

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

**TAŞKÖPRİZÂDE'NİN EL-MEÂLİM'İ VE
KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ**

Doktora Tezi

AHMET SÜRURİ

İstanbul, 2011

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

**TAŞKÖPRİZÂDE'NİN EL-MEÂLİM'İ VE
KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ**

Doktora Tezi

AHMET SÜRURİ

Danışman: Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz

İstanbul, 2011

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı Doktora öğrencisi AHMET
SÜRURİ'nin tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 19.07.2010 tarih ve
2010-14/20 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği /~~oy çokluğu~~ ile Doktora
Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 03.03.2011.

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. İSMAİL KARA
4) Jüri Üyesi : PROF.DR.M.SAİT ÖZERVARLI
5) Jüri Üyesi : PROF.DR.MAHMUT KAYA



The image shows four handwritten signatures in blue ink, each written over a horizontal dotted line. The signatures are arranged vertically, corresponding to the list of jury members and the advisor. The first signature is the most stylized, the second is more legible, the third is a cursive signature, and the fourth is a bold, blocky signature.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

İÇİNDEKİLER.....	i
KISALTMALAR.....	iii
ÖNSÖZ.....	v
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM

BİR OSMANLI ÂLİMİ OLARAK TAŞKÖPRÎZADE AHMED EFENDİ: HAYATI, ESERLERİ VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

1. HAYATI.....	9
2. ESERLERİ.....	16
3. İLMÎ ŞAHSİYETİ ve TASAVVUFÎ YÖNÜ.....	24

2. BÖLÜM

TAŞKÖPRÎZADE'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

1. BİLGİ ve VARLIK ANLAYIŞI

1.1. Bilginin Tarifi.....	36
1.2. Varlığın Tasviri ve Tasavvuru.....	44

2. İLAHİYYÂT

2.1. Allah'ın Varlığı.....	49
2.2. Allah'ın Hakikî-Sübutî Sıfatları.....	53
2.3. Rüyetullah.....	59
2.4. Kulların Fiilleri.....	67

3. SEM'İYYÂT

3.1. Nübüvvetin İspatı.....	81
3.2. Mûcize.....	86
3.3. Nübüvvet Konusunda Filozofların Görüşleri.....	89
3.4. Keramet.....	91
3.5. Tekfir Meselesi.....	95

3. BÖLÜM

TAŞKÖPRÎZADE'NİN *el-MEÂLİM fî İLMÎ'L-KELÂM* ADLI ESERİ

1. Osmanlı Devri Kelâm Metni Olarak <i>el-Meâlim fî İlmî'l-Kelâm</i>	98
2. Nüshanın Tanıtımı ve Otantikliği.....	101
3. Neşirde Takip Edilen Yöntem.....	103
4. Metnin Kaynakları.....	105
5. <i>el-Mevâkîf</i> , <i>el-Makâsîd</i> ve <i>el-Meâlim</i> 'in İçerik Karşılaştırması.....	109
6. <i>el-Meâlim fî İlmî'l-Kelâm</i> Metni.....	114

SONUÇ	425

EKLER <i>el-Meâlim fî İlmî'l-Kelâm</i> 'ın Yazma Nüshasından Örnekler.....	430

KAYNAKÇA	434

KISALTMALAR

AÜ	Ankara Üniversitesi
age.	Adı geçen eser
b.	Bin
bkz.	Bakınız
bs.	Basım
c.	Cilt
çev.	Çeviren
d.	Doğumu
İA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
EI²	Encyclopaedia of Islam (New Edition)
fak.	Fakülte
GAL	Geschichte der Arabischen Litteratur
GAL Suppl.	Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
H.z.	Hazreti
İA	İslâm Ansiklopedisi
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
İst.	İstanbul
İÜ	İstanbul Üniversitesi
krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphane

MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜ	Marmara Üniversitesi
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
s.a.	Sallallahu aleyhi ve sellem
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
sn.	Sene
sy.	Sayı
tah.	Tahkik
TALİD	Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi
Üniv.	Üniversite
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri
vr.	Varak
YLT	Yüksek Lisans Tezi

ÖNSÖZ

Klasik Osmanlı fikrî hayatının karanlık dehlizlerini aydınlatacak isimlerden birisi de klasik bir Osmanlı âlimi olan ve kendisinden önceki ilmî geleneğe bağlı bulunan ve hemen hemen her ilim sahasında eserleriyle kendisini ispatlamış olan Taşköprîzade Ahmed Efendi'dir (1495-1561). Onun neşrini yaptığımız *el-Meâlim* adlı eseri klasik Osmanlı düşüncesini ve bu düşünce yapısında kelâmın işlevinin ne olduğunu ortaya koyabilecek vasıfta bir eserdir.

Biz bu çalışmamızda klasik Osmanlı dönemi ulemâsından mütekellim-filozof ve aynı zamanda mutasavvıf yönü de bulunan Taşköprîzade Ahmed Efendi'nin kelâmî düşüncelerini ve bu alandaki müktesebatını ortaya koyma gayreti içerisinde olduk. Burada Taşköprîzade Ahmed Efendi'nin "el-Meâlim" adlı kelâm kitabının neşrini özellikle de felsefî ve kelâmî bazı konuların değerlendirmesini ve tahlilini yaparak müellifin kelâmî görüşlerini ortaya çıkarmaya çalıştık. Burada müstakil bir kelâm kitabı olan *el-Meâlim*'in yanı sıra, kendi dönemine kadar tüm İslâm bilgi birikimini bünyesinde bulundurarak bilimler tarihinde zirve olan, dünyanın dört bir tarafında sadece Osmanlı fikrî hayatını değil başka alanlarda da çalışanlara kaynaklık eden *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde (Mevzuatu'l-Ulum)* adlı eser ile Osmanlı döneminin başlangıcından kendi dönemine kadar ulemâ ve urefânın biyografilerini içeren *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*'nin de Taşköprîzade'nin kelâmî görüşlerinin ortaya çıkarılması açısından çalışmamıza kaynaklık edeceği tabiidir.

Bu bağlamda Osmanlı'nın hem *entelektüel* hem de *teorik* haritalarını ortaya koyan *Miftâhu's-Saâde* tercümesi *Mevzûâtü'l-Ulum* (çev. oğlu Kemâleddin Mehmed Efendi, I-II c., 1500 sh.) ile *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye* adlı eserler baştan sona okunmuş olup Taşköprîzade'nin klasik Osmanlı düşüncesinde durduğu nokta tespit edilmeye çalışılmıştır. *el-Meâlim*, dönemine kadar tüm kelâmî meseleleri ele alan bir kelâm eseri olarak incelenirken, bu iki eser ise (*Miftâh* ve *eş-Şekâik*) birer kelâm tarihi metni olarak

ele alınmış, sonuçta *Miftâh*'la genel bir kelâm tarihi, *eş-Şekâik*'te ise klasik dönem Osmanlı kelâm tarihi yapıldığı ortaya çıkmıştır.

el-Meâlim'in Beyazıt Kütüphanesi Veliüddin Efendi bölümü 2149 numarada kayıtlı bir nüshası vardır. Tespit edilebilen bu tek nüshanın büyük bir ihtimal müellif nüshası olduğu kanaatindeyiz.

Bir giriş ve üç bölümden oluşan tezin birinci bölümünde Taşköprîzade Ahmed Efendi'nin hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyeti ele alınmıştır. İlmî şahsiyeti ele alınırken ayrıca tasavvufî yönü de *eş-Şekâik* üzerinden bir değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

Tezin ikinci bölümünde Taşköprîzade'nin kelâmî görüşleri ortaya konulmuştur. Bu bölümde *el-Meâlim* metnindeki Bilgi, Varlık, İlâhiyat ve Semiyat bahislerinin yer aldığı kelâmî meseleler incelenmiştir.

Tezin üçüncü bölümünde *el-Meâlim*'in metni ortaya konmuştur. Metne geçilmeden önce, eldeki yazmanın müellif nüshası olup olmadığı, eserin adının tespiti, metnin neşre hazırlanmasında izlenen yöntem, metinde kullanılan kaynakların detaylı bir listesi, *el-Meâlim*'in kendinden önce yazılan en son iki metin olan İcî'nin *el-Mevâkîf*i ve Taftâzânî'nin *el-Makâsıd*ı ile içerik olarak mukayese edilmesi gibi hususlara değinilmiştir.

Birlikte çalıştığımız danışman hocam Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz'a teşekkürü bir borç biliriz, zira kendileri en değerli zamanlarından iki ay harcamak suretiyle Arapça metni başta sona büyük bir titizlik ve sabırla satır satır okuyarak metnin en son halini almasını sağlamışlardır. Ayrıca teze dair teklif ve görüşleri doğrultusunda yapmış oldukları katkılardan dolayı tez izleme jürisi üyelerinden Prof. Dr. İsmail Kara ve Prof. Dr. İlyas Çelebi Hocalarımıza; tez savunma jürisinde bulunarak teze katkılarını sağlamak suretiyle farklı noktalardaki eksikliklerimi tamamlamamı sağlayan Prof. Dr. Mahmut Kaya ve Prof. Dr. M. Sait Özervarlı Beylere de müteşekkirimiz. Arapça metnin anlaşılması ve yorumlanması noktasında yardımlarını esirgemeyen kadim dostlarımız Dr. Ahmet Faruk Güney, Dr. Fatih M. Şeker, Semih Atış ve Hasan Yaşar'a teşekkürü bir borç bilirim. Onlar olmasaydı bazı şeyler eksik kalabilirdi. Sağ olsunlar, var olsunlar. Metne dair fikirlerimi paylaştığım ve fikirlerinden istifade ettiğim hocalarım Doç. Dr. İhsan Fazlıoğlu ve Düccane Cündioğlu'na da teşekkür etmeden geçemeyeceğim.

Bu alıřma hââ bařlangıç noktasında olan Osmanlı kelâm tarihi arařtırmaları için bundan sonraki arařtırmalara bir nebze de olsa ıřık tutabilirse kendimizi bahtiyar addederiz.

Koru Köyü/Geyve - Bulgurlu/Üsküdar, 2011

Ahmet SÜRURİ

GİRİŞ

Son dönemlerde Osmanlı devriyle ilgili çalışmalara özel bir eğilimin olduğu ve bu eğilimin de gün geçtikçe arttığı bilinmektedir. Tarihten sosyolojiye, sanattan iktisada, eğitimden kültüre hemen hemen her konuda kendini hissettiren bu çalışmaların, fikrî alana geldiğinde yavaşladığı görülmektedir.¹

Osmanlı düşünce dünyasının fikrî altyapısını oluşturan klasik dönemine ait çalışmalar hakkında elimizde bibliyografik ve dokümanter veriler bulunmakla birlikte bu eserlerin muhtevasına dair fazla bir malumata sahip değiliz. Günümüzde Osmanlı dönemine ait fikrî çalışmalara, dönemin ilmî düşüncesini ortaya koyan incelemelere bir göz attığımızda ise, bu çalışmaların daha çok Osmanlı'nın son döneminde yoğunlaşmakta olduğunu görmekteyiz. İş ilm-i kelâma geldiğinde durum daha da daralmakta ve bizler ne fetih öncesi yapılan kelâmî çalışmaların ne de fetih sonrası oluşturulan entelektüel ortamın sonucunda meydana gelen ilmî çalışmaların ve fikrî tartışmaların muhtevasına derinlemesine sahibiz. Hal böyle olunca da klasik Osmanlı düşüncesine ve düşünce tarihine dair önermelerimiz ve yargılarımız derinlikten uzak bir biçimde ya çok yüzeysel kalmakta ya da yanlış olmaktadır.

Durumun bu halde olmasına biri tabî (doğal) diğeri de fikrî iki sebebin yol açtığını söyleyebiliriz. Doğal olan hususa gelirsek Osmanlı düşüncesini içeren eserlerin çoğunluğunun yazma halinde kütüphanelerde bulunuyor oluşudur. Yazma eser

¹ Bu yavaşlığı gidermeye yönelik yakın zamanda başlayan çalışmalara örnek bir haber için bkz. "Osmanlı Düşünce Tarihi Projesi İSAM'da Başlıyor", **İSAM Bülteni**, yıl 7, sy. 31, Nisan-Haziran 2010, s. 1. Yerli ve yabancı kendi sahalarında ileri gelen akademisyenlerin öncülüğünde "Ebüssuûd ve Düşünce Dünyası" konulu atölye çalışması ile bu projeyi başlatan Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, Osmanlı Düşünce Tarihi Çalışma Grubu adı altında bu çalışmalarını devam ettireceğini bildirmektedir.

kataloglarının eksikliği, yazma eserlere ulaşmanın zorluğu, yazma eseri okuma güçlüğü vb. nedenlerle ilim dünyası sayıları yüz binleri bulan bu fikrî külliyattan uzak durmakta ve bu mazeretlerle Osmanlı kelâm düşüncesine yaklaşamamaktadır. Halbuki Osmanlı dönemi düşünce sistemini daha sağlıklı bir şekilde yorumlayabilmek için bu dönemde yazılan eserleri tahlil eden çalışmalara ihtiyaç olduğu izahtan varestedir. Ayrıca son zamanlarda teknolojinin sunduğu imkânlar çerçevesinde –sağlıklı bir şekilde ve tamamına olmasa da– yazma eserlerin künyelerine ulaşmak daha kolay hale gelmiştir. Bu da yukarıda ifade ettiğimiz mazereti gidermesi gereken bir husustur.

Dönemin zihnî dünyasına bakmayı engelleyen diğer sebebin ise fikrî olduğunu söyleyebiliriz. Bu da her zaman tekrarlandığı ve bilindiği üzere, İslâm düşünce sisteminin durağanlaştığı, durakladığı, yerinde saydığı hatta daha da gerilere gittiği hükmüdür. Bu hüküm gerek batı kaynaklı, gerek yurt içi veya İslâm ülkeleri kaynaklı olmakla birlikte hem dışarıda hem de içeride tekrarlanan ve kabul gören bir yargı olarak varlığını devam ettirmiştir. Batı dünyasında İslâm düşüncesi çalışmalarına ağırlık veren Montgomery Watt, 1250-1850 yılları arasında kelâm ilmi başta olmak üzere İslâm düşünce sisteminde durağanlığın başladığını ifade etmektedir. Buna delil olarak da özgün eserler, orijinal metinler ortaya koymak yerine mevcut eserlere yazılan şerh ve haşiyelerin yazımına ağırlık verilmesini ileri sürmektedir. Neseffî'nin (ö. 1142) *e/-Akâid*'ine bir düzine şerh yazıldığını, bu şerhlerden biri olan Taftazanî'nin (ö. 1390) *Şerhu'l-Akâid*'ine ise yaklaşık otuz haşiyenin yazıldığını bu konuya örnek olarak gösterir.² Benzer duruma ülkemizde de rastlanmakta olup bu hükmün günümüz düşünce alanında etkin isimler olarak addedilen araştırmacıların yazılarında varlığını sürdürdüğünü görebilmekteyiz. Sözelimi erken dönem olarak Hilmi Ziya Ülken'in, geç dönem olarak da Ahmet Arslan'ın metinlerinde³ geçen ifadeler bunun örnekleri arasında zikredilebilir. Yaklaşık yarım asırlık bir zaman dilimiyle farklı tarihlerde yazılan her iki metin de, 15. yy.dan sonra İslâm düşüncesinin orijinalliğini kaybettiği, tekrara düştüğü, sadece eskilerin kitaplarının yeniden şerh edilerek ve haşiyecilik yapılarak donuklaştığı noktasında birleşir. Bu meselenin de yakın gelecekte hükmünü kaybedecek bir husus olma ihtimali zor görünmemektedir. Zira bu meselenin zeminini tartışan ve bu yargıları

² W. Montgomery Watt, **Islamic Philosophy and Theology**, 2. bs., Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985, s. 134. (Eserin ilk baskı tarihi 1962'dir).

³ Hilmi Ziya Ülken, **İslâm Felsefesi Tarihi**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1957, s. VIII; Ahmet Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", **İslâm Felsefesi Üzerine**, Ankara: Vadi Yayınları, 1. bs., 1999, s. 25.

irdeleyen bazı çalıřmalar gün yüzüne çıkmakta ve bu fikrî/psikolojik eřięin ařılması için bunların sayısının giderek artacağı anlaşılmaktadır.⁴

Bizler de bu alıřmamızda Osmanlı fikrî hayatının bu pek fazla bilinmeyen ve hatta biraz karanlıkta kalmıř olan dünyasına ıřık tutma adına, klasik Osmanlı düřüncesini ve bu dönemde kelâmî olarak nelerin yapıldıęını ortaya çıkarmayı amaç edindik. Bu baęlamda kendisinden önceki ilmî geleneęe baęlı klasik bir Osmanlı âlimi olan ve hemen her ilim dalında eserleriyle kendisini ispatlamıř bulunan Tařkprzade Ahmed Efendi'nin (1495-1561) "el-Meâlim" adlı kelâm kitabının neřrini, özellikle eserin bilgi, varlık, ilâhiyyât ve semiyt bölümlerinden bazı konuların tahlilini, ayrıca müellifin iki eserinin (*Miftâhu's-saâde*, *eř-řekâiku'n-nu'mâniyye*) kelâmî açıdan deęerlendirmesini yaparak bu çerçevede Tařkprzade'nin kelâmî görüřlerini ortaya çıkarmaya çalıřtık. Dolayısıyla müstakil bir kelâm kitabı olan *el-Meâlim*'in yanı sıra, kendi dönemine kadar tüm İslâm bilgi birikimini bünyesinde bulundurarak bilimler tarihinde bir zirve sayılan *Miftâhu's-saâde* ve Osmanlı döneminin bařlangıcından kendi dönemine kadar ulemâ ve urefnın biyografilerini içeren *eř-řekâiku'n-nu'mâniyye* ile birlikte çalıřmamıza üç metin kaynaklık etmektedir.

Necmeddin en-Nesefî (. 1142), Râzî (. 1210), Âmidî (. 1233), Beyzavî (. 1286), İ (. 1355) ve Taftazanî (. 1390) izgisıyla Osmanlıya giren ve Cürcanî (. 1413) ile devam eden kelâmî geleneęin kendi devrindeki son halkasını teřkil eden *el-Meâlim*, dönemi itibariyle yazılmıř tek müstakil kelâm metni olma özellięini hâlâ korumaktadır. Hacim itibariyle *Ebkru'l-Efkâr*, *řerhu'l-Mevkf*, *řerhu'l-Makâsîd* gibi kitaplara nazaran daha küçük olan bir kelâm eseri özellięi tařımakla birlikte, ne bir metne ait bir řerh veya hařiye çalıřması, ne de hacimli bir metnin muhtasarıdır. Kendi döneminin ilim geleneęine göre kaleme alınmıř sistematik yapıya sahip müstakil bir kelâm kitabıdır.

Tabakat kitapları ve ilimler tarihi gibi klasik kaynaklarda adı geen⁵ *el-Meâlim*'den ilk defa bahseden çalıřma 1932 tarihli řerafettin Yaltkaya'nın "Türk

⁴ Osmanlı kelâm tarihinin bu bakıř aęısıyla ele alınmasını eleřtiren bir yazı için bkz. Sait zervanlı, "Osmanlı Kelâm Geleneęinden Nasıl Yararlanabiliriz", **Dünden Bugüne Osmanlı Arařtırmaları: Tespitler, Problemler, Teklifler**, ed. Ali Akyıldız vd., İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2007, s. 197-213. Ayrıca řerh-hařiye meselesini gerek teknik gerekse tarihî ve fikrî yönleriyle ele alan ve kendi alanında yapılmıř tek örnek çalıřma için bkz. İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla! řerh ve Hařiye Meselesine Dair Birkaç Not", **Dîvân Disiplinlerarası alıřma Dergisi**, yıl 15, sy. 28, 2010/1.

Kelâmcıları” adlı makalesidir. Yaltkaya makalesinde Türk kelâmcılarını anlatırken sıra Taşköprîzade'ye geldiğinde *el-Meâlim* adlı bir eseri olduğundan, onu altı “ma’lem” üzere bina ettiğinden bahsedip her bir ma’lemin ve alt bölümlerinin adlarını yazarak metne dair çok kısa bir bilgi sunmuştur.⁶

Mehmet Baktır tarafından 1992 yılında hazırlanan yüksek lisans tezinin⁷ “Mâtüridiyye Kelâmcıları ve Bunlar Üzerinde Yapılan Çalışmalar” başlıklı birinci bölümünde Taşköprîzade hakkında kısaca bilgi verilip “el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm” başlığı altında eser çok kısa bir şekilde tanıtılıp sadece altı bölümden oluştuğu ve girişinin felsefî, son bölümlerinin ise kelâmî olduğu ifade edilmekle yetinilmiştir. Kaynak olarak da Bekir Topaloğlu'nun *Kelâm İlmi Giriş*⁸ adlı eseri gösterilmiştir. Böylece *el-Meâlim*'te, kelâm sahasında yapılan bir tezde ilk defa değinilmiştir.

Biri Mehmet Bulut (2003) diğeri ise Ömer Aydın (2004) tarafından hazırlanan ve başlangıcından günümüze Türk kelâmcılarının özet bir şekilde biyografilerinin ve eserlerinin adlarının tanıtıldığı çalışmalarda ise Taşköprîzade, Osmanlı dönemi Türk kelâmcılarının tanıtıldığı bölümde kısaca ele alınmıştır.⁹ M. Bulut Taşköprîzade'nin kelâmî eserlerini sıralarken *el-Meâlim* adlı bir eseri olduğuna temas edip geçmiş, Ö. Aydın ise eserin altı bölüm (ma’lem)den oluştuğunu ifade ederek her bir bölüm başlığının adını zikretmiştir.

el-Meâlim'te dair veya Taşköprîzade'nin kelâmî/felsefî görüşlerini yansıtmaya yardımcı olacak olan çalışmalara gelirse, bu vakte dek bu konularda çok ciddi bir çalışma yapılmamış olmakla birlikte, gerek yüzeysel olarak tanıtıcı mahiyette gerekse belli bir problemi veya belli konular hakkındaki görüşlerini özetleyici mahiyette ele alınmış bir doktora, dört yüksek lisans tezi ve iki makalenin varlığından bahsedebiliriz.

⁵ Katip Çelebi, **Keşfu'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn**, II/1727, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.

⁶ M. Şerafettin [Yaltkaya], “Türk Kelamcıları”, **Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, sn. 5, sy. 23, İstanbul, 1932, s. 12-13.

⁷ Mehmet Baktır, **Mâtürîdî Kelâmcıları ve Bunlar Üzerinde Yapılan Çalışmalar**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 1992, s. 32-33.

⁸ Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi Giriş**, İlaveli 5. bs., İstanbul: Damla Yayınevi, 1985, s. 134.

⁹ Mehmet Bulut, **Türk Kelamcıları**, İzmir, 2003, s. 98-100; Ömer Aydın, **Türk Kelâm Bilginleri**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1. bs., 2004, s. 67-69.

Bu çalışmaların hepsi de yurt içinde yapılmış olup yurt dışında Taşköprüzade'nin bu yönüyle ilgili yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır.¹⁰

1992 tarihli iki makale¹¹ Kayseri'de 14 Mart 1989 tarihinde düzenlenen "Taşköprülüzade Ahmet Efendi" Kongresine biri Cihat Tunç tarafından diğeri de Abdurrahim Güzel tarafından sunulan tebliğlerdir. Tunç'un "Taşköprülüzade Ahmet Efendiye Göre Kelâm İlminin Yeri ve Önemi"¹² başlıklı tebliği *Mevzûâtü'l-Ulûm*'un sadece ilm-i kelâm ile ilgili kısmının bir özetidir. Tebliğin Taşköprüzade'nin kelâmî yönüne vurgu yapan her hangi bir bölümü ya da ifadesi bulunmamaktadır. "Kelâmî Eserlerin Genel Özellikleri ve Taşköprülüzade'nin *el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm* İsimli Eseri"¹³ başlıklı A. Güzel'in tebliği, *el-Meâlim*'i biraz daha fazla tanıtıcı olması bakımından bir ilktir. Eserin altı bölüme ayrıldığına ve her bölüm içerisindeki konulara kısaca değinen Güzel, konuların nasıl işlendiğine, metnin ne tür bir sisteminin olduğuna, *Şerhu'l-Makâsîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'la hacim yönünden mukayesesine kısaca da olsa değinerek aynı zamanda *el-Meâlim* hakkında yorum yapan ilk kişidir. Güzel, tebliğini, bu tarz çalışmaların günyüzüne çıkarılması şeklindeki temenni cümlesiyle bitirmektedir.

Şaban Gülsoy tarafından 1995 yılında hazırlanan yüksek lisans tezinde¹⁴ sadece *Mevzûâtü'l-Ulûm*'daki ilm-i kelâma tahsis edilen bölüm (I/594-633) sadeleştirilerek verilmiş ve bir nevi kelâm tarihi özeti olan bu bölüm her nedense bir kelâm metni olan Taftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i ile karşılaştırılmıştır. Tezin sonunda da sadeleştirilmesi yapılan bu metnin bir de özeti sunularak altı bölümünün başlıklarını vermek suretiyle *el-Meâlim*'den kısaca bahsedilmiştir.

¹⁰ Yurt dışında Taşköprüzade'nin eserleri üzerine yapılmış tek çalışma, Sabine Schmidtke ve Camilla Adang'ın birlikte hazırladıkları Taşköprüzade'nin *Risale fî'r-Redd ale'l-Yehûd* adlı eserinin beş farklı nüshadan Arapça tenkitli neşri ve İngilizce'ye tercümesidir: Sabine Schmidtke - Camilla Adang, "Ahmad b. Mustafa Tashkubrizade's (d. 968/1561) Polemical Tract Against Judaism", **al-Qantara: Revista de Estudios Arabes**, Madrid, enero-juino de 2008, c. 29, sy. 1, s. 79-113.

¹¹ Makalelerin kongre için tebliğ olarak sunuldukları tarih 14 Mart 1989 olup tebliğlerin kitap halinde basıldığı tarih 1992'dir.

¹² Cihat Tunç, "Taşköprülüzade Ahmet Efendiye Göre Kelâm İlminin Yeri ve Önemi", **Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561)**, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992, s. 59-64.

¹³ Abdurrahim Güzel, "Kelâmî Eserlerin Genel Özellikleri ve Taşköprülüzade'nin *el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm* İsimli Eseri", **Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561)**, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992, s. 81-87.

¹⁴ Şaban Gülsoy, **Taşköprülüzade Ahmed Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Mevzuâtü'l-Ulûm İsimli Eserindeki Kelâm Bahsinin Günümüz Diline Çevrilerek Taftazânî'nin Şerhu'l-Akâid ile Karşılaştırılması**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniv. SBE., 1995, IV+63 s.

1997'de M. Emin Yağcı tarafından hazırlanan ve "Taşköprizâde'nin *el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm* Adlı Eseri" adını taşıyan yüksek lisans çalışması¹⁵ *el-Meâlim* hakkında yapılmış ve Taşköprizade'nin de kelâmî tarafına vurgusu diğerlerine göre daha fazla olan ilk çalışmadır. Yağcı, *el-Meâlim*'i Taftazani'nin *Şerhu'l-Makâsıd*ıyla muhteva bakımından bir sayfa halinde kısaca karşılaştırdıktan sonra İlâhiyat ve Semiyât bölümlerinin özetine geçmiştir. Bu tezde altı bölümden oluşan *el-Meâlim*'in sadece son iki bölümü olan İlâhiyyât ve Semiyât (vr. 95b-149b) bölümleri neşredilmiş olup ilk dört bölüm (vr. 1b-95a) hazırlanmamıştır. Yağcı bir yüksek lisans tezi için bu eserin hacminin fazla olduğuna, tezinin daha ilk sayfasında değinmiştir. Ancak Yağcı'nın tezinde *el-Meâlim*'in neşredilen kısmı birçok hatalar ve eksikliklerle maluldur.¹⁶

Bu satırların yazarının 2002'de hazırlamış olduğu *Taşköprizade Ahmed Efendi'nin Tefsir Risaleleri* adlı tezde¹⁷ Taşköprizade'nin tefsir sahasında kaleme almış olduğu çalışmalar neşredilmiş ve kısaca bu çalışmalardan bahsedilmiştir. Taşköprizade'nin İhlas sûresinin tefsirini yaptığı *Sûretü'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs* adlı çalışması da bu risaleler içerisinde yer almakta olup Taşköprizade bu surenin tefsirini yaparken muhaddisîn, müfessirîn, mütekellimîn ve muhakkikîn meslekine göre tefsir etmiştir.¹⁸ Mütekellimûn ve muhakkikûn meslekine göre bu sûrenin tefsirini kelâmî ve felsefî açıdan yorumlayan Taşköprizade burada şu konulara değinir: Allah'ın zatının akıl ile bilinip bilinemeyeceği, Hak teâlâ'nın hüviyetinin zâtının gereği olup başka herhangi bir varlığa bağlı olmadığı, "Hüviyeti zâtından olanın vücudu zâtının aynıdır, hüviyeti başkasından olanın vücudu zâtı üzerine zaidir" hükmünün delillendirilmesi, müessirden mümkün varlığının suduru konusunu ele alarak âlemi Hak Teâlâ'nın ne şekilde var ettiği hususu. Cenab-Hakk'ın zâtı, hüviyeti ve âleme nasıl varlık verdiği gibi konuların işlendiği bu tefsirde kullanılan başlıca felsefî kavramlar şunlardır: Hüviyyet-i mutlaka, vücud, mahiyet, hakikat, vâcib-mümkün (Vâcibü'l-vücud - mümkünü'l-vücud), cevher-araz, mukavvimât, mevzû-mahmûl, âyân-ı sâbite.

¹⁵ Mehmet Emin Yağcı, **Taşköprizâde'nin el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm Adlı Eseri**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 1997, III+42+117 s.

¹⁶ Sayfa kenarlarında ya da satır aralarında metin harici yer alan ve metni açıklayıcı mahiyette olan ifadelerin hataen metne dahil edilmesi; müzekker-müennes ayrımının olmadığı zamir hatalarının yapılması; yazılmamış, unutulmuş harfler veya kelimeler; yanlış imla edilmiş kelimeler ve atlanılan paragraflar bir metin neşrinde olmaması gereken en bariz hatalardır.

¹⁷ Ahmet Sürün [Süruri], **Taşköprizade Ahmed Efendi'nin Tefsir Risaleleri**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 2002.

¹⁸ Sürün, s. 37-38 (Türkçe bölüm), 5-23 (Arapça bölüm).

2008 yılında Ahmet Faruk Güney tarafından hazırlanan doktora tezinin ikinci bölümünde (İhlâs Sûresi'nin İbn Sina ile Başlayan Felsefî Tefsir Geleneği: Müfessirler ve Eserler) müstakil bir İhlâs sûresi tefsiri yazan âlimler ve eserleri tanıtılırken Taşköprîzade'nin *Sûretü'l-Halâs fî Tefsîri Sûretü'l-İhlâs* adlı eserine yer verilmiş ve İhlâs sûresi içerisindeki kelâmî-felsefî konular incelenmiştir.¹⁹

Bu alanda yapılmış en son çalışma ise Hilmi Kemal Altun tarafından 2010 yılında hazırlanan Taşköprîzade'nin kaza ve kader risalesinin tahkik edilerek tahlilinin yapıldığı tezdir.²⁰ Adından da anlaşılacağı üzere Altun, Osmanlı döneminde kaza ve kader konusuna dair risale kaleme alan müelliflerin eserlerini tanıttıktan sonra Taşköprîzade'nin bu konuda yazmış olduğu –ve aynı zamanda Muhammed Zahid Kamil Cul tarafından tek nüshaya dayanılarak “*Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader*” adıyla Almanya’da basılan²¹– metni neşre hazırlayıp özetini sunmuştur.

Bu çalışmamız ise yukarıda sunduğumuz çerçevenin tümünü kapsama gayreti içerisinde bu çalışmaların eksik yönlerini tamamlamaya çalışan ve işi bir üst basamağa çıkarmak suretiyle *el-Meâlinî*'nin ilk defa eksiksiz bir biçimde baştan sona tahkik edilmesiyle bu vakte dek hem Taşköprîzade, hem de onun kelâmcılığı hakkındaki ilk doktora çalışmasıdır.²²

¹⁹ Ahmet Faruk Güney, **İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği –Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlâs Sûresi Tefsiri–**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 2008, s. 90-97.

²⁰ Hilmi Kemal Altun, **Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprîzâde'nin Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eseri**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 2010, VII+126+80 s.

²¹ Taşköprîzade, **Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader**, haz. Muhammed Zahid Kamil Cul, Almanya (Köln): Menşûrâtü'l-Cemel, 1. bs., 2008, 112 s.

²² Aslında bir doktora tezi olan şu çalışmada Taşköprîzade'nin tarih ilmine yaklaşımı ele alınmış olup Taşköprîzade ilk kez bir doktora çalışmasına dolaylı da olsa konu olmuştur: Eyüp Baş, **Dil-Tarih İlişkisi Bağlamında Osmanlı Türklerinde Arapça Tarih Yazıcılığı (XVI. ve XVII. Yüzyıl Örnekleriyle)**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. bs., Aralık 2006, 326 s. [II. Bölüm: Arapça Tarih Yazıcılığına Örnekler: A. Taşköprülüzade Ahmed, s. 105-137].

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR OSMANLI ÂLİMİ OLARAK TAŞKÖPRÎZADE AHMED EFENDİ:

HAYATI, ESERLERİ VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

1. HAYATI²³

Taşköprüzade diye bilinen Ahmed Efendi'nin tam adı İsâmeddin Ebü'l-Hayr Ahmed er-Rûmî el-Hanefî olup Muslihiddin Mustafa Efendi'nin (ö. 1529)²⁴ oğludur. Taşköprüzade unvanı ile daha ziyade bu zât meşhurdur. 14 Rabiülevvel 901 (2 Aralık 1495)'de Bursa'da doğmuştur. Kanuni Sultan Süleyman zamanında yetişmiş Türk âlimlerinin ileri gelen simalarındandır. *eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye* ve *Miftâhu's-Saâde* adlı dünyaca meşhur eserlerin müellifidir.

Kanunî'ye kadar Osmanlı döneminin âlimlerinin ve şeyhlerinin biyografilerini kaleme alan Taşköprüzade yazmış olduğu *eş-Şekâik*'in sonuna kendi hayat hikâyesini de ilave eder:

Abd-i zaîf-i alîl olan ben, celîl olan Rabbinin rahmetine muhtaç, halk arasında "Taşköprüzade" diye şöhret bulan Ahmed b. Mustafa b. Halil'im. Babamın anlattığına göre, kendisi doğumumdan yaklaşık bir ay önce Bursa'dan Ankara'ya gitmeye niyetlendiği günün gecesinde rüyasında güzel yüzlü bir şeyh görür. Şeyh, babama şöyle der: "Müjde! Bir oğlun olacak. Ona

²³ Taşköprüzade'nin biyografisini oluştururken kendisinin *Şakâik*'in sonuna eklediği otobiyografisinden istifade ettik. Ayrıca Taşköprüzade'nin hayatı için istifade edilebilecek diğer önemli kaynaklar şunlardır: Atâî, **Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şekâik (Zeyl-i Şekâik)**, İstanbul, 1268, s. 8-11; Mecdî Efendi, **Tercüme-i Şekâiki'n-Nu'mâniyye**, İstanbul, 1269, s. 524-526; Ali b. Bali, **el-Ikdü'l-Manzûm fî Zikri Efâdili'r-Rûm**, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975, s. 336-340; Mehmed Süreyya, **Sicill-i Osmanî**, 1311, III/471, Şemseddin Sami, **Kamûsü'l-A'lâm**, İstanbul: Mihran Matbaası, 1311, IV/2985-86; Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul, 1333, s. 346-47; M. Münir Aktepe, **Taşköprü-zâde, İA**, MEB, c. XII/I, 1974, s. 41-46; Ali Uğur, **Taşköprü-zâde Ahmed İsâmeddin Ebu'l-Hayr Efendi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İlmi Görüşleri**, Basılmamış Doçentlik Tezi, Erzurum: Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fakültesi, 1980; Ali Uğur, "Taşköprü-zâde Ahmed Efendi", **Osmanlı Araştırmaları**, 1988, VII-VIII/419-437; İhsan Fazlıoğlu, "Ahmed Efendi (Taşköprülüzade)", **Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999, II/122-124.

²⁴ Muslihiddin Efendi'nin hayatı için bkz. Aktepe, s. 41-42.

Ahmed adını ver.” Merhum sefere çıktığında bu rüyayı anneme anlatır. Sonra ben 14 Rabiülevvel 901 (2 Aralık 1495) gecesı dünyaya geldim.²⁵

Tahsil Hayatı

Ahmed Efendi temyiz çağına geldiğinde Ankara'ya göç eder. Burada Kur'ân-ı Kerim kıraatine başlar. Bu sırada babası Muslihiddin Mustafa Efendi Ahmed Efendi'ye “İsamüddin” lakabını ve “Ebü'l-Hayr” künyesini verir. Kendisinden iki yaş büyük olan ağabeyi Mehmed'e ise babası “Nizamüddin” lakabıyla “Ebu Saîd” künyesini vermiştir.²⁶

Kur'ân-ı Kerim'i hatmettikten sonra tekrar Bursa'ya göçerler.²⁷ Orada babası ona biraz Arapça öğretmiştir. Sonra babası İstanbul'a gider ve oğlu Ahmed Efendi'yi “Yetim” lakabıyla tanınan Alaeddin Efendi'ye emanet eder. Ahmed Efendi Alaeddin Efendi'den ilm-i sarftan *Maksud, İzzî* (İzzeddin ez-Zencânî) ve *Merâhu'l-ervâh* isimlerindeki muhtasar kitapları okur. Yine Alaeddin Efendi'den ilm-i nahivden muhtasar seviyedeki *el-Mie* (Abdülkâhir el-Cürcanî), *Misbâh* (Mutarrizî) ve *Kâfiye* (İbn Hâcib)'yi ağabeyiyle beraber okurlar. Sonra *el-Vâfiye fî Şerhi'l-Kâfiye*'yi okumaya başlarlar. “Merfûat” bahsine geldiklerinde amcası Kıvamüddin Kasım Bursa'ya gelir ve Molla Hüsrev Medresesi'ne müderris olur. Orada ağabeyisiyle “Merfûat” bahsinden “Mecrûrat” bahsine kadar okurlar.²⁸

Bu sırada ağabeyi müzmin bir hastalığa tutularak iyileşinceye kadar Ahmed Efendi'den derslere ara vermesini ve kendisini beklemesini rica eder. Kardeşinin hatırı için Ahmed Efendi okumaya ara verir. Bu esnada Ahmed Efendi amcasından ilm-i sarftan *Hârûniyye* ile nahiv ilminden İbn Malik'in *Elfiyye*'sini okur ve *Elfiyye*'yi ezberler. Ezberini bitirdiğinde ağabeyi Mehmed Efendi 914 (1508)'te vefat eder. Bu esnada Ahmed Efendi henüz on üç yaşındadır.

Amcası Kıvameddin Kasım'dan *Davû'l-Misbâh*ı okumaya başlar ve onu başından sonuna kadar okur, yazar ve çok dikkatli bir şekilde onu tashih eder. Sonra

²⁵ Taşköprizade, *eş-Şekâik*, s. 553.

²⁶ *age.*, s. 553.

²⁷ *age.*, s. 553.

²⁸ *age.*, s. 553.

ondan ilm-i mantıktan muhtasar *İsagûcî*'yi Hüsâmeddin Kâtî'nin şerhiyle beraber okur. Yine amcasından Kutbüddin er-Râzî'nin *Şerhu's-Şemsiye*'sini bir miktar okur.

Bu esnada babası İstanbul'dan Bursa'ya gelir, Amasya Hüseyiniye Medresesi'ne müderris olarak tayin edilir. Amasya'ya vardıklarında Ahmed Efendi babasından Seyyid Şerif'in haşiyesiyle birlikte başından sonuna *Şerhu's-Şemsiye*'yi, Mevlâ Hayâlî'nin haşiyesiyle beraber Allame Taftâzânî'nin *Şerhu'l-Akaid*'ini, Mevlâ Hocaşade'nin haşiyesiyle beraber Mevlanâzade'nin *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*'sini, Mevlâ Mesud er-Rumî'nin *Şerhu Adabi'l-Bahs*'ini, Allâme İsfehânî'nin *Şerhu't-Tavâli*'ini başından sonuna kadar Seyyid Şerif'in haşiyesiyle beraber ve Taftazanî'nin *Şerhu'l-Mutavvel li't-Telhîs*'ini başından sonuna kadar Seyyid Şerif'in haşiyesiyle beraber okur. Yine babasından Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Metâli*' haşiyesinin bazı kısımlarını tahkik ve itkan üzere okur.²⁹

Bundan sonra babası "Ben üzerime düşen babalık görevimi yerine getirdim, bundan sonra iş sana düşüyor" der ve gerçekten de bir daha kendisi okutmaz.³⁰ Sonra dayısından Seyyid Şerif'in *Şerhu't-Tecride* yaptığı hâşiyeyi kitabın başından "Vücub ve imkân" bahislerine kadar tahkik ve itkan üzere okur.

Daha sonra Muhyiddin el-Fenârî'den Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Miftâh*'ını "Ahvâlü'l-müsned" bahsinin başından "el-Fasl ve'l-vasl" bahsinin sonuna kadar okur. Bilahare Mevlâ Muhyiddin Seyyidî Mehmed el-Kocavî'den Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'ini "İlâhiyyât" bahsinin başından "Nübüvvât" bahsine kadar tahkik ve itkan üzere okur. Ayrıca yine ondan *Keşşaf* tefsirinden "Nebe" sûresinin tefsirini okur. Sonra "Mirim Çelebi" lakabıyla meşhur Mevlâ Bedreddin Mahmud b. Mehmed b. Kadızade er-Rûmî'den, Ali Kuşçu'nun hey'et ilmine dair *Fethiyye* adlı kitabını okur. *Fethiyye*'yi okurken hocası da *Fethiyye*'ye şerh yazıyordu. Bu şerhi Sultan Selim Han'a ithaf eder ve Anadolu Kazaskerliği ile mükafatlandırılır.

Sonra Mağuşî doğumlu olan Mevlâ eş-Şeyh Muhammed et-Tunusî'den *Sahîhu'l-Buhârî* ve Kadı İyaz'ın *eş-Şifâ*'sının bir kısmını okur. Yine hocası et-Tunusî'den ilm-i cedel ve ilm-i hilafî öğrenir, aklî ve Arabî ilimlerde kendisiyle mübahasede bulunur. Sonunda Tunusî hem yazılı hem de şifâhen tefsir, hadis ve diğer ilimleri rivayet

²⁹ *age.*, s. 554.

³⁰ *age.*, s. 555.

edebilmesi için icazet verir. Daha sonra babası Muslihiddin Efendi de tefsir ve hadis ilimlerinde icazet verir. Hadis ve tefsir ilimlerinde kendisine icazet veren bir diğer âlim de Mevlâ Seyyidî Muhyiddin'dir.³¹

Tedris Hayatı

Taşköprüzade ilk defa 30 yaşlarında Receb 931/Mayıs 1525'te Dimetoka Medresesi'ne müderris olarak tayin edildi. Orada *Şerhu'l-Mutavvel li't-Telhîsi* "Beyan" bölümünün başından "İstiâre" bahsine kadar, *Şerhu't-Tecrîd*in Havaşî'sini kitabın başından "el-Umûru'l-âmmeh" bahsinin sonuna kadar ve Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Ferâiz*ini okutur.

Daha sonra Receb 933/Kasım 1526 başlarında İstanbul'da İbn Hacı Hasan Medresesi'ne müderris olarak tayin edilir. Orada Sadrüşşeria'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserini başından "Kitâbü'l-bey" a kadar, *Şerhu'l-Miftâh*ı başından "Îcâz ve itnab" bahsine kadar, *Şerhu't-Tecrîd* haşiyelerini "Umûr-i âmmeh" bahsinden "Vücub ve imkân" bahsine kadar okutur. İlm-i hadisten *Mesâbîh* kitabını başından sonuna kadar iki defa okutur³² ve bunu bitirdikten sonra, Taşköprüzade Ahmed Efendi'nin babası Muslihiddin Mustafa Efendi 12 Şevval 935/17 Haziran 1529 Pazartesi günü kuşluk vakti İstanbul'da Hakk'ın rahmetine kavuşur.

Zilhicce 936/Temmuz 1531 başlarında Üsküp'teki İshakiye Medresesi'ne müderris olur. Taşköprüzade orada *Mesâbîh* ve *Meşârik* kitaplarını başından sonuna değin Ramazan ayında okutur. Yine orada *et-Tavdih* kitabını başından sonuna kadar, Sadrüşşeria'nın *el-Vikâye* şerhini "Kitâbü'l-bey" bahsinin başından kitabın sonuna kadar, Seyyid Şerif'in *Ferâiz* şerhini ve *Şerhu'l-Miftâh*ı "Beyan" bölümünün başından kitabın sonuna kadar okutur.³³

17 Şevval 942/9 Nisan 1536'da İstanbul'daki Kalenderhane Medresesi'ne müderris olur. Orada *Mesâbîh* kitabını başından "Kitâbü'l-büyû" a değin, *Şerhu'l-Mevâkif* adlı kelâm eserini "Vücub ve imkan" bahsinin başından "A'râz" bahsine kadar,

³¹ *age.*, s. 555-56.

³² *age.*, s. 556.

³³ *age.*, s. 557.

Sadrüşşeria'nın *Vikâye* şerhinden bir miktarını ve Seyyid Şerif'in *Miftâh* şerhinin bazı yerlerini okutmuştur.³⁴

21 Rabiülahir 944/27 Eylül 1537 günü İstanbul'daki Vezir Mustafa Paşa Medresesi'ne tayin edilen Taşköprîzade, bu medresede daha evvelki medresede bıraktığı *Mesâbîhî* "Kitâbü'l-büyû" bahsinin başından kitabın sonuna kadar okutur. Bundan başka *el-Hidâye*'yi "Zekat" bahsine kadar ve *Şerhu'l-Mevâkıf* "İlâhiyyât" bahsinin baş tarafından bazı bahisleri tedris etmiştir.³⁵

4 Zilkade 945/25 Mart 1539 günü Ahmed Efendi Edirne'deki Çift Medreselerden birine müderris olur. Burada *Sahîhu'l-Buhârî*'nin dokuz cildinden bir cildini okutur. Bir evvelki medresede *Hidâye*'den bıraktığı "Zekat" bahsinin başından "Hac" bahsinin sonuna kadar ve usul-i fıkıhtan *et-Telvîhî* başından taksim-i evvele kadar okutmuştur.

Bir yıl sonra 23 Rabiülevvel 946/8 Ağustos 1539 günü Sahn Medreselerinden birine tayin edilir. Burada *Sahîhu'l-Buhârî*'yi iki defa baştan sona nakleder. Ayrıca *Kadı Beyzavî* tefsirinden "Bakara Sûresi"ni, *Hidâye*'yi "Nikah" kitabının başından "Büyû" kitabına kadar ve *et-Telvîhî* bırakmış olduğu taksim-i evvelden "Ahkam" bahsine kadar okutur.

11 Şevval 951/26 Kasım 1544 günü Edirne'deki Sultan Bayezid Medresesi müderrisliğine atanır. Orada *Sahîh-i Buhârî*'nin üçte birini okutup *Hidâye*'yi "Kitabü'l-büyû"dan "Kitabü's-şüf'a"ya değin, *et-Telvîhî* bırakmış olduğu "Ahkam" bahsinden sonuna kadar ve Seyyid Şerif'in *Ferâiz* şerhini "Tashih" bahislerine kadar tedris eder.³⁶

Kadılık Hayatı

26 Ramazan 952/3 Ekim 1545'te Bursa kadılığına tayin edilir. Yaklaşık iki sene sonra 18 Recep 954/3 Eylül 1547'de ikinci defa Sahn-ı Seman Medreselerinden birine müderris olur. Orada *Sahîh-i Buhârî*'yi okutup tamamlar. *Hidâye*'yi "Babü's-şüf'a"dan

³⁴ *age.*, s. 557.

³⁵ *age.*, s. 557.

³⁶ *age.*, s. 558.

kitabın sonuna dek, *et-Telvîhî* başından dördüncü taksime kadar, Seyyid Şerif'in *Keşşaf* tefsirine yazdığı haşiyeyi ise "Fatiha Sûresi"ne kadar okutur.³⁷

17 Şevval 958/18 Ekim 1551'de İstanbul kadılığına getirilen Ahmed Efendi, kadılık görevinin ilmî faaliyetlerine engel olduğundan bahseder.

17 Rebiülevvel 961/20 Şubat 1554 tarihinde gözlerinde gözağrısı hastalığı arız olur ve bu hastalık aylarca devam ettiğinden gözlerine zarar verir.³⁸ Taşköprüzade bu durumda büyük bir metanet gösterir ve bu sıkıntılarına karşılık Allah'tan cennetini talep eder ve hayat hikayesine şu bilgileri vererek son verir:

Bundan sonra Allah Teâlâ bu zayıf kulu, ilim ile iştigal ettiği sırada tefsir, usûlüddin, usul-i fıkıh ve Arapça gibi ilimlere dair bazı kitapları tasnife muvaffak etti. Yine Cenab-ı Hakk'ın lütuf ve inayetiyle bazı muğlak meselelerin halli ve bir takım ulvî gayelerin tahakkuku bana nasip oldu. Bunlardan her biri için de tamamı otuz küsur olan risâleler yazdım. Şu kadar var ki Allah'ın takdiri ile ortaya çıkan dünya meşgaleleri yüzünden bunları temize çekmek nasip olmadı. Yüce Allah'ın bana ihsan buyurmuş olduğu ve kısmet ettiği bütün ulûm ve maarif bundan ibarettir. "*Her ilim sahibinin üstünde bir bilen vardır*" [Yusuf, 12/76]. Benimkisi, –Cenâb-ı Hak korusun– bir ilim ve fazilet iddiası da olmayıp belki Allah Teâlâ'nın "*Rabbinin nimetine gelince işte onu anlat.*" [Duhâ, 93/11] fermanının gereğini yapmaktır. Bu artık kitabın sonu olsun. Bu kitabı bir dostuma, körelmiş gözler, tamamen kısıtlanmış güçler, zayıflamış sezgiler içerisinde arkadaşlardan ve dostlardan uzak bir halde yazdırdım. Her halükarda Allah'a hamd olsun ve onun vermiş olduğu nimet ve faziletlerine şükr olsun. 965 yılı Ramazan ayının sonunda Cumartesi günü bu kitabı [*eş-Şekâik*] İstanbul'da yazdırmayı tamamladım.³⁹

Yukarıda da kendisinin işaret ettiği gibi 965 yılının Ramazan ayı sonunda Cumartesi günü *eş-Şekâik*'in imlasını bitirmiş, bundan sonra hayatının kalan üç yılını gözleri görmez olduğu halde yaşayıp 30 Receb 968/15 Nisan 1561'de vefat etmiş ve Fatih Camii civarındaki Âşık Paşa tekkesi mescidi karşısında bulunan Seyyid Velâyet

³⁷ *age.*, s. 558.

³⁸ *age.*, s. 559.

³⁹ *age.*, s. 559.

türbesi haziresine defnedilmiştir.⁴⁰ Şahsen gidip de ziyaret etmiş olduğumuz bu hazire içerisinde Taşköprüzade'nin mezar taşına maalesef rastlayamadık.

⁴⁰ Aktepe, s. 43; Mehmed Süreyya, III/471.

2. ESERLERİ⁴¹

Çok yönlü bir Osmanlı âlimi olan Taşköprüzade Ahmed Efendi tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi İslâmî ilimler; mantık, lügat gibi alet ilimleri; ilimler tarihi ve tabakât alanlarında olmak üzere çok sayıda eser telif etmiş, şerh, hâşiye ve ta'likat gibi türlerden oluşan seksene yakın eser kaleme almıştır. Eserlerinin çoğu yazma halinde kütüphanelerde bulunmakta olup matbu olan eserleri azdır. Biz burada eserlerini konularına göre tasnif ettik. Bunu yaparken yazma halinde bulunanların hangi kütüphanede ve hangi bölümde bulunduklarına dair künye bilgilerini, matbu olan eserlerinin ise basım bilgilerini verdik. Ayrıca o eser üzerine herhangi bir tez veya bir makale çalışması yapılmışsa bunu da gösterdik. Taşköprüzade'nin eserlerinin yurt dışında birçok nüshası bulunmakla birlikte çoğu yurt içinde, özellikle de İstanbul'dadır.

Kur'ân ve Tefsir İlimleri:

1. *Ta'likât alâ hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerîf alâ tefsîri'l-Keşşâf*. Atıf Efendi Ktp. 356, 319 vr.

2. *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*. Millî Kütüphane A 5561/2, 6-55 vr.

⁴¹ Eserlerini tespit etmekte istifade ettiğimiz kaynaklar: Kâtib Çelebi, II/1084, 1727; Carl Brockelmann, **GAL**, Leiden, 1949, II/559-662; Carl Brockelmann, **GAL Sup.**, Leiden, 1938, II/633; Müstakimzade Süleyman Sadeddin Efendi, **Tuhfe-i Hattâtîn**, İstanbul, 1928, s. 89; Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, s. 346-347, Hayreddin Ziriklî, **A'lâm**, Beyrut, 1984, I/257; Adil Nüveyhiz, **Mu'cemü'l-müfessirîn**, Beyrut, 1983, I/79; Aktepe, "Taşköprülüzâde", s. 40-43; Ali Uğur, **Taşköprü-zâde Ahmed İsâmeddin Ebu'l-hayr Efendi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İlmi Görüşleri**, Basılmamış Doçentlik Tezi, Erzurum: Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fakültesi, 1980, s. 54-98. Ayrıca yurt içi ve yurt dışı kırtan fazla yazma eser kataloğu taranmıştır.

3. *Risâle fî beyâni ma'na'l-kitâb ve'l-Kur'ân*. Nuruosmaniye Ktp. 4902/9, 62-63 vr. Tez: *Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risaleleri*, Ahmet Sürün, YLT, İstanbul: MÜ. SBE., 2002, 53+56 s.

4. *Sûretü'l-halâs fî tefsîri sûreti'l-İhlâs*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 3260, 46-53 vr. Tez: *Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risaleleri*, Ahmet Sürün, YLT, İstanbul: MÜ. SBE., 2002, 53+56 s.

5. *Risâle fî tefsîri âyeti'l-vuzû'*. Nuruosmaniye Ktp. 4902/1, 1-8 vr. Tez: *Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risaleleri*, Ahmet Sürün, YLT, İstanbul: MÜ. SBE., 2002, 53+56 s.

6. *Risâle fî kavlihî te'âlâ "Huvellezî haleka lekum mâ fi'l-arzi cemî'an"* [Bakara 2/29]. Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa: 2767/12, 68-74 vr. Tez: *Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risaleleri*, Ahmet Sürün, YLT, İstanbul: MÜ. SBE., 2002, 53+56 s.⁴²

Hadis:

1. *Hadîs-i Erba'în* veya *Letâ'ifu'n-Nebî*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 556, 17 vr. "Taşköpri-zâde Ahmed Efendi'nin *Letâifu'n-Nebi* İsimli Kırk Hadisi", Sadık Cihan, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1980, sy. 4, s. 41-75.

2. *Ta'likât alâ Sahîhi'l-Buhârî ve şerhihî li'l-Kirmânî*. Nuruosmaniye Ktp. 4902/20, 88-89 vr.

Fıkıh:

1. *Ta'likât alâ şerhi dîbâceti'l-Hidâye*. Nuruosmaniye Ktp. 4902/2, 9-18 vr.

2. *Risâle fî ilmi'l-ferâiz*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 1600, 1-7 vr.

⁴² Ayrıca bkz. Ahmet Faruk Güney, **İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği – Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlâs Sûresi Tefsiri**–, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 2008, s. 90-97.

3. *Şerhu ferâiz veya Muhtasaru's-Secâvendî*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 1600, 8-86 vr.

4. *Telhîsu'l-ferâizi's-Sirâciyye*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 3209, 11-113 vr.

5. *Şerhu Mukaddimeti's-salât*. Süleymaniye Ktp. Esad Efendi 753, 1-33 vr.

6. *Münyetü's-şübbân fî mu'aşeretî'n-nisvân*. Köprülü Ktp. Fazıl Ahmed Paşa 1402, 159 vr.

Kelâm ve Felsefe:

1. *el-Meâlim fî ilmi'l-keîâm*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 2149, 1-149 vr. Tez: *Taşköprizâde'nin el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm Adlı Eseri*, Mehmet Emin Yağcı, YLT, İstanbul: MÜ. SBE., 1997, iii+42+117 s. Bu tezde ele aldığımız metindir.

2. *Hâşiyetu alâ hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ şerhi't-Tecrîd*. Süleymaniye Ktp. Damad İbrahim Paşa 786, 231 vr. Nasreddin Tusî'nin *et-Tecrîd fî İlmi'l-İ'tikâd* adlı eserine Mahmud İsfahanî'nin yazdığı şerhe Seyyid Şerif Cürcanî tarafından yazılan haşiyenin haşiyesidir. İsfahanî'nin şerhi Ali Kuşçu'nun şerhinden sonra şerh-i kadîm olarak bilinmekte olup Osmanlı medrese sisteminde yer alan "Haşiyet-i Tecrîd" medreselerinde Cürcanî'nin bu haşiyesi okutulmuştur. Müellifin kendisi de bu haşiyeyi hem okumuş hem de okutmuştur. Öğrencilerin çok sık kullandığı bir metin olan bu haşiyedeki zor konulara Taşköprîzade açıklamalar getirmektedir.

3. *Eclü'l-mevâhib fî ma'rifeti vücûdî'l-vâcib*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 3238/2, 72-78 vr. Taşköprîzade İsbât-ı Vâcib risaleleri içerisinde değerlendirebileceğimiz bir risale kaleme almıştır. Tanrı'nın varlığını ve bilgisini, klasik kelâm geleneği içerisinde kullanılan muhtelif deliller açısından kısa bir şekilde özetler.

4. *Şerhu dîbâceti't-Tavâli'*. Kadı Beyzavî'nin *Tavâli'u'l-Envâr* adlı eserinin dibacesine Taşköprîzade'nin yazdığı şerhtir. Nüshası maalesef henüz tespit edilememiştir.

5. *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader.* Süleymaniye Ktp. Esad Efendi 3590/1, 1-19 vr. *Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader*, Almanya (Köln): Menşûrâtü'l-Cemel, haz. Muhammed Zahid Kamil Cul, 1. bs., 2008, 112 s.; Tez: *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşkoprîzâde'nin Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eseri*, Hilmi Kemal Altun, YLT, İstanbul: MÜ. SBE., 2010, vii+126+80 s.

6. *Risâletü's-şühûdi'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-Zihnî.* Köprülü Ktp. Mehmed Asım 705, 10-33. Almanya (Köln): Menşûrâtü'l-Cemel, haz. Muhammed Zahid Kamil Cul, 1. bs., 2009, 120 s. Taşkoprîzade zihnin ve varlığın tanımlarını inceledikten sonra aynî varlık (dış dünyada var olan) ile dış dünyadaki varlığın idraki yoluyla zihnimizde elde edilen ikinci suretleri (zihni varlığı) analiz eder ve bunun tarih boyunca filozoflar ve kelâmcılar tarafından nasıl ele alındığını anlatır. Çeşitli tanımları birbirleriyle mukayese ederek vücud-i zihnînin varlığını temellendirir ve burada bir tür bilgi teorisi yapar.

7. *Tebyînü'd-dekâ'ik fî ta'yîni'l-hakâ'ik.* Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa 2767/17, 109-113 vr.

8. *Kavâ'idü'l-hamliyyât fî tahkiki mebâhisi'l-küllîyyât.* Bursa Eski Eserler Ktp. H. Çelebi 1191/16, 246-265 vr. Burada Taşkoprîzade felsefenin en önemli sorunlarından olan tümeller bahsini inceler. Tümelin haricî mi, zihnî mi olduğunu veya bir isim olup olmamasını tartışır. Özellikle küllilerin Tanrı'nın ilmindeki yerini inceler ve mantık açısından konu-yüklem ilişkisinde küllilerin yerini tartışır.

Ahlâk:

1. *Risâle fi'l-ahlâk.* Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa 2767/6, 43-46 vr.

2. *Şerhu Ahlâki'l-Adudiyye.* Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 1940, 39 vr. Tez: *Taşkoprîzâde'nin Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*, Elzem İçöz, Sakarya: Sakarya Üniv. SBE., 2007, V+147 s.

3. *Risâle fî fazli mekârimi'l-ahlâk.* Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi 2098/4, 114-120 vr.

Mantık ve İlm-i Adâb:

1. *Câmi' fî ilmi'l-mantık*. Eskişehir İl Halk Ktp. 876/1, 1-38 vr.
2. *Livâ'u'l-merfû' fî halli mebâhisi'l-mevzû'*. Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi 1442, 1-51 vr. Klasik bilim tanım geleneğinde ilmin konusunu nedir, konu nasıl tayin edilir meselesini inceler. Ayrıca bir önermede konu-yüklem ilişkisi açısından konunun durumunu tartışır.
3. *Risâle fî ilmi âdâbi'l-bahs*. Birkaç baskısı vardır: *Metn-i Taşköprî*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288, 14-16 s.; *Metn-i Taşköprî*, İstanbul: Arif Beyin 91 Numaralı Matbaası, [t.y.], 14-16 s. "*Taşköprülüzade'nin Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara İsimli Risalesi (Tanıtım, Tercüme, Tahkik)*", haz. Abdurrahim Güzel, *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 7, Kayseri, 1990, s. 203-213.
4. *Şerh alâ risâle fî ilmi'l-âdâbi'l-bahs*. Birkaç baskısı vardır: *Risâle-i Taşköprî*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288, 13 s.; *Risâle-i Taşköprî*, İstanbul: Arif Beyin 91 Numaralı Matbaası, [t.y.], 13 s.
5. *Risâletü't-ta'rîf ve'l-a'lâm fî halli müşkilâti'l-haddi't-tâmm*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 3238/4, 91-94 vr. Burada da cins ve fasıldan mürekkebe olan hadd-i tâmmın elde edilmesindeki problemleri inceler.
6. *Fethu'l-emri'l-muğlak fî mes'eleti'l-mechûli'l-mutlak*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 2338/5, 96-100 vr.

Dil (Sarf, Nahiv, Belâgat):

1. *Şerhu'l-Avâmil-i-Mi'e* veya *Mu'ribu'l-Avâmil*. Süleymaniye Ktp. Antalya Tekelioğlu 535, 62 vr. Tez: *Taşköprüzâde'nin Avâmil Şerhi'nin Edisyon Kritiği*, Muhsin Özalpdemir, YLT, İstanbul: MÜ. SBE., 2005, 90+121 s.
2. *Risâletü Lezzeti's-Sem' fî İstiğrâki'l-Müfred ve'l-Cem'*. Bağdatlı Vehbi Efendi 2196/4, 54-58 vr. "*Taşköprî-zâde'nin Risâletü Lezzeti's-Sem' fî İstiğrâki'l-Müfred ve'l-*

Cem' Adlı Risalesi", İsmail Demir, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl 12, sy. 35, Bahar 2008, s. 295-310.

3. *Müftetihu'l-i'râb*. Atıf Efendi Ktp. Atıf Efendi 2616/1, 2-12 vr.

4. *Hâşiye alâ min evveli şerhi'l-Miftâhi'l-Ulûm li's-Seyyid Şerîf el-Cürcânî*. Köprülü Ktp. Mehmed Asım Bey 487, 1-72 vr.

5. *Risâletü'l-istiksâ fî mebâhisi'l-istisnâ*. Süleymaniye Ktp. Esad Efendi 464/1, 1-15 vr.

6. *Mesâliku'l-halâs fî mehâlikî'l-havâs*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 3238/12, 184-192 vr.

7. *Risâletü'l-inâye fî tahkiki'l-isti'âre bi'l-kinâye*. Süleymaniye Ktp. Serez 3880/2, 15-17 vr.

8. *Şerhu'l-Fevâidi'l-giyâsiyye fî'l-meânî ve'l-beyân li'l-Îcî*. İstanbul'da Matbaa-i Âmire'de (1314, 4+308 s.) *Fevâidü'l-giyâsiyye* ile birlikte basılmıştır.

Tarih ve Biyografisi:

1. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Şakâiku'n-nu'maniye fî 'ulemâ'id-Devleti'l-Osmâniye*, nşr. Ahmet Subhi Furat, İstanbul: İÜ. Fen Edebiyat Fak. Yayınları, 1985; Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri*, çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

2. *Nevâdirü'l-ahbâr fî menâkibi'l-ahyâr*. Ragıp Paşa Ktp. 1054, 10-427 vr.

3. *Tabakâtü'l-Fukahâ* veyâ *Tabakât-ı Hanefiyye*.⁴³ Süleymaniye Ktp. Esad Efendi 2311/1, 3-53 vr. İki baskısı vardır: nşr. el-Hâc Ahmed Neyle, Musul: Mektebetü'l-Merkeziyye, 1954, 136 s.; nşr. el-Hâc Ahmed Neyle, Musul: Matbaatü'z-Zehrâi'l-Hadîse, 1961, 136 s.

⁴³ Bu eserin yanlışlıkla Taşköprizâde'ye atfedildiğine dair bir yazı için bkz. Muhyî Hilâl es-Serhân, "Tashîhu Hata Kebîr: Kitâbu Tabakâti'l-Fukahâ el-Mensûb ilâ Taşköprizâde huve li-İbn el-Hinnâî", **el-Mevrid**, 1981, c. 10, sy. 3-4, s. 483-497.

İlimler Tarihi:

1. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâtî'l-ulûm*. Birkaç baskısı vardır: Haydarâbâd: c. I-II: Dâiretü'l-Mâ'ârifî'n-Nizâmiyye, 1910-1911, c. III: Dârü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1937; Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968, I-III c., neşr. Kâmil Kâmil Bekri, Abdülvehhab Ebünnur; Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-III, 1985; *Mevsûatu Mustalahâti Miftâhi's-Sa'âde ve Misbâhi's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm*, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1998. Tercümesi: *Mevzuâtü'l-Ulûm*, çev. Kemâleddin Mehmed Efendi, I-II c., Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1313.

2. *Medînetü'l-ulûm veyâ Muhtasaru Miftâhi's-sa'âde*. Köprülü Ktp. Fâzıl Ahmed Paşa 1387, 153 vr.

3. *es-Sa'âdetü'l-fâhire fî siyâdeti'l-âhire*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 3262/6, 141-166 vr. Tez: *Taşköprülüzade ve es-Saâdetü'l-Fâhire fî Siyâdeti'l-Âhire Adlı Eseri*, Mustafa Necip Yılmaz, YLT, İstanbul: MÜ. SBE., 1991, XXX+134 s.

4. *Risâletü'l-câmi'a li-vasfî'l-ulûmi'n-nâfi'a*. Süleymaniye Ktp. Âşir Efendi 436/5, 66-82 vr.

Tıp:

1. *Risâletü's-şifâ li edvâ'il-vebâ*. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları 736/4, 42-88 vr. Kâhire: Matbaatü'l-Vehbiyye, 1292 [1875], 104 s. "Taşköprülüzade Ahmet İsmeddin Efendi'nin *Risâletü's-Şifâ li-Edvâ'il-Vebâ* Adlı Risalesi Üzerine Bir Değerlendirme", Nurten Çankaya, *VIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler (16-18 Haziran 2004, Sivas - Divriği)*, editörler: Nil Sarı, Ayşegül D. Erdemir, İstanbul: Türk Tıp Tarihi Kurumu, 2006, s. 313-322.

Diğer Eserleri:

1. *Risâle fî beyâni esrâri'l-hilâfeti'l-insâniyye ve's-saltanati'l-ma'neviyye*. Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa 2767/4, 20-36 vr.

2. *Risâle fi'r-reddi ale'l-Yehûd* veya *Risâle fi tezyîfi te'dîbi dîni Mûsâ (a.s)*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 3275/9, 40-44 vr. "Ahmad b. Mustafa Tashkubrizade's (d. 968/1561) Polemical Tract Against Judaism", Sabine Schmidtke - Camilla Adang, *al-Qantara: Revista de Estudios Arabes*, Madrid, enero-juino de 2008, c. 29, sy. 1, s. 79-113.

3. *Risâle fi ilmi'l-hisâb*. Millet Ktp. Ali Emiri (Arabî) 2785/3, 91-96 vr.

4. *Risâle fi halli terkîbi "Ekseru min en yuhsâ"*. Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi 3197, 40-42 vr.

3. İLMÎ ŞAHSİYETİ VE TASAVVUFÎ YÖNÜ

İlmî Şahsiyeti

Hem naklî hem de aklî ilimlerde derinleşmiş, klasik tabirle bir allâme olan Ahmed Efendi, ilim zihniyeti itibariyle, Davud-i Kayserî (ö. 1350)'yle başlayıp Molla Fenarî (ö. 1431)'yle yerleşen irfanî-kelâmî çizgi ile Ali Kuşçu (ö. 1474) ve arkadaşları tarafından İstanbul'un fethinden sonra yeniden tanzim edilen Osmanlı ilim anlayışındaki riyâzî-kelâmî çizgiyi şahsında birleştirir. Böylece o, bu çizgilerle gelen ilmî gelenekleri, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde* adlı eserinde temsil edildiği şekliyle ontolojik/varlık zeminli bir tasnife tâbi tutar.

Ahmed Efendi, ilim tasnifinde, kendisine, *es-Saâdetü'l-fâhire fî siyâdeti'l-âhire* ve *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde* adlı eserleriyle, İbnü'l-Ekfânî'nin (ö. 1348) bu sahada telif ettiği *İrşâdü'l-kâsıd ilâ esne'l-mekâsıd* isimli çalışmasını çıkış noktası olarak alır.⁴⁴ Böylece, *İrşâd* üzerinden İbn Nedîm çizgisine bağlanan eser, ilimler tasnifi yanında Mısır'dan başlayıp Yunan ve İslam dünyasından kendi dönemine kadar gelen süreçte gelişen muhtelif ilmî sahalardaki zihniyeti tavsif eder.

Aynı çerçeveye içerisinde kendi dönemine kadar, Osmanlı âlimlerinin hayat hikâyelerini *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye* isimli kitabında inceler, böylece esas itibariyle kendi mensup olduğu ilmî zihniyetin tarihî bir haritasını çıkarır.

Ahmed Efendi tarih, tabakat ve bibliyografya alanındaki araştırmacı özelliğinin yanında tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, felsefe, mantık, sarf, nahiv, belagat, tıp, hesap gibi

⁴⁴ Katib Çelebi, I/ 66.

pek çok sahada eser veren çok yönlü bir âlim olup onun ilmî kudreti hakkında kaynaklarda yer alan şu ifadelerle kulak verelim:

Merhum Mevlâ çok yüksek bir ilmî kabiliyete ve anlayışa sahipti. İlmî sahadaki bu üstünlüğünün yanı sıra yüce ahlâkî özellikleri üzerinde taşıyan bir kişiliği vardı. Hiç kimsenin fark edemeyeceği ilginç ve farklı manaları keşfedip onları not etme meziyetini şahsında taşırdı. Konuları telif ve tasvir etmede, meseleleri irdilemede ve izah etmede derin bir kavrayış sahibiydi. Öyle ki, kalem ve mürekkepler onun ilmini yazmaktan dolayı yorulurlardı. Onun faydalı eserleri ve kıymetli kitaplarına sahip olanlara, bu kitaplar çok büyük yararlar sağlardı. Araştırmalarında ve eserlerinde hakkı gözeten ve isabet kaydeden bir âlimdi.⁴⁵

Aynı zamanda o, ahlâkı, tevazuu, kanaatkarlığı, vera' ve takvasıyla da örnek bir şahsiyettir. Hak ettiği ile yetinen, kendini beğenmekten ve inatçılıktan uzak duran bir yapısı vardır. Bir kişi ile konuşurken, muhatabının inatçılık ve münakaşacılık ettiğini hissederse onunla konuşmaya ve tartışmaya son verirdi. Dünyalık şeylere fazla önem vermezdi. Fakat tüm vaktini ilim elde etmede ve ibadet etmede harcayarak iyi bir konum elde etmek için de canla başla çalışırdı. Güvenilir kaynaklardan, bir gün eli ile dilini işaret ederek şöyle dediği nakledilir: "Bu ağızdan hatalı, yanlış sözlerin yanında hak ve hakikatle beraber hakikat olmayan şeyler de çıkmış olabilir, ancak asla ve asla dünyevî bir makam elde etmek için bu dil konuşmadı."⁴⁶

Şemseddin Sami ise onun hakkında "Ahlâk-ı hamîde sahibi, mütevazî, da'vâ ve mükâbereden müctenib, kanaatkar ve müteverri' bir zat idi" demektedir.⁴⁷

Müellifimizin bahse konu etmemiz gereken bir başka hususiyeti de eser istinsahı ve öğrenciye verdiği değerdir. İleri gelen talebelerinden birisi şöyle demiştir: "Kalenderiye'de müderris iken, bir Ramazan gecesi yemeği onunla birlikte yemiştik. Ramazan ayının her gecesi sahur yemeğine öğrencilerini çağırması âdetlerindendi." Kendisi şöyle demiştir: "Üsküp İshâkiye Medresesi'nde müderris iken kendime her sene şöyle bir alışkanlık edinmiştim. O da, *Beyzavî Tefsiri*'nin her sene bir kopyasını yazarak üç bin dirheme satıp elde ettiğim parayı da Ramazan geceleri talebelerimin yemeğine

⁴⁵ Ali b. Bali, s. 338; Atâî, s. 9.

⁴⁶ Ali b. Bali, s. 338; Atâî, s. 9.

⁴⁷ Şemseddin Sâmî, IV/2985.

harcamaktı.⁴⁸ Ayrıca İbn Rüşd'ün *Tehâfüt* nüshasını⁴⁹ istinsah etmiş olması da ilminin kelâmî ve felsefî yönüne işaret eden bir başka husustur. Aynı zamanda güzel ve hızlı yazı yazabilen bir hattat olduğunu kaynaklar bize aktarmaktadır.⁵⁰

Adâbü'l-Bahs adlı risalesinin –üzerine kendi yazdığı şerhiyle birlikte– yıllarca medreselerde okutulmuş olması, Osmanlı medreseleri ve ilmî hayatı üzerinde ne derece bir etkiye sahip olduğunu gösteren diğer bir husustur.

Taşköprizade'nin kelâmî-felsefî yönünün, nazarî düşüncesinin nasıl oluştuğunu görmek istediğimizde tahsil ve tedris hayatı esnasında bu alanda okuduğu ve okuttuğu eserlere bir göz atmamız yeterli olacaktır. Bu alanda da bizlere ışık tutacak olan şey *eş-Şekâik*'te kendi ağzından aktarmış olduğu bilgilerdir. Buna göre tahsil hayatı esnasında okuduğu eserler şunlardır: 1. Mevlâ Hayalî'nin haşiyesiyle birlikte Taftazanî'nin *Şerhu'l-Akâidi*, 2. Mevlâ Hocaşade'nin haşiyesiyle birlikte Mevlânâşade'nin *Hidâyetü'l-Hikmesi*, 3. Seyyid Şerif'in haşiyesiyle birlikte İsfahanî'nin *Şerhu't-Tavâli*'i, 4. Seyyid Şerif'in *Şerhu't-Tecrîd* hâşiyesini baştan vücut ve imkan bahsine kadar, 5. Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkîf* adlı eserini ilâhiyyât bölümünün başından nübüvvât bahsine kadar. Tedris hayatı esnasında bu alanda okuttuğu eserlere gelince, 1. *Havâşî Şerhu't-Tecrîd* önce başından umûr-i âimme'nin sonuna kadar, sonra umûr-i âimme bahislerinden vücut ve imkan bahislerine kadar, 2. *Şerhu'l-Mevâkîf* vücut ve imkan bahislerinden a'râz bahislerine kadar, 3. *Şerhu'l-Mevâkîf* ilâhiyyât bölümünün başından bazı bahisleri.⁵¹

el-Meâlim fî ilmi'l-keâm, Eclü'l-mevâhib fî ma'rifeti vücûdî'l-vâcib, Hâşiyetu alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd, Risâle fî'l-kazâ ve'l-kader, Şerhu'dîbâceti't-Tavâli, Telhîsu Tegrîdî'l-Kelâm, Risâletu's-şühûdî'l-aynî fî mebâhisi'l-vucûdî'z-zihnî gibi kelâmî-felsefî alanda kaleme almış olduğu çalışmalar ise bu alandaki ilmî kudretini ortaya koymaktadır.

⁴⁸ Ali b. Bali, s. 338; Atâî, s. 9.

⁴⁹ İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, müstensih Taşköprizade Ahmed Efendi, Süleymaniye Ktp. Yeni Cami bölümü, nr. 734.

⁵⁰ Ali b. Bali, s. 338; Atâî, s. 9.

⁵¹ Taşköprizade, *eş-Şekâik*, s. 554-557.

Tasavvufî Yönü

Taşköprüzade'nin kaleme aldığı *Mevzûâtü'l-Ulum* ile *eş-Şekâik* adlı eserlerinde iki esas üzerine kuruludur: İlim ve keşf (*Mevzûât*), âlim ve ârif (*eş-Şekâik*); bir başka ifade ile medrese ve tekke. Dolayısıyla Taşköprüzade hiçbir zaman medreseyi tekkeden, tekkeyi de medreseden ayrı görmemiştir. İkisi aynı yolda bir arada giden yolculardır. Ne âlimi âriften, ne de ârifi âlimden ayrı tutmuş ve onları asla birbirini inkâr eden bir pozisyonda görmemiştir. Aksine hep bunları bir araya getirmeye çalışan bir bakış açısıyla olaylara yaklaşmış ve kendisi de böyle bir âlim tipini temsil etmiştir. *eş-Şekâik*'te anlatılan âlimlerin önemli özelliklerinden biri âlimliklerinin yanında ilmiyle de âmil olmalarıdır. Eserine, âmil olmayan, yani biraz âriflik tarafı bulunmayıp tasavvufa meyilli olmayan şahsiyetleri almamış gibi görünmektedir. Bu da bize Davud-i Kayserî (ö. 1350) ve Ali Kuşçu (ö. 1474) çizgisiyle kendi dönemine gelen kelâmî-irfânî çizginin şahıslara bürünen hallerinin portresini sunduğunu göstermektedir.

Osmanlı'nın zirve döneminde yetişmiş bir âlim olan Taşköprüzade sadece zahirî ilimlerle iştigal etmemiş, *Miftâh* ve *eş-Şekâik*'te çizmiş olduğu tabloya uygun olarak zahirî ilimler ile tasavvufu birleştirmiş ve karşımıza "âmil-âlim" bir portreyle çıkmıştır.

Taşköprüzade'nin *eş-Şekâik*'i tasavvuf çevresine, sûfiyye'ye bakışının nasıl olduğuna dair fikir edinmek maksadıyla okunduğu takdirde, bizzat kendi ağzından aktardığı, dinlediği, görüştüğü, ziyaret ettiği tasavvuf erbabı ve meşayih hakkındaki görüşlerine sahip olma imkânı elde edilir. Neredeyse yoruma bile gerek duymayacak derecede bu konulardaki duruşu ve bakış açısı belli olan Taşköprüzade, daha erken yaşlardan itibaren sadece âlimlerin değil, âriflerin de kabirlerini ziyaret ederek, babasıyla onların sohbet meslislerinde bulunarak, hastalandıklarında ziyaretlerine giderek; gençlik devresinden sonra da yine hem ziyaret etmek, hayır dualarını almak amacıyla olsun, hem de onlarla dost ve arkadaş olmasından dolayı olsun hayatının hiçbir döneminde bu çevreden uzak kalmamıştır. İlk hocası olan babasının Taşköprüzade'ye adını nasıl koyduğuna dair anlattığı rivayet bile daha işin başında, yani ad koyma meselesinde bu ailenin tasavvufî hayatla iç içe olduklarını göstermektedir:

Babamın anlattığına göre, kendisi doğumundan yaklaşık bir ay önce Bursa'dan Ankara'ya gitmeye niyetlendiği günün gecesinde rüyasında güzel yüzlü bir şeyh görür. Şeyh, babama şöyle der: "Müjde! Bir oğlun olacak. Ona Ahmed adını ver." Merhum sefere çıktığında bu rüyayı anneme anlatır. Sonra ben 14 Rabiülevvel 901 (2 Aralık 1495) gecesı dünyaya geldim.⁵²

Kaynaklarda Halvetî olduğuna işaret edilen⁵³ Taşköprîzade'nin tasavvufî yönüne dair şu hâli anlatılmaktadır:

Sûfilerden bazı şeyhlerle bağlantı kurdum. Bu bağlılık sebebiyle Allah'a hamd olsun ki özlemimi çektiğim bazı güzel halleri kazanmam mümkün oldu. Ansızın kendimi her şeyden soyutlanmış hissettim. Ben bu hal üzere iken öğle vakti girmişti. Namaz için abdest almak istedim fakat vücûdumu hareket ettirmeye ve azalarımı kullanmaya gücüm yetmedi. Ben bu hal üzere iken, öğlen vakti geçti, ikindi oldu. Bir süre sonra eski halime dönebildim.⁵⁴

Aşağıda *eş-Şekâik*'te hayat hikayelerini bizzat Taşköprîzade'nin kaleme aldığı şeyhler içerisinde Taşköprîzade'nin kabirlerini ziyaret ettiği, maneviyatından istifa ettiği, aynı zamanda ilimle de meşgul olduklarından bahsettiği, babasıyla birlikte ziyaretine giderek, bizzat görüşüp tavsiye ve nasihatlerini aldığı şeyhlerin Taşköprîzade'yle olan ilişkisi göz önüne serilmektedir. Ayrıca Taşköprîzade'ye muhabbet besleyen şeyhin hangisi olduğunu ve Taşköprîzade'nin keşfi bilgiyi reddetmeyip aksine benimsediğini de yine bu pasajlardan açıkça görebilmekteyiz. Aşağıda yer alan pasajlar Taşköprîzade'nin bizzat görüştüğü veya ziyaretinde bulunduğu ehl-i irfana dair kendisinin aktardığı bilgilerdir.

Bizzat göremediği şu üç şahsın kabrini ziyaret etmiştir:

Elvan Çelebi: "Gençlik çağlarımda mübarek kabrini ziyaret edip bereketinden istifade etmişim" (kabri Amasya'da).⁵⁵

Geyikli Baba: "Türbesini ziyaret ettim. Orada bu büyük şahsiyete karşı derin bir sıcaklık hissettim" (kabri Bursa'da).⁵⁶

⁵² *age.*, s. 553.

⁵³ Aktepe, s. 43.

⁵⁴ Ali b. Bali, s. 338.

⁵⁵ *eş-Şekâik*, s. 6.

Mevlâ Şeyhî: "Kabrini ziyaret ettiğimde çok büyük bir kalabalıkla karşılaştım" (kabri Kütahya'da).⁵⁷

Burada ise Taşköprîzade, pederi ile Seyyid Velayet'e yaptıkları ziyareti aktarır:

Seyyid Velayet, ölüm hastalığına yakalanmadan bir yıl önce ağır bir hastalığa yakalanmıştı. Bu dönemde rahmetli babam kendisini ziyarete gitmiş ben de yanında bulunmuştum. Rahmetli babam hastalığını sorduğunda "Şimdi biraz hafifledi" diyerek ekledi: "Bu sabah, şafak vakti Azrail –as– Mevlâ Alaeddin Ali el-Cemalî el-Müftî suretinde geldi. Ruhumu teslim almaya geldiğini zannederek murakabeye daldım. Ama ölüm meleği bana: Ruhunu almak için değil, sırf ziyaret için geldim, dedi. Selam verip gitti."⁵⁸

Şeyh Velî Şemseddin, Şeyh Kara Ali ve Şeyh Muslihuddin et-Tavîl hakkında ise Taşköprîzade şu ifadeleri kullanır:

Şeyh Velî Şemseddin'in kendi hattıyla yazdığı ve Kur'ân-ı Kerim'in letâifini, hadislerin dekâikini ve irfan ehlinin sözlerini ihtiva eden bir mecmua gördüm. Bu risaleleri incelediğimde çok zengin bilgilere sahip, özellikle tefsir ve hadis sahalarında yed-i tûlâ sahibi bir zat olduğuna kanaat getirdim.⁵⁹

Şeyh Kara Ali, tasavvufu Şeyh Hacı Halife'den almıştır. Bizzat kendisinden şunu dinlemiştim: (...)⁶⁰

Şeyh Muslihuddin et-Tavîl dış görünüm bakımından heybetli ve celalli olmasına rağmen sohbeti çok hoş ve güzeldi. Çocukluğumda kendisini görmüştüm. Kalbimde bıraktığı mehâbet hissi bugün hâlâ canlıdır.⁶¹

Aşağıdaki rivayet, ilmiyeden bir zatın sûfiyye tarafından aklî olarak değil keşfî olarak elde edilen bir bilgiyi/vakiayı önceleri inkar edip şeriata aykırı görerek eleştirmesi ve sonradan onu kabul etmesine güzel bir örnektir. Aslında arka planda bu rivayeti Taşköprîzade tarafından sûfiyyeye sıcak bakmayan ilmiye çevresine yapılan bir

⁵⁶ *age.*, s. 11.

⁵⁷ *age.*, s. 111.

⁵⁸ *age.*, s. 348.

⁵⁹ *age.*, s. 115.

⁶⁰ *age.*, s. 352.

⁶¹ *age.*, s. 362.

gönderme olarak okumak da mümkündür. Taşköprüzade'nin bu tür bir rivayeti ele alıp anlatması her türlü bilgiyi kitaba doldurması babından addedilemez.

Rivayete göre Koğacı Dede, İstanbul'da kadı olarak görev yapan Mevlâ Kirmastî ile şehrin müftüsü Mevlâ Hamidüddin ibn Efdalüddin'in yanında karşılaşmıştı. Kirmastî, zamanın suflilerinden yakınaparak zikir esnasında raks edip haykırdıklarını, bunun ise şeriata aykırı olduğunu söylemişti. Bunun üzerine Efdalüddin, Kirmastî'ye "Onların başı bu şeyhtir" diyerek Koğacı Dede'yi gösterdi ve ekledi: "Eğer onu ıslah edebilirsen hepsi düzelir" dedi. Bunun üzerine Kirmastî ayağa kalktı, Koğacı Dede'yi evine götürdü. Müritlerini de çağırdıktan sonra onlara bir sofrayı kurdu. Yemekten sonra "Oturun ve yüce Allah'ı edep, vakar ve sükunet içinde zikredin" dedi. Müritler "peki" dediler. Zikir sırasında Koğacı Dede, Kirmastî'nin kulağına öyle bir haykırdı ki Kirmastî ayağa fırladı, sarığı başından, ridası omzundan düştü. O da diğerleri gibi haykırp çılgınlık atmaya başladı. Günün yaklaşık üçte biri bu şekilde geçti. Kirmastî biraz sakinleşmeye başladığında Koğacı Dede kendisine şöyle dedi: "Ne oldu da kendinizi kaybettiniz? Hani bunun münker olduğunu söylüyordunuz?" Bunun üzerine Kirmastî "İnkârımdan dolayı Rabbime tevbe ediyorum, bir daha asla böyle demem." dedi.⁶²

Taşköprüzade'nin Cemal Halife ve Şeyh Mahmud Çelebi hakkında aktardığı iki anekdot da dönemin tasavvuf anlayışını iki şeyhin ağzından aktarması açısından ilginçtir:

[Cemal Halife:] Ölüm hastalığı esnasında kendisini ziyaret etmiş ve tavsiyelerde bulunmasını istemiştin. Bana şöyle dedi: "Sufilerin yoluna girmeyesin. Çünkü artık bugün o yolun ehli kalmadı. Tevhid ile ilhadı ayırt etmek zordur, çok kere neredeyse imkansızdır. Hatta bazen kendi yolun üzerinde kalman senin için daha emindir. İçinde tasavvufa meylettirecek bir düşünce geçtiğinde şeyhler arasında ayağı şeriat üzere sabit birini seç. Eğer onda şeriata aykırı bir şey görürsen –az bir şey de olsa– ondan sakın. Çünkü tarikatın temeli şer'î ahkamı ve şeriat âdâbını gözetmektir." İşte bana yaptığı tavsiyeler bunlardı. Bu ziyaretten iki gün sonra vefat etti.⁶³

⁶² *age.*, s. 366-67.

⁶³ *age.*, s. 371.

[Şeyh Mahmud Çelebi:] Âlim, âbid, edebli, vakur, haya ve iffet ehli bir insandı. Hayasının bana aksetmesinden dolayı yüzüne bakamazdım. Sohbet meclislerinde bulunurdum. Bu mecliste *Mesnevî* okunur ve sufi tarzında tevîl edilirdi. Bir gün bana şöyle demişti: "Süfleri inkar ettiğin oldu mu?" "Onlar inkar edilebilir mi?" dedim. "Tabi ki" diyerek anlattı: "Seyyid Buhârî Hazretleri bana şunu nakletmişti: Kendisi Buhara'da zamanın âlimlerinden birinden okurdu. Sonra onu bırakıp Şeyh İlahî'nin hizmetine gitmişti. Şeyh İlahî de zamanında o âlimden okumuştur. Bir gün Şeyh İlahî ile birlikte o âlimin ziyaretine gittiler. Âlim, Seyyid Buhârî'ye "Neyle meşgulsun?" diye sordu. "İlimle meşguliyeti bıraktım" deyince neyle meşgul olduğunu öğrenmek için ısrar etti. Bunun üzerine şöyle dedi: "Kulları gözlemekle meşgulüm". Bunun üzerine o âlim şunu söyledi: "Şunun gibi bir kitapla meşgul olursun ve akıllıların en akıllısı hukemâ ehlidir." Bunun üzerine şöyle dedim: "Söz konusu kitabın sahibi hukemâ hakkında der ki: Ehl-i hikmet tahkik üzere kafirdir." O âlim bana kızdı ve beni de Şeyh İlahî'yi de meclisinden kovdu." Şeyh Mahmud Çelebi bunu anlatınca kendisine şunu sordum: "[Süfleri] inkar eden, inkarıyla belaya mübtela olmuş olur. İtiraf edip de yollarına girmeyenin durumu inkar edenden daha kötü olmaz mı?" Şu cevabı verdi: "Hayır! İtiraf en sonunda hak yola çekecektir." Sonra kendisine şu suali yönelttim: "Bazı tasavvuf kitaplarında şeriatın zahirine aykırı şeyler görüyorum. Bunları inkar etmemiz caiz midir?" diye sordum. "Bilakis onları inkar etmek farzdır. Tasavvufun doğruluğunu itiraf haline ulaşınca kadar böyle yapmalısınız. O hale ulaştığınızda tasavvuf da şeriata uygun olacaktır." Şeyh Mahmud ile aramızda böyle bir sohbet yaşanmıştı.⁶⁴

Taşköprîzade bu bağlamda ayrıca iki de rüyadan bahseder ki kendisinin kadılığa geçişinde bu rüyaların etkisi açıkça kendini göstermektedir.

Mevlâ Şeyhzade [âlim]: Şeyhzade merhum, bu fakire⁶⁵ karşı derin bir muhabbet beslerdi. Bu sevgi, bendeniz için büyük bir iftihar sebebiydi. Kadılık makamını, onun tavsiyesine uyarak seçmiştim. Kendisi bana bu görevi tavsiye ederken şunu anlatmıştı: Arkadaşlarımdan biri kadı idi. Bir süre kadılık görevini bıraktıktan sonra o göreve tekrar döndü. Sâlih, özü sözü doğru bir insandı. Kadılığa niçin döndüğünü sorunca şöyle dedi: Kadılığım

⁶⁴ *age.*, s. 534-35.

⁶⁵ Taşköprîzade kendisini kastediyor.

sırasında Allah Resülü –sav– ile belli bir münasebetimiz vardı. O'nu her hafta bir kere rüyamda görürdüm. O'na –sav– daha fazla yakın olabilmek ümidiyle kadılık görevini bıraktım. Ne var ki artacak yerde münasebetim tamamen kesildi. Bunun üzerine kadılığa tekrar döndüm. Allah Resülü'nü –sav– ilk gördüğümde şöyle dedim: "Ey Allah Resülü! Sana daha yakın olabilmek için kadılık görevini bırakmıştım. Ama umduğum gibi olmadı." Bunun üzerine Allah Resülü –sav– şöyle buyurdu: "Seninle aramızdaki münasebet, kadılığın sırasında daha fazla olacaktır. Çünkü sen, kadılığın esnasında kendini ve ümmeti ıslah ile daha fazla meşgul oluyorsun. Kadılığı bıraktığında ise sadece kendini ıslah ile meşgul oluyorsun. Ümmetimi ıslah ile ne kadar meşgul olursan bana o kadar yakın olursun." Şeyhzade merhum şöyle dedi: "Bunu anlatan kişi, dürüst bir insandı. Bu yüzden sana da tavsiyem kadılığı seçip hem kendini, hem başkalarını ıslah etmendir." Rahmetli aynen böyle demişti.⁶⁶

Şeyh Muhyiddin Mehmed [ârif]: Şeyh Muhyiddin Mehmed ile aramızda bazı garip olaylar geçmiştir ki biri şudur: Sahn Medreseleri'nde müderris olarak çalışırken rüyamda Allah Resülü'nü –sav– görmüştüm. Bana Medine-i Münevvere'den bir taç hediye etmişti. Bu rüyayı gecenin son üçte birinde görmüştüm. Kalkıp *Beyzavî Tefsiri*'ni mütalaa etmeye başladım. Sabah namazını kıldığımda Şeyh Muhyiddin tarafından bir elçi gelerek bana onun selamını getirip şu mesajını ilettiler: "Gece görmüş olduğunuz rüyanın yorumu şudur ki kadı olacaksınız." Halbuki o rüyayı gördükten sonra Şeyh tarafından gelen elçiden önce kimseyle konuşmamıştım. Şeyh hazretleri rüyamı keşf yoluyla öğrenmişti. Birkaç gün sonra yanına gittiğimde rüyayı ve yorumunu hatırlattım. "Evet, aynen öyle olacaktır." dedi. Ben de "Benim böyle bir talebim yok. Ama ben istemeksizin sizin tarafınızdan gelirse, geri çevrilmez." dedim. Kadılık görevini kabul ediş sebeplerimden biri de buydu.⁶⁷

Taşköprîzade'nin çok yakın olarak birlikte bulunduğu, kendisinden dua istediği, sohbetlerine katıldığı diğer şeyhler ise şunlardır:

Şeyh Nebî Halife: Kendisiyle oldukça uzun bir süre arkadaşlık ettim. Bu süre zarfında edebe muhalif tek bir davranışına dahi şahit olmadım. Başkalarının hatalarını kesinlikle zikretmezdi. Bulunduğu mecliste de bu tür

⁶⁶ *age.*, s. 410-411.

⁶⁷ *age.*, s. 433.

konuşmalara izin vermezdi. Bütün hallerinde şeriat âdâbına riayet ederdi. Hayatım boyunca onun kadar âdâba riayet eden birini görmedim.⁶⁸

Müftî Şeyh: Bir keresinde kendisine unutkanlıktan yakınmışım. Unutkanlıktan kurtulmam ve hafızamın güçlenmesi için dua etti. O günden sonra hafıza gücümde büyük bir değişime şahit oldum. Birçok kerameti anlatılırdı.⁶⁹

Şeyh Abdülgaffar Çelebi: Onda çoğu kimsenin güç yetiremeyeceği türden mücahedâta/riyazetlere şahit oldum.⁷⁰

Vâiz Şeyh Ahmed Çelebi: Vaazları insanlar üzerinde çok etkili olurdu. Onun vaazını dinleyip de tamamen tutulmayan ve onu kendi ruhuna hakim kılmayan kimse görmedim.⁷¹

Şeyh Abdülmümin: İnsanlar onunla ilgili olarak iki gruba ayrılmış, bir grup onu överken diğer grup yermiştir. Takva ehli bir âlim onun tarikatının sıhhatine ve siretinin hüsnüne şahitlik ettiği için, bu şehadete güvenerek ben de hakkında iyi niyetimi koruyorum. Kendisine iftira edenlere gelince, bir takım bayağı emellerden dolayı hakkında yalan söylemişlerdir.⁷²

Şeyh İmam-ı Kalenderhane: Kalenderhane Medresesi'nde müderris olarak görev yaparken onunla hasbıhalimiz olmuştu. Kendisini mübarek, itikadı sahih, kitap ve sünnete riayet eden, şeriatın sınırlarını gözetten bir şeyh olarak gördüm. Pir-i fani bir şeyh idi. Yaşını sorduğumda: "Yüz veya iki yılı eksik" demişti. Bu konuşmadan sonra on yıl daha yaşadı. Allah ruhunu şad etsin, kabrini nurlandırın.⁷³

Bütün bunların uzun uzadıya tasvirini bir şekilde ele almamızın sebebi şudur: Osmanlı döneminde medrese ile tekke arasındaki irtibat ve irtibatsızlıkları savunan epey araştırmacının var olduğu bir gerçektir. Ne var ki bu meselede fikir serdedenlerin görüşlerini somutlaştıracak veriler ortaya koyamadıkları müşahade edilmektedir.

⁶⁸ *age.*, s. 435.

⁶⁹ *age.*, s. 533.

⁷⁰ *age.*, s. 546.

⁷¹ *age.*, s. 547.

⁷² *age.*, s. 548-49.

⁷³ *age.*, s. 552.

Ortaya koyduğumuz örnekler, hadiseyi somutlaştırarak bütün bu tartışmaları tekrar gözden geçirmeyi sağlamada yeni imkanlar ortaya koyacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM
TAŞKÖPRÎZADE'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

1. BİLGİ ve VARLIK ANLAYIŞI

1.1. Bilginin Tarifi

Kelâm ilminde bilgi konusu Allah'ın ilim sıfatının ezelî olup olmadığı hakkındaki tartışmalar bağlamında "teolojik" yönden; insan bilgisinin mahiyeti ve kaynağı gibi meseleler bağlamında "epistemolojik" açıdan ele alınmıştır. Birincisi "Allah'ın ilmi kadim mi, değil mi?" sorusu çerçevesinde "ilâhî bilgi" problemiyle ilgilenirken, diğeri zarurî (a priori, beş duyu) ve nazarî (istidlâlî) açılardan incelemesi yönünden "beşerî bilgi" problemini kendine konu edinmiştir. Kelâmcıların buradaki sorusu neyin bilgi olduğu değil, bilginin ne olduğudur.⁷⁴

Bu bağlamda, Seyyid Şerif Cürcanî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta ilm-i kelâmı öğrenmek isteyen kişinin öncelikle bilmesi gereken bahisleri şu şekilde sıralar:

1. Bilginin mahiyeti.
2. Bilginin zarurî ve nazarîye taksimi.
3. Nazarî bilgilerin kendisine istinad ettiği zarurî bilgilerin sübutu.
4. Nazarın ahvâli ve bilgideki ifadesi.
5. Neticeye götüren yöntemlerin öğrenilmesi.⁷⁵

Bu beş mesele, kelâmın soru(n)larındandır; zira kelâmın konusu ve gayesi, yani tanımı bağlamında ele alınacak diğer tüm soru(n)ların tartışılması bu beş maddeye bağlıdır ki *mukaddimat* denmesinin sebebi de budur. Meşşailer de öncelikle yukarıdaki maddelere benzer konuları ele almışlar, bilgiyi tanımlamadan diğer sorunları tartışmamışlardır. Elbetteki bu sorunların öncelenmesi sadece belli bir geleneğe

⁷⁴ İlhan Kutluer, "İlim", *DİA*, XXII/112.

⁷⁵ Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., 1998, I/68-69.

bağıllıkla açıklanmaz. Zira hem kelâm hem de felsefe –ki Seyyid Şerif Cürcanî'ye göre bu ikisi arasında ayrıma gitmeyi gerektiren unsur bir şeriata istinad edip etmemeleridir– varolanın bilgisine ulaşmaya çalışır. Bu noktada kelâmın bu sorunu "isbat-ı akaid"e taalluku yönüyle (min haysu) ele alması ya da felsefenin "nefsin kemâli ermesi" cihetiyle (min vechin) "varolan"ı kendine konu edinmesi "sonucu" değiştirmeyecektir; zira her iki halde de "varolanın bilgisi" gereklidir. O halde öncelikle *bilginin* ne olduğu ortaya konulmalıdır ki "netice"ye ulaşılabilsin. Bu noktada, dikkat edilmesi gereken husus, kelâm ilminin mevzu ve maksadı açısından "ilm-i mutlak" değil; "yakîn bilgi" ya da "doğru bilgi" hedeflendiğinden kelâm kitaplarındaki mukaddimelerde bilgi, özellikle, bu açıdan ele alınmıştır. Dolayısıyla, sadece *el-Meâlim* değil, neredeyse tüm kelâm metinlerinin mukaddimelerinde geçen "ilm-i mutlak" ibareleri genellikle "yakîn" ya da "sâdık" bilgi anlamında kullanılmıştır. Bu hüküm, ilgili bahislerde mutlak bilgiye dair hiçbir şey olmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır; aksine "amaç bilginin doğruluğu olduğu için mutlak bilgiye dair ibarelerin bu maksadı inşa edecek şekilde kullanıldığı"dır. Bu sebeptendir ki Hayâlî "bilginin mütekellimin indinde yakînden başka anlamı yoktur"⁷⁶ demiştir; yani kelâmcılar ilm-i mutlak derken –umumiyetle– "ilm-i yakîn"i kasteder. *Mukaddimât* adı verilen "giriş" bölümlerinde bu açıdan ele alınan bilgi, "keyfiyyât" ya da "vücut-i zihni" başlığı altında ise, bir şeyi bilmenin "zihinde o şeyin vücudunu müstelzim olup olmadığı" ya da "bilginin âlim ile malum arasında bir izafet veya sadece maluma taalluk eden işbu izafetin sıfatı mı olduğu"⁷⁷ etrafındaki tartışmalar çerçevesinde ele alınmıştır.

Taşköprîzade de özetlediğimiz çerçevede eserine –ilm-i kelâmın tarifinden sonra– yukarıdaki beş maddeyi inceleyen bahislerle başlamıştır. Bu noktada öncelikle vurgulanması gereken husus müellifin –eserin tamamında da görüldüğü üzere– daha önceki eserlerden daha sistematik bir üslupla konuyu ele almasıdır; yani metin "maddi" unsurları sebebiyle değil, üslubu itibarıyla farklıdır. Zira Taşköprîzade, ilmin tanımı konusunda aşağıdaki aktaracağımız satırlarda kendisinden önceki birikime maddi anlamda bir şey eklemese de özellikle –aşağıda da görüleceği üzere– bilginin farklı tariflerinin mahiyetine dair tartışmalardan kaynaklandığının açıkça görülmesi için tanımları mahiyetine dair tartışmaları mezcederek vermiştir. Ayrıca, müellif farklı

⁷⁶ Muhammed Ali Tehânevî, "el-İlm", *Keşşâfu Istilâhâtı'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, c. 2, Beyrut 1996, s. 1219.

⁷⁷ Mehmed Emin Şirvânî, *Fevâidü'l-Hâkâniyye*, Amcazade Hüseyin Paşa, nr. 321, vr. 4a.

görüşleri, umumiyetle, İslam düşüncesinde o görüşüyle bilinen isme atfen zikretmek yerine, meçhul sigayla aktarmaktadır.

Yukarıda çizdiğimiz çerçeve bağlamında Taşköprüzade öncelikle ilmin tanımlanıp tanımlanamayacağına dair tartışmalarla meseleye başlar:

[İlmin tasavvurunun bedihî mi yoksa nazarî mi olduğu konusunda üç görüş vardır. Bu görüşlerden birincisine göre] bilgi nazarî olmayıp **zarurî**dir, tanımlanamaz; dolayısıyla **tasavvuru** zorunludur. Çünkü ondan daha açık bir kavram yoktur, ayrıca ilmin dışındaki her şey onunla bilinir. Şayet ilim kendisi dışındaki bir şeyle bilinseydi devir (kısırdöngü) gerekirdi. İşte bu açıdan **bedihî**dir.⁷⁸

Bilginin tanımlanamayacağına, mahiyet-i ilmin tasavvurunun zarurî olduğuna dair bu görüşün savunucusu Fahreddin Râzî'dir (ö. 606/1210). Ona göre bilginin tasavvuru apaçıktır ki diğerleri onunla bilinir. Dolayısıyla onun kendisiyle bilineceği başka bir şey yoktur. Eğer o da başkasıyla bilinseydi devir gerekirdi. Bilginin bedihi oluşunu ispatlamak için insanın "kendî"sini bilmesini delil olarak kullanan Râzî'ye göre herkesin kendisinin mevcut olduğunu bilişi zarurîdir, yani herkes kendi varlığını bedihî olarak bilir. Bilginin tasavvuru da bunun bir cüzüdür. Bedihî olanın cüzü bedihîdir. O halde bilginin tasavvuru bedihîdir.⁷⁹ Taşköprüzade de bu delile işaret etmiştir:

Herkesin varlığını bilmesi bedihidir; bilgi de bunun bir cüzüdür.
O halde bilgi de bedihîdir.⁸⁰

Hasılı, Fahreddin Râzî, bilginin kendi dışında olan her şeyden daha ayırt edici olduğunu ve bilginin kendisini böylece diğer şeylerden zaten ayırt ettiğini ifade ederek bilginin apaçık olduğunu söyler. Ona göre bilinen her şey bilgi sayesinde bilindiğine göre, bilginin her şeyden daha çok bilinen olması gayet açıktır. Taftazânî de Râzî gibi düşünür ve bilginin bedihî olduğunu söyleyerek tanımlanamayacağını ifade eder.⁸¹

Râzî'nin bu görüşünün tafsili şu şekildedir:

⁷⁸ *el-Meâlim*, vr. 2b.

⁷⁹ Râzî, **Muhassal**, haz. Tâhâ Abdürrauf Sa'd, Ezher: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, [t.y.], s. 100.

⁸⁰ *el-Meâlim*, vr. 2b.

⁸¹ Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. bs., 1998, I/189.

Fahredden Râzî bilginin bedahetini iki açıdan savunur. **Birincisi** yukarıda zikrettiğimiz gibi herkesin kendinin mevcut olduğunu bilmesinin zaruri olmasıdır; yani herkes için bu bilgi iktisab etmeksizin, nazarsız (düşünmeksizin) hâsıl olur. Ve bu bilgi ilm-i hâs (özel bir bilgi) olup mâlum-i hâsa müteallaktır. Mâlum-i hâstan kastedilen şey vücûd-i insan, yani insanın mevcut olduğudur. Ve bilgi bu ilm-i hâstan bir cüzdür. Zira mutlak, mukayyed için zatîdir. Cüzü (parçayı) bilmek ise küllü (bütünü) bilmeye sâbıktır (önceler). Buna göre herkese göre kül olan ilm-i hâssın (bütünden ibaret olan özel bilgi) zarurî olduğu ortaya çıkınca ilm-i hâssın cüzü olan mutlak bilgi ilm-i hâs üzerine sâbık olmuş olur. Zarurî ilim üzerine sabık olan bilgi ise zarurî ilim olmakla evladır. Öyleyse bilgi **zarurî**dir.⁸²

İkincisi eğer bilgi kesbî ve muarref (tarif edilmiş) olsaydı ya kendisiyle (bi-nefsihi) tarif edilirdi ki bu katiyen bâtıldır, ya da kendisiyle değil de başkasıyla tarif edilirdi ki bu da bâtıldır. Çünkü ilimden başka olan şey ancak ilim ile bilinir, eğer ilim başkasıyla bilinirse kısırdöngü (devir) ortaya çıkar. Çünkü bu takdirde ikisinden birinin bilinirliği diğerrinin bilinirliğine bağlıdır.⁸³

Taşköprîzade buna şöyle yanıt verilebileceğini söyler:

Bir şey'in hakikatının zihinde hâsıl olması, zıllının (yani gölgesinin, kavramının, bilgisinin) hâsıl olmasından farklıdır. Birincisinin bedihî olması ikincinin bedihî olmasını gerektirmez. Dolayısıyla devir gerekmez. Aynı şekilde birincisinin husulü, ikincisinin de husulünü gerektirmez. O halde bilgi, ilm-i hâsstan bir cüz de değildir. Ancak yine de herhangi bir açıdan, künhünü veren tasavvuru yani kavramı gereklidir, ancak tasdik (yargı) anlamında bedihî olması mümkün değildir. Tasdik anlamında bedihî olsa bile, buradan hareketle tasavvur anlamında da bedihî olduğu söylenemez; çünkü **kesbî** olarak tasavvur edilemez.⁸⁴

⁸² *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/69; *Şerhu'l-Makâsıd*, I/190.

⁸³ *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/72; *Şerhu'l-Makâsıd*, I/190.

⁸⁴ *el-Meâlim*, vr. 2b-3a.

Hasılı, bir şey'in hakikatinin zihinde hâsıl olması bedihîdir, ancak onun bilgisi (dolayısıyla ilim), yani **vücut-i zihnî**, bedihî olmak zorunda değildir ve ikisi arasında bir lâzım-melzûm ilişkisi yoktur.

Taşköprüzade ikinci görüşü ise şu şekilde özetler:

İkinci görüşe göre bilginin tasavvuru **nazarî**dir ancak tanımı – özellikle aklî idrakleri (kavramları) içerecek biçimde, kuşatıcı bir ifadeyle– zordur. Ancak **kısmet** (taksim/bölümleme) ve **misâl** (temsil/örnekleme) yolu ile **resm** olarak tanımlanabilir; başka bir biçimde değil.⁸⁵

Bilginin zarurî olmayıp nazarî olduğu ve tanımının zor olduğu görüşü Cüveynî ve Gazzâlî'ye aittir. Gazzâlî, *cins* ve *fasl*ı kapsayacak şekilde bilginin tanımını yapmanın zor olduğunu söyler. Dolayısıyla bilgi ancak *taksim* (*kısmet*) ve *misal* yoluyla tanımlanabilir.⁸⁶

Taksim (*kısmet*), tanımlanan şeyi benzerlerinden ayıran ifadelerle tanımlamaktır. Mesela deriz ki: İtikat ya câzimidir (kesindir) ya gayri câzimidir (kesin değildir). İtikad-ı câzim ya mutabıktır (gerçekle örtüşür) ya gayri mutabıktır. İtikad-ı câzim-i mutabık ya sabittir ya gayri sabittir. Böylece "itikad-ı câzim ve mutabık ve sabit" kismetten (bölümlemeden) çıkmaktadır ki bu (itikad-ı câzim ve mutâbık ve sabit) yakîn manasına olan bilgidir. Bu bilgi, "cezm" ile *zandan*, "mutabakat" ile *cehl-i mürekkepten*, "sabit" ile de *taklidden* ayrılmaktadır.⁸⁷

Misal ise, bâsıranın (gözün, dış duyuların) idrakine/algısına benzetilerek basiretin (aklın, iç duyuların) idrakidir. Yahut bilgi, bir ikinin yarısı olduğuna olan itikadımız gibidir denilir.⁸⁸ Mesela göz bir şeyin nasıl ki kendisini değil de suretini algılıyorsa, iç duyu dediğimiz zihin de eşyanın suretini algılıyor. Bu tıpkı bir şeyin suretinin aynada görünmesi gibidir. Bilgi, aklın, ma'kûlatın suretini almasından ibarettir.

⁸⁵ *el-Meâlim*, vr. 3a.

⁸⁶ *Şerhu'l-Makâsıd*, I/193.

⁸⁷ *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/74.

⁸⁸ *age.*, I/74.

Taksim, bilginin benzerleriyle olan ilişkisini keser ve onu diğerlerinden ayırır; misal de bilginin hakikatinin (ne olduğunun) kavramasını sağlar.⁸⁹

Bilginin –mutlak bilginin– tarif edilip edilemeyeceğine ilişkin yukarıda verilen her iki görüş de ilm-i kelâm dahilinde *bilginin* nasıl ele alındığı dikkate alınmadan anlaşılamaz. Dolayısıyla Râzî'ye izafe edilen görüşün ilm-i huzurîyi de içerdiği unutulmamalıdır. Bu sebeptendir ki Taşköprîzade, Râzî'ye atfedilen görüşe yönelik itirazı sadece ilm-i husulîyi dikkate alarak yapmıştır. Yani kişinin “kendisini bilmesi”, yani bilen, bilinen ve bilgi'nin aynı şey olması ile “kendi dışındaki bir şeyi bilmesi”, yani bilen ve bilinenin farklı şeyler olması arasında fark vardır. Fahreddin Râzî'nin ispatını kişinin kendi varlığını bilmesi üzerine inşa etmesi de bu açıdan önemlidir.

Taşköprîzade üçüncü görüşü ise şu şekilde özetler:

[Üçüncü görüş'e göre bilginin tasavvuru] **nazarî**dir, tanımlanabilir. Bazıları bilgiyi tanımlarken daha da kapalı hale getirmişlerdir, muhakkikin ise açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. [Bu tanımlar bilginin mahiyetine ilişkin 3 farklı yaklaşıma göre şu şekilde tasnif edilir.]

[1] Bilgi, *keyfiyet* olarak kabul edildiğinde, murad *mutlak idrâk*ti ki “bir şeyin suretinin akılda husulü” şeklinde tanımlanır.

[2] Bilgiyi *izafet* [kategorisinde kabul edenlere göre] “bilgi, nefsin mânâya ulaşmasıdır.”

[3] Bilgi *sıfat* olarak kabul edilirse, zıddı *cehd*dir. Bilgiyi *sıfat* olarak kabul edenlerin “sıfat”tan muradlarına göre tanımları da değişir. Buna göre,

[a] Bazen *tasdik-i yakînî* murad edilir ve “sadık, [nefsulemre] mutabık ve câzim hükümdür” diye tarif edilir.

⁸⁹ *Şerhu'l-Makâsîd*, I/194; Gazzâlî, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, haz. Hamza b. Züheyr Hafız, Cidde: Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tibâa ve'n-Neşr, [t.y.], I/79-81.

[b] Bazen kavram ve yargıdan *mutabık* olanlar kastedilir ve "kendisine sahip olan kimsede zikredilenin tecellisini sağlayan bir sıfattır" ya da "müteallekâtını (mâlumat ve müdrekâtını) manalar arasında nakîze ihtimali olmazcasına temyiz eden bir sıfattır" şeklinde tarif edilir. Doğadaki hadiselerin mevcut durumun nakizi olacak şekilde vuku bulması ihtimali, ikinci durumun mümkün olması sebebiyledir. Dolayısıyla ne zannda olduğu gibi hakiki bir ihtimal ne de taklidde olduğu gibi hükmî bir ihtimal vardır. Dolayısıyla "nakîze ihtimali olmazcasına"dan maksad bizzat nakiz değildir.⁹⁰

Bir şeyi bildiğimizde şu üç durum tahakkuk etmektedir: [a] şeyin suretinin zihinde husulü; [b] bu suretin zihinde irtisamı; [c] o sureti kabul eden nefsin infiali. Bilginin işbu üç durumdan hangisi olduğu konusunda ihtilaf edilmiş ve bu bakımdan ilim keyfe, izafet ya da infial kategorisinde kabul edilmiştir. Yukarıda zikredilen üç vecih bu açıdan şöyle okunabilir: Eğer *bilgi*, "hasıl olan suret" (suret-i hasıla) olarak kabul edilirse *keyfe*; bizzat "husul"ün kendisi olarak okunursa *izafet*, bilen suretle ittisafı ve sıfatı kabulü şeklinde kabul edilirse *infial* kategorisindedir.⁹¹ Ayrıca, bilginin nesnesi hangi kategoridense, bilginin de o kategoriden olduğunu iddia eden bir görüş⁹² daha vardır ki *el-Meâlim*'de zikredilmemiştir. İlim keyfiyet kategorisinde kabul edilirse, merkezi unsur "suret" yani "mahiyet"tir ki buradan vücut-i zihnî tartışmaları neşet etmiştir. Vücut-ı zihnî, Fahreddin Râzî sonrasında kelâmî literatürde en çok tartışılan konulardan biridir ve Taşköprîzade de bu konuda müstakil bir risale kaleme almıştır.⁹³ Dolayısıyla tartışma, insanın bilme süreçlerinden hangisinin "bilgi" olduğuna ilişkindir; bu sebeple de Taşköprîzade zikrettiği tarifleri bu açıdan üçe ayırarak ele almıştır. Mevcut tariflerin üç yaklaşıma göre ayrılması ve her bir yaklaşımın bilginin mahiyetine dair kabulleriyle ne kastettiklerinin açıkça zikredilmesi, öncelikle mevcut birikimin muhtasar bir tasnifini içermesi açısından önemlidir. Bu tasnifin benzerlerini Taşköprîzade'nin çağdaşlarında da görmek mümkündür.⁹⁴ Ancak bu tasnifin en yalın

⁹⁰ *el-Meâlim*, vr. 3a.

⁹¹ Şirvanî, *Fevâid*, vr. 4a.

⁹² *age.*, vr. 4a.

⁹³ Taşköprîzade, **Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdî'z-Zihnî**, Ragıp Paşa nr. 1459/20, vr. 176-185; baskısı: haz. Muhammed Zahid Kamil Cul, Almanya (Köln): Menşûrâtü'l-Cemel, 1. bs., 2009, 120 s.

⁹⁴ Benzer tasnifleri toplu halde görmek için bkz. Tehânevî, "el-İlm", s. 1219-1230.

halini Mehmed Emin Şirvanî'nin (ö. 1627) *el-Fevaidu'l-hakaniyye*sinde bulduğu söylenebilir.⁹⁵

Sonuç itibariyle Taşköprîzade'nin bilginin tanımı konusunda yaptığı açıklamaların, kendisinden önce kaleme alınan eserlerden "muhteva" açısından çok farklı olmadığı, fakat meseleyi farklı bir üslupla alarak, ihtisar ettiği söylenebilir. Mesela *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta mesele ele alınırken, bilginin tanımıyla ilgili üç görüşe, bu görüşlerin delillerine ve "tanımlanabileceğini" söyleyenlerin tanımlarına yer verilmiştir.⁹⁶ Mufasssal bir kelâm kitabı olması itibariyle meseleyi tüm tafsilatıyla anlatması tabii bir durum olduğundan, bu açıdan *el-Meâlim* ile karşılaştırılması doğru olmayacaktır. Ancak, verilen her bir tarife itiraz ederken "ilm-i yakın"ı dikkate alan metinde, tariflerin bilginin mahiyetiyle ilgili tartışmalarla alakalı olduğu açıkça ifade edilmemiştir. Taşköprîzade *Şerhu'l-Mevâkıf* örneğinde satır aralarından anlaşılacak bu hususa, tarifleri peş peşe vermek yerine bilginin mahiyetine dair tartışmalarda ileri sürülen üç yaklaşıma göre ayırmak suretiyle açıklık getirmiştir. Ayrıca, *Mevâkıf*'ta "mutlak bilgi" başlığının altında "muhtar tarif budur"⁹⁷ diyerek verilen "ilm-i yakın" tarifinin –ki Taşköprîzade'nin verdiği son tariftir– "**ilm-i yakın için** en muhtar tarif" olduğu da Taşköprîzade'nin yaptığı tasnifte açıkça görülmektedir.

Bütün bunların anlamı şudur: Bilgi bahsinde Taşköprîzade, Gazzâlî ve Râzî'den başlayarak İcî'ye varıncaya kadar kelâm ilminin Eşarî gelenekte ifadesini bulan yönlerini içselleştirerek güncelleştirmiştir.⁹⁸

⁹⁵ Şirvanî, *Fevâid*, vr. 4a.

⁹⁶ *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/68-93.

⁹⁷ *age.*, I/84.

⁹⁸ Osmanlı medreselerinin Eşarî karakter arzedip etmediğini tartışmanın yolu, bu tip somut veriler üzerinden gerçekleştirilmelidir.

1.2. Varlığın Tasviri ve Tasavvuru

Kelâmın temel konularından biri de -felsefede olduğu gibi- *varlıktır*. Bu sebeptendir ki “en genel yüklem”⁹⁹ kendisine konu edinen *umur-ı âmmenin* de ilk konusudur. Dolayısıyla *umur-ı âmme* başlığı altında ele alınan *vücud (varlık)* terimi/kavramı öncelikle “mahmul” (yüklem) olması açısından incelenir. Taşköprîzade de bu hususa işaret etmiştir:

Varlık, burada, hakikatlerden soyutlama yoluyla elde edilir. (...)

Adem ve vücud en genel iki yüklemdir¹⁰⁰

Öncelikle, burada şu hususu belirtmek gerekir ki bilgi bahsinde ifade ettiğimiz gibi Taşköprîzade *el-Meâlimi* medreselerde orta-seviyede okutulacak bir eser olarak kaleme aldığından, eser boyunca ana akımları ve konuyla ilgili görüşlerini delilleriyle birlikte zikretmekte; fakat “ayrıntılar”dan, tafsilden kaçınmaktadır. Mesela *umur-ı âmme* bahsinin girişinde *umur-ı âmmeyi* tanımlayarak, bu başlık altına giren şeyleri tartışmalara girmeden üç satırda vermiştir.¹⁰¹

Umur-ı âmme vücub, cevher ve araza şâmil yüklemelerdir. [Bu başlık altında] zorunlu yüklemelerden olması sebebiyle vacibden bahsedilir. Kendilerinden bi'l-araz bahsedilen adem ve imtina ise, varlık bahsinin maksadlarındandır.¹⁰²

Taşköprîzade “varlığın tasviri ve tasavvuru” bahsine yukarıda da zikrettiğimiz gibi varlık ve yokluğa dair genel açıklamalarla başlamıştır. Varlığı “hakaikten soyutlama yoluyla elde edilir” şeklinde açıkladıktan sonra *adem* için “vücudun selbidir” ifadesini kullanan Taşköprîzade yokluk ile varlık arasında yokluğun yüzünü varlığa döndüğü ara-bir durum olmadığını söylemektedir.¹⁰³ Bu son açıklama müellifin, Cüveynî, Bakıllânî ve

⁹⁹ *el-Meâlim*, vr. 20a; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/59-62; Akkirmânî, *İklîlü't-Terâcim*, Süleymaniye Ktp. Yazma Başışlar 946, vr. 6a.

¹⁰⁰ *el-Meâlim*, vr. 20a.

¹⁰¹ Aynı bahis *Şerhu'l-Mevâkıf*ta 18 sayfa; *el-Mevâkıf*ta ise 1 sayfadır, bkz. *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 59-76. *el-Mevâkıf*ta verilen ayrıntıların *madumla* alakalı olduğunu da kaydedelim. Taşköprîzade'nin *el-Meâlimi* medreselerde *el-Mevâkıf*ın yerini alacak bir metin olarak kaleme aldığı söylenebilir.

¹⁰² *el-Meâlim*, vr. 20a.

¹⁰³ *age.*, vr. 20a.

Cübbâî tarafından savunulan "hâl"i¹⁰⁴ kabul etmediğini göstermektedir. Ancak müellif burada da ayrıntılara girmekten kaçınarak sadece "netice"yi vermektedir.

Varlık ve yokluğa dair yukarıda verdiğimiz kısa tavirden sonra Taşköprîzade, her iki kavramın da zihnî bir kavram olduğunu söylemekte ve bu hususla alakalı diğer noktalara işaret etmektedir:

Varlık ve yokluk, zihinde her ikisinin de olmadığı bir durumun imkânsızlığı ve hariçte husullerinin imtinandan dolayı akılda en genel iki yüklemidir. Ancak mevzunun/konunun çoğalmasıyla ikisi de çoğalır ki, bu durum *teşkîk* diye adlandırılır. Ayrıca her ikisi de *makulât-i sâniyedendir*.

Tasavvurları bedihîdir. Bu nedenle, tanımları *kevn*, *subût*, *tahakkuk* ve *şeyiyye* gibi kelimelerle yapılsa dahi lafzîdir. "Sâbitu'l-ayn" ya da "bi-ma yumkin en yulem ve yuhber anhu" (bilinen ve haber verilen şey) gibi tarifler veya fâil - munfail; kadîm - hâdis gibi ayrımlar ise, bir şeyi kendisinde daha kapalı olanla tanımlamaktır.¹⁰⁵

Bu ifadelerdeki ilk husus *varlığın* zihnî bir kavram olduğu ve bütün mevcutlarda ortak bir anlamı olduğudur. Filozoflar, Ebu'l-Hüseyin Basri hariç Mutezile ve Eşarîler tarafından savunulan bu görüşün, İslam düşüncesindeki ana-çizgi olduğu söylenebilir.¹⁰⁶ Fakat aksi görüşü de savunanlar vardır; bu sebeptendir ki kelâm kitaplarında varlık kavramının ortak bir anlamı olduğu pek çok yöntemle ispatlanmış, ayrıca bu görüş getirilen itirazlarla cevaplandırılmıştır.¹⁰⁷

Bir diğer tartışma konusu da *varlığın* müşekkek mi, yoksa mütevâtî mı olduğudur.¹⁰⁸ Taşköprîzade filozoflar gibi varlığın "müşekkek" bir kavram olduğunu söylemiştir. Özellikle filozofların savunduğu bu görüşe göre *varlık*, "kırmızı" gibi müşekkek bir kavramdır. Buna göre müşterek bir anlama sahip olsa da kırmızının

¹⁰⁴ Hâl/vasita konusunda bkz. *Şerhu'l-Mevâkif*, III/4-17.

¹⁰⁵ *el-Meâlim*, vr. 20a-20b.

¹⁰⁶ *Şerhu'l-Mevâkif*, II/ 112-113; Hüseyin Atay, **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001, 33-35.

¹⁰⁷ Deliller ve cevapları için bkz. *Şerhu'l-Mevâkif*, II/112-126.

¹⁰⁸ *Şerhu'l-Mevâkif*, II/ 112.

nesnelerde farklı derecelerde tahakkuk etmesi gibi varlık da kendisine yüklem olduğu konuya göre farklı derecelere sahiptir. Dolayısıyla *insan* kavramı gibi her kişi de aynı "derece"de tahakkuk eden *mütevâtı* bir kavram değildir. Taşköprîzade'nin bu tercihiyle, Fahreddin Râzî sonrası kelâmın bu konudaki yaklaşımını büyük ölçüde muhafaza ettiği söylenebilir.

Hasılı, mezkur meseleler *Mevâkıf* ve *Mekâsıd* gibi kelâm metinlerinde ayrı bir başlık altında incelenmektedir. Taşköprîzade ise, bu tür bir tasnife gitmeyerek, daha önce de işaret ettiğimiz gibi üslub itibariyle "yeni" bir metin inşa etmiştir. Ayrıca, *varlık*ın anlam bakımından müşterek ve müşekkek bir kavram olduğunu sadece "netice"leri vererek ifade etmiş, tartışmalara girmemiştir.

Varlığın bir yüklem ve müşekkek bir kavram olduğu ifade edildikten sonra varlığın tanımı gelmektedir ki burada da müellif, kelâmda Fahreddin er-Râzî sonrasındaki ana-görüşü¹⁰⁹ tercih ederek kavramın *bedihî* olduğunu söylemiştir. Ancak bu meseledeki delilleri vermiştir. Müellifin bu tercihinde meselenin bahsin mihver mevzusu olmasının etkili olduğu söylenebilir.

Bu delillerden birine göre varlığın tasavvuru ya kesbîdir ya da bedihîdir. Kesbî olamaz, zira bu durumda ya tanımın ya da resminin yapılması gerekirdi; bu da hem *vücud* hem de *adem*in cüzleri (cins ve fasl gibi) olmasını gerektirir ki, hem *vücud* hem de *adem* basittir, yani cüzleri yoktur.¹¹⁰

Taşköprîzade'ye göre varlık ve yokluk hakkında ortaya konulacak her türlü tanım teşebbüsü bizatihi kesbî olması sebebiyle hiç bir zaman bu iki kavramın bedahetini veremeyeceklerinden –*kevn*, *sübût*, *tahakkuk* ve *şeyiyye*de olduğu gibi– lafzî kalmaya mahkumdur. Mesela *sâbit* "mevcûd" demekse, *sübut* "vücud" demektir; o halde varlığı bu lafızla tanımlamak bir kısır döngüdür. Etken – edilgen, kadim – hadis ise, sırasıyla "bir eseri olan *mevcut*" – "kendisinde başkasının bir eseri olan *mevcut*" ve "başlangıcı olmayan *mevcut*" – "başlangıcı olan *mevcut*" anlamında olduğundan *varlık*ın tarifinde kullanılamazlar. Varlığı "sâbitu'l-ayn"la, yokluğu da "menfiu'l-ayn" şeklinde tarif

¹⁰⁹ bkz. *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/77. İbn Sina'da varlığın bedihî olması konusunda bkz. Atay, s. 37-41.

¹¹⁰ *el-Meâlim*, vr. 20b; krş. *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 77-114.

etmek ya da “bi-mâ yumkin en yu'lem ve yuhber anhu” diye tanımlamak ise, yukarıda da söylediğimiz gibi “bir şeyi daha kapalı olan bir şeyle tarif etmek”tir.¹¹¹

Netice itibariyle Taşköprîzade'nin varlığın tasviri ve tasavvuruna dair açıklamaları öncelikle miras olarak aldığı birikimin bir hasılasıdır. Müellifin meseleleri ihtisar etmesi ise, bu konulara dair bir fikri olmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira müellif sahip olduğu birikimi ihtisar ederken, bazı tercihlerde bulunmuştur ki, bu tercihler müellifin ele alınan konulara dair bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca, *iẖtis̱ar* tabiatı gereği ihtisar edilen şeye tam bir vukufiyeti zorunlu kılar. Aksi halde, konu anlatımdan “boşluk”lar oluşur. *el-Meâlim*'in bu açıdan önemli bir eser olduğu; bu sebeple de medreselerde orta seviyede ders kitabı olarak okutulmak üzere yazıldığı söylenebilir.

Taşköprîzade, *varlık* başlığı altında yer alan diğer bahislerde kısaca şu hususlara değinmekte varlığın tasavvurundan sonra varlık mı önce gelir mahiyet mi önce gelir konularını incelemektedir.¹¹² Burada *varlık* kavramı, -ilk mebhaste ele alınmayan- ayandaki tahakkuku açısından ele alınmaktadır; yani bu tartışmalarda sadece bir yüklem olarak değil, hariçteki bir şey olarak da varlıktan bahsedilmektedir. Taşköprîzade'nin bu mebhaste verdiği bilgiler, muhteva açısından büyük oranda daha önceki görüşlerin bir tekrarıdır. Ancak âriflerin de konuyla ilgili görüşlerini dahil etmesi muhtevaya yapılan yeni bir ekleme olarak kabul edilebilir. Taşköprîzade'nin âriflerle ilgili ibaresi şu şekildedir:

Ashab-ı ezvaktan ârifler ve işrakî hukemadan müteellihler
Tanrı'nın hakikatini mutlak varlık olarak gördüler. Bu varlık lâ-bi-şart-
şey'dir ve hakaikten soyutlanarak elde edilen aklî varlık kavramı gibi
müşterek de değildir. Çünkü Varlık'ın hakikati Vacib olan Tanrı'dır.¹¹³

Burada *Varlık* bir yüklem olmadığı gibi zıddı da yoktur; yani bir taksime de konu olamaz. Dolayısıyla daha önce *varlık*a dair yapılan açıklamalar, burada geçerli

¹¹¹ *Şerhu'l-Mevâkif*, II/111-112.

