Hasan UÇAR

Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* Adlı Eseri: Mantık Bölümünün Tahkîki*

Öz: Bu makale Şeyhülislam Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* adlı altı bölümden oluşan ve her birinde on ayrı meseleyi muhakemat usulü ile ele alan eserinin altıncı bölümünün tahkikidir. Muhakemat; tehafüt silsilesinde görülen şekliyle daha önce kaleme alınmış bir konuya başka bir yazar tarafından yazılan reddiyenin veya problem arz eden sorulara verilen cevapların, bir başka yazar tarafından hakemlenmesidir. Molla Hüsrev bu eserde Alâʿuddîn ʿAli b. Mûsâ er-Rûmî'nin toplam altmış konuda sorduğu sorulara ve Sirâcuddîn b. Saʿduddîn et-Tevkıʾî'nin verdiği cevaplara hakemlik yapmıştır. Eserde Kur'ân, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, Arap dili belagâtı ve mantık ilimlerinin problemli görünen konuları, altı fasılda tartışılmıştır. Daha önce diğer bölümleri tahkik edilmiş olan eserin son bölümü mantık ilmine tahsis edilmiştir. Bu bölümde birinci bahiste küllî ve cüzî kavramlarına dair bir mesele, ikinci bahiste mutabakat, tazammun ve iltizam kavramları, üçüncü bahiste mutlak cins ve cins ayrımı, dördüncü ve beşinci bahislerde olumluluğun ve olumsuzluğun mahiyeti konu edilmiştir. Altıncı ve yedinci bahiste "muhal muhali nasıl gerektirir?" ile "mümkün muhali gerektirir mi?" sorularına cevap aranmıştır. Sekizinci bahiste faslın, cinsin varlığının illeti olması, dokuzuncu bahiste bitişik şartlı tikel olumlu önermenin döndürmesi, onuncu bahiste ise iki mütebayin arasında cüzî bir mütebayinin olması meseleleri tartışmaya açılmıştır. Tartışmaların merkezinde Sirâcuddîn el-Urmevî'nin *Metâliʿu'l-envâr* adlı eserinin ve şerhlerinin anlaşılamayan noktaları vardır. Aslında bu başlıklardan her biri bağımsız birer çalışmayı hak etmektedir. Nitekim sekizinci bahis tanımın birliği sorunu bağlamında müstakil olarak çalışılmıştır. Bu makalenin amacı, bahsi geçen bütün konuları ele almak değil eserin mantık bölümünü tahkik etmek, müelliflerin atıf yaptığı kaynakları tespit ederek tahkik metninde bunlara işaret etmek ve makale boyutlarının el verdiği ölçüde eserin muhtevasını metne bağlı kalarak özetlemektir. Molla Hüsrev, bu bölümde genelde araştırmacı tarafa muhalif bir görüntü çizen Molla Sirâcuddîn'e karşı sorularıyla meseleleri irdeleyen Molla Alâuddîn'den yana tavır almakta hatta cevap veren konumunda olan kişinin önce sorunun odak noktasını anlaması gerektiğini ifade etmektedir. Mantık bölümünün diğer bölümlere nazaran tatlı sert bir zeminde tartışıldığını söylemek mümkündür. Sorulan sorular, verilen cevaplar ve alıntılanan eserler, dönemin ulaştığı kültür seviyesini yansıtmaktadır. Aynı zamanda eser, kadılık gibi idari bir görev üstlenmiş olan Molla Hüsrev'in bahsi geçen bütün ilimlere vukûfiyetini ve onun mantık muhakemesini göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Molla Hüsrev, Nakdu'l-Efkâr, Sirâcuddîn et-Tevkıʾî, Alâʿuddîn er-Rûmî, Muhakemât, Tahkik.

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı öğretim üyesi Dr. Öğretim Üyesi Mahmut Sami ÖZDİL'e verdiği emek için teşekkür ederim.

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, hasan.ucar@selcuk.edu.tr

ATIF: Uçar, Hasan. "Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* Adlı Eseri: Mantık Bölümünün Tahkîki". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 13 (Haziran / June 2024): 1-58.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article. Geliş Tarihi / Date Received: 26.03.2024 Kabul Tarihi / Date Acapted: 23.06.2024
DOI: 10.5281/zenodo.12526669 ORCID: orcid.org. 0000-0003-1995-8414

İntihal / Plagiarism: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Molla Husrew's *Naqd al-afkār fī radd al-anzār*: A Critical Edition of the Logic Chapter

Abstract: This article is a critical edition of the last chapter of the book Naqd al-afkār fī radd al-anzār, penned by Molla Khusraw. The book consists of six chapters discussing particular subjects, with ten issues in each, using the muhākamāt method. Muhāqamāt (adjudication) is the refereeing of the reaction given by one author to a previously written subject or the answers given to problematic questions by another author. In the book, Sirājuddīn al-Tawqīkī answers the questions posed by Alāuddīn Ali b. Mūsā al-Rūmī. Molla Khusraw has judged the questions and answers on a total of sixty subjects. This book consists of six chapters, including the Quran, Hadith (the sayings of the prophet), jurisprudence, juridical methodology, Arabic language, and rhetoric and logic. Except for the last chapter, "Logic," other chapters of the book have been previously edited. In this last chapter of the book, section one deals with the concepts of universal and particular, section two with the concepts of mutābakāt (conformity), tazammun (inclusion), and iltizam (commitment), section three with the distinction between absolute genus and genus, and sections four and five with the nature of positivity and negativity. The sixth and seventh sections answer the questions "How does the impossible entail the impossible?" and "Does the possible entail the impossible?" The eighth section discusses the fasl (differentia) as the cause of the genus's existence; the ninth section discusses the contiguous conditional particular affirmative proposition; and the tenth section examines the existence of a minor contradiction between two opposites. At the center of the questions are the points of Sirājuddīn al-Urmawī's Metāliʿu al-anwār and its commentaries that are closed to the author. Each of these sections merits independent study. As a matter of fact, section eighth has been studied independently in the context of the problem of the unity of definition. The aim of this article is not to deal with all the aforementioned topics but to make a critical edition of the "logic" chapter, to identify the sources cited by the authors, and to point them out in the text of the edition. It also aims to analyze the content of the work in accordance with the text to the extent that the size of the article allows. Molla Khusraw takes a stand in favor of Molla Alāuddīn, who is against Molla Sirajuddīn. He even states that the person in charge of answering should first understand the question's focal point. It is possible to say that the "logic" chapter is discussed on sweet and hard ground compared to other sections. The questions asked, the answers given, and the works cited reflect the cultural level of the period. At the same time, the work is important in terms of showing the knowledge of Molla Khusrew, who has undertaken an administrative task as qadi, in all the sciences mentioned and his logical reasoning.

Key Words: Logic, Molla Khusraw, Naqd al-afkār, Sirājuddīn al-Tawqīkī, Alāuddīn al-Rūmī, al-Muhākamāt, Critical Edition.

Giriş

Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Nakdu'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr* adlı eseri, muhakemat yöntemiyle kaleme alınmış bir eserdir. Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfutu'l-felâsife'*si ile filozoflar arasındaki münazara konularını hakemleyerek türünün en meşhur örneğini kaleme alan İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Tehâfütü't-tehâfüt*'ü gibi tartışılan konularıyla türün nadide örneklerinden birini vererek Osmanlı'nın en parlak dö-

neminin ilmi seviyesine ışık tutan eserde araştırmacı konumunda olan Alâuddîn Ali b. Musa er-Rûmî'nin (ö. 841/1438) sorduğu soruları Sirâcuddîn b. Saduddîn al-Tevkı'î[1] (ö. 886/1481) cevaplamıştır. Metinde soru soran *"el-mevle'l-bâhis"* cevap veren ise *"el-mevle'l-mucîb"* olarak isimlendirilmiştir. Hakem merciinde bulunan Molla Hüsrev, kendisinden *"fakir"* diye bahsetmektedir. Molla Hüsrev'in hakemliği genelde felsefe ve akıl yürütmeye dayalıdır.

Eser altı bölümden oluşmakta ve her birinde on ayrı mesele tartışılmaktadır. Altıncı ve son bölüm olan mantık faslı ile ilgili daha önce yapılmış iki çalışma bulunmaktadır. Birincisi Hasan Şahin tarafından 1985 yılında Molla Hüsrev Mehmet Efendi Kongresi'nde sunulan tebliğ;[2] ikincisi ise İbrahim Halil Üçer'in bu bölümün sekizinci başlığına yaptığı tahkik ve incelemedir.[3] Eserin Kur'ân, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, Arap dili belagâtı bölümleri daha önce tahkik edilmiş;[4] müellife, eserlerine ve *Nakdu'l-Efkâr*'a dair bilgiler verilmiştir. Bu çalışma, sonuncusu olan mantık bölümünün edisyon kritiğidir. Bu bölümün tahkikinde tekrardan kaçınarak müellifin hayatı ve eserlerine kısaca değinilmiş; eserin, kaynaklardan yaptığı alıntılar yazma nüshalarından tespit edilmeye çalışılmıştır. Kaynak kitaplara dair hassas tetkiklerin ve alıntılardaki nüansların tartışmalara sebep olduğu gözlenen bu fasılda daha önce tahkiki yapılmış olan beş fasılda olduğu gibi geniş bir müktesebatın eseri olan analizler görülmektedir.

1 Molla Sirâcuddîn'in ismi ve vefatı hakkındaki farklı görüşler için bk. Musa Alak, "Molla Hüsrev'in Belagat İlimlerine Dair Haişiye Ale'l Mutavvel Adlı Eseri", *İslami İlimler Dergisi,* 6/2 (2011), 98.

2 Hasan Şahin, "Molla Hüsrev'in (Nakdü'l-Efkar fi Reddi'l-Enzar)'da Mantık İlminin Bazı Meselelerine Cevabı", *Molla Hüsrev Mehmet Efendi (1400-1480) Kongresi,* ed. Ahmet Hulusi Köker, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbası 1992), 1/53-67.

3 İbrahim Halil Üçer, "Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in Nakdu'l-Efkar fi Reddi'l-Enzar'ı Bağlamında Bir Tahlil" *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları,* 22 (2012), 97-122.

4 Mustafa Şen, "el-Faslü'l-Evvel min Kitâbi Nakdi'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr li-Molla Hüsrev: Dirâse ve Tahkîk", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/7 (2017), 197-229; Hasan Uçar-Mehmet Emin Güzel, "Molla Hüsrev'in Nakdu'l-efkâr fî Reddi'l-Enzâr Adlı Eserinin Hadis İlmi ile İlgili İkinci Bölümünün Tahkiki", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021), 347-404; Anas Almadani, "el-Faslü's-Sâlis min Kitâbi Nakdi'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr li-Molla Hüsrev: Dirâse ve Tahkîk", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 231-60; Adel Abed, "Tahkîkü'l-Fasli'r-Râbi' fîmâ Yeteallaku bi-İlmi'l-Usûl min Kitâbi Nakdi'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr li'l-İmâm Molla Hüsrev", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 211-38; Hasan Uçar, "Tahkîkü'l-Fasli'l-Hâmis fi-mâ Yeteallaku bi-İlmi'l-Belâga min Kitabi "Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr" li-Şeyhi'l-İslâm Molla Hüsrev", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 123-65.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellifin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Asıl adı Muhammed b. Kerâmûz/Ferâmüz[5] olan Molla Hüsrev, bir Türkmen beyinin oğlu olarak Sivas'ın Karkın köyünde dünyaya gelmiştir.[6] Molla Hüsrev, Edirne'de Şâh Melik ve Halebiyye medreselerinde müderrislik vazifesi ile göreve başlamış; daha sonra Edirne Kadılığı, Ayasofya müderrisliği, İstanbul Müftülüğü ve Kadılığı gibi önemli görevlerde bulunmuştur.[7] Analizleri ve disiplinler arası bakış açısı ile mümeyyiz olan müellifin,[8] *Nakdu'l-Efkâr*'da alana hakimiyeti, muhakemesi, bütüncül yaklaşamı, soru soran ve cevap verene karşı adaletli ve otoriter tutumu gözlenebilmektedir. Fatih Sultan Mehmet tarafından "dönemin Ebû Hanife'si" olarak takdim edilen, güzel huyu ve alçak gönüllüğü ile maruf olan, saygın bir ilim adamı kimliği ve mütevazı kişiliği ile ön plana çıkan müellif, çalışmamıza konu olan eserinde olduğu gibi münazaralarda da Fatih'in huzurunda hakemlik yapmıştır.[9]

Moll Hüsrev, 885/1480 yılında İstanbul'da vefat etmiş, cenazesi Bursa'ya nakledilerek daha önce inşa ettirdiği medresesinin avlusuna defnedilmiştir.[10]

5 Molla Hüsrev'in bizzat kendisinin babasının adını "Ferâmurz" şeklinde yazdığı ifade edilmektedir. Bk. Hadi Ensar Ceylan, *Molla Hüsrev'in delâlet anlayışı ve fürû'a yansımaları,* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2011), 10.

6 Mustafa b. Abdillah Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir Arnavût (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010), 3/219. Karkın'ın bazı kaynaklarda Yozgat-Yerköy arasında olduğu bilgisi yer almaktadır. Bk. Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/252.

7 Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şakâikü'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-osmaniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1975), 70; Ebü'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud Arnavût (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr), 9/512, 513; ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn*, el-Aʿlâm: Kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikın* (Beyrut: Dârü'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/328; Koca, "Molla Hüsrev", 30/252-254; Hasan Uçar, "Molla Hüsrev'in Nakdü'l-efkâr fî redi'l-enzâr Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 123-26.

8 Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr es Süyûtî, *Nazmü'l-ʿikyân fi aʿyâni'l-aʿyân*, thk. Philip Hitti (Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 1927), 109.

9 Taşköprizâde, *eş-Şakâikü'n-nu'mâniyye*, 71.

10 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/219.

1.2. Eserleri

Molla Hüsrev, başta fıkıh, fıkıh üsûlü olmak üzere tefsir, belagat ve mantık gibi pek çok alanda telif, şerh ve haşiye türü eserler yazmıştır. Kaynaklarda, akademik çalışmalarda ve yazma eser kütüphaneleri kataloglarında kırkta yakın eser, kendisine nispet edilmektedir. Bunlardan müellife aidiyeti kesin olan eserler şunlardır:

Hâşiye ale'l-Beyzâvî, er-Risâletül-Ma'mûle alâ Sûreti'l-En'âm (Hâşiye alâ sûreti'l-En'âm mine'l-Keşşâf ve ba'zi'l-Kâdî),[11] *Gurerü'l-ahkâm,*[12] *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm,*[13] *Risâle fi'l-velâ,*[14] *Mirkātü'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl,*[15] *Mirʾâtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl,*[16] *Hâşiye ale't-Telvîh,*[17] *Şerhu Usûli'l-Pezdevî,*[18] *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Muhtasar li's-Seyyid Şerîf,*[19] *Risâle fi'l-ictihâd,*[20] *Hâşiye ale'l-Mutavvel,*[21] *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık,*[22] ve *Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr.*

Bunların dışında Katip Çelebi'nin müellife nispet ettiği *Risâle fi mesârîʿe mine'ş-şiʿr,*[23] *Risâle fi beyti'l-mâl ve keyfiyeti tasarrufih ve fi mesârifihi'l-ʿaşere,*[24] *Risâle fi*

11 Mustafa b. Abdillah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, thk. Mehmed Şerefettin Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsil-Arabî), 1/190.

12 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1199.

13 Molla Hüsrev. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm,* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 563).

14 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/899.

15 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1657.

16 Molla Hüsrev. *Mirʾâtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl,* İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 527).

17 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/497.

18 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/113.

19 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1857.

20 Molla Hüsrev. *Risâle fi'l-ictihâd,* İstanbul: Tokapı Saray Kütüphanesi, III. Ahmed, 1032).

21 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/474, 475.

22 Kaynaklarda bu isimle zikredilen eser, Nasîruddin et-Tûsî'ye (ö. 672/1274) aittir. Fatih Sultan Mehmet'in emriyle Molla Hüsrev bu eseri Farsçadan Arapçaya tercüme etmiştir. Eserdeki İsâgûcî, Tümeller, Kategoriler, Önermeler ve Kıyasın bir bölümü 2004 yılında Mısır'da Hasan eş-Şâfiî ve Muhammed es-Seyyid Cemâleddin tarafından tahkik edilerek basılmıştır. Eserin tamamı ise *Tercemetü esâsi'l-iktibâs fi'l-mantık* adıyla 2023 yılında Ferruh Özpilavcı tahkiki ve Dâru Fâris basımı ile iki cilt olarak yayımlamıştır. Eser hakkında bk. Ferruh Özpilavcı, "Fatih Sultan Mehmed'in Emriyle Molla Hüsrev Tarafından Arapçaya Çevrilen Esâsü'l-İktibâs fi'l Mantık Tercümesi Üzerine Bir İnceleme", *Journal of the Near East University Islamic Research Center,* 7/1 (2021), 3-56.

23 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/220.

24 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/851.

tefsîri kavlihi Teʿalâ: yevme ye'tî baʿzu ayâti Rabbike[25] isimli risaleler ve müellife aidiyeti kesin olmayan *Havâşî şerhi Mevlâna ʿAdududdin el-Îcî ʿalâ muhtasari İbni'l-Hâcib,*[26] *Şerhü'l-Miftâh,*[27] *Müşkilü'l-ahkâm*[28] ve *Şerhü'l-ʿakâʿidi'l-ʿadudiyye*[29] isimli eserler de vardır. Ayrıca yine aidiyeti kesin olmamakla birlikte yazmalarda Molla Hüsrev adına kayıtlı olan *Hâşiye alâ Şerhi'l-Miftâh li's-Sa'd*, *Risâle fî Esrâri'l-Fâtiha, Risâle fî tefsîri kavlihî Teâlâ: Lem Tekün Amenet min Kabl, Hâşiye alâ Evveli şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid, Risâle fi'l-Müşkilâti'l-Meşhûre fî İlmi'l-Hey'e, Hulâsatü'l-Fetâva'l-Bezzâziyye* ve *Şerhu Telhîsi'l-Câmiʿi'l-kebîr* adında eserler bulunmaktadır.[30]

2. Eserin Konusu ve Müellife Aidiyeti

2.1. Eserin Konusu

Nakdü'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr, üç ayrı eserden oluşmaktadır. Birincisi Süleymaniye Kütüphanesi'nin Şehit Ali Paşa Koleksiyonunda 227 numarada kayıtlı olan Alâuddîn Ali b. Musa er-Rûmî'ye (ö. 841/1438) ait *en-Nikât ve'l-es'ile* adlı risaledir. İkincisi ise bazı kaynaklarda *Kâşifetü şübühâti'l-ʿalâiyye* adıyla Molla Hüsrev'e nispet edilen[31] Süleymaniye Kütüphanesi'nin Amcazade Hüseyin koleksiyonunda 370 numarada *Nakdü'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* ismiyle kayıtlı olan eserdir. Hatalı kaydedilen ve aslında Molla Sirâcuddîn'e ait olan bu eserin ikinci nüshası, Molla Alâuddin'in şüphelerini giderme amacı gütmesi sebebiyle müsemmasına uygun olarak *Kâşifetü'ş-şübuhâti'l-Alâiyye* adıyla Kadızade Mehmed koleksiyonu 101 numarada kayıtlıdır. *Nakdü'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* ise ilk eserdeki soruların, diğerindeki cevapların daha sonra da Molla Hüsrev'in hakemliğinin yer aldığı üçüncü bir eserdir.

25 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/855.

26 Ahmed efendi Taşköprizâde, *Miftâhü's-saade ve misbâhü's-siyâde* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985), 2/172.

27 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/220. Bağdadi bu eseri *Şerhu Telhîsil-Miftâh* adıyla kaydetmiştir. bk. Bağdadî, *Hediyetü'l-ʿarifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, 2/211.

28 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1695.

29 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1144.

30 Müellife aidiyeti olmayan ve süpheli olan eserler ile iligili olarak bk. Orhan Ençakar, "Molla Hüsrev'e Nispet Edilen Eserlere Dair Bir Tespit ve Tasnif Denemesi", *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (2023), 123-141.

31 İsmail Paşa el Bağdadî, *Hediyetü'l-ʿarifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-ʿArabî, 1955), 2/211.

Alâuddîn er-Rûmî, yazmanın başında eseri Sultan II. Murad'a ithâf etmektedir. Müellif, Kur'ân ilimleri ile ilgili *Keşşâf*'tan, fıkıh ve usul-ü fıkıh ile ilgili *Hidaye*'den, Arap dili belagatı ile ilgili *Miftah*'tan ve *Mutavvel*'den nihayetinde ise mantık ile ilgili *Adudiyye*'den, *Metâliu'l-Envâr*'dan ve bunların şerhlerinden çetrefilli gördüğü konularda sorular yöneltmiştir. Kendi ifadesi ile "bidâ'a-ı müzcât" olan bu küçük eser, "gerçek alimlerle alimgeçinen beyinsizleri" ayırt edecektir.[32] Molla Sirâcuddîn'in eseri, aslında bu meydan okuyuşa bir cevap niteliğindedir. Bu sebeple yer yer Molla Alâuddîn'in seçtiği konuları tuhaf kaşılamakta, ifadelerini basite almakta hatta "bunu herkes bilir" gibi tahrik ifadeleri kullanmaktadır. Molla Hüsrev ise akıl yürütme formlarını sıkça kullanarak, çoğunlukla kaynaklara sağlam referanslar yapmakta ve felsefi birikimini kullanarak bu soru-cevap diyalektiğine hakemlik yapmaktadır. Bu hakemlikte müellif, bazen er-Rûmî'nin sorularını bazen de Molla Sirâcuddin'in cevaplarını yersiz veya yetersiz görmüş; hangisinin görüşüne katıldığını açıkça ifade etmiş; bazen de kendine özgü bir çözüme işaret etmiştir.[33]

2.2. Mantık Faslı, Muhtevası ve Molla Hüsrev'in Muhakemesi

Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr'ın mantık bölümünde, diğer bölümlerde olduğu gibi on konu ele alınmış; mantık ilminin *adabu'l bahs ve'l-münazara* terminolojisine uygun olarak *bahs, iddia, hasm, delil, menʿ, îrâd, takrir* vb.[34] diyalektik terimlerin sıklıkla karşılaşıldığı bir muhakeme yöntemiyle *bâhis* (araştırmacı) ve *mucîb*in (cevap veren) münazara ettikleri konular Molla Hüsrev tarafından hakemlenmiştir.

Bu bölüm genel olarak Sirâceddîn el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Metâliʿu'l-envâr* adlı eseri çerçevesinde gelişen tartışmaları konu edinmektedir. *Şeyh* ile İbn Sina (ö. 428/1037), *şârih* ile Kutbuddîn er-Râzî (ö. 766/1365) kastedilmektedir. Molla Hüsrev, sadece Kutbuddîn er-Râzî'nin şerhine değil diğer *Metâliʿ* şerhlerine de başvurmuştur. *Metâliʿ şârih*i olarak zikredilen Seyfeddîn el-Ebherî'ye[35] (ö.

32 Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muslihiddîn Musa b. İbrahim er-Rûmî, *Risâletü'n-Nikât ve'l-Es'ile,* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 277), vr. 1b.

