NAZARİYAT

Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî el-Hüseynî et-Türkî'ye Ait İki Yeni Eser: *Şerhu Menşe'i'n-Nazar* ve *Şerhu'n-Nikât*[*]

Necmettin Pehlivan[**]
Hadi Ensar Ceylan[***]

Öz: Bu makalede İslam düşünce tarihinin geç dönem bilginlerinden Şemseddin es-Semerkandî'nin (ö.722/1322), kataloglarda ve bazı çalışmalarda müellifi belirsiz olarak kaydedilen iki eserinin müellife aidiyetini tespit ederek bunlardan birini önemine binaen tahkik edip çalışma ekinde ilgililerine sunduk. Her iki eser de Semerkandî'nin, nazar/cedel/hilâf ilmine dair eserleriyle meşhur olan hocası Burhâneddin en-Nesefî'nin (ö.687/1289) iki ayrı eserine yazdığı şerhtir. Eserlerden ilki hilâf ilminin teorik ve pratik yönlerinin oldukça özet bir şekilde ele alındığı *Menşe'ü'n-nazar*'ın; ikincisi ise Ebû Hanîfe ile başta Şâfiî olmak üzere Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Züfer gibi öğrencileri arasındaki ihtilaflı meselelerden kırkının ilm-i nazar (cedel/hilâf) yöntemiyle ele alındığı *en-Nikâtü'z-zarûriyyetü'l-erba'îniyye*'nin, meşhur olduğu bir diğer ismiyle *el-Ustukussât*'ın şerhidir. Her iki şerhin Semerkandî'ye aidiyetini, üslup ve içeriğe ilişkin birtakım gerekçelere dayanarak iddia ediyoruz. Özetle bu gerekçeler: (i) Her iki eserin, hamdele, salvele ve giriş bölümlerinin Semerkandî'nin diğer eserleriyle birebir örtüşmesidir. (ii) Şârihin, *Şerhu'n-Nikât*'ta Semerkandî'nin diğer eserlerinin isimlerini vererek "biz bu eserlerde zikrettik" şeklinde atıfta bulunmasıdır. (iii) Semerkandî'nin *Şerhu'l-Fusûl* adlı eserine haşiye yazan et-Turkânî'nin makalemize konu olan her iki eserin Semerkandî'ye ait olduğunu haşiyesinde dile getirmesidir. (iv) Semerkandî'nin *Şerhu'l-Fusûl* adlı eseri ile *Şerhu Menşe'i'n-nazar*'ın metinlerinde birçok konuda aynı cümle ve yaklaşımlara yer verilmesidir.

Anahtar kelimeler: Hilâf, Şemseddin es-Semerkandî, Burhâneddin en-Nesefî, *Şerhu Menşe'i'n-nazar*, *Şerhu'n-Nikâti'z-zarûriyyeti'l-erba'îniyye,* ilm-i nazar, âdâb, bahs, münazara

Abstract: In this article, we have argued based on content analysis and comparing phrases of texts that two anonymous manuscripts on Islamic jurisprudential disputation theory *('ilm al-khilâf)* belong to Shams al-Dīn al-Samarqandī (d.1322) who is a scholar in the late period of Islamic thought. The manuscripts have not been referred to al-Samarqandī in library catalogues and bibliographic studies. The manuscripts are commentaries on Burhān al-Dīn al-Nasafī's (d.1289) two distinct works. One of them is on *Mansha' al-naẓar*. Al-Nasafī summarized in *Mansha' 'ilm al-hilâf* in theory and practice. The other is on *al-Nikât al-ḍarūrīyya al-arba'īnīyya* also called as *al-Ustukussāt*. Al-Nasafī inquired about forty dissentients between Ḥanafīyya and Shāfi'īyya in *al-Nikât*. In conclusion, the facts that support our argument are those: (i) Preface (*ḥamdala* and *ṣalwala*), and introduction (*muqaddima*) of the manuscripts match up to al-Samarqandī's *ḥamdala*, *ṣalwala,* and *muqaddima* of works. (ii) al-Samarqandī referenced his other works via their names in the commentary on *al-Nikât* by the ways of saying "*zakarnâ*" (iii) Kamāl al-Dīn al-Turkānī (d. 1354) who wrote a gloss (*ḥāshiya*) on al-Samarqandī's *Sharḥ al-Fuṣūl* declared in the *ḥāshiya* that the commentaries belong to al-Samarqandī. (iv) In *Sharḥ al-Fuṣūl* and *Sharḥ Mansha' al-Naẓar,* there are the same assertions and same manner on various issues. Finally, we append a critical edition of the Arabic text of *Sharḥ Mansha' al-Naẓar*.