¹¹² *el-Meâlim*, vr. 21a-23a; krş. *Şerhu'l-Mevâkif*, II/127-168.

¹¹³ *el-Meâlim*, vr. 22a.

değildir. Zira burada *Varlık* öncelikle haricîdir. Taşköprîzade âriflerin delillerini de karşı delilleriyle birlikte ele almaktadır.¹¹⁴

Taşköprîzade, bu bahiste son olarak, *varlık*ın diğer “anlamalarını” incelemektedir. İlk mebhaste yüklem anlamına vurgu yaparken, dışarıda bıraktığı “yüklemin mevcudat üzerine husul”une *vücud*, hasıl olana *mevcûd*, hâsıl edene de *mûcid* dendiğini belirtir.¹¹⁵

Üçüncü mebhasteki varlığın taksimiyle ilgili tartışmalarda müellif, *kitabî*, *ibarı*, *zihnî* ve *haricî* bölümlenmesine; *bizzat vücud*, *bilaraz vücud* ve bu konudaki tartışmalara değinir. Ayrıca *varlık*ın mümteniat ve madumat ile ilişkisini de inceler.¹¹⁶

Dördüncü mebhaste aynî varlığın ahkâmını inceleyen Taşköprîzade, ilk olarak, *vücud-ı aynî*nin -makulât-ı sâniyeden- *şeyiyyet* ile aynı anlama geldiğini belirtir ve kısaca şu hususlara değinir: “şeyiyyet varlık olmadan tahakkuk etmez, gerçeklik kazanmaz. Bu anlamda varlık, *sübûta*; adem de *nefye* muradiftir. Aralarında vasıta yoktur. Varlığın mevcud ve madum olarak bölümlenmesi ‘hal’ kavramını gerektirmez.”¹¹⁷

Beşinci mebhaste *yokluktan*, altıncı mebhaste *vücud-ı râbıt*den bahseden Taşköprîzade, “küllî dış-dünyada mevcud mudur değil midir?”, “küllî ile birey/şahıs ilişkisi” ya da Eşarîlerin dile getirdiği “araz arazla kaim olur mu olamaz mı?” gibi meselelere kısaca değinir.¹¹⁸ Son cümleleri ise, bir anlamda hem konunun bir özeti hem de Taşköprîzade’nin kendi yaklaşımının bir ifadesidir:

Vücud basittir, cinsi ve faslı yoktur, hayr-ı mahzud; üzerinde ne tezayüd ne de iştidad vardır; zıddı yoktur, misli yoktur, mahiyetleri nefye etmez, onlara muhaliftir; yani onlardan farklıdır.¹¹⁹

Bu cümlede hem felsefî-keîâmî hem de irfanî-işrakî düşünceleri birlikte zikreden Taşköprîzade’nin diğer eserlerinde de görünen kuşatıcı çizgisini bu eserinde de devam ettirdiği söylenebilir.¹²⁰

¹¹⁴ *age.*, vr. 22a-23a

¹¹⁵ *age.*, vr. 23a.

¹¹⁶ *age.*, vr. 23a-23b.

¹¹⁷ *age.*, vr. 23b-24a.

¹¹⁸ *age.*, vr. 24a-25a.

¹¹⁹ *age.*, 25a.

2. İLAHİYYAT

2.1. Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)

Allah'ın varlığını ispat etme (isbât-ı vâcib) noktasında Taşköprîzade kelâmcıların kullandığı hudûs delili ile filozoflar tarafından tercih edilen imkân delili üzerinde durur:¹²¹

1. Kelâmcıların tercih ettiği hudûs delili burhân-i innî'ye dayanır. Yani eserden müessire gider. Dış dünyadaki olgu ve olaylardan hareket eder. Bu "Her hâdis'in zorunlu olarak bir muhdisi vardır" (ان كل حادث فله محدث ضرورة) şeklinde dile getirilir.

Kelâmcılara göre, cevher ve araz esasına dayalı hudûs delilinde âlem ister cevher ister araz olsun hâdistir. Zamanın her iki yönü (ezelîlik ve ebedîlik) açısından süreksiz olan bu cevher ve arazlar yaratılmış ve fânidir. Dolayısıyla her yaratılmışın (hâdisin) yaratılmış özelliği taşımayan bir muhdisi zorunlu olarak vardır. Bu muhdis kadîm ise matlub (sonuç) tamamdır, şayet kadîm değil de hâdis ise o zaman devir ve teselsül gerekir ki bu iki durum da batıldır.¹²²

2. Filozofların tercih ettiği imkân delili burhân-ı limmî'ye dayanır. Müessirden esere gider. İllet'in hem zihinde hem de hariçte olmasını dikkate alır. "Her mümkün mevcuttur, öyleyse varlığını tercih edecek bir Vâcib'inin olması zorunludur." Bu da "ان كل ممكن موجود لا بد له من واجب يرجع وجوده" şeklinde dile getirilir. İmkân delilinin hedefi

¹²⁰ Geniş bilgi için bkz. Taşköprîzade, *Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdî'z-Zihni*, Ragıp Paşa nr. 1459/20.

¹²¹ *el-Meâlim*, vr. 95b-96a.

¹²² Kaynaklar ve ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, **İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı: (İspat-ı Vacip)**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, s. 81-95.

“varlığı kendinden olup başkasına muhtaç bulunmayan” bir vâcibin mevcudiyetini ispat etmektir.

Taşköprîzade, filozofların görüşünün iki yolu olduğunu söyler:

1. Birinci yol: Bir mevcudun vücudunda şüphe yoktur. Bu mevcud Vâcib ise sonuç tamamdır, yani maksat hâsıl olmuştur; mümkün ise onun yokluğunu varlığa tercih eden vâcib bir varlıkta bitmesi gerekir ki bu da kıyasın sonucudur, yani matlûb olan şeydir. Tersî durumda devir ve teselsül gerekir ki ikisi de batıldır.

Mümkün illeti onu gerektirmediği sürece var olmaz, zâtı ya da illeti bakımından önceliliğinin bulunması yeterli değildir.

Burada Taşköprîzade, Tanrı'nın yalnızca “zât” ya da “illet” bakımından önce olmasının yeterli olduğu görüşüne karşı çıkıyor, buna göre önceliğin yanında mümkünin illetinin onu gerektirmesi şarttır. İftikâr (ihtiyâç) şartı da şu demektir: Mümkün, Vâcib'e muhtaçtır.

2. İkinci yola gelince bunun pek çok çeşidi vardır:

i. Mümkünlerin bütünü elbette vardır: Yani hiç bir mevcudun dışarıda kalmadığı tek tek var olanların bütünü, her bir parçasının varlığı olmasından dolayı elbette vardır. Bütün, parçalardan her birisine muhtaç olduğundan mümkündür, özellikle mümkün olan parçalara muhtaçtır, öyleyse ona bir illet gerekir. Bu illet bütünün kendisi olamaz, çünkü illetin ma'lûlüne tekaddümü zorunludur. Yine bu illet, bütünün parçalarından biri olamaz veya bütünün illeti her bir cüzün tek tek illeti olmalıdır ki, o zaman hem kendisinin hem de illetlerinin illeti olur. Bu da illetin, bütünün dışında olduğunu gösterir ki istenilen sonuç (matlûb) da budur.

ii. Yukarıda zikredilen özellikteki mümkünlerin bütünü, bağımsız bir mûcide muhtaçtır ki yokluğun her türlüşünü o bütünden men' eder. Bütünü oluşturan tek tek var olanlardan hiç birisinde bu tür bir özellik yoktur. Çünkü onların zâtı bakımından yokluğu mümkündür, yani mümkünler bizatihi yokluğu kabul eder. Öyleyse bu mûcidin, bütünün dışında haricî bir illet olması gerekir ve bundan dolayı Vâcib'dir ki istenilen sonuç da budur.

iii. Zâtı bakımından Vâcib varlık yok ise, başkası (li-gayrihi) bakımından vâcib de olmaz. Mümkün var olmadığı gibi var edemez, yani varlığa sebep olamaz. Vücûd ve îcâd yok ise ilkece mevcûd da yoktur. Bu da bedihî olarak batıldır, öyleyse li-zâtihi Vâcib'in var olduğu ortaya çıkar.

iv. Eğer var olanlar mümkünlere münhasır olursa, yani varlıklar mümkünlerle sınırlı olursa, kendisinin üstünde bulunan illetlerinin bekasına rağmen mümkünlerin her bir varlık grubunun yokluğu mümteni` olurdu. Üstünde bulunan mümkünlerden var olanlardan her birisinin yokluğu mümteni` olmamakla birlikte, bir şeyin yokluğu mümteni` değilse, var da olmaz, öyleyse silsile de mevcud olmaz; bu ise varsayılan düşünceden dönmek olur. O zaman onun dışında bir mevcûd'un vücûdu gerekir, bu da Vâcibdir ki istenilen sonuç da zaten budur.

Bil ki insan zihni, hatabiyat ve meşhurattan ibaret olunan iknâî delilleri daha kolay kabul eder. Belki de delillerde derinleşmek, burhanlarda ayrıntılara inmek, çoğu defa şüphe kapılarını açar. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerim'in yöntemi ve âdeti, Sanî Teâlâ'nın varlığını ve birliğini ispat etmekte görünen insanın ve evrenin yaratılışına tutunmayı esas aldı. Selim yaratılış sahiplerinin bunu sezmesi Kur'ân'ın bu yönteminin doğruluğuna şahittir. Ehl-i yakîn ise Allah'ın bi'z-zât vâcib, bi'l-ihyâr ve bi'l-hikme fâil olduğunu söyler.

Günümüzde kozmolojik delil olarak ifade edilen ve evrenden hareketle oluşturulan ve birçok ispat yöntemini içeren Taşköprîzade'nin kullandığı bu deliller İslâm düşünce tarihinde "hudûs" ve "imkân" adlarıyla yer alır. Kelâmcıların kullandığı hudûs delilinde cevher ve arazların değişkenliğinden yola çıkılarak tümevarım yöntemiyle âlemin sonradan yaratıldığı ve dolayısıyla bir yaratıcıya muhtaç olduğu ispatlanır. Yaratılış delili olarak da ifade edilen bu delil kelâmcılar tarafından "hudûs", İslâm filozofları tarafından da "imkân" delili şeklinde ifade edilir.¹²³

Taşköprîzade zikrettiği deliller üzerinden kelâmla felsefenin karşılaştırmasını dolaylı olarak yapmış görünüyor. Buna göre kelâmcılar eserden müessire, yani dış dünyadaki olgu ve olaylardan hareket edip giderken filozoflar ise müessirden esere

¹²³ M. Sait Özervarlı, "İsbat-ı Vacib", *DİA*, XXII/495-97.

giderek, illet'in hem zihinde hem de hariçte olmasını dikkate alır. Kelâm ilminde ise cevherlerin hâdis oluşu zihnî bir kavramdır.

Kur'ân-ı Kerim Allah'ın varlığının ve birliğinin isbâtında, selim fitrat sahibi kişiler için sezginin şahadetini yeterli görür diyerek meselenin uzanabileceği diğer noktaların da farkında olduğunu ifade etmekten çekinmeyen Taşköprîzade, Tanrı'nın varlığını ispatlarken kelâmıla felsefenin iç içe girmesinin somut bir örneğini sergiler. Filozoflar "her mümkün mevcuttur, öyleyse varlığını yokluğuna tercih edecek bir Vâcib'inin olması zorunludur" derken aslında kelâmcının "her hâdis'in zorunlu olarak bir muhdisi vardır" şeklindeki önermesinin bir benzerini tekrarlamaktadır. Böylece Taşköprîzade hem kelâm hem de felsefe geleneğini sürdürür.

Diğer taraftan Taşköprîzade bu görüşleriyle Gazzâlî sonrası kelâmın geldiği noktayı bir daha güncel hale getirmekte, fikrî anlamda çağdaşı sayılabilecek Îcî'yle aynı yerde durmaktadır. Îcî'nin görüşlerini dikkate aldığımızda Taşköprîzade'nin bu tavrı çok açıktır.

Aynı şekilde kelâmcı tarafıyla Taşköprîzade hudûs delilini cevher ve araz esası üzerine kurarken, cevher ve arazların hudûsüyle âlemin hudûsüne istidlalde bulunup âlemin yaratılmış olduğunu, hudûs ve imkân delillerine dayanarak kanıtlamaya çalışırken, çağdaşlarından Beyâzîzade'ye bakıldığında onun da İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin *el-Fikhü'l-ekber*'i üzerinden Allah Teâlâ'nın varlığını aklen bilmenin gerekli olduğuna ilişkin görüşünü yorumlarken hudûs ve imkân delilini kullandığını görmekteyiz.¹²⁴

¹²⁴ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, **İşârâtü'l-Meram min İbârâtü'l-İmâm**, nşr. Yusuf Abdürrezzâk, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1369/1949, s. 82-86, 107-111.

2.2. Allah'ın Hakikî-Sübutî Sıfatları

Taşköprîzade bu bahiste bu sıfatların varlığıyla ilgili delilleri ve itirazları ele alır.¹²⁵

Hakikî-sübutî sıfatlar zâiddir, yani Zât'ın ötesinde haricî varlığı bulunan anlamlardır. Ona göre çeşitli deliller bunu kanıtlar:

1. Delil: Gâibi şâhide kıyas etmek. Bu tür bir kıyas illet, şart, hakikat ve delilin dördünde geçerlidir. Halbuki ihtilâf (gaib ile şahidin ihtilafı) vücut ve imkan yönünden engellenemez.

2. Delil: Âlim, ancak, ilmi olan varlık hakkında makul olur. Malûmdan da ilminin taalluk ettiği şeyleri akledebilir. Âlim ve malûm zorunlu olarak ilimle tahakkuk eder. O da zâiddir, tersi durum haml edilmesi, yani yüklem kılınması anlam ifade etmez; sıfatlar da temâyüz etmez (farklılaşmaz), ilme de Zât'a ilişkin yargılar yüklenmek zorunda kalınır.

Taşköprîzade bu delile Îcî tarafından yapılan itirazı ele almıştır:¹²⁶ Yüklem kılınması anlam ifade eder, temâyüz (farklılaşma) de mefhûmun başkalaşmasıyla hâsıl olur. Zât'ın aynısı olmasından, ilme de Zât'a ilişkin yargıların isbât edilmesi gerekmez. Burada ayniyetten lâzım olan, gereken yalnızca mevsûf'un subûtiyetidir, sıfatın subûtiyeti değil.

Îcî'nin bu itirazına ise Taftazanî'nin verdiği cevap şu şekildedir:¹²⁷ Buradaki itiraz, yüklem ilkesinin zâidliğine yöneliktir. Kavramların farklı olması (tegâyür), yüklemelerin de başkalaşmasını sağlar, ilkelerinin değil. Aynı zamanda alınan kök mananın nispetinin doğruluğunu da ifade eder, müştak olunan zatın nispetinin doğruluğunu ifade etmez. Bunda nazar vardır, yani bu tartışmalı bir konudur. Çünkü sıfatın zâid olmadığı düşünülüşü takdirde, ilim kavramı Zât'tan onun bir eseri, bir sonucu olması itibariyle alınır ve ona kök anlamı yönünden, türemişleri bakımından nispet olunur, hamledilir. Dolayısıyla zatın kök anlamı ile ilmin kök anlamı ayrıdır.

¹²⁵ *el-Meâlim*, 99a-99b.

¹²⁶ Îcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, [t.y.], s. 280.

¹²⁷ Taftazanî, IV/74-76.

Kudret ve benzeri (irade, kelâm) kavramlar da bunun gibidir. Çünkü –her ne kadar zihin yönünden de olsa– farklılık, yani ayrışma ilkeler arasında meydana gelir.

Taşköprîzade burada meseleye zat-sıfat ayırımından yola çıkarak müştak olanlarla (alındığı kök mana ile) zat arasında bir gayriyetin bulunduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Bu anlatım tarzı da üstü örtülü diyebileceğimiz bir üslupla, yani bu konulara vakıf olan bir kimseyle bu konuları tartışıyormuşçasına ele almıştır:

Zata nispet edilen şey ilke olarak zattan bir fazlalıktır. Farklı kavramlar zata nispet edilen sıfatların da farklılığını ifade eder, onların ilkelerini değil. Aynı zamanda bu kavramlar kök anlamların zata nispetinin doğruluğunu ifade eder, yoksa bu kök mananın kendisinden alındığı zatı (müştakkun minhu) değil. İşte burası tartışmalı bir konudur. Zat-sıfat ayırımı dendiği zaman anladığımız şey, kök mananın, yani âlim diye bir zatı nitelediğimiz zaman bu ilim-âlim müştak bir isim olup alındığı kök mananın zata bir şey kattığını kabul ediyoruz, ona bir anlam yüklüyoruz demektir. Yani “bir zat âlimdir” dediğimiz zaman zata ilim kök manasından alınmış bir anlam yüklemiş oluyoruz.

Buna şöyle itiraz edilmiştir: Nispetin doğruluğu ve sıfatların farklılığı, –zatla ilişkileri bakımından– zat itibarıyla meydana gelir.

Bu itiraza ise şu şekilde cevap verilmiştir: Zat ilim değildir, aksine âlimdir; dolayısıyla âlim olmak ile ilim olmak aynı şey değildir. İlmin zata taalluk etmesini, yani zat ile ilim arasındaki ilişkiyi ilim diye isimlendirmek bir anlam ifade etmez. Ancak âlim diye isimlendirildiğinde bir anlam ifade eder. Zata ilim diyemezsiniz ancak âlim diyebilirsiniz. Zatla ilim arasındaki ilişki âlim olma yönündendir ilim yönünden değildir. İkisini (ilim ile âlimi) aynı şey kabul edemeyiz diyerek aradaki farka Taşköprîzade dikkat çekmektedir. Çünkü bizim buradaki üzerinde tartıştığımız konu gerçek sıfatlar hakkındadır ki bu da tartışmalı bir konudur. “Allah bilen bir varlıktır” dediğimiz zaman onun zatına bir ilave mana yüklemiş oluyoruz. Dolayısıyla ilave mana yüklediğiniz takdirde hakikî (gerçek), vücûdî bir sıfat ona nispet etmiş olmazsınız. Çünkü hakikî, üzerinde tartışma yapılan zatın özünden hariç bir mevcut (var olan) manasına gelmektedir. Aynı zamanda hakikî, sırf itibarî olmamak manasını ifade eder. Çünkü itibarî olan hakikî olmayandır. İtibarî bizim nispetimizi ifade eder, hakikî ise gerçekte var

olan demek olup itibarî olmayan demektir. Yani sırf bizim nispetimizle var olan değil gerçekten var olmak manasındadır. Bunu zat-sıfat arasındaki bir bağlantıya döndürmekle bu engellenemez, bu konuda yapılan engelleme geçerli olmaz.

3. Delil: Bu sıfatların varlığına delalet eden naslar vardır.

Karşı görüştekiler bazı açılardan deliller öne sürmüşlerdir. İlk ikisi filozofların, diğerleri de Mutezile'nin delilleridir.

1. Allah'ın sıfatları mümkündür ve bunlar Allah'ın zatına dayanır. Dolayısıyla O zat da bu sıfatları var eden (fâil) ve kabul eden (kâbil) zat olmuş olur. Bu delil butlanının, yani bunların yanlış olduğunun men edilmesiyle, engellenmesiyle reddolundu.

2. Hakikî dediğimiz sıfatlar aslında Allah Teâlâ'nın kemâl sıfatlarıdır, dolayısıyla Allah'ın tamamlanması (istikmâl) için zatının dışındaki bir takım şeyler gerekli olur, başkasına ihtiyaç duyar. Yani zatı kendisine yetmiyor başka şeylerle kâmil hale geliyor demek olur. Bu delil başkalaşmanın (mugâyeretin) engellenmesiyle reddedildi. Yani bu sıfatlar Allah'ın zatından gayri bir şey değildir. Bu engelleme kabul edilse bile, Allah Teâlâ'nın kendisinden sadır olacak şeylerle kemâle ermesinde herhangi bir imkânsızlık yoktur.

3. Allah Teâlâ'nın âlimliği zorunludur, başkasıyla iletlenirilemez, temellendirilemez. Bu delil de başkalaşmanın tesliminden, yani sıfatların zattan başka şeyler olduğunu kabul ettikten sonra zattan doğan şeylerden yoksun olmaması sebebiyle zattan meydana gelen başka bir varlıkla temellendirilmesinin imkânsızlığıyla reddolundu. Yani Allah Teâlâ zatından doğan bir şeyle kemal bulmuştur, dolayısıyla o zatının dışında olmayıp başkasıyla kemal bulmuş olmuyor. Eğer sıfat Allah Teâlâ'nın yaptığı bir şeyse, mümkün olan bu sıfat zatına dayanıyorsa zaten zatı yine kendisiyle tamam olmuş oluyor, başka bir şeyle tamam olmuş olmuyor.

4. Birden fazla kadim varlığın bulunduğu, yani Tanrı dışında ezeli olanların var olduğunu söylemenin küfür olduğu konusunda âlimlerin icmâ etmesi bir başka delildir. Mutezile'ye ait olan bu delil de mugayeretin men'i sebebiyle, birden fazla varlığı, yani sıfatların varlığını kabul etmenin Allah'ın zatının birden fazla olması

gerektiği düşüncesini engellemekle reddolundu. Yani Taşköprîzade, bize göre sıfatlar zatın aynı değil, gayrı da değildir, bundan dolayı birden fazla kadimin olması gerekmez demektir. Yine bu delil (taaddüd-i kudemâ) Allah'ın zatının kadim olduğunu engellemekle, yani zatıyla kâim olmadığı, kendi kendine var olmadığı için kadim olmasının engellenmesiyle reddolunmuştur. Halbuki O ezeli olduğundan ve başkası tarafından öncelenmeyen başka bir kadim kendisine hâssa kılınmadığından küfrün gerekliliği men edilmiştir. Bu kabul edilirse, tekfir özellikle kadim zatlar hakkında – Hristiyanlara gerekli olduğu gibi– geçerlidir. Çünkü Hristiyanlar Allah'ı üç ayrı ezeli zattan ibaret kabul etmektedirler. Halbuki biz böyle söylemeyip üç ezeli zattan bahsetmemekteyiz ve biz Allah'ın sıfatlarının zatından gayrı olmadığını söylüyoruz. Dolayısıyla Allah'ın sıfatları zatından gayrı olmadığı için taaddüd-i kudemâ gerekmiyor. Birkaç kadim kabul edilse bile onlar sıfatlardır, zat değildir demektir.

Taşköprîzade sıfatları reddedenlerin zayıf delilleri olduğunu söyleyerek bu delilleri şöyle sıralar:

i. Allah'ın hakikatinin terekkübden, unsurlardan meydana gelmiş olmasıdır, diğer bir ifadeyle Allah'ın hakikatinde bileşimlerin zorunlu olmasıdır. Yani Allah'ın zatı var ve bunun yanında ilim sıfatı, kudret sıfatı var ve böylece bir terekküb meydana geliyor. Terekküb ve her müterekkib ise hâdistir, dolayısıyla Allah Teâlâ'nın da hadis olması gerekir, eğer zatın dışında sıfatlar olduğunu kabul edersek. İşte bu noktada Mutezile sıfatlar terekkübü gerektiriyor demektir.

ii. Tanrı'nın sıfatlarının en özeli olan kîdem sıfatında o sıfatların da ortak olmasının gerekli olması, her birinin ilâh olmasını ortaya çıkarır. Çünkü sıfatlar kadimdir. İlim, kudret, irade sıfatları gibi Allah'ın zatından ayrı kadimler Allah'ın en özel sıfatı olan kîdem sıfatında ortak olmuş olurlar. Dolayısıyla kadimler çoğalmış olur. Eğer Allah'ın ilim sıfatı kadim ise, kadim bir ilim sıfatı var ise o zaman kadim olan ilâhtır, Allah Teâlâ'nın zatı dışında ilim sıfatı da ilâh olmuş olur. İrade, kudret sıfatı vs. de ilâh olmuş olur.

iii. Allah'ın mekân kaplamasının gerekli olması. Çünkü sıfatların var olması mekâna bağlıdır, mekânı izleyen bir şey olup onun peşinden gelir. Yani eğer bir varlıktan söz ediyorsak mekândan da söz etmemiz lazım. Zatın, varlığın peşinden

mekân gelir. Şayet "Allah'ın sıfatları vardır" dersek, Allah'ın zatı sıfatlara mekan teşkil etmiş oluyor.

iv. Sıfatların var olduğuna dair bir delil yoktur, dolayısıyla sübutî sıfatların zattan ayrı olarak var oldukları iddiasının nefy edilmesi gerekir.

Taşköprîzade bu delillerin hepsinin zayıflığının açık olduğunu söyler. Bu delillerin doğruya en benzeyeni sıfatların baki olmasında mananın diğer bir manayla kaim olmasının gerekmesidir. Bunun defî ise bu sıfatların her birine bekâ sıfatının verilmemesi iledir. Yani her bir sıfat beka sıfatı ile baki değildir. Veyahut o sıfatlar Zât'ın bekâsı ile bakîdir veya sıfatların bekâsı sıfatların kendisidir şeklindeki görüş zayıftır.

Buna da şu şekilde cevap verilir: Sıfatların var olması, niteleyici bir aidiyet manasındadır. Sıfatın var olması mekânı (mekan tutan bir varlığı) izleyen bir şey değildir. Birincide zikredilenle ilgili bir imkansızlık yoktur. Ayrıca sıfatların a'râz olmasını engellemekle de buna cevap vermek mümkündür. Sıfatlar araz değildir. Yani Taşköprîzade, o sizin söylediğiniz şey cevherle araz arasındaki ilişkidir, halbuki Allah'ın zatı cevher değil sıfatları da araz değildir, diyerek buna cevap verilebileceğini söyler.

Kelâm geleneğinde Allah'la manevî manada iletişime geçebilmek için O'nun zâtı hakkında düşünmek ve konuşmak yerine sıfatları üzerinde durulmuştur. Bir kelâmcı olarak Taşköprîzade'nin teşbihe götürecek hususlar üzerinde konuşma gereği bile duymaması dikkat çekicidir. Taşköprîzade sıfatlar meselesinde, doğrudan tevhid ilkesindeki hassasiyetlerinden dolayı sıfatlarla ilgili olumsuz bir tavır takınan Mûtezile'yi karşısına alır. Fakat bu karşısına alış Tanrı'yı teşbihî bir şekilde ele alanların yaklaşımına ters bir şekilde gerçekleşir. Esasen bu Sünnî kelâm geleneğinin geçmişine de uygundur. Bu içinde yer aldığı ve mensup olduğu halkayı belirleyen bir tavidir. Burada Mûtezile'nin özellikle Allah'ın zâtına nispet edilen manalar, yani sıfatlar konusunda kadim varlıkların çoğalmasını doğuracak bir yaklaşımdan duyduğu endişeyi ortaya koyması Hristiyanlığın Tanrı algısını meşrulaştıracak bir durumun önüne geçmek gayesiyle sınırlandırılabilir.

Taşköprîzade "Hakikî-sübutî sıfatlar zâiddir, yani Zât'ın ötesinde haricî varlığı bulunan anlamlardır" derken sıfatların zihnî bir varlıktan ibaret olmayıp "Hak" isminden de anlaşılacağı üzere zihnin dışında fiilen de mevcut olduğunu vurgulamaktadır.

Sıfatların Allah'ın zâtı üzerine zâid olduğunu dile getiren Taşköprîzade, Eşarî'nin "Allah Teâlâ'nın sıfatları zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır" ifadesini aktarmasıyla bu konudaki görüşünün Eşarî ile aynı olduğunu göstermiştir.¹²⁸

Filozoflar da sıfatlar konusunda en az Mûtezile kadar titizdir. Onlara göre tenzih metodu dışında zâta nisbet edilecek ve kaçınılmaz bir şekilde kadîm olarak kabul edilecek sıfatlar ulûhiyyette kesretin bulunduğunu çağrıştırır. Öyle görünüyor ki filozoflar naslarda yer alan ilâhî nitelikleri benimsemekle –veya onlara iman etmekle– beraber bunların zât ile olan münasebetini izah ederken çok önem verdikleri tevhid uğruna sıfatları zât içinde eritmişlerdir. Bu açıdan bakıldığı takdirde sıfat-zât ayniliği ortaya çıkmakta ve Allah'ı nitelendirmek için tenzîhî olanlardan başka sıfat kalmamaktadır. İslâm'ın sunduğu Allah mefhumu, aşkın bir varlık olmakla birlikte insana ve kâinata karşı ilgisiz değildir. O kâinatı yaratan, her an yaratmayı sürdürüp evreni yöneten Allah'tır. O mutlak, aşkındır; insan ise her yönden kusurlu, ihtiyaçlarla yüklü ve sonlu bir varlıktır. İkisi arasında ilginin kurulması için O'nun aşkın niteliğinden sıyrılıp insana benzemesine veya insan biçiminde maddîleşmesine gerek yoktur. Aksine bu ilginin kurulması yolunda insan, ruhu ve bütün psikolojik muhtevasıyla maddilikten sıyrılmaya ve O'na yükselmeye çalışmalıdır.¹²⁹

¹²⁸ Taşköprîzade, **Risâle fi'l-Kaza ve'l-Kader**, Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3274, vr. 73b.

¹²⁹ Bekir Topaloğlu, "Allah", **DİA**, II/473-77.

2.3. Rüyetullah¹³⁰

Ehl-i Sünnet, Allah'ın görülmesinin aklen mümkün olduğunu ve bunun naklen de bir yön ve bir mukabele (mesafe isteyen karşılıklı durma) olmaksızın müminler tarafından cennette vuku bulacağını benimsemişlerdir.

Ehl-i bidat bu konuda Ehl-i Sünnete muhalefet etmiştir, ancak bilgi yönünden (ilmen) tam bir inkişafın mümkün olduğuna izin vermişlerdir. Başka bir ifade ile Allah hissî olarak değil ilmî olarak zahir olabilir. İlmen Allah'ın tam bir inkişaf ile bilinmesi mümkündür. Taşköprîzade burada zımnen şunu demek istiyor: Tam olarak bilmek, görmek (rüyet) demektir aslında, bunlar görme demiyorlar, ilim diyorlar. Biz ise, gözde bir resim oluşmasının, bir ışığın göze ulaşmasının, bir yön ve bir mesafede var olmasının imkânsızlığına izin verdik.

Bu konuda tartışma noktası, dünyadaki normal fizik-optik şartları olmaksızın görme organında tam bir görme olayının hâsıl olup olmayacağına düşümlenir.

Böyle bir görme olayının imkânına ilişkin iki görüş vardır:

Birinci görüş: Taşköprîzade burada iki delil öne sürer: **i.** Allah Teâlâ'nın Hz. Musa olayını hikâye ettiği {رب أرني انظر إليك} "Rabbim zatını bize göster sana bakalım" ayetidir.¹³¹ Ki bu ayet Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinin caiz olduğuna delâlet eder. Çünkü o ne cahil ne de abesle iştigal edecek bir kimsedir. **ii.** Allah'ın görme konusunu mümkün bir meseleye bağlaması –ki bu da dağın yerinde durmasıdır– da bizim delilimizdir.

Birinci delilimize şöyle itiraz edilmiştir: Hz. Musa'nın bu rüyet talebi görmenin ayrılmaz bir parçası (rüyetin lazımıdır) olup zarurî bir bilgidir. Veya Allah Teâlâ'dan bir işaret görmesidir. Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi kabul edilse bile bunu kavmi için istemiş olup¹³² bu Allah'ın görülebilmesinin mümkün olduğuna delalet etmez. Veya akıl ile naklin birbirini desteklemesi sebebiyle Allah'a olan imanının artmasını istemesinden

¹³⁰ *el-Meâlim*, 106b-108a.

¹³¹ A'raf, 7/143.

¹³² Bakara, 2/55; Nisâ, 4/153.

dolayıdır. Bunun doğru olduğu kabul edilse bile, bir konudaki bilgisizlik nübüvvet makamına halel getirmez, zarar vermez.

Bu itiraz şöyle reddedilebilir: {لن ترانى}nin anlamı rüyetin nefyidir, ilmin (inkışaf-ı tâmmı) nefyi değildir. Yani bu {لن ترانى} hiçbir zaman Allah Teâlâ'nın varlığına ilişkin tam bir inkışafı nefyetmez. Veya ayetteki bu ifadenin anlamı Allah'tan bir işaret görmenin ilim ile hasıl olduğunun nefyi değildir. Diğer bir ifade ile Hz. Musa Allah'ı tam olarak bilmekle birlikte Allah'tan bir işaret görmek de istemiş olabilir. Bu konuda ayetler çoktur. Nassın anlamı, "إلى" edatıyla bağlanılan "انظر" karinesiyle görmektir. Kavim, rüyetullahın imkânsızlığına Hz. Musa'nın haber vermesiyle yetiniyorlar, aksi durumda Allah'tan haber vermesiyle yetinmiyorlar. Öyleyse peygambere batılı reddetmeyi geciktirmek yakışmaz, aynı şekilde peygambere Allah'tan bu yolla bir delil talebinde bulunmak da yakışmaz. Özellikle ilâhiyyât meselelerinin en büyüğü, en önemlisi olanı bilmemek de peygambere yakışmaz.

İkinci delilimize getirilen itiraz ise şudur: Allah'ın görme konusunu dağın yerinde durmasına bağlaması, bir imkânsızlığa ilişkindir. Bu da parçalanma (indikâk) halindeki istikrardır.

Bu itiraz da –her ne kadar yer değiştirme yoluyla da olsa– parçalanma (indikâk) halinde istikrarın olabileceği ile yani dağın yerinde durmasıyla reddedilmiştir.

İkinci görüş: Dünyada görmenin imkânının illeti, yani rüyetin bağlı bulunduğu elverişli şartlar ya hâdis¹³³ olmaktır –bu da ademî olması (daha önce olmayıp sonradan olması) nedeniyle rüyetin (Allah'ı görmenin) delillendirilmesine elverişli değildir– ki Vâcib ile hâdis arasında ortak bir varlık belirlemek söz konusu olsun. Diğer bir ifade ile dünyadaki varlıklar yaratılmış (hâdis) olduklarından dolayı görülmektedir. Dolayısıyla Allah'ın görülmesi konusunda hâdis olmak bir illet olarak zikredilemez, yani hâdis olmak görülmenin illetini tespit etmeye elverişli değildir.

İllyet için zikredilen bu yorum birçok sorunu bertaraf eder:

i. İmkân ademî bir durumdur, illeti de ademîdir.

¹³³ Şerhu'l-Makâsıdda vücud veya hudus (el-vucûd ev el-hudûs) şeklinde geçmektedir.

ii. Hasr ademî bir imkânla tamam olur.

iii. İmkânın müşterek olmasının engellenmesidir. Bu kabul edilirse tek bir türe ait malûlün illele birleşmesi ortadan kalkar. Çünkü görülen şey, var olanlar arasında ortak bir hüviyettir. Hassaları, özellikleri bazen ayırırız, bazen külliye ondan gafil oluruz, bazen de onları ayırt ederiz.

iv. Ortak illet bazen bir şarta göre aslın tekliği konusunda, bir engele göre de fer'in tekliği konusunda bir anlam ifade etmez. Varlığın ortaklığının engellenmesine gelince bu görüş rüyetin ispat edilmesi deliliyle ortadan kaldırılmıştır. Ehl-i sünnet nezdinde göz dışındaki diğer duyu organlarıyla da görülebilmesinin gerekliliği benimsenmiştir. Bir başka ifade ile gözümüzle gördüğümüz varlıkları diğer duyu organlarımızla da görebiliriz.

Görme olayının imkânı ispatlandı ise, vukuuna da iki delilimiz vardır:

Birincisi: Ümmetin *icmâ*dır. Muhalif görüş ortaya çıkana kadar hepsinin, muhalif görüşün ortaya çıkmasından sonra ise büyük çoğunluğunun icmâı vardır.

İkincisi: Kitap ve sünnet olan *nastır*:

Taşköprîzade rüyetullahın vukuuna dair burada K.Kerim'den üç ayeti esas almıştır.

Kur'ân'ı Kerim'deki delilimizin biri şudur: {وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة} "O gün ıslı ıslı parlayan yüzler vardır ki Rablerine karşı bakarlar"¹³⁴ "İlâ" ile kullanıldığında nazar, rüyet manasına gelir veya onu gerektirir. Yahut naklin, kullanımın (isti'mâlin) ve örfün şahadetiyle rüyet konusunda belirmiş bir mecazdır.

Bizim bu açıklamamıza şu şekilde itiraz edilmiştir: Yukarıda dediğiniz gibi rüyet anlamına gelmeyip "ilâ" ile kullanıldığında nazar, intizar anlamına gelir. Ayrıca "ilâ" nimet anlamında bir isim de olabilir. Nazar bazen nitelemede rüyeti ayırır, nitekim göz ucuyla (şezer) ve muhalefet etme nazarıyla bakmak (izvirar) da vardır. Bazen varlıkta

¹³⁴ Kıyamet, 75/22-23.

da onu ayırabilir. Çünkü şöyle denir: "Hilale baktım ancak onu göremedim." Sevabı beklemek nakledilmiş açık bir ihtimaldir.

Buna intizarın bu makamdan, bu konudan uzak olduğu söylenerek cevap verilmiştir. Ayrıca beklemek (intizar) Darü'l-ikrâm'a, yani cennete uygun değildir. "Îlâ"nın isim olması ise zahire aykırıdır. İhtimal de selef tarafından terk edilmiştir. Dolayısıyla intizâr'ın lügatte "taassüf (zorlama)" anlamına gelmesi, "imtinan (nimet, lütuf verme)" makamına uygun değildir. Karine olmaksızın hazfe dönmek asla aykırıdır.

Kur'ân-ı Kerim'deki diğer delilimiz: Yine Allah Teâlâ'nın küffarı ayıplamak (ta'yîr) ve tahkir etmek için {كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ} "Hayır o günde onlar rablerinden mahrumdurlar"¹³⁵, yani "görmekten" mahrumdurlar demesidir; müminler ise O'nu görürler. Kâfirlerin sevab ve ikramdan mahrum olmaları şeklindeki tevil, zahirin hilafıdır.

Diğer bir delilimiz: Allah Teâlâ'nın {لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ} "İyilik yapanlara cennet ve ziyade var."¹³⁶ ayetinde de haberin delaleti ve selefin şahadeti ile burada geçen "ziyade" kelimesi "rüyet" anlamına gelir.

Sünnetteki kaynaklara gelince onlar da Allah Resulünün şu sözleridir:

"إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ" "Siz muhakkak ki bedir gecesinde ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz. Görmek için de sıkıntıya uğramazsınız."¹³⁷

"فَرَفَعَ الْحِجَابَ فَيَنْظُرُونَ إِلَىٰ وَجْهِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ" "Perde kalkar ve siz Allah'ın -azze ve celle- yüzüne bakarsınız."¹³⁸

¹³⁵ Mutaaffifin, 83/15.

¹³⁶ Yunus, 10/26.

¹³⁷ **Sünen-i Tirmizî**, "Sıfatü'l-cennet" 17; **Sahih-i Buhârî**, "Mevâkîtu's-salât" 15, "Tevhid" 24; **Sahih-i Müslim**, "el-Mesâcid ve Mevâzî'u's-salât" 211; **Sünen-i Ebû Dâvûd**, "Sünnet" 20; **Sünen-i İbn Mâce**, "Mukaddime" 13.

¹³⁸ Hadis benzer lafızlarla şu kaynaklarda yer almaktadır: **Sünen-i İbn Mâce**, "Mukaddime" 13; **Müsned-i Ahmed b. Hanbel**, 18957, 18963, 23980.

”واكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه“ “Allah nezdinde ikrama en çok uğramış kimse Rabbinin yüzüne bakan kimsedir.”¹³⁹

Tüm bu naklî delillerin sonucunda Taşköprîzade şu hükmü verir: Bu naklî delillerden açık olan şudur ki: Allah'ı görme hadisesi sadık peygamberin haber verdiği mümkün bir durumdur.

Mutezile ise görme olayının olmadığına dair çeşitli deliller getirmişlerdir:

Birincisi: Dünyada rüyetin gerekleri olduğunu reddetmişlerdir, diğer bir ifade ile onu ayrılmazlarıyla (cihet, mukabele, mekân, ısk vb.) inkâr etmişlerdir.

Bunun cevabı şudur ki: O şartlar âdî şartlardır ve bunların rüyet'ten ayrı kalması mümkündür, yani bunlar olmadan da Allah Teâlâ görmeyi yaratabilir. Bunlar rüyet için dünyada (şahitte) her ne kadar gerçek şartlar iseler de ahirette bunların rüyet için gerekli olmadığını söyleyebiliriz.

İkincisi: Rüyetin gerçekleşmesi (imkânı) âhirette devamını ve dünyada da mümkün olmasını gerektirir. Ayrıca görmediğimiz bir takım yüce dağların ve coşkun denizlerin önümüzde durduğunu söylemeyi gerektirir. Başka bir ifade ile sırf mümkün olmak vuku bulmayı gerektirmez, sadece imkândan yola çıkamayız. Diyelim ki Allah'ın görülmesi mümkündür ama bu görülmesinin var olacağı anlamına hiçbir zaman gelmez. Öyle olsaydı görmediğimiz dağların gözümüzün önünde durduğunu söyleyebilirdik.

Cevabı şudur ki: Zikredilen bu imkân bu dünyada âdetlere bağlı olarak kesin olan bir hükme onu nefyederek karşı çıkar, onunla örtüşmez.

Böyle bir şey kabul edilse (bu dünya şartlarıyla örtüşmediğini kabul etsek) bile ahiretteki (gaipte) imkân dünyadaki (şahitte) imkândan farklı bir şeydir. Veya orada (gaipte) daha fazla bir kuvvet elde edileceği şartı ile mukayyettir. Yani bu dünyada gözümüz görmeyebilir fakat ahirette ziyade bir güçle gözümüz görebilir.

¹³⁹ *Sünen-i Tirmizi*, "Sıfatü'l-cennet", 17; *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*, 5317.

Üçüncüsü: {لا تدركه الأبصار} "Onu gözler idrak edemez (göremez)"¹⁴⁰ ayetidir.

Zira bu makamın benzerine uygun olanı nefyetmenin umumiliğidir, umumiliğin nefyedilmesi değildir. Yani bu ayetlerle genel olarak görülme nefyedilmekte olup bunlar rüyetin nefyedilmesinin umumiliğinin hem dünyada hem de ahirette geçerli olduğunu gösterir. Üstelik kelâmın sevk edilmesi burada temeddüh, övünmek içindir. Diğer bir ifade ile O öyle yüce bir varlıktır ki gözler onu göremez denilmek suretiyle burada Allah kendisini övmektedir. Bu ayetin nakîzi, yani görülebileceğini söylemek bir nakıslık olur ki böyle bir şey Allah Teâlâ için imkânsızdır.

Bunun cevabı şudur: Ayetin her vakte ve her şahsa umumi olduğunu kabul ettikten sonra şu var ki görme duyusunun idrak etmesi, gözün görülene ulaşmasıdır ki bunu nefyetmek görme eylemini nefyetmek anlamına gelmez. Bu nakıslık da değildir, zira buradaki görme eyleminin nefyinin bir övgü olması, bu eylemin gerçekleşmesinin imkânının bir parçasıdır. Allah'ın kibriya perdesi ile büyüklenmesinde, aziz olmasında olduğu gibi.

Dördüncüsü: {لن تراني} "Beni katiyyen göremezsiz"¹⁴¹ ayetidir. Buradaki "len" edatı gelecekte tekitli ve ebedî bir şekilde olumsuzlama anlamına gelir. Ve bu görememe hususunda Musa (a.s) ve diğer müminlerin arasını ayıran birisi de duyulmamıştır ve bu hususta icmâ vardır.

Cevap şudur ki: Bu edatın ebedilik ifade ettiği ve bu işin ebediyen olmayacağı güvenilir kimselerden sabit olmuş bir şey değildir. Edatın ifade ettiği tekid ise bu durumun hiç bir vakitte olmayacağı anlamına gelmez.

Beşincisi: {ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً} "Allah'ın bir beşerle konuşması ancak vahiy yoluyla olur."¹⁴² ayetidir. Bu ayet görürken onunla konuşma eylemini nefyetmek için sevk edilmiştir. Zira bu ayet bunun istenmesi neticesinde nüzul olmuştur.

¹⁴⁰ Enâm, 6/103.

¹⁴¹ A'raf, 7/143.

¹⁴² Şûrâ, 42/51.

Rüyetin nefyinin ayete eklenmesiyle bu görüş reddedilir. Şayet rüyetin nefyi eklenirse o zaman "من وراء حجاب" "perdenin ardından" ifadesi de düzeltilerek, ona da bir ekleme yapılması gerekirdi.

Altıncısı: {وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ} "Siz Musa'ya: Ey Musa biz sana iman etmeyeceğiz"¹⁴³ ayeti gibi rüyet talebine karşı Allah'ın cezaya müstahak saydığı ayetler. Diğer bir ifade ile Allah'ı görmeyi istemek O'nun ceza verdiği büyük günahlardandır.

Cevap şudur ki: Onların Allah'a inanmak istememelerindeki inatlarından dolayı onların bu talebi büyük günah olarak addedilmiştir. Tıpkı mümkün olmalarına rağmen meleklerin ve kitapların inmesini inatlarından dolayı talep etmelerini günah olarak telakki etmesi gibi. Veya bunu dünyada istemelerinden dolayı. Zira dünyada melekleri görmek her ne kadar mümkün olsa da vaki olacak bir şey değildir. Yani bir şeyin bu dünyada vuku bulmaması ahirette de meydana gelmeyeceği anlamına gelmez.

Cumhur, Mi'rac gecesi gözle bir görme olmadığı kanaatindedir. Rüya Allah'ı görmek ise velilerden, sâdâtan, büyüklerden nakledilmiş bir şeydir.

Diğer yandan Taşköprîzade sıfatların görülüp görülemeyeceği problemini de ele alır. Vücut delilinden diğer var olanların olduğu gibi sıfatları görmenin de imkânı gerekmektedir. Fakat bunun vaki olacağına dair hiçbir delil yoktur. Aynı şekilde – özellikle de bu duyuların ilme râci olduğuna hükmedenlere göre¹⁴⁴ görme dışında diğer duyularla (koklama, tatma, dokunma) da idrakin imkânını gerekmektedir. Fakat buradaki tartışma, duyuları kullanmanın imkânsız olduğuna kesin olarak karar verildikten sonra görmenin vaki olup olamayacağı hususundadır.

Rüyetullah'ı ilâhiyyâtın en önemli konusu olarak gören ve konuyu naslara ilave olarak, âlimlerin görüşlerine ve akla dayanarak ele alan Taşköprîzade, görme organında bir resim oluşmasını, bir ışının göze ulaşmasını, yön ve mesafenin var olmasını reddederek Allah'ın ahiret günü görülebileceğini savunmaktadır. Burada müellif Hz. Musa'nın رَبِّ ارْنِي انْظُرْ إِلَيْكَ şeklindeki talebini örnek vererek naklî bir delille meseleye

¹⁴³ Bakara, 2/55.

¹⁴⁴ Müellif, Eşarî ve ona tabi olanları kastetmekte, *el-Meâlim*, vr. 108a.

yaklaşır. Bu naklî delili orada bırakmaz, Allah'ın bu talebi abes görmeyerek caiz görmesini dikkate alarak aklî bir hale dönüştürür. Diğer yandan *el-Meâlim* müellifi sadece aklî ve naklî delillerle de yetinmez. Konuyla ilgili icmânın da mevcut olduğunu ifade ederek pek çok konuda daha sıkı bir zemin ve çerçeve arayışı içine girer. Taköprîzade'nin rüyet bahsinde karşı çıktığı zümreyle olan anlaşmazlık noktasının ise gözde oluşan inkişaf-ı tamda olduğunu belirtmektedir. Bunun anlamı şudur: Tanrı hissî olarak değil ilmî olarak zahir olabilir.

Felsefi kelâm metodunun takipçisi olan bir müellifin aklı bu kadar öne çıkarmasına rağmen son noktada icmâ üzerinden toplumun yaygın gerçeklerini dikkate alma gereği duyması Taşköprîzade'yi nihai noktada kayıt altına alan şeyin de ne olduğunu çok iyi vermektedir. Diğer bir deyişle ne kadar akılcı olursa olsun o kucağında yetiştirdiği atmosferden kaçamamaktadır.

2.4. Kulların Fiilleri (Efâl-i İbâd)¹⁴⁵

Doğru olan görüşe göre kullardan vaki olan ihtiyarî fiiller Allah Teala'nın kudretiyle meydana gelir. Kul için ise sadece kesp söz konusu olup bu hususta kulun başka bir fonksiyonu yoktur. Eşarîlere göre kespten murad Allah'ın fiilinin insanın kudretine ve iradesine yakın (mukârin) olması, birlikte bulunmasıdır. İnsan fiile mahal teşkil eder, yani fiil kendisinde meydana gelir ve fiilinin meydana gelmesinde herhangi bir etkisi yoktur. Çünkü kesb, Allah'ın yarattığı bir fiilin insanda meydana gelmiş olması demektir, kulun bunda hiçbir etkisi yoktur.

Burada cebre yaklaşan ve tamamen Eşarî bir görüşü benimseyen Taşköprizade'nin duruşunu dengeleyecek ifade ise Cüveynî'ye aittir:

İmamü'l-Haremeyn Cüveynî ve ona tabi olanlara göre *kesb*, kulun fiili yaratma olmaksızın kudretini o fiile sarf etmesi, harcamasıdır. Burada Cüveynî kulun kudretinin bir etkisi olduğunu söylüyor. Fakat bu etki yaratma yönünden olmayıp fiilin meydana gelmesi üzerindedir.

Mutezile'ye göre kulların fiilleri (efâl-i ibad), mümkün olması açısından (sıhhaten) kulun kudretiyle meydana gelir. Yani kul kudretini harcadığı zaman zorunlu olarak bir fiil meydana gelmek mecburiyetinde değildir.

Filozoflara göre kulların fiilleri ise zorunlu olarak (icaben) meydana gelir. Yani kul kudretini harcadığı zaman, zorunlu olarak bir fiil meydana gelmek mecburiyetindedir.

Üstad Ebû İshak el-İsferâyînî ise her ikisinin de (hem Allah'ın ve hem de kulun kudreti) olması gerektiğini söyler.

Kadı Ebu Bekir el-Bakillânî'ye göre ise Allah'ın kudreti fiilin aslı ile ilişkilidir, kulun kudreti ise taat veya masiyet olması gibi fiilin niteliği ile ilişkilidir. Diğer bir ifade ile fiilin aslını yaratan Allah, vasfını meydana getiren ise kuldur.

Cebriyye'ye göre ise kulun kudretinin fiil üzerinde asla bir etkisi yoktur, ne etki yönünden ne de kesp yönünden. Bir şeyi tutmak için elini irade ile hareket ettiren ile

¹⁴⁵ *el-Meâlim*, 108b-111a.

felçli bir kimsenin elinde oluřan zorunlu hareket arasındaki zaruri fark bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır, yani Cebriyye'nin görüşünün yanlışlığını göstermektedir.

Taşköprîzade daha sonra konuyla ilgili¹⁴⁶ **aklî** ve **sem'î** delilleri verir:

Aklî delillerde bazı vecihler söz konusudur:

Birincisi: Allah Teala'nın kudreti bütün mevcudatı kapsar, diğeri bir ifade ile tüm var olanlar Allah'ın kudretiyle meydana gelir. Eğer kulun kudreti fiilinin meydana gelmesinde bir etki yapmış olsaydı, iki müessirin birleşmesi yani tesiri ile bir fiil meydana gelmiş olurdu ki iki müessirin aynı anda vaki olması söz konusu değildir.

İkincisi: Kulun kudreti fiil üzerinde bir etki yapmış olsaydı kulun fiilinin tüm ayrıntılarını bilmesi gerekirdi ki bunun batıllığını vicdanen biliriz. Mesela konuştuğumuzda ağızımızdan pek çok kelime çıkar fakat sayısını bilmeyiz. Şayet bunu yaratan biz olsaydık sayısını da bilmemiz gerekirdi.

Taşköprîzade burada öteden beri söylene gelen görüşleri özetlemiştir. Fakat burada önemli olan şudur: "İki müessirin tesiriyle bir fiil meydana gelmez" diyen müellifin aksine iki müessir tesiriyle bir fiil meydana gelebilir. Bu çok geçerli bir delil değildir. Mesela bir kimse bir şeyi kaldıramadığında diğeri bir kimse (müessir) ile birlikte kaldırabilir. Böylece bir fiilde iki müessir söz konusu olur.

Üçüncüsü: Eğer kulun fiili ihtiyarıyla meydana gelmiş olsaydı onu yapmaya ve yapmamaya imkân bulabiliyor olmalıydı (muktedir olurdu) ki bunun lâzımı batıldır. Zira insanın istemediği bir fiil de meydana gelebiliyor. Bu durum da fiili insanın değil Allah'ın yarattığını gösterir. Çünkü bir fiilin meydana gelmesi, ortaya çıkması için bir muraccih gereklidir, tercih eden olmadan bir tercihten bahsetmek de imkânsızdır. Şayet ortada bir tercih varsa bir de muraccih vardır. Fiil kulun ihtiyarıyla gerçekleşmiş olsaydı; etkinin varlığı, vücut olmaksızın gerekmeyeceği için kul mûceb (zorunlu) olmak zorunda kalırdı. Halbuki her zaman kulun fiili zorunlu olarak meydana gelmiyor. Zira kul bazen istemesine rağmen istediği ortaya çıkmıyor. Bu tercih (fiil, gerçekleşen şey) teselsül lazım geleceği için kul tarafından yapılmaz.

¹⁴⁶ Kulun fiili üzerinde bir etkisi yoktur, sadece kul Allah'ın yarattığı bir fiile konu teşkil etmektedir.

Bu delilimize itiraz edildi: i. Allah Teâlâ'nın fiiliyle. Yani Allah bir fiil yapar ve senin fiilini engeller. ii. İhtiyara bağlı bir zorunluluk ihtiyarı ortadan kaldırmaz, dolayısıyla bir mecburiyete varmaz.

Bu itiraza şöyle cevap verilir: Allah Teâlâ'nın fiili hâdis olmayan kadîm bir irade ile gerçekleştiği için bir tercih ediciye ihtiyaç duymaz. Allah'ın fiili bir sebebi tercih etmekle meydana gelir ki o sebep de Allah tarafından yaratılmıştır. İztırar (mecburiyet) ile kastedilen aslında budur.

Dördüncüsü: [i] Eğer Allah kulun fiilinin meydana geleceğini biliyorsa o iş olmak zorundadır. Her ne kadar kulun kudreti ve ihtiyarıyla meydana geleceğini biliyorsa da yine olmak zorundadır. [ii] Ya da Allah meydana gelmeyeceğini biliyordur ki o zaman da o fiilin meydana gelmesi imkansız olur. Dolayısıyla her ne kadar o fiil haddi zatında mümkün olsa da kulun kudretinde hiçbir şey kalmaz, yani kulun kudreti o fiili meydana getirmeye güç yetiremez.

Bu delilimize de Allah Teâlâ'nın fiili ile itiraz edilmiştir.

Bu itiraza da şu şekilde cevap verilir: İhtiyarî olan şey, isteme (irade) anında terk edilmesi mümkün olan şeydir. Her ne kadar gerçekleşmesini istedikten sonra terki de mümkün olsa. İşte insanın fiili böyle olduğu gibi Allah Teâlâ'nın fiili de bu şekildedir. Diğer bir ifade ile insan yapmak istediği bir şeyi aynı zamanda terk de edebilir, dolayısıyla ihtiyâr, yapma iradesi kadar yapmama iradesidir de. Burada müellifimiz tarafından Meşşâîlerin "vücûb/zorunluluk" anlayışı reddedilmektedir.

Bazıları irade hususunda böyle bir delile sarılmayı reddetmişlerdir. Zira Allah Teâlâ'nın muradı fiilin meydana gelmesi veya meydana gelmemesi şeklindedir.

Bu itiraz da iki seçenekten (vuku bulmak veya bulmamak) birini murad etmemesinin caiz olmasıyla ve Allah'ın kuldaki meydana gelmesini istediği bir fiili sevmemesinin mümkün olmasıyla reddedildi.

Beşincisi: Eğer iki kudret iki zıt taraftan (olmak veya olmamak) biri konusunda toplanırsa, ittifak etmeleri imkânsız olup ihtilaf etmeleri ise bir tercih edici (muraccih) olmaksızın tercih etmeyi gerektirir.

Bu delile şöyle cevap verilmiştir: İki müstakil kudretten en güçlü olanın gerçekleşmesiyle olur ki o da Allah Teâlâ'nın kudretidir. Genelde şöyle bir delile tutunulur: Bir fiile güç yetirebilmek, –ikisi de imkân noktasında müşterek olduğundan dolayı– o gücü veya mislini tekrar yapabilmeyi ve –hudûs ve imkân noktasında müşterek olduğundan dolayı– cismi yaratmaya da güç yetirebilmeyi gerektirmektedir. Bu durumda elbette ki imanı yaratmak şeytanı yaratmaktan daha güzel olur ve itaat etmek için muvaffakiyet istemek mümkün olmazdı. Bu mukaddimelerin zayıf olduğu da açıktır.

Naklî delillere gelince sayılamayacak kadar çokturlar.

i. Birçok ayette Allah Teâlâ kendisinin tek yaratıcı olmasıyla övünmüştür.

ii. {وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} "Allah sizi ve sizin yaptığınız şeyleri yaratandır"¹⁴⁷ ayeti.

Zira burada geçen ve "şeyler" anlamına gelen "mâ" edatı ya masdariyye ya da mevsûle'dir ki kulun kesp ettiği fiilleri de içerir.

iii. Diğer var olanlardan yaratma eylemini nefyeden ayetler vardır: {هَلْ مِنْ خَالِقٍ} "Allah'tan başka yaratan var mıdır?!"¹⁴⁸ ayeti ve başka ayetler bu kabildendir.

iv. Yapmak, yaratmak fiillerinin kulların fiillerine isnad edilmesidir. Yani kulların fiillerini Allah'ın yarattığını bildiren ayetler vardır. {رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ} "Ya rabbi bizi sana teslim olmuş iki kişi olarak yarat"¹⁴⁹ ayeti ve benzerleri gibi. Bu ayette imanı yaratmak Allah'a nispet ediliyor, dolayısıyla Müslüman olmak insana ait bir fiil olmayıp Müslümanlığı yaratma Allah'a nispet edilmiş.

v. O'nun dilemesinin umumiliğine delalet eden ayetler: {فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ} "O dilediğini yapandır",¹⁵⁰ {كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ} "(İyi kötü) her şey Allah katındandır"¹⁵¹ ve benzeri

¹⁴⁷ Saffât, 37/96.

¹⁴⁸ Fâtır, 35/3.

¹⁴⁹ Bakara, 2/128.

¹⁵⁰ Hud, 11/107.

¹⁵¹ Nisa, 4/78.

ayetler. "Allah dilediğini yapar" ayetine göre kulların fiilleri de Allah Teâlâ'nın dilediklerindendir.

vi. Kulların özel fiillerinin de Allah Teâlâ'nın kudretiyle olduğuna delalet eden ayetler: {كتب في قلوبهم الإيمان} "(Allah) kalplerine imanı yazdı".¹⁵² Dolayısıyla burada iman fiili Allah'ın yazmasıyla ilişkilendirilmiştir; {هو الذى يسيركم فى البر والبحر} "Sizi denizde yürüten O'dur".¹⁵³ Burada yürüyen kuldur fakat yürüme fiilini yaratan Allah'tır demektedir.

vii. Her var olanın Allah Teâlâ'nın kudret ve iradesiyle meydana geldiğine delalet eden manaca tevatür derecesindeki hadisler vardır.

Muhalif görüşü benimseyenler ise bazen zaruret (mecburiyet) iddiası ile delil getirmiş, bazen de delillerin sevki konusunda itiraz etmişlerdir.

Birinci gruba, zaruret iddiasında bulunanlara gelince: **i.** Düşmek ve yükselmek fiillerinin arasını ayırmak mümkündür. Yani insan bir yerden istemeyerek düşer ama o yere isteyerek çıkar. **ii.** İnsanı fiil yapmaya iten sebepler (saik) ile doğrudan doğruya iradeden (kasıt) oluşan tasarrufların da arasını ayırmak gerekir. İnsanın zihnine bir düşünce gelir ama o düşünce fiili zorunlu olarak meydana getirmez. Fakat insan kast eder, karar verir ve o fiili yapar. İşte bu ikisi birbirinden ayrı şeylerdir. **iii.** Sağlıklı insandan yürümesini istemenin doğru olduğuna ve hasta olan insandan böyle bir talepte bulunmanın doğru olmadığına hükmetmek. **iv.** Evi hareket ettirmenin mümkün olmasıyla dağı hareket ettirmenin mümkün olmamasına hükmetmek. **v.** İyilik yapanı övüp kötülük yapanı kınamak. Bu ikisi arasında da bir ayırım vardır. Her iki fiili (iyilik ve kötülük yapmak) de işlemek insanın elinde olan bir şeydir. Dolayısıyla tüm bunlar insanın fiilini kendisinin yaptığını ortaya koymaktadır. **vi.** Aynı şekilde, bir fiili işleyen kimsenin yaptığını çirkin görmek ve ona doğruyu emrederek onu yanlış olandan yasaklamak ve failden meydana gelen fiilinden dolayı ondan hoşlanmak bu fiillerin de o kimsenin fiilleri olduğunu göstermektedir.

¹⁵² Mücadele, 58/22.

¹⁵³ Yunus, 10/22.

Ehl-i Sünnet buna şu cevabı verir: Bunların hepsi, kulun fiile yönelmesi (kasd) ve o fiile ilişkin zihninde hazır bulunduğu sebepler (saikler) yoluyla kulda o fiilleri yaratmaya Allah'ın kudret ve iradesi olduğuna delil teşkil etmektedir.

İkinci gruba, delillerin sevki konusunda itirazda bulunanlara gelince bunların ya aklî ya da naklî delilleri vardır.

Mutezile'nin Aklî Delilleri

Aklî deliller birkaç vecihten müteşekkildir.

Birincisi: Eğer kulun fiilini Allah yaratmış olsaydı, sevap ve azap gibi kulun fiili üzerine terettüp eden şeylerin; peygamberler gönderilmesi, kitaplar indirilmesi gibi günah ve sevabı öğrenmemize vesile olan şeylerin batıl olması gerekirdi.

İkincisi: Şirk ve zulüm gibi çirkin fiillerin yaratılması her yaptığı yerinde (hakîm) olan yaratıcıya isnad edilmesinin batıl olması.

Üçüncüsü: Eğer kulun fiili kendi iradesine göre gerçekleşmeseydi o istemediği anda da kulun fiilinin meydana gelebilmesi söz konusu olurdu.

Dördüncüsü: Allah Teâlâ'nın kulların fiilleri ile vasıflanması söz konusu olurdu. Mesela "kafir" küfür eylemini yapan kimseye denir. Dolayısıyla Mutezile'ye göre küfrü yapan Allah da olsa ona kafir denebilmektedir.

Birincinin cevabı: Bu itiraz kesbi inkar edip kulun kesbi bulunmadığını ileri süren kimseler için (mücbire) ileri sürülebilir, yoksa kesbi ispat edenlere karşı sürülemez.

İkincinin cevabı: Fiilin meydana gelmesinin zorunluluğunu kabul ettikten sonra, o fiil, gereklilik açısından (lüzumî olarak) Allah Teâlâ'nın iradesine göre gerçekleşir, âdeten de kulun iradesine uygun olarak meydana gelir.

Üçüncünün cevabı: İstemediği halde kulun bazı fiillerinin Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olması da mümkündür.

Dördüncünün cevabı: Bu ahmaklık ve utanmazlıktır. Allah Teâlâ'ya bir kimsenin kâfir diyebilmesi için ahmak olması gerekir.

Mutezile'nin Naklî Delilleri

Mutezile'nin ileri sürdüğü naklî delillere gelince bunlar oldukça fazla olmalarına rağmen bunları beş kısımda özetleyebiliriz.

Birincisi: Kuran'da kulların fiillerinin kullara isnad edildiği ayetler vardır.

Bunun cevabı şudur: Evet doğrudur fakat bu isnad kesb cihetinden olup halk (yaratma) cihetinden değildir. Dolayısıyla burada bir tartışma yoktur.

İkincisi: Allah Teâlâ kullarına iyi olan şeyleri emretmiş, kötü olan şeyleri yasaklamış, iyilik yapanları övmüş, kötülük yapanları kötülemiş olup bunlar hakkında Kur'ân'da pek çok ayet vardır.

Taşköprîzade bu delile karşı verilecek cevabın daha önce geçtiğinden dolayı tekrar cevap verme ihtiyacı duymaz.

Üçüncüsü: İcad etme (yaratma) manasına vazedilen fiillerin kullara isnad edilmesine delâlet eden açık ayetler vardır.

Bunun cevabı şudur: Bu ayetler sıradan, adi sebeplere isnad kabilindendirler ve örfî bir hakikattir. Başka bir ifade ile fiiller her ne kadar adi sebeplere isnad ediliyorsa da bu örfteki bir hakikattir. Halbuki bu örfteki hakikat ile Allah nezdindeki hakikat aynı değildir. Örfümüzde böyle fiiller sebeplere nispet edilir. Yaratma Allah'a ait olduğundan asıl yaratmayı Allah yapar. Sebeplere isnad edilmesi örfî bir hakikattir. Kur'an-ı Kerim'de yaratmaya konu olan fiiller kullara nispet ediliyorsa bu, örfe nispetle yapılmış bir isnaddır.

Dördüncüsü: Kafir ve asilerin kötülenmesine delalet eden ayetler vardır.

Bunun cevabı şudur: Burada kastedilen –her ne kadar Kaderiye (Mutezile) mezhebi âlimleri bilmese de– cahil kafirlerin bile bildiği zahirî engellerdir.

Beşincisi: Kulların fiillerinin kendi iradeleriyle olduklarına delalet eden ayetler vardır.

Bunun cevabı şudur: {وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ} "Allah'ın dilemedikçe siz bir şey dileyemezsiniz" ayetidir. Taşköprîzade burada muhalif ayetleri dikkate almak gerektiğine dair vurgu yapmış ve "Evet kulun bir iradesi vardır fakat o irade de Allah'ın iradesinin kapsamı içerisinde" demek istemiştir.

Fiillerin uzak sebeplerine bakmak insanı cebr çukuruna götürürken, yakın sebeplere bakmaksa kadercilik şaşkınlığına götürür. Fiilin ihtiyara uygun şekilde meydana gelmesi cebr fikrinin yanlışlığını gösterir ve –muvafık şekilde meydana gelmezse kul tarafından– istenilen, ihtiyar edilenden farklı olur; bu durumda tersine kaderilik yalanlanır.

Taşköprîzade efâl-i ibad hususunda varid olan naklî delillere dair şu hükmü vermektedir: Bu husustaki âyet ve hadisler birbiriyle gelişkili gibi dururlar. Başka bir ifade ile bir tarafta kulun kudret ve iradesini ispat eden ayet ve hadisler varsa diğer tarafta kulun kudret ve iradesinin bulunmadığını ispat eden ayet ve hadisler vardır. Zira bu naklî delillerde fiil, Yaratıcı'ya (hâlîka) isnad edildiği gibi fiili kesb eden kimseye (kâsibe) de hakikî isnadla nispet edilmekte ve iki ihtimalden biri tercih edilmez. Sadece "hâlîk" kelimesini yaratıcı manasına alınmaz, "kasib" kelimesini de bu manaya alabiliriz. Zira Kur'ân-ı Kerim'de "iktisab" kelimesi geçmektedir (لَهَا مَا كَسَبَتْ).¹⁵⁴ Dolayısıyla kul neden fiilinin halîki değildir denirse kasibi olduğunu gösteren ayetler de vardır.

İfrat ve tefrit taraflarından ancak sırat-ı müstakimi takip ederek kurtuluş söz konusu olmaktadır. Bu sırat-ı müstakim de Cafer es-Sadık veya İmam Ebu Hanife gibi bazı büyük âlimlerin işaret ettiği, kul ne mecburdur (cebir) ne de Allah kulun fiillerini meydana getirmeyi kula havale etmiştir (tefviz) gibi bir durumun söz konusu olmamasıdır; ancak durum ikisinin arasında bir yeredir. O da yaratıcının Allah Teala olması, kulun kudretinin de bazı fiillerde bir tür etkisinin olduğudur. Yükselme ve düşme hareketleri arasındaki zaruri fark bu durumu tahkik etmektedir. İnsan isteyerek bir yere yükselir fakat isteyerek bir yerden düşmez.

¹⁵⁴ Bakara, 2/134, 141, 286.

Şu hususta ittifak vardır: Kulun kudretini fiile harcaması (sarf etmesi) kendisi tarafından yaratılmış bir şey değildir. Burada İmamü'l-Haremeyn Cüveynî ve Eşarî arasında bir ihtilaf vardır ki o da şudur: Kulun kudreti iki müsavi arasından birini tercih ederek onu yaratmaksızın sarf etme işlemini yapmakta mıdır yoksa o kudret sarf etme işlemine güç getirmeksizin ve onu yaratmaksızın sadece fiile mi bitişiktir? Aksine kul muhtar suretinde bir muzdarr mıdır, diğer bir ifade ile zorunlu olup iradesinde hür değil midir? Eşarî'nin delili eğer fiil kulun ihtiyarı ile oluyorsa teselsülün gerekiyor olmasıdır. Eğer tercih kuldan başka birisinden oluyorsa ızdırar (zorlama, icbar) söz konusu olmaktadır.

Cevap şudur ki: Teselsülün gerekliliğini engellemek, reddetmektir. Eşarî çizgide yürüdüğünü gördüğümüz Taşköprüzade, burada Eşarî'nin görüşüne katılmaz. Çünkü ihtiyarın durumu tercih edebilmeyi gerektirir, serbest olmak bir şeyi yapmak veya yapmamak hususunda tercihte bulunmaktır. Veya şundan dolayı delil men edilir ki, sarf etmek (bir fiile yönelmek, kudreti fiile çevirmek) devamlı yenilenen ve sübutî değil ademî olan (yok olan) bir durumdur, üstelik zikrettiğiniz şey kudretin yaratılması hükmüne aykırıdır. Kulun fiilinin sevab ve azaba sebebiyet vermesinden dolayı da bu böyle olmalıdır.

Bununla beraber "cebiri fikri" (Cebriyye) şeriatın esasını, dinin temelini yıkmaktadır, zira din teklif üzerine kurulu olup şeriatın merkezinde teklif yer alır.

eş-Şekâik'te geçen aşağıdaki ifadeler "cebiri" anlayışının geldiği ve gittiği noktaları çok güzel bir şekilde özetlemektedir:

Kadıze o vakitler Bursa'da kadı olarak görev yapıyordu. Bir gün Şeyh Hacı Halife'nin huzuruna giderek Cebriyye mezhebiyle Hak ehlinin mezheplerini sordu. Şeyh Hacı Halife şöyle cevap verdi: "Cebiri iki türlüdür: Biri cebr-i muhakkik (tahkikî cebiri), diğeri cebr-i mukallid (taklidî cebiri). Tahkik sahibinin cebri, bütün işlerini Allah Teâlâ'ya havale etmek, O'nun emirlerine uyup yasaklarından uzak durduktan sonra kendi tercihini devre dışı bırakmaktır. Taklit ehlinin cebri ise nefsinin arzularına tabi olup işlerini hevasına havale etmek, emir ve yasaklar konusunda kendi iradesini devre dışı bırakarak her şeyin ezelde yazılı olduğunu söyleyerek hayır ve şerde kendisinin müdahalesinin olmadığı iddiasında bulunmaktır ki bu küfürdür."

Şeyh Hacı Halife devam ederek şöyle dedi: "Allah Resulü –sav– bir gün sahabenin yanına çıktı. Elinde iki metin vardı. Sağ elinde tuttuğunu göstererek 'Bu Allah'tan bir yazıdır ve içinde cennet ehlinin isimleri yazılıdır. Sonuna kadar hepsini zikretmiştir.' buyurdu. Sonra sol elindekini göstererek 'Bu da Allah'tan bir yazıdır ve cehennem ehlinin isimleri yazılıdır. Bunda da sonuna kadar hepsi mevcuttur.' buyurdu. Bunun üzerine sahabe: 'Öyleyse amel etmeyi bırakabiliriz' dediler. Allah Resulü –sav– şöyle buyurdu: 'Siz amellerinize devam edin. Herkes için uğrunda yaratıldığı amel kolay kılınmıştır.' Şeyh Hacı Halife bu hadisi zikrettikten sonra ekledi: "Allah Resulü –sav– bu buyruğuyla şunu murad etmiştir. Cennet ehlinin bir alameti vardır. Kendinde bu alameti bulan kimse cennet ehliendir. Tabi cehennem ehlinin de bir alameti vardır. Kendinde bu alameti bulan kimse cehennem ehliendir. Resülullah'ın ahabının yaptığı gibi cennet ehlinin alametini elde etmelisiniz. Nitekim Allah Resulünün –sav– ahabı hadisi şöyle anlayarak amellerine eskisi gibi ciddiyetle devam etmişlerdir. Allah Resulünün –sav– getirdiği şeriata tahkik üzere uyma derecesine ulaştığınızda 'Benim ne iradem var, ne de kudretim, her şey Allah'tandır' diyebilirsiniz. Ama bildiğiniz üzere Selef-i salihin bile şeriata uyma noktasında çok gayretli olmuş ve çok ağır amelleri, zor riyazetleri ifa etmişlerdir. Onların durumu böyle olunca bizim amellerde gayretli olmamız düşünülebilir mi?!" Şeyh Hacı Halife bunları söyledikten sonra Mevlâ Kadızade şöyle dedi: "Doğru söylediniz. Ben, Mevlâ Sinan Paşa ve Mevlâ Hasan Samsunî bu mesele üzerinde çok konuşurduk. Mevlâ Samsunî şöyle derdi: Allah Resulünün –sav– emirlerine tâbi olma dışında kurtuluş yolu yoktur."¹⁵⁵

Müellif daha sonra cebir fikri ile kader fikrini karşılaştırır:

Bu cebir fikri, teklifi kabul eden kadercilik¹⁵⁶ düşüncesinden daha da çirkindir. "Kader fikri" (Kaderiye) ise kulu fiili yaratma eyleminde Rabbine ortak kabul eder ki bu Rabba ortak fikrini reddeden cebir fikrinden daha çirkindir. Bu yüzden hadiste "Kaderîler bu ümmetin Mecusîleridir"¹⁵⁷ diye vârid olmuştur. Çünkü Mecusîler nasıl ki "hayır" ve "şer" diye iki ilâh kabul ediyorlarsa Kaderiye de fiilin yaratılması hususunda "Allah" ve "insan" olmak üzere iki ilâh kabul etmektedirler. Kader fikrini kabul eden

¹⁵⁵ Taşköprizade, *eş-Şekâik*, s. 242-44.

¹⁵⁶ Kadercilik burada Allah'tan başka yaratıcı var olduğunu ileri sürenler anlamındadır.

¹⁵⁷ *Sünen-i Ebû Dâvûd*, "Sünnet", 17.

Mutezile mezhebinin onu kabul etmeyenlerden daha fazla Kaderiyelik adına layık olduğu da tartışma götürmez bir durumdur. Zira hadiste Mutezile'nin Mecusîlere benzetilmesi onlara daha layıktır. Aynı şekilde kaderi kendi nefesine izafe edenler Rabbine izafe edenlerden daha fazla bu isme (Kaderiyye) layıktırlar.

Sonra Mutezile elin hareketinden sonra anahtarın hareket etmesinde olduğu gibi kulların bazı eylemlerinde ihtiyarın söz konusu olmadığını gördüklerinde "tevlid" görüşünü ileri sürdüler. O da bir fiilin failine –doğrudan doğruya ona bir müdahalesi olmaksızın– o fiilden başka bir fiili gerektiriyor olmasıdır (=dolaylı fiil). Bunun üzerine konuyu zikredilemeyecek kadar çok ayrıntılandırıdılar. Ancak başlangıçta tüm fiillerin Allah Teâlâ'ya isnadı sabit olduğunda tevlid fikrinin aslı yıkılmış olur ve ayrıntılarda bahsettikleri neticeler doğmaz.

Bize göre kulların fiilleri Allah'ın kaza ve kaderiyle, yani yaratması ve takdiriyledir, insanı mecbur etmek ve zorunlu kılmak (icab ve ilzam) manasında değildir. Aksi takdirde mübahlar ve insanı serbest (muhayyerlik) bırakmak söz konusu olmazdı.

Mutezile'ye göre ise kaza ve kader bildirme ve yazma manasında veya –yalnız vacib olan kısımlarda olmak üzere– zorunlu kılmak, mecbur bırakmak manasındadır.

Felsefecilere göre ise "kaza" var olanların (kâinat) mücmel olarak aklî âlemde var olması, "kader" ise yapılan planlamanın haricî, maddî alemde ayrıntılı olarak var olmasıdır. Şerrin kazaya dahil olması tebiyyet yoluyladır, yani hayra nispetledir. Zira onun dayanağı, son tahlilde vardığı yer hayırdır.

Taşköprîzade kader meselesinde görüşlerini temellendirirken kulun fiilindeki ihtiyarın Allah'ın kudretiyle olduğunu, kula ait olanın ise kesb olduğunu ifade ederek genel çerçevede Eşarî zihniyetin hâkim görüşünü esas alır, Matürîdi yapının fikirlerine referans vermez. Bir Eşarî mütefekkir gibi hareket etmekten çekinmeyen müellif, felsefî formasyonunu Eşarî kader anlayışının rasyonalize edilmesi noktasında öne çıkarır. Burada tartışmanın kaza-kader ve irade meseleleri söz konusu olduğunda Eşarîliğin alamet-i farikası olan kesb kavramı üzerinde odaklanmasında şaşılacak bir şey yoktur. Buna göre kesbden maksadın Eşarîlere göre fiilin kudrete ve iradeye ona mahal olarak mukareneti, İmamü'l-Haremeyn'e göre kulun kudretini onu icat etmeksizin fiile sarf etmesidir.

Müellif klasik Eşarî gelenekte olduğu gibi görüşlerine meşruiyet zemini oluştururken Mutezilî anlayışı karşısına alır, Cebriliği zaten malum bir anlayış olarak gördüğü için onlara değinir geçer. Özgür irade hususunda da Mutezilîlerle Cebriîler arasında orta yolu tutturmaya çalışır. Yaratma (halk) ve işleme (kesb) arasında ayırım yapar. Hâlık Allah, müktesib (işleyen) insandır. İnsanın özgürlük sahasını genişletmek isteyen Mutezile'yi karşısına alan bir düşünürün yapması gereken şey de bellidir: Allah'ın takdir alanını öne çıkarmak, insana Allah'ın izin verdiği ölçüde bir hareket sahası açmaktır. Çünkü Allah'ın kudreti bütün varlığı kapsar. Eğer kulun kudretinin eseri aynı şekilde fiilinde de olursa iki müessirin aynı anda gerçekleşmesi gibi bir durum ortaya çıkar.

Taşköprîzade'nin kendisinin de ifade ettiği gibi burada hâkim anlayış şudur: Allah Teâlâ'nın kudreti bütün varlıkları kapsar. Allah'taki bu ihatanın kulda mevcut olduğunu farz etmek iki müessirin aynı anda vaki olması gibi bir neticeyi doğurur. Diğer bir ifadeyle insanın hareket ve özgürlük sahasını bu şekilde genişletmek Allah'ın takdir alanını daraltma gibi bir sonucu ortaya çıkarır. Böyle bir şeyin olması da mümkün değildir. Çünkü insan fiillerine ilişkin bütün ayrıntıları bilemez. Kul fiilini ilâhî irade ve kudretten bağımsız olarak yapabilseydi ona dilediği niteliği verebilmesi gerekirdi.

Müellif insanın hareket alanını daraltırken Allah'ın hareket sahasını genişletmenin sebep olabileceği problemlerin de farkında olduğu için şöyle bir hükmü de özellikle verme gereği duyar:¹⁵⁸

Fiillerin uzak sebeplerine bakmak seni cebr çukuruna götürürken,
yakın sebeplere bakmak seni kadercilik şaşkınlığına götürür. Fiilin ihtiyara
uygun şekilde meydana gelmesi cebir fikrinin yanlışlığını gösterir ve –muvafık
şekilde meydana gelmezse kul tarafından– istenilen, ihtiyar edilenden farklı
olur; bu durumda tersine kaderilik yalanlanır.

Yani burada kullara ait fiillerin insanın özgürlüğünü tamamen ortadan kaldıracak derecede Allah tarafından yaratıldığı gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Bütün fiilleri yaratan ve ortaya çıkaran Allah'tır. Fakat bu fiiller, onları kesbeden (kazanan) insanın iradesine bağlıdır. Kul fiilini Allah'ın dileyip yarattığı hâdis kudretle yapar ve

¹⁵⁸ Bu gelgitli tavır, durum ne olursa olsun müellifin Hanefî-Matürîdî bir inanç havzasından uzaklaşmadığının derinlerden sızan göstergesidir.

böyle bir kudretle de olsa fiili yaptığı için sorumlu olur. Burada insanın kendi fiillerini kazanma bilincine sahip olduğu psikolojik gerçeğine bir hakkını verme teşebbüsü söz konusudur. Fakat her şeyden önce insan kendi kasıtlı fiillerini kazanma değil, aynı zamanda bu fiilleri meydana getirme bilincine de sahiptir.

Durum bu şekilde vazedilmesine rağmen, ilahî kudretin insanın sorumluluğu ile nasıl uzlaştırılacağı noktasında klasik Eşarî geleneğe yöneltelen eleştiriler rahatlıkla burada müellifin kendisine de yöneltilebilir: Eğer insanın kendi fiillerini kazanma bilinci, Eşarî'nin de inandığı gibi, Allah tarafından yaratılmışsa, insan onlardan ne birini ne de ötekini kazanıyor demektir. Burada faaliyette olduğu görülen ilke, her kudretin Allah'a isnat edilmesi, buna karşılık sorumluluğun insanda kalmasıdır.¹⁵⁹ Esasen kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı hususunda ittifak eden Eşarî geleneğin önde gelen düşünürleri bizzat bu gerçeğin farkına varmış olacaklar ki meselenin meydana çıkarttığı problemleri çözmeye çalışmışlar, insan kudretinin fiilleri üzerindeki tesiri konusunda farklı düşünmüşlerdir. Buna göre Eşarî'nin "kulun kudret ve fiilini yaratan Allah'tır, fiilin meydana gelişinde kula verilen hâdis kudretin hiçbir etkisi yoktur" şeklinde kendisini gösteren anlayışı halefleri tarafından cebre yaklaşan bir tutum olarak görülmüş ve bu nedenle konuya kulun sorumluluğuyla uyum sağlayacak bir çözüm getirmeye çalışılmıştır. Mesela Eşarî'nin aksine Bâkılânî kulun hâdis kudretinin fiil üzerinde etkili olduğunu kabul etmiştir. Ona göre insana ait fiilin aslını Allah yaratır; bir fiilin iyi veya kötü, itaat veya mâsiyet oluşu gibi vasıflarının meydana gelişinde insanın gücü ve iradesi etkili olur. Ebû İshak el-İsferâyînî de kula ait fiillerin Allah'ın kudreti ve kulun kudretinin ortak etkisiyle oluştuğunu benimsemiştir. Cüveynî ise kulda fiilleri üzerinde etkili olmayan bir kudret bulunduğunu ileri sürmekle onun kudretini temelden inkâr etmek arasında fark olmadığını belirterek fiillerin, yaratma anlamında olmamak üzere hakiki olarak kula nispet edilmesi gerektiğini savunmuştur. Zira ona göre kul kendisinde fiil yapma gücü bulunduğunu hisseder. Fiilin Allah tarafından yaratılması, kuldaki gücün çeşitli sebepler aracılığıyla son merhalede Allah'a dayanması tarzında açıklanmalıdır. Bu görüşüyle Mutezile'ye yaklaştığı kabul edilen Cüveynî kulun fiillerini Allah'ın doğrudan değil dolaylı olarak yarattığını benimsemiş ve kulun sorumluluğunu tutarlı bir temele oturtmuş oldu. Şehristânî onun bu görüşünü, Allah'tan başka hakiki hiçbir sebebin

¹⁵⁹ Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Eşariyye", DİA, XI/447-454; Mustafa Çağrı - Hayati Hökelekli, "İrade", DİA, XXII/380-84; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Fiil", DİA, XIII/59-64.

bulunmadığı ilkesine aykırı bularak tenkit etmiştir. Kulun iradesinin fiillerinde rol oynadığını kabul etmekle birlikte insanın cebir altında bulunduğunu savunan er-Râzî'den sonra Teftâzânî ve Cürcânî gibi müteahhirîn âlimleri de fiillerinin meydana gelişinde insan gücünün hiçbir etkisi olmadığını söyleyerek insanı "fiillerinde hür görünen, fakat aslında mecbur olan bir varlık" şeklinde değerlendirmek suretiyle Eşarî'nin görüşüne dönüş yapmışlardır. Zira onlara göre bir eseri iki müessirin meydana getirmesi imkânsızdır. Ayrıca naslar da kulun fiilleri üzerinde etkili olmadığını belirtmektedir.¹⁶⁰

Bu bahiste Taşköprîzade görüşlerini oluştururken Eşarî, Cüveynî, Bakıllanî ve İsfârâyînî'yi referans olarak alırken Mâtürîdî alimlere ise hiçbir şekilde atıf yapmamaktadır. Bir Osmanlı âliminin Eşarîliğin bu kadar üzerinde durması düşündürücüdür.

¹⁶⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Eşariyye", *DİA*, XI/447-454.

3. SEM'İYYAT

3.1. Nübüvvetin İspatı¹⁶¹

Nebi, Allah'ın kendisine vahyedileni tebliğ etmesi için gönderdiği insandır, *resül* de böyledir. Ancak bazıları resül terimini yeni bir şariat sahibi ya da müstakil bir kitabı olan kimseye (peygambere) tahsis etmiştir.

Peygamber göndermek –hem dünya hem de ahiret mesâlihini, yararını ihtiva ettiğinden– hikmet açısından güzeldir (müstahsen), şariat açısından, dinen de sabittir. Ancak bu, peygamber göndermenin Allah Teala üzerine zorunlu olduğu anlamına gelmez, zira O kullarından dilediğine bu görevi tahsis eder. Dolayısıyla ne Mutezile'nin iddia ettiği gibi Cenab-ı Hakk üzerine vaciptir, ne de filozofların iddia ettiği gibi Tanrı'dan suduru zorunludur. Bazı kelâmcılar da (Mâtürîdîler) peygamber göndermenin terk edilmesini çirkin bulmaktadır. Çünkü Mâtürîdîler Allah'ın peygamber göndermesini hikmetin bir gereği olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla Taşköprîzade burada “hikmet açısından güzeldir” demek suretiyle Mâtürîdîleri tenkit ederek Eşarî bir bakış açısını tercih etmiş bulunmaktadır. Aksi takdirde “hikmetin bir gereğidir” demesi gerekirdi.

Peygamber göndermek Hristiyanlar, Yahudiler ve bütün Müslümanlara göre sabittir ve doğrudur. Berâhime ve onların yolundan gidenler ise, peygamber göndermeyi gereksiz görürler.

Taşköprîzade Peygamber göndermenin gerekliliği noktasında Hristiyanlar, Yahudiler ve bütün Müslümanlara referans vererek bir anlamda mesele üzerinde ehl-i kitabın icmaı olduğunu ihsas etme gereği duyar. Burada Berahime'ye yüklenir. Onların

¹⁶¹ *el-Meâlim*, 116b-117a.

Peygamber göndermenin lüzumlu olmadığına dair inanç ve iddialarını tek tek delillendirir.

Taşköprüzade Berahime'nin ve onların yolundan gidenlerin bu konuya dair delillerini ve bu delillere verilen cevapları tadad eder:

Derler ki: Akıl, Allah'ın bilinmesi ve nimet verene ibadet etmekle şükredilmesi gerekliliğini anlamak için yeterlidir. Bu iki hususun dışındaki şeyleri ise akıl daha kolay bilir.

Deriz ki: Sahih akıl sahipleri tarafından teyit edilse de bu sorumluluğu bayağı akıllara, ahmaklara yüklemek yanlış bir görüştür ki bu da iddia sahiplerinin delillerini def eder.

Derler ki: Allah'ın bir insanı Peygamber olarak gönderdiğini bilmek gereklidir fakat bu mümkün değildir, bunu bilmenin hiçbir yolu yoktur. Yani insanların Allah'ın bir peygamber gönderdiğini bilmesi gerekir, fakat insanların bunu bilmeleri mümkün değildir.

Deriz ki: Allah kullarına bunu (bi'seti) deliller var etmekle ve zarurî bilgiyi yaratmak suretiyle bildirir.

Derler ki: Peygamber göndermek Ma'bûd'un yüceliğine hiçbir fayda sağlamadığı gibi insanlara meşakkat, kullara bir zorluk verdiği için de abestir. Yani yüce bir varlık olan Allah Teâlâ bir peygamber göndermekle ne elde edecek, bu durumun yüceliğine ne faydası vardır. Ayrıca insanlar delilleri inceleyecekler, araştıracaklar ve bunun neticesinde o kişinin peygamber olup olmadığı hususunda karar verecekler. Dolayısıyla bu durum kullara bir zorluktur.

Deriz ki: Her ne kadar bu konuya yönelmekten insanları alıkoyan şeyler varsa da peygamber göndermenin faydası daha fazladır.

Derler ki: Hikmet sahibi olan bir yaratıcı, aklın doğası dışında olan bu tür meşakkatli şeyleri emretmez.

Deriz ki: Bu konuda ne kadar itaat edilirse o kadar mesafe alınır. Ayrıca peygamber göndermekte âriflerin bildiği pek çok esrar ve hikmet vardır. Yani insan, peygamberin emrine uyma gücü nispetinde yol alır. Böylece bi'set insanın Allah'a ulaşmasını sağlamış olur.

Derler ki: Peygamber göndermenin dayanağı, nübüvveti kanıtlama yönü (delaleti) bozuk olan ve nakil vecihleri fasid olan mucizeye dayanmaktadır.

Deriz ki: Mucizenin sıhhatini bir sonraki bölümde açıklayacağız.

Taşköprîzade bütün bu görüşleri ile de İbn Sina'nın Berahime'den beslenen Zekeriya er-Râzî ile olan hesaplaşmasını hatırlatmaktadır. Bu tartışmayı hatırladığımızda Taşköprîzade'nin hangi halkanın bir devamı olduğu ortaya çıkar. Buna göre Zekeriya er-Râzî muhtemel sorulara karşı hazırlıklı olarak Brahmanları takiben nübüvvete şu tenkidleri yöneltir. İlk yaptığı şey şudur: Mutezile'nin Stoik kökenli insanlara hidayet etmenin Allah'a vacip olduğu görüşünü tersine çevirerek ilahî lütfun hususi vahyi menetmesi gerektiğini söyler. Allah hakîmdir. Bir kavmin içinden peygamber çıkarmak, o kavmin diğerleri üzerinde egemenlik kurmalarını istemek, insanlar arasında var olan eşitliği yıkmak demek olur. Bir dini tasdik eden diğerini tekzip etmekte birbirlerine kılıç çekmektedirler. Halbuki insanlar eşittir. Akıl asgari hatta azami müsterekidir. Cehd eden akîl farkları ortadan kaldırabilir. Peygamberlerin getirdiği şeriatlar birbirini nakzeder. İsa, Musa ve Muhammed birbirini yalanlar.

Mucizeleri sihirbaz ve kahinler de yapıyor. Bu rivayetleri aktaranlar sınırlı sayıda kişilerdir. Bu tür rivayetler danişıklı olabilir. Kur'an'ın bir değil bin misli bile getirilebilir. Arap şiirlerinde Kur'an'ı fersah fersah aşacak örnekler var. Bin mislini getirsek ne olur. Hepsi birbiriyle çelişkilidir. Nebevi ile felsefi olan böyle birbirine zıt iken dolambaçlı yollardan gitmenin bir manası yoktur. Hakîm olan Allah iyi ve kötünün bilgisini herkese ilham etmesi daha büyük fayda temin eder. Hayvanlara bile faydalıyı celp, zararlıyı def etme içgüdüğü veren Allah insan tabiatını da pek tabiki böyle bir melekeyle donatabilir. Kanıtlar dinde değil bilimdedir.

Berahime ile Râzî'nin fikirleri arasındaki benzerlikler ortadadır: Akıl her şeyin içyüzüne vakıf olabilir. Peygamberi bir beşer olarak öbürlerinden ayıran kıtas belli değildir. Mucizeler öteki meharikten farksızdır. Kur'an icaza sahip değil, akla aykırı ve

çelişkilerle doludur. Bütün bunlara cevabı İbn Sina verir. Bir filozofun nübüvvet gibi bir konuyu sistemi bakımından mesele edinmesi başlı başına önemlidir. Nübüvveti inkâr edenlere karşı ispatla kendini mükellef görmesi, teorik bir mesele haline getirmesi tabiidir. Onlar felsefi sistemleriyle tutarlı olma endişesinden uzak düşmeden açıklama yapmışlar, ispat boyutunda da sistemlerinin imkânlarını kullanmışlardır.

İbn Sina nübüvvetin gerekliliği noktasında insanın ihtiyaçları kavramından hareket eder. İnsan hayatını idrak eder. Sosyal ortamda işbölümü yapar. Karışıklıkların önlenmesi için yasaya gerek var. Herkesin kabul edeceği objektif değer sistemine ihtiyaç olduğu için bunu gerçekleştirecek olan da yüce bir otorite olmalıdır.

Peygamberlik aklın verilerine uygunsa gereksizdir, değilse kabul edilemez sözüne İbn Sina, felsefi aklın verileri peygamberliğin mücerret gerekliliğini onaylamakta, onu reddetmek şöyle dursun tanımakta ve yüceltmektedir.

Akıl kâfi iken akla aykırı şeyleri talim edene niye ittiba edelim sorusuna ise İbn Sina şöyle cevap verir: Tanrıyı kabulün akli bir zorunluluk olduğu doğrudur. Ama eğer akıl sağlıklı ise risaletin hikmet-i ilâhiyenin gereği olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Hakim bir Tanrı niye insanları akla çirkin gelen tavaf, say, şeytan taşlama merasimleriyle dolu hacda yükümlü kılsın sorusuna da İbn Sina "İbadetler aklın da tespit ve tasdik edeceği maslahatları tevliid eder. İbadet insanı arı ve diri tutar" diyerek cevap verir.

Peygambere itaat yükümlülüğü davet ve mucizeden ibaretse yeryüzünde bir sürü davet ve iddialar var. İllaki mucize diyorsan herkeste olağan üstülük kapasitesi bir şekilde mevcut sorusuna: Akli sezgi ve işlek mütehayyile kapasitesi bakımından insanlar arasında farklılıklar var. Kapasitesi maksimum seviyedeki bir beşer diğerlerini bu noktada geçer. Bu beşer peygamberdir. Sıradan aklın elde ettiği bilgi kısıntılarına karşılık o bilgiyi kaynağından defaten almaktadır. O bu bilgileri herkese iletebilir bir ruhani kapasiteye sahiptir. Mucize de peygamberlere has güçlerin devreye sokulmasıyla gerçekleşir. Peygamberlik neden mümkünse mucize de ondan mümkündür. Gaybî haber ve hadiselerle muttali olmak nübüvvetin sınırları içindedir ve en mükemmel şekilde vahiyde tecelli eder. Sıradan kehanet, nübüvvetin başarısız bir taklididir.

Bir cümleyle İbn Sina aklın ve bilimin yeterliliği tezinden hareketle nübüvvetin inkâr edilmesine karşı aklın ve bilimin verilerinden hareketle nübüvveti ispata yönelir.¹⁶²

¹⁶² İlhan Kutluer, **Akıl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 69-108.

3.2. Mûcize¹⁶³

Münkirlerin meydan okumaları halinde nübüvvet iddiasında bulunan kişiden zuhur eden harikulade bir iştir. Mucizenin bir karşı koyma olmaksızın peygamberin sıdkına delâlet etmesi şarttır. Yani peygamberin ortaya koyduğu mucizeye muarız olan, karşı koyan başka bir benzerinin ortaya çıkmaması, yapılan eylemi sadece nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin yapması gerekir. Mesela ölüleri diriltten bir peygamberin karşısına ölüleri diriltten başka bir kimsenin çıkmaması gerekir. Âdeten imkânsız olsa da aklen mümkün olması gerekiyor ve mucizenin onu görmeyenlere, yani orada bulunmayanlara naklinin tevatür yoluyla imkânı da zaruridir.

Mucizenin peygamberliğe delâlet yönüne gelince, sözlü tasdik yerine geçen Allah'ın fiilî bir tasdikidir. Elçilik iddiasında bulunan bir kimseyi tasdik etmek için bir kral âdetine aykırı davranmak suretiyle oturduğu tahtından üç defa kalksa, bu durum diğer âdete dayalı konularda olduğu gibi başka ihtimallerin onu sarsamayacağı kadar katî bir bilgidir. O peygamberlik müessesini ispatlarken sözlü tasdik yerine geçen Allah'ın fiilî bir tasdiki olarak mucize üzerinde önemle durur. Ona göre mucize, mutlak olarak nübüvveti ispat etmek içindir.

Taşköprîzade filozofların (veya mucizeyi reddedenlerin) delillerini ve bu delillerin nasıl reddedildiğini anlatır:

İddia: Filozoflar mucizenin nefsanî, psikolojik bir hususiyet, feleklerin garip pozisyonlarının gerektirdiği bir hal, garib bir takım özelliklere (sihir gibi) istinat eden bir şey veya meleklerin ya da cinlerin tasarrufu olduğunu vehmetmişlerdir. Dolayısıyla filozoflar, mucizenin Allah'a isnadını tamamen reddeder.

Bu itiraz, hepsinin Allah'a dayandırılması ve en azından insanların bile buna muktedir olmaması ile değildir demekle reddolunur.

Diğer iddia: Mucizenin başlangıçta bir âdet ya da uzun aralıklarla, asırlar geçtikten sonra tekerrür eden bir âdet olduğudur.

¹⁶³ *el-Meâlim*, 117a-117b.

Bu görüş mucizenin harikulade bir olay olduđu konusunda kesin bir bilgi olması sebebiyle reddolunur. Yani bu husus nadiren vuku bulmuş bir hadise değildir. Bir çok mütevatir haber bunu bildirmektedir.

Bir iddia da şudur ki, mucizeye kendi döneminde yapılan muarazanın (mucizenin benzerinin getirilmesi) ya da daha sonra onun bize naklinin engellenmiş olduğudur.

Mucizenin benzerini meydana getirmekle bütün gayretlere rağmen kendisine karşı meydan okunulan kimselerin âciz olma şartı bu iddiayı ortadan kaldırır. Çünkü mucizede karşı tarafın bunun benzerini getirememesi şartı vardır. Bu sebeptendir ki mucizeler ait oldukları zamanlardaki insanların mahir olduğu alanlara aittir. Musa (a.s.) döneminde sihir, İsa (a.s.) zamanında tıp, Davud (a.s) zamanında musiki ve Hz. Muhammed döneminde fesahat olduğu gibi. İddiaların bol olmasına rağmen sadece mucizenin nakledilip de meydan okunulan kimselerin görüşlerinin nakledilmemesi sakıt bir ihtimaldir. Yani şayet mucizeye bir muaraza yapılmış olsa ortada inanmayan birçok insan bulunduğundan bu muarazanın nakledilmemesi imkânsız olurdu.

Diğer bir iddia da şudur: Mucizenin peygamberliği tasdik etme amacının olmamasıdır, bilakis ya başka bir maksadı vardır ya da hiçbir amacı yoktur. Bu mucizenin gerçekleştiği konusunda yalan söyleme ihtimali aklen ortadan kalkmış değildir. Yani insanlar bir araya gelip mucize gösterilmediği halde mucize gösterilmiş gibi nakledebilirler. Bu aklen imkânsız bir şey değildir. Çünkü insanların bir sözde yalan konuşma ihtimali mucize konusunda da yalan konuşma ihtimalini taşır.

Bu itiraz da bu şekilde ortadan kaldırılır: Aklen mümkün olsa da âdeten yalancı peygamberin kendi eliyle mucize gösteremeyeceği kat'i olarak bilinmektedir. Yalancı peygamberin elinde mucize çıkmasının imkânsızlığı o mucizenin doğruluğunu gerektirdiğinden veya nübüvveti ispat kapısını (mucize) kapattığından veyahut sâdık peygamber ile kâzib peygamberin bir (eşit) kabul edilmesi Allah katında bayağı (sefeh) bir şey olmasından dolayı çoğu defa iddia olunur. Mucize yalancı peygamberin elinde ortaya çıkarsa o zaman nübüvveti ispat etmek imkânı ortadan kalkar. Mucize konusunda söz söylemek bir *inşadır* (olgudur) bir *ihbar* (haber verme) değildir. Aksine mucize bize –onun kelâm olmasına itibar etmeksizin– peygamberin doğruluğuna dair

bilgiyi ve Allah'ın onu tasdik ettiğine dair bilgiyi ifade eder. Yani mucize kelâm değildir, bir söz manası vermeyiz ona fakat doğrudan doğruya bir olgu olduğu için bir haber verme olmadığı için o konuda biz kelâma itibar etmeyiz olguya itibar ederiz. O olgu da peygamberin doğru söylediğini ve Allah'ın da onu tasdik ettiği bilgisini bize ifade eder.

Mucize, mutlak olarak nübüvveti ispat etmek içindir. Amma özel bir peygamberin (nebî-i hâss) nübüvvetinin ispatı ise, kendisinden önceki peygamberlerin haber vermesi ya da bir kitap ile bilinir. Yalancı peygamberin mucize göstermesi mümkün değildir, zira onun eliyle olağanüstü bir şey (mucize) zuhur etse aklen kendisine iman etmek gerekir ki kendisine iman edenler bu imanlarından dolayı mazurdur. Bu durumda nebi ile mütenebbi (yalancı peygamber) arasında şüphe ortaya çıkar. Bu da delilin iptaline sebep olur ki netice kesinlikle imkânsız bir şeydir.

Taşköprîzade'nin nübüvveti ispatlarken mucize üzerinde durması sebepsiz değildir. Çünkü Eşarîler'in nübüvveti ispat etmek için dayandıkları en önemli delil mucizedir. Çünkü mucize tabiatta hâkim bulunan kanunları aşan ilâhî bir fiil olup peygamberin doğruluğunu tasdik etmektedir. Allah'ın yalancı bir insanın elinde mucize yaratması vâki değildir. Mucizeyi desteklemek için tabiat kanunlarını inkâr etmişlerdir. Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi bazı âlimler mucize yöntemini kabul etmekle birlikte başka ispat denemeleri de yapmışlardır. Gazzâlî'ye göre nasıl ki akıl insanın, duyuları vasıtasıyla algılayamadığı şeyleri idrak etmesini sağlıyorsa nübüvvet de aklın idrak edemeyeceği fizik ötesi âleme (gayb) ait bilgilerin algılanmasını sağlar. Nübüvvet bu açıdan mümkündür ve fiilen de var olmuştur. Var oluşunun delili ise duyu vasıtaları ve akıl yoluyla ulaşılamayan birçok bilgiye insanların sahip olmasıdır. Bir şahsın peygamber olup olmadığı ise müşahede veya tevatür yoluyla bilinir. Tıpla az çok meşgul olmuş bir kimsenin doktorun davranışlarını görerek veya sözlerini duyarak onun doktor olduğunu anlaması gibi Kur'an ve Sünneti okuyan ve öğrendiklerini bizzat uygulamak suretiyle deneyen kimse de Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu idrak eder.

3.3. Nübüvvet Konusunda Filozofların Görüşleri¹⁶⁴

İnsan yaratılışı itibariyle bir arada yaşamaya uygun olarak yaratılmıştır (el-insânü medeniyyün bi't-tab'). İnsanların birbirleriyle savaşmaya ve birbirlerini yağmalamaya ilişkin bir tabiat üzere yaratılmış olduklarından dolayı toplumun var olması ve ayakta durması, nizamın adaletle korunması ve bozulmasını engellemekle mümkün olur. Dolayısıyla nizamı koruyan bir takım kuralların olması gerekir. O adaletin de mutlaka aralarında ittifak olunması gereken bir şey olması ve bütün insanların da boyun eğdiği kimseden sadır olması gerekir. O adalet ilkelerinin sadır olduğu kimse (peygamber) de, herkesi yaratan yüce varlık tarafından insanların önünde boyun eğdikleri bir takım mucizelerle teyid olunması sebebiyle, herkesin üzerinde ittifak ettiği bir adaleti ortaya koyabilir. Yani toplumun nizamının korunması adaleti sağlayan ilkelerle olur. O adaleti sağlayan ilkelerin de peygamber gibi Allah'ın teyidine mazhar olmuş kimse tarafından ortaya konması lazımdır ki insanlar bunları kabul etsin. Peygamberin insanî ruhu öyle bir saf ruha sahiptir ki yüksek ilkeleri ortaya koyabilecek hale gelir ve olanların (kainatın) ve olacak olanların (gaybî konuların) bilgileri onun ruhunda şekillenir, ortaya çıkar. Belki de ruhî ve aklî soyut bilgiler onun hayal gücü ile ortaya çıkar. Özellikle ezberlenen ve okunan söz ile –ki bu vahiydir– kendisine hitap eden bir görüntü, bir takım karartılar şeklinde *faal aklın* bir takım soyut bilgileri onda belirir. Ayrıca meleğin nüzulü onda belirir ve kitap onda temessül eder, şekillenir. Yani filozoflar peygamberi, ruhî cevheri itibariyle farklı bir varlık olarak telakki ediyor. Bunlar aslında İbn Sina'nın söyledikleri şeylerdir. Sonra onun hayvanî gücü, hareketleri itibariyle maddenin unsurlarında tasarruf edecek bir güç şeklinde olur. Yani peygamberin hayvanî gücü anasır-ı erbaada etkili olmak suretiyle âsâyı yılanı çevirebilir. Kudsî âlemle irtibat halinde olmasından dolayı sekenatı itibariyle de insan türünün güç yetiremediği bir güce sahip olur ve bedeninde tasarruf sahibi olur. Bunun neticesinde azağa ihtiyacı olmaksızın insanın besinsiz yaşayamayacağı bir müddette bile besinsiz yaşayabilecek bir duruma gelir.

Onların kurallarının esası "Allah bildiğini bir maksat için yapar (gâî bir fâildir) ve Allah cüzî olanı cüzî bir şekilde bilir" şeklinde olunca dediler ki: İlahî inayet –ki ben onunla şunu kastediyorum: geçmiş ilminin uygun nizamı ihata etmesidir– bilgisine

¹⁶⁴ *age*, 117b-118a.

uygun bir şekilde bir düzene göre varlığı gerektirir ve o ilâhî inayetin gerektirdiği şey de *din* ve *din koyucudur*.

Taşköprîzade bu yaklaşımı şu şekilde eleştirir: Ancak bu üslup dinden olduğu kesin olarak bilinen hususları (zaruriyyat-ı diniyyeyi) ispat etmekte yeterli değildir. Diğer bir ifadeyle bu tür bir açıklama kesinlik kazandırmadığından buna çok fazla itibar edilmez. Taşköprîzade burada İbn Sina'nın nübüvvet görüşünü naklediyor ve dinin zaruri ilkelerinin sabit olmasında bunu yeterli görmüyor.

Müellifin şu ifadeleri de İbn Sina'nın Peygamberliği ispatlarken üzerinde durduğu hususları hatırlatmaktadır. O adalet ilkelerinin sadır olduğu kimse (peygamber) de, herkesi yaratan yüce varlık tarafından insanların önünde boyun eğdikleri bir takım mucizelerle teyid olunması sebebiyle, herkesin üzerinde ittifak ettiği bir adaleti ortaya koyabilir. Yani toplumun nizamının korunması adaleti sağlayan ilkelerle olur.

3.4. Keramet¹⁶⁵

Nübüvvet bahsinde müellifin üzerinde durduğu bir başka konu ise veliliktir. *Velî*, himmetini kendisi dışındakilere çevirip, sarf edip tamamen yönünü Allah'a yönelten ârif kimsedir. *Keramet* ise, tabiat kanunlarını aşan, harikulâde şeylerdir ki nübüvvet iddiasına yakın olmaksızın Cenab-ı Kuds'e vasıl olmuş, ârif olan müttaki müminden zuhur eder. Keramet bu mezkûr özellikleriyle *mucizeden*; müminlerin vasıflarıyla da bazı fâsıklardan ve zalimlerden, hatta günahlarında ısrar edip kendilerine Allah'ın emri geldiği halde gafil olan kâfirlerin gösterdiği *istidractan* ayrılır. Keramet Müslümanların avamının sıkıntılı dönemlerindeki musibet ve belalardan kurtulmak üzere elinde ortaya çıkan *ma'ûnen* de farklıdır.

Taşköprîzade'nin keramet üzerinde dururken ısrarla istidrac ve ma'ûnet üzerinde durması ise tasavvufun çevrelediği bir toplum içerisinde büyüdüğünü, dolayısıyla toplumundan kaçamadığını göstermektedir. Dahası kerameti Sünni geleneğe uyarak Peygamberliği tasdik eden bir şey olarak görmesi de onun mensup olduğu yapıda tasavvufun ne kadar etkileyici ve belirleyici olduğunu göstermektedir.

Keramet sahibinin kastıyla da olsa caizdir ve Cenab-ı Hakk'ın kudretine dâhil olduğu için mucize cinsinden kabul edilebilir. Bu bağlamda Meryem, Âsaf b. Berahyâ ve Ashâb-ı Kehf kıssaları ile sahabe, tabîîn ve salihlerin büyük kısmından tevatürle nakledilen benzer hadiseler birer keramettir.

Diğer taraftan müellif madalyonun öbür yüzüne bakmayı da ihmal etmez. Burada karşısına Kerrâmileri alır. Kerrâmiye'nin sufileri (mütekaşşife) gibi bu konudaki bazı muhalif görüş sahipleri "velinin peygamberden daha hayırlı olduğunu" söyleyerek ifrata düşmüştür ki bu görüş küfürdür. Zira peygamberlerin keşfi apaçıktır ki âlem-i şehadet ile meşgul olmaları onların âlem-i gaybdan uzak kalmalarına, orasıyla da meşgul olmalarına engel olmaz. Onlara gelen ilhamlar ise hiçbir şüphe izi taşımayacak şekilde yakîndir. Evliyanın keşfi ve ilhamı ise böyle değildir, zira veliler istidrac korkusundan hiçbir zaman emin olmazlar.

¹⁶⁵ *age*, 123a-124a.

Bu bağlamda Taşköprüzade veli ile peygamber arasındaki diğer farkları ise şu şekilde sıralar. Daha doğrusu peygamberlikle velilik arasında hususi ve özenli bir ayırım yapma ihtiyacı hissettiğini de açığa koyma ihtiyacı hisseder:

Peygamberler son nefeste imansız gitme korkusundan (havf-ı hâtime) eminken, veliler son nefeste imansız gitme korkusu kapsamına dâhildirler.

Peygamber nübüvvet iddiasında bulunur, veli ise keramet iddiasında bulunmaz.

Mucize, tüm peygamberlerin bir hususiyetidir; fakat keramet, tüm velilerin özelliği değildir.

Taşköprüzade kerameti inkâr noktasında aşırı giden Mutezile'nin delillerini ve bu delillere karşı getirdiği görüşleri anlatır:

i. "Keramet, peygamber ile velinin karışmasına sebep olur" görüşü yukarıda saydığımız farklarla reddolunur.

ii. "Harikulâde olan şeyler çok olduklarından dolayı âdet haline, doğal bir şeye dönüşür, yani o kadar çok nakledilmektedir ki âdet halini almıştır ve onda bir harikulâdelik kalmamıştır" görüşleri de redd olunur. Zira tabiat kanunları dışına çıkan şeyler (harikuladeler) *tekessürle* değil, ancak *istimrar* ile âdet halini alır.

iii. "Eğer tabiat kanunlarının dışına çıkan şeyleri tasdik etmenin zorunlu olmadığı söylenilirse nübüvveti ispat kapısı da kapanmış olur" sözlerini ise şu şekilde reddederiz: Tasdikin gerekli olması davaya yakın olması anındadır. Diğer bir ifade ile tasdik davaya yakın olduğunda gereklidir, yani bir insan ben peygamberim diyor ve mucize de izhar ediyorsa o peygamberi tasdik etmek gerekir. Harikuladeyi tasdik etmenin zorunluluğunu sadece nübüvvete bağlamak yanlıştır. Çünkü velinin peygamberlik iddiası da keramet iddiası da yoktur. Buradaki temel tez velide peygamberlik iddiasının olmamasıdır. Dolayısıyla peygamber ile veli birbirine karışmaz.

iv. "Peygamberle velilerin harikuladelikte ortak olması, peygamberliğin yüceliğinin derecesini ihlâl eder" denirse bu da şu şekilde cevaplanır: Tam tersine

keramet, ümmetleri ona ittibâ etmekle bu dereceye nail olması bakımından onların yüceliğinin değerini artıran bir durumdur.

v. Mutezile bu hususta {عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول} "Allah gaybı bilendir. Allah'ın razı olduğu peygamberin dışında hiç kimse gaybı bilmez"¹⁶⁶ ayetini de delil olarak kullanmışlardır. Ancak ayetteki ifadede Cenab-ı Hakkın muradının ya gaybın tamamı olduğu teslim olunup gayb bilgisinin vahiy ile ya da daha önce geçen karine ile hususi kılındığı kabul edilir ya da tamamen selb ettiği söylenebilir; her iki halde de Mutezile'nin iddiası batıldır.

Bu arada Taşköprîzade'nin tasavvufa o kadar müspet bakan bir müellif olmasına rağmen İbn Arabî'nin vücud verdiği bazı fikirlerin itikadi anlamda sebep olacağı sıkıntıların da farkında olması dikkat çekicidir. Buna göre zamanımıza yakın bir zamanda velayetin mutlak olarak nübüvvetten daha üstün olduğu konusunda umumi bir bela ve zarar veren bir felaket zuhur etmiştir ki bu söz cahil avamın birçoğunu günaha sürüklemiş, bir kısım cahil halkı da dalalet yoluna düşürmüştür. İşte onlara de ki: Riyaset uğursuzluğu kalplerinize yerleşti ve makam sevgisi ayıplarınızı, kusurlarınızı görmenize engel oldu. Fena mertebesine ulaşmaktan ibaret olan sırf (mahza) velayet nerede, nübüvvetin parlak nuru ile aydınlanmak ve peygamberin şeriatına uymakla bekaya dönmek nerede. O nübüvvet ki ilk rütbesi "kâbe kavseyi ev ednâ (arasındaki mesafe iki yay kadar veya daha az)"¹⁶⁷ makamında olmak, sonra da herkesin ancak ona tabi olacağı genel bir şeriata dönmek. Belki de bayrağın sallandığı gibi o şariat devam etmektedir. "Veli, ancak nübüvvetin üçte ikisine ulaşabilir" hükmü ise hakikate, insafa biraz yakındır. Böylece Taşköprîzade veliliği nübüvvetin bir alt merhalesi olarak gördüğünü tasrih etmiş olur. Bir diğer ifadeyle tekrar tasavvuf vadisine rücu eder. Aşağıdaki ifadelerinde de bu durum belirgindir: Peygamberin velayetinin nübüvvetine üstünlüğü konusunda ihtilaf edilmiştir ve denilmiştir ki: Birincisi (velayet), peygamberin Allah'a yakın olmasını ve peygamber olarak seçilmesini, özel bir kişi olduğunu haber verir ve o daha üstündür. İkinci (nübüvvet) ise, meleği müşahade etme şerefiyle birlikte Allah'tan olan elçiliği ve dünya ve âhiretin faydalarını yerine getirmeyi haber verir.

¹⁶⁶ Cin, 72/26-27.

¹⁶⁷ Necm, 53/9.

Ehl-i sünnet nübüvvetin günah ya da ölüm ile sona ermeyeceği ve velayetin aksine peygamberlikten azlin olmadığına ittifak etmiştir. Mütekaşşife (sufiler) mutlak olarak bu hususların tamamında, İmam Eşarî ise sadece ölüm konusunda Ehl-i sünnetten farklı düşünmektedir. Çünkü Eşarî ölümle birlikte nübüvvetin sona ereceğini söyler. Fakat Eşarîlikte doğru olan görüş İmam Eşarî'nin hilafıdır.

Taşköprîzade'ye göre ebedî olarak peygambere iman etmek farzdır, dolayısıyla peygamber peygamberlikten azledilmez. Peygamberin davetini kabul eden ümmete de ona iman etmek farzdır. Ölümle birlikte bu da ortadan kalkmaz, yani peygamber ölünce kendisinden sonra gelen ve onun ümmeti tüm insanlar üzerinden bu ümmetlik yok olmaz. O insanların o peygamberin ümmeti olma hali devam eder. Şayet ölümle peygamberlik sona erseydi bu durumda davetle iştiğal etmemesi ve kavmi nezdinde de peygamber olmaması gerekirdi. Hayatında bazı münkirlerin tekfir edilmemesi de gerekirdi. Bu yüzden bu kesinlikle imkânsızdır. Ayrıca Cenab-ı Hakk buyurmuştur ki: {لَا نَفَرُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ} "Peygamberlerden hiçbirisi arasında ayrım yapmayız".¹⁶⁸ Bu ayette Allah Teâlâ geçmiş peygamberleri ölümünden sonra da Hz. Peygamber zamanında da peygamber (resül) olarak isimlendirmiştir.

Velayete gelince, velâyet-i iman büyük günah işlemekle yok olmaz, sona ermez; fakat velayet-i ihsan ve imtinan (nimet verme) ise, büyük günah işlemekle devam etmez, sona erer. Diğer bir ifade ile bir kimse büyük günah işlerse artık Allah Teâlâ'nın lütuflarına mazhar olmak anlamındaki velayet sona erer.

Taşköprîzade burada velayeti kabul ediyor. Fakat İbn Arabî ekolünün ortaya koyduğu bu velayetin nübüvvetten üstün olduğu şeklindeki görüşün yaygın hale gelmekle birlikte yanlış olduğunu söylüyor. Nitekim müellif Ehl-i sünnet ulemasının şu konuda ittifak ettiklerini özellikle kaydetme ihtiyacı hisseder: Veli hiçbir zaman enbiya derecesine ulaşamaz.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Bakara, 2/285.

¹⁶⁹ *el-Meâlim*, vr. 123b hamisinde.

3.5. Tekfir Meselesi¹⁷⁰

Selef, ehl-i kibleyi tekfir etmekten çekinmiş olup hiçbir zaman onları tekfir etmemiştir. Bununla birlikte şu da bir gerçektir ki İslâm fırkalarından bir fırka yoktur ki biri diğerini tekfir etmesin. İslâm ile küfür arasını ayıran bir kural mutlaka gereklidir. Ancak sen "Bizi tekfir edeni tekfir ederiz, etmeyeni etmeyiz" diyenin¹⁷¹ ve "Biz Ehl-i kibleden hiçbir kimseyi tekfir etmeyiz. Çünkü Nebi (s.a.v.) ve takipçileri inançları kontrol etmiyorlardı, aksine hak olana dikkat çekiyorlardı." diyenin¹⁷² sözüne meyletme, itibar etme.

Taşköprüzade bu konuda şunları söyler: Peygamberimiz ve ashabı onların özel konulardaki inançlarını o hususi konulardaki inançlardan bir kısmından zihinlerinin boş olduğuna inandıkları için ya da yalanlamadıklarına inandıklarından dolayı o inançları, yani insanların neye inandıklarını kontrol etmeyi terk etmişlerdir. Çünkü o dönemde Müslümanlar arasında bir ihtilaf yoktu. "Acaba sen neye inanıyorsun?" veya "İnsanların filleri Allah mı yaratır insan mı yaratır?" şeklinde bir ihtilaf konusu olmadığı için sen buna inanıyor musun inanmıyor musun şeklinde bir araştırma içerisine girmemişlerdir.

Aksi takdirde bunu bu şekilde yorumlamazsak onlardan herhangi bir kimse, tekfir edilmesi gereken bir şeyi izhâr etmiş olsalardı, onun ayıplanmasında elinden geleni ardına koymaz şiddetli bir şekilde onu inkâr ederler, yerden yere vururlardı. Onu reddedip siz yanlış inanıyorsunuz derlerdi. Onu doğru yola, doğru inanca yönlendirirler yanlış olana inanmalarına da engel olurlardı. Bu konudaki kural, ehl-i kible ki onlar sek ve şüpheden uzak, arınmış bir biçimde kesin olarak İslâm dinine inanan ve iki şehâdeti (kelime-i şehâdeteyn) de getiren kimsedir ve bunlar tekfir edilmezler. Ancak Alîm, Kâdir ve Muhtar olan bir yaratıcıyı inkâr ettikleri bilindiği takdirde; O'nun cisim olduğunu söylemek (tecsîm) gibi ona layık olmayan bir şeyle onu tavsif ettikleri bilindiğinde; bir kimsenin Allah'tan başka zorunlu bir varlık var olduğunu söyleme hususunda (yani Allah zorunlu bir varlıktır, Allah'tan başka zorunlu varlık da vardır), veya Allah'ın yaratıcı olduğu noktasında (Allah yaratıcıdır başka yaratıcılar da vardır) ya da Allah'tan başka ibadete, kulluğa müstehak bir şey (putlara, yıldızlara, ateşe tapmak gibi) vardır şeklinde bir şirk ileri sürdüğünü bildiğimizde; nübüvveti inkâr ettiği

¹⁷⁰ *age.*, 140b-141a.

¹⁷¹ Taşköprüzade bu sözün Ebû İshak el-İsferâînî'ye ait olduğuna işaret eder, *el-Meâlim*, vr. 140b.

¹⁷² Taşköprüzade bu sözün İmâm Râzî'ye ait olduğuna işaret eder, *el-Meâlim*, vr. 140b.

(Berâhime gibi) bilindiğinde; Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından getirildiği zorunlu olarak bilinenlerden birinin inkârında; üzerinde katî bir icmânın olduğu dinî bir konunun inkârında, haramlığı konusunda âlimleri icmâ ettiği haram olan şeylerin inatla veya ona aykırı bir görüş benimseyerek helal telakki edilmesinde; onların alaya alınması, küçük görülüp saygısızlık edilmesinde, ümmet Kur'ân'ın mahluk (yaratılmış) olduğu hususunda icma etmiştir denmesi gibi, sahabeye küfre neden olacak bir şeyle sövülmesi gibi, Hz. Aîşe'ye iftira etmek gibi hususlar üzerinde icmâ vardır, bunlar alaya alınıp küçük görülemez ve inkar edilemez aksi takdirde tekfir edilirler. Bunların dışındaki görüşleri söyleyenler bidatçidir. Fakihlerin ridde konusunda zikretmiş olduğu hususlar bu esasların dışında kalmaz. Bilene işin aslı zahirdir.

Tekfir bahsinde Taşköprîzade'nin ilk dikkat çektiği konu selefin, ehl-i kıblenin tekfirini yasaklamasına rağmen hemen her bir fırkanın bir diğerini tekfir etmesidir. İkinci konu ise inanan bir kimsenin inancının içyüzünü araştırmayarak doğru olan şey üzerine vurgu yapmaktır. Müellif burada kalmaz, hangi konularda bir kişinin tekfir edilip edilemeyeceğini de açık bir şekilde ortaya koyar. Buna göre Allah'a şirk koşmak, nübüvveti inkar etmek ve üzerinde kesin icmâ olan bir konuyu inkar etmek ve Hz. Aîşe'ye hakaret edilmesi.

Bu son iki vurgu ile *el-Meâlim* yazarı düşüncelerinde çerçeveyi oluşturan esas şeyin Sünnîlik olduğunu ilan etmektedir. Burada özellikle üzerinde ısrar edilmesi gereken mevzu Taşköprîzade gibi bir kelâm âliminin ne kadar küfür konusunda geniş bir alan açmaya çalışırsa çalışsın son noktada Ehl-i Sünnet'in genel yapısıyla kendisini mukayyet hale getirdiği görülür.

Buradan şu hükme ulaşmak sanıyoruz yanlış olmaz: Kendisini Ehl-i Sünnet'e nispet eden bir kelâm alimi fikirlerini ne kadar felsefenin hamuruyla yoğursun, yoğursun, felsefî kelâm denilen metodik açılımın da özünde bazı şeyleri koruma konusunda klasik yaklaşımı sürdürdüğü gerçeğidir. Bu hem bir imkâna hem de imkânsızlığa işaret etmektedir. İmkân, geleneksel kabuller yönünde hareket eden bir müellifin felsefe vadisinde fikirlerini inşâ edebilmesi şeklinde kendisini gösterirken; imkânsızlık ise ne kadar ileri doğru giderse gitsin, felsefî bir vadiye doğru akarsa aksın son noktada selef'le görüşlerine bir sed çekebilmesinde kendisini gösterir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TAŞKÖPRÎZADE'NİN *el-MEÂLİM fî İLMÎ'L-KELÂM* ADLI ESERİ

1. Osmanlı Devri Kelâm Metni Olarak *el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm*

Lügatta “emareler, alametler, ayırt edici özellikler” manalarına gelen meâlim kelimesi “ma’lem”in çoğulu olup eserin girişinde¹⁷³ hamdele ve salvele’den sonra üç kez çoğul hâliyle (meâlim) geçmektedir. Müellif, kitabının adını eserin dibacesinde doğrudan zikretmese de eserin en sonunda¹⁷⁴ “*Kitâbü'l-Meâlim*” şeklinde zikretmektedir. Dibacenin sonunda müellif eserini “ma’lem” olarak adlandırdığı altı bölüm halinde düzenlediğini belirterek “meâlim” kelimesini kullanır.

Eser, hamdele, salvele ve içerisinde metinde kullanılan kaynakların yedirilmiş bir şekilde yazıldığı kısa bir mukaddimeden sonra altı bölümden meydana gelmiş olup “ma’lem” başlığını taşıyan bölümler “maksad, matlab, mebhas veya bahs, kısım, nevi, makam, taraf” adıyla alt bölümlere ayrılmıştır.

el-Meâlim’in ilkeler, temel bilgiler (mebâdî) niteliğindeki birinci bölümü dört kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda kelâm ilminin tanımı, konusu, problemleri, ilkeleri, gayesi, faydası, İslâmî ilimler arasındaki yeri ve adlandırılışı; ikinci kısımda ilmin tanımı, tasavvur ve tasdik kısımlarına ayrılışı, yakînî önermeler; üçüncüsünde nazarın hakikati, Allah’ı bilmede nazarın gerekliliği; dördüncüsünde delâlet, istidlal, delil, tasavvur, tasdik ve tasdiğin maddesi, sureti ve kıyas türleri gibi hususlar üzerinde durulmuştur.

Eserin ikinci bölümü umûr-i âmme konusuna ayrılmış olup dört kısımdan meydana gelmektedir. Vücut ve adem meselelerinin ele alındığı birinci kısımda bunların tasviri ve tasavvuru, varlığın taksimi, vücut-i aynînin hükümleri, adem olanlar gibi konular tartışılmıştır. Vücut ve ademin levâhıkının ele alındığı ikinci kısımda vücut-

¹⁷³ *el-Meâlim*, vr. 1b-2a.

¹⁷⁴ *age.*, vr. 149a.

imkan-imtinâ, kıdem-hudûs; üçüncüsünde mahiyetin tanımı, cüzleri, vahdet-kesret; dördüncüsünde illiyet-ma'ûliyyet açısından varlık konusu ayrıntılı biçimde irdelenmiştir.

Kitabın arazlara ayrılan üçüncü bölümü bir mukaddime dört kısımdan oluşmaktadır. Mukaddimedede mevcudun kadîm-hâdis diye ayrılması; niceliğin (kem) anlatıldığı birinci kısımda munfasıl, muttasıl, zaman, mekan; niteliğin (keyfe) ele alındığı ikinci kısımda hissî keyfiyetlerden dokunma, görme, işitme, tatma, koklama, nefsanî keyfiyetlerden canlılık, idrak, irade, kudret ve diğer keyfiyetler; üçüncüsünde mekan (eyne), bu konudaki iki tarîk (mütekellimin, hukema); dördüncüsünde diğer arazlar (izafet, zaman, vd.) incelenmiştir.

Cevherler hakkındaki dördüncü bölüm bir girişten sonra iki kısım (matlab) her kısım da iki alt kısımdan (maksad) olmak üzere dört kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısımda cismin tanımı, mürekkebe ve basit olarak ikiye ayrılması, mütekellimîne göre cüz'ün ispatı, felâsifeye göre cevher-i ferdin nefyi, İsrakîlere göre cisim; ikinci kısımda besât-i felekiyye, feleklerin sayısı, heyetleri, burçlar, yıldızlar, arzın kürevî olması, besât-i unsuriyye, ateş, hava, yer, madenler, bitkiler, hayvanlar; üçüncüsü nefis, felekî ve insanî nefisler, nefsin mahiyeti, ebediyeti, idraki; dördüncüsünde akıl konusu ele alınmıştır.

el-Meâlim'in son iki bölümü klasik kelâmın akâid meselelerini içermektedir. İlâhiyyât konularına ayrılan beşinci bölüm beş kısım halinde düzenlenmiş olup bunlar da sırasıyla Allah'ın varlığı, vücûdî sıfatları, ahvâlî, efâli ve esmâ-i hüsnâsıdır. Eserin "Semiyyât" başlığını taşıyan son bölümü dört kısımdan meydana gelmiş olup bu dört kısımda nübüvvet, âhiret bahisleri (me'âd), "esmâ ve ahkâm" başlığı altında iman, islâm, küfür meseleleri, son olarak da imamet konusu işlenmiştir.