33 Uçar, "Molla Hüsrev'in Nakdü'l-efkâr fî reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki", 128.

34 Kavramlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Necmettin Pehlivan, "Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara", *Mantık El Kitabı*, ed. İsmail Köz-Ali Çetin, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), ss.266-303.

35 Seyfeddîn el-Ebherî (ö. 800/1398), bu eserin *şârih*i olması kronolojik olarak mümkün olmayan Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 663/1265) ile karıştırılmıştır.

800/1398) yapılan atıfların tespiti henüz tahkik edilmemiş nüshadan[36] yapılmıştır.[37]

Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr'da, el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *Şerhu Keşfi'l-esrâr ʿan gavâmizi'l-efkâr*'ından,[38] Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) er-Râzî'nin *Metâliʿ* şerhine yaptığı haşiyeden, Sadüddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-makâsıd*'ından iktibaslar, Ebû Abdillâh Efdalüddîn el-Hûnecî'ye (ö. 646/1248) ve İmâdüddîn el-Kâşî'ye[39] (ö. 773/1372) de atıflar bulunmaktadır.

Birinci bahis: Küllî ve cüzî kavramlarına dair bir mesele

Eserin birinci bahsinde mantıkçıların üzerinde durdukları bir mesele, Alâuddîn er-Rûmî tarafından tartışmaya açılmıştır. Bir grup insan "Zeyd"i zihinde tasavvur ettiğinde her birinin zihninde bir "Zeyd" oluşacak ve pek çoğunun zihninde bu kavram üzerinde *mutabakat* oluştuğunda Zeyd *küllî* (tümel) olacaktır. Nitekim Kutbuddîn Râzî, *mutabakat*ın bir kavramın *küllî* olması için mutlaklık ifade etmediğini söylemiş ve *küllî*nin *küllî* olmasını, pek çok insanda gerçekleşen zihni bir durum olması ile açıklamıştır. Zira Teftâzânî'ye göre tasavvurdaki suretler konusunda mahallin hususiyeti söz konusudur. Şayet mahallin hususiliği kabul edilirse Zeyd'e dair suretlerin birbirine uygun olması zaten düşünülemez. Şayet mahallin hususiliği dikkate alınmayacaksa bu durumda ne *cüzî*nin (tikel) birbirine uygunluğundan ne de bir grup insanın zihninde oluşacak olan tasavvurun çokluğundan bahsedilebilir. Dahası mahallin hususiyeti söz konusu olduğunda zihninde oluşan bir suret mutlak,

36 Seyfeddîn el-Ebherî, *Şerhu'l-Metâli'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carulllah Efendi, 1421), 2a.

37 17. yüzyıl Osmanlı ulemasından olan Veliyyüddin Carullah Efendi, *Şerhu'l-Metâli'*in başına eserin Seyfeddîn el-Ebherî'ye ait *Şerhu'l-Metâli'* olduğuna ve yazarın bu eseri *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* haşiyesinde zikrettiğine dair not düşmüştür. Seyfeddin el-Ebherî, Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye, (thk.-çev. Ömer Türker, (Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016), 14.

38 Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî el-Kâtibî, *Şerhu Keşfi'l-Esrâr ʿan Gavâmizi'l-efkâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2664), 1a-208b; Enver Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkîki ve Değerlendirmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 1-1301.

39 Vefat tarihi tam olarak bilinmeyen müellifin *Kitâbü'l-Lübâb fi'l-Hisâb* isimli eserinin Köprülü Kütüphanesi'nde bulunan nüshasında, 773/1372 tarihli müellif hattıyla bazı notlar bulunmaktadır. Üçer, İbrahim Halil, *İslam düşünce atlası: yenilenme dönemi,* (İstanbul: İlem/Konya Büyükşehir Belediyesi 2022) 4/1393.

diğerleri mukayyed kabul edilmektedir. Peki *cüzî*ye ait mutlak suret, bir tasavvura uygun düşmüşse ve bu *cüzî*nin *küllî* olması demekse dünyada *cüzî*den bahsetmek mümkün müdür?

Molla Sirâcuddîn bu soruya şu şekilde cevap vermiştir: Tikelin *tümel* olması, bir grubun zihninde meydana gelmiş suretlerden birinin, mahalli hususiyetlerden bağımsız ve mutlak olmasına bağlıdır. Bu durumda söz konusu "bir"in *mutabakat*ı için tercih söz konusu olacaktır. *Küllî*nin tanımındaki *mutabakat* ise bu şekilde bir *mutabakat* değil, *lâzımî* bir *mutabakat*tır. Nitekim "insan"ın zihni suretinin, bir insana *mutabakat*ı "insan"ın bir insana göre olan *mutabakat*ıdır; bir insanın "insan"a göre olan *mutabakat*ı değildir. Molla Sirâcuddîn bu ifadelerden sonra gelebilecek itirazı görmüş olacak ki muhatabın zihnine şu soruyu yerleştirerek cevabını noktalamıştır: "Muhal olmasına rağmen, olmayan bir şey farzedilebiliyorsa bir grup insanın zihninde tikelin varlığının aynıyla farz edilmesi imkansızdan daha uzak bir durum değil midir?"

Molla Hüsrev bu konuda Kutbuddîn Râzî'den iktibasla Molla Sirâcuddîn'in verdiği cevabı eleştirmiştir. Zira Alâuddîn er-Rûmî'nin sorusunda ifade edildiği gibi tümellik, birçok kimsenin zihninde meydana gelen bir *mutabakat*tır. Ancak zihinde oluşan suretler, harici veya zihni birtakım gölgelerdir. Dolayısıyla bir grup insanın zihnindeki bu suretler ne birbirinin fer'idir ne de müşterektir. Hariçte bile tikelin aynı mümkün değildir. Molla Sirâcuddîn'in çözümü kolay dediği Molla Hüsrev'in ise çölünde akılların kaybolduğunu söylediği ancak üstatların anlayabildiği problemde kastedilen, herhangi bir şekilde parçalanamayan *"cüz-i lâ yetecezze"* atomdur. Molla Hüsrev'e göre *küllî*, misali ile *cüzî*, aynıyla idrak edilir. Dolayısıyla hariçte müştereklik nasıl mümkün değilse zihinde de değildir.

İkinci bahis: Mutabakat, tazammun ve iltizam

Alâuddîn er-Rûmî'nin ortaya attığı ikinci bahis, *mutabakat* ve *iltizam* ile ilgilidir. Sirâcuddîn Urmevî'ye göre *iltizam* ve *tazammun*, *mutabakat*ı gerekli kılar. *Mutabakat* ise lafzın anlamı basit olabileceği için *tazammun*u, kendisi anlaşıldığında anlamı da anlaşılabilecek açık bir *lâzım*ı olmayabileceği için *iltizam*ı gerekli kılmaz. Alâuddîn er-Rûmî'nin sorguladığı konu ise *Metâli' şârih*i Kutbuddîn Râzî'nin *mutabakat*ın *tazammun*u ve *iltizam*ı gerekli kılmamasını delillendirdiği nedenlerdir. Zira Kutbuddîn Râzî bu delili, gerekliliğin olamayacağının bilinmesine yönelik değil gerekliliğin bilinemeyeceğine yönelik bir açıklama olarak kabul etmektedir. Halbuki

Alâuddîn er-Rûmî'ye göre Urmevî'nin *mutabakat*ın *iltizam*ı gerektirmeyeceğine dair görüşünün gerekçesi, gerektirmiş olsaydı, *lâzım*ın varlığı zorunlu olacaktı ve yokluğu caiz olacağı için *tâlî*yi batıl kılacaktı,[40] şeklindedir. Yani Urmevî'nin gerekçesi, *iddia*nın değil, *tâlî*nin olamayacağının delilidir.

Molla Sirâcuddîn, bu konuda net olarak Alâuddîn er-Rûmî'ye karşı çıkar. Dahası onun ifadesi sadece bir ihmalin değil, yalanın eseridir. Zira Kutbuddîn Râzî'nin dediği gibi Urmevî'nin ifadesinde iki iddia, iki de gerekçe bulunmaktadır: *Tazammun* ve *iltizam*, *mutabakat*ı gerekli kılar. *Mutabakat* ise *tazammun*u gerekli kılmaz. Çünkü (lafzın) anlamı basit olabilir. Kaplam, *iltizam*ı da gerekli kılmaz. Çünkü *iltizam*ın açık bir *lâzım*ı yoktur, ki o (*lâzım*ı) anlamakla anlamın da anlaşılması olanaklı olsun."[41]

Molla Sirâcuddîn'e göre değinilmesi gereken konu aslında *mutabakat* ve *tazammun* yoluyla delalet konusudur. Zira bu kavramlar birbirine zıttır. Peki aralarındaki zıtlık, neden *telazüm* (ayrılmazlık) ile açıklanmıştır. Yoksa Adudiddin el-Îcî'nin dediği gibi bu iki kavram zat bakımından aynı, itibar bakımından mı farklıdır?

Molla Hüsrev'in bu konudaki hakemliği ise öncelikle "yalan" ithamına yöneliktir. Zira erbabının malumudur ki bu tür iktibaslar caizdir. Yalnız *bâhis*in hata ettiği nokta *şârih*in ifadesinin kendisinin aktardığı gibi olmamasıdır. Çünkü Kutbuddîn Râzî "delil" kelimesini kullanmamıştır. Bu ifadeyi kullanan Seyfeddin el-Ebherî'nin görüşü ise şu şekildedir: *Mutabakat*ın *iltizam*ı gerektirmeyeceğinin gerekçesi, *mutabakat*ın var olabileceğini bilmektir. *İltizam* için bu geçerli değildir. Zira *iltizam*da bir şeyin diğerinden ayrılması mümtenidir. *İltizam* yoksa infisal mümkün olur.

Molla Hüsrev, Molla Sirâcuddîn'in değindiği *mutabakat* ve *tazammun* arasındaki *telazüm* meselesinde ise *telazüm*ün, Adudiddin el-Îcî'nin görüşü ile çelişmediğini ifade etmektedir. Çünkü o zatları bakımından bir olmalarını, sadece *tazammun*u kendisine ait olan *mutabakat* için tercih etmektedir. Bazı mantıkçıların, söylenen bir lafzı zihnin *mutabakat* yoluyla kavradığı görüşüne ise katılmaz. Zira bu durumda zihinde ona dair bir parça varsa icmalîden tafsîliye bir geçiş olacaktır. Yani

40 *Mutabakat* iltizamı gerektirseydi "eğer mutabıki delalet varsa iltizami delalet de vardır" önermesi doğru olacaktı. Bu durumda bu önermenin ilk kısmı *mukaddem* ikinci kısmı *tâlî* kabul edilecekti ve *tâlî*nin olumsuzlanması *mukaddem*in olumsuzlanmasını zorunlu kılacağından "eğer bir lafzın iltizami delaleti yok ise mutabıki delaleti de yoktur" demek durumunda kalınacaktı.

41 Hasan Akkanat, *Kadı Sıraceddin Urmevî ve Metâli'u'l-envâr Tahkik, Çeviri, İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 4.

tazammunî delalet, zatı bakımından *mutabakat* yoluyla delalete tabidir. Seyfeddin Ebherî'ye göre bu, zihinde cüz'ün kül'den önce var olduğu anlamına gelir. Halbuki zihinde kül, cüzden öncedir.

Üçüncü bahis: Mutlak cins ve cins

Üçüncü bahiste Alâuddîn er-Rûmî'nin ortaya attığı konu beş tümelden olan cins ile ilgilidir. Mantıkçılara göre birçok kimse için söylenen sözcük, cinstir. Bu, mutlak cinse göre iki itibarla hem umumidir hem hususidir. Bu durumda bu cins hem varlığı imkansız hem de varlığı mümkün olan değil midir? Kutbuddîn Râzî'nin bu soruya şayet umumilik ve hususilik cins olduğundan dolayı ise bu beş tümelin hepsi için geçerlidir ve hepsine cins demek doğru olacaktır, şeklinde cevap verdiğini ifade eden *bâhis*, bu meselede aslında bunun doğru olup olmadığını sorgulamaktadır.

Molla Sirâcuddîn'e göre *bâhis*in yaptığı nakil, eksik ve hatalıdır. Soruda "iki itibarla" dememiş olsaydı bu karışıklık ortaya çıkmazdı. Ayrıca Kutbuddîn Râzî'nin problemli görüp açıkladığı noktayı soruya çevirip önce bir problem ortaya atması sonra da soru sorması çok tuhaftır. Çünkü Râzî açıkça bahsi geçen durumdaki sözcüğün, bir kavram olarak beş tümelden her birinin cinsi olduğunu ve bu yönüyle hepsinden daha umumi olduğunu ifade etmektedir. Cinsin ilintileriyle birlikte dikkate alınan bir kavram olarak ise bu, cinsin fertlerinden bir ferttir. Yani iki itibarla değil, bu yönüyle bu cins, mutlak cinsten daha hususidir. Ayrıca Kutbuddîn Râzî tâlînin (umumiliğin ve hususiliğin birlikteliği) imkansız olmadığını da ispatlamaktadır. Şayet *bâhis* gerçekten soru soracaksa bunun *mümteni* veya *batıl* olup olmadığını sorması gerekir.

Molla Sirâcuddîn'e göre burada asıl konu, "farklı türleri ihtiva eden lafız" şeklinde tanımlanan cinsin, lafız olarak türün tanımında da geçmesidir. Zira bu devir (kısır döngü) demektir. Ona göre cinsin tanımında yer alan "tür" kavramının "hakiki" olmasına rağmen "izafî" olarak tahsis edilmesinin hiçbir faydası yoktur. Dolayısıyla asıl soru şudur: Bu döngüden kurtuluş nasıl mümkün olur?

Molla Hüsrev, bu bahiste hakemliğine önce Urmevî'nin mutlak cins tanımında problemli görerek açıkladığı noktayı sonra Kutbuddîn Râzî'nin bu tanımdaki ve umumilik-hususilik konusundaki ifadelerini özetleyerek başlar. *Bâhis*in nakillerinin tam tespitini yapan Molla Hüsrev, mantıkçıların görüşleri ile Urmevî ve Kutbuddîn Râzî'den yapılan alıntılar yerli yerine konulduğu zaman tuhaf karşı-

lanacak bir durum olmadığını belirterek der ki: Umumilik ve hususilik konusu bu şekilde değildir. Cins olan mutlak cins ile beş tümelin cins olabilenleri arasındaki fark vardır. İki itibarla denildiği zaman cins, tür ve diğerleri hakkında mutlak cins denmesi mümkün olur. Nitekim Kutbuddîn Râzî, umumiliğin bir itibarla hususisiğin başka bir itibarla olduğunu ifade ederek *tâlî*nin muhal olmadığını beyan etmiştir. Durum özetle şu şekildedir: Cins, kendi altında bulunanlara yüklem olan bir kavramdır. Onunla beraber olanlara cins denildiğinde bu vasıf, onlar için de geçerli olur. Sırf tabiatı bakımından cins kabul edilmesi, cinslik vasfından dolayı cins olmasına engel değildir. Örneğin insanın cinsi, mutlak cins olması bakımından hayvandır. Dolayısıyla insanın hayvan olduğu söylenebilir. İnsanın cinsi olan hayvan vasfı, insan için de doğrudur ve varlıkta onunla birleşir. Cins olan "hayvan"da bulunan her kaydın, kendisine cins olmasından dolayı insanda da bulunması gerekir.

Molla Hüsrev, bu tespitleri yaptıktan sonra asıl konuya dönerek meseleyi izah etmektedir. Birçok kimse için söylenilen sözcük, sırf ona ait bir cins olması bakımından, beş tümelin cinsi olsaydı, beş tümelden her biri beş tümelin cinsi olurdu. Zira bu vasıf, türler hakkında muteber olan cinste geçerli olduğunda, birliktelikle-rine riayet etmek üzere, türlerde de geçerli olacaktır.[42]

Molla Hüsrev Alâuddîn er-Rûmî ile Molla Sirâcuddîn arasındaki bu tartışmayı çözdükten sonra sorulara cevap veren konumunda olan Molla Sirâcuddîn'in ortaya attığı devir konusunu İbn Sinâ'dan referans alarak cevaplandırmıştır. Cinsin tanımında geçen türden maksat, mahiyet ve hakikattir. Mantıkçılar, türü zaten bu anlamda kullanmaktadırlar. Dolayısıyla tanımda bir karışıklık yoktur ve açılımı şu şekildedir: Cins ister türe ait olsun ister cinse ait olsun, hakikati farklı olan birçok kimse için söylenen lafızdır.

Dördüncü ve Beşinci Bahis: Olumluluğun ve Olumsuzluğun Mahiyeti

Alâuddîn er-Rûmî, olumsuzluğun mahiyeti başlığında cemedilebilecek olan dördüncü ve beşinci bahiste önermelerdeki olumluluk ve olumsuzlukla ilgili iki soru yöneltir. Birincisinde Urmevî'nin, "her şeyin olumsuzluğunun ancak kendi olumlusuna göre düşünüleceği" görüşünden hareketle Râzî'nin "olumsuzluk olumluluktan

42 Şahin, "Molla Hüsrev'in (Nakdü'l-Efkar fi Reddi'l-Enzar)'da Mantık İlminin Bazı Meselelerine Cevabı", 58.

sonradır, çünkü bir şeyin olumsuzlanabilmesi için olumluluğun ortadan kalması gerekir" şerhine değinir. Sorusunda olumluluk tasavvuru olmadan olumluluğun ortadan kalkmasının düşünülemeyeceğini ve bunun çelişikleri bir araya getireceğini ifade eder. Zira her olumsuzlukta bir olumluluk -ki bu olumluluğun ve olumsuzluğun kaynağı olan hükmî bir nispettir- ve ortadan kaldırılan bir olumsuzluk söz konusudur. Bu da çelişiklerin bir arada olması demektir. Öyleyse bu nasıl anlaşılmalıdır?

Alâuddîn er-Rûmî'nin aynı konuyla ilgili yönelttiği ikinci soru ise "Bir şeyin parçası olmakla kavramının parçası olmak arasında fark vardır" diyen Kutbuddîn Râzî'nin bir önceki çelişikler konusunu izah ederken belirttiği "görmek körlüğün mahiyetinden değil, anlamından bir parçadır" ifadesinden hareketle körlüğün hariçte imkansızlığına ve dolayısıyla Kutbuddîn Râzî'nin "olumluluk, olumsuzluğun mahiyetinin parçası olsaydı görme hariçte ancak körlükten sonra gerçekleşirdi" ifadesinin ne anlama geldiğine dairdir.

Molla Sirâcuddîn bu iki konunun aslında tek mesele altında incelenebileceğini[43] söyledikten sonra Kutbuddîn Râzî'nin buradaki tenakuz ile ilgili görüşü daha meselenin başında "şöyle bir şey denemez" diye aktardığına atıf yaparak der ki: Bu soru, uygun değildir. Zaten Kutbuddîn Râzî tenezzül edip tenakuz meselesini ele almamıştır. İkinci soruda ise Alâuddîn er-Rûmî'nin "körlüğün hariçte imkansız" olduğuna dair ifadesine değinen Molla Sirâcuddîn, burada kastedilen, "yokluğun mutlak olarak imkansızlığı" ise bu zaten kural dışıdır. "Sadece yokluğun imkansızlığı" ise bu da zaten kabul edilen bir şeydir, demiştir. Zira izafî yokluk mümkündür. Nitekim ölüm, hayatın yokluğu olduğu halde Allah (cc) Kur'ân-ı Kerîm'de *"ölümü ve hayatı yarattı"*[44] buyurmaktadır.

Molla Sirâcuddîn'e göre burada ele alınması gereken daha faydalı bir konu vardır. Şöyle ki: Görme, körlüğe nispetle ya zati ya da ilintisel olabilir. Zati olamaz; şayet öyle olsa körlüğün *tazammun*î olarak görmeyi ifade etmesi gerekir. İlintisel de olamaz. Bu da ancak sıcağın *lâzım*ı olan sıcaklık gibi tanımlanana yüklem olan haricî *lâzım*lar ile mümkündür. Zira tanımlanana hamledilmesi doğru olmadığı için sıcağın sıcaklıkla tanımlanası doğru değildir. Peki bu durumda körlük, görmeyle nasıl tanımlanabilir?

43 Molla Hüsrev, *Nakdü'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 370), 46b.

44 el-En'âm, 5/9.

Molla Hüsrev, bu meselede öncelikle yöntemle ilgili bir hakemlik yapar ve şöyle der: Molla Sirâcuddîn'in dördüncü meselede verdiği cevap uygun değildir. Zira Kutbuddîn Râzî'ye bir soru soran olmasa da hatta Râzî, tenakuzla ilgili evvel emirde sanki bir soru soran varmış gibi "şöyle bir şey denemez" diye gelecek olan soruların önünü kapatmış olsa da Alâuddîn er-Rûmî bu soruyu sorabilir ve bunun kurallara uygun olmayan bir tarafı yoktur.

Molla Hüsrev, daha sonra Urmevî'den ve Kâtibî'den yaptığı iktibaslarla bu konuyu şu şekilde bağlamıştır:[45] Buradaki olumlulukta, hükmî değil subûtî bir nispetin îkâsı söz konusudur. Nitekim ismi geçen müellifler "her şeyin olumsuzluğu ancak olumluluğuna nispetle düşünülür ve anlaşılır" demektedir. Hiç şüphe yok ki olumsuzluk hükmî nispete değil, nispetin kurulması anlamında olumluluğa izafe edilen bir kavramdır.

Molla Hüsrev, ikinci meselede ise Molla Sirâcuddîn'e yönelik olarak der ki: Alâuddîn er-Rûmî'nin imkansız gördüğü yokluk, hükmî değil haricî yokluktur. Dolayısıyla izafî yokluğa dair birtakım nakillerle buna cevap vermenin anlamı yoktur. Ayrıca yokluğu, yokluğu var edenin hükmüyle izah ederek konuyu dallandırmak asla doğru değildir. Doğru olan şudur: *Bâhis*in sorusundaki "hariçte körlük" ifadesindeki "hariç" iki anlama gelir. Biri "duyulardan dışarda kalan" dış dünyadır ki buna "âyân" denir. Diğeri "itibardan dışarda olan şey" anlamındadır ki buna "nefsü'l-emr" denir. İzafi yokluk, birinci anlamda değil, ikinci anlamdadır; bu durumda problem ortadan kalkar.

Molla Hüsrev, bu fasılda son olarak Molla Sirâcuddîn'in temas edilmesini daha faydalı bulduğu konuyu ele alır. Bahsi geçen konunun, meleke ile ilgili olduğunu ifade eder. Zira savunulan görüşe göre meleke, yokluk kavramının bir parçasıdır. Halbuki diğer görüşe göre meleke kavramı yokluk kavramından bir parça değildir. Yani körlük, görme ile beraber yokluk değil, görmeye (göze) mahsus bir yokluktur.[46]

45 Akkanat, *Kadı Sıraceddin Urmevî ve Metâli'u'l-envâr Tahkik, Çeviri, İnceleme*, 26; Şahin, *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkîki ve Değerlendirmesi,* 266.

46 Şahin, "Molla Hüsrev'in (Nakdü'l-Efkar fi Reddi'l-Enzar)'da Mantık İlminin Bazı Meselelerine Cevabı", 61.