Keywords: Khilâf, Shams al-Dīn al-Samarqandī, Burhān al-Dīn al-Nasafī, *Sharh Mansha' al-Naẓar, Sharḥ al-Nikāt al-ḍarūrīyya al-arba'īniyya, 'ilm al-naẓar, âdâb, bahth, munāẓara*

* Çalışmamız esnasında farklı açılardan yardımlarını gördüğümüz Gürbüz Deniz'e, Muhammet Çelik'e, Recep Gürkan Göktaş'a, Suat Koca'ya, Ferruh Özpilavcı'ya, Sacide Ataş'a, makalenin hakemlerine ve müelliflerimizin yazma eserlerini temin konusunda desteklerinden dolayı Kastamonu, Çorum, Konya, Süleymaniye, Topkapı Yazma Eser Kütüphaneleri ve Milli Kütüphane müdür ve çalışanlarına teşekkür ederiz. Ayrıca hilaf alanındaki öncü çalışmalarıyla bu makalenin vücut bulmasında ilham kaynağı olan Şükrü Özen'e minnettarız.
** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı. İletişim: npehlivan@ankara.edu.tr
*** Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. İletişim: heceylan@ankara.edu.tr

DOI dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.6.1.M0079
http://orcid.org/0000-0003-2151-4644 http://orcid.org/0000-0002-8183-6242
Makale Geliş Tarihi: 11 Aralık 2019 Makale Kabul Tarihi: 14 Ocak 2020
Atıf© Pehlivan, Necmettin. Ceylan, Hadi Ensar. "Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî el-Hüseynî et-Türkî'ye Ait İki Yeni Eser: *Şerhu Menşe'i'n-Nazar* ve *Şerhu'n-Nikât*", *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020): 115-207.

I

Josef Van Ess'in kırk yıl önce verdiği bilgiye göre İslam dünyasına ait Arapça ve Farsça yaklaşık iki milyon el yazması mevcuttur. Bunun 500.000'den fazlası sadece İstanbul'dadır. İki milyon el yazmasından ise muhtemelen yüzde altı veya yedisi basılmış ve bilinmektedir; geriye kalanlarının başlıklarından ve muhtevalarından ise hiç haberimiz yoktur. İslam kültüründe tartışılan herhangi bir konu hakkında bilgi sahibi olmak istiyorsak Arapçayı öğrendikten sonra geriye İstanbul'daki kütüphanelerden başlamak üzere okumaya girişmek kalmaktadır.[1] Van Ess'in verdiği yüzde altı yedi bilinirlik oranının, Prof. Dr. Fuat Sezgin'in olağanüstü gayretleri başta olmak üzere yapılan yeni çalışmalarla değiştiği muhakkaktır. Fakat, arzu edilen orana ve bilinirliğe ulaştığını söylemek, şimdilik, mümkün değildir. Çünkü hem işin tabiatı zordur hem de bu zorlukları aşacak eleman yetersizliği aşikârdır. Ayrıca, zorlukları aşmaya çabalayanların –desteklenmemeleri, akademilerinde hiçbir karşılık görmemeleri ve kendi bireysel heyecanlarıyla başbaşa kalmaları bir tarafa– yaptıkları işlerin, tabiri caiz ise, *mezar kazıcılığı* gibi görüldüğü bir ortam bulunmaktadır.

Ülkemiz açısından sevindirici olan şu ki, bütün eksikliğine rağmen, yazma eserler hakkında yapılmış çalışmaları destekleyen, değerlendiren, kıymetlendiren, sistemli ve sürdürülebilir bir yapı kazandırmaya çalışan bir kurum var: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Diğer taraftan, elbette bu metrukenin bütünüyle orijinal olamayacağı müsellemdir; fakat İslam kültürü hakkında olumlu ya da olumsuz küllî bir fikir beyan etmek, ancak bu metrukenin orijinallerini gün yüzüne çıkartıp üzerine bilimsel çalışma yapmakla mümkün olacaktır. Bu alandaki bilimsel çalışmaların sağlıklı bir zeminde yürütülebilmesi için önemli hareket noktalarından biri, şüphesiz, müellifler ile eserlerinin tespiti ve eserlerin ilgilileri için daha rahat okunabilir hale getirilmesi, yani tahkik edilmesidir. Çünkü, tabakat ve katalog çalışmalarındaki dikkat kaymalarından dolayı müellifler esersiz, eserler müellifsiz gösterildiği gibi, başka bir müellife nisbet edilebilmekte veya tabakat ve kataloglardaki yanlış kayıtlar sebebiyle eserler kayıp, günümüze ulaşmamış kabul edilmektedir. İslam dünyasının yaşadığı faciaları (Moğol istilası, eski ve modern dönem Haçlı seferleri, iç çatışmalar, yangınlar, seller vb.) göz önünde bulundurmakla beraber, günümüze ulaşmadığı söylenen birçok eserin, bilinmeyi ve bulunmayı beklediğini söylemek, abartı olmasa gerek. Ülkemiz özelinde bile söylemek gerekirse, yazma

1 Josef van Ess, "İslâm Kelamının Başlangıcı", trc. Şaban Ali Düzgün, *AÜİFD* 41 (2000): 423.

eserlerin henüz esaslı bir kataloğunun yapılmamış olması,[2] birçok müellifin günümüze ulaşmadığı söylenen eserlerinin varlığı için büyük bir heyecana teşnedir. Kim bilir belki de İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) Hanefî fıkhını esas alarak yazdığı fıkıh usulü eseri bir kütüphanede müebbed hapsinin bozulmasını bekliyordur. Bu makalede, böyle bir müebbeti bozmanın heyecanı ve hikâyesi vardır. Müteahhirun dönemi bilginlerinden Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin (ö. 722/1322), kataloglarda ve bazı çalışmalarda müellifi belirsiz olarak kaydedilen iki eserinin müellife aidiyeti tespit edilmiş ve bunlardan biri de önemine binaen tahkik edilerek çalışma ekinde ilgililerine sunulmuştur.