Klasik kelâm konularının tümünü ihtiva eden *el-Meâlim*, bu hususları ele alırken her konuyu öncelikle ilgili bölümde net bir biçimde ortaya koyar, konunun ne olduğundan bahsederek meselenin özünü verir. Bunu yaparken o mesele üzerinde fırkaların, mezheplerin görüşlerini ortaya koyar. Bu görüşleri, mesele üzerindeki bu tartışmaları sistemli bir tarzda teker teker maddeler halinde vermeye çalışır. Meselelerin arasına girip de müdahil olmak istediğinde gerek kendi mensup olduğu Ehl-i sünnet çerçevesinde bunlara (قلنا) diyerek, gerekse kişisel olarak kendi görüşünü bildirerek bu

itirazlara cevap verir. Konular içerisinde daha çok Mûtezile ve felâsife ile hesaplaşılarak gidilmektedir. Bazı meselelerde âriflerin de (ashâbu'l-ezvâk, el-muteellihûn mine'l-hukema el-işrâk) görüşlerini verir. Bu da gösteriyor ki âlim-ârif bir düşünür olan Taşköprîzade sadece nazarî hikmeti değil nazarî irfânı da ilm-i kelâma dahil etmeye çalışmıştır. Konu sonlarında (خاتمة) başlığı altında veya (اعلم) ifadesiyle konu kısaca özetlenmeye ve toparlanmaya çalışılmaktadır. Mûtekaddimîn ve müteahhirîn görüşlerini bir araya getiren hacimli şerh çalışmalarından olan Taftazanî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*ı ve Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*ı gibi hacimli bir eser olmayan *el-Meâlim*, metin olarak kaleme alınan *et-Tecrîd* (Tûsî), *Tavâil* (Beyzavî), *Muhassal* (Râzî), *el-Mevâkif* (Îcî) gibi eserlerin hacminde orijinal bir çalışmadır. Bu noktada öncelikle vurgulanması gereken husus, *el-Meâlim* –eserin tamamında da görüldüğü üzere– daha önceki eserlerden daha sistematik bir üslupla konuları ele almaktadır; yani metin “maddî” unsurları sebebiyle değil, üslubu itibarıyla farklıdır.

Ehl-i sünnet'in kelâm görüşlerini ortaya koyan *el-Meâlim* zaman zaman güzergah dışına çıksa da Eşarî bir çizgide hareket ettiği görünmektedir. Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye kelimeleri metinde hiç geçmezken, Eşarî (12 yer), Şeyh –Eşarî kastedilerek– (3 yer) ve Eşariyye (12 yer) kelimeleri toplamda yirmi yedi yerde kullanılmaktadır. Bu bilgilere metnin muhteva değerlendirmesi de eklendiğinde *el-Meâlim*'in Eşariyye mezhebi çerçevesine tabi olduğu söylenebilir. Diğer yandan Taşköprîzade Mâtürîdiyye'nin görüşlerine de yer verir. Hatta zaman zaman bunların görüşlerini tahlile tabi tutup bazen destekler bazen de tenkit eder. Ancak vurgu Eşarîliğedir. *el-Meâlim*'deki bu Eşarîlik havasını Osmanlı düşüncesine Fahreddin er-Râzî, Taftazanî ve Îcî üzerinden gelen Eşarî ekolünün etkisine bağlamak yanlış olmasa gerek.¹⁷⁵ Metinde “Ehl-i sünnet” ifadesi ise üç yerde geçmekte olup bunların hepsinin ötesinde en çok kullanılan ifade indenâ (عندنا)'dır. “Bize göre” anlamına gelen ve metin içerisinde toplam 36 yerde geçen bu ifade ile Taşköprîzade'nin neyi kastettiğine gelince, bu ifadelerin bulunduğu yerleri incelediğimizde “bize göre”den kasdı mütekellimine göre, yani Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre demek istemektedir. Diğer bir deyişle “bize göre” demekle Eşarî düşünceye merkezî bir yer verdiği Ehl-i sünnet'i ve bu yolda giden mütekellimini kastetmektedir. Zira Taşköprîzade, Allah'ın insanı güç yetiremeyeceği

¹⁷⁵ Bu konuya değinen pasajları içeren bir metin için bkz. Özervarlı, s. 201.

şeylerle mükellef tutmasının caiz olmadığı, hüsün ve kubhun kesb ile bağlantılı olduğu, amelin imandan bir cüz olmadığı ve aklen Allah'a iman etmenin vacip olduğu gibi Matürîdî görüşleri savunsa da; kulların fiillerinin Allah teâlâ tarafından yaratıldığı, yani Allah'ın kazası (yaratması) ve kaderiyle (takdir etmesi) olduğunu söylemesi ve imanın kalbin fiili, yani tasdiki olduğunu, imanın hem lügaten hem de şer'an bu manada kullanıldığını ifade etmesiyle de Eşarî görüşleri savunmaktadır. Dolayısıyla Hanefî-Mâtürîdî bir kültürde yaşamış olan bir âlimin Eşarî görüşleri savunması klasik Osmanlı kelâm ulemasının düşünce zihniyetini göstermesi bakımından önemlidir.

2. Nüshanın Tanıtımı ve Otantikliği

Yazma katalogları ve yazma kütüphanelerinde düzenli olarak yaptığımız tarama ve incelemeler sırasında *el-Meâlim*'in Beyazıt Ktp. Veliyyüddin Efendi bölümündeki 2149 numaralı nüshasından başka bir nüshaya rast gelinmemiştir. *el-Meâlim*'den bahseden çalışmalarda da bu hususa değinilmiş ve Veliyyüddin Efendi nüshasından başka nüshaya rastlanılamadığı dile getirilmiştir.¹⁷⁶ Bazı kaynaklarda¹⁷⁷ Atıf Efendi Kütüphanesi'nde kayıtlı bir başka nüshasından bahsediliyorsa da bu kütüphanede yapmış olduğumuz inceleme sonucunda ikinci bir nüshaya rastlanılamamıştır. Ayrıca Osmanlı döneminde hazırlanmış olan Atıf Efendi Kütüphanesi'ne ait katalogda böyle bir kayıt bulunmamaktadır.¹⁷⁸ Yine bu kütüphanede bulunan kelâmî eserlerin tanıtımına dair hazırlanan yüksek lisans tezinde¹⁷⁹ *el-Meâlim*'in ikinci bir nüshası olduğuna dair bir belirti bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu kaydın hataen yazıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

el-Meâlim'in ikinci bir nüshasının olmama nedenlerine gelince, kuvvetle muhtemel elimizdeki bu Veliyyüddin Efendi nüshası Taşköprîzade'nin tebyiz edemediği kendi nüshasıdır. Yani bu nüsha müellif hattı olup Taşköprîzade'nin tebyiz edemediği eserleri arasında kalmıştır. Taşköprîzade *eş-Şekâik*'te otobiyografisini verirken bu hususa değinmiştir:

¹⁷⁶ Güzel, s. 83; Yağcı, s. 13.

¹⁷⁷ Aktepe, s. 44; Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 134. Her iki kaynakta da Atıf Efendi 2616 olarak geçmekte.

¹⁷⁸ **Defter-i Kütüphane-i Atıf Efendi**, İstanbul: Sultanhamam Caddesi 14 Numaralı Matbaa, 1310.

¹⁷⁹ Ramazan Biçer, **Âtıf Efendi Kütüphanesi'ndeki Kelâm Kaynaklarının Tanıtım ve Tavsîfi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 1992.

Allah Teâlâ bu zayıf kulu, ilim ile işigal ettiği sırada tefsir, **usûlüddin**, usul-i fıkıh ve Arapça gibi ilimlere dair bazı kitapları tasnife muvaffak etti. (...) Bunlardan her biri için de tamamı otuz kûsur olan risâleler yazdım. Şu kadar var ki Allah'ın takdiri ile ortaya çıkan dünya meşgaleleri yüzünden bunları temize çekmek nasip olmadı.¹⁸⁰

Bu iddiamızı temellendirecek delillerimize geçecek olursak,

Birincisi, elimizdeki nüsha baştan sona ancak müellifinin elinden çıkacak şekilde tashih edilmiş bir nüshadır. Metin üzerindeki değişiklikler, çıkarmalar, eklemeler, tashihler ancak metni yazan kişi tarafından yapılabilecek olan düzeltmelerdir. Şayet bu metin müellifi harici bir müstensih elinden çıkmış olsaydı, müstensih koca paragrafları atıp da attığı paragrafı yeniden inşa etmeye çalışmazdı. Kaldı ki bu durum bir iki yerde olan bir husus olmayıp metnin başından sonuna kadar devam etmektedir. Müellifimizin burada şunu yapmış olduğu anlaşılmaktadır: Önce metni yazmış, sonra ikinci kez kontrol ve gözden geçirme işlemini yapmış, bu ikinci işlemde metne yeni eklemelerde bulunmuş, bazı yerleri çıkartmış, bazı yerleri de başka kelime veya cümlelerle değiştirmiştir. Yani metinde hem çıkartma, hem ekleme hem de değiştirme söz konusudur. Müellif tarafından ikinci kez gözden geçirilen bu en son hali maalesef tebyiz edilmeden kalmıştır.

İkinci delilimize gelince, tebyiz edilmeden kalan bu metin aile kitaplığından kalıp gün yüzü görmediğinden bir başka müstensih tarafından da istinsah edilme şansını yakalayamamıştır. Metnin aile kitaplığında kaldığına dair delilimiz bizzat nüsha üzerinde bulunan Taşköprîzade'nin torunu İbrahim Efendi'ye ait olan mühürdür. Kitabın birçok yerinde bulunan¹⁸¹ bu mühürde İbrahim Efendi'nin (ö. 1657) bu kitabı vakfettiği yazılı olmakla birlikte aile şeceresinin de kaydı bulunmaktadır. Buna göre İbrahim Efendi'nin mühürdeki aile şeceresi şu şekildedir: "İbrahim b. Kemaleddin Mehmed b. Ahmed b. Mustafa b. Halil b. Kasım b. Hâcı Safâ eş-Şehîr bi-Taşköprîzade". Bu mühürdeki kayıttan İbrahim Efendi'nin, Taşköprîzade Ahmed Efendi'nin torunu

¹⁸⁰ Taşköprîzade, *eş-Şekâik*, s. 559.

¹⁸¹ *el-Meâlim* üzerinde Taşköprîzade'nin torunu İbrahim Efendi'ye ait mührün bulunduğu varak numaraları: Zahriye sayfası, 1a, 8a, 15a, 23a, 31a, 39a, 47a, 55a, 63a, 71a, 79a, 87a, 95a, 103a, 111a, 119a, 127a, 135a, 143a, 149a. Bunlar içerisinde en okunaklı olanı vr. 143a'da bulunmaktadır.

olduğunu anlamakla birlikte ayrıca Ahmed Efendi'nin babasının ve dedelerinin de isimlerini net bir şekilde görme şansına sahip oluyoruz.

Diğer bir delilimiz ise yine elimizde bulunan ve Taşköprîzade'nin hattından çıktığında şüphe bulunmayan *el-Livâü'l-Merfû' fî Halli Mebahisi'l-Mevzû'* adlı risalenin¹⁸² hattının ve kenarlarındaki kısaltma işaretlerinin *el-Meâlim* metninin hattıyla ve kısaltmalarıyla birebir aynı olmasıdır. Bu benzerlik o derece açıktır ki aksini, yani benzemediğini iddia etmek benzediğini iddia etmekten daha zor, hatta imkansızdır.

Eserin adına ve Taşköprîzade'ye aidiyetine gelince, elimizdeki nüshanın zahriye sayfasında eserin adı ve Taşköprîzade'ye aidiyeti şu şekilde kaydedilmiş: "*Kitabü'l-Meâlim min İlmî'l-Kelâm* min müellefâti el-Mevlâ el-fâzıl ve't-tahrîril'l-kâmil, efdalü'l-müteahhirîn, Mevlânâ İsâmüddin Ahmed eş-şehîr bi-Taşköprîzade". Yine aynı sayfada büyük harflerle –muhtemelen kütüphanecinin kaydı– "Meâlim li-Taşköprîzade" kaydı bulunmaktadır. Metnin son varlığında (vr. 149a) bizzat müellif tarafından eserin adı "*Kitabü'l-Meâlim*" olarak geçmektedir. Eserin Taşköprîzade'ye aidiyeti konusunda bir şüphe yoktur. Zira birçok tabakat kitabında Taşköprîzade'nin hayatı ve eserlerinden bahsedilirken ona nisbet edilen eserler arasında *el-Meâlim*'in de adı geçmektedir.

Herhangi bir mecmua içerisinde bulunmaksızın müstakil bir eser olarak ciltlenmiş olan metin, tamam olup hiçbir eksiği bulunmamaktadır. Varak sayısı 149 olan metnin her bir varlığındaki satır sayısı 15 olup talik hatla kaleme alınmıştır. Eserin yazıldığı tarih kaydedilmemiştir. Ayrıca eserin baş tarafında Umûru'l-evkaf Müfettişi Sıdkîzade Ahmed Reşid'e ait 1231 tarihli bir adet mühür bulunmaktadır.

3. Neşirde Takip Edilen Yöntem

Yazma eserlerin neşri hususunda bazı zorlukların olduğu erbabının malumudur. *el-Meâlim* adlı metnimizde de müellifinin kendine has yazım tarzından kaynaklanan veya bir çok harfin noktasız olmasından dolayı okuma sırasında bazı zorluklarla karşılaşmıştır. Müellif eserini düzenli bir şekilde ana bölümlere ve alt bölümlere ayırmış

¹⁸² Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi, nr. 1442. Nüshanın ketebe kaydından eseri bizzat Taşköprîzade'nin yazdığını anlıyoruz, vr. 51b.

ve her bir bölümün adını koymuştur. Müellifin isimlendirmedeği alt başlıklara, ele alınan konuyu ifade eden ilaveler konmuştur. Metin içinde mana düşüklüğü tespit ettiğimiz yerlere de uygun kelimeler/harfler konmuş ve tarafımızdan yapılan bütün ilaveler köşeli parantez [] içinde gösterilmiştir.

Metnin varak numaraları metin içerisinde köşeli parantez içerisinde gösterilmiş olup varığın ön yüzü (و), arka yüzü (ظ) harfiyle gösterilmiştir.

Metin içinde âyet-i kerimler ﴿ ﴾, hadis-i şerifler { } işaretleri içerisinde verilmiştir. Ayetlerin referansları sırasıyla sure adı, sure numarası ve ayet numarası şeklinde dipnotlarda belirtilmiştir. Ayetlerdeki eksik imlalar köşeli parantez içerisinde tamamlanmış olup bu hususa ayrıca dipnotta temas edilmemiştir. Hadislerin kaynakları dipnotlarda gösterilmiştir.

Metin elimizden geldiğince, bölümlerine, paragraflarına, cümlelerine ayrılarak gerekli sayfa düzenlemesi yapılmış; noktalama hatalarının asgariye düşürülmesi için azami sarf edilmiştir. Müellifin bazı kelimelere koyduğu harekeler muhafaza edilmiş, bazılarını koydukları ise gerekli görülmediğinden metnimizde yer almamıştır.

Günümüz imlasında kullanılmayan yazım tarzı olan yâ harfi ile yazılan شرائط, شرائط gibi kelimeleri زيبق, عجائز, نظائر, زاید, ذایب, نتائج, دايم, فوايد, العقاید, حقایق, سحاب, رشایق, ثلث, الخطأ kelimelerini جبرائیل, جبرائیل kelimesini جبرئیل şeklinde yazdık. دائما kelimesini ثلث, الخطأ kelimelerini جبرائیل, جبرائیل kelimesini جبرئیل şeklinde yazdık. ثلاث kelimesini بدیهة, ثلاث

Metinde yer alan kısaltmalara gelince, bu kısaltmaların her birini kısaltma halinden çıkararak kelimenin aslıyla yazdık. Metinde yer alan kısaltmalar şunlardır:

المط : المطلوب ؛ تع : تعالى ؛ مح : محال ؛ ع م : عليه السلام

ح : حينئذ ؛ فح : فحينئذ ؛ بط : باطل ؛ لانم : لا نسلم ؛ هف : هذا خلف

فيتسل : فيتسلسل ؛ فمم : فمسلم ؛ الخ : إلى آخره

4. Metnin Kaynakları

Metnin girişinde hamdele ve salvele'den sonra müellif metnin içerisine yedirilmiş bir biçimde kullandığı kaynakları da zikreder.¹⁸³ Buna göre eserin dibacesinde zikredilen eserler şunlardır: *el-Mevâkîf fî İlmi'l-Kelâm* (Îcî), *el-Makâsîd fî İlmi'l-Kelâm* (Taftazanî), *Ebkârü'l-Efkâr* (Seyfüddin Amidî), *Sehâifu'l-Îlâhiyye* (Şemseddin Semerkandî), *Tavâliu'l-Envâr* (Kadı Beyzavî), *Tecrîdü'l-Kelâm* (Nasirüddin Tusî).

*el-Meâlim*e kaynaklık eden eserlerin bu kadarla sınırlı olmadığını *el-Meâlim* metnini başından sonuna dek taradığımızda fark etmekteyiz. Metnin satır aralarında ve müellifin metne dair sayfa kenarlarına düştüğü haşiyeler içerisinde başvurduğu kaynaklara rastlamaktayız. Buna göre metinde kullanılan kaynaklar ve bu kaynakların hangi konularda kullanıldığına baktığımızda karşımıza çıkan tablo şu şekildedir:

1. *Mevâkîf*, Îcî: Tasavvur ve tasdik (4^a), Ulûm-i zaruriye (4^b), Nazarın hakikati (5^b), Nazarın maddesi ve sureti (7^a), İstidlal (9^a), Varolanın kadim ve hâdis olması (39^b), Boşluğun (halâ) imkân ve imkânsızlık açısından tahkiki (44^b), Ses (48^a), İdrakin tarifi (50^a), İdrakin çeşitleri (51^a), Nazarî inkılab (51^b), Hayyiz (tarikâtü'l-mütekellimîn) (56^b), Hayyiz (tarikâtü'l-felâsife) (57^a), Ahval-i hareket (58^b), Hakikî sıfatlar (99^a), Allah Teâlâ'nın mütekellim olması (104^b).

2. *Şerhu'l-Mevâkîf*, Seyyid Şerif Cürcanî: Çokluğun (kesret) havâssı (33^b), Nitelik ve ona ait hükümler (40^b), Melmûsat (45^b), Renklerin hakikati (47^a), İdrakin tarifi (50^a), Hareket, (57^b, 58^a, 58^b), Ahkam-ı ecdam (eb'âd) (68^a, 68^b), Feleklerin adedi ve kümesi (72^b), İsbat-ı Vâcib (95^b), Cennet ehlinin cennette ve cehennem ehlinin cehennemde ebedî kalması (130^b).

3. *Makâsîd*, Taftazanî: Nazarın maddesi ve sureti (7^a), Allah Teâlâ'yı bilme hususunda nazarın gerekliliği (8^a), Varlığın varolanlar arasında ortak olması (21^a), Mahiyetin cüzleri (29^b), Birlik ve Çokluk (33^a), Ma'lul (35^a), Filozoflara göre madde ve suret ilişkisi (38^b), Boşluğun (halâ) imkân ve imkânsızlık açısından tahkiki (44^b), Melmûsat (46^a, 46^b), İdrakin tarifi (50^b), İdrakin çeşitleri (51^a), Nazarî inkılab (51^b),

¹⁸³ *el-Meâlim*, vr. 2a.

Sihhat ve maraz (55^a), Hareket (57^b), Ahval-i hareket (58^b), Sükun (60^b), İzafet (61^a), Nefsin idraki (91^b), Hakikî sıfatlar (99^a), İsbat-ı Vâcib (95^b), İmâmetin şartları (142^b).

4. *Şerhu'l-Makâsıd*, Taftazanî: (34^a), Zaman (43^b), Sesin çeşitleri (49^a), İstitâat (53^b), Hayyiz (tarikatü'l-felâsife) (57^a), Ahval-i hareket (59^a), Sükun (60^b), Felekî basitler (71^b), Mizacı olan mürekkebler (82^a, 83^a), Madenler (83^b), Canlılar (85^b), Felekî ve insanî nefisler (90^a), Tenzihat (98^b), Cennet ve cehennem (128^a).

5. *Ta'dilü'l-Ulûm (Ta'dilü'l-Kelâm)*, Sadrüşşerîa: İlliyyet ve ma'luliyet (36^b, 37^a), Mizacı olmayan mürekkebler (80^b), Mizacı olan mürekkebler (82^a, 82^b), İmanın artması ve eksilmesi (138^b).

6. *Tavâli'u'l-Envâr*, Beyzavî: Felekî ve insanî nefisler (89^a), İsbat-ı nübüvvet (116^b), İmâmetin şartları (142^a, 142^b).

7. *Şerhu't-Tavâli'*, İsfahanî –muhtemelen–: Yıldızların avârızı (77^a).

8. *Şerhu'l-Mısbâhi'l-Beyzâvî fî İlmi'l-Kelâm (Dav'ü's-Sabâh fî Şerhi'l-Mısbâh)* Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdullah b. el-Hasan İbn Ebi Bekir et-Tirmizî: Nazarın maddesi ve sureti (7^a).

9. *Tefsîrül-Beyzavî*, Beyzavî: İsim kavramı (Allah Teâlâ'nın isimleri bahsi) (116^a).

10. *Tecrîd*, Nasirüddin Tusî: İdrakin tarifi (50^b), İdrakin çeşitleri (51^a).

11. *Şerhu't-Tecrîd*, İsfahanî: Varlığın varolanlar arasında ortak olması (21^a), İdrakin tarifi (50^a).

12. *Şerhu't-Tecrîdi'l-Cedîd*, Ali Kuşçu: Ma'lul (34^b), Filozoflara göre madde ve suret ilişkisi (39^a), Mutluluk, gam, hüzn, kaygı, gazab, korku, nefret, utanma (55^b), Ahiretin isbatı (125^b).

13. *Havâşî Şerhu't-Tecrîd*, Seyyid Şerif Cürcanî: Zorunluluk, imkân ve imkânsızlığın tasviri (25^b), Görmenin keyfiyeti hakkında Tabiiyyûn'un görüşü (Canlılar bahsi) (87^a), Ahiretin ispatı (125^b).

14. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, Celâleddin Devvanî: Allah Teâlâ'nın âlim olması (102^b), Tekfir problemi (140^b).

15. *Risale İsbât-ı Vâcib*, Celâleddin Devvanî: İsbat-ı Vâcib (95^b).

16. *Erbaîn*, Râzî: Ahiretin ispatı (126^a).

17. *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, Râzî: Feleklerin adedi ve kümesi (72^b), Madenler (83^b).

18. *Tefsîrü'l-Kebîr*, Râzî: Feleklerin adedi ve kümesi (72^b).

19. *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd*,¹⁸⁴ Siğnâkî: İman (135^a), İmanda istisna (139^a).

20. *eş-Şifâ*, İbn Sinâ: Sıhhat ve maraz (55^a), Feleklerin adedi ve kümesi (72^b).

21. *el-Mûlahhas fî'l-Hey'e*, Çağminî: Feleklerin adedi ve kümesi (72^b).

22. *Şerhu'l-Çağminî li-Kadızade*, Kadızade-i Rûmî (Musa Paşa): Feleklerin adedi ve kümesi (72^b), Ateş tabakası (79^b).

23. *Câmiu'l-Usûl*, İbnü'l-Esir el-Cezerî: Resûlullah –sallallâhu aleyhi ve selem–den sonra imâmet (147^a).

24. *Mevzû'ât*, Sâgânî: Allah Teâlâ'yı bilme hususunda nazarın gerekliliği (8^a).

25. *Tabakâtu Şâfi'iyye*, İbn Sübkî: Evliyânın kerametleri (124^a).

Taşköprîzade'nin *el-Meâlim* içerisinde yine satır aralarında kitap ismi vermeksizin zikrettiği isimler de şunlardır:

Urmevî: Tasavvur ve tasdik (4^a).

Âmidî: Nazarın hakikati (5^b).

Sekkâkî: Delalet (9^a).

¹⁸⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd* adlı eserinin şerhidir.

Eflatun: Varlığın taksimi (23^b), Koklamak (Canlılar bahsi) (86^a).

Kutbüddin er-Râzî: Mahiyet (29^a).

İbn Sina: Ayrık ve bitişik nicelik (41^b), Işık ve renk (47^b).

Farabî: Sesin çeşitleri (49^a).

Calinus: Sıhhat ve maraz (55^a).

Pitagoras: Koklamak (Canlılar bahsi) (86^a), İşitmek (Canlılar bahsi) (86^b).

Hermes: Koklamak (Canlılar bahsi) (86^a).

Yukarıdaki tabloya baktığımızda gerek mütetekelliminden gerek felâsifeden olmak üzere zengin bir kaynak kullanımına giden Taşköprîzade'nin *el-Meâlim*'ine en çok kaynaklık eden metinlerin *el-Mevâkîf* (Îcî), *Şerhu'l-Mevâkîf* (Cürcanî) ve *el-Makâsîd* (Taftazanî) ve *Şerhu'l-Makâsîd* (Taftazanî) olduklarını görürüz. Bu da gösterir ki Îcî (1355) ve Taftazanî (1390) üzerinden Osmanlı'ya giren ve Seyyid Şerif Cürcanî'yle (1413) birlikte devam eden kelâmî çizgiyi Taşköprîzade (1561) devam ettirmiştir.

el-Meâlim metninin, kelâm ilminin önemli kaynaklarından biri haline gelen, İslâm düşüncesi ve Osmanlı ilim anlayışı üzerinde kalıcı bir tesir bırakan, özellikle Cürcanî'nin şerhiyle birlikte Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan Îcî'nin *el-Mevâkîf* ve Taftazanî'nin *el-Makâsîd* ile olan içerik mukayesesini aşağıda göstermekteyiz.

5. *el-Mevâkîf* (Îcî, 1355), *el-Makâsîd* (Taftâzânî, 1390) ve *el-Meâlim*'in (Taşköprîzade, 1561) İçerik Karşılaştırması

<i>el-Mevâkîf</i>	<i>el-Makâsîd</i>	<i>el-Meâlim</i>
1. Mevkîf: Mukaddimat	1. Maksad: Mebâdî	1. Ma'lem: Mebâdî
1.1. Mersad: Fîmâ yecibu takdîmuhu fî kulli ilmin	1.1. Fasil: Mukaddemat	1.1. Maksad: Mukaddemat
1.2. Mersad: Ta'rîfu mutlaki'l-ilm	1.2. Fasil: İlim	1.2. Maksad: İlim
1.3. Mersad: Aksâmü'l-İlm	1.3. Fasil: Nazar	1.3. Maksad: Nazar
1.4. Mersad: İsbatü'l-ulûmi'z-zarûriyye	-----	1.4. Maksad: Ahvâlü'l-edille
1.5. Mersad: Nazar	-----	-----
1.6. Mersad: Tarîk	-----	-----

2. Mevkıf: Umûr-i Âimme

- 2.1. Mersad: Vücud ve adem
- 2.2. Mersad: Mâhiyet
- 2.3. Mersad: Vücub, imkan, imtinâ
- 2.4. Mersad: Vahdet ve kesret
- 2.5. Mersad: İllet, ma'lûl

2. Maksad: Umûr-i Âimme

- 2.1. Fasil: Vücud ve adem
- 2.2. Fasil: Mâhiyet
- 2.3. Fasil: Levâhiku'l-vücud ve'l-mâhiyet
-
-

2. Ma'lem: Umûr-i Âimme

- 2.1. Maksad: Vücud ve adem
- 2.2. Maksad: Levâhiku'l-vücud ve'l-adem
- 2.3. Maksad: Mâhiyet ve levâhıkıhâ
- 2.4. Maksad: İllet, ma'lûliyyet
-

3. Mevkıf: Arâz

- 3.1. Mersad: Ebhâsi'l-a'râzi'l-küllîyye
- 3.2. Mersad: Kem
- 3.3. Mersad: Keyfiyyat
- 3.4. Mersad: Niseb
- 3.5. Mersad: İzafet

3. Maksad: Arâz

- 3.1. Fasil: Mebâhisü'l-küllîyye
- 3.2. Fasil: Kem
- 3.3. Fasil: Keyfe
- 3.4. Fasil: Eyne
- 3.5. Fasil: el-Bâkî a'râzi'n-nisebiyye

3. Ma'lem: Arâz

- 3.1. Maksad: Kem
- 3.2. Maksad: Keyfiyyat
- 3.3. Maksad: Eyne
- 3.4. Maksad: el-Bâkî a'râzi'n-nisebiyye
-

4. Mevkîf: Cevâhir

Mukaddime

4.1. Mersad: Cisim

4.2. Mersad: Avârîzu'l-ecsâm

4.3. Mersad: Nefs

4.4. Mersad: Akıl

4. Maksad: Cevâhir

Mukaddime

1. Makale: Fîmâ yetealleku bi'l-ecsâm:

4.1 Fasil: Fîmâ yetealleku bihâ ale'l-icmâl

4.2. Fasil: el-Cismu mürekkebun ve basî tun ve felekiyyun ve unsuriyyun

2. Makale: Fîmâ yetealleku bi'l-mücerredât:

4.3. Fasil: Nefs

4.4. Fasil: Akıl

4. Ma'lem: Cevâhir

Mukaddime

4.1. Maksad: Ahkâmü'l-ecsâmî'l-icmâlî

4.2. Maksad: Fîmâ yetealleku bi'l-ecsâm ale't-tafsîl

4.3. Maksad: Nefs

4.4. Maksad: Akıl

5. Mevkîf: İlâhiyyât

5.1. Mersad: Zât

5.2. Mersad: Fî Tenzîhihi

5.3. Mersad: Fî Tevhîdihi

5.4. Mersad: es-Sifâtü'l-vücûdiyye

5.5. Mersad: Fîmâ yecûzu aleyhi

5.6. Mersad: Ef'âluhu

5.7. Mersad: Esmâullâh

5. Maksad: İlâhiyyât

5.1. Fasil: Zât

5.2. Fasil: Tenzihat

5.3. Fasil: es-Sifâtü'l-vücûdiyye

5.4. Fasil: Ahvâlü'l-Vâcib Teâlâ

5.5. Fasil: Ef'âl

5.6. Fasil: Tefârî'u'l-efâl

5.7. Fasil: Esmâullâh Teâlâ

5. Ma'lem: İlâhiyyât

5.1. Maksad: Zât

5.2. Maksad: es-Sifâtü'l-vücûdiyye

5.3. Maksad: Ahvâluhu

5.4. Maksad: Ef'âluhu

5.5. Maksad: Esmâuhu

— — — —

— — — —

6. Mevkîf: Semiyyât

- 6.1. Mersad: Nübüvvat
- 6.2. Mersad: Me'âd
- 6.3. Mersad: Esmâ ve'l-ahkâm
- 6.4. Mersad: Îmâmet

6. Maksad: Semiyyât

- 6.1. Fasıl: Nübüvvat
- 6.2. Fasıl: Me'âd
- 6.3. Fasıl: Esmâ ve'l-ahkâm
- 6.4. Fasıl: Îmâmet

6. Ma'lem: Semiyyât

- 6.1. Maksad: Nübüvvat
- 6.2. Maksad: Me'âd
- 6.3. Maksad: Esmâ ve'l-ahkâm
- 6.4. Maksad: Îmâmet

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere her üç metin de altı ana bölüme ayrılmış olup hepsinin de bölüm adları aynıdır: "Mebâdî (Mukaddimât)", "Umûr-i Âme", "A'râz", "Cevâhir", "Îlâhiyât" ve "Semiyyât". Ana bölümlerinin aynı olduğu bu üç metnin alt bölümlerinde ise bölüm adları yine aşağı yukarı aynı olup çok ciddi bir farklılık görünmemektedir. Mesela her üç müellifin de altıncı bölüm olan Semiyyât kısmında ittifak halinde olduklarını rahatlıkla görebiliriz: "Nübüvvet", "Meâd", "Esmâ ve'l-ahkâm", "İmamet". Burada her üç metne ait diğer tüm alt bölümler yazılmamıştır, sadece ana iskeleti ortaya koyacak olan başlıklar dikkate alınmıştır. Diğer alt bölümlerle birlikte her üç metin de yüzlerce başlığı içermektedir. Diğer bir benzerliği ise eserin adında görmekteyiz. Eserin ismi olan "*el-Meâlim fî ilmi'l-keîâm*" İcî'nin ve Taftazanî'nin eserlerinin adlarına benzemektedir: *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, *el-Makâsîd fî ilmi'l-keîâm*. Hem yukarıdaki içerik mukayesesine hem de eserin ismine baktığımızda şunu söyleme imkânına sahip olduğumuzu düşünmekteyiz: Kendinden önceki keîâmî geleneğin bir devamı olan *el-Meâlim*, bu geleneğin klasik Osmanlı düşüncesindeki bir temsilcisi olup bu gelenekte yazılmış en son metindir ve bu özelliğini de günümüze dek devam ettirmiştir. Bu noktada vurgulanması gereken bir diğer husus *el-Meâlim*'in –eserin tamamında da görüldüğü üzere– daha önceki eserlerden daha sistematik bir üslupla konuları ele aldığıdır; yani metin "maddî" unsurları sebebiyle değil, üslubu itibarıyla diğerlerinden farklıdır.

6. *el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm* Metni

المعالم في علم الكلام

طاشكيري زاده

المعلم الأول في المبادئ

- المقصد الأول في المقدمات.....2و
- المقصد الثاني في العلم.....2ظ
- المبحث الأول [في تعريف العلم].....2ظ
- المبحث الثاني [في التصور والتصديق].....3و
- المبحث الثالث العلوم الضرورية ست.....4و
- المقصد الثالث في النظر.....5و
- المبحث الأول [في حقيقة النظر].....5و
- المبحث الثاني [في مادة النظر وصورته].....5ظ
- المبحث الثالث [في مطلق النظر].....7و
- المبحث الرابع [في وجوب النظر في معرفة الله تعالى].....7ظ
- المقصد الرابع في أحوال الأدلة.....8ظ
- المبحث الأول في الدلالة.....8ظ

المبحث الثاني في الإستدلال.....	9و
المبحث الثالث في الدليل.....	9ظ
المبحث الرابع في الكاسب التصوري.....	10و
المبحث الخامس في كاسب التصديق.....	12ظ
القسم الأول في مادته.....	12ظ
المقام الأول في تعريفها وتقسيمها.....	12ظ
المقام الثاني فيما يفيد اليقين وما لا يفيد.....	13ظ
المقام الثالث في الأحكام من التناقض والعكسين.....	14و
القسم الثاني في صورته.....	15و
الطرف الأول في الاقتراني.....	15و
الطرف الثاني في القياس الإستثنائي.....	18ظ
خاتمة.....	19و
تتمة.....	19ظ

المعلم الثانى في الأمور العامة

- المقصد الأول في الوجود والعدم.....20و
- البحث الأول في تصويرهما وتصورهما.....20و
- البحث الثانى في اشتراك الوجود بين الموجودات وزيادته على الماهيات وتحرير المذاهب.....21و
- البحث الثالث [في تقسيم الوجود].....23و
- البحث الرابع في أحكام الوجود العينية.....23ظ
- البحث الخامس في الأعدام.....24و
- البحث السادس في الوجود الرابطى وحلّ الحمل.....24ظ
- المقصد الثانى في لواحق الوجود والعدم.....25و
- المبحث الأول في تصوير الوجوب والامكان والامتناع.....25و
- المبحث الثانى في أحكامها.....25ظ
- المبحث الثالث في خواص الوجوب والإمكان الذاتيين.....26و
- المبحث الرابع في القدم والحدوث.....27ظ
- المقصد الثالث في الماهية ولواحقها.....28ظ
- البحث الأول 28ظ
- البحث الثانى.....28ظ

البحث الثالث في أجزاء الماهية.....	29ظ
البحث الرابع في خواص الأجزاء.....	29ظ
البحث الخامس في جعل الماهيات والفرق بينه وبين الخلق.....	30و
البحث السادس في التعيين.....	30ظ
البحث السابع في الوحدة والكثرة.....	31ظ
البحث الثامن في خواص الكثرة.....	33و
البحث التاسع.....	33ظ
البحث العاشر.....	34و
المقصد الرابع في العلية والمعلولية.....	34و
البحث الأول [في العلة].....	34و
البحث الثاني [في المعلول].....	34ظ
البحث الثالث في حكمين لوحدة الفاعل.....	35و
البحث الرابع.....	36و
البحث الخامس [في القوى الجسمانية].....	37ظ
البحث السادس.....	38و

المعلم الثالث في الأعراض

- المقدمة في المباحث الكلية.....39و
- المبحث الأول [في موجود قديم أو حادث].....39و
- المبحث الثاني [في قيام العرض بنفسه].....39ظ
- المقصد الأول في الكم.....40ظ
- المبحث الأول في أحكامه الكلية.....40ظ
- المبحث الثاني في المنفصل والمتصل من الكم.....41و
- المبحث الثالث في الزمان.....42و
- المبحث الرابع في المكان.....43ظ
- [المقام الأول] في المحاكمة بين الحكماء.....43ظ
- المقام الثاني في تحقيق الخلاء امكانا وامتناعا.....44و
- المقصد الثاني في الكيفيات.....45و
- القسم الأول [في] الكيفيات المحسوسة.....45و
- النوع الأول [في] الملموسات.....45و
- المبحث الأول.....45و
- المبحث الثاني في الإعتماد.....45ظ

النوع الثاني [في] المبصرات.....	46ظ
المبحث الأول [في الألوان].....	46ظ
المبحث الثاني [في حقيقة الألوان].....	47و
المبحث الثالث [في الضوء].....	47و
المبحث الرابع [في الضوء واللون].....	47ظ
النوع الثالث [في] المسموعات.....	48و
المبحث الأول [في الصوت].....	48و
المبحث الثاني [في أنواع الصوت].....	48ظ
النوع الرابع في المذوقات.....	49و
النوع الخامس [في] المشمومات.....	49و
القسم الثاني [في] الكيفيات النفسانية.....	49و
النوع الأول [في] الحياة.....	49و
النوع الثاني [في] الإدراك.....	49ظ
المبحث الأول [في تعريف الإدراك].....	49ظ
المبحث الثاني [في أنواع الإدراك].....	50ظ
المبحث الثالث [في تقسيم العلم].....	51و

المبحث الرابع [في انقلاب النظرى].....	51ظ
المبحث الخامس [في القلب].....	52و
النوع الثالث [في الإرادة].....	52و
البحث الأول [في تعريف الإرادة].....	52و
البحث الثانى.....	52ظ
النوع الرابع [في القدرة].....	53و
المبحث الأول [في القوة].....	53و
المبحث الثانى [في الإستطاعة].....	53و
المبحث الثالث [في العجز].....	54و
النوع الخامس في بقية الكيفيات النفسانية.....	54و
المبحث الأول في اللذة والألم.....	54و
المبحث الثانى في الصحة والمرض.....	55و
المبحث الثالث في الفرح والغم والحزن والهم والغضب والفرع والحقد والخجل.....	55و
القسم الثالث [في الكيفيات المختصه بالكميات المنفصلة والمتصلة].....	55ظ
القسم الرابع [في الكيفيات الإستعدادية].....	56و
المقصد الثالث في الأين.....	56و

الطريق الأول [في] طريقة المتكلمين.....	56و
المبحث الأول [في الأين وأنواعه].....	56و
المبحث الثاني [في الحيز].....	56ظ
الطريق الثاني [في] طريقة الفلاسفة.....	56ظ
المبحث الأول [في الحيز].....	56ظ
المبحث الثاني [في الحركة].....	57ظ
المبحث الثالث في أحوال الحركة.....	58ظ
المبحث الرابع [في الزمان بين الحركتين].....	59ظ
المبحث الخامس [في] السكون.....	60و
المقصد الرابع في الباقي الأعراض النسبية.....	60ظ
المبحث الأول في الإضافة.....	60ظ
المبحث الثاني في المتى.....	61و
المبحث الثالث في الوضع.....	61ظ
المبحث الرابع في الملك.....	61ظ
المبحث الخامس في ان يفعل وان ينفعل.....	61ظ

المعلم الرابع في الجواهر

- المقدمة.....62و
- المطلب الأول في أحكام الأجسام.....62و
- المقصد الأول في أحوالها الإجمالية.....62و
- المبحث الأول [في تعريف الجسم].....62ظ
- المبحث الثاني [في انقسام الجسم البسيط].....63و
- المطلب الأول للمتكلمين في اثبات الجزء طريقان.....63و
- المطلب الثاني للفلاسفة في نفى الجوهر الفرد طرق.....64و
- المطلب الثالث [في الجسم عند الإشراقين].....65ظ
- المبحث الثالث في تفاريع المذاهب المذكورة.....66و
- المبحث الرابع في أحكام الأجسام.....67و
- المطلب الأول [في الأجسام المتماثلة].....67و
- المطلب الثاني [في بقاء الأجسام].....67ظ
- المطلب الثالث [في لزوم الحيز للجسم].....67ظ
- المطلب الرابع [في الخلاء].....68و
- المطلب الخامس [في الأبعاد].....68و

المطلب السادس [في] منتهى الأبعاد.....	69و
المطلب السابع [في حدوث الجسم].....	69و
المقصد الثاني فيما يتعلق بالأجسام على التفصيل.....	71و
القسم الأول في البسائط الفلكية.....	71ظ
المبحث الأول في إثبات المحدد.....	71ظ
المبحث الثاني في عدد الأفلاك ونضدها.....	72و
المبحث الثالث في هيئات الأفلاك.....	72ظ
المبحث الرابع في البروج.....	73و
المبحث الخامس في الدوائر والقسم المشهورتين.....	73ظ
المبحث السادس في عوارض الكواكب.....	75و
المبحث السابع [في كروية الأرض].....	77ظ
خاتمة [في نظام العالم].....	78ظ
القسم الثاني في البسائط العنصرية.....	79و
المبحث الأول [في كفيات العنصريّات].....	79و
المبحث الثاني [في النار].....	79ظ
المبحث الثالث [في طبقات العناصر].....	80و

القسم الثالث في المركبات التي لا مزاج لها.....	80ظ
النوع الأول فيما يحدث في الجو.....	80ظ
النوع الثاني [في] ما يحدث على الأرض.....	81ظ
النوع الثالث [في] ما يحدث في الأرض من احتباس بخار أو دخان أو نحو ذلك.....	81ظ
القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج.....	82و
المقدمة.....	82و
المبحث الأول في أقسام الممزجات على الاجمال.....	83و
المبحث الثاني في المعدنيات.....	83ظ
المبحث الثالث [في النباتات].....	84ظ
المبحث الرابع [في الحيوانات].....	85ظ
المطلب الثاني فيما يتعلق بالمجردات.....	88ظ
المقصد الأول في النفس.....	88ظ
المبحث الأول النفوس إما فلكية أو إنسانية.....	88ظ
المبحث الثاني [في ماهية النفس ونقد التناسخية].....	90و
المبحث الثالث [في ابدية النفس].....	91و
المبحث الرابع [في ادراك النفس].....	91و

- المبحث الخامس [في ان للنفس قوى غيبية].....92و
- المبحث السادس [في غرائب النفس].....92ظ
- المقصد الثاني في العقل.....93ظ
- المبحث الأول في إثباته.....93ظ
- المبحث الثاني في أحوالها.....94و
- المبحث الثالث في الملكة والجن والشياطين.....94ظ
- خاتمة [في عالم المثل المعلقة والأشباح المجردة].....95و

المعلم الخامس في الإلهيات

- المقصد الأول في الذات.....95ظ
- المبحث الأول في إثباته.....95ظ
- المبحث الثاني في خواص الواجب تعالى.....96و
- المبحث الثالث في التنزيهات.....97ظ
- المقصد الثاني في الصفات الوجودية.....98ظ
- المبحث الأول [في صفاته الحقيقية].....99و
- المبحث الثاني في أنه تعالى قادر.....99ظ

المبحث الثالث في أنه تعالى عالم.....	101ظ
المبحث الرابع في أنه تعالى مرید.....	102ظ
المبحث الخامس في أنه تعالى حی سمیع بصیر.....	103و
المبحث السادس في أنه تعالى متكلم.....	103ظ
المبحث السابع في صفات اختلف فيها.....	105و
المقصد الثالث في أحواله تعالى.....	106ظ
المبحث الأول في رؤيته تعالى.....	106ظ
المبحث الثاني في العلم بحقيقته تعالى.....	108و
المقصد الرابع في أفعاله تعالى.....	108ظ
المبحث الأول في أفعال العباد.....	108ظ
المبحث الثاني في عموم إرادته.....	111و
المبحث الثالث [في الحسن والقبح].....	111ظ
المبحث الرابع [في] التكليف بما لا يطاق.....	112ظ
المبحث الخامس لما ثبت أنه لا يجب على الله تعالى شيء.....	113و
تذييل في تفاريع الافعال.....	114و
[المطلب] الأول [في] الهدى.....	114و

- [المطلب] الثاني [في] اللطف والتوفيق [والخذلان والعصمة].....114و
- [المطلب] الثالث [في] الأجل.....114ظ
- [المطلب] الرابع [في] الرزق.....114ظ
- [المطلب] الخامس [في] السغر.....115و
- المقصد الخامس في أسمائه.....115و
- المبحث الأول [في أن الله تعالى أسماء يدعى بها].....115و
- المبحث الثاني [في أن أسماء الله تعالى توفيقية].....115ظ
- المبحث الثالث [في مفهوم الاسم].....116و

المعلم السادس في السمعيات

- المقصد الأول في النبوة.....116ظ
- المبحث الأول [في إثبات النبوة].....116ظ
- المبحث الثاني [في] المعجزة.....117و
- المبحث الثالث [في] طريقة الفلاسفة في هذا الباب.....117ظ
- المبحث الرابع [في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم].....118و
- المبحث الخامس [في أن محمد بعث إلى الناس وأنه خاتم الأنبياء وأفضلهم].....119ظ

المبحث السادس [في شرائط النبوة].....	120ظ
المبحث السابع [في الملائكة].....	122و
المبحث الثامن [في كرامات الأولياء].....	123و
المبحث التاسع [في السحر].....	124و
المقصد الثاني في المعاد.....	124ظ
المبحث الأول [في إثبات المعاد].....	124ظ
المبحث الثاني [في الجنة والنار].....	127ظ
المبحث الثالث [في سؤال القبر].....	128و
المبحث الرابع [في أحوال الآخرة].....	128ظ
المبحث الخامس [في الثواب والعقاب].....	129ظ
المبحث السادس [في الخلود في الجنة والنار].....	130و
المبحث السابع [في اختلاط أعمال الصالحة بالسيئة].....	130ظ
المبحث الثامن [في الكبائر والصغائر].....	131و
المبحث التاسع [في الشفاعة].....	132و
المبحث العاشر [في التوبة].....	132ظ
المبحث الحادي عشر [في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر].....	133و

المقصد الثالث في الأسماء والأحكام.....	133ظ
المطلب الاول.....	133ظ
المبحث الأول [في الإيمان].....	133ظ
المقام الأول.....	133ظ
المقام الثاني.....	134ظ
المقام الثالث.....	135و
المقام الرابع في خروج العمل عن الإيمان.....	135ظ
المبحث الثاني [في الإيمان والإسلام].....	138و
المطلب الثاني.....	138ظ
المبحث الأول [في زيادة الإيمان ونقصانه].....	138ظ
المبحث الثاني [في الإستثناء في الإيمان].....	139و
المبحث الثالث [في إيمان المقلد].....	139و
المبحث الرابع [في الكفر].....	140و
المبحث الخامس [في مسألة التكفير].....	140ظ
المبحث السادس [في حكم الفاسق والمبتدع].....	141و
المقصد الرابع في الإمامة.....	141و

- المبحث الأول [في نصب الإمام].....141و
- المبحث الثاني [في شرائط الإمامة].....142و
- المبحث الثالث [في طريق انعقاد الإمامة].....143و
- المبحث الرابع [في أنه لا نص على إمام أصلاً].....143ظ
- المبحث الخامس [في الإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم].....144و
- المبحث السادس [في الأفضلية في الخلافة والصحابة].....147و
- المبحث السابع [في وجوب تعظيم الصحابة].....148و

[١ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لِقَدِيمِ تَعَالَى شَوَاهِقُ عِزِّهِ الْأَخْمَى عَنْ أَنْ يُجَلَّى عَنْهَا الْمُتَكَلِّمُونَ بِغَدَابَاتِ اللِّسَانِ، عَلِيمٌ جَلَّ مَعَاهِدُ
أَحَدِيَّةِ الْأَشْنَى عَنْ ارْتِيَاكِ أَفْهَامِ الْمَشَائِينِ فِي رِيَاضِ الْحِكْمَةِ بِمِيزَانِ الْبِرْهَانِ، كَرِيمٌ اشْرَفَتْ أَنْوَارُ سُبْحَاتِ وَجْهِهِ
الْأَسْمَى عَلَى صَفْحَاتِ الْأَزْمَانِ وَهِيَائِ كُلِّ الْأَكْوَانِ، قَدِيرٌ قَدْ انْهَلَتْ سَحَابُتُ جُودِهِ الْأَضْفَى، فَسَالَتْ مِنْهَا أَوْدِيَّةٌ عَلَى
سُكَّانِ بَقْعَةِ الْإِمْكَانِ.

وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى نَبِيِّ أَيْدٍ بِكَلَامٍ يَخْضَعُ لَهُ شَمُّ الْجِبَالِ لِاعْجَازِهِ فِي كُلِّ شَأْنٍ، وَامْتَلَأَتْ بِبَرَكَاتِ سُنَّتِهِ
الْآفَاقُ وَالْأَنْفُسُ¹⁸⁵ عَلَى وَجْهِ كُلِّ زَمَانٍ، مُحَمَّدٌ الْمَبْعُوثُ بِالْدِينِ الْقَوِيمِ النَّاسِخُ شَرْعُهُ لِلْمَلَلِ وَالْأَدْيَانِ. وَعَلَى آلِهِ
وَصَحْبِهِ الَّذِينَ سَبَقَتْ دَوْحَةُ عُلُومِهِمْ حَتَّى تَشْعَبَ عَنْ أَصُولِهَا رَشَائِقُ أَفْنَانٍ، مَا تَنْتُ أَيْدِي الشَّمَالِ مَعَاطِفُ الْبَانِ،
وَاخْضَرَّتِ الرِّيَاضُ بَوْشَمَى وَتَهْتَانِ.

أَمَّا بَعْدُ، فَهَذَا بَثٌّ لِمَا وَقَرَ فِي صَدْرِي مِنَ الْمَعَالِمِ¹⁸⁶ الْفَاخِرَةِ، وَأَثَرٌ بَعْدَ عِيَانٍ فِي أَوْصَافِ الْغِيَالِمِ الزَّاحِرَةِ،
بَلْ هُوَ مِنْهَجٌ لِلْسَّنَةِ يَنْتَهَى إِلَى شَرَعَةِ الشَّرِيعَةِ فِي أَصُولِ الدِّينِ، ثُمَّ يَأْتِيكُمْ مِنْ سَبَاءٍ بِنَاءٍ يَقِينٍ، وَطَوْدٌ شَامِخٌ هُوَ لِقَوَاعِدِ
الْإِسْلَامِ مَعَالِمٌ وَأَكَامُهُ مُعْتَرِكُ اللَّيُوثِ وَمُضْطَظَّمُ الضَّرَاغِمِ، [٢و] بَلْ هَذِهِ مَوَاقِفُ تَحْقِيقٍ فِيهَا مَشَاهِدُ الْوَعَى لِعَسَاكِرِ
الْإِسْلَامِ، وَمَقَاصِدُ تَدْقِيقٍ¹⁸⁷ فِيهَا مَسَاجِدُ التَّقَى يَحْجُمُ عَنْ التَّقَدُّمِ فِيهَا إِمَامٌ بَعْدَ إِمَامٍ، وَأَبْكَارُ أَفْكَارٍ مُحَاسِنُهُنَّ تُجَلَّى،
وَقَدْ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى، وَصَحَائِفُ¹⁸⁸ أَسْرَارٍ نَسَخَ بِهَا نُسَخَ الْمَشَائِينِ إِثْرُ الْفَلَّاسِفَةِ الْأَوَّلِينَ، وَيُنَادِي لَكُمْ
سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ، وَطَوَالُغُ أَنْوَارٍ¹⁸⁹ يَطْلُعُ مِنْ أَفْقِ الْحَقِّ الْمُبِينِ، حَتَّى تُبَلِّغَكُمْ إِلَى ظِلِّ ظَلِيلٍ، وَتَصِيرُوا
فِي فُجُوءٍ مِنْ اشْرَاقِ نَارِ الْمُلْحَدِينَ عَنْ سِوَاءِ السَّبِيلِ، وَلِعَلَّكُمْ إِذَا تَبَيَّنَتْ هَذِهِ الْمَعَالِمُ تَرَوْا عَالِمًا مَذْرَبَ الْأَصْغَرِيِّينَ،
لَيْسَ بِإِمْعَةٍ فِي الرِّجَالِ يَفْتَحُ بِحَسَامِ الْبَصَرِ، وَسَهَامِ النَّظَرِ مَا خَبَطُوا فِي تَجْرِيدِ الْكَلَامِ عَنِ الضَّلَالِ. وَاللَّهُ أَسْأَلُ أَنْ يَذِقْنَا

¹⁸⁵ والآنفس: في الهامش.

¹⁸⁶ المعالم: في الهامش.

¹⁸⁷ تدقيق: في الهامش.

¹⁸⁸ أسرار: في الهامش.

¹⁸⁹ أنوار: في الهامش.

حلاوة التحقيق، ويمنّ علينا باليقين عند كل تصديق، ويستغرق قلوبنا في مطالعة آثار كماله، ويمحو سرائرنا في مشاهدة أنوار جلاله، وأسرار جماله، إنه القريب الرقيب المجيب، عليه توكلت وإليه أنيب. ونصبت فيه ستة معالم:

المعلم الأول في المبادئ

وفيه أربعة مقاصد:

المقصد الأول في المقدمات

الكلام معرفة العقائد الدينية ببراهينها، أي بحسب تسلمها من الشرع للتأييد ولو بحسب الزعم، فيخرج الحكمة ولو صدقًا، ويدخل الكلام ولو مُمَوَّهاً.

وموضوعه الموجود من حيث يتعلق به اثبات العقائد، ولو بعيداً. [٢ظ] ومباحث المعدوم والحال استطرادٌ أو من المبادئ الخاصة. ومباحث النظر والدليل من أحوال الكيفيات النفسانية، وتقديُمها لتوقف البواقي عليها، فلا حاجة إلى جعله المعلوم من الحثيثة المذكورة لثلا يحتاج اعلى العلوم الشرعية إلى علم آخر، ولو شرعياً. وما قيل: موضوعه ذات الله تعالى فقط، أو مع ذوات الممكنات فيستلزم البحث عن إنّيّة الموضوع أو جزئه، وامتناع تسليمه من الالهية بَيِّن لا ينكره دَيِّن. نعم، لو سلّمه من الشرع لم يبعد، ولا يمنعه توقّف تأييده عليه.

ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية. ومبادئه اما بيّنة أو مبيّنة فيه، فهو الغني عما عداه. وغايته تحلية الايمان بالاعتقاد. ومنفعته الفوز بنظام المعاش، ونجاة المعاد. فهو اشرف العلوم موضوعاً ومسائل غايةً ودلائل. وسُمي بالكلام لا يراؤه القدرة على الكلام سيّما عند الالزام، أو لكونه بازاء المنطق، أو لاشتهار مسألة الكلام من مسائله، أو لانهم كانوا عَنُونوا مباحثه بلفظ الكلام.

المقصد الثاني في العلم

وفيه مباحث.

المبحث الاول [في تعريف العلم]:

قيل: تصوره ضروري، إذ لا مفهوم أجلي منه، إذ يعرف الكل به، ولو عكس لدار،¹⁹⁰ وأنه جزء من البديهي، وهو¹⁹¹ علم كل أحد بوجوده فهو أولى بالبديهية. وزد بأن حصول حقيقة الشيء في الذهن غير حصول ظله فيه، [3و] فلا يلزم من بديهية الأول بديهية الثاني، فلا يدور، ولا من حصوله حصوله، فلا يكون جزء من الخاص. ولو بُدِّل الخاص التصوري إلى التصديق البديهي¹⁹² بأنه عالم يقال:¹⁹³ اللازم منه تصوره بوجه ما والكلام في الكنه. وما قيل: لا يلزم من بديهية التصديق بديهية طرفيه فيكذِّبه حصوله لمن لا يتصور منه الاكتساب.

وقيل: نظري، يعسر تحديده بعبارة محررة جامعة سيما في المدركات العقلية. وطريق المعرفة القسمة والمثال المفيدان للرسم لا غير.

وقيل: نظري، ممكن التحديد. واوردوا له تعريفات مدخولة لخفائه عند البعض¹⁹⁴، ولوضوحه عند المحققين. فهو إن اطلق على الكيفية يراد¹⁹⁵ مطلق الإدراك، فيفسر "بحصول الصورة في العقل". كذا وإن اطلق على الإضافة، فيفسر "بوصول النفس إلى المعنى"، وإن اطلق على الصفة فيقابل الجهل، لكن قد يراد التصديق اليقيني، فيفسر "بالحكم الجازم المطابق الثابت". وقد يراد المطابق من التصور والتصديق، فيفسر "بصفة يتجلى بها المذكور

¹⁹⁰ إذ يعرف الكل به ولو عكس لدار: في الهامش.

¹⁹¹ البديهي وهو: في الهامش.

¹⁹² البديهي: فوق السطر.

¹⁹³ في جوابه.

¹⁹⁴ البعض: في الهامش.

¹⁹⁵ الكيفية يراد: في الهامش.

لمن قامت هي به"، أو "بصفةٍ توجب تمييزاً بين المعاني لا يحتمل متعلّقه النقيض"، وتجويزُ النقيض في العاديّات بدلاً عن المتعلق لامكانه¹⁹⁶، لا يستلزم جوازَه معه حقيقةً كما في الظن، أو حكماً كما في التقليد. ولئن سلّم¹⁹⁷ فالمراد عدم احتمال المتعلق نقيض التمييز لكونه جهلاً لا نقيض نفسه.¹⁹⁸

المبحث الثاني [في التصور والتصديق]:

العلم إن كان حكماً، أى اذعاناً، للنسبة فتصديق؛ وإن كان ادراكاً لما عداها مما ليست هي جزءاً منه فتصور. والقضية مركب منهما، فليست قسماً ثالثاً لاعتبار الوحدة [3ظ] في كل مُقسّم. وتمايزهما بالحقيقة لا بالاضافة فقط وجدانا،¹⁹⁹ ولإختلاف لازمهما من احتمال الصدق والكذب وعدمه. والضرورة قاضية بانقسامهما إلى النظرى المفتقر إلى النظر أو الضرورى المستغنى عنه. وقد يفسّر بما لا تعدل لنفس على الانفكاك عنه، أى عند التوجه. فلا يرد الانفكاك قبله وعند زواله ولا لزوم النظرى²⁰⁰ بعد حصوله. قال الامام: التصورات لا تعدّو الضرورة لامتناع اكتسابها مكتسباً وكاسباً.

أما الأول: فلان المطلوب إما معلوم فلا يفيد الطلب، أو مجهول فلا يمكن، والمركب منهما منقسم إليهما، وهذا بخلاف التصديق المطلوب بتصوراته.

وأجيب بأن المطلوب المجهول معلوم ببعض اعتباراته فيمكن التوجه به إليه. ومن قال: المطلوب امر ثالث سوى الوجهين يقومان به²⁰¹، فلعله اراد القسم الثالث لا مفهوم الثالث، واراد بالقيام معنى الصدق اعنى القيام الذهنى.²⁰²

¹⁹⁶ لامكانه: في الهامش.

¹⁹⁷ أى جواز النقيض مع المتعلق.

¹⁹⁸ ولئن سلم ... نفسه: في الهامش.

¹⁹⁹ وجدانا: في الهامش.

²⁰⁰ ولا لزوم النظرى: في الهامش.

²⁰¹ يقومان به: في الهامش.

²⁰² معنى الصدق اعنى القيام الذهنى: فوق السطر.

وأما الثاني: فلأن الكاسب إما جميعُ الأجزاء، وهو نفسه أو بعضُها؛ وفيه تعريف بالخارج، وهو يستلزم الدور²⁰³ لتوقفه على العلم بالاختصاص المتوقف على تصور المطلوب، وتصور جميع ما عداه تفصيلاً.

واجب بان جميع أجزاء الماهية ليس نفسها، لان كل واحد متقدم، وكذا الكل.

واعترض عليه بان الماهية إما معها فلا يكون جميعاً، أو بدونها فلا يكون جزءاً. وأيضاً لا يلزم من تقدم كل تقدم الكل وإلا لتقدم على نفسه. ويرد عليه أن الماهية نفس الجميع ذاتاً، وغيره اعتباراً، إذ الماهية اجمال محض، [4و] والجميع اجمال عارض للتفصيل، كما ان كل واحد تفصيل محض. وايضا الماهية متصورة قبل التفصيل، والجميع بعده، ومراد المجيب المغايرة اعتباراً. وايضا يلزم من تقدم الكل الإفرادي تقدم الكل المجموعي لاشتراكهما في التفصيل. ومن جعل الكل المجموعي عين المحدود فقد ادعى اتحادهما ذاتاً واعتباراً، واعتباره بالأجزاء الخارجية غير صحيح لفوات التغير الاعتباري هناك.

وأجيب أيضاً بأن جميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الأجزاء. ويرد عليه أن الأول كل إفرادي، والثاني مجموعي وليس ذلك بمحدود. وما قيل: إن الوجدان يكذب²⁰⁴ حصول امر آخر ان اراد كذبه لكون الثاني غير المحدود ذاتاً واعتباراً فقد عرفت حاله، وان اراد لكونه عينه ذاتاً فلذلك لا يمنع المغايرة اعتباراً. ثم ان بعض الأجزاء قد يستغنى عن التعريف أو يكون²⁰⁵ معرّفاً بغيره. وأيضاً التعريف بالخارج يتوقف على الاختصاص، لا على العلم به. ولو سلم فيستلزم تصور الماهية بوجه ما فلا دور، وتصور ما عداها اجمالاً فلا استحالة. وقد يقال: الأجزاء أمور معلومة قبل الكسب وهي عين الماهية فلا كسب. والجواب الكسب استحضرها اجمالاً ومرتبة.

المبحث الثالث العلوم الضرورية ستة:²⁰⁶

بديهيات: يكفي في الجزم بها تصور طرفهما، وتسمى "الأوليات".

ومشاهدات: يحكم بها بواسطة حس ظاهر، ويسمى "الحسيات"، أو باطن، ويسمى "الوجدانيات".

²⁰³ وهو يستلزم الدور: في الهامش.

²⁰⁴ الوجدان يكذب: في الهامش.

²⁰⁵ يكون: في الهامش.

²⁰⁶ في الاصل: ست.

[4ظ] وفطريات: يحكم بها بواسطة لا تعزب عن الذهن عندها، ويسمى "قضايا قياساتها معها".

ومجريات: يحكم بها بواسطة تكرر المشاهدة.

ومتواترات: يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب. والتواتر صدور الخبر عن مخبره.

ومضمونه إما ضروري أو استدلالى، لانه خبر الصادق وقول الرواة من الحسيات، لأنه مسموع.²⁰⁷

وحدسيات: يحكم بها بواسطة حدس النفس، وستعرفه. وقد يزداد الوهميات لكن في المحسوسات.²⁰⁸

وربما ينكر ضرورة ماعدا الأولين، بل يقينية المجربات والحدسيات منها والمحققون جعلوها واسطة، والنزاع لفظى.

ومن الناس من أنكر الحسيات والبديهيات، وهم طوائف:

منهم من قدح في الحسيات فقط، لكونها مئنة الغلط، فكذا ما ينتهى إليها.

والجواب أن الغلط في البعض، سيما بواسطة العوارض النادرة، لا ينافى الجزم في البواقي وفي مواضع

التخلف. والتجوز في الكل يطلبه صريح العقل، وكيف لا، وهذا الجواز قائم فيما اعترفتم به من الأوليات.

ومنهم من قدح في البديهيات فقط، بان أجلاها وأقواها²⁰⁹ الشيء، إما أن يكون وإما أن لا يكون، وهو

يتوقف على انظار وقية من أحوال الوجود والعدم والوضع والحمل وغير ذلك.

والجواب أنها لا تقدح في جزمنا بها، ونرد عليكم²¹⁰ بالتنبية تلطفًا او بالإعراض تكريمًا. قالوا في الجواب

عنها: الاعتراف بما قلنا والالتزام بالدور. والجواب: أنه لاظهار الفساد، لا للحاجة في الذب عنها.

ومنهم من ينكر هما معا، وهم السوفسطائية، [5و] جمعا بين المذهبين. وأمثلهم اللاأدرية القائلون بالشك

في كل أمر حتى في الشك وهلم جرا.

²⁰⁷ والتواتر صدور الخبر... لانه مسموع: في الهامش.

²⁰⁸ وقد يزداد الوهميات لكن في المحسوسات: في الهامش.

²⁰⁹ واقواها: في الهامش.

²¹⁰ في الاصل: عكم.

ومنهم العنادية القائلون بالجزم بعدم موجود مّا. واحتجوا بتورّطهم في الاشكالات المتعارضة.²¹¹

والعندية القائلون بكون الحقائق تابعة للاعتقادات من غير عكس. واحتجوا باختلاف الإعتقادات باختلاف الأمزجة والعادات.

والجواب ما مرّ في اشكال إخوانهم، والحق تعذبهم بالنار إما أن يسكنوا إلى الإصرار أو يسكتوا عن الإنكار.

²¹¹ واحتجوا بتورطهم في الاشكالات المتعارضة: في الهامش.

المقصد الثالث في النظر

وفيه مباحث.

المبحث الاول [في] حقيقة النظر:

حركتان للنفس، حركة في المعلومات من المطالب إلى أن يحصل المبادئ، ثم يرجع عودُهُ على بدئه، فيتحرك في الترتيب من المبادئ إلى المطالب، وهي الغاية الاخيرة؛ وتحتاجان إلى الملاحظتين:²¹² التوجه²¹³ إلى المطلوب وإزالة المانع، ولهذا قد يفسر بترتيب المعلومات للتأدي إلى مجهول، أو بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول، أو تحديق العقل نحو المعقولات، إن كان وجوديا،²¹⁴ أو تجريد الذهن عن الغفلات، إن كان عدميا. وقد يفسر بإحدى الحركتين أو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة²¹⁵ ظن. ويراد بالفكر حركة النفس في المعاني قصداً²¹⁶، فيكون بمنزلة الجنس، ويخرج أكثر حديث النفس بالباقي، ويدخل الظن الغير المطابق مع امتناع طلبه عند العاقل²¹⁷، إذ يمكن زعمه مطابقاً.

واورد عليه: أما أولاً، فلان المطلوب ما يعلم مطابقته لصدوره عن العاقل، فيخرج الظن الغير المطابق.

²¹² الملاحظتين: في الهامش.

²¹³ في الاصل: والتوجه.

²¹⁴ ان كان وجوديا: فوق السطر.

²¹⁵ غلبة: فوق السطر.

²¹⁶ قصداً: في الهامش.

²¹⁷ مع امتناع طلبه عند العاقل: في الهامش.

واجيب: بانه²¹⁸ يطلبه من حيث هو ظن بلا ملاحظة المطابقة وعدمها. ويرد عليه ان العاقل كما لا يطلب غير المطابق كذلك [5ظ] لا يخلّ بملاحظة المطابقة عند الاختيار والكلام فيه. ولهذا اتى قبل الغلبة، لان الظن قابل للشدة وضدّها، فالناظر المجتهد يستغرق جهده في نيل اعلى درجاته.

وأما ثانياً، فلانه يخرج عنه ما يطلب به اصل الظن. والجواب عنه: ²¹⁹ حمله على التصريح بما علم ضمناً من الظن ضعيفٌ للاستدراك حيثئذ.

وأجيب أيضاً بأنه اكتفاء بخاصة الغلبة عن خاصة اصل الظن لغناها عنها. ورُدّ بجواز الاكتفاء بالعلم حيثئذ وبانه يخلّ بالطرد. ولا يخفى انه مفوّت لقسم معتبر في النظر²²⁰ أو العلم لا يُغنى عن الظن. وأيضاً يطلب²²¹ اليقين في الاعتقاد وغلبة الظن في العمل ولا النظر لاصله وان افاده بعض النظر.

وأما ثالثاً، فلأن التردد ينافى مقام التحديد. واجيب بأن²²² التردد في التحديد للتقسيم لتعريف المحدود بكلاً قسّميه لا للشك فسرع اختلف في وجوب تركيب المحدود وامكان افرادها نادراً لأمرين: إما لعدم اشتماله على الحركة الأولى، كما في الحدس، أو لاحتياجه إلى القرينة العقلية المصححة للانتقال. فالمفرد رسم، لأن الفصل والخاصة لاشتقاقهما مركبان من موضوع لا يعتبر تعيينه، لا أن يعتبر عدم تعيينه حتى لا يجامع التعيين، ومن نسبة لمعنى معين إليه.

المبحث الثاني [في مادة النظر وصورته]:

النظر إن صحّ مادّةً وصورَةً فصحيحٌ، وآلاً ففاسدٌ. وقسمته إلى الجليّ والخفى بسبب العوارض. والصحيحُ المقرون بشرائطه يفيد العلم، بمعنى حصوله عقبيّه عادة، مع الكسب أو بدونه، أو لزوماً عقلياً يخلق الله تعالى عندنا، وتوليداً عند المعتزلة، ووجوباً لتمام الإعداد وعموم الفيض وكماله عند الحكماء.

²¹⁸ واورد عليه ... واجيب بانه: في الهامش.

²¹⁹ واما ثانياً ... والجواب عنه: في الهامش.

²²⁰ مفوّت لقسم معتبر في النظر: في الهامش.

²²¹ يطلب: فوق السطر.

²²² وأما ثالثاً ... واجيب بأن: في الهامش.

[6و] قيل: الحكم بأن النظر يفيد العلم، إن كان ضروريا، لم يختلف فيه العقلاء، ولم نجد الفرق بينه وبين "الواحد نصف الإثنين" في الجلاء؛ وإن كان نظريا يدور فَيُعَلَم قبل نفسه، والعلم حين لا يعلم تناقض.

واجيب باختيار الأول تارة واحالة الاختلاف²²³ والفرق إلى الإلْف وخفاء الطرفين. وباختيار الثاني أخرى والإنتهاء إلى ما انتأجه ضروري، فلا دور. والمعلوم أولا القضية الوضعية الضرورية²²⁴ القائلة، هذا النظر من حيث أنه نظر مقارن بشرائطه مفيد للعلم، ويثبت به الكلية النظرية²²⁵ القائلة كل نظر مفيد للعلم ولا أقل من المهمة، وهي إفادة نظريا فلا تناقض.²²⁶ إذ الموضوع في كليهما²²⁷ وإن كانا متحدين ذاتا لكنهما متغايران باعتبار اختلاف العنوان. ونظرية الانتاج في البعض لا ينافي ضرورته معرفة الإفادة من حيث النظر ولا يتفاوت الأشكال في هذا الاعتبار.

واحتج المخالف بوجوه ثمانية منها للسمنية المنكرين مطلقا.²²⁸

الأول: الاعتقاد بالمطلوب بعد النظر، إن كان ضروريا، لم يظهر خطأه، وإن كان نظريا تسلسل.

قلنا: ضروري بمعنى الاستغناء عن نظر آخر، وظهور الخطأ لفوات شرائط الصحة، او نظري بمعنى احتياجه إلى النظر في الجملة ولا تسلسل لعدم الحاجة إلى نظر آخر.

الثاني: المقدمة الواحدة لا ينتج، واثنتان لا تجتمعان لإمتناع التوجهين إلى مقصدين في حالة واحدة.

قلنا: اللازم التوجه إلى مقصدين، وإستحالته ممنوعة كطرفي الشرطية، إذ بالتوجه الواحد [6ظ] قد يطالع على أشياء.

الثالث: يشترط في إفادته العلم العلم بعدم المعارض، وهو نظري فيتسلسل²²⁹ إذا ما هو ضروري العلم لا يقع وأنه واقع.

²²³ الاختلاف: في الهامش.

²²⁴ الضرورية: في الهامش.

²²⁵ النظرية: فوق السطر.

²²⁶ فلا تناقض: في الهامش.

²²⁷ كليهما: فوق السطر.

²²⁸ المنكرين مطلقا: في الهامش.

قلنا: نظرى حاصل بالنظر الأول أيضا بواسطة استحالة تعارض القواطع، أو ضرورى بمعنى الاستغناء عن نظر آخر.

الرابع: استلزامه العلم ينافي اشتراط عدم العلم.

قلنا: الأول بمعنى الاستعقاب، والثانى بمعنى التوقف، فلا منافاة.

الخامس: لا إفادة بدون اعتبار وجه الدلالة، فتتوقف على العلم بها فيدور.

قلنا: التوقف على وجهها²³⁰ لا على العلم بهما.

السادس: لو افاده وجوبا لقبح التكليف.

قلنا: التكليف بتحصيله وهو مقدور.

السابع: دليل وجود الواجب ان اوجب وجوده يلزم من امكانه امكانه، وان اوجب علمه فلا يكون دليلا، يدور النظر فيه.²³¹

قلنا: يكفى صدق الشرطية.

الثامن: ما حصل بالنظر قد يكون جهلا، فمن أين يعلم كونه علما.

قلنا: بكون النظر صحيحا أو بركون النفس المحققة إليه. والجواب الكلى عنها انها، ان افادت، ففيها اثباتها، وإلا فلا يلزمنا الجواب.

ثم ان ادّعوا الساقط بمعارضة الفاسد بالفاسد أو ايقاع الشك²³² دون العلم. نقول الكلام في إفادتهما كما سبق. وللمهندسين المنكرين للإفادة في الإلهيات²³³ وجهان:

²²⁹ فيتسلسل: في الهامش، وفي الاصل: فيتسل.

²³⁰ على وجهها: في الهامش.

²³¹ النظر فيه: في الهامش.

أحدهما الحقائق الإلهية لا تتصور مطلقاً،²³⁴ فكيف يُصدّق بها بخلاف العلوم المُتَّسقة من الحسابيات والهندسيات.

قلنا: عدم التصور وكذا الإشتراط بالكنه ممنوعان، وإلا فيلزمهم في الظن.

وثانيهما [7و] أقرب الأشياء إلى الإنسان هويته وإذا لم يتصالحوا فيها فما ظنك بالأبعد والأبعد.

قلنا: اللازم منه العسر، والنزاع في الإمتناع.

وللملاحظة القائلين بوجوب التعليم وجهان:

أحدهما: لو كفى العقل لارتفع الخلاف. قلنا: ذلك لفساد الأنظار بمعارضة الوهم.

وثانيهما: العلوم الضعيفة لا تستغنى عن التعليم، فكيف أبعد العلوم عن الحس والطبع. قلنا: ذلك للعسر، والكلام في الإمتناع. وأما النظر الفاسد فالصحيح أنه لا يستلزم الجهل. أما عند فساد الصورة فظاهر، وأما عند فساد المادة فقط، فلان الكاذب ربما يستلزم الصادق. وتحقيقه أن الصورة يظهر المطلوب والمادة الاعتقادية²³⁵ بشرط تسليم المقدمات. ويلزم من فساد الأولى مطلقاً تخلف الأمرين معاً، لتوقف الاعتقاد على تصور المطلوب من غير عكس. وأما فساد الثانية، فان قارن التسليم يلزم الجهل، وإلا لا يلزم الاعتقاد أصلاً. وكذا الحال في صحة المادة. ونقل عن الأشعري عدم الإستلزام، واختار الإمام الإستلزام. فالمذاهب ثلاثة ولعلّ النزاع لفظي، إذا المراد بالأول نفى عدم الإنفكاك عن الكل، وبالثاني إثبات الاستعقاب في الجملة، وكيف ينكر الإمام²³⁶ انتاج الفاسد الصحيح وهو قدوة في المنطق.

²³² الشك: في الهامش.

²³³ المنكرين للإفادة في الإلهيات: في الهامش.

²³⁴ مطلقاً: في الهامش.

²³⁵ الاعتقادية: فوق السطر.

²³⁶ الإمام: فوق السطر.

المبحث الثالث [في مطلق النظر]:

يُشترط لمطلق النظر بعد شرائط العلم من وجود آلة، وعدم اضداده عدم الجزم بالمطلوب وبنقيضه لإزالته داعية الطلب. [7ظ] وتعدّد الأدلة للتأييد أوليستعد المتعلم للقبول بالاجتماع أو بما يلايم طبعه.

وقيل: ليعرّف اللاحق كون السابق دليلا وهذا لايشفى عيلا. ويشترط²³⁷ للنظر الصحيح أن يكون في الدليل دون الشبهة وإصابة جهة الدلالة وهي غير الدليل، إن ثبت الوجود الذهني وإلا فعينه²³⁸، وهي الحد الأوسط عند الحكماء. ويشترط عندهم العلم بكيفية²³⁹ الاندراج أيضا وهو العلم بكون الأصغر من جزئيات الأوسط وهذا من لوازم الصورة فلا بد من ملاحظته. وليس تصديقا آخر حتى يتسلسل، ولا عين اجتماعهما حتى لاتفاوت الأشكال في الجلاء والخفاء بل أمرٌ يبيّن في الأوّل ويظهر بالارتداد إليه في البواقي. ولايشترط للنظر في معرفة الله تعالى التعليم إذ لا إختصاص لإفادة النظر الصحيح العلم بمطلوب دون آخر. وأيضا يحتاج المعلم²⁴⁰ في النظر إلى معلم آخر فيتسلسل، أللهم الا ان يخص الإحتياج إليه بنظر غيره أو ينتهي إلى الوحي. ولأن العلم بصدقة اما بنظر فتهاؤت أو بقوله فدور أو بأخر فتسلسل.

”وأجابوا بهما معا. والجواب الحق أنا نعلم من الإلهيات أمورا يدعى فيها الضرورة وأمورا يوافق قول المعلم ففي العقل كفاية. ومنهم من قال بإفادة النظر إلا أنه لانجاة في الآخرة الا بقول المعلم. والجواب الايات في الأمر بالنظر والإجماع على الإفادة“.²⁴¹ وقد مر بعض من²⁴² أدلتهم بجوابه.

المبحث الرابع [في وجوب النظر في معرفة الله تعالى]:

اطبقت الملة الإسلامية على وجوب النظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقا.

²³⁷ يشترط: تحت السطر.

²³⁸ وهي غير الدليل ... وإلا فعينه: في الهامش.

²³⁹ بكيفية: فوق السطر.

²⁴⁰ المعلم: في الهامش.

²⁴¹ وأجابوا هما معا ... والإجماع على الإفادة: في الهامش.

²⁴² بعض من: فوق السطر.

أما عندنا فبالشرع للنص والإجماع إذ حكم العقل معزول لما سيجي.

وأما عند المعتزلة فعقلا لكونها دافعة لضرر خوف العتاب وغيره. ورد بمنع الخوف في الاغلب لعدم الشعور. ولو سلم فالخوف لا يدفع لاحتمال الخطاء، وكون العارف [8و] احسن حالاً كلياً، إذ البلادة ادنى إلى الخلاص من فطنة بتراء. وقد يجادل في امكان ايجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل أو تكليف الغافل، وفي وجوبها بالنص بان الأمر قد لا يفيد الوجوب، وبالإجماع بأن نقله بالآحاد وبأن في خلافه اجماعاً آخر، وهو اكتفاؤهم بالتقليد والانقياد. وفي كون النظر مقدمة لها لحصولها بالتعليم والالهام أو بالتصفية وقول الإمام، وفي اطلاق وجوبها لتقيده بالشك أو الجهل، وفي وجوب المقدمة لجواز ايجاب الأصل مع الذهول عنها، بل مع التصريح بعدم وجوبها.

فيجاب بمنع الغفلة مع فهم الخطاب وبان الأمر للوجوب ولا صارف عنه، والاجماع المذكور متواتر، وكفاية التقليد للقاصرين لا ينافي الوجوب في الجملة، على أن معهم الأدلة الإجمالية. والأصل هو النظر، وما عداه تأييد له ولا أقل من كونه اغلب. ومعنى اطلاق الوجوب عدم تقيده بتلك المقدمة،²⁴³ والمقدمة إذا كانت سبباً للتأثير لا يذهل عنها، وأن امكن في أسباب الصحة.

قيل: ولو اكتفينا بالاجماع على وجوب النظر لكفينا هذه المؤنات، وفيه أن التمسك بالإجماع الذي ينكره البعض لا يكفي في التعليل في هذا المطلب الجليل.

وأما المعارضة بان النظر بدعة، والجدل منهى عنه وورود الحث على دين العجائز فمدفوعة بان النظر ورد في الكتاب وشاع بين الأصحاب. واما التدوين فبدعة لكنها²⁴⁴ حسنة. وأن النظر غير الجدل، على أن المنهى الباطل منه والحق مأمور به. والخبر، ان صح،²⁴⁵ فللنهي عن محدثات العقائد، [8ظ] على أنه خبر واحد لا يعارض القواطع.

²⁴³ ومعنى اطلاق الوجوب عدم تقيده بتلك المقدمة: في الهامش.

²⁴⁴ لكنها: في الهامش.

²⁴⁵ ان صح: في الهامش.

قالوا: لو وجب النظر بالشرع لدار لتوقفه على الشرع الثابت²⁴⁶ بالنظر.

وأجيب: بأنه مشترك الإلزام، وبأن العلم بالوجوب موقوف على الوجوب، لا على العلم به.

تذييل. أوّل الواجبات معرفة الله تعالى لأنها الأصل والغاية أو النظر فيها أو القصد إليه. والحق أن النزاع لفظي، إذ لو اريد الواجب بالقصد الأول فهو الأول وإلا فالباقى. وقيل: الشك. ورُدّ بأنه غير مقدور، وإن كان تحصيله أو استدامته مقدورين، وبأن وجوب المعرفة مقيد به، فلا يكون ايجابها ايجاباً له. وكذا الجهل ليس بمقدور لتقيّد²⁴⁷ وجوب المعرفة به واستدامته ليست بمقدمة.

²⁴⁶ لدار لتوقفه على الشرع الثابت: في الهامش.

²⁴⁷ في الاصل: ولتقيّد.

المقصد الرابع في أحوال الأدلة

وفيه المباحث.

المبحث الأول في الدلالة:

هى كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم أو الظن بشيء آخر، أو من الظن به الظن بشيء آخر لزوما ذاتيا، أو مع القرائن؛ والقسم الرابع محال إلا في العمل لما تقرر في موضعه، والعمدة منها هو الأول لاغير.²⁴⁸ فالأول الدالّ، والثاني المدلول. فالدالّ إما لفظ فالدلالة لفظية، أو عقل فالدلالة عقلية. والأول إن كان بمعنوة الوضع فوضعية أو بمعنوة الطبع فطبيعية، وإن خلا عنهما فعقلية. ومن جَوَزَ في الأول القرائن فسرها بكون اللفظ بحيث إذا اطلق أو أحسّ فهم المعنى للعلم بالوضع. ومن لم يجوّزها قال متى اطلق وهو إما على تمام الموضوع له فمطابقة، أو على جزئه فتضمّن، أو على لازمه ذهنا ولو عاديا فالتزام.

وقيل: عقليا فقط، إما بينا بالمعنى الأخص أو الأعم ليتناول أنواع المجازات. وهذا الخلاف فرع اعتبار القرينة في الدلالة وعدم اعتبارها.²⁴⁹ والخارجى لا يوجد حيث يوجد الدلالة فلا يعتبر كعدم الملكة. [9و] وهما يتبعان المطابقة من غير عكس. وفهم الجزء يتأخر عند التحليل، وإن تقدّم عند الترتيب. وأما المطابقة والتضمن فباستلزامهما للإلتزام محتمل. وجزم به البعض، لأن كل مفهوم يستلزم أنه ليس غيره. ومرجع الخلاف توهم كون اللزوم بالمعنى الأعم دون الأخص، والحق هو الثانى.²⁵⁰ ولا بد من اعتبار قيد الحيثية في تفسير كل منهما لثلا ينتقض تفسير كل منهما بالآخرين. والمطابقة والتضمن واحدة بالذات ولهذا التضمن من اللفظية. فلا يرد النقض بالتضمن على مهورية الإلتزام وإفتراق المطابقة عند قرينة مانعة عن إرادة الكل لا ينافى الوحدة، لأن عدم الإرادة لا

²⁴⁸ والعمدة منها هو الأول لاغير: في الهامش.

²⁴⁹ وقيل عقليا ... وعدم اعتبارها: في الهامش.

²⁵⁰ وفهم الجزء ... والحق هو الثانى: في الهامش.

ينافى وجود الدلالة. والإلتزام مهجور اصطلاحاً أو لكونها عقلية لا في المحاورات، بل في الحدود كلاً وبعضاً، والتضمن كلاً لا بعضاً، والمطابقة لا كلاً ولا بعضاً. ودلالة المطابقة بطريق²⁵¹ الحقيقة، والتضمن والإلتزام بطريق المجاز. واللزوم اعتبارى فلا يتسلسل، وصادق فلا ينتقض باعتبار إجتماع النقيضين. وصدق الشيء لا يستلزم تحققه خارجاً، لأن صدق الحمل لا يستلزم تحقق مبادئ محمولاته،²⁵² كما في السلوب.

المبحث الثاني في الإستدلال:

وهو طلب الدلالة. وهو إما بالكلية على الجزئى، وهو القياس العقلى وستعرفه، وإما بعكسه وهو الإستقراء، وهو إثبات الحكم لكلى لثبوته في جزئياته. إما كلها فيفيد اليقين، أو بعضها فيفيد الظن. وإما بجزئى على جزئى لعلّة جامعة، وهى التمثيل وقياساً فقهاً. وأما الإستدلال بالكلية على الكلّ فإن كانا داخليين تحت كلّى يكونان جزئيين اضافيين، فيدخل في التمثيل، وإلا فلا يمكن الإستدلال أصلاً. والعمدة منها القياس لأفادته التعيين لا غير.

[9ظ] المبحث الثالث في الدليل:

وهو عند الأصوليين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوبٍ إمّا تصوّرى ويسمى معرّفًا، أو تصديقيّ ويسمى دليلاً كالعالم، للصانع. وقد يخص بالقطعيّ ويقابله الأمانة، وهو المراد في هذا الفن.²⁵³ وقد يخص بما يكون من المعلوم على العلة، وهو البرهان الإتنى. وعكسه يسمى تعليلًا، وهو البرهان اللمى.

وعند المنطقيين قول مؤلف من قولين فصاعداً لو سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر بطريق الكسب. ولو قيل يحصل عنها لتناول غير البرهانى أيضاً.

ثم الدليل إما عقلى محض، أو نقلى محض أى مقدماته القريبة إذ لا وجود لما لا توقف له على العقل أصلاً،²⁵⁴ إذ صدق المخبر بالعقل، والا يدور أو²⁵⁵ يتسلسل.²⁵⁶ فما لا يمتنع عقلاً اثباته ولا نفيه لا يثبت إلا به،

²⁵¹ بطريق: في الهامش.

²⁵² محمولاته: في الهامش.

²⁵³ وهو المراد في هذا الفن: في الهامش.

²⁵⁴ أصلاً: فوق السطر.

²⁵⁵ يدور أو: في الهامش.

كأحوال الآخرة.²⁵⁷ وإما مركب مقدماته القريبة منهما ويثبت ما عدا القسمين، كوحدة الصانع، إذ يمكن إثباتهما بهما. واعلم أن الدليل العقلي يفيد اليقين اجماعاً، والآ فلا برهان.

وأما النقلى فلا يُفيد لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة. والأول يتوقف على عصمة رواة العربية، والثاني على عدم مثل النقل والإشترك والمجاز والاضمار. ثم لا بدّ من العلم بعدم المعارض العقلي الذي في إبطاله، لكونه أصلاً، تكذيب الفرع. نعم قد ينضم إليه قرائن ينفي الاحتمال والمعارض، كالخبر المتواتر، فالقدح فيه بالدليل سفسطة، وبدونه عناد.

[10] والبحث الرابع في الكاسب التصوري:

ويسمى معرفاً،²⁵⁸ وقولاً شارحاً، وحداً عند البعض. وهو ما يميّز تصور الشيء عما عداه بطريق الكسب. وهذا يعم الكنه وغيره، ومعرّف المعرف، وإن كان اخض يعارض الإضافة، لكنّه مساوٍ بذاته لمفهومه. وهو يعرف نفسه الملحوظة باعتبار مفهوم المعرفية الصادقة عليه وعلى سائر المعارف بذاته البديهية أو المنتهية إليها، فلا يتسلسل في شيء من الاعتبارين. أو يقال إنه ينقطع بانقطاع الالتفات إلى ذاته. والقول بأن معرف المعرف عينه باطل، لأن العينية ممنوعة، وشرطه الاطراد والانعكاس.

والتعريف إما حقيقي، وهو إما²⁵⁹ حدى ينبئ عن الذاتيات المركبة²⁶⁰ الكلية إذ العرضيات رسم والبسيط لا يحد، وإن حُدَّ به،²⁶¹ والجزئيات لا تُحد، لا بالكليات لأن تقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية ولا بالتشخصات لتبدّلها. ثم إن الحد لا يكون مفرداً، إذ الذاتيات فرداً فرداً لا يفيد الحقيقة لعدم صورته الجنسية الحاصلة بمطلق التركيب الشاملة للتامة والناقصة، إذ لو اشتمل على مجموع الذاتيات بالمطابقة أو التضمن مع صورته النوعية

²⁵⁶ يتسل: في الاصل.

²⁵⁷ كأحوال الآخرة: في الهامش.

²⁵⁸ معرفاً: في الهامش.

²⁵⁹ إما حقيقي وهو إما: في الهامش.

²⁶⁰ المركبة: فوق السطر.

²⁶¹ والبسيط لا يحد وإن حد به: في الهامش.

الحاصلة من تقدم الجنس القريب على الفصل فتام، والا فناقص، سواء كان بتقديم الفصل، أو بالاكتهاء عليه، أو على الجنس البعيد اكتهاء بدلالة الفصل التزاما.²⁶²

وإما رسمى وهو لازمة المختص البين ومقابلاتها ليس برسم. فالرسم فرع وجود الخاصة البيئية، فان قارنها تركيب الماهية يمكن جعله تاما والا فلا.²⁶³ وهو إن كان معه جنس قريب فتام، وإلا فناقص وهو بالخاصة وحدها أو مع الجنس البعيد.

وقيل: أو مع العرض العام مطلقا، لكن الحق التقييد بالمساوى للجنس. اما الفصل القريب مع الخاصة أو العرض العام.

فقل، لايفيد التمييز ولا الاطلاع على الذاتى فلا يعتبر. وقيل: رسم ناقص لأن المركب من الداخل والخارج خارج. والأصح أنه حد ناقص، لأن الفصل وحده إذا افاد التمييز الحدى فمع ضمنية أولى. وهكذا الخلاف في التعريف بمجموع الذاتيات والعرضيات، كالتعريف بالدليل الأربع.

وقيل حد تام، وقيل رسم تام. وتوهم انتقاض الحد التام بالمركب من متساويين مدفوع بأن المراد فيما له جنس أو الكلام في المحققة، وذا ممتنع لأنهما لو لم يتحدا في ذات فلا حمل بينهما، وإن اتحدا فان تعين الذات بدونهما فليسا بجزئين له والا كانا جنسا إذ التعين فرع الابهام.²⁶⁴

[10ظ] وأما لفظى وهو التحديد بلفظ اشهر، إما مفرد يرادفه، أو مركب يوافقه. ويعرّف ببيان ما تعلقه الواضع فوضع اللفظ بازائه. وهذا بعد بيان وجوده يصير حقيقيا. وأما التعريف بالمثال فرسم فبالموافقة المميزة معتبر، والآ فلا.

واعلم ان تقديم الجنس القريب صورة الحد التام، لكون رتبة التمييز بعد التشريك، أدخل في تمام التعريف أو لأنه المطابق الوجود المحدود، لان جنسه لإستلزام رفعه²⁶⁵ رفع الفصل من غير عكس مقدم بالطبع .

²⁶² ثم ان الحد ... الفصل التزاما: في الهامش.

²⁶³ فالرسم فرع ... والا فلا: في الهامش.

²⁶⁴ وتوهم انتقاض ... فرع الابهام: في الهامش.

ولا يلزم كون الترتيب جزء من ماهية المحدود، لأن المساواة واجبة في المفهوم، دون الوجود. وليس من لوازم الإتحاد في الماهية الاشتراك في جميع الأجزاء كما بين الشخصين، فالترتيب جزء صوري لوجود الحد. قيل الحد التام جميع الأجزاء المادية وذكر الترتيب أولى. والحق أن الفصل صورة في المحدود ومادة في الحد، والترتيب صورة الحد دون المحدود لكن من حيث هو حد لا من حيث أنه تصوير للماهية. فلا ينافي ذلك كون المغايرة بالاجمال والتفصيل فكل جزء مقدم في التصور والوجود والكل في التصور فقط.

ثم اعلم أنه لا بد في تحصيل الحد من معرفة مادية الذاتى والعرضى. فالمفهوم، وهو ما حصل عند العقل، ان منع من حيث أنه متصور فيه وقوع الشركة في الخارج فجزئى، وذلك لحصوله في الآلة على أنه²⁶⁶ عين الموجود في الخارج، وإن لم يمنع، وذلك لحصوله في العقل على أنه مثال الموجود أو مفروض الوجود فكلى امتنعت أفرادها، كشريك البارى، [11و] وكالكليات الفرضية، أو امكنت ولم يوجد كالعنقاء، أو وُجد فرد. أمّا مع امتناع غيره كالواجب تعالى وتقدس أو امكانه. فأما مع عدم وقوعه كالشمس عند من تجوز غيرها أو مع وقوعه متناها كالكوكب السيار أو غير متناه أى لم يكن زمان لم يوجد فيه شيء من افراده كمقدورات الله تعالى. ومعنى الشركة مطابقة ما في العقل للكثيرين المحققة أو المقدرة في الخارج. ومعنى المطابقة اتحاد المتعين في العلم مع المتعين الخارجى بحسب المفهوم.²⁶⁷ ومعنى عدم المنع إمكان فرض المطابقة، وان امتنع المفروض. ومعنى المنع استحالة الفرض في نفس الأمر، فالأول فرض الممتنع، والثانى الفرض الممتنع.

ثم الكلى إما ذاتى أو عرضى.

والذاتى ههنا²⁶⁸ محمول لو فهم الذات فهم معه أى ان فهمه عين فهمه أو متضمن لفهمه ولو لم يفهم المحمول لم يفهم الذات، بمعنى ان رفعه عين رفعها، فيخرج اللازم البين بقيد العينية، والمتضايفان بقيد المحمولية. والعينية خارجا لا ينافى الحكم باللزوم. وحكمه امتناع الحد الحقيقى بدون تعقل الذاتيات كلّها فلا يتعدد الا في العبارة بخلاف الرسمى لجواز تعدد اللوازم والمرادفات. ويلزمه ان لا يعلل أى لا يثبت للذات الا بعلتها، أو لا يكون

²⁶⁵ ادخل في تمام ... لإستلزام رفعه: في الهامش.

²⁶⁶ وذلك لحصوله في الآلة على أنه: تحت السطر.

²⁶⁷ بحسب المفهوم: في الهامش.

²⁶⁸ ههنا: في الهامش.

اثباته لها معللاً بالذات، أو بالوسط بخلاف العرضي، فإن علّة ثبوته أو اثباته²⁶⁹ الذات قريباً والوسط بعيداً. وإن تقدم على الذات في التعقل، مع كون رفع كل جزء من الذاتيات، رفع الذات بخلاف الأجزاء الخارجية.

[11ظ] ثم إن الذاتي بمعنى ما ليس بخارج عن الذات سواء كان جزءاً منها أو عيناها. على أن يكون النسبة اصطلاحية أو إلى الأشخاص ثلاثة، لأنه إما تمام الماهية المعقولة للأشخاص، فهو النوع الحقيقي لأنها لاتزيد عليها إلا بالمشخصات الحاصلة في الآلات أو جزؤها، فإما تمام الماهية المشتركة بينها وبين أشخاص النوع الآخر أولاً، والأول الجنس، والثاني الفصل. فإن لم يكن مشتركاً أصلاً فهو فصل النوع أو مشتركاً ليس تماماً، بل بعضه، فهو فصل الجنس.²⁷⁰ وهذه باعتبار شموليتها يسمى أنواعاً إضافية. وإن كان تحتها حقائق مختلفة فهو أعم من الحقيقي من وجه أن تحقق بسيط نوعي له ماهية كلية والّا فمطلقاً، وليس كل بسيط نوعاً، كالجنس العالي والفصل الأخير. وهذا النوع يشارك الجنس في أن لكل منهما عالياً ومتوسطاً وسافلاً ومفرداً، وإن فارق بالعموم من وجه، إلا أن ترتب الأجناس متصاعد والأنواع متنازل. ولهذا يسمى العالي من الأول جنس الأجناس والسافل من الثاني نوع الأنواع.

وأما العرضي فاما لازم، إن لم يكن مفارقتة، فاما للماهية بعد فهمها سواء كان بوسط، وهو غير يتن، ومفارقتة بغير الوسط لا ينافي لزومه معه أولاً بوسط وهو يتن خاص يكفى فيه تصور اللزوم وعام لا يكفى في الجزم به إلا التصوران. واما للوجود يتوقف عليه إما شامل أو غيره أو عارض إن امكن مفارقتة فاما إن لا يزول أصلاً كسواد الغراب وليس بلازم الوجود [12و] لإمكان مفارقتة بالأدوية أو يزول فإما سريعاً كصفرة الذهب، أو أسرع كحمرة الخجل، أو بطيئاً كالشباب، أو ابطاء كالشيب. فهذه إن لم يوجد في غير الذات فخاصة، وإن وجدت فعرض عام. وقد ظهر من هذه التقسيمات حدّ كل من الكليات [الخمسة]. ولا بد من اعتبار قيد الحيثية في كل من الكليات لصدقها على محل واحد بالاعتبارات، مثلاً الملون جنس للأسود نوع للكيف فصل للكثيف خاصة للجسم عرض عام للإنسان.

²⁶⁹ أو اثباته: في الهامش.

²⁷⁰ فإن لم يكن مشتركاً ... فهو فصل الجنس: في الهامش.

ثم اعلم ان الخلل في الحد إما في الصورة ويسمى نقصا فيها، أو في المادة ويسمى ضعفا في الدلالة وما يشملهما خطأ. ويستلزم نقص المادة دون ضعفها²⁷¹ نقص الصورة فيكون خطأ، إذ يلزم من فوت المعروض فوت العارض. والخلل المقصور على الصورة لا يقدح الا في الكمال دون الصحة، ولازم المذكور في التصور كالمذكور²⁷² في حق²⁷³ المادة ومجرد الالتزام لرعاية²⁷⁴ الصورة. وأما الخلل في الرسم فما يتعلق باللزم، ثم ان النقص في الصورة إما باسقاط الجنس الأقرب أو المطلق، ولا نقص في المادة لدلالة الفصل عليهما بالالتزام، وإما بتقديم الفصل.²⁷⁵ وأما الخطأ فيها فأقسام جعل الجنس عرضا عاما لا يساويه، كالموجود للإنسان. وردّ بأنه ليس أقلّ من تركه. وجعل العرضي الأخص من الفصل فصلا وترك الفصل مطلقا. والتعريف بنفسه وجعل النوع جنسا وجعل الجزء المقداري جنسا. وخلل المادة لضعف في الدلالة²⁷⁶ ليس الا في التعريف للغير كاستعمال الألفاظ الوحشية أو المشتركة بلا قرينة معينة، أو المجازية بلا قرينة محضلة، أو اشتماله على تكرير من غير حاجة ومن غير ضرورة. [12ظ] وفي المادة الرسمي شرط أن يكون ظاهرا بالنسبة إلى المرسوم، فلا يجوز بمثله في الخفاء وأخفى بالاولى وبما يتوقف تصويره على تصويره، وهو التعريف الدوري صريحا، مثل: الشمس كواكب نهاري، أو مضمرًا مثل: الإثنان زوج. أول إلى أن يعرف المتساويان بالاثنتين، ثم انهم لم يذكروا خلل الحد اللفظي، إذ ليس له خلل سوى ما ذكر من التعريف بالأخفى وغيره. ثم المنع في الحدود باعتبار نسبة الشرائط والصحة واللوازم والجلاء والذاتية. ومنه منع ان ذلك مفهومة شرعا أو لغة، ولا يدفع الا بالنقل، وذلك لأن التصور لا يمنع. وأما بيان أنه لا يكتب بالبرهان فخارج عن طوق البيان.

البحث الخامس في كاسب التصديق:

ويسمى حجة، ودليلا، وقياسا. ولنذكر كلاً من مادته المسماة مقدمة وصورته المسماة شكلا في قِسَم.

²⁷¹ دون ضعفها: في الهامش.

²⁷² والخلل المقصور ... في التصور كالمذكور: في الهامش.

²⁷³ حق: فوق السطر.

²⁷⁴ لرعاية: في الهامش.

²⁷⁵ وإما بتقديم الفصل: في الهامش.

²⁷⁶ لضعف في الدلالة: في الهامش.

القسم الأول في مادته:

وفيه مقامات:

المقام الأول في تعريفها وتقسيمها:²⁷⁷

القضية قول خبري تحمل الصدق والكذب بالنظر إلى انه اثبات أو نفى. ويسمى تصديقا باعتبار أنها مصدق النسبة أو اطلاقا للجزء على الكل. وقيل التصديق هو الادراكات المتعلقة بالمجموع، فلا بد فيها من محكوم عليه ومحكوم به يسميان في الحملية موضوعا ومحمولا، وفي الشرطية مُقَدِّما وتاليا وحكم نسبة حكمية يسمى الدال عليه رابطة ففي الحملية²⁷⁸ بهو هو ايجابا أو بهو ليس هو سلبا وفي الشرطية بهو عنده أو ليس عنده [13و] ايجابا وسلبيا في المتصلة واما بهو مباين له أو ليس بمباين ايجابا وسلبيا²⁷⁹ في المنفصلة. ثم الإنفصال ويرادفه العناد والمنافاة والمباينة إما صدقا وكذبا فحقيقته أو صدقا فقط فمانعة الجمع أو كذبا فقط فمانعة الخلو وربما يعممان الحقيقية يحذف قيد فقط فيهما.

ثم المحكوم عليه فيها إن كان جزئيا سميت شخصية، وإن كان كليا، فاما نفس الطبيعة مطلقة كانت أو مقيدة بقيد العموم فطبيعية أو افرادها. فإن بُيِّنَ كميتها اما كليتها فمحصورة كلية أو جزئيتها فمحصورة جزئية، وإن لم يبين فمهملة وهي ملازمة للجزئية لتحققها معها. والطبيعية لا تستعمل في الحجة، والشخصية في الحكم الكلية حتى قالو بانتاجها في كبرى الأول.

ثم المحمول منها إن جعل السلب جزءا منه يسمى معدوله موجبة أو سالبة، والّا فإن حكم بربط السلب فسالبة المحمول موجبة أو سالبة، والّا فموجبة محصلة أو سالبة محصلة أو بسيطة حكم فيها بسلب الربط، وسالبة

²⁷⁷ وفيه مقامات ... وتقسيمها: في الهامش.

²⁷⁸ ففي الحملية: تحت السطر.

²⁷⁹ ايجابا وسلبيا: فوق السطر.

المحمول كمطلق السالبة لا يستدعى وجود الموضوع خارجا وذهنا، بخلاف المعدولة ومطلق الموجبة والأوليان أعم وعند وجود الموضوع يتلازمان.²⁸⁰

ثم ان القضية إن حكم فيها على الافراد المحققة فقط فخارجية، أو إلى الذهنية فقط فذهنية أو شاملا لهما فحقيقية. وأيضا ان تعرّض فيها بكيفية ثبوت المحمول للموضوع من الضرورة بأقسامها الخمسة واللا ضرورة بأقسامها الأربعة، والدوام بأقسامها الثلاثة واللا دوام بقسميه فموجهة، والّا فمطلقة. ثم ان اعتبرت الجهة جزءا من المحمول يعود الكلّ إلى الضرورية، كما أن الأدلة النقلية لا تعد، والخارجية.

[13ظ] تنبيهات:

الأول:²⁸¹ موضوعية الموضوع غير محمولية وغير محمولية المحمول²⁸² موضوعية لإمكان الاختلاف منها بالضرورة والإمكان، إذا لم يعتبر الذات المعينة.

الثاني: معنى الحمل الحكم على المتعدد في الذهن بوحدة هويته فلا يلزم عدم إفادته ولا كون الشيء نفس ما ليس هو.

الثالث: صدق الحمل الخارجى لا يستدعى وجود مبدأ المحمول في الخارج، ولا وجود نفس الحمل والوضع، بل وجود شيء يصدق عليه، إن كان ايجابا، فلا يجب وجود الأجزاء العقلية، ولا الماهية الكلية من صدقها على فرد، ولو وجب لوجب من مدرك آخر بل وجود ما يصدق هي عليه وجودا واحدا لا متعددا.

المقام الثانى فيما يفيد اليقين وما لا يفيد:

الصناعات خمس: برهان وخطابة وجدل وشعر ومغالطة وهى ان قُوبل بها البرهان فسفسطة أو الجدل فمشاغبة، ويتميز بما يتركب منها. فمقدمات البرهان يقينية ينتج يقينيا، لأن لازم الحق حق، ويكون ضرورية من الضروريات الخمس أو السبع، وقد عرفتها، أو منتهية إليها وإلاّ دار أو تسلسل. ومقدمات غير البرهان لا يستلزم

²⁸⁰ وسالبة المحمول ... يتلازمان: في الهامش.

²⁸¹ الأول: فوق السطر.

²⁸² المحمول: فوق السطر.

المدلول من حيث هي لزوال الظن والإعتقاد،²⁸³ عند قيام المعارض القطعي مع القيام موجبها. فمقدماتها إما ظنية أو اعتقادية أو مركبة، والإعتقاد قد يحصل من الظنيات بانضمام القرائن. وهي إما خطابة، منها مقبولات مأخوذة من معتقد فيه لمعجزة أو كرامة أو كفاية أو ديانة. [14و] ومنها مظنونات يظن صدقها لقرائن، وفائدتها الترغيب والترهيب. وإما جدل، منها مشهورات يعترف بها الناس لمصلحة عامة أو رقة أو حمية أو شرع أو أدب. وإما مسلمات في علم أو عند الخصم كحجية القياس الفقهي، وفائدته الإقناع والإلزام والاعتبار. وإما شعريات، وهي مخيلات تورث قبضا أو بسطا يعين على القبول، ويروّجه الأوزان المطبوعة والألحان الطيبة، وفائدتها الإنفعال بالرغبة والنفرة. وإما مغالطات، وهي الوهميات إلى حكم فيها الوهم على المعقول حكمها على المحسوس وربما يغلط. والمشبّهات بالضرورة أو المشهورة وغيرها من الظنية. فإن قوبل بها الحكيم ففسطة، والجدلي فمشاغبة، وفائدتهما التخليط وأعلاها معرفتهما للإحتراز عنهما كالسحر.

المقام الثالث في الأحكام من التناقض والعكسين:

التناقض إختلاف كل قضيتين بحيث يلزم من صدق أيّتها فرضت كذب الأخرى ومن كذبها صدقها. ويشترط في الشخصية أن لا يكون بين النقيضين إختلاف في المعنى، ألاّ بتبديل كل من الإثبات والنفي بالآخر، فيخرج الموضوعان المتماثلان غير المختلفين اصطلاحا، وكذا المختلفان لفظا فيتحد النسبة الحكمية المستلزمة للوحدات الثمانية المشهورة وغيرها، مثل الاتحاد آلة وحالا وتمييزا، أو مفعولا به وله ومعه ومطلقا نوعيا، أو عدديا، أو غير ذلك، وفي المحصورة مع ما ذكر الإختلاف بالكلية والجزئية لجواز كذب الكليتين [14ظ] وصدق الجزئيتين. وقيل: لا بد من الإختلاف في الجهة أيضا. ورّد بأن الإختلاف فيها مندرجة في الإختلاف بالنفي والإثبات وفي الإختلاف بالمحمول، لأن الجهات اذا اخذت جزء من المحمول تقلب ضرورية فينضبط أمرها. ثم ان الموجبة الكلية نقيض السالبة الجزئية والموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية.

العكس المستقيم، ويسمى المستوى قضية حصلت بتحويل طرفيها بحيث يلزم صدقه على تقدير صدقها، والتحويل هو التقديم والتأخير، والطرفان أعم من طرفي العملية والشرطية، واعتبار الزوم لما كان بقاء الكيف اغنى

²⁸³ والإعتقاد: فوق السطر.

غناه. ويدخل عكس القضايا الكاذبة، ولا يلزم من تناوله عكس المنفصلات اعتباره فلا ضير فيه. ولما كان المتبادر من اللزوم ما ليس بوسط خرج لازم العكس، كالسالبة الجزئية من الكلية. فعكس الموجبة الكلية موجبة جزئية، لا كلية لجواز كون المحمول أعم. وعكس الكلية السالبة مثلها. وكذا عكس الموجبة الجزئية مثلها. والسالبة الجزئية لا عكس لها لجواز كون الموضوع أعم.

عكس النقيض قضية حصلت بتبديل كل من طرفي القضية بنقيض الآخر بحيث يلزم صدقه على تقدير صدقها، وذلك²⁸⁴ مع بقاء الكيف.

قال المتأخرون جعل نقيض المحمول موضوعا وعين الموضوع محمولا على وجه يصدق على التقدير، وذلك²⁸⁵ مع المخالفة في الكيف.

ويرد عليهم ان نقيض الشيء سلبيه لا عدوله، فسلب السلب ايجاب. فالكلية الموجبة تنعكس كنفسها، لأن محمولها لازم لموضوعها [15و] باي جهة كانت موجّهة عند اخذ الجهة جزء المحمول وسلب اللازم ملزوم لسلب الملزوم. والجزئية الموجبة لاتنعكس، إذ لا استلزام ثم. والجزئية السالبة تنعكس كنفسها، لأنهما نقيضا الكليتين الموجبتين. وثبت ان كل متصلتين توافقتا كَمَا وكَيْفًا، وتناقضتا مقدّما وتاليا تلازمتا وتعاكستا. والكلية السالبة تنعكس جزئية سالبة، لأنها لازمة للجزئية اللازمة للكلية ولازم اللازم لازم. وكذا لازم الأعم لازم الأخص. ولأن كل متصلتين توافقتا كَمَا وكَيْفًا وتاليا ويكون مقدم احديهما ملزوم مقدم الأخرى لزمّت لازمة المقدم الأخرى من غير عكس.

القسم الثاني في صورته:

وهي اقتراني إن لم يكن اللازم ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل وإن ذُكِرَا فاستثنائي. والمعنى أن الذكر في الثاني بالقوة القرية من الفعل إذ يمكن اعتبار التصديق في طرفي الشرطية والآ فلا فرق في عدم الذكر بالفعل في القسمين معا. ولنذكر ههنا طرفين:

²⁸⁴ وذلك: فوق السطر.

²⁸⁵ وذلك: فوق السطر.

الطرف الأول في الاقتراني:

فإن وُجد فيه شرط وتقسيم فاستثنائي منه، والآخر فحملى منه. وينقسم إلى ما يتركب من متصلتين ومنفصلتين ومنهما ومن حملية مع أحدهما. ولا بد في الحملى من أمر يناسب طرفى المطلوب ويسمى حداً أوسطاً، والمحكوم عليه في المطلوب أصغر لكونه أخص وأقل والمحكوم به أكبر لكونه أعم²⁸⁶ والمقدمة التى فيها الأصغر الصغرى، والتى فيها الأكبر الكبرى والهيئة الحاصلة من احد الأوسط والطرفين يسمى شكلاً.

[15ظ] والحاصل من المقدمتين كما وكيفا، ضرباً وقرينةً. والقول اللازم مطلوباً بدءاً ونتيجةً عوداً ولازماً للزومه ومدعى لادعائه. فالأوسط إما أن يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، أو محمولاً فيهما، أو موضوعاً فيهما، أو موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى. فهذه أشكال أربعة. والترتيب ما ذكر ولو بدل الموضوع والمحمول بالمحكوم عليه وبه، ليشمل الشرطيات أيضاً. ثم ان بينها مشاركات ومباينات والكل مشترك استقراء²⁸⁷ في عدم الإنتاج عن سالتين وعن جزئيتين، وصغرى سالبة كبراهها جزئية، الآخر في الرابع وفي أن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين كما وكيفا.

والأول: يشارك الثانى في الصغرى، والثالث في الكبرى، لا الرابع في كليتهما فيرتد الثانى إليه أو هو إلى الثانى بعكس الكبرى، والإرتداد بينه وبين الثالث بعكس الصغرى، والرابع بعكسهما أو عكس الترتيب لأن ارتداد كل شكل إلى الآخر بعكس ما تخالفا فيه.

والثانى: يخالف الثالث فيهما فالارتداد بينهما بعكس المقدمتين، ويشارك الرابع في الكبرى فقط، فالارتداد بينهما بعكس الكبرى. واعلم أن الضروب الممكنة في كل شكل ستة عشر، الحاصلة من ضرب المحصورات الأربع،²⁸⁸ صغرى في مثلها كبرى ولنبين الساقط والباقية منها في كل شكل²⁸⁹ بسبب الشروط في ضمن أربعة أجزاء:

²⁸⁶ والمحكوم به أكبر لكونه أعم: في الهامش.

²⁸⁷ استقراء: فوق السطر.

²⁸⁸ الأربع: تحت السطر.

²⁸⁹ في كل شكل: فوق السطر.

الأول في الأول: وحاصله حمل محمول على محمول لموضوع ليحمل الأول عليه²⁹⁰ ويشترط لإنتاجه بحسب الكيف ايجاب الصغرى حقيقة، سواء كانت محصلة [16و] أو معدولة أو سالبة المحمول أو حكما كالسالبة المحضة التي في قوة سالبة المحمول بشرط أن يوافق الأوسط في جميعها موضوع الكبرى ليحصل أمر مكرر جامع، وبحسب الكم كلية الكبرى حقيقة أو حكما، كما في الشخصية ليعلم اندراج الأصغر فيه فقط بحسب هذين السالبتان صغرى مع الأربع الكبرى، والموجبتان صغرى مع الجزئيتين كبرى. فبقى الموجبتان صغرى مع الكليتين كبرى. فضروبه المنتجة أربعة: وهى الاستدلال بثبوت الأوسط لكل الأصغر وكل منهما مع ثبوت الأكبر لكل الأوسط، أو سلبه عن كله على ثبوت الأكبر لكل الأصغر، أو سلبه عن كله أو ثبوته لبعض الأصغر، أو سلبه عن بعضه. وترتيب الضروب باعتبار شرف النتائج أو شرف انفسها.

الثانى في الثانى: وحاصله حمل محمول على متغيرين ليحمل أحدهما على الآخر، ويشترط لإنتاجه بحسب الكيف، إختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب لجواز اشتراك المتفقات والمختلفات في ايجاب شئ واحد عليهما، أو في سلبه عنهما. وبحسب الكم كلية الكبرى إذ الجزئية توجب الإختلاف الموجب للعقم وأيضا هى²⁹¹ لا تصلح لكبروية الأول، فلا يمكن ردّه إليه فسقط بحسبها صورة الإتفاق في الكيف، أعنى الموجبة الكلية كبرى مع الموجبتين صغرى، والسالبة الكلية كبرى مع السالبتين صغرى، وصورة الجزئيتين كبرى مع المحصورات الأربع صغرى. فبقى الموجبتان صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبتان مع الموجبة الكلية.²⁹² فضروبه المنتجة أربعة: وهى الاستدلال بثبوت الأوسط لكل الأصغر [16ظ] وسلبه عن كل الأكبر أو سلبه عن كل الأصغر، وثبوته لكل الأكبر على سلب الأكبر عن كل الأصغر أو بثبوت الأوسط لبعض الأصغر، وسلبه عن كل الأكبر أو سلبه عن بعض الأصغر وثبوته لكل الأكبر على سلب الأكبر عن بعض الأصغر. وترتيب الضروب لأن الأولين لكليتهما أشرف ذاتا ونتيجة، والأول والثالث أشرف لاشتغالهما على صغرى الأول دون الثانى والرابع.²⁹³ وبيانه في الأول والثالث بعكس الكبرى، وفي الثانى بعكس الصغرى وجعلها كبرى، ثم عكس النتيجة وفي الرابع بعكس النقيض للكبرى أو بعكس الإستقامة للازمها، وقد يبين بالخلف. ففي هذا الشكل يجعل نقيض النتيجة لإيجابه صغرى والكبرى لكليتهما

²⁹⁰ في الأول وحاصله ... الأول عليه: في الهامش.

²⁹¹ توجب الإختلاف ... وأيضا هى: في الهامش.

²⁹² فبقى الموجبتان ... مع الموجبة الكلية: في الهامش.

²⁹³ وترتيب الضروب ... والرابع: في الهامش.

كبرى، فينتج من الأول ما يناقض الصغرى. وذلك إما لأن اللازم أعنى نقيض الصغرى منتف، وذلك ليس لانتفاء الكبرى لأنها حقه، بل لكذب نقيض النتيجة فهي حقة، وإما للزوم اجتماع النقيضين وهما صدق الصغرى لكونها جزء القياس وكذبها، لأن نقيض النتيجة مع الكبرى يستلزمه. وذلك ليس لكذب الكبرى لصدق القياس، فتعين كذب نقيض النتيجة، وإما لأن بين صدق المقدمتين ونقيض النتيجة منع الجمع، إذ لو اجتمعنا يلزم نقيض الصغرى فصدقهما يستلزم كذبه فيلزم صدقها.

وقيل: لا حاجة إلى هذه البيانات، لأن ثبوت الأوسط لأحد الطرفين وسلبه عن الآخر يقتضى المباينة بينهما.

وزيف بأنه إن كان حجة فاعادة للدعوى، وإن كان ادعاء إنه بين فلاشتباه البيّن بالقرب منه، إلا أن الحق أنه استدلال بتنافي اللوازم على تنافي اللزومات [17و] فلا خلل فيه، والا تام يستعمل مثله ويسميه لى الانتاج.

الثالث في الثالث: وحاصله وضع موضوع لمحمولين ليوضع أحدهما للآخر. ويشترط لانتاجه بحسب كيف ايجاب الصغرى، والّا فالحكم بالكبر على أحد المتباينين وذا لا يقضى الحكم على الآخر ولأن عكس السالبة سالبة وهي لا تصلح لصغروية الأول، فلا يمكن الردّ إليه بعكس الصغرى، وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين، لأن الجزئيتين لا يصلح شيء منهما لكبروية الأول. ولما كان صغرى الأول الحاصلة ههنا عكسا موجبا كان عكس موجب فيكون جزئيا فلا ينتج الآ جزئيا، وبحسبهما سقط السالبتان صغرى مع الأربع كبرى والموجبة الجزئية مع الجزئيتين. فبقى الموجبة الكلية صغرى مع الأربع كبرى، والجزئية مع الكليتين. فضروبه المنتجة ستة: وهي الإستدلال بثبوت الأصغر والأكبر لكل الأوسط، أو الأصغر لبعضه والأكبر لكله، أو بالعكس على ثبوت الأكبر لبعض الأصغر، أو بثبوت الأصغر لكل الأوسط، أو بعضه وسلب الأكبر عن كله، أو بثبوته لكل الأوسط وسلب الأكبر عن بعضه على سلب الأكبر عن بعض الأصغر. وترتيب الضروب ان المنتجة للإيجاب أقدم، وجعل الرابع ثانيا، لأنه في نفسه من كليتين.²⁹⁴ وقدم الأول على قرينيه والرابع على جنسيه لكونهما أخصّ لتركبها من كليتين، ثم الثانى على الثالث والخامس على السادس لاشتمالهما على كبرى الشكل الأول. والبيان في الأولين والرابع

²⁹⁴ وترتيب الضروب ... من كليتين: في الهامش.

والخامس بعكس الصغرى، وفي الثالث بعكس الكبرى وجعلها صغرى [17ظ] ثم عكس النتيجة، لأن عكس الصغرى يخرجها إلى جزئيين. وكذا في السادس، غير أن الكبرى السالبة تجعل موجبة سالبة المحمول، فتعكس وتجعل صغرى ثم يعكس النتيجة. وبيانه بالخلف أن يجعل نقيض النتيجة لكليته وجزئيتها كبرى والصغرى لايجابها صغرى، فينتج من الأول نقيض الكبرى.

تنبيه: كما أن الأول ممتاز عن الباقيين من حيث كونه ضروري الانتاج وكونه على النظم الطبيعي. كذا الباقيان، يفضلان عليه في بعض المواضع، فإن بعض الأشياء ربما يقتضى الوضع لبعض، والآخر يقتضى الحمل عليه ولو أورد على نظام الأول خرج عن طبيعته. وقس على هذا وجه الحاجة إلى الرابع مع بعده عن الطبع.

الرابع في الرابع: وحاصله جعل شيء موضوعا لمحمول ومحمولا لموضوع ليحمل الموضوع الثانى على المحمول الأول. وهذا بعيد عن الطبع وسبق الذهن محتاج في ابانة قياسيته إلى كُفَّةٍ مُضَاعَفَةٍ، فيكون على طرف الخلاف من الأول، والمتوسطان متوسطان بينهما في ذلك. ويشترط لانتاجه أن لا يجتمع في مقدمته أو إحديهما خستان السلب والجزئية، سواء كانتا من جنس واحد كالسابتين أو الجزئيتين أو من جنسين، لكن إذا كانت السالبة الصغرى والجزئية كبرى، لأن عكسها ينتج فلا يستعمل السالبة الجزئية أصلاً، ولا الصغرى السالبة الكلية إلا مع الموجبة الكلية، ولا الصغرى الموجبة الجزئية إلا مع السالبة الكلية.

أما الأول فلأن ارتداده إلى الأول اما بعكس المقدمتين، ولا عكس حينئذ²⁹⁵ أو بقلبهما [18و] وذلك يستلزم كون صغرى الأول سالبة وكبراهما جزئية.

وأما الثانى فلأنه لولاه لانتظم الصغرى السالبة الكلية إما مع مثلها فلا انتاج عن سالتين²⁹⁶ أو مع الموجبة الجزئية فيمتنع فيه الطريقان: إما قلبهما فلو جوب عكس نتيجة وهى سالبة جزئية، وإما عكسهما فلصيورة كبرى الأول جزئية.

²⁹⁵ ولا عكس حينئذ: فوق السطر.

²⁹⁶ فلا انتاج عن سالتين: في الهامش.

وأما الثالث فلأنه لولاه لانتظم الصغرى الموجبة إما مع الموجبة الكلية أو الجزئية فيمتنع الطريقتان لصيرورة كبرى الأول جزئية، فهما إذ عكس الموجبة الكلية جزئية. وأما الصغرى الموجبة الكلية فينتظم مع الثالث غير السالبة الجزئية. فالطريق مع السالبة الكلية عكس الصغرى ليرجع إلى الثاني، ثم إلى الأول بما عُرف، أو عكس المقدمتين من الإبتداء ومع الموجبة الكلية والجزئية قلب المقدمتين، أما عكس الصغرى فخطأ وعكس الكبرى مستدرك. وبحسب هذه سقط السالبة الجزئية الصغرى مع الأربع والكبرى مع الثالث وكل من السالبة الكلية والموجبة الجزئية مع الثنتين. فبقى الموجبة الكلية مع الثالث وكل من السالبة الكلية والموجبة الجزئية مع الثنتين. فضروبه المنتجة خمسة: وهي الإستدلال بثبوت الأصغر لكل الأوسط والأوسط لكل الأكبر أو بعضه على ثبوت الأكبر لبعض الأصغر، أو بسلب الأصغر عن كل الأوسط وثبوت الأوسط لكل الأكبر على سلب الأكبر عن كل الأصغر، أو بثبوت الأصغر لكل الأوسط، أو بعضه وسلب الأوسط عن كل الأكبر [18ظ] على سلب الأكبر عن بعض الأصغر. فله نتائج ثلاث غير الموجبة الكلية، لأن العكس لا بد منه إما في النتيجة أو في المقدمة، لأن البيان في الثالث الأول بقلب المقدمتين، ثم عكس النتيجة كالشكل الثاني²⁹⁷ وفي الأخيرين بعكس المقدمتين كالشكل الثالث.²⁹⁸

الطرف الثاني في القياس الإستثنائي:

وهو ضربان:

الأول: ما تركب من شرطية متصلة ومقدمة استثنائية. وشرطُ انتاجه أن يكون الشرطية كَلِيَّةً أى ثابتةً على جميع الأوضاع والتقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم، والآجاز أن يكون وضع اللزوم غير وضع الاستثنائي، اللهم إلا أن يكون الثاني كلياً أو عين الأول، وان يكون دائمة، أى يكون²⁹⁹ حصول التالي دائماً بدوام حصول المقدم، لا دوام الصدق ولا دوام النسبة، وان يكون تلك الكلية والدوام في ضمن اللزوم دون الإتفاق، وإلا لم ينتج لا استثناء عين المقدم، لأن صدق الإتفاقية مستفاد من صدق التالي. فلو عكس لدار ولا نقيض التالي، إذ لا اتفاق لكذبهما ولا

²⁹⁷ كالشكل الثاني: في الهامش.

²⁹⁸ كالشكل الثالث: في الهامش.

²⁹⁹ دائمة أى يكون: في الهامش.

لزوم لعدم العلاقة، وأن يكون موجبةً لأن الأمرين الذين ليس بينهما اتصال لا يلزم من وضع أحدهما أو رفعه وضع الآخر أو رفعه، وإن يكون الاستثناء لعين المقدم فالنتيجة عين التالي أو لنقيض التالي فالنتيجة نقيض المقدم. وأما استثناء نقيض المقدم أو عين التالي فلا ينتج لجواز عموم اللازم. وفي صورة التساوي يحتاج إلى متصل آخر وهو ملاحظة لزوم المقدم للتالي.

[19و] الثاني: ما تركب من شرطية منفصلة ومقدمة استثنائية. وشرط انتاجه بعد كلية الشرطية، وإيجابها التنافي بين أمرين أو أكثر بأحد الوجوه الثلاثة، أى كون المنفصلة عنادية، والآ لم يكن بين وجود أحدهما وعدم الآخر لزوم، فلا استدلال. ثم التنافي إن كان إثباتاً ونفياً يلزمه أربع لزومات بين عين كل منهما، ونقيض الآخر، ونقيض كل منهما، وعين الآخر. ونتائجها إثبات: منها باعتبار التنافي إثباتاً، وآخران باعتباره نفياً، وإن كان إثباتاً فقط فالأول، وإن كان نفياً فقط فالآخران.

واعلم أن الاستثنائي المتصل إذا أريد رده إلى الشكل الأول يجعل المستثنى، وهو الملزوم سواء كان عين المقدم أو نقيض التالي حدّاً أوسط، وثبوته عيناً أو نقيضاً صغرى، واستلزامه لعين التالي أو نقيض المقدم كبرى. هذا فيما كان المحكوم عليه في المقدم والتالي واحداً، أما إذ لم يكن فيقدر بينهما جامع مشترك نحو الوقت. والاستثنائي المتصل يردّ أولاً إلى المتصل، ثم إلى الشكل الأول. ويرد الاقتراني إلى الاستثنائي المتصل بعكس مامر، وإلى المنفصل بأن يردّ وبين الوسط وبين منافيّه، وهو نقيض الأكبر، وثبوت الأوسط استثناء لعينه، لينتج عين الأكبر الذي هو نقيض نقيضه، والا مثله غير خافية على ذوى العقول الصافية.

خاتمة في خطأ البرهان مادةً أو صورةً:

الأول: إما لفظاً، وذلك إما [19ظ] للاشتراك اللفظي، نحو عينٌ زيدٍ عينٌ وكل عينٍ جارٍ، أو المعنوي نحو العشرة خمسة وخمسة، وكل خمسة³⁰⁰ يحتمل كلا منهما منفرداً، أو مجتمعاً، أو المركب والصادق الأخير، وعكسه طيب ماهر للماهر في غير الطب، وأما لالتباس بين المتباعدة والمترادفة، كالسيف والصارم. وأما معنى، كالحكم

³⁰⁰ كل خمسة: في الهامش.

على الجنس المطلق، ويحكم نوعه أى بحكم المقيد بالذاتى فصلا كان نحو اللون سواد، أو جنسا نحو السّيال الأصغر مزة فصحة الأول عند تقيده بالقابض المبصر.

والثانى: عند تقيده بالخلط وعلى المطلق بحكم المقيد بقيد عارض نحو الرقبة مؤمنة. ويسمى كل منهما ايهام العكس، وكقياس الصادق بالكاذب من جهة عدم رعاية شرائط التناقض، وجعل ما ليس بقطعى كالقطعى، وجعل الحمل العرضى الذى بواسطة، كالذاتى الذى لا بها، وجعل النتيجة مقدمة لفوات الاستلزام، لأنه عينه، ومنه جعل الوسط أحد المتضايقين. وكل قياس دورى الثانى بخروج القياس من تأليف الأشكال فعلا وقوة، لا كما في قياس المساواة أو عن شيء من الشرائط المتقدمة للنتاج.

تنمة في طريقتين ضعيفين سلكتهما بعض من المتكلمين:

الأول: ما لا دليل على وجوده مما لم يعلم ثبوته³⁰¹ ضرورة لضعف أدلته، أو لنفيها استقراء³⁰² يجب نفيه، والّا لجاز بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، أو أن يوجد معارض للقواطع فيرتفع الامان عن الضروريات والوثوق بالنظريات، وأيضا لزم تجويز ثبوت ما لا يتناهى.

والجواب أن عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع، [20] وعندكم لا يفيد، مع أنه قد يحدث في الاستقبال، وانتفاء خلاف الضرورة، والقواطع للضرورة لا لعدم الدليل، وقياس ما لا دليل عليه على ماله دليل قطعى من امتناع غير المتناهى باطل.

الثانى: قياس الغائب على الشاهد بالطرد والعكس، أى الدوران وبالاتزامات.

والجواب أن لا يقين في التمثيل، وقد عرفته. وكذا في الدوران لدلالته على علية المعلول المساوى، والسير قسمة غير منحصرة. والاتزامات لا يفيد اليقين ولا الاتزام، لأن الخصم بين منع علية الأصل وبين منع ثبوت حكمه.³⁰³

³⁰¹ ثبوته: فوق السطر.

³⁰² لضعف أدلته أو لنفيها استقراء: في الهامش.

³⁰³ منع ثبوت حكمه: في الهامش.

المعلم الثانى فى الأمور العامة

أى المحمولات الشاملة لما فوق نوع واحد من الموجودات، أعنى الواجب والجوهر والعرض. فالبحث
عن الوجوب لكونه من أقسام الضرورة الشاملة. وأما الإمتناع والعدم فبالعرض. فبيانها فى مقاصد.

المقصد الأول في الوجود والعدم

وفيه أبحاث.