Altıncı Bahis: Muhal muhali nasıl gerektirir? (Şartlı Önermelerin Birbirini Gerektirmesi)

Altıncı bahiste nicelikleri aynı, nitelikleri farklı bitişik şartlı iki önermenin, *mukaddem*lerinin aynılığı *tâlî*lerinin ise çelişiğin iki tarafı olması üzerinden bir tartışma ele alınmaktadır. Alâuddîn er-Rûmî, mantıkçıların bu konudaki fikirlerinden hareketle ortaya attığı münazara konusunda *mukaddem*in *tâlî*yi gerektirdikçe yokluğunu gerektirmediğine ve bu durumda olan olumlu *mukaddem* ile *tâlî*sinin çelişiğinden meydana gelmiş önermenin niteliğine dair birtakım bilgiler verdikten sonra bir şeyin iki çelişiği gerektirmesinin imkansızlığı ve muhalin muhali gerektirmesinin mümkün olması ile ilgili bir soru sormuştur.

Molla Hüsrev, bu konuda Molla Sirâcuddîn'in cevabına yer vermemiştir. Halbuki Molla Sirâcuddîn, kendi görüşlerinden önce Urmevî'den İbn Sina'nın görüşlerini nakletmiş ve Kutbuddîn Râzî'den uzun alıntılar yaparak kendi görüşünü açıklamıştır.[47] Molla Hüsrev'in yer vermediği bu bölümde Urmevî'nin iki konuda İbn Sina'ya itiraz ettiği, Kutbuddîn Râzî'nin bu iki itiraz noktasının gerekçelerini açıkladığı, aslında Alâuddîn er-Rûmî'nin itirazının da mevzu bahis bu itirazlardan biri olduğu görülmektedir. Daha sonra Molla Sirâcuddîn, İbn Sina'dan naklettiği şekliyle Kutbuddîn Râzî'nin ifadelerini eksiksiz bir şekilde iktibas eder ve şartlı önemelerle ilgili bu konuyu "güneşin doğması" ve "gecenin var olmaması" *mukaddem* ve *tâlî*leri üzerinden bütün varyasyonlarıyla inceler.[48]

Molla Hüsrev'in bu konudaki hakemliği ise şu şekildedir: Kutbuddîn Râzî'ye göre Urmevî, itiraz ettiği iki konuda İbn Sina'nın meramını gafleti sebebiyle anlamamıştır. Bu iki meseleden birinde Alâuddîn er-Rûmî aynı soruyla onu takip etmiştir.

Molla Hüsrev, bu meselede İbn Sina'nın iki şeyden birini yani mutlak ittisali (bitişikliği) veya lüzumu kabul ettiğine dair sözlerini nakleden Kutbuddîn Râzî'nin görüşlerine yer vermiştir. Kutbuddîn Râzî, bütün iktibaslardan sonra *"Ne oldu bu topluluğa ki bir türlü söyleneni anlayamıyorlar!"*[49] ayeti üzerinden tarizde bulunarak

47 Siraceddin Tevkî'î, *Kâşifetü'ş-şübuhâti'l-Alâiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed), 101, 80a.

48 Çalışmamızın sınırlarını aşan bu konunun ayrıntıları için bk. Harun Kuşlu, "İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014), 1-16.

49 en-Nisâ, 3/78.

alıntılarında İbn Sina'nın kendilerine kıt kafalı olduklarını haykırdığı insanlardan bahsetmektedir. Urmevî gibi ilkeler ve sanatlar üretmekle meşhur insanların yaptıkları itirazların hatalarla damgalanmış olmasına vurgu yapan Kutbuddîn Râzî'nin ifadelerine, Molla Hüsrev'in sorularına genelde hak verdiği Alâuddîn er-Rûmî bağlamında yer vermiş olması dikkati muciptir.

Yedinci bahis: Mümkün muhali gerektirir mi?

Alâuddîn er-Rûmî'nin açtığı yedinci bahis ise daha önce *Metâliʿu'l-envâr şârihi* Rükneddîn Hasan b. Muhammed b. Şerefşâh el-Hüseynî el-Esterâbâdî'nin (ö. 710/1310) hocası Nasîrüddîn et-Tûsî'ye (ö. 672/1274) sorduğu sorulardan biridir. Bu soru mantıkçılar arasında meşhur olan "mümkün muhali gerektirmez" ifadesi ile ilgilidir. Bu, birbiri ile bağlantılı iki soruyu doğurmuştur:

(1). "Her ne zaman vacibü'l-vücud mevcut olsa, ilk ma'lul de mevcut olur" önermesinin çelişiğinin döndürmesi "Her ne zaman ilk ma'lul mevcut olmasa, vacibü'l-vücud da mevcut olmaz" önermesidir ve bu önermede mümkün (ma'lulün yokluğu) muhali (vacibü'l-vücud'un yokluğu) gerektirmiştir. Bu nasıl anlaşılmalıdır?

(2). "Muhal mümkünü (*küllî* ve *cüzî* olarak) gerektirebilir. O halde neden "mümkün muhali (*cüzî* olarak) gerektirmez" denilmektedir?

Molla Sirâcuddîn, bu sorulardan ilkini bahsi geçen önermenin ters döndürmesinin yapılamayacağını söyleyerek reddeder.[50] Önerme ittifakiyye değil de luzumiyye sayılırsa bu durumda alemin kıdemini savunan filozaflara göre mümkün olur. Bu konuyla ilgili sorulacak bir soru varsa o da Allah'ın varlığının alemin varlığını gerektirmediğini savunan kelamcılara sorulmalıdır. Zira Kelamcılara göre "Allah'ın varlığı, alemin varlığını gerektirmez. Allah'ın varlığına nispetle alemin varlığı da yokluğu da caizdir." Onların bu görüşü muhaldir ve muhalin diğer bir muhali (ki bu mümkünün muhali gerektirmesidir) gerektirmesi caizdir.

Molla Sirâcuddîn, ikinci soruyu da aynı şekilde kabul etmediğini ifade eder. Zira bu şekilde bir önermenin, *tâlî*sinin *mukaddem*ini gerektirmesi mümkün değildir. Ancak sorudaki mümkünün muhali *cüzî* olarak gerektirmesi bazen mümkün

50 *Tümel* olumlu bir önermenin çelişiği *tikel* olumsuz bir önermedir. Mantıkta, *tikel* olumsuz önermelerin düz döndürmeleri yapılamaz. Şöyle ki: "Her ne zaman vacibü'l-vücud mevcut olsa, ilk ma'lul de mevcut olur" önermesinin çeliğişiği olan *tikel* olumsuz önerme "Bazen vacibü'l-vücud mevcut olsa, ilk ma'lul de mevcut olmaz" şeklindedir ve bu yapılamaz.

olsa da tanımlamalar için bu yeterli değildir. Nitekim Zeyd hayvandır ve bu mümkündür; bu, *cüzî* olarak anırıyor olmasını gerektirir ki bu da muhaldir.

Molla Hüsrev bu başlıkta Molla Sirâcuddîn'in ifadelerini yeterli bularak fazla bir ilave yapmamıştır; aslında ona göre sorulara cevap verecek pek bir şey de yoktur. Molla Sirâcuddîn'in, kelamcıların görüşleriyle ilgili olan ifadesi ile ilgili olarak ise şöyle der: Uygun olanın kelamcıların görüşlerini tashih etmek değil, onları anlayarak *bâhis*in sorusuna cevap vermektir.

Sekizinci bahis: Faslın, cinsin varlığının illeti olması

Sekizinci bahis faslın, cinsin varlığının illeti olması ile ilgilidir. Daha önce Nasîrüddîn et-Tûsî'ye sorulmuş olan sorulardan birini daha aynıyla soran Alâuddîn er-Rûmî, bu soruda mantıkçılara göre faslın cinsin illeti olmasını, cinsin faslın illeti olamamasını irdelemiş; tanımdaki illetten maksadın ne olduğu sorgulamıştır. Bu bağlamda soru içerisinde Alâuddîn er-Rûmî, fasıl ve cinsten birinin diğerine neden illet olup olamadığını, illetin olmadığı durumda birbirlerine ihtiyaçlarının kalmamasını ve terkibin bozulmasını anlamaya çalışmaktadır.

Molla Sirâcuddîn, Kutbuddîn Râzî'den aktararak ve nakli değiştirerek soru soran Alâuddîn er-Rûmî'ye yine Kutbuddîn Râzî'den nakille cevap vermiştir. Molla Sirâcuddîn öncelikle tam illet ve mutlak illet kavramlarına açıklık getirmiş daha sonra tanımdaki istiğnanın (birinin tanımda diğerine olan ihtiyacı) ne demek olduğunu netleştirmiştir. Molla Hüsrev ise Alâuddîn er-Rûmî'nin iyi anlaşılmadığını düşünmekte ve Molla Sirâcuddîn'in, tartışmayı Kutbuddîn Râzî'den alıntılanan yanlış bir zeminde yürüttüğünü ifade etmektedir.[51]

Dokuzuncu bahis: Bitişik şartlı tikel olumlu önermenin döndürmesi

Dokuzuncu bahiste Alâuddîn er-Rûmî, bitişik şartlı *tikel* olumlu önermenin yine bitişik şartlı *tikel* olumlu bir önerme olarak döndürülebileceğini iddia eden mantıkçıların görüşlerine "Bazen deve kuş olduğu zaman, hayvan olur" önermesini örnek

51 Çalışmamızın sınırlarını aşan bu konu, İbrahim Halil Üçer tarafından yazmanın bu bölümü tahkik ederek incelemiştir. Detaylı bilgi için bk. Üçer, "Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in Nakdu'l-Efkar fi Reddi'l-Enzar'ı Bağlamında Bir Tahlil", 97-122.

vererek bu iddianın nasıl doğrulanacağını ve yine bu önermeden hareketle *tümel* olumsuzun yine *tümel* olumsuz olarak döndürülemeyeceğini öyleyse bu durumun nasıl açıklanacağını sormaktadır.

Molla Sirâcuddîn bu soruya *"Eğer peygamberi bir melek kılsaydık muhakkak ki onu (yine) bir adam suretine sokardık"*[52] ayetinin "Peygamberi insan kılsaydık, melek yapardık" şeklindeki döndürmesiyle cevap verir ve Alâuddîn er-Rûmî'nin örneğini *tikel* ve *tümel* olarak ayrıntısıyla açıklar. Fakat Molla Hüsrev, bu soruda Molla Sirâcuddîn'in verdiği cevaba yer vermemiş, kendisi ise sorunun tikellerle ilgili olan kısmını "*Tikel* bitişik şartlı lüzumiyye önerme, doğru bir *mukaddem* ve yanlış bir *tâlî*den meydana gelir; dolayısıyla "Deve hayvan olduğu zaman, kuş olur" önermesinin yanlış olması gerekmez" şeklinde cevaplamıştır. Molla Sirâcuddîn'in değinmediğini söylediği sorunun ikinci kısmını ise Molla Hüsrev, "*tikel* olumlu, *tümel* olumsuzun çelişiğidir" dolayısıyla deveye bazı hayvani takdirler dahilinde kuş demek doğru olduğu zaman "Hiçbir vakit, deve hayvan olduğu zaman, kuş değildir" denilemez ve bahsi geçen konuda döndürme yapılamaz, şeklinde cevaplamıştır.

Onuncu bahis: İki mütebayin arasında cüzî bir mütebayinin olması

Onuncu bahis ise mantıkçıların "iki zıttın (mütebayineyn) çelişiği arasında *cüzî* bir zıtlığın (mütebeyin) olduğu" görüşü ile ilgilidir. Bu ifadenin hariçte ma'dûm olan ile mümkün-ü âmm arasındaki zıtlıkta nasıl anlaşılacağını konu edinen Alâuddîn er-Rûmî'ye, Molla Sirâcuddîn'in cevabı bunun çözümü zor bir mugalata olduğu şeklinde olmuştur. Konuyu farklı açılardan ele alan ve uzun uzun açıklayan Molla Sirâcuddîn'in cevabına Molla Hüsrev, kavramlara umumilik ve hususilikleri üzerinden açıklık getirerek ve mümkün-i âmm'ın mukayyet tanımının bu duruma sebep olduğuna vurgu yaparak Seyfeddin Ebherî ve Teftâzânî'den yaptığı alıntılarla konuyu vuzuha kavuşturmuştr. Molla Hüsrev, cevabıyla sadra şifa olmayan Molla Sirâcuddîn'in meseleyi mugalata olarak isimlendirip açıklamak için bu kadar çaba sarf etmesini ve konuyu açıkladığını zannederek bir de Allah'a hamd etmesini hayretle karşılar ve der ki: "Bu zekilerin bile cevap verirken şaşkına döndüğü ve bocaladığı bir problemdir." Aslında konunun müstakil çalışmayı hak ettiğini söyleyebileceğimiz Molla Hüsrev'in son cümleleri, bir klavuz niteliğindedir: Kaide, hakiki veya takdiri fertleri bulunan şeylere tahsis edilmiştir. Kaidelerin genellenmesi makasıda

52 el-En'âm, 6/9.

göredir ve umumi meselelerin çelişik durumlarını bilme konusunda ekstra bir gayesi yoktur. Zira felsefi ilimlerde, öznesi ya da yüklemi kuşatıcı kavramların çelişiği olan hiçbir önerme yoktur. Bu sanat (mantık) işte bu ilimlere ulaşmanın bir aracıdır. Dolayısıyla (bunu) kural dışı bırakmanın hiçbir mahzuru yoktur.

2.3. Eserin Müellife Aidiyeti

Kâtip Çelebî'nin *Keşfü'z-zünûn*'unda ve Bağdâdî'nin *Hediyetü'l-ʿarifîn*'inde *Nakdü'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr*'ın Molla Hüsrev'e aidiyeti belirtilmektedir. Kâtib Çelebî eserin içeriği ve yazılış nedeni hakkında muhakemata dair bilgi vermiştir.[53] Aynı şekilde Bağdâdî de eseri sadece ismiyle kaydetmemiş; "pek çok farklı konuya dair soruların cevabını içermektedir" şeklinde içerik bilgisi de vermiştir.[54]

Tahkikte esas alınan Giresun nüshasının v.1b yüzünde yer alan ve müellifin kendi el yazısıyla yazılmış olan "هذه أجوبة المولى خسرو عن أسئلة المولى علاء الدين الرومي بخط ملا خسرو رحمهما الله" şeklindeki ifade eserin müellife aidiyetini pekiştirmektedir. Ayrıca bu nüshanın hattı ile müellif hattı olduğu kesin olan (ı). Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa koleksiyonu 563 numarada kayıtlı *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm'ın* hattı, (ıı). Topkapı Saray Kütüphanesi, III. Ahmed koleksiyonu 1032 numarada kayıtlı olan *Risâle fi'l-ictihâd*'ın hattı ve (ııı). Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi koleksiyonu 918 numarada kayıtlı *Gurerü'l-ahkâm*'ın hattı birbirine çok benzemektedir. Bu durum hem eserin müellife aidiyetini hem de tahkikte esas alınan Giresun nüshasının müellif hattı olduğu konusundaki kuşkuları gidermektedir.[55]

3. Eserin Yazma Nüshaları ve Özellikleri

Çalışmada eserin Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan üç farklı nüshası esas alınmıştır:

3.1. Süleymaniye (ك) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Giresun koleksiyonu 92 numarada bulunan müellif nüshasıdır. Bu nüsha 63 varaktan

53 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1973.

54 Bağdadî, *Hediyetü'l-ʿarifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, 2/211.

55 Uçar, "Molla Hüsrev'in Nakdü'l-efkâr fî reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki", 130.

ibaret olup sırt bölümünde müellif tarafından istinsah edildiği bilgisi yer almaktadır. Ancak istinsah tarihi yoktur. Nüsha okunaklıdır ve derkenarlarında hattıyla aynı olduğu için müellife ait olduğunu düşündüren tashihler yer almaktadır.

3.2. Süleymaniye (ق) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa koleksiyonu 525 numarada kayıtlıdır. 51 varaktan oluşan bu nüsha, 868 yılında müellifin hayatta iken İbrahim b. Ömer el-Hanefî adında biri tarafından istinsah edilmiştir. ق ve ب nüshalarının ferağ kaydından anlaşıldığına göre müellif eserini 840 yılında yazmıştır.

3.3. Süleymaniye (ب) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Efendi Koleksiyonu 2066 numarada kayıtlıdır. Müellifin yaşadığı bir dönemde hicri 877 yılında (veya diğer okumaya göre hicri 897) istinsah edilen bu nüsha 88 varaktan oluşmaktadır. Müstensihin adı belli değildir. Hattı güzel olan ve üzerinde bir de vakfiye mührü bulunan nüshada oldukça yazım hatası bulunmaktadır.

Tahkikte bunların dışında iki yerde Molla Sirâcuddîn'in *Kâşifetü şübühâti'l-ʿalâiyye*'sine başvurulmuştur. Molla Hüsrev'in sadece soruyu naklettiği altıncı ve dokuzuncu konularda şu iki nüsha cevabın tahkikinde kullanılmıştır:

1) Süleymaniye (ض) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Kadızade Mehmed Koleksiyonunda 101 numarada *Kâşifetü'ş-şübuhâti'l-Alâiyye* adıyla kayıtlı olan nüsha 117 varaktır. Yazmanın zahriyesinde Alâu'r-Rûmî diye meşhur olan "Seyyidü'l-münâzırîn" Alaü'l-mille ve'd-dîn'in sorularına cevap niteliğinde bir risale" olduğu yazmaktadır.

2) Süleymaniye (ع) Nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi'nde Amcazade Hüseyin Koleksiyonunda 370 numarada Molla Hüsrev'e ait *Nakdü'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* ismiyle kayıtlı olan bu nüsha 49 varaktır. Eserin başında ve sonunda vakfiye mührü bulunmaktadır.

4. Tahkikte İzlenen Yöntem

Tahkikte İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) tahkikli neşir kılavuzunda belirtilen ilkeler takip edilmiştir. Araştırmanın dirâse bölümünde ise İsnad atıf sisteminin güncel ikinci versiyonu esas alınmıştır. Tahkikte takip edilen metot şu şekildedir:

1. İnceleme sonucu eserin dört farklı nüshasına ulaşılmış olup bu nüshalar arasında müellif nüshası (ك) esas alınmıştır.
2. Müellif nüshası modern imla kurallarına uygun bir şekilde translate edilmiştir.
3. Diğer nüshaların okunmasından sonra tespit edilen farklılıklar dipnotta verilmiş, asıl nüshada yazım hatası olsa bile olduğu gibi yazılmış ve bu husus dipnotta belirtilmiştir.
4. Müellifin şerhinden iktibasta bulunduğu bir eser tahkik edilmişse ve ikisi arasında fark varsa matbu eser dikkate alınmış; yazmadaki farklar dipnotta gösterilmiştir. Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin görüşleri için Kutbuddîn Râzî'nin *Şerhu'l-Metâli'* adlı eserindeki haşiyesi kullanılmıştır.
5. İstifade edilen yazmalarda https://portal.yek.gov.tr/ adresindeki güncel numaralandırma esas alınmıştır.
6. Asıl nüshada yer alan, "تع", "بط" vb. kısaltmalar metinde, "تعالى", "باطل" şeklinde orijinal haliyle yazılmıştır.

Sonuç

Şeyhülislam Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Nakdu'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr* adlı eseri; Kur'ân, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, Arap dili belagâtı ve mantık ilimleriyle ilgili altı bölümden oluşan ve Alâuddîn Ali b. Musa er-Rûmî'nin (ö. 841/1438) her birinde on ayrı meseleye dair toplam altmış soru sorduğu ve Sirâcuddîn b. Saduddîn et-Tevkı'î'nin (ö. 886/1481) bu sorulara cevap verdiği, müellifin ise *bâhis* ile *mucîb* arasında hakemlik yaptığı bir eserdir. Bu çalışma eserin altıncı ve son bölümünün tahkikidir.

Muhakemat; daha önce kaleme alınmış veya üzerinde fikir beyan edilmiş bir konuya başka bir müellif tarafından yapılan reddiyenin veya sorulara verilen cevapların bir başka yazar tarafından hakemlenmesidir.

Molla Sirâcuddîn'in, sorular soran Alâuddîn er-Rûmî'ye karşı kibar davrandığını söylemek zordur. Nitekim ona göre Molla Alâuddîn'in ikinci bahiste düştüğü hata sadece ihmalin değil, yalanın eseridir. Molla Sirâcuddîn'e göre *bâhis*in yaptığı iktibaslar, üçüncü bahiste olduğu gibi eksik ve hatalıdır. Kutbuddîn Râzî'nin problemli görüp açıkladığı noktayı, Alâuddîn er-Rûmî'nin soru olarak sorması ise çok

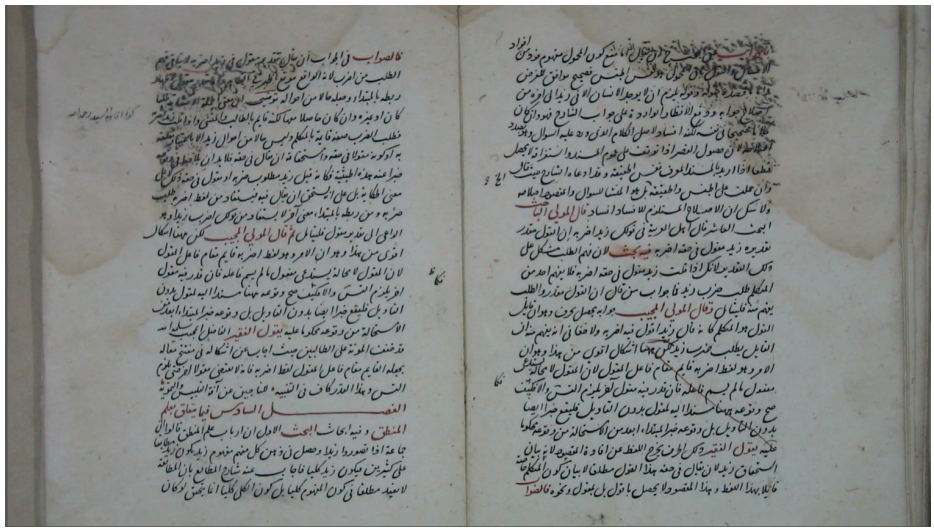
tuhaftır. Ne var ki onuncu bahse gelindiğinde bu kez Molla Hüsrev tarafından tuhaf karşılanan kendisi olmuştur. Zira soruya nitelikli bir cevap vermediği ve meseleyi mugalata olarak isimlendirdiği halde izah etmek için onca çaba sarf etmekte bir de konuyu açıkladığını zannederek Allah'a hamd etmektedir.