II

Semerkandî, döneminin diğer müellifleri gibi mantık, kelâm, münazara, cedel/hilâf, tefsir, hendese, hey'et, geometri vb. alanlarda eser vermiş çok yönlü bir bilgindir. Fakat onu döneminin diğer bilginlerinden ayıran önemli bir yönü, Rüknüddin el-Amîdî (ö. 615/1218) ile fıkıh usulü eserlerinin dışında ele alınıp incelenmeye başlanılmış cedel, hilâf, âdâb, münazara, bahs isimleriyle anılan tartışma teorisiyle, tıpkı hocası Burhâneddin en-Nesefî (ö. 687/1289) gibi, yoğun bir şekilde ilgilenmiş, hatta sistemin işleyişine nihai şeklini vermiş olmasıdır. O, hem *Kıstâsü'l-efkâr fî tahkîki'l-esrâr* (ve *Şerhu'l-Kıstâs*), *el-Mu'tekadât*, *el-Envâru'l-ilâhiyye* ve *Risâle fî âdâbi'l-bahs* adlı eserinde bahs ve münazarayı mantık kaidesine oturtarak hem de hocası Nesefî'nin bu alana ilişkin yazdığı eserlerine şerhler yazarak bu alandaki yetkinliğini ve ağırlığını ortaya koymuştur. Mezkur eserlerin Semerkandî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır; fakat hocasının hangi eserlerine şerh yazdığı ve yazdığı şerhlerin isimlendirilmesi konusundaki bilgilerimiz eksiktir. Nesefî ilm-i nazar (*hilâf/cedel*) alanında *el-Fusûl*, *Menşe'ü'n-nazar*, *et-Terâcîh*, *Def'u'n-nusûs ve'n-nukûz*, *en-Nikâtü'z-zarûriyyetü'l-erba'îniyye* (*el-Ustukussât*), *Risâle fi'd-devr ve't-teselsül*[3] ve *et-Te'âruzât*[4] isimli eserleri yazdığı gibi bunlardan *el-Fusûl*'e ve *Menşe'ü'n-nazar*'a da şerh yazmıştır. Acaba Semerkandî, hocasının eserlerine şerh yazmış mıdır? Yazmışsa hangisine ya da hangilerine şerh yazmıştır? Dahası bu şerhlerini isimlendirmiş midir?

2 Hatice Aynur, Türkiye'de 500.000 civarında yazma eser bulunduğu bilgisini vermektedir: Hatice Aynur, "Türkiye Yazmaları Toplu Katalogu", *DİA*, XLI, 597.

3 Bkz. Şükrü Özen, "İlm-i Hilâf yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: *Menşe'ü'n-nazar*", *Makâlât* 2 (1999), 176-179.

4 Şerîfe el-Hûşânî bu eseri, Brockelmann'a dayanarak Nesefî'ye nisbet etmektedir. Bkz. Burhâneddin en-Nesefî, *Şerhu'l-Fusûl fî ilmi'l-cedel*, thk. Şerîfe bnt. Ali b. Süleyman el-Hûşânî (Riyâd: Câmi'atü'l-Melik Su'ûd, 1433), 7.

Bu sorular bağlamında, bugüne kadar, Semerkandî'nin sadece *el-Fusûl*'e şerh yazdığı biliniyordu. Bu şerhin, ülkemiz kütüphanelerinde birçok nüshası bulunmaktadır. Kâtib Çelebi'ye (ö. 1067/1657) göre *el-Fusûl*'ün şerhlerinin en güzeli Semerkandî'nin şerhidir ve o, bu şerhini *Miftâhu'n-nazar* olarak isimlendirmiştir.[5] Her ne kadar Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*'de *el-Fusûl* bağlamında yapılan işi *ilmu'n-nazar*[6] olarak isimlendirse de ulaşılabilen nüshalarda şerhine *Miftâhu'n-nazar* ismini verdiğini teyit veya ima edecek herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Bu noktada şöyle bir soru zorunlu hale geliyor: *Miftâhu'n-nazar* tartışması, Semerkandî'nin şerhi dolayısıyla ortaya çıktığına göre acaba Semerkandî, hocası Nesefî'nin başka bir eserine ya da eserlerine şerh yazmış ve onlardan birini *Miftâhu'n-nazar* olarak isimlendirmiş olabilir mi? Biz bu çalışmada bu sorunun birinci kısmına sarahaten olumlu cevap vermeye çalıştık; çünkü Semerkandî'nin, hocası Nesefî'nin sadece *el-Fusûl*'üne değil, ilm-i nazarla ilgili iki eserine daha şerh yazdığını tespit ettik: Semerkandî'nin birinci şerhi, Nesefî'nin *Menşe'ü'n-nazar* adlı eseri; ikinci şerhi de *en-Nikâtü'z-zarûriyyetü'l-erba'îniyye* veya *el-Ustukussât* olarak da bilinen eseri üzerinedir. *Menşe'ü'n-nazar*, Nesefî'nin ilm-i nazar (*hilâf/cedel*) isimli tartışma teorisinin daha ziyade teorik yönünü ele aldığı ve *el-Fusûl*'den sonra yazdığı[7] içerik bakımından oldukça yoğun ve çok özlü bir eserdir. İçeriğindeki özlülükten olsa gerek, müellifi Nesefî tarafından şerh edilmiştir. *en-Nikâtü'z-zarûriyyetü'l-erba'îniyye* veya *el-Ustukussât* olarak da bilinen esere gelince, bu eserde, diğer eserlerde teorik yapısı ortaya konulan *ilm-i nazar*ın (*hilâf/cedel*), Hanefîler ile Şafi'îler arasındaki tartışmalı kırk mesele üzerinde uygulaması yapılmıştır.[8] Her ne kadar Nesefî *el-Fusûl*, Semerkandî de *Risâle fî âdâbi'l-bahs* dolayısıyla bir tanınırlığa sahip olsalar da klasik tabakat eserlerinde[9] ve her iki müellif