البحث الأول في تصويرهما وتصورهما:

الوجود ههنا هو الحصول المنتزع من الحقائق لا ما به الحصول ولا نسبتها إلى الأعيان لتعقله بدونها. والعدم سلب الوجود، لا عُدُولُهُ فلا واسطة بينهما. وهما من المفهومات المحمولة في العقل لامتناع استغنائهما عن المحل ذهنا، وامتناع حصولهما في المحل خارجا، وإنما يتكثران بتكثر الموضوعات. ويُقالان عليها بالتشكيك، فهما من ثواني [20ظ] المعقولات. وتصورهما بديهي بالضرورة، وتحديد الوجود بمثل الكون والثبوت والتحقق والشيئية لفظي، وبمثل الثابت العين أو بما يمكن أن يعلم³⁰⁴ ويخبر عنه، أو ينقسم إلى الفاعل والمنفعل،³⁰⁵ أو القديم والحادث تعريف بالأخفى، وكذا تعريف العدم بنقائص هذه. واستدل على بديهتهما بوجوه:

الأول: أن التصديق البديهي بتنافي الوجود والعدم يتوقف على تصورهما. وردّ بأن البداهة مطلقا ممنوعة وبداهة الحكم غير مفيدة إذ اللازم بديهي³⁰⁶ منه تصور الوجه لا الكنه. وتوهم المصادرة بأن بداهة التصديق يتوقف على بداهة أجزائه ومنها الوجود والعدم فمدفوع بأنها يتوقف على بداهتهما لا على العلم ببدهتهما.

الثاني: انهما متصوران فإما كسبا، وهو محال، أو بداهة، وهو المطلوب. أما امتناع الكسب فلا أنه إما بالحدّ، وإذا فرع التركيب والبساطة في العدم ضروري وفي الوجود، لأن أجزائه إما وجودات فيلزم بعدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في الماهية، أو غيرها فأما مع زائد هو الوجود، فلا يكون هي أجزاء، أو بدونه فالوجود

³⁰⁴ أن يعلم: في الهامش.

³⁰⁵ والمنفعل: في الهامش.

³⁰⁶ بديهية: فوق السطر.

محض ما ليس بوجود، وإما بالرسم فلما مرّ. وردّ بالنقض بسائر المركبات وبالحلّ بأن الزائد على كل³⁰⁷ نفس الكلّ، فيكون التركيب فيه، وبأن كون كلّ غير وجود لا يستلزم كون الكلّ غيره. وحديثُ إبطال الرسم قد سمعتُ حاله.

الثالث: أنه جزء وجودي المتصور بداهة، وكذا العدم. [21و] وردّ بأنه ان أراد التصديق فلا يلزم بديهة طرفيه بالكنه، وان أراد التصور فجزئيته ممنوعة، وان أراد به المفهوم لا ما صدق هو عليه. فالجواب³⁰⁸ منع البديهة لا غير، الا أنه خروج عن الإنصاف، فالوجه دعوى المصادرة وأن العلم ببديته يتوقف على العلم ببديهة جزئه. وهذا بخلاف التصديق، إذ لا يكفي في جزئيه الاجمال. وربما يعارض بأنه عارض فلا يعقل الا تابعا لمعرضه الكسبي. وأيضا اشتغال العقلاء بتعريفه واختلافهم في بدايته واحتجاجهم عليها يفيد الكسبية. ويجاب بأن تعقل العارض استقلالاً ممكن. ولو سلم، فالتبعية لا يستلزم كسبية البديهي. وتعريفهم لفظي واختلافهم لكون العلم ببديته كسبياً مفتقراً إلى الحجة. وقد يقال العلم بالبديهة والكسبية بديهيّان عند الحصول. واعتذر بكونهما كسبيين عند تطاول المدة، بل ذلك بالبديهيّ أولى، إذ في الكسبيات احتمال قلما ينسى.

البحث الثاني في اشتراك الوجود بين الموجودات وزيادته على الماهيات وتحرير المذاهب:

ههنا ان الوجود إما مطلق مشترك زائد وإما خاص زائد. والأشعرى ينكرهما، والجمهور يثبتهما، والفلاسفة يثبتون الأول وينفون الثاني، إذ المطلق عندهم متبرع من الماهيات الممكنة بالنسبة إلى الأثر أو المؤثر ومن الواجب نفسه، والحق بديهة الثبوت في الأول. وإنكار الأشعرى مصادم للضرورة، وبديهة النفي في الثاني والقول بثبوته دعوى بلا دليل، سيما في الواجب تعالى وتقدس. فههنا مقامات:

الأول: ان المطلق مشترك³⁰⁹ لتردد الذهن في الخصوصيات حال الجزم بالوجود المطلق، ولقبوله القسمة للخصوصيات ولاتحاد مفهوم نقيضه، إذ لا تمايز في السلوب مع عدم بطلان الحصر بينهما.

³⁰⁷ على كل: في الهامش.

³⁰⁸ فالجواب: في الهامش.

³⁰⁹ وتحرير المذاهب ... ان المطلق مشترك: في الهامش.

ومنهم من جعل بطلان الحصر³¹⁰ على تقدير تعددهما وجهها رابعا، وعُفِّل عن صحة الحصر بين الخاصين كما بين المطلقين. ولما انحصر بطلان الحصر فيما بين الخاص والمطلق وكان دعوى اطلاق الوجود مصادرة ادعوا اتحاد مفهوم العدم. [21ظ] وزائدٌ، لأنه ان كان عيناً لاتحدت الماهيات، وإن كان جزءا لم ينحصر الأجزاء، ولانفكاكهما تعقلا، ولتحقق الإمكان المقتضى للزيادة، ولفائدة الحمل والحاجة إلى الاستدلال، ولانتفاء التناقض وتركب الواجب.

الثاني: ان الخاص ليس بزائد مطلقا عند الأشاعرة،³¹¹ والا يلزم قيامه بالمتصف بنفسه أو بنقيضه، فقيامه ليس³¹² بالماهية من حيث هي هي، فيكون ذهنيا، وهو من لوازم المطلق. وأيضا قيام الصفة الوجودية فرع لوجود الموصوف ضرورة.

فإن قيل: الوجود ليس صفة وجودية بل عقلية.

قلنا: فحينئذ يكون القيام ذهنيا، والكلام ليس فيه. وأيضا القيام فرع وجود الصفة، والوجود ليس بموجود، وإلاّ تسلسل.

فإن قيل: الوجود من المعقولات الثانية، وإن سلم، فوجوده عينه.

قلنا: الكلام في كونه خارجيا وكون وجوده عينه حق، فالأولى ترك هذا الدليل.³¹³

الثالث: أن الوجود الخاص غير زائد في الواجب تعالى عند الفلاسفة.³¹⁴ إذ لو قام بماهيته لزم كونه قابلا وفاعلا، وتقدمها بالوجود على الوجود وجواز زوال الوجود في نفسه.

وأجيب عن الأول بمنع بطلان اللازم، وعن الأخيرين بمنع الملازمة، إذ التقدم قد يكون بالماهية والمحتاج يمتنع زواله لكونه مقتضى الماهية.

³¹⁰ الحصر: في الهامش.

³¹¹ الثاني ان الخاص ليس بزائد مطلقا عند الأشاعرة: في الهامش.

³¹² ليس الا: فوق السطر.

³¹³ وأيضا قيام الصفة الوجودية ... هذا الدليل: في الهامش.

³¹⁴ عند الفلاسفة: فوق السطر.

ويرد عليه أن الأول سيرد عليه كلام، والأخيرين في علة الحمل بهو هو، والكلام في علة التحقق خارجا، إذ الوجود لو كان زائدا في الخارج لكان عرضا قائما بالماهية، فيكون سبق علته بالوجود بديهيا، وكونه لازما للماهيته وزائدا في الذهن عين مذهب الخصم. وزائد عند المتكلمين والّا فتجزّده إما لغيره فيحتاج إليه، أو لذاته فيعم الكل. وأيضا مبدأ الممكنات إما الوجود لذاته، فيكون³¹⁵ كل وجود كذلك، أو مع التجرد شطرا فيلزم التركب أو شرطاً، فيتخلف التأثير عن غيره لفقد شرطه، ويكون في نفسه صالحا للتأثير في نفسه وعقله. وأيضا الواجب تشارك الممكنات وجود أو تخالفها حقيقة فتغايران. [22و] وأيضا الواجب إن كان مجردا لكون تركيب تعدد، أو مع التجرد تركيب، أو بشرط افتقر، وإن كان غيره فبدون الكون محال، وكذا دخول الكون فيه فتعينت الزيادة. وأيضا الوجود بديهى دون الواجب.

والجواب أن تجرده لذاته وكذا كونه مبدأ³¹⁶ ولا يعم لمخالفته غيره في الحقيقة، وأن المشاركة في المطلق، فالمخالفة في الخاص فلا يفيد، وأن الواجب غير الكون المطلق فلا يفيد، وأن البديهى هو المطلق ولا نزاع في زيادته. وما يقال الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف لوازمها، فممنوع، بل الوجودات متخالفة بالحقيقة لاختلاف لوازمها.

وذهب العارفون من أصحاب الأذواق والمتألهون من الحكماء الإشراف إلى أن حقيقته تعالى وتقدس هو الوجود المطلق وأرادوا به الوجود البحت المأخوذ لا بشرط شيء، وهو غير المطلق المشترك الزائد الذى سبق أنه بديهى، لأنه مفهوم عقلى من شأنه الإنتزاع من أمر خارجى وذاك إما حقيقية الوجود وهو الواجب،³¹⁷ أو ما ينتسب إليه وهو الموجود الممكن وكون الحقائق موجودة ستطلع عليه إن شاء الله تعالى.

ولهم على ذلك دلائل:

أحدها: أن الوجود المطلق لا يقبل العدم للتضاد، دون ماعداه، فهو المتعين للواجبية. ويرد عليه أن المستلزم له أيضا كذلك، ولو بتوسطه.

³¹⁵ فيكون: فوق السطر.

³¹⁶ وكذا كونه مبدأ: في الهامش.

³¹⁷ وهو الواجب: في الهامش.

وثانيها: أنه واحد الحقيقة³¹⁸ من كل جهة، وكل ما يقبل العدم فيه جهتان، فهو لا يقبل العدم، فتعين للواجبية. وأما احتمال الارتفاع رأساً فمدفوع بأن فيه تجويز سلب الشيء عن نفسه، إذ العدم سلب الوجود.³¹⁹

[22ظ] وثالثها: أن وجود الوجود لو أمكن، فعَلته الموجدة إما ماهيته، أو أحد أفرادها، أو خارج عنهما. والأول يستلزم كون المعدوم، لا من حيث هو موجود مؤثراً في الموجود، وأنه محال. وكذا كون العلة الفرد أو الخارج بديهي البطلان.³²⁰ فهو إما ممتنع، فيلزم صحة سلب الشيء عن نفسه، وأنه محال، فضلاً عن الضرورة، أو واجب، وهو المطلوب. وتجويز سلب الشيء عن نفسه عند عدمه من عدم الفرق بين أخذ الموضوع مطلقاً أو موجوداً.

ورابعها: وجود الوجود المطلق من ذاته، والا لكان الغير متقدماً عليه بالوجود، وأنه محال. ولا استحالة في تقدم الغير بالوجود على الوجود الخاص.

وذهب الأكثرون إلى خلاف ما ذكر هذه الطائفة وتشبثوا في ذلك بدلائل:

منها أن الوجود المطلق كلى مشكك فيكون عرضاً ومعلولاً لمعروضاته.

ومنها أنه صفة للماهية محتاجة إليها، فيكون ممكناً. وأيضاً هو أمر اعتباري، والآن لتأخر عن وجود موصوفه، فيتأخر عن نفسه.

ومنها أنه أولى ومحمول على المقيد، وكون الواجب كذلك خلاف الاجماع.³²¹

ومنها أن وجوبه لكونه وجوداً يستلزم كون كل وجود، ولو ممكناً واجباً هذا خلف.³²²

ومنها أن وجود الطبائع تابعة لجزئياتها فالجزئيات أولى بالوجود.

³¹⁸ الحقيقة: فوق السطر.

³¹⁹ تجويز سلب الشيء ... سلب الوجود: في الهامش.

³²⁰ بديهي البطلان: في الهامش.

³²¹ ومنها أنه أولى ... خلاف الاجماع: في الهامش.

³²² في الاصل: هف.

ومنها ان إفراده [23و] متعددة، وتجويز ذلك في الواجب شرك، وأيضا الواجب منحصر في فرد والمطلق

بخلافه.

ومنها أنه إن كان عرضا لأفراده يكون محتاجا إليها وإن كان ذاتيا كان جنسا لأنه أعم الذاتيات حينئذ ولا

يصح تركيب الماهيات من الواجب.

والجواب عن الكل، ان ما ذكرتم من لوازم مفهوم الكون المنتزع من الطبيعة الموجودة انتزاع الزوجية عن

الأربعة، ومما عداها انتزاع العوارض النسبية عن موضوعاتها وانما الموجود في الخارج الطبيعة التي لا يكتنه كنهها.

وتفصيل ذلك أن المفهوم الكلي المشكك والمحتاج إلى الموصوف والأمر الاعتباري المتأخر عنه والذي

هو أولى التصور والمحمول على أفراده هو مفهوم الكون. وأما حقيقة الوجود فجزئى وموصوف بصفات حقيقته

وثابت في الخارج، وكنهه ليس ببديهي، ولا يحمل على شيء أصلا. ثم إنه لكونه متعينا بذاته لا يوجد له أفراد فيكون

وجوبه بحقيقته الخاصة،³²³ ولا يكون وجودها في ضمن الجزئيات، ولا يكون عرضيا ولا ذاتيا أصلا.

واعلم أن الوجود كما يطلق على الحصول المحمول على الموجودات، كما مر، يطلق على مبدئه ثم أنه

قد يعتبر ماله الحصول، فيقال أنه موجود، وقد يعتبر ما به الحصول، فيقال أنه موجود.³²⁴ فمعنى كون الوجود موجودا

هو كونه علة لحمل مفهوم الكون عليه، كما يقال: الأربعة زوج أى علة لحمل مفهوم الزوجية عليه.

البحث الثالث [في تقسيم الوجود]:

الوجود ينقسم مجازا إلى الوجود في الكتابة والعبارة، وحقيقة إلى الوجود في الذهن والخارج، ولكل

سائق دلالة على اللاحق ودلالة³²⁵ الأوليين وضعية، ربما يختلف في أولهما الطرفان معا، [23ظ] وفي الثانية الدال

³²³ لا يوجد له ... بحقيقته الخاصة: في الهامش.

³²⁴ أن الوجود ... أنه موجود: في الهامش.

³²⁵ دلالة: تحت السطر.

فقط. والأخيرين³²⁶ عقلية لا يختلف فيها الطرفان أصلاً. وقد يقسم الوجود إلى الوجود بالذات والوجود بالعرض،³²⁷ والوجود العيني هو المتأصل، والذهني بمنزلة الظل، وفيه خلاف.

منهم من أثبتته متمسكا باننا نحكم ايجابا على ما لا ثبوت له في الخارج، كالممتنعات، والإثبات فرع ثبوت المثبت له، وبأنه لولا ذلك لبطلت القضية الحقيقية الموجبة الكلية.

واعترض بان اللازم منه التميز عند العقل، لا الثبوت فيه.

والجواب أن التميز لا يمكن في النفي الصرف فلا بد له من ثبوت ما، وإذ ليس في العين فهو في الذهن. فإن قيل يجوز أن يقوم بنفسه كالمثل المجردة، أو المعلّقة، أو ببعض المجردات، كالعقل الفعال.

قلنا الكلام في المعدومات سيما الممتنعات، وليس لها قيام بأنفسها، وحصول صورها في المجردات يأيّد³²⁸ المطلوب.

ومنهم من نفاه متمسكا بلزوم اتصاف الذهن بما ليس من شأنه، ككونه حاراً وبارداً، وان يسع السموات والأرض وبلزوم وجود ما لا وجود له في الخارج فيه، لحلولة في الموجود فيه.

ورُدُّ بأن الموجود في الذهن الصور المخالفة للهويّات في كثير من اللوازم والموجود في الخارج هو الموجود بالهوية في الموجود بالهوية، كالماء في الكوز والكوز في الدار.

البحث الرابع في أحكام الوجود العيني:

وهو يساوق الشبئية التي هي من ثوانى المعقولات أيضاً، إذ لا يعقل غير عارضةٍ للأمر، بل لخصوصيات الماهيات. فلا يتحقق الشبئية بدون الوجود [24و] والمنازع مكابرٌ مقتضى عقله. ويرادف الوجود الثبوت والعدم

³²⁶ والأخيرين: فوق السطر.

³²⁷ وقد يقسم الوجود ... بالعرض: في الهامش.

³²⁸ في الاصل: يؤيد.

النفي، فلا واسطة بينهما. وبطلان قسمة الوجود إلى الموجود والمعدوم لا يفيد الحال، أي³²⁹ ثبوت الواسطة إذ لا يرد عليه القسمة، وذلك لامتناع سلبه عن نفسه.

وقيل الكلى الذى هو جزء من جزئياته ليس بموجود، إذ لا وجود إلا للأشخاص ولا معدوم لتقوم الموجود به. وكذا اللونية ليست بمعدومة لتقوم السواد الموجود به، ولا موجودة لاستحالة قيام العرض بالعرض. وكذا الإيجاد ليس بموجود، وإلا تسلسل، ولا معدوم، وإلا لما كان الفاعل موجداً.³³⁰

والجواب عن الأول أنه ثابت ذهنياً. وعن الثانى أنه لا استحالة في قيام العرض بالعرض، وأيضاً أنها جزء ذهني. وعن الثالث أن إيفاء مبدأ المحمول لا يستلزم إيفاء الحمل.³³¹ ونوقضوا بالحال نفسها. والعذر عنه بعدم قبول الأحوال التماثل والاختلاف وبالتزام التسلسل في الحال باطل، إذ معناهما جارٍ في الحال أيضاً واصطلاحاً لا يفيد، وإن برهان التطبيق جارٍ في الأحوال أيضاً. ولهم على هذا فروع باطلة لا فائدة في الاشتغال بها بعد بطلان أصلها. والوجود بسيط، فلا جنس له فلا فصل له. وهو خير محض ولا تزايد فيه، ولا اشتداد، ولا ضد له، ولا مثل له، ولا ينافى الماهيات بل يخالفها.

البحث الخامس في الأعدام:

الوجود والعدم قد يؤخذان على الإطلاق فيتقابلان، وقد يجتمعان باعتبار آخر فيعقلان معاً، وقد يؤخذان مقيداً فيتقابلان على موضوع واحد شخصي، أو نوعي أو جنسي. والأعدام قد تتمايز ذهنياً لاستناد عدم المعلول إلى [24ظ] عدم العلة لا غير، كما في البرهان اللمى أو عدم العلة على عدم المعلول، كما في البرهان الانئى، وللمنافاة بين عدم الشرط ووجود المشروط فقط، ولتصحيح عدم أحد الضدين وجود الآخر دون غيره. وربما يعرض العدم لنفسه، فيثبت له النوعية مع التقابل، ولا استحالة في أن يعتبر العقل النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض، وإن يتصور جميع الأشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم، وذلك بان يمثله في الذهن، ثم يرفعه فيكون ثابتاً باعتبار وقسيماً باعتبار. ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض. ولهذا يقسم الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه، ويحكم

³²⁹ الحال أى: في الهامش.

³³⁰ وكذا الإيجاد ... موجداً: في الهامش.

³³¹ وعن الثالث ... إيفاء الحمل: في الهامش.

بينهما بالتمايز، وهو لا يستدعى الهوية لكل من التمايزين. وحمل الوجود انما هو على الماهية من حيث هي، فلا يستدعى وجودا غيره. وسلبه عنها لا يقتضى تمايزها وثبوتها خارجا، بل نفيها لا اثبات نفيها. وأما ذهننا فلازم غير شرط. والمعدوم أيضا³³² لا يعاد وستعرف ذلك ان شاء الله تعالى.³³³

البحث السادس في الوجود الرابطي وحلّ الحمل:³³⁴

كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا وقد يقع رابطة. ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الطرفين هوية ليصح، [25و] وتغايرهما مفهوما ليفيد. ولا يلزم في حملها على الماهية اعتبار الوجود معها ليلغو، أو العدم معها ليتناقض، كما ان قيام السواد لا يشترط بسواد ولا بياض، بل يقوم بالجسم من حيث هو، وانما يجيء ذلك من قبل المحمول. وكذا لا يعتبر الثبوت الذهني وإن كان لازما. وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه والّا فلا، ولا يكون صحته بمطابقته لما في الذهن لا مكان تصور الكواذب بل لما في نفس الأمر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الأمر كذا في نفسه، أى في حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم. وتفسيره بما في العقل الفعّال بعيد جدا لتصوره مع الغفلة عنه بل لحصوله لمن ينكره. وأيضا يتعذر حيثئذ وصف الأحكام الثابتة فيه بالصدق والمطابقة لنفس الأمر. واعلم ان الحمل والوضع من المعقولات الثانية ويقالان بالتشكيك. وليس الموصوفية ثبوتية، والّا تسلسل.

³³² أيضا: تحت السطر.

³³³ وستعرف ذلك ان شاء الله تعالى: في الهامش.

³³⁴ الوجود الرابطي وحلّ الحمل: في الهامش.

المقصد الثاني في لواحق الوجود والعدم

وفيه مباحث.

المبحث الأول في تصوير الوجوب والامكان والامتناع:

واعلم ان كلاً من الوجود والعدم³³⁵ قد يكون محمولاً، وقد يكون رابطة، فيثبت فيهما لكل منهما كيفيات ثلاث هي الوجوب والامتناع والامكان. هي مواد في أنفسها جهات في التعقل. والكلام في تعريفها وفي كونها من ثوانى المعقولات، كما في الوجود. والأولان إن كانا بالنظر إلى ذات الشيء ذاتيتان، وإلا فغيرتان عليان أو وضعيتان أو وقتيان أو غيرهما. فهما في الوجود لذاته واجب لذاته أو ممتنع لذاته وفي الوجود الرابطة فلازم الماهية الأربعة، فإنها واجبة الزوجية وممتنع الفردية.³³⁶ والقسمة بينهما حقيقية ان أخذت ذاتية فلا يمكن الانقلاب بينهما. وممانعة الجمع ان أخذ الضروريتان بالغير فيمكن انقلابها، [25ظ] ولا امكان لأخذ الامكان بالغير، وممانعة الخلو بين الإمكان وما بالغير منهما لكن في الممكنات. والإمكان يقابل الذاتين ويجتمع مع الغيريين. والأول بالنظر إلى الماهية فقط، والثاني بالنظر إلى وجودها أو وجود علّتها أو إلى عدمها. وقد يعتبر الإمكان في العروض، أى بالنظر إلى الوجود الرابطة³³⁷ والذاتى أعم منه مطلقاً. والوجوب والامتناع بعد اشتراكهما في الضرورة مختلفان في الايجاب والسلب ويتصادقان إذا تقابلا في المضاف إليه. والإمكان ان أخذ بسلب الضرورة عن أحد الطرفين يعم الإمكان الخاص وضرورة الطرف الآخر. وقد يؤخذ بالنسبة إلى الإستقبال، إذ الممكن في الحال لا يخلو عن ضرورة ما. فالإمكان الصّرف في الإستقبال مع قطع النظر عن الحال، والآ يلزم اشتراط الوجود في العدم وبالعكس. واعتباره في أحدهما

³³⁵ وفيه مباحث ... من الوجود والعدم: في الهامش.

³³⁶ والأولان إن كانا بالنظر ... وممتنع الفردية: في الهامش.

³³⁷ أى بالنظر إلى الوجود الرابطة: في الهامش.

بدلاً مُخَلَّ لغرض اعتباره، وقد يعرض لمحلّ الممكن إمكان استعداديّ قابل للشدة والضعف. ونسبته إلى الوجوب نسبة ضَعِيفٌ إلى كمالٍ. ويوجدُ ويُعَدُّ للمركبات. وهو غير الإمكان الذاتي.

المبحث الثاني في أحكامها:

وكذا³³⁸ كل ما تكرر نوعه كالقدم والوحدة ومقابليهما، وكذا الموصوفة واللزوم ونحوهما اعتبارية³³⁹ للزوم التسلسل. والعينية إنما هي في الإعتباريات وما ذكرت حينئذ ليس منها. فمعنى كون الواجب واجبا كونه منتزعا منه لمفهوم الوجوب ومصدقا للحكم به. وقد يستدل على أن الوجوب والإمكان اعتباريان³⁴⁰ بصدقها على المعدوم، ولو كان الوجوب ثبوتيا،³⁴¹ لزم إمكان الواجب لكونه صفة محتاجة جائزة الزوال [26و] ولإستلزام إمكان ما به الواجبية إمكان الواجب بالاولوية وللزوم تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل ضرورة تقدم المقتضى بالوجوب ولو كان الإمتناع ثبوتيا لزم إمكان الممتنع.³⁴² ولو كان الإمكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على إمكانه ضرورة تقدم المعروض على العارض، ولزم قيام الصفة الموجودة بالمعدوم لسبق الإمكان على الوجود، ولزم تأخر الإمكان عن وجود موصوفه فهو قبل الوجود، إما واجب، أو ممتنع فيلزم الانقلاب.

قيل: الماهية لا يخلو عن الوجود والعدم، فلا يمكن الحكم على شيء من التقديرين بإمكان الطرف الآخر. وردّ بأن الحكم على الماهية لا باعتبار الوجود والعدم، وكذا كل قسمة...رد على مورد القسمة من حيث هو قابلا للتقييد وعدمه.³⁴³

واحتج المخالف بأن الوجوب والإمكان لو كانا عديمين لزم كونُ العدم مؤكِّداً للوجود وإرتفاع النقيضين لأن نقيضهما عديميان لصدقهما على الممتنع وسلبهما عن موصوفهما، إذ لا فرق بين قولنا إمكانه لا وقولنا³⁴⁴ ولا

³³⁸ والثلاثة وكذا: في الاصل.

³³⁹ اعتبارية: في الهامش.

³⁴⁰ وقد يستدل ... اعتباريان: في الهامش.

³⁴¹ ولو كان الوجوب ثبوتيا: في الهامش.

³⁴² ولو كان الإمتناع ... الممتنع: في الهامش.

³⁴³ قبل الماهية ... للتقييد وعدمه: في الهامش.

³⁴⁴ وقولنا: فوق السطر.

إمكان له، وكذا الوجوب. وأيضا الحكم بالإمكان على الممكن يقتضى وجوده، والا كان جهلا. وكذا وجوب اتصافه به يقتضى وجوده واتصافه بالوجوب فيتسلسل³⁴⁵.³⁴⁶

والجواب: أن المؤكّد إعتبار عقلي لا عدم محض، وإن الصادق على المعدوم ربما يوجد في بعض الأفراد، ولو سلم فالنقيضان قد يكونان عدميين وارتفاعهما بعدم الصدق. وأن الفرق بين القولين بين، وكون ثبوت الشيء للشيء³⁴⁷ فرع ثبوته انما هو³⁴⁸ في الثبوت بمعنى القيام، دون الصدق. وأن الحكم المذكور يعتبر مطابقتها لما في العقل لأن الإمكان عقلي، وإن الإمكان لا يجب أن يعتبر بذاته بل قد يكون آلة للعقل فينقطع التسلسل.³⁴⁹

المبحث الثالث في خواص الوجوب والإمكان الذاتيين:

ما صدق عليه الوجوب الذاتي يستحيل تركبه، ولا يكون جزء من غيره، ولا يزيد وجوده عليه، إذ هذه الثلاثة من لوازم الإمكان. ولا يتصور أولوية أحد طرفي الممكن لذاته بحيث يستغنى عن المرجح، [26ظ] وهذا ضروري البطلان، ألهم إلا أن يريد قرب الوقوع بالنظر إلى قلة الشرائط والموانع، أو قرب العدم للممكن مطلقا، أو للأعراض السيالة، فإن بطلانها يحتاج إلى دليل لأن الأول ليس من ذاته، والثاني لكون الوجوب بالغير في طرف الوجود أبعد منه في طرف العدم. وأيضا لا يكفى في وقوعه³⁵⁰ الأولوية من الغير، لأن الطرف الآخر أن امتنع ينتهي الأول إلى حدّ الوجوب. وإن أمكن، فإما مع الأول،³⁵¹ فيلزم جواز اجتماع النقيضين، وإما بدله فيمتنع معه، فيجب الأول. وقد يستدلّ بأن امتناع الطرف الآخر وجوباً للأول، وإمكانه بلا سبب ترجح المرجوح، وبسبب كون الأولوية لا لذاته، لتوقفها³⁵² على عدمه وبأن اقتضاء التساوي لا يجامع اقتضاء الأولوية، وبأنه إن أمكن زوالها بسبب لم تكن ذاتية لتوقفها على عدمه، وإن لم يكن كانت الماهية واجبة أو ممتنعة.

³⁴⁵ فيتسل: في الاصل.

³⁴⁶ وأيضا الحكم ... بالوجوب فيتسلسل: في الهامش.

³⁴⁷ للشيء: في الهامش.

³⁴⁸ انما هو: فوق السطر.

³⁴⁹ وأن الحكم المذكور ... فينقطع التسلسل: في الهامش.

³⁵⁰ في وقوعه: في الهامش.

³⁵¹ فإما مع الأول: في الهامش.

³⁵² كون الأولوية لا لذاته لتوقفها: في الهامش.

والجواب الصحيح ان سبب الإمكان في أحد الطرفين³⁵³ زوال سبب الطرف الآخر، ولا سبب هناك، إذ الأولوية لذاتها فلا إمكان فيه، فتعين الإمتناع فيه فتعين الوجوب في الطرف الآخر. وأيضا الممكن لا يقتضى التساوى، فلا ينافى اقتضاء الأولوية. وأيضا لا يلزم من امتناع انفكك الأولوية الوجوب أو الإمتناع. وإنما يلزم شيء منهما لو امتنع انفكك الوجود أو العدم، ولا يلزم من الإمتناع الأول الإمتناع الثانى. فتعين من هذا الكلام أن الممكن ما لم يجب صدوره لم يوجد، وهو الوجوب السابق، ويلحقه بسبب فعلية الوجود وجوب آخر. فكل وجود محفوف بوجوبين، وكذا الحال في العدم، وهذا الوجوب من المحمول، وإنما الإمكان بالذات فلا منافاة بينهما أصلا.

[27و] ثم ان العقل يحكم بحاجة الممكن إلى السبب ضرورة، وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قاذح. ومنهم من أنكر ذلك، واستحال تأثير المؤثر فيه لشكوك منهما ان التأثير حال الوجود تحصيل للحاصل، وحال العدم جمع بين النقيضين. ومنها أن المؤثرية لكونها ثبوتية يحتاج إلى مؤثرية أخرى فيتسلسل. ومنها أن جواز التأثير يستلزم تجويز كون العدم اثرا. ومنها أن سلوك الهارب من السبع أحد الطريقتين بلا مرجح يرجح من غير مرجح، وانه واقع. ومنها أن التأثير في الماهية، أو في الوجود، أو في الموصوفية، والكل باطل لثبوت كل منها مع فرض ارتفاع المؤثر. على أن الموصوفية اعتبار عقلى، والوجود حال عند البعض.

والجواب عن الأول ان المؤثر يؤثر لا من حيث هو موجود، ولا من حيث هو معدوم، بل يؤثر حال الوجود بهذا الوجود.³⁵⁴ وعن الثانى ان المؤثرية اعتبار عقلى. وعن الثالث أن عدم الممكن³⁵⁵ مستند إلى عدم علته، وان لم يؤثر هو فيه. وعن الرابع أن المحال الترجيح بلا سبب وما ذكرتم ترجيح المختار أحد المتساويين بلا مخصص حاصل في الأثر، وهناك ارادة من شأنها الترجيح والتخصيص. وعن الخامس ان التأثير في الماهية.

قال المحققون: والممكن كما لا يستغنى عن المؤثر في وجوده كذلك لا يستغنى عنه حال البقاء لوجود علة الإفتقار وهو الإمكان، فيفيد البقاء بعد الاحداث، ولهذا جاز إستناد القديم الممكن، لو أمكن، إلى المؤثر الموجب دون المختار. قالوا وإذا لاحظ ذهن الممكن موجودا طلب العلة، وان لم يتصور غيره، [27ظ] وقد

³⁵³ في أحد الطرفين: في الهامش.

³⁵⁴ المؤثر يؤثر ... بهذا الوجود: في الهامش.

³⁵⁵ الممكن: فوق السطر.

يتصور وجود الحادث، فلا يطلبها فالمحجوج هو الإمكان، لا الحدث وحده، أو معه شرطاً، أو شرطاً، كيف والحدث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب.

والمخالفون عكسوا وقالوا: العقل يحكم بالحاجة بمجرد ملاحظة ان الحادث كان بعد ان لم يكن، كيف والإمكان كيفية لنسبة الوجود إلى الماهية المتأخر عن الحاجة.

والجواب ان العقل يحكم بصحة قولك لو وجد واجب حادث لم يحتج إلى مؤثر، وبصحة قولك لو وجد ممكن قديم لا يحتاج³⁵⁶ إلى مؤثر، وان الإمكان متأخر عن الماهية ومفهوم الوجود ومتقدم على كونها موجودة لاتصاف الماهية ووجودها بالإمكان، قبل اتصافها به بخلاف الحدث، فان اتصافهما به حال الوجود المتأخر عن الایجاد لصحة قولك: أوجد فحدث. وبذلك يتم المقصود من غير حاجة إلى تأخره عن الوجود.

المبحث الرابع في القدم والحدث:

الوجود قديم ان سبق بغيره أو بالعدم، والا فحدث. وهما إعتباران عقليان ينقطعان بإنقطاع الإعتبار فهما كفتان لنسبة الوجود إلى الزمان ويصدق الحقيقية منهما. وكل منهما قد يؤخذ حقيقياً أى عدم المسبوقية بالغير أو المسبوقية به ويسميان زمانين، أو عدم المسبوقية بالعدم أو المسبوقية به ويسميان زمانين وقد يؤخذ إضافياً فالقدم كون ما مضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر. فالأول بالنسبة إلى الثاني قديم، والثاني بالنسبة إلى الأول حادث. فالقدم الذاتى أخص من الزمانى، وهو من الإضافى، والحدث بالعكس، [28و] والحقيقتان منهما لايعتبر في مفهومهما الزمان، والآ تسلسل. ولا قديم بالذات سوى الله تعالى اتفاقاً. وأما بالزمان فائتبه الفلاسفة في الممكنات، والمتكلمون في الصفات. وأما المعتزلة، وان انكروها، لكن لزمهم القول بها لاثباتهم الأحوال الخمسة، واكفرت النصارى لزعمهم انتقال الأقاليم الثلاثة. وأثبت بعض من المجوس سوى البارى النفس والهيولى والدهر والفضاء.³⁵⁷ والقديم بالزمان تمنع استناده إلى المختار، لأن القصد ليس الاحال العدم، دون الموجب، لو وجد. إذ في التخلف عن العلة التامة ترجح بلا مرجح، ولا إمتناع في التأثير حال البقاء هو دوامه

³⁵⁶ لاحتاج: في الاصل.

³⁵⁷ وأما المعتزلة ... والدهر والفضاء: في الهامش.

بدوامه، لا ايجاده بغير هذا الوجود، كما عرفت. فالقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات، أو لاستناده إليه من غير توقف على شرط حادث ضرورة. فلو عدم عدم الواجب، ولا يلزم من إمتناع العدم لتمام علة الوجود إمتناعه لذاته، حتى يكون واجبا بالذات. ولا يفتقر الحادث إلى المادة والمدة، والّا لزم التسلسل. قالت الفلاسفة أنه مفتقر إليها.³⁵⁸

أما المادّة فلأن الحادث حال العدم ممكن، وإمكانه لكونه موجودا يفتقر إلى محلّ ليس هو نفس الحادث، ولا أمرا منفصلا عنه.

وردّ بأن الإمكان الذاتى عدمى والإستعدادى ممنوع وجوده في كل حادث.

فإن قلت لا بد في إستناده إلى القديم من حوادث متعاقبة تفيد استعدادات³⁵⁹ متفاوتة مفتقرة إلى محلّ يتعلق به.

قلت القديم عندا مختار يوجد متى شاء.

وأما المدة فلان تعاقب الحوادث وسبق اعدامها ليس الا بالزمان.

وردّ بامتناع افتقار الحادث إلى³⁶⁰ تعاقب الحوادث، وبأن سبق الاعدام بالذات عندنا،³⁶¹ لا بالزمان. وزعمت الفلاسفة ان السبق ومقابليه اما بالعلية أو بالطبع [28ظ] أو بالزمان أو بالرتبة حسّية أو عقلية أو بالشرف، والحصر استقرائى. واثبت المتكلمون التقدم بالذات، كأجزاء الزمان، وجعلوا تقدم الإعدام منه ولا يضرّهم تسميته زمانيا أيضا. غاية الأمران ما بالزمان قسمان حتى قيل ان التقدم الحقيقى هذا ويتقدم الغير بواسطة وقد يرجع الرتبى والشرفى أيضا إلى الزمانى، والزمانى إلى ما بالطبع، فينحصر في نوعين، ومقولية التقدم بالإشتراك. وقيل التقدم³⁶² ليس بالماهيات، بل بالعوارض من زمان أو مكان ونحوهما، وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته فمقوليته بالتشكيك. وينحفظ الإضافة بين المضافين في أنواعه.

³⁵⁸ والّا لزم التسلسل ... مفتقر إليها: في الهامش.

³⁵⁹ تفيد استعدادات: في الهامش.

³⁶⁰ افتقار الحادث إلى: في الهامش.

³⁶¹ عندنا: فوق السطر.

³⁶² ولا يضرّهم ... وقيل التقدم: في الهامش.

المقصد الثالث في الماهية ولواحقها³⁶³

وفيه مباحث.

البحث الأول:

الماهية مشتقة عما هو، لوقوعها في جوابه. وتطلق هي غالبا على الأمر المعقول والذات والحقيقة مع اعتبار الوجود والهوية مع اعتبار التشخص،³⁶⁴ والكل من ثواني المعقولات. وكذا الكلية والذاتية ومقابلاهما ونظائرها. فالماهية ما به يجاب عن السؤال "بما هو". وقد يفسر بما به الشيء هو هو، ولا ينتقض بالفاعل، إذ به وجود الشيء، لا هو. وحقيقة كل شيء غير عوارضها لازمة أو مفارقة، والّا لما صدق على ما ينافيها، وتتقابل بإعتبار الأضداد، وهي من حيث هي ليست الّا هي. فلو سُئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء عنها، لكن قبل الحيثية لا بعدها. ومعنى السلب في الأجزاء ان شيئا منها ليس نفسها، وفي العوارض بزيادة،³⁶⁵ ولا داخلا فيها، وفي المباينات بزيادته وزيادة³⁶⁶ ولا عارضا لها.

البحث الثاني:

الماهية قد تؤخذ بشرط شيء، وتسمى المخلوطة، ولا خفاء في وجودها في الأعيان. وقد تؤخذ بشرط لا شيء، وتسمى المجردة، ولا توجد هي في الأذهان فضلا عن الأعيان. إذ الوجود في الذهن من اللواحق، [29و] اللهم الّا إذا اريد التجرد عن اللواحق الخارجية والعقل، وان أمكن له اعتبار الماهية مجردة. ولكن لا يمكن له إعتبار

³⁶³ ولواحقها: في الهامش.

³⁶⁴ والهوية مع اعتبار التشخص: في الهامش.

³⁶⁵ في الأجزاء ... بزيادة: في الهامش.

³⁶⁶ وزيادة: فوق السطر.

الماهية المجردة. وما ينسب إلى أفلاطون من المثل ليس قولاً بوجود المجردة، وهى عبارة عن أبواب الأنواع هى المجردة عن المادة قائمة بذاتها ومدبرة لأنواعها وحافطة إياها، وأرادوا بالتجرد التجرد عن اللواحق الخارجية. وربما يطلقون عليها أنها كلية بمعنى تساوى نسبتها إلى أشخاص أنواعها ودوام فیضها عليها، أو بمعنى أنها لا مقدار لها ولا بعد ولا جهة لا بمعنى المشهور كلى. والمثل الأفلاطونية غير المثل المعلقة التى سنذكرها إن شاء الله تعالى. وقد تؤخذ الماهية لا بشرط شيء، وهو كلى طبيعى موجود في الخارج لكونه جزءاً من الموجود.

وقيل: الموجود ما صدق عليه لا هو، والآن لتقدم عليه بالوجود، فلا يحمل عليه. ولزم قيام الوجود الواحد بمحلين ان قام بكل منهما. وكون الموجود والمجموع ان قام به وإمتناع الحمل ان تعدد الوجود. وفيه بحث بالنقض بالوجود الذى حكموا باتحاده بين الموضوع والمحمول. وبالحل بأن الوجود واحد قائم بكل منهما ولا استحالة فيه، لأن قيامه بمعنى الاختصاص الناعت لا بمعنى التبعية في التحيز، كما عرفت. ولئن سلم فالوجود ليس بتشخص بل المتشخص الموجود، بل الطبيعة، ان لم يكن موجودة يبطل الحمل لأنه الإتحاد في الوجود الخارجى. وأيضا معروض التشخص لا يتشخص فتعين كلية. وأيضا معروض التشخص لا بد وان يكون موجودا [29ظ] لأن التشخص إما أمر إعتبارى، أو زائد. ثم الماهية كلى طبيعى، والكلية العارضة لها كلى منطقى، والمركب منهما عقلى، والأخيران ذهنيان. فهذه اعتبارات ثلاثة يمكن تحصيلها في كل ماهية معقولة وكذا الحال في النوع واخويه.

البحث الثالث في أجزاء الماهية:

البداية حاکمة بوجود الماهية المركبة ولا بد لها من البسيط، وآية التركيب وجود ما به الإشتراك مع ما به الإمتياز الذاتيين، أو مع لازم الماهية. وهما متنافيان إلا ان يعتبراً إضافيين. فبين البسيطين عموم من وجه وبين المركبين مساواة، ان لم يشترط في الإضافى إعتبار الإضافة، والآن فعموم مطلق. ثم المركبة إما خارجية أى ملتزمة من الأجزاء المتميزة فيه، أو عقلية لا يتميز أجزائها فيه. فهما اما قائمان بأنفسهما أو يفتقران إلى المحل.³⁶⁷ والتركيب قد يكون حقيقياً بمعنى كون الإحتياج بين الأجزاء طبيعياً، كالهوى والصورة. وقد يكون إعتبارياً بأن يكون الإحتياج

³⁶⁷ فهما اما قائمان ... إلى المحل: في الهامش.

إعتباريا كالعسكر. وأيضا الأجزاء قد تتداخل بأن يكون بينهما بالمساوات أوالعموم مطلقا أو من وجه، وقد تتباين متماثلة أو متخالفة. وأيضا إما وجودية حقيقية أو إضافية أو ممتزجة وإما عدمية وإما مختلطة.

البحث الرابع في خواص الأجزاء:

الجزء متقدم على المركب وجودا ذهنيا وخارجا وعندما كذلك، وهو علة الغنى عن سبب جديد. ويعتبر عنه بالبين ذهنيا والغنى خارجا. فالأولى من هذه الخواص متعاكسة، أى تنعكس طرؤها مع الجزء [30] والأخريان أعم. ولا بد للأجزاء من حاجة ما، إما من جانب، أو من جانبيين، لكن من جهتين ومن تميز خارجا أو ذهنيا. فهى قد تؤخذ مواد أى بشرط لا، فلا تحمل؛ وقد يؤخذ محموله أى لا بشرط، فيعرض لها الجنسية والفصلية. وجعلا هما واحد، وكذا وجودهما. فلا يكونان جزئا خارجيا بل ذهنيا، ولهذا يكون جزء من حده. ولا يلزم من عدم كونه جزئا خارجيا أن لا يكون موجودا فيه تبعا، لأن نفى التميز الخارجى والوجود فيه تبعا لا يتنافيان.³⁶⁸ والجنس لكونه مبهما، كالمادة، وهو معلول،³⁶⁹ والفصل لكونه محضلا، كالصورة وهو علة لتحصل الماهية، وقبولها الوجود. فما لا جنس له لا فصل له، ولهذا لا يتعدد الفصل والجنس الذى يلزمه بلا واسطة، فالتركيب العقلى منهما لا غير. وقد يكون الجنس مفردا، وهو ما لا جنس فوقه ولا تحته. وقد يكون بخلافه،³⁷⁰ فيجب تناهيهما وتداخلهما وإنقسامهما³⁷¹ إلى عوالم وسوافل ومتوسطات، وهما إضافيان ومتقابلان. ومع ذلك ربما يجتمعان في شيء بالقياس إلى شيئين،³⁷² لكن لا يكون الجنس جنسا بالنسبة إلى الفصل، بل إلى ما يضافان إليه. فالجنس أعم منه والفصل مساو له. ثم انهما يتقدمان في العلم الفعلى على الأشخاص، وتأخران عنها في العلم الإنفعالى، ويكونان معها في الوجود الخارجى³⁷³ التبعى.

³⁶⁸ فلا يكونان جزئا خارجيا ... لا يتنافيان: في الهامش.

³⁶⁹ وهو معلول: فوق السطر.

³⁷⁰ وقد يكون الجنس ... بخلافه: في الهامش.

³⁷¹ وتداخلهما وإنقسامهما: في الهامش.

³⁷² بالقياس إلى شيئين: في الهامش.

³⁷³ ثم انهما يتقدمان ... الخارجى التبعى: في الهامش.

البحث الخامس في جعل الماهيات والفرق بينه وبين الخلق:

إنَّ الخلق أثر القدرة التابعة للإرادة الجارية على حسب العلم، والجعل حال العلم الفعلى أى تصوير ماهية لم يكن بطريق الإبداع. والمحققون من أرباب النظر والبرهان وأصحاب الذوق والعيان على أن الماهيات مطلقاً³⁷⁴ غير مجعولة، والألزام خلّو علم³⁷⁵ الحق سبحانه وتعالى عنها في الأزل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ومنهم من قال بجعل المركبات وإن كانت بسائطها حاصلة، إلا أن خلّو علمه تعالى عنه أيضاً لا ينبغي أن يجترأ عليه مسلم. وربما يستدل عليه بأن إنسانية الإنسان لو كانت بالفاعل لارتفعت عنه عند عدمه، وأنه محال. وأورد عليه [30ظ] أن اللازم السلب والمحال العدول. وهو مدفوع بأن اللازم من إرتفاع الوجود الخارجى إرتفاع الماهية عن الخارج، لا عن العلم الفعلى، فهى فيه ثابتة لنفسها فلا يصح سلبها عنها.

ومن المتأخرين من لم يفرق بين الجعل والخلق وحكم بكون الماهيات مجعولة. واستدلوا عليها بوجوه:

أحدها: أن علة الإحتياج هى الإمكان اللازم لماهية الممكن مطلقاً.

وثانيها: أن الحاجة إلى الفاعل ليس في الوجود فقط، والا لكان الأثر صفة من صفات الماهية، لا هى. بل

الحاجة في صيرورة الماهية تلك الماهية في الخارج، ويلزمها تقرر الكون.

وثالثها: تقرر الماهية ليس بذاتها، والا كانت واجبة، فيكون بالفاعل.

ورابعها: المجعول إما الماهية أو الوجود أو الإتصاف أو انضمام الأجزاء، والكل ماهية.³⁷⁶

والجواب عن الثلاثة أن مآلها إلى مجعولية الوجود، وذلك لأن معنى احتياج الممكن كون وجودها من غيرها، وإن صيرورة الماهية تلك الماهية في الخارج وجودها فيه، وكذا نقررها فيه. وعن الرابع بأنه الوجود الخاص،

³⁷⁴ مطلقاً: فوق السطر.

³⁷⁵ علم: فوق السطر.

³⁷⁶ ورابعها ... والكل ماهية: في الهامش.

لا ماهية الوجود، وفيه نظر. والحق ان الاثر الماهية بإعتبار الوجود والتشخص المسمى بالهوية والماهية مع الكثرة.³⁷⁷ وما ليس بمجوعول الماهية قبل الكثرة فلا نزاع أصلاً، بل النزاع في هذا المقام من عدم تحرير المبحث. ومنهم من قال بالجعل في المركبات فقط. وهذا التخصيص تحكم، وليس مبناه إلا ظهور الجعل فيه.

البحث السادس في التعين:

ولكونه بعد المشاركة واختصاصه بالجزئي صار هو والتميز متفارقين مع اجتماعهما في شخص تحت مشترك، وهو غير الماهية والوجود والوحدة،³⁷⁸ لصدقتها على الكلي، دونه. [31و] وهو إعتباري، والا لاحتاج إلى تعين آخر وتسلسل، ولتوقف إنضمامه إلى الماهية على تعينها قبله، فيدور أو يتسلسل، ولتوقف انضيافه إليها على وجودها الذي يلزمه التعين.

وأجيب عن الأول بأن التعين فرع الإشتراك في الماهية، وإشتراك التعين لفظي أو عرضي. وردّ بأن العقل يتصور له ماهية تعددت افرادها، أو لا، وفيه نظر. وربما يجاب بأن تعين التعين عينه، إلا ان العينية ممنوعة في الأمور العينية، فيكون إعتباريا. وعن الثاني بالنقض بإختصاص الفصول بتخصيص الأجناس. وردّ بأنه يقتضى تميزها معه لا قبله. قيل: ففي التعين كذلك، لا يقال تقدم المعروض بالتعين لازم. لانا نقول: هذا هو التقدم بالذات، ولا يمنع مقارنة المعروض المتعين. وعن الثالث بأن الوجود معه.

وقيل: هو وجودي لوجوه:

الأول: أنه جزء المتعين الموجود. وأجيب بأن الموجود معروضة والذي هو جزء منه اعتباري. فإن قيل: الشخص الموجود الماهية مع الشخص. قلنا: هو الماهية بإعتبار الشخص لا معه. ولو سلم أن معها شيئا موجودا، لكنه الأعراض المشخصة لا الشخص.

والثاني: أن الأنواع لا تتكرر إلا به.

³⁷⁷ والماهية مع الكثرة: في الهامش.

³⁷⁸ والوحدة: في الهامش.

والثالث: لا فرق بين قولنا: "تعيّنه لا ولا تعيّن له". والجواب ان ما ذكرته ما به التشخص، لا هو.

والرابع: لو كان عدميا لكان عدما لتعين آخر، فيكون أحدهما ثبوتيا، وهو مماثل للآخر فيكونان ثبوتين.

والجواب بعد تسليم كون أحدهما ثبوتيا [31ظ] لأن المماثلة لأنه حينئذ كلي، وضم الكلي إلى الكلي لا يفيد الجزئية.

واعلم أن التعين ان كان مقتضى الماهية انحصرت في شخص لإمتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة النوعية وإن لم يكن مقتضى الماهية فله سبب هو ارادة الفاعل المختار عندنا، وعند الفلاسفة المواد والأعراض المكتنفة بها. وردّ بأن كلا من³⁷⁹ تشخصها ووجودها موقوف على تشخص محلّها ووجودها، وتوقف الأخير على الأول دور. وأيضا تشخص المواد ان يعلّل بحقائقها لم يتعدد، والآ لتسلسلت المواد.

وعند البعض الوجود الخارجى لتحقيقه معه وتعددته بتعددته. وردّ بأن الدوران لا يفيد العلية. والقوم كما اختلفوا في الشخص اختلفوا في حقيقة التشخص بأنه إما عدمى أو وجودى، ثم هو اما نفس العوارض، أو الهوية الحاصلة عندها، أو كون الهوية بحيث لا تقبل الشركة، أو عدم قبولها لها. والحق ان التعين هو انضمام الوجود الخارجى إلى الماهية لا أمر قائم بهما، والآ لتشخص محله قبله. وإنما العوارض آثارها³⁸⁰ ولا لازم الماهية أو لازم الوجود، والآ لانحصرا في شخص، ولا الماهية بإعتبار الوجود، لان ذلك تميز لا تعين. وفقه المقام أن الثبوت العلمى كما يفيد تعين الحقائق كذلك الثبوت العينى يفيد تعين الأشخاص، والأول تميز محض، والثانى تميز بالنسبة إلى مقابلاتها، وتعين بالنسبة إلى عدم قبول الشركة بين الافراد.

البحث السابع في الوحدة والكثرة:

والوحدة غير الوجود لصدقه [32و] على الكثير المقابل لها وتساوقه، وهى مع الكثرة قد يغفل عنهما عند تعقل الوجود والماهية. وكذا الجمع والتفريق ليسا باعدام فهما غيرهما،³⁸¹ ولا يمكن تعريفهما إلا لفظيا. فالوحدة

³⁷⁹ كلا من: تحت السطر.

³⁸⁰ وإنما العوارض آثارها: في الهامش.

³⁸¹ وهى مع الكثرة ... فهما غيرهما: في الهامش.

عند العقل كالكثره عند الخيال في كون كل منهما أعرف من صاحبه حتى يقع كل منهما في تفسير الآخر.³⁸² فهما من ثوانى المعقولات، والآ لكان للوحدة الموجودة وحدة، وأيضا يكون الوحدات متشاركة في كونها وحدات وتمايزة بخصوصيات هي وحدات، فيلزم التسلسل، فإذا كانت إعتبارية فالكثره المتألفة منها كذلك.

وقيل: وجودية لكونها جزء من الواحد الموجود، ولأنها لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة التي هي مجموع الوحدات العدمية، فيكون النقيضان عديمين، وأنه محال. فإذا كانت وجودية فكذا الكثرة المتألفة منها.

وأجيب: بأن كونها جزء من الموجود ممنوع، وكذا كونهما نقيضين وعدم كونهما عديمين.

ثم انهما قد يجتمعان من جهتين، فجهة الوحدة، ان لم يقوم، جهة الكثرة ولم يعرض لها. فالوحدة عرضية، وان عرضت كانت موضوعات أو محمولات عارضة لموضوع، أو بالعكس. وان قومت فوحدة جنسية أو فصلية أو نوعية. وقد يتغايران معروضا فموضوع مجرد عدم الإنقسام، لا غير وحدة، والآ فنقطة إن كان وضع، والآ فمفارق، إن لم يقبل القسمة، والآ فمقدار أو جسم بسيط أو مركب. ثم المقدار، ان تشابهت أجزائه، أو تتلاقى جزءا عند حد مشترك أو تلازم طرفاهما في الحركة³⁸³ فهو الواحد بالاتصال، والآ فبالاجتماع. وأيضا الواحد تام، ان حصل له جميع ما يمكن له، والآ فغير تام. [32ظ] والتام إما طبيعي أو وضعي أو صناعي. ثم الإتحاد بالنوع يسمى مماثلة، وبالجنس مجانسة، وبالعرض مساواة³⁸⁴ إن كان في الكم، ومشابهة إن كان في الكيف، ومناسبة إن كان في المضاف، ومشاكلة إن كان في الشكل، وموازة إن كان في الوضع، ومطابقة إن كان في الأطراف. وبعض هذه الأقسام³⁸⁵ أولى بالوحدة فمقوليتهما بالتشكيك، وكذا الكثرة. إذ الوحدة هي المقوم للعدد، لا غير. والعدد تكررهما اما بمرة، وهي أول مراتب العدد، ثم بتزايد كل واحد يحصل أنواع مختلفة الحقائق واللوازم³⁸⁶ لا إلى نهاية. فهذه أنواع إعتبارية يحكم بها العقل على الحقائق الحاصلة في العقل. والوحدة تعرض لذاتها ومقابلها، ولا يتسلسل لانقطاع الإعتبار. وقد

³⁸² من صاحبه ... في تفسير الآخر: في الهامش.

³⁸³ أو تتلاقى ... في الحركة: في الهامش.

³⁸⁴ مساواة: في الهامش.

³⁸⁵ الاقسام: فوق السطر.

³⁸⁶ واللوازم: في الهامش.

يعرض لها ولمقابلها³⁸⁷ شركة، فيتخصص كل منهما بمعروضهما، ويضاف كل منهما إلى معروضهما بإعتبارين هما استنادهما إليه، وحلولهما فيه وإلى ما يقابلهما بثالث هو الوحدة أو الكثرة.

واعلم ان الإتحاد بهو هو ممكن لما مر، والحقيقي محال، لأن الاختلاف بين الماهيتين والهويتين لكونهما ذاتيا لايزول، ولان المتحدين ان بقيا كانا إثنيين، والّا كان فناء لأحدهما وبقاء للآخر أو فناء لهما وحدوث ثالث.

وردّ الأول بأنه أخفى من الدعوى، والثاني يمنع كون الباقيين إثنيين بعد فرض الإتحاد. ولذلك قرر الدليل بأنهما ان بقيا موجودين فهما بعدُ إثنان، والّا لم يتحدا، بل عدما، وبقي ثالث أو عدم أحدهما وبقي الآخر.

وردّ بجواز بقائهما مع الاتحاد في الوجود والتعين. [33و] ودفع بأنه إما أحد الوجودين أو ثالث وكذا التعين. وأجيب بأنه نفس الوجودين صاروا واحدا. وفيه ان الإثنيين ذهنا لا خارجا هو الهو هو، والإثنيين خارجا لا يتحد. وجودا، لان وحدته وتعددته تابعان لمحالة لما مرّ. ومنهم من زعم ضعف الأدلة وادعى ضرورة الدعوى وكون الأدلة تنبيهات.

البحث الثامن في خواص الكثرة:

منها التغاير، والغيران عند مشايخنا موجودان جاز انفكاكهما، فالصفة ليست غير الموصوف كما انها ليست عينه. وكذا الجزء مع الكل، ثم الانفكاك من جانبيين، والّا يوجد الانفكاك من جانب الجزء والموصوف. واورد عليه الصانع مع العالم.

وأجيب بأن المراد الانفكاك تعقلا، ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصانع. واما من حيث أنه معلول فمن المضاف.

واورد عليهم المضافان. فأجابوا بانهما غير موجودين.

³⁸⁷ ولمقابلها: في الهامش.

وعند البعض يكفى الانفكاك من جانب، فعدم الغيرية بإمتناع الانفكاك من الجانبين، فصفات القديم منها دون الحادث. ولما لم يطرد ذلك في الواحد من العشرة ارتكبوا امتناعه بدونها باعتبار إضافة إليها فورد عليهم سائر الإضافات.³⁸⁸

وعند الجمهور الغيران³⁸⁹ الإثنان من حيث ان أحدهما ليس هو الآخر. فالغيرية نقيض "الهو هو" فلا يتصور لا هو ولا غيره أصلا. وربما يعتذر بأنه اصطلاح، وبأن المراد لا هو مفهوما ولا غيره هوية، كما في الحمل. لكنه لا يُعذر، لان قصدهم ابطال خلافه يُشعر بالدعوى، ولأن الكلام فيما لا يصح فيه الحمل. وإنما قصدوا بهذا الاصطلاح نفى قدم غير الله، وان لزمهم تعدد القدماء.

ومنها التماثل، أى الأشتراك في الصفات النفسية، ويلزمه الإشتراك فيما يجب ويمكن ويمتنع، [33ظ] وسدّ كل مسدّد الآخر. وليس له بد من جهة اختلاف ليتحقق التمايز. ومن اشترط التساوى اراد التساوى في جهة التماثل لا مطلقا. وقد يشترط التغاير فلذلك اختلف في الصفات. ويمتنع اجتماع المثلين، والا فات تماثلهما، لان تمايز الأعراض بمحالتها. وردّ بالمنع، وعورض بالاشتداد. وأجيب بانه تعاقب أنواع متخالفة لا مثالة.

ومنها التضاد أى كون المعنيين لذاتهما³⁹⁰ ممتنعى الاجتماع في محل واحد فيخرج غير³⁹¹ العرضين، وما يمكن اجتماعهما لذاتيهما وما يستحيل لعارض.

البحث التاسع:

قالت الفلاسفة كل إثنيين فهما غيران، فإن اشتركا في تمام الماهية فمثلان، والا فمتخالفان متقابلان، ان امتنع اجتماعهما في محلّ واحد من جهة واحدة، وهما إن كانا وجوديين، فإن كان تعقل كل بالقياس إلى الآخر فمتضايفان، والا فمتضادان، وإن كان أحدهما عدmia فإن اعتبر محل قابل³⁹² للوجودى بحيث شخصه أو نوعه أو

³⁸⁸ وعند البعض ... سائر الإضافات: في الهامش.

³⁸⁹ الغيران: فوق السطر.

³⁹⁰ لذاتهما: فوق السطر.

³⁹¹ فيخرج غير: في الهامش.

³⁹² اعتبر محل قابل: في الهامش.

جنسه القريب أو البعيد فملكة وعدم، والّا فاييجاب وسلب. وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف، ويسمى بالحقيقي، والأول بالمشهورين وفي عدم والملكة الاستعداد في ذلك الوقت ويخص بإسم المشهورين والحقيقي من التضاد اخص من مقابلة ومن عدم والملكة اثم. ومن حكم التقابل انه اعم من التضاييف بإعتبار المعروض، واخص بإعتبار العارض كما ان التضاد قسيم للتضاييف وقسم منه بالإعتبارين.³⁹³ ومقولية التقابل عليها بالتشكيك، واشدّها فيه السلب والايجاب. إذ بإعتباره يمتنع الإجتماع في البواقي، لا التضاد بإعتبار غاية الخلاف. إذ لا غاية فوق التناهي الذاتي، ومن حكم الإيجاب والسلب ان مرجعهما إلى القول والعقد. إذ السلوب اعتبارات لها عبارات، لا ذوات. وانهما عند النقل إلى الحكم يقتسمان الصدق والكذب. والبواقي قد يكذب لعدم الموضوع أو خلوه،³⁹⁴ ويقال له في الحكم³⁹⁵ التناقض. وشرط تحققه في القضايا ثمانية، وبشرط تاسع في المحصورة، وهو الاختلاف في السور، وبشرط عاشر في الموجهات، وهو اختلاف الجهة. ومن حكم التضاد ان الموضوع قد لا يخلو عن أحد الضدين بعينه، أو لا بعينه. وقد يخلو، اما لاتصافه بوسط يعبر عنه بإسم محصل، أو بسلب الطرفين، [34و] أو بدون ذلك. والحقيقي منه لا يكون إلا بين نوعين آخرين من جنس واحد، لا بين جنسين، أو نوعين من جنسين، أو أنواع من جنس، أو من جنسين.³⁹⁶ وعولوا في ذلك على الإستقراء، وفيه نظر. والمشهورين منه قد يكون بين جنسين أو نوعين من جنسين أو أنواع من جنس أو من جنسين.

البحت العاشر:

واعلم ان تقابل الوحدة والكثرة ليس بالذات لوجهين: أحدهما تغييرهما موضوعا. وثانيهما تقوم الكثرة بالوحدة، بل لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيالية. وردّ الأول بأن الموضوع يجوز ان لا يتحد بالشخص. والثاني بأن التقوم في معروضهما، لا فيهما. ولا يلزم منه جواز اجتماع العارضين. ولو سلم، فبحسب الوجود، دون الصدق. والحق ان مفهوميهما متقابلان بالايجاب والسلب، ونفى التقابل إنما هو³⁹⁷ بين العدد وما منه العدد.

³⁹³ وقد يشترط في التضاد ... بالإعتبارين: في الهامش.

³⁹⁴ إذ بإعتباره يمتنع الإجماع ... أو خلوه: في الهامش.

³⁹⁵ في الحكم: فوق السطر.

³⁹⁶ أو من جنسين: في الهامش.

³⁹⁷ إنما هو: فوق السطر.

المقصد الرابع في العلية والمعلولية

وهما المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضاد، وربما يجتمعان بإعتبارين، وفيه مباحث:

البحث الأول [في العلة]:

العلة ما يحتاج إليه الشيء ماهية، وهي العلة الداخلية، أو علة الماهية،³⁹⁸ أو وجودا، وهي العلة الخارجية، أو علة الوجود. والأول إن كان وجوب الشيء معها بالفعل فصورية، أو بالقوة فمادية. والثاني إن كان الشيء بها ففاعلية أولها فغائية. وأما الشروط [34ظ] والآلات فمن تنمة الفاعل. وقد يجعل الشرائط من تنمة المادة. ومنها ارتفاع الموانع ولا مانع عقلا من كون العدمى موقوفا عليه. وقد يتكلف بجعله كاشفا عن أمر وجودي، وليس عدم الحادث من مبادئه إلا بالعرض. ثم جميع ما يحتاج إليه الشيء يسمى علة تامة. ويمكن أن يكون³⁹⁹ هي الفاعل وحده أو مع الغاية، كالبسيط الموجب للبسيط أو المحدث له أو مع البواقي كما في المركبات. وكل من الأربع ينقسم إلى بسيطة ومركبة، وإلى كلية وجزئية، وإلى ذاتية وعرضية، وإلى قريبة وبعيدة، وإلى عامة وخاصة، وإلى مشتركة ومختصة، وإلى ما بالذات وما بالعرض.⁴⁰⁰ ولا يتصور تقدم العلة التامة، إذ منهما نفس المعلول. اللهم الا ان تطلق على الفاعل المستجمع للشرائط. ويؤيده ان المتبادر من العلة الفاعل وحده وتامها باستجماعه الشرائط، أو بعدم الحاجة إليها، ولهذا عرفت العلة بما يصدر عنه أمر استقلالاً أو انضماماً.

البحث الثاني [في المعلول]:

يجب المعلول عند تمام الفاعل لامتناع الترجيح بلا مرجح، وبالعكس لكون الإحتياج من لوازم الإمكان، فتقدمه لا يكون الا بالذات، واستناد الحادث إلى القديم لا يكون الا بشرط حادث، كتعلق الإرادة عندنا، والحركات

³⁹⁸ أو علة الماهية: في الهامش.

³⁹⁹ يكون: فوق السطر.

⁴⁰⁰ وكل من الأربع ... وما بالعرض: في الهامش.

والأوضاع عند الفلاسفة. فكما يتفرع وجود المعلول وجود العلة كذلك تفرع عدم المعلول عدم العلة، ولو ببعض الشروط. وهذا التفرع أعم من التأثير فيوجد بدونه. فالفاعل يلزمه أحد طرفي⁴⁰¹ الممكن بحيث يوجد بوجوده ويعدم بعدمه، ان سابقا فسابق، وان لاحقا فلاحق، وافتقار الأثر إنما هو في أحد طرفيه.⁴⁰² وبقاء المعلول بدون العلة إنما يتصور في المعدات، كالبناء بعد البناء، [35و] لا في المؤثرات. فانها كما يفيد الوجود ويفيد البقاء. وزوال المعلول بزوال الشرط لا يفيد كون علة البقاء، غير علة التأثير.

البحث الثالث في حكمين لوحدة الفاعل:

الحكم الأول:⁴⁰³ وحدة المعلول بالشخص يوجب وحدة الفاعل، خلافا لبعض المعتزلة، ولا عكس للفلاسفة المانعين صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي. واما الوحدة النوعية فعدم العكس فيها اتفاقي، إذ الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل على التوزيع، واما تعدد علل واحد معين بدلاً فلم يقيم عليه برهان.⁴⁰⁴

الأول: فلان عليّة كل يفيد الحاجة وعليّة الآخر يفيد الغنى، ولأن الحاجة إلى كل منهما يفيد كونه جزءاً عليّة، وإلى واحد منهما يفيد عليه التامة. وتمسك المخالف بأن جذب أحد ما يدفعه الآخر في حالة واحدة مستندة إلى كل منهما. قلنا بل إلى الكل، بل إلى الواجب.

وأما الثاني: فلأن الإمتناع مبني على نفى القادر المختار وأن الوحدة الحقيقية على ما أرادوه غير ممكن عند المثبتين للصفات. على أن الأصل هو الإمكان، ولم يذعن عنه قائم البرهان، وما أورده من الحجنتين فمندفعتان.

أحديهما: ان مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك، فهذا آية كون الفاعل مركباً. وأيضاً⁴⁰⁵ دخول شيءٍ منهما يستلزم التركب، وخلافه يستلزم التسلسل ضرورة أن العارض معلول.

⁴⁰¹ أحد طرفي: في الهامش.

⁴⁰² وافتقار ... طرفيه: في الهامش.

⁴⁰³ في حكمين لوحدة الفاعل الحكم الأول: في الهامش.

⁴⁰⁴ واما الوحدة ... برهان: في الهامش.

⁴⁰⁵ فهذا آية كون الفاعل مركباً وأيضاً: في الهامش.

ورُدَّ بأنها أمر اعتباري وأن التغيرات خارجا ممنوع، وذهنا لا يمنع كونهما نفس الفاعل خارجا، وبأن تحققها ملزوم [35ظ] لما ذكر من المحالات، ولو عند صدور واحد. وربما يقال لو صح هذا لزم ان لا يصدر عن الواجب شيء أصلا لكون صدوره مغايرا له.

قيل: المصدرية كما يطلق على الإضافة يطلق على كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول. أعني خصوصيته بحسبها يجب المعلول، وهي تتحد وتتعد وبحسب المعلول. وعند كون العلة علة لذاتها تكون عين العلة، والآن فحالة عارضة لها فلا تتعدد، الا عند صدور الكثير.

قلنا: هذه تحكمات لا يورث الحسبان، فضلا عن إفادة البرهان.

وقيل: المراد تكثر الحثيات تكثر المعلول، وهذا ضروري عند العقول.⁴⁰⁶

قلنا: هذا نقض لما ابرموه من⁴⁰⁷ قاعدة طالما اتعبوا نفوسهم في تأسيسها من امتناع تعدد اثر البسيط، إذ لا مانع من تعدد الحثيات في الواحد الحقيقي اتفاقا.

وثانيتهما: أنه اذا صدر عنه "آ" فلو صدر عنه "ب" وهو ليس "آ" اجتمع النقيضان بخلاف ما إذا تعددت الجهة فان كلاً يستند إلى جهة.

ورُدَّ بان نقيض صدور "آ" عدم صدوره، لا صدور ما ليس "آ". والممتنع صدق النقيضين على شيء لا اجتماع ما يصدق عليه أحدهما مع ما يصدق عليه الآخر في محل. وربما يستدلون بان اختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات مركوز في العقول. وردَّ بأنه إنما يبتنى على امتناع تخلف المعلول عن العلة ويحقق الملزوم بدون لازمه.

ثم عورضت بوجوه:

الأول: اقتضاء الجسمية أمرين من التحيز وقبول الاعراض، أو قابليته لهما لا أقل. وردَّ بمنع الوحدة فيها والوجودية فيهما.

⁴⁰⁶ عند العقول: تحت السطر.

⁴⁰⁷ لما ابرموه من: في الهامش.

[36و] الثاني: ان كل ما يصدر له ماهية ووجود. وردّ بعد تسليم تعددهما في الخارج ان الاثر الوجود أو

الاتصاف به.

الثالث: ان المركز مبدأ لمحاذاياته لنقط المحيط. وردّ بأنها إعتبارات.

الرابع: إمتناع صدور ما فوق سلسلة واحدة. وردّ بأن في الدرجة الثانية جهات، كتعقل ذاته. ومبدأه⁴⁰⁸

وجه الوجود والماهية ونحوها⁴⁰⁹ ثم تزيد بزيادة البعد فلا ينحصر السلاسل.

فان قلت: ففي المبدأ الأول أيضا مثل هذه الجهات.

قلت: هناك اعتبار محض لتقدمه على الغير، وأيضا يلزم الدور. والحق أن تأثير الموجب لا يمكن بدون خصوصية ذاته بالاثـر. ثم إذا كان واحدا حقيقيا لا يكون تلك الا ذاته، فالأثران المتخالفان يقتضيان خصوصيتين متنافيتين، وكونهما ذات المؤثر فلا يمكن أصلا. ولا منجاة عن هذا المضيق إلا بإثبات الاختيار للفاعل، أو إثبات تعدد الجهات بكثرة الصفات.⁴¹⁰

الحكم الثاني: أن الواحد من حيث أنه واحد لا يكون فاعلا وقابلا معا، عند الفلاسفة، لوجهين: أحدهما:

أنهما اثران فلا يصدران. وثانيهما: ان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالإمكان. والجواب منع إمتناع⁴¹¹ صدور الاثرين عن الواحد الحقيقي كما مر. ومنع كون الإمكان هو الخاص المنافي للوجوب، ولو سلم فيجتمعان من جهتين.

البحث الرابع:

⁴⁰⁸ مبدائه: في الأصل.

⁴⁰⁹ كتعقل ذاته ... ونحوها: في الهامش.

⁴¹⁰ والحق أن تأثير الموجب ... بكثرة الصفات: في الهامش.

⁴¹¹ إمتناع: فوق السطر.

يستحيل تراقى معروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية، إما دورا ان⁴¹² تناهت المعروضات، أو تسلسلا ان لم تنناه.

أما الأول فلاستحالة تقدم الشيء على نفسه، ولو ذاتا ضرورة. وربما يُنبّه عليه بلزوم اجتماع النقيضين في رتبة التقدم. واعترض بأن الإحتياج ينتهى في العلة القريبة، والأ لزم التخلف فلا يكون البعيدة محتاجا إليها فضلا عن التقدم وبأن الماهية عليه لما هو علة للوجود.

والجواب ان المنتهى التأثير لا الحاجة، وان كون الماهية علة لما ذكر. وان سلّم عدم استحالته فليس مما نحن فيه.

[36ظ] وأما الثانى فلوجوه:

الأول: أنه لو وجدت السلسلة المركبة من معلولات تستند إلى⁴¹³ علل غير منقطعة لكانت جميعها بحيث لايشذ عنها بشيء، ولا يدخل فيها الغير مجتمعة⁴¹⁴ ممكنة، وفاعلها المستقل ليس نفسها ولا جزئا منها لإمتناع علية الشيء لنفسه وعلله، بل خارجا واجبا يوجد وحده⁴¹⁵ واحدا منها فينقطع السلسلة، وأنه خلاف المفروض.

ويرد عليه ان المؤثر في الكل التفصيلى نفسه، بمعنى تأثير البعض في البعض، لا الكل في الكل، فلا يلزم التقدم المحال، لأن ذلك فيما إذا كان الكل بالأسر عللا ومعلولات أيضا كذلك. واما إذا كان الكل عللا متصاعدة ومعلولات متنازلة فلا يلزم المحال فاحفظه، فانه نفيس جدا.⁴¹⁶

الثانى: ويسمى برهان التطبيق، ننقص من الطرف المتناهى للسلسلة واحدا فيحصل جملتان فنطبق بينهما فان تطابقتا بالتمام لزم تساوى الكل والجزء، والأ لزم انقطاع الناقصة وتناهى التامة الزائدة عليها بواحد. ونوقض

⁴¹² إما دورا ان: في الهامش.

⁴¹³ معلولات تستند إلى: في الهامش.

⁴¹⁴ جميعها ... مجتمعة: في الهامش.

⁴¹⁵ وحده: فوق السطر.

⁴¹⁶ ويرد عليه ان المؤثر ... فانه نفيس جدا: في الهامش.

اجمالاً⁴¹⁷ بسلسلة الاعداد عند الكل، وبمعلومات الله تعالى عندنا، وبالحركات الفلكية عند الفلاسفة وتفصيلاً بجواز تطابق الناقصة والزائدة مع لا تناهيهما، مثل تضعيف الواحد مرارا غير متناهية، وتضعيف الإثنين كذلك. ومقدورات الله تعالى الناقصة من معلوماته مع لا تناهيهما ودورات زحل مع دورات القمر.

والجواب: على أصلنا تخصيص الحكم بما دخل تحت الوجود، سواء كانت مجتمعة، كسلسلة المؤثرات أو لا، كسلسلة المعدّات، فلا يرد ما هي من⁴¹⁸ الاعتبار العقلية، كمراتب الأعداد، وما يكون عدم تناهيهما بمعنى عدم الوقوف في حد، كمعلومات الله تعالى ومقدوراته. وعلى أصل الفلاسفة بتخصيصه بالموجود بالفعل ترتب طبعاً أو وضعاً، إذ يمتنع التطبيق فما عداه. وذلك⁴¹⁹ لأن التطبيق إما في نفس الأمر، فذلك غير ممكن، أو في الخيال فذلك غير مقدور في زمان متناه، أو في العقل، فإن كان تفصيلاً فلا يمكن أيضاً، وإن كان إجمالاً [37و] فذلك ممكن في الأمور المرتبة، دون غير المرتبة. ثم إن الفلاسفة بعد اشتراطهم الترتب اشتراطوا الاجتماع في الوجود فجوزوا النفوس الغير المتناهية لعدم الاجتماع. والحق إن التطبيق يمكن فيها ترتب الأزمان الواقعة فيها، وإن لم يجتمع في الوجود، ولا أقل من ترتب اعدادها في اللوح أو العقل.⁴²⁰

الثالث: وهو البرهان الحدسي، ما بين المعلول المعين وكل علة من العلل متناه، لأنه محصور بين حاصرين، والكل لا يزيد عليه الا بواحد، فيكون متناهياً. قالوا وكون كل علة مسبوقة بعلة، وإن كانت⁴²¹ مانعة عن تصور الانحصار، لكن الحدس يحكم بان هناك واحدة من العلل، وإن لم يتعين عند العقل. ونبهوا على ذلك بأنه إذا لم يزد ما بين هذه المسافة وكل جزء منه على فرسخ لم يزد الكل على فرسخ، ألا بجزء يحكم الحدس.

الرابع: برهان التضاييف، وهو ان التضاييف بين العلية والمعلولية يقتضى ان يوجد علة محضة كوجود معلول محض، فينقطع السلسلة قطعاً. ويقرب منه ما قيل: نعزل المعلول المحض ونجعل كلاً من الآحاد متعدداً

⁴¹⁷ اجمالاً: فوق السطر.

⁴¹⁸ ما هي من: فوق السطر.

⁴¹⁹ وذلك: في الهامش.

⁴²⁰ ثم إن الفلاسفة ... أو العقل: في الهامش.

⁴²¹ وإن كانت: في الهامش.

باعتبار وصفى العلية والمعلولية، ثم نطبق بين سلسلتى العلل والمعلولات فيلزم لضرورة سبق العلة زيادة المعلول فيتناهيان.⁴²²

الخامس: ان كل فرد من السلسلة يصدق عليها انه يعقب جملة غير متناهية لا يكون هو منها ولا ينفك هذه الصفة عنه أصلا، إذ بعد اعتبار فرد آخر يعقب الفرد السابق، لو زالت تلك الصفة عنه يلزم التناهي. فعند اعتبار مجموع الأفراد بحيث لا يشذ عنها فرد من السلسلة يثبت الصفة المذكورة على كل منها، فحيث يوجد جملة غير متناهية بدون كل فرد منها. فيلزم وجود الكل بدون شيء من الأجزاء وانه محال قطعاً.

السادس: كل عدد معين ذو طرفين أحدهما واحد ليس دونه واحد، والآخر واحد ليس فوقه واحد، إذ لو لا الطرف الآخر لم يحصل نوع متميز عما تقدمه من النوع، وكل محصور بين طرفين فهو متناه. فحيث السلسلة الغير المتناهية [37ظ] هي آحاد مجتمعة يصدق عليها مرتبة من مراتب الأعداد. فإذا زيد عليها واحد أو نقص عنها واحد، ولو في وسط السلسلة يحصل نوع من العدد، إما زائد على عدد⁴²³ السلسلة، أو ناقص عنه، فيكون عدداً معيناً. وقد مر انه كل عدد له طرفان والمحصور بينهما متناه.

السابع: تلك السلسلة ان انقسمت بمتساويين فزوج، والآ فرد، وكل زوج اقل بواحد من فرد بعده، وبالعكس فيتناهي. ورُد بأن عدم الإنقسام قد يكون لعدم التناهي.

الثامن: عدة ألوف السلسلة أقل من عدة آحادها ضرورة، فيشتمل الآحاد على جملة بقدر عدة الألوف، وأخرى بقدر الزائد والأولى. إن كانت من الجانب المتناهي تنهى عدة الألوف لانهصاره بين نهاية السلسلة ونهاية القدر الزائد، فيتناهي السلسلة، لتألفها من الجمل المتناهية الأعداد والآحاد، وإن كانت من الجانب الغير المتناهي وقعت الثانية بين القدر الزائد والجانب المتناهي، فيكون متناهي، فيتناهي عدة الألوف أيضاً، فتناهي السلسلة ايضاً ضرورة. ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع لزوم التساوى والتفاوت، ومنع لزوم انقطاع الأقل في غير المتناهي.

البحث الخامس [في القوى الجسمانية]:

⁴²² ويقرب منه ما قيل ... فيتناهيان: في الهامش.

⁴²³ عدد: فوق السطر.

قالت الفلاسفة: القوى الجسمانية يشترط في تأثيرها الوضع، ويلزم تناهي فعلها بحسب الشدة، وهو ظاهر، والمدة والعدة، لأن اختلاف القسرى بالقابل والطبيعى بالفاعل لتفاوت الصغير والكبير في المعاوقة، وتساويهما [38و] في القبول فإذا تحركا مع اتحاد، والمبدأ يتفاوت الجانب الآخر، ويلزم التناهي، ولا ينتقض بحركات الأفلاك، لأنها تستند إلى ارادات من نفوسها المجردة. والجواب بعد تسليم التأثير منع كون القوة يقدر الحجم. فالحق⁴²⁴ عندنا أنه ليس للقوى الجسمانية تأثير، بل بمحض خلق الله تعالى فلا يشترط فيها الوضع، ولا يمتنع أيضا دوامها. ثم ان الأشخاص المادية ليست علة ذاتية لآخر مثلها، والآ لم يتناه الأشخاص، ولا استغنائه عنه بغيره لان بعضها ليس أولى بالعلية من آخر، ولعدم تقدمه، ولا بد منه في التقدم، ولان الشخصين متكافئان في عدم الأولوية، وأحدهما ليس أولى بالعلية، ولبقاء أحدهما مع عدم صاحبه.

والجواب منع استوائها في الماهية. ولئن سلم فلا يمنع تقدم البعض وبقائه بدون الآخر. والفعل من النفس الحيوانية يفتقر إلى مباد هي تصور جزئي لملايم أو منافر ليتخصص به الفعل. ثم شوق ينبعث منه اما نحو جذب أو دفع، ثم ارادة أو كراهة ترجح أحد الطرفين، ثم حركة من العضلات. وما قيل يكفى في الحركة الارادة الكلية مدفوع بانه يتبعها⁴²⁵ تخيلات جزئية تنبعث عنها ارادات جزئية متعلقة بحدود المسافة تستمر باستمرارها.⁴²⁶ إذ لولاها لانقطعت ويكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة للسابق من الحركة المعدة لحصول ارادة أخرى هي معدة لحركة أخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة إلى ان تنتهى.

البحث السادس:

قالت الفلاسفة: ⁴²⁷المادة للصورة [38ظ] محل وقابل وحامل. والصورة لها اما فاعل أو جزء فاعل، وقبوله ذاتي مستمر أبدا. وإنما يتفاوت قريبا وبعدا باستعدادات يكتسبها من الأمور الحالة فيه. وهذا الحال لا يكون إلا واحدا، اما استقلالاً فظاهر، واما اجتماعاً فلأن المقوم حينئذ المجموع، وهو واحد، ويتعدد في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية.

⁴²⁴ والجواب ... فالحق: في الهامش.

⁴²⁵ يتبعها: في الهامش.

⁴²⁶ تستمر باستمرارها: في الهامش.

⁴²⁷ قالت الفلاسفة: في الهامش.

وقد يطلق الصورة لكل هيئة في قابل وحداني بالذات، أو بالاعتبار، والمادة لمحلها. ويسمى الموضوع،⁴²⁸ كالبياض والجسم. ويشبه أن يكون مثل السيف، والسري من هذا القبيل، إذ الصانع لم يحدث فيه الآ هيئة. وأما الغاية فهي علة بماهيته لعلية العلة الفاعلية وبإنيته معلول له، بل لمعلوله. وحاصله أنها بالوجود الذهني علة، وبالوجود العيني معلول، ولهذا قالوا: أول الفكر آخر العمل، وهي ثابتة لكل مختار. فالقوة الحيوانية المحركة غايتها الوصول إلى المنتهى، سواء كان غايةً للقوة الشوقية أيضا، فلا تكون الحركة باطلة أصلا،⁴²⁹ أو لا، كلقاء الصديق بعد الوصول إلى المنتهى. فان لم تحصل بعد الوصول فالحركة باطلة، وان حصلت فالمبدأ ان كان هو التفكير، فهو الخير المعلوم أو المظنون، وان كان هو التخيل وحده فهو الجراف أو مع طبيعة أو مزاج فهو الضروري، أو الطبيعي، أو مع خلق وملكة، فهو العادة.

وقد تطلق الغاية على ما ينتهي إليه الفعل وإن لم يكن معلولا ولا مقصودا، بل وان لم يكن للفاعل قصد وإختيار. [39و] وبهذا الاعتبار اثبتوا للطبيعات والاتفاقيات غايات، وجعلوا من الغاية اتفاقية، وهي ما لا يكون تأدى السبب إليه دائما، ولا اكثريا. وأما العلل المعدّة فمنها ما يآدى إلى مثل أو خلاف أو ضدّ. والإعداد اما قريب أو بعيد، ومن العلل العرضية ما هو معدّ.

واعلم ان كثيرا من الأحكام السالفة للعلل إنما هي عند من جوز التأثير في الممكنات. وأما عند من اسند الكل إلى الله تعالى ابتداء فليس معنى عليتها الآ جريان العادة بخلق الشيء عقبيه. وأيضا بعض تلك القواعد إنما هو⁴³⁰ على رأى المثبتين للهولى، والأمر ظاهر عند اللبيب، والتوفيق من القريب المجيب.

⁴²⁸ ويسمى الموضوع: في الهامش.

⁴²⁹ فلا تكون الحركة باطلة أصلا: في الهامش.

⁴³⁰ إنما هو: فوق السطر.

المعلم الثالث في الأعراض

وفيه مقدمة⁴³¹ ومقاصد:

المقدمة في المباحث الكلية

ونذكرها في بحثين:⁴³²

المبحث الأول [في موجود قديم أو حادث]:

الموجود عندنا⁴³³ إما قديم أو حادث. والقديم هو الله تعالى وصفاته. والحادث إما متحيز، بالذات وهو الجوهر، وإما حالّ فيه، وهو العرض. إذ لم يثبت وجود حادث يخلو عنهما، وإن لم يتم دليل إمتناعه.⁴³⁴

قالت الفلاسفة: الموجود الخارجي إن كان وجوده لذاته فهو الواجب، وإلا فهو الممكن. والممكن إن استغنى عن الموضوع فجوهر، وإلا فعرض. والموضوع محلّ يَقُوم ما حلّ فيه، [39ظ] فهو اخص من المحل، كما أن العرض اخص من الحال. والحلول اخص من القيام من وجه، لأن القيام⁴³⁵ قد يكون بمعنى التبعية في التحيز، كما في الأعراض، وقد يكون بمعنى الاختصاص الناعت، كما في الصور. وأعم منه من وجه، لأن حصول الجوهر في المكان حلول، وليس بقيام. وأما القيام الذهني فهو بمعنى العرضي، وماله إلى الحمل. وأما القيام في الذهن فهو بمعنى الظرفية، والوجود الذهني من لوازمه. والأجناس العالية⁴³⁶ للأعراض بحكم الإستقراء تسعة وأغشّر الجواهر الموجودة، إذ لا جنس للجواهر⁴³⁷ فوقه ولا بازائه. وقيل: أجناس الأعراض ثلاثة: الكم والكيف والنسبة. وزاد بعضهم رابعا، وهو الحركة. والقوم مضغوا السنتهم في الحصر المذكور لابتنائهم على مباحث صعبة، دون اثباتها خرط

⁴³¹ مقدمة: فوق السطر.

⁴³² ونذكرها في بحثين: في الهامش.

⁴³³ عندنا: فوق السطر.

⁴³⁴ وإن لم يتم دليل إمتناعه: في الهامش.

⁴³⁵ اخص من القيام من وجه لأن القيام: في الهامش.

⁴³⁶ العالية: في الهامش.

⁴³⁷ للجواهر: فوق السطر.

القتاد.⁴³⁸ منها كون كل منها جنسًا وما تحته أنواعًا، وإن الموجود ليس جنسًا، وكذا العرض، وكذا النسبة. ومن أراد البيان فقد ركب شططًا، ولا يرد النقض بالوحدة والنقطة والوجود وتوابعه فانها أنواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس. وأما صفات الله تعالى فالفلاسفة لا يشتونها ونحن نجعلها ممكنًا قديمًا،⁴³⁹ والجوهر والعرض ممكنًا حادثًا.

المبحث الثاني [في قيام العرض بنفسه]:

لاخفاء في عدم قيام العرض بنفسه، والمجوز مكابر. وأما قيامه بأكثر من موضوع فربما يشتبه ويثبت عليه بان الموضوع من جملة المشخصات ولا يجوز اجتماع العليتين، وبانه يرتفع الامتياز بين شخصيه، وبان وجود الجسم في مكانين أقرب إلى الجواز منه، وإذ ليس فليس.

وزعم المخالف [40و] وقوعه في الإضافات المتماثلة. وردّ بأن هناك عرضين، وفي التأليف القائم بجوهرين، وهو عرض لكونه سببا لعسر الانفكاك،⁴⁴⁰ وليس غير ما قام بأخرين لبقائه بدونهما. وردّ بالمنع لجواز أن يكون السبب ارادة الفاعل، ولجواز حدوث آخر عند زواله. ولما كان وجود العرض وجوده في محله أو مشروطا به امتنع انتقاله عنه. وما يُشاهد في الروايح فمن حدوث المثل استعدادًا أو عادةً. واحتجوا عليه بوجوه:

الأول:⁴⁴¹ ان الحيز من لوازم الانتقال، والعرض ليس بمتحيز بالذات. وردّ بان اللازم في انتقاله المحل لا

الحيز.⁴⁴²

والثاني: ان تشخصه ليس لماهيته، والا انحصرت في شخص، ولا لهويته لتأخرها عن التشخص،⁴⁴³ ولا

لما يحلّ فيه والا لدار، ولا لمنفصل لأنه لا يرجح، وأيضا يستغنى عن المحلّ فهو لمحله فلا يتقل عنه. وردّ بأنه لمنفصل مختار.⁴⁴⁴

⁴³⁸ دون إثباتها خرط القتاد: في الهامش.

⁴³⁹ قديما: فوق السطر.

⁴⁴⁰ وهو عرض لكونه سببا لعسر الانفكاك: في الهامش.

⁴⁴¹ بوجوه الأول: في الهامش.

⁴⁴² وردّ ... الحيز: في الهامش.

⁴⁴³ ولا لهويته لتأخرها عن التشخص: في الهامش.

⁴⁴⁴ وردّ بأنه لمنفصل مختار: في الهامش.

والثالث: أنه محتاج إلى محلّ معيّن فلا يفارقه، إذ لا وجود لغير المعين. وردّ بأنه المعين بتعين ما.⁴⁴⁵

والرابع: أنه حال الانتقال، إما في المنتقل عنه أو إليه فاستقرار، أو في ثالث فيعود الكلام. وردّ بأنه في بعض منهما، وبالنقض بانتقال الجسم. ثم لما كان قيام العرض التبعية في التحيز وجب قيامه بالجسم، إما بلا وسط أو به. وربما ينكر الوسط لعدم أولوية بذلك. ومنهم من جوّز قيام العرض بالعرض بناء على كون القيام الاختصاص الناعت، كالحركة السريعة. والمانعون يدعون اعتبارية الصفة أو قيامها بالموصوف ابتداء. ومن فروع هذا المنع امتناع البقاء للأعراض، لأنه عرض، فلا يقوم بالعرض. وردّ بمنع المقدمتين، ولأن زواله ممكن فلا يبقى،⁴⁴⁶ أما بزوال شرط فيتسلسل، أو بطريان ضدّ فيدور، ولأنه ليس أولى من عكسه أو بفاعل والنفي لا يكون اثراً. [40ظ] وردّ بالقلب لجريانه في الفناء، وبالحلّ بان يشترط بأعراض متبادلة ينتهي إلى ما لا بدل له، وبأن يكون الدور معاً، ويجوز كون العدم الحادث اثراً. ولو سلم فليكن بمعنى لا يفعله، لا أنه يفعل عدمه. وأما النقض بالجسم فمدفوع بأن الجسم يمكن أن يخلق فيه⁴⁴⁷ غرض الفناء أو لا يخلق ما هو شرط البقاء، والعرض لا يصلح لذلك. قيل والحق بقاء عرض ما سيّما الأعراض القائمة بالنفس. والقول ببقاء الجسم دون بقائها تحكّم، ولا نُحَكِّم فيه المشاورة، إذ الأمثال تُتراى أمراً مستمرّاً بالتوارد، كالماء المصبوب من الأنبوب.

⁴⁴⁵ وردّ بأنه المعين بتعين ما: في الهامش.

⁴⁴⁶ ممكن فلا يبقى: في الهامش.

⁴⁴⁷ أن يخلق فيه: في الهامش.

المقصد الأول في الكم

وفيه مباحث.

المبحث الأول في أحكامه الكلية:

منها أن من خواصه قبول القسمة لذاته وهما بالفرض أو فعلاً بالفك. ويتفرع عنها قبول المساواة واللا مساواة، والامام عكس، والإشتغال على العادّ فعلاً أو وهما. وزعم الامام انه صالح لتعريفه دون المساواة، لانها اتفاق في الكم، فيدور. ودون قبول القسمة لاختصاصه بالمتصل، فلا ينعكس. ويجاب بان المساواة يُدرك حساً وان القسمة الفرضية تتناول الكم بقسميه. وما قيل: كأنه أخذ القسمة الانفكاكية فمدفوع بان الكم المتصل لا يقبلها.

ومنها أن المنفصل من الكم ما لا يكون لأجزائه حدّ مشترك، وهو⁴⁴⁸ العدد، والمتصل بخلافه. فان كان غير قارٍ فزمان، والّا فمقدار خطّ، ان قبل القسمة في جهة فقط، وسطح ان قبلها في جهتين فقط، [41و] وجسم تعليمي ان قبلها في الجهات. ويختص بامكان ان يؤخذ بشرط لا شيء، وان اشتركت في امكان الاخذ لا بشرط شيء.

ومنها أن الكم منه ما هو ذاتي، ولا يقبل التضاد ولا الاشتداد. ومنه ما هو عرضي، وهو المحل للذاتي أو الحال فيه أو في محلة أو المتعلق به، ولا تنافي بين الذاتي والعرضي. فان الزمان غير قار بالذات ومقدار للحركة المنطبقة على المسافة، ولا بين كل قسمين من العرضي. فان الحركة يعرضها التجزّي لقيامها بالمتجزّي، والتفاوت قلة وكثرة لانطباقها على المسافة، وسرعة وبُطْؤاً لانطباقها على الزمان. وقد يعرض المنفصل للمتصل كساعات النهار وقبضات المقدار.

⁴⁴⁸ وهو: فوق السطر.

ومنها المقدار قد يؤخذ كميات صرفة، كالطول بمعنى الامتداد، والعرض بمعنى السطح، والعمق بمعنى الشخ. وقد يؤخذ⁴⁴⁹ مع إضافة، ويسمى الطول والعرض والعمق بمعنى المفروض أولاً أو ثانياً أو ثالثاً. وقد يعتبر معه إضافة ثالثة، كالأطول بالإضافة إلى ما هو طويل. فالطول يطلق على الإمتداد الواحد مطلقاً والإمتداد المفروض أولاً، ولا طول الإمتدادين. وكذا العرض، يقال للسطح وللإمتداد المفروض ثانياً وللإمتداد الاقصر. وكذا العمق، يقال للإمتداد الثالث وللشخ، ويخص بالنازل منه ويقابله السُّمُكُ. وقد يقال الطول للإمتداد من المركز إلى المحيط، ومن رأس الإنسان إلى قدمه، ومن رأس ذوات الأربع إلى مؤخرها، والعرض من يمين الإنسان، وذوات الأربع إلى شمالها، والعمق من صدر الإنسان إلى ظهره، ومن ظهر ذوات الأربع إلى الأرض.

المبحث الثاني في المنفصل والمتصل من الكم:⁴⁵⁰

[41ظ] أما المنفصل فينحصر في العدد. لان حقيقته ما يجتمع من الوحدات بالذات، ولا معنى للعدد سوى ذلك. وغيره إنما يكون منفصلاً لكونه معروضاً له، كالقول، فإنه كم منفصل بالعرض. وهو عديمى عندنا لوجهين:

أحدهما أن الوحدة عديمة لما مر، وكذا ما يتركب منها. وربما يستدل على عدمية الوحدة بأنها لا تقوم بالتمام⁴⁵¹ بكل جزء من الواحد المنقسم، والألزم قيام الواحد الشخصى بالكثير، فيكون قيامها، لا بالتمام، فتنقسم، وانه محال. فكذا وجوديتها الملزومة له. ويرد عليه انه يجوز ان يكون حلولها سريانيا، فيقوم بالمجموع.

وثانيهما أن الكثرة، ان قامت بالكثير من حيث هو كثير يلزم قيام الواحد الشخصى بالكثير، وان قامت به من حيث عرض له أمر صار به واحد انتقل الكلام إليه، فيتسلسل. قيل: الوحدة مشاهدة، إن أريد بها⁴⁵² نفس الاتصال والاجتماع، فتكون موجودة، فكذا العدد المركب منها. وان اريد بها ما يلزمهما من عدم الانقسام تكون اعتبارية، فكذا

⁴⁴⁹ كميات صرفة ... وقد يؤخذ: في الهامش.

⁴⁵⁰ في المنفصل والمتصل من الكم: في الهامش.

⁴⁵¹ بالتمام: فوق السطر.

⁴⁵² مشاهدة إن أريد بها: في الهامش.

الكثرة. والحق هو الثاني. على أن المشاهد هو المتصل، لا وصفاه، وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لا يدل على مشاهدتهما. ومن قال ان العدد له وجود في الأشياء وفي النفس، فلعله اراد اتصافها به، فلا يفيد وجوده.

وأما المتصل، اعني المقدار، فالتكلمون انكروه وقالوا: المقادير جواهر مجتمعة على انحاء مختلفة، أو أمور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات. ورُدَّ الأول بتبدلها مع بقاء الجسم بعينه، وبتوقف السطح على برهان تناهي الأبعاد والخط في الكرة على الحركة، أو على قطعها. [42و] والثاني بكونها ذوات أوضاع.

وأجيب بأن المتبدل أوضاع الجواهر، والمتوقف على الغير كونها على حاله مخصوصة، والإشارة إليها أنفسها.

المبحث الثالث في الزمان:

انكره المتكلمون لوجوه:

الأول: انه لو وُجد لتقدّم بعض أجزائه بالضرورة، وليس الآ بالزمان، فيتسلسل. ورُدَّ بانه بالذات، وقد اثبتّموه.

الثاني: لا وجود للماضي والمستقبل، فالحاضر ان وجد فإما ان ينقسم، فيلزم اجتماع أجزاء الزمان، وانه محال للقطع بان زمان الطوفان لا يوجد الآن، أو لا ينقسم، فيلزم تتالي الآنات ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى.

والجواب انه ان اراد عدم وجودهما في الحال فمسلم، لكن الكلام في وجودهما مطلقا، وان اراد عدم وجودهما مطلقا فمسلم⁴⁵³ إذ لا يلزم من كذب الاخص كذب الأعم، وكذا لا يلزم من عدم وجود الأزمنة عدم الزمان مطلقا لما ذكر بعينه.

فان قيل: يلزم، إذا انحصر العام في أمور لا وجود لها.

⁴⁵³ في الاصل: فمم.

قلنا لانسلم الانحصار لجواز موجود خارج عن احاطة الزمان كالزمان، ومنه الماضي والمستقبل. ونقض
الدليل بالحركة مع وجودها اتفاقاً.⁴⁵⁴

والجواب ان الموجود منها الحصول في الوسط، وهو مستمر من المبدأ إلى المنتهى، غير منطبقة على
المسافة، فلا يلزم من عدم انقسامه عدم انقسامها. ولا يمكن مثله في الزمان للقطع بان زمان الطوفان لا يوجد الآن.
واورد عليه ان الزمان هو الآن السيال، فلا يلزم اجتماع أجزائه في الحال لسيلانه،⁴⁵⁵ ولكونه حداً مشتركاً ليس جزءاً
ثالثاً، ولكون الزمان كما متصلاً لا يمكن فيه فرض الآنين متعاقباً فلا يلزم من عدم انقسامه الجزء، ولا فرق بينه وبين
الحركة.

والحق [42ظ] ان الحركة حاصلة من استمرار الحصول في الوسط، والزمان مقدار الحركة، ولا مقدار
للامر الذي لاجزاء له، فلا يحصل امتداده من سيلان الآن، بل لكونه مقداراً للامر الممتد، وإنما انقسامه إلى الآن
بواسطة انقسام الحركة إلى الغير المنقسم، فالفرق بينهما واضح.

الثالث: لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعده لاقتضائه الزمان، فيكون واجبا مع تركبه وتقضييه. ورد بان عدمه
في طرف الماضي المنقطع به الزمان. ولو سلم فاللازم الدوام، لا الوجوب.

وابتته الفلاسفة بوجهين:

الأول: انا إذا فرضنا في مسافة حركتين متوافقتين في الانقطاع فان توافقنا في الابتداء والسرعة ايضاً قطعنا
معاً، والّا قطعنا اقل. فبين طرفي الحركتين امكان يسع قطع حركتين مختلفتين سرعةً وبطؤاً في مسافتين مختلفتين
طولا وقصراً. فذلك الامكان المغاير لكل من المسافتين والحركتين والمتحركين هو المعنى بالزمان.

فان قيل: ما ذكرته من المعية والتأخر والسرعة فرع وجود الزمان، فيدور.

قلنا: ممنوع، فان المنكرين قاطعون بهذه المعاني.

⁴⁵⁴ اتفاقاً: في الهامش.

⁴⁵⁵ واورد عليه ... لسيلانه: في الهامش.

الثاني: تقدم الاب على الابن ضروري، وليس هو وجود الأب، ولا مع عدم الإين، لأنه قد يكون لاحقا. فلا بد من الانتهاء إلى أمر لا يصير قبله بعد، ولا بعده قبل، وهو المراد بالزمان.

وأجيب بأن هذه الامكانات والقبلية اعتبارات عقلية يتصف بها الأعدام. فان ما بين اليوم وأول السنة أو الشهر متفاوت، وعدم الحادث متقدم. [43و] فرعموا ان المقصود التشبيه، والآن فوجود امتداد يتصف بالمضى والإستقبال ضروري، حتى في أذهان العامة. الا يرى انهم يقسمونه إلى الساعات والأيام والشهور والأعوام، وإنما الخفاء في حقيقته. فزعمت الأشاعرة انه متحدد معلوم يقدر به متحدد موهوم. ولا يخفى ان هذا قاصر عن التحديد، ومخالف لما اختاروه من كونه أمرا وهميا.⁴⁵⁶ وذهب أرسطو واشياعه إلى انه مقدار حركة الفلك الأعظم، لأنه لتفاوته كم، ولامتناع تألفه من الآنات المتتالية متصل، ولتقدر المتجددات به مقدار،⁴⁵⁷ ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة، وهي الحركة، ولامتناع انقطاعه مقدار لحركة مستديرة، ولتقدر جميع الحركات به مقدار لأسرعها الذي هو الحركة اليومية، ليكون اقصر المقادير، ويصلح للتقدير.

وردّ بأنه مبني على اصولهم الفاسدة وعلى كون قبوله التفاوت لذاته. ثم عورض بوجوه:

الأول: صحة نسبة الثابتات أيضا⁴⁵⁸ إليه من الأفلاك والمجردات، حتى الواجب تعالى، لاتصافها بالكون في الأمس واليوم والغد.

الثاني: ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ثابت، فمقداره لا يكون متغيرا، وبمعنى القطع، وهي فمقداره لا يكون موجودا.

الثالث: ان ثبوت العرض مع عدم محله بديهي الاستحالة، ويمكن تصور الزمان مع تقدير عدم الأفلاك.

⁴⁵⁶ ومخالف ... وهما: في الهامش.

⁴⁵⁷ ولتقدر المتجددات به مقدار: في الهامش.

⁴⁵⁸ أيضا: فوق السطر.

وأجيب عن الأول: بأن نسبة غير المتغير إلى الزمان بالمعية، دون الظرفية، فنسبة المتغير إلى مثله هو الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير هو الدهر وإلى مثله هو السرمد [43ظ] ولاشبهة في مغايرة هذه النسب. والاصطلاح ليس فيه تشاح فلا يُهَوِّلُكَ انكار المكابرين عليها.

وعن الثاني: بأنه لا يلزم من إمتناع إجتماع غير القار إمتناع وجوده، وفيه نظر. لأن الممتد الخيالي ربما يرتسم من استمرار أمر موجود، كما في الحركة.⁴⁵⁹ وربما يرتسم تصوّر ممتد مثله وجعله مقدارا له، كما في الزمان. والفرق بينهما واضح، فلا يلزم من وجود الأول وجود الثاني.

وعن الثالث: بأن مبناه على حكم الوهم. وذهب بعض من القدماء إلى انه جوهر مستقل، بل قيل واجب، ممتنع العدم سابقا ولاحقا. وردّ بأنه لا ينافي الإمكان في الجملة. وقيل: ممكن، وإليه ذهب أفلاطون وأتباعه. وعوّلوا على الضرورة حيث ادعوا القطع بوجوده وإن لم يكن جسم، ولا حركة. وأنت خبير بأن التمسك بالضرورة في مثل هذا الخطب العظيم من غاية الحيرة، وما ذكره من الدعوى من تسليط حكم الوهم.

المبحث الرابع في المكان:

لاخفاء في انية شيء ينتقل الجسم عنه وإليه، ويسكن فيه، ولا يسع معه غيره، وهو المعنى بالمكان، وإنما الخفاء في ماهيته. والمعتبر من المذاهب فيه انه السطح الباطن من الحاوى، أو البعد المفارق⁴⁶⁰ الذى ينفذ فيه بُعد الجسم، ويلاقيه بجملة بحيث ينطبقان ويتحدان، الا انه موجود عند أفلاطون، يمتنع خلّوّه عن شاغل وموهم، عند المتكلمين يمكن خلّوّه ويعبّر عنه بالفراغ المتوهم الذى لو لم يشغله شاغل لكان خاليا. فههنا مقامان:

[المقام] الأول في المحاكمة بين الحكماء:

حجّة السطح وجوّة:

⁴⁵⁹ كما في الحركة: في الهامش.

⁴⁶⁰ المفارق: فوق السطر.

[44] الأول: أنه موجود يقبل التفاوت والإشارة والانتقال منه وإليه، والبعد الموجود، ان قبل الحركة فله مكان، فيتسلسل. على انه يلزم التناقض لكونه من جملة المتمكنات، مع كونه طرفاً لها. وان لم يقبل لم يقبلها الجسم لبعد فيه.

الثاني: أن يتعوز الجسم حينئذ في المكان يجتمع المثان، ويرتفع الأمان عن تساوى المتمكن والمكان.

الثالث: ان البعد اما ان يفتقر إلى المحل، فلا يتجرد، أو يستغنى فلا يحل. والجواب ان مبنى الكل تماثل البعد المادى والمجرد وانه ممنوع.

حجة البعد انه لو كان السطح لم يساو المتمكن المكان، لتبدله مع تبدل السطوح والجسم بحاله، وعدم كون بعض الأجسام متمكناً، كالمحدد وتحرك الطير الواقف في الهواء الهابّ وسكون القمر المتحرك، وعدم المكان المنتقل عنه. وهذه الامارات باجتماعها يفيد غلبة الظن، وان كانت للمناقشة فيها مجالا.

المقام الثاني: في تحقيق الخلاء امكانا وامتناعا.

حجة الإمكان وجوه:

الأول: أول زمان ارتفاع الصفحة الملساء عن مثلها دفعةً يلزم خلوّ الوسط لان حركة الهواء إليه زمانى.

وأجيب بعد تسليم إمكان الإرتفاع بمنع إمكانه دفعةً، أى في آن،⁴⁶¹ فانه حركة يقتضى زماناً. وبالجمله الخصم بين منع اللزوم وإمكان الملزوم.

الثاني: لو لا الخلاء لامتنع الانتقال، إذ يلزم لها انعدام ما في المكان الثانى وحوادث جسم آخر في المكان الأول، وهو باطل عندكم،⁴⁶² أو التداخل أو التكاثر في الثانى، والتخلخل في الأول، وهو فرع الهيولى،

⁴⁶¹ أى في آن: في الهامش.

⁴⁶² وهو باطل عندكم: في الهامش.

وسنبطله،⁴⁶³ أو تحقق الخلاء، وقد فرض عدمه،⁴⁶⁴ أو تبديل المكان فيدور، [44ظ] أو تدافع الأجسام فيلزم تحرك العالم من تحرك بقه.

وأجيب باختيار الشق الثاني، ومنع بطلان الهيولى والرابع واللازم الدور معية، كعصامير الدولاب.

الثالث: لولا الخلاء لم يتناه الأبعاد. وردّ بانه ينتهي إلى عدم صرف، لا إلى الخلاء.

الرابع: المشاهدات الدالة على وجود الخلاء، وردّ بجواز الخلاف فيها.

حجة الامتناع انه لو وجد لزمته محالات:

الأول: تساوى وجود المعاق وعدمه فيما إذا فرضنا حركة جسم في فرسخ خلاء في ساعة، وأخرى مثلها في فرسخ ملاء في ساعتين، وأخرى مثلهما في فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الأول، فيكون في ساعة ضرورة تفاوت الزمان بقدر تفاوت المعاق.

واعترض بان ساعة منهما مقتضى الحركة، والساعة الأخرى يلزم من المعاق الأقوى، ففي معاق هو نصفه يكون ساعة، ونصف ساعة فلا يتساوى وجود المعاق وعدمه. وربما يمنع كون قوام الملاء بحيث يتصور ارقّ منه، وكون المعاق يقتضى بطؤا لجواز كونه بحيث يتساوى وجوده وعدمه.

قيل لانسلم ان الحركة يقتضى قدرا من الزمان بحسب العقل، بل بحسب الوهم، فلا تقع الحركة فيه. وأيضا لكلام المعترض في تلك الحركة المخصوصة لا في ماهيتها. والحق ان الحركة إنما تشخص بما يقتضى كونها على حد بين السرعة والبطؤ. ولا شك ان المعاوقة منها فلا تشخص الحركة بدونها، وطبيعة الحركة لا يقتضى الا الزمان المطلق.

الثاني: امتناع حصول الأجسام فيه، إذ لا أولوية [45و] لبعض الجوانب. وردّ بجواز مخصص خارجي.

⁴⁶³ وهو فرع الهيولى وسنبطله: في الهامش.
⁴⁶⁴ وقد فرض عدمه: في الهامش.

الثالث:⁴⁶⁵ العلامات الحسية من السراقات والزراقات والمَحاكم والأنابيب.

والجواب انها لا يفيد القطع، لاحتمال وجود أسبابٍ أُخر. نعم ربما يُقنعهم ويُفيدهم جزماً حدسيّاً، وان لم تُفد الالتزام. وقد يقال ان المكان هو الهيولى أو الصورة. وهذان بمعزل عن قضية العقل وان عُزّوهما إلى أساطين الحكماء.

⁴⁶⁵ الرابع: في الاصل.

المقصد الثاني فى الكيفيات

الكيف عرض لا يقتضى قسمة، أو نسبة اقتضاء أوليا. وقد يزداد أولا قسمة احترازا عن الوحدة والنقطة، وينحصر بالاستقراء فى أربعة أقسام:

القسم الأول [فى] الكيفيات المحسوسة:

وهى أنواع:

النوع الأول [فى] الملموسات:

وفيه مبحثان:

المبحث الأول:

اطبقوا على ان أصولها الحرارة والرطوبة وضدّاهما، والبواقي منتسبة إليها، وهى غنية عن البيان هلية وماهية، وقد تُنبه على بعض خواصها. وهى ان الحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات، والبرودة بالعكس، فهما متضادان. والتحقيق ان فى الحرارة تصعيدا، والالطف اقبل لذلك، فيحدث فى المركب الذى لم يشتد التجام بسائطة تفريق الأجزاء المختلفة، ويتبعه جمع المتشاكلات وفى الذى يشتد حركة دورية كما فى الذهب، أو تصعيدا بالكلية كما فى النوشادر، أو سيلانا كما فى الرصاص، أو تليينا كما فى الحديد، أو حجر وسخونة كما فى الطلق بحسب اختلاف القوابل.⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ والتحقيق ان فى الحرارة ... اختلاف القوابل: فى الهامش.

وقد تطلق الحرارة على كيفية تخالف حرارة النار، كالحرارة الغريزية والحرارة النيرية، والأصح اختلافها. وقيل: انهما واحد، وقيل الأول نارية. والأصح خلافة لإختلاف اثارهما، إذ الغريزية تدفع الحرارة الغريبة دون النارية. ورد بجواز استناده إلى العوارض. وقد يقال الحارّ لما يحدث حرارة، اما بشرط ملاقات البدن كالأغذية والأدوية، أولاً كالمشمومات. وربما يقال الحركة تحدث الحرارة والتجربة يحققه، ونقض بحركة الأفلاك.

وأجيب بعدم قبولها لها والحركة التشيعية، ان امكنت في العناصر، ففي النار خاصة، ولا يجاوزها إلى الطبقة الزمهريرية. قيل: البرودة عدم الحرارة عما من شأنه تلك، ويبطله الإحساس بها. والحق انها كيفية مضادة للحرارة.⁴⁶⁷

والرطوبة كيفية تقتضى سهولة الالتصاق والإنفصال، أو سهولة التشكل واليبوسة بالعكس. واورد على اعتبار الالتصاق انه يوجب كون العسل ارطب من الماء.

وأجيب بأن المراد مجموع السهولتين وعلى اعتبار سهولة التشكل انه يوجب رطوبة النار وكون اللين من الرطوبة.

وأجيب بمنع سهولة [45ظ] التشكل في النار البسيطة، وبأن اللين كيفية يقتضى قبول الغمز مع غير تفرق الأجزاء والرطوبة غير السيالان لوجوده في الرمل.⁴⁶⁸ وفي كون اللين والصلابة من الملموسات أو الاستعدادات تردد. وكذا في كون الملاسة والخشونة من الكيفيات إختلاف.

المبحث الثانى فى الإعتماد:

وهو من الملموسات عند من يجعله نفس المدافعة لما يمنع الحركة إلى جهة مّا لا مبدأها المعقول. ووجود الأول ضرورى، والإنكار مكابرة في الحسّ، وهى غير الحركة لوجودها في الساكن.⁴⁶⁹ ووجود الثانى مما اختلف فيه وقد يجعل أنواع الإعتماد ستة والحقيقى منها فوق والتحت والبواقي اضافية تتبدل. فلا يكون أنواعا على

⁴⁶⁷ كالحرارة الغريزية والحرارة النيرية ... مضادة للحرارة: في الهامش.

⁴⁶⁸ والرطوبة غير السيالان لوجوده في الرمل: في الهامش.

⁴⁶⁹ وهى غير الحركة لوجودها في الساكن: في الهامش.

ان الحصر في الست عرفى، لا حقيقى. والعرف العامى يأخذها من أوضاع الإنسان، والخاصى يأخذها باعتبار الأبعاد ولا نهاية لها أصلا. فالطبيعى من الإعتماد الثقل، وهى كيفية يقتضى حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركز ثقله مركز العالم، أو إلى أقرب منه المحيط والخفة، وهى بالعكس.

وقيل: هما راجعان إلى الرطوبة واليبوسة أو إلى كثرة الأجزاء وقلتها. ويكذبه ان الزق يسع من الزيتك اضعاف ما يسع من الماء مع زيادته في الرطوبة وتساويهما في الأجزاء، والأ لكان في الماء فُرج خلاء نسبتها إلى الأجزاء نسبه وزن الزيتك إلى وزن الماء.

والمذاهب في الإعتمادات ثلاثة:

أحدها ما إختاره القاضى⁴⁷⁰ من ان في الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة إلى السفلى ثقلا، وإلى العلوى خفة.

وثانيها ما اختاره⁴⁷¹ بعضهم من عدم تضادها، [46] بناء على اجتماعهما في الحجر المتجاذب علوا وسفلا، والحبل المتجاذب يمينا وشمالا.

وثالثها ما اختاره المحققون من تضاد الطبيعيين منها، وأن لاتضاد بين الطبيعى وغيره، كما في الحجر الذى يرفع. واما غير الطبيعى فقليل المختلفان منه متضادان، لما انه مبدأ قريب للحركة، فيلزم منه اجتماع الحركتين بالذات إلى جهتين، وانه محال.

وردّ بأنه يتوقف على امتناع المانع، كما في الحبل بين المتجاذبين. ويمكن أن يقال لا مدافعة ههنا، بل هو بمنزلة الساكن الممتنع عن التحريك، لان حاله عدم الميل لا الميل إلى الخلاف.

واعلم ان المعتزلة بعد اتفاقهم على قسمة الاعتماد إلى الطبيعى وتسميته لازما، وإلى غير الطبيعى وتسميته مجتبلا اختلفوا في تضاد الإعتمادات كلها وفي تضاد القسمين، وفي انها هل تبقى أو المجتبلة خاصة، وفي

⁴⁷⁰ والمذاهب ... القاضى: في الهامش.

⁴⁷¹ وثانيها ما اختاره: في الهامش.

ان الإعتماد الصاعد للهواء لازم أو مجتلب، وفي انه هل يتولد منه أشياء من الحركات والسكنات وغيرهما، بعضها لذاته بشرط أو غير شرط، وبعضها لا لذاته.

وأما الفلاسفة فيسمون الإعتماد الميل، ثم انه ان كان من خارج ففسرى، والآ فان كان مع شعور فنفسانى، وإلا فطبعى. وكذا الحركات، لكنه ينتقض بحركة النبض. ومنهم من يخص الشعور بالارادى، ويجعل النفسانى منه ليتناول ميل النبات إلى التبرّز والتزيد. ثم انهم لترددهم في ان الميل اما نفس المدافعة، أو مبدأها. قالوا ان الطبيعى لا يوجد في الجسم في حيّزه الطبيعى، والا لكان مائلا عنه، لا إليه. [46ظ] وانه لا يُجامع القسرى عند إختلاف الجهة لامتناع المدافعة إلى جهة مع التنحى عنها، ويجامعه عند اتحادهها. وان الحركة الصاعدة القسرى يشتد ثم تضعف، والهابطة بالعكس. وان تفاوت الحركتين في الصغير والكبير من الحجرين المرميين بقوة واحدة ليس الا لكون الميل الطبيعى في الكبير أكثر.

النوع الثانى [في] المبصرات:

كالألوان والأضواء وماعداهما من الكيفيات وغيرها يبصر بتوسطهما. وههنا مباحث:

المبحث الأول [في الألوان]:

لا خفاء في حقائق الألوان، بل جميع المحسوسات، وفي تضاد السواد والبياض، لكونهما طرفى الألوان، وبينهما وسائط هي أنواع متباينة أو متضادة على القولين. والقول⁴⁷² بامتناع التشكيك في الذاتيات، كما هو الحق، يقتضى ان يكون الأنواع هي البياضات المتساوية افرادها، كيباض الثلج وبياض العاج، بل يطرد هذا الحكم في المبصرات جملة، بل المحسوسات بأسرها، بل المقولات كلها سواء وضع لها أسام خاصة أو لا. واستدل على الحكم المذكور بان ما به التفاوت، ان لم يدخل في الماهيات فذاك، والآ فلا اشتراك. ونوقض بالعارض وبالمقادير المختلفة.

⁴⁷² والقول: فوق السطر.

وأجيب بأنه لا يلزم من عدم الدخول التساوى، لجواز الدخول في ماهيته المعروف الأشد. ولقائل ان يقول فكذا يجوز الدخول في هوية بعض الأفراد.

وبالجملة من جعل عدم الدخول مانعا للتفاوت ذهب إلى نفى التشكيك، ومن لم يجعله كذلك ذهب إلى إثباته. والحق ان ما به التفاوت ليس هو الفصل، إذ لا تتغير في جواب ما هو ولا هو العارض. [47] إذ الكلام في التفاوت في الماهية، بل هو قسم ثالث يعبر عنه بالكمالية والنقص والماهية تعم الأشخاص التامة والناقصة.

المبحث الثانى [في حقيقة الألوان]:

زعم بعض المكابرين انه لا حقيقة للون، وإنما يتخيل البياض من مخالطة الضوء للشفاف، كما في الثلج والبلور والزجاج المسحوقين، والسواد من عدم غور الضوء في الجسم، كما في الماء الخالى عن مداخلة الهواء. والبواقي من الألوان من اختلاف الشفيف وتفاوت المخالطة. والحق انهما كقيتان حقيقتان، وما ذكرتم من بعض أسبابهما منقوض ببياض البيض المسلوق ولبن العذراء والجص. ومنهم من جعل السواد حقيقيا لعدم انسلاخه بخلاف البياض. وردّ بأنه يجوز ان يكون من لزوم سبب التخيّل ومفارقة السبب الحقيقى، على ان السواد قد ينسلخ عند الشيب. قالوا الأصل هو السواد والبياض. وقيل: الحمرة والصفرة والخضرة، والبواقي بالتركيب، وعولوا في ذلك على الاستقراء الناقص.

المبحث الثالث [في الضوء]:

الضوء ان كان من ذات المحل فذاتى، كما للشمس، ويسمى ضياء، والّا فعرضى، كما للقمر، ويسمى نورا. والحاصل من المضي لذاته أول ومن العرضى ثان وثالث، وهلم جزا إلى ان ينتهى إلى الظلمة، وهى عدم ملكة له لا وجودية، والّا لمنع الجالس في الغار عن أبصار ما في الخارج من النار، كالعكس لوجود العائق عن الإبصار.

وليست عدماً صرفاً لتعلق الجعل بهما. قال الله تعالى: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾⁴⁷³ وتختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرف.⁴⁷⁴ واختلفوا في ان الهواء⁴⁷⁵ المضيء هو الصرف، أو ما فيه من الابخرة، والكل محتمل.

[47ظ] وأما الظل فهو ما يحصل من الهواء المقابل للمضيء بالذات، أو بالغير. والتفسير بالمستفاد من المضيء بالغير مختل الطرد لتناوله ما من مقابلة القمر. والشعاع ضوء ذاتي يترقق على الأجسام حتى كأنه يفيض منه ويكاد يسره، والبريق ضوء عرضي، كما للمرآة.

زعم بعض الحكماء ان الضوء أجسام صغار تنتقل من المضيء إلى المستضيء لانحداره من عالٍ، واتباعه في الحركة، وانعكاسه عما يلقاه.⁴⁷⁶ ويبطله امتناع الحركة بالطبع إلى جهات. والوصول⁴⁷⁷ من فلك الشمس إلى الأرض في لحظة مع خرق الوسائط واستتار ما وراءه للباصرة السليمة. وفيه نظر، لأن الستر شان الملوّن دون الشفاف، كما تُشاهد في صفحة البلّور. ويمكن أن يقال يمكن ستره لإشتغال الباصرة ببريقه، ولغلظه بالكثرة، ولإختصاص المعاونة بالعيون الضعيفة.

المبحث الرابع [في الضوء واللون]:

قالوا الضوء مغاير للون في الحقيقة وشرط لصحة رؤيته.

أما الأول فبالحس وتضاد الألوان، دون الأضواء، وافتراقهما في الأسود المظلم والبلّور المضيء المستور لونه في الليل.

⁴⁷³ سورة الأنعام، 1/6.

⁴⁷⁴ وتختلف ... من الطرف: في الهامش.

⁴⁷⁵ الهواء: تحت السطر.

⁴⁷⁶ عما يلقاه: في الهامش.

⁴⁷⁷ والوصول: تحت السطر.

وأما الثاني فلأنه لا يرى في الظلمة عند تحقق الشرائط مع القطع بوجوده. ومنهم من جعل الظلمة أيضا شرطا لرؤية بعض الأشياء، كالشهب والبريق ترى بالليل. وردّ بأن ذلك لعدم انفعال الحسّ بالليل عن الضوء القوى المانع عن رؤية الضعيف كالهناء يرى في البيت دون الشمس⁴⁷⁸.

وقيل: شرط لوجود اللون، إذ الجالس في الغار يبصر الخارج حول النار، ولا يمنع الظلمة عن الأبصار. وردّ بأنه لا انتفاء شرط الرؤية، وهو الضوء المحيط بالمرئي.

قال الإمام: قبول الضوء باللون، ولو عكس أيضا لدار، وهو ضعيف، لأنه دور معية، وأنت تعرف ان أمثال هذه شرائط فلسفية. واما نحن أيّتها العصابة أهل السنة نجعل الكل بمشيته تعالى من غير توقف على شرط.⁴⁷⁹

[48] وذهب بعضهم إلى ان الضوء نفس⁴⁸⁰ ظهور اللون فالظهور المطلق هو الضوء وضده الظلمة والمتوسط هو الظل. ولا يخفى انه لا تعويل على هذا، إذ لم يقم عليه برهان مع تكذيب الحسّ إياه ضرورة.

النوع الثالث [في] المسموعات:

وفيه بحثان:

المبحث الأول [في الصوت]:

الصوت ماهية بديهية وانه بمحض خلق الله تعالى كسائر الحوادث، لا كما زعمت الفلاسفة من انها كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج الحاصل بالقرع أو القلع. والقول بانه نفس اخذ هذين⁴⁸¹ السبيين باطل، لأنها ليست مسموعة. وانه موجود خارج الصمّاخ لادراك جهة، وتمييز قريبه عن بعيدة. وليس ادراك الجهة بوصول الهواء منها والتمييز بالقوة والضعف بالقرب والبعد. والّا لَمَا أدرك بأذن واحد ما في خلافه، ولَمَا ميّز إذا تبادلاً الوصفين، أو إذا اتحدا في الوصف. وأنّ حامله الهواء لميله مع الرياح، ولانفراد من يسمعه من أنبويه، ولتأخر السماع عن ضرب

⁴⁷⁸ ومنهم من جعل ... دون الشمس: في الهامش.

⁴⁷⁹ وأنت تعرف ... على شرط: في الهامش.

⁴⁸⁰ نفس: فوق السطر.

⁴⁸¹ هذين: فوق السطر.

الغائين. وهذه امارات ربما يفيد اليقين الحدسي، وان امكن معارضتها بان بقاء لجزء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الكيفية، سيما مع هبوب الرياح والنفوذ في منافذ الأجسام الصلبة مما يستبعده العقل. وابتعد منه حديث الصدى، وهو على ما زعموا صوت يرجع من مصادمة جسم املس يقاومه، سواء رجع عين ما وصل إليه أو مثله. قيل: الظاهر أنه عين ما وصل، [48ظ] وان لكل صوت صدى، وان لم يحس به، إتما القُربه فلا يميّز عن الواصل، أو للين العاكس.

المبحث الثاني [في أنواع الصوت]:

قد يعرض للصوت كيفية بها يمتاز عما يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع، وهو الحرف. ولعلّ تعريفه للتنبية على خواصها وصفاتها، والآ فهو اجلى مما ذكره.

وينقسم إلى صامت متحرك أو ساكن،⁴⁸² ومصوّت مقصور هي الحركات وممدود هي المدّات، وهي ساكنة ابدا. والمراد بالحركة ههنا الكيفية الحاصلة من إمالة مخرج الحرف نحو مخرج احدى المدات، فإلى الواو ضمة، وإلى الألف فتحة، وإلى الياء كسرة. والابتداء بالمصوّت ممتنع وفاقا، لكن لذاته، لا لسكونه، إذ الابتداء بالساكن ليس بمتعذر، بل⁴⁸³ متعسر. ولذلك عرى عنه العرب لرصانتها،⁴⁸⁴ كالوقوف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت. وقيل: إن ههنا حركة مختلصة لا يحس بها على ما ينبغي هذا واما إجتماع ساكنين مصوّتين أو صامت بعده مصوت فلا نزاع في إمتناعه.

وينقسم أيضا إلى آنى كالطاء، وزمانى كالفاء، أو آنى يشبه الزمانى لتوارد الآنيات يتولد منها زمانى كالراء، وإلى متماثل كالبائن الساكنين ومختلف. اما بالذات كالباء والتاء أو بالعرض. اما مشخّص كباء تلفظ بها زيد وعمرو، أو زيد في وقتين، أو غير مشخّص⁴⁸⁵ كبائن ساكن ومتحرك، أو مضموم ومفتوح، وإلى مقطع ممدود وهو الصامت مع المصوّت الممدود، مثل لا، ومقطع مقصور إذا كان هو⁴⁸⁶ مع المقصور مثل لى.

⁴⁸² متحرك أو ساكن: في الهامش.

⁴⁸³ ليس بمتعذر بل: في الهامش.

⁴⁸⁴ لرصانتها: فوق السطر.

⁴⁸⁵ اما مشخّص ... غير مشخّص: في الهامش.

⁴⁸⁶ هو: فوق السطر.

وقد يطلق الأول على مقطع مقصور مع صامت ساكن بعده، مثل هل، فهو صامتان بينهما مصوت مقصور هو الفتحة [49] بخلاف لا، فإن الثانى منها مصوت ممدود، وليس فيها مقصور. ثم انه يتألف من الحرف الكلام واللفظ المنقسم إلى المفرد والمركب بأقسامها. وقد يخص⁴⁸⁷ الكلام بما يفيد، وان كان مقطعا مثل "ق" و"ف"، واللفظ بما يتألف من المقاطع. ولهذا يقع في مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال أجزاء المركب ألفاظ أو حروف أو مقاطع.

وزعم البعض ان اللفظ من مقولة الكم المنفصل، لانه ذو جزء يقدر بجزئه كالمقطع والمقصور والممدود وما يركب منهما. وردّ بانه بالعرض كالجسم.

النوع الرابع في المذوقات:

وهى الطعوم، وأصولها تسعة: إذ الحارّ يفعل في اللطيف حرافة، وفي الكثيف مرارة، وفي المعتدل لموحة. والبارد في اللطيف حُموضة، وفي الكثيف عفوضة، وفي المعتدل قبضا. والمعتدل في اللطيف دُسومة، وفي الكثيف حلاوة، وفي المعتدل تفاهة. ثم يتركب منها أنواع لا تحصى.

النوع الخامس [في] المشمومات:

وهى الروائح، ولا أسماء لأنواعها الا من جهة الملائمة والمنافرة، كرائحة طيبة وممتنبة أو المجاورة كرائحة حلوة، أو حامضة، أو إضافة، كرائحة المسك.

القسم الثانى [في] الكيفيات النفسانية:

وهى إن كانت راسخة يسمى ملكة والآ فحالا. ولها أنواع:

⁴⁸⁷ وقد يخص: في الهامش.

النوع الأول [في] الحياة:

وهي ههنا قوة تقتضي الحس والحركة، وهي تتبع الاعتدال النوعي، وتستتبع سائر⁴⁸⁸ القوى الحيوانية، فهي غير قوة الحس والحركة والتغذية،⁴⁸⁹ لأن المبدأ غير ذي المبدأ [49ظ] ولوجود قوة التغذية في النبات، دون الحيات ولوجود الحياة في العضو المفلولج والزابل، دون الحس والحركة والاعتناء. ولا يشترط عندنا اعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيوانى، لا مكان ان يخلقها الله تعالى في الجزء.