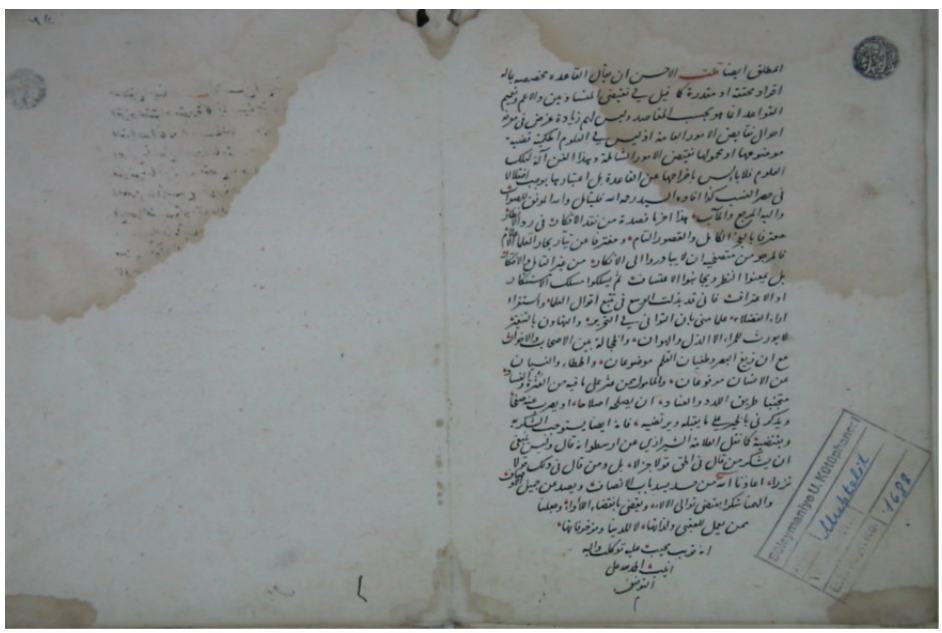
Molla Hüsrev'e göre Alâuddîn er-Rûmî, genelde sorularında haklıdır. Ancak bu durum, kendisini eserin muhtemelen en sert davrandığı yerinde onu eleştirmekten alıkoymamıştır. Nitekim İbn Sina'yı anlamayan insanları kıt kafalı şeklinde niteleyerek "Ne oldu bu topluluğa ki bir türlü söyleneni anlayamıyorlar!" ayetini kullanan Kutbuddîn Râzî üzerinden Alâuddîn er-Rûmî'ye tarizde bulunmuştur. Bu meselede *şârih*in, şerh ettiği metnin sahibine yönelik teamülün dışına çıktığı da görülmektedir. Zira Kutbuddîn Râzî'ye göre "ilkeler üretmekle meşhur olan bir insan" tanımlamasını yaptığı Urmevî, İbn Sina'nın meramını gafleti sebebiyle anlamamıştır. Alâuddîn er-Rûmî de altıncı bahisteki sorusuyla bu gafletten payını almıştır.

Molla Hüsrev'in hakemliği genelde tarafsız bir zeminde yürümektedir. Fakat Molla Sirâcuddîn'in sorulara yaklaşımının Molla Hüsrev'in tutumunu belirlediği de görülmektedir. Zira Molla Sirâcuddîn'in çözümü kolay dediği bahsi Molla Hüsrev, insanların çölünde akıllarını kaybettiği bir konu şeklinde teşbih etmekte ve bunu ancak üstatların anlayabildiği bir problem olarak addetmektedir.

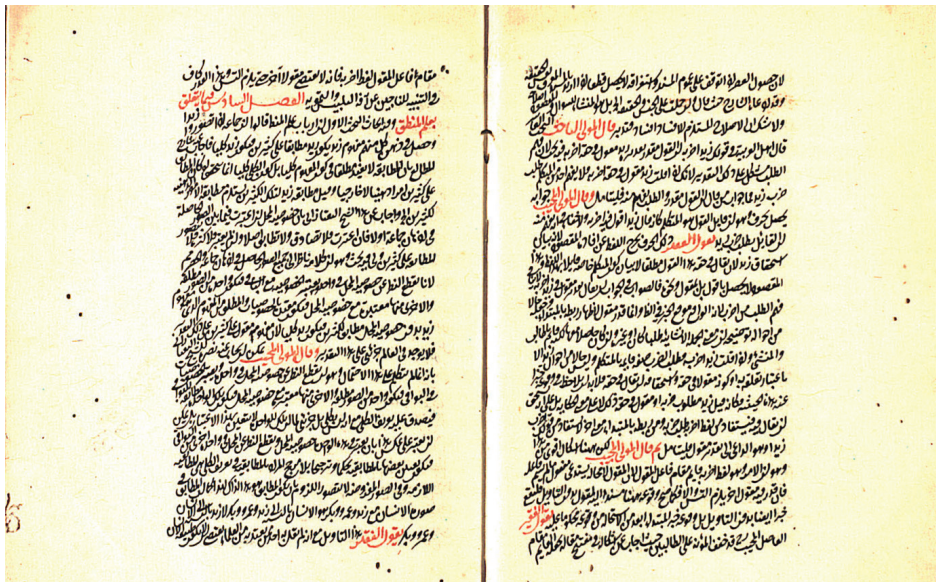
Sonuç olarak, teamülde tarzı gereği sert bir tartışma ortamının hakim olması beklendiği için münazara tekniği açısından eserin nezaket sınırları içerisinde kaldığı söylenebilir. Molla Sirâcuddîn'in muhatabını "inatçılık" ile itham etmesi veya bir meseleyi "düşük kavrayışa sahip insanların bile anlayacağı bir konu" şeklinde tavsif ederek tahkir ifadeleriyle Molla Alâuddîn'i tahrik etmesi ise söz konusu tartışmadaki beyin fırtınasının, fırtına kısmı olarak görülebilir.

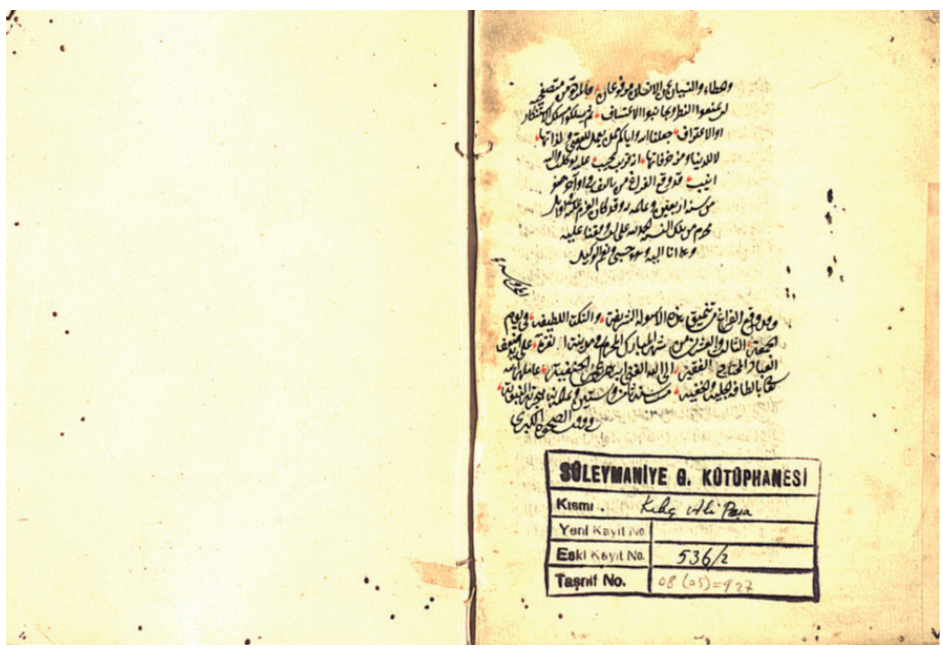
Filhakika bir tahkik çalışması olduğu ve makale boyutlarıyla sınırlandığı için bu çalışmada meseleler her başlığı müstakil gayretlere muhtaç olarak eserde tartışıldığı kadarıyla ele alınabilmiştir.



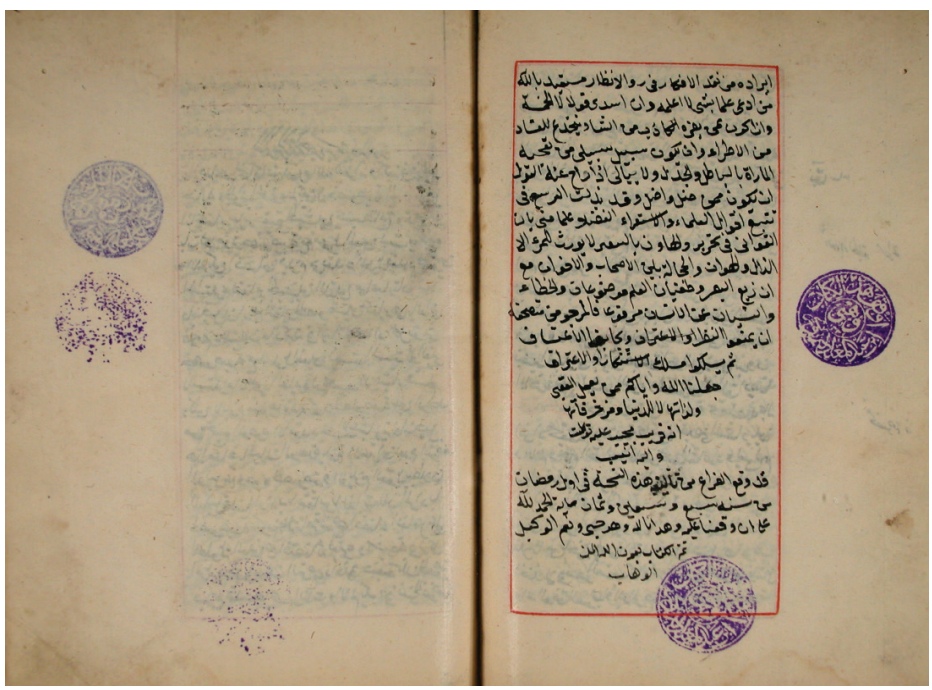


Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Koleksiyonu, Arşiv nr. 92, vr. 53a-62a
(ilk ve son sayfa).





Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, Arşiv nr. 525, vr. 72b-80b (ilk ve son sayfa).



Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu, Arşiv nr. 2066, vr. 95b-107b (ilk ve son sayfa).

Kaynakça

Abed, Adel. "Tahkîkü'l-Fasli'r-Râbi' fîmâ Yeteallaku bi-İlmi'l-Usûl min Kitâbi Nakdi'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr li'l-İmâm Molla Hüsrev". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019). 211-38.

Akkanat, Hasan. *Kadı Sıraceddin Urmevî ve Metâli'u'l-envâr Tahkik, Çeviri, İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Almadani, Anas. "el-Faslü's-Sâlis min Kitâbi Nakdi'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr li-Molla Hüsrev: Dirâse ve Tahkîk". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017). 231-60.

el-Alâ' er-Rûmî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muslihiddîn Musa b. İbrahim, *Risâletü'n-Nikât ve'l-Es'ile,* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 277), vr. 1b-20b.

Alak, Musa, "Molla Hüsrev'in Belagat İlimlerine Dair Haişiye Ale'l Mutavvel Adlı Eseri", *İslami İlimler Dergisi,* 6/2 (2011), 95-133.

el-Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ʿarifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-ʿArabî, 1955.

Ceylan, Hadi Ensar, *Molla Hüsrev'in delâlet anlayışı ve fürû'a yansımaları,* Ankara: Ünviversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Ebherî, Seyfeddîn. Şerhu'l-Metâli'. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carulllah Efendi, 1421, 4a-181b.

Ebherî, Seyfeddin, Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye, thk. Ömer Türker, Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016.

Ençakar, Orhan. "Molla Hüsrev'e Nispet Edilen Eserlere Dair Bir Tespit ve Tasnif Denemesi". *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (2023), 123-141.

İbnü'l-'İmâd, Ebü'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud Arnavût. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillah. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. thk. Mehmed Şerefettin Yaltkaya. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsil-Arabî, ts.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillah. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdulkadir Arnavût. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010.

el-Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *Şerhu Keşfi'l-Esrâr ʿan Gavâmizi'l-efkâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2664,

Koca, Ferhat. "Molla Hüsrev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Kuşlu, Harun. "İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (Aralık 2014), 1-16.

Molla Hüsrev. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ah-

med Paşa, 563.

Molla Hüsrev. *Mirʾâtü'l-usûl fi şerhi Mirkāti'l-vüsûl.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 479, 21b-227b.

Molla Hüsrev, *Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 370), 1b.-51a.

Molla Hüsrev. *Risâle fi'l-ictihâd.* İstanbul: Topkapı Saray Kütüphanesi, III. Ahmed, 1032, 153b-159b.

Özpilavcı, Ferruh. "Fatih Sultan Mehmed'in Emriyle Molla Hüsrev Tarafından Arapçaya Çevrilen Esâsü'l-İktibâs fi'l Mantık Tercümesi Üzerine Bir İnceleme". *Journal of the Near East University Islamic Research Center,* 7/1 (2021), 3-56.

Pehlivan, Necmettin. "Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara", *Mantık El Kitabı*, ed. İsmail Köz-Ali Çetin. 266-303. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Nazmü'l-ʿikyân fi aʿyâni'l-aʿyân*. thk. Philip Hitti. Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 1927.

Taşköprizâde, Ahmed efendi. *eş-Şakâikü'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-osmaniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1975.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhü's-saade ve misbâhü's-siyâde.* 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985.

Tevkî'î, Siraceddin. *Kâşifetü'ş-şübuhâti'l-Alâiyye.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed, 101, 4b-119b.

Şahin, Enver. *Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkîki ve Değerlendirmesi.* Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Şahin, Hasan. "Molla Hüsrev'in (Nakdü'l-Efkar fi Reddi'l-Enzar)'da Mantık İlminin Bazı Meselelerine Cevabı". *Molla Hüsrev Mehmet Efendi (1400-1480) Kongresi.* ed. Ahmet Hulusi Köker, 53-67. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbası 1992.

Şen, Mustafa. "el-Faslü'l-Evvel min Kitâbi Nakdi'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr li-Molla Hüsrev: Dirâse ve Tahkîk". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/7 (2017). 197-229.

Uçar, Hasan - Güzel, Mehmet Emin. "Molla Hüsrev'in Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr Adlı Eserinin Hadis İlmi ile İlgili İkinci Bölümünün Tahkiki". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (2021). 347-404.

Uçar, Hasan. "Tahkîkü'l-Fasli'l-Hâmis fi-mâ Yeteallaku bi-İlmi'l-Belâga min Kitabi "Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr" li-Şeyhi'l-İslâm Molla Hüsrev". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017). 123-65.

Uçar, Hasan. "Molla Hüsrev'in Nakdü'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 123-65. https://doi.org/10.26570/isad.347725.

Üçer, İbrahim Halil. *İslam düşünce atlası: yenilenme dönemi*. 6 Cilt. (İstanbul: İlem/ Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022).

Üçer, İbrahim Halil. "Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in Nakdu'l-Efkar fi Reddi'l-Enzar'ı Bağlamında Bir Tahlil". *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları,* 22 (2012). 97-122.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn, *el-Aʿlâm: Kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikın*. Beyrut: Dârü'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 2002.

B. Tahkik Metni

[كتاب نقد الأفكار في رد الأنظار]

الفصل السادس فيما يتعلق بعلم المنطق [٥٣و]

[البحث الأول: مسألة في الكلي والجزئي]

وفيه أبحاث: البحث الأول:

إنّ أربابَ علمِ المنطق قالوا: إن جماعةً إذا تَصوّروا زيدًا، وحصلَ في ذهنِ كلٍّ مِنهم مَفهومُ زيدٍ، يكونُ زيدٌ مطابقًا على كثيرين؛ فيكون زيدٌ كليًّا.

فأجاب عنه شارحُ **المطالع**[٥٦] بأنَّ المطابقةَ لا تُفيد مطلقًا في كونِ المفهوم كليًّا، بل كونُ الكلّي كليًّا إنما يتحقّق لو كان / المطابقُ على كثيرين أمرًا ذهنيًّا لا خارجيًّا.[٥٧] وقيل: مطابقة زيدٍ لِتلك الكثيرين يَستلزِم مطابقةَ الأمورِ الذِّهنيّة لِكثيرين، إلى آخره. [٥٣ظ]

وأجاب عن هذا، الشيخُ التفتازاني بأنّ خُصوصِيّةَ المحلّ أنْ اعتُبرتْ فيما بين الصُّوَرِ الحاصلةِ في أذهان جماعةٍ أوْ لا، فإنْ اعتبرت فلا تصادقٌ ولا تطابقٌ أصلًا، وإنْ لمْ تُعتبر فلا كثرةٌ، فلا يُتصوّر المطابقة على كثيرين.

٥٦ اسم الكتاب التام: **مطالع الأنوار**. ألّفه القاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر الأُرْمَوي (٦٨٢هـ./ ١٢٨٣م.) في علم المنطق. وهو كتاب اعتنى بشأنه الفضلاء، ويهتمون ببحثه، ودرسه، وتدريسه، ويستكشفون من مظان درسه. رتّبه على طرفين: الأول: في المنطق، والثاني: يشتمل على أربعة أقسام: ١. في الأمور العامة، ٢. في الجواهر، ٣. في الأعراض، ٤. في العلم الإلهي خاصة. وله شروح كثيرة، أهمها: **لوامع الأسرار** لمحمود بن محمد قطب الدين الرازي التحتاني (٧٦٦هـ/ ١٣٦٥م.). ولهذا الشرح حواشي كثيرة، أهمها: للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (٨١٦هـ/ ١٤١٣م.) **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢/ ٧١٥.

٥٧ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ١/ ١٤٧، ٢٤٣.

ولي فيه بحثٌ، وهو أنّ كلامَه ناظرٌ إلى جميعِ الصّورِ الحاصلةِ في أذهانِ جماعةٍ، والحصرُ ممنوعٌ؛ لأنّا نقطعُ النظرَ عن خصوصيّةِ المَحلّ في واحدٍ، ونعتبر الخصوصيةَ مع الباقي،[٥٨] فتكون واحدةٌ من الصُّور مُطلقةً، والأخرى منها معتبرةً مع خُصوصيّةِ المحل، فتكون مقيّدةً بالخصوصيّات. والمطلقُ من المفهومِ الذي هو مفهومُ[٥٩] زيدٍ –بدون خصوصيّة المحل– مطابقٌ لكثيرين، فيكون زيدٌ كليًّا؛ لأنّ مَفهومَه مقولٌ على كثيرين على ذلك التقدير، فلا يُوجد في العالم جزئيٌّ على هذا التقدير.

وقال المولى المجيب: يُمكن أن يُجاب عنه نصرةً لِشيخ التفتازاني بأنّه: إنّما لم يتكلّم على هذا الاحتمال. وهو: أنْ يَقطع النظر عن خصوصيّة المحل في واحدة، ويَعتبر الخصوصيّاتِ في البواقي، فيكون واحدٌ من الصور مطلقةً، والأخرى منها معتبرةً مع خصوصيّةِ المحل، فتكون تلك الواحدةُ مطابقةً للبواقي، فيصدق عليه تعريفُ الكلّي مع أنه ليس بكلّيّ، بل جزئيٌّ لِما أنّ تلك الواحدةَ لا تَتعيّن بهذا الاعتبار، بل يمكن أن يعتبر على عكس هذا بأنْ يعتبر في هذه الواحدةِ خصوصيّة المحل، ويقطع النظر عن المحل في واحدة أخرى من البواقي، فيكون تعيينُ بعضِها بالمطابقة تحكّمًا وترجيحًا بلا مرجّح. والمرادُ بالمطابقيّة في تعريف الكلّيّ هي المطابقةُ اللازمة؛ وفي الصور المفروضةِ لا يُتصوّر اللزومُ بأن يكون المطابقُ هو هذا لذلك، لا ذاك لهذا،[٦٠] كما أنّ المُطابق في صورة الإنسانِ مع زيدٍ وعمرٍو وبكرٍ هو الإنسانُ بالنسبة إلى زيدٍ وعمرو وبكر، لا زيدٌ بالنسبة إلى الإنسان وعمرو وبكرٌ.[٦١]

[٥٤و] **يقول الفقير**: هذا التأويل مع أنه لم يقلْ به أحدٌ ممّن يَعتدُّ به من العلماء / يقتضي أن لا تكون طبيعةُ الإنسانِ التي في ضمن زيد، إذا قطع النظر[٦٢] عن خصوصّياتِها وعوارضِها كليّةً، بالنظر إلى عمرو وبكر، ولا يلتزمُه[٦٣] منْ له أدنى مُسْكة.

٥٨ ب – في واحد وتعتبر الخصوصيّة مع الباقي.

٥٩ ب – منها معتبرة مع خصوصيّة المحل؛ فيكون مقيّدة بالخصوصيّات والمطلق من المفهوم الذي هو مفهوم.

٦٠ ق – هو هذا لذاك، لذا؛ ب: هو هذا، إذا لهذا.

٦١ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ١/ ١٩٩، ٢٥٢–٢٥٥.

٦٢ ك – النظر، صح هامش.

٦٣ ق: ولا يلزمُه.

«فالصواب أن يقال: الكلّية[٦٤] عبارةٌ عن مطابقةِ الحاصل في العقل لِكثيرين، هو ظلٌّ لها ومقتضٍ[٦٥] لارتباطه بها، فإن الصورَ الإدراكيّةَ تكونُ أظلالًا: إمّا[٦٦] للأمور الخارجيّة أو لِصورٍ أخرى ذهنيّة. ومن البيّنِ أنّ الصورَ الحاصلة في أذهانِ تلك الطائفة[٦٧] ليس بعضُها فرعًا لِبعض،[٦٨] بل كلُّها أظلالٌ لِأمر واحد خارجيّ، وهو زيد»[٦٩] كذا أفاده السيّد رحمه الله.[٧٠]

ثمّ قال المولى المجيب:[٧١] وإذْ قد علمتُ أن الأمرَ في دفع مُناقشةِ الباحث هيّنٌ، فلْنذكرْ من الأبحاث في هذا المقام ما يعتبر دفع الإشكال فيه، وهو: أنّهم فرّقوا بين زيد واللّا شيء، مثلاً بأن فرضَ الشركةِ في أحدهما فرض محالٍ بالإضافة، وفي الأخرى[٧٢] فرض محال بالتركيب التَّقييدي على أن يكونَ الفرضُ نفسُه محالاً حتّى يدفع قولَ القائل: «لا شيءَ من الفرض بمحال.» فكما أنّ لِلعقل أن يفرض ألا شيءَ صادقًا على الأشياء وإن كان محالا، وكذا له أن يفرض زيدًا مشتركًا بين كثيرين، بل يَنبغي[٧٣] أن يكونَ الفرضُ في زيد أبعدَ من الاستحالة لِوجوده في الجملة وعدم اللّا شيء، كما ذكرَه العمادُ الكاشي[٧٤] فيما كَتبه على شرح **المطالع**.

٦٤ ق ب + على ما أفاده السيد الشريف في هواشيه على شرح **المطالع**.
٦٥ ك ق ب: مقتضًى.
٦٦ ق – إما.
٦٧ ق: المطابقة.
٦٨ بعضها.
٦٩ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ١/ ١٩٤.
٧٠ ق ب – كذا أفاده السيد رحمه الله.
٧١ ب: الباحث.
٧٢ ق ب: الآخر.
٧٣ ق ب: يقتضي.
٧٤ لم أعثر على شرح المؤلف لل**مطالع**. هو: يحيى بن أحمد الكاشي أو الكاشاني، المعروف بـ«عماد الدين»، كان حيًّا، سنه ٧٤٥ هـ. بأصفهان؛ وهو رياضي، أديب، ومحدث. من آثاره: **شرح مفتاح العلوم** للسكاكي، **لباب الحساب**، **حاشية على شرح آداب السمرقندي** في آداب البحث، هذا الكتاب يتعلق بعلم المنطق، وله نسخ كثيرة في مكتبة السليمانية؛ وللمؤلف كتاب آخر في علم المنطق المعروف بـ«**قارا حاشية**» في مكتبة السليمانية توجد أيضا نسخ لهذا الكتاب. **الأعلام** للزركلي، ٨/ ١٣٦؛ **معجم المؤلفين** لكحالة، ١٣/ ١٨٤. كتابه **اللباب في الحساب** مكتوب بخطه سنة ٧٧٣ هـ بمعنى أنه توفي بعد سنة ١٣٧٢م.