5 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya ve Rıfat Bilge (Ankara: MEB, 1941), II, 1803.

6 Şemseddin es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 118a. Semerkandî'nin bu şerhi, değerlendirmeyle beraber tarafımızdan yayına hazırlanmaktadır.

7 Burhâneddin en-Nesefî, *Menşe'ü'n-nazar*, thk. Şükrü Özen: "İlm-i Hilâf yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-nazar", *Makâlât* 2 (1999): 182-193.

8 Özen, Nesefî'nin *en-Nikât*'a da şerh yazdığını ifade etmektedir; bkz. Özen, "İlm-i Hilâf", 178. Fakat Nesefî'nin *en-Nikât*'ının farklı bir yazılış serüveni tespit edilmiştir ve makalenin hacmini aşmamak için bu başka bir çalışmaya bırakılmıştır.

9 Nesefî'nin hayatı ve eserleri hakkında klasik eserlerden bazıları için bkz: Ebû Abdillâh Şemsüddin ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2003), h. 681-690, 317; Ebü's-Safâ Selâhaddin es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Helmutt Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962), I, 282; Ebû Muhammed Muhyiddin el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Cîze: Hicr, 1993), III, 351. Semerkandî'nin hayatı ve eserleri hakkında tabakat eserlerinde yeterli bilgi bulunmamaktadır; bkz. İsmail Yörük, "Şema süddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî (öl. 1302/702)'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri" (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1991), 8-14.

hakkında yapılmış modern çalışmalarda, bu iki şerhin Semerkandî'ye aidiyetinden bahsedilmemektedir.[10] İlaveten bu eserler, bulundukları kütüphanelerin katalog kayıtlarında müellifi belirsiz olarak kayıtlıdır. Şükrü Özen, "İlm-i Hilâf" makalesinde *en-Nikât* şerhinin Reisülküttab 1203/11 ve Şehid Ali Paşa 2303/7 nüshaları ile *Menşe'ü'n-nazar* şerhinin Reisülküttab 1203/8 ve Şehid Ali Paşa 2303/6 nüshalarını görmüş, bunların Nesefî'nin öğrencilerinden birine ait olduğunu söylemişse de eserleri anonim (müellifi belirsiz) olarak kaydetmiştir.[11] Khaled al-Rouayheb'in "Books on Logic (Mantıq) and Dialectics (Jadal)" isimli çalışmasının sonunda Didar Akbulut tarafından hazırlandığı söylenen listede Topkapı III. Ahmet 3371'deki eser Semerkandî'nin *Menşe'* şerhi olarak gösterilmiştir,[12] ancak mezkur kayıtta tek bir eser değil üç eser vardır: Birinci eser, Nesefî'nin kendi *Menşe* şerhi; ikincisi, Nesefî'nin *en-Nikât*'ına Çârperdî'nin (ö. 746/1346) şerhi; üçüncüsü de Kirmânî'nin (ö.?) *el-Fusûl* şerhidir. Semerkandî ve eserleri hakkında çalışma yapan Gholamreza Dadkhah ve Esedullâh Fellâhî de, çalışmamıza konu edindiğimiz eserleri zikretmemiştir.[13]

Yukarıdaki sorumuzun ikinci kısmına gelince, incelediğimiz nüshalarda Semerkandî'nin *en-Nikât* ve *Menşe'* üzerine yazdığı şerhlerden birini *Miftâhu'n-nazar* olarak isimlendirdiğini tespit edemedik. Ancak Semerkandî'nin, Nesefî'nin *el-Fusûl* adlı eserini, kendi yazdığı şerhte "ilm-i nazara bir mukaddime (*mukaddimeten fî hâze'l-ilm*)" şeklinde nitelediği[14] düşünüldüğünde *Menşe'* adlı eserine yazdığı şerhin, bu *mukaddime*nin *miftâh*ı olarak tabir edilmesi mümkün görünmektedir. Biz de buna istinaden şerhin tenkitli metnine alt başlık olarak bile olsa *Miftâhu'n-nazar* ismini vermeyi uygun gördük. İmdi aşağıda önce Semerkandî'nin *en-Nikât*'a yazdığı şerhin, sonra da *Menşe'ü'n-nazar*'a yazdığı şerhin ona aidiyetini incelemek istiyoruz. Aidiyetleri incelerken âdâbın teknik terimleriyle söylemek gerekirse *emare*lerden başlayıp *delil*lere doğru bir yol izledik.