وقيل: لانها ان قامت بالجزئين يلزم قيام العرض بمحلين أو قامت بكل منهما حياة. فان اشترط من الجانبين فدور ومن جانب واحد ترجح بلا مرجح.

ورد بأنها قائم بالمجموع، ولو سلم فدور معية، ولو سلم فعد المرجح ممنوع غايته عدم الاطلاع عليه. ويشترط عند الفلاسفة والمعتزلة بناء على ما يشاهد من زوالها بزوالها، وفقدائها عند عدمها. ويقابلها الموت، لأنه عدم الحياة عما اتصف بها أو كيفية تضادها. وقد يستدل على الثاني بقوله تعالى: ﴿خلق الموت والحياة﴾.⁴⁹⁰ ويجب أن المراد التقدير أو خلق أسبابه.

النوع الثاني [في] الإدراك:

وفيه مباحث.

المبحث الأول [في تعريف الادراك]:

لا يخفى على ذي إدراك ان للمدركات تميزا عند العقل يعبر عنه بالوجود العقلى والصورة، وهو⁴⁹¹ غير وجودها العيني لإدراك ما لا وجود له، ووجود ما لم يدرك. والفرق بينها وبين الصورة الخارجية من وجوه:

⁴⁸⁸ سائر: فوق السطر.

⁴⁸⁹ والتغذية: في الهامش.

⁴⁹⁰ سورة الملك، 2/27.

⁴⁹¹ يعبر عنه بالوجود العقلى والصورة وهو: في الهامش.

منها انها متفاوتة لا متماثلة. ومنها جواز حلول الكبيرة في محل الصغيرة كعكسها. ومنها انه لا ينمحي الضعيف بالقوى. ومنها انها لا يجب زوالها، ويسهل استرجاعها زوالها.⁴⁹² فادراك الشيء حضوره عند العقل اما بحقيقته، كادراك النفس ذاته لحضوره عنده. ويكفى فيه التباير الاعتباري فمن حيث انه يعتبر شهودا يكون عالما، ومن حيث يعتبر شاهدا يكون معلوما كما انه من حيث كونه شهودا يكون علما،⁴⁹³ أو بصورته المنتزعة منه كالماديات، أو غير المنتزعة كالمجردات. وفيه نظر. واما المعدومات فان كانت ممكنات فمأهياتها حاصلة في العلم الفعلي، ويتنزع من ايجاباتها في العلم الانفعالي، وان كانت ممتنعات فبالعكس.

[50] واعلم ان ههنا أصلا كليا، وهو ان للأشياء تعينا أزليا في العلم الفعلي الواحي، وتعينا حادثا في الأعيان والعقل بقوته المميزة يحللها في العلم الانفعالي إلى التعيين المذكورين، وهما يختلفان في كثير من الأحكام. وإذا كانت الهويات حاصلة في النفس كصورها يكون لها أيضا تعينان، كالجود والإيمان. لأن حصولها فيها بالوجود الأصيل المسمى هوية يكون بطريق الاختصاص الناعت، فيشترط قبول المحل للاتصاف بها وبالثبوت العلمى المسمى بالصورة يكون بطريق قيام العرض، فلا يشترط القبول، كالايمان لمن لم يتصف به. ثم انهما متغايران تعينا ومتحدان ماهية، فيختلفان في بعض الأحكام، ويتحدان في البعض.

ثم يتفرع لهذا الأصل حلّ غوامض تحيّر فيها العقول. منها لزوم اتصاف الذهن بالحرارة والسواد والاستدارة وأضدادها من تصور هذه الأمور، ولزوم كون المؤمن كافرا عند تصور الكفر. ومنها لزوم⁴⁹⁴ اجتماع الكلية والجزئية في الصور، لأنها جزئية لحصولها في نفس شخصية، ولزوم اتحاد العلم والمعلوم والجوهر والعرض وغير ذلك، هذا كله على كون العلم عبارة عن الصورة. واما القول بأنه عبارة عن تجرد العالم والمعلوم فمسامحة، لأن التجرد من لوازمه، لا عينه، والألزم علم لكل نفس إنسانى بجميع المجردات، والقول بأنه عبارة عن اتحاد العالم بالمعلوم فباطل لعدم الإمكان.⁴⁹⁵

⁴⁹² والفرق بينها وبين الصورة ... استرجاعها زوالها: في الهامش.

⁴⁹³ فمن حيث انه ... يكون علما: في الهامش.

⁴⁹⁴ ومنها لزوم: في الهامش.

⁴⁹⁵ هذا كله على كون العلم ... لعدم الإمكان: في الهامش.

ثم ان المتكلمين لما انكروا الوجود الذهني جعلوا الإدراك إضافة بين المدرك والمدرك، أو صفة ذات إضافةً إليه. فَوَزِدَ عليهم العلم بالمعدومات والممتنعات لعدم إمكان الإضافة إليها، فإذا اضطروا إلى القول بالصورة فيها. فكذا في غيرها، إذ الإدراك معنى واحد.

ثم يرد على القائلين بالصورة ان الممتنع لا حقيقة لها، [50ظ] حتى يكون صورته⁴⁹⁶ مطابقة أو غير مطابقة لها، ولا مخرج للعلم عنهما.⁴⁹⁷ وأيضا الصور القائمة بالذهن موجودات عرضية، فالقول بوجود صور الممتنعات سفسطة ظاهرة.

والحل ان المطابقة وعدمها فيما له منتزع منه خارجا كما في المعقولات الاولى، أو ذهنا كما في المعقولات الثانية، ظاهر ولنا الممتنع، فيتزعم باعتبار الوهم بالمقايضة إلى الايجابات، فلا يكون مطابقا ولا ”لا مطابقا“. وان كان صادقا بالنسبة إلى ايجاباتها، وفرق ما بين المطابقة واللا مطابقة وبين الصدق والكذب، لأن الأول من خواص التصورات والثاني من خواص التصديقات. وما اشتهر من ان التصورات لا تتصف بالمطابقة وعدهما فقد عُقِلَ عن كون العلم الإنفعالي تَلَوُّ العلم الفعلي. فان توافقا يكون مطابقا، والآ فلا. حتى قيل ان العلم الفعلي، وان لم يتصف بالمطابقة، لكنه تابع لمعلومه بمعنى اصالة موازنه في التطابق، فلا يلزم بعدم المعلوم عليه حتى يلزم الدور.⁴⁹⁸ وأيضا لا يوجب الحصول في الذهن وجود الممتنع، لأن المثال القائم بالذهن غير ممتنع. وما قيل إنه من حيث القيام به علم، ومن حيث ذاته معلوم فوهم، لما عرفت ان ليس له ذاتا أصلا، وإنما هو علم لا معلوم له. وهذا مراد أبي هاشم [الجبائي] من اثباته علما لا معلوم له.⁴⁹⁹

المبحث الثاني [في أنواع الإدراك]:

للإدراك أنواع أربعة: احساس وتخيل وتوهم وتعقل.

⁴⁹⁶ صورته: فوق السطر.

⁴⁹⁷ ولا مخرج للعلم عنهما: في الهامش.

⁴⁹⁸ حتى قيل ... يلزم الدور: في الهامش.

⁴⁹⁹ وهذا مراد ... لا معلوم له: في الهامش.

والإحساس مشروط بحضور المادة واكتناف الهيئات والانتهاه إلى الجزئية. والتخيل مجرد عن الأول، والتوهم عن الأولين، والتعقل عن الكل. ثم ان القائلين بأنه صفة ذات اضافة جعلوا العلم وإدراكات الحواس أمرا واحدا، وإنما الخلاف في الطريق. والفرقة الضرورية بين الإحساس وغيره [51و] إنما يفيد الفرق في التجلي والانكشاف اللازمين للصفة. واما في اللغة يطلق العلم على اضافة الصفة إلى المعلومات، فيقابله الاحساس، إذ الإضافتان متغايران جزما. وقد يخص العلم بإدراك الكلى وإدراك المركب، ويقابلها المعرفة، أو بالتصديق الجازم المطابق الثابت، ويسمى الخالي عن الجزم ظنا، وعن المطابقة جهلا مركبا، وعن الثبات تقليدا أو اعتقادا، وقد لا يعتبر فيه الاعتقاد أيضا. وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بكل شيء، حتى بنفسه وبالأخر، فيتغاير الاعتبار، لا الصور.⁵⁰⁰ ولكون الشك ترددا في الحكم والوهم ملاحظة الطرف المرجوح كان عدمها من التصديق خطأ. وأما الحكم بتساوي الطرفين فهو من الأقسام السابقة، إلا أن المراد بالشك اتصاف النفس به، لا الحكم باتصافها به، والظن قابل للشدة والضعف.⁵⁰¹ ثم الذهول عن الصورة الذهنية ان أدى إلى الحاجة إلى استنباطها فنسيان، والآ فسو. والجهل البسيط عدم ملكة العلم، والمركب مضاد له.

المبحث الثالث [في تقسيم العلم]:

العلم ينقسم إلى قديم وحادث وواجب وممكن وفعل، وهو الثابت قبل الكثرة، ومنه علم الله تعالى، وانفعالي وهو الثابت بعد الكثرة كعلمنا بالماهيات⁵⁰² وغيرهما.

ومراتب العلم الحادث ثلاث: لأنه إما بالقوة المحضة، وهو الإستعداد، فللضرورة بالحواس وللنظر بالضرورة، وإما بالفعل إجمالا بأن يكون عنده أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل، أو تفصيلا بأن يلاحظ الأجزاء مفصلة ويمثل ذلك بالنظر إلى الصحيفة دفعة، ثم حرفا حرفا. والحاصل في الإجمالي صورة واحدة للكل وفي التفصيلي صور متعددة لكل. [51ظ] وما نقل عن الإمام من ان الصورة الواحدة لا تطابق المختلفات والمتعددة تفصيل، فلا إجمال أصلا، فمردود عند الكل. اللهم الا ان يراد بالتفصيل حصولها مرتبة وبالإجمال دفعة.

⁵⁰⁰ وقد يصح ... لا الصور: في الهامش.

⁵⁰¹ والظن قابل للشدة والضعف: في الهامش.

⁵⁰² وهو الثابت قبل ... كعلمنا بالماهيات: في الهامش.

ثم ان العلماء اختلفوا في العلم الإجمالي في علمه تعالى. والحق ان يدار الخلاف اشتراط الجمل بالتفصيل وعدمه. واختلفوا أيضا في العلم بوجه دون وجه. قال الأكثرون متعلقهما شيئا، وان عرض أحدهما للآخر. والحق ان متعلقهما واحد، أى العلم بإعتبار العارض مع الجهل بالمعروض. قال بعضهم الشيء قد يكون معلوما بالقوة، والحق وقوعه، كالعلم بالجزئيات حال العلم بالكليات، وكالعلم بالأصغر عند الاندراج في الأوسط وهو ظاهر.⁵⁰³

المبحث الرابع [في انقلاب النظرى]:

لا خلاف في جواز انقلاب النظرى ضروريا بخلق الله تعالى، وجوز عكسه أيضا بناء على تجانس العلوم، فيجوز على واحد منها ما يجوز على الآخر. ومُنْع بعد تسليم التجانس بجواز الإختلاف بالأشخاص، بل الأنواع. وإرادة التماثل بالتجانس لا يفيد. ومُنْع الجمهور الانقلاب المذكور لاستلزامه جواز الخلوّ عن الضرورى مع التوجه،⁵⁰⁴ وانه محال بالوجدان. ورُدّ بدعوى الانقلاب في الضروريات الجائزة فقدها. ومنع بعضهم فيما هو شرط للنظر للدور. واما الخلاف في جواز استناد الضرورى إلى النظرى فقليل يشبه ان يكون التصديق⁵⁰⁵ لفظيا راجعا إلى التفسير الضرورى بما لا يتوقف على نظر مطلقا، أو بعد تصور طرفيه.

قالوا: هل يتعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم، أم لا؟ ومن قال بدخول التعلق في العلم قال: نعم. ومن قال بخروجه قال: لا. فهذا⁵⁰⁶ فرع الخلاف في تفسير العلم. ومنهم من اختار التعدد، ان كان المعلومان نظريين لثلا يلزم اجتماع النظرين في علم. وردّ بجواز ان يحصل بنظر، كما علما بعلم، وهو ضعيف. ومنهم من اختاره، ان كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما، والّا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه. وردّ بأنه قد يعلم بعلم، وقد يعلم بعلمين. ثم عند التعدد فالعلمان [52و] المتعلقان بمعلومين مختلفان، وان تماثل المعلومان وبمعلوم واحد متماثلان. وقيل: ان اتحد وقته، والا اختلفا ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف الوقت.

⁵⁰³ ثم ان العلماء اختلفوا ... وهو ظاهر: في الهامش.

⁵⁰⁴ مع التوجه: في الهامش.

⁵⁰⁵ التصديق: فوق السطر. كلمة "التصديق" بعد كلمة "التفسير" في الاصل.

⁵⁰⁶ ومن قال بدخول ... قال لا فهنا: في الهامش.

المبحث الخامس [في القلب]:

لا خلاف في ان القلب محل العلم، الا انه يجوز عند الأشاعرة ان يخلقه الله تعالى في أى جوهر شاء. ثم ان المراد بالقلب ليس هو العضو المخصوص اتفاقا. قالت الفلاسفة: هو النفس الناطقة المتعلقة بالعضو المخصوص، الا انه يدرك الكليات بالذات، والجزئيات بواسطة القوى الجزئية المنبعثة من القلب إلى الدماغ، وستعرفه في بحث النفس ان شاء الله تعالى.

واعلم انه لا خلاف في ان مناط التكليف هو العقل، وله معان. والمراد به ههنا عند الشيخ [أبى الحسن الأشعري] العلم ببعض الضروريات. وعند البعض القوة التى يحصل عند ذلك بحيث يمكن بها من الكتاب النظريات، ويعبر عنها بالغريزة التى تتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، وبالقوة التى بها يميز بين الأمور الحسنة والقييحة. وبما قال بعض العلماء الأصول انها نور يضيء به طريق يتبدأ به من حيث ينتهى إليه درك الحواس.

النوع الثالث [في الإرادة]:

وفيه بحثان:

البحث الأول [في تعريف الإرادة]:

هى عند الأشاعرة صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل والترك. وقيل: هى إعتقاد النفع أو ميل يتبعه إلا ان شيئا منهما ليس شرطا لها، فضلا عن ان يكون هى، [52ظ] لما ان الهارب من السبع يختار أحد الطريقتين المتساويين. وليس هناك اعتقاد نفع أو وجود ميل، والصفة المذكورة كما لا يقتضى كونها من جنس الإعتقاد أو الميل كذلك لا ينفيه، وكذا لا يقتضى كون متعلقها مقدورا. إذ يجوز إرادة الموت فلا نقض بإرادة الإرادة، أو الكراهة. والمختاران معنى الإرادة واضح عند العقل، وإنما يعسر معرفة كنهها والتعبير عنها، الا ان مغايرتها للشهوة واضحة

لإرادة الإنسان ما لا يشتهي، وبالعكس. وأيضاً انها غير التمني، لأنها يتعلق بمقدور، ويتعلق هو بالمحال والماضي.⁵⁰⁷

وأما الفلاسفة فلما زعموا ان الواجب موجب وكرهوا شناعة الحاق أفعال الصانع لحركات الجمادات تجملوا باثباتها ظاهراً، ففسروها بالعلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك، أو يكون الفاعل عالماً بما يفعل، إذا كان ذلك العلم سبباً لصدوره عنه، غير مغلوب ولا مكروه. ولما توهم إختصاصها بذوى العلم اثبتوا لها معنى آخر أعمّ هي حالة ميلانية يوجد للإنسان وغيره.

البحث⁵⁰⁸ الثاني:

ذهبت الأشاعرة إلى ان إرادة الشيء كراهة ضده، والّا لم يجامعها على تقدير المضادة والمماثلة، أو يجامع ضدها. أعنى إرادة ضدها على تقدير المخالفة.

وردّ بأن عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير، ولو سلم فالمتخالفان قد يكونان متلازمين، فلا يجتمع الملزوم مع ضد اللازم، أو ضدين لأمر واحد فلا يجتمعان.

وعورض بأنه قد يراد الشيء، ولا شعور بضده. ثم على تقدير الشعور لا دليل على الإستلزام، وان حكم به القاضى، فضلاً عن الاتحاد. قالوا الإرادة تفيد للفعل صفة الطاعة والمعصية، وللقول كونه أمراً أو تهديداً. فإن أرادوا الصفة الحقيقية فممنوع، والصفة الاعتبارية لا نزاع فيها. قالوا: المحبة هي الإرادة، فمحبة الله لنا إرادته لكرامتنا، ومحبتنا لله تعالى إرادتنا لطاعته. وأيضاً الرضاء هو الإرادة، وعندنا ترك الاعتراض، وأيضاً العزم جزم الإرادة بعد التردد. هذا كله إذا فسرت الإرادة بالميل.⁵⁰⁹

[53] النوع الرابع في القدرة:

وفيه مباحث.

⁵⁰⁷ إلا ان مغايرتها ... والماضي: في الهامش.

⁵⁰⁸ المبحث: في الاصل.

⁵⁰⁹ قالوا الإرادة ... الإرادة بالميل: في الهامش.

المبحث الأول في القوة:

وهي صفة تكون مبدأ التغير في آخر، ولو اعتباراً.⁵¹⁰ وهي إما مقارنة للمقصد أولاً، وكل منهما إما مختلفة الآثار أولاً. فالأولى القوة الحيوانية، والثانية الفلكية، والثالثة النباتية، والرابعة العنصرية. وهذه القوى أعراض، وكون مبادئها الصور النوعية. إذ النفوس يذكر في مباحث الجواهر. ثم إن القوة المأخوذة مع القصد أو إختلاف الآثار تسمى قدرة، فتفسر بأنها⁵¹¹ صفة تؤثر وفق الإرادة، أو مبدأ لأفعال مختلفة. فالقوة الجامعة للوصفين قدرة اتفاقاً، كالقوة الحيوانية.⁵¹² والخالية عنهما ليست بقدرة اتفاقاً، كالقوة العنصرية، والفلكية قدرة بالمعنى الأول، دون الثاني، والنباتية بالعكس. والمراد استعداد التأثير، فيشمل القدرة الحادثة، لأنها غير مؤثرة بالفعل عندنا، لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى. ولهذا فسروها بأنها صفة بها يتمكن من الفعل والترك. ثم الوجدان كما يشهد بوجود القدرة يشهد بكونها صفة زائدة على المزاج وسلامة البيئة. ولهذا يوجد في بعض الأوقات وعلى بعض⁵¹³ الأفعال، دون البعض، وإنها مصححة للفعل بالنسبة إلى الفاعل، ويقابله الموجب.⁵¹⁴

المبحث الثاني [في الإستطاعة]:

الإستطاعة مع الفعل، لا قبله، لأنها عرض لا يبقى إلى الفعل، بخلاف القديمة، ولأن للفعل حال عدم امتناعاً بالغير، فلا يكون مقدوراً، ويستلزم فرض وقوعه الخلف. وردّ الأول بعد تسليم إمتناع بقاء الأعراض بجواز الإستمرار بتجدد الأمثال، والثاني [53ظ] بالنقض بالقدرة القديمة، والحل بأن الممتنع المستلزم للخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه، لا حال عدمه بأن يفرض بدل عدم الوجود.

⁵¹⁰ ولو اعتباراً: في الهامش.

⁵¹¹ بأنها: فوق السطر.

⁵¹² كالقوة الحيوانية: في الهامش.

⁵¹³ على بعض: فوق السطر.

⁵¹⁴ وإنها مصححة ... ويقابله الموجب: في الهامش.

واحتج المخالف بلزوم ايجاد الموجود وإمتناع التكليف وقدم الآثار في القدرة القديمة.

وأجيب بمنع استحالة ايجاد الموجود بهذا اليجاد، وبأن التكليف يدور على الإمكان، دون الفعل، وبمنع تماثل القدرتين. ومن فروع كون الإستطاعة مع الفعل ان الممنوع لا يكون قادرا كالزمن، وأن القدرة الواحدة لا يتعلق بمقدورين، وان لم يكونا ضدين.

واحتج المخالف باننا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع والزمن العاجز، فالممنوع قادر، وبان المقيد لم يلحقه تغير ذات أو صفة، ولم يطرأ عليه ضد القدرة. واتفقوا على أن القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات، لكن على مرور الأوقات. وجوز أكثرهم تعلقها بالضدين⁵¹⁵ بدلا، وتردد بعضهم، فزعم تارة تعلق كل من القلبية والقالبية بمتعلقاتها، دون متعلقات الأخرى، وتارة تعلق كل منهما بالجميع وإختصاص تأثيرها بأفعال محلها، وتارة خص الحكمين بالقلبية. والحق أنه ان اريد بالقدرة ما يعم المؤثرة والكاسبة، فهي قبل الفعل ومعه وبعده، ويتعلق بالمقدورين ونسبتها إلى الضدين على السواء. وان اريد ما يستجمع جميع شرائط التأثير على أحد الوجهين فهي مع الفعل، ولا يتعلق بمقدورين لإختلاف الشرائط بالنسبة إلى المقدورات.

[54]و[المبحث الثالث] [في العجز]:

قيل: القدرة تبع للإرادة، لأن ذلك حقيقتها. وقيل: تبع للعلم، كراعية المزاويلن للصنائع دقائق، لو قصدوها لعجزوا عنها، وأنها تغاير الطبيعة، لأن القدرة تؤثرها لشعور دون الطبيعة، وأنها تغاير المزاج لأن المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة دون القدرة، وان المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب. ثم ان⁵¹⁶ العجز ضد للقدرة، لا عدم ملكة لما نجد من الفرق بين الزمن والممنوع، مع إشتراكهما في عدم القدرة. وللمخالف ان يمنع ذلك في الممنوع، ويفرق بان الزمن ليس بقادر، والممنوع قادر، أو من شانه القدرة. ومن قال بالتضاد قال: ان عجز الزمن ليس عن القدرة، بل ان فيه ضعفا يستعقب القعود، بناء على ان متعلق العجز هو الموجود. ويبطله القطع بان عجز المتحدّين انما هو عن الإتيان بمثل القرآن، لا عن السكوت وترك التحدى. ودعوى اشتراك لفظ القوة بين تلك

⁵¹⁵ بالضدين: في الهامش.

⁵¹⁶ قيل القدرة ... ثم ان: في الهامش.

الصفة وعدم القدرة خلاف العرف⁵¹⁷ واللغة. ولو سلم فالكلام في المتعارف الشائع، وفي تضاد النوم للقدرة تردد، إذ قد يصدر عن النائم بعض الأفعال ويمتنع الأكثر. ويضاد القدرة⁵¹⁸ الخلق من جهة انه ملكة يصدر بها الأفعال عن النفس بسهولة، ومن غير روية، وان نسبته إلى الطرفين لا يكون على السوية. قيل: الترك عدم فعل المقدور. وقيل: إن كان قصداً ولذلك يتعلق به الذم. وقيل: إنه من أفعال القلوب. وقيل: هو فعل الضد، لأنه مقدور والعدم مستمر، فلا يصلح أثراً للقدرة.⁵¹⁹ وللمعتزلة ههنا فروع كثيرة ضربنا عنه صفحا، لكونها من التحكمات الباردة والدعاوى الجامدة.

النوع الخامس في بقية الكيفيات النفسانية:

وفيه مباحث.

المبحث الأول في اللذة والألم:

وهما بديهيان، وقد يفسران بإدراك الملائم والمنافى من حيث هما كذلك. فهما نوعان من الإدراك، اعتبر فيهما إضافة، ويختلف بالقياس إلى المدرك وإصابة لذات الملائم أو المنافى، لا صورتهم. والحق انا نجد حالة هي اللذة، ونعلم ان ثمة إدراكا للملائم. [54ظ] وأما انها نفسه أو أمر حاصل به، وهل يحصل بغيره، ففيه تردد. وقد يفسر بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية، ويبطله الالتذاذ باصابة مال أو مشاهدة جمال من غير طلب وشوق.

وينقسم كل من اللذة والألم إلى الحسى والعقلى حسب الإدراك، والعقلى منها⁵²⁰ أقوى، لأن المعقولات أكثر وإدراك العقل اكمل. وكلاهما من الكيفيات النفسانية. وانما الذى يعرف بالحس هو ما يلتذ به وما يتألم، لا نفس اللذة، والألم. ثم ان الحسى من الألم سَيِّما للمسى يسمى وجعا. والمفهوم من كلام ابن سينا ان سببه الأصلى تفرق الاتصال، ويتبعه السبب القريب، وهو سوء المزاج المختلف الحار أو البارد، لأن الرطب واليابس انفعاليان الآ بالعرض.

⁵¹⁷ العرف: في الهامش.

⁵¹⁸ القدرة: فوق السطر.

⁵¹⁹ قيل الترك ... أثرا للقدرة: في الهامش.

⁵²⁰ منها: فوق السطر.

قال الإمام التفرق عدمي، وتفرق الأعضاء قد يتخلف عنه الألم، كما في إعتداء الأعضاء والألم قد يتأخر عن التفرق، كما في القطع بآلة حادة. ورد بأن التفرق حركة الأجزاء عن مكانها، ولو سلم فهو⁵²¹ عدمي، لا عدم، فلا يمتنع كونه سببا كما في المعدات.

وأجيب بأن المراد ان التفرق في العضو الحاس مع الالتفات من جهة كونه منافيا مؤلما، بلا توقف على سوء المزاج، وان كان ايلامه بواسطة ما يستتبعه من فقدان هيئة العضو كماله اللائق به، وان القطع بآلة حادة، ان كان بالالتفات إليه، فتأخر الألم عنه ممنوع، والأ فلا اشكال. والحق تأخر الألم عنه، [55و] ولو قطعه عمدا كما يعرفه من جزيه.

المبحث الثاني في الصحة والمرض:

الصحة ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة وزيادة، أو حالة لدفع توهم إختصاصها بالراسخة من عبارة البعض وتقديم الملكة، لكونها أشرف وأغلب وأبعد عن الخلاف. ولا يعم الموضوع النبات بعد ايراد الملكة والحال، وتخصيصها بالإنسان اصطلاح الأطباء. والدلالة بكلمتي "عن" و"من" على مبدئية الحال والمحل، مبنية على ان الأول فاعلي، والثاني مادي، أو الأول آلي والثاني فاعلي، ولا دور في أخذ السلامة بالمعنى⁵²² اللغوي.

وأما المرض المقابل للصحة فهو حالة أو ملكة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمة، بل مأوفة، فيبينهما تقابل التضاد. وقيل: تقابل العدم والملكة. وهذا الخلاف فرع الخلاف في اطلاق المرض على زوال الصحة أو على مبدأ الأفعال المأوفة. وعلى تقدير التضاد يكون المرض أيضا من الكيفيات النفسانية، فلا واسطة بينهما، إذ لا مخرج عن النفي والإثبات. ومنهم من اثبت الحالة الثالثة، كالناقه ومن مرض عضوه ويمرض أحيانا.

⁵²¹ ولو سلم فهو: فوق السطر.

⁵²² بالمعنى: فوق السطر.

والصحيح ان هذا الإحتمال⁵²³ لإهمال شروط التقابل. فينبغي ان يعتبر المرض عدم سلامة جميع الأفعال، إذ لو اعتبر آفة الجميع يثبت الوساطة.

المبحث الثالث في الفرح والغم والحزن والهم والغضب والفرع⁵²⁴ والحقد والخجل:

وهذه كفيات تعرض للنفس تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار، وكلها غنية عن التعريف، إذما من أحد الأ ويدركها ويميزها عن غيرها ضرورة. وقد ينبه على كل منها على حيالها.⁵²⁵

فالفرح كيفية يتبعها حركة الروح إلى الخارج قليلا قليلا، طلبا للوصول إلى الملتذ.

[55ظ] والغم ما يتبعها حركة الروح إلى داخل قليلا قليلا، هربا من المؤذى الواقع.

والحزن ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلا قليلا.

والهم ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج⁵²⁶ بحدوث ما فيه توقع خير أو انتظار شر، فأيهما غلب على الفكر تحركت النفس إلى جهة، ولذلك قيل: انه جهاد فكرى.

والغضب ما يتبعها حركة الروح إلى الخارج دفعة، طلبا للانتقام.

والفرع ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل، هربا من المؤذى، واقعا أو متخيلا.

والحقد إما لغضب ثابت، أو لكون الانتقام بين شدة السهولة وشدة الصعوبة.

والخجل ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل لانقباضه من يكرده ثم إلى الخارج لانبساطه ثانيا، لما لا يجد

فيه كثير مضرة.

⁵²³ الإحتمال: فوق السطر.

⁵²⁴ والفرع: في الهامش.

⁵²⁵ وكلها غنية ... على حيالها: في الهامش.

⁵²⁶ إلى الداخل والخارج: في الهامش.

القسم الثالث [في الكيفيات المختصه بالكميات المنفصلة والمتصلة]:

الكيفيات المختصه بالكميات، أى بالذات. وعروضها لكم إما وحدها فللمنفصلة، كالزوجية والفردية والأولية والتركيب وغيرها، وللمتصلة، كالتثليث والتربيع واخواتهما والإستقامة والانحناء والزاوية ونظائرها؛⁵²⁷ وإما مع غيرها كالخُلقة وهى الشكل مع اللون. وذلك لأن الشكل، وهو هيئة احاطة الحد أو الحدود بالجسم يختص الكم، وكذا اللون، فمن يخصه بالسطح. والمركب انما يعتبر حقيقة واحدة،⁵²⁸ إذا ترتبت عليها خاصّة، وهى ههنا اتصاف الشخص بحسبها بالحسن والقبح، والآ حصلت مقولات غر متناهية بحسب ازدواجات لا تنتهى.⁵²⁹ والجمهور على ان الشكل من الوضع، لانه الهيئة، لا الحدود. وان الزاوية من الكم لقبولها القسمة بالذات، لانها سطح احاط به خطان يلتقيان على نقطة من غير ان يتحدا. والحق انها كيفية، وقبولها القسمة لا لذاتها،⁵³⁰ لا كم لانتفاء لازمه، وهو عدم البطلان بالتضعيف. [56و] ولذا فسرت بهيئة احاطة الخطين بالسطح عند الملتقى.

القسم الرابع [في الكيفيات الإستعدادية]:

وهى إستعداد شديد على ان ينفعل، كالمراضية واللبن، ويسمى اللا قوة، أو على ان لا ينفعل ويهتياً للمقاومة، كالمصاحية والصلابة، ويسمى القوة. والحد الجامع بينهما كيفية بها يترجح القابل في أحد جانبي قبوله. قيل أو على ان يفعل أى يتهياً للفعل، كالمصارعة، فالحد الجامع بين الثلاثة إستعداد جسمانى كامل، نحو أمر من خارج. ورد بان العلم بها والقدرة عليها من الكيفيات النفسانية وصلابة الأعضاء من الكيفيات الملموسة. وأيضاً للحرارة الملموسة قوة شديدة على الاحراق.

وأجيب بأنه مبنى على كون أقسام الكيف متباينة، والآ فلا مانع من الإجتماع بحسب الإعتبارات.

⁵²⁷ والإستقامة والانحناء والزاوية ونظائرها: في الهامش.

⁵²⁸ واحدة: فوق السطر.

⁵²⁹ والآ حصلت ... لا تنتهى: في الهامش.

⁵³⁰ وقبولها القسمة لا لذاتها: في الهامش.

المقصد الثالث في الأين

ونضع فيه طريقتين:

الطريق الأول [في] طريقة المتكلمين:

وفيها بحثان:

المبحث الأول [في الأين وأنواعه]:

الأين، أى الكون، وجوده ضرورى، وهى حقيقة واحدة تتنوع بإعتبار الحثيات إلى أنواع⁵³¹ أربعة:

افتراق، ان امكن. تخلل الثالث بين الجوهرين المتحيزين على تفاوت أقسامه في القرب والبعد.

واجتماع، ان لم يمكن. ومن أسمائه المجاورة والمماسمة وقيامه لا بواحد منهما، والّا لم يكن إضافة، لا

لما قيل، والا يلزم قيام العرض بمحلين، لأنهما بالاجتماع محلّ واحد، وان كان اعتبارا.⁵³²

وسكون، ان كان المتحيز مسبقا بحصوله في ذلك الحيز.

وحركة، إن كان في حيز آخر. فالسكون حصول ثان في حيز أول. والحركة حصول أول في حيز ثان.

[56ظ] واما الحصول الأول في الحيز الأول، كما في آن الحدوث،⁵³³ فليس بحركة ولا سكون، فلا حصر.

⁵³¹ وهى حقيقة واحدة ... إلى أنواع: في الهامش.

⁵³² وان كان اعتبارا: في الهامش.

⁵³³ كما في آن الحدوث: في الهامش.

وقيل: انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني فيه، ولما كان الكون الأول في الحيز الثاني أيضا سكونا. ولزم كون الحركة مجموع سكنات التزم ذلك، حتى قيل: إن كل حركة سكون ولا عكس، وانما التضاد بين السكون والحركة من الحيز لا إليه، فانها عينه.

ويرد عليه كون الحصول الثاني في الحيز الثاني حركة كالأول. والردُّ عليه بان الحصول الأول فيه تمنع الحركة، لا يرد الإلزام. والتحقيق ان المتحرك له في المسافة حصولا بعد حصول، وحصولات متعاقبة متتالية. فان لم يشترط للسكون لبث في الحركة مجموع سكنات، وان اشترط فلا، والا ظهر الإشتراط، وان السكون مجموع الحصولين، لا ثانيهما.

المبحث الثاني [في الحيز]:

الأجزاء الباطنة للمتحرك متحرك، والمستقر في الماء الجارى والهواء المتحرك ساكن، اطباقا من العقل والعرف. وما يتوهم من ان الباطن لم يفارق حيزه وتبدل حيز المستقر فيهما ومحاذياته فمدفوع بان حيزه حيز الكل، وقد فارقته، والتبدل انما يكون حركة، إذا كان من جهة الجسم، دون العكس. ودفع الأول اسهل على مذهب السطح، والثاني على مذهب البعد مع دفع كل منهما على كل منهما. وههنا فروع للمعتزلة ينبو عنها الطباع ويمحها الاسماع، فطويناها على عزها.⁵³⁴

الطريق الثاني [في] طريقة الفلاسفة:

وفيها مباحث.

المبحث الأول [في الحيز]:

الحيز ان لم يفضل على المتحيز ككون الماء في الكوز، فالأين حقيقى، والا فغير حقيقى، ككون زيد في الدار أو في البلد أو في الإقليم أو في الأرض أو في العالم. [57و] والكون يكون جنسا ونوعا وشخصا، كالكون في المكان في الهواء في هذه الدار، ويقبل التضاد، كفوق وأسفل والاشتداد، ومقابله كالاتم والأضعف فوقية. والحركة

⁵³⁴ وههنا فروع ... على عزها: في الهامش.

عندهم هي الخروج من القوة إلى الفعل على التدريج، ومعنى الاتصال الغير القار المفهوم من التدريج بديهى لا يتوقف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة، فلا دور.

وقيل: هي، كما أول، لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة. وارىد بالكمال حصول ما لم يكن. واحترز بالأول عن الوصول، فانه تَلُوُ التوجه، ونَبه بقيد القوة. على ان حقيقة الحركة ما دامت موجودة⁵³⁵ يقتضى شيئاً بالقوة، فهى كمال من جهة انه بالقوة، لا من جهة انه بالفعل، ولا من جهة أخرى. ولا يخفى انه تعريف ما لا خفى، الا ان المقصود تعريف اللفظ، فلا ضرر. ونقض بالحركة المستديرة، إذ ليس لها كمالان، الآ بالوهم، والكلام في الكمال بحسب نفس الأمر.

ثم ان الحركة كيفية بها يكون للجسم توسط⁵³⁶ بين المبدأ والمنتهى، وهو مستمر غير مستقر ومتصل في نفسه ومنقسم بحسب الفرض على قياس المسافة والزمان. وقد يطلق على الأمر الممتد بين المبدأ والمنتهى، ولا وجود لها في الأعيان، بل يجتمع⁵³⁷ في الخيال، لانها قبل الوصول لم تتم، وبعده قد انقضت، ووجود الأول ضرورى يشهد به الحس. وما يقال: المنقضى واللاحق معدومان ضرورة، وكذا الحاضر. إذ يلزم من ذهاب انقسامه التسلسل ومن انتهائه الجزء الذى لا يتجزى، فمدفوعٌ بانه لا يلزم من وجود الأولين في الحال عدمها مطلقاً، وكيف لا، والمنقضى ما فات بعد الكون، واللاحق ما هو بصدد الكون.⁵³⁸

[57ظ] المبحث الثانى [في الحركة]:

لا بد للحركة من المتقابلين ما منه وما إليه، أى المبدأ والمنتهى.⁵³⁹ ومن العلتين ما به وما له، أى القابل المتحرك، والفاعل المتحرك.⁵⁴⁰ ومن المنسوب إليه، وهو ما فيه، أى المقولة التى فيها الحركة.⁵⁴¹ ومن المقدار، وهو الزمان التابع للحركة، وهو غير الزمان المتبوع لها.

⁵³⁵ ما دامت موجودة: في الهامش.

⁵³⁶ توسط: فوق السطر.

⁵³⁷ يجتمع: فوق السطر.

⁵³⁸ بعد الكون واللاحق هو بصدد الكون: في الهامش.

⁵³⁹ أى المبدأ والمنتهى: في الهامش.

⁵⁴⁰ أى القابل المتحرك والفاعل المتحرك: في الهامش.

أما الأولان فنسبة كل منهما إلى الحركة تضاييف، وإلى الآخر تضاد، فمحلا هما يتضادان، وإن اتحدا بالذات، كما في الحركة المستديرة، أو تضادا بالذات أيضا،⁵⁴² كما في الحركة من السواد إلى البياض، أو باعتبار عارض آخر، كما في الحركة من المركز إلى المحيط.

وأما الخامس فأربع: أحدها⁵⁴³ الأين، وهو ظاهر حسًا. وثانيها الوضع، هو أن يتبدل أوضاع الجسم المتحرك على الاستدارة من غير أن يخرج عن مكانها. والحركة الأينية لكل جزء لا يستلزم حركة الكل كذلك. على أن الجزء ممنوع عندهم، ولا يلزم سكون الكل وضعًا، لأن حركته كذلك⁵⁴⁴ ضرورية.

وثالثها الكم، والحركة فيه إما إلى الزيادة، أو إلى النقصان. والزيادة إن كانت بورود مادة فنمو، إن كان على نسبة طبيعية في جميع الأقطار، وإن لم يكن في جميعها قسمين، ويقابله الهزال، وإن كان لا على نسبة طبيعية فورم،⁵⁴⁵ وإن كانت الزيادة بدون ورود مادة⁵⁴⁶ فتخلخل. والنقصان إن كان بإنفصال مادة فذبول، وإن كان بدونه فتكاثف. وهو مع ضده ربما يكونان في الوضع ويسميان انفشاشا واندماجًا، أي تباعدا لأجزاء، مع مداخلة الهواء وضده، أو في الكيف ويسميان بالركة والشخانة.

ورابعها الكيف، ويعلم ذلك بالاستحالة المحسوسة، وتكذيب الحس للكُمون والبروز والفُشو والتفوذ. وأيضا يصير شرارة نارا ما صادفته من جبل كبريت، والضرورة حاكمة ببطلان كمون هذا القدر من النار فيه. وكذا القول بالخليط والكون والفساد ظاهر الفساد.

[58و] فالحق تحقق الاستحالة، وانما الذي اشتبه على العامة كيفية الحركة في الكيف، لأن مراتبها أنواع متخالفة. إذ لا اشتداد في الذاتيات فان استقر على واحد منها أكثر من أن ينقطع الحركة، والآن يلزم الجزء. وأيضا لا يتناهى لكونها بين حاصرين، فيلزم الجزء أن تناهت.⁵⁴⁷ وتحقيقه ان الموجود المتحرك فيه فرد معين تتوارد عليه

⁵⁴¹ أي المقولة التي فيها الحركة: في الهامش.

⁵⁴² بالذات أيضا: في الهامش.

⁵⁴³ أحدها: في الهامش.

⁵⁴⁴ كذلك: فوق السطر.

⁵⁴⁵ إن كان على نسبة ... فورم: في الهامش.

⁵⁴⁶ الزيادة بدون ورود مادة: في الهامش.

⁵⁴⁷ وأيضا لا تتناهى ... أن تناهت: في الهامش.

الأنواع الغير المتناهية⁵⁴⁸ بالقوة في الآنات، وعليك بطرده في أخواته من المقولات. وأما باقى المقولات فلا سبيل فيها إلى الحركات. أما الجواهر، فلان التبدل فيها بالكون والفساد، فيكون دفعيا لا تدريجيا فلا يقبل الضعف و⁵⁴⁹ الاشتداد، لان شخصا من الصورة ان بقيت في الوسط لم يكن التغير فيها، والّا كان ذلك عدما، لا اشتدادا وتنقّصا ولا حركة. فلا بد من ان يعقبها صورة أخرى لعدم خلوّ الجوهر عن صورة ما، فيلزم تتالى الآنات أو الانقطاع. وأيضا فمبدأ الحركة موجود والمادة وحدها لاوجود لها. وأما سائر المقولات فانها يتبع للحركة فلا يقع فيها الحركة وسيجيء تفصيلها.⁵⁵⁰ وأما المضاف، وكذا متى والملك⁵⁵¹ فتابعة لمتبوعها في قبول الحركة، فكيف يقع فيها الحركة. وأما مقولتا الفعل والإنفعال فلا يعقل فيهما، حركة إذ لا تَبَرّد حال ضده، بل بعد وقوفه، فبينهما زمان سكون.

ثم ان المتحرك إما بالذات كحركة السفينة، وإما بالعرض كحركة راكبها. وأما المحرّك فإن كان خارجا عن المتحرك فالحركة قسيرته، والّا فارادية. ان قارنت القصد والشعور، كحركات التنفس لامكان التصرف في جزئياتها، وطبيعية ان لم يقارنهما، كحركة النمو والنبض وحركة مطلق التنفس. وقد يقال الحركة الذاتية إما بسيطة، أى على نهج واحد، وإما مركبة لا على نهج واحد. والأولى إما بالإرادة وهى الحركة الفلكية، أو لا بالإرادة وهى الطبيعية. [58ظ] والثانية إما صادرة عن القوة الحيوانية، أو لا، والثانية الحركة النباتية. والأولى إما ان يكون مع شعور لها، وهى الحركة الإرادية الحيوانية أو لا مع الشعور، وهى الحركة التسخيرية، كحركة النبض. ثم العلة في الطبيعية ليست هى الجسمية المشتركة، والّا لدامت، ولا الطبيعة الخاصة مطلقا، لما مر،⁵⁵² بل بشرط زوال ملائم فتطلبه طبعًا، وهو مختلف، فلذا يختلف جهات الحركة.

⁵⁴⁸ الغير المتناهية: في الهامش.

⁵⁴⁹ الضعف و: في الهامش.

⁵⁵⁰ وأما سائر المقولات ... تفصيلها: في الهامش.

⁵⁵¹ والملك: فوق السطر.

⁵⁵² لما مر: فوق السطر.

المبحث الثالث في أحوال الحركة:

اما وحدتها، فلان⁵⁵³ تعلق الحركة بما فيه، وما منه، وما إليه بمنزلة الذاتى. يختلف أنواع الحركة باختلافها، والثلاثة الباقية بمنزلة العرضى لا يختلف أنواعها باختلافها، بل يختلف شخصها فقط، سوى المتحرك، إذ باختلافه لا يختلف الوحدة الشخصية أيضا. واما الوحدة الجنسية فوحدة ما فيه أى المقولة، وتتنازل أنواعها حسب مراتبها،⁵⁵⁴ إذ ليس مطلق الحركة جنسا، لما يقع في كل منها، بل يقال عليها بالتشكيك أو الاشتراك.

واما تضادها فلتضاد ما منه وما إليه بالذات كتسود الأبيض وعكسه،⁵⁵⁵ أو بالعرض، كالصعود والهبوط على خط واحد منته إلى نقطتين متضادتين بكونهما فوقا وتحتا أو مبدأً ومنتهى، إذ قد يعرض لهما التضاد. ولا يلزم منه أن يكون كل حركتين متعاكستين، ولو على الإستدارة⁵⁵⁶ متضادتين بالعرض، إذ يشترط تضادهما قبل الحركة، وليس كذلك فيما عدا الفوق والتحت. واما الحركات الوضعية فلا تضاد فيها حتى الشرقية والغربية، لأن كلا يفعل مثل ما يفعله الأخرى، لكن في النصفين على التبادل. ورد بأن الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة.

وأما إنقسامها فإن كان بالزمان أو بما فيه فظاهر، [59و] لانقسام المعروض والحال بانقسام العارض والمحل. وان كان بماله فيكون القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر، إلا أن هذا في العارض السارى ظاهر، وفي غيره لا يخلو عن خفاء. ومن أقسامها السرعة والبطؤ، وهما كقيمتان قابلتان⁵⁵⁷ للشدة والضعف، مختلفان بحسب الإضافة، فلا يوجد ما يخلو عنهما. ثم السبب في البطؤ المعاوقة داخلية في غير الطبيعية وخارجية في الكل.

لاتخلل السكنات لوجوه:

⁵⁵³ في أحوال الحركة اما وحدتها فلان: في الهامش.

⁵⁵⁴ وتتنازل أنواعها حسب مراتبها: في الهامش.

⁵⁵⁵ كتسود الأبيض وعكسه: في الهامش.

⁵⁵⁶ ولو على الإستدارة: في الهامش.

⁵⁵⁷ وهما كقيمتان قابلتان: في الهامش.

الأول: انه يلزم بطلان التلازم بين الحركتين المتخالفتين سرعة وبطؤاً،⁵⁵⁸ المتلازمتين زماناً، كحركة الشمس مع الاظلال، إذ لا يصدق حينئذ كلما وجدت الحركة السريعة وجدت البطيئة، واللازم متف ضرورة.

الثاني: ان السكون مع تحقق مقتضى الحركة وعدم المانع ضرورى البطلان.

الثالث: انه يلزم وجود سكنات في حركة الفرس الشديد العدو مقدار زيادة حركة⁵⁵⁹ الفلك عليها، فيلزم كون السكون الفرس اضعاف حركته⁵⁶⁰ والمشاهدة يكذبه جزماً، إذ الجسم يشاهد ساكناً، وان كان السكون عدماً.

ورد الأول بجواز افتراق التلازم العادى، وربما يصوّر التلازم في طرفي الرحى والفرجار. ويوجب بالتزام جوار التفكك فيهما. والثاني بأن المؤثر هو الفاعل المختار. والثالث بجواز عدم مشاهدة بعض ما في الأمر الممتزج سيما العدمى.

قيل: لا يخفى على المنصف قوة الأدلة وضعف الأجوبة. قال الإمام يمكن لكل من السرعة والبطؤ مرتبة لا يمكن المزيد عليها، إلا ان عدم النهاية في انقسام المسافة والزمان عندهم⁵⁶¹ يقتضى عدم النهاية في مراتب السرعة والبطؤ.

[59ظ] وأما تركبها من حركتين ذاتية وعرضية، فإما إلى جهة واحدة، كحركة راكب السفينة جهة حركتها، فيبعد عن المبدأ بهما، أو إلى جهتين: أما متقابلتين فيسكن ان تساويتا،⁵⁶² والّا فيرى بطياً، ان فضلت الحركة العرضية، وراجعا ان فضلت الذاتية،⁵⁶³ وأما غير متقابلتين فيبعد فيهما بقدر الحركتين، كحركة راكب السفينة إلى الشمال، وهى إلى الشرق، أو إلى جهات، فيتوسط بينها حسب ما يقتضيه الحركات، كما إذا تحركت السفينة إلى الشمال بالدفع، وإلى الغرب بجري الماء، وإلى الجنوب بهبوب الريح وتحرك الشخص إلى الشرق.

⁵⁵⁸ المتخالفتين سرعة وبطؤاً: في الهامش.

⁵⁵⁹ حركة: تحت السطر.

⁵⁶⁰ فيلزم كون السكون الفرس اضعاف حركته: في الهامش.

⁵⁶¹ عندهم: في الهامش.

⁵⁶² تساوتا: في الاصل.

⁵⁶³ فيرى بطياً ... ان فضلت الذاتية: في الهامش.

المبحث الرابع [في الزمان بين الحركتين]:

زعمت الفلاسفة ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون، لان كلاً من الوصول والرجوع في آن مغاير للآخر، إذ لا يمكن اجتماعهما في آن⁵⁶⁴ فبينهما زمان، إذ لا يجوز تتالي الآنين عندهم لاستلزامه الجزء،⁵⁶⁵ والمتوسط آن⁵⁶⁶ بين الوصول والرجوع زمان سكون البتة.

وردّ هذا التقرير بان الحد المشترك بين زمانى الحركتين طرف لهما، فيكون منتهى للوصول، ومبدأ للرجوع. وانما الذى يغايره آن يصدق فيه على المتحرك انه راجع، لكن بينهما بعض⁵⁶⁷ زمان حركة الرجوع. وقزّر بوجه آخر، وهو ان الميل الموصل والميل الموجب للمفارقة في آنين، لامتناع اجتماعهما في آن واحد، فبينهما زمان سكون.

والجواب يمنع استحالة اجتماع الميلين، أو بتجويز تتالي الآنين، أو بمنع بقاء الميل الذى هو معدّ للوصول معه، أو يمنع حدوث الميل في آن، بل هو زمانى، كالحركة. واما الجواب يمنع وجود الآن الحقيقى بالفعل ومنع تغاير آن الوصول، والرجوع في الآن العرفى فانما يلائم التقرير الأول. [60و] واما النقض بكل حركة مستقيمة فرضت⁵⁶⁸ في مسافتها حدود، كما إذا ادركنا كرة على سطح، فان آن الوصول والانفصال متغايران، فيلزم تتاليهما، أو تخلل زمان سكون بينهما، فيدفع بان فرض الحدود محض توهم. ومنهم من سلك مذهبهم من طريق آخر، وهو ان الاعتماد المجتلب يغلب على اللازم صعودا، وبالعكس هبوطا، ويتعادل بينهما، فيسكن. ورُدّ بأن التعادل المستدعى للسكون آنى.

⁵⁶⁴ في آن مغاير... في آن: في الهامش.

⁵⁶⁵ لاستلزامه الجزء: في الهامش.

⁵⁶⁶ آن: فوق السطر.

⁵⁶⁷ بعض: تحت السطر.

⁵⁶⁸ فرضت: فوق السطر.

واحتج المنكرون لهذا المذهب بوجه:

الأول: يلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاته الخردلة الصاعدة. الثاني: كل زمان للسكون، فاقل منه كاف، فلا يقع في زمان ما. الثالث: ان السكون ليس طبيعيا، وأيضا لا قاسر ولا إرادة، فيقع لا عن سبب. الرابع: الهبوط من ضعف القاسر وهو من المصادمة، وقد انتفت عند السكون، فلا يبقى بسبب الهبوط.

وأجيب عن الأول⁵⁶⁹ بأن ريح الجبل الهابط يمنع مصادمة الخردلة مع أن وقوفه مستبعد، لا مستحيل، سيما إذا بدلت الخردلة بالسهم المرمى، أو قدر حركة الجبل مع وصول الخردلة. وعن الثاني بأنه يقع في زمان لا يقبل الإنقسام فعلا. وعن الثالث بأن تعادل القوتين قاسر. وعن الرابع بأن السبب قوة الطبيعة بسبب ضعف القاسر.

المبحث الخامس [في] السكون:

قيل: ⁵⁷⁰مضاد للحركة، فيراد به في الأين حفظ النسب، وفي غيره حفظ النوع. وقيل: عدم ملكة، ويقابل الحركة منه وإليه جميعا، إلا إذا اريد الطارى منهما، فالطارى على الحركة السكون فيما إليه، وعلى السكون الحركة فيما منه. وتضاد السكونات [60ظ] لتضاد ما فيه لا غير. والسكون يكون طبيعيا وقسريا واراديا، ولا يتركب، وسكون الإنسان على الأرض طبيعي فقط، والإرادة لترك إزالته إلى الحركة.

⁵⁶⁹ عن الأول: فوق السطر.

⁵⁷⁰ قيل: في الهامش.

المقصد الرابع في الباقي الأعراض النسبية

وفيها المباحث.

المبحث الأول في الإضافة:

وهي النسبة المتكررة، أى التي لا تعقل إلا بالقياس إلى أخرى، معقولة بالقياس إليها. وهذه تسمى حقيقيا، والمركب منهما ومن معروضهما مشهوريا. ويشملهما تفسيرهم بما لا يعقل ماهيته، إلا بالقياس إلى الغير. واراؤا بالغير ما يكون تعقله بالقياس إلى الأول. وهذا معنى وجوب الإنعكاس، وهو قد لا يفتقر إلى اعتبار حرف، كالعظيم والصغير. وقد يفتقر إما على التساوى، مثل عبد للمولى ومولى للعبد، أو على الاختلاف، مثل عالم بمعلوم ومعلوم لعالم. والنسبتان قد يتوافقان، كالأخوة، وقد يتخالفان، كالأبوة والبنوة. والاختلاف قد يكون محدودا، كما في الضعف والنصف، وقد لا يكون كما في الزائد والناقص. والتعبير عنهما قد يكون بإسم، مثل الأب والإبن، وقد يفتقر إلى رابطة في أحدهما، مثل الرأس وذى الرأس. وعروض الإضافة قد يفتقر إلى صفة في الطرفين، كالعاشق والمعشوق، أو في أحدهما، كالعالم والمعلوم، أو لا، كاليمين واليسار.

قال ابن سينا يكاد للإضافة تنحصر في أقسام المعادلة، والتي بالزيادة إما من الكم، وإما من القوة، والتي بالفعل والانفعال، والتي بالمحاكاة. [61و] وتعرض الإضافة لكل موجود، كالأول والأب والأقل والأحر والأعلى والأقدم والأقرب والأشد انتسابا، والأكسى والأقطع والأشد تسخيئا. وتحصلها بالإضافة إلى المعروض، وإن كانت المقولة هي العارض فقط. ويتكافؤ الطرفان في التحصيل والإطلاق والوجود والعدم، ذهنا وخارجا وقوة وفعلا. والمتضايفان من التقدم والتأخر مفهوماتهما ومعروضاتهما يمكن انفكاكهما. وقد عرفت أقسامهما فيما تقدم،⁵⁷¹

⁵⁷¹ وقد عرفت أقسامهما فيما تقدم: في الهامش.

ولإضافة إعتبارية، والألزم التسلسل لكون حلولها في المحل، حيثند إضافة أخرى، وهكذا. ولزم الدور لأن إتصافها بالوجود إضافة خاصة متوقفة على تحقق المطلق، ولزم تحقق إضافات غير متناهية لكل عدد.

وأجيب بأنه لا يلزم من رفع الإيجاب الكلى السلب الكلى الجزئي. وقد يستدل على وجودها بالقطع بفوقية السماء وتحتية الأرض، وإن لم يوجد الإعتبار من معتبر أصلا. ويجاب بأنه لا يلزم من تحقق الحمل تحقق مبدئه.⁵⁷² ثم المشهور أن الإضافات تابعة لمعروضاتها في جنسيتها، كالموافقة في الكيف والكم ونوعيتها، كالموافقة في السواد والبياض وضيفتها، كأبوة العادل والجائر، وشخصيتها كأخوة زيد وعمرو.

المبحث الثاني في المتى:

وهو نسبة الشيء إلى الزمان، إما لوقوعه تدريجا، كالحركة،⁵⁷³ أو دفعا مستمرا، كالتوسط،⁵⁷⁴ أو إلى الآن لكونه دفعا، لا غير، كالوصول إلى النهايات. ويفهم منه وجود الآن، لكنه يمنع لتوقفه [61ظ] على انقطاع الزمان، وتوقف عدمه الحادث على آن آخر، فيلزم تتالي الآنين. ولا ينفع ما يقال: إنه مستمر العدم، لأن الكلام في حدوثه. ثم المتى كالآنين، حقيقى وغير حقيقى، الا ان الحقيقى منه لا يمنع اشتراك الكثير فيه.

المبحث الثالث في الوضع:

وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه نسبة فيما بينها وإلى الأمور الخارجة عنها، محيطه أو محاطة أو غيرهما، ويكون بالقوة وبالفعل وطبعاً ووضعاً، ويقبل التضاد كالقيام، والانتكاس والإشتداد كالأشد انتصاباً.

المبحث الرابع في الملك:

ويسمى الجدة، وهو نسبة الجسم إلى حاصر له، أو لبعضه ينتقل بانتقاله ذاتيا، كالحيوان في اهابه، أو عرضيا كالإنسان في ثيابه. ويقال بالاشتراك لمثل نسبة القوى إلى النفس، والفرس إلى زيد. وتردد ابن سينا في كون هذه المقولة جنسا برأسها.

⁵⁷² في الاصل: مبدئه.

⁵⁷³ كالحركة: فوق السطر.

⁵⁷⁴ كالتوسط: في الهامش.

المبحث الخامس في ان يفعل وان يفعل:

وهو تأثير شيء في شيء، وتأثر شيء عن شيء، كالحال الذى للمتسخن مادام يتسخن. واما بعد الإستقرار فمن الكم أو الكيف أو الوضع أو نحوها ويجرى فهما التضاد والإشتداد. وما قيل: إن ثبوتهما ذهنى، والآن لزم التسلسل، فمدفوع بان التأثير والتأثر فهما لا يشمل الابداع والحدوث الدفعى، بل الحال الذى يكون للفاعل والمنفعل، حتى ان الفارابى فسر ان يفعل بالتحريك وان يفعل بالتحرك، والله أعلم.

[62] المعلم الرابع في الجواهر

وفيه مقدمة ومطلبان:

أما المقدمة

فهى عند المتكلمين إما جوهر فرد، إن لم ينقسم أصلاً، أو جسم إن انقسم. والفلاسفة لما خالفوهم في نفى الجوهر الفرد واثبات المجردات وجوهريين حالّ ومحلّ قالوا:⁵⁷⁵ إن كان حالاً في جوهر آخر فالحال صورة، والمحلّ هيوئى، والمجموع جسم، والّا فان تعلّق بجسم تعلّق تدبير وتصرفِ فنفس، والّا فعقل. وقد يقال: إن كان مفارقاً فإما ذاتاً وفعلاً، فهو العقل، أو ذاتاً فقط، فهو النفس وإن كان مقارناً، فإما بالحالية أو المحلّية أو التركيب. والمختار أن يقال: إن امكن له الأبعاد الثلاثة فجسم، والّا فإما جزء هوية بالفعل اولاً. وإن لم يمكن فإما متعلّق به اولاً. وعند قدماء الحكماء الجوهر إمّا جرمانى، إن كان متحتّزاً، وهو الجسم لا غير، والّا فروحانى، وهو العقل والنفس. وقد عرفت فيما سبق الفرق بين المحلّ والموضوع، وبين الحالّ والعرض بالعموم في المحلّ والحال مع التباين بينهما، وبالخصوص في الموضوع والعرض مع التباين بينهما. وأما بين العرض والمحلّ فعموم من وجه، لإجتماعهما في مثل⁵⁷⁶ الحركة بالنسبة إلى السرعة. ووجود الأول في مثل⁵⁷⁷ اللون، والثانى في الجسم. وما يتوهم من كون كليات الجواهر إعراضاً لافتقارها⁵⁷⁸ إلى الموضوع ولقيامها بالنفس، فمردود بأن ذلك موضوع الحمل، دون العرض، وإن القيام بإعتبار وجودها الظلى، دون الأصلى.

⁵⁷⁵ والفلاسفة ... ومحلّ قالوا: في الهامش.

⁵⁷⁶ مثل: تحت السطر.

⁵⁷⁷ مثل: فوق السطر.

⁵⁷⁸ إعراضاً لافتقارها: في الهامش.

أما المطلوب الأول في⁵⁷⁹ أحكام الأجسام

وفيه مقصدان:

المقصد الأول في أحوالها الإجمالية:

وفيه مباحث.

[62ظ] المبحث الأول [في تعريف الجسم]:

الجسم ابين الأشياء مفهوماً، وأظهرها ذاتاً، وأخفاها حقيقة. فهو عند المتكلمين الجوهر القابل للإنقسام، حتى المؤلف من الجزئين، لا المؤلف مع جزء، ليتناول الجزء المؤلف مع آخر، كما توهم، بناء على ان التأليف عرض لا يقوم بمحلين. قلنا: وان سلم عدم قيام التأليف بجزئين فزيد بالجسم ما يقوم به مجموع التأليفين.

وعند المعتزلة الجسم الطويل العريض العميق تعريفاً بخاصته الشاملة اللازمة. ولما ارادوا قبوله لها لم ينتقض شمولها بالكرة، ولزومها بالشمعة المتواردة عليها الأبعاد المختلفة. على أنه ليس عندهم مقدار قائم بالجسم، ولهذا استغنوا عن ذكر الجوهر. ولما اثبتوا خطأ وسطها جوهرين اعتبروا قيد العرض والعمق، وان اختلفوا في ادنى ما يتركب منه الجسم إلى ثلاثة [أو] أربعة أو ستة أو ثمانية.

وعند الفلاسفة الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة. وربما يعتبر التقاطع على قوائم اكتفاءً بذكرها عمّا عداها، لا للحصر فيها. والمراد بالقابلية الإمكان العام المتناول لما بالفعل لازمة، كما في الفلكيات، أو لا، كما في العنصریات، أو لما بالقوة، كما في الكرة المصمّية. والمراد القابلية بالذات، فلا يرد قابلية الوهم بواسطة توهم الجسم، والهيولى بواسطة الصورة. على ان كون الوهم جوهرًا ممنوع، وكذا قبول الهيولى خارجاً ممنوع. وأيضا

⁵⁷⁹ ففي: في الاصل.

المراد⁵⁸⁰ بالأبعاد هي المتوهمة في داخل الجسم، لا النهايات القائمة به، حتى يخرج ما يفرض من الجسم الغير المتناهي.

قيل: هذا التعريف رسم، إذ الجوهر ليس جنسا له، لأنه الموجود لا في موضوع، والوجود عارض واعتباري، ولا في موضوع عدمي، ولأنه حيثئذ يمتاز بفصول إما جواهر، فيتسلسل، أو اعراض فلا يتقوم بها الجواهر. وأيضا القابلية، لكونها من الاعتباريات لثلا يلزم التسلسل، [63] ليس بفصل.

وأجيب بأن الموجود لا في موضوع رسم للجوهر والجنس، لكونه عرضيا للفصل، لا يحتاج إلى فصل آخر، وأن الفصل القابل، لا القابلية واتحاد القابل مع الجسم ذاتا، لا يمنع تبايرهما مفهوما.

المبحث الثاني [في انقسام الجسم البسيط]:

اتفق الكل على ان الجسم البسيط قابل للانقسام، وانما⁵⁸¹ الخلاف في انه بالفعل أو بالقوة أو مركب منهما. والأول ان كان متناهي فهو مذهب المتكلمين، وإن كان غير متناه فهو مذهب النظام. والثاني إن كان متناهي فهو مذهب الشهرستاني، أو غير متناه وهو مذهب الفلاسفة. والثالث مذهب ديمقراطيس يريد ان أجزائه أجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية، دون الفعلية. وذابت شذمة لا يعبا بهم إلى تألفه من محض الاعراض. وهذا المذهب ومذهب النظام من اشنع المذاهب في هذا المقام.⁵⁸²

والذي يعتد به من المذاهب ثلاثة: الأول كونه مركبا من الجزء الذي لا يتجزى. والثاني تركبه من الهولي والصورة. والثالث كونه بسيطا كما هو عند الحس. وبالحقيقة الكل قائل بالهولي معنى، والخلاف في انها الجسم نفسه⁵⁸³ أو مادته أو الجواهر الفردة، ولنذكر احتجاج هولاء في ثلاثة مطالب.

⁵⁸⁰ والمراد القابلية ... وأيضا المراد: في الهامش.

⁵⁸¹ انما: فوق السطر.

⁵⁸² وهذا المذهب ... في هذا المقام: في الهامش.

⁵⁸³ نفسه: فوق السطر.

المطلب الأول: للمتكلمين في اثبات الجزء طريقان:

أحدهما ان قبول الإنقسام مستلزم⁵⁸⁴ لحصول الأقسام. وفيه وجوه: الأول: لو كان الواحد قابلاً للقسمة لقبلت الوحدة أيضاً، ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل. الثاني: ان تفريق الواحد اعدام، لانه زوال هوية بحدوث هويتين وانه محال، والّا لزم اعدام البحر [63ظ] واحداث بحرين عند شقه بإبرة. والثالث: ان مقاطع الأجزاء متمايضة، والّا كما اختلفت خواصها من النصف والثلث ونحوهما.

والجواب عن الأول: بأن الوحدة لكونها اعتبارية لا تنقسم، وان انقسم محلها. وعن الثاني: بان الزائل بالانفصال⁵⁸⁵ الاتصال، لا الجسم نفسه، وبأنه استبعاد لا يفيد اليقين، ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة.⁵⁸⁶ وعن الثالث: بان إختلاف الخواص فرع فرض الانفصال، لا تحققه.

وثانيهما اثبات الجزء الغير المتجزى⁵⁸⁷ في الأجسام، وفيه وجوه:

منها ما يبتنى على الطريق الأول. أحدها: إن كل ممكن مقدور الله تعالى، فله ان يوجد الافتراقات الممكنة، ولو غير متناهية، فكل مفترق واحد منها جزء لا يتجزى. وردّ بإمكان الإفتراق لا إلى نهاية.⁵⁸⁸ وثانيها: لو لم تنته القسمة إلى الجزء لَمَا كان الجبل أعظم من الخردلة لكونهما غير متناهيين جزءاً. والقول بأن التفاوت انما هو⁵⁸⁹ في المقدار دون الأجزاء، مدفوع بأن الأول فرع الثاني، بل هما متلازمان. وقد يدعى عدم⁵⁹⁰ امكان الإستواء في الأجزاء الممكنة أيضاً، فلا يرد دعوى تخصيص⁵⁹¹ الإستحالة بالأجزاء بالفعل. وردّ بأنه ليس فيهما أجزاء بالفعل، بل

⁵⁸⁴ ان قبول الإنقسام مستلزم: في الهامش.

⁵⁸⁵ بالانفصال: في الهامش.

⁵⁸⁶ وبأنه استبعاد ... غير مسموعة: في الهامش.

⁵⁸⁷ الغير المتجزى: في الهامش.

⁵⁸⁸ وردّ بإمكان الإفتراق لا إلى نهاية: في الهامش.

⁵⁸⁹ انما هو: في الهامش.

⁵⁹⁰ عدم: تحت السطر.

⁵⁹¹ دعوى تخصيص: في الهامش.

هما قابلان لانقسامات غير متناهية.⁵⁹² وثالثها: إمتناع الإمتدادات الغير المتناهية في الجسم يستلزم الانتهاء إلى ما لا امتداد له. وردّ بمنع امتناع الإمتدادات الغير المتناهية بالقوة.⁵⁹³

ومنها ما يبتنى على تعاقب أجزاء الحركة والزمان، وهو ان الزمان آن سيّال، وكذا الحركة أمر بسيط مستمر فيلزم منهما عدم انقسام ما ينطبقان عليه من المسافة.

ومنها ما يبتنى على ثبوت النقطة. وهو وجوه: أحدها ان النقطة إن كانت جوهرًا فذاك، والّا فمحلّها من الجوهر، إما بالذات، أو بالواسطة غير منقسم، والّا لزم انقسامها أيضا. وردّ بان حلولها جوارى، لا سرياني، فلا ينقسم عدم انقسام محلها.⁵⁹⁴ وثانيها [64و] إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستوى⁵⁹⁵ وقام خط على خط كانت المماسّة بما لا ينقسم، ثم إذا اديرّت الكرة بتمامها على السطح وأمرّ الخط إلى آخر الخط ظهر عدم إنقسام جميع الأجزاء من المتحرك والمسافة. وردّ بأن المماسّة بالنقطة وحلولها ليس سريانيا.⁵⁹⁶ وثالثها انهم اثبتوا ان الزاوية الحاصلة من مماسّة الخط المستقيم لمحيط الدائرة أصغر الزوايا، فلا يقبل الانقسام. وردّ بأنها تنقسم وهما، وان لم تنقسم فعلا.⁵⁹⁷

ثم انهم احتجوا على نفى قول النظام بكونها محصورة بين حاصرين وبلزوم امتناع ان يصل المتحرك إلى غاية ما، وإمتناع ان يلحق السريع البطيء في زمان متناه، وبالنقض بالمؤلف من ثمانية أجزاء مثلا. فإذا نسب إلى حجم هو نصفه مثلا في المقدار يلزم أن يكون أجزاءه ستة عشر، لأن زيادة الحجم بقدر زيادة الأجزاء، فيلزم أن يكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي بزعمه. فلم يبق للنظام مَهْرَب الا القول بالتداخل في التركيب والقول بالطفرة في الحركة وتجويز شيء منهما عطلة عن حليّة العقل.

⁵⁹² وردّ بأنه ... غير متناهية: في الهامش.

⁵⁹³ وردّ بمنع ... بالقوة: في الهامش.

⁵⁹⁴ وردّ بان حلولها ... محلها: في الهامش.

⁵⁹⁵ في الاصل: مستوا.

⁵⁹⁶ وردّ بأن المماسّة بالنقطة وحلولها ليس سريانيا: في الهامش.

⁵⁹⁷ وردّ بأنها تنقسم وهما وان لم تنقسم فعلا: في الهامش.

المطلب الثاني: للفلاسفة في نفى الجوهر الفرد طرق:

أحدها ما يبتنى على تغاير الجهات والنهايات، وهى وجوه: الأول: كل متحيز بالذات يمينه غير يسارة ضرورة. الثاني: إمتناع التداخل بين الجزئين يستلزم إنقسامهما عند الإنضمام. الثالث: ان منع الوسط تلاقى الطرفين يلزم إنقسامهما، والّا فلا حجم. الرابع: الوجه المضئ للصفحة من الأجزاء، إذا اشرفت عليها الشمس غير ما يواجهنا ضرورة. [64ظ] الخامس: إذا وقع جزء على ملتقى جزئين انقسمت الثلاث، وذلك إمّا بأن يقع عليه بدءاً أو يتحرك عن جزء إلى آخر. فانه لا يكون متحركاً إلا عند كونه على الملتقى، أو يفرض انضمام أربعة فوق الأول جزء، وتحت الرابع جزء، ثم تحركا معا على السواء فانهما يتحاذيان على الملتقى، أو يفرض انضمام خمسة فوق كل طرف جزء فتحركا حتى التقيا، فالثالث منها يكون على ملتقاهما.

وثانيها: ما يبتنى على كون البطؤ لتخلل السكنات وهو ان الحركة السريعة والبطيئة، إذا تلازمتا. فعند قطع السريعة جزء لا يقطع البطيئة مثله، فضلا عن أكثر منه، بل يقطع أقل منه فينقسم. وإحتمال سكون البطيئة مردودة بضور تفكك الرحى وتناثر الفرجار ذى⁵⁹⁸ الشعب الثلث وتقطع أعضاء الانسان، إذا استدار على عقبه بالدأباعه، وأجزاء الفلك لسرعة حركة عند المنطقة وبطؤها عند القطب وتختلف حركة الظل عن حركة الشمس وحركة الكلاب عن حركة الدلو المشدود على طرف جبل مشدود في وسط البئر، قد جعل فيه الكلاب يمدّ به الجبل فالدلو يقطع مسافة البئر حينما يقطع الكلاب نصفها.

وثالثها: ما يتعلق بأصول هندسية، وهى وجوه: الأول: قد تقرر فيها ان كل خط يمكن تصنيفه، فيلزم تجزئ الوسطانى فيما يتركب من الأجزاء الوتر. الثاني: ان كل خط يمكن ان يعمل عليه مثلث متساوى الاضلاع ففي المركب من جزئين يقع على الملتقى. الثالث: كل زاوية مستقيمة الخطين ينقسم لا إلى نهاية. الرابع: [65و] قد تقرر ان ادارة الخط المستقيم على أحد طرفيه ترسم دائرة، وادارة نصف الدائرة على المحور ترسم الكرة، ثم يلزم من القول بوجودهما نفى الجزء، لان أجزاء بواطن⁵⁹⁹ محيط الدائرة لا يجوز⁶⁰⁰ ان يساوى ظواهرها ضرورة. فإما ان

⁵⁹⁸ الفرجار ذى: في الهامش.

⁵⁹⁹ بواطن: في الهامش.

⁶⁰⁰ لا يجوز: فوق السطر.

يكون أجزاء بواطنها أصغر فيلزم الإنقسام، أو يكون بين أجزاء⁶⁰¹ ظواهرها فرج خلاء لا يسع كل منها جزء، فيلزم الإنقسام، أو يسع فيكون الظاهر ضعف الباطن. وأيضا المدار الملاصق للمنطقة لا يجوز ان يتساويا أجزاء⁶⁰² ضرورة، فيكون أقل، فينقسم الجزء. الخامس: مربع وتر القائمة كمجموع مربعي الضلعين محيطين بها، فإذا لم يكن للمجموع جذر منطوق كان في أجزائه الوتر كسير فينقسم. السادس: وتر القائمة الحاصلة من جزء فوق أحد الجزئين، لا يساوي كلا من الضلعين، أو لمجموعهما، بل بينهما. السابع: قطر مربع، كل من أضلاعه أربعة، ان ساواه جزءا فهو محال، وان كان مع فرج هي ثلاثة كان مثل الضلعين، وهو أيضا محال، فيكون أقل فينقسم.

ورابعها: ما يتنى على مقدمات ضعيفة، وهي وجوه. الأول: الجزء، إن كان ذاتيا للجسم يكون بين الثبوت. وفيه ان ذلك في الأجزاء العقلية المتصورة بالكنه. الثاني: الجزء متشكل⁶⁰³ لتناهي، فان كان كرة يحصل بين الأجسام فرج خلاء، وأيضا هي أقل من الجزء،⁶⁰⁴ والآن انقسم. وفيه ان ذلك في الأجسام الكرية. الثالث: الظل المساوي لجسم أجزاؤه وتر يكون نصفه ظل نصفه، فينقسم، وفيه ان ذلك فيما له نصف. ثم انهم ابطالوا احتمال التجزى وهما بأن المتساوي في الطبع متساو وفي الأحكام بالذات، وان يخلف لعرض.

[65ظ] ثم ان الفلاسفة بعد نفهم الجوهر الفرد احتجوا على ثبوت الهيولى، بأنه لا شك في وجود امتداد جوهرى يدرك من الجسم في بادئ النظر⁶⁰⁵ ولا ينتفى بتبدل المقادير، وهو المسمى بالصورة، وربما يعبر عنه بالاتصال. ثم انها لا يبقى مع الانفصال، لأنه زوال هوية اتصالية إلى هويتين اتصاليتين، فلا بد من أمر آخر قابل للاتصال والانفصال، لكونه استعدادا محضا وباقي في الحاليين لقبوله الوحدة بوحدة الصورة والتعدد بتعدددها، وهو المعنى بالهيولى.

وبهذا التقرير يندفع اشكالات. منها: أن الاتصال والانفصال عرضان يعبر بهما عن وحدة الجسم وكثرته، فكيف يكونان جوهرين. ومنها: أن إنعدام هوية وحدوث هويتين لا يحتاج إلى قابل باق. ومنها: إن افتقر قبول

⁶⁰¹ أجزاء: فوق السطر.

⁶⁰² أجزاء: في الهامش.

⁶⁰³ متشكل: في الهامش.

⁶⁰⁴ وأيضا هي أقل من الجزء: في الهامش.

⁶⁰⁵ يدرك من الجسم في بادئ النظر: في الهامش.

الانفصال إلى مادة لتسلسل المواد. ومنها: ان زوال الإتصال العرضي لا يفيد، والجوهرى يعدم،⁶⁰⁶ فلا يجوج إلى قابل. ومنها أن المادة ان اتحدت عند الانفصال يلزم تعدد الواحد بالشخص، وإن تعددت لم يكن الجسم عند الاتصال متصلا بالذات، ان وجدنا، والآ كان الانفصال انعداماً للجسم بالكلية، لا بمجرد الصورة الاتصالية.

المطلب الثالث [في الجسم عند الإشراقين]:

ذهب الإشراقيون إلى ان الجسم واحد في ذاته ويطلق عليه الهيولى من جهة توارد الهيئات عليه، ومن جهة حصول الأنواع المختلفة منه، كما يطلق على تلك الهيئات من جهة تواردها عليه صوراً. وزعموا ان الاتصال من حيث عروضه وزواله بالانفصال عرض، وبمعنى ما من شأنه الاتصال، أى قبول الأبعاد والإمتداد، وهو الجسم ليس إلا. [66و] وما يتوهم من الامتداد الباقي عند تبدل الأبعاد انما هو النفس المقدار المستحفظ بتعاقب الخصوصيات، ومن المعلوم إمتناع إختلاف الطبيعة الإمتداد به بالجوهريّة والعرضية. على انه لو كان هناك إمتدادان جوهرى وعرضى، فان فضل أحدهما يوجد قدر من الإمتداد بلا مادة، وهو وجود حالّ بلا محلّ، أو يتساويا في جميع الأقطار، فيرتفع الإمتياز. ورُدّ بأن الإمتياز الحقيقى ممنوع الإنفناء، والحسنى ملتزم. وقد يستدل على نفى الهيولى بأنها ان لم يتحيز لم يحلّ فيه المتحيز بالذات، وان تحيزت، فإما بالاستقلال، فيماثل الجسمية، ولا يجمعها، ولم يكن بالمحلية أولى، ولزم استغناؤهما عن المواد، أو افتقارهما إليها، فيتسلسل المواد. وأما بالتبعية فكانت حالة في الجسمية. ويجاب بان عدم الإستقلال يمكن أن يكون بالمحلية. على ان الإشتراك في اللازم لا يوجب التماثل. واعلم انه لا مطمع منها⁶⁰⁷ لعاقل في إقامة برهان يتميز به الحق عن الباطل، الآ ان أدلة الجوهر الفرد، وإن كان من قبيل الإقناع، لكنها مما يرتضيه القلوب ويقبله الطباع.

المبحث الثالث في تفاريع المذاهب المذكورة:

أما القائلون بالجزء فقد اختلفوا في انه هل يقبل الحياة والأعراض المشروطة بها، وفي انه هل يمكن وقوعه على المفصل، وفي انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الأجزاء دائرة، وفي انه هل له تشكل. ثم اختلفوا،

⁶⁰⁶ يعدم: في الهامش.

⁶⁰⁷ منها: في الهامش.

فقليل: يشبه الكرة، وقيل: المثلث، وقيل: المربع أى المكعب، ليتمكن كونه محفوظا بجواهر ستة. [66ظ] واتفقوا على انه لا حظّ له من الطول والعرض، الاّ ما نسب إلى بعض من لا سداد في عقله. واما ما نقل من ان له حظّا ما من المساحة، بناء على تحيزه وتكاثفه عند الإنضمام فيما لا يخفى ضعفه على اولى الأفهام.

وأما القائلون بمذهب ديمقراطيس فقد اختلفوا في اشكالها: فقليل: كرات، وقيل: مكعبات، وقيل: مثلثات، وقيل: مربعات، وقيل: مختلفات. ثم المشهور من الطائفتين ان طبيعة الأجزاء واحدة في جميع الأجسام، وانما اختلافها بحسب الأعراض. ويستند اختلافها عندنا إلى قدرة المختار، وعندهم إلى إختلاف الاشكال، فلا حاجة إلى جعل بعض الأعراض داخلية في حقيقة الجسم.

وأما القائلون بالهيولى والصورة فقد فرعوا عليه أموراً:

أحدها: ان الجسمية طبيعة نوعية، فلا يختلف في اللوازم. ولهذا حكموا ثبوتها فيما لا يقبل الانفكاك أيضاً، مثل الفلكيات، لما قد ثبت لزوم المادة للجسمية، وهى طبيعة نوعية لكونها أمراً متحصلاً بنفسه لا يتخلف الا بالعوارض من الفلكية والعنصرية ونحو ذلك. ولهذا لم يكن الجواب عن الكل والبعض الاّ جوهرها متصلاً بالذات،⁶⁰⁸ وليست طبيعة جنيسة يقع على ماهيات مختلفة اللوازم ولا عرضية يقع على المعروضات. ولا ينافيه كون الجسم جنساً لكونه مبهما لا يتحصّل، الاّ بفصولها المتنوعة. وقد يقرر بإمكان قبول الانفكاك، وان لم يقع لعارض أو بكفاية الانفصال الوهمى في ثبوت المادة.

وثانيها: إمتناع الهيولى بدون الصورة وبالعكس. أما الأول فلان الهيولى المجردة ان قبلت الإشارة كانت جسماً لإمتناع الجوهر الفرد، والاّ فتحيزه بعد المقارنة تخصيص بلا مخصص. وردّ بمنع [67و] انحصار المخصص في الصورة. وأما الثانى فلأن الصورة لو قامت بذاتها استغنت عن المحل، فلم تحلّ فيه. وردّ بجواز كون التجرد والحلول، لا لذاتها. ثم التلازم بينهما ليس لعلية الصورة، لكونها حالة فيها،⁶⁰⁹ وجائزة الزوال عنها⁶¹⁰ ومقارنة لما

⁶⁰⁸ من الفلكية والعنصرية ... متصلاً بالذات: في الهامش.

⁶⁰⁹ فيها: فوق السطر.

⁶¹⁰ عنها: فوق السطر.

يتأخر عنها، اعنى الشكل، ولا لعلية الهيولى، لأنها قابلة لها ومحتاجة إليها في الوجود، ولا يختص بصورة معينة، بل لاحتياج الهيولى في بقائها إلى صورة ما، والصورة في تشخصها إلى هيولى بعينها.

وثالثها: ان الجسمية لما اشتركت احتج في إختلاف الأجسام في الآثار إلى أمر مختص غير عارض لثلا يتسلسل، وهو الصورة النوعية. ونوقض بإختلاف صور الأجسام، فان التزم تعاقبها لا إلى نهاية، أو استنادها إلى إختلاف الإستعدادات التزمنا مثله في العوارض. وقد يقال إن إختلاف آثار الأجسام مع اشتراكها في المادة والصورة الجسمية ولزوم كون مبادئها جواهر، لإمتناع تقوم الجسم بعرض قائم بجزئه، أو بجوهر غير حال في مادته إلجاءهم إلى اثبات مقوم آخر جوهرى، وسمّوه بالصورة النوعية.

المبحث الرابع في أحكام الأجسام:

وفيه مطالب:

المطلب الأول [في الأجسام المتماثلة]:

الأجسام متماثلة يصح اشتراكها في أحكام، وانما يختلف بالعوارض، وذلك لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة. وربما يستدل بوجوه ضعيفة، وهى⁶¹¹ اشتراكها في اخص صفات النفس، كالتحيز وقبول الأعراض وإنقسام مطلق الجسم إليها وإلتباس الأجسام عند الإشتراك في العوارض. [67ظ] وقيل: إنها حقائق متخالفة ترتب عليها خواص متباينة،⁶¹² لكن لاشتراكها في مفهوم الجسم يحكم بتمائلها. ولا يخفى ان ليس النزاع ههنا في هذا النوع من التماثل، وانما الغرض اتحاد حقائقها وذلك لان أصحابنا يتوسلون بهذا إلى استناد إختلاف العوارض إلى القادر المختار، وجواز الخرق للسموات وكثير من خوارق العادات.

⁶¹¹ وربما يستدل بوجوه ضعيفة وهى: في الهامش.

⁶¹² ترتب عليها خواص متباينة: في الهامش.

المطلب الثاني [في بقاء الأجسام]:

ان الضرورة قاضية ببقاء الأجسام حقيقةً، لا حسًّا فقط. وقابليتها⁶¹³ للفناء أما المركب فبالنفق والانتقال والبسائط بالانعدام. وذلك إمّا للحدوث أو الإمكان سيمًا، وقد نطق به القرآن، وبالحدوث والإمكان. يثبت الإمكان ومن ادعى الإمتناع فعليه البيان. وان وقع محلّ النزاع هو وقوع الفناء فالوجه التشبث بعمومات⁶¹⁴ الكتاب. ثم ان القائلين بامتناع بقاء الأعراض والذاهبين إلى إمتناع فنائها طردوا هذا الخلاف في الأجسام، إلا أنهم مع ضعف أدلتهم، كما مر، غفلوا عن الفارق بينهما. إذ يجوز فناء الأجسام بعد خلق البقاء أو⁶¹⁵ الأعراض التي هي مشروطة بها، أو خلق الفناء واحدًا، أو متعددًا بخلاف الأعراض، فانها مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور.⁶¹⁶ وأما الفلاسفة فقد قالوا بامتناع فنائها جريا على أصولهم الفاسدة من القول بالايجاب، وإمتناع فناء المادة وتجردها عن الصورة.

المطلب الثالث [في لزوم الحيز للجسم]:

البديهة حاكمة بلزوم الحيز للجسم، والعقل جازم بعدم خلوه عن شكل لتناهي، إلا ان خصوصيات ذلك مستندة إلى القادر المختار عندنا، وإلى طبائعها عند الفلاسفة. قالوا: كل جسم إذا خُلّي وطبعه لا يخلو عن خصوصية⁶¹⁷ شكل وحيز مكانا أو غيره، ويجب أن يكون⁶¹⁸ الحيز واحدا لكونه مقتضى الواحد.

[68] المطلب الرابع [في الخلاء]:

أكثر المتكلمين على انه يمتنع خلوه الجسم عن الأعراض وضده، وجوزه البعض مطلقا.⁶¹⁹ اما في الأزل فعند الفلاسفة،⁶²⁰ واما فيما لا يزال فعند المعتزلة، والبعض⁶²¹ تفصيلا، فمنهم من خصه بغير الأكوان ومنهم من خصه بغير الألوان.

⁶¹³ وقابليتها: فوق السطر.

⁶¹⁴ بعمومات: في الهامش.

⁶¹⁵ البقاء أو: ف الهامش.

⁶¹⁶ بخلاف الأعراض ... فيدور: في الهامش.

⁶¹⁷ خصوصية: في الهامش.

⁶¹⁸ ويجب أن يكون: في الهامش.

احتج المانعون بأنها لا تخلو عن الحركة والإجماع⁶²² ومقابلية وبأن الأجسام لتمثيلها لا تتمايز ولا تشخص الا بالأعراض، فلا يوجد بدونها. وردّ بأن النزاع في عموم الأعراض، وإعتبار البعض البعض لا يفيد. نعم، انما يفيد عموم الأوقات.

واحتج المجوزون بان أول الأجسام خال عن الاجتماع والإفراق، والشفاف عن الألوان، وإلا لأحس به عند إرتفاع الموانع، وتجويز تحققها بلا بيان سفسطة. وردّ بان المعتبر الخلو بعد القبول، وبأن الشفاف ضدّ الألوان لا عدمها.

المطلب الخامس [في الأبعاد]:

الأبعاد متناهية لوجوه:

الأول: برهان المسامطة، وتقديره أنه إن وجد خط غير متناه وخط آخر متناه خارجا من مركز كرة موازياله. فإذا تحركت الكرة إلى سمت الخط الآخر لا جرم يميل الخط الخارج من مركزها من الموازية إلى المسامطة، وهي حادثة ضرورة. ويلزمها وجود نقطة في الخط الغير المتناهي متعينة في الوهم على طاعة من العقل، لأن يكون اول نقطة المسامطة لكن كل نقطة نعرض اول نقطة المسامطة فمسامطة نقطة قبلها قبل مسامتتها، فلا يتعين شيء من النقط للأولية، وانه محال. وقد يقرر بان يفرض الخطان متقاطعين فتحرك الكرة إلى خلاف جهة الآخر، فيتخلص قبل تمام الدورة أحدهما عن الآخر، فيوجد نقطة هي أول نقطة التخلص ويساق إلى آخر البرهان، ويسمى برهان التخلص. وقد يقرر بأن يفرض الخط المتناهي مسامتا أولا، ثم تحرك إلى ان يتوازيا. فلا بد من نقطة هي اخر نقط المسامطة، لأنها كانت ثم زالت، فيكون لها نهاية، وانه محال بمثل ما مر ويسمى هذا برهان الموازية. وانت خبير بأن هذين التقريرين مع برهان المسامطة من شرع واحد.⁶²³ [68ظ] وبهذا التقرير يندفع منع الملازمة مستندا بما ذكر في انتفاء اللازم، ومنع انتفاء اللازم مستندا بأن انقسام الزاوية والحركة لا إلى نهاية مستند إلى مجرد الوهم، ومنع المطلوب

⁶¹⁹ مطلقا: في الهامش.

⁶²⁰ فعند الفلاسفة: فوق السطر.

⁶²¹ البعض: فوق السطر.

⁶²² والاجتماع: في الهامش.

⁶²³ ويسمى برهان التخلص... من شرع واحد: في الهامش.

مستندا بان المحال انما يلزم من القرض المذكور، لا من لا تنهى البعد، أو من اجتماعهما. واما قلب الدليل بأن المسامحة مع طرف من⁶²⁴ محور العالم بعد المسامحة مع نقطة فوقه خارج العالم، وهكذا لا إلى نهاية، فيلزم عدم تنهى الابعاد، فمدفوع بأن الكلام في الأبعاد الموجودة دون ما هو من الوهميات الصرفة.

الثاني: وهو البرهان السلمى أنا نفرض مثلثا متساوى الاضلاع، ونفرض امتداد ساقية إلى ما لا يتناهى. فكل مرتبة من أبعادها يشتمل على الذى قبله، وزيادة يخص هذه المرتبة. فيلزم من فرض⁶²⁵ عدم تنهى الزيادات والأبعاد وجود بعد غير متناهٍ، محصورًا بين حاصرين. وقد يقرر بوجه آخر يسمى البرهان الترسى وهو أنا نقسم محيط جسم مستدير كالترس ستة أقسام متساوية ويخرج ثلاثة من أقطارها المادة بالأقسام الستة إلى غير النهاية، فكل قسم منها إما متناه البعد بين ضلعيها، فالكل كذلك، وإما غير متناه فينحصر بين حاصرين. والبرهان السلمى والترسى ينشعبان من أصل واحد.

والثالث: برهان التطبيق، وهو انا ننقص من البعد الغير المتناهى ذراعًا، ثم نطبق. فإذا ان يقع بازاء كل ذراع ذراع، فيتساويان، اولا، فينقطعان. وقد مر تحريره وتقريره. وهذه البراهين هى التى يقول عليها في هذا المطلب، إلا ان الأول مبنى على نفى الجزء، والثانى على نفى اللا تنهى من جهات، والثالث على مقدمات واهية قد عرفت⁶²⁶.

[69] احتج المخالف بوجه:

الأول: ان ما يلى الجنوب غير ما يلى الشمال وما يوازى ربع العالم أقل غير ما يوازى نصفه، فلا يكون عدما محضا.

قلنا: مجرد وهم.

⁶²⁴ طرف من: فوق السطر.

⁶²⁵ فرض: فوق السطر.

⁶²⁶ والثالث على مقدمات واهية قد عرفت: في الهامش.

الثاني:⁶²⁷ الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مدّ اليد فثمة، أو لا فثمة مانع.

قلنا: لا يمكن، لكن لعدم الشرط.

الثالث: إن الجسم كلى يمكن له أفراد غير متناهية،⁶²⁸ ولا يقتضى انحصاره في فرد، فيوجد افراده

الممكنة، إذ لا منع من الفيّاض.

قلنا: اللازم من الإمكان عدم اقتضاء الإنحصار، لا اقتضاء عدم الإنحصار.

قال الحكماء: لا عالم خارج هذا العالم، وإلاّ لكان في طرف من المحدد، فيتحدد الجهة قبلهما، لا بالمحدد. ورد بأن الثابت تحدد الفوق والتحت به، لا جميع الجهات فيجوز وجود جهة تتحدد بمحدد آخر. وأيضا يلزم وجود الخلاء بينهما. وردّ بعد تسليم امتناع الخلاء بتجويز أن يملأ بينهما مالىء أو يكون ذلك العالم محيطا هذا العالم بعناصره وأفلاكه. وأيضا يوجد فيه عناصر اخر، فيكون لها حيزان طبيعيان. وردّ منع تساويهما حقيقة أو صورة أو تمالثها، ومنع كون الآخر في حيزه الطبيعي.⁶²⁹

المطلب السادس [في] منتهى الأبعاد:

كلها⁶³⁰ نهاية للأجسام لكونه طرفا لها وجهة لمن يتحرك ويشير إليه. فالجهة موجودة ذات وضع لا تقبل الإنقسام، وإلاّ فالحركة من الأقرب إما من الجهة، أو إلى الجهة، فلا يكون الا واحدا منهما، ولا يمكن الحركة في الجهة، إذ لا مخصص لكونها جهة⁶³¹ خارجة عن المسافة. والطبيعى منها اثنان: الوفق والتحت، وان لم ينحصر أجزاء كل منهما بحيث تعدد الإمتدادات، والبواقى وضعية لتبديلها، دون الأولين. وهى ستة تنقسم بحسب الأعضاء الستة للإنسان، وهى الرأس المحاذى للفوق، والقدم المحاذى للتحت، والظهر الموازى للخلف، والبطن الموازى

⁶²⁷ الثالث: فى الاصل.

⁶²⁸ يمكن له أفراد غير متناهية: فى الهامش.

⁶²⁹ قال الحكماء لا عالم خارج ... فى حيزه الطبيعى: فى الهامش.

⁶³⁰ كلها: فوق السطر.

⁶³¹ جهة: فوق السطر.

للقدام. وأقوى اليدين غالباً⁶³² الموازي لليمين، وأضعفها كذلك⁶³³ الموازي للشمال. ولكون ما عدا الأولين وضعية تتبدل كالمواجه إلى المشرق إذا واجه إلى المغرب.

المطلب السابع [في حدوث الجسم]:

اتفق المليون على أن الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها. وخالفهم الفلاسفة، وقالوا بقدم الفلكيات [69ظ] سوى جزئيات الأوضاع والحركات، والعنصرية قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعاً، والتنوعية جنساً. وبعضهم زعموا أن لها مادة قديمة، واختلفوا في أنها جسم، وهو العناصر الأربعة، أو واحد منها،⁶³⁴ والبواقي بتكثيف وتلطيف، والسماء من دخان يرتفع منه، أو من جوهر غيرهما، أو أجسام صغار صلبة كرية، أو مختلفة الأشكال، أو ليست بجسم، بل نور وظلمة، أو نفس وهوى، أو وحدات تحيزت فصارت نقاطاً، وانها اجتمعت فصارت خطوطاً، والخطوط سطوحاً، والسطوح جسماً. وللقائلين بالقدم عبارات مختلفة جداً، ولعلها رموز صدرت بحسب عادة كل طائفة واصطلاحاتهم.

لنا وجوه:

الأول: أنها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

أما الأولى: فلأنها لا تخلو عن العوارض، وهي حادثة، إما مطلقاً، لما مر من إمتناع بقائها، وأما الحركة والسكون منها خاصة. أما الحركة فلكونها على التقضى والتجدد. وأما السكون فلأنه كون يمكن أن ينتقل منه، لأن كل جسم قابل للحركة ضرورة، أو⁶³⁵ لتمائلها، أو لأنه لا يختص أجزاء البسائط بحيز لتشابهها،⁶³⁶ ولا يختص أجزاء المركبات بالتماسه للآخر لكونها بسائط. ونوقض إجمالاً بالجسم حال الحدوث وتفصيلاً بأننا لانسلم تجدد الحركة

⁶³² غالباً: في الهامش.

⁶³³ كذلك: فوق السطر.

⁶³⁴ أو واحد منها: في الهامش.

⁶³⁵ ضرورة أو: في الهامش.

⁶³⁶ بحيز لتشابهها: في الهامش.

في الأزل. والجواب ان الكلام في جسم تجددت عليه الأكوان واستمرت عليه الأزمان، وأن الأزل لا يمنع تجدد الحركة، بل يحققه.

[70] وأما الثانية: فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل، وانه محال. ورد بان المحال إمتناع أزلية جزئيات الحوادث، ولا يلزم منه حدوث ماهياتها، بل ممكن قدمها باستمرار جزئياتها.

واجب أولاً، بأن ذلك في الحركة محال، لأن ماهيتها يستدعي المسبوقية بالغير المنافية للقدم. وثانياً، بأن حدوث الجزئيات و قدم الكلى غير ممكن، إذ لا وجود له إلا في ضمنها. وثالثاً، بأن تعاقب الحوادث مطلقاً مردود ببرهان التطبيق، وبوجوب تكافؤ المتضايفين، وقد عرفتهما. وقد يقال حدوث كل يستلزم حدوث الكل، وقبول الزيادة والنقصان يستلزم التناهي، وعدم تناهى الحركات الماضية يستلزم إمتناع إنقضائها، وحصول الحركات اللاحقة يستلزم إنقضائها. والحركة، لزوالها، لا يكون أثراً للموجب. فكل منها اثر المختار، فكذا الكل، فيكون حادثاً ألبته. وكل جملة منها إن كانت مسبقة بأخرى إمتنع أزليتها، والآ ثبت لها بداية. وكل جزء منها له عدم أزلى، فأزلية وجودها يستلزم إجتماع النقيضين، والكل ضعيف.

الثانى: ان الجسم محل للحوادث، لما مر، ولا شيء من القديم كذلك لما سيجىء.

الثالث: ان الجسم اثر الواجب ابتداء أو إنتهاء، و سيجىء انه المختار عندنا. وقد عرفت ان اثر المختار حادث.

الرابع: ان الجسم ممكن، فيحتاج إلى مؤثر، والتأثير حال الوجود تحصيل الحاصل، وحال العدم حدوث، وفيه ما قد عرفته.

الخامس: ان قدم القدم يستلزم التسلسل، وحدوثه يستلزم حدوث الجسم، وضعفه ظاهر. والتعويل في هذا الباب على البرهان الأول، الآ أنه لا يدل على حدوث العالم مطلقا، الا ان ينفي المجردات أو يثبت حدوثها⁶³⁷

[70ظ] واحتج القائلون بالقدم بوجه:

الأول: ان العلة إن كانت تامة في الأزل يلزم القدم، والآ ننقل الكلام إلى ذلك الحادث فيتسلسل. والجواب النقض بالحادث اليومي، ولا يدفعه استناده إلى الحوادث الفلكية المتعاقبة، لا إلى نهاية، لجريان برهان التطبيق والتضاييف فيها. ولو سلم، فلم لا يجوز إستنادها إلى تصورات وإرادات جزئية من ذات مجردة. والمنع بأنه لم لا يجوز أن يكون من جملة ما لا بد منه الإرادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص، والوجوب بها يحقق الاختيار، ولا ينفيه.

الثاني: ان الصانع جواد لا يتوقف فعله الآ إلى صحة التأثير، والعالم في الأزل ممكن يصح فيه التأثير، والآ لزم الانقلاب.

وأجيب بأنه، مع كونه خطايا، مبنى على عدم الفرق بين أزلية الإمكان، وإمكان الأزلية.

الثالث: المادة قديمة، والآ يتسلسل، وكذا ما يلزمها من الصورة، فكذا الجسم. والجواب منع المقدمات.

الرابع: لا يمكن سبق عدم الزمان عليه، والا لزم وجوده حين عدمه، فيكون قديما، وكذا الحركة والجسم، لما مر. والجواب انه لو سلم وجود الزمان، وانه مقدار الحركة، فلم لا يجوز ان يكون تقدم العدم عليه تقدما بالذات، لا بالزمان، كما في أجزاء الزمان. ولا عبرة بالفرق بأن التقدم والتأخر داخلان في مفهوم أجزاء الزمان، دون غيرها. ولو سلم فالمقصود منع إنحصار أقسام السبق في الأقسام الخمسة.

⁶³⁷ في هذا الباب ... أو يثبت حدوثها: في الهامش.

قيل: والحق ان مسبوقية العالم بالعدم بحسب الإمتداد الوهمي الذي يقدر به الأمور الذي نسميه الزمان، فلم لا يجوز ان يقدر بهذا أيضا ما سموه زمانا.

[71و] قالوا: إن كان الزمان حادثا، فإن لم يتقدم وجود الصانع عليه بقدر غير متناه⁶³⁸ يلزم حدوثه، أو قدم العالم. وان تقدم بقدر غير متناه لزم قدم الزمان والحركة والجسم.

وأجيب بأن تقدمه تعالى عليه بحسب هذا الأمر الممتد الوهمي، وفيه نظر. إذ الزمان عند الأشاعرة موهوم يقدر به متجدد معلوم، وحيث لا متجدد قبل العالم، لا يتوهم هذا الأمر الممتد. ولهذا قالوا لا يجرى عليه تعالى زمان، وأيضا الزمان عرض، وليس قبل العالم أمر يقوم به. ويشبه أن لا يكون⁶³⁹ زمان قبل العالم، وانه⁶⁴⁰ ليس للزمان عدم سابق عليه، لكن لا لقدمه، بل لعدم تقدم الزمان على نفسه. ويُفترق بينه وبين القدم بعد اتفاقهما في عدم سبق العدم مرور زمان متناه قبل يومنا هذا، وعدم مروره. واما تقدم الصانع تعالى على العالم فذاتي، بلا معية معه زمانا إذ لا يجرى عليه زمان. لكن⁶⁴¹ لو أمكن هناك زمان لتقدم بأزمنة غير متناهية، واستحالة طرفي الشرطية لا تنافي صدقها. ولعل من له حد بين صائب يستصوب هذا التحقيق، والله ولي التوفيق.⁶⁴²

المقصد الثاني فيما يتعلق بالأجسام على التفصيل:

والجسم، ان تألف من أجسام مختلفة الطبائع، فمركب، والآ فبسيط. وقد يقال ان لم يساوى جزءه المقدارى الكل في الإسم والحد فهو المركب، والا فهو البسيط.⁶⁴³ وزعموا ان شكله الطبيعي كرة لان القوة الواحدة في القابل الواحد لا يفعل الآ جسما له حد واحد، وهو الكرة. ثم البسيط إما فلكي، أو عنصري. والمركب إما ذو مزاج، أو لا. فهذه أقسام أربعة، ولها أحكام أكثرها على الأصول الفلسفية الفاسدة أو الكاسدة، الآ انا نذكرها ههنا انتقاما من الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين.

⁶³⁸ بقدر غير متناه: في الهامش.

⁶³⁹ أن لا يكون: فوق السطر.

⁶⁴⁰ وانه: فوق السطر.

⁶⁴¹ لكن: فوق السطر.

⁶⁴² حد بين صائب ... والله ولي التوفيق: في الهامش.

⁶⁴³ وقد يقال ... فهو البسيط: في الهامش.

وفيه مباحث.

المبحث الأول: في إثبات المحدد

قد تقرر ان الجهة حقيقة هي العلو والسفل، لا غير، ولا يتحددان إلا بجسم واحد⁶⁴⁴ كرى محيط للكل يتحدد بمحيطة القرب وبمركزه البعد، ولا بد أن يكون واحدًا. إذ لو تعدد، فإما ان يحيط بعضها ببعض فالتحدد بالقصوى منها فقط، والّا فيقع كل منها في جهة من الآخر،⁶⁴⁵ فالجهة متحددة قبله أو معه، لا بد وان يكون كرى لبساطته. إذ لو كان مركبا لجاز حركته مستقيمة، فيلزم تحدد الجهة قبله. وما قيل لعدم تحدد جهة البعد بغير الكرى وللزوم الخلاء، فممنوع لتحدد غاية البعد فيه أيضا، ولانه يدفع الخلاء كون مقعرة مستديرا، سواء كان محدّبه، بيضيا أو عدسيا، وإن يحيط بعضها ببعض، والّا لما تحدّد سوى القرب، وهو ظاهر. ثم ان محدد الجهات ليس فاعلا لها، والّا لا يلزم ان يكون جسما، ولا قابلا لها، إذ المركز لا يقوم به، وإن كان قيامه بالأرض من حيث انها مركز المحيط. ولذا لم يكن للأرض مدخل في التحديد، بل المراد بالمحدد ما يتعين به وضع الجهة. ثم ان المحدد حقيقة هو محدّبه لا مقعره، لأنه فوق بالإضافة، وكذا سائر الأفلاك. وقد يقال الفوق نفس المحدد كله.

ثم ان الفلاسفة اثبتوا للمحدد أحكاما.

منها: انه بسيط لما مر.

ومنها: انه شفاف، وكذا سائر الأفلاك، لأنه لا يرى، وغيره لا يحجب عن أبصار ما ورآته. وما يشاهد من

الزرقة انما يتخيل في الشفاف، إذ ابعد عمقه.

⁶⁴⁴ واحد: في الهامش.

⁶⁴⁵ فيقع كل منها في جهة من الآخر: في الهامش.

ومنها: انه لا ثقيل ولا خفيف، لأنهما يصححان الحركة المستقيمة، وانها محال عليه وكذا سائر الأفلاك لما سيجي^{٤٦٦}.

[72و] ومنها: انها لا حار ولا بارد، لتلازم الخفة مع الحرارة والثقل مع البرودة. وقيل: لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة، إذ لا عائق فيلزم كون رؤس الجبال الشامخة اسخن.

ومنها: انها لا رطب ولا يابس، لأنهما يقتضيان سهولة قبول التشكل وغيره، وهما بالحركة المستقيمة. وزعم بعض القدماء انها في غاية الصلابة واليبس والملاسة، ولها في تماسها نغمات متناسبة يسمعها أصحاب الرياضة.^{٤٦٦}

ومنها: انها لا يقبل الكون والفساد، ولا الخرق والالتيام،^{٤٦٧} لأنهما يقتضيان الانتقال من الحيز، وهو بالحركة المستقيمة.

ومنها: انها لا تتحرك في الكم، والا لزم الخلاء.

ومنها: ان فيها مبدأ ميل مستدير، لأن البسائط يجوز لكل من أجزائها الحصول في حيز الآخر، وانه يقتضى تحركه بالإستدارة. ففيه مبدأ ميل مستدير، والا امتنعت حركة المستديرة، فليس فيه مبدأ ميل مستقيم للتنافي بينهما.

واعلم ان الأحكام المذكورة مبنية على الأصول الفلسفية من بساطة الأفلاك وتمائل الأجسام وإمتناع الحركة المستقيمة على السموات وعدم استناد الأمور إلى الفاعل المختار إلى غير ذلك.

المبحث الثاني في عدد الأفلاك ونضدها:

^{٤٦٦} وزعم بعض القدماء ... أصحاب الرياضة: في الهامش.

^{٤٦٧} ولا الخرق والالتيام: في الهامش.

زعموا ان اقل ما يجب من الأفلاك تسعة. وقيل: ثمانية، بل⁶⁴⁸ سبعة، وان التاسع لا كوكب عليه، وانه يتحرك من المشرق إلى المغرب على منطقة، يسمى معدل النهار، وقطبين هما قطبا العالم في قريب من اليوم بليته، ويحرك الكل لا لكونه، كالجزم منه، [72ظ] ولا لكونه على سبيل التبعية، لأن ذلك في الحركات الاينية. بل لان نفس الفلك التاسع كما يحركه يشيع ما عداه، إذ نفس العالى قاهر لنفس السافل بخاصية روحانية. وتحتة فلك الثوابت يتحرك على خلاف ما فوقه على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبية. ومغايرة القطبين والمنطقة هى التى يصحح حركة الثامن إلى جهتين، جهة حركة الذاتية وجهة حركة العرضية، ويتم دورته في ستة وثلاثين ألف سنة. وقيل: غير ذلك. وتحتة فلك زحل، ثم المشتري، ثم المريخ، ثم الشمس، ثم زهرة، ثم عطارد، ثم القمر، وبه ينتهى الفلكيات، وفي جوفه عالم العناصر، وستعرفها. وهذه الكرات يحيط بعضها ببعض بحيث يتحد محدب سطحى المحاط ومقعر سطحى المحيط. ومجموع هذه كرة واحدة مركزها مركز الأرض، يسمى بالعالم. والترتيب المذكور انما عرف بالكسف، إذ المنكسف فوق الكاسف بالضرورة وبالإستحسان في الشمس خاصة. والكواكب السبعة يسمى السيارة والقمران النيرين، والبواقي المتحيرة.

المبحث الثالث في هيئات الأفلاك:

اما التاسع والثامن فيحيط بهما سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم، والثوابت مركوزة في الثامن مغرقة فيه، بحيث يماس سطح ما لا أعظم منه سطحية على نقطتين.

وكذلك فلك الشمس، إلا انه ينفصل عنه فلك آخر مركزة خارج عن مركز العالم. [73و] يماس محدب سطحية محدب الفلك الأصل على نقطة يسمى الاوج، ومقعر سطحية مقعر سطحية على نقطة يسمى الحضيض. ويبقى بعد الفصل جسمين مستديرين يسميان بالمتتممين يتدرج كل منهما من غلظ بقدر ما بين المركزين إلى رقة تنتهى عند نقطتى التماس على التبادل، أى يكون رقة الحاوى منهما عند الأوج، وغلظة عند الحضيض، والمحوى

⁶⁴⁸ ثمانية بل: فوق السطر.

بالعكس. ومجموع هذه الأفلاك الجزئية في الشمس وفيما عداها مما في طرزها ممثلات،⁶⁴⁹ والشمس جرم كرى مصمت مركز في جرم الخارج المركز بحيث يماس سطحها سطحية على نقطتين.

وكذلك أفلاك الكواكب العلوية والزهرة، إلا أن فيها على هيئة جرم الشمس فلك صغير⁶⁵⁰ يسمى بالتدوير، مركز في أفلاكها الخارجة المراكز المسماة بالحوامل فيما فيه تدوير،⁶⁵¹ والكواكب مركوزة فيه بحيث يماس سطحها على نقطة.

وكذلك فلك القمر كهية واحدة منها، إلا أن له فلكا آخر متوازي السطحين مركزه مركز العالم مسمى بالجوزهر يحيط بساير أفلاكه.

وكذلك فلك عطارد، كواحدة منها، إلا أن في ثخن فلكة الخارج المركز المسمى بالمدير⁶⁵² فلك آخر، خارج المركز المسمى بالحامل، فله اوجان وحضيضان والتدوير في الحامل.

المبحث الرابع في البروج:

والحركات، لما اختلفت حركة الفلك التاسع والثامن، تقاطع منطقتهما على نقطتين متقابلتين تسميان نقطتي الاعتدالين. وهنا نقطتان هي غاية البعد بينهما تسميان نقطتي الانقلابين.⁶⁵³ ثم توهموا ستة دوائر متقاطعة على قطبي البروج قاطعة منطقتها على أبعادٍ سواء مارةً أحديها بنقطتي الاعتدالين، وأحديها على نقطتي الانقلابين. وتسمى بالدائرة المارة بالأقطاب الأربعة وكل ربع حصل من قطعها منطقة البروج تسمى فصولاً أربعة باعتبار قطع الشمس إياها.⁶⁵⁴ ثم فرضوها قاطعةً للعالم. فانقسم الفلك الأعظم وسائر الممثلات بها اثني عشر قسماً كل منها يسمى برجاً ستة. منها شمالية، وستة منها جنوبية، وثلاثة الشمالية ربيعية، وثلاثة صيفية، وثلاثة من الجنوبية خريفية، وثلاثة شتوية.

⁶⁴⁹ ويبقى بعد الفصل ... في طرزها ممثلات: في الهامش.

⁶⁵⁰ فلك صغير: فوق السطر.

⁶⁵¹ مركز في أفلاكها ... فيه تدوير: في الهامش.

⁶⁵² المسمى بالمدير: في الهامش.

⁶⁵³ والحركات لما ... نقطتي الانقلابين: في الهامش.

⁶⁵⁴ وكل ربع ... قطع الشمس إياها: في الهامش.

وكَلَّ من السيارات إذا تحرك من الربيعية إلى الصيفية. ومنها إلى ما بعدها يقال انه تحرك على توالى البروج، وإذا تحرك على خلاف ذلك يقال انه تحرك على خلاف التوالى.

[73ظ] فمن الأول حركات الممثلات سوى القمر خافق حركة الثامن، حتى كأنها هي⁶⁵⁵ وبها حركة الاوجات الآ أوجي القمر، وحامل عطارد، وحركة خارج مركز الشمس، والحوامل سوى المدير على غير معدل النهار ومنطقة البروج.⁶⁵⁶

ومن الثاني حركة المدير حول مركزه على غير المعدل، ومنطقة البروج وغير أقطابها. ويحدث سببها لمركز الحامل حول مركز المدير مدار يسمى الفلك الحامل.⁶⁵⁷ وحركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها، وحركة مائله على غير المعدل ومنطقة البروج وأقطابها.

وأما التدوير فالنصف الأعلى من المتحيرة على غير منطقة حاملها، والنصف الأسفل من القمر على منطقة الحامل والمائل على الأول، فلا محالة يكون النصف الآخر من كل منها على الثاني. ثم ان للقمر ميلا عن منطقة البروج بحسب المائل وللمتحيرة بحسب تدويرها المائلة عن مناطق حوائلها المائلة عن منطقة البروج، وكلا الميلين يسمى بالعرض. ونقطتا تقاطع المائل والممثل يسميان بالجوزهرين، والتي يجاوزها الكواكب إلى الشمال يسمى بالرأس والأخرى بالذنب. وبهذا ظهران جزئيات الأفلاك أربعة وعشرون، وكذا بسائط الحركات.

المبحث الخامس في الدوائر والقسي المشهورتين:

والدائرة إما عظيمة ان نصف الكرة، وإما صغيرة، ان لم تنصفها. والقوس قطعة من محيطها فمن العظام المشهورة منطقة الحركة الأولى، ويسمى معدل النهار.⁶⁵⁸ ومنها منطقة الحركة الثانية، ويسمى منطقة البروج.

ومنها⁶⁵⁹ الدائرة المارة بالأقطاب الأربعة، وهي قطبا كل من الحركتين المذكورتين، وقد عرفت هذه الدوائر، واقصر قوس واقعة بين المنطقتين أو بين قطبيها يسمى بالميل الكلى.

⁶⁵⁵ سوى القمر ... حتى كأنها هي: في الهامش.

⁶⁵⁶ سوى المدير ... ومنطقة البروج: في الهامش.

⁶⁵⁷ حول مركزه على غير المعدل ... يسمى الفلك الحامل: في الهامش.

⁶⁵⁸ في الاصل: النها.

ومنها⁶⁶⁰ دائرة العرض وهي عظمة⁶⁶¹ تمر بقطبي فلك البروج [74و] وبجزء منه، أو بمركز كوكب. والقوس⁶⁶² الواقعة منها بين مركز الكوكب ومنطقة البروج من الجانب الأقرب يسمى عرض ذلك الكوكب.

ومنها دائرة الميل وهي عظمة⁶⁶³ تمر بقطبي العالم وبجزء من فلك البروج، أو بمركز كوكب. والقوس الواقعة منها بين ذلك الجزء والمعدل من الجانب الأقرب تسمى الميل الأول لذلك الجزء، والواقعة منها بين مركز الكوكب يسمى بعدا له.

ومنها دائرة الافق، وهي عظمة أحد قطبيها سمت الراس، والآخر سمت القدم يعرف بها الطلوع والغروب. وتنصف معدل النهار على نقطتين يسمى أحدهما مشرق الاعتدال والأخرى مغرب الاعتدال، والخطّ الواصل بينهما يسمى خطّ المشرق والمغرب، والقوس الواقعة منها بين نقطة المشرق وجزء من فلك البروج، أو مركز كوكب من الجانب الأقرب يسمى سعة المشرق.⁶⁶⁴ ونصف⁶⁶⁵ منطقة البروج أيضا على نقطتين يسمى أحدهما طالعا، والأخرى غاربا، أو سابعا. وما يطلع من معدل النهار مع قوس من فلك البروج يسمى مطالع تلك القوس، والقوس الواقعة من معدل النهار بين اول الحمل وجزء من المعدل يكون مع جزء من فلك البروج، أو مركز كوكب على أفق المشرق على التوالي.⁶⁶⁶

ومنها دائرة نصف النهار وهي عظمة تمر بقطبي العالم، ويسمى الرأس والقدم، وتنصف الأفق على نقطتين يسمى أقربهما من القطب الشمالى شمالا، ومن القطب الجنوبي جنوبا، والخطّ الواصل بينهما خط نصف النهار. وينصف منطقة البروج على نقطتين: أحدهما فوق الأرض، ويسمى عاشرا ووتد السماء، والآخر تحت الأرض، ويسمى رابعا. ووتد الأرض والقوس الواقعة منها بين قطب الأفق ومعدل النهار وبين قطب المعدل، والأفق

⁶⁵⁹ ومنها: فوق السطر.

⁶⁶⁰ ومنها: فوق السطر.

⁶⁶¹ عظمة: فوق السطر.

⁶⁶² القوس: فوق السطر.

⁶⁶³ عظمة: في الهامش.

⁶⁶⁴ والقوس الواقعة ... يسمى سعة المشرق: في الهامش.

⁶⁶⁵ نصف: تحت السطر.

⁶⁶⁶ وما يطلع من معدل ... على التوالي: في الهامش.

يسمى عرض البلد. واما طول البلد، فهي قوس من معدل النهار بين نصف نهار البلد ونصف نهار مبدأ العمارة في المغرب.⁶⁶⁷

ومنها دائرة المشرق والمغرب، ويسمى دائرة اول السموت أيضا، وهي عظيمة تمر بسمتى الرأس والقدم، وبنقطتى المشرق والمغرب.

[74ظ] ومنها دائرة وسط سماء الرؤية، وهي عظيمة تمر بقطبي فلك البروج، ويسمى الرأس والقدم. والقوس الواقعة منها بين قطب الأفق ومنطقة البروج، أو بين الأفق وقطب البروج من الجانب الأقرب عرض الإقليم. ومنها دائرة الإرتفاع، وهي عظيمة تمر بسمتى الرأس والقدم، وبنقطة مفروضة من الفلك، ويقطع الأفق على نقطتين يسميان نقطتى السم، والخط الواصل بينهما خط السم، والقوس الواقعة منها بين هذه النقطة وبين الأفق يسمى قوس الإرتفاع، أو الانخفاض. والقوس الواقعة من الأفق بين تلك الدائرة ودائرة اول السموت يسمى قوس السم.

ومن الدوائر الصغار المشهورة مدارات الميول، ويسمى المدارات اليومية أيضا، وهي الدوائر الموازية للمعدل يرتسم من النقط بالحركة الأولى. وما وقع منها فوق الأرض قوس النهار، وما يقع تحته قوس الليل والتفاضل بين نصف كل من قوسى النهار والليل وبين ربع الدور نصف تعديل النهار، وما يقع من قوس النهار بين مركز الكوكب والأفق، ان بلغ نصف النهار، يسمى ربع الدور، والآخر الدائر الماضى من النهار شرقا، والدائر الباقي غربا. وعلى هذا القياس، إن كان الكوكب تحت الأرض.

ومنها مدارات العروض، وهي صغار موازية لمنطقة البروج ترسم بالحركة الثانية.

ومنها المقنطرات، وهي الموازية للأفق، وما وقع فوق الأفق مقنطرات الإرتفاع، وما وقع تحته مقنطرات الانحطاط.

المبحث [75و] السادس في عوارض الكواكب:

⁶⁶⁷ واما طول البلد ... في المغرب: في الهامش.

طولا أو عرضا أو معا أو وضعاً.

أما الأول: فمنها الحركة التقويمية ويعرف هي بتحصيل طول الكوكب، وهي قوس من منقطة البروج بين أول الحمل وبين طرف خط واصل إليها، خارج من مركز العالم، ماراً بمركز الكوكب أو بين موضع تقاطع دائرة العرض لذلك الكوكب. وانما احتاجوا إلى ذلك، لإختلاف مراكز الأفلاك. وكون حركة كل منها متشابهة حول مركزه دون مركز العالم فحتمت الحاجة إلى ضبط تلك الحركات بالنسبة إلى حركة العالم، وهو المراد بالتقويم، ألا أنهم تحيروا في بعض المتحيرة والقمر، لأن حوامل كل من العلوية والزهرة وجدوا بالارصاد. ان حركاتها غير متشابهة، لا حول مركز العالم ولا حول مراكزها، بل حول نقطة بعدها عن مركز الحامل في جانب الأوج، كبعد مركز الحامل عن مركز العالم فاحتج فيها إلى التقويم لهذا الاختلاف ولإختلاف تدويرها. وكذا الحال في حامل عطارد، ألا ان حركته متشابهة حول نقطة هي منتصف الخط المار بمركزى المدير والعالم بعدها عن كل منهما، مثل بعد مركز الحامل عن مركز المدير فاختلفت حركتها التقويمية لإختلاف مركز المدير والحامل والتدوير. وهذه النقطة في المتحيرة تسمى مركز الفلك المعدل للمسير.⁶⁶⁸ وكذا القمر حركة حاملة متشابهة حول مركز العالم، دون مركز نفسه. فاحتج فيه إلى التقويم للتدوير فقط، لأن حركته متشابهة حول مركز الخارج.

وانت تعلم من هذه الإختلافات الناقضة لما ابرموه فساد أصولهم التي طالما اتبعوا [75ظ] نفوسهم في تأسيسها. وبعض من المتأخرين أرادوا اصلاحها وترميمها، ولن يصلح العطار ما افسده الدهر. ألا ان المقصد الأقصى لما كان ضبط الحركات احتالوا لذلك إلى ضبط الأوساط والتعادل. والوسط في غير القمر قوس من الممثل بين أول الحمل، وفي القمر قوس من المائل بين النقطة المحاذية له وطرف الخط الوسطى على التوالى. وهو خط يخرج من مركز العالم ويمر بمركز التدوير أو يمرّ محاذيا لخط يخرج من نقطة تشابه حركة مركز التدوير، أو الكوكب حولها ويمر بذلك. والتعديل قوس من الممثل بين طرفى الخط الوسطى والتقويمى، ومادام الكوكب في النصف الهابط ينقص التعديل من الوسط، وفي النصف الصاعد يزداد عليه ليحصل التقويم، وفي الشمس تعديل واحد لأجل خارج المركز،⁶⁶⁹ وفي المتحيرة اثنان لأجل التدوير أيضا، وفي القمر لأجل التدوير فقط. ثم ان المتحيرة كما

⁶⁶⁸ وهذه النقطة ... للمسير: في الهامش.

⁶⁶⁹ وفي الشمس تعديل واحد لأجل خارج المركز: في الهامش.

عرفت يتساوى أبعاد مراكز تدويرها إلى مركز حاملها ويتشابه حركاتها ومحاذاة أقطارها بالنسبة إلى مركز الفلك المعدل للمسير. وأما في القمر فتساوى الأبعاد بالنسبة إلى مركز الحامل، والتشابه بالنسبة إلى مركز العالم، والمحاذاة بالنسبة إلى نقطة المحاذاة، وهي نقطة على الخط المار بمركزى العالم، والحامل بعدها عن مركز العالم كبعده عن مركز الحامل.

ومن الاختلافات الطويلة ان الكوكب إذا كان في أعلى⁶⁷⁰ التدوير يتعاقد حركته بحركة الحوامل، ويتناسب جهتهما، فيرى⁶⁷¹ لكونهما على التوالى سريعا ومستقيما. وإذا انتقل [76و] إلى الأسفل يتوجه إلى الحركة على خلاف التوالى، فيتساوى في مباديها، فيرى مقيما. ثم يفضل حركة التدوير، فيرى راجعا إلى ان يبلغ إلى الحضيض، ثم يعود كما بدا. ثم انهم اعتبروا قطرين من أقطار فلكي التدوير والخارج،⁶⁷² أحدهما من الذروة إلى الحضيض، والآخر مقاطعة اياها على قائمة. فيسموا كلاً من الأقسام الأربعة نطاقا، إثنان منها علويان، والآخران سفليان. فالكوكب في إثنين منهما هابط، وفي الباقيين صاعد، وفي العلويين مستعل، وفي السفليين منخفض.

وأما الثاني: فقد اتفقوا على ان الشمس لا عرض لها، والبواقي تصير شماليا عن منطقة البروج، وجنوبيا عنها أيضا، لأن مناطقها تقاطعها كما عرفت، إلا ان الزهرة شمالية وعطارد جنوبية أبدا. وذلك لانطباق منطقتيها منطقة البروج تارة، وانفصالهما عنها أخرى. فالزهرة عندما جاوزت الرأس ينفصل منطقتها إلى الشمال إلى ان يبلغ غاية الميل، ثم يميل إلى الإنطباع، فتطبق عندما وصلت إلى الذنب، ثم تميل هذا النصف⁶⁷³ إلى الجنوب، والآخر إلى الشمال، والزهرة قد انتقلت إلى النصف الآخر. وهكذا، وقس حال عطارد عليها في الجنوب.

ثم ان للمتحركة عرضا آخر، وهو ان القطر المار بالذروة والحضيض ينطبق على سطح المائل في العلوية⁶⁷⁴ عند كون مركز التدوير في إحدى العقدتين، وفي السفليين عند كونه في منتصفهما. فإذا جاوز عن ذلك اخذت الذروة في الميل عن المائل إلى الجنوب والحضيض إلى الشمال، ثم تزايد الميل إلى المنتصف في العلوية

⁶⁷⁰ الكوكب إذا كان في أعلى: في الهامش.

⁶⁷¹ ويتناسب جهتهما فيرى: في الهامش.

⁶⁷² والخارج: في الهامش.

⁶⁷³ هذا النصف: في الهامش.

⁶⁷⁴ في العلوية: في الهامش.

وإلى [76ظ] أحد العقدين في السفليين، ثم يتنقص إلى ان ينطبق عند الوصول إلى إحدى العقدين، أو إلى المنتصف، ثم يأخذ الذروة في الميل إلى الشمال والحضيض إلى الجنوب على الرسم المذكور.

ثم ان للسفليين خاصّة عرض آخر يسمّى عرض الوراب، وهو ان القطر المسمى بالصباحي والمساءلي أيضاً، وهو⁶⁷⁵ المقاطع للقطر المارّ بالذروة، والحضيض لا يكون على سطح المائل الاّ عند انطباقه على منطقة البروج، وهو عند بلوغ مركز التدوير إحدى العقدين، فيبتدى الطرف المسائي منه إلى الميل إلى الشمال عند الرأس إلى ان يبلغ إلى المنتصف. وهناك أوج الزهرة وحضيض عطارد، ثم يتناقص إلى ان ينطبق عند الذنب، ثم يميل الصباحي إلى الشمالي على الوجه المذكور.

وأما الثالث: فإختلاف المواضع الحقيقية والمرئية، والأول طرف خط يخرج من مركز العالم إلى سطح الفلك الأعلى مارّاً بمركز الكوكب. والثاني طرف خط يخرج من مركز العالم موازياً للخط الخارج من منظر الأبصار إلى الفلك مارّاً بمركز الكوكب، وهما ينطبقان إذا كان الكوكب على سمت الرأس. وإذا زايله افترقا ويحدث بينهما زاوية يسمّى زاوية إختلاف المنظر، والقوس التي يوترها من دائرة الإرتفاع هي قوس إختلاف المنظر، وغاية عظيمة عند الأفق الحسى وما بين الأفق الحقيقي موضعه الحقيقي من دائرة الإرتفاع هو الإرتفاع الحقيقي، وبينه وبين موضعه المرئى منها⁶⁷⁶ هو الإرتفاع المرئى. وإذا كان الكوكب على دائرة وسط سماء الرؤية لا يكون له إختلاف طول، وإختلاف المنظر بعينه [77و] يكون إختلاف العرض. وإذا كان على منطقة البروج يكون إختلاف منظره إختلاف الطول بعينه، وفي غير هاتين الحاليتين تقاطع دائرتا عرض تمران بموضعى الحقيقي، والمرئى على قطبي البروج، ويقاطعان منطقة البروج على نقطتين يكون ما بينهما منها إختلاف الطول، لكن قد يتساوى عرضاه الحقيقي والمرئى، فلا يكون له في هذه الحالة إختلاف عرض.

واعلم انهم قد بينوا في الأبعاد والأجرام ان الأرض ليس لها قدر محسوس بالنسبة إلى ما فوق فلك الشمس، فليس للكواكب العلوية إختلاف منظر أصلاً، وانه في الشمس قليل. وكلما قرب من الأرض يكون أعظم،

⁶⁷⁵ المسمى بالصباحي والمساءلي أيضاً وهو: في الهامش.

⁶⁷⁶ منها: فوق السطر.

الا انه ليس طريق إلى العلم بقدره في السلفيين لعدم بعدهما عن شعاع الشمس. وأيضاً ينطبق الأفق الحقيقي والحسى فيما فوق فلك الشمس، وفيما تحته على قياس ما تقدم.⁶⁷⁷

وأما الرابع: فمنها حال القمر، وذلك ان القمر جرم صقيل يقبل ضوء الشمس، فنصفه المواجه للشمس مضىء دائماً، والآخر مظلم. ففي الاجتماع يواجهنا بالمظلم، وهو المُحاق، ثم إذا بُعد يُرى طرف من المضىء، وهو الهلال. ثم يزداد شيئاً فشيئاً إلى ان يتقابلا، فيواجهنا بالوجه المضىء بتمامه، وهو البدر. ثم يتنقص بالقرب إلى ان ينمحق ثانياً، ثم إذا وقع عند الاجتماع على طريقة الشمس. وذلك عند الرأس أو الذنب أو حالیهما حال القمر بيننا وبينها، وستر ضوءها عنّا كلاً أو بعضاً، وهو الكسوف والسواد الذى يظهر فيها هو لون القمر. ولهذا يبتدئ من جهة المغرب سواد أو انجلاء، ثم إذا كان عند الإستقبال في طريقة الشمس حال الأرض بينهما، ولم يصل إليه الضوء، فيبقى على ظلامه الأصلي، وهو الخسوف. ولهذا يبتدئ الخسوف من جهة المشرق سواد أو انجلاء، لأنه يلحق ظل الأرض من جهة المغرب، فيصل إليه طرفه الشرقى أولاً، ثم يبتدئ الانجلاء منه أيضاً. والبيانات المذكورة ليست استدلالاً بوجود اللازم على الملزوم، بل هذه ممّا يُحكّم فيها الحدس.

[77ظ] المبحث السابع [في كروية الأرض]:

يفرض على كرة الأرض ثلث دوائر:

احداها في سطح المعدل، وهى خط الإستواء، فينصفها إلى جنوبى وشمالى.

والثانية في سطح أفق الإستواء، فيصير الأرض بهما ارباعاً، ربعان جنوبيان، وربعان شماليان، والمعمور منها أحد الربعين الشماليين.⁶⁷⁸

والثالثة في سطح دائرة نصف النهار، فيقطع المعمورة بنصفين، شرقى وغربى. ومبدأ الأقاليم من خط الإستواء.