يقول الفقير: هذا الإشكال الذي أوْرده الفاضلُ عمادُ الدين[٧٥] مما تاه[٧٦] في بيداء تحقيقه[٧٧] العقول، حتّى كاد أن يتلقّاه الفحول بالقبول.

فأقول وبالله التوفيق، وبيده أزمّةُ التحقيق: إنّ القومَ أرادُوا بالفرضِ ههُنا ما أرادوه في قولِهم: الجزءُ الذي لا يَجتزَّئ، لا يقبل القسمة، لا كثيرًا ولا وهمًا ولا فرضًا؛[٧٨] وهو التعقّل[٧٩] بدليلِ تعليلِهم باستلزامِه الانقسام وعدم الانقسام. وقد تقرر في موضعِه أنّ معنَى تعقّل الكلّي إدراكُه بِمثاله، وتعقّلَ الجزئيّ إدراكُه بِعينه.[٨٠] فكما لا يُمكن اشتراكُ زيدٍ بين كثيرين في الخارجِ فكذا في العقل. وإيّاك وأن يَخطُر في قلبِك أنّ عينَ زيد لا يحصل في الذهن، فكيف يَستقيمُ هذا لكلام؟ / لأنّ في الجزئيِّ والموجودِ في الخارج، من حيث إنّه موجود في الخارج، لا يُتّصف [٥٤ظ] بالكليّة والجزئيّة، فليتأمل! فإن هذا ممّا لا مزيدَ عليه من التحقيق، الحمد لله على التوفيق.[٨١]

[البحث الثاني: مسألة في المطابقة والتضمن والالتزام]

قال المولى الباحث: البحث الثاني:

قال صاحبُ **المطالع**: «[التضمّنُ والالتزام يستلزمان المطابقة] والمطابقةُ لا تستلزمُ [التّضمّنَ لجواز كونِ المسمّى بَسيطًا ولا][٨٢] الالتزامَ لِجواز أن لا يكون له لازم بيّنٌ يلزم[٨٣] فهمُه فهمَه.»[٨٤] وقال الشارح: «هذا الدليلُ يُفيد عدمَ العلم بالاستلزام، لا العلمَ بعدم الاستلزام.»[٨٥]

٧٥ ق ب + إضافة الكاشي.

٧٦ وفي هامش ب: تاه بمعنى «تحير».

٧٧ ق ب: دفعه.

٧٨ وفي هامش ق: والغرض في قولهم لا شيء من الفرض بمحال، إنما هو بمعنى التقدير.

٧٩ ق ب + لا مجرّد التقدير ولا شكّ، أنّ زيدا معتبر في مفهوم التعيّن المنافي للاشتراك فيه ذهنا وخارجا، بخلاف الكليات الفرضيّة، فإنّ الاشتراك فيها إنما يمتنع بحسب الخارج فقط؛ لانتفاء المانع عن الشركة بحسب الذهن. قال العلامة التفتازاني في شرح **المقاصد**: لا بدّ في التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين، وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا، وهو المعنى بامتناع تعقل الشركة، فليتأمل!

٨٠ وفي هامش ك: ولهذا اختلفوا أن مدرك الجزئي بالذات، هل هو العقل أم لا؟ تأمل!

٨١ ق ب – بدليل تعليلهم باستلزامه.....الحمد لله على التوفيق.

٨٢ هاتان الجملتان الساقطتان من قول الشارح محلّ نقاش.

٨٣ ب + من.

٨٤ **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ١٠٤. | ك: فهمهُ فهمَ الجزء؛ ق ب: فهمهُ فهمَ الجزء المسمى.

٨٥ كلام الشارح قطب الدين الرازي: «والمطابقةُ لا تستلزمُ التّضمّنَ؛ لأنه قد يكون مسمّى اللفظ بسيطًا، كالوحدة

وفي كلامِ شارحِ **المطالع** بحثٌ: لأنّ مَعنَا دليلًا مثبتاً لِمدّعى المصنّف، وهو أنّها: لو استلزمت لَوجب وجودُ اللّازم والتالي منتفٍ، وهو وجوبُ وجودِ اللازم لِجواز عدمه. فالوجوبُ والجوازُ نَقيضان، فإذا تحقّقَ أحدُ النّقِيضين انعدمَ النقيضُ الآخرُ بالضرورة. وقولُ الشارحِ المحقق: «إنّ هذا الدليلَ يُفيد عدمَ العلم بالاستلزام، لا العلمَ بعدم الاستلزام»[٨٦] ليس على ما ينبغي؛ لأنّ قولَه: «لِجواز إلى آخره»، ليس بِدليل المُدّعى، بل هو دليلٌ؛ لِانتفاء التالي. فالحاصلُ يكون هكذا: فالمطابقة لا يستلزمُ الالتزام،[٨٧] هذا هو المدّعى، فدليله: لو استلزمت لَوجبَ وجودُ اللازم والتالي باطلٌ لِجواز عدمه. فافهمْ! فما وجهُ قولِ الشارح العلّامة؟ وما التّمحّل في تصحيحه واستقامتِه؟

وقال المولى المجيب: قولُ الباحث: «لأنّ قولَه لجوازٍ إلى آخره ليس بدليل المدّعى» قضيّةٌ[٨٨] مهملة، بل كاذبةٌ؛ لأنّ عبارةَ المتن هي هذه: «ولا تستلزم المطابقةُ التضمّنَ لِجواز كونِ المسمّى بسيطًا ولا الالتزام[٨٩] لِجواز أن لا[٩٠] يكون له لازمٌ بيّن يلزم فهمُه فهمَه.»[٩١] فقولُه: «ولا الالتزام» معطوفٌ على قوله: «ولا تَستلزم المطابقة.» فكلٌّ منها دعوى استدلّ عليها، فعلى الأول[٩٢] بقوله: «لِجواز كون المسمّى بسيطًا إلى آخره.» وعلى الثانية بقوله: «لجواز أن لا يكون له لازم إلى آخره.» وتقريرُ الشرح[٩٣] أيضًا على هذا النمط، فجعلُ قولِه: «لجواز إلى آخره.» دليلَ غير ما نصبه من المدّعي[٩٤] إلى غيره تعسّفٌ ظاهر.[٩٥]

والنقطة، فإنه يدل عليه بالمطابقة ولا تضمن؛ لانتفاء الجزء، ولا الالتزامَ لِجواز أن لا يكون للمسمى لازم بيّنٌ يلزم فهمُه من فهم المسمى أي البين بالمعنى الأخص، وحينئذ تتحقق دلالة المطابقة بدون الالتزام لعدم شرطه، وهذا إنما يفيد عدمَ العلم بالاستلزام، لا العلمَ [بِعدم] الاستلزام.» **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ١/ ١٣٤؛ **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ١٠٦.

٨٦ **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ١٠٦. | لا توجد في المتن كلمة «الدليل».

٨٧ ق: الالتزام.

٨٨ ب: قضيته.

٨٩ ق ب – التضمّن لجواز كون المسمّى بسيطًا ولا الالتزام.

٩٠ ب – لا.

٩١ ق ب – فهمَه. | **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ١٠٤.

٩٢ . ق: الأولى.

٩٣ ق ب: الشارح.

٩٤ ق + صرفه.

٩٥ وفي هامش ق: هذه العبارة هكذا وقعت في النسخ التي رأيناها؛ وهي ركيكة كما لا يخفى. فكان لفظ «وصرفه قيل، وقوله « إلى غيره» قد سقط عن قلم الناسخ.

يقول الفقير: لا يخفَى على المتدرّبين في كُتب المُحققين[٩٦] أنّهم حين يَقصدون الاختصارَ في الاستدلالِ قد يَكتفُون بِدليل وضعِ المقدم في الإثبات، ودليلِ رفعِ / التّالي في النفي إنْ كان [٥٥و] القياسُ استثنائِيًّا، ويكتفون بِدليل الصغرى أو دليلِ الكبرى إذا كان اقْترانيًّا. فوقوعُ عبارةِ المصنّف على هذا النّمط لا يدلُّ قطعًا على أنّ المذكورَ دليلٌ للمذكور حتى يجزمَ بِكذب قول الباحث.

فالصوابُ أنْ يقالَ: قد ناقش الباحثُ في عبارةٍ ليس في الشرح عينُها ولا أثرُها. فإنّ عبارةَ الشرحِ هكذا:[٩٧] «وهذا إنما يفيدُ عدمَ العلم[٩٨] بالاستلزام، لا العلمَ بعدم الاستلزام.»[٩٩] وقال السيد -رحمه الله- في تَعيينِ المُشار إليه، أيْ: ما ذكره «من جواز أنْ لا يكون لِلمسمى لازمٌ بيّن يلزم فهمُه فهمَ المسمى.» ولا يخفى أنّ ما ذكره من الجواز أعمُّ مِن كونه دليلًا على المُطابقة[١٠٠] بِالذات أو[١٠١] بِواسطة كونِه دليلاً على رفعِ التالي.[١٠٢] فكأنَّ الباحثَ جَعل الإشارةَ راجعةً إلى ما هو دليلٌ على المطابقة بالذات، فقال ما قال؛ ولا دلالة له عليه[١٠٣] في الحال، ولا في المقال.[١٠٤] فظهرَ أنَّ قولَ الشارحِ العلامة لا يحتاج إلى التمحّل في تصحيحه؛ بل المحتاجُ إليه إنما هو قولُ الباحث في تزْييفه وتجْريحه. نعم، ههُنا إيرادٌ قويّ على الشارح لا دفع له،[١٠٥] أورده الفاضلُ الأبهري[١٠٦] في شرحه **للمطالع** حيث قال: لا يُقال: هذا الدليلُ إنما يُفيد عدمَ العلم بالاستلزامِ لا العلمَ بعدم الاستلزام وهو المطابقة؛ لأنّا نقول: «لا نسلم؛ إذ الدليلُ يُفيد العلمَ بإمكانِ وجودِ المطابقةِ بِدون الالتزام، ولا نَعني بِعدم استلزامِها إياه إلا هذا؛ لأنّ اللزومَ هو امتناعُ انفكاكِ شيءٍ عن آخرَ، فعدمُه يكون إمكانَ ذلك الانفكاك.[١٠٧]

٩٦ وفي هامش ك: ومثل هذا كثير في **هداية** الحنفية فليتبع!

٩٧ ق ب: قد ناقش الباحث فيما فهمه من عبارة الشارح، لا فيما يدل عليه تلك العبارة، فإنها هكذا.

٩٨ ك: العدم.

٩٩ **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ١٠٦.

١٠٠ ك - المطابقة، صح هامش.

١٠١ ب: وبواسطة.

١٠٢ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ١/ ١٣٥.

١٠٣ ك - عليه، صح هامش.

١٠٤ ق: المقام.

١٠٥ ق ب: إيراد على الشارح قوي، ليس له دافع.

١٠٦ سيف الدين أحمد الأبهري) ت 800 .١٣٩٧٥/.م.) تتلمذ على عضد الدين الإيجي، وغيره. صنف حاشية حافلة على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب. انظر لمعلومات كافية: **شرح العقائد العضدية** للأبهري، ص ١٣-١٥.

١٠٧ **شرح المطالع** للأبهري، السليمانية، جار الله ١٤٢١، ١٣ظ.

ثم قال المولى المجيب: المفهومُ من كلامِ المصنّف والشارحِ، بل كلامِ أكثر أهلِ الميزان هو أنّ دلالةَ المطابقةِ والتضمّنِ مَفهومانِ مُتغايران بالذات، حتى إنهم فرّعوا على هذا التغايُرِ بيانَ نسبة التلازم بينهما. واختارَ المحقّق عضدُ الدين[١٠٨] -رحمه الله- أنّهما متّحدانِ بالذات، متغايران بالاعتبار؛ فأي هذين حق؟[١٠٩] أ التغايرُ أم الاتّحاد؟ فلا يتأتى النسبة بينهما.

يقول الفقير: بيانُ نسبةِ التلازمِ بينهما لا يُنافي ما اختارَه المحقّق؛ لأنّ ما اختارَه من الاتّحادِ بالذات إنما هو في / المُطابقة التي لها تضمنٌ؛ وبيانُ النسبةِ إنما هو بين مطلق المطابقةِ والتضمن؛ فكم بينهما؟ نعم،[١١٠] ذهب بعضُ المنطقيّين إلى أنّ اللفظَ إذا أُطلِق تَبادر[١١١] الذهن إلى معناه المطابقِ، ثم إنْ كان له جزءٌ ينْتقل الذهنُ إلى الجزء انتقالًا من الاجْمالي إلى التّفصيلي بِعكس الحدّ والمَحدُود، فيكون على هذا دلالةُ التضمّن تابعةً لِدلالةِ المُطابقة بِحسب الذّات. وضعَّفَه الفاضلُ الأبهري بأنه يستلزم تقدّمَ وجودِ الكلّ على وجودِ الجُزء في الذهن، مع اتّفاقهم على تقدّم الجزءِ على الكلّ في الوجودَيْن أو فهمَ الجزءِ عند إطلاقِ اللّفظ الذي معناه مركّبٌ مرتيْن:[١١٢] تارةً[١١٣] في ضِمن المركّبِ وطَورًا[١١٤] منفردًا، والوجدان يكذبه.[١١٥] [٥٥ظ]

١٠٨ هو: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار أبو الفضل عَضُد الدين الإيجي، عالم بالأصول والمعاني والعربية. من أهل إيج بفارس. ولِيَ القضاء، وأنجب تلاميذ عظاما. وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجونا. له تصانيف في علوم مختلفة: **المواقف** في علم الكلام (إسطنبول ١٣٣٩)، **العقائد العضدية** في علم الوضع (إسطنبول ١٣٣١)، **جواهر الكلام**، هذا الكتاب مختصر المواقف (القاهرة ١٩٣٤) **شرح مختصر ابن الحاجب** أو **شرح مختصر المنتهى** في أصول الفقه (إسطنبول ١٣١٧، بيروت ١٩٨٣)، **الفوائد الغياثية في علوم البلاغة** في المعاني والبيان (القاهرة ١٩٩١)، **المدخل في علم المعاني والبيان والبديع** (إسطنبول ٢٠١٧). **الأعلام** للزركلي، ٣/ ٢٩٥.

١٠٩ ق: أحق.

١١٠ ب – نعم.

١١١ ق ب + منه.

١١٢ ب – مرتين.

١١٣ ق ب: مرة.

١١٤ ق ب: وأخرى.

١١٥ ب: أن يكذبه. | **شرح المطالع** للأبهري، السليمانية، جار الله ١٤٢١، ٢٥و.

[البحث الثالث: مسألة في الجنس والجنس المطلق]

قال المولى الباحث: البحث الثالث:

اعلمْ أنّ المقرّرَ عند المنطقيّين أنّ المقولَ على كثيرين جنسٌ للخمسة، وأعمُّ من الجنسِ المطلقِ، وأخصُّ منه أيضًا باعتبارين.[١١٦] وأوردَ الشارحُ المحقّقُ شارحَ **المطالع** سؤالاً، وهو: أن المقولَ على كثيرين جنس للخمسة من حيث إنه جنسٌ للخمسة، فعمومُه وخصوصُه من هذه الحيثيّةِ، فيكون من جهةٍ واحدة ممتنعُ الوجود وجائزُ الوجود[١١٧] بدون الجنس المطلق.[١١٨]

فأجاب عنه الشارحُ بقوله:[١١٩] ولو كان عمومُ المقول على كثيرين وخصوصُه من حيث إنه جنسٌ لِلخمسة، يلزمُ أن يصدقَ على كلّ من الكلياتِ الخمسةِ أنه جنس الخمسة.[١٢٠] فلْيبينْ وجه هذه الكلام وجهةَ استقامةٍ!

وقال المولى المجيب: اعلم أنّ فيما فعلَه الباحثُ من نقلِ كلام شارحِ **المطالع** في هذا السّؤال والجوابِ خَللًا بَيّنًا وزللًا متبيّنًا. فلنذكرْ أولًا ما قالَه الشارحُ –رحمه الله– بِعيْن عبارتِه؛ قال –رحمه الله–: «وعلى التعريف شكوك: الأول: أن المقول على كثيرين لو كان جنسًا لِلخمسةِ لَكان أعمَّ من الجنس المطلقِ وأخصَّ منه وهو محال.»[١٢١] ثم بيّنَ الأعميّةَ والأخصيّةَ ثانيًا[١٢٢] واستحالةَ الثالي ثالثا. ثم أجابَ بِمنع استحالةِ التالي مستندًا بأنّ الأعميةَ بِاعْتبارٍ والأخصيةَ باعتبارٍ[١٢٣] آخر. فموردُ الاعتراضِ هو: تعريفُ / الجنسِ «بالمقول على كثيرين[١٢٤] إلى آخره.» [٥٦و] وجعلَ الباحثُ جوابَ السؤالِ موردًا لِلسؤالِ حيثُ قال: «اعلم أن المقررَ عندَ المنطقيين أنّ المقولَ على كثيرين جنسٌ للخمسة، وأعمّ من الجنسِ المطلق، وأخصُّ منه أيضًا باعتبارين» وأوردَ الشارحُ المحققُ سؤالًا إلى آخره. فَذكرُه ما يندفعُ به سؤاله أولًا، ثم ذكرُ سؤالِه ثانيًا منْ

١١٦ **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٥.
١١٧ ق ب: الوجوه.
١١٨ ق – المطلق.
١١٩ ق – بقوله.
١٢٠ **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٦.
١٢١ **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٨.
١٢٢ ق: ثابتا.
١٢٣ ك – باعتبار، صح هامش.
١٢٤ ق: كثير.

أعجبِ العَجائب، فلوْ حذفَ لفظَه باعتباريْن لَسلم من هذه الهُجنَة، ثم إنه[١٢٥] لمْ يأتِ بِقدح في شيءٍ، وإنما طلبَ تبيينَ وجهِ قولِ الشارحِ بأن عمومَ المقولِ على كثيرين وخصوصَه، لو كان من حيث إنه جنس للخمسة يلزم أن يصدق على كل واحد من الكليات الخمس أنه جنس للخمسة، ولو منع الملازمةَ المستفادةَ من هذا الكلامِ أو بطلانَ لازمِ هذه الملازمةِ لَكان بحثُه واردًا قانونَ التوجيه، لكنّا نماشيه عابرين على القنطرة التي عبر عليها.

ونقول إنما ذكر الشارح هذه الملازمة مع بطلان لازمها تتمة لجواب سؤالٍ هو: «أنَّ المقولَ على كثيرِين منْ حيثُ إنه جنسٌ لِلخمسة، جنسٌ لِلنّوع والجنسِ وسائرِ الكليّاتِ وإلا، لمْ يكنْ جنسًا لِلخمسةِ، فَيكون جنسًا لِلجنسِ من تِلك الحَيثيّة، وهو أعمُّ منه وأخصُّ من جهةٍ واحدة.»[١٢٦] فهذا السؤالُ على مُحاذاةِ القولِ بِاعتباريْن الذي هو الملخص[١٢٧] عن وُرود السؤال. فأجاب: «بأنا لا نسلّم أنّ المقولَ على كثيرِين من حيث إنه جنسٌ لِلخمسةِ جنسٌ لِلخمسة، وإلا لَصدقَ على الجِنس والنّوع وغيرِهما أنه جنسٌ لِلخمسة، وليس كذلك، بل هو جنسٌ للخمسةِ بِاعتبار مَفهومِه من حيثُ هو.»[١٢٨]

وتلخيصه: أنّ لِلمقولِ على كثيرين مَفهومًا من حيث هو، مع قطعِ النّظر عن عروض الجنسيّة له. وهذا الاعتبارُ يصدق عليه أنه جنسٌ لِلجنس والنوعِ وغيرِهما، وبه يكون أعمَّ منها كما أنّ مفهومَ الجنسِ من حيث هو يصدق عليه أنه نوعٌ من المقولِ على كثيرين، ومفهومًا مأخوذًا بِشرط أنه معروضُ الجنسيّة؛ وهذا الاعتبارُ / يصدق عليه أنه فردٌ من أفرادِ الجنسِ وأخصُّ منه؛ لأنّ هذا الجنسَ أخصُّ من مطلقِ الجنس. [٥٦ظ]

يقول الفقير: فيه بحثٌ. أما أولا، فلأن[١٢٩] الشارح قال: «وعلى التعريفِ شكوكٌ. الأولُ: إن المقولَ على كثيرِين لو كان جنسًا لِلخمسةِ لَكان أعمَّ من الجنسِ المطلق وأخصَّ منه وهو محال.» ثم بيّنَ الأعمية أولًا، والأخصية ثانيًا، واستحالةَ التالي ثالثا؛ ثم أجابَ بِمنع استحالةِ

١٢٥ ق – إنه.

١٢٦ **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٩.

١٢٧ ك ق ب: المخلص. | صحح كهذا من متن سراج الدين، ض: ١٠٦ب.

١٢٨ **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٩.

١٢٩ ق ب + قوله: فمورد الاعتراض هو تعريف الجنس إلى قوله: ثم (ب: نعم) إنه لم يأت بشيء مما لا حاصل له أصلا، لأن.

التالي مُستندًا بأنّ الأعميةَ باعتبارٍ والأخصيةَ باعتبارٍ آخرَ. ثم أوردَ على هذا الجواب بقوله: «فلَئِن قلت إلى آخره.»[١٣٠] إن الأعميةَ والأخصيةَ بِاعتبارٍ واحد لا بِاعتباريْن، ثم أجاب عنه بقوله: فنقول: «لا نسلم إلى آخره.»[١٣١] وحاصلُه منعُ[١٣٢] اتحاد الاعتباريْن مستندًا بِأنّهما لو اتّحدا لَصدق على كلّ مِن[١٣٣] الجِنس والنوعِ وغيرِهما؛ إنه جنس للخمسة، وليس كذلك. وسيأتي بيانُ الملازمة في الجواب إن شاء الله تعالى، وما نقلَه الباحثُ مطابقٌ لِهذا[١٣٤] كمالَ المطابقة. فإن قولَه: «اعلمْ أنّ المقررَ عند المنطقييّن إلى آخره.» مأخوذٌ من جوابِ الشك ومطابقٌ له، وإنما نسبَه إلى المنطقييّن لِكونِه كلامًا مُتفقًا عليه، وقولَه: «وأورد الشارحُ المحقق شارح **المطالع** سؤالًا إلى آخره.» إشارةٌ إلى قولِه: «فَلئِنْ قلتَ: المقولُ على كثيرين إلى آخره.»،[١٣٥] وقولَه: «فأجابَ عنه الشارحُ إلى آخره.» إشارةٌ إلى قولِه: «فَنقولُ: لا نسلّم أنَّ المقولَ على كثيرين.»[١٣٦] فإذا ظهرَ صِحةُ نقلِ الشارح[١٣٧] ظهرَ أنّ ما ذكرَه المجيبُ في هذا المقامِ من أعجبِ العجائبِ بِحيثُ لا يزيد الناظرُ فيه إلا تعجّبًا في حاله، وإنكارًا في مقاله.[١٣٨]

وأما ثانيًا فلأنّ[١٣٩] منعَ الملازمةِ المذكورةِ[١٤٠] أو منعَ بطلانِ اللازمِ مكابرةٌ محضة، وعنادٌ بحت. فكيفَ يرتكبُه عاقلٌ؟ أما الأول فسَيأتي بيانُه في الجواب، وأما الثاني فلما[١٤١] لا يخفَى على مَن له أدنَى مُسكةٍ أنّ واحدًا من الكليات الخمس لا يصدقُ عليه[١٤٢] أنه جنسٌ لِلخمسة؛[١٤٣]

١٣٠ **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٩.