10 Bkz. Yörük, "Şemsüddin es-Semerkandî", 8-14; M. Cüneyt Gökçe, "Muhammed b. Eşref es-Semerkandî ve Kelâm İlmindeki Yeri" (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1996), 21-25; Mustafa Sinanoğlu, "Burhaneddin en-Nesefî", *DİA*, XXXII, 566; İlhan Kutluer, "Muhammed b. Eşref es-Semerkandî", *DİA*, XXXVI, 476-477; Larry Benjamin Miller, "Shams al-Dîn al-Samarqandî (d. 1322)", *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, ed. Khaled al-Rouayheb (Basel: Schwabe Verlag, 2019), 65-68.

11 Özen, "İlm-i Hilâf", 181.

12 Khaled al-Rouayheb, "Books on Logic (Mantiq) and Dialectics (Jadal)", *Treasures of Knowlwdge: An Inventory of the Ottoman Palace Library*, ed. Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar ve Cornell H. Fleischer (Brill: Leiden/Boston 2019), I, 903.

13 es-Semerkandî, *İlmu'l-âfâk ve'l-enfüs*, thk. Gholamreza Dadkhah (Costa Mesa California: Mazda Publishers, 2014), 22-41; Esedullâh Fellâhî, "Mantık-ı Rabt Nezd-i Şemsüddîn Semerkandî", *Mantık Pejûhî, Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mutâla'ât-ı Ferhengî* V, sy. 2 (1393): 71-55. Dadkhah ve Fellâhî, her ne kadar zikretmeseler de Kâtib Çelebi'ye istinaden olsa gerek, Semerkandî'ye atfedilen *Miftâhu'n-nazar* şerhini kendi çalışmalarında onun *el-Fusûl* şerhine ait kabul etmiş ve şöyle bir isimlendirmeyle kaydetmişlerdir: *Miftâhu'n-nazar fî şerhi'l-Mukaddime fi'l-cedel ve'l-hilâf ve'n-nazar*.

14 es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, 118a.

III

Önce bu iki esere ilişkin tespit ettiğimiz nüshalar hakkında bilgi vermek istiyoruz. Semerkandî'nin *en-Nikât* şerhine ait nüshalar şöyledir: Reisülküttab 1203/11, Şehid Ali Paşa 2303/7, Ragıp Paşa 1297/3 ve Laleli 2243/3. Bunlardan ilk üçünü Özen, "İlm-i Hilaf"[15] makalesinde tespit etmiştir; Laleli nüshasını da biz tespit ettik. Semerkandî'nin *Menşe'ü'n-nazar* şerihinin nüshaları da şöyledir: Reisülküttab 1203/8, Şehid Ali Paşa 2303/6 ve Burdur 133/9. Bunlardan da ilk ikisini yine Özen, mezkur makalesinde tespit etmiştir;[16] biz de Burdur nüshasını tespit ettik. Eserler mecmua içinde bulunduklarından, söz konusu mecmualar hakkında ana hatlarıyla da olsa bilgi vermek istiyoruz. Çünkü mecmualarda müellifler, eserleri, müstensihler, tensih yerleri ve tarihleri gibi birinci dereceden fayda temin eden bilgiler, her eserden önce veya sonra değil de mecmuanın başında ortasında veya sonunda bir arada bulunabilmektedir. İlaveten bu bilgiler eserler arasındaki suret ve içerik benzerliklerinin ve farklılıklarının farkedilmesine birinci dereceden yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla bunlar herhangi bir iddiayı ispata delil teşkil etmeseler de delil yolunda önemli ipuçları verdikleri muhakkaktır.

Birincisi Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 2303: Mecmuanın iç kapağında *Şerhu'l-Fusûl li'n-Nesefî ve gayrihî mine'r-resâ'il* şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Mecmuada 7 eser bulunmaktadır:

(i) Şemseddin es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, 2b-40b varakları arasında bulunmaktadır. Şerh, 1a varağında *Şerhu'l-Fusûl fi'l-hilâfiyyât* ve *Şerhu'l-Fusûl li-Burhâniddîn en-Nesefî fî ilmi'n-nazar li'l-muhakkiki's-Semerkandî* şeklinde kayıtlıdır. Varak yüzlerinde 21 satır bulunmaktadır. Tensih tarihi, Zilkade sonu 732'dir (Kasım 1332). Müstensih kendi ismini, Muhammed b. Hâce Ali b. Şemseddin b. Ebî Bekr el-Aksarâyî el-Hanefî olarak kaydetmiştir. Varak kenarlarında tashih ve açıklama notları bulunmaktadır. Şerh, "temme *Şerhu'l-Fusûl fi'l-hilâf*, eseri telif eden eş-Şeyh el-İmâm el-Mudakkik el-Muhakkık efdalu'l-müte'ahhirîn Şemsü'l-mille ve'd-dîn el-Hakîm es-Semerkandî" şeklinde bitirilmiştir. Müstensih kenara "imkân nisbetince sahih bir nüshayla mukabele ve tashih edilmiştir" notunu düşmüştür.