⁶⁷⁷ واعلم انهم قد بينوا ... ما تقدم: في الهامش.

⁶⁷⁸ والمعمور منها أحد الربعين الشماليين: في الهامش.

ومن خواصّه مرور معدل النهار بسمت رأس أهلها وقطبيه على أفقها، والشمس تمر بسمت رأس أهلها عند حلولها نقطى الاعتدالين، وكذا منطقة البروج وقطباها عندها على الأفق، وأفقها⁶⁷⁹ يقطع المدارات كلها نصفين. ولذلك يتساوى فيها الأيام والليالي، ويطلع كل كوكب ويغرب ابداً، إلا ما على القطبين، ان وقع. ودور الفلك هناك دولابى،⁶⁸⁰ وفصول السنة هناك ثمانية. وحكم ابن سينا بكونها اعدل البقاع، والإمام الرازى بأن اعدلها الإقليم الرابع. وقال المحقق الطوسى ان خط الإستواء اعدل بمعنى تشابه الأحوال، والرابع اعدل بمعنى تكافؤ الكيفيتين، وسيجيء تفصيلها.⁶⁸¹ وأما الأفاق المائلة فمن خواصها كون دور الفلك حمائلياً إلى ان يبلغ القطب سمت الرأس، فدور هناك رحوى، وأحد قطبى المعدل ظاهر، والآخر خفى أبداً. فإذا حلت الشمس إحدى الإعتدالين تساوى الليل والنهار، والظاهر من الدارات أعظم من خلافه في جانب القطب الظاهر، وفي الطرف الآخر بالخلاف.⁶⁸²

فهنا أقسام خمسة:

الأول: ما عرضه أقل من الميل الكلى. ومن خواصه ان كل مدار بعده عن المعدل في جهة القطب الظاهر يساوى عرض البلد، إذا وصلت الشمس إليه لم يكن للأشخاص ظل في نصف نهار ذلك اليوم، وكان قطبا البروج في تلك الحالة على الأفق، وكان لهما طلوع وغروب.

الثانى: ما عرضه يساوى الميل الكلى. ومن خواصه ان مدار المنقلب في جانب القطب الظاهر يمر بسمت الرأس والآخر يمر بسمت الرجل، والظل أبداً في [78و] جانب القطب الظاهر. وفي نصف نهار يوم حلت الشمس المنقلب الظاهر لا يقع ظل لشخص ابداً، وأحد قطب البروج أبدى الظهور والآخر أبدى الخفاء.

⁶⁷⁹ والشمس تمر ... على الأفق وأفقها: في الهامش.

⁶⁸⁰ ودور الفلك هناك دولابى: في الهامش.

⁶⁸¹ وسيجيء تفصيلها: في الهامش.

⁶⁸² واحد قطبى ... بالخلاف: في الهامش.

الثالث: ما عرضه أكثر من الميل الكلى، وأقل من تمامه.⁶⁸³ ومن خواصه ان للشمس ارتفاعان، أعلى، وهو بقدر مجموع تمام عرض البلد والميل الكلى، وأسفل، وهو بقدر فضل تمام العرض على الميل. ولظاهر قطبي البروج ارتفاعان أعلى، وهو عند وصول المنقلب الظاهر إلى نصف النهار.

الرابع: ما عرضه يساوى تمام الميل ومن خواصه ان مدار المنقلب الظاهر أعظم المدارات الأبدية الظهور، والآخر بالخلاف. وفي كل دور مرة يصل المنقلب إلى الأفق، والظاهر من قطب البروج إلى سمت الرأس، والخفى بخلافه، وينطبق منطقة البروج الأفق. ثم إذا زال القطب عن سمت الرأس ارتفع النصف الشرقى منها عن الأفق دفعة، وينخفض الآخر دفعة. ثم يغيب المرتفع جزءا بعد جزء، ويطلع المنخفض كذلك في يوم بليته إلى [أن] يعود إلى الحالة الأولى، ويزيد النهار إلى أن يصير مقدار يوم بليته نهارا كله، ثم يحدث ليل، ويزيد إلى أن يصير مقدار يوم بليته ليلا كله، وينتهى العمارة بهذا الأفق.

الخامس: ما عرضه أكثر من تمام الميل الكلى، وأقل من تسعين. ومن خواصه ان فيه يقطع أعظم الدارات الأبدية الظهور منطقة للبروج على نقطتين، ميلهما في جانب القطب الظاهر يساوى تمام عرض البلد، وعلى هذا القياس أعظم الدارات الأبدية الخفاء. وينقسم منطقة البروج بهذه النقط إلى أربع قس: أحداها أبدية الظهور، ومدة كون الشمس فيها النهار الأطول، [78ظ] والآخرى أبدية الخفاء، ومدة كون الشمس فيها الليل الأطول وطرفا كل من⁶⁸⁴ القوسين يماسان الأفق، والأولى لا يغربان. والثانية لا يطلعان. اما القوسان الباقيان، فالتى في منتصفها اول الحمل يطلع معكوسة ويغرب مستوية، إن كان القطب الشمالى ظاهرا، ويطلع مستوية ويغرب معكوسة، إن كان القطب الجنوبى ظاهرا. والتى في منتصفها أول الميزان بالعكس في الطلوع والغروب.

خاتمة [في نظام العالم]:

اعلم ان النظام الاحكم في أمر السموات والسر الأعظم فيما اشتملت عليه من الآيات البينات دليل على⁶⁸⁵ عجيب قدرة مخترعها، وشاهد عظيم حكمة صانعها لدلالاتها على القدرة الظاهرة والقوة الباهرة، ألا ان

⁶⁸³ ما عرضه أكثر ... من تمامه: في الهامش.

⁶⁸⁴ كل من: فوق السطر.

⁶⁸⁵ فيما اشتملت ... دليل على: في الهامش.

الفلاسفة بنوا ذلك على نفى القادر المختار، وهو غاية الضلالة، واسندوا الحوادث الجزئية إلى حركاتها وأوضاعها. وهذا مادة الجهالة. ثم انهم لما كذب حواسهم⁶⁸⁶ أنفسهم في زُرْقَة السماء وسواد القمر عند الخسوف وكمودة زُحل وبياض المشتري وحمرة المريخ، مع زعمهم خلّوها عن الألوان، اعتذروا عنها بان الزرقة متخيلة وان السواد عدم الاضائة⁶⁸⁷ وان إختلاف المتحيرة إختلاف اضواء، وتحيروا في محو القمر وامر المَجْرَة حتى اتوا بخرافات ودلّت على سخافة آرائهم فيهما كثرة الإختلافات.⁶⁸⁸ ولما ناقضوا أنفسهم في إختلاف طبائع الكواكب والبروج وإختصاص الأجزاء الفلكية بالقطب والمنطقة والتدوير ونحو ذلك، مع بساطتها وإستواء نسبة الموجب إلى الكل انكشف ما تستروا به عن جهل عظيم، حتى اعترفوا به⁶⁸⁹ قائلين وفوق كل ذى علم عليهم، ووجدوا ما اعترفوا به⁶⁹⁰ من الصانع فاعلا مختارا، الذى جعل لنا من الشجر الأخضر نارا، الحمد لله الذى هدانا إلى الصراط المستقيم، وثبتنا على المنهج السوى والدين القويم.

[79] القسم الثانى فى البسائط العنصرية:

وفيه مباحث.

المبحث الأول [فى كفيات العنصريّات]:

لما تحقّقوا ان كفيات العنصريّات أربعة أنواع: اثنان منها فعليّان:⁶⁹¹ حرارة وبرودة، واثنان انفعاليّان:⁶⁹² رطوبة ويوبست. ولما لم يكن امتزاجها عمّا فوق إثنين حكموا بأن العناصر أربعة بحسب الإزدواجات الممكنة⁶⁹³ حار يابس هو النار، وحارّ رطب هو الهواء، وبارد رطب هو الماء، وبارد يابس هو الأرض، والتعويل فى الحصر على الإستقراء. ومَن رام البيان فقد شدّد على نفسه، ولم يخطّ بطائل. وكيف لا، فلا مانع عقلا من كون العنصر واحدا

⁶⁸⁶ لما كذب حواسهم: فى الهامش.

⁶⁸⁷ وان السواد عدم الاضائة: فى الهامش.

⁶⁸⁸ وتحيروا ... كثرة الإختلافات: فى الهامش.

⁶⁸⁹ به: فى الهامش.

⁶⁹⁰ اعترفوا به: فوق السطر.

⁶⁹¹ اثنان منها فعليّان: فى الهامش.

⁶⁹² واثنان انفعاليّان: فى الهامش.

⁶⁹³ بحسب الإزدواجات الممكنة: فى الهامش.

ويكون واحدا منها⁶⁹⁴ أو بخارا وان يكون اثنين هما الأرض مع واحد من البواقي أو ثلاثة غير الهواء. وأيضا لم يتم ما ذكروا في وجود النار ويؤسستها وحرارة الهواء وقبول الماء الانجاء. والآثار لاتدل على خصوص الأسباب ولانسلم عدم⁶⁹⁵ قبول كل منها كيفية الآخر لجواز الإشتراك في اللوازم.

ثم انهم زعموا ان هذه الأربعة هي الأسطقتات وهي أركان المواليد، منها يتركب، وإليها يتحلل. وذلك لأن التراب والماء إذا اجتمعا في موضع⁶⁹⁶ مجاور للهواء، ويصبيه حرارة النيرات الفلكية حدث النبات. ثم انه⁶⁹⁷ إذا صار غذاء للحيوانات ربما يتوارد عليه استحاللات وأطوار مختلفة، حتى يحدث منه حيوان. وأنت تعرف ان واحدا من هذه لو فقد لم يحصل شيء من المواليد. ثم أمر التحليل يشاهد في القرع والانبیق حيث يتصاعد الخفيفان النار والهواء، ويتقاطر الماء، ويبقى الأحراء الأرضية عند إصابة حرارة النار التي من شأنها التفريق. وما يقال ان النار من [79ظ] من شأنها تفريق المختلفات فكيف يكون سببا للتركيب، مدفوع بأن النار في الإمتزاج قدر ما يكسر سؤرة اضدادها، وحكم الاعتدال يخالف حكم الافراط. نعم يمكن ان يحصل هذا القدر من الأجرام السماوية، والحق احالة الكل إلى الفاعل المختار، وهو الذي يسكن عنده صدور الاختيار.

ثم انهم لما زعموا ان هيولى العناصر مشتركة، وصورها النوعية لاسباب خارجة، جوزوا ان يخلع كل من هذه صورته⁶⁹⁸ ويلبس صورة الآخر لاسباب اقتضتها، ويسمونه الكون والفساد. ثم جزموا بوقوعه بالحس والتجربة، فهذه ستة. ففي ما بين النار والهواء ظاهر، وأما فيما بين الهواء والماء فكما في الغليان وانه فيها الجمد، إذ يتراب عليها القطرات، لانقلاب ما يجاورها من الهواء ماء ببردها، وإحتمال الرشح مما يكذبه الحس، وأما فيما بين الماء والأرض فكما في تسييل الأحجار بالحيل وانعقاد مياه بعض العيون احجارا. وإذا اعتبر الانقلاب في غير المتجاورين حصلت أربعة بواسطة وإثنتان بواسطتين.

المبحث الثاني [في النار]:

⁶⁹⁴ ويكون واحدا منها: في الهامش.

⁶⁹⁵ عدم: في الهامش.

⁶⁹⁶ موضع: فوق السطر.

⁶⁹⁷ انه: تحت السطر.

⁶⁹⁸ في الاصل: صوته.

النار طبقة واحدة شديدة القوة على الاحالة صحيحة الاستدارة تحديداً وتقعيراً، ألا عند من يجعلها هواء تسخن بحركة الفلك. إذ لما كانت الحركة عند المنطقة أكثر لسرعتها عندها يكون مقعرها...جيا. ثم انها متحركة تبعية الفلك لما نشاهد في الشهب والفيازك وذوات الاذئاب. وأما ملازمة كل جزء منها جزءاً معيناً من الفلك بحيث لا يفارقه، فانما يخالف ما اختاره من البساطة والتشابه،⁶⁹⁹ وانما لم يتبعها الهواء لرتوبتها وعدم بقاء أجزائها على أوضاعها.

والهواء صحيح الاستدارة تحديداً على القول الأصح في النار، لا تقعيراً لمداخله تضاريس الأرض اياها. [80] وبهذا خرجت الأرض عن حقيقة الإستدارة ولم يعد إليها وإن كان سبب القواسر، كجربى المياه وهبوب الرياح وغيرهما من الأوضاع الأثيرية والأحوال العنصرية⁷⁰⁰ لما في طبعها من اليوسة الحافظة لشكلها إلا انها لا يقدح في كبريتها الحسية. قالوا: السبب في إنكشافها لأجل الحيوانات المتنفسة⁷⁰¹ العناية للإلهية المراعية لمصالح العالم، وفسروها بالعلم بالنظام على الوجه الأكمل. والعلة في كرية الكل بساطتها، وفي كون الأرض في المركز ثقلها المطلق، وفي سكونها كونها في حيزها، وفي عدم حركتها بالإستدارة وجود ما يصح الحركة المستقيمة، كما يشاهد في أجزائها. هذا بحسب النظر الطبيعي، ألا انه لا يمنع وجود القاسر. وأما النظر التعليمي إما على كرية الماء فبرؤية السائر في البحر ذروة الجبل قبل حضيضها، وعلى كرية الأرض فبعدم تفاوت الطوالع والإرتفاعات في البقاع. وعليه بنوا ما تخيلوه من حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر حيث يحوى في الأول من الماء أكثر مما يحويه في الثاني،⁷⁰² وعلى كونها في الوسط عدم تفاوت الأجرام الاثيرية في الآفاق، وعلى كونها مُحاطاً بالسماء عدم تنثني النهار لرجوع الشمس من المغرب إلى المشرق، وعلى سكونها عود الحجر المرمى إلى موضعه، وعدم بعد السهم أصلاً، إذا رمى إلى جهة حركته، وان لا يتفاوت بعده عن بعده في الجهة القابلة، إذا رمى إلى خلاف جهة الحركة بقوة واحدة.

وأما البحار فلها أحوال الخمس:

⁶⁹⁹ وأما ملازمة ... والتشابه: في الهامش.

⁷⁰⁰ وإن كان سبب القواسر ... والأحوال العنصرية: في الهامش.

⁷⁰¹ لأجل الحيوانات المتنفسة: في الهامش.

⁷⁰² وعليه بنوا ما تخيلوه ... يحويه في الثاني: في الهامش.

أما ملوحته فليست طبيعية، والا لكان كل ماء مالحا، ولأنه إذا قطر زالت ملوحته، ولأنه إذا أرسلت في البحر كرة من شمع مجوفه ترشح المعذب إلى باطنها، فالسبب فيها مخالطة أجزاء أرضية محترقة مرة الطعم. وسببه الغائي انه لولاها لأجنّ وتعفّنت منها الهواء، فيحدث منه الوباء العام.

وأما ثقله فلملوحته وكثرة أرضية، ولهذا قلما يرسب فيه البيض سيما بحيرة فلسطين، إذ لا يرسب فيها شيء أصلا، ولا يتولد فيها حيوان ولا يعيش.

وأما اختصاصه بجانب فقد قيل إنه من كثرة العيون والأنهار في ذلك الجانب. وقد قيل إنها تابعة لجانب الحضيض، إذ الشمس حين كانت فيه يزيد الحرارة فيما يسامته من الأماكن. ومن شأن الحرارة انجذاب الرطوبات إليها.

وأما حركته فمن الرياح إما في وجهه، أو في باطنه بأن يجد منفذا فيخرج ويضطرب لها. وأما سبب المد والجزر فالمشهور انه طلوع القمر وغروبه اليومي والشهري.⁷⁰³ ولا يخفى ان وجود الآثار لا يدل على سبب معين فيجوز ان يكون للمذكورات أسباب أخر غير ما ذكر.

المبحث الثالث [في طبقات العناصر]:

طبقات العناصر سبع: أعلاها النارية الصرفة. ثم المخلوطة بالأجزاء الهوائية والدخانية، وهى التى يتكون فيها الشهب وما اشبهها. ثم الطبقة الزهريرية، وهى الهواء الصرف الذى برد بمجاورة الأرض والماء، ولم نصل إليه، اثر إنعكاس الأشعة. وهى التى ينشاء فيها السحت والرعد والبرق والصواعق ونحو ذلك. ثم الطبقة البخارية، وهى المخلوطة مع المائية. ثم الطبقة النَّزِيَّة وهى التى فيه مائية وأرضية. [80ظ] ثم الطبقة الطينية وهى أرضية مع مائية. ثم الطبقة⁷⁰⁴ الأرضية الصرفة القريبة من المركز.

القسم الثالث في المركبات التى لا مزاج لها:

⁷⁰³ وعلى سكنونها عود الحجر ... وغروبه اليومي والشهري: في الهامش.

⁷⁰⁴ الطبقة: فوق السطر.

وهي أنواع.

النوع الأول فيما يحدث في الجو:

إما من البخار أو الدخان.

أما البخار فيصير هواء، إذا تلطّف بتحليل الحرارة أجزاء المائية، وقد يبلغ الطبقة الزهريرية فيتكاثف ويجتمع سحابا. وربما يتقاطر مطرا، إن لم يكن البرد شديدا، والّا فيجمد قبل تشكّله قطرات فيصير ثلجا. وربما يجمد بعده فيصير بردّا ويصير صغيرا مستديرا، إن بُعد السحاب، والّا فيكيرا غير مستدير. وقد لا يبلغ فيصير ضبابا، إن كثر وانجمد،⁷⁰⁵ وينزل صقيعا، أو يصير⁷⁰⁶ طلاء، إن قلّ وتكاثف لبرد الليل، ولم ينجمد، وإن لم يتكاثف بقى على الجو.⁷⁰⁷ وربما يمطر السحاب، وإن لم يبلغ الطبقة الزهريرية لمانع، إذا كان البرد قويا. ثم إن البخار ربما يتصاعد معه دخان، فيحتبس في السحاب، ويتوجه إلى فوق، إن بقى على حرارته، وإلى تحت، إن أصابه برد، فيحدث منه تمزيق عنيف ومصاكة، فيحدث الرعد نارية لطيفة هي البرق، أو كثيفة هي الصاعقة.

وأما الدخان فإذا وصل إلى كرة النار واشتعل يرى، كأنه كوكب انقضّ وهو الشهاب. وربما يكون غليظا فيدوم أياما أو شهورا،⁷⁰⁸ فيقع على صورة كوكب ذو ذوابة أو ذنب أو رمح،⁷⁰⁹ أو كأنه حية، أو حيوان ذو قرون. وربما يتحرك، كالفلك تشييعا له، وقد لا ينقطع طرفه من الأرجل فيصير حريقا. وربما يظهر في الجو علامات هائلة حمراء أو سود لغلظ الدخان. وربما يغطي العالم ظلمة حتى لا يبصر أحد شيئا، [81و] وقد يتكاثف الأدخنة المتصاعدة بالبرد، فيثقل ويرجع بطبعها، فيتموج الهواء البارد. وإذا وصل إلى كرة النار وردّها الفلك بحركتها يتموج حارّا وأيّما ماكان فهو الريح. وقد يلتقى ريحان من جهتين، وقد ينضغط بين ريح يدفعها سحابة إلى فوق، وأخرى إلى تحت، فيستدير صاعدة في الأول، وهابطة في الثاني، ويحدث منه الزوايع والاعصار التي يقلع الأشجار ويختطف السفن من البحار.

⁷⁰⁵ وانجمد: في الهامش.

⁷⁰⁶ يصير: تحت السطر.

⁷⁰⁷ ولم ينجمد وإن لم يتكاثف بقى على الجو: في الهامش.

⁷⁰⁸ أياما أو شهورا: فوق السطر.

⁷⁰⁹ أو رمح: في الهامش.

والحق اسناد أمثال هذه إلى الفاعل المختار، كما شهدت به الآيات والاخبار. وما ذكروه لو تم لدلّ على الأسباب المادية لتلك الآثار. وقد يستر القمر عنا غيم رقيق أبيض ذو أجزاء رشيّة صقيلة، كأنهما مرايا متراصة، يحاكي كل منها ضوء القمر بإنعكاس شعاع البصر منها إلى القمر، فيرى دائرة بيضاء تامة أو ناقصة، وهى الهالة، وقد يتضاعف الهالة، فيرى الأقرب أعظم. وحكى وقوع سبع حالات. وقد يحدث الهالة للشمس ويسمى الطفاوة، الا انها نادرة جدا. وإن وقعت الأجزاء الرشيّة على الوجه المذكور قدام جسم كثيف أو مظلم⁷¹⁰ في خلاف جهة الشمس، وهى قريبة من الأفق، حصل فيها من إنعكاس الشعاع البصرى قوس جانبها الأعلى احمر ناصع، والأسفل ارجوانى، والأوسط كزائى، ويسمى قوس قزح. وحكى وقوعه للقمر قريبا من تمام الدائرة، الا انه أصغر كثيف الألوان. ومن قبيل كائنات الجو الصبح والشفق الأول تكيف كرة البخار بالضوء عند قرب الشمس من المشرق، [81ظ] والثانى مثله، لكنه عكسه. والحرمة التى توجد في أول الشفق وآخر الصبح لتكاثف الأبخرة في الافق وزيادة سُمْكها بالنسبة إلى الباصرة.

النوع الثانى [في] ما يحدث على الأرض:

قد يصادف الحر العظيم طينا كثيرا لَزْجًا، فيعقده حَجَرًا صَلْدًا أو رخوا بحسب مراتبه في اللزوجة والحرارة، ثم ان الرياح العاصفة والسيول الحادثة من الأمطار ربما يحفر ما حولها من التراب والأجزاء الرخوة فيبقى الصلبة مرتفعة هى الجبال. وربما ينجذب البحار من مواضعها ثم يصير المغمور فيها⁷¹¹ بمرور الأزمان جبالا وأحجارا. ولذا نجد في جوف بعض الأشجار شيئا من الأصداف والحيتان، ولقد شاهدناها مرارا. وقد يتكوّن من تراكم الابنية الحَرَبَة وغير ذلك. ولعلك لا يخفى على ذهنك النَقَاد وطبعك الوقاد أن ما في الأرض من التلال والوهاد ليس الا ضُئْع من جعل من الأرض المهاد ومن الجبال الأوتاد. ومن منافع الجبال حفظ الابخرة المحقنة فيها لصلابتها،⁷¹² فيتكون منها المعادن والعيون، وحدوث السحب فوقها، وبقاء الثلوج عليها⁷¹³ لقلة تسخينها بانعكاس الشعاع، فيكون منبعا لكثير من البركات، وينشعب منها أسباب الخيرات.

⁷¹⁰ قدام جسم كثيف أو مظلم: في الهامش.

⁷¹¹ المغمور فيها: في الهامش.

⁷¹² لصلابتها: في الهامش.

النوع الثالث: ما يحدث في الأرض من احتباس بخار أو دخان أو نحو ذلك

وإذا تكثرت الأبخرة والأدخنة، وتوجّهت إلى الخروج، ولم يساعده الأرض لكثافتها يحرك الأرض تحريكا عنيفا، فيحدث الزلازل. وربما يشقها فيسمع من تحرك الأبخرة⁷¹⁴ أصوات هائلة ومن اصطكاك الأدخنة نار محرقة. وإذا أصاب البخار برد شديد [82و] ينقلب ماء. وإن كان غائرا في الأرض لا يظهر الا بكشف التراب عنه. فإن كان قليلا فهي الآبار، والآ فالقنوت الجارية. وان قرب من ظاهر الأرض ينشق عنه الأرض لا محالة، فيظهر عيون جارية، إن كان لها مدد، وإلا فراكدة، ومن جملة ممدّاتها الثلوج والأمطار. والحق انه لا يأتي بالماء المعين إلا الواحد القهار، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهو القادر المختار.

القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج:

وفيه مقدمة ومباحث.

المقدمة:

إذا اجتمعت الأجزاء المتصغرة جدّا للعناصر، فتفاعلت بقواها، وانكسرت صرافة كل من الكيفيات الأربع بسورة الآخر حدثت كيفية متوسطة متشابهة في الكلّ، هي المزاج. واما المزاج الثاني فما فوقه فهو تفاعل صور المركبات، دون العناصر، فلا تناوله هذا التعريف، اللهم الا ان يدعى فيه تفاعل صور العناصر أيضا، لكنه بعيد.⁷¹⁵ وإنما اشترط في الأجزاء التصغّر، لان تفاعل المماسّة ابلغ منه تفاعل المجاورة. وكلما كانت السطوح اكثر كانت المماسّة اتم، وتكثّرها في التصغّر أظهر.

والمراد بالعناصر الأربعة، إذ لا مزاج عن بعضها على الأصح، وبالقوى الكيفيات أو الضور بتوسطها، لأن تفاعل الكيفيات معا يستلزم كون الشيء غالبا ومغلوبا معا ومتعاقبا كون المغلوب غالبا. وبالعكس فالوجه فعل

⁷¹³ وبقاء الثلوج عليها: في الهامش.

⁷¹⁴ من تحرك الأبخرة: في الهامش.

⁷¹⁵ واما المزاج الثاني ... لكنه بعيد: في الهامش.

الصورة في مادة مجاورة بتوسط كيفية ذاتية أو عرضية فعلية أو انفعالية. والاعتذار بان ضرب⁷¹⁶ الكيفية يكسر سؤرة الآخر وبالعكس،⁷¹⁷ ان صحّ، فيمنع الغدول إلى اعتبار الصورة. وكذا جعل هذه مُعدّاتٍ للفيض من مفارق مفيض وجوبا أو عادةً.

والمراد بالتفاعل الكسر والانكسار، وانما اعتبر هذا، إذ لولاه يكون تركيبا لا مزاجاً، [82ظ] وبالكيفية المتوسطة ان يستبرد مثلاً بالنسبة إلى الحار ويستسخن بالنسبة إلى البارد، وبتشابهها تماثلها في كل جزء بحيث لا يتفاوت إلا بالعدد. ولولاها لم يناسب مبدأه في كونه أَحَدِيّ الذات حتى يستعدّ لأن يفيض عليه منه صورة أو نفس، ولهذا لا بد من استحالة العناصر في كفيّاتها جميعاً.

ثم عند الأطباء الحاصل في المركبات⁷¹⁸ كفيّات متقاربة فاترة بالقياس إلى الصرفة، فالقول بالمزاج فرع القول على الإستحالة والكون والفساد. ومنهم من انكرهما،⁷¹⁹ وقال بالكمون والبروز والغشوّ والنفوذ. ومبنى الأول⁷²⁰ على ان في البسائط من كل طبيعة، فيبرز بعضها. ومبنى الثاني على ان الطبائع⁷²¹ لم يكن حاصلة فيها، بل ينفذ من خارج، والكل باطل قطعاً. أما الأول فباستبعاد وجود جميع النار المنفصلة عن شجرة الغضا، والباقية في جمرها فيها. وأما الثاني فبحدوث الحرارة في حك احدي الخشبتيّن بالأخرى.

ثم الكيفية المتوسطة في المزاج لها مراتب كثيرة بحسب كل نوع، وغير متناهية بحسب الأشخاص. وذلك بحسب إختلاف التراكيب، وهو⁷²² بحسب إختلاف مقادير الاسطقسات. إذ التي في حاو الوسط هي الإعتدال الحقيقي وانه غير واقع إذ يلزم حينئذ عدم حصوله في حيز شيء من البسائط. واما الإعتدال بمعنى القرب إلى الوسط فواقع. والكل نوع بحسب مزاجه اللايق به مراتب هي عرضٌ مزاجه. وله طرفان أحدهما بالقياس إلى الخارج،

⁷¹⁶ ضرب: فوق السطر.

⁷¹⁷ وبالعكس: تحت السطر.

⁷¹⁸ في المركبات: فوق السطر.

⁷¹⁹ انكرهما: في الهامش.

⁷²⁰ الأول: فوق السطر.

⁷²¹ ان الطبائع: في الهامش.

⁷²² وهو: فوق السطر.

والآخر بالقياس إلى الداخل،⁷²³ ان اخرج عن واحد منهما لا يكون من هذا النوع. وكذا بحسب كل صنف⁷²⁴ شخص، بل كل عضو مراتب لا يشدّ صاحبها عنها. ثم الا ان عرض مزاج النوع يسع أمزجة أصنافه، والصنف على أشخاصه، والشخص على أعضائه.

ثم ان مزاج الشخص باعتبار المجاورة والتعادل بين الأجزاء حتى يكون ريبا من الاعتدال الحقيقي دون الاختلاط. ولهذا عدّ مزاج العضو تحت مزاج الشخص، وان امكن جعل العضو نوعا مستقلا من الكائنات، ويعتبر لها أصناف وأشخاص.⁷²⁵ الخارج عن عرض المزاج ثمانية، [83و] أربعة منها بحسب الكيفيات الأربع، وأربعة أخرى بحسب الاختلاطات الممكنة. ومبنى ذلك كون الممتزج على نسبة بين الكيفيات، ان حفظت كان الاعتدال باقيا، والا فإن فرضت زيادة أو نقصانا في مقادير الكيفيات يتلّقاك هناك أقسام يصعب عليك تعدادها.

ثم انهم اتفقوا على ان اعدل الأمزجة مزاج نوع⁷²⁶ الإنسان، لأنه متعلّق النفس الناطقة، ولن يمكن صيد اشرف⁷²⁷ الأنوار العلوية الا بإعتدال أقرب إلى الوحدة واشبه بالمجردات،⁷²⁸ ولأنه احوج الأنواع إلى الأفعال المتقنة فيحتاج إلى مزاج اعدل في الغاية.⁷²⁹ وإختلفوا في اعدل الاصناف، فقليل: سكان خط الإستواء لتشابه أحوالهم في الحر والبرد، وتساوى ليلهم ونهارهم دائما، كأنهم في الربيع دائما ومسامتة الشمس اياهم، أو قربها منها قليلا النكاية لسرعة زوالها. وكون شتائهم في الميل الكلى احترّ الفصول بالنسبة إلى غيرهم، فكيف صيغهم لا يضرّ لجواز كون الحرّ هناك، كزيادة نُهرهم على ليلهم.

ولئن سلّم الحرّ، فلعلّ الماء لوف لا يؤثّر. وردّ ذلك بان تشابه الأحوال لا يجعل المزاج على الاعتدال. وقال الجمهور هو سكّان الإقليم الرابع البعيد عن الفجاجة الشمالية، والإحتراق الجنوبي بشهادة الآثار التابعة

⁷²³ أحدهما بالقياس ... إلى الداخل: في الهامش.

⁷²⁴ صنف: في الهامش.

⁷²⁵ الا ان عرض مزاج النوع ... أصناف وأشخاص: في الهامش.

⁷²⁶ نوع: تحت السطر.

⁷²⁷ اشرف: فوق السطر.

⁷²⁸ أقرب إلى الوحدة واشبه بالمجردات: في الهامش.

⁷²⁹ في الغاية: فوق السطر.

كألها⁷³⁰ للإعتدال العرضي، التابع للقرب من الاعتدال الحقيقي. وإحتمال استنادها إلى الأسباب الأرضية مما يحكم الحدس ببطالانه قطعاً.

المبحث الأول في أقسام الممزجات على الاجمال:

وهي المسمى بالمواليد، وهي المعدني والنبات والحيوان، لان ماله مزاج ان يحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية. [83ظ] فاما مع مبدأ الحس والحركة وهو الحيوان أو بدونه، وهو النبات، وإن لم يتحقق فهو المعدني. ولا قطع بعدم الحس والحركة فيهما، بل ربما يدعى ذلك في النبات، ويستشهد بالامارات، ويلحق بكل من هذه الأجناس أجزائه ومتولداته⁷³¹ الخالية عن خاصته المترتبة عليه، لثلا يختل حصر الممزجات في الأجناس الثلاث. وأما حصر الأنواع فلا مطمع للبشر في إستقصائها.

المبحث الثاني في المعدنيات:

وهي إما ذائب مع الانطراق أو الإشتعال به أو بدونهما، وإما غير ذائب لفرط رطوبته أو يبوسته.

والأول: كالأجساد السبعة، الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني، والذوبان في الحديد بالحيلة. والذي شهدت به الامارات أن مادة هذه الأجساد الزئبق والكبريت، وتتكون على حسب إختلاف صفاتهما وامزاجهما. وعدم وجدانهما في معادنها اما لتصغير اجزائهما أو لتغيرهما.

وزعم كثير من الناس إمكان تكونهما بالصفة. وانكره ابن سينا للجهالة بالفصول الذاتية، وانما القدر الممكن الصبغ. وردّ المجوزون ذلك بأنه يجوز أن يكون التمايز بالعوارض، دون الفصول المقومة والصور النوعية، فيجوز تبديلها. وان سلم فلانسلم توقف تبديلها على العلم بخصوصياتها، بل يكفي العلم بها بواسطة خواصها

⁷³⁰ كألها: فوق السطر.

⁷³¹ ومتولداته: في الهامش.

المساوية لها. وأمّا وقوعها فمما تحيّر فيه الجهابذة والنقاد، فضلا عن الغاية الاوغاد ولقد افنوا فيها أموالهم⁷³² واعمارهم ولم يبلغوا أوطارهم.

والثاني: كالكبريت والزرنيخ [84و] مما فيه إمتزاج ضعيف بين يبوسة ورطوبة دهنية انعقدت بالبرد.

والثالث: كالزجاجات والاملاح مما ضعف إمتزاجه، وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس، ولذا يذوب بالماء. وفي الزجاجات خاصة قوة بعض الأجساد الذائبة، سوى الملحية والكبريتية.

والرابع: كالزئبق وهو من إمتزاج شديد بين مائية كثيرة وأرضية لطيفة كبريتية.

والخامس: كالياقوت واللؤلؤ والزرجد ونحو ذلك ممّا فيه إمتزاج شديد بين أجزاء يابسة وقليل مائية يحلها البرد إلى الأرضية، بحيث لا يبقى رطوبة حيّة دهنية. ومرجع المعدنيات إلى الأبخرة والادخنة، وتكوّن البعض بالصنعة، كالنوشادر والملح، ظاهر. قالوا ينعدم صور المركبات في المزاج الثاني لإستلزام تصغر الأجزاء إنعدام المزاج المستلزم لزوال الصور. ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزئبق والكبريت ووزنهما، كما هو حكم المركبات الباقية صور أجزائها،⁷³³ بل حجمه أصغر من حجمهما ووزنه أكثر من وزنهما، وفيه نظر.

ومن عجائب المعدنيات تفاوته في الحجم والوزن والطفو والرسوب، لإختلاف صورها، وتفاوت أوزانها في الماء والهواء. وطريق معرفتها وزن الماء الذي يخرج من الاناء حين يلقي فيه قُدْر معين من كل منها، مثلا ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربيع، ومن الفضة تسعة وثلثان. وهذه النسبة هي نسبة الحجمين وللوزنين. وإذا اسقط ماء كل عن وزنه في الهواء بقى وزنه في الماء، وما كان ماؤه أقل فهو راسب أو أكثر فهو طاف، وإن تساويا فينزل في الماء بحيث يماس أعلاه سطح الماء. ولبعض المتقدمين ههنا مقالة مفردة أفصح فيها عن زرانة رأى وصحه عقل.⁷³⁴

[84ظ] المبحث الثالث [في النباتات]:

⁷³² أموالهم: في الهامش.

⁷³³ كما هو حكم المركبات الباقية صور أجزائها: في الهامش.

⁷³⁴ وإن تساويا فينزل ... وصحه عقل: في الهامش.

لما إمتاز النبات عن المعادن في قوى يشارك بها الحيوان يحفظ بها أمزجة أشخاصها، ويتم كمالاتها المقدارية، ويزيد أمثالها التي بها بقاء النوع فاضت لها قوى طبيعية.

منها الغذائية، وهي التي يحيل الغذاء إلى مشاكلة المغتذى، وتخدمها أربع قوى هي الجاذبة للغذاء. إذ الإحالة بعد الوجود، ووجودها بعلوم من انجذاب الطعام بلا قصد، بل عنه قصد خلافة.⁷³⁵

والماسكة للمجذوب إلى الانهضام، إذ الإحالة يقتضى مدة فلا بد من امساكها، ويدل عليها بقاء الطعام، وان كان رقيقا في المعدة،⁷³⁶ وبقاء المنى في الرحم مع انتكاسه.

والهاضمة للممسوك بان يحيلها إلى جوهر المغتذى، لان كمال الاغتذاء بها، ويدل عليها وجود الاخلاط في المعدة عند القيء.

والدافعة لما لا حاجة إليه من الفضلات، إذ لا بد من اكمال الهضم من صونه عما يفسده ووجودها ظاهر عند القيء. ودفع الفضلات والجنين وهذه الحركات والسكنات ليست ارادية، وهو ظاهر، ولا طبيعية لوقوعها على خلاف الطبع، بل قسرية، وإذ ليس القاسر الإرادة، ولا من خارج، فهو من قوى في البدن.

وتوجد هذه الأربع في كل عضو، وقد يتضاعف في البعض، ولا حصر لمراتب الهضم، الا انهم جعلوها أربعا نظرا إلى الأعضاء. اولها في المعدة أو يستحيل الغذاء فيها إلى جوهر، كما الكشك الثخين، فيسمى كيلوسا، فيدفع كثيفة من طريق الامعاء، ويبقى لطيفة. وثانيها في الكبد، إذ ينجذب لطيف الغذاء من المعدة من طريق مائسا رقيقا، فيتولد الاخلاط الأربعة. وثالثها [85و] في العروق، إذ ينجذب إليه الاخلاط، ويتميز هناك ما يليق بكل عضو، ويرشح عليه من فوهات العروق الكثيفة، ثم يتشر به لونا وقواما ومزاجا والتصاقا. ورابعها في العضو، إذ يشاكل الغذاء⁷³⁷ فيه جزء المغتذى، فيصير غذاء بالفعل بدل ما يتحلل،⁷³⁸ وما قبل ذلك غذاء بالقوة على مراتب:

⁷³⁵ ووجودها بعلوم ... قصد خلافة: في الهامش.

⁷³⁶ في المعدة: في الهامش.

⁷³⁷ الغذاء: فوق السطر.

⁷³⁸ بدل ما يتحلل: في الهامش.

ومنها النامية، وهى التى يدخل الغذاء بين أجزاء الجسم زائداً على بدل ما يتحلل، فيزيد في أقطارها بنسبة طبيعية. وقد يقال: هى والغاذية واحدة، ألاّ انها عند قوتها يفيد بدل ما يتحلل، وزيادة ينمو العضو بها. وعند ضعفها يقف عن الزيادة إلى أن عجز عنها بالكلية. وذلك عند حلول⁷³⁹ الاجل مع الهَرَم. واما حلوله بنهش الآفات فله أسباب آخر، وإن كان الاجل واحداً،⁷⁴⁰ كما قيل: تنوّعت الأسباب، والداء واحد.

ومنها المولّدة، وهى المحصّلة من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى، ويفضّله إلى أجزاء مختلفة، وفيئدها هيئات مثله بالفعل والجمهور، على ان المولدة هى المحصلة والمفصّلة. وأما مفيدة الهيئات فهى قوة أخرى تسمى مصورة، والاشبه بقواعد الفلسفة تعدد هذه القوى. إذ لا يجوز عندهم صدور الاثمار المختلفة عن قوة بسيطة، وان جوز من لا خبرة له بالفلسفة وحدّتها.⁷⁴¹

ثم ان الأصحاب لما حكموا بإمتناع استناد هذه الأفعال المتقنة إلى قوى عديمة الشعور والإرادة في مادة متشابهة الأجزاء أو الإمتزاج اسندوها إلى قدرة الصانع القدير الحكيم الخبير، كما نطق به التنزيل في كثير من الآيات،⁷⁴² إما بتعديل القوى أو بجعلها مظاهر للتصرفات.

والحق ان المنى إذا استقر في الرحم يصرف فيها القوة المصورة للأُم إلى ان يكمل منه محلّ القوى، ثم بعد ان يفيض عليه [85ظ] الروح ينبعث منه إلى محلّ تلك⁷⁴³ القوى قوى جزئية يتصرف في الجنين إلى وقت الاجل. فالمتصرف الظاهرى⁷⁴⁴ في البدن الروح بواسطة قواه، والحقيقى هو المدبّر الذى لا ربّ سواه. ولعلّ إسناد الفلاسفة الأفعال إلى القوى إسنادها إلى الوسائط، والأّ فالمؤثر الحقيقى عندهم أيضاً⁷⁴⁵ هو الصانع القديم، الأّ طائفة من الطبيعيين، ألاّ انهم اخس من ان يبالى بشانهم.

⁷³⁹ حلول: فوق السطر.

⁷⁴⁰ وإن كان الاجل واحداً: في الهامش.

⁷⁴¹ والاشبه بقواعد الفلسفة ... بالفلسفة وحدّتها: في الهامش.

⁷⁴² كما نطق به التنزيل في كثير من الآيات: في الهامش.

⁷⁴³ تلك: فوق السطر.

⁷⁴⁴ الظاهرى: في الهامش.

⁷⁴⁵ أيضاً: فوق السطر.

خاتمة: والحق ان النبات ليس له حياة،⁷⁴⁶ ومن فسر الحياة بقوتى التغذية والتنمية اثبت للنبات الحياة، وان لم يتجاسر على اطلاق الحيوان. ومن فسرهما بالحس والحركة ربما يدعى وجودها في النبات، ومنهم من افترض واثبت لها الإدراك، وربما استشهد بالامارات الطبيعية.

المبحث الرابع [في الحيوانات]:

لما امتاز الحيوان عن النبات بزيادة الاعتدال اختص بقوة أخرى يسمى نفسانية، إما مدركة، أو محرّكة. وقد ثبت قوة أخرى هي مبدأ لهما يسمى قوة حيوانية يوجد في العضو المفلوج والذابل، وفيه نظر.⁷⁴⁷

أما المدركة فبالحواس الظاهرة والباطنة، وكل منهما خمس حسبما ثبت بالوجدان ودلّ عليه البرهان، وان لم يجزم بالحصر، مثل⁷⁴⁸ المدركة للذة والوجدانيات بناء على انا نجد عند تحققها من حالة مغايرة لتخليها وتعقلها. وردّ بأنها إدراكات لا بدركات، وكل من هذه الحواس طليعة للنفس إلى المحسوسات.⁷⁴⁹

أما الحواس الظاهرة:

فمنها اللمس، وهي قوة مودعة في الأعصاب⁷⁵⁰ سارية في جميع⁷⁵¹ البدن، سوى ما يتضرر بها من الكبد والطحال والكلية والرئة والعظم، يدرك بها الكيفيات الأربع ونحوها [86و] عند المماسّة، والآفات الغرض منها، إذ لا يقدر على دفع الضار وجلب النافع.⁷⁵² ولا إمكان للحيوان بدونها، كالغاذية للنبات، إذ الحيوان إن يبقى بدون سائر الحواس دونها، حتى اثبتها بعضهم للفلكيات بالعنصرية البسيطة. والأظهر أن تعدد المدركات لا يستلزم تعدد الإدراكات، فلا حاجة إلى تنويع اللامسة إلى أربع حسب تنوع التضاد.

⁷⁴⁶ والحق ان النبات ليس له حياة: في الهامش.

⁷⁴⁷ وفيه نظر: في الهامش.

⁷⁴⁸ مثل: فوق السطر.

⁷⁴⁹ وكل من هذه الحواس طليعة للنفس إلى المحسوسات: في الهامش.

⁷⁵⁰ مودعة في الأعصاب: فوق السطر.

⁷⁵¹ جميع: تحت السطر.

⁷⁵² والآفات الغرض ... وجلب النافع: في الهامش.

ومنها الذوق، وهى قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم عند المماسمة بتوسطة الرطوبة اللعابية المختلطة بأجزاء المطعوم، أو بكيفيتها. ويشترط خلوها عن المثل والضد وما في اللسان من القوتين قد يتميز اثرهما كالخلو الحارّ، وقد لا يتميز، كما في شيء له⁷⁵³ الحراقة أو العفوصة.

ومنها الشمّ، وهى قوة مودعة في زائدتى مقدم الدماغ يدرك بها الروائح عند وصول الهواء المتكيف بها بلا انفصال جزء من ذى الرائحة، والّا لفند المسموم بكثرة الشمّ. وما يقال الحارّ المحلّل كالذّلك والتبخير⁷⁵⁴ يدكّى الرائحة، والبرد العاقد بخلافه، وكذا التفاحة تذبل بادمان الشمّ، مدفوع بأنّه يعين على تكيف الهواء والذبول من اللمس، لا من الشمّ. قال بعضهم التأثير ليس بتوسط الهواء، ولا بالانفصال الأجزاء، بل يفعل ذى الرائحة في الشامة، وهو مدفوع باننا نجد رائحة المسك في الثياب، وقد بُعد عهدها به. وتمسّكوا بإدراك الروائح، وذو الرائحة بمسافة لا يمكن⁷⁵⁵ وصول الهواء منها، لكنه إستبعاد محض، ولا يدلّ على الإمتناع. ومن الفلاسفة من زعم ان للفلكيات شمّا وفيها روائح، وإشتراط وصول الهواء مختص بعالم العناصر.

[86ظ] ومنها السمع، وهى قوة مودعة في عَصَبِ مفروش في باطن الصّماخ يُدرك بها الأصوات بتوسط وصول هواء حامل للصوت، وقد عرفت كيفية ذلك. وما يقال ان الكيفية لا يبقى عند المرور في المنافذ الضيقة، وكذا ان قام بالكل⁷⁵⁶ لا يسمعه الا واحد، وان قام بكل لزم ان يسمعه كل لأمرة، بل مرارا، مدفوع بانه استبعاد ليس فيه إمتناع، وأن لا إمتناع في تكرر الإستماع، ووحدة المسموع لعدم الإنفعال عن المماثل. واقا ما يحكى من الأصوات الفلكية فقد سمعت حالها.

ومنها البصر، وهى قوة مودعة في ملتقى العصبين المجوفتين النابتين في مقدّم الدماغ المنتهيتين إلى العينين على هيئة الصليب، ثم ينفذ الايمن إلى اليمنى، والايسر إلى اليسرى،⁷⁵⁷ يُدرك بها المُبصرات. والدليل على محالّ القوى المذكورة تعطلّها بوصول الآفة إليها.⁷⁵⁸

⁷⁵³ كما في شيء له: فوق السطر.

⁷⁵⁴ كالذّلك والتبخير: في الهامش.

⁷⁵⁵ لا يمكن: فوق السطر.

⁷⁵⁶ بالكل: فوق السطر.

⁷⁵⁷ ثم ينفذ الايمن إلى اليمنى والايسر إلى اليسرى: في الهامش.

واختلفوا في كيفية الأبصار إلى مذاهب ثلاثة:

الأول: مذهب الطبيعيين، وهو أن الأبصار بانطباع صورة المرئي بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية، ثم في ملتقى العصبين،⁷⁵⁹ وتأديها إلى الحس المشترك، فيكون المرئي هو الشيء، والمنطبع شبحه ولا يتمتع إختلافهما في المقدار.⁷⁶⁰ وهذه مراتب ثلاث، كل سابق منها معدّ لفيضان اللاحق تمسّكوا بأن كل جسم صقيل نوراني، إذا قابله كثيف ملوّن انطبع فيه شبحه.

وردّ بأنه بعد تمامه يدل على إنطباع الشبح، لا كون الابصار به، وبأن من المقرر كون الاحساس بالورود، لا بالخروج. وردّ بأنه تمثيل بلا جامع، وبأن من حدق بصره زمانا إلى قرص الشمس، أو إلى الخضرة، ثم غمض عينيه يجدهما منطبعتين فيهما. وردّ بأن إنطباعهما في الخيال، وبأن الشيء المعين تفاوت صغرا وكبرا بتفاوت [87و] ابصاره قريبا وبعدا، وماذا لا لتفاوت زاوية الإنطباع. وردّ بأنه يجوز وجود السبب الآخر له. ولما اورد عليهم لزوم كون المرئي هو المنطبع فقط، فلا يدرك القرب والبعد، وانه لا ينطبع فيه إلا قدر نقطة فلا يدرك الكبر والصغر. اجابوا بان الانطباع وسيلة إلى توجه النفس إلى المرئي، وإدراكه كما هو.⁷⁶¹

والثاني: مذهب الرياضييين، وهو خروج الشعاع من العينين على هيئة مخروط مصمت، أو موتلف من خطوط مجتمعة فيما يلي الرأس، متفرقة فيما يلي القاعدة، أو على استواء مع ثبات جانب الرائي، واضطراب جانب المرئي حتى يتحرك الخط على سطح المرئي طولا وعرضا بسرعة، فيتخيل منه مخروط. تمسكوا بأن الصورة لو انطبع أولا في المرآة مثلا، ثم في العين لزم ان لا تتغير عن محلّها فيها بحسب انتقالك، وانه خلاف ما يشاهد منها فتعين ان الرؤية بخروج الشعاع من العين إلى المرآة، ثم إنعكاسها إلى الوجه.

⁷⁵⁸ والدليل على محال ... بوصول الآفة إليها: في الهامش.

⁷⁵⁹ ثم في ملتقى العصبين: في الهامش.

⁷⁶⁰ فيكون المرئي ... في المقدار: في الهامش.

⁷⁶¹ ولما اورد عليهم ... وإدراكه كما هو: في الهامش.

ورد بأن هذين ليسا على طرفي نقيض حتى يمتنع فسادهما معا، ويتعبر من انتفاء أحدهما ثبوت الآخر. وبتفاوت الرؤية بقلّة الشعاع وكثرته وغلظه ورقّته ووقوع المرئى في سهم المخروط وجوانبه وقد يشاهد في الظلمة انفصال النور من العين، وعند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية.

ورد بأن مرجع ذلك إلى نور العين المسمى بالروح الباصرة المعدّ لحصول مثله في المقابل بحيث يتوهم بينهما مخروط، والّا فخروج الشعاع، حقيقة، مما يكذّبه الامارات من إمتناع ان ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ويتحرك إلى الجهات من غير إرادة ولا قاسر،⁷⁶² وينفذ في السموات، ولا يتشوش بهبوب الرياح إلى غير ذلك. لكن أرباب علم المناظر ذهبوا إلى خروج حقيقة الشعاع، وبنوا على ذلك علمهم هذا، [87ظ] وذكروا قواعد تبتنى عليه.

والثالث: مذهب شرذمة قليلة من الحكماء، وهو انه بتكيف الهواء المشفّف بين المبصر والبصر بكيفية الشعاع، وتمسّكوا بما يرد على أدلّة القائلين بالشعاع، أو الإنطباع. ويرد عليه انه لا يتعين هذا من ردّهما وبالإستحالة احالة عين العصفور، بل الإنسان والفيل ما بينه وبين الأفلاك من الهواء إلى النور. والأقرب منها الأولان، ومن بينهما طريقة الشعاع، إذ يأيدها رؤية الحاتم الموضوع في الطاس بحيث يسره طرف الطاس بصّب الماء فيه، وهو على تلك الحالة.⁷⁶³

والحق الذي لا محيد عنه هو ان الابصار، وكذا سائر الحواس يمحض خلق الله تعالى سواء ترتب على الأسباب المعتادة اولا، أو الشرائط العادية اولا. وتلك الشرائط بعد سلامة الحاسة وقصد المبصر وحضور المبصر كونه كثيفا مضيئا مقابلا، أو في حكمه من غير حجاب ولا فرط قرب، أو بعد، أو صغر وأسباب غلط. وأما لزوم حصوله عند الشرائط فلا. وما يقال لولا ذلك لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مردود بأن نفيه من العلوم العادية.

وأما أسباب الغلط فكثيرة:

⁷⁶² من غير إرادة ولا قاسر: في الهامش.
⁷⁶³ والثالث مذهب شرذمة ... وهو على تلك الحالة: في الهامش.

منها ما يتعلق بالمقدار كرؤية الصغير كبيرا، كالنار البعيدة في الظلمة، وكالعنب في الماء، والخاتم المقرب من العين، وبالعكس، كالأشياء البعيدة.

ومنها ما يتعلق بالعدد، كرؤية الواحد كثيرا، كما في الأحول،⁷⁶⁴ وكما إذا نظرنا الماء عند طلوع القمر أو إلى القمر مع غمز إحدى العينين، وبالعكس كالرحى المخططة افطارها بألوان مختلفة، ثم ادبرت بسرعة حيث يرى لونا واحدا ممتزجا.

ومنها ما يتعلق بالحركة والسكون. فانا نرى المتحرك ساكنا، كما في الظل، وكراكب السفينة يراها ساكنة، وبالعكس كراكب السفينة يرى الشط متحركا، وكما نرى المتحرك إلى جهة متحركا إلى خلافها كالقمر المتحرك إلى الغيم المتحرك إليه.

ومنها ما يتعلق بالوضع، كما نرى الشجر منتكسا في الماء، وكما نرى الوجه طويلا أو عريضا بحيث شكل المرأة.

ومنها ما يتعلق بالألوان، كما نرى بالألوان له ملونا، كما في الثلج والزجاج المدقوق أو المشقوق.

[88و] ومنها ما يتعلق بالوجود والعدم، كرؤية المعدم موجودا، كالسراب والشعبذة والقطرة النازلة والشعلة الجوّالة، ولا يمكن عكسه. إذ المعدم لا يرى، اللهم الا بعارض كما في المبرهم والنائم.

هذا ما يتعلق بالأبصار، واما ما يتعلق بالبواقي فقليلة. اما غلط السامعة فكما في الصدى، فانه يظن ان الحجر العظيم أو الجبل يصوت. واما الذائقة فكالصفراوى يجد الحلو مراً. واما اللامسة فربما تحس الواحد اثنين، كما إذا خالف بين اصبعيه السبابة والوسطى ومسّ بهما بندقة، فانها تحسّ بندقيتين. واما الشامة فلم نقف على جهة غلطها بعد.⁷⁶⁵

وأما الحواس الباطنة:

⁷⁶⁴ كما في الأحول: في الهامش.
⁷⁶⁵ هذا ما يتعلق ... غلطها بعد: في الهامش.

فمنها الحس المشترك، وهى القوة التى يجتمع فيها صور المحسوسات بتأديتها إليها من طرق الحواس يدل عليها مشاهدة القطرة النازلة خطأ، والشعلة الجوّالة دائرة. وما يشاهده النائم والمريض ما ليس في الخارج وكذا الحكم ببعض المحسوسات على البعض، لأن صور المحسوسات⁷⁶⁶ لا ترسم في النفس، وإن كانت هى الحاكمة والمدركة، ولا يرسم في البصر الا المقابل أو ما في حكمه. وكون اللمس والذوق في غير الدماغ لا يمنع انتهاءها إليه.

ومنها الخيال، وهى التى يحفظ صوراً غابت عن الحس المشترك، لأن القبول والحفظ متغايران، فيتعدد مبادئهما وإجتماعهما في الخيال لجهتي المادة والقوة، كجهتي الإدراك والتصرف في النفس. وتكثر القبول في الحس المشترك لتكثر طرق التأدية. وأيضاً الصور قد يزول لا بالكلية كما في النسيان، بل مع إمكان الإستحضار بآدنى التفات، وهو الذهول. فلولا الخازن انحصر في النسيان، وكلاهما ضعيف. وما يقال من لزوم تراحم الصور فلا تمتاز، وارتسام الكبير في الصغير إنما هو في الأعيان، دون الصور.

ومنها الوهم، وهى القوة التى يدرك بها المعانى الجزئية، كعداوة معينة من شخص معين. والمراد بالصور صور المحسوسات الظاهرة، وبالمعانى خلافه، ووجودها تدل على وجودها، وعدم تأديتها من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك، وجزئيتها يدل على مغايرتها للنفس.⁷⁶⁷

[88ظ] ومنها الحافظة، لأحكام الوهم، ويسمى الذاكرة بإعتبار استرجاعها، وهى غير الوهم، إذ الحفظ غير المقبول.

ومنها المتصرفة، في الصور والمعانى بالتركيب والتفصيل. وهذه القوة قد يستعملها الوهم، فتسمى متخيلة، وقد يستعملها النفس، فتسمى مفكرة.

⁷⁶⁶ صور المحسوسات: في الهامش.

⁷⁶⁷ صور المحسوسات ... على مغايرتها للنفس: في الهامش.

خاتمة: للدماغ ثلاثة بطون مقدم، الأول منها، وهو أعظمها⁷⁶⁸ للحس المشترك، ومؤخره للخيال، والأوسط، وهو أصغرها⁷⁶⁹ للمتخيلة، ومقدم الآخر للوهم، وآخره للحافظة. والعمدة في تعيين محالّها اختلالها باختلال المحالّ. وتردّد ابن سينا في تعدد الوهم والخيال، واقتصر الأطباء على الذاكرة والخيال والمفكرة. وأمّا المحركة فإمّا باعثة عليها، ويسمى شوقية؛⁷⁷⁰ فإمّا إلى جذب ما يتصور نافعاً، ويسمى شهوية، أو دفع ما يتصور ضاراً، ويسمى غضبية؛ وإمّا فاعلة لها لتمديدّها الاعصاب إلى جهة مبدأها، كما في القبض أو إلى خلاف جهة، كما في البسط. ثم ان مبدأ القوة الفاعلة هي الشوقية، ومبدأها المدركة. ثم بعض هذه القوى قد تفقد في بعض أنواع الحيوان، أو أشخاصه بحسب الخلوّ أو العارض.

⁷⁶⁸ وهو أعظمها: في الهامش.

⁷⁶⁹ وهو أصغرها: في الهامش.

⁷⁷⁰ ويسمى شوقية: في الهامش.

المطلب الثاني فيما يتعلق بالمجردات

وفيه مقصدان:

المقصد الأول في النفس:

وفيه مباحث.

المبحث الأول النفوس إما فلكية أو إنسانية:

إذ لا نفس لغير الإنسان من المواليد، بل لها قوى جزئية قائمة بأجسامها، كما تقوم ببدن الإنسان والأجسام الفلكية.⁷⁷¹ وقد يسمى تلك القوى أيضا نفسا، فيقال لها من حيث الحس والحركة⁷⁷² نفس حيوانية، ومن حيث التغذية والنمو⁷⁷³ نفس نباتية، ومن حيث تعقل الكليات نفس إنسانية،⁷⁷⁴ [89و] ومن حيث إرادة الحركة المستديرة نفس فلكية،⁷⁷⁵ وتفسر بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي. قالوا: ان في الإنسان نفوسا ثلاثة: إنسانية، وحيوانية، ونباتية. وقيل: يصدر عن الإنسانية ما يصدر عنها وعن الآخرين، وعن الحيوانية ما يصدر عنها وعن النباتية، إلا ان الحق ان للإنسان نفسا مجردة والبدن آلتها تتصرف فيها بأن يتعلق أولا بروح حيواني، وهو بخار لطيف منبعه القلب، ثم يسرى في البدن، فيفيض على الأعضاء قواها الجزئية الحالة فيها،⁷⁷⁶ وتنشعب منها بمنزلة الجداول من الأنهار، بعضها حيوانية، وبعضها نباتية. غاية الأمر ان وجود الأول يستلزم وجود الثاني من غير عكس، لا ان المؤثر

⁷⁷¹ كما تقوم ببدن الإنسان والأجسام الفلكية: في الهامش.

⁷⁷² لها من حيث الحس والحركة: في الهامش.

⁷⁷³ من حيث التغذية والنمو: في الهامش.

⁷⁷⁴ ومن حيث تعقل الكليات نفس إنسانية: في الهامش.

⁷⁷⁵ ومن حيث إرادة الحركة المستديرة نفس فلكية: في الهامش.

⁷⁷⁶ تتصرف فيها ... الحالة فيها: في الهامش.

واحد. والذي شهدت به النصوص وصدّقه الوجدان أنّ للإنسان أمرا باقيا⁷⁷⁷ وراء هذا الهيكل المحسوس الدائم التبدل والتحليل، وهو المراد بالنفس الإنسانية وبالعقل الذي هو مدار التكليف. وإنما الكلام في ان ذلك الأمر مجرد، أو جسم لطيف سار في البدن لا تتبدّل ولا يتحلّل، أو الأجزاء الأصلية الباقية. وقيل: قوة في الدماغ، وقيل: في القلب، وقيل: الاخلاط، وقيل: المزاج، وقيل: ثلاث في الدماغ وفي القلب وفي الكبد.⁷⁷⁸ والمعتمد عليه الأولان وجمهور الفلاسفة وبعض من المسلمين ذهبوا إلى الأول، وكثير من المسلمين إلى الثاني.

واحتجوا عليه بوجوه:

الأول: إدراكه الجزئي عند الحكم عليه، ومدركه الجسم. ويرد عليه ان الجزئيات حاصلة في الآلات وهي تحكم عليها بواسطة عنوانات كلية.

الثاني: ان كل أحد تقطع بأن المشار إليه بـ "أنا حاضر هناك" فهو الجسم. ويرد عليه ان بينهما علاقة الكبد بحيث يصح إجراء حكم أحدهما على الآخر.

الثالث: لو كانت مجردة لتساوت نسبتها إلى الأبدان، [89ظ] فيجوز انتقالها إلى الآخر، فلا جزم بان زياد هو الذي كان. ويرد عليه منع التساوي، بل لكل مزاج خاص نفس تخصه.

الرابع: ظواهر النصوص، ألا انها قابلة للتأويل لإحتمال ورودها على طريقة التمثيل، وذلك شائع في عرف التنزيل.

واحتج المخالف بوجوه:

الأول: لو كانت جسما لما كانت عاقلة للمجردات وللكلييات أو للبسائط أو للمعاندات، لأنها ممتنعة الحلول في الجسمانيات. والجواب منع المقدمات التي يبتنى عليها الإحتجاج، وهي⁷⁷⁹ كون التعقل بحصول

⁷⁷⁷ باقيا: في الهامش.

⁷⁷⁸ وقيل قوة في الدماغ... وفي الكبد: في الهامش.

⁷⁷⁹ وهي: تحت السطر.

الصورة، وتجرد صورة المجرد وإختصاصها بالوضع والمقدار وقبول الإنقسام والتضاد.⁷⁸⁰ كذا الصورة ولزوم انقسام المحل بإنقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل، بدون واسطة طبيعة،⁷⁸¹ كالنقطة للخط بواسطة التناهي.

الثاني: ان فيها ما لا يمكن في القوى الجسمانية من إدراك ذاتها وآلاتها وإدراكاتها وعدم ضعفها وكلاهما بكثرة الأفعال وضعف الأعضاء، بل تزيد فيها قوة وكمال، ولا يخفى ان هذا الوجه إقناعي.

الثالث: ان إدراك القوى الجسمانية، ان كان حضوريا يلزم ان لا يغفل عن جسمه وإن كان بحصول الصورة لزم إجتماع الصور لشيء واحد في مادة واحدة. وانت خبير بأن الإدراك إضافة محضة، والغفلة لفقد شرائطه. وأيضا إحدى الصورتين حالة في النفس، والأخرى في الجسم، بل في مادته.

قالت الفلاسفة حركات الأفلاك لكونها وضعية ليست طبيعية، إذ المهروب عنه، لا يكون [90و] مطلوبا بالطبع، وليست قسيرة، لأنها إما على⁷⁸² خلاف الطبع أو على وفقه، وإيا ما كان ينتفى بإنتفائه، فهي إرادية مقرونة بالإدراك. فلا بد من كلية لحفظ النظام، ففيها نفوس مجردة، ومن جزئيته أيضا، إذ نسبة الكلى إلى الكل على السواء، فلها نفوس منطبعة أيضا. ولا يذهب عليك ان أكثر مقدمات هذا الوجه في حيز المنع.

المبحث الثاني [في ماهية النفس ونقد التناسخية]:

النفوس متماثلة عند الجمهور لوحدة حدها، إلا انها حاصلة في الحد الجنسي أيضا. وقيل: متخالفة لإختلاف لوازمها وآثارها، وهذا إقناعي. ثم انها، مجردة كانت أولا،⁷⁸³ حادثة عندنا لاستنادها إلى القادر المختار. واختلفت ظواهر النصوص في ان حدوثها قبل الأبدان، أو بعده. وزعم بعض الفلاسفة قدمها، إذ الحادث لا يكون أبديا ولا عن المحل غنيا، وكلاهما ممنوعان.

⁷⁸⁰ والتضاد: في الهامش.

⁷⁸¹ طبيعة: تحت السطر.

⁷⁸² إما على: في الهامش.

⁷⁸³ مجردة كانت أولا: في الهامش.

وذهب بعضهم إلى حدوثها لوجوه:

الأول: كونها قبل الأبدان يفيد تعطلها عن التصرف في الأبدان، ولا تعطل في الأبد لأنها في روح وريحان، أو عذاب ونيران. ومُنِع العتلة بترصدها لاكتساب الكمال، وفيه نظر. نعم، عدم جواز العتلة إقناعي.

الثاني: انها مشروطة بحدوث المزاج الخاص المعدّ لتعلقه، الا انه يفيد حدوث التعلق، لا الوجود ولهذا تبقى البدن.

الثالث: انها متعددة، فكذا قبل الأبدان لإمتناع التعدد بعد الوحدة.⁷⁸⁴ فإن كانت تمايزها بالماهية أو لوازمها يمتنع تماثلها، وانه باطل عند الخصم أيضا. وإن كانت بعوارضها فهناك أبدان قديمة، وانه محال [90ظ] أو متعاقبة، وسنبطلها. وإن كانت بما يحل فيها، كالشعور بهوياتها مثلا، يلزم الدور لأنه فرع وجود⁷⁸⁵ التمايز. ولهذا يصح بقاء⁷⁸⁶ التمايز بالشعور المذكور بعد المفارقة.

ورد بمنع التماثل، ولو بين نفسين، ومنع استحالة⁷⁸⁷ قدم الجسم والتناسخ سيما. ويتوقف إثباته على حدوث النفس. ودعوى عدم تعيينها بدون البدن أصلا لا تصح الا بإبطال التناسخ أيضا. ألهم الا ان يجعل الدليل الزاميا، إذ الخصم معترف بالمقدمتين.

واعلم ان الحق ان بين النفس والبدن تعادلاً، إذ كما ليس لبدن نفسان يحكم الوجدان كذلك ليس لنفس بدنان، لا معاً. وذلك ظاهر بالضرورة الوجدانية،⁷⁸⁸ ولا بدلاً والّا لتذكر شيئاً من أحوال البدن⁷⁸⁹ الأول، ولتساوت الكائنات بالفاسدات لثلا تتعطل النفوس، ولاجتمعت نفس بأخرى حادثة بتمام الاستعداد وعموم الفيض.

واعترض بأنها بعد التسليم انما ينفي التناسخ، وهو الإنتقال إلى بدن إنساني، لا المسخ، وهو الإنتقال إلى حيواني، ولا الفسخ، وهو الإنتقال إلى نباتي، ولا الرسخ، وهو الإنتقال إلى جماد، ولا الإنتقال إلى جرم سماوي، كما

⁷⁸⁴ فكذا قبل الأبدان لإمتناع التعدد بعد الوحدة: في الهامش.

⁷⁸⁵ وجود: فوق السطر.

⁷⁸⁶ بقاء: فوق السطر.

⁷⁸⁷ استحالة: فوق السطر.

⁷⁸⁸ وذلك ظاهر بالضرورة الوجدانية: في الهامش.

⁷⁸⁹ البدن: في الهامش.

جوزه بعض الفلاسفة. وأقوى ما تمسك به التناسخية [إلى] أنه لا تعطل في الوجود، وإلى النفوس مجبولة على الإستكمال، فلا بد لها من التعلق، وانها قديمة، لما مر، ومتناهية لتناهي عللها وحيثياتها، والأبدان غير متناهية لاستنادها إلى الحركات والأوضاع الغير المتناهية. ولا يخفى عليك ضعف المقدمات المذكورة. وما تسمع من مسخ بعض من كفر⁷⁹⁰ الملل السابقة قردة أو خنازير، [91و] ومن ردّ النفوس إلى الأبدان المحشورة فليس من التناسخ في شيء. لان ذلك تبديل صور الأجسام، لا الإنتقال إلى بدن آخر. وما يحكى عن بعض من أرباب الرياضة من الإتصال بعالم العقول، أو النفوس، أو إبتلائه باشباح ظلمانية فلعل مرادهم⁷⁹¹ هو التعبير عن رتبها وإستعدادها،⁷⁹² والبيان لمحلّ إستعدادها، والآ فان اراد ما يتبادر من ظاهر كلامه فذلك يرجع إلى مذهب التناسخية المنكرين للمعاد. ثم ان بعضا من الحشوية من اتباع شياطين التناسخية صرفوا النصوص عن ظواهرها الواردة في حق المعاد، سلوكا⁷⁹³ إلى طريق الإلحاد، وزيعا عن منهج الرشاد اولئك الذين ينتقم الله منهم يوم التناد ومن يضلل الله فماله من هاد وحسبهم جهنم وبئس المهاد.⁷⁹⁴

المبحث الثالث [في ابدية النفس]:

القائلون بمغايرة النفس للبدن مجردة كانت أو مادية اتفقوا على أبديتها. دليل إمكانها ان فناء محلّ التدبير لا يوجب فناء لمدير. ودليل الوقوع السمع عندنا، وعند الفلاسفة كون البدن شرط الحدوث، لا شرط البقاء، أو استلزام القدم إمتناع العدم، وهذا ضعيف.⁷⁹⁵ وأيضا النفس باقية بالفعل، ولو كانت قابلة للفناء أيضا⁷⁹⁶ والقابل يجتمع مع المقبول يلزم أن يكون الباقي بعينه باقيا، مع الفناء. ولهذا لا بد للقابل للفناء من مادة هي محل للقبول الذي هو الإمكان الإستعدادي، لا الذاتى الإعتباري. ردّ بمنع ذلك في المقبول العدمي.

⁷⁹⁰ كفر: فوق السطر.

⁷⁹¹ فلعل مرادهم: في الهامش.

⁷⁹² وإستعدادها" في الهامش.

⁷⁹³ سلوكا: فوق السطر.

⁷⁹⁴ وبئس المهاد: في الهامش.

⁷⁹⁵ وهذا ضعيف: في الهامش.

⁷⁹⁶ أيضا: فوق السطر.

المبحث الرابع [في ادراك النفس]:

لا نزاع لذى عقل في ان يدرك الكليات هو النفس، وانما الخلاف في ان يدرك الجزئيات النفس ام آلاتها. [91ظ] وعلى تقدير إدراك النفس هل يرتسم صورها فيها ام في آلاتها والحق ان النفس تدرك للجزئيات المرتسمة صورها في آلاتها. فههنا مقامان:

الأول: في أن النفس مدركة للجزئيات، لان الحكم على الشيء لا يفارق إدراكه، ولتوقف الفعل الجزئى الاختيارى يتوقف على إدراك باعث جزئى، وللجزم بأن⁷⁹⁷ المبصر والسامع هو نفس الشخص وانها واحدة.

واحتج المخالف بالجزم بان الأبصار للبصر والسمع للسماعة لا لقوة واحدة، وبايجاب آفة العضو آفة فعله، ويتوقف الاحساس على الحضور، ولا غيبة للنفس، وبامتناع ارتسام المدركات المقدارية فيها، وبالفارق بين اليمين واليسار في مربع مجنح بمربعين.

والجواب ان هذه اللوازم تندفع باشتراط الارتسام في الحواس.

الثانى: في ان المدرك للجزئيات هو الحواس بشهادة إدراك ما لا نفس له، وهو البهائم. وإدراك النفس هويتها، وإدراكها بدنها عند تعلقها، وإدراكها آلاتها عند قصد إستعمالها.

والجواب ان الإشتراك في اللوازم لا يوجب الإشتراك في الملزوم، وان المفتقر إلى توسط الآلة الماديات، وان تعلقها بالبدن شوقى طبيعى لا ارادى، ليتوقف على تصويره بعينه، وان إدراكها عند الإستعمال يمكن ان يحصل بصفات مختصة بالبدن لا بذاته المخصوصة، أو يدركها بعينها تخيلا من غير طرق الحواس. وما يقال ”الإدراك بدون الارتسام غير معقول، والفارق بوجوب الارتسام وعدمه⁷⁹⁸ بين الكلى والجزئى غير معلوم“ فمدفوع بأن الإدراك لا ينفك عن الارتسام، [92و] الا ان المرتسم في الكليات انفسها، وفي الجزئيات عنواناتها الكلية المتحدة معها خارجا ولا يجب إرتسام نفس المدرك.

⁷⁹⁷ وللجزم بان: في الهامش.

⁷⁹⁸ وعدمه: في الهامش.

قالت الفلاسفة، القائلون بتجرد النفوس والعلم الحسولي،⁷⁹⁹ لا يبقى إدراك الجزئيات عند فقد الآلات، إلا أن مقتضى القواعد الإسلامية بقاءه، بل تجددّه، ولهذا يقولون بانتفاع الزائر عن المزور عند زيارة القبور. وذلك أما لقولهم بتجسّد الأرواح أو لجعلهم العلم حضوريا، أو لتجويزهم خلق آلة يحفظ صور الجزئيات عندها. والفلاسفة وإن قالوا بانتفاع الزائر، لكن لجعلهم قرب المراقدين بالأبدان⁸⁰⁰ سببا لقرب الأرواح من النفوس الزكية المطهرة⁸⁰¹ المعدّ لفيضان الخيرات والكمالات، إذ لا ينقطع علاقتهم عن أبدانهم أبدا.

المبحث الخامس [في ان للنفس قوى غيبية]:

للفنفس قوتان: قوة بها يؤثّر في البدن للتكميل، ويسمى ”عقلا عمليا“، وقوة بها يستفيض عن المبدأ للإستكمال ويسمى ”عقلا نظريا“.

ومراتبه أربع: هيولاني، هو محض قابليتها للمعقولات؛ وعقل بالملكة، وهو حصول الضروريات مع الإستعداد للنظريات؛ وعقل بالفعل، وهو الإقتدار على إستحضار النظريات لكونها مخزونة عندها؛ وعقل مستفاد، وهو حضور النظريات عندها مشاهدة. فيكون متقدما على العقل بالفعل وجودا، ومتأخرا عنه غاية لكونه شرفا وكمالا. وقد يفسر بحضور جميع النظريات دفعة بحيث لا تغيب أصلا، وهو بهذا المعنى لا يمكن الا عند الإنسلاخ عن جلباب البدن، وذلك في الدار الآخرة أو في هذه الدار للمتجربين عن ذلك، لكن كبردق خاطفة، وقيل ربما يدوم.⁸⁰² والأول منها إستعداد أضعف، والثاني ضعيف، والثالث أقوى، والكمال هو الرابع الأسامي المذكورة إما لهذه الحالات، أو للنفس باعتبارها، أو لقوى هي مبادئها.⁸⁰³ وضبطها ان النفس إما خالية، أو متخلية، إما بالضروريات أو مع النظريات، إما بدون الحضور، أو معه.

وأما القوة العملية، فهي قوة التصرف [92ظ] في الموضوعات، واستنباط الصناعات وتمييز الصلاح من الفساد في المعاش والمعاد، ولتوقف إستعمالها على الآراء الجزئية المستنبطة من القوانين الكلية استعين فيها

⁷⁹⁹ القائلون بتجرد النفوس والعلم الحسولي: في الهامش.

⁸⁰⁰ بالأبدان: فوق السطر.

⁸⁰¹ من النفوس الزكية المطهرة: في الهامش.

⁸⁰² فيكون متقدما على العقل بالفعل ... وقيل ربما يدوم: في الهامش.

⁸⁰³ الأسامي المذكورة ... هي مبادئها: في الهامش.

بالنظرية، فالعلم المتعلق بالنظر الأول يسمى "حكمة نظرية"، ويفسر بمعرفة الأشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية. وينقسم إلى ما يستغنى عن المادة مطلقاً، وهي الإلهي أو ذهننا فقط، وهو الرياضي، أو يحتاج مطلقاً، وهو الطبيعي.⁸⁰⁴ وبالنظر الثاني يسمى "حكمة عملية" ويفسر بالقيام بالأمر على ما ينبغي. وتنقسم إلى ما يتعلق باصلاح الشخص، ويسمى "علم الأخلاق"، أو المتشاركين في المنزل، ويسمى "علم المنزل"، أو في المدينة، ويسمى "علم السياسة".⁸⁰⁵ والحكمة المطلقة هي مجموع النظريتين المفسرة بخروج النفس الإنسانية من القوة إلى الفعل في كمالها الممكن، وإنما يعتد بها إذا اخذت من الشريعة الحقّة المؤيدة بالمعجزات الباهرة والآيات الظاهرة، ويسمى حينئذ "حكمة حقيقية"، للامن عند ذلك عن مخالطة الأوهام، وهي التي اشير إليها في التنزيل بقوله تعالى: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾⁸⁰⁶، وهي المسمى بالفقه عند علماء الشريعة، ويفسر بمعرفة النفس مالها وما عليها. وأصل الحكمة العدالة، وهي التوسطة بين رذيلتين هما طرفا الإفراط والتفريط. فالحكمة النظرية هي توسط القوة النطقية⁸⁰⁷ بين الجريزة والغباوة. والحكمة العملية هي توسط القوة الشهوانية المسمى عفة بين الخمود والفجور، وتوسط القوة الغضبية المسمى شجاعة بين التهور والجبن. والأوساط المذكورة تسمى عدالة عملاً، وحكمة علماً.

المبحث السادس [في غرائب النفس]:

قد يشاهد من النفوس خوارق عادات من غرائب الأفعال وعجائب الإدراكات، وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى،⁸⁰⁸ وتنقسم إلى ارهاصات ومعجزات وكرامات.

[93و] وعند الفلاسفة هي خواص للنفوس الكاملة من الأنبياء، وهم خلفاء الله تعالى في أرضه، والأولياء

ذوى النفوس القدسية. ولهم آثار لها أنواع:

⁸⁰⁴ وينقسم إلى ... وهو الطبيعي: في الهامش.

⁸⁰⁵ وتنقسم إلى ... ويسمى علم السياسة: في الهامش.

⁸⁰⁶ سورة البقرة، 269/2.

⁸⁰⁷ القوة النطقية: في الهامش.

⁸⁰⁸ وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى: في الهامش.

منها ما يتعلق بالأفعال، وذلك⁸⁰⁹ لأن نفوسهم القوية كما يتصرف في أبدانهم يتصرف في الأجسام الأخر،⁸¹⁰ حتى يصير بمنزلة نفس ما للعالم الأكبر،⁸¹¹ سيما الأجسام التي تشابه بدنهم من جهة ما، فتقدر على الزلازل والأمطار ونبوع مياه وعيون وإزالة أمراض وإهلاك أبدان وكلام الجماد والعجماء ونحو ذلك. وقد يحدث لبعض النفوس خاصية يحدث بها أذى فيما أعجبها، وهي لا تشعر، وهي الإصابة بالعين. وربما يحدث بمزاولة أعمال خاصة وهو السحر، أو بالإستعانة ببعض الروحانيات وهي الغرائب، أو بالأجرام الفلكية وهي دعوة الكواكب، أو بالأرضية وهي الطلسمات، أو بالخواص العنصرية فالنيرنجات، أو بالنسب الرياضية وهي الحيل الهندسية، وقد يتركب بعض ذلك مع البعض. وخرق العادة من بينها ما يظهر بالإختيار بلا إستعانة، فان قارن بالتحدي يسمى معجزة، والا فكرامة.⁸¹² وما يظهر بالإستعانة هي السحر، إن خفى سببه، والّا فالجِيل. والإصابة بالعين اشبه بالسحر منه بخرق العادة.

ومنها ما يتعلق بالإدراكات في اليقظة، وذلك لأن النفس قد يقوى فلا يمنعها التصرف في الملك⁸¹³ عن الإتصال بعالم الملكوت، فيقدر لقوة متخيلة⁸¹⁴ على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة، فينطبع فيه صور المغيّبات الحاصلة في المبادئ العالية. وربما يحاكيها المتخيلة إلى الحس المشترك بصوت لذيذ أو هائل. وربما يرد مكتوبا أو ملفوظا من إنسان أو ملك أو هاتف غيب أو نحو ذلك. [93ظ] وربما ترتب هذه الآثار لفساد في الحواس، إما لمرض، أو لمجاهدة، أو لدهشته في الحق،⁸¹⁵ أو لتحير في الخيال. أما لسرعة العدو أو لتأمل شفاف مرعش للبصر أو لرؤية الأمور الهائلة أو نحو ذلك.

ومنها ما يتعلق بالإدراكات في النوم، وذلك لإتصالها بعالم الغيب لركود الحواس، فيرتسم فيها الصور الغيبية اللاتئة بها إما صورة جزئية، أو كلية يحاكيها المتخيلة جزئية. فان لم تتصرف فيها أصلا وادّتها كما هي إلى

⁸⁰⁹ ولهم آثار لها أنواع منها ما يتعلق بالأفعال وذلك: في الهامش.

⁸¹⁰ الآخر: فوق السطر.

⁸¹¹ الأكبر: فوق السطر.

⁸¹² فان قارن بالتحدي يسمى معجزة والا فكرامة: في الهامش.

⁸¹³ في الملك: في الهامش.

⁸¹⁴ لقوة متخيلة: في الهامش.

⁸¹⁵ في الحق: فوق السطر.

الحس المشترك فرؤيا صادقة غنية عن التعبير. وان تصرفت فيها بالتحليل والتركيب⁸¹⁶ على وجه المناسبة، فيمكن للمعتبر العبور عنها إلى الأول فرؤيا معبرة، والآفأضغات أحلام. وربما يختلط بؤرود شيء مما استتبته المتخيلة في البقطة أو في النوم بثوران خلط ما.

وبالجملة فعجائب الله تعالى في الآفاق والأنفس وآياتها الدالة على كمال حكمته وتماام قدرتها أظهر من ان يخفى، وأكثر من أن يحصى. وانما الكلام في الأسباب الظاهرة التي لا يطمع لأحد في إستقصائها،⁸¹⁷ واسناد تلك الآثار إلى النفوس الناطقة⁸¹⁸ يكذبها عجائب الحيوانات التي شهدت بها التجارب والتواتر.

المقصد الثاني في العقل:

وفيه مباحث.

المبحث الأول في إثباته:

وفيه وجوه.

الأول: المعلول الأول يوجد وحده ويوجد ما بعده،⁸¹⁹ فهو إما عرض وهو متأخر عن محلّه، أو صورة وهي متأخرة عن المادة والمادة منفعة لا فاعلة، أو النفس وهي متأخرة عن البدن فهو جوهر مفارق ذاتا وفعلا، وهو المعنى بالعقل.

[94و] الثاني: لا يصدر الجسم الأول عن الواجب للكثرة، ولا عما يتعلق بالأجسام للزوم تقدمه على نفسه، ولا عن النفس لاشتراط فعلها بالجسم، والا كان عقلا وهو المطلوب. ويرد عليها منع إمتناع صدور الكثرة

⁸¹⁶ بالتحليل والتركيب: في الهامش.

⁸¹⁷ التي لا يطمع لأحد في إستقصائها: في الهامش.

⁸¹⁸ الناطقة: في الهامش.

⁸¹⁹ ويوجد ما بعده: في الهامش.

ونفى الإختيار والصفات وإيجاد المعلول الأول، فيمكن توسط النفس وإفتقارها إلى الجسم يجوز أن يكون في إدراكها، لا في إيجادها. ولا يلزم من استغناء فعلها عن الجسم كونها عقلا بعد إعتبار إحتياجها إليه⁸²⁰ في الإدراك.

الثالث: ان الحركات الإرادية الدائمة للأفلاك انما هي لنيل أمر معقول، وهو نيل⁸²¹ شبه دائم غير مستقر لمعشوقها الكامل بالفعل لا يتناهى كمالاته، والّا يلزم الإنقطاع أو طلب المحال، وليس هو الواجب، والا لم يختلف الحركات فتعين العقل. وانت خبير بان هذا على أصول فلسفية مردودة.

المبحث الثاني في أحوالها:

زعموا ان هذا النظام لا يمكن بما دون عشرة من العقول سوى الأول، ولا حصر في جانب الكثرة،⁸²² وعاشرها هو مدبر العالم العنصرى وفتاى لما استعد منها بواسطة تجدد الأوضاع الفلكية، وانها لبرائتها عن المادة ذاتا وفعلًا أزلية وأبدية ومنحصرة أنواعها في أشخاصها. وانها لتجردها عاقلة لذواتها ولسائر المجردات، بل الكليات دون الجزئيات، ولعدم اشتغالها بالماديات جامعة لكمالاتها ومفيضة لها على المستعدين لها من النفوس الفلكية بإخراج أوضاعها من القوة إلى الفعل. ومن النفوس البشرية بتصفية نفوسهم بالرياضات، أو بتصقيل أذهانهم بالفكر، [94ظ] وانها مباد للنفوس أنفسها والأجسام كلها. إذ الصادر الأول عقل، وله جهات ثلاثة يصدر عند جهة وجود عقل، وبجهة وجوبه بالغير نفس، وبجهة إمكانه جسم جريا على ما هو الأليق، وهكذا إلى العاشر.

واعترض بان الإعتبارات الوجودية كثرة، والعدمية ليست علة. ولو سلم ففي الواجب جهات سلوب وإضافات، ففيها الغنى عن الغير. وأيضا فالامر بين ان لا يصدر عن الأول فلك، أو أن يصدر عن العاشر فلك، فلا حصر في العشرة. على ان جزئيات الأفلاك فوق التسعة، وكلياتها يمكن المزيد عليها عندكم، فما بال العقول انحصرت في العشرة. لهم ان يقولوا: الاعتبارات في العقول حاصلة في أنفسها، والإضافات في الواجب من نسبتها إلى الممكن، وانه لا جزم بحصر العقول كالأفلاك. وصرح بعض من رؤسائهم بأن العقول عندهم⁸²³ حيثيات التأثير،

⁸²⁰ إليه: فوق السطر.

⁸²¹ أمر معقول وهو نيل: في الهامش.

⁸²² ولا حصر في جانب الكثرة: في الهامش.

⁸²³ عندهم: فوق السطر.

والمؤثر الحقيقي هو الواجب تعالى. وإنما الذى يرد عليهم كون الواجب تعالى موجبا، وعدم صدور الكثير عنه لما عرفت فيما سبق.

المبحث الثالث في الملكة والجن والشياطين:

زعموا ان الملكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية، والجن أرواح مجردة لها تصرف في العنصریات، والشيطان هو القوة المتخيلة في الإنسان. وزعم بعضهم ان القوى البشرية بعد المفارقة إن كانت خيرة فالجن، وإن كانت شريرة فالشياطين. وزعموا ان المدبر للعرش يسمى نفسا كلية، له اثر في جميع ما في جوفه، والبواقي بمنزلة قواها. [95و] ثم ينشعب من كل منها أرواح وقوى كثيرة، وكل عال منها⁸²⁴ متصرف في سافل. وكذا لكل قسم من العنصریات روحا يدبر أمره ويحفظه من الآفات، يسمونه بالطباع التام. وفي لسان الشرع يعتبر عنه بملك الجبال والأمطار، ونحو ذلك، هذا مبلغهم من العلم. والذى نعتد عليه أيتها العصابة المشرعة ما ثبت في الكتاب والسنة من كون الملكة أجساما نورانية قادرة على التشكلات المختلفة طباعهم على الخير والطاعة والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة، وهم سكان السماء ورسل الله تعالى إلى الأنبياء. والجن كذلك، إلا ان منهم المطيع والعاصى. والشياطين كالجن، إلا ان شأنهم الشر، لا غير. وطباع الملكة من النور، والجن من الهواء، والشياطين من النار. وأما ظهورهم لأبصار الأبرار وبقاء تركيبهم على مرور الأدوار فالظاهر إسناده إلى الفاعل المختار، إذ العقل معزول عن الوقوف على أمثال هذه الأسرار.

خاتمة [عالم المثل المعلقة والأشباح المجردة]:

حكى أرباب الرياضة عالما متوسطا بين عالمى الغيب والشهادة، وسموه عالم المثل المعلقة والأشباح المجردة،⁸²⁵ وشاهدوا فيها مدنا لا تحصى، أعظمها جابلقا وجابزضا. فيه لكل موجود مادی أو مجرد مثال قائم بذاته عرى عن لوازم المادة. ومنها الصور المرآتية ورؤيا النائمين، لأنها ليست عدما صرفة، ولا محسوسات، ولا

⁸²⁴ منها: فوق السطر.

⁸²⁵ المعلقة والأشباح المجردة: في الهامش.

عقليات لكونها ذوات المقادير. وعليه بنوا أمر المعاد الجسماني والإدراكات الخيالية وخوارق العادات والجن والشياطين والغيلان وأمثال ذلك. والذي عندى في أمثال هذا الشأن ان لا تصدقه من غير عيان أو بيان، بل تدّعه في بقعة الإمكان ما لم يذك عنه قائم البرهان.⁸²⁶

⁸²⁶ أمثال هذا الشأن ... قائم البرهان: في الهامش.

[95ظ] المعلم الخامس في الإلهيات

وفيه مقاصد.

المقصد الأول في الذات

وفيه مباحث.

المبحث الأول في إثباته:

وإليه مسلكان: مسلك الحدوث ومسلك الإمكان. والأول "إِنِّي" اختاره المتكلمون، ومبناه "ان كل حادث فله محدث ضرورة".⁸²⁷ والثاني "لَمْ يَ" واختاره الحكماء، ومبناه "ان كل ممكن موجود"⁸²⁸ لا بد له من واجب⁸²⁹ يرجح وجوده". ولتجوز صدور الممكن عن ممكن، والحادث عن حادث إلى غير النهاية احتجنا إلى ابطال الدور والتسلسل آخراً. ومنهم من ساق الدليل متضمناً لابطالهما.

مسلك المتكلمين: إن العالم -جوهرًا كان أو عرضاً- حادث لما مر، وكل حادث فله محدث ضرورة. وهو إن كان قديماً فهو المطلوب؛ وإن كان حادثاً يلزم الدور أو التسلسل، وقد مر بطلانهما.

مسلك الحكماء. وفيه طريقان:

الطريق الأول: لا شك في وجود موجود، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فلا بد من أن ينتهي إلى⁸³⁰ مرجح واجب وهو المطلوب، أو يلزم الدور والتسلسل،⁸³¹ وكلاهما باطلان لما مر. وقد عرفت أن الممكن ما لم يجب بعلة لم يوجد، ولا يكفي الأولوية لا من ذاته ولا من علته.

⁸²⁷ ومبناه ان كل حادث فله محدث ضرورة: في الهامش.

⁸²⁸ موجود: فوق السطر.

⁸²⁹ واجب: فوق السطر.

⁸³⁰ أن ينتهي إلى: في الهامش.

⁸³¹ في الأصل: التسلسل.

الطريق الثاني، وفيه وجوه:

أحدها: مجموع الممكنات، أى تلك الأحاد بحيث لا يشذ⁸³² عنها شيء منها موجود البتة، لوجود جميع أجزائه، وأنه ممكن لاحتياجه إلى كل منها، سيما إلى الممكن، فلا بد له من علة. وليست⁸³³ هى المجموع، لوجوب تقدم العلة، ولا جزء منه، أو علة الكل [96و] لا بد أن يكون علة لكل جزء، فيكون علة لنفسه ولعلله، فتعين كونه خارجا، وهو المطلوب.

وثانيها: المجموع، على الوجه المذكور، محتاج إلى موجد مستقل يمنع جميع أنحاء عدمه، ولا شيء من الأحاد كذلك، لأن إعدامها ممكنة بذاتها، فهو خارج عنها، فيكون واجبا وهو المطلوب.

وثالثها: لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره، إذ الممكن كما لا يوجد لا يوجد، وإذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود أصلا، وأنه باطل بديهية، فتعين وجود⁸³⁴ الواجب لذاته.

ورابعها: لو انحصر الموجود في الممكنات كان عدم كل جملة منها مع بقاء ما فوقه من علله ممتنعا، مع أن عدم ما فوقه من⁸³⁵ الممكنات لا يمتنع، والشيء ما لم يمتنع عدمه لم يوجد فلا تكون السلسلة موجودة هذا خلف، فتعين وجود موجود سواها، فيكون واجبا، وهو المطلوب.

واعلم أن النفوس الانسانية لما كانوا اطوع إلى الإقناعات من الخطابيات والمشهورات، بل كان⁸³⁶ التعمق في الأدلة، والتوغل في البراهين ربما يفتح باب الشبهات، جرى عادة التنزيل الحكيم⁸³⁷ وعرف القرآن المجيد على التشبيث بالآيات الظاهرة في الآفاق والأنفس في إثبات الصانع وأمر التوحيد مع شهادة الحدس لأولي الفطرة السليمة، وأهل اليقين كونه واجبا بالذات فاعلا بالإختيار والحكمة، له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين.

⁸³² لا يشذ: في الهامش.

⁸³³ وليست: فوق السطر.

⁸³⁴ وجود: فوق السطر.

⁸³⁵ ما فوقه من: في الهامش.

⁸³⁶ كان: في الهامش.

⁸³⁷ عادة التنزيل الحكيم: في الهامش.

المبحث الثاني في خواص الواجب تعالى:

منها كونه أزليا وأبديا، [96ظ] وذلك لامتناع عدمه. وهذا وإن كان ضروريا، إلا أن المتكلمين تعرضوا لإثباته لأن مسلكهم يفيد إثبات صانع قديم للعالم. فأثبتوا كونه أزليا بلزوم التسلسل وبما تقرر من كونه فاعلا للكل بلا واسطة،⁸³⁸ وكونه أبديا بإستلزام القدم إمتناع العدم.

ومن هنا مخالفته لذوات الممكنات: والآ فإن كان للخصوصية تدخل في الوجوب بلزم التركيب، والآ يلزم وجوب الممكنات. وما قيل من تماثله لها وتمايزه بالأوصاف فمدفوع بأن ذلك تماثل مفهوم الذات، وليس هو ذاتيا للذوات.

ومن هنا نفى الكثرة عنه أجزاء: لأن المركب محتاج، فيكون ممكنا وأفرادا. وفي ذلك مسلكان:

أما مسلك الحكماء⁸³⁹ فلوجوه.

الأول: الوجوب نفس الماهية وإلا ل زاد عليها فيكون ممكنا. فإن غُلِّل بالغير لا يكون ذاتيا، وإن غُلِّل بالماهية فتقدم عليه بالوجوب، ضرورة تقدم العلة بالوجوب. فحيث لو وُجد واجبان انحصر تمايزهما في التعين، وهو ثبوتى، فيلزم التركيب.

الثانى: التعين إن غُلِّل بالمنفصل فلا وجوب، وإن غُلِّل بالماهية أو بلازمها. وكذا إن كان نفس الماهية، فلا يتعدد.

الثالث: الوجوب بلا تعين محال، والتعين بلا وجوب إمكان، فإما ان يكونا لازمين لأمر منفصل فلا يكون الوجوب ذاتيا، أو متلازمين. فإن كان الوجوب لازما يدور، وإن كان بالعكس فلا يتعدد. وكذا إن كانا لازمين للذات.

⁸³⁸ وبما تقرر من كونه فاعلا للكل بلا واسطة: في الهامش.

⁸³⁹ مسلكان أما مسلك الحكماء: في الهامش.

وأما مسلك المتكلمين فلوجوه أيضا.

الأول: لو وجد إلهان قادران فالمقدور المعين إما بهما فيلزم العجز، أو بكل منهما⁸⁴⁰ فيلزم مقدور بين قادرين، [97و] أو بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح.

الثاني: وهو برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾⁸⁴¹ وهو لو وجد إلهان لأمكن إرادتهما طرفي الضدين، فإن وقع مرادهما يلزم إجتماعهما، وإن لم يقع يلزم ارتفاعهما مع عجزهما، وإن وقع مراد أحدهما يلزم عجز الآخر مع الترجيح بلا مرجح.

الثالث: إن اتفقا على كل مقدور لزم التوارد، وإلا فالتمانع.

الرابع: ما به التمايز، إن كان من العوارض، يمكن ارتفاعه فيلزم ارتفاع الإثنية، وإن كان من لوازم الماهية فلا يتعدد.

الخامس: الواحد كاف، ولا دليل على الثاني فيجب نفيه، وقد مر ضعف هذا المبني.

السادس: لو تعدد لم ينحصر في عدد لعدم الأولوية، وقد سبق ضعفه.

السابع: الأدلة السمعية من الإجماع والنصوص القطعية. والشرع فرع ثبوت الصانع، دون التوحيد، فيجوز الإستدلال به عليه. واعلم أن من الفرق الضالة من ينكر الصانع وينكر⁸⁴² التوحيد، وذلك بالإشراك في الوجوب حقيقة، وبالإشراك في القدرة التزاما، وبالإشراك في الألوهية شرعا.⁸⁴³ والمشركون على كثرتهم لم نعرف منهم من يثبت الشركة في الوجوب، بل في القدرة كالثنوية بقسميهم، وفي الألوهية كالوثنية، والقائلين بالولد تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا. وأما إثبات الصفات فلخلوّه عن الشركة في هذه الثلاثة لا بأس به. ولها الذوات القديمة، فإن كانت جهات التأثير فلا كفر، وإن كانت مستقلة في التأثير فبالقول بإمكانها، وكونها اثرا للواجب يهون الخطب

⁸⁴⁰ فيلزم العجز أو بكل منهما: في الهامش.

⁸⁴¹ سورة الأنبياء، 22/21.

⁸⁴² ينكر: فوق السطر.

⁸⁴³ وذلك بالإشراك ... في الألوهية شرعا: في الهامش.

هونا مأ، لكن فائلها في مدْرَجَة العقاب.⁸⁴⁴ وأما إشراك الحيوان في القدرة والشيطان في الشرور⁸⁴⁵ فلا يكون كفرا، لإحتياجهما في خلق أنفسهما وقدرتهما إلى الخالق. نعم اطلاق الخالق عليهما⁸⁴⁶ بعيد عن الأدب.

ومنها أنه لا يتحد بغيره لما سبق، [97ظ] ولامتناع كون الواحد واجبا ممكنا، ولا يحلّ فيه، لأنه إن احتاج إلى المحل يلزم إمكانه، وإلا امتنع حلوله، والحلول إن كان كما لا يلزم الاستكمال وإلا يجب نفيه، والحلول يستلزم التحيز وجواز⁸⁴⁷ الحلول في أحقر الأجسام. والقول بالحلول والإتحاد محكّي عن النصارى وعن المتممين إلى الإسلام، كغلاة الروافض في حق أئمتهم، وكبعض الملاحدة في حق المتقربين وتوسّلوا بذلك إلى إدعاء⁸⁴⁸ سقوط التكليف.

وأما ما يذكره العارفون في توحيد الأفعال وتوحيد الذات فأكثرها من قبيل الشطح والطامات. وأظهرها يوهم الحلول أو الاتحاد لضيق العبارة في البيان، ولا يمكن شرحها إلا بالعيان دون البرهان. فإن هناك أطوارا يصعب على الفحول مرتقاها، وشواهي يزلّ طرف العقول عن مداها، ولا يصل إليها إلا من احترق بأنوار سبحات الجلال وتلاشى صفاته في صفات الحق، وذاته في ذاته، وفنى في شهود الجمال. جعلنا الله وإياكم من الواصلين إلى العين من الأثر وكزّمتنا بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

المبحث الثالث في التنزيهات:

لما كان ذاته تعالى مخالفا لسائر الذوات تنزّه عن أوصافها كلها، إذ ليس كمثله شيء.⁸⁴⁹ وما يتوهم من الإشتراك في إطلاق للإسم فقط. منها إنه تعالى ليس بجسم، لأنه محتاج إلى جزئه، ولا جوهر لزيادة وجوده، ولا عرض لإحتياجه إلى المقوم،⁸⁵⁰ ولا في مكان وجهة لكونهما من خواص الجسم.

⁸⁴⁴ ولها الذوات القديمة ... في مدرجة العقاب: في الهامش.

⁸⁴⁵ والشيطان في الشرور: في الهامش.

⁸⁴⁶ عليهما: فوق السطر.

⁸⁴⁷ جواز: فوق السطر.

⁸⁴⁸ إدعاء: فوق السطر.

⁸⁴⁹ إذ ليس كمثله شيء: في الهامش.

⁸⁵⁰ ولا عرض لإحتياجه إلى المقوم: في الهامش.

قال المتكلمون: لأن الجوهر إسم لما يتركب منه الشيء والعرض لما يستحيل بقاءه، [98و] والجسم حادث ومتحيز ومتصف بالأضداد في زمانين ومتشكل لتناهيه، والواجب لا يحتاج ألبة،⁸⁵¹ فلا يتركب ولا يتركب منه شيء، وإنه قديم وغير متحيز، واتصافه بالضدين لا يجوز. وفي زمانين تغير،⁸⁵² وبأحدهما بلا مرجح ممتنع، وبه احتياج، وكذا الحال في التشكل، واستحالة اللوازم دليل على امتناع ملزوماتها. وأيضا لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز الحادث، وإمكان الواجب ووجوب المكان، إذ المتحيز محتاج دون الحيز. وأيضا إما في جميع الأحياء فيلزم المخالطة، أو في البعض فلا مرجح ممتنع، وبه احتياج. ومن المعتزلة من أطلق الجسم بمعنى الموجود والجوهر بمعنى القائم بنفسه، لكن الشرع يمنعه والإحتياط يردعه.

ومن الجهال أرباب الضلال من أثبت له، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، الجسمية ولوازمها، وأثبت له الجهة والمكان وأمثال ذلك من الهذيان. وتشبهوا تارة بأحكام الوهم وأكاذيب الخيال، وتمسكوا أخرى بظواهر الآيات والأحاديث. لكن من له أدنى مسكة من العقل والدين ينفض غبار الوهم عن ذيل اليقين، ويصرف الظواهر إلى محامل يوافق العقل، سلوكا إلى السبيل الأحكم، أو يؤمن بظواهرها بلا كيف،⁸⁵³ ويفوض أمرها إلى الله تعالى، إختيارا للطريق الأسلم. وإذا قد ثبت تعالى عن مشابهة الأجسام ظهر عدم اتصافه بشيء من الكيفيات والكميات. فلا يصح إثبات اللذة العقلية له تعالى⁸⁵⁴ لإبتهاجه بإدراك كمالاته، على أنه قياس الغائب على الشاهد. وتوزع بعضهم عن إطلاق المائية، لأنها سؤال عن المجانسة. وجوزه البعض إذ قد يسأل بها عن الإسم والوصف.

[98ظ] وأما التنزيه عن إسم الشيء، بل العالم والقادر وأمثالهما، زعما منهم أنه يوجب اثبات المثل له تعالى فإفراط، إذ لا يلزم من اشتراك اللفظ الشراكة في المسمى. واشنع من ذلك⁸⁵⁵ الامتناع عن إسم الموجود كما ذهب إليه بعض من الملاحدة ولعمري انه لقد جاوز حدّه. ومن المفرطين في التنزيه الكرامية القائلين باتصافه تعالى بالحوادث، وإن جاز تجدد الإضافات⁸⁵⁶ وحدوث التعلقات في الصفات، لأن ذلك يرجع إلى تغير المتعلقات.

⁸⁵¹ لا يحتاج ألبة: في الهامش.

⁸⁵² وفي زمانين تغير: في الهامش.

⁸⁵³ بلا كيف: في الهامش.

⁸⁵⁴ العقلية له تعالى: في الهامش.

⁸⁵⁵ واشنع من ذلك: في الهامش.

⁸⁵⁶ تجدد الإضافات: في الهامش.

وتمسّكوا بأن المصحح للقيام مطلق الصفة، ولا بد خلق فيه للقدم لكونه عديميا. وردّ بأن المصحح حقيقة الصفة القديمة وربما يكون القدم شرطا أو الحدوث مانعا.

لنا وجوه: الأول لا يجوز النقصان عليه تعالى اجماعا، فلا يخلو عن صفة الكمال، كما لا يتصف بضدها. الثاني أنه تغير محال. الثالث أن الاتصاف ان امتنع في الأزل فلا يوجد أصلا، وإن جاز فيه يلزم جواز وجود الحادث فيه. الرابع حدوث الصفة يستعقب ضدها، وهو لزواله حادث، ويستلزم قابليته الحادثة فيلزم كونه تعالى عن ذلك محل الحوادث.

وأستضعف الأول بجواز أن يتصف بنوع كمال يتعاقب افراده. وردّ بأن حدوثها حدوث لنوعها. وأيضا يلزم حدوث الواجب لعدم خلوه عن الحادث. والثاني بأن المحال هو التغير في الذات، دون الصفات. والثالث بأن المحال جواز الأزلية، لا أزلية الجواز. والرابع يمنع وجود الضد لكل حادث، ويكون القابلية وجودية، على أن اللازم أزلية الجواز، لا جواز الأزلية.

المقصد الثاني في الصفات الوجودية

وفيه مباحث.

[99و] المبحث الأول [في صفاته الثبوتية]:

صفاته الحقيقية زائدة أى معان خارجية وراء الذات لوجوه:

الأول: قياس الغائب على الشاهد مع الإشتراك في الجوامع الأربعة من العلة والشرط والحقيقة والدليل، والإختلاف وجوبا وإمكانا لا يمنع.

الثاني: لا يعقل من العالم مثلا الآ من له العلم، ومن المعلوم الآ ما تعلق به العلم، فيتحقق العالم والمعلوم بالعلم⁸⁵⁷ ضرورة. ثم هو زائد، والآ لم يُفد حمله ولا يتميز الصفات ويثبت للعلم أحكام الذات.

اعترض عليه أن الحمل يفيد والتمايز يحصل بتغاير المفهوم، وأيضا ولا يلزم من كونه عين الذات ثبوت أحكامه له، إذ اللازم من العينية ههنا⁸⁵⁸ ثبوت الموصوف فقط، لا ثبوت الصفة فقط.

وأجيب بأن الكلام في زيادة مبدإ المحمول، وتغاير المفهومات تفيد تغاير المحمولات لا مبادئها، وصحة حمل المشتقات، لا المشتق منه، وفيه نظر. إذ على تقدير عدم زيادة الوصف يؤخذ مفهوم العلم من الذات باعتبار آثاره،⁸⁵⁹ ويحمل عليه إشتقاقا. وكذا مفهوم القدرة ونحوها فيحصل التمايز بين المبادئ أيضا وإن كان ذهنا.

واعترض أيضا بأن صحة الحمل والتمايز يحصل من اعتبار الذات مع التعلقات.

⁸⁵⁷ في الاصل: العلم.

⁸⁵⁸ ههنا: فوق السطر.

⁸⁵⁹ باعتبار آثاره: فوق السطر.

وأجيب بأن الذات ليس بعلم بل عالم، وتسمية التعلق علما لا يفيد. إذ الكلام في الصفات الحقيقية. وفيه نظر، لأن الحقيقي بمعنى الموجود خارجا عين المتنازع فيه، وبمعنى عدم كونه اعتباريا محضا لا يُمنع إرجاعه إلى التعلق.

الثالث: النصوص الدالة على الصفات.

وإحتج المخالف بوجوه: الأولان منها للحكماء، والبواقي للمعتزلة.

[99ظ] الأول: صفاته ممكنة فيستند إليه، فيكون فاعلا وقابلا لها. ورد بمنع بطلانه.

الثاني: أنها صفات كمال فيلزم استكمالها بالغير. ورد بمنع المغايرة، ولو سلم فلا استحالة في الإستكمال بما يصدر عنه.

الثالث: أن عالميته تعالى مثلا واجبة فلا يعلل بالغير. ورد بعد تسليم المغايرة إستحالة التعليل بغير نشأ عن الذات لعدم الخلق حينئذ.

الرابع: الإجماع على أن القول بتعدد القدماء كفر. ورد بمنع التعدد لمنع المغايرة وبمنع كونه قديما لعدم قيامه بنفسه، وإنما هو أزلى ويمنع لزوم الكفر لإختصاصه بالقديم الغير المسبوق بالغير ولو سلم ففي الذوات خاصة، كما لزم النصارى.

وللنافين للصفات أدلة واهية: منها لزوم التركب في الحقيقة الإلهية. ومنها كون المشتركين في أخص صفات البارى، اعنى القدم، آلهة. ومنها لزوم تحيز البارى إذ القيام هو التبعية في الحيز. ومنها لا دليل عليها فيجب نفيتها. وضعف الكل ظاهر. واشبه الشُّبه لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات، ودفعه بعدم إطلاق البقاء عليها؛ أو باقية بقاء الذات، أو بقائها نفسها ضعيف.

والجواب أن قيام الصفات بمعنى الإختصاص الناعت، لا التبعية في التحيز. ولا إستحالة لما ذكر في الأول، وأيضا يمكن منع كون الصفات اعراضا.

المبحث⁸⁶⁰ الثاني في أنه تعالى قادر:

بمعنى صحة الفعل والترك بحسب الدواعي، لأنه الكمال، [100و] لا بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك بحيث لا ينافي عدم مشية الترك أبدا، كما زعمته الفلاسفة واعتقدوا أن الترك نقص والكمال هو الفيض دائما.⁸⁶¹ واعلم أن الأمر دائر بين أن يوجد العالم بعد عدمه من مؤثر مختار وبين أن يصدر من⁸⁶² موجب بتوسط مختار، أو بتسلسل حوادث لا تنهاى، أو بكونه قديما. والأدلة القطعية دلّت على حدوث العالم بجميع أجزائها⁸⁶³ واستحالة حوادث غير متناهية، والوسط ممكن لبرهان التوحيد فهو من العالم، وهو حادث فتعين الإستناد إلى المختار.

واحتجوا عليه بوجوه:

الأول: إستناد الحوادث بالتعاقب تسلسل، وبتوسط قديم ممكن، أو بدونه إيجابا تخلف، فتعين كونه قادرا. وقد يقرر بأن تأثيره إيجابا وبتوسط قديم قديم للعالم وبتوسط⁸⁶⁴ حادث تسلسل، فتعين التأثير بالإختيار.⁸⁶⁵

الثاني: إختلاف الأجسام بالأوصاف ليس للجسمية ولوازمها لكونها مشتركة، ولا لأموّر لها نوع إختصاص لامتناع التسلسل، بل للقادر لإستواء نسبة الموجب إلى الكل.

الثالث: إرتفاع العالم اللازم للموجب ممكن فيمكن منه إرتفاع بلزومه وأنه محال.

الرابع: إختصاص الأفلاك بأحيازها والكواكب والأقطاب بمحالتها، لا لموجب لإستواء نسبته إليها، فلا بد من إرادة القادر.

الخامس: فاعل أشكال الحيوان ليس أمرا طبيعيا وموجبا، وإلا لكانت كرات أو مركبة منها، فتعين كونه قادرا مختارا. وأما التمسك بالأدلة السمعية، ويكون أضدادها نقائص، وبأن هذا⁸⁶⁶ النظام الأحكم يستدعى قادرا

⁸⁶⁰ في الاصل: البحث.

⁸⁶¹ واعتقدوا ... دائما: في الهامش.

⁸⁶² وبين أن يصدر من: في الهامش.

⁸⁶³ بجميع أجزائها: في الهامش.

⁸⁶⁴ في الاصل: بوسط.

⁸⁶⁵ وقد يقرر ... بالإختيار: في الهامش.

مختارا ضرورة، وإن كان [100ظ] إقناعيًا، لكون⁸⁶⁷ الشرع فرع القادر المختار، وعدم العلم بكونها كمالات في حقه تعالى وجواز استناد النظام الأحكم إلى واسطة مختار، إلا أن فيها مقنعا لأولى الإنصاف وربما يفيد بإجتماعها اليقين.

واحتمج المخالف بوجوه:

الأول: تعلق القدرة بمرجح تسلسل، وبدونه سدّ لباب إثبات الصانع. ورُدّ بأنها مرجح لذاتها، وليس ترجّح الممكن بلا مرجح.

الثاني: تعلق القدرة والإرادة⁸⁶⁸ إما قديم، فيلزم قدم العالم، وإما حادث فيتسلسل الحوادث. ورُدّ بتجوز التعلق في الأزل بالإيجاد فيما لا يزال، أو حدوثه لذاتهما.

الثالث: الفاعل ان استجمع شرائط التأثير لا يتخلف عنه اثره، فيكون موجبا، والّا امتنع صدوره. ورُدّ بعد تسليم إمتناع التخلف في القادر بأن الوجوب بالإختيار لا ينافي الإختيار، بل يحققه.

الرابع: العدم، لكونه أزليا ونفيا محضاً،⁸⁶⁹ غير مقدور. ونسبة القدرة إليه وإلى الوجود وعلى السواء. وردّ بأن العدم مقدور، لأنه إن لم يشاء لم يفعل، بل إن شاء لم يفعل، ولا يلزم ان يفعل العدم.

الخامس: أولوية الفعل بالمختار استكمال، وعدمها عبث. ورد بمنع كونه عبثا لجواز الأولوية بالنسبة إلى الغير أو في نفسه.

السادس: الاثر، ان امتنع في الأزل يلزم الإنقلاب، والّا يلزم جواز استناد الأزلى إلى المختار. وردّ بأن الإمكان الذاتي أزلا لا ينافي امتناع كونه اثرا للمختار.

السابع: ان علم في الأزل وجود الاثر يجب، والا يمتنع، فلا يكون مقدورا. ورد بأنه يعلم وجوده بقدرته.

⁸⁶⁶ هذا: فوق السطر.

⁸⁶⁷ لكون: فوق السطر.

⁸⁶⁸ والإرادة: في الهامش.

⁸⁶⁹ ونفيا محضاً: في الهامش.

الثامن: القدرة [101و] في الشاهد لا يصلح لخلق الأجسام، فكذا في الغائب لإنحصار الجامع في القدرة، وأيضا إن كانت متماثلة فكذا، وإن كانت⁸⁷⁰ متخالفة فليست مخالفتها⁸⁷¹ أشد من المخالفة في الشاهد. ورد بأن العلة أخص والمخالفة أشد.

خاتمة: قدرة الله تعالى غير متناهية، أى لا يقف تعلّقها في حدٍّ، وشاملة لكل، أى لا مانع عنه بعد تحقق المصحح، وهو⁸⁷² الإمكان. إذ المنع في البعض فرع التمايز، وهو فرع الوجود. والأولى التمسك في الشمول بمثل قوله تعالى: ﴿والله على كل شيء قدير﴾.⁸⁷³

واعلم انا لم نسمع طائفة من الموحّدين نفوا القدرة عن الله تعالى، وإنما الخلاف في تحقيقها كما مر، أو في شمولها. ولنفيه مرتبتان:

أحدهما: نفى قدرته تعالى عن بعض الأشياء. وهؤلاء طوائف: منهم المجوس النافون في الشرور حتى الأجسام الضارة، وقد عرفَ بطلانه.⁸⁷⁴ ومنهم النظام النافي في خلق القبائح. والجواب منع القبح في تصرف المالك في ملكه، على أن القدرة لا يستلزم الصدور.⁸⁷⁵ ومنهم عبّاد فيما علم أنه لا يقع، لأنه يمتنع. ودفعه منع منعه المقدورية.⁸⁷⁶ ومنهم البلخي في مثل مقدور العبد لاتصافه بما لا يليق بالبارى تعالى. ويمكن تخصيصه بقدرة العبد، مع جواز اتصافه بما يليق به تعالى. ومنهم الجبائي في عينه لامتناع إجتماع القدرتين. ونحن نمنع اللزوم، وأبو الحسين بطلان اللازم.

وثانيتهما: نفى استقلال قدرته تعالى في البعض. منهم الفلاسفة فيما سوى العقل الأوّل، وقد عرفت فساده. ومنهم الصابئون والمنجّمون والطبيعيون⁸⁷⁷ في الحوادث التي اسندوها إلى الأفلاك والكواكب أو إلى

⁸⁷⁰ كانت: في الهامش.

⁸⁷¹ مخالفتها: فوق السطر.

⁸⁷² المصحح وهو: في الهامش.

⁸⁷³ سورة البقرة، 284/2.

⁸⁷⁴ وقد عرفت بطلانه: في الهامش.

⁸⁷⁵ والجواب ... لا يستلزم الصدور: في الهامش.

⁸⁷⁶ ودفعه منع منعه المقدورية: في الهامش.

⁸⁷⁷ والطبيعيون: في الهامش.

الأمزجة والطباع، واعتمدوا على الدوران، وانه لا يفيد الجزم. [101ظ] ومنهم المعتزلة في الشرور والقباح والأفعال الاختيارية للحيوانات. وهذه مسألة خلق الأعمال، وستعرفها. والحق أن قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات ابتداء، تمسكا بظواهر النصوص. والإستدلال بلزوم التوارد والتمايع مدفوعٌ بدفعهما باثبات الكمال.

المبحث الثالث في أنه تعالى عالم:

اتفق عليه⁸⁷⁸ جمهور العقلاء من الموحدين الآ شريعة لا يؤبه بهم.

احتج المثبتون منّا بهذا النظام المحكم وبكونه قادرا مختارا. وما يشاهد من بعض الحيوانات من الأفعال المتقنة، ان ثبت إيجاده إياها فلا مانع من اسناد علم إليه قَدَر ما يهتدى إلى مصالحه. وأما التمسك فيه⁸⁷⁹ بالنصوص فدور. ومن الفلاسفة بأنه مجرد، وكل مجرد عالم، وبأنه عالم بذاته المبدأ للكل فيلزم العلم بذى المبدأ.

واحتج النافون بأنه لا يعلم ذاته، لأن العلم إضافة، أو ذات إضافة فلا بد من الإثنية، ولا غيره لإفضائه إلى كثرة في الذات، أو كون الواحد قابلا وفاعلا. وأجيب بأن التغير الاعتباري كاف كما في علمنا بأنفسنا ولا إستحالة في كثرة الإضافات وفي كون الواحد قابلا وفاعلا، وفيه نظر. قيل الصور متخالفة ومخالفة للذات، فيكون محلا للكثرة، سيما الممكنات. ورد بمنع الإحتياج إلى الصور، لأنها وسائل عند الحصول للقائل، ولا يحتاج الحصول للفاعل إليها لشدة⁸⁸⁰.

خاتمة: علم الله تعالى لا تنهيه، وكذا معلوماته لما ورد في النصوص أنه تعالى: ﴿وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء﴾⁸⁸¹. ولأن العلم من شأنه التعلق، ولا مانع في المعلومات، ولا مخصص لتعالیه عن أن يفتقر في كماله. وخالفت طائفة من الجهلة في عموم علمه تعالى.

⁸⁷⁸ عليه: فوق السطر.

⁸⁷⁹ فيه: فوق السطر.

⁸⁸⁰ قيل الصور ... إليها لشدة: في الهامش.

⁸⁸¹ سورة يونس، 61/10. في الاصل: لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

[102] ومنهم من خص منها العلم بالعلم لإفضائه إلى صفات غير متناهية، ولم يعرف أن ذلك كثرة

الإعتبارات.

ومنهم من استحال "لا تناهى المعلومات" ولم يدر أن المحال وجودها خارجاً، والمدعى⁸⁸² عدم وقوف علمه تعالى في حد لا يمكن المزيد عليه كما سبق.

ومنهم من خص منها المعدوم، لأنه غير متميز والمعلوم متميز. والجواب منع الصغرى خارجاً، والكبرى ذهناً.

ومنهم من خص الجزئيات على وجه الجزئية لإستلزامه التغير في العلم، لأن سيوجد بعد أن وُجد جهلاً، وموجود تغيّر.

ورُدَّ بأن من الجزئى ما لا يتغير، كذاته تعالى إتفاقاً، وذوات المجردات عندكم. وبأن العلم إضافة أو ذات إضافة، ولا يلزم من تغيّر المضاف، إليه تغيّر المضاف كما لا يتكثر بتكرره. كإنسان انتقل صاحبه عن يمينه إلى يساره ومرآة دائمة مع توارد الصور. وأورد على الثانى بأن العالم بأنه سيوجد لو دام عليه لم يعلم بأنه وُجد، فهما متغايران، وبأن وُجد ملزوم للوجود وسيوجد للعدم، وبأنها ربما يفترقان حتى إن بعضهم لما رأى⁸⁸³ لزوم التغير التزمه، بل أوجبه، زاعماً أن العلم بالحقائق ينقلب إلى العلم بالأشخاص ضرورة. وممن انتصر للفلاسفة من اعتذر عنهم بأن علمه تعالى كذاته يحيط بالآزمنة، فلا يدخل تحتها. فليس هناك ماض وحال واستقبال، بل الكل حاضر عنده دفعةً من غير تغيّر، ولذلك كان علمه تعالى على نحو التعقل في علمنا، لا الإحساس والتخيل [102ظ] والتعقل. وان لم يمنع فرض الشركة، لكنه⁸⁸⁴ ينتهى إلى رتبة الجزئى، فالجزئيات معلومة له تعالى على وجه التفصيل، وإنما التفاوت في طريق العلم. ولا يذهب عليك أن هذا الإعتذار يدفع عنهم الاكفار، لا الإنكار. إذ العلم المانع عن فرض الشركة أكمل من خلافه، وإن اتفقا في المعلوم.

⁸⁸² والمدعى: فوق السطر.

⁸⁸³ لما رأى: في الهامش.

⁸⁸⁴ لم يمنع فرض الشركة لكنه: في الهامش.

المبحث الرابع في أنه تعالى مريد:

اتفق الجمهور على ذلك سيما القائلون بأنه تعالى فاعل مختار، وذلك لأن تخصيص الممكنات بالإيجاد في وقت يدل على ثبوتها وزيادتها على قياس سائر الصفات، ولكون شأنها على الترجيح لا يتسلسل الإرادات. ووجوب المراد بها لا ينافي الاختيار، بل يحققه، وقدمها لا يوجب قدمه بعد حدوث تعلقها. والقول بحدوثها مع قيامها إما بنفسها فضروري البطلان، أو بذات الباري فيستلزم كونه محل الحوادث والتسلسل. ثم إنهم اختلفوا في حقيقة الإرادة، والحق أنها صفة مغايرة للعلم والقدرة يوجب تخصيص أحد المقدورين بالواقع.⁸⁸⁵

وزعمت الفلاسفة أنها العلم بالنظام الأكمل، وهذا بالحقيقة نفى لها وكذا قول النجار انه كونه غير مكره ولا ساه. وكذا ما⁸⁸⁶ زعم الكعبي أنها في فعله تعالى العلم به وفي فعل غيره الأمر به. وذهب جمع من المعتزلة إلى أنها الداعية وهي العلم بنفع زائد في العقل. واحتجوا عليه بأننا لا نعرف من إرادتنا إلا الداعية. ورد بأننا نشعر بحالة أخرى يعقبها. وعورض بالتخلف في العطشان يختار أحد القدحين والهارب يختار أحد الطريقين عند التساوى.

خاتمة: كل ما أراد الله فهو كائن وبالعكس، [103و] خلافا للمعتزلة فهما. وسيجيء في بحث أفعال العباد.

المبحث الخامس في أنه تعالى حي سميع بصير:

إذ العلم والقدرة يتوقفان على الحيوية وهي يستلزم السمع والبصر. وما يتوقف عليه الكمال ويستلزمه فهو كمال، وكل كمال له تعالى بالفعل، والآن لا يمكن اتصافه بنقائضه النقائص، ولصح كونه أقل ممّا كمالاً. وأيضا شهدت بذلك الكتب الإلهية، واجمع عليه الأنبياء، بل العقلاء بأسرهم. وهذه الأدلة وإن كانت آحادها إقناعية، إلا أن الجميع يفيد القطع. وإذا ثبت هذه الصفات يلزم على أصلنا⁸⁸⁷ قدمها، وإن حدثت تعلقاتها ومتعلقاتها.

⁸⁸⁵ والحق أنها ... بالواقع: في الهامش.

⁸⁸⁶ وكذا ما: في الهامش.

⁸⁸⁷ على أصلنا: في الهامش.

وزعم بعضهم أن الحياة إعتدال المزاج، والسمع والبصر تأثير الحاسة، أو مشروطة بذلك. فلا يصح في الباري تعالى فممنوع في الشاهد ثم في الغائب.

وزعمت الفلاسفة كون الحياة راجعة إلى العلم والقدرة، والسمع والبصر إلى العلم بمتعلقهما. والمفهوم من قول الأشعرى الإحساس علم بالمحسوسات رجوعهما إلى صفة العلم، إلا أنهم قالوا بالمغايرة، إما لكون كل من الحواس أنواعا مختلفة لا يندرج بعضها تحت العلم، أو لأتباعهم النصوص في حقهما.

خاتمة: إنما خص السمع والبصر باتصاف الباري تعالى بهما، إما لعدم ورود الشرع باتصافه تعالى بما عدا هما، مع أن السمع والبصر لكون نقصان فاقد هما أظهر، ولكون التوصل بهما إلى العلوم الحقيقية أظهر. لم يجوز العقل خلوه تعالى عنهما، وبقي ما عدا هما على الإحتمال. [103ظ] فلذلك ادرجوها في العلم مع الجزم بأنه يعلم المدركات كلها.

المبحث السادس في أنه تعالى متكلم:

لإجماع الأنبياء عليهم السلام على الكلام، مع ثبوت صدقهم بدون الكلام بواسطة المعجزات. وقد يستدل بأن ضده نقص في الحي. فهي صفة أزلية منافية للسكوت والآفة، يدل عليها بالعبارة والكتابة. وليست عندنا⁸⁸⁸ من جنس الأصوات والحروف، خلافا للجمهور، زعما منهم أن ما يعقل من الكلام هو الحسى دون النفسى. حتى ذهبت بعضهم إلى قدم الحسى جهلا أو عنادا مع ترتب أجزائه وتقضيها، وبعضهم إلى قيام الحسى بذاته تعالى، وأنه قول، والكلام هو القدرة على ايجاده، والمعتزلة إلى كونه عبارة عن ايجاد الكلام في الغير. والكل خلاف المتبادر من ظواهر⁸⁸⁹ النصوص، ولا ضرورة في صرفها عن ظواهرها. ولما كان الأولان ساقطين عن حيز الاعتبار اشتهر الخصام في مسألة الكلام للأشاعرة مع المعتزلة لا غير.

⁸⁸⁸ عندنا: فوق السطر.

⁸⁸⁹ ظواهر: في الهامش.

لنا أن المتكلم من قام به الكلام، لا من أوجده. والقائم بذاته تعالى قديم ألّبتة، واللفظي حادث ضرورة، فهو النفسى لا غير. وأن من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى قبل العبارة أو الكتابة، هو غير العلم والإرادة، وشاع بين أهل اللسان اطلاق الكلام عليه.

واعترض عليه بأن الكلام لا يبقى فكيف يقوم. ولو سلم فباللسان، [104و] وحيث لا يمكن في حقه تعالى فبلسان غيره. وأيضا النظم يمكن أن لا ترتب، كما في نفس الحافظ ونقش الطابع، فيقوم بذاته تعالى. والجواب أن القيام لا يستلزم البقاء ولا التلبس بجميع الأجزاء، والتكلم بلسان الغير مجاز، وأن ترتب النظم وتقضيّه ضرورى وهو غير الصورة المرسومة أو المرقومة.

واحتمج المخالف بوجوه:

الأول: أن الضرورة من الدين حتى من صبيان المسلمين حاكمة بأن القرآن إسم لهذا المؤلف المنظوم.

الثانى: أن خواص القرآن ترتب على النظم ككونه ذكرا عربيا منزلا على النبى مقروا بالأسن، مسموعا بالآذان، مكتوبا في المصاحف، مقرونا بالتحدى، مفضلا إلى السور والآيات والفصول والغايات.

وأجيب بأن الكلام كما يطلق على النفسى كذلك⁸⁹⁰ يطلق بالإشتراك أو المجاز المشهور على النظم المخصوص، لا بمجرد الدلالة، بل برقمه تعالى إياه في اللوح، أو اعلامه قلب الملك. وهذا هو مرجع الخواص المذكورة، وإن شاع إطلاقها على المعنى القديم أيضا.⁸⁹¹ ثم إنهم اختلفوا في أنه يطلق على الكل، إما واحدا شخصا أو نوعيا. والأول هو الملائم لغرض الأصولى، والأخيران لغرض المفسر، مع أن الصحيح الوحدة النوعية ليكون ما نقرؤه⁸⁹² هو نفس⁸⁹³ القرآن، واختصاص موسى بالمكالمة من حيث سماعه بلا صوت وحرف، أو من جميع الجهات، أو من جهة بلا إكتساب.

⁸⁹⁰ كما يطلق على النفسى كذلك: في الهامش.

⁸⁹¹ وإن شاع إطلاقها على المعنى القديم أيضا: في الهامش.

⁸⁹² في الاصل: نقرأه.

⁸⁹³ نفس: فوق السطر.

الثالث: أن الأخبار القديم⁸⁹⁴ بطريق الماضي⁸⁹⁵ كذب، وهو على الله تعالى محال للإجماع وأخبار الأنبياء والنقص عند العقلاء، ولأن كذب خبر قديما يحيل صدقه ثانيا، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه. [104ظ] والجواب أن الماضي⁸⁹⁶ واخويه إنما يثبت فيما لا يزال دون الأزل.

الرابع: أن الخبر والأمر والنهي بلا سامع ولا مخاطب سفه وعبث. والجواب أن هذه الأقسام فيما لا يزال، ولو سلم فالمعدوم يخاطب ويؤمر على تقدير الوجود، كالعزم على التعليم لما يقدر من المولود، والسفه في الاختيارى دون الأزل. ولو سلم فيكفى الحكمة ولو بعد حين.

الخامس: لو كان أزليا لكان أبديا، فيدوم إلى دار الجزاء.

السادس: تكون مكالمة موسى عليه السلام أبدا، لا في الطور وحده.

السابع: يستوى نسبته إلى المتعلقات، فيكون المأمور منهيًا، وبالعكس. والجواب التعلق حادث بالاختيار.

واعلم أن بعضا من القدماء استحدث ههنا مذهبا، ونسبه إلى الأشعري وقلده في ذلك بعض المحققين، وهو القول بقدم النظم والمعنى معا، وادعى أنه تخلّص بذلك عن مفاصد، كجواز انكار كون النظم كلامه تعالى، وأنه كفر، وإنكار ما هو من ضروريات الدين من عدم⁸⁹⁷ كون التحدى بكلامه تعالى، وعدم كون المقروء⁸⁹⁸ والمحمفوظ كلامه تعالى إلى غير ذلك.

والجواب أن الكفر إنكار ذلك، لكونه من مخترعات البشر، لا لعدم كونه صفة قديمة. وأيضا من المقرر في الدين⁸⁹⁹ أن التحدى ليس بالصفة، بل بما يدل عليها وكذا المقروء⁹⁰⁰ والمحمفوظ على أن القول بقدم الأعراس،

⁸⁹⁴ القديم: فوق السطر.

⁸⁹⁵ في الاصل: المضى.

⁸⁹⁶ في الاصل: المضى.

⁸⁹⁷ وأنه كفر ... من عدم: في الهامش.

⁸⁹⁸ في الاصل: المقروء.