١٣١ **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٩.

١٣٢ ق ب – منع.

١٣٣ ك – كل من، صح هامش.

١٣٤ ق: هذا، ب: بهذا.

١٣٥ **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٩.

١٣٦ **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٩.

١٣٧ ق ب: الباحث | ق ب + وتبين الفرق بين السؤال الوارد على تعريف الجنس بالمقول على كثيرين والسؤال الوارد على القول بالأعمية والأخصية بالاعتبارين.

١٣٨ ق ب – بحيث لا يزيد الناظر فيه إلا تعجبا في حاله، وإنكارا في مقاله.

١٣٩ ق ب + سلمنا صحة.

١٤٠ ق ب + بناء على دقة فيها وغموض وإما.

١٤١ ق ب: كما | ق ب – أما الأول فسيأتي بيانه في الجواب وأما الثاني.

١٤٢ ق ب – عليه.

١٤٣ ق ب + ولو سلم أنهما تقبلان المنع لكنهما إنما ذكر في معرض السند، فالكلام عليهما يكون كلاما على السند. | وفي هامش ق: استلزامه أن يكون الشيء جنسا لنفسه ولغيره، وهو ظاهر البطلان.

فكيفَ يكونُ منعُه[١٤٤] واردًا على قانونِ التوجيه؟ وأما ثالثًا فلأنّ جعلَ تلك الملازمةِ من تَتمّةِ تلك الجوابِ تحريفٌ للكتاب. [١٤٥]

[٥٧و] **فالجوابُ**: إنّ الجنسَ يجبُ أن نحملَ على ما تحتَه ويتّحدَ معه في الوجودِ. فإذا اعتبرَ معه[١٤٦] حيثيةُ كونِه جنسًا، يجبُ أن يعتبرَ هذه الحيثية معَ ما تحتَه أيضًا تحقيقًا لِمعنى الاِتّحاد بالحمل، فلا جرمَ، وجب أن يعتبر الجنس من حيثُ طبيعته مع قطعِ النّظر عن مثلِ هذه الحيثية؛ مثلًا إذا كان جنسُ الإنسانِ هو الحيوان من حيث هو جنسٌ، صدقَ على الإنسان أنه حيوانٌ هو جنسٌ لِلإنسان؛ لأنّ الحيوانَ الذي هو جنسٌ للإنسانِ صادقٌ عليه ومتّحدٌ معه في الوُجود، فكلُّ قيدٍ داخل في الجنسِ بِاعتبار جنسيّته له، يجبُ أن يدخل فيه أيضًا.[١٤٧] فكذا الحالُ فيما نحنُ فيه، فإنّ المقولَ على كثيرين لو كان جنسًا لِلخمسةِ من حيثُ إنه جنسٌ لَها لَصدقَ على كلٍّ من الخمسةِ أنه جنسٌ لها؛ لأنّ هذه الحيثيةَ لمّا اعتبرت في الجنس المعتبر في الأنواع، اعتبرت في الأنواع ضرورةً، رِعايةَ معنى الاتّحاد، فلْيتأمل!

ثم قال المولى المجيب: وإذ قد بانَ وجهُ استقامةِ ما سألَ الباحثُ عن اسْتقامته، فنَقول: إنّ ههُنا بحثًا أدقَّ وأروقَ[١٤٨] لِلناظر، وأكثرَ طولاً وعرضًا في تقريرِ وجهِ الدفعِ والتقصّي عنه، وهو: أنّهم عرّفوا الجنسَ بأنه: «المقول على كثيرين مختلفين بالنوع.»،[١٤٩] فقد ذُكر النوعُ في تعريفِ الجنس؛ وحين عرّفوا النَّوعَ بأنه: كليٌّ مقولٌ عليه وعلى غيرِه الجنسُ،[١٥٠] أخذُوا الجنسَ في تَعريفِ النّوع، فقد جاء الدورُ. وتخصيصُ النوعِ المذكور في تعريفِ الجنسِ بِالإضافيّ، والنوعِ المذكورِ في تعريف الجنس بالحقيقيّ لا يُجدي نفعًا؛ لأنّ تخصيصَ النوعِ المذكورِ في تعريفِ الجنسِ يأتِي بِالخَلل في انْعكاسِ التّعريف بِخروجِ الأجناسِ العاليةِ والمتوسطةِ منه[١٥١] ضرورة أنها لا تقالُ على الأنواعِ الحقيقيّة، بل على الأجْناسِ

١٤٤ ق ب – منعه.

١٤٥ ق ب – تحريف للكتاب. | ق ب + والتطويل المذكور بعده بيان لما لا يشتبه على أحد، ويلتبس لما اشتبه على الفاضل الباحث من وجه اللازم.

١٤٦ ق ب – معه.

١٤٧ وفي هامش ك: ذكره السيد في الحواشي.

١٤٨ ق: أردق، ب: أرذق.

١٤٩ **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ٢٤٥.

١٥٠ **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ٢٧١.

١٥١ ق ب – منه.

والأشكال؛ ولا يندفعُ بِتعميمِ القولِ الجنسيّ على ما يكونُ بِالذّات أو بالواسطة. إذ العالي والمتوسطُ أيضًا مقولٌ على النّوع الحقيقيّ بالواسطةِ، لأنّ الكلامَ فيما إذا قِيست تلك العاليةُ / والمتوسطةُ إلى الأجناسِ فإنها تمامُ المشترك بالنسبة إليها مع عدمِ صدق الحدّ عليها، فما حيلةُ التّخلصِ عن هذا الإيراد؟ [٥٧ظ]

يقول الفقير: يحصل بما[١٥٢] ذكرَه[١٥٣] الشيخُ في **الشفاء**: إن المرادَ بِالنّوع في تعريفِ الجنسِ هو الماهيةُ والحقيقةُ.[١٥٤] وإطلاقُ النوعِ على هذا المعنى شائعٌ فيما بينَهم، وحينئذٍ يتمّ التعريفُ بلا خَلل في معناه، كأنّه قيل: هو المقولُ على كثيرين مختلفين بالحقيقة، سواء كانت حقيقةً نوعيّة أو جِنسيّة، فتدبر!

[البحث الرابع: مسألة في السلب والإيجاب]

قال المولى الباحث: البحث الرابع:[١٥٥]

قال المصنّفُ في **المطالع**: «وسلبُ كلّ شيءٍ لا يُعقل ولا يُدرك إلا مضافًا إلى إيجابِه، فهو مسبوقٌ بالإيجابِ في التّعقّل والذكر.»[١٥٦] فأما كونُه مسبوقًا بِالإيجاب، فلأنّ السلبَ رفعُ الإيجاب، فَرفعُ الإيجاب لا يُتصور بدونِ تَصوّر الإيجاب. وأورد الشارح ههُنا سُؤالًا، وهو: لزومُ اجتماع النقيضيْن؛ لأنه يلزم اجتماع الإيجابِ ورفْعه في كلّ سَالبة، وما هو إلا اجتماعُ النقيضين.[١٥٧]

وفيه بحثٌ؛ لأنّ الإيجابَ الذي ورد[١٥٨] عليه الرفعُ هو النسبةُ الحُكمية التي هي موردُ الإيجابِ والسلبِ، لا الإيجابُ الذي بمعنى الإيقاعِ حتى يلزمَ اجتماع النقيضيْن، فما وجهُه؟

١٥٢ ق ب – يحصل بما.
١٥٣ ق ب: ذكر.
١٥٤ **الشفاء** لابن سينا، ١/ ٤٨، ٩٨.
١٥٥ ق ب – البحث الرابع.
١٥٦ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ٢/ ١٠.
١٥٧ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ٢/ ١٠.
١٥٨ ق: أورد.

[البحث الخامس: مسألة في السلب وسلب السلب]

البحث الخامس: إنه قال في الجوابَ: إن الإيجابَ جزءُ مفهومِ السلبِ لا جزءُ ماهيّتِه، وإلا، كان[١٥٩] يلزم من تحقّق العَمى في الخارجِ تحقّقُ البَصرِ فيه، وليس كذلك، وهو ظاهر.[١٦٠] فيه بحثٌ؛ لأنّ العَمى عدمُ البصر، وتحقّقُ العدمِ في الخارج محالٌ، فكيفَ يصحُّ هذا الكلام؟ فليتأمل!

وقال المولى المجيب في الجواب عن الأول: إنه خارجٌ عن قانُون التّوجيه؛ لأنّ الشارحَ أوردَ حديثَ التّناقُض على لسانِ السائلِ حتى يردّه إلا يرى أنه صدره بِلا يقالُ، المشعر من أول الأمر بِكون السؤال مردودًا غايةَ ما في الباب أن[١٦١] يكونَ لِدفع لزوم التناقض جهةٌ أخرى لم يتعرّضْ لها الشارحُ تنزُّلا عن ذلك المقام.

[٥٨و] **يقول الفقير**: مرادُ الباحثِ أنّ السؤالَ مِن أوّلِ الأمرِ غيرُ واردٍ، / فلا يستحِقّ الجوابَ المذكور،[١٦٢] فيكون داخلاً في قانون التوجيه، فتدبّر!

فالصوابُ أن يُقال: لا نزاعَ في أنّ الحكمَ يُستعمل في المعنييْن. وأما الإيجابُ فلم يعهدْ استعماله في معنى النّسبةِ الحُكميّة، ولو سلم فهي ليستْ بمرادِه هُنا، بل مرادُ القومِ هُنا بالإيجابِ هو: إيقاعُ النّسبة الثُّبوتيّة. قال المصنفُ: «لأنّ سلبَ كلّ شيءٍ لا يُعقل ولا يُدرك إلا مضافًا إلى إيجابِه.»[١٦٣] ولا شكَّ أنّ السلبَ لا يُضافُ إلى النّسبة الحُكميّة، وإنما يُضاف إلى الإيجابِ بِمعنى الإيقاع.[١٦٤] وقال الكاتبي[١٦٥] **في شرح كشف الأسرار**[١٦٦] في هذا المقامِ: «إنّ سلبَ

١٥٩ ق ب – كان.

١٦٠ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ٢/ ١٠.

١٦١ ق: أنه.

١٦٢ ق ب + ولا يحتاج في دفعه إليه.

١٦٣ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ٢/ ١٠.

١٦٤ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ٢/ ١٠.

١٦٥ هو نجم الدين علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني. ويقال له دبيران؛ حكيم، منطقي. من تلاميذ نصير الدين الطوسي. ولد سنة ٦٠٠هـ./ ١٢٠٣م. وتوفي سنة ٦٧٥هـ./ ١٢٧٧م. وله تصانيف، منها «**الشمسية**» ورسالة في قواعد المنطق، و«**حكمة العين**» في المنطق والطبيعي والرياضي، و«**المفصل شرح المحصّل لفخر الدين الرازيّ**» في الكلام، و«**جامع الدقائق في كشف الحقائق**» في منطق، وثلاث رسائل نشرت في «**نفائس المخطوطات**» بغداد، هي: «الاعتراف بالحق» و«إثبات واجب الوجود» و«مناقشة تعليقات الطوسي في إثبات واجب الوجود.» **الأعلام** للزركلي، ٤/ ٣١٥.

١٦٦ هذا، شرحٌ لِكتاب **كشف الأسرار عن غوامض الأفكار** لأفضل الدين محمد بن ناماور بن عبد الملك، المعروف بـ«الخُونَجي». لهذا الكتاب وشرحه نسخ كثيرة في مكتبة السليمانية باستانبول.

كلّ شيءٍ إنّما يعقل ويذكر مضافًا إلى ما يُقابلُه مِن الإيجاب»[١٦٧] ولا شكَّ أنّ السلبَ لا يُقابل النّسبةَ الحكميّةَ، وإنما يُقابلُ الإيجابَ بِمعنى الإيقاع.

وقال المولى المجيب في الجوابِ عن الثاني: إنّ المحققِين قالوا: إنّ لِلإعدامِ المضافةِ حكمَ المتحقق[١٦٨] في الخارج، حتى قالوا: بِافتقارِه إلى الموجدِ والخالق، وقالوا في تفسِير قولِه تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾: إنّ الموتَ عدمُ الحَيوة، والتقابُل بينهما عندَ البعضِ تقابلُ العدمِ والملكة. فقولُ الباحثِ «وتحققُ العدمِ في الخارجِ محالٌ» إنْ أرادَ به أنّ تحققَ العدمِ مطلقاً محالٌ، فهو ممنوعٌ لِما قُلنا من أنَّ لِلعدم المضافِ تحققًا؛ وإنْ أرادَ أنّ تحققَ العدم الصّرف محالٌ، فمسلّم؛ ولا يضرّنا.

يقول الفقير: فيه بحثٌ؛ أمّا أولًا فلِأنّ الباحثَ إنما يمنعُ تحقّقَ العدمِ في الخارجِ لا كونَه في حكمِ المحقق، فلا فائدةَ في نقلِ قولِ المحقّقِين. وأما ثانيًا، فلأن تفريعَ إثباتِ[١٦٩] تحقّقِ العدمِ على الإثبات[١٧٠] في حُكم المتحقّق[١٧١] مِما لا يستقيمُ قطعاً، فلا يصحُّ قوله: «فقول الباحث إلى أخره.»

فالصواب: أن يُقال[١٧٢] الخارج قد يُطلق ويُراد به الخارج عن المَشاعر، وهو الذي يعبّر عنه بالأعْيان؛ وقد يُطلق ويُراد[١٧٣] به الخارج عن الاعتبار، وهو الذي يعبّر عنه بنفس الأمر. والإعدامُ المضافة[١٧٤] موجودةٌ في الخارج بِالمعنى الثّاني دونَ الأول فلا إشكال.

ثم قال المولى المجيب: ولِي في هذا المقامِ / بحثٌ أنفعُ من هذا البحث، وهو أنّ هذا [٥٨ظ] المفهومَ لِلعمى إما أن يكونَ مفهومًا حريًا له أو يكونَ مفهومًا رسميًّا له[١٧٥] لا سبيلَ إلى الأول؛

١٦٧ **شرح كشف الأسرار عن غوامض الأفكار** للكاتبي، السليمانية، لالَلي ٢٦٦٤، ٧٠ظ.

١٦٨ ب: المحقق.

١٦٩ ك – إثبات، صح هامش.

١٧٠ ك – على الإثبات، صح هامش.

١٧١ ق: المحقق.

١٧٢ ق ب + المراد يتحقق العمى في الخارج اتصاف الذات به في الخارج، كما ذكر السيد في شرحه **للمفتاح**: إنا لا نفني بحصول انتفاء القيام في الخارج إلا اتصاف بالذات بذلك الانتفاء في الخارج ولا يلزم منه كون انتفاء القيام موجودا أو ثابتا في الخارج أو يقال.

١٧٣ ك – ويراد، صح هامش.

١٧٤ ق: المضاف.

١٧٥ ب: حريًا أو يكون رسميًّا له.

وإلا، لَكان دلالةُ العمى على البصر تَضمنيّةً؛ لأنّه جزءُ الحدّ، ودلالةُ لفظِ المحدودِ على جزءِ الحدّ تضمّنِيٌّ،[١٧٦] ولا سبيلَ إلى الثاني؛ لأن رسمَ الشيء إنما يكون بِاللازم الخارجِ المحمولِ على المعرفِ دونَ أيّ لازمٍ كان؛ فإنّ اللوازمَ الوجوديّة كَالحرارةِ مثلًا لِلحار لا يصحّ التعريف بِها لِعدم صحّةِ حملِها علىٰ ما عُرف بها، ووجوبِ أن يكون التعريف بالمحمول ذاتيًّا كان أو عرَضيًّا. والبصرُ، وإن كان لازمًا لِلمسمى، لكنّه ليس من اللوازم[١٧٧] الحملية له، فكيف صحّ تعريفُه به؟!

يقول الفقير: [١٧٨]هذا الكلامُ مبنيٌّ على[١٧٩] أن يكونَ مفهومُ الملكة جزءًا من مفهومِ العدم.[١٨٠] وقد[١٨١] نقل الفاضلُ الأبهري في شرحه **للمطالع** عن الإمام العبيدي أنه منعَ كونَ مفهومِ الملكة جزءًا من مفهومِ العدم. وقال: إذ العمى مثلًا، ليسَ العدم مع البصر، بل العدمُ المخصوصُ بالبصر عمّا من شأنِه البصر، وقد صرح به[١٨٢] أيضًا في شرح **الشمسية**[١٨٣] **القطبي**، وحقّقه السيدُ[١٨٤] رحمَه الله في حواشيه عليه،[١٨٥] فليتتبع![١٨٦]

١٧٦ ق ب: تضمني.

١٧٧ ق: لوازم.

١٧٨ ق ب + فيه بحث. لإنّ لِقائلٍ أن يقولَ: نَختارُ الشقَّ الثاني قولَه: «رسمُ الشيء إنما يكون بِاللازمِ الخارجِ المحمولِ إلى آخره.» قلنا: إنْ أريدَ أنّ ما يقع في معرض الرسم يجبُ أن يكون كذلك، فمسلّم، ولكن لا يلزم منه أن يكونَ كل ما هو مذكور في الرسم كذلك، وإنْ أريدَ أنّ كلّ ما ذُكر فيه يجب أنْ يكون كذلك، فلا نسلم ذلك. فإنّ كثيرًا من الأمورِ يُذكر في الحدود والرسوم، ولا يُمكن حملُها على المعرف كالمراعاة (ب: المراعات) والذهن والخطأ والفكر في تعريف المنطق. وإنْ أريدَ معنى آخر فلْيبينْ حتى نتكلّم عليه. فالصواب أن نذكرَ في إبطال الشقّ الثاني اتفاق الثقات على كونِه حدًّا له. فإنّهم ذكروا أنّ البصرَ خارجٌ عن مفهومِ العمى وإلا، لَكانَ دلالةُ العمى عليه تضمنيةً؛ فإنها إنما يكون تضمنيةً إذا كان ذلك المفهومُ حدًّا له، وذلك ظاهر أو نترك الترديد، ويقال المفهومُ من.

١٧٩ ق ب – مبني على.

١٨٠ ق ب + وهو باطل كما.

١٨١ ق ب – وقد.

١٨٢ ق ب + الشارح.

١٨٣ ق ب: شرحه **للشمسية**.

١٨٤ **القطبي في المنطق، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية** للكاتبي، ص ٩١.

١٨٥ ك – السيد رحمه الله في حواشيه عليه، صح هامش.

١٨٦ ق ب – فليتتبع.

[البحث السادس: مسألة في المقول: المحالُ قد يستلزمَ المحالَ]

قال المولى الباحث: البحث السادسُ:

قال المنطقيّون: كلّ متصلتيْن مُتوافقتيْن في الحُكم مُتخالفتيْن في الكيفِ، مقدّمُهما واحدٌ وتالِيهما[١٨٧] طرفَا النقيضِ، فإنّهُما مُتلازمتَان. أما استلزامُ الموجبةِ السالبةَ، فلأنّه لمّا استلزمَ المقدمُ التاليَ وجبَ أن لا يستلزمَ عدمَه لِامتناعِ استلزامِ الشيءِ الواحدِ لِلنّقيضيْن، وإذا لمْ يستلزمْ فيصدقُ السالبةُ اللزوميّةُ المركّبةُ مِن مقدّمِ الموجِبةِ ونقيضِ تالِيها. وأمّا استلزامُ السالبةِ الموجِبةَ، فلِأنّه لِما لمْ يستلزمْ المقدّمُ التاليَ وجبَ أن يستلزمَ نقيضَه؛ وإلا، لَزمَ أن لا يستلزمَ الشيءُ الواحدُ شيئًا ولا نقيضَه، وإنّه محال.

فيه بحثٌ؛ وهو أنا لا نُسلم امتناعَ استلزامِ الشيءِ الواحدِ لِلنّقيضَيْن لِجوازِ كونِه مُحالا، والمحالُ جازَ أن يستلزمَ المحالَ، فما توجِيه هذا الكلام؟

[(قال المولى المجيب) [٤٧و] أقول: ذكر صاحبُ **المطالع** في بحث تلازم الشرطيان، ناقلًا عن الشيخ الرئيس ابن سينا «إن كل متصلتين توافقتا في الكم والمقدم، وتخالفتا في الكيف، وتناقضتا في التالي[١٨٨] تلازمتا وتعاكستا هو غير لازم لجواز ملازمته النقيضين لمقدم واحد فلم يلزم السالبة الموجبة، وجواز أن لا يلزم واحد من النقيضين مقدما واحدا فلم يلزم الموجبة السالبة.»[١٨٩] والاعتراضُ الذي أورده الباحثُ، هو هذا الاعتراضُ الذي أوردَه صاحبُ **المطالع** على الشيخ، واقتصرَ الباحثُ على ذكرِ واحدِ شَقَّيِ الاعتراضِ، وهو منعُ امتناعِ استلزام الشيءِ الواحد للنقيضين، ولم يذكر الشقَّ الآخر، وهو منعُ امتناعِ استلزام الشيء الواحد شيئًا ولا نقيضه. وسبّب الشارحُ الكامل قطب الدين الرازي هذا الاعتراض على الخلل في النقل عن الشيخ؛ لأنه في عدةِ مواضعَ من هذا الفصل، وقد صرّح بخلاف ما نَقلوا عنه حيث قال: «المتصلتان الموصوفتان يؤخذان[١٩٠] تارة بمنطق اتصال وأخرى باتصال

١٨٧ ق: وثالثهما.

١٨٨ ك ق ب: التوالي.

١٨٩ **قاضي سراج الدين الأرموي ومطالع الأنوار** لحسن آككنات، ص ٥٨.

١٩٠ ك ق ب: يوجدان.