(ii) *Şerhu'l-Fusûl*: Müellifi belirsiz bu şerh, 41b-80a varakları arasındadır. Her varak yüzünde 21 satır bulunmaktadır. Müstensih ismi bulunmamaktadır,

15 Özen, "İlm-i Hilâf", 178.

16 Özen, "İlm-i Hilâf", 181.

ancak tensih tarihi 730 (1330) olarak kayıtlıdır. Bu şerhin "faslun fi't-temessüki bi'n-nass" başlığı altında ilgili konu tartışıldıktan sonra "Musannifin ve Seyyid'in şerhine bak (*felyenzur fî şerhi'l-musannif ve's-Seyyid*)" (72a) ibaresi bulunmaktadır. Semerkandî'nin nisbetinde el-Hüseynî bulunduğundan buradaki es-Seyyid'in Semerkandî olduğunu düşünmekteyiz.

(iii) 80b-82a varakları arasındaki eser, tam bir eser değil, bir şerhten alınmış bir kısımdan oluşmaktadır. Eserin başındaki ibare de buna işaret etmektedir: "Min fevâ'idi mevlânâ Şerefu'l-Mille ve'l-Hakk ve'd-dîn nevvera'llâhu medce'ahû." Eserde altı fasıl bulunmaktadır; bunlar da *el-Fusûl*'ün 9, 10, 11, 12, 14 ve 20. fasıllarıdır.[17] *Min fevâid* ibaresi, yukarıda ismi zikredilen müellifin *el-Fusûl* şerhinden bir parça olduğuna işaret etmektedir. Müstensih ismi ve tensih tarihi kayıtlı değildir. Varak yüzlerinde 27-28 satır bulunmaktadır.

(iv) Burhâneddin en-Nesefî, *el-Fusûl*: 82b-94b varakları arasında bulunmaktadır. Varak yüzlerinde 15 satırdır. Fasıl başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Müstensih ismi Hâce Ali b. Muhammed b. Şemseddin; tensih tarihi 730'dur (1330).

(v) Burhâneddin en-Nesefî, *Menşe'ü'n-nazar*: 95a-97b varakları arasında bulunmaktadır. 1a varağında *el-Fusûl*'den sonra yazıldığı için "ve ba'de zâlike *Menşe'ü'n-nazar fi'l-hilâfiyyât*" ve 95a varağının başında *el-Menşe' fi'l-hilâfiyyât* isimlendirmesiyle kayıtlıdır. İkinci kayıt, eserin sonunda *temme el-Menşe' fi'l-hilâfiyyât* şeklinde tekrar kullanılmaktadır. Varak yüzlerinde 21 satır bulunmaktadır. Müstensih ismi ve tensih tarihi bulunmamaktadır.

(vi) *Şerhu Menşe'i'n-nazar*: Çalışmamızda Semerkandî'ye ait olduğunu iddia edip hakkında delillendirmede bulunduğumuz ve çalışma sonunda tahkikini sunduğumuz eserdir. Kütüphane kataloğunda müellifi belirsiz olarak kaydedilmiştir. 98a-112b varakları arasındadır. Varak yüzleri 21 satırdır. Tensih tarihi ve müstensih ismi kayıtlı değildir. 1a varağında Nesefî'nin *Menşe*'inin "ve ba'de zâlike *Menşe'ü'n-nazar fi'l-hilâfiyyât*" şeklindeki kaydının hemen ardından geldiği için "şerhu zâlike eydan" şeklinde ve 98a varağının başında *Şerhu Menşe'i'n-nazar* isimlendirmesiyle kayıtlıdır. Ancak eserin veya mecmuanın herhangi bir yerinde şerhin Semerkandî'ye ait olduğuna dair bir not bulunmamaktadır. Şerh, *kâle-ekûlu* düzeniyle başlamışsa da *kavluhû* (*onun sözü*) düzeniyle devam etmektedir. Hatta bu düzende de bir simetri yoktur. Müellif,

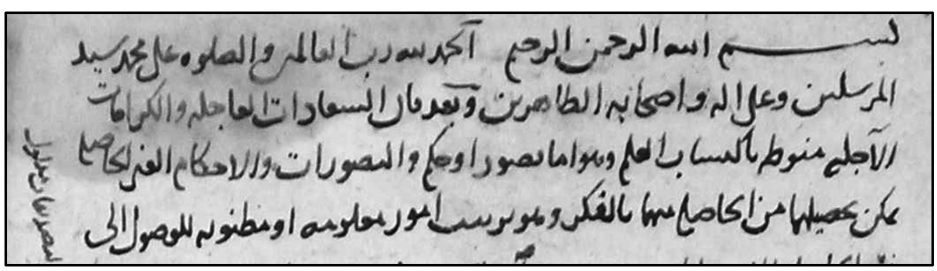
17 Bkz. Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan, "Âdâbu'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddîn en-Nesefî'nin *el-Fusûl*'ü", *AÜİFD* 56/2 (2015), 42.

şerhe klasik bir tarzda başlamış olsa da, Nesefî'nin bu konudaki eserlerini de nazar-ı itibara alarak sanki *Menşe'ü'n-nazar*'ı tekrar yazıyormuş gibi görünmektedir. Şerhte, Semerkandî'nin herhangi bir eserine atıf yoktur; fakat müellifin *Menşe'ü'n-nazar*'a yazdığı şerhe atıf yapılmaktadır.