⁸⁹⁹ في الدين: فوق السطر.

⁹⁰⁰ في الاصل: المقروء.

وإن كانت⁹⁰¹ بلا ترتب. وكون الفرق بإجتماع الأجزاء في الصفة وعدمه في الحافظ وعدم نسخ المعنى بدون اللفظ يستدعى فساد. وأيضا يخالفه ما نقل عن الشيخ من أن كلامه تعالى واحد في الأزل، والتعدد فيما لا يزال. ولبعض المتأخرين ههنا كلام، [105] وهو أن الكلام صفة قديمة مغايرة للعلم من شأنها ترتيب كلمات دالة على ما في العلم، وهي مبدأ الكلام النفسى. اعنى الكلمات المرتبة الغير المتعاقبة بحسب الوجود العلمى المتعاقبة بحسب وجودها الخارجى في اللوح أو في لسان الملك ونحوهما. وأنت خير بدفع المفاسد المذكورة عن هذا الكلام.

خاتمة: كلامه تعالى ثابت بالسمع، والمفهوم منه أنه واحد يتجدد تعلقاته، كسائر الصفات، فلا يثبت⁹⁰² لما قيل انه يتكرر فيما لا يزال ولا لما قاله الإمام إنه خير، والبواقي يرجع إليه.

المبحث السابع في صفات اختلف فيها:

إذ لا دليل على الحصر، والقول بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه، وبأنها لو كانت لعرفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة طريقتان، لم يسلك إليهما المحققون.

فمنها البقاء: وهو غير الوجود، لأنه ربما لا يبقى. أثبتته الشيخ وأتباعه بناء على أن ثبوت المشتق فرع ثبوت المأخذ.

واحتج المخالف بوجوه:

الأول: أن البقاء استمرار الوجود، والمغايرة إنما يثبت لو انفك الوجود عنه. وما ذكره زوال الوجود.

الثانى: أن الافتقار إلى أمر زائد في البقاء ينافى الوجوب بالذات، وليس من قبيل افتقار صفة إلى صفة، إذ الوجود هو الذات.

الثالث: الإحتياج من طرف الذات يمنع الوجوب بالذات، ومن طرف البقاء دور، والإستغناء عن الطرفين تعدد للواجب، مع استحالة استغناء الصفة عن الذات.

⁹⁰¹ وإن كانت: في الهامش.

⁹⁰² في الاصل: ثبت.

[105ظ] الرابع: البقاء بلا بقاء كعالم بلا علم.⁹⁰³ فبقاء البقاء إما عينه، فكذا في الذات، أو غيره فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى. وقد يفرق بأن بقاء الذات زائد البتة، لما مر في ثبوت⁹⁰⁴ الصفات بخلاف بقاء البقاء. ورد بالنقض ببقاء العلم والقدرة، فإنه غيرهما ألبتة، فيلزم قيام المعنى بالمعنى. وقد يقال الذات باق بصفاته، لا أن الصفات باقية، وكذا بقاء الصفات نفسها، أو نفس بقاء الذات لعدم التغير. ورد الأول⁹⁰⁵ بأن بقاء الصفات الأزلية مما لا ينكر، والثاني بالنقض ببقاء الذات، بل ذلك أولى لثلا يثبت قديم آخر، والثالث بإمتناع بقاء الشيء بما ليس عينه، وإن لم يكن غيره.

ومنها التكوين: اثبتة بعضهم تمسكا بأنه خالق، فلا بد له من خلق، فهو صفة قديمة لثلا يكون الخالق محل الحوادث ويتجدد ومتعلقاتها كسائر الصفات.

واعترض عليه بأن ما ذكرته من ثبوت المأخذ عند ثبوت المشتق ضروري، وأما كونه صفة قديمة فإنما يلزم لو لم يكن ارجاعه إلى تعلق بعض الصفات. وههنا يمكن جعله من تعلقات القدرة، والهرب عن تكثير القدماء مهما أمكن واجب.

قالوا التمدح بكونه تعالى خالقا يقتضى كونه صفة قديمة، إذ التمدح في الأزل بكونه خالقا فيما لا يزال محال.

ورد بأنه يمكن التمدح بكونه بحيث يحصل له ذلك فيما لا يزال.

وقالوا اعترفتم⁹⁰⁶ بخلق الأشياء بكلمة أزلية، وهي كن وهو المعنى بالتكوين.

وردّ بأنها حينئذ تعود إلى⁹⁰⁷ صفة الكلام.

وقالوا صفة كمال، فالخلوّ عنه في الأزل محال.

⁹⁰³ البقاء بلا بقاء كعالم بلا علم: في الهامش.

⁹⁰⁴ ثبوت: تحت السطر.

⁹⁰⁵ الأول: فوق السطر.

⁹⁰⁶ اعترفتم: في الهامش.

⁹⁰⁷ تعود إلى: تحت السطر.

ورد بأن الاستحالة بعد الإمكان، على أن النقص الذي ادعيتم يندفع بصفة القدرة.

[106] وعورضت الوجوه المذكورة بأن التكوين هو الاحداث، وهو من الإضافات، وبأنه يلزم قدم

المكون لإمتناع إنفكاك الحدوث من الأحداث.

وأجيب عنها بأن الإضافة تعلق لصفة هي مبدؤها،⁹⁰⁸ وليست القدرة لأن مقتضاها الصحة، ومقتضى

التكوين الوجود، وانفكاك التعلق الحادث عن الصفة القديمة مما اعترفتم به.

ورد بأن ما ذكرتم شأن القدرة بعينها، لأن شأنها صحة التأثير. وإذا تعلقت على وفق الإرادة يقتضى

الوجود.

قيل: صحة التأثير لذات المقدور، فتأثير القدرة في وجود المقدور، لا غير. فالتكوين إن كان موثرا في

الايجاد على سبيل الصحة كان عين القدرة، فيلزم اجتماع المؤثر على مقدور واحد، وإن كان على سبيل الوجوب،

يحصل الايجاب. وأيضا⁹⁰⁹ ينافى القدرة المقتضية للاختيار.

ورد بأن القدرة لو كانت مؤثرة بالفعل لكان جميع المقدورات موجودة بالفعل، فهي متعلقة بصحة

المقدور من غير تأثير في الصحة،⁹¹⁰ والتكوين بوجوده بالفعل. ولا يلزم كونه تعالى موجبا، لأنه ايجاب لاحق. ولا

يلزم جمع المثليين، لأن متعلقهما متغايران. وكون صحة التأثير لذات المقدور من طرف القابل وما يتعلقه القدرة من

الصحة فهو من طرف الفاعل. ولعل مجموع القدرة والإرادة يفيد ما افاده التكوين، ففيهما غنى عن ذلك.

ومنها القدم، والرحمة، والرضاء، والكرم: هذا عند البعض، وعند الجمهور الواجب تعالى قديم لذاته

ومرجع البواقي إلى الإرادة.

⁹⁰⁸ في الاصل: مبدؤها.

⁹⁰⁹ وأيضا: في الهامش.

⁹¹⁰ من غير تأثير في الصحة: في الهامش.

ومنها ما ورد به الشرع، مع امتناع ظواهرها عقلا: [106ظ] كالإستواء واليد والوجه⁹¹¹ والعين والجنب
والقدم. والحق أنها مجازات وتمثيلات.

⁹¹¹ والوجه: فوق السطر.

المقصد الثالث في أحواله تعالى

وفيه بحثان.

المبحث الأول في رؤيته تعالى:

ذهب أهل الحق إلى جوازها عقلا، ووقوعها سمعا للمؤمنين في الجنة⁹¹² من غير جهة ولا مقابلة. وخالفهم أهل البدعة، مع مساعدتهم على جواز الإنكشاف التام علما، ومساعدتنا على إمتناع الإرتسام في الحاسة واتصال الشعاع وثبوت الجهة والمسافة. ومحل النزاع حصول الإنكشاف التام للباصرة مع تخلف الشرائط العادية.

لنا وجهان على الإمكان:

أحدهما: ما يحكيه الله تعالى عن موسى عليه السلام وهو ﴿رب أرني انظر إليك﴾⁹¹³ الآية، حيث يدل على الجواز طلب موسى عليه السلام، لأنه لم يكن جاهلا ولا عابثا،⁹¹⁴ وتعليق الله تعالى ذلك بالممكن وهو استقرار الجبل.

واعترض على الأول: بأن مطلوبه لازمها وهو العلم الضروري، أو رؤية آية منه تعالى. ولو سلم فلقومه، فلم يدل على الإمكان، أو لزيادة الإطمئنان بتعاقد العقل والسمع. ولو سلم فالجهل بمسئلة لا يخل بمنصب النبوة.

ورد بأن ﴿لن تراني﴾⁹¹⁵ نفى للرؤية، لا للعلم، أو رؤية الآية مع أن العلم حاصل، والآيات كثيرة. والرؤية بقرينة "انظر" موصولا ب"إلى" نص في معناها. والقوم يكتفون بإخباره بإمتناعها، والّا فلا يكتفون بالإخبار عن الله تعالى. ولا يليق بالنبي تأخير ردّ الباطل، ولا طلب الدليل بهذا الطريق، ولا الجهل بأعظم مسائل الإلهيات.

⁹¹² للمؤمنين في الجنة: في الهاش.

⁹¹³ سورة الأعراف، 143/7.

⁹¹⁴ لأنه لم يكن جاهلا ولا عابثا: في الهامش.

وعلى الثاني: بأن التعليق على المحال، وهو الاستقرار حال الاندكاك.

[107و] وردّ بأن الإستقرار حال الإندكاك ممكن، وإن كان بدلا.

وثانيهما: علة صحة الرؤية في الشاهد، أى ما يصلح متعلّقا لها،⁹¹⁶ إما الحدوث، وهو لكونه عدميًا لا يصلح للعلية، فتعين الوجود المشترك بينه وبين الواجب. وبالتفسير المذكور للعلية تندفع عدة اشكالات:

منها أن الصحة عدمية، فكذا علتها. ومنها الحصر تم بالإمكان العدمى. ومنها منع اشتراك الصحة، ولو سلم⁹¹⁷ فمنع اتحاد المعلول للواحد النوعى. إذ المرئى هو الهوية المشتركة بين الموجودات، والخصوصيات ربما نفرقها، وربما نغفل عنها بالكلية، وربما نفصلها. ومنها أن العلة المشتركة ربما لا يفيد لتفرد الأصل بشرط، والفرع بمانع. وأما منع إشتراك الوجود فمدفوع بأدلة إثباته. ولزوم صحة رؤية المحسوسات بسائر الحواس فملتزم عند أهل الحق.

وإذا ثبت الإمكان فلنا على الوقوع دليلان:

[الأول] إجماع الأمة: كلهم إلى حدوث المخالف، وجُلُّهم بعده.

[الثانى] والنص: أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَجْوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾⁹¹⁸ والنظر بقرينة "إلى"

بمعنى الرؤية، أو ملزوم لها، أو مجاز متعين فيها بشهادة النقل والإستعمال والعرف.

وأعترض عليه بأن النظر ب"إلى" يجيء بمعنى الإنتظار، و"إلى" قد يكون إسما بمعنى النعمة. والنظر قد يفارقها في الوصف⁹¹⁹ بمثل الشزر والازورار ونحوهما، وقد يفارقها في الوجود إذ يقال: "نظرت إلى الهلال فلم أَرَهُ". وتقدير الثواب احتمال ظاهر منقول.

⁹¹⁵ سورة الأعراف، 143/7.

⁹¹⁶ أى ما يصلح متعلّقا لها: في الهامش.

⁹¹⁷ ولو سلم: في الهامش.

⁹¹⁸ سورة القيامة، 23-22/75.

⁹¹⁹ في الوصف: في الهامش.

وأجيب بأن الإنتظار بعيد عن المقام، ولا يلائم دار الإكرام وكون "إلى" إسما خلاف الظاهر، واحتمال [107ظ] متروك عن السلف. ومعنى الإنتظار مع كونه تعسفا لغة لا يلائم مقام الإمتنان، والعدول إلى الحذف بلا قرينة خلاف الأصل. ومنه قوله تعالى في تعيير الكفار وتحقيرهم ﴿كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾⁹²⁰ أى عن الرؤية، فالمؤمنون يرونه، والتأويل بكونهم محجوبين عن الثواب والكرامة خلاف الظاهر. ومنه قوله تعالى: ﴿للذين احسنوا الحسنى وزيادة﴾⁹²¹ أى الرؤية بدلالة الخبر وشهادة السلف.

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم:

{إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ}.⁹²² وقوله صلى الله عليه وسلم: {فرفع الحجاب فينظرون إلى وجه الله عز وجل}.⁹²³ وقوله صلى الله عليه وسلم: {واكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه}⁹²⁴ إلى غير ذلك من الأخبار. والدليل الواضح في أمثال هذه من السمعيات انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق.

واحتج المخالف بوجوه:

الأول: الإنكار بلوازم الرؤية في الشاهد.

والجواب أنها شرائط عادية يمكن تخلفها،⁹²⁵ ولو كانت حقيقة فلزومها في الغائب ممنوع.

الثاني: صحة الرؤية يستلزم دوامها في الآخرة وجوازها في الدنيا، والصحة من غير وقوع تجويز أن يكون

بعضرتنا جبال شاهقة وبحار زاخرة⁹²⁶ لا نراها.

⁹²⁰ سورة المطففين، 15/83.

⁹²¹ سورة يونس، 26/10.

⁹²² لقد ورد الحديث بهذا اللفظ في سنن الترمذي، صفة الجنة 17. ورد الحديث في صحيح البخارى (مواقيت الصلاة 15، توحيد 24)، وصحيح مسلم (المساجد ومواضع الصلاة 211)، وسنن أبو داود (سنة 20)، وسنن ابن ماجه (مقدمة 13) باللفظ الآتي: {إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ}.

⁹²³ ورد الحديث بالفاظ متقاربة (فيكشف الحجاب فينظرون إليه) في سنن ابن ماجه، مقدمة 13؛ ومسند أحمد بن حنبل، 18957، 18963، 23980.

⁹²⁴ انظر: سنن الترمذي، صفة الجنة 17؛ مسند أحمد بن حنبل، 5317.

⁹²⁵ يمكن تخلفها: في الهامش.

والجواب أن الجواز المذكور مصادم للقطع العاديّ بالإنقضاء، ولو سلم فالصحة في الغائب مخالفة لما في الشاهد أو مشروطة بزيادة قوة هناك.

الثالث: قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾⁹²⁷ إذ المناسب لأمثال هذا المقام عموم السلب، لا سلب العموم. ثم سياق الكلام للتمدح بذلك، فيكون نقيضه نقيضة فيمتنع له تعالى.

[108] والجواب بعد تسليم عموم الأوقات والأشخاص أن إدراك البصر وصولها إلى المبصر فلا يلزم من نفيه نفى الرؤية، ولا كونها نقصا. على أن كون النفي مدحا فرع لجواز التحقق، كما في المتعزز بحجاب الكبرياء. الرابع: قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾⁹²⁸ و”لَنْ” للتأييد أو للتأكيد في المستقبل، ثم لا قائل بالفصل بين موسى عليه السلام وغيره من المؤمنين إجماعا.

والجواب التأييد لم يثبت عن الثقات،⁹²⁹ والتأكيد لا يقتضى عموم الأوقات.

والخامس: قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾⁹³⁰ الآية سَيَقُتْ لنفى التكلم راثيا لنزولها في السؤال عنه.

والجواب منع انضياف نفى الرؤية، والا لكان ”من وراء حجاب“ مستدركا.

السادس: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ﴾⁹³¹ الآية. وأمثال هذه مما استعظم الله تعالى فيه سؤال الرؤية.

والجواب أن الإستعظام لتعنتهم وعنادهم، كما استعظم انزال الملائكة والكتاب مع إمكانه، أو لسؤالهم ذلك في الدنيا، لأن ذلك، وإن كانت ممكنة، لكنها لا تقع.

⁹²⁶ وبحار زاهرة: في الهامش.

⁹²⁷ سورة الأنعام، 103/6.

⁹²⁸ سورة الأعراف، 143/7.

⁹²⁹ عن الثقات: في الهامش.

⁹³⁰ سورة الشورى، 51/42.

⁹³¹ سورة البقرة، 55/2.

والجمهور على عدم وقوعها بالبصر ليلة المعراج. وأما الرؤية في المنام فمحكية عن الكرام.

خاتمة: اللازم من دليل الوجود صحة رؤية الصفات، كسائر الموجودات، إلا أنه لا دليل على الوقوع. وكذا يلزم إمكان الإدراك بسائر الحواس، سيما عند من يقول برجوعها إلى العلم، لكن الكلام في الوقوع بعد الجزم بإمتناع إستعمال الحاسة.

المبحث الثاني في العلم بحقيقته تعالى:

جوزه الجمهور،⁹³² والمحققون على عدم الحصول مع الجواز عند المتكلمين، والإمتناع عند الفلاسفة.

[108ظ] احتج المانعون للوقوع⁹³³ بأن ما يعلم منه تعالى هو الوجود والصفات لا غير، وليس شيء منها حقيقته تعالى، وبأن الإحتياج إلى برهان التوحيد يستدعى تصوره كليا، وحقيقته تعالى جزئي حقيقي.

واحتج المانعون للجواز بأن العلم بالكنه ارتسام الماهية الكلية في النفس، ولا يتصور⁹³⁴ ذلك في الواجب. ولو فرض لكان مقولا على الصور المتكثرة في الذهن وأنه محال. وبأن التصور إما بالبدئية، وأنها ممنوعة وفاقا، أو بالحد ولا تركيب، أو بالرسم ولا يفيد الكنه. وردّ المجوزون الأول بالمنع، وبأن الممتنع مقولية على الأفراد دون الصور، والثاني بعد تسليم الحصر أن الرسم قد يفضى.

واحتج القائلون بالوقوع تحقيقا بأننا نحكم على حقيقته فلا بد من تصورها، وإلزاما بأن قولكم الحقيقة غير معلومة اعتراف بكونها معلومة، والا لم يصح الحكم عليها، بل الحكم مطلقا، سواء كان بالمعلومية أو بعدمها، يثبت المطلوب.

وأجيب أن مفهوم كونها حقيقة الواجب من العوارض، وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه هذه المفهومات. وأيضا الحكم المستلزم لوجود المحكوم عليه في الذهن هو الايجابى، وعدم المعلومية سلبية. وأما الحكم بالمعلومية فمصادرة، وبمعلومية الصفات والأحوال خارجة عن محل النزاع.

⁹³² جوزه الجمهور: في الهامش.

⁹³³ للوقوع: في الهامش.

⁹³⁴ ولا يتصور: في الهامش.

المقصد الرابع في أفعاله تعالى

وفيه مباحث.

المبحث الأول في أفعال العباد:

والحق أن الاختيارية منها⁹³⁵ واقعة بقدرة الله تعالى، وإنما للعبد الكسب لا غير. والمراد به عند الأشاعرة⁹³⁶ مقارنة⁹³⁷ الفعل لقدرته وإرادته بأن يكون محلا له⁹³⁸ من غير تأثير له فيه. وعند بعض كإمام الحرمين ومن تبعه صرف العبد قدرته إلى الفعل بلا إيجاد منه أصلا.⁹³⁹ وهي عند المعتزلة [109] واقعة بقدرة العبد صحة، والحكماء إيجابا، والأستاذ بهما، والقاضى على أن يتعلق قدرة الله بأصله وقدرة العبد بوصفه ككونه طاعة أو معصية. وعند الجبرية لا أثر لقدرة العبد أصلا، لا تأثيرا ولا كسبا. والفرق الضروري⁹⁴⁰ بين الباطش والمرتعش يبطل هذا الإحتمال.

لنا أدلة عقلية وسمعية:

أما العقليات فوجوه:

الأول: قدرة الله تعالى شاملة للموجودات، فلو أثر قدرة العبد أيضا في فعله لزم إجتماع المؤثرين.

الثاني: لكان عالما بتفاصيله، وأنه باطل وجدانا.

⁹³⁵ الاختيارية منها: في الهامش.

⁹³⁶ عند الأشاعرة: في الهامش.

⁹³⁷ في الأصل: مقانة.

⁹³⁸ بأن يكون محلا له: في الهامش.

⁹³⁹ وعند بعض ... منه أصلا: في الهامش.

⁹⁴⁰ الضروري: في الهامش.

الثالث: لو كان فعل العبد بإختياره⁹⁴¹ لتمكن من فعله وتركه، واللازم باطل. إذ لا بد من مرجح لإمتناع الترجيح بدونه، ويكون موجباً لئلا يلزم وجود الأثر بدون الوجوب، ولا يكون المرجح من العبد، والا تسلسل.

ونقض الدليل بفعل البارى تعالى، وبأن الوجوب بالإختيار لا يمنع الإختيار، فلا ينتهى إلى الإضطرار.⁹⁴²

وأجيب بأن فعله تعالى بإرادة قديمة، لا حادثة، حتى يفتر إلى مرجح، وبأن الإختيار بداعية هى مخلوقة لله تعالى، وهو المراد بالإضطرار.

الرابع: إما أن يعلم الله وقوعه فيجب، وإن علم وقوعه بقدرة العبد واختياره⁹⁴³ فيجب، أو لا وقوعه فيمتنع، فلا يبقى في مُكْنَة العبد، وإن كان ممكناً في نفسه. ونقض بفعل البارى تعالى.

ورد بأن الإختيارى ما يمكن تركه عند الإرادة، وإن يمكن بعدها ففعله تعالى كذلك.

وطرد بعضهم هذا التمسك في الإرادة، لأن مراده تعالى إما الوقوع أو اللاوقوع.

ورد بتجوز أن لا يريد أحدهما وأن لا يُحبّ ما أَراده الله تعالى من العبد.⁹⁴⁴

الخامس: لو اجتمع القدرتان على طرفى الضدين فالاتفاق محال، والإختلاف ترجيح بلا مرجح.

[109ظ] وأجيب بأنه يقع الأقوى من المستقلتين، وهى قدرة الله تعالى. وربما يتمسك بأن القدرة على

الفعل يستلزم القدرة على إعادته أو مثله للإشتراك في الإمكان، وعلى خلق الجسم للإشتراك في الحدوث والإمكان، ولكان خلق الإيمان أحسن من خلق الشيطان، ولَمَّا صحَّ سؤال التوفيق على الطاعات، ولا يخفى ضعف هذه المقدمات.

⁹⁴¹ لو كان فعل العبد بإختياره: في الهامش.

⁹⁴² فلا ينتهى إلى الإضطرار: في الهامش.

⁹⁴³ وإن علم وقوعه بقدرة العبد واختياره: في الهامش.

⁹⁴⁴ لا يجب ما أَراده الله تعالى من العبد: في الهامش.

وأما السمعيات فأكثر من أن تحصى.

منها التمدح بأنه الخالق وحده في آيات كثيرة. ومنها ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾⁹⁴⁵ لأن "ما" إما مصدرية، أو موصولة شاملة للأفعال المكتسبة للعبد. ومنها الآيات النافية للخلق عن غيره نحو ﴿هل من خالق غير الله﴾⁹⁴⁶ ونحو ذلك. ومنها اسناد الجعل إلى أفعال العباد نحو ﴿ربنا واجعلنا مسلمين لك﴾⁹⁴⁷ ونحو ذلك. ومنها ما يدل على عموم مشيئته نحو ﴿فعال لما يريد﴾⁹⁴⁸ و﴿كل من عند الله﴾⁹⁴⁹ وأمثال ذلك. وأفعال العباد مراد له تعالى. ومنها الآيات الدالة على كون الأفعال الخاصة بقدرته تعالى نحو ﴿كتب في قلوبهم الإيمان﴾⁹⁵⁰ و﴿هو الذى يسيركم في البر والبحر﴾⁹⁵¹ ونحو ذلك. ومنها الأحاديث المتواترة المعنى الدالة على أن كل كائن بقدره الله ومشيته.

واحتمج المخالف تارة بدعوى الضرورة، وأخرى بسوق الأدلة.

أما الأول فالتفرقة بين السقوط والصعود وبين تصرفاته من الدواعى والقصود، والحكم بصحة طلب المشى من الصحيح دون السقيم، وبصحة تحريك الدار دون الجبل، وبمدح من أحسن وذم من أساء. وكذا كراهة الفعل من فاعله، وأمره به ونهيته عنه، [110و] والتعجب به منه يدل على كونه فعله. والجواب أنها تدل على قدرته وإرادته بحسب القصد والداعى على إيجادها.

وأما الثانى فإما عقلى أو سمعى.

فأما العقلية فوجوه: الأول: بطلان ما ترتب على فعل العبد من الثواب والعقاب، وما يتوسل به إليه من إرسال الرسل وإنزال الكتب. الثانى: بطلان إسناد خلق الأفعال القبيحة من الشرك والظلم إلى الخالق الحكيم.

⁹⁴⁵ سورة الصافات، 96/37.

⁹⁴⁶ سورة فاطر، 3/35.

⁹⁴⁷ سورة البقرة، 128/2.

⁹⁴⁸ سورة هود، 107/11؛ سورة البروج، 16/85.

⁹⁴⁹ وكل من عند الله: في الهامش. سورة النساء، 78/4.

⁹⁵⁰ سورة المجادلة، 22/58.

⁹⁵¹ سورة يونس، 22/10.

الثالث: لو لم يكن فعل العبد على وفق إرادته لجاز حدوثه عند كراهته. الرابع: لزوم إتصافه تعالى بأفعال العباد، إذ الكافر مثلاً فاعل الكفر.

والجواب عن الأول أنه يَرَدُّ على المجبرة النافين للكسب لا على المثبتين له. وعن الثاني بعد تسليم وجوب الوقوع يكون على وفق إرادة الله تعالى لزوماً، [و]الموافقة لإرادة العبد عادة. [وعن الثالث أنه يجوز أن يحدث الله بعض أفعاله غير مرید لها]. وعن الرابع أنه حماقة أو وقاحة.

وأما السمعيات فمع كثرتها تنحصر في أنواع خمسة. الأول: ما ورد في القرآن من إسناد الأفعال إلى العباد لكنه من جهة الكسب، فلا نزاع. الثاني: الآيات الواردة في أمرهم ونهيهم ومدحهم وذمهم ونحو ذلك، وقد مر جوابه. الثالث: الآيات الصريحة في إسناد الأفعال الموضوعية للإيجاد إلى العباد. والجواب أنها إسناد إلى الأسباب العادية، وأنه حقيقة عرفاً. الرابع: الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة. والجواب أن المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة [110ظ] وإن خفيت على علماء القدرية. الخامس: الآيات الدالة على أن فعل العبد بمشيئته. والجواب ﴿وماتشؤون إلا أن يشاء الله﴾.⁹⁵²

خاتمة: النظر إلى الأسباب البعيدة للأفعال يقودك إلى هاوية الجبر وإلى الأسباب القريبة لها يسوقك إلى تيه القدر، إلا أن حصول الفعل على وفق الإختيار يكذب الجبر، وتخلّف المراد عن الإختيار وبالعكس يكذب القدر. وأما الآيات والأخبار فمتعارضة، إذ الفعل كما يسند إلى الخالق يسند إلى الكاسب حقيقة، فلا يرجح أحد الإحتمالين. فلا مناجاة عن طرفي الإفراط والتفريط إلا بسلوك الصراط المستقيم، وهو ما اشار بعض العظماء من أنه "لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين"، وهو أن يكون الخالق هو الله تعالى ويكون لقدرة العبد مدخل ما في بعض الأفعال. ويحققه الفرق الضروري بين حركتي الصعود والهبوط.

ثم إن صرف العبد قدرته ليس مخلوقاً له اتفاقاً، وإنما الخلاف بين إمام الحرمين والأشعرى في أن قدرة العبد هل يفعل نفس الصرف بأن يقدر على ترجيح أحد المتساويين بلا إيجاد أو هي مقارنة للفعل فقط، بلا قدرة

⁹⁵² سورة الإنسان، 30/76.

على نفس الصرف وإيجاده، بل العبد مضطر في صورة مختار. دليل الأشعري لزوم التسلسل، لو كان الفعل بإختيار العبد، وإذا كان الترجيح من غيره يلزم الإضطراب.⁹⁵³

والجواب منع لزوم التسلسل، لأن شأن الإختيار الترجيح، أو لكون الصرف أمراً عديمًا متجدداً، على أن ما ذكرتم منافٍ لقضية خلق القدرة، ولكون [111و] فعل العبد مداراً للثواب والعقاب.

ثم إن مذهب الجبر يهدم أساس الشرع لأن مداره على التكليف، فهو أقبح من القدر المثبت له. ومذهب القدر يجعل العبد شريكاً للرب في الخلق، فهو أقبح من الجبر النافي لشركته. ولهذا ورد في الخبر: {القدرية مجوس هذه الأمة}.⁹⁵⁴ فلا مجال لما ذكره المعتزلة من أن مثبت القدر أولى بإسم القدرية ممن ينفيه، إذ التشبيه بالمجوس أليق بهم. وكذا من يضيف القدر إلى نفسه أولى بهذا الإسم ممن يضيفه إلى ربه.

ثم إن المعتزلة لما رأوا أن بعضاً من أفعال العباد لا مدخل فيها لإختيارهم، كحركة المفتاح بعد حركة اليد، قالوا بالتوليد، وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر من غير مباشرته، وفرعوا على ذلك فروعاً لا تحصى. لكن لما ثبت إسناد الكل إلى الله تعالى إبتداء انقطع أصل التوليد، ولم ينتج ما ذكره من الفروع.⁹⁵⁵

ثم إن أفعال العباد بقضاء الله وقدره، أى بخلقه وتقديره عندنا، لا بمعنى الإيجاب والإلزام؛ وإلا لم يوجد المباحات ولا التخيير. وعند المعتزلة بمعنى الإعلام والكتابة، أو بمعنى الإلزام في الواجبات خاصة. وعند الفلاسفة القضاء وجود الكائنات مجتمعة في العالم العقلي، والقدر وجودها مفصلةً في موادها الخارجية ودخول الشر في القضاء بالتبعية، وإلا فمبناه على الخير.

المبحث الثانى في عموم إرادته:

والحق أن بين إرادة الله تعالى ومراده تلازماً للإجماع من السلف. على أن ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن، إلا أنه تعالى لا يريد المستحيل لأن الإرادة تبع للعلم، وليس فيه وقوعه، ولأن صرف الداعية إلى المستحيل

⁹⁵³ وإذا كان الترجيح من غيره يلزم الإضطراب: في الهامش.

⁹⁵⁴ لقد ورد الحديث في سنن أبو داود، سنة 17.

⁹⁵⁵ ثم إن المعتزلة ... ما ذكره من الفروع: في الهامش.

تمنّ لا إرادة. وخالفت المعتزلة في الشرور والقبائح، فيلزم أن يجرى في ملكه خلاف ما اراده، [و]تمسّكوا بأن إرادة القبيح قبيحة، وأن العقاب على ما أريد ظلم، وأن الأمر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه [111ظ] وأن الإرادة يلزمها الأمر والرضاء والمحبة. وكذا الآيات شاهدة بنفي إرادته للقبائح، وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك. وردّ بأنه لا قبيح منه تعالى ولا ظلم، وبأن الأمر ربما⁹⁵⁶ يفارق الإرادة وبأن الرضاء والمحبة بنفس القضاء لا بالمَقْضَى. ونفى إرادة⁹⁵⁷ الظلم في الآيات إما الظلم على العموم، أو لأنه لا يتصور منه ظلم لأن الكل تصرف في ملكه، أو لأن الإرادة بمعنى الرضاء.

المبحث الثالث [في الحسن والقبح]:

الحسن والقبح في أفعال العباد من لوازم الأمر والنهي عند الأشاعرة، ومن لوازم الكسب⁹⁵⁸ عندنا، ومن لوازم الفعل عند المعتزلة. وليس النزاع في كون الفعل صفة كمال أو نقص أو كونه ملائما للطبع أو منافرا له، بل بمعنى استحقاق المدح والذم عاجلا، والثواب والعقاب آجلا. فعند الأشاعرة⁹⁵⁹ ليس للفعل جهة محسنة أو مقبحة، بل ما ورد الأمر به حسن، وما نهى عنه قبيح حتى لو عكس لا نعكس، فالشرع أصل، والحسن والقبح من موجباته⁹⁶⁰ خلافا للمعتزلة. فإن عندهم للفعل جهة محسنة أو مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة أو بالنظر أو بالشرع أي بورد الشرع لحسنه أو قبحه، فيكونان من مقتضياته.

تمسّكوا بوجوه.

الأول: وهو عمدتهم القصوى أن حسن الإحسان وقبح العدوان مما اتفق عليه العقلاء ولو لم يكونوا من أهل الأديان. قلنا: لا بالمعنى المتنازع.

⁹⁵⁶ ربما: فوق السطر.

⁹⁵⁷ إرادة: في الهامش.

⁹⁵⁸ عند الأشاعرة ومن لوازم الكسب: في الهامش.

⁹⁵⁹ الأشاعرة: فوق السطر.

⁹⁶⁰ فالشرع أصل والحسن والقبح من موجباته: في الهامش.

الثاني: إن من لم يرجح في غرضه الصدق أو الكذب أو انقاذ الفريق وإهلاكه يوتر الصدق والانقاذ، وما ذاك إلا لحسنهما عقلا. قلنا: لا نسلم ان اثارهما لحسنهما عند الله تعالى، بل لأمر آخر. على أن التساوى من كل وجه ممنوع.

[112و] الثالث: ثبوتهما بالشرع يتوقف على عدم كذب الشارع، وعدم فعله ما يخالف الحكمة. ومعرفتهما إذا لم يكن إلا بالشرع يدور. قلنا: قد سبق بيان إمتناع الكذب، فلا دور. على أن الحسن هو نفس الأمر، لا بالأمر، فلا دور.

الرابع: لو لم يقبح منه الكذب وإظهار المعجزات على يد الكاذب لم يثبت النبوة. قلنا: الجزم عادى، لا إستدلالي.

الخامس: إسناد النقائص إليه تعالى قبيح عقلا، وتصديق أول اخبارات النبي عليه السلام حسن عقلا، وإلا لدار أو تسلسل.⁹⁶¹ قلنا: الأول من إستقرار الشرائع وإستمرار العادات، والثاني من تصديق النبوة، وهو شرعى. وعند بعض أصحابنا لما كان كسب العبد بإختياره فأمكن اتصاف فعله بالحسن والقبح العقليين بأن يكون الموجب والحاكم هو الله تعالى، وان العقل ونظره آلة للبيان وسبب عادى، لا مؤيد، وان مدخله ليس مطلقا على خلاف من المعتزلة.⁹⁶² استدلو على وقوعه بالوجه الأخير، ودفعوا ما أورد عليه بأننا نحكم بالوجوب، وإن قطعنا النظر عن الشرع والعادات، وأن دعوى النبوة إنما يثبت عقلا لا شرعا. وما قيل يجوز أن يثبت بالحكم القديم ويظهر بقول النبي عليه السلام فمدفوع بأننا ندعى الثبوت عقلا، وكونه من مقتضيات الشرع لا ينافيه. ثم قالوا إن أفعال الله تعالى توصف بالحسن والقبح بمعنى الحمد والذم عاجلا، واما الاعتراف بكونهما بمعنى الكمال والنقصان عقلا وإنكار ما يلزمهما من الحمد والذم فبعيد⁹⁶³ عن الحق، وأما كونهما بمعنى أنه يثاب فاعله أو يعاقب فمحال في أفعاله تعالى اتفاقا.⁹⁶⁴

⁹⁶¹ وإلا لدار أو تسلسل: في الهامش.

⁹⁶² بأن يكون الموجب ... من المعتزلة: في الهامش.

⁹⁶³ في الاصل: بعيد.

⁹⁶⁴ ثم قالوا إن أفعال الله تعالى ... اتفاقا: في الهامش.

وتمسكت الأشاعرة بوجهه. الأول: لو كانا لذات الفعل لم يختلفا في فعل واحد بحسب حالين. الثاني: لو كانا بالذات لما أمكن إجتماعهما فيهما، لو قال لا كذِبَنَّ غدا، وهذا الذى أتكلم به كاذب. الثالث: إن العبد مضطر في صورة مختار، والإضطرار لا يُوصف بهما. وأما الإستدلال بأن قيامهما بالفعل قيام المعنى بالمعنى، وكونهما ذاتين [112ظ] يرفع اختيار الباري في شرعية الأحكام فضعيف. واعلم أن المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين قالوا يجب على الله تعالى فعل ما حسن وترك ما قبح. ثم لما لم يتجاسروا إلى حمل الوجوب على المعنى المشهور فسروه بأنه يفعله ألبته، وإن جاز تركه. وهذا بالحقيقة نقض لما ابرموه. والحق أنه لا يقبح من الخالق خلق القبيح، بل القبيح كسبه. وكذا لا يجب عليه شيء، وإن حسن أفعاله كلها شرعا.

المبحث الرابع [في] التكليف بما لا يطاق:

أى بما لا يطيقه قدرة المكلف مع إمكانه⁹⁶⁵ غير جائز، خلافا للأشعرى، وإن أفعاله تعالى ليست معللة بالأغراض.

أما الأول: فلا أنه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى: ﴿لَا يَكِلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾⁹⁶⁶ إلى غير ذلك من الآيات. أورد على الثانى أنه يدل على عدم الوقوع، والكلام في عدم الجواز.⁹⁶⁷

قال الأشعرى إنه غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا، وواقع في غيره، كإيمان أبى جهل. وذلك لأن العبد مجبور في أفعاله عنده، وأن الإستطاعة مع الفعل، وأن ما علم الله تعالى منه أنه لا يؤمن يستحيل منه الإيمان، وإلا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا.⁹⁶⁸

قلنا: لما كان الكسب بإختيار العبد لم يكن الإيمان مما لا يطاق لأبى جهل، على أن علمه تعالى بأنه لا يؤمن بإختياره لا يخرج عنه حيز الإمكان.

⁹⁶⁵ أى بما لا يطيقه قدرة المكلف مع إمكانه: في الهامش.

⁹⁶⁶ سورة البقرة، 286/2.

⁹⁶⁷ أورد على الثانى ... في عدم الجواز: في الهامش.

⁹⁶⁸ وذلك لأن العبد ... تعالى جهلا: في الهامش.

وزعمت المعتزلة أن الأصلح واجب على الله تعالى، فلا يجوز منه تكليف ما لا يطاق. ولا يخفى ضعفه

مما سبق.

وأما الثاني: فلأنه لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته، مستكملا بغيره. ويرد عليه جواز عود النفع

إلى الغير.

فإن قيل: إما أن يكون أصلح للفاعل فيعود نفعه إليه، وإما أن لا يكون أصلح فلا يكون غرضا.

قلنا: أصلح له بمعنى رجحان الفعل، ولا يلزم منه عود النفع إليه، أو غير أصلح له بمعنى عود النفع إليه، ولا يلزم منه عدم كونه غرضا لجواز [113و] أن يكون غرضا، ويعود النفع إلى الغير. ولأنه ثبت إستناد الكل إليه تعالى ابتداء فلا يكون بعضه غرضا تابعا. ويرد عليه أن ذلك في الممكنات الأصلية مسلم، والأغراض ليس منها. غاية ما في الباب إمكان صدورها عنه إستقلا، ولا ينافيه وقوع التبعية. وهذان لو تمّا لدلا على عموم السلب.

وههنا وجهان آخران يدلان على سلب العموم، وهو أقرب بشهادة تعليل النصوص الذي هو مدار القياس، حتى كاد أن يقع عليه علي الإجتماع.⁹⁶⁹ أحدهما لا بد من أن ينتهي سلسلة الأغراض إلى ما لا غرض له. وثانيهما ان تخليد الكفار في النار خال عن النفع لأحد.

وذهب المعتزلة إلى ثبوت الغرض للتكليف، وهو التعريض للثواب بشهادة الآيات والأحاديث الدالة على ترتب الثواب على تلك الأفعال والتروك. واستدلوا عليه بوجهين⁹⁷⁰ عقليين:⁹⁷¹ الأول أن الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم. الثاني أن التكليف بالمشاق إضرار، وإضرار غير المستحق بلا منفعة ظلم.

وأجيب أما أولا فبأن الثواب فضل محض، وكيف يستحق من آمن فمات على النعم الأبديّة الدائمة، على أن أعماله لا يفى لما انعم عليه منذ مبدأ⁹⁷² الفطرة. وأما ثانيا فلأن لا نسلم أن لا غرض سوى الثواب، إذ يجوز أن لا

⁹⁶⁹ وهو أقرب ... علي الإجتماع: في الهامش.

⁹⁷⁰ بوجهين: فوق السطر.

⁹⁷¹ عقليين: في الهامش.

⁹⁷² مبدأ: في الهامش.

يهتدى إليه العقل، أو يكون هو الإبتلاء أو الشكر أو حفظ النظام. ولو سلم فكونه غرضا فرع ثبوت الغرض، ولم يثبت.

المبحث الخامس لما ثبت أنه لا يجب على الله تعالى شيء:

اندفع ما اورده المعتزلة من أمور يجب عليه تعالى.

منها وجوب الأصلح لعباده عليه تعالى في الدين عند البصرية، والدنيا أيضا عند البغدادية. [113ظ] قالوا: ترك الأصلح بخل وسفه لا يليق بالحكيم، حتى قالوا: ليس في المقدور ما لو فعل لآمن الكفار جميعا والآن لفعله دفعا للبخل.

ولنا خلق الفقير المبتلى طول عمره من الكفار، ولزوم كون الأصلح للكفار خلود النار، وكون إنعامه أداء للواجب فلا يستوجب شكرا ومنا، وأن لا يبقى لطف في قدرته إلا وقد فعله، وأن يكون إماتة الأخيار وإبقاء الأشرار أصلح للعباد، وأن يتساوى إمتنانه على الصالحاء وأهل الفساد، وأن لا يحسن الدعاء لدفع البلاء، وأن لا يقدر على توفير النعماء.

ومنها اللطف، وهو فعل يقرب إلى الطاعة، ويحصلها، ويبعد عن المعصية من غير إلجاء. قالوا: منع ما يقرب إلى المأمور به تناقض، وأيضا هو نقص للعوض، وتعرض للمعصية فيقبح. وأيضا الواجب لا يتم إلا بما يحصله، أو يقرب منه فيجب.

ولنا أن ما ذكرتم وجوب على المكلف لا على الله تعالى. وأيضا يلزمكم أن لا يبقى كافر ولا فاسق، وأن يكون اخباره تعالى عن سعادة أحد وشقاوة آخر اقناطا واغراء، ولما خلا عصر من الأعصار عن الأنبياء والأولياء والخلفاء.

ومنها العوض، وهو نفع بإزاء الآلام بلا تعظيم وإنعام. قالوا: إن تركه ظلم، وهو ضرر غير مستحق، لا نفعا ولا دفعا ولا عادة. ثم إنهم فرعوا على وجوب العوض فروعا لا تحصى.

ومنها الجزاء، وهو الثواب أو العقاب، وستعرفه.

ومنها الإخترام إذا تَصَرَّر بالبقاء، وجمهورهم أن التضرر بفعل العبد [114و] فلا ظلم في الابقاء.

تذييل. في تفاريع الافعال:

وفيها مطالب.

[المطلب الأول [في] الهدى:

قد يراد به معنى الإهتداء، ويقابله الضلال. وقد يراد به معنى الهداية، أى الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب وصل أم لا، ولا يكون إلا بلطف فيختص بالخير، ويقابله الإضلال.⁹⁷³ ويشترط في المعنى الحقيقي أن يكون مفعوله الطريق، سواء كان الهادى هو الله تعالى، أو غيره، كالنبي والقرآن. ولهذا قد يراد به الدعوة إلى الحق، والإثابة والإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنة. ويراد بالإضلال الإضاعة والإهلاك، وقد يسندان مجازا إلى الأسباب.⁹⁷⁴ وقد يكون مفعوله نفس المطلوب فيستعمل بلا توسط حرف. فإن كان الفاعل غير الله تعالى يكون مجازا عن المعرفة، يقال: "حديث البيت أى عرفته". وإن كان هو الله تعالى يكون مجازا عن الخلق عند الأشاعرة، إذ لا خالق غيره تعالى عندهم، وعن الدلالة الموصلة بالفعل عند المعتزلة، وبخلافها الإضلال بناء على أصلهم الفاسد. وكذا الخلاف في الطبع والختم والمد في الطغيان⁹⁷⁵ أو بمعنى البيان بنصب الأدلة ومنح الألفاظ. والإضلال الإهلاك والتعذيب، أو التسمية والتقليب بالضال ومنع الألفاظ، أو الإسناد مجاز. والذي قال به المعتزلة يخالفه كثير من الآيات.

[المطلب الثاني [في] اللطف والتوفيق [والخذلان والعصمة]:

خلق قدرة الطاعة عندنا، ويقابله الخذلان. فالموفق لا يغصى وبالعكس، بناء على أن القدرة مع الفعل. وقيل: العصمة أن لا يخلق الله في العبد الذنب، أو ما يمتنع به ذلك عنه. وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور مع القدرة

⁹⁷³ ولا يكون إلا بلطف فيختص بالخير ويقابله الإضلال: في الهامش.

⁹⁷⁴ ولهذا قد يراد به ... إلى الأسباب: في الهامش.

⁹⁷⁵ وكذا الخلاف في الطبع والختم والمد في الطغيان: في الهامش.

عليه. وعند المعتزلة اللطف⁹⁷⁶ ما يختار المكلف عنده الطاعة فيحصلها، أو يُقرب منها، والمحضّل للواجب التوفيق، ولترك⁹⁷⁷ القبيح العصمة. وقيل: التوفيق خلق لطف [114ظ] يعلم الله العبد يطيع عنده، والخذلان منعه، والعصمة لطف لا داعى معه إلى المعصية تركا وفعلا، مع القدرة عليهما.

[المطلب] الثالث [في] الأجل:

الوقت الذى علم الله فيه إنتهاء الحياة، وهو واحد عندنا.⁹⁷⁸ وكل هالك يستوفى حياته من غير تقدم، ولا تأخر. والمقتول ميّت بأجله، والقتل مخلوق الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة، كالموت حتف أنفه. قيل: لو لم يقتل لم يقطع بموته ولا حياته. وقيل: يقطع بالموت. وقيل: بالحياة إلى أبد هو أجله. لنا قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاء أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾.⁹⁷⁹ فيلزم من عدم العلم بالأجل الجهل بالموت والحياة، واللازم باطل ضرورة.

وعورض بقوله تعالى: ﴿مَا يَعْمُرُ مِنْ مَعْمَرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عَمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾.⁹⁸⁰ وقوله عليه السلام {الصدقة تزيد في العمر}.⁹⁸¹

وأجيب بأن المعنى من عمر مطلق المعمر، وبأن المراد كثرة الخير والبركة، أو يزيد على ما في صحيفة الملائكة⁹⁸² مع أن الأحاد لا يعارض القطعى.

قيل: لو لم يمت لَمَا وجب الجزاء على القاتل، ولجاز تأخير الموت، فيتغير علم الله تعالى.

قلنا: الجزاء على كسبه المنهى، وأنّ عدم القتل على تقدير العلم به فلا يتغير.

⁹⁷⁶ اللطف: في الهامش.

⁹⁷⁷ لترك: تحت السطر.

⁹⁷⁸ عندنا: في الهامش.

⁹⁷⁹ سورة الأعراف، 34/7.

⁹⁸⁰ سورة فاطر، 11/35.

⁹⁸¹ ورد الحديث بألفاظ متقاربة في سنن الترمذي (قدر 6)؛ وسنن ابن ماجه (مقدمة 10)؛ ومسند أحمد بن حنبل (22449، 22476، 22501): {وَلَا يَزِيدُ

فِي الْعُمْرِ إِلَّا الْبِرُّ}.

⁹⁸² أو يزيد على ما في صحيفة الملائكة: في الهامش. في الاصل: الملائكة.

[المطلب الرابع] [في] الرزق:

وهو ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به، ولا يتخلف عن أحد، ولا يخلّفه أحد فيه. وفسّر بعضهم بصحة الإنتفاع فيمكن التخلف، وقد يخص بالمأكول. وعند المعتزلة⁹⁸³ يخص بالحلال، إذ الحرام لا يسوقه الله تعالى عندهم. ويطلبه لزوم كون أكل الحرام طول عمره [غير] مرزوق،⁹⁸⁴ وهو باطل [115و] لقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾.⁹⁸⁵ قالوا: لو كان رزقا لم يمنع عنه. قلنا: لكسبه الحرام.

[المطلب الخامس] [في] السّعر:

وهو تقدير ما يباع به الشيء. والمُسعر عندنا⁹⁸⁶ هو الله تعالى وحده لكون الغلاء والرخص بأسباب من عنده، وإن كان البعض يأكسب العباد. وعند المعتزلة انه قد يكون من العباد تولّداً أو مباشرة.

⁹⁸³ وعند المعتزلة: في الهامش.

⁹⁸⁴ في الاصل: مرزوقا.

⁹⁸⁵ سورة هود، 6/11.

⁹⁸⁶ عندنا: فوق السطر.

المقصد الخامس في أسمائه

وفيه مباحث.

المبحث الأول: [في أن لله تعالى أسماء يدعى بها]

من تأمل في الكتاب والسنة عرف بالضرورة أن لله تعالى أسماء يدعى بها، خلافا للمعتزلة.

قالوا: الإسم للإشارة وهي للتمييز من أفراد أجناسه والله تعالى منزّه عن ذلك.

قلنا: الإسم كما يكون للإشارة، كما هو حال المحدثات، كذلك يكون للإفادة، وأسماء الله تعالى من هذا القبيل. ثم إن الإسم قد يراد به اللفظ الجارى على ألسنتنا، فهو غير المسمى وغير التسمية، إذ الدال غير المدلول وغير وضعه له. وقد يراد به ما يتعقله الواضع عند الوضع، فهو قد يكون نفس المسمى، نحو "الله". وقد يكون غيره كالخالق، وقد يكون لا هو ولا غيره كالعالم.

قالوا: لو كان غير الذات لكان حادثا، وكان الإيمان بغيره تعالى. وكون المقدس هو الذات حقيقة، والتقدس بالإسم في قوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك﴾⁹⁸⁷ يدلان على الاتحاد.

وأجيب بأنه لا يلزم من إنتفاء اللفظ في الأزل⁹⁸⁸ حدوث المدلول، [115ظ] وأن الإيمان إنما هو⁹⁸⁹ بالمدلول، وذكر اللفظ لإحضاره، وإن الإسم قد يقدر تبعا. وليس النزاع بين الفريقين لفظيا، لأن اللفظ آلة محضة، والملحوظ حقيقة هو المدلول الذى يكون وَشْمًا للحقائق، وكون اللفظ مقصودا أصليا في قولك: "كتبْتُ زيدًا" باعتبار كونه مدلولاً لنفسه. والمخالف نظر إلى أن الواضع جَعَلَ اللفظ وَشْمًا للمعاني، لا المعاني للألفاظ، لأنها

⁹⁸⁷ سورة الأعلى، 1/86.

⁹⁸⁸ في الأزل: في الهامش.

⁹⁸⁹ إنما هو: فوق السطر.

سابقة على الوضع. فمدارار الخلاف على أن العلامات هل هي بالوضع أم لا؟ قالوا: إنها متعددة ذكرا وإيماننا، ولهذا لا يصح الإيمان ببعض دون بعض، وواحد عبارة وحقيقة، إذ الإيمان بالذات بذكر واحد منها يصح. ولذا قالوا الاسم لا هو إشارة، ولا غيره عبارة.

المبحث الثاني [في أن أسماء الله تعالى توفيقية]:

أسماء الله تعالى توفيقية عندنا فيما لم يرد به إذن ولا منع في الشرع،⁹⁹⁰ خلافا للمعتزلة، وللقاضى مطلقا، وللغزالي في الصفات، وتوقف إمام الحرمين.

لنا أن العقل لا يستقل في معرفة ما يصح له تعالى وما لا يصح، إذا لم يقم⁹⁹¹ برهان على إمتناعه. وأيضا لا يجوز ذلك في حق النبي عليه السلام، بل في حق آحاد الناس. قالوا: شاع في سائر اللغات.

قلنا: الإذن بالمرادف كاف.

قال الإمام: الحل والحرمة في الأسماء والصفات بأدلة شرعية غير القياس.

قلنا: التسمية من العمليات، وفيه نظر. قال الغزالي: التوصيف اخبار عما ثبت للموصوف في نفس الأمر، فيجوز عند ثبوته له، والتسمية اثبات الاسم للمسمى فلا يصح للعبد. [116و] وأما ما ورد من منع ما صح اطلاقه كالعارف والفطن واطلاق ما منع صحته كالحارث⁹⁹² والزراع فلوهم الإخلال بالإجلال أو حكاية لتعلقات صفات الأفعال.

والحق أنه لا يكفى في الوصف أن يكون من خصائص الربوبية، بل لابد مع ذلك أن لا يشوب به معنى العبودية، ثم إن خصائص الربوبية ربما لا يعقل على وجهها. فالاحوط التوقف على الإذن، أللهم الا أن يدل اللفظ

⁹⁹⁰ فيما لم يرد به إذن ولا منع في الشرع: في الهامش.

⁹⁹¹ إذا لم يقم: في الهامش.

⁹⁹² في الاصل: كالحارث.

على تعلقات الصفات، كالموجد والمريد والصانع،⁹⁹³ أو على اللوازم الاعتبارية، كواجب الوجود وممتنع العدم، إذ لا يدل على ثبوت أمر زائد خارجا.

المبحث الثالث [في مفهوم الاسم]:

مفهوم الاسم إما نفس الذات أو جزئها أو الصفات والأفعال أو السلوب والإضافات. ولما أمكن في الباري تعالى سوى الثاني أمكن تكثر أسمائه. ومن اشترط في العلم تعقل الذات أنكر الأول أيضا، إلا أنه يجوز أن يكون الواضع هو الله تعالى، أو يكفى التعقل بوجه ما. ولهذا اختلفوا في أن لفظة الله علم أو مشتق. والصحيح هو الأول، وإلا لما أفاد التوحيد. ثم إن الحديث قد ورد بحصر أسمائه تعالى في تسعة وتسعين، إلا أن مفهوم العدد لا يدل على نفى الزيادة. وما ورد بطريق الإستثناء فهو في الإثبات فلا يدل على القصر. فلا يرد ما قيل ما يصح اتصاف الباري تعالى به أكثر مما ذكر. وكذا ورد في الكتاب والسنة ما يزيد عليها. واما ما استأثر الله تعالى بعلمه من الاسم الأعظم أو خصه ببعض خواصه⁹⁹⁴ فلا ينفي الحصر، لجواز أن يكون داخلا.⁹⁹⁵ ويكون الإبهام لعدم التعيين بخصوصه وزيادة شرفه على غيره لإشتراط الإستقلال في الذكر، أو يكون خارجا، ويكون⁹⁹⁶ دخول من احصاها الجنة [116ظ] دون شرف الاسم الأعظم بأن يكون هو وسيلة إلى معرفة الذات. وأيضا حديث الحصر مضطرب التفصيل وضعيف الإسناد، فلا ينافي ورود زيادة عليها في الكتاب والسنة. ثم إن الإحصاء يمكن أن يراد به عدها والتلفظ بها، أو الإجهاد في تخريجها من الكتاب والسنة أو حفظها والتأمل في معانيها، أو التحقق بمقتضياتها.

⁹⁹³ والصانع: في الهامش.

⁹⁹⁴ أو خصه ببعض خواصه: في الهامش.

⁹⁹⁵ أن يكون داخلا: في الهامش.

⁹⁹⁶ وزيادة شرفه ... خارجا ويكون: في الهامش.

المعلم السادس في السمعيات

وفيه مقاصد.

المقصد الأول في النبوة

وفيه مباحث.

المبحث الأول [في إثبات النبوة]:

النبى إنسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحى إليه، وكذا الرسول. وقد يُخَصَّصُ بمن خُصَّ بشريعة أو كتاب. والبعثة لتضمنها مصالح الدارين مستحسنة في الحكمة ثابتة في الشريعة. يختص بها من يشاء من عباده من غير وجوب لا عليه، خلافا للمعتزلة، ولا عنه خلافا للحكماء وبعض من المتكلمين ذهابا إلى قبح تركها. ثم إنها ثابتة صحيحة عند المسلمين كافة وعند اليهود والنصارى، خلافا للبراهمة ومن يحذو حذوهم.

قالوا: في العقل كفاية في معرفة البارى ووجوب شكر المنعم بالعبادة، ففي غيرها أولى فيفعل حسب

المصالح.⁹⁹⁷

قلنا: التفويض إلى العقول السخيفة فاسد، مع أنه يؤيد العقول الصحيحة ويدفع ظنونها.

وقالوا: إنه يوجب علم المبعوث ببعث الله تعالى إياه، ولا سبيل إليه.

قلنا: يعلمه بنصب الأدلة، وخلق العلم الضرورى.

وقالوا: إنه عبث لأنه مشقة على العباد، [117و] مع أنه يمنعه عن التوجه التام، ولا نفع فيه للمعبود

لتعالیه.

⁹⁹⁷ فيفعل حسب المصالح: في الهامش.

قلنا: إن نفعه غالب، وإن فيه الصرف إلى التوجه.

وقالوا: الحكيم لا يأمر بمثل هذه المشاق الخارجة عن قانون العقل.

قلنا: فيه سبب لقدر الإمتثال ولها حكم وأسرار يعرفها العارفون.

وقالوا: مبناه على المعجزة الفاسد نقلها، ووجه دلالتها.

قلنا: ستعرف صحتها إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني [في] المعجزة:

أمر خارق للعادة يظهر على يد مدعى النبوة مقرون بالتحدي، ويشترط أن يدل على صدقه بلا معارض، ثم إمكانها في نفسها وإن إمتنعت عادة⁹⁹⁸ وإمكان⁹⁹⁹ نقلها إلى الغائبين ضروري. وأما وجه دلالتها فهو أنها تصديق فغلبى يجرى مجرى التصديق القولي، كما لو خالف الملك عادته بأن قام عن سريرته ثلاث مرات تصديقا لمن يدعى رسالته، وهذا علم قطعي لا يزلزله الاحتمالات الأخر، كما في سائر العاديات.

منها ما توهمته الفلاسفة من كونها خاصية نفسانية، أو مقتضى الأوضاع الغريبة الفلكية، أو مستندة إلى الخواص الغريبة، أو إلى تصرف الملك أو الجن.

ويدفعه استناد الكل إلى الله تعالى ولا أقل من التمكين.

ومنها كونها ابتداء عادة أو عادة لا تتكرر إلا بعد دهور.

ويدفعه كون الكلام فيما علم قطعا أنه خارق للعادة.

ومنها أن يمنع شيء معارضتها أو نقلها إلينا.

⁹⁹⁸ في نفسها وإن إمتنعت عادة: في الهامش.

⁹⁹⁹ وإمكان: في الهامش.

ويدفعه اشتراط عجز المُتَحَدِّين عن معارضتها، مع فرط الإهتمام. ولهذا كانت المعجزات من جنس ما
مهر فيه أهل الزمان. ونقل المعجزة دون معارضة المتحدين مع توفر الدواعي إحتمال ساقط.¹⁰⁰⁰

[117ظ] ومنها أن لا يكون لغرض التصديق، بل لغرض آخر أو لا لغرض، على أن إحتمال الكذب في
القول غير مدفوع عقلا. فكذا فيما يقوم مقامه.

ويدفعه أن إنتفاء إظهار المعجزة في يد الكاذب معلوم قطعاً عادة،¹⁰⁰¹ وإن جاز عقلا. وربما يُدعى إمتناعه
على يد الكاذب للزوم الصدق لها، أو لانسداد باب إثبات النبوة، أو لكون التساوى بين الصادق والكاذب سفهاً.
وأيضاً القول فيه إنشاء لا اخبار، بل يفيدنا العلم بصدقه وبتصديق الله إياه، بلا اعتبار كونه كلاماً.

ثم اعلم أن طريق المعجزة لإثبات نبى على الإطلاق. وأما النبى الخاص فيمكن إثبات نبوته بكتاب أو
اخبار ممن قبله من الأنبياء عليهم الصلوة والسلام. ثم إن المتنبي لا يجوز ظهور المعجزة في يده، إذ لو ظهرت
لوجب إيمانه عقلا، فلو آمنوا لكانوا معذورين في إيمانه، فيقع الشك بين النبى والمتنبي، فيؤدى إلى إبطال الحجة،
وإنه محال قطعاً.¹⁰⁰²

المبحث الثالث [في] طريقة الفلاسفة في هذا الباب:

إن الإنسان مدنى بالطبع وقوام المدينة بحفظ النظام بالعدل¹⁰⁰³ عن الاختلال بسبب ما جبل عليه الإنسان
من التغالب والتدافع.¹⁰⁰⁴ وذلك العدل لابد أن يكون متفقاً عليه بينهم، وصادراً عن ينقاد له الكل بسبب كونه مؤيداً
من قبل خالق الكل بآيات يخضعون لديها، فيكون نفسه الإنسانية¹⁰⁰⁵ صافية الجوهر منجذباً إلى المبادئ العالية حتى
ينتقش فيها صور الكائنات والمغيبات. وربما يتمثل بقوته المتخيلة المجردات من العقول والنفوس، سيما العقل

¹⁰⁰⁰ ونقل المعجزة ... إحتمال ساقط: في الهامش.

¹⁰⁰¹ عادة: في الهامش.

¹⁰⁰² ثم إن المتنبي ... وإنه محال قطعاً: في الهامش.

¹⁰⁰³ بالعدل: في الهامش.

¹⁰⁰⁴ التغالب والتدافع: في الهامش.

¹⁰⁰⁵ الإنسانية: فوق السطر.

الفعال اشباحا يخاطبه بكلام يحفظ ويتلى، وهو الوحي، ونزول الملك والكتاب.¹⁰⁰⁶ ويكون قوته الحيوانية باعتبار¹⁰⁰⁷ الحركات قَوِيَّة حتى يتصرف في هيولى العناصر تصرفها في بدنها وباعتبار السكنات قوية على ما لا يقدر عليه بنوعه [118و] بإنجذابه إلى عالم القدس، فيمسك مثلاً¹⁰⁰⁸ عن القوت مدة لا يتعيش فيها الإنسان بدونه. ولما كان مبنى قواعدهم¹⁰⁰⁹ كونه تعالى فاعلاً لغرض وعالماً بالجزئى على وجه جزئى قالوا: إن العناية الإلهية أعنى إحاطة علمه السابق بالنظام اللائق يقتضى وجوده على الترتيب على وفق المعلوم، ومنه الشرع والشارع، إلا أن هذا الأسلوب لا يكفى في ثبوت ضروريات الدين.

المبحث الرابع [في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم]:

محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق، لأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة على وفق دعواه، ثبت ذلك بالتواتر المفيد للعلم الضروري.

والمعجزات إما قبل النبوة، ويسمى الإرهاسات، أو معها أو بعدها.¹⁰¹⁰ فهى إما حسية أو عقلية.

والأول: إما خارج عن ذاته كإنشقاق القمر، وإنجذاب الشجر، وتسليم الحجر، وحنين الجذع، وشكاية النوق، وتسييح الحصى، وإظلال السحاب، وكخرو الأوثان، وسقوط شرف قصور الأكاسرة ونحو ذلك.¹⁰¹¹ وإما في ذاته مثل النور المشاهد في آبائه، والخاتم الذى بين كتفيه، وولادته مختوناً مسروراً، ورؤيته من خلفه وتلاؤه الأنوار الإلهية في محبته الكريم حتى قيل فيه ”ما هذا بوجه كذاب“، وقيل ”لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بديته تنبيك عن خبر“ وأمثال ذلك.¹⁰¹² أو صفاته مثل صدقه حيث لم يتهم بكذب أصلاً، وشجاعته حين حمى الوطيس، وسخائه العظيم، وإعراضه عن الدنيا، وفصاحته حتى أوتى جوامع الكلم، واتصافه بمكارم الأخلاق.

¹⁰⁰⁶ وربما يتمثل ... والكتاب: في الهامش.

¹⁰⁰⁷ باعتبار: في الهامش.

¹⁰⁰⁸ مثلاً: فوق السطر.

¹⁰⁰⁹ قواعدهم: في الهامش.

¹⁰¹⁰ والمعجزات ... أو بعدها: في الهامش.

¹⁰¹¹ وحنين الجذع... ونحو ذلك: في الهامش.

¹⁰¹² وولادته مختوناً ... وأمثال ذلك: في الهامش.

والثاني: ما ظهر منه من المعارف الإلهية والدقائق الحكمية والقواعد الشرعية¹⁰¹³ التي يعجز عنها أساطين الحكماء وجهابذة العلماء مع أنه نشأ بين قوم غلب فيهم الجاهلية، ولم يمارس الخط والتعليم والتأديب؛ وتَحْمُلُهُ في أداء الرسالة أنواع المشاق ولم يترك زهده مع ما حصل له [118ظ] من الدولة الباهرة والسلطنة القاهرة¹⁰¹⁴ ونفاذ أمره في الأموال والنفوس، وبلغ مبلغا كان تَهَابُهُ ملوك فارس والروم. ولم يزد هذا إلا تواضعا حيث قال: ”مسكين جالس مسكينا“.¹⁰¹⁵ وإنه كان مجاب الدعوة، وورد البشائر بمَقْدَمِهِ العزيز في التورية والإنجيل، وإخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلية. وانظر إلى سعادة متابعته وسَامَةِ¹⁰¹⁶ مخالفته حتى قيل: إن الفلسفة المستهزئين بالشرعية أعمارهم قصيرة، وإن المشايخ المحدثين أعمارهم طويلة وبركاتهم كثيرة.¹⁰¹⁷

وأبهر المعجزات وأعلاها وأدومها وأقواها هو القرآن المعجز¹⁰¹⁸ الذي تحدّى بأقصر سورة منه مصارع البلغاء، مع أنهم أكثر من رمال الدهناء وأشهر بالعصبية والشحناء، حتى عرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف. ومن جملة إعجازه ما اشتمل معناه على علوم الأولين والآخرين، وما اشتمل عليه من البطون السبعة التي يفهمها أهل الإشارات. وانظر إلى أوائل السور وأواخر الآيات وإلى من لا يعرف معناه كيف يحلو ذائقته بتلاوته، وإنه إذا كرر على السمع فالسامعة أشد إشتياقا إليه لحلاوته، ولا يتصور فيه كراهية المعاد وسامة التكرار لزيادة طلاوته.¹⁰¹⁹

ووجه الإعجاز عند الأكثرين كونه في الطبقة العليا من البلاغة. وقيل: الصرفة، أى صرف العقول عن معارضته مع القدرة عليها. وردّ بتعجب فصحاء قحطان وبلغاء¹⁰²⁰ عدنان عن فصاحته، لا عن عدم الإقتدار. وقيل: أسلوبه الغريب المبين لغيره. وقيل: سلامته عن الاختلاف والتناقض. وقيل: اشتماله على دقائق العلوم والحكم. وقيل: على الاخبار عن المغيّبات. ورُدّت بأن كثيرا من الكلام الغير البليغ وارد على هذا الأسلوب، كخرافات

¹⁰¹³ والقواعد الشرعية: في الهامش.

¹⁰¹⁴ الباهرة والسلطنة القاهرة: في الهامش.

¹⁰¹⁵ وبلغ مبلغا كان ... مسكينا: في الهامش. الغزالي، إحياء علوم الدين، 304/2؛ فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، 20/32. هذا الحديث لسليمان عليه السلام.

¹⁰¹⁶ في الأصل: شاءته.

¹⁰¹⁷ وانظر إلى سعادة ... وبركاتهم كثيرة: في الهامش.

¹⁰¹⁸ المعجز: في الهامش.

¹⁰¹⁹ ومن جملة إعجازه ... لزيادة طلاوته: في الهامش.

¹⁰²⁰ في الأصل: بلغا.

مسيّلة. وكثير منه سالم عن التناقض والإختلاف ومشتمل على العلوم والحقائق وكثير من السُّور خالٍ عن الأخبار عن المغيبيات.

وأما ما وقع من المطاعن فيه من سَفَلَة الحشوية وجَهَلَة الملاحدة فمن ركافة أذواقهم وسخافة أفهامهم، حتى أن فصحاء العرب العرباء مع حرصهم على الإنكار عليه اضطروا على الإعتراف بعلوّ شأنه حتى سمّوه سحرا. [119و] ومن هذياناتهم أن فيه غيرِ العربى، كالإستبرق والسجيل ونحوهما، فكيف يكون عربيا مبينا، وخطأً من جهة الاعراب مثل ﴿ان هذان لسحران﴾¹⁰²¹ وآياتٍ من كلام البشر فكيف يُتحدّى بها والمتحدّى به أقله ثلاث آيات، وأنّ فيه عيب التكرار والتناقض والكذب والشعر من كل يخرج مع ورود ﴿وما علمناه الشعر﴾¹⁰²² والإختلاف الكثير في القراءات وما يخالف الأدلة العقلية كالإستواء وغير ذلك.

ولعمري لقد أصمّهم هواهم وأعماهم، إذ يمكن توافق اللغتين أو كونه عربيا تغليبا، والمخطئ في الاعراب مخطئ. والحكاية عن البشر لا يستلزم كون المحكى من عباراتهم. وقد يوجد في التكرار حُسن تام ووهم التناقض والكذب والشعر من الجهل بعلم التفسير وبمعنى¹⁰²³ الشعر والإختلاف. التفاوت في الإعجاز وفي المتشابه فائدة المثوبة بالنظر والتوقف.

ثم إن ههنا وجوها إقناعية دالة على نبوته عند أهل الحق:

منها ما اجتمع في ذاته الشريفة من الفضائل والأخلاق، وما اشتملت شريعته من الحقائق الإعتقادية والدقائق العملية والمعارف الذوقية.

ومنها اطفاء نيران الأكاسرة وتخريب أيوان القياصرة، واطهار دينه على الأديان، وإخماد شرارة الكفر¹⁰²⁴ والطغيان مع قلة أعوانه وأنصاره وشدة شوكة الجبابة في آفاق العالم وأقطاره.

¹⁰²¹ سورة طه، 63/20.

¹⁰²² والشعر من كل يخرج مع ورود وما علمناه الشعر: في الهامش. سورة يس، 69/36.

¹⁰²³ بمعنى: في الهامش.

¹⁰²⁴ الكفر: في الهامش.

ومنها أنه ظهر على فترة من الرسل وُضُلَّالٌ للسالكين إلى السبل، فجدد أمر الدين وشدَّ [119ظ] أعضاء المسلمين، ولم يشدَّ ظهره أحد من العالمين.

ومنها بشائر الأنبياء -عليهم السلام- لإظهاره الشعائر والأعلام، ليكون السابق مبشرا ونذيرا واللاحق مصدقا وظهيرا. ونصوص الكتب السماوية في حقه مشهور، وعلى الألسنة مذكور، كما ورد في التوراة والإنجيل والזبور. ومما ينبغي أن يُنبَّه عليه أن المعجزة إذا ثبت في حق المبرزين من الحكماء والراسخين من العلماء يثبت في حق العامة، لأن المعارضة إنما يتصور من جهة الحدّاق، فإذا عجزوا عن آخرهم مع تظاهروهم يثبت العجز في حق الكل. وأيضا لو وجب ثبوته في حق الكل لم يمكن تكليف غيرهم بالإيمان. وأيضا الإجماع في حق الكل، مع أن أهل الإجماع هم العلماء الرواسخ.¹⁰²⁵

ثم إن المنكرين لنبوته إما أهل جهل وعناد، أو صاحب غيٍّ وفساد، منهم من أنكر النسخ مطلقا، أو في دين موسى خصوصا.

والأولون منهم¹⁰²⁶ قالوا: النسخ عبث إن خلا عن مصلحة، أو جهل إن لم يعلمها، أو بدأ إن أهملها ثم رعاها.

قلنا: لمصلحة تجددت.

وقالوا: النسخ ليس نفى الموقت، وذلك ظاهر،¹⁰²⁷ ولا المرسل لأنه إما مستمر في علم الله فلا يرتفع، أو موقت فلا يرتفع ولا ينسخ ولا نفى المؤبد للتناقض.

قلنا: نفى المؤبد عندنا فيكون نسخا، والموقت عند الله تعالى فلا يتناقض.

والآخرون منهم قالوا: تواتر التأييد، مثل تمسكوا بالسبت أبدا.

¹⁰²⁵ ومما ينبغي أن ينبه ... هم العلماء الرواسخ: في الهامش.

¹⁰²⁶ والأولون منهم: في الهامش.

¹⁰²⁷ وذلك ظاهر: في الهامش.

قلنا: افتراء أو هو عبارة عن المكث الطويل.

وقالوا: إن صرح بعدم دوام شريعته لتواتر، وإن سكت جاز عدم تقررهِ إلا ساعة، وقد تقرر فتعين تصريحه بدوامها فتدوم.

قلنا: عدم التواتر لقلّة النّقلَة لا يفيد الإنتفاء، ويجوز التقرر بحكم الأصل، أو تكرر الأسباب.

المبحث الخامس [في أن محمد بعث إلى الناس وأنه خاتم الأنبياء وأفضلهم]:

أن محمدا -صلى الله عليه وسلم- مبعوث إلى الناس كافة، بل إلى الثقليين لا إلى العرب خاصة، كما زعم بعض من أهل الكتاب، [120و] وأنه خاتم النبيين، لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته. لأنه -صلى الله عليه وسلم- ادعى هذه الأمور وأظهر المعجزة على وفقه، لأن كتابه المعجز دلّ على ذلك بحيث لا يحتمل التأويل، وانعقد عليه الإجماع.

ثم إنه أفضل الأنبياء لأن أمته خير الأمم وخيرتهم لخيرية دينهم. وذا دليل على فضل صاحبه ولخصائصه التي لا يدانيه فيها أحد من بعثته إلى الثقليين، وكونه خاتم الأنبياء والرسل، وبقاء معجزته على وجه كل زمان، ونسخ شريعته سائر الأديان، وقيام شهادته يوم القيام على كافة البشر، وكمال دينه بحيث لا يمكن المزيد عليها.

وأما الأفضل بعده ففيه خلاف. فقل: آدم عليه السلام لكونه أبا البشر. وقيل: نوح [عليه السلام] لطول عبادته ومجاهدته. وقيل: إبراهيم [عليه السلام] لزيادة توكله وإطمئنانه. وقيل: موسى [عليه السلام] لكونه كليم الله ونجيته. وقيل: عيسى [عليه السلام] لكونه روح الله وصفيه، وفضله النصارى على الكل بأنه كلمة القاها الله إلى مريم،¹⁰²⁸ وروح من الله مقدس طاهر من بين الناس¹⁰²⁹ ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة من الأدناس وتربى في حجر الأنبياء وصحبة¹⁰³⁰ الأولياء، وتكلم في المهدي بعبودية نفسه وربوبية الحق لم يخل قط عن التوحيد والشرائع،

¹⁰²⁸ كلمة القاها الله إلى مريم: في الهامش.

¹⁰²⁹ من بين الناس: في الهامش.

¹⁰³⁰ صحبة: تحت السطر.

واعرض عن زخارف الدنيا ولذاتها، ولم يدخر القوت إلى الغد، ولم يجوز قتل أحد، وأخذ مال وولد، وأبرأ الأكمه والأبرص، وأحيى الموتى، ورفع الله مكانا عليًا فهو في السماء في زمرة الأحياء.

قلنا: ما ذكرتم دال على فضل نبينا صلى الله عليه وسلم، إذ الفضل في بث الحقائق وتبيين الطرائق وتكميل التوحيد والشرائع [120ظ] وإرشاد الناس إلى أقوى الذرائع، مع ولادته بين المشركين والمشركات، ونشأته في زمن الجهالات بين أهل الضلالات وعدم منع اشتغاله بالأحكام الظاهرة وإرشاد الخلق إلى سبيل الآخرة عن ملاحظة جناب القدس الأعلى وعن القيام بسرّه بين يدى المولى. ثم قطع عرق الباطل بالجهد وتطهير البلاد عن أهل الفساد، ادخل في اصلاح العباد، وأحكام أساس الدين لنظام المعاش والمعاد. والمعجزات العقلية أعلى وأتم في البيان، سيما الباقية على وجه كل زمان، وروضته الطاهرة مهبط الأنوار الظاهرة، ومقسم البركات الباهرة، ومظهر العبر والآيات الزاهرة يأتيها قوافل الزوّار اناء¹⁰³¹ الليل والنهار ويستنزّلون بها الخيرات ويسبكون عندها العبرات شرفها الله وعظم ومجد وكرم.

ومن جملة فضائله معراجة في اليقظة بالجسد، وعليه إجماع القرن الثانى. أما الإسراء¹⁰³² إلى المسجد الأقصى فثابت بالكتاب، وعروجه إلى السماء بالخبر المستفيض، ثم إلى الجنة أو العرش أو طرف العالم بخبر الواحد. ولا يعارضه¹⁰³³ ما روى عن عائشة -رضى الله عنها- أنها قالت: "ما فُقد جسدُ محمدٍ". وعن معاوية -رضى الله عنه-: "أنها كانت رؤيا صالحة". وكيف لا ولو ادّعى المعراج للروح أو في المنام لما قابله الكفار بالإنكار والملائم. والمختار عند الاكثرين أنه -صلى الله عليه وسلم- رأى ربّه -عز وجل- بقلبه لا بعينه، لما روى أنه -عليه السلام- لَمَّا سئل عن ذلك قال: {سبحان الله سبحانه الله رأيته بفؤادى وما رأيته بعينى}.¹⁰³⁴ وكذا روى عن

¹⁰³¹ إناء: فوق السطر.

¹⁰³² الإسراء: في الهامش.

¹⁰³³ ولا يعارضه: في الهامش.

¹⁰³⁴ لم نستطع أن نستدل على هذا الحديث. ولدى الاطلاع على المصادر نرى أن الحديث ورد بالفاظ متقاربة (لَمْ أَرَهُ بِعَيْنِي، ورأيتُهُ بِفُؤَادِي مَرَّتَيْنِ) في جامع البيان (19/22) للطبري؛ و في تفسير القرآن العظيم (449/7) لابن كثير.

عائشة موقوفا من حمدتكم أن محمدا رأى ربه ليلة المعراج فقد أعظم الفُزْيَةُ على الله تعالى، ثم تلت قوله تعالى: ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾.¹⁰³⁵

المبحث السادس [في شرائط النبوة]:

من شرائط النبوة عصمة الأنبياء -عليهم السلام- عن الكفر والخيانة [121و] في تبليغ الشرائع وأحكامها وعن تعمد الخطأ في الفتوى، خلافا للروافض في الكفر، لأنهم يجوزون إظهاره تقية، وللقاضى في التبليغ سهوا.¹⁰³⁶ وأما سائر المعاصى فمنهم من جوزها مطلقا، ومنهم من منعها كذلك. والحق عصمتهم عنها، كبائر أو صغائر،¹⁰³⁷ زمان النبوة إلا بطريق السهو في الصغائر الغير المنفّرة. وطريق ثبوتها السمع عندنا، والعقل في تعمد الكبائر والصغائر المنفّرة عند المعتزلة. لنا: لو صدر عنهم الذنب لكانوا مفضولين عن عصاة الأمة، لأن عظم العقوبة بقدر عظم النعمة، ولما جاز¹⁰³⁸ اتّباعهم ونيلهم عهد النبوة، ولزم كونهم مسارعين في الخيرات والفتوة، ووجب ردّ شهادتهم وزجرهم، واستحقاقهم الدم والعقاب، وخروجهم عن المخلصين الأبرار¹⁰³⁹ وعدم عدّهم من المصطفين الأخيار. واللوازم كلها متتفية، إلا أن لزومها للصغيرة، وسهوا لكبيرة محل نظر.

احتج المخالف بما ورد في الآيات والأخبار من معصيتهم وتداركهم بالتوبة والاستغفار.

والجواب ردّ الأحاد وحمل المتواتر والمنصوص على السهو، أو ترك الأولى، أو ما قبل البعثة ونحو ذلك من التأويلات المذكورة في المطولات.

¹⁰³⁵ سورة النجم، 11/53.

¹⁰³⁶ وللقاضى في التبليغ سهوا: في الهامش.

¹⁰³⁷ كبائر أو صغائر: في الهامش.

¹⁰³⁸ ولما جاز: في الهامش.

¹⁰³⁹ وخروجهم عن المخلصين الأبرار: في الهامش.

ومنها نزاهته عن كل ما يخلّ حكمة البعثة من أداء الشرائع وقبول الأمة وعما يتعلق بكمال العقل، كالذكاء والفتنة وقوة الرأي، ولو في الصبا، كعيسى ويحيى -عليهما السلام-، وكذلك ذكره وعن الأمور المخلّة بالمرّة، كالأكل على الطريق والحرف الدنيّة كالحجامة ونحوها.¹⁰⁴⁰

ومنها سلامته عما يتنفر عنه سيرة، كدناثة الآباء وعهر الأمهات [121ظ] وغلظة الطبع وفظاظته، أو صورة، كالعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك.

خاتمة: اتفق المسلمون على أن الرسل أفضل من الأنبياء، والرسل بعضهم أفضل من بعض، وأولو الكتب أفضل من غيرهم، وأولو العزم منهم أفضل من غيرهم، وهم ستة: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه.

وزعمت المعتزلة أن آدم عليه السلام ما كان رسولا. وهذا خطأ، لأنه أوحى إليه وعلمه الله تعالى الأسماء وبعدها هبط أمره بالطواف والأحكام والمناكحة والقربان ونحو ذلك. وكانت هذه فرائض عليه وعلى أولاده، وكل ذلك وحى ظاهر. ولا يشترط في النبي الكتاب، على أنه كان له عشر صحائف.¹⁰⁴¹ وفي الحديث أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر. والأولى ترك التنصيص لقوله تعالى: ﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص﴾¹⁰⁴² فلا يؤمن من اعتقاد غير النبي نبيا، وبالعكس. اجتمعت الأمة على أنه لا يجوز نصب شريعتين مختلفتين في زمن واحد، خلافا لليهود والنصارى.

قلنا: لأن فيه تعطيل الأحكام والإعراض عن الدين. وأيضا إن وجب الإيمان لكل منهما يلزم وجوب الجمع بين المتنافيين، إن عمل الأمة بهما معا، أو كون الشخص كافرا ومؤمنا معا، إن عمل بواحد منهما دون الآخر، وإن لم يجب الإيمان بواحد منهما لا يكون هو شريعة.

وأما نصب الإمامين في زمن واحد.

¹⁰⁴⁰ وعن الأمور المخلّة ... كالحجامة ونحوها: في الهامش.

¹⁰⁴¹ وهم ستة آدم ... عشر صحائف: في الهامش.

¹⁰⁴² سورة المؤمن، 78/40.

قيل: يجوز، إذ جمع الكل على واحد مع بعد الأقطار والبلاد، غير خال عن الفساد، ويدل عليه أيضا مصالحة على -رضى الله عنه- مع معاوية.

ولنا قوله عليه السلام: {إذا بويع للخليفتين فاقتلوا الآخر منهما}.¹⁰⁴³ وأيضا هو لإقامة الأحكام، ففي الواحد غنى، وصعوبة بُعْد البلاد يندفع بالنواب.

[122و] وأما تعدد صاحب المذهب في الفتوى¹⁰⁴⁴ فجائز. ويختار الناس في القبول لما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال: {أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم إهتديتم}.¹⁰⁴⁵ ولأنه لو وجب قبول معين لو وجب عصمته عن السهو، ويلزم كونهم أفضل من الأنبياء، لأنهم غير معصومين عنه،¹⁰⁴⁶ إلا أن يظهر خطأه بيقين. إذ الأخذ بالأحوط والأولى أحق وأخرى، ومطالبة الترجيح واجب. وأما إن شريعة مَنْ قَبَلْنَا ما لم يرد دليل النسخ هل يلزمنا اتباعه، كما هو مذهب أبي حنيفة، أم لا، كما هو مذهب الشافعي؟ فموضوعه علم آخر.

المبحث السابع [في الملائكة]:

الملائكة أجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة وممكنون من الأفعال الشاقة،¹⁰⁴⁷ لا يذكر ولا يؤنث، كما ورد في الكتاب والسنة، وهم ذو أجنحة مثنى وثلاث ورباع. منهم جبرئيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل، لكل منهم مقام معلوم.¹⁰⁴⁸ فهم ﴿عباد مكرمون﴾،¹⁰⁴⁹ ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾.¹⁰⁵⁰ واختلفت الأمة في عصمتهم وفي فضلهم على الأنبياء. استدلل القائلون بالعصمة بالآيات الدالة على العصمة. والمخالفون بقصة إبليس وحكاية هاروت وماروت.

¹⁰⁴³ ورد الحديث في صحيح مسلم، إمارة 61.

¹⁰⁴⁴ في الفتوى: في الهامش.

¹⁰⁴⁵ ورد الحديث في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة (17/2 حديث: 713) بهذا اللفظ: "إنما أصحابي كالنجوم، فأيهم إقتديتم إهتديتم".

¹⁰⁴⁶ لما روى أنه صلى الله عليه وسلم ... غير معصومين عنه: في الهامش.

¹⁰⁴⁷ المختلفة وممكنون من الأفعال الشاقة: في الهامش.

¹⁰⁴⁸ وهم ذو أجنحة ... مقام معلوم: في الهامش.

¹⁰⁴⁹ سورة الأنبياء، 26/21.

¹⁰⁵⁰ سورة التحريم، 6/66.

والجواب أن إبليس من الجن، وعدّه منهم تغليبا، وأن هاروت وماروت لم يعتقد السحر، وإنما امرا بالعمل به ابتلاء للناس، وتعذيبهما معاتبة.

وتمسك القائلون بفضل الأنبياء عليهم السلام عليهم وهم جمهور أصحابنا والشيعة بوجوه:

الأول: أمرهم بالسجود لآدم تعظيما وتكريما، وذم إبليس للاستكبار ودعوى الخيرية.

الثاني: امر آدم بتعليمهم الأسماء.

الثالث: ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين﴾.¹⁰⁵¹

الرابع: الطاعة واكتساب الكمالات مع العوائق أَدْخُلَ في استحقاق الثواب.

والمخالفون، [122ظ] وهم المعتزلة والقاضى والحليمى منّا بوجوه:

الأول: الآيات الدالة على شرفهم وقربهم وكرامتهم. وأجيب بأنها لا تفيد الأفضلية.

الثاني: قوله تعالى: ﴿ولا أقول¹⁰⁵² لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك﴾.¹⁰⁵³

وأجيب بأن المراد فضلهم في القوة والعلم بلا واسطة.

الثالث: ﴿مانهيكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين﴾.¹⁰⁵⁴ وأجيب بأنه مع كونه تخيلا من

الشیطان، أو لكون الملك غير خارج عن الجنة أصلا.¹⁰⁵⁵ إنما يفيد الفضيلة على آدم قبل البعثة.

الرابع: ﴿علّمه شديد القوى﴾.¹⁰⁵⁶ وأجيب بأنه تبليغ.

¹⁰⁵¹ سورة آل عمران، 33/3.

¹⁰⁵² في الاصل: قل لا أقول.

¹⁰⁵³ سورة هود، 31/11.

¹⁰⁵⁴ سورة الأعراف، 20/7.

¹⁰⁵⁵ أو لكون الملك غير خارج عن الجنة أصلا: في الهامش.

¹⁰⁵⁶ سورة النجم، 5/53.

الخامس: إطراد تقديم ذكرهم. وأجيب ذلك لتقدمهم في الوجود أو لأنهم اخفى فالإيمان بهم بالتحريض أخرى.

السادس: أن أعمالهم أكثر وادوم وعلومهم أكمل وأقوم. أجيب بأن الكمال مع الصوارف أحق بالشواب.

السابع: أنهم مجردات عن ظلمات المادة وعن قبائح الشهوات، وكمالاتهم بالفعل وقوتهم أكمل. أجيب بأنه مع ابتناؤه على قواعد الفلسفة معارَض.

الثامن: ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون﴾¹⁰⁵⁷ فإن أهل اللسان يفهم منه الترقى، وكذا قوله تعالى: ﴿ومن عنده لا يستكبرون﴾¹⁰⁵⁸ عن عبادته¹⁰⁵⁹ على أن كونهم عنده يدل على فضيلتهم.¹⁰⁶⁰ وأجيب بأن الترقى بالنسبة إلى تجرد عيسى، فإنهم فوقه فيه أو إلى قوته وقدرته. وأيضاً هم لا يستكبرون¹⁰⁶¹ مع قدرتهم. ولفظ "عند" ورد في حق البشر أيضاً قال تعالى: ﴿في مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾¹⁰⁶² والحق أن النصوص في هذه المسئلة ظنية، ومتعارضة [123و] فالأولى في هذا البال اتباع السلف.

المبحث الثامن [في كرامات الأولياء]:

الولى: هو العارف بالله الصارف همته عما سواه. الكرامة: أمور خارقة للعادة يظهر على يد المؤمن المتقى العارف الواصل إلى جناب القدس، غير مقرون بدعوى النبوة. وبذلك يمتاز عن المعجزة، وبأوصاف المؤمن عن الإستدراج الواقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة، زيادةً في غيهم حتى يأتيهم أمر الله وهم غافلون؛ وعن المعونة وهى ما يظهر لعوام المسلمين عند اضطرابهم انقاذاً لهم عن المحن والبلايا. والكرامة جائزة ولو بقصد صاحبها، ومن جنس المعجزات لشمول قدرة الله تعالى، وواقعة لقصة مريم وآصف وأصحاب الكهف وما تواتر جنسه من الصحابة والتابعين وكثير من الصالحين. هذا هو الوسط الحاق وهو الحق.

¹⁰⁵⁷ سورة النساء، 172/4.

¹⁰⁵⁸ في الأصل: لا يستنكفون.

¹⁰⁵⁹ سورة الأنبياء، 19/21.

¹⁰⁶⁰ وكذا قوله تعالى ... يدل على فضيلتهم: في الهامش.

¹⁰⁶¹ في الأصل: لا يستنكفون.

¹⁰⁶² سورة القمر، 55/54.

والمخالف¹⁰⁶³ ههنا مُفَرِّطون قائلون بخيرية الولي من النبي، كمتقشفة الكرامية،¹⁰⁶⁴ وإنه كفر، لأن كشف الأنبياء عياني لم يشغلهم عالم الشهادة عن عالم الغيب، وإلهامهم يقيني لاشبهة فيه، بخلاف كشف الأولياء وإلهامهم، إذ لا يسلمون من خوف الاستدراج.¹⁰⁶⁵ وأيضا الأنبياء عن خوف الخاتمة آمنون، والأولياء في قباب الخوف داخلون. وأيضا النبي يدعى النبوة، والولي لا يدعى الكرامة. وأيضا المعجزة للنبي خاصة على الكل كافة، بخلاف الكرامة.¹⁰⁶⁶

وأما مُفَرِّطون، وهم المعتزلة المنكرون للكرامة، قالوا:¹⁰⁶⁷ إنها توجب التباس الولي بالنبي. ورد بما مر من الفرق. [123ظ] وأيضا لأنقلب الخوارق عادة بتكررها. وردّ بأنه استمرار الخارق. وأيضا إن تَخَلَّف الخارق عن وجوب التصديق لأنسد باب إثبات النبوة. وردّ بلزوم التصديق عند مقارنة الدعوى. وأيضا مشاركة الأولياء إخلال العظم قدر الأنبياء. وردّ بأنها يزيد في جلاله أقدارهم حيث نالت أمهم باتباعهم هذه الدرجة. وأيضا قوله تعالى: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول﴾.¹⁰⁶⁸ وردّ بأنه لو سلّم عموم الغيب يجوز أن يخص بالقيمة بقرينة السباق، أو بما يكون بطريق الوحي، أو يراد سلب العموم.

واعلم أن في قُرْبٍ من زماننا هذا ظهر¹⁰⁶⁹ بين الناس بلية عامة ومضرة طامة، وهي كون الولاية مطلقا¹⁰⁷⁰ أفضل من النبوة، وقد أفتتن بهذا القول كثير من العوام الجهال، وبعض منهم سلك مسلك الضلال. وقل لهم: قد عَشَّشَت بومة الرياسة في قلوبكم وأعشاكم¹⁰⁷¹ حبّ الجاه عن عيوبكم، أين الولاية المحضة التي هي الوصول إلى رتبة الفناء والعود إلى البقاء بمتابعة شريعة الرسول والإستضاءة بنوره الباهر¹⁰⁷² عن النبوة التي أول

¹⁰⁶³ والمخالف: في الهامش.

¹⁰⁶⁴ كمتقشفة الكرامية: في الهامش.

¹⁰⁶⁵ إذ لا يسلمون من خوف الاستدراج: في الهامش.

¹⁰⁶⁶ بخلاف الكرامة: في الهامش.

¹⁰⁶⁷ قالوا: فوق السطر.

¹⁰⁶⁸ سورة الجن، 26/72-27.

¹⁰⁶⁹ في قرب من زماننا هذا ظهر: في الهامش.

¹⁰⁷⁰ مطلقا: فوق السطر.

¹⁰⁷¹ وأعشاكم: في الهامش.

¹⁰⁷² والإستضاءة بنوره الباهر: في الهامش.

رتبتها المثل في مقام (قاب قوسين أو أدنى)،¹⁰⁷³ ثم العود بشريعة عامة لا يسع الكل إلا الاتباع، وربما تدوم دوام الخافقين. وقد قيل: إن الولي لا يصل إلا إلى الثلثين من أجزاء النبوة، وهذا قريب من الأنصاف.¹⁰⁷⁴ نعم اختلفوا في فضيلة ولاية النبي على نبوته. فقيل: الأول يؤذن بالقرب والإختصاص، فهو أفضل. وقيل: الثاني ينبئ عن السفارة من الحق والقيام بمصالح المعاش والمعاد، [124و] مع شرف مشاهدة الملك.

خاتمة: اتفق أهل السنة على أن النبوة لاتزول بالذنوب ولا بالموت،¹⁰⁷⁵ ولا يجوز العزل عنها بخلاف الولاية، خلافا للمتقشفة مطلقا وللأشعرى في الموت، لكن الصحيح من مذهبه خلافه.¹⁰⁷⁶ لنا أن النبي يجب الإيمان به ابدا فلا ينزل، ويجب الإيمان به على أمة الإجابة، فلا ينزل بالموت أيضا. وأيضا لو انزل بالموت لكان ذلك بعدم اشتغاله الدعوة في هذه الحالة، فيجب أن لا يكون نبيا عند قومه أيضا، فيلزم أن لا يكفر بعض المنكرين له في حياته، وإنه محال جزما. وأيضا قال تعالى: ﴿لَنفَرِّقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾¹⁰⁷⁷ فسماهم رسولا بعد موتهم. وأما الولاية فإما ولاية الإيمان وذلك لايزول بالكبيرة، وإما ولاية الإحسان والإمتنان وذلك لا يبقى معها.

المبحث التاسع [في السحر]:

السحر يطلق تارة على الإستعانة بخواص الأدوية، وعلى الآلات العجيبة المركبة على النسب الهندسية وضرورة الخلاء، وعلى الشعبة والتخييلات،¹⁰⁷⁸ وعلى الإستعانة بالجن كالرقا والعزائم، وعلى تصرف النفوس القوية بتوجيه الهمم والأوهام، ومنه الإصابة بالعين وقد صدّقها الشريعة، وعلى الإستعانة بالكواكب. إلا أن السحر يطلق عرفا على خرق العادة، وهو المعنيان الأخيران، فيفسر بإظهار خارق للعادة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم، أو بإستعمال نفس شريرة في الإضرار بالناس.

¹⁰⁷³ سورة النجم، 9/53.

¹⁰⁷⁴ وقد قيل... من الأنصاف: في الهامش.

¹⁰⁷⁵ ولا بالموت: في الهامش.

¹⁰⁷⁶ مطلقا وللأشعرى في الموت لكن الصحيح من مذهبه خلافه: في الهامش.

¹⁰⁷⁷ سورة البقرة، 285/2.

¹⁰⁷⁸ والتخييلات: في الهامش.

والسحر جائز عقلا كالكرامة والمعجزة، وثابت سمعا لقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ﴾¹⁰⁷⁹

[124ظ] ولما وَرَدَ من أن النبي -صلى الله عليه وسلم- سُحر، وكذا عائشة وابن عمر رضى الله عنهم. وعصمة النبي -صلى الله عليه وسلم- من الناس في شأن النبوة، والهلاك لا في كل شأن. وما قيل: لو صح السحر لهلك أهل الخيرات، وأن الله تعالى سمّاه تخييلا وقال: ﴿يَخِيلُ إِلَيْهِمْ مِنْ سِحْرِهِمْ﴾.¹⁰⁸⁰ فمدفوع بأنه لا يوجد في كل زمان ومكان ولا ينفذ حكمه في كل أوان، ولا له يد في كل شأن. وأيضا يجوز أن يكون سحرهم تخييلا أو في صورة التخييل، لا لأنه لا حقيقة له أصلا. وكيف والإصابة بالعين أمر مشاهد في العين كما قال تعالى: ﴿لِيُزَلِّقُنَاكَ بِأَبْصَارِهِمْ﴾¹⁰⁸¹ وشاع ذلك في بنى أسد، وكاد لا يسلم منهم أحد. وربما يلحق بالسحر تجرد النفوس واستخدام الجان.¹⁰⁸² والسيما، وهي الإستعانة بأدهان ومائعات خاصة، أو كلمات خاصة توجب تخيلات وإبصار ما لا حقيقة له، نحو اراءة الضفدع خنزيرا كما حكى الأوزاعي، إلا أنها ليست من هذا الباب. ثم للقائلين بالسحر إختلاف في جواز الرقى والعوذ وتعليق التمايم وفي جواز النفث والنفخ. والجواز هو الأرجح، والمسئلة بالفروع أليق.

¹⁰⁷⁹ سورة البقرة، 102/2.

¹⁰⁸⁰ سورة طه، 66/20.

¹⁰⁸¹ سورة القلم، 51/68.

¹⁰⁸² تجرد النفوس واستخدام الجان: في الهامش.

المقصد الثاني في المعاد

وفيه مباحث.

المبحث الأول [في إثبات المعاد]:

إثبات المعاد موقوف على مقدمات:

[المقدمة الأولى]:¹⁰⁸³ إعادة المعدوم بعينه جائزة، خلافاً للفلاسفة مطلقاً¹⁰⁸⁴ ولبعض المعتزلة في الأعراض مطلقاً، ولبعضهم في غير الباقية منها كالأصوات. لنا: اقناعاً، أن الأصل تركه في بقعة الإمكان ما لم يدرك عنه قائم البرهان؛ وإلزاماً، [125و] أن المعاد مثل المبتدأ بل عينه، فلا يختلفان في الإمكان بحسب وقتين، بل يفيد الأول الاستعداد لسهولة الإيجاد كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾.¹⁰⁸⁵ ويمكن أن يقال: كونه أهون بحسب الأجزاء والمواد. وإحتمال إمتناع الثاني لعارض لا عبرة به، لأن المفارق لا ينفي الإمكان، واللازم يفيد إمتناع الأول أيضاً. لا يقال امتناع الماهية بعد العدم إنما هو¹⁰⁸⁶ بسبب العدم فلا بعد امتناع الأول، لأن ذلك، وإن سلم كونه¹⁰⁸⁷ من لوازم ماهيته، لكنه ضرورة بشرط المحمول لا بالذات، ولقائل أن يقول: جواز الوجود أعم من جوازه بعد العدم، وتحقق العام لا يفيد تحقق الخاص.

والمخالفون تشبثوا تارة بالضرورة ولا عبرة بها، وأخرى بإيراد الأدلة، وهي من وجوه:

الأول: تخلل العدم بين الشيء ونفسه باطل ضرورة. ورد بالمنع فإنه تخلل العدم بين زمانى وجوده بعينه،

كتخلل الوجود بين العدمين، وفيه نظر.

¹⁰⁸³ إثبات المعاد موقوف على مقدمات. الأولى: في الهامش.

¹⁰⁸⁴ مطلقاً: في الهامش.

¹⁰⁸⁵ سورة الروم، 27/30.

¹⁰⁸⁶ إنما هو: فوق السطر.

¹⁰⁸⁷ وإن سلم كونه: في الهامش.

الثاني: ان الإعادة بالزمان جمع بين المتقابلين، لأنه مبتدأ من حيث أنه معاد، ورفع لكونه معادا لصدق المبتدأ عليه بعينه،¹⁰⁸⁸ ورفع الإمتياز بينهما. ورد بأن الوقت ليس من جملة المشخصات. ولو سلم فيجوز الجمع بين المتقابلين باعتبارين، أى بعوارض غير داخلية في المشخصات،¹⁰⁸⁹ ولا يكون المعاد مبتدأ لسبقه بحدوث آخر، وبه يحصل الإمتياز بينهما.

الثالث: جواز وجود المماثل ابتداء، فيرتفع إمتياز الإثنين. ورد بأنه محال، إذ التشخص هو التوحد المانع عن الشركة، فلا يشتركان فيه، ولئن سلم فيجوز الإمتياز بعوارض غير مشخصة.

الرابع: المعدم [125ظ] لا يشار إليه، فلا يحكم عليه. وردّ بكفاية الإشارة الذهنية، وفيه نظر. إذ قد تقرر أن الحكم الإيجابى يصح ثبوت المحكوم عليه حال إعتبار الحكم.

المقدمة الثانية: كل ما سوى الله تعالى يجوز الفناء عليه عندنا. وعند الفلاسفة المجردات والأجرام الفلكية والهيولى لا يقبل العدم. لنا: أن كل ما سوى الله تعالى محدث لما مر، فقابلية العدم لازمة لماهياتها. وردّ بأن قبول العدم أعم من قبوله بعد الوجود، ولا يلزم من تحققه تحققه. وأيضا الأجسام متساوية، فما جاز للبعض جاز للكل. وردّ بمنع التساوى في الماهية، والتساوى في العارض لا يستلزم الإشتراك في الحكم.

وتمسك المخالف بوجوه:

الأول: القابل يتقرر مع القبول فالعدم لا يجتمع مع الوجود وليس للمجردات مادة حتى يقوم بها. وردّ بالنقض بأن وجودها لا يتقرر مع العدم مع انها قابلة للوجود. وأيضا العدم لا يستدعى محلا موجودا. وفيه نظر. لأن الفائلين بالمجردات قائلون بقدمها فلا يلزم¹⁰⁹⁰ تقرر وجودها مع العدم. وأما النفوس البشرية فإعدامها كإمكانها¹⁰⁹¹ قائمة بالأبدان كما أن إمكان الأبدان قائمة بالهيولى القديمة عندهم.

¹⁰⁸⁸ بعينه: فوق السطر.

¹⁰⁸⁹ أى بعوارض غير داخلية في المشخصات: في الهامش.

¹⁰⁹⁰ يلزم: في الهامش.

¹⁰⁹¹ كإمكانها: في الهامش.

الثاني: الزمان لا يقبل العدم لا سابقا ولا لاحقا، وإلاّ يتسلسل فيلزم من دوامه دوام الحركة والمتحرك. وردّ بمنع لزوم التسلسل، لأن تقدم أجزاء الزمان وإعدامه ذاتي لا زمني لما مر.

والثالث: إمتناع الخرق والإلتيام على الفلكيات وقد مر. وردّ بأن إمتناعهما لا يستلزم [126] إمتناع العدم. وما ذكره في بيانه، وإن لم يتم في المحدد، إلاّ أن بساطته يجوز مماسة محدّبة، ما يماس مقعره، وبالعكس فيجوز الخرق والإلتيام عليه أيضا.

الرابع: العدم إما بإعدام الله بلا واسطة أو بواسطة كلمة، فيكون العدم اثرا، أو بطريان ضدّ وهو خلق الغناء واحدا، أو متعددا، وليس ذلك أقوى من ضدّه القديم، أو بزوال شرط هو بقاء لا في محل، أو فيه، أو أكوان كذلك أو اعراض لازمة. فيكون الشرط قديما لأنه شرط للقديم وينتقل الكلام إلى زواله فيتسلسل. وردّ بالنقض بالصور والأعراض، وفيه نظر. إذ العدم في الصور بزوال استعداد محلها وفي الأعراض به أو بطريان ضدّ.

المقدمة الثالثة: في أن الحشر هل يطلق على الإيجاد بعد الفناء، أو الجمع بعد التفرق، ولا منع في الشرع عن كل منهما، والحق التوقف.

احتج الأولون بوجوه:

الأول: الإجماع قبل الخلاف، ورد بالمنع.

الثاني: قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾¹⁰⁹² أي في الوجود. ورد بأن المعنى هو الباقي بعد موت الأحياء أو الغاية أو الرازق أو المراد لازمهما، وهو الألوهية.

الثالث: قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجه﴾¹⁰⁹³ ولا يراد الخروج عن الإنتفاع، إذ بعد التفرق ينتفع بالدلالة على الصانع. ورد بأنه هالك لإمكانه، والخروج عن الإنتفاع أيضا هالك بالنسبة إلى ما خلق لأجله.

¹⁰⁹² سورة الحديد، 3/57.

¹⁰⁹³ سورة القصص، 88/28.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾¹⁰⁹⁴ والبدا من العدم فكذا العود. [126ظ] ورد
بإمكان البدء لا عن عدم، كبده خلق الإنسان من طين.

الخامس: قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾¹⁰⁹⁵ ورد بأن المعنى الخروج عن الإنتفاع.
وإحتج الآخرون بوجوه:

الأول: أن المعاد غير المبتدئ، فلا يصح مجازاته. ورد بأنه عينه كما مر.

الثاني: أن الإعدام خال عن الغرض، فهو عبث. ورد فيه غرض اللطف للمكلف وإظهار العظمة
والإستغناء والتفرد بالدوام والبقاء.

الثالث: الآيات الدالة على أن النشور هو الجمع، لا الإيجاد. ورد بأن الكلام سبق لإثبات الجمع، و¹⁰⁹⁶
الجمع لا يمنع الإيجاد، مع أنها معارضة بآيات تشعر بالفناء، كما سبق.

إذا عرفت هذه المقدمات فاعلم أن حشر الأجسام إما بالإعادة، أو بالجمع وحشر ذوات الأرواح عند
القائلين بتجردها، إما روحاني فقط، وهو مذهب الفلاسفة غير جالينوس لتوقفه في تجرد النفس،¹⁰⁹⁷ أو روحاني
وجسماني معا، كما ذهب إليه الصوفية وكثير من المحققين. وعند القائلين بتجسدها جسماني محض، كما ذهب إليه
عامة المسلمين. والقول بإعادة الأرواح إلى الأبدان في الآخرة ليس تناسخ، لأنه إعادة في الدنيا وإلى بدن آخر،
وذلك في الآخرة وإلى بدن أجزاءه أصلية، والمغايرة إنما هي¹⁰⁹⁸ في الأوصاف، وربما يفهم ذلك من النصوص.

¹⁰⁹⁴ سورة الروم، 27/30.

¹⁰⁹⁵ سورة الرحمن، 26/55.

¹⁰⁹⁶ الكلام سبق لإثبات الجمع و: في الهامش.

¹⁰⁹⁷ وهو مذهب الفلاسفة غير جالينوس لتوقفه في تجرد النفس: في الهامش.

¹⁰⁹⁸ إنما هي: فوق السطر.

دليل المعاد الجسماني في العالم الأصغر،¹⁰⁹⁹ إما مع الروح أو بدونه إنه أمر ممكن أخبر به الصادق ووروده في الكتاب والسنة أظهر من أن يخفى. وإحتمال كونها تمثيلات لفهم العوام مع كونه¹¹⁰⁰ من خرافات الأوهام تكذيب للأنبياء عليهم السلام [127] و[127] بنسبتهم إلى الإفساد و¹¹⁰¹ التضييل في مقام الإرشاد والتكميل.

ودليل المخالفين وجوه:

الأول: إنه مبنى على إعادة المعدوم، ولو في المزاج والحيوة، وقد ثبت بطلانها. ورد بمنع المقدمتين.

الثاني: الأجزاء المأكولة إما أن يعاد¹¹⁰² في الأكل أو في المأكول، فلا يعاد الآخر بعينه، أو فيهما معا، فيلزم جواز تعذيبها وإثابتها معا. ورد بأن المعاد الأجزاء¹¹⁰³ الأصلية، فلعل الله تعالى يجعلها فضلة في الآخر لطفًا عندنا، ووجوبًا عند المعتزلة. واختلفت النصوص في الدلالة على نفس الإعادة أو إعادة الأجزاء بالأسر للاختلاف في تحدى المنكرين.

الثالث: الإعادة لا لغرض عبث، ولغرض عائد إلى الله تعالى نقص وإلى العبد، إما إيصال ألم وهو سفه، أو لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس، إذ هي خلاص عن ألم فيحتاج إلى الإيلاء لإيصال اللذة وهو سفه. ورد بمنع لزوم الغرض، ومنع الحصر¹¹⁰⁴ بتجويز إرادة إيصال الجزاء، ومنع كون اللذة سيما الأخروية دفع الألم.

وأما دليل المعاد الجسماني¹¹⁰⁵ في العالم الأكبر فالنصوص القاطعة الدالة على تخريبه، إما بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والإفناء،¹¹⁰⁶ ثم إعادته لإيصال الثواب أو العقاب بحيث لا يقبل التأويل. وبالجمله ثبوت الحشر

¹⁰⁹⁹ في العالم الأصغر: في الهامش.

¹¹⁰⁰ مع كونه: في الهامش.

¹¹⁰¹ الإفساد و: فوق السطر.

¹¹⁰² إما أن يعاد: في الهامش.

¹¹⁰³ الأجزاء: في الهامش.

¹¹⁰⁴ ومنع الحصر: في الهامش.

¹¹⁰⁵ الجسماني: في الهامش.

¹¹⁰⁶ إما بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والإفناء: في الهامش.

الجسماني مما علم بالضرورة من دين محمد -صلى الله عليه وسلم- حتى قيل لا يمكن الجمع¹¹⁰⁷ بين إنكار الحشر والإيمان بدينه -صلى الله عليه وسلم-.

خاتمة: المعاد الروحاني تجرد النفس المجردة عن [127ظ] قيد التعلق بالبدن والخلاص عن ظلمات الهيولى ملتدة أو متألمة بما اكتسبت، وهو غير القول بالمعاد الجسماني مع الروح، لأنه تعلق النفس تارة أخرى¹¹⁰⁸ بالبدن المحشور، ولا يلزم تجردها.¹¹⁰⁹ إذ تعلقها ببدن آخر وتعطل بدنها، أو تعلق نفس آخر ببدنها، وتبقى هي معطلة مما لم يقل به أحد. فللنفس حيثن لدتان جسمانية وروحانية، ولا يمكن الجمع بينهما في الحياة الدنيا، لأن الإستغراق في عالم القدس يمنعها عن إدراك¹¹¹⁰ اللذات الجسمانية، وإشتغالها بها يصدّها عن اللذات الروحانية. فإذا عادت بعد أن فارقت واستمدت من عالم القدس تكمل وتقوى على الجمع بين الأمرين. والثابت ضرورة من دين نبينا محمد -صلى الله عليه وسلم- هو المعاد الجسماني، ويكفر منكره. وأما إعادة الأرواح إلى الأبدان سواء كانت جسمانية كما هو الأظهر عندنا،¹¹¹¹ أو روحانية كما هو المحتمل، فلا منع للشيعة عنها، بل قد يدعى إشارات النصوص إليها.

المبحث الثاني [في الجنة والنار]:

الجنة والنار مخلوقتان الآن، خلافا لبعض المعتزلة. لنا قصة آدم وحوّا عليهما السلام، والنصوص الدالة على وجودهما لورودها على صيغة الماضي، والحمل على المجاز عدول عن الظاهر بلا دليل.

واحتج المخالف بوجوه:

الأول: ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث، ولا يخفى ضعفه.

¹¹⁰⁷ الجمع: في الهامش.

¹¹⁰⁸ تارة أخرى: في الهامش.

¹¹⁰⁹ ولا يلزم تجردها: في الهامش.

¹¹¹⁰ إدراك: في الهامش.

¹¹¹¹ كما هو الأظهر عندنا: في الهامش.

الثاني: لو خلقتنا لهلكنا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾¹¹¹² وهو باطل بالنص والإجماع.

قلنا: يخصصان من عموم الآية، ويحمل الهلاك على غير الفناء، أو تفنيان لحظة، [128و] وهو لا ينافي الدوام عرفاً.

الثالث: وجودهما في عالم العناصر غير ممكن لأن عرض الجنة كعرض السماء،¹¹¹³ وفي العالم الأفلاك يمنع الوصول إليها لإمتناع الخرق. ووجود عالم آخر محال، إذ يلزم وجود حيزين طبيعيين لكل عنصر، فيلزم ميله إليه وعنه. ولأنه يكون كرياً لتحديد الجهات فيلزم الخلاء بينهما.

قلنا: هذه أصول فلسفية، ومع ذلك فالمراد عرضها كعرض السموات والأرض في المقدار. وأيضا يجوز كون العالمين كتدويرين في محيط واحد، وكون العناصر مختلفة الطبائع.

خاتمة: الأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى: ﴿عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى﴾¹¹¹⁴ وقوله -صلى الله عليه وسلم- {سقف الجنة عرش الرحمن وأن النار تحت الأرضين}¹¹¹⁵ لقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفَجَارِ لَفِي سَجِينٍ﴾¹¹¹⁶ والحق تفويض ذلك إلى علم العليم الخبير.

المبحث الثالث [في سؤال القبر]:

ما ورد في البرزخ من الأحوال من السؤال والتعذيب والتنعيم والحيوة قدرما يلتذ أو يتألم بلا إعادة الروح أمور ممكنة أخبر بها الصادق. والآيات في هذا الباب لا يخفى عند أولى الألباب، وكذا الأحاديث في شأنها متواترة المعنى.

¹¹¹² سورة القصص، 88/28.

¹¹¹³ في عالم العناصر غير ممكن لأن عرض الجنة كعرض السماء: في الهامش.

¹¹¹⁴ سورة النجم، 14/53.

¹¹¹⁵ لم نستطع أن نستدل على هذا الحديث. ولدى الاطلاع على المصادر نرى أن الحديث ورد في حاشية العطار على جمع الجوامع لابن السبكي (ج2/ص486) كالاتي: "سَقْفُ الْجَنَّةِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ وَالنَّارُ تَحْتَ الْأَرْضَيْنِ السَّعْبُ". وورد في روح المعاني للآلوسي (جز 20/ص50) بهذا اللفظ: "سَقْفُ الْجَنَّةِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ".

¹¹¹⁶ سورة المطففين، 7/83.

وعورضت بقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا [الموت] إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾¹¹¹⁷ فلا حياة في القبر وإلا لكانت موتتان، وبقوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أََمْواتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾¹¹¹⁸ و﴿رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾¹¹¹⁹ ولو كان في القبر حياة لكان الإحياء ثلاثة.

وأجيب بأن مفهوم العدد لا يعتبر، ولئن سلم فالحيوة بلا رد الأرواح لضعفها [128ظ] لا يتعرض لها، أو لأنهما في حكم النشأة الأولى، إذ لا يعقبها ما يعاين في الآخرة من العلوم الكشفية.

وتمسكوا تارة بأن ما ذكرتم متوقف على الحيوة المتوقفة على البنية والمزاج، وبأن الميت الغير المدفون¹¹²⁰ لا يشاهد فيه الحركة والكلام¹¹²¹ وربما لا يساعد القبر الجلوس، وربما يُحرق فتذروه الرياح.

والجواب أن هذه استبعادات لا ينفي الإمكان، سيما ويؤيده خبر الصادق. ولا يلزم من اشتراط البنية في هذه الحيوة اشتراطها في الحيوة الثانية، والتعذيب والسؤال مع الروح والأجزاء الأصلية فلا يشاهد، ولا يحتاج إلى سعة القبر. على أن القول بالقادر المختار ينفي كل ريب في الإيمان بالغيب.

المبحث الرابع [في أحوال الآخرة]:

أحكام النشأة الأخروية من الصراط والميزان والحوض وتفصيل أهل الحشر والجنة والنار، يجب الإيمان بها لإمكانها وإخبار الصادق عنها. ومما يقضى منه غاية العجب أن بعضا¹¹²² ممن أسلم سلّم عنانها إلى الوهم فأنكر هذه الأمور ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَالَهُ مِنْ نُورٍ﴾¹¹²³.

¹¹¹⁷ سورة الدخان، 56/44.

¹¹¹⁸ سورة البقرة، 28/2.

¹¹¹⁹ سورة المؤمن، 11/40.

¹¹²⁰ الغير المدفون: في الهامش.

¹¹²¹ والكلام: في الهامش.

¹¹²² ومما يقضى منه غاية العجب أن بعضا: في الهامش.

¹¹²³ سورة النور، 40/24.

قالوا: الصراط أدق من الشعر واحد من السيف فلا يمكن العبور عليه، ولو أمكن فعذاب.¹¹²⁴ وأيضا الأعمال أعراض، فلا يعقل وزنها. بل الصراط هو طريق الجنة أو الأدلة الواضحة أو العبادات أو الشريعة. والميزان العدل الثابت في كل شيء، أو الإدراك كالحواس لمدرجاتها والعلم لمتعلقاتها.

والجواب أن الله تعالى يسهل العبور. والوزن للصحف، أو تتجسد الأعراض¹¹²⁵ فتوزن، على أن وزن الأعراض لا يمتنع كما يشاهد في الأسطرلاب.

[129و] خاتمة: ذهب جمع من الفلاسفة إلى أن ما ورد من أحوال الآخرة تمثيلات وتصويرات لمراتب النفوس وأحوالها، فالجنة والثواب تصوير للذتها بما اكتسبته من كمالاتها، والنار وعقابها تصوير لألمها بما ابتليت به من جهالاتها، وعدم تألمها بها في هذا العالم لإشتغالها بأحوال البدن. ثم إن الجهل إن كان بسيطا أو اكتسبت أخلاقا رديئة¹¹²⁶ ربما يتدرج إلى السعادة، وإن كان مركبا أو ابتليت بشرارة اضمحلت بها الأخلاق الفاضلة بالكلية¹¹²⁷ بقيت في شقاوة سرمدية وفي نار موقدة تطلع على الأفئدة.

وتفصيله أن كمالات النفس بحسب القوتين، إما لنقصان غريزة، أو أمر مكتسب راسخ، أو غير راسخ فالعذاب الدائم لراسخ من القوة النظرية كالجهل المركب، والبواقى لا يدوم عذابها، وإنما يختلف كما وكيف باختلاف زوالها سرعة وبطؤا هذا. وأما النفوس الخالية عن الكمال السليمة عما يضاده فهي في سعة من رحمة الله تعالى.

قال بعضهم: ولما لم يجز تعطيلها عن الإدراك لا بد أن تتعلق بجسم آخر تُدبره بطريق التناسخ، أو يستعمله في متخيلاتها ويلتذ بذلك بشرط أن لا يكون جسما مزاجيا، بل سماويا أو هوائيا ونحو ذلك لئلا يكون تناسخا.

¹¹²⁴ وأيضا: فوق السطر.

¹¹²⁵ الأعراض: تحت السطر.

¹¹²⁶ في الاصل: ردية.

¹¹²⁷ بالكلية: في الهامش.

ومن الفلاسفة من جوز المعاد الجسماني بناء على ان التبشير والانذار لنظام العالم، إذا حقق موجهما يزداد نفعاً وإن كان للأكثرين، وضرر المعذب لا ينفي النفع الكلي. ومنهم [129ظ] من أثبت عالم الثُل وحكم بان الجنة والنار وأحكامهما منها، لا من المحسوسات المحضة. ولا ينافيه إنكارهم المعاد، لأن الأجسام الثابتة فيها غير عنصرية. وهذا ما ذكرته الفلاسفة. والحق لا يحتجب عن أهله.

المبحث الخامس [في الثواب والعقاب]:

الثواب فضل من الله تعالى، والعقاب عدل منه من غير وجوب عليه، ولا إستحقاق من العبد، خلافا للمعتزلة، إلا أنه لا يخلف الله وعده إنجازاً له كرماً وفضلاً بخلاف الوعيد، فإن الخلف فيه فضل وكرم.

لنا وجوه:

الأول: لا يجب عليه شيء.

الثاني: المستغرق عمره بالطاعات لا يؤدي شكر نعمة السالفة فلا يستحق الأجر عليها. وما يقال "الإحسان للشكر قبيح والشكر بلا مشقة صحيح والمشقة بلا عوض عبث" فمدفوع بأنه مع ابتناؤه على قاعدة الاعتزال ممنوع، إذ اللازم إيجاب الشكر على الإحسان ولا قبح فيه، وكون التفضل عوضاً¹¹²⁸ يكفي غرضاً.

الثالث: لو وجبا استحقاقاً لوجب ثواب المؤمن المطيع، وإن كفر في آخر عمره، وعقاب الكافر العاصي طول دهره، إذا آمن في آخر عمره لتحقق الوجوب والاستحقاق، وإنه باطل بالاتفاق.

وللمخالف وجوه:

الأول: الزام المشقة بلا منفعة ظلم وبلا مضرة في تركها يوجب النوافل، لأن في فعلها منفعة. ورد بعد تسليم لزوم الغرض يجوز أن يكون شكراً للنعمة السابقة، أو السرور بالمدح على أداء الواجب. على أنه يجوز أن

¹¹²⁸ عوضاً: في الهامش.

يكون¹¹²⁹ وجه الوجوب في نفس الواجب والوجوب، وإن لم يستلزم المشقة، لكن لا ينافيها [130] فيجعل شاقا لغرض آخر.

الثاني: عدم وجوبهما يفضى إلى التواني في الطاعات والجساسة على المعاصي. ورد بأن الوعد والوعيد يكفيان هذين المحذورين.

الثالث: لو لم يجب لزوم الخلف والكذب. ورد بإندفاعهما بالوقوع من غير وجوب واستحقاق.

المبحث السادس [في الخلود في الجنة والنار]:

لا خلاف في خلود أهل الجنة فيها وخلود الكفار عنادا وإعتقادا في النار، وكذا من بالغ في الإجهاد ولم يوفق المراد لدخوله في العمومات. ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبري. وكذا الكافر حكما كأطفال المشركين، خلافا للمعتزلة حيث جعلوا تعذيبهم ظلما فهم خدم أهل الجنة، وقيل: هم من أهل الأعراف، وقيل: من علم الله أنه سيؤمن ويطيع ففي الجنة ومن علم خلافه ففي النار. وأما مرتكب الكبيرة بلا توبة فلا تقطع بالعتق والعقاب، بل أمره إلى الله، إلا أنه لا يخلد في النار. وقطعت المعتزلة بخلوده في النار، ولا عبرة بقول من قال من المرجئة¹¹³⁰ بتخصيص النار بالكفار.

لنا وجوه:

الأول: النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة، وليس قبل دخول¹¹³¹ النار، بل بعده أو بدونه.

الثاني: النصوص الدالة على خروجهم من النار.

الثالث: من واطب على الطاعة مائة سنة وشرب جرعة من الخمر، فلو لم يكن تخليده في النار ظلما فلا ظلم أصلا.

¹¹²⁹ أن يكون: فوق السطر.

¹¹³⁰ بقول من قال من المرجئة: في الهامش.

¹¹³¹ دخول: في الهامش.

الرابع: لا عدل في التخليد لمعصية متناهية.

الخامس: قد يقرر استحقاق صاحب الكبيرة الثواب وعدا أو عقلا، فلا يُؤَدَّ في النار.

واحتجت المعتزلة بوجوه:

[130ظ] الأول: عمومات الآيات بالخلود للفاسق. والجواب بعد تسليم عموم الصيغ فقد خص منها التائب وصاحب الصغائر، فخص أيضا صاحب الكبائر. على أن الاستحقاق يزول لكونه مغتبا برؤية العذاب، ولو سلم فالإستحقاق للعذاب المؤبد يمكن أن لا يقع لنيل العفو. وأما قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها﴾¹¹³² فقد فسر ابن عباس رضى الله عنهما التعمد بالإستحلال. وقد يقال "الخلود" يستعمل في المكث الطويل، بل قيل حقيقة فيه. وقد يراد بالفسق الكفر جمعا بين الأدلة.

الثاني: الفاسق انتفى استحقاقه الجنة بالاحباط أو الموازنة، فلا يدخل. والجواب منع المقدمتين.

الثالث: إذا جاز تناهى عذاب الفاسق جاز في الكافر أيضا بجامع تناهى المعصية. والجواب منع عليه التناهى، وكون القياس في مقابلة النص، ووجود الفارق، وهو كون معصية الكافر في الاعتقادات.

الرابع: الوعيد بالعذاب الدائم لطف لكونه ازجر، فيجب فلا يزول. والجواب بعد تسليم وجوب اللطف ان الزاجر بقدر الحاجة، فيكفي للمؤمن المنقطع.

المبحث السابع [في اختلاط أعمال الصالحة بالسيئة]:

الذين خلطوا أعمالا صالحا وآخر سيئا ففي الجنة، ولو بعد النار، خلافا للمعتزلة. فإنهم ذهبوا إلى خلودهم في النار عملاً بالاحباط، حتى ذهبوا إلى أن الكبيرة الواحد تحبط جميع الطاعات. لنا: ان الله تعالى [131و] ﴿لا يضيع أجر المحسنين﴾¹¹³³ وأن إبطال ثواب طاعة مائة سنة بجرعة من الخمر أقبح من الكريم، وأن جهة

¹¹³² سورة النساء، 93/4.

¹¹³³ سورة التوبة، 120/9؛ سورة هود، 115/11.

الإستحقاق عندهم حسن الطاعة مع الإمتثال، فوجودها يوجب إيصال حكمها، وأن جواز الإحباط يوجب منافاة الكبيرة لصحة الطاعة كالردة.

قالوا: كما أن الثواب والعقاب لا يجتمعان كذلك جهة استحقاقهما.

قلنا: قياس فاسد، على أن إحباط الثواب ليس أولى من عكسه إذ ﴿الحسنات يذهبن السيئات﴾.¹¹³⁴ وما ورد من الإحباط في التنزيل فهو عدم ترتب الثواب، لا محوه. وما يقال الكفر محبط لكونه كبيرة فكذا غيره قياس فاسد. ومنهم من إحتاط في الإحباط وقال بموازنة الأجور والأوزار، إما بسقوط الأقل ثوابا وعقابا، أو بسقوط الأقل من الثواب أو العقاب قدره من الأكثر ثوابا وعقابا. واختلفوا في أن الموازنة بين الإستحقاقين أو المستحقين أو الفعلين. وأنت قد عرفت بطلان أصلهم، فيبطل فرعه. على أن اعتبار الموازنة يوجب إحباط كبائر من عرف الله تعالى يقينا، إذ لا يزل وزرها على اجرها.¹¹³⁵ ولا يخفى على أحد أن الحكم في هذه المباحث بالعقل إفتيات ولا يتحقق أمثال ذلك إلا بنصوص الآيات. نعم أصل الإحباط ورد في التنزيل، لكن الكلام فيما ذكر من التفصيل.

المبحث الثامن [في الكبائر والصغائر]:

النصوص القاطعة ناطقة على أنه تعالى عفو غفور، فالصغائر معفو عنها مطلقا، والكبائر بعد التوبة عند الجمهور، ولا عفو عن الكفر اتفاقا وإن جاز عقلا على الخلاف،¹¹³⁶ خلافا للمعتزلة في الثاني سمعا، وإن جاز عقلا. لنا على الجواز أن العقاب حقه فله إسقاطه، وعلى الوقوع النصوص الناطقة بغفران ما دون الشرك بلا تقييد بالتوبة. وفي الأحاديث أيضا كثيرة، والتخصيص بالصغائر، أو بما بعد التوبة، أو حمل الغفران على التأخير، [131ظ] أو عدم شرع الحدود في عامة المعاصي، أو على ترك وضع الأصار عنهم، أو وضع الفضيحة الدنياوية مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل، ومخالفة لإجماع المفسرين. ونصوص الأحاديث الصريحة مما لا يطرد في البعض، إذ المغفرة بالتوبة لا يخص ما دون الشرك، ولا يلائم التعليق بالمشيئة. للمانعين عقلا: أن جواز العفو اغراء فيقبح. وردّ بعد تسليم القبح بمنع كونه إغراء، مع وجود الزواجر من النصوص ورجحان جانب العقوبة. وسمعا: النصوص الواردة

¹¹³⁴ سورة هود، 114/11.

¹¹³⁵ أو المستحقين أو الفعلين ... على اجرها: في الهامش.

¹¹³⁶ ولا عفو ... على الخلاف: في الهامش.

في الوعيد، إذ الخلف كذب وهو نقص. ورد بمنع كون الخلف في الوعيد نقصا، بل قيل: انه كرم. ومنهم من استشكل لزوم الكذب وتبديل القول فعدل إلى تخصيص العمومات، وحكم بأنه ليس نسخا، بل بيان لعدم الإرادة.¹¹³⁷ ولا يخفى أن الخلف التخلّف مع الإستحقاق، وأما إزالة الإستحقاق بالعفو فليس خلفا أصلا. والتخصيص بالمتراخي نسخ، إذ يكفى فيه الدخول بالنسبة إلى علمنا. وأما ما يقال الكذب مختص بالماضي فمدفوع بأن الماضي والمستقبل لا تفاوتان فيه، بل لا يوجدان في كلامه تعالى، كما مر. وربما يقال يجب منع لزوم الكذب عندنا، لأن الصدق أزلي، وما ثبت قدمه إمتنع عدمه. وأما عندكم فمنعه للقبح، والقبح في العفو ممنوع. ويمكن دفعه بأن عدم القبح في العفو لا يَغْفُو قبح الكذب لما فيه من مفسد في الإسلام.

خاتمة: واعلم أن ما ذهب إليه بعض¹¹³⁸ المعتزلة من خلود صاحب الكبيرة بدون التوبة¹¹³⁹ في النار إفراط وما ذهب إليه المرجئة [132و] من أنه لا يعذب أصلا تفريط، والتفويض إلى الله وسط، وتسميته أرجاء بجهة كونه تأخيرا للأمر، وعدم الجزم بالعقاب عدول عن الصواب. ومذهب محققهم: ”أنا لا نحكم بدخول النار، إلا إذا زادت الأوزار، والعلم بها مفوض إلى العليم الجبار“. واضطربوا في صورة¹¹⁴⁰ التساوى، وصرحوا بجواز العفو عقلا وشرعا، أو عقلا فقط. فهؤلاء وافقونا في صورة التساوى وإنما الخلاف في غيرها.

المبحث التاسع [في الشفاعة]:

تطابق النص والإجماع على ثبوت شفاعة الأخيار لأهل الكبائر لثبوت العفو عنها أيضا.¹¹⁴¹ وثبوت الشفاعة لأهلها متواترة المعنى، ولدلالة¹¹⁴² عموم قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لَذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾.¹¹⁴³ وأيضا الشفاعة

¹¹³⁷ وحكم بأنه ليس نسخا بل بيان لعدم الإرادة: في الهامش.