لزوم، فنجعل[١٩١] اللزوم جزءًا من التالي في احديهما ويؤتى بنقيضه من حيث هو لازم في الأخرى، حتى يكون قولنا ليس البتة إذا كان (أ ب) يلزم أن يكون (ج د) في قوةِ قولِنا: «كلما كان أ ب فليس يلزم أن يكون (ج د.) والبرهان على تلازمهما إما في الكليتين المطلقتين، [٤٧ظ] فهو أنه إذا صدق ليس البتة إذا كان (أ ب) ف(ج د) فكلما كان (أ ب) فليس (ج د) وإلا لصدق نقيضه، وهو قولنا ليس كلما (أ ب) فليس (ج د) ومعنى هذا الكلام أن ليس (ج د) لا يكون مع (أ ب) على بعض الأوضاع، لا على سبيل اللزوم ولا على سبيل الاتفاق. فيكون هناك وضع من الأوضاع يكون فيه (أ ب) ويكون معه (ج د) وقد قلنا ليس البتة إذا كان (أ ب) ف(ج د) هذا خلف وكذلك إذا صدق كلما كان (أ ب) ف(ج د) فليس البتة إذا كان (أ ب) فليس (ج د) وإلا فقد يكون إذا كان (أ ب) فليس (ج د) ففي بعض الأوضاع يكون (أ ب) ولا يكون معه (ج د).»[١٩٢] ولِتصوّره في مادةِ جزئيّتِه فنقول إذا قصد ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود، فكلّما كانتِ الشمسُ طالعةً فليسَ الليلُ موجودًا، وإلا لَصدقَ نقيضُه، وهو قولنا: «كلما كانت الشمسُ طالعة فليس الليل موجودًا.» ومعنى هذا الكلام أن ليس الليلُ موجودًا لا يكون مع طلوع الشمس على بعض الأوضاع، لا على سبيل اللزوم، ولا على سبيل الاتفاق، فيكون هناك وضعٌ من الأوضاعِ يكونُ فيه الشمسُ طالعةً، ويكون معه الليلُ موجودًا. وقد قلنا ليس البتةَ إذا كانت الشمسُ طالعةً فالليلُ موجودٌ هو، وكذلك إذا صدقَ كلما كانت الشمسُ طالعةً فالليل موجودٌ فليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فليس الليل موجودًا، وإلا فقد يكون إذا كانت الشمس طالعة فليس الليل موجودا، ففي بعضِ الأوضاعِ تكونُ الشمسُ طالعةً ولا يكون الليلُ موجودا.

قال الشارح: «هذا كلام الشيخ بلا افتراء عليه ولا زخرفية في البيان.»[١٩٣] وظهر لك من كلامِه «أن التّالي إذا لم يكنْ موافقًا لِلمقدّم ولا لازمًا له يكون نقيضُه إما موفقًا له أو لازمًا بالضرورة، وإذا كان اتصالُه بالمقدّم مطلقًا حتى يصدق بأيّ وجهٍ يكون إما اللزوم أو الاتفاق لم يكن لنقيضِه اتصالٌ به لا باللزوم ولا بالاتفاق، وكذلك سلب لزوم التالي للمقدم على جميع

١٩١ ك ق ب: فيجعل.

١٩٢ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ٢/ ٢٣٢.

١٩٣ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ٢/ ٢٣٣.

الأوضاع أو بعضِها يستلزم [٤٨و] إيجابَ سلبِ لزوم التالي[١٩٤] على تلك الأوضاع. وإيجابُ لزوم التّالي للمقدّم يستلزمُ سلب سلبِ[١٩٥] لزومِ التّالي، بل هو عينُه عند التحقيق. فقد بانَ أنّ نقلَ المتأخرين ليس على ما ينبغي.» هذا كلام شارحُ **المطالع**. وأنت إذا تأملتَه حقَّ التّأملِ عثرتَ على الدّفاع ما أورده الباحثُ في هذا البحث؛ فإنه بَنى إيرادَه على اللّزوم دونَ الاتصال المطلق، وما نقلَه الشارحُ المحقق عن الشيخ ليس هو اعتبار اللزوم فقط، بل أحد الأمرين إما مطلق الاتصال أو اللزوم.][١٩٦]

يقول الفقير: قد نقلَ صاحبُ **الكشف** هذا الكلامَ عن الشيخِ، فاعترضَ عليه بِوجهيْن:

أحدُهما: ما ذكرَه الباحثُ وتَبعَه صاحبَ **المطالع** ظنًّا أنّهما وارِدانِ.[١٩٧] ونسبَ الشارحُ المحقّقُ مولانا / قطبُ الدين موردَهما على الغَفلةِ عن مَرام الشيخِ. وحاصلُ كلامِه أنّ الشيخَ [٥٩و] لم يَعتبرْ اللزومَ فقطْ، بل أحدَ الأمرين، إما مُطلق الاتصالِ أو اللزوم، حيث قال: «المتّصلتانِ المَوصوفتانِ موجودانِ تارةً بِمطلقِ اتصالٍ وأخرى بِاتصالِ لزومٍ، فيُجعل اللزومُ جزءًا من التالي في احْديهما ويُؤتَى[١٩٨] بِنقيضِه من حيثُ هو لازمٌ في الأخرى حتى يكون قولُنا: «ليس البتة إذا كان (أ ب) يلزم أن يكون (ج د)» في قوةِ[١٩٩] قولِنا: «كلما كان (أ ب) فليس يلزم أن يكون (ج د)»؛[٢٠٠] وبرهنَ على التّلازمِ في الكلّيّتيْن المطلقتيْن وفي الكلّيتيْن اللّزوميّتيْن. وتوهّمَ الخُونَجي[٢٠١] وأتباعُه أن الشيخَ لم يعتبرْ إلا اللزومَ، فأورَدوا عليه ما أوردُوا.[٢٠٢]

١٩٤ ض – للمقدم على جميع الأوضاع أو بعضها يستلزم إيجاب سلب لزوم التالي.

١٩٥ ض: سبب سلب.

١٩٦ **كاشفة الشبهات العلائية** لسراج الدين الأرموي، ٨٠و.

١٩٧ ب: وارد.

١٩٨ ب: ولولا.

١٩٩ ب – قوة.

٢٠٠ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ٢/ ٢٣٢.

٢٠١ هو: أبو عبد الله أفضل الدين محمد بن ناماور بن عبد الملك الخونجي. وهو عالم بالحكمة والمنطق، فارسي الأصل. انتقل إلى مصر، وولي قضاءها. وتوسع في ما يسمونه «علوم الأوائل» حتى تفرد برياسة ذلك في زمانه، وصنف كتاب **كشف الأسرار عن غوامض الأفكار** في الحكمة. لهذا الكتاب نسخ مخطوطة في مكتبة السليمانية باستانبول. وللمؤلف أيضا **الموجز** في علم المنطق؛ **والجمل**. وهذا الكتاب اختصار **نهاية الأمل** لابن مرزوق التلمساني. وهو توفي سنة ٦٤٦ ه. ١٢٤٨م. بالقاهرة. **الأعلام** للزركلي، ٧/ ١٢٢.

٢٠٢ **كشف الأسرار عن غوامض الأفكار** للخونجي، ص ٢١٨–٢٢٢.

قال الشارحُ المحقق[٢٠٣] بعدَ تحقيقِ المقام: «رأيتُ واحدًا من الأذكياءِ يقول: ﴿فَمَا لِهٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [سورة النساء، ٤/ ٧٨] لم ينقُلوا من الشيخِ نقلًا[٢٠٤] إلا وهو ينادِي عليهم بِقلةِ الفهمِ وكثرةِ الزّللِ، ولا اعترضُوا عليه اعتراضًا إلا وقد اتّسمَ بِوصْمةِ اللّاغيةِ والخطَلِ مع أنّهم بِاختراعِ القواعِد وبسطِ[٢٠٥] الفنّ مشهورُون، وفي ألسنة الأصحابِ بقوّة الذكاءِ وجَودةِ القَريحةِ مذْكورون، وكان ذلك كانَ لِتقادُمِهم لا لِتقدّمِهم، ولِتوفّر جدّهم لا لِتوفر جدّهم.»[٢٠٦]

قال المولى المجيب: وها أنا أبْني الكلامَ في الاخْتتامِ على إيرادٍ يتوجّهُ على ابتناء انعكاسِ اللزوميّةِ لزوميّةً، فإنّ بعضَ أقسامِ التلازُمِ المنحصِرة في عشرةِ أوجهٍ يدورُ تحقيقهُ على تعاكُس اللزوم، مع أنّ صاحبَ **المطالع** ذَكر في بعضِ تصانِيفه أنّ في انعكاسِ الموجبةِ اللزوميّةَ نظرًا لِجوازِ أنْ يستلزمَ المقدمُ التاليَ بِالطّبع، ولا يكون التالِي كذلك، فليدفعْ الباحثُ هذا النظرَ حتى يستقيمَ المسألةَ التّلازميّة المبنيّةَ على ذلك الانعِكاس.

يقول الفقير: قال الشارح[٢٠٧] المحقّقُ بعد ما نقلَ نظرَ المصنّف: «هذا النظرُ إنما يتوجه لوضع[٢٠٨] إنتاج اللزوميتين[٢٠٩] في الأول لزومية؛ وإما على تقديرِ الاعترافِ بذلك فلا توجيهَ له أصلًا، وإما مطلقُ الاتّصال على منعِ اللّزومِ فليس بِلازم فضلًا / عن اليقين.»[٢١٠] ومن أراد تمامَ [٥٩ظ] الكلامِ فلْينظرْ في أوائلِ تلازُم الشّرطِيّات!

٢٠٣ ق ب + مولانا قطب الدين.
٢٠٤ ب: قولا، صح هامش.
٢٠٥ وفي هامش ب: تدوين.
٢٠٦ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ٢/ ٢٣٢.
٢٠٧ ب – الشارح.
٢٠٨ ك ق ب: لو منع.
٢٠٩ ب: اللزومين.
٢١٠ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ٢/ ٢٢٩.

[البحث السابع: مسألة في المقول: الممكن لا يستلزمُ المحالَ]

قال المولى الباحث: البحث السابع:

هو أنّ المشهورَ فيما بينَ القومِ «إنّ الممكنَ لا يستلزمُ المحالَ»[٢١١] ولِي فيه بحثٌ من وَجهيْن:

أمّا أولًا: فلِأنّه يصدقُ قولُنا: «كلما كانَ واجبُ الوجودِ موجودًا كان المعلولُ الأولُ موجودًا، ومتَى صدقَ صدقَ عكسُ نقيضِه»[٢١٢] وهو قولُنا: «كلّما[٢١٣] لم يكنْ المعلولُ الأولُ موجودًا لم يكنْ واجبُ الوجودِ موجودًا، وههُنا استلزمَ الممكنُ المحالَ»[٢١٤]؛ لأنّ عدمَ المعلولِ ممكنٌ، وعدمَ [واجب] الوجودِ محالٌ.

وأمّا ثانيًا: فلِأنه جازَ استلزامُ المحالِ الممكنَ كليًّا وجُزئيًّا، وإذا جازَ هذا، جازَ[٢١٥] استلزامُ[٢١٦] المحالِ جزئيًّا بِالعكس، فما وجهُ صحّةِ هذا الكلام؟

وقال المولى المجيب: لِي[٢١٧] في كلِّ واحدٍ من وجهيْ[٢١٨] هذا البحثِ بحثٌ من وجهيْن:

أمّا وجهُه الأولُ: فالوجه الأولُ: من وجهيْ بحثِنا هو: أنّ قولَهم: «كلّما كان واجبُ الوجودِ موجودًا، كان المعلولُ الأولُ موجودًا» لا نسلّم أنّه ينعكسُ عكسَ[٢١٩] النقيضِ إلى ما قلتُم. كيف والمتأخّرون أبْطلوا انعكاسَ المُوجِبةِ الكليّة الموجبةَ كليةً[٢٢٠] بِعكسِ النقيضِ؟![٢٢١] وهو مذكورٌ في كتبِ المِيزان.

٢١١ **مناهج اليقين في أصول الدين** لعلامة حلي، ١/ ٣٤٥.

٢١٢ **أجوبة المسايل النصيرية** لنصير الدين طوسي، ١/ ٥٣؛ **منطق ومباحث الفاظ مجموعه متون ومقالات تحقيقى** لمهدى محقق وتوشيهيكو إيزوتسو، ص ٢٥٧.

٢١٣ ق + كان.

٢١٤ **منطق ومباحث ألفاظ مجموعه متون ومقالات تحقيقى**، لمهدى محقق وتوشيهيكو إيزوتسو، ص ٢٥٧.

٢١٥ ب – هذا جاز، صح هامش.

٢١٦ ق + الممكن.

٢١٧ ق – لي.

٢١٨ ب: جهتي.

٢١٩ ق: بعكس.

٢٢٠ ب – الموجبة كلية.

٢٢١ ق – إلى ما قلتم: كيف والمتأخرون أبطلوا انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض، صح هامش.

والوجهُ الثاني: أنّ هذه النقيضة إن أخذتمُوها اتفاقيّةً فهِي لا ينعكسُ، وإن أخذتمُوها لزوميّةً فهي لا تصحُّ إلا على مذهبِ الفلاسفةِ الغير الملّيّين؛ فإنّهم همُ القائلون بِقِدمِ العالَم. وهو مِن المَسائلِ التي يجبُ تكفِيرهمْ فيهِ، كما ذكرَه الغَزاليّ في كتابٍ سمّاه: «**تهافت الفلاسفة**».[٢٢٢] وأمّا على مذهبِ المُتكلمِين فلا يستلزمُ وجودُ الواجبِ وجودَ العالَم، بل وجودُ العالَم وعدمُه جائِزان بِالنّسبة إلى وجودِ الحَقّ، مقتضى الإيمان بالأنبياء، فلْيردّ ما يردّ عليهم، فإنّ مذهبَهم محالٌ، والمحالُ جائزٌ أن يستلزمَ مُحالًا آخر،[٢٢٣] والمحالُ الآخرُ ههُنا هو استلزامُ الممكنِ المحالَ، ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذي هَدٰينَا لِهٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَآ اَنْ هَدٰينَا اللّٰهُ﴾ [سورة الأعراف، ٧/ ٤٣].

وأما في وجهِه الثانِي: فأوّلًا: لا نسلم أنّه «إذا جازَ استلزامُ المحالِ لِلممكنِ كليًّا أو جزئيًّا، جازَ استلزامُ المُمكنِ[٢٢٤] المحالَ[٢٢٥] بِطريقِ العكس.» إذْ قدْ نَقلنَا عن صاحبِ **المطالع** / أنّه يجوزُ [٦٠و] أن يستلزمَ المقدّمُ التاليَ بِالطّبع، ولا يكونَ التالِي كذلك.[٢٢٦]

وثانيا: فِلأنّ استلزامُ الممكنِ المحالَ جُزئيًّا، لو سُلّم، فهو لا يُنافي نفيَ استلزامِ الممكنِ المُحالَ كلّيًّا، فلا يتم التقريب، إذْ الاستلزامُ الجزئِيُّ قد يتحقّق، ولم ينفِه القومُ؛ فإنّ حيوانيّةَ زيدٍ يستلزمُ ناهقيّتَه استلزامًا جزئيًّا مع أنّ الأولَ ممكنٌ، والثانِي مُحال.

يقول الفقير: الثانِي من الأوّل، والأولُ من الثّاني ليسَ بِشيء.

أما الأولُ: فلأنّ الكلامَ في المَنطقِ ولا خُصوصيّةَ لَه بأهلِ الإسلام، بل نسبته أكثرُ إلى الفلاسفةِ منْهم.[٢٢٧] فالمناسبُ أن يحملَ الإيراد عليهِم ويلتزمَ الدفعَ عنهم قصدًا إلى مُجرّد الجوابِ عن السُّؤالِ بِبيان غَرضِهم لا إلى تصحِيح كلامِهم.

وأمّا الثاني: فِلأنّكَ قد سمعتَ أن كلامَ المصنّف[٢٢٨] مجابٌ عنه، فلا وجهَ لِلبناءِ عليه، فالصوابُ أن يقتصرَ على الأوّل من الأولِ والثانِي من الثاني، فليتأمل!

٢٢٢ **تهافت الفلاسفة** للغزالي، ص ٨٨.
٢٢٣ ق ب: المحال الآخر.
٢٢٤ ك – الممكن، صح هامش.
٢٢٥ ق + جزئيا.
٢٢٦ **قاضي سراج الدين الأرموي ومطالع الأنوار** لحسن آككنات، ص ٥٧.
٢٢٧ ق ب: نسبته إلى الفلاسفة أكثر فيها منهم.
٢٢٨ ك – كلام المصنف، صح هامش.

[البحث الثامن: مسألة العلّة في تعريف الفصل والجنس]

قال المولى الباحث: البحث الثامنُ:

هو أنَّ المشهورَ عند المنطقيّين «أن الفصلَ علةٌ لِوجود الجنس، واستدلُّوا على ذلك بأنَّ الفصلَ لو لم يكن عِلةً لَكانَ الجنسُ علةً للفصل، وإلا لَاستغنَى كلٌّ واحدٍ منهما عن الآخر، وحينئذ يمتنع التركيبُ. لكنْ الجنسُ ليسَ بِعلةٍ لِلفصل؛ لأنه لو كانَ علةً له لَوجد الفصلُ أينما وجد الجنسُ»[٢٢٩] وليس كذلك.

وقِيل في جوابِه: «ما مُرادكم من العلة؟ إنْ كان المرادُ منها جزءَ العلة فلِمَ لا يجوزُ أن يكون الجنسُ علةً له؟ قوله: «لَوجد الفصلُ أينَما وجد الجنسُ»، قُلنا: لا نسلّم، حينئذ[٢٣٠] ذلك لِعدم وجوبِ وجودِ المعلولِ عِند وجودِ جزءِ العلة. وإن كان المرادُ منها العلةَ التامَّةَ، فلِم لا يجوزُ أن يكونَ شيءٌ منها علةً بهذا التفسير؟ قوله: استغنى كلٌّ واحدٍ منهما عن الآخر فيَمتنعُ التركيبُ، فيه بحثٌ؛ لأنّا لا نسلّم الاستغناءَ على هذا التقدير لِجواز أنْ لا يكون شيءٌ منها علةً»[٢٣١] فلا يمتنع التركيبُ ولا استغنى كلٌّ واحدٍ عن الآخر لِجواز أن يكون العلةُ أمرًا ثالثًا، فما توجيهُه؟

وقال المولى المجيب: نقل الباحثُ هذا البحثَ إلى قوله: «فيه بحث» من **المطالع** وشرحه؛ وغيَّر وجهَ دفعِ لزوم استغناء كلِّ واحدٍ منها عن الآخر المستلزمِ؛ / لِامتناعِ التركيبِ إلى وجهٍ [٦٠ظ] آخرَ غيرَ ما في **شرح المطالع**، وعبَّر عن ذلك الوجه بقوله: «فيه بحث؛ لأنا لا نسلّم الاستغناءَ إلى آخره.» والوجهُ المذكورُ في **الشرح** هو ما قال فيه «وجوابُه: أنه إذا[٢٣٢] أريدَ بالعِلة التّامةِ، أعنِي: جميعَ ما يتوقف عليه الشيء، فلا نسلم أنه لوْ لمْ يكن أحدُهما علةً تامةً لَزم استغناءُ كلٍّ منهما عن الآخر، وإنما [يلزمُ] ذلك لو لم يكن أحدهما علةً ناقصة؛ وإن أريدَ بها ما يتوقف عليه الشيءُ– أعمَّ من التّامةِ والناقصة– فلا نسلم أنه لو كان [الجنس] علةً ناقصةً لِلفصل استلزمَه. فليس يلزم من وجودِ العلة الناقصةِ وجودُ المعلول.»[٢٣٣] والباحث غيَّره[٢٣٤] إلى أنّ منعَ لزومِ الاستغناءِ على

٢٢٩ **أجوبه المسايل النصيريه** لنصيرالدين طوسي، ١/ ٧٥.

٢٣٠ ق ب – حينئذ.

٢٣١ **أجوبه المسايل النصيريه** لنصيرالدين طوسي، ١/ ٥٧.

٢٣٢ ق ب: إن؛ ك – إن، صح هامش.

٢٣٣ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ١/ ٣٤٧.

٢٣٤ ق: غير.

ذلك التقدير لِجواز أنْ لا يكون شيءٌ منها علةً، فلا يمتنع التركيبُ ولا استغنى كلٌّ واحد عن الآخر لِجواز أن يكونَ العلةُ أمرا ثالثًا.

والجوابُ: «أنَّ المرادَ بالعلة التامة، جميعُ ما يتوقف عليه» وبِمطلق العلة «مجرد ما يتوقف عليه أعمُّ من التامة والناقصة.» فعلى تقدير انتفاء التالي[٢٣٥] لزومُ الاستغناء في غاية الظهور، ولا يدفعُه احتمالُ كونِ العلة أمرًا ثالثًا كَمعلوليْ[٢٣٦] علةٍ واحدةٍ مثلَ الهيولى والصورة مثلا؛ إذ لا استغناءَ لأحدهما عن الآخر أيضًا لِتوقّفِ وجودِ أحدهما على وجود الآخر، وإلا، لَما كان بينهما ملازمةٌ. وقد اتفقُوا على ثبوتِ الملازمةِ بينهما، وعمَّمُوا علاقةَ اللزوم إلى العليَّةِ والمعلولية والتضائف، وأدرَجوا كونَ الأمريْن معلوليْ علةٍ واحدةٍ تحت علاقةِ العليّة والمعلوليّة. فالقولُ بانتفاءِ الاستغناءِ وانتفاء توقّفِ أحدِهما على الآخر قولُ المتنافيين.

يقول الفقير: فيه بحث؛ لأنّ الباحثَ لَمْ يمنعْ لزومَ الاستغناءِ لِانْتفاء التالي، إلا على تقدير أن يُراد بِالعلة العلةُ التامةُ، فلم يلزمْ منه القول بانتفاءِ التوقّف مطلقًا حتى يُنافيَ القول بانتفاء الاستغناء، فليتأمل!

والحق أن هذا البحثَ واردٌ على هذا التقرير المزيّفِ بما ذكرَه الشارحُ المحقّق أيضًا، والصوابُ ما اختارَه حيثُ قال: «ونحن نقول: أما أنَّ الفصلَ علةٌ لِحصّة النوع، فذلك لا شكَّ فيه؛ / لأنَّ الجنسَ إنما يتحصّص بِمقارنة الفَصل. فما لم يعتبر الفصلُ لا يصير حصتَه...»[٢٣٧] [٦١و]
«...وليس مرادُ الشيخِ «أنَّ الفصلَ علةٌ لِوجود الجنسِ»، وإلا، لَكان إمّا علةً له في الخارج، فيتقدّم عليه بالوجود، وهو محالٌ؛ لِاتّحادهما في الجعل والوجود. وإمّا علةً له في الذّهن وهو أيضا مُحال، وإلا، لم يُعقل الجنسُ دون فصلٍ، بل المرادُ أنّ الصورةَ الجنسيّة مبْهمةٌ في العقل، تصلُح أن تكونَ أشاءَ كثيرةً، [و]هي عينُ كلٍّ واحد منها في الوجودِ، غيرُ متحصَّلة في نفسها[٢٣٨] لا تُطابق تمامَ ماهياتِها المحصّلة. وإذا انضمَّ[٢٣٩] إليها الصورةُ الفصليةُ عيّنَها وحصّلَها أي جعلَها

٢٣٥ ب: الثاني.
٢٣٦ ق: لِمعلوليْ.
٢٣٧ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ١/ ٣٤٧.
٢٣٨ ك ق ب: محصَّلة بِنفسها.
٢٣٩ ك ق ب: انضاف.