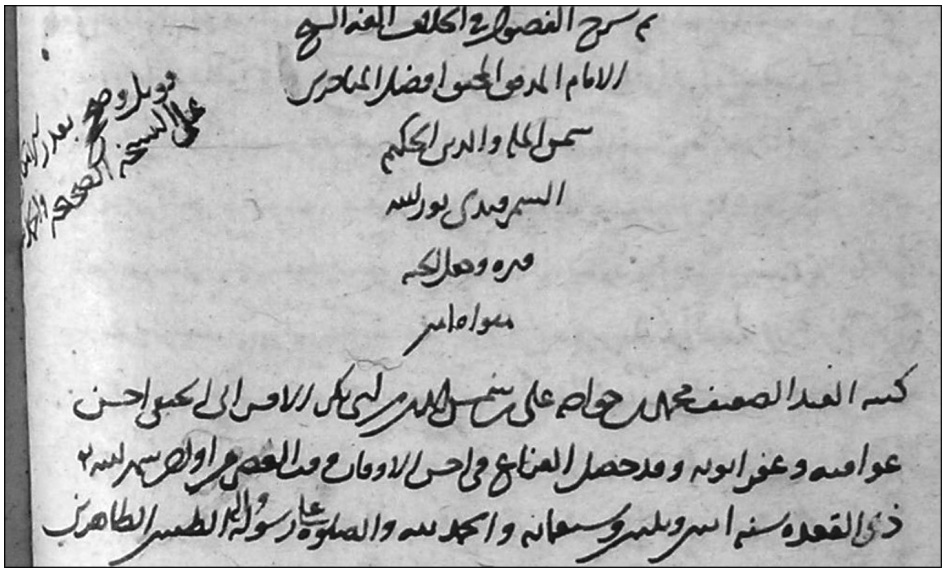
(vii) *Şerhu'n-Nikât*: Semerkandî'ye ait olduğunu iddia ettiğimiz ve hakkında delillendirmede bulunduğumuz ikinci eserdir.[18] Bu eser de kütüphane kataloğuna müellifi belirsiz olarak kaydedilmiştir. 113b-157a varakları arasında bulunmaktadır. Varak yüzlerinde ortalama 21 satır bulunmaktadır. Şarih eseri, Tebrîz'de yazdığını söylemektedir (113b). Eserin veya bir bütün olarak mecmuanın herhangi bir yerinde bu şerhin Semerkandî'ye ait olduğuna dair bir emare ve delil bulunmamaktadır. Mecmuanın 1a varağında "*Şerhu'n-Nikâti'z-zarûriyye li'l-Burhân en-Nesefî* eydan" şeklinde kayıtlıdır. Müellif, şerhinin girişinde (113b) Nesefî'ye *en-Nikâtü'z-zarûriyyetü'l-erba'îniyye* şeklinde nisbet etmektedir. Müstensih ismi, Muhammed b. Hâce Ali el-Aksarâyî olarak kayıtlıdır; fakat müstensih bu sefer tensih tarihini kaydetmemiştir. Özen'in de belirttiği gibi[19] şârih, şerhinin sonunda Nesefî'nin *en-Nikât*'ı "temmet *el-Ustukussât*" diye bitirdiğini, *el-Ustukus*'un da Süryanice olduğu ve *el-asl* anlamına geldiği notunu düşmüştür (150a). Biz buna şunu ekleyelim: *en-Nikât*'ta toplam kırk mesele vardır. Şarih müellif diyor ki, bu kırk meseleden her bir onlu, bazı *en-Nikât*'ların aslı olan bir kaideye bina edildiğinden bu onlulardan her biri *ustukus* olarak isimlendirilmiştir (150b). Bu nüsha bu onlu sistem şeklindedir. Şarih müellifin ifadesine göre Nesefî *en-Nikât*'ı doğrudan bu onlu sistemi uygulayarak yazmıştır; zira aşağıda bazı *en-Nikât* nüshalarını tanıtırken bunu göstereceğiz. Bu nüshaya bakılacak olursa şarih müellif de şerhini bu onlu sisteme göre yazmış görünmektedir. Ancak ilk onlunun başında "el-Aşru'l-evvel mine'*l-Ustukussât*" ibaresi yoktur; ancak diğer onluların başında sırasıyla "el-aşru's-sânî mine'*l-Ustukussât*, el-aşru's-sâlis mine'*l-Ustukussât* ve el-aşru'r-râbi' mine'*l-Ustukussât*" şeklindeki taksim ibaresi bulunmaktadır. Buna göre, aşağıda zikrettiğimiz delilleri de göz önünde bulundurarak *ustukus* açıklamasını yapan şârihin Semerkandî olduğunu açıkça söyleyebiliriz.

18 Semerkandî'nin bu şerhinin tahkik ve değerlendirme çalışmaları da tarafımızdan devam ettirilmektedir.
19 Özen, "İlm-i Hilâf", 178.