¹¹³⁸ بعض: فوق السطر.

¹¹³⁹ بدون التوبة: في الهامش.

¹¹⁴⁰ صورة: في الهامش.

¹¹⁴¹ أيضا: فوق السطر.

¹¹⁴² ولدلالة: فوق السطر.

¹¹⁴³ سورة محمد، 19/47.

ثابتة نصاً وإجماعاً. ومعناها¹¹⁴⁴ طلب اسقاط¹¹⁴⁵ المضار لا طلب المنافع، وإلاّ لصحّ منّا الشفاعة للأخيار ولأن الصغائر مكفرة بإجتناّب الكبائر فلم يبق محلاً للشفاعة إلاّ الكبائر.

وللمخالف وجوه:

الأول: عمومات نفى الشفاعة. والجواب: بعد تسليم عموم الأزمان والأحوال التخصيص بالكفار جمعاً بين الأدلة، سيما والظلم المطلق هو الكفر في قوله تعالى: ﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾¹¹⁴⁶، وأما ﴿ما للظالمين من أنصار﴾¹¹⁴⁷ فليس نفياً للشفيع.

الثاني: آيات تنفى الشفاعة عن الكبائر. والجواب أن المراد الشرك.

الثالث: آيات خلود الفساق. وقد مر جوابه.

الرابع: الإجماع على جواز طلب الشفاعة دون الكبيرة. والجواب المراد طلب الإيمان والطاعة الذين يتوسل بهما إلى رضى الشفيع.

خاتمة: ظاهر قوله تعالى: ﴿ان تجتنبوا كبائر [132ظ] ما تنهون عنه يكفر عنكم سيئاتكم﴾¹¹⁴⁸ يدل على تمايزهما. ففسّروا الكبيرة بالتى تشعر بقلّة الاكتراث بالدين، أو التى توعد الشارح على خصوصها. وميزهما بعضهم بحصر الكبائر في عدد، في رواية تسعة، وفي رواية عشرة، وفي رواية اثني عشر. وبعضهم عدها إلى قريب من أربعين أو سبعين. وأما كون كل سيئة صغيرة بالنسبة إلى ما فوقها، كبيرة بالنسبة إلى ما دونها فبعيد إذ لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر إلاّ بترك ما فوق أدنى المعاصي جميعاً وإنه غير مقدور.

¹¹⁴⁴ ثابتة نصاً وإجماعاً ومعناها: في الهامش.

¹¹⁴⁵ اسقاط: فوق السطر.

¹¹⁴⁶ سورة مؤمن، 102/40.

¹¹⁴⁷ سورة البقرة، 270/2؛ سورة آل عمران، 192/3؛ سورة المائدة، 72/5.

¹¹⁴⁸ سورة النساء، 31/4.

المبحث العاشر [في التوبة]:

التوبة الندم على المعصية لكونها معصية، والندم الأسف والحزن وتمنى كونه لم يفعل، وعلامته الحسرة والبكاء.¹¹⁴⁹ وأما الندم¹¹⁵⁰ للجنة، أو النار، أو لقبح المعصية، أو غرض دنيوى أو بدنى ففي كونه توبة تردد. وقد يشترط العزم على الترك عند الخطور بشرط الإقتدار.

قالت المعتزلة: التوبة إعتقاد أنه أساء بحيث لو أمكن ردّ المعصية لردها، إذ لا حزن في الجنة مع وجود الندامة، ولأن التوبة مكلف عليها، والحزن غير مقدور.

قلنا: لا توبة في الجنة، إذ لا فائدة لها فيها، وأن الندم حقيقة يستعقب الحزن ألّبتة. وهى واجبة عندنا سمعا لقوله تعالى: ﴿توبوا إلى الله جميعا﴾¹¹⁵¹ ونحو ذلك.

وعند المعتزلة عقلا، لأنها دفع الضرر، واشتروطا وجوبها على الفور، فالتأخير ساعة¹¹⁵² إثم آخر، وهكذا. ثم انها مقبولة عند الله تعالى لطفًا واحسانًا، سمعا بدليل ظنى،¹¹⁵³ ووجوبًا عند المعتزلة بناء على أن العقاب بعد التوبة ظلم، ولأن التكليف تعريض للشواب ولا يتصور إلا بسقوط العقاب، ولا طريق له في الدنيا إلا التوبة.

[133و] قلنا: مع كون مقدماتهم مزخرفة نجزم بأن المعتذر بين أمرين، الصفح والمجازاة بلا وجوب شيء منهما. واختلف في سبب سقوط العقاب، قيل بنفس التوبة، وقيل بكثرة ثوابها، وعندنا بمحض الكرم. ثم إن التوبة الصحيحة عبادة لا تبطل بمعاودة الذنب، بل الثانية عبادة أخرى، ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب خلافا للبعث. ولا يشترط عمومها الذنوب لصحة إسلام من اصرّ على البعض إجماعا، ولأنها الرجوع والندم والعزم وقد وجدت.

¹¹⁴⁹ والندم الأسف ... والبكاء: في الهامش.

¹¹⁵⁰ الندم: فوق السطر.

¹¹⁵¹ سورة النور، 31/24.

¹¹⁵² ساعة: في الهامش.

¹¹⁵³ سمعا بدليل ظنى: في الهامش.

قيل: الندم للقبح وهو في الكل. ورد بأن ما للكل القبح، لا قبحها. ويكفي الإجمال، وإن تذكرت الذنوب مفصلة. ومن المعتزلة من فرق بين حق الله تعالى وحق العبد بكفاية الندم في الأول، كما في الفرار من الزحف ونحوه.¹¹⁵⁴ وربما يفتقر إلى القضاء كالصلاة ونحوها، ولا بد في الثاني من تسليم عينه، أو بدله، إن كان تعدياً، ومن إرشاده إن كان إضلالاً، ومن العذر إن كان أذىً. وقيل الحق أن القضاء واجب آخر لكن يتوقف عليه الندم كرد المغصوب.

المبحث الحادى عشر [في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب بالكتاب والسنة والإجماع. والمعروف هو الواجب، والمنكر الحرام. إذ لا وجوب في المندوب والمنكر، بل هما مندوبان. وقوله تعالى: ﴿عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾¹¹⁵⁵ أى إصلاحها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يضركم بعد ذلك ضلالهم. وقوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾¹¹⁵⁶ منسوخ. وما ورد من الرخصة فعند انتفاء الشرط، وهو العلم بحالها وتجويز التأثير. وانتفاء مفسدة أكثر من ذلك المنكر، أو مثله. [133ظ] ولا يختص بالولاء إلا إذا إنتهى إلى القتال، ولا بالمجتهدين إلا إذا كان إجتهدا. ثم هو فرض كفاية. ولا يشترط عدم ارتكاب مثله، لأنهما واجبان متميزان. وإذا نصب له واحد تعين عليه الحسبة بلا فتنة، ولا تجسس. وإنما يقصد أن¹¹⁵⁸ يظهر شعائر الإسلام، إذا أبدى صفحته للحق. ويحتسب برفق وسكون متدرجا إلى الأغلظ بحسب حال المنكر. وليس لمجتهد ولا لمقلديه زجر مجتهد آخر ومقلديه في محل الخلاف، إذ كل مجتهد مصيب.

¹¹⁵⁴ كما في الفرار من الزحف ونحوه: في الهامش.

¹¹⁵⁵ لا يضركم من ضل إذا اهتديتم: في الهامش.

¹¹⁵⁶ سورة المائدة، 105/5.

¹¹⁵⁷ سورة البقرة، 256/2.

¹¹⁵⁸ يقصد أن: في الهامش.

المقصد الثالث في الأسماء والأحكام

وفيه مطلبان.

المطلب الأول: منهما مبنى على مبحثين:

المبحث الأول [في الإيمان]:

الإيمان في اللغة التصديق، إفعال من الأمن، كأنه آمن المصدق من التكذيب¹¹⁵⁹ والمخالفة، فهمزته للتعدية. وقد يعتبر فيه معنى الإعراف، فيعدى بالباء، أو الإذعان فيعدى باللام. وقد يجيء بمعنى الوثوق، فهمزته للصيرورة. وفي الشرع "التصديق بما علم بالضرورة أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم إجمالاً كلاً وتفصيلاً في موضعه". ثم إن فعل القلب يستتبع عرفاً فعل اللسان والأركان. فمن أخل بالأول وحده فهو منافق، وبالثاني فكافر، وبالثالث ففاسق وفاقا، وكافر عند الخوارج، وواسطة عند المعتزلة. ثم هو على إطلاقه¹¹⁶⁰ إما إسم للأول فقط، أو للثاني فقط أو لكليهما أو للثلاثة.

فهنا مقامات:

المقام الأول:

أنه فعل القلب، وفسره الشيعة بالمعرفة، والأشعرى بالتصديق. تمسكت الشيعة بالنصوص الدالة على كون الإيمان [134و] فعل القلب، وأدناه المعرفة، ولا دليل على ما وراءها.

¹¹⁵⁹ كأنه آمن المصدق من التكذيب: في الهامش.

¹¹⁶⁰ على إطلاقه: في الهامش.

قلنا: النصوص متعارضة وما يثبت الزيادة راجح. وأيضا الإيمان مستعمل في التصديق لغة وشرعا، والإشتراك خلاف الأصل. غاية الأمر أنه خص شرعا بالتصديق بأمور مخصوصة، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: {الإيمان أن تؤمن بالله وملئكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر والقدر خيره وشره}.¹¹⁶¹ ثم إن المراد بالتصديق ما يعبر عنه بـ *بِغْرُوَيْدُنْ*¹¹⁶² ويقابله التكذيب، وينافيه التردد، وهو غير العلم والمعرفة، لأن التصديق ربما يدرك تصورا، ويسمى معرفة. ويقابله النكر والجهالة، لا التكذيب والإنكار.¹¹⁶³ ولو كان هذا إيمانا لكان أهل الكتاب مؤمنين، ولأن التصديق كسبي إختياري، ولهذا يثاب عليه، والمعرفة ربما يحصل بلا كسب.

ومن ههنا قال بعض المحققين¹¹⁶⁴ التصديق نسبة الصدق إلى المتكلم إختيارا، ويمتاز عما اعتبر في المنطق مقابلا للتصور، لأنه كيفية نفسانية انفعالية. والمأمور به لا بد وأن يكون أمرا إختياريا، وهو ههنا¹¹⁶⁵ نسبة الصدق إلى المخبر إختيارا، حتى يكون من جنس كلام النفس¹¹⁶⁶ يدل على ما ذكر حصول المنطقي للكفار المعاندين.

ورد ذلك بأننا لا نفهم من الإيمان بعد قطع النظر عن فعل اللسان، إلا ما يعبر عنه بالإذعان ولزوم الإختيار باعتبار استلزامه استعمال الأفكار واشتماله على الاقرار ولا نسلم حصول الإذعان¹¹⁶⁷ للكفار، ولو سلم فكفرهم بسبب¹¹⁶⁸ امارات الإنكار وعلامات الاستكبار. وأيضا يلزم أن لا يصح الإيمان إلا حالة المباشرة والتحصيل. وأيضا لا يلزم من جعل الإيمان عبارة عن الإذعان عدم اشتراط [134ظ] التحصيل بالإختيار، حتى ينافى كونه مأمورا به، وجعله من جنس كلام النفس عند الاقرار لا ينافى كونه إذعانا في نفسه. وأيضا يلزم¹¹⁶⁹ أن يتوقف تصديق الملائكة

¹¹⁶¹ فهو المشهور بحديث جبريل؛ فقد ورد في سنن ابن ماجه (المقدمة 9) باللفظ الآتي: "أن تؤمن بالله، وملائكته، ورسوله، وكتبه، واليوم الآخر، والقدر، خيره وشره". وكذلك ورد الحديث بألفاظ متقاربة في صحيح البخارى، الإيمان 36؛ وصحيح المسلم، الإيمان 1؛ وسنن أبي داود، السنة 17؛ وسنن النسائي، الإيمان 5-6.

¹¹⁶² في الأصل (بِغْرُوَيْدُنْ) باللغة الفارسية بمعنى الإيمان.

¹¹⁶³ ويقابله النكر والجهالة لا التكذيب والإنكار: في الهامش.

¹¹⁶⁴ بعض المحققين: في الهامش.

¹¹⁶⁵ ههنا: فوق السطر.

¹¹⁶⁶ حتى يكون من جنس كلام النفس: في الهامش.

¹¹⁶⁷ الإذعان: في الهامش.

¹¹⁶⁸ بسبب: فوق السطر.

¹¹⁶⁹ يلزم: فوق السطر.

بما القى إليهم والأنبياء بما أوحى إليهم والصديقين بما سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم على الاكتساب بالاختيار ليكون إيماناً.

والجواب أن تصديق الخبر ربما ينفك عن تصديق المخبر وعن القصد إلى الإقرار وعن تعقيب انشراح الصدر، بحيث يكره أن يعود إلى الكفر كما يكره أن يلقى في النار. وأما إذا بلغ الإذعان إلى رتبة كلام النفس يحصل له الأمور المذكورة بلا كلفة، فيعتبر في الإيمان لا عند الإقرار فقط بل قبله، لأنه سبب للإقرار.¹¹⁷⁰ وحصول الإذعان للكفار حق، لأنهم ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾¹¹⁷¹ إلا أنهم لبعدهم عن الرتبة المذكورة يترأى فيهم علامات الإنكار. ثم إنها لا يختص حالة المباشرة، بل تدوم إلى أن يعرض التكذيب¹¹⁷² وعروض الغفلة ينفي العلم بالعلم، لا نفسه. ولا يكفي كون أسبابه إختيارياً في كونه مأموراً به، لتخلفه في الإذعان الحاصل بغتة عند مشاهدة المعجزات، وفي إيمان الأنبياء ومن يحدو حدوهم، بل يلزم من نسبة الصدق إختياراً، حتى يحصل ثمراته ويكمل مستتبعاته. واعلم أن اعتبار الإختيار في التصديق معناه اللغوي، وليس اعتبار أمر زائد، كما اعتبره البعض. وقال لابد بعد التصديق من التسليم ولا يخفى أن هذا الاعتبار لا يساعده اللغة والشرع.¹¹⁷³

المقام الثاني:

إنه فعل اللسان، يعنى الإقرار، إما بشرط المعرفة أو بشرط التصديق، أو بلا شرط. قالوا: رتب الله تعالى: ثواب الجنة على القول حيث قال: ﴿فأثابهم الله بما قالوا﴾.¹¹⁷⁴ وأيضاً النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يكتفون من كل أحد بمجرد الإقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة. [135و] وأيضاً انكر صلى الله عليه وسلم أسامة حين

¹¹⁷⁰ لا عند الإقرار فقط بل قبله لأنه سبب للإقرار: في الهامش.

¹¹⁷¹ سورة البقرة، 146/2؛ سورة الأنعام، 20/6.

¹¹⁷² بل تدوم إلى أن يعرض التكذيب: في الهامش.

¹¹⁷³ واعلم أن اعتبار ... والشرع: في الهامش.

¹¹⁷⁴ سورة المائدة، 85/5.

قتل من قال لا إله إلا الله، ذهاباً إلى أنه لم يكن مصداقاً بالقلب، وقال: {هل شققت قلبه؟}¹¹⁷⁵ وأيضاً قال صلى الله عليه وسلم: {أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم}.¹¹⁷⁶

قلنا: الآية محمولة على الإثابة بدلالة القول على التصديق، أو المراد بالقول الكلام النفسى. ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾¹¹⁷⁷ مع وجود القول فيهم وإلى قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ [وباليوم الآخر] وما هم بمؤمنين﴾¹¹⁷⁸ حيث نفى الإيمان عن مجرد الإقرار باللسان. وأما الأحاديث فقد وردت في أحكام الدنيا والكلام في أحكام الآخرة، وحديث أسامة، لنا لا علينا. وأما ما قيل بالإقرار أصل والتصديق أو المعرفة شرط ففي أحكام الدنيا مسلم، ولا يفيد، وفي أحكام الآخرة ممنوع.

المقام الثالث:

في أن الإقرار جزء من الإيمان أو شرط له. ذهب بعضهم إلى أن الإقرار باللسان ليس جزءاً من الإيمان ولا شرطاً له مطلقاً، بل في أحكام الدنيا، حتى أن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تكمنه من ذلك كان مؤمناً عند الله، دون أحكام الدنيا، والمنافق عكسه.

قالوا: إن حقيقة الإيمان هو التصديق، وإن من أحدث الإيمان يوصف به على التحقيق، وإن لم يصادف في الإقرار التوفيق. وذهب بعضهم إلى أن الإقرار جزء، لكنه¹¹⁷⁹ تابع للتصديق، [135ظ] ولهذا يسقط حال الاضطرار ويعتبر حال الاختيار. تمسكوا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الإيمان، وبأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر بها ويكتفى. ويؤيد هذا المذهب أن الإنسان مركب من الروح والجسد فاللائق أن يكون للجسد أيضاً حظ من الإيمان بالكلام الذى هو أدل على الباطن من أفعال سائر الأركان.

¹¹⁷⁵ لقد ورد الحديث في صحيح مسلم (إيمان 158) وسنن أبو داود (جهاد 95) كالاتي: "أَفَلَا شَقَّقْتُ عَنْ قَلْبِهِ". ورد الحديث في سنن ابن ماجه (فتن 1) بهذا اللفظ: "فَهَلَّا شَقَّقْتُ عَنْ نَبْطِهِ". ورد الحديث في مسند أحمد بن حنبل (19957، 21861) كالاتي: "هَلْ شَقَّقْتُ عَنْ قَلْبِهِ"، "أَلَا شَقَّقْتُ عَنْ قَلْبِهِ".
¹¹⁷⁶ ورد الحديث في شرح مشكل الآثار لطحاوى، ج15، ص72، رقم الحديث 5851؛ وفي مسند ابن حنبل، 67، 8913، 9479، 10523، 10842، 15243. فقد ورد الحديث بألفاظ قريبة من ذلك في صحيح البخارى، الإيمان 15، الزكاة 1، الاعتصام 2، 28؛ وصحيح مسلم، الإيمان 32-36، وسنن أبو داود، جهاد 95، وسنن الترمذي، الإيمان 1، ، وسنن النسائي، الزكاة 3، وسنن ابن ماجه، الفتن، 1.

¹¹⁷⁷ سورة النساء، 145/4.

¹¹⁷⁸ سورة البقرة، 8/2.

¹¹⁷⁹ لكنه: تحت السطر.

المقام الرابع في خروج العمل عن الإيمان:

وههنا إحتتمالات:

الأول: كون الأعمال جزء من حقيقة الإيمان، حتى يلزم من عدمها عدمه، وهو مذهب المعتزلة.

الثاني: أن يكون الأعمال خارجة عنه بالكلية، حتى لا يضر مع الإيمان المعصية، كما لا ينفع مع الكفر الطاعة، وهو مذهب بعض الخوارج.

الثالث: أن يكون أجزاء عرقية كأغصان الشجر وأعضاء الإنسان، بحيث لا يلزم من عدمها عدم الإيمان، وهذا مذهب السلف والمحدثين.¹¹⁸⁰ فلفظ الإيمان يكون موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبين الأعمال، فما دام الأصل باقيا يكون الإيمان باقيا، وإن انعدم شعبها وهى الأعمال.

الرابع: ان يجعل الأعمال آثارا خارجة عن الإيمان، ويطلق عليها لفظ الإيمان مجازا، والنزاع بين الأخيرين لفظي.

قالت المعتزلة: نحن لا ننكر اطلاق الإيمان على التصديق بالأمور المخصوصة، لكننا ندعى نقله إلى الأعمال بوجه:

الأول: قوله تعالى: ﴿ذلك دين القيمة﴾¹¹⁸¹ والإشارة إلى الأعمال المذكورة، والدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾¹¹⁸² وستعرف أن الإسلام هو الإيمان.

[136و] وأجيب بأن ذلك يشار بها إلى الإخلاص، أو الإنقياد، وأن المراد أن الدين المعتبر عند الله الإسلام، وستعرف الفرق بينه وبين الإيمان.

الثاني: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾¹¹⁸³.

¹¹⁸⁰ وهذا مذهب السلف والمحدثين: في الهامش.

¹¹⁸¹ سورة البينة، 5/98.

¹¹⁸² سورة آل عمران، 19/3.

قلنا: اريد الكامل.

الثالث: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾¹¹⁸⁴ أى صلوتكم إلى بيت المقدس.

قلنا: مجازاً، أو تصديقكم بوجوبها.

الرابع: صاحب الكبيرة يدخل النار. وقال تعالى حكاية: ﴿ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته﴾¹¹⁸⁵ والمؤمن لا يُخزى لقوله تعالى: ﴿يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه﴾¹¹⁸⁶.

وأجيب بمنع الكبرى، فإن الذين آمنوا معه هم الصحابة.

الخامس: ما ورد في الأحاديث من¹¹⁸⁷ سلب الإيمان عن مرتكب الكبائر.

قلنا: تغليظ، أو للمستحلّ.

السادس: التكفير بالأقوال والأفعال.

قلنا: لكونها من أمارات التكذيب.

السابع: ما ورد من نفى الإيمان مع التصديق كقوله تعالى: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾¹¹⁸⁸ وقوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا﴾¹¹⁸⁹ الآية.

قلنا: الأول تصديق بالله وحده، والثاني باللسان فقط.

الثامن: الإيمان ينافي استحقاق الدم، والكبائر جهة الدم.

¹¹⁸³ سورة الأنفال، 2/8.

¹¹⁸⁴ سورة البقرة، 143/2.

¹¹⁸⁵ سورة آل عمران، 192/3.

¹¹⁸⁶ سورة التحريم، 8/66.

¹¹⁸⁷ ما ورد في الأحاديث من: في الهامش.

¹¹⁸⁸ سورة يوسف، 106/12.

¹¹⁸⁹ سورة البقرة، 8/2؛ سورة العنكبوت، 10/29.

قلنا: يستحق من جهة.

ولنا وجوه:

الأول: أن الإيمان موضوع للتصديق مطلقا أو خاصا ولا نَقْل، والاشتراك خلاف الأصل.

الثاني: النص والإجماع على أنه لا ينفع إيمان البأس، فعند معاينة العذاب يوجد التصديق والإقرار، ولا مجال للأعمال.

الثالث: أن الأعمال تالية للإيمان، كما ورد في النصوص.

[136ظ] الرابع: ما ورد في النصوص من مقارنة الأعمال للإيمان مثل ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾¹¹⁹⁰ ومفارقتهما، مثل ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾¹¹⁹¹ الآية. وكذا أمر المؤمن بالتوبة مثل ﴿توبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون﴾¹¹⁹².

الخامس: الإجماع على أن الإيمان شرط العبادة، وعلى أن من آمن فمات فهو مؤمن.

السادس: عدم ذكر العمل في جواب جبرئيل عليه السلام عن سؤال النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان.

واعلم أن الخوارج إن ارادوا بقولهم¹¹⁹³ إن المعصية لا تضر المؤمن إنه لا يخلد فذلك وفاق لنا، لا خلاف، وإن ارادوا أنه لا يدخل النار فهم محجوجون بأدلة المعتزلة، ولا يتمكنون من دفعها كما دفعنا، لأننا ندعى خروج الأعمال عن حقيقة الإيمان، لا عن الإيمان الكامل، وهم قائلون بخروجها عنه مطلقا. وتفرع على هذا الخلاف ما مر من¹¹⁹⁴ أن صاحب الكبيرة مؤمن عندنا، وكافر عند الخوارج، وواسطة عند المعتزلة، ومنافق عند

¹¹⁹⁰ سورة البقرة، 25/2.

¹¹⁹¹ سورة الحجرات، 9/49.

¹¹⁹² سورة النور، 31/24.

¹¹⁹³ بقولهم: في الهامش.

¹¹⁹⁴ ما مر من: فوق السطر.

الحسن. لنا ما مر من اطلاق المؤمن على الفاسق، وحمل اطلاق الكفر على كفران النعمة، جمعا بين الأدلة. وللمعتزلة أن ما اخترناه أخذ بالمتفق عليه، وهو الفسق، وترك المختلف فيه، وهو الإيمان والكفر.

والجواب أن هذا ترك للمتفق عليه، وهو واحد من الكفر والإيمان، واخذ بما لم يقل به أحد.

قالوا: إن له بعض أحكام المؤمن، كعصمة الدم والمال، وبعض أحكام الكافر كالذم وسلب أهلية الإمامة والقضاء والشهادة، فله منزلة بين المنزلتين وإسم بين الإسمين.

والجواب أن ذلك ليس أحكام الكفر خاصة.

وللخوارج النصوص الناطقة بكفر العصاة.

[137] والجواب ما مر من التغليظ، أو الحمل على الإستحلال.

وتمسكوا بالآيات الدالة على انحصار العذاب على الكفار مع أن الفاسق معذب.

والجواب أن المراد العذاب الكامل الهائل، أو الحصر غير حقيقى، بل بالإضافة إلى المتقين.

وتمسكوا بالآيات الدالة على أن الفاسق مكذب، وهو كافر لقوله تعالى: ﴿والذين كفروا¹¹⁹⁵ بآياتنا هم

أصحاب المشأمة¹¹⁹⁶﴾.

والجواب أن ليس كل فاسق مكذبا، فالحصر لقصر المسند إليه على المسند، فالمعنى كل مكذب فهو من

أصحاب المشأمة، فلا ينعكس كليا.

وتمسكوا بكون الكافر في مقابلة المتقى كقوله تعالى: ﴿وسيق الذين كفروا إلى جهنم¹¹⁹⁷﴾ إلى قوله

﴿وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة¹¹⁹⁸﴾.

¹¹⁹⁵ في الأصل: كذبوا.

¹¹⁹⁶ سورة البلد، 19/90.

¹¹⁹⁷ سورة الزمر، 71/39.

والجواب ليس فيها دلالة على نفى قسم ثالث. وتمسكوا بأنه آيس، والآيس كافر. والجواب منع الصغرى.

ولأتباع الحسن وجهان: الأول: إنه لو صدق العذاب لامتنع من المعاصي. والثاني: قوله صلى الله عليه وسلم: {آية المنافق ثلاث: إذا وعد أخلف، وإذا حدث كذب، وإذا أئتمن خان}.¹¹⁹⁹ والجواب أن الإقدام لرجاء العفو والتوبة، أو يلهيه عاجل اللذة، والحديث بعد كونه من الآحاد معناه: كل منافق فيه هذه الآيات. ولا ينعكس كليا، أو المراد تهويل شأنها.

خاتمة: قال النبي صلى الله عليه وسلم: {الإيمان أن تؤمن بالله وملئكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن¹²⁰⁰ بالقدر خيره وشره}.¹²⁰¹ وهذه الأمور أصول الشرائع لا تثبت بدون واحد منها.¹²⁰²

فأصل الكل الإيمان بالله تعالى، أى بوجوده وصفاته الكمالية والسلبية.

[137ظ] ثم الملائكة، لأنهم سفراء الله تعالى وعباده، مخلوقون معصومون من الكفر، مقدّسون مطهّرون مطيعون لله عز وجل. ومنهم الرسل والأنبياء، ومنهم جبرئيل معلّم الأديان والشرائع. فمن كفر بهم فقد كفر الشرائع كلها.

ثم الكتب، لأنها مبين الشرائع، وكلها كلام الله ووحيه وتنزيله، وكلها كلام واحد غير مخلوق. ومن انكر شيئا منها أو كلمة فإنه يكفر. ولا فضل بينها من جهة أنها كلام الله تعالى، بل من جهة التلاوة والتنزيل، وكذا الحكم في آيات القرآن. وأفضل الكتب التورية والإنجيل والزبور والفرقان، وأفضل الكل القرآن.

ثم الرسل عليهم الصلوة والسلام، لأنهم المبلّغون للشرائع والأحكام. كانوا عبيد الله خلقوا معصومين مؤيدين كاملين في العقل والعبادة، وكانوا على دين واحد، وهو الملة الحنيفية. ويجب الإيمان بجميع الرسل بلا

¹¹⁹⁸ سورة الزمر، 73/39.

¹¹⁹⁹ هذا الحديث ورد في الصحيحين بألفاظ مختلفة، وغالبا باللفظ الآتي: "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أئتمن خان". انظر: صحيح البخارى، إيمان 23، الشهادات 28، الوصايا 8، الجزية 17، أدب 69؛ وصحيح مسلم، إيمان 106، 107، 108؛ وسنن الترمذي، إيمان 14.

¹²⁰⁰ وتؤمن: فوق السطر.

¹²⁰¹ انظر المعالم ورق 134و.

¹²⁰² وهذه الأمور أصول الشرائع لا تثبت بدون واحد منها: في الهامش.

حصر في عدد. واختلف في وجود النيات فيهم، والأظهر عدم نبوتهم. وأفضل الكل محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم¹²⁰³ خاتم النبيين. وعيسى عليه السلام ينزل ويتبع شريعته ورسولنا صلى الله عليه وسلم نبي الآن، لم يعزل بموته، وكان اعلم الخلائق وأفضلهم.

ثم الإيمان باليوم الآخر، لأن مدار الشرائع الوعد والوعيد وجزاء الأعمال، ومحلها الآخرة. فيجب التصديق بحقية هذه الأمور وسائر أحكام وردت في ذلك إجمالاً.¹²⁰⁴

ثم الإيمان بالقدر، لأنه بين أمرين، إما جبر محض مبطل لغرض ارسال الرسل والشرائع، [138و] أو تفويض محض آيل إلى إثبات الشريك للخالق جل وعلا. والحق ما مر من التوسط.

واعلم أن الحق أن الإيمان يكفى في صحة التصديق الإجمالي. وأما التفصيلي فيكفى فيه أنه إذا وُصف عنده اعترف به، ولا ينكر. وحدّ التفصيل ما ذكر في الحديث الذي شرحناه الآن،¹²⁰⁵ ولا يجب عليه الزيادة على ذلك.

المبحث الثاني [في الإيمان والإسلام]:

الجمهور على أن الإيمان والإسلام واحد، خلافاً للبعض. للجمهور النصوص الدالة على وحدتهما، والإجماع على أن كل مؤمن مسلم، وبالعكس في الحق الإسم والحكم. وللمخالف النصوص الدالة على تفارقهما، والواردة بتعاطفهما، وبيانهما على التخالف بعد الإستفسار، كما ورد في حديث جبرائيل. ورد بأن التفارق والتعاطف¹²⁰⁶ لتغاير مفهوميهما، ونحن لا ندعى إلاّ الاتحاد في الذات والحكم. والحديث بيان لمتعلق الإيمان وشرائع الإسلام، وقد ورد مثله في الإيمان.

¹²⁰³ صلى الله عليه وسلم: فوق السطر.

¹²⁰⁴ إجمالاً: تحت السطر.

¹²⁰⁵ الآن: فوق السطر.

¹²⁰⁶ والتعاطف: في الهامش.

والحق أن الإسلام هو الانقياد الظاهر، فهو من احوال البدن، والإيمان هو التصديق، فيكون من أحوال الروح. ويكون الشخص مسلماً في الشرع دون الحقيقة، كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَمْ تَوْفِنَا وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْلِمْنَا﴾.¹²⁰⁷ وأما الإسلام الكامل فلا ينفك عن الإيمان دون العكس كما في المصَدِّق التارك للأعمال. فمن قال بوحدهما لعلّه أراد تلازمهما في الإسلام الكامل، دون ترادفهما، فلا ينافيه النصوص الدالة على تفارقهما. ويمكن دعوى ترادفهما أيضاً، [138ظ] إذ الغرض من وضع الأسماء عندهم الذوات الخارجية، والمفهومات آلات للوضع. فإذا اتحدا في الخارج يحكمون بترادفهما في اصطلاحهم، فالنزاع لفظي.

ثم إن الإسلام كما يستعمل في معنى العبادات، كما في حديث جبرائيل عليه السلام، وفي معنى الانقياد الظاهر كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْلِمْنَا﴾،¹²⁰⁸ وفي معنى الدين كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾¹²⁰⁹ وكما في قولك ”دين الإسلام“. كذلك يستعمل في معنى الإيمان بواسطة النقل بعلاقة الانقياد، فإن الأول انقياد ظاهري، والثاني باطني¹²¹⁰ كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾¹²¹¹ فحيثما يكونان مترادفين على المعنى المشهور.

المطلب الثاني: يشتمل على مباحث:¹²¹²

المبحث الأول [في زيادة الإيمان ونقصانه]:

ظاهر الكتاب والسنة أن الإيمان يزيد وينقص، بناء على أن إيمان آحاد الأمة لا يساوي إيمان الأنبياء جزماً، وبالنصوص الصريحة في الزيادة.

¹²⁰⁷ سورة الحجرات، 14/49.

¹²⁰⁸ سورة الحجرات، 14/49.

¹²⁰⁹ سورة آل عمران، 19/3.

¹²¹⁰ بواسطة النقل ... والثاني باطني: في الهامش.

¹²¹¹ سورة الذاريات، 36/51.

¹²¹² المطلب الثاني يشتمل على مباحث: في الهامش.

وأجيب بأن المراد الزيادة ذواتا وثباتا وآحادا وتفصيلا، أو المراد زيادة ثمراته وأنواره.¹²¹³ ومنعه الجمهور بناء على أن الإيمان هو¹²¹⁴ التصديق اليقيني، وإذا لا يتفاوت. ورد ذلك بمنع أن التصديق هو اليقين، ولئن سلم فهو¹²¹⁵ قابل للشدة والضعف، كما في أجلى البديهيات وأخفى النظريات بعد زوال التردد والخفاء.

قال بعض المحققين ليس المراد بالتصديق الكيفية ولا الإنفعال حتى لا يتفاوت، بل الفعل القلبي المعبر عنه بالكلام النفسي، وإذا لا يتفاوت أصلا. ومنهم من جعل هذا الخلاف فرعا للخلاف في دخول العمل وخروجه، وليس كذلك، بل في أن التصديق اليقيني هل يزيد وينقص أم لا؟

[139] والمبحث الثاني [في الإستثناء في الإيمان]:

لا يجوز الإستثناء في الإيمان عندنا، خلافا لأصحاب الحديث. ونقل ذلك عن ابن مسعود، وتبعه الشافعي. وتمسكوا بوجه:

الأول: أنه للتبرك والتأدب، لا للشك والتردد.

الثاني: أن الإيمان المنجى لا يؤمن من شئ ما ينافيه من حيث لا يدري، فيفوض إلى المشيئة.

الثالث: أنه للشك في إيمان الموافاة، لا الناجز، لأنه وإن كان إيمانا بمعنى حصول التصديق، لكن المنجى الثابت في التقدير الأزلي هو إيمان الموافاة. لنا أن هذا الكلام صريح في الشك، إذ لا يستعمل في الخبر المحقق في الحال كما لا يقال "أنا شاب إن شاء الله". ولا يعتبر فيه النية، فإن لم يثبت الكفر فلا أقل من الحرمة لإحتمال الإبطال مثلا، لو دخل الطلاق والعناق والأيمان¹²¹⁶ يطلها اتفاقا، فما بال الإيمان؟ وتوهم التمدح ليس أهم من توهم الكفر. وأما وقوعه في أخبار الله تعالى مع قوة تحققه فلكونه تعليما لعباده في الحكم على الإستقبال، ولا يلزم منه الجواز في المحقق في الحال.

¹²¹³ بناء على أن إيمان... ثمراته وأنواره: في الهامش.

¹²¹⁴ الإيمان هو: في الهامش.

¹²¹⁵ بمنع أن التصديق هو اليقين ولئن سلم فهو: في الهامش.

¹²¹⁶ والأيمان: فوق السطر.

خاتمة: الإيمان مخلوق عند علماء سمرقند، لأنه فعل العبد ولفظ لسانه، وهو الذى يسمى مؤمناً، وغير مخلوق عند مشايخ بخارا، حتى اختلفوا في صحة¹²¹⁷ الصلوة خلف من يقول إنه مخلوق، لأن الإيمان كلمة لا إله إلا الله، وهى كلام الله تعالى، وهو غير مخلوق. والحق النزاع لفظى.

المبحث الثالث [في إيمان المقلد]:

الجمهور على صحة إيمان المقلد، لأن شرط الإيمان وجود التصديق المطابق الآبى عن طريان ضده، وإن كان بطريق الظن الغالب. [139ظ] وقياسه على إيمان البأس في عدم النفع بجامع عدم مشقة الاستدلال فاسد، لأنه مع كونه في مقابلة الإجماع على الصحة فالعلة عدم¹²¹⁸ كونه إيماناً، بل دفعا للعذاب، بخلاف إيمان المقلد، فإنه للتقرب إلى الله تعالى وابتغاء لمرضاته.

والمخالفون على مراتب:

منهم من شرط ابتناؤه على معجزة مشاهدة أو تواتر أو إجماع.

ومنهم من شرط ابتناؤه على دليل، وإن لم يقدر على التفسير والمناظرة. واختاره الشيخ الأشعرى، إلا أن المفهوم من كلام البعض أنه¹²¹⁹ في الإيمان الكامل.

ومنهم من اشترط جميع ذلك، كالمعتزلة. ولهم وجوه:

الاول: أن الإيمان إدخال النفس في الأمان، فلا بد من العلم. ورد بأنه جعل المخير آمناً من التكذيب وبالمخالفة، ولو سلم فالأمن يحصل بالإعتقاد المطابق، وإن كان عن تقليد.

الثانى: أن الضرورة أو الاستدلال طريق التصديق الواجب. ورد بأن الطريق قد يكون التقليد.

¹²¹⁷ اختلفوا في صحة: فوق السطر.

¹²¹⁸ عدم: تحت السطر.

¹²¹⁹ البعض أنه: في الهامش.

الثالث: تقليد الباطل باطل، وتقليد الحق يتوقف على معرفة حقيقته، فإما بالتقليد فيدور، أو بالدليل فيتناقض. ورد بأن الكلام في تقليد ما علم حقيقته بالضرورة.

وعن بعضهم أن وجوب النظر إنما هو في حق البعض، وأما من عداهم فإن فهموا أوائل الدلائل التي يتسارع إليها الأفهام كفاهم، ولا يكلفون التفصيل، ويسمون أصحاب الجمل كالعوام وبعض العبيد والنسوان، وإلا فليسوا مكلفين أصلاً.

وقيل: العاجزون عن النظر لا يكلفون إلا تقليد المحق والظن الصائب. هذا كله [140] فيمن نشأ في شاهق جبل، أو وراء بحار زاخرة، وإلا فالذين نشؤا في بلاد الإسلام من الأمصار والقرى والصحارى فمن أهل النظر والاستدلال، لتواتر المعجزات، ولتفكرهم في ملكوت السموات والأرض. ثم الخلاف في المقلد¹²²⁰ ليس في أجزاء أحكام الإسلام، بل في عقابهم كالكفار. فقيل: يعاقبون، لأنهم بالله ورسوله جاهلون. وقيل: لا، بل ينتقص عذابهم لوجود التصديق. وفيمن نشأ¹²²¹ في قلال الجبال وغفلوا عن الحال والمآل هل يعذر جهلهم أم لا. والمشهور أنهم لا يعذرون في التوحيد لظهور دلائله، وفي غيره يعذرون.

والحق أن الصبي العاقل وساكن شاهق الجبل، إن لم يصادف بعد البلوغ¹²²² وقتاً يتفكر فيه حتى مات¹²²³ لا يكفر بالترك، بل بالكذيب. وإن صادفه يجب عليه الإيمان، فيكفر بالترك ولا يعذر، وإن لم يجب عليه الإيمان بأن لا يخطر بباله أصلاً¹²²⁴ فيعذر في الترك، دون التكذيب. وإن خطر بباله صانع العالم، والعقل يشهد عليه، لا يكون معذوراً في الجهل المركب، بل في البسيط.

المبحث الرابع [في الكفر]:

¹²²⁰ في المقلد: في الهامش.

¹²²¹ في الاصل: نشأوا.

¹²²² بعد البلوغ: في الهامش.

¹²²³ حتى مات: تحت السطر.

¹²²⁴ بأن لا يخطر بباله أصلاً: في الهامش.

الكفر عدم الإيمان عمّا من شأنه، والتكذيب أخص منه. والتكفير بالأمارات ينفي التصديق ولا يجتمع معه حتى يخيّل الطرد والعكس. ولو سلم، فالمعرف الكفر الحقيقي، لا الحكمي.¹²²⁵ وفَسَّرَ بالجحد المفسّر بالجهل. وردّ بالمنع طردا وعكسا، كالكاfer العارف بالله وصفاته،¹²²⁶ والمؤمن الجاهل ببعض صفاته.

وأجيب بأن المراد الجحد بما علم ضرورة، أو الجهل به إجمالا وتفصيلا. قالت المعتزلة: الكفر قبيح وإخلال بواجب يستحق به أعظم العقوبات. ولا يخفى أن هذا من أحكام الكفر، لا ذاتياته ولا لوازمه البينة. على أن الأعظم مطلقا لا يصدق إلا على أشد أنواع الكفر، وبالإضافة يصدق على المعاصي.

[140ظ] خاتمة: المُبْطِنُ للكفر منافق والطارئ كفره مرتد، وإن قال بالهين أو أكثر فمشارك، وإن تدبّر فكتابي، وإن قال بقدوم الدهر واسند الحوادث إليه فدهري، وإن نفى الصانع تعالى فمعطل، وإن أبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فزنديق منسوب إلى زند.

المبحث الخامس [في مسألة التكفير]:

مَنَعَ السلف عن تكفير أهل القبلة، مع أنه ما من طائفة من فرق الإسلام إلا ويكفر بعضهم بعضا. فلا بدّ من ضابطة فارقة بين الكفر والإسلام، ولا تركنٌ إلى قول من قال ”نكفر من اكفرنا ومن لا فلا“، ولا إلى قول من ”لا نكفر أحدا من أهل القبلة“، لأن النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا يفتشون عن العقائد، وإنما ينيهون على ما هو الحق.

قلنا: ترك التفتيش عن الخصوصيات لإعتقادهم خلو أذهان البعض عنها، أو عدم التكذيب، وإلا فلو أظهر واحد منهم ما يوجب التكفير لشدّدوا عليه النكير، وارشدوه إلى طريق الرشاد، ومنعوا عنه أسباب الفساد. والضابطة في هذا الباب أن أهل القبلة، وهم الذين اعتقدوا دين الإسلام جزما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين، إلا لعجز، لا يكفر، إلا بما يُعلم منه نفى الصانع القادر المختار العليم، أو توصيفه بما لا يليق به كالتجسيم،¹²²⁷ أو بما يعلم منه

¹²²⁵ والتكفير... لا الحكمي: في الهامش.

¹²²⁶ وصفاته: فوق السطر.

¹²²⁷ أو توصيفه بما لا يليق به كالتجسيم: في الهامش.

شرك إما في وجوب الوجود أو في الخالقية أو في استحقاق العبادة، أو إنكار النبوة، أو إنكار ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة، أو إنكار أمر مجمع عليه قطعي، واستحلال [141] المحرمات التي وقع الإجماع على¹²²⁸ حرمتها، خلافا وعنادا، وكذا الإستهانة بها،¹²²⁹ كالقول¹²³⁰ بخلق القرآن والقادحين في الصحابة بما يوجب تكفيرهم وكقذف عائشة رضي الله عنهم. وأما غير ذلك فالقائل به مبتدع، وما ذكره الفقهاء في باب الردة لا يشذ عن هذه الأصول، والأمر ظاهر عند الفحول.

المبحث السادس [في حكم الفاسق والمبتدع]:

قد عرفت حكم المؤمن والفاسق والكافر. والفسق، هو الخروج عن طاعة الله تعالى بإرتكاب الكبائر، أو الإصرار على الصغائر، ولو من أنواع مختلفة بلا تأويل. والمبتدع، وهو من يخالف في العقيدة طريقة أهل الحق، دون الفروع، ودون كل ما لم يُعْهَد في عهد الصحابة كما زعم بعض الجهال،¹²³¹ وحكمه حكم الفاسق. وأما أحكام هؤلاء في الدنيا فمذكور في الفروع. وأما المنافق والزنديق فحكمهما إجراء أحكام الإسلام، وحكم المبتدع البغض والاهانة واللعن، وأمرهم في الآخرة إلى الله تعالى.

¹²²⁸ التي وقع الإجماع على: في الهامش.

¹²²⁹ وكذا الإستهانة بها: في الهامش.

¹²³⁰ في الاصل: وكالقول.

¹²³¹ دون الفروع ... بعض الجهال: في الهامش.

المقصد الرابع في الإمامة

وهي رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافةً عن النبي صلى الله عليه وسلم. وهذه من الفروع، إلا أن عد المخالف إياها من الأصول وتوسلهم بذلك إلى اعتقادات فاسدة بعث السلف إلى إيرادها في ذيل كتب الكلام. وفيها مباحث.

المبحث الأول [في نصب الإمام]:

نصب الإمام واجب ألّبتة ودائما على الخلق، لا على الله سمعا، لا عقلا.

لنا وجوه.

الأول: الإجماع، حتى اشتغلوا به عن دفن النبي صلى الله عليه وسلم.

الثاني: توقف كثير من الواجبات عليه من حفظ النظام، وحماية بيضة الإسلام، واقامة الحدود، [141ظ] وسدّ الثغور وغير ذلك من الأمور.

الثالث: إن مالا يكلمه البرهان يلتئم بالسنان والمنافع، والدوافع في السلطان بالغة رتبة العيان، فوجوبه غنى عن البيان. وما يقع من المضارّ في بعض الشأن يححوه المصالح الجارية على وجه كل زمان.

فإن قيل: ايجاب نصب الأئمة يفضى إلى تضليل الأمة، إذ لم يتيسر الأمر للناس بعد خلفاء بنى العباس.

قلنا: لا نهدم أصل المصلحة شغفا بمزاياها، فنقضى بصحة الإمامة ونفوذ قضايها.

الرابع: ماورد من وجوب طاعته ومعرفته في كلام الله تعالى وقول الرسول، وذلك يستلزم وجوب الحصول.

احتج الفائلون بوجوبه عقلاً بأن في إخلاء العالم عن الإمام ضرراً في مصالح الانام، فيجب حفظ النظام على الملك العلام.

قلنا: الكلام في هذا الباب في استحقاق تاركه الذم والعقاب، وبوجوبه على الله تعالى بأنه لطف من الله تعالى في حق العباد، إما لأن نظر العقل لا يخلو عن الفساد، أو لكونه مقرباً إلى ما يصلح المعاش والمعاد.

والجواب منع المقدمتين، مع اشتماله على مفاسد من مزاحمة رأى كاسد. والطاعة والانزجار بدون الإمام أشق وبالإخلاص أحق، مع أن اللطف في الخلافة ربما يعارض بما هو¹²³² أقوى في اللطافة. وأيضاً اللطف في كونه في الأعين ظاهراً، وفي الألسنة مذكوراً لا فيما تجوزونه من كونه مخفياً مستوراً.

قالوا: وجوده لطف من الفاعل المختار، وظهوره لطف آخر فوّته العباد بسوء الاختيار.

قلنا: يكفي وجوده، [142و] ولو بعد حين، في انزجار القبائح من المسلمين، والفتنة لا تنحسم بمجرد الإسم والرسم. وأيضاً اختفاؤه من الأعداء لا يمنع ظهوره للأولياء، ولو ظهر لهم دون الأغيار لَمَا بذلوا المهج والاعمار في الترقب والإنتظار.

احتجت الخوارج بأن في نصبه إثارة الفتن وتواتر المحن، لإختلاف الأهواء وتصادم الآراء.

قلنا: يرجح ببعض الأوصاف ويسدّ طريق الخلاف، ولو سلم ففتنة الترك أشد، فالقول بوجوبه أسد.

المبحث الثاني [في شرائط الإمامة]:

يشترط في الإمام¹²³³ أن يكون مكلفاً حراً ذكراً عدلاً، وذلك ظاهر. وزاد الجمهور الشجاعة في الأمور ليقدر على إقامة الحدود وحفظ الثغور، والاجتهاد ليقوم بمصالح العباد، والرأى لتكميل أمر المعاش والمعاد. واتفقوا علو كونه قرشياً لقوله صلى الله عليه وسلم: {الأئمة من قريش}¹²³⁴، سيما وقد انعقد عليه الإجماع. وللمخالف قوله

¹²³² هو: فوق السطر.

¹²³³ في الإمام: في الهامش.

¹²³⁴ ورد الحديث في مسند أحمد بن حنبل، 12309.

صلى الله عليه وسلم: {أطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي أجده} ¹²³⁵ وعدم العبرة بالنسب في مصالح الملك والدين، بل بالعلم والتقوى والبصيرة في الأمور ونحوها.

وأجيب بحمل الحديث على غير الإمام من الحكام جمعا بين الأدلة، وبأن لشرف الأنساب اثرا عظيما في اجتماع الآراء وتآلف الأهواء وبذل الطاعة من الجماعة، ولا ألقى هذا بين المسلمين من قريش ظهر فيهم سيد المرسلين. اللهم إلا إذا الجأنا الاضطرار إلى تجويز الإمامة من الأغيار.

واشترطت الشيعة ¹²³⁶ أن يكون هاشميا، بل علويا، وأن يكون ¹²³⁷ عالما بكل أمر حتى المغيبات، غلوا من بعضهم وقولا ¹²³⁸ بلا حجة، [142ظ] بل في مقابلة الإجماع، وأن يكون أفضل أهل زمانه لقبح تقديم المفضل عقلا، قياسا على النبوة، ¹²³⁹ ولأنه أقرب إلى الإنقياد.

قلنا: الأولان باطلان بالإجماع على خلافة الأئمة الثلاث، وخلافة بنى العباس في الثاني خاصة، والثالث جهالة فاحشة. وأما الرابع فمع ابتناؤه على قاعدة القبح ربما يكون تقديم المفضل أصلح. وبعثة النبوة لتكميل الناس والإمامة للحفظ، فلا يصح القياس. وتجويز تقديم المفضل بالإجماع بعد الخلفاء، وبالشورى، وبخفاء الأفضلية على أهل الحل والعقد غالبا.

واشترطوا أيضا أن يكون معصوما لوجوه.

الأول: بالقياس على النبوة بجامع إقامة الشريعة وحماية الحوزة والبيضة.

والجواب أن النبي مبعوث من الله، ولا يخفى عليه خافية مع دلالة معجزاته على عصمته، وتوقف اتباع الناس له عليها، ونصب الإمام إلى العباد، ولا طريق لهم إلى معرفتها.

¹²³⁵ ورد الحديث المذكور بألفاظ مختلفة في صحيح مسلم، الإمامة، 36-37، الحج 311؛ وفي سنن الترمذي، الجهاد، 28؛ وفي سنن ابن ماجه، الجهاد، 39؛ وفي مسند احمد بن حنبل، 16649، 23294، 27329، 27331، 27337.

¹²³⁶ الشيعة: في الهامش.

¹²³⁷ أن يكون: تحت السطر.

¹²³⁸ وقولا: في الهامش.

¹²³⁹ قياسا على النبوة: في الهامش.

الثاني: أنه واجب الاتباع بالنص والإجماع، وعدم العصمة في البيان يجزّ الناس إلى العصيان.

والجواب الواجب الطاعة ما لم يأمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة.

الثالث: غير المعصوم ظالم، فلا يناله عهد الإمامة بالنص والإجماع.

والجواب عدم العصمة¹²⁴⁰ ليس بعصيان، فضلا عن الظلم، على أن المراد عهد النبوة. والإجماع موقوف عندكم على قول المعصوم فيدور.

الرابع: الإلتجاء إليه في تعيين الخطأ، فلو جاز فيه أيضا يتسلسل.

والجواب أن للخطأ مدفعا في الشريعة القائمة بإجتهاد العلماء، والحاجة إلى الإمام ليس إلا لحفظ النظام.

[143] والخامس: أنه حافظ للدين،¹²⁴¹ والمخطئ ناقض.

والجواب أن المجتهدين يردّونهم والأمرون بالمعروف يصدّونهم، ولو لم يفعلوا فلا نقض للدين الذي أكمله الله.

السادس: إنكار معاصيه تفريق للملّة، والإعتراف بها نقض للأدلة.

والجواب لا طاعة في معصية، إلا إذا أدى إلى شق العصا فكيف اضطرارا.

السابع: فوات التواتر في بعض الأحكام محوج إلى عصمة الإمام.

والجواب الظن بالآحاد والقطع بالتواتر أو الإجماع، فلا خلو عنها. ومن خرافات الأوهام في حق الإمام اشتراط المعجزات، والاطلاع على المغيبات، ومعرفة الألسنة واللغات، والحرف والصناعات، وطبائع الأشياء وعجائب الأرض والسماء.

¹²⁴⁰ في الاصل: للعصمة.

¹²⁴¹ للدين: فوق السطر.

المبحث الثالث [في طريق انعقاد الإمامة]:

طريق انعقاد الإمامة بيعة أهل الحل والعقد، وإن قلّوا بمَحْضَرٍ من الشهود، بدليل اشتغال الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم. وعثمان بالبيعة والإختيار من غير نكير،¹²⁴² ولا يتوقف على الإجماع بدليل عدم توقف أبى بكر رضى الله عنه على انتشار الأخبار في الأقطار، ولم ينكر عليه أحد.

وخالفت الشيعة بوجوه:

الأول: أن لها شروطاً لا يقفون عليها، كالعصمة والأفضلية.

قلنا: لو سلم الاشتراط الظن كاف.

الثاني: ليس لهم تولية الرياسة الصغرى، فكيف بالكبرى.

قلنا: لو سلم فلوجود الإمام.

الثالث: إن في ذلك إثارة الفتنة، كما في زمن على ومعاوية رضى الله عنهما.

قلنا: الفتنة لا مدفع لها عند الترفع، ولو بالنص والكلام في عدمها، عند¹²⁴³ إذعان الحق، ولو سلم ففتنة عدم الإمام أضعاف ذلك، إذ الغرض عدم النص.

الرابع: أن البيعة تمنع كونه خليفة من الله ورسوله. [143ظ]

قلنا: الإجماع على أن مختار الأمة خليفة لله ورسوله.

الخامس: إذا اتفق البيعتان ولم يعلم السبق يلزم إبطالهما، أو¹²⁴⁴ تصحيح كليهما، أو أحدهما، أو نصب

ثالث، والكل باطل. فيخلو الزمان عن الإمام.

¹²⁴² بمحضر من الشهود ... من غير نكير: في الهامش.

¹²⁴³ عدمها عند: في الهامش.

قلنا: يمكن الترجيح بالجهات أو التبديل إلى الثالث عند التعارض.

السادس: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يخلُ وقت غيبته عن إمام، فكيف في غيبة الوفاة؟ ولم يسمح عن البيان، ولو في أدنى ما يحتاج إليه، فكيف في أساس المهمات.

السابع: الآباء لا يتركون الوصية في الأولاد، فكيف بالنبي صلى الله عليه وسلم، وهو أشفق.

الثامن: قوله تعالى: ¹²⁴⁵ ﴿اليوم اكملت لكم دينكم﴾ ¹²⁴⁶ ولا أحق بالإكمال من أمر الإمامة.

قلنا: التفويض إلى الاجتهاد استخلاف وتوصية وإكمال. وقيل: لو نص وخولف لربما استخفوا العذاب والعقاب، ففي ذلك شفقة عظيمة. ¹²⁴⁷

خاتمة: عقد الإمامة تخلّ بما يخلّ بمقصودها كالردة والجنون وبخلعه نفسه بسبب وبالغلبة في المتغلبة. واختلف في الانخلاع بلا سبب، وفي الانعزال بفسق. والمختار عدم الانعزال. ولكنه يستحق العزل بالاتفاق.

المبحث الرابع [في أنه لا نص على إمام أصلا]:

الجمهور على أنه لا نص على إمام أصلا. وقيل: نص على أبي بكر خفيا أو جليا. وقيل: على علي خفيا عند الشيعة، وجليا عند الإمامية. وردّ بوجهين:

الأول: لو كان لا شهر عند أجلة الأصحاب، ولم يختلفوا في تعيين الصواب. ¹²⁴⁸ والكتم بغضا وحسدا لا يخطر إلا ببال الجاهلين بشأن الأصحاب، والغافلين عما ورد في مناقبهم في السنة، بل في الكتاب، أو المعاندين للحق اتباعا للأهواء، والجاهلون لأهل الفضل أعداء. [144و] وفي ذلك تضليل أيضا لعلي بن أبي طالب لسكوته عن الحق مع أنه بين قومه غالب.

¹²⁴⁴ إبطاهما أو: في الهامش.

¹²⁴⁵ قوله تعالى: فوق السطر.

¹²⁴⁶ سورة المائدة، 3/5.

¹²⁴⁷ وقيل لو نص ... عظيمة: في الهامش.

¹²⁴⁸ الصواب: في الهامش.

الثاني: أمارات ربما يفيد بإجتماعها القطع بعد النص. منها ترددهم في تحزّي الصواب وطلبهم البيعة لكثير من أكابر الأصحاب، وتمنى عليّ رضى الله عنه سؤال رسول الله عن هذا الأمر من يتولاه، وسكوته عن دعوى النص في مناظراته وخطبه ومفاخراته وأمثال ذلك. احتج المخالف بالإستحالة العادية في الإهمال في مثل هذا الخطب الجليل، ولا يهمل ما هو دونه من إشارة ولا دليل. قلنا: هذا استبعاد، وليس بمحال على أن ترك التنصيص ليس في شيء من الإهمال.

المبحث الخامس [في الإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم]:

الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر، وعند الشيعة على رضى الله عنه.

لنا وجوه:

الأول: إجماع أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار، وتوقف على رضى الله عنه مشفوع بالإعتذار مع انقياده لأوامره ونواهييه في كل الأمور وإقامته معه الجمع والاعياد موافقا للجمهور، وتسميته خليفة رسول الله بلا نكير، فالتزامه طاعته في كل نكير وقطمير. وأيضا اتفقت خير أمة أخرجت للناس على أن الإمامة لأبى بكر أو على أو عباس، ولما لم يقع منها النزاع بلغ الأمر مبلغ الإجماع.

الثاني: الإشارات الواقعة في الآيات والأخبار بتقديم أبى بكر وعمر على جميع المهاجرين والأنصار.

الثالث: القياس من عليّ رضى الله عنه بمحضر من الثقات على استخلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم إياه في أمر الصلوة. [144ظ] وهذه الوجوه ظنيات تجرى بإجتماعها مجرى القطعيات مع أن الظن كاف في الفرعيات.

تمسكت الشيعة بوجوه:

الأول: شرائط الإمامة لم يجتمع إلا في عليّ من العصمة والنص والأفضلية.

والجواب منع الإشتراط والإختصاص.

الثاني: ﴿إنما وليكم الله ورسوله﴾¹²⁴⁹ نزلت في عليٍّ وللمتدبر مقنع في لفظ الولي.

قلنا: المراد ولاية المحبة والنصرة، دون الإمامة بشهادة السوق. ووصف المؤمنين يجوز أن يكون مادحاً لا مخضّصاً، أو لزيادة الشرف ﴿وهم راعون﴾¹²⁵⁰ عاطفاً لا حالاً، أي يركعون على خلاف اليهود أو يخضعون على أن الخطاب بالبعض والوصف لمن عداهم، وأن الحصر لرفع النزاع ولم يكن النزاع في الإمامة يومئذ، وأن الكلام في الولاية في الحال لا في المال، ودعوى الولاية في الحال أو المراد ما يكون في المال لا تسمع، وأن صيغة الجمع لا تحمل على الواحد إلاً بدليل، وأنه لو دلّت الآية على ولاية عليٍّ لما خفيت على الصحابة.

الثالث: ما تواتر من الأحاديث الدالة على فضائله من حديث الغدير والمنزلة. والمراد بالمولى المتولى للأمر، كما هو المراد في حق النبي صلى الله عليه وسلم، لا المعاني الأخرى، والمنزلة تعم المنازل وحيث أخرجت النبوة بقيت الخلافة.

والجواب منع تواتر خبر الغدير،¹²⁵¹ بل صحته، ومنع الدلالة على حصر الإمامة في عليٍّ، ثم لا عبرة بالآحاد في مقابلة الإجماع. وتركهم الإحتجاج بها لفساد¹²⁵² الدلالة، وحمله على العناد آية الضلالة وغاية الجهالة. ولو سلم عموم المنزلة [145و] فمنزلة هارون منزلة الشركة، لا النيابة، سيما بعد الموت. ولو سلم النيابة بعد الموت، فإنما هي بطريق النبوة، وقد انتفت في عليٍّ رضي الله عنه.

الرابع: ما يدعونه من النص الجلي في خلافة عليٍّ مثل قوله صلى الله عليه وسلم: {أنت أخي ووَصِيّ وخليفتي من بعدى وقاضى ديني} -بالكسر-، ومثل {سَلِّمُوا عليه بإمرأة المؤمنين وأنت الخليفة من بعدى} ونحو ذلك.

والجواب أنها آحاد في مقابلة الإجماع ولو صحت ودلّت لما خفيت على الصحابة ومن بعدهم، سيما العترة الطاهرة.

¹²⁴⁹ سورة المائدة، 55/5.

¹²⁵⁰ سورة المائدة، 55/5.

¹²⁵¹ خبر الغدير: في الهامش.

¹²⁵² بها لفساد: في الهامش.

الخامس: القدح في إمامة السابقين. إما اجمالاً، فلظلمهم لسبق كفرهم فلا ينالهم عهد الإمامة، وفساده ظاهر، وإما تفصيلاً فلوجوه:

منها¹²⁵³ خلاف أبي بكر كتاب الله تعالى في منع ارث النبي صلى الله عليه وسلم بخبر رواه.

قلنا: المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنزلة المتواتر، ولو سلم أنه خبر الواحد، لكنه قطعي الدلالة، فيخص به عام الكتاب.

ومنها منعه فاطمة فذك مع أنها ادعت النخلة، وشهد علي وأُم أيمن، وصدق الأزواج في الحجرة بلا شاهد حتى ردّ عمر بن عبد العزيز فذك إلى أولاد فاطمة.

قلنا: لو سلم فللحاكم ترجيح المعلوم على قول المعصوم، والذي ردّ فذك إليهم هو المأمون.

ومنها خلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث استخلف عمر، وقد عزله النبي صلى الله عليه وسلم عن الصدقات.

قلنا: انتهاء الشغل ليس بعزل، والخلاف ترك ما امر، أو فعل ما نهى، لا فعل ما لم يفعل.

ومنها عدم معرفته بالأحكام، حيث قطع يسار سارق، وتوقف في ميراث الجدة ومعرفة الكلالة. [145ظ]

قلنا: لو سلم فاجتهاد.

ومنها شكّه في استحقاقه حتى تمنى سؤال النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الأمر.

قلنا: لو صحّ فطلب النصّ والحق.

¹²⁵³ فلوجوه منها: في الهامش.

ومنها شك عمر رضى الله عنه¹²⁵⁴ في موت النبی صلی الله علیه وسلم مع وروده في الكتاب، وجعل الخلافة شورى بين ستة مع الإجماع على إمتناع ما فوق الواحد،¹²⁵⁵ وتصرف في بيت المال والغنائم بغير حق، ومنع أهل البيت خمسهم، ومنع المتعتين، ورجم حاملا ومجنونة، ونهى عن مغالة الصداق.

قلنا: الشك للقلق والحزن، أو يموت بعد تمام الأمر، والشورى لتعيين الواحد،¹²⁵⁶ والبواقي اجتهديات لا يخل الخطأ فيها بالإمامة.

ومنها تولية عثمان أهل الفسق والطغيان، وصرف مال¹²⁵⁷ بيت المال إلى أقاربه، وحمى لنفسه، وآذى ابن مسعود وعمارا وأبا ذر، ورد طريد رسول الله صلى الله عليه وسلم، واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد، وخذله الصحابة حتى قتل، ولم يدفن إلى ثلث.

قلنا: فسق ولاتيه لا يقدح في ولايته والتصرف في المال، واذى الصحابة افتراء، ورد الطريد بإذن كان سمعه من النبی صلی الله علیه وسلم، واسقاط الحد اجتهد، والقذح في ترك الدفن ليس فيه.

خاتمة: ثم أن أبا بكر لما مرض فوض الأمر إلى عمر، فقهر أهل الفساد وعمر البلاد وقام بالعدل والسداد، وحين استشهد جعل الأمر شورى بين ستة هم خير العباد، فاخترأوا عثمان فجمع القرآن وقمع العدوان، ثم كان ما كان بخروج أهل الطغيان، فاخترأوا عليا فقبلها بعد أن تردد مليا فوق الإجماع وارتفع النزاع. وإنما هاجت الفتن [146و] وتواترت المحن لأمر كان خطبها مشهورا ﴿وكان أمر الله قدرا مقدورا﴾.¹²⁵⁸ ثم آل الأمر إلى الحسن ولم يتسن له الأمر بعد ستة أشهر من بيعته فسلمه إلى معاوية حقنا للدماء بين المسلمين واطفاء لنائرة الفتنة بين المؤمنين كما اخبر به خير المرسلين، فانقضت به دولة الإمامة، ولن تجدها إلى يوم القيامة.

¹²⁵⁴ عمر رضى الله عنه: فوق السطر.

¹²⁵⁵ وجعل الخلافة ... ما فوق الواحد: في الهامش.

¹²⁵⁶ والشورى لتعيين الواحد: في الهامش.

¹²⁵⁷ مال: فوق السطر.

¹²⁵⁸ سورة الأحزاب، 38/33.

وزعمت الشيعة أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على بن أبي طالب، ثم ولده الحسن، ثم أخوه الحسين، ثم على زين العابدين، ثم محمد الباقر، ثم جعفر الصادق، ثم موسى الكاظم، ثم على الرضى، ثم محمد الجواد، ثم على الزكى، ثم الحسن العسكرى، ثم محمد المنتظر المهدي.

قالوا: تواتر نص كل منهم على من بعده، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: {للحسن ابني هذا إمام بن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة تسعة قائلهم}.¹²⁵⁹

ونحن نقول: العجب من هذا التواتر كيف اختص بالشيعة، ولم يسمعه غيرهم من الأخيار؟¹²⁵⁹ وكذا الخبر المذكور، كيف خفى على نقاد الأحاديث ونقله الأخبار؟

قال أهل السنة إن معاوية ومُتَّبِعِيهِ كانوا باغين بالمقاتلة مع علي رضي الله عنه، لأن البيعة قد سبقت لعلي رضي الله عنه، وعلي كان أفضل منه وأحق بالخلافة، ولقوله صلى الله عليه وسلم: {لعمركم تقتلك الفئة الباغية}، وقد قتل تحت راية علي رضي الله عنه بيد اتباع معاوية. ثم انهم كانوا مخطئين بلا فسق،¹²⁶⁰ لأنهم اجتهدوا في محل الإجتihad، وإن اخطأوا في كونه في غير وقته، وذلك لأن معاوية كان أهلا للخلافة [146ظ] بعد على لقوله صلى الله عليه وسلم: "الأئمة من قریش"، وكان معاوية منهم، ولما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال المعاوية حين دخل عليه: {إذ وليت أمر هذه الأمة فارق بهم}. وإنما لم يفسقوا عند البغي¹²⁶¹ لأن شهادة أهل البغي مقبولة، ولم يكن خطأهم¹²⁶² في الكبائر والدين، بل في محل الإجتihad.¹²⁶³ ثم كانوا عادلين بعد الصلح مع الحسن، إذ النبي صلى الله عليه وسلم جَوَّزَ ذلك الصلح وقال للحسن: {إن ابني هذا سيد، وسيصلح الله به بين فئتين من المؤمنين حتى سماهم مؤمنين}. ثم إن معاوية لا يجوز اللعن عليه، ولو في نوبة علي رضي الله عنه، لأن عليا صالح معه، ولو كان فاسقا لم يفعل.

وأما من معه من الصحابة مثل طلحة والزبير فقد صح أنهما تابا من البغي، وظهر توبتهما.

¹²⁵⁹ من الأخيار: في الهامش.

¹²⁶⁰ بلا فسق: في الهامش.

¹²⁶¹ عند البغي: في الهامش.

¹²⁶² في الاصل: خطأهم.

¹²⁶³ ولم يكن ... محل الإجتihad: في الهامش.

وأما أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ما كانت في عسكر معاوية بغيا، وإنما خرجت طلبا للصلح، ولا يتوهم من عملها وفقهها وكياستها أنها رضيت بالبغي.

وأما يزيد بن معاوية فقد جار وفسق في دين الله، ولم يتفق عليه بيعة جميع¹²⁶⁴ الصحابة والمسلمين مثل عبد الله بن الزبير ومحمد بن الحنفية والحسين بن علي وكثير من أهل البيت، فلم يكن إماما عادلا، فلم يكن الحسين بخروجه عليه باغيا.

واختلفوا في لعن يزيد. قيل: كان إمام المسلمين قدر ستين، فلا يلعن. وقيل: يلعن، لأنه كفر حين اجاز قتل الحسين وجوّز اللعن على أهل البيت. والحق أنه، إن ثبت ذلك منه، يصح اللعن. وقيل: لكن¹²⁶⁵ يكف عنه بعد موته¹²⁶⁶ تكرّماً، وإن لم يثبت فلا يُلعن.

[147و] واعلم أن الخلافة لا تورث فيها، والا لكان العباس أولى من عليّ، وعليّ أولى من أبي بكر، بل بتفويض الأمة بعد أن كان المقلد من قریش. فعلى هذا يكون الخلافة صحيحة لأولاد العباس، سيما وقد بلغ التفويض إلى رتبة الإجماع، سيما وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم: {أنه بشر لعباس بإمارة أولاده ولبسهم السواد}.

المبحث السادس [في الأفضلية في الخلافة والصحابة]:

الأفضلية عندنا ترتيب الخلافة، ويُزوى التوقف فيما بين عثمان وعليّ، وعند البعض الأفضل عليّ رضى الله عنه. لنا إجمالا، أن السلف لو لم يجدوا دليلا كما اتفقوا عليها، وكفى بهم قدوة وتفصيلا.

أما في حق أبي بكر فقوله تعالى: ﴿وسيجنبها الأتقى﴾¹²⁶⁷ والأتقى أكرم فأفضل، وقوله عليه السلام: {خير أمتي أبو بكر ثم عمر}، وقوله [عليه السلام]: {والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر}، وقوله عليه السلام: {ما ينبغي لقوم فهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره}¹²⁶⁸، وفيها كثرة.

¹²⁶⁴ جميع: تحت السطر.

¹²⁶⁵ وقيل لكن: تحت السطر.

¹²⁶⁶ بعد موته: تحت السطر.

وأما في حق عمر فقوله عليه السلام: {لو كان بعدى نبي لكان عمر}، وذكره في الأخبار والآثار
مقارن¹²⁶⁹ لأبي بكر.¹²⁷⁰

وأما في حق عثمان فقوله عليه السلام: {عثمان أخى ورفيقى في الجنة}.

وأيضاً شهدت الأمارات من آثارهم المذكورة وأخبارهم المشهورة ومساعدتهم المشكورة¹²⁷¹ بفضلهم.

منها ما تواتر في أيام أبي بكر رضى الله عنه ممّا لم يوجد في غيره، مثل اجتماع الكلمة على الكتاب
والسنة، وتآلف القلوب، وتواطؤ الألسنة، وتتابع الفتوح في الأقطار، وقهر المتمردين من أهل الردة والإنكار، وتطهير
جزيرة العرب عن الشرك والنفاق، وطرد فارس عن حدود السواد والعراق، وإجلاء الروم عن الشام مع انتظارهم
بالمملوك العظام.

ومنها [147ظ] ما تواتر في أيام عمر من فتوح المشرق إلى بلاد خراسان، وكسر دولة الأكاسرة، وتخريب
الايوان واطفاء نائرة المجوس المشتعلة من قديم الأزمان؛ ومن ترتيب الأمور على البتّ والفصل، وسياسة الجمهور
على قانون العدل، ورعاية الضعفاء والأيتام، حتى النظر في حال العجماء والانعام، مع الإعراض عن متاع الدنيا
وطيباتها وانقطع لما عند الله عن ملاذّها وشهواتها.

ومنها ما تواتر في أيام عثمان من فتح البلاد، والعدل بين العباد، واعلاء لواء الإسلام، وتجهيز جيوش
المسلمين، وتشديد مباني الورع والتقوى والحياء¹²⁷² والدين، وزاد على تهذيب مصالح الخلافة جمع الناس على
مصحف واحد¹²⁷³ حين شاهد المخالفة، وكان صاحب الهجرتين والختن على ابنتين.

¹²⁶⁷ سورة الليل، 17/92.

¹²⁶⁸ وقوله عليه السلام ما ينبغي لقوم ... عليه غيره: في الهامش.

¹²⁶⁹ في الاصل: مقارنا.

¹²⁷⁰ وذكره في الأخبار والآثار مقارن لأبي بكر: في الهامش.

¹²⁷¹ من آثارهم المذكورة وأخبارهم المشهورة ومساعدتهم المشكورة: في الهامش.

¹²⁷² والحياء: فوق السطر.

¹²⁷³ واحد: فوق السطر.

ثم اعلم ان آحاد هذه الفضائل، وإن أمكن وجودها في على رضى الله عنه، بل ما هو ازيد منها، إلا أن النزاع فيما اجتمع منها في الثلاثة.

وتمسكت الشيعة بوجوه:

الأول: الكتاب، كقوله تعالى: ﴿وانفسنا وانفسكم﴾،¹²⁷⁴ و﴿الا المودة في القربى﴾،¹²⁷⁵ و﴿وصالح المؤمنين﴾.¹²⁷⁶ فالمراد على أو هو منه.

الثاني: السنة، كقوله صلى الله عليه وسلم: {اقضاكم على} وحديث الطير وحديث المنزلة، وتمثيل حاله بحال الأنبياء، وتخصيصه باعطاء الراية¹²⁷⁷، ونحو ذلك.

الثالث: الأمارات، لأنه اعلم الأصحاب الأخيار، ولرؤساء العلوم الكبار بالاستناد إليه افتخار. وأخير هو بذلك في خبر الوسادة، واشتهر بالشجاعة والسخاوة والعبادة، وقهر المتمردين الطُّغاة الغُتاة، وبلغ في الزهد [148] وإلى حيث طلق الدنيا بالطلاق الثلاث البات. وكان اشرف خلقا واکرم سماعة مع طلاقة لسان وفصاحة وسبق بالإسلام على الصحابة الكرام.

والجواب أن ما ذكرتم أمارات للفضائل العلمية والخلقية، والنزاع في الفضيلة عند الله وكثرة الثواب. وشهد بذلك لأبي بكر رضى الله عنه على وسائر الأصحاب. وقال صلى الله عليه وسلم: {ما فضلکم أبو بكر بكثرة صيام ولا صدقة ولكن بعلم وقر في صدره}، مع أن حديث سبق الإسلام والسيوف في إعلاء الأعلام محل بحث وكلام.

خاتمة: قد ثبت بالحديث المشهور بشارة العشرة المبشرة بالجنة وأن فاطمة سيدة نساء العالمين، وأن الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة، وأن أهل بيعة الرضوان، ومن شهد بدرا وأحدًا والحُدَيْبِيَّة من أهل الجنة. ثم الفضل عند الله بالعلم والتقوى، وعند الناس بالشجاعة والكرم وشرف الآباء. ولهذا يُقدّم القرشي على غيرهم، سيما

¹²⁷⁴ سورة آل عمران، 61/3.

¹²⁷⁵ سورة الشورى، 23/42.

¹²⁷⁶ سورة التحريم، 4/66.

¹²⁷⁷ وتخصيصه باعطاء الراية: في الهامش.

في أمر الكفائة، والجهة الأولى من الثانية والغاية في الشرف من اجتمع فيه الجهتان. ولهذا يفضل العترة الطاهرة رضوان الله عليهم اجمعين.

المبحث السابع [في وجوب تعظيم الصحابة]:

اتفق أهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة، والكف عن ذكرهم إلا بخير، سيما المهاجرين والأنصار، لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم لفضلهم وكمالهم، وعن التحذير عن الإخلال باجلالهم. وكثير مما يحكى عنهم افتراء أهل الضلالات، وما صح فله محامل وتأويلات. [148ظ] وتوقف على رضى الله عنه فيبيعة أبي بكر رضى الله عنه كان للحزن على فرقة النبي صلى الله عليه وسلم وفقده، وكان اعزّ عليه من روحه وجسده. فلم يتفرغ للنظر والاجتهاد والاشتغال باصلاح أمر العباد. وتأخره عن نصرة عثمان حتى كان ما كان تحاميا عن الحرب وارقة الدماء، وخوف ازدياد الفتنة من الاوباش والغوغاء. وتوقفه عن قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان، وتأسفا على ما كان من جهلة لا سابقة لهم بالإسلام، ولا يردعهم الدين عن قتل الإمام. ولهذا توقف عن قصاص القتلة والفتك هؤلاء الجهلة، أو لأن أهل البغى إذا انقاد بعد ما عصى لا يؤاخذ عنده بما مضى. وامتناع جماعة من الصحابة عن نصرته لم يكن اعراضا عن طاعته، بل رأوا العزلة أيام الفتنة أحب، وردوا أن اتخذوا أيام الفتنة سيفا من خشب. وأما حرب الجمل والخوارج وصفين وقد عبر عنهم النبي صلى الله عليه وسلم بالناكثين والمارقين والقاسطين فلما أن حرب الجمل كانت فلتة، ومن الطرفين بغتة، والبواقي وإن كانوا باغين، غير محقين. لكنهم ليسوا كافرين، ولا فاسقين. وأما الفتن والحروب¹²⁷⁸ المتواترة المشهورة عند الناس، بل المتواترة من وقائع يزيد، شرّها على كثر الشهور ومزّ الدهور وتكاد تنهدّ منه الجبال، وتنشقّ الصخور، ويجرى منها العيون بالدماء، ويبكى عليها الأرض والسماء. فالأولى الجاهل اللسان عن الكلام، وتفويض الأمر إلى الملك العلام، والا فيتدرج باللعن أهل الجهالة، ويتجاسرون إلى طرق الضلالة.

خاتمة: [149و] ورد في الأحاديث والأخبار ظهور إمام عادل من أولاد فاطمة، يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا. ومن خرافات الإمامية وجهالاتهم أنه قد ولد منذ خمسمائة سنة، بل أكثر، واختفى تحت

¹²⁷⁸ والحروب: في الهامش.

الأرض خوفاً من الاعداء. ولا يخفى على ذى لبّ أنّ مَنْ أُيد من عند الله لا يخاف أحداً، على أن دهماء الناس بعد انقراض أولاد عباس كانوا يطلبون قرشياً يليهم، وإن كان جائراً. وإذا كان علويّاً، بل فاطمياً، سيما وقد¹²⁷⁹ بلغ من العدل القدر المذكور، فهم يُنزلونه بين الجوانح والصدور، فضلاً عن العصيان والخلاف. على أن دعوى طول المكث بلا دليل خروج عن الإنصاف. وورد أيضاً نزول عيسى من السماء،¹²⁸⁰ وخروج الدجال، وغير ذلك من الأحوال من خروج الدابة ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها، والخسوف الثلاثة، وخروج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى، ونار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم. ومنهم من صرف هذه الأمارات إلى محامل وتأويلات يرجع حاصلها إلى إنكار هذه الآيات، لكنها أمور أخبر بها الصادق مع إمكانها فأئى مغمز في تصديق ظواهرها وإيمانها؟¹²⁸¹ ومن الأمارات قلة العلم والأمانة، وكثرة الفسق والخيانة، ويكون سيد القوم الفساق، وزعيمهم الأرذال، ويزداد عدد النساء على الرجال، وينحاز الإسلام إلى الزوال، ويميل¹²⁸² النظام إلى الانحلال، ويعود الإسلام كما بدا، ويبقى بقية، هم ظاهرون على الحق أبداً. فلا منافاة بين فساد الناس بين يدى الساعة وبين خيرته هذه الأمة أولاً وآخراً، وثباتهم على الإيمان والطاعة.

اللهم يا حنان يا منان يا قديم البرّ و¹²⁸³ الإحسان كما ختمت كتاب المعالم بالطاعة والإيمان [149ظ] اختتم كتاب أعمالنا بالإيمان والإيقان. اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك القويم، واجعل مسيرنا على الصراط المستقيم، ومسيرنا إلى الجنة مع الذين يأتونك بقلب سليم. اللهم زين ظواهرنا بخدمتك، وبواطننا بمعرفتك، وقلوبنا بمحبتك، وأسرارنا بمشاهدتك، وأرواحنا بمعانتك، وثبتنا على محبة حضرتك، واحشرنا مع أنبيائك وأصفياك وأهل طاعتك أجمعين والحمد لله رب العالمين. تم [الكتاب].

¹²⁷⁹ سيما وقد: في الهامش.

¹²⁸⁰ من السماء: في الهامش.

¹²⁸¹ ومنهم من صرف ... ظواهرها وإيمانها: في الهامش.

¹²⁸² يميل: فوق السطر.

¹²⁸³ البرّ و: تحت السطر.

SONUÇ

Osmanlı kelâm tarihinin en dakik ve çetrefil meselelerini *Taşköprüzade* ele almıştır. Kendinden önceki ve devrindeki kelâm düşüncesinin özlü ve sistematik bir ifadesi olan İcî'nin *el-Mevâkıf*'ından sonra kaleme alınan en son metin bu, yani *el-Meâlim*'dir. Dönemin kelâm tarihine ışık tutan kendi döneminin ilim anlayışında kaleme alınmış sistematik yapıya sahip müstakil bir kelâm kitabı olan *el-Meâlim* başta olmak üzere Taşköprüzade'nin düşünce yapısını veren eserlerinden hareket ettiğimizde karşımıza çıkan tablo şudur: Osmanlı düşüncesinin oluşumunu üç temel metin (*el-Akâid*, *et-Tecrîd*, *el-Mevâkıf*) şekillendirir. Bu üç klasiğin merkezinde duran üç isme (Nesefî - Tusî - İcî) göz attığımızda ise birincisinin kelâmî çizgisinin Mâtürîdî, ikincisinin kelâmî çizgisinin Eşarî, üçüncüsünün ise Şîî olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla Osmanlı düşüncesine Mâtürîdî çizgi Necmeddin en-Nesefî, Eşarî çizgi İcî, Şîî çizgi ise Tusî ile girmekte olup klasik dönem Osmanlı düşüncesinde üretilen nazariyyâtın, İslâm dünyasında mevcut birikimin hepsini kucaklayan bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu üç metinde öne çıkan isimler *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Hâşiyetü't-Tecrîd* ile Cürcanî, *Şerhu'l-Akâid* ile de Taftazanî'dir. Haliyle Osmanlı düşünce sisteminin tam merkezine yerleşen isimler bunlardır. Dolayısıyla Osmanlı fikrî hayatını, bu iki şahıs ve eserlerinden müstağni kalarak ihata etmenin mümkün olamayacağı izahtan varestedir. *el-Meâlim* müellifi bu güzergahta düşünce yapısını oluşturur. Eşarî gelenek içinde hareket eden Taşköprüzade genel olarak Gazzâlî ve özellikle kader anlayışı açısından Râzî çizgisinde yürür. Hususileştirdiğimiz zaman ise onun düşüncesinin sacayaklarını İcî, Cürcanî ve Taftazanî oluşturur. Böylece o hem klasik kelâm geleneği içinde, hem de şerh-hâşîye geleneği içinde hareket eder. Bu bakımdan rahatlıkla şerhlerin bir telif olduğunu ancak bağlı olduğu zinciri özellikle vurgulayan bir telif olduğunu ifade

edebiliriz. Metin içerisinde yoğun bir terimsel dil kullanan müellifin telif tarzı *el-Mevâkıf*a göre daha sistematik ve daha yoğun bir görünüm arzeder. Bu yolda söylenebilecek şey bellidir: Şerh ve haşiyeler bir tür problematik kelâm tarihi gibi okunup özellikle belirli yüzyıllardaki bilginlerin kendi disiplinlerinin geçmişini nasıl gördükleri ve değerlendirdikleri tespit edilebilir.

Osmanlı ilm-i kelâm haritasının görüldüğü *el-Meâlim* altı bölümde düzenlenmiş olsa da aslında, ilim elde etme metodları neticesinde ortaya çıkan üç ana bölümden meydana gelir. 1. Mantık (mebâdî, umûr-i âimme), 2. Tabîyyât (arâz, cevâhir), 3. İlâhiyyât ve Semîyyât. Metni bu üç ana bölüm üzerinden değerlendirdiğimizde şu tabloyla karşılaşırız:

1. Akıl	→	Mantık (mantıkî ilim)	→	İnsan
2. Beş duyu	→	Tabîyyat (tabîî ilim)	→	Doğa
3. Vahiy	→	İlâhiyyât (ilahî ilim)	→	Tanrı

İlm-i kelâmın başlangıcından XVI. yy.ın ikinci yarısına kadar bütün kelâm meselelerinin yer aldığı *el-Meâlim*'de bilginin üç kaynağı da kullanılmakla birlikte bu üç kaynağın temsil ettiği mantık, fizik ve metafizik alanları bir arada bulunmaktadır. Dolayısıyla düşüncenin konusu olan üç temel husus, yani insan, doğa ve tanrı *el-Meâlim*'in de üç temel konusunu oluşturmaktadır. Başlangıçta sadece ilâhî ilmi (ilâhiyyât, semîyyât) kendisine konu edinen kelâm ilmi, daha sonra felâsifenin konu edindiği tabiat ilmini de kendi bünyesine katarak mesâilini genişletmiştir. Son olarak mantık ilmini de ilgilendiği konular içerisinde dahil eden kelâm ilmi böylece felsefenin de ilgilendiği tüm konuları kapsamına almış ve düşünceye konu olan her meseleyi, zeminine mantık ilmini oturttarak ele almaya çalışmıştır. Sonuçta mantık tabanlı kelâmî bir düşünce sistemi oluşturulmaya çalışılmıştır. *el-Meâlim* mantık diline göre kurgulandığından mantığın kelâm için ne anlama geldiğini göstermesi bakımından önem arzeden bir metindir. Buna göre, bütün şer'î ilimlerin baş tacı olan ve onların en yücesi olan kelâm ilmi, gayr-i şer'î bir ilme muhtaç olmasın diye mantığın yanı sıra tabîyyât ilimleri kelâma dahil edilmiştir.

Osmanlı medrese geleneğinin kendisinde en iyi şekilde görülebileceği Taşköprîzade bir ansiklopedi klasiği sayılabilecek olan *Miftâhu's-saâde*sinde kelâm tarihi çerçevesinde durduğu yeri aşikar kılmaktadır. Onun düşüncelerini çerçeveleyen hale Eşarîliktir. Eşarîliğe ilişkin dile getirdiği hususlar ancak bir Eşarî müellif tarafından dile getirilebilir. Matürîdî'nin yeri ise Eşarî kaynaklarda olduğu gibi birkaç satırlık bilgiden ibarettir. Bu güzergahtan hareket ettiğimizde Osmanlı medrese geleneğine istikamet veren muharrik unsurun bir tarafını da Eşarîlik teşkil etmektedir. Zaten *Miftâhu's-saâde*'nin üçüncü cildinin tamamen *İhyâ*'nın muhtasarı olduğunu gözden kaçırmadığımızda onun Gazzâlî'nin aktüel bir versiyonu olduğunu söylemek mümkün olur. Bu durum müellifin Eşarî geleneğe mensup olduğu kaza ve kaderle ilgili düşüncelerinde daha barizdir. *el-Meâlim*'deki kader bahislerinde müellif açıkça Eşarî gelenek çerçevesinde fikir yürütmektedir. Dolayısıyla *el-Meâlim* de *Miftâhu's-saâde* ile aynı bağlama yerleşir.

Esasen Taşköprîzade *Miftâh*'ta (*Mevzûât*) sanki Eşarî olduğunu doğrudan ilan eder gibidir. Buna göre Eşarî'den sonra gelen ulemanın, kelâm ve hikmette reis olanların hatta tüm vakitlerini mücahedât ve riyâzâtâ sarf eden âriflerin bile cümlesinin onun mezhebini kabul etmelerini ve onun mezhebinden razı olmalarını, Eşarî kelâmının kuvvetine ve hakikatine delil ve şahit olarak gösterir. Eşarî'nin ilk ortaya çıkışından Taşköprîzade'nin kendi zamanı olan hicrî 948 tarihine değin (yaklaşık 650 sene) az da olsa Eşarî mezhebinden bir şeyin inkârını bildiren herhangi bir kelâmın menkul olmadığını belirtir. Bunca müddet içinde ümmetin bu dalâlet üzere birleşmelerinin de şüphesiz imkansızlık mertebesinde olduğunu söyler. Ancak mesela Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 1115) Eşarîlerin görüşlerini eleştirmiştir. Taşköprîzade ise bunu görmezlikten gelmiştir.

Taşköprîzade'nin *Miftâh*'ta özel ilgi gösterdiği kelâmcıların hepsinin –Matürîdî olan Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) hariç– Râzî ekolünden gelen Eşarî çizgideki müellifler olduklarını görürüz. Klasik Osmanlı düşüncesinin merkezinde duran bir isim olan Taşköprîzade'nin kelâm tarihi içerikli bu metnin sonuna ne mütekaddimin, ne de müteahhirin dönemine ait Matürîdî eser/müelliflere yer vermemesi, ancak Osmanlı'ya giren kelâmî çizginin nasıl geldiğiyle açıklanabilir. Matürîdî bir âlim olan Sadrüşşerîa'nın eserine (*Ta'dîlül-ulûm*) baktığımızda ise, bu eserin klasik Matürîdî çizgideki eserlerden ziyade –girişinin mantık ilmiyle başlaması ve konuları felsefî tarzda ele almasıyla– Eşarî

çizgide kaleme alınan eserler gibi olduğunu görmekteyiz. Diğer taraftan Taşköprîzade, Matürîdî geleneğın en önemli isimlerinden Sadrüşşeria'ya da *Miftâhu's-saâde*de hususi bir alaka gösterir. Eserinin kelâm bölümünde geçmiş âlimlerin halletmekten âciz kaldıkları, zorlandıkları bir çok meseleyi çözümlediğini; mantık bölümünde ise eski mantıkçıların açmaza düştüğü bir çok kapalı konuyu açıklığa kavuşturduğunu vurgulayarak Sadrüşşeria'yı dönülmesi gereken bir ufuk olarak görür. O bununla da yetinmez, Sadrüşşeria'ya dönerek onu *el-Meâlim*'de bir kaynak olarak kullanır.

Necmeddin en-Nesefî (ö. 1142), Râzî (ö. 1210), Âmidî (ö. 1233), Beyzavî (ö. 1286), İcî (ö. 1355) ve Taftazanî (ö. 1390) çizgisiyle Osmanlıya giren ve Cürcanî (ö. 1413) ile devam eden kelâmî zincirin kendi dönemindeki son halkasını teşkil eden *el-Meâlim*, dönemi itibariyle yazılmış en hacimli müstakil kelâm metni olma özelliğini korumaktadır. Hacim itibariyle *Ebkârü'l-Efkâr*, *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Makâsıd* gibi kitaplara nazaran çok fazla hacimli olmayan *el-Meâlim*'de dair ne bir şerh ne de haşiyeye çalışması mevcuttur.

Taşköprîzade kendisine kadar gelen *el-Mevâkıf* ve *el-Makâsıd* geleneğini dil açısından, konuların sistematığı açısından biraz daha rafine etmiş, daha sıkı bir terminoloji ile yazmıştır. Mesela ilim konusunu *el-Mevâkıf* veya *el-Makâsıd* çok ayrıntılı tartışırken Taşköprîzade konunun bütünlüğünü bozmayacak şekilde daha sıkı bir metin inşâ etmiştir.

İhtisar edilerek yazılması sebebiyle anlaşılması, alana dair belli oranda bir birikime sahip olmayı gerektiren *el-Meâlim*'ın medreselerde orta seviyede okutulması düşünülen bir kelâm eseri olarak kaleme alındığı söylenebilir. Kendisinden önce İcî örneğinde görüldüğü gibi herhangi bir alana dair "medreseler"de okutulmak üzere eser kaleme alanlar, kendisine aktarılan mirası, mevcut birikimi de dikkate alarak yeniden inşâ eder. Taşköprîzade'nin de benzer bir tavırla hareket ettiğini düşünüyoruz. Bu tavır bilginin tanımı konusunda üslupta yaptığı iyileştirme ile vücut bulmuş, başka bahislerde ise, mesela varlık bahsinde, kelâm ilmi açısından muhtevaya eklenen yeni hususlarla (msl. irfanın varlık tasavvurunun "varlığın tarifinde" dikkate alınması gibi) şekillenmiştir.

Diğer yandan cismin tanımı konusunda olduğu gibi İşrakî görüşlere ek olarak irfân ehlinin görüşlerine de yer veren *el-Meâlim*, nazarî kelâm ile nazarî irfanı

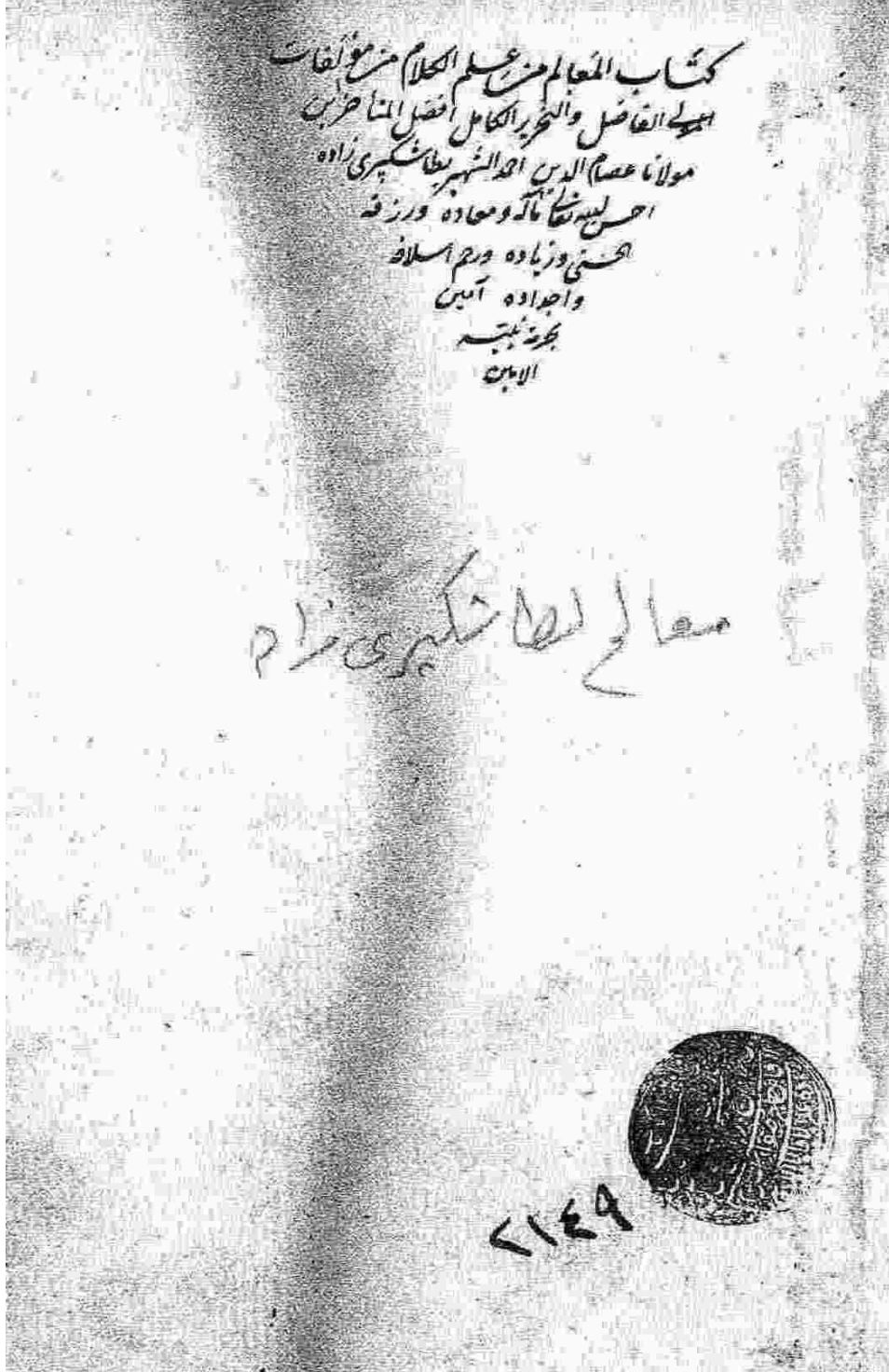
mezcetmeye ve ortak bir dilde birleştirmeye çalışan eserlerden biri olmuştur. Bunun da arka planında Sadreddin Konevî, Davud-i Kayserî ve Ali Kuşçu çizgisiyle kendi dönemine gelen ve Osmanlı düşüncesinde yerleşmeye başlayan kelâmî-irfânî çizginin etkisinin olduğunu söyleyebiliriz.

Bütün bunlardan sonra Taşköprîzade üzerinden şu hükümleri de verebiliriz: Mantık kelâmı başat dil haline gelmiş, mantık olmaksızın metin kaleme alınmamış, mantıkla paralel olarak terimleştirilmiş sıkı bir dil kullanılmıştır. Kelâmî konularda çok rahat bir şekilde eleştiri yapan müellifin döneminde çok canlı bir şerh veya hâşiye türü telif ve tartışma ortamının mevcut olduğu bellidir. Devamlı zihnî üretimde bulunan, mevcut metinlere veya yeni üretilen metinlere gerek eleştirel, gerekse açıklayıcı mahiyette her an şerh ve hâşiye yazarak fikrî gelişimi canlı tutan Osmanlı ulemasının tefekkür çerçevesinin en azından Eşarî metinler etrafında durağanlaşmadığını söylemek gerekir.

Sonuç olarak *el-Meâlin*le birlikte klasik kelâm tarihi zincirine bir halka daha eklenmiştir. Klasik kelâm tarihinin son hacimli metni olarak kabul edilen İcî'nin *el-Mevakıfı* yerine Taşköprîzade'nin *el-Meâlin*ini oturtturarak klasik kelâm tarihinin son hacimli metni olarak artık *el-Meâlin*'i kabul etmekte bir sakınca olmasa görünmektedir. Dolayısıyla 1355'te vefat eden İcî'nin ardından klasik kelâm tarihinin süresi iki asır daha devam ederek 1561'de vefat eden Taşköprîzade'ye kadar uzamıştır. Zira *el-Meâlim* Osmanlı düşüncesinde bu bağlamda kaleme alınmış ilk metin olup *el-Meâlim* öncesi ve sonrasında –şerh, hâşiye olmayan– başka bir metin bulunmadığından aynı zamanda Osmanlı kelâm tarihindeki felsefî-kelâm havzasına ait tek “metin”dir. Böylece Gazzâlî ile başlayan kelâm-felsefe münasebetli düşünce sistemi, Fahreddin er-Râzî, Amidî, Taftazanî ve İcî ile Taşköprîzade'ye dek uzanmış olmaktadır. Bu metin bu halkanın son temsilcisidir.

EKLER

EK 1: EL-MEÂLİM FÎ İLMÎ'L-KELÂM'IN YAZMA NÜSHASINDAN ÖRNEKLER:



Zahriye sayfası ve Taşköprüzade'nin torunu İbrahim Efendi'nin mührü

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 حمد القديم تعالى شواهي عرق الأحمى عن أن يحل بها المتكلمون
 بعذبات اللسان عليم جل معاد أحديته الأسنى عن ارتباك
 افهام المنشأ في رياض الحكمة بميزان البرهان كريم أشرفنا بآيات
 وجهه الأسمى على صفات الأزمان وبها كل الأكوان قد يرقدان همت
 سجايب جوده الأضنى فالت منها أودية على سكان بقعة الامكان
 والصكوة والسلام على نبي أيد بكلامه خضع له شمس اجبال الاعجاز
 في كل شأن وامتدأت بهركات سننه الآفاق والظفار على وجه
 كل زمان محمد المبعوث بالدين القويم الناصح شرعه للكل والادب
 وعلى آله وصحبه الذين نسقت دوحه علومهم تحت شجرة اصولها وشا
 أفنان ما شئت أيدى الشمال معاطف البان واخضرت الرياض بوسمتي
 وثمان انا بعد رندنايت لما أوقرت في صدرى من المسالك
 الفاخر وأثر بعد عيان في اوصاف العيالم الراضية بل هو منج اللثة
 ينسب الى شرقة الشريعة في اصول الدين ثم ياتيك من سبائك بنات
 وطود شامخ هو لقوا عند الاسلام معالم وأكاد معرك الليوث مضطرم
 الضرع

اختم كتاب اعمالنا بالايمان والايمان اللهم يا معلم القلوب ثبت قلوبنا
 على دينك التوحيه واجعل مسيرتنا على الصراط المستقيم ومسيرنا الى الجنة
 مع الذين يا توكتك بقلب سليم اللهم زين ظواهرنا بجزائك وبرواطينا بجزائك
 وقلوبنا بحبائك واسرارنا بحشائرك وارواحنا بحمايتك وفتننا بحجبتك
 وحضرتك واحشرنا مع انبيائك واصفيائك واوليائك عندك اجمعين والحمد لله
 رب العالمين م

el-Meâlîm'in son varağı (vr. 149b)

KAYNAKÇA¹²⁸⁴

A. Kitaplar:

Adil Nüveyhiz, **Mu`cemü'l-müfessirîn**, I-II, Beyrut, 1983.

Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, I-X, 1. bs., tah. Abdullah Muhammed Derviş, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1991.

Akkirmâni, **İklîlü't-Terâcim**, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar 946.

Ali b. Bali, **el-Ikdü'l-Manzûm fî Zikri Efâdılı'r-Rûm**, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975.

Âlûsî, **Rûhu'l-Me`ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî**, tashih: Muhammed Hüseyin el-Arab, I-XVI, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997.

Arslan, Ahmet, "Bir İslam Felsefesi Var mıdır?", **İslâm Felsefesi Üzerine**, 1. bs., Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Atâî, **Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şekâik (Zeyl-i Şekâik)**, İstanbul, 1268.

Atay, Hüseyin, **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.

Aydın, Ömer, **Türk Kelâm Bilginleri**, 1. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Baş, Eyüp, **Dil-Tarih İlişkisi Bağlamında Osmanlı Türklerinde Arapça Tarih Yazıcılığı (XVI. ve XVII. Yüzyıl Örnekleriyle)**, 1. bs., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, **İşârâtü'l-Meram min İbârâtî'l-İmâm**, nşr. Yusuf Abdürrezzâk, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1369/1949.

Brockelmann, Carl, **GAL Suppl.**, I-III, Leiden, 1937-1942.

....., **GAL**, I-II, Leiden, 1943-1949.

Buhari, **Sahihu'l-Buhari**, tah. Mustafa Dîb el-Buga, 4. bs., I-VI, Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, Beyrut: el-Yemâme, 1990.

¹²⁸⁴ Taşköprizade'nin yazma eserlerini tespit etmekte kullandığımız kırk farklı yazma eser kataloğu ayrıca "Kaynaklar"a alınmamıştır.

Bulut, Mehmet, **Türk Kelamcıları**, İzmir, 2003.

Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul, 1333.

Defter-i Kütüphane-i Atıf Efendi, İstanbul: Sultanhamam Caddesi 14 Numaralı Matbaa, 1310.

Ebû Davud, **Sünenu Ebî Davud**, tah. Muhammed Avvâme, 1. bs., I-V, Cidde: Dâru'l-Kable li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998.

Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)**, I-XXXII, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Gazzâlî, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, tah. Hamza b. Züheyr Hafız, I-IV, Cidde: Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tibâa ve'n-Neşr, [t.y.].

....., **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, I-VI, 4. bs., Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1997.

Güngör, Celil (ed.), **Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler**, Kastamonu: Taşköprü Belediyesi Yayınları, 2006.

Hasan Attâr, **Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cem'i'l-Cevâmi'**, I-II, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y.].

İbn Batta, **el-İbâne an Şerîati'l-Fırakı'n-Nâciye ve Mücânebeti'l-Fırakı'l-Mezmûme**, tah. Ebû Âsım el-Hasan b. Abbâs, I-IV, Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2008.

İbn Kesir, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, I-VIII, 1. bs., tah. Sami b. Muhammed es-Selâme, Riyad: Dâru Taybe, 1997.

İbn Mâce, **Sünenu İbn Mâce**, tah. Halil Me'mun Şîha, 1. bs., I-III, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1996.

İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, müstensih Taşköprîzade Ahmed Efendi, Süleymaniye Kütüphanesi Yeni Cami, nr. 734.

İbnü'l-Ekfânî, **İrşâdü'l-kâsıd ilâ esne'l-makâsıd**, nşr. Januarius Justus Witkam, Leiden, 1989.

Îcî, **el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, [t.y.].

Kâtib Çelebi, **Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn**, I-II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941-43.

Kaya, Mahmut, **Kindî - Felsefî Risaleler**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Köker, Ahmet Hulusi (ed.), **Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561)**, Kayseri: Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992, (Sempozyum tarihi: 14 Mart 1989).

- Kutluer, İlhan, **Akıl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Mecdî Efendi, **Tercüme-i Şekâiki'n-Nu'mâniyye**, İstanbul, 1269.
- Mehmed Emin Şirvânî, **Fevâidü'l-Hâkâniyye**, Amcazade Hüseyin Paşa, nr. 321.
- Mehmed Süreyya, **Sicill-i Osmanî**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Muhammed Ali Tehânevî, **Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, I-II, Beyrut 1996.
- Müstakimzade Süleyman Sadeddin Efendi, **Tuhfe-i Hattâtîn**, İstanbul, 1928.
- Müslim, **Sahîhu Müslim**, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, 1. bs., I-V, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955-1956.
- Nesâî, **Sünenü'l-Kübrâ (Sünen-i Nesâî)**, tah. Abdülgaaffâr Süleyman el-Bündârî, Seyyid Kesrevî Hasan, 1. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Ozanoğlu, İhsan, **Kastamonu'nun Yetiştirdiği Meşhur Adamlar: Taşköprülüzadeler (Hayreddin Halil)**, Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1959.
-, **Kastamonu'nun Yetiştirdiği Meşhur Adamlar: Taşköprülüzadeler (Ahmed Isamuddin)**, Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1959.
- Râzî, **Muhassal**, haz. Tâhâ Abdür-rauf Sa'd, Ezher: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, [t.y.].
- Seyyid Şerif Cürcanî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., I-VIII, 1998.
- Şemseddin Samî, **Kamûsü'l-A'lâm**, I-VI, İstanbul: Mihran Matbaası, 1311.
- Taberi, **Tefsîru't-Taberî (Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân)**, tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXVI, 1. bs., Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Taftazanî, **Şerhu'l-Makâsıd**, thk. Abdurrahman Umeyre, 2. bs., I-V, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tahâvî, **Şerhu Müşkili'l-Âsâr**, tah. Şuayb el-Arnaût, I-XVI, 1. bs., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Taşköprîzade Ahmed Efendi, **el-Livâû'l-merfû' fi halli mebâhisi'l-mevzû'**, Süleymaniye Ktp. Carullah bölümü, nr. 1442.
-, **el-Meâlim fi İlmi'l-Kelâm**, Beyazıt Ktp. Veliyüddin Efendi, nr. 2149.

-, **Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm**, I-III, 3. Basım, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002; **Mevzûâtü'l-Ulûm**, 1. bs., çev. Kemaleddin Mehmed Efendi, I-II, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313.
-, **Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader**, nşr. Muhammed Zahid Kamil Cul, 1. bs., Köln (Almanya): Menşûrâtü'l-Cemel, 2008.
-, **Risâletü's-Şühûdi'l-Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihni**, Ragıp Paşa nr. 1459/20; baskısı: haz. Muhammed Zahid Kamil Cul, 1. bs., Almanya (Köln): Menşûrâtü'l-Cemel, 2009.
-, **eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniye**, nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul: İÜ. Edebiyat Fak. Yayınları, 1985; **Osmanlı Bilginleri**, çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Tirmizi, **Sünenü Tirmizî (el-Câmi'u'l-Kebîr)**, tah. Beşşar Avvâd Ma'ruf, I-VI, 2. bs., Beyrut: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1998.
- Topaloğlu, Bekir, **Kelâm İlmi**, İlaveli 5. bs., İstanbul: Damla Yayınevi, 1993.
-, **İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı: (İspat-ı Vacip)**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Ülken, Hilmi Ziya, **İslâm Felsefesi Tarihi**, İstanbul: İÜ. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Watt, W. Montgomery, **Islamic Philosophy and Theology**, 2. bs., Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Zirikli, **A'lâm**, I-VIII, Beyrut, 1984.

B. Tezler:

- Altun, Hilmi Kemal, **Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprüzâde'nin Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eseri**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 2010.
- Aslan, İzzettin, **[Mevzûâtı'l-Ulûmun Tefsir Yönünden Tetkiki II. cilt]**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1971.
- Ayar, Emin, **Miftâhus's-Saâde İsimli Eserin [II. cilt] 272-300 Sahifeleri Arası Bir Transkripsiyon Çalışması**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.
- Baktır, Mehmet, **Mâtürîdî Kelâmcıları ve Bunlar Üzerinde Yapılan Çalışmalar**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 1992.
- Bardakçı, Arif, **Taşköprülüzade'nin Mevzuatu'l-Ulum Adlı Eserinin [II. cilt] s. 244-271 Arası Transkripsiyonu**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1985.
- Biçer, Ramazan, **Âtîf Efendi Kütüphanesi'ndeki Kelâm Kaynaklarının Tanıtım ve Tavsîfi**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 1992.
- Büyükdere, Hakan, **Mevzuatu'l-Ulum II. cild 642-667 sh. Transkripsiyonu**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.
- Çınar, Mehmet, **Taşköprü-zade'nin Miftah al-Sa'ada'sının Kur'ani İlimlerle İlgili Sekiz Faslı (metin, tercüme ve notlar)**, İÜ. Edebiyat Fak. Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, 1981.
- Çiftçi, Adil, **Mevzuatu'l-Ulum (Taşköprüzade Ahmed) [I. cilt] 642-677 Sahifeler Arası Transkripsiyon**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1985.
- Çilesiz, Mevlüt, **Taşköprülüzâde Ahmed b. Mustafa'nın Miftâh al-Sa'âda va Misbâh al-Siyâda Adlı Eserinin Meânî, Beyân ve Bedîl İlimlerine Dâir Kısımları (metin, tercüme, notlar ve açıklamalar)**, Mezuniyet Tezi, İstanbul: İÜ. Edebiyat Fak. Arap Filolojisi Kürsüsü, 1981.
- Çilo, Edip, **Taşköprülüzade Ahmet Efendi'nin Mevzûâtı'l-Ulûm Adlı Eserinin Tefsir İlmini Açıkladığı Bölümün Transkripsiyonu [I. cilt, s. 509'den itibaren]**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, 2006.
- Doğan, Ahmet, **Mevzuatu'l-Ulumun Tefsir Yönünden Tetkiki [I. cilt]**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1971.

- Dok, Birol, **Mevzuatu'l-Ulum (Taşköprüzade Ahmed Efendi) [I. cilt] 63. Sayfadan 100. Sayfaya Kadar Olan Kısımın Transkripsiyonu**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.
- Dokdere, Hidayet, **Taşköprüzade Ahmet Efendi'nin Mevzuatu'l-Ulum Adlı Eserinin [II. cilt] 208-243 Sayfalarının Transkripsiyonu ile Müellif ve Eserleri Hakkında Kısa Bir Araştırma**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.
- Eke Uçan, Nagehan, **Taşköprülüzâde'nin Tasnifi Işığında XVI. Yüzyıl Klâsik Türk Şiirinde İlim**, Yüksek Lisans Tezi, Muğla: Muğla Üniv. SBE., 2007.
- Eken, Satılmış, **Mevzuatu'l-Ulum (Taşköprüzade) I. cilt 710-730 Sayfaları Arasının Transkripsiyonu**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1985.
- Ersunan, Hilmi, **Mevzuatu'l-Ulum (Taşköprüzade Ahmed) [II. cilt] 578-617 Sahifeler Arası Transkripsiyon**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.
- Göksu, Osman, **Mevzuatu'l-Ulum (Taşköprüzade Ahmed Efendi) II. cilt 301-330 Sayfaları Arası Transkripsiyonu**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.
- Gönül, Behçet, **Şekâik-i Nûmâniye Tercemeler, Zeyiller, Telhisler, Müntahabatlar**, Mezuniyet Tezi, İstanbul: İÜ. Edebiyat Fak., 1939-1940.
- Gülsoy, Şaban, **Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Mevzuâtı'l-Ulum İsimli Eserindeki Kelâm Bahsinin Günümüz Diline Çevrilerek Taftazânî'nin Şerhu'l-Akâidi ile Karşılaştırılması**, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniv. SBE., 1995.
- Günay, Fatin, **Taşköprüzâde Ahmed bin Mustafa: Hayatı ve Eserleri**, Mezuniyet Tezi, İstanbul: İÜ. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, 1970.
- Güner, Özcan, **Taşköprüzade Ahmet Efendi'nin Mevzuatu'l-Ulum Adlı Eserinin [II. cilt] 168-189 Sayfalarının Transkripsiyonu ile Müellif ve Eserleri Hakkında Kısa Bir Araştırma**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.
- Güney, Ahmet Faruk, **İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği –Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlâs Sûresi Tefsiri–**, Doktora Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 2008.
- İbrahimoğlu (Yaman), Büşra, **Taşköprülüzade Ahmet Efendi'nin Eğitim Anlayışı**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 2001.
- İçöz, Elzem, **Taşköprüzâde'nin Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri**, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya: Sakarya Üniv. SBE., 2007.

- İme, Kadir, **Taşköprüzade'nin Mevzuatı'l-Ulum Adlı Eserinin II. cild Sahife 190-207 Arası Transkripsiyonu**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.
- İzgi, Cevat, **Taşköprüzade'nin Miftâh as-Sa'âdasinin Dil ve Edebiyatla İlgili Bölümünün Tenkitli Metin Tesisi**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İÜ. SBE. Edebiyat Fak., 1987.
- Kahraman, Naci, **Taşköprüzade'nin Mevzuatı'l-Ulum Adlı Eserinin [II. cild] 667-712 Sayfaları Arası Transkribesi**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.
- Karaaslan, Mustafa, **Taşköprüzade Ahmet Efendi'nin Mevzuatı'l-Ulum İsimli Eserinin II. cild 31-63 Sahifelerinin Transkripsiyonu**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.
- Mercimekçi (Bayram), Hülya, **Taşköprüzade'nin eş-Şakâiku'n-Nu'mâniye fî Ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye Adlı Eserinde Adı Geçen Muhaddislerin İncelenmesi**, Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniv. SBE., 2006.
- Öner, Ali, **Mevzuatı'l-Ulum II. cild Transkripsiyonu (Taşköprüzade Ahmet Efendi) 138-168 Sayfaları Arası**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.
- Özcan, Fadime, **Mevzuatı'l-Ulumun I. cildinin 4. Bab'ının Latin Harflerine Çevirisi [s. 575-593]**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1989.
- Özalpdemir, Muhsin, **Taşköprüzade'nin Avâmil Şerhi'nin Edisyon Kritiği**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 2005.
- Özkılınç, Ahmet, **Mevzuatı'l-Ulum (Taşköprüzade Ahmed) [I. cilt] 13-61 Sayfaları Arası Transkripsiyonu**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.
- Paköz, Remzi, **Taşköprüzade Ahmet Efendi'nin Mevzuatı'l-Ulum Adlı Eserinin [II. cild] 442-470. Sayfalarının Transkripsiyonu**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak.
- Soydal, Nuri, **Taşköprüzade'nin Miftâh al-Sa'âda va Misbâh al-Siyâdasinin İlm al-Kırâ'a, Mahâric al-Hurûf va'l-Alfâz, İlal al-Kırâ'a, İlm Rasm al-Kitâbat al-Kur'ân, İlm Âdâb Kitâbat al-Mushaf Adlı Fasıllarının Tenkidli Met[i]n ve Tercümesi**, Mezuniyet Tezi, İstanbul: İÜ. Edebiyat Fak. Arap-Fars Filolojisi Bölümü, 1981.
- Sürün [Süruri], Ahmet, **Taşköprüzade Ahmed Efendi'nin Tefsir Risaleleri**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 2002.

- Şahin, Alaaddin, **Mevzuatu'l-Ulum (Taşköprüzade Ahmed) [II. cild] 520-549 Sahifeler Arası Transkripsiyon**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.
- Şen, Beşir, **Mevzuatu'l-Ulum (Taşköprüzade) I. cilt 27-68 Arası Transkripsiyonu**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1985.
- Şen, Muammer, **Taşköprülüzade Ahmet Efendi'nin Mevzûâtı'l-Ulûm Adlı Eserinin Tefsir İlmini Açıkladığı Bölümün [I. cilt] 542 ile 575. Sayfaları Arasının Transkripsiyonu**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, 2006.
- Terlemez, Muzaffer, **Taşköprüzade Ahmet Efendi ve Mevzuatu'l-Ulum Adlı Eserinin II. cild 63-105 Sahifeleri Arası Transkripsiyonu**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.
- Tümer, Yurdagül, **Taşköprülüler Ailesi: Taşköprüzade Ahmet Efendi Hayatı ve Eserleri**, Mezuniyet Tezi, İstanbul: İÜ. Edebiyat Fak. Tarih Bölümü, 1948-1949.
- Tüzek, Fatih, **Taşköprüzade İsameddin Ahmed Efendi Hayatı ve Eserleri**, Mezuniyet Tezi, İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi, 2006.
- Uğur, Ali, **Taşköprîzâde Ahmed İsâmeddin Ebü'l-Hayr Efendi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İlmi Görüşleri**, Doçentlik Tezi, Erzurum: Atatürk Üniv. İslamî İlimler Fak., 1980.
- Ural, Gülsen, **Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtı'l-Ulûmda Duâ Âdâbı**, Mezuniyet Tezi, İstanbul: MÜ. İlahiyat Fak., 2008.
- Yağcı, Mehmet Emin **Taşköprîzâde'nin el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm Adlı Eseri**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 1997.
- Yarım, Veli, **Taşköprîzâde'nin Miftâhu's-Sa'âdesinde Felsefî İlimler**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 2002.
- Yeter, Nejat, **Şaka'îku'n-Nu'maniyye ve Zeylindeki Şa'irlerin Biyografileri İnceleme-Metin-İndeks**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniv. SBE., 1991.
- Yıldırım, Mevlüt, **Mevzuatu'l-Ulum (Taşköprüzade Ahmet Efendi) II. cild 106-135 Sayfaları Arası Transkribesi**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.
- Yıldız, Cafer, **Taşköprülüzâde'nin Mevzûâtı'l-Ulum Adlı Eserinin Tasavvufla İlgili Bölümlerinin Sadeleştirilmesi ve Kuşeyri'nin Risâlesi, Hucviri'nin Keşfi ve Gazâlî'nin İhyâsı ile Karşılaştırılması**, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniv. SBE., 1998.

Yıldız, Metin, **Taşköprüzade Ahmet Efendi'nin Mevzuatü'l-Ulum İsimli Eserinin II. cild 1-30 Sahifelerinin Transkripsiyonu**, Lisans Tezi, Ankara: AÜ. İlahiyat Fak., 1986.

Yılmaz, Mustafa Necip, **Taşköprülüzade ve es-Saâdetü'l-Fâhire fî Siyâdeti'l-Âhire Adlı Eseri**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: MÜ. SBE., 1991.

C. Makaleler-Maddeler:

- Açıkgöz, Namık, "Osmanlı Aydınının Müteselsil Hâfızası: Şekayiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri", **Türkiye Günlüğü**, sy. 9, Aralık 1989.
- Aksoy, Hasan (tanıtan), "İslâmî Türk Edebiyatı ile İlgili Üç Eser: *Türk Şairleri, Sicill-i Osmanî, Şakâiku'n-Nu'mâniyye*", **Nesil**, yıl 3, sy. 5, Şubat 1979.
- Aktepe, M. Münir, "Taşköprü-zâde", **İA**, MEB, c. XII/I, 1974.
- Apaydın, H. Yunus, "İslâm Bilginlerinin İlimler Tasnifi ve Taşköprülüzade", **Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561)**, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992.
- Bahadır, Osman, "Bilim Tarihçilerimiz: Taşköprülüzade", **Bilim Tarihi**, sy. 11, Eylül 1992.
- Baltacı, Cahit, "Taşköprüzâde'nin Osmanlı Eğitimine Katkıları, İlmî Görüşleri ve İlim Tasnifi", **Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler**, ed. Celil Güngör, Kastamonu: Taşköprü Belediyesi Yayınları, 2006.
- Birgül, Mehmet, "Mevzûâtı'l-Ulûm'da Felsefe Tasavvuru", **Kutadgubilig**, sy. 19, Mart 2011.
- Cihan, Ahmet Kamil, "Taşköprülüzade'de Ameli Hikmet", **Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561)**, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992.
- Cihan, Sadık, "Taşköprü-zâde Ahmed Efendi'nin *Letâifu'n-Nebi* İsimli Kırk Hadisi", **Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, sy. 4, 1980.
- Çağrı, Mustafa - Hökelekli, Hayati, "İrade", **DİA**, XXII, 2000.
- Çaldak, Süleyman, "Taşköprülüzâde'nin Mevzûâtı'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, c. 15, sy. 2, 2005.
- Çamdibi, H. Mahmut, "Taşköprüzade'de Resulüllahın Ahlaki Hayatı", **Din Eğitiminin Temel Meseleleri** içerisinde Ek II, İstanbul: MÜ. İlahiyat Fak. Vakfı, 1994.
-, "Taşköprüzâde Ahmed'e Göre Muallimin Nitelikleri ve Görevleri I", **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, sy. 4, 1997.
- Çankaya, Nurten, "Taşköprülüzade Ahmet İsameddin Efendi'nin *Risaletü's-Şifa li-Edvâ'il-Vebâ* Adlı Risalesi Üzerine Bir Değerlendirme", **VIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler** (16-18 Haziran 2004, Sivas -

Divriği), editörler: Nil Sarı, Ayşegül D. Erdemir, İstanbul: Türk Tıp Tarihi Kurumu, 2006.

Değirmenci, Tülün, "Osmanlı Sarayının Geçmişe Özlemi: Tercüme-i Şakâ'ikû'n-Nu'mânîye", **Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, sy. 46, 2008.

Demir, İsmail, "Taşköprü-zâde'nin *Risâletü Lezzeti's-Sem' fi İstiğrâki'l-Müfred ve'l-Cem'* Adlı Risalesi", **EKEV Akademi Dergisi**, yıl 12, sy. 35, Bahar 2008.

Divlekçi, Celaeddin, "Mevzû'âtü'l-Ulûm'da Yer Alan Önemli Bir Tercüme Hatasının Tashîhi", **Ekev Akademi Dergisi**, yıl 6, sy. 13, Güz 2002.

Duman, Ali, "Taşköprüzâde Ahmed Efendi ve Mevzu'âtü'l-Ulûmda Yer Alan Usul ve Fıkı ile İlgili İlimler", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004/1, c. 3, sy. 5.

Ecer, A. Vehbi, "Taşköprülüzade Ahmed Üsameddin Efendi'nin Zamanı ve Hayatı (1495-1561)", **Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561)**, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992.

Emecen, Feridun M., "Taşköprülüzade İsameddin Ahmed Efendi'nin Yaşadığı Çağda Taşköprü Kasabası (1487-1561)", **Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler**, ed. Celil Güngör, Kastamonu: Taşköprü Belediyesi Yayınları, 2006.

Fazlıoğlu, İhsan, "Ahmed Efendi (Taşköprülüzade)", **Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi**, c. II, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.

Furat, Ahmed Subhi, "Şekayık-ı Nûmânîye'nin Türk İlim Tarihindeki Yeri", **Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu: Tebliğler** (Kastamonu 19-21 Ekim 1988), Ankara, 1989.

Gökbilgin, M. Tayyib, "Taşköprü-zâde ve İlmî Görüşleri I", **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, c. 6, cüz 1-2, 1975.

....., "Taşköprü-zâde ve İlmî Görüşleri II", **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, c. 6, cüz 3-4, 1976.

Gönül, Behcet, "İstanbul Kütüphanelerinde al-Şakaik al-Nu'maniya Tercüme ve Zeyilleri", **Türkiyat Mecmuası**, sy. 7-8/2, 1945.

Güngör, Zülfikar, "Önemli Bir Biyografik Eser *eş-Şakâiku'n-Numânîyye'*", **Diyanet İlmî Dergi**, c. 33, sy. 1, Ocak-Şubat-Mart 1997.

Güzel, Abdurrahim, "Taşköprülüzade'nin *Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münazara* isimli Risalesi (Tanıtım - Tercüme - Tahkik)", **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi**, sy. 9, 1990.

-, "Kelâmi Eserlerin Genel Özellikleri ve Taşköprülüzâde'nin *el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm* İsimli Eseri", **Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561)**, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992.
- İlgürel, Mücteba, Kitap Tanıtma: "Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri" (haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), **Belleten**, c. 57, sy. 219, Ağustos 1993.
- İpşirli, Mehmet, "Taşköprülüzâde Kazasker Kemaleddin Efendi'nin Aile İçerisindeki ve İlmiye Mesleğindeki Yeri ve Eserleri Üzerine Gözlemler", **Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler**, ed. Celil Güngör, Kastamonu: Taşköprü Belediyesi Yayınları, 2006.
- İslamoğlu, Abdulmecit, "Mevzû'âtul-Ulûm'da İlimler Tasnifi", **İslâmiyât**, c. 6, sy. 4, Ekim-Aralık 2003.
- Kâhya, Esin, "Osmanlılardaki Bilim Tarihi Yazarlarından Örneklerle Osmanlı Bilim Tarihçiliğine Bir Bakış", **XIII. Türk Tarih Kongresi: Ankara 4-8 Ekim 1999: kongreye sunulan bildiriler, 3. cilt, 2. kısım**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002 [Bu çalışmada *eş-Şekâik* incelenmektedir].
- Kara, İsmail, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", **Dîvân Disiplinlerarası Çalışma Dergisi**, yıl 15, sy. 28, 2010/1.
- Karabulut, Ali Rıza, "Taşköprüzâde'nin Eserleri", **Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561)**, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992.
- Korlaelçi, Murtaza, "Taşköprülüzade'nin Eğitim ve Felsefe Anlayışı", **Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561)**, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992.
-, "Taşköprülüzâde ve Katip Çelebi'ye Göre Türk Kültüründe Felsefenin Yeri", **Türk Yurdu**, c. 12, sy. 61 (407), Eylül 1992.
-, "Taşköprülüzâde ve Katip Çelebi'ye Göre Türk Kültüründe Felsefenin Yeri", **Felsefe Dünyası**, sy. 7, Mart 1993.
-, "Taşköprülüzâde'nin Eğitim ve Felsefe Anlayışı", **Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler**, ed. Celil Güngör, Kastamonu: Taşköprü Belediyesi Yayınları, 2006.
- Kutluer, İlhan, "Fârâbî'den Taşköprüzâde'ye: Uygarlık, Din ve Bilim", **Akademik Araştırmalar Dergisi**, yıl 2, sy. 4-5, Şubat-Temmuz 2000.
-, "Miftâhu's-saâde", **DİA**, XXX, 2005.

Muhyî Hilâl es-Serhân, "Tashîhu Hata Kebîr: Kitâbu Tabakâtî'l-Fukahâ el-Mensûb ilâ Taşköprüzâde huve li-İbn el-Hinnâî", **el-Mevrid**, c. 10, sy. 3-4, 1981.

"Osmanlı Düşünce Tarihi Projesi İSAM'da Başlıyor", **İSAM Bülteni**, yıl 7, sy. 31, Nisan-Haziran 2010.

Özcan, Abdülkadir, "eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye ve Osmanlı Biyografyacılığındaki Yeri", **Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler**, ed. Celil Güngör, Kastamonu: Taşköprü Belediyesi Yayınları, 2006.

....., "eş-Şekâiku'n-Numâniyye", **DİA**, XXXVIII, 2010.

Özervarlı, Sait, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz", **Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler, Problemler, Teklifler**, ed. Ali Akyıldız vd., İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2007.

....., "İsbat-ı Vacib", **DİA**, XXII, 2000.

Pazarbaşı, Erdoğan, "Miftâhu's-Seâde'de Kur'an İlimleri", **Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561)**, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992.

Sakallı, Talat, "Miftahu's-Saâde – İhyau Ulûmi'd-din Münasebeti", **Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561)**, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992.

Samur, Sebahattin "Taşköprülüzâde'nin Tarihle İlgili Eserleri ve *Şakâik-ı Nu'maniyye*", **Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561)**, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992.

Sarioğlu, Hüseyin, "Taşköprülüzâde'de İlim ve Felsefe", **Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler**, ed. Celil Güngör, Kastamonu: Taşköprü Belediyesi Yayınları, 2006.

Schmidtke, Sabine ve Camilla Adang, "Ahmad b. Mustafa Tashkubrizade's (d. 968/1561) Polemical Tract Against Judaism", **al-Qantara: Revista de Estudios Arabes**, Madrid, c. 29, sy. 1, enero-juino de 2008.

Sevim, Seyfullah, "Miftâhu's-Saâde'de Tasavvuf ve Bazı Kavramlar", **Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561)**, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992.

Şahin, Hasan, "Taşköprülüzade'de İlâhi İlmin Yeri ve Değeri", **Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561)**, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992.

Topaloğlu, Bekir, "Allah", **DİA**, II, 1989.

- Tunç, Cihat, "Taşköprülüzade Ahmet Efendiye Göre Kelâm İlminin Yeri ve Önemi", **Taşköprülüzade Ahmet Efendi (1495-1561)**, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1992.
- Türer, Celal, "Taşköprülüzade'de Ahlakı Yeniden Okumak", **Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler**, ed. Celil Güngör, Kastamonu: Taşköprü Belediyesi Yayınları, 2006.
- Uğur, Ali, "Taşköprü-zâde Ahmed Efendi", **Osmanlı Araştırmaları**, sy. 7-8, 1988.
- Unan, Fahri, "Taşköprülü-zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın 'İlim' ve 'Âlim' Anlayışı", **Osmanlı Araştırmaları**, XVII, 1997.
-, "Taşköprülüzâde'ye Göre İlimlerin Gayesi", **Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler**, ed. Celil Güngör, Kastamonu: Taşköprü Belediyesi Yayınları, 2006.
- Ural, İbrahim, "Taşköprülü-zâde İsâmüddin Ahmet Efendi ve İktisadi Görüşleri", **Diyanet Aylık Dergi**, Ocak 1993.
- Yaltkaya, M. Şerafettin, "Türk Kelamcıları", **Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, sn. 5, sy. 23, İstanbul, 1932.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Eşariyye", **DİA**, XI, 1995.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, "Fiil", **DİA**, XIII, 1996.