مطابقةً للماهيّةِ التامةِ؛ فهي علةٌ لِدفع[٢٤٠] الإبْهامِ والتحصيل[٢٤١] والعلية بهذا المعنى لا يُمكن إنكارُها.»[٢٤٢]

[البحث التاسع: مسألة في عكس المتّصلة المُوجِبة الجُزئِيّة]

قال المولى الباحث: البحث التاسع:

هو أنّ المنطقيّين زَعموا أنّ المتّصلةَ المُوجِبةَ الجُزئِيّةَ تنعكسُ كَنفسِها. فيه بحث؛ لأنّه يصدق قولُنا: «قد يكون إذا كان الجَملُ طائرًا فهو حيوانٌ» مع كذبِ قولِنا: «قد يكون إذا كانَ الجملُ حَيوانًا كان طائرًا.»؛ لأنّها لو صدقتْ ومقدّمُها صادقٌ دائمًا فَيلزمُ صدقُ تالِيها في وقتٍ ما، لكنْ محالٌ. وبه تبيّن[٢٤٣] عدمُ انعكاسِ السالِبةِ الكلّيّةِ كَنفسِها؛ إذْ يصدقُ في المادّةِ الثّانيةِ السالِبةُ الكليّةُ معَ عدمِ صدقِ انعِكاسِ سالبَةٍ[٢٤٤] كليّةٍ، فما وجهُه؟

[(قال المولى المجيب) [٤٩ظ] أقول: بحثُه هذا من جنس بحثه المذكور فيما قيل في قوله[٢٤٥] تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَهُ رَجُلاً﴾ [سورة الأنعام، ٥/ ٩] حيث قال: «هناك بأن الأصلَ صادقٌ دون العكس»، وهو: «لو جعلناه رجلًا لجعلناهُ ملكًا». واستدلّ على عدمِ صدقِ العكسِ بأنه جعلَه رجلًا ولم يجعلْه ملكًا.[٢٤٦] هناك بأن عدمَ التّالي لا يُنافي الملازمةَ لا يقال الشرطيّة اللزوميّةُ لا يتركّب من عدمِ صادق وقال: كاذب؛ لأنا نقول: هو في الملازمةِ الكلية، وما نحن فيه هي الملازمةُ الجزئيةُ، فلا يلزم من صدق قولِنا: «كلما كان الجملُ حيوانًا فهو طائرٌ» عدمُ صدق «قد يكون إذا كان الجملُ حيوانًا فهو طائر»؛ لأن الأولَ أخصّ من التالي، [٥٠و] ولا يلزمُ من عدم صدق الأخصّ عدمُ صدق الأعم. ومن ثم صرح الأعميةَ بجواز كونَ الأخصّ لازمًا للأعمّ في الملازمة الجزئية.

٢٤٠ ك ق ب: لرفع.

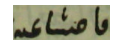
٢٤١ ك ق ب: والتحصل.

٢٤٢ **شرح المطالع** لقطب الدين الرازي، ١/ ٣٤٨.

٢٤٣ ق: تبيين.

٢٤٤ ق – الكلية كنفسها. إذ يصدق في المادة الثانية السالبة الكلية مع عدم صدق انعكاس سالبة، صح هامش.

٢٤٥ ع: من قوله.

246 ض: 

لا يقال: إذا قلنا: «قد يكون إذا كان الشيءُ حيوانًا فهو طائر» ههنا اجتماعُ طائريةِ الشيء مع حيوانيّته، أما إذا قلنا: «قد يكونُ إذا كان الجملُ حيوانًا كان طائرا» لا يُمكن اجتماع الطائريّة مع الجمليّة؛ لأنّهما نوعانِ متبايعان؛ لأنا نقول: الملزومُ في هذه الملازمة الجزئية حيوانيةُ الجمل، لا خصوصيّةُ الجمليّة، وإلا لم يكن بين جزئية زيدٍ وجماديّتِه ملازمةٌ لِعدم اجتماعِ الجماديّة مع خصوصية الزيديّة.

وهذا هو معنى قولِهم: «بأن صدق الشرطية لا يقتضِي صدقَ الطرفين. ألا يرى أنهم تعريف القياس على الكاذب المقدمات، واعتبرُوا لزوم النتيجة للقياس مع فرض تسليم مقدماته، كقولنا: زيد حجر، وكل حجر مانع ينتج زيد مانع[٢٤٧] إذْ على تقديرِها بين المقدمتين يلزمُ صدق المقدمة الثالثةِ على أنك إذا تأمّلت وأنصفْت. عرفتَ واعترفْت أن لا فرقَ بين الجمليّة والشرطيّة المتصلة اللزوم في انعكاس الموجبة الكلية، في كلّ منهما موجبةٌ جزئية سوى أن العبرةَ في الكلية والجزئية في الجملية بالأفراد، وفي الشرطيةِ بالأوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم. وكما يجوز في الجملية أن يكونَ المحمولُ أعمَّ من الموضوع، فكذا في الشرطية لِجواز أن يكون التالي أعمَّ من المقدم. هذا هو المنطق، فتدبر! فِفيه مقنع وكفاية بتحقيق المقام لهذا النّوع من البَسط في الكلام لِتوضيح المرامِ عن إيراد بحث آخر.]

يقول الفقير: الإيرادُ الأولُ[٢٤٨]: يندفِعُ بما يقرّرُ في المنطقِ أنّ المتّصلَةَ اللزوميّةَ الجُزئِيّةَ تتركّبُ[٢٤٩] مِن مقدّمٍ صادقٍ وتالٍ كاذبٍ، فلا يلزمُ كذبُ قولِنا:[٢٥٠] «إذا كان الجملُ حيوانًا كان طائرًا»، وذلك ظاهر. وأمّا الإيرادُ الثانِي: ففي دفعِه دقةٌ وغموضٌ، ولم يتعرضْ له الفاضلُ المجيبُ، فأقولُ وبالله التوفيقُ:[٢٥١] صدقُ السّالِبةِ الكُلّيّةِ في المَادّةِ الثانِيةِ ممنوعٌ؛ فإن الجملَ إذا صدقَ عليه الطائرِيّةُ[٢٥٢] في بعضِ تقاديرِ حيوانِيّتِه، فكيفَ يصحُّ أن يُقال: «ليس البتة إذا كان الجملُ حيوانًا كان طائرًا.» فإنّ المُوجِبةَ الجزئيّةَ نقيضُ السّالبَةِ الكليّةِ، فليتأمل![٢٥٣]

٢٤٧ ض: بقي؛ ١١٧و.

٢٤٨ ق ب: البحث.

٢٤٩ ق ب: تصدق.

٢٥٠ ق ب + قد يكون.

٢٥١ ق ب – وذلك ظاهر؛ وأما الإيراد الثاني: ففي دفعه دقة، وغموض، ولم يتعرض له الفاضل المجيب، فأقول وبالله التوفيق. | ق ب + وأما التبين الذي ادعاه بقوله: «وبه تبين إلى آخره» فمردود بأن.

٢٥٢ ق ب: الطائر.

٢٥٣ ق ب + والأولى صادقة فتكذب الثانية البتة فتدبر! | ق ب – فليتأمل.

[البحث العاشر: مسألة التّبائُن الجُزئيّ بين نقيضَيِ الْمتباينَين]

قال المولى الباحث: البحث العاشر:

[٦١ظ] اعلمْ أن أربابَ المنطقِ صرّحُوا بأنّ بَين نَقيضَيِ[٢٥٤] المُتباينَيْن تبائُنًا جزئيًّا،[٢٥٥] / وذلك غيرُ صحيح؛ لأنّ المعدومَ[٢٥٦] في الخارجِ أخصُّ من المُمكنِ العامّ؛ لأنّه إمّا مُمتنِع أو ممكنٌ، وكلٌّ مِنهما مُمكنٌ بالإمكانِ العامّ. فبَينَهُ وبينَ اللّا إمكان[٢٥٧] العامِّ مباينةٌ كليّةٌ، مع أنّه لا مباينةُ بينَ الموجودِ والإمكانِ العامِّ، فما توجيهُه؟

وقال المولى المجيب: هذه مغالطةٌ في حلّها دقةٌ وغموضٌ. ولنقدّمْ له مقدّمةً هي أنّ الممكنَ العامَّ عبارةٌ عن الذي سُلب فيه الضرورةُ عن أحدِ الجانبيْن، ويتعيّنُ ذلك الجانبُ بِقرينةِ ما يُقارنُه.

فإذا قُلنا مثلًا: المعدومُ أخصُّ من الممكنِ العامِّ» أردْنا به ما سُلب فيه ضرورةُ الوجودِ بِقرينةٍ مقابليّةٍ لِلمعْدوم. وإذا قُلنا: «إنّ المَعدومَ أو الواجبَ أخصُّ من الممكنِ العامّ» أردْنا به ما سُلب فيه ضرورةُ العدمِ لِمقابلتِه بالوجودِ أو الوجوبِ. وإذا قُلنا: «الممْتنعُ أخصُّ من الممكنِ العامِّ» أرَدنا به ما سُلب فيه ضرورةُ الوجوبِ لِمقابلتِه بِالِامتناع. أمّا إذا قُلنا: «الممكنةُ الخاصّةُ أخصُّ من الممكنةِ العامّةِ» أردْنا به مطلقَ سلبِ الضّرورةِ عن جانبٍ واحد.

إذا تقرّر هذا، فنقول: قول الباحثِ: «بأنّ المعدومَ في الخارجِ أخصُّ من الممكنِ العامِّ» لا بدَّ ههُنا من تقييدِه بِجانبِ الوُجودِ، بِمعنى أنه: كلُّ ما يصدقُ عليه أنه معدومٌ في الخارجِ، يصدقُ عليه أنّ وجودَه ليس بِضروريٍّ؛ وليس كلُّ ما يصدقُ عليه أنَّ وجودَه ليس بِضروريٍّ، يصدقُ عليه أنه معدومٌ في الخارجِ. فالأخصُّ –وهو المعدومُ في الخارجِ– تحتَه فَردان: أحدُهما: الممتنعُ، والثاني: الممكنُ الخاصُّ الباقِي في عدمِه. والأعمُّ –هو الممكن العام بهذا المعنى– تحتَه ثلاثةُ أفرادٍ: أحدُها: الممتنعُ، والثانِي: الممكنُ الخاصُّ الباقِي في[٢٥٨] عدمِه، والثالثُ: الممكنُ الخاصُّ الخارجُ إلى الوجودِ دونَ الواجب. فإنّه لا يصدقُ الممكنُ العامُّ بهذا المعنى؛ لأنه ضروريُّ

٢٥٤ ق ب: نقيض.

٢٥٥ وفي هامش ب: وبمعنى الآخر تباينا جزئيا. | **لوامع الاسرار في شرح مطالع الأنوار** لقطب الدين الرازي، ص ١٦٨.

٢٥٦ وفي هامش ب: ونقيضه المعدوم.

٢٥٧ ب: الإمكان.

٢٥٨ ق – في.

الوجودِ، كما أنّ الممتنعَ لا يصدقُ عليه الممكنُ العامُّ من طَرفِ العدمِ بِمعنى أنّه ليسَ بِضروري العدمِ؛ لأنه ضروريُّ العدمِ، فمُباينُ المعدومِ في الخارجِ مُباينةً كليّةً هو نقيضُ الممكنِ العامِّ بالمعنى المذكور، أعنِي: ما ليسَ ضَروريًّا وجودُه. / وسلبُ سلبِ الشّيءِ إثباتٌ له، فيكون هذا [٦٢و] النقيضُ عبارةً عن الواجبِ؛ لأنّه هو الذي يصدقُ عليه «أنّ وجودَه ليس غيرَ ضروريٍّ»، وهو يستلزمُ أن وجودَه ضروريٌّ،[٢٥٩] فيلزمُ أن يكون بينَ نقيضِ المعدومِ وعينِ الممكنِ بِهذا المعنى -أعني: ما ليس وجودُه ضروريًّا- مباينةٌ جزئيّةٌ لِصدقِ اللّا مَعدوم بِدونِ الممكنِ العامّ بِالمعنى المذكورِ في مادّةِ الوُجوب، وصدقِ الممكنِ العامِّ بهذا المعنى، وهو ما ليس وجودُه ضروريًّا بِدونِ اللّا معدوم في المعدومِ الذي ليس وجودُه ضَروريّاً. فمَنشأ الغَلطِ هو اشتباهُ الممكنِ العامِّ المأخوذِ بِالعامِّ المذكورِ بِغيره. فَـ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذي هَدٰينَا لِهٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَآ اَنْ هَدٰينَا اللّٰهُ﴾ [سورة الأعراف، ٧/ ٤٣].

أقول تحدثاً بِنعمة الله لا صِلفاً[٢٦٠] بأنّي لو لم يكنْ لِي فما كتبتُ في هذه العُجالة من تصرّفاتي، إلا[٢٦١] حل هذه المغالطةِ لَكفانِي فضلاً، و﴿ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَاللّٰهُ ذُو الفَضْلِ العَظِيم﴾ [سورة الجمعة، ٦٢/ ٤].

يقول الفقير: قد[٢٦٢] زَعم الفاضلُ المجيب أنّ هذا البحثَ من قَبيلِ المغالطاتِ المدْفوعَة، والأسئلَة المزيّفة المقْلوعة. فبَذل الوُسع في الأفكارِ والتعمُّقِ، واجتهدَ في إمْعانِ النَّظرِ والتأنّقِ، فظنّ أنّه دفعَه بِوجهٍ ليس لِتزييفِه احتمالٌ، حتى عدّه فضلًا من الله ذِي الأفضال. كلا! فإنّه إشكالٌ تاهَ في دفعِه الأذكياءُ وإيرادٌ تحيّرَ في ردّهِ الفضلاءُ.

وهو لم يأتِ بِجوابٍ فيه شِفاء، بل[٢٦٣] المقامُ باقٍ بعد[٢٦٤] على ما كانَ عليهِ من الخفاءِ؛ وذلك لأنّ من أوردَ النقيضَ بهذا الوجهِ لم يقصُدْ تخصيصَه بهذه المادّةِ، وإنما ذكرَها على طريقِ المثالِ لِأصل النقضِ. وهو أن بيْنَ نقيضِ الأعمِّ مِن الخاصِّ ونقيضِه وبينَ الخاصِّ مباينةً كليّةً مع أن

٢٥٩ ب – وهو يستلزم أن وجوده ضروري.
٢٦٠ ق: لا تصلفا.
٢٦١ ك – حل، صح في عامش.
٢٦٢ ق ب – قد.
٢٦٣ ق ب – بل.
٢٦٤ ق ب: بعد باق.

بينَ الأعمِّ ونقيضِ الأخصِّ عمومًا مطلقًا، وليس بينَهما مباينةٌ جزئيّةٌ. ذكرَه الفاضلُ الأبهَري في شرحه **للمطالع**، فلا وجهَ لِتقييدِ الإمكانِ العامِّ بِجانب الوجودِ، ولو سُلّم فالإطلاقُ هو الأصلُ، والمتبادرُ من العبارة، والنقضُ به باقٍ؛ فلا فائدةَ في التقييد، فتدبر![٢٦٥]

قال العلامة التفتازاني: دفعَه بعضُهم بِتفسير التّبايُنِ الجزئيِّ بِصدق أحدِ المفهومَيْن بِدونِ الآخر في الجملةِ لِيشمل العمومَ والخصوصَ / المطلقَ أيضًا. [٦٢ظ]

قلت:[٢٦٦] الأحسنُ أن يُقال: القاعدةُ مخصّصةٌ بما لَه أفرادٌ محقّقةٌ أو مقدّرةٌ، كما قيلَ في نَقيضَيِ[٢٦٧] المتساوِيَيْن والأعمِّ. وتعمِيمُ القواعِد إنما هو بِحسبِ المقاصِد، وليس لَهم زيادةُ غَرضٍ في مَعرفةِ أحْوالِ نقائِضِ الأمورِ العامّةِ؛ إذ ليسَ في العُلوم الحُكميّة قضيّةٌ موضوعُها أو محمولُها نقيضُ الأمورِ الشامِلةِ. وهذا الفنّ آلةٌ لِتلك العلوم، فلا بأسَ بِإخراجِها عن القاعِدةِ، بل اعتبارُها يوجبُ اخْتلالًا في حصْرِ النِّسب، كذا أفادَه[٢٦٨] السيّد –رحمه الله– فليتأمل!

والله الموفّقُ لِلصواب، وإليه المرجعُ والمآب، هذا آخرُ ما قصدتُه[٢٦٩] من **نقد الأفكار في رد الأنظار**[٢٧٠] معترّفًا بالعجز الكامِلِ والقصورِ التّامّ، ومُعترِفًا عن تيار بِحارِ العلماءِ الأعلام، فالمرْجوُّ من متصفّحِيهِ أن لا يبادَروا إلى الإنكار، من غيْر التأمّلِ والافتكار، بل يُمعِنوا النّظر ويُجانِبوا الاعتِساف، ثم يَسلُكوا مسلَك الاستِنكار أوِ الاعتراف، فإنّي[٢٧١] قد بَذلتُ الوسعَ في تتبُّع أقوالِ العلماء، واستقْراءِ آراءِ الفُضلاء، عِلماً مني بأن التّوانيَ في التحرير، والتهاوُن بِالتنقير لا يُورث للمرءِ إلا الذلَّ والهوان، والخجالةَ بين الأصحابِ والإخوان، مع أن زيغَ البصرِ وطغيانَ القلمِ موضوعان، والخطأَ والنّسيانَ عن الإنسانِ مرْفوعان،[٢٧٢] والمأمُول مِمّن عثرَ على ما فِيه مِن العثرة والفسادِ، متجنّبًا طريقَ اللّددِ والعِناد أن يصلحَه إصلاحًا، أو يُضربَ عنه صفحًا، ويذكرَني بِالخير

٢٦٥ ق ب + ولا تغفل!

٢٦٦ ق ب: يقول الفقير.

٢٦٧ ق: نقض.

٢٦٨ ق ب: ذكره.

٢٦٩ ق ب: قصدت إيراده.

٢٧٠ ق ب + مستعيذا بالله من ادعى علما بشيء لا أعلمه، وأن أسدي قولا لا ألحمه، وأن أكون ممّن (ب: عمّن) يفره الكاذب من الثناء وينخدع للفاسد (ب: للفساد) من الاطراء، وأن أكون سبيل سبل (ب: سبيلي) من يعجبه المارة (ق: الممراة) بالباطل والجدل، ولا يبالي إذا راج عنه القول أن يكون ممن ضل وأضل.

٢٧١ ق ب – معترفا بالعجز الكامل والقصور.....أو الاعتراف فإني.

٢٧٢ ق ب + فالمرجو من متصفحيه أن يمعنوا النظر، ويجانبوا الاعتساف، ثم يسلكوا مسلك الاستنكار أو الاعتراف.

على ما يقبلُه ويرتضِيه، فإنّه أيضًا يستوجِب الشّكر به ويقتضِيه. كما نقل العلامة الشّيرازي عن أرسطو أنه قال: وليس يَنبغِي أن يشكرَ منْ قال في الحقِّ قولًا جزلا، بل ومنْ قال في ذلك قولًا نزرا. أعاذنا الله تعالى من حدٍّ يسدُّ بابَ الإنصاف، ويصدّ عن جميلِ الأوصاف، وألهمَنا شكرًا يقتضِي توالِيَ الآلاءِ، ويقضي بانقضاء اللأواء،[٢٧٣] وجعلَنا ممّن يعملُ لِلعقبَى ولِذاتِها، لا لِلدنيا ومُزخرفاتِها، إنه قريبٌ مجيب، عليه توكلتُ وإليه أنيب،[٢٧٤] الحمدُ لله على التوفيق.[٢٧٥]

المصادر

– أجوبه المسايل النصيريه؛

طوسي، نصير الدين محمد بن محمد، (ت. ٦٧٢ه./ ١٢٧٤م.). پژوهشگاه علوم انساني، طهران ١٣٨٣.

– الأعلام؛

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت. ١٣٩٦ه./ ١٩٧٦م.)، دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢م.

– تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية / القطبي في المنطق؛

الكاتبي، علي بن عمر بن علي نجم الدين القزويني، (ت. ٦٧٥ه./ ١٢٧٧م.).

الشارح، قطب الدين الرازيّ، (ت. ٧٦٦ه./ ١٣٦٥م.)؛ المحشي، سيد شريف الجرجاني، (ت. ٨١٦ه./ ١٤١٣م.)؛ حققه محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم إيران١٤٢٦هـ ٢٠٠٦م.

– تهافت الفلاسفة؛

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت. ٥٠٥هـ.).

حققه الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

– شرح العقائد العضدية؛

الأبهري، سيف الدين أحمد (ت. ٨٠٠ه./ ١٣٩٧م.).

حققه وترجمه عمر ترك أر، نوبل، أنقرة ١٩٩٦.

٢٧٣ ق ب – والمأمول ممن عثر على ما فيه.....ويقضي بانقضاء اللأواء.

٢٧٤ ق + وقد وقع الفراغ من تأليف في أواخر صفر، من سنة أربعين وثمانمائة، وقد كان العزم عليه في أواخر محرم من تلك السنة. الحمد لله على أن وفقنا عليه، وهدانا إليه، وهو حسبي، ونعم الوكيل؛ ب + وقد وقع الفراغ من تأليف هذه النسخة في أوائل رمضان، من سنة سبع وسبعين وثمانمائة. الحمد لله على أن وفقنا عليه، وهدانا إليه، وهو حسبي، ونعم الوكيل. تم الكتاب بعون الله المن الوهاب.

٢٧٥ ق ب – الحمد لله على التوفيق.

- شرح كشف الأسرار عن غوامض الأفكار؛

الكاتبي، علي بن عمر بن علي نجم الدين القزويني، (ت. ٦٧٥ه./ ١٢٧٧م.). استانبول: مكتبة السليمانية، مجموعة لاَلي، ٢٦٦٤، ١ظ-٢٠٩ظ.

- شرح المطالع مع تعليقات السيد الشريف الجرجاني وبعض التعاليق الأخرى؛

قطب الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن محمد الرازيّ، (ت. ٧٦٦ه./ ١٣٦٥م.).

راجعه وضبط نصه: اسامة الساعدي، منشورات ذوى القربى، قم ١٣٩١.

- قاضي سراج الدين الأرموي ومطالع الأنوار؛

حققه وترجمه حسن آككنات، أنقرة: معهد العلوم الاجتماعية، رسالة الدكتورة، ٢٠٠٦.

- الشفاء؛

ابن سينا، الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله، (ت. ٤٢٨ه./ ١٠٣٧م.). تصدير الدكتور طه حسين باشا، مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتى، محمود الخضيري، فؤاد الإهوانى، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٩٥٢.

- كاشفة الشبهات العلائية؛

سراج الدين الأرموي استانبول: مكتبة السليمانية، قاضي زاده محمد، ١٠١، ٢و-١١٩ظ.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛

كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة (ت.١٠٦٧ه/ ١٦٥٧م)، مكتبة المثنى، بغداد ١٩٤١م.

- شرح المطالع؛

الأبهري، سيف الدين (ت. ٨٠٠ه./ ١٣٩٨م.)، استانبول: مكتبة السليمانية، مجموعة جار الله، ١٤٢١، ٤و-١٨١ظ.

- مناهج اليقين في أصول الدين؛

العلامة الحلي، أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، (ت. ٧٢٦ه./ ١٣٢٥م.). دار الأسوة، طهران ١٤١٥.

- منطق ومباحث الفاظ مجموعه متون ومقالات تحقيقى؛

مهدى محقق وتوشيهيكو إيزوتسو، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مک گيل شعبه تهران، طهران ١٩٧٤.

- معجم المؤلفين؛

كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني (ت.١٤٠٨ه/ ١٩٨٧م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت د.ت.