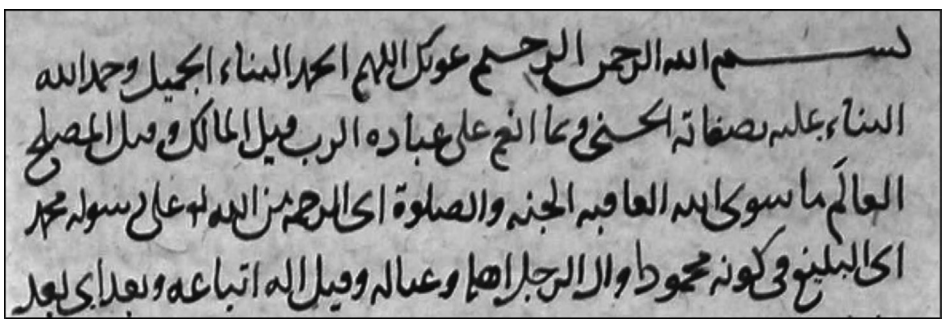
Bu mecmua için şu notu düşmek istiyoruz: Müstensih ismi, (i), (iv) ve (vii) nolu eserlerin sonlarında kayıtlıdır; müstensih (i.) eserde ismini tam olarak (iv.) ve (vii.) eserde ise kısaltarak yazmıştır: (i) Muhammed b. Hâce Ali b. Şemseddin b. Ebî Bekr el-Aksarâyî el-Hanefî, (iv) Hâce Ali b. Muhammed b. Şemseddin, (vii) Muhammed b. Hâce Ali el-Aksarâyî. Tensih tarihi (i.), (ii.) ve (iv.) eserde bulunmaktadır: 732 (i), 730 (ii ve iv). Mecmuadaki bütün eserler, mezkur müstensih tarafından tensih edilmiş görünmektedir. Çünkü yazı türü bütün eserlerde aynıdır. Sadece (iv.) sıradaki *el-Fusûl*'ün yazısı farklı gibi durmaktadır, ancak onun sonunda da müstensih ismi vardır. 1a varağında sırasıyla *Şerhu'l-Fusûl fi'l-hilâfiyyât*, *Mi'yâru'n-nazar* ve *Nikâtü'l-erba'îniyye* kayıtları bulunmaktadır. Bunlardan *Mi'yâru'n-nazar* isimlendirmesi acaba müellifi belirsiz *el-Fusûl* şerhine mi, Nesefî'nin *el-Fusûl*'üne veya *Menşe*'ine mi veya Semerkandî'ye ait olduğunu iddia ettiğimiz *Menşe'* veya *en-Nikât* şerhlerinden birine mi aittir? Buna kesin karar veremiyoruz. Çünkü varağın altında, mecmuadaki eserler tekrar yazılırken bu isimlendirmeye yer verilmemiştir. Semerkandî'nin *el-Fusûl* şerhinin ardından müellifi belirsiz şerh, "ve baʿdehu şerhihi'l-âhar"; Nesefî'nin *el-Fusûl*'ünün kaydından sonra Nesefî'nin *Menşe'* şerhi "baʿde zâlike *Menşe'ü'n-nazar fi'l-hilâfiyyât*"; Semerkandî'ye nispet ettiğimiz *Menşe* şerhi de "ve şerhu zâlike eydan" şeklinde kayıtlıdır. Dolayısıyla *Mi'yâru'n-nazar* isimlendirmesinin, şöhretleri göz önüne alındığında *el-Fusûl* veya *Menşe'* için yapıldığını söylemek daha uygunmuş gibi görünmektedir. Bu mecmuadaki eserlerin benzerlikleri aşağıda görülebilir:



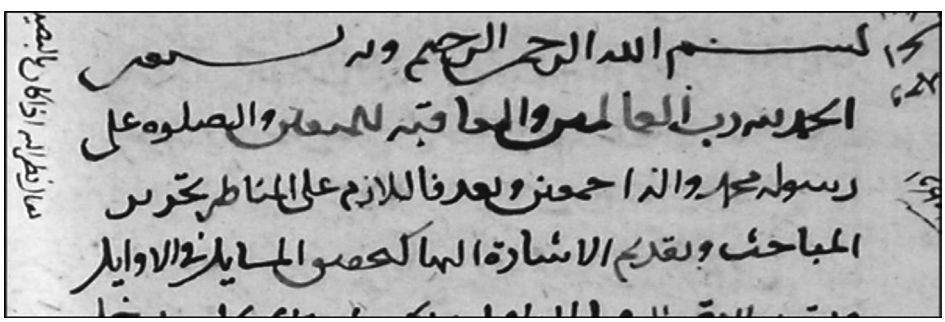
es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, 2b.



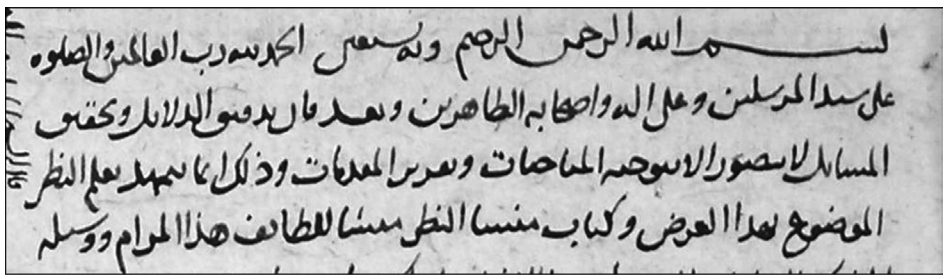
es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, 40b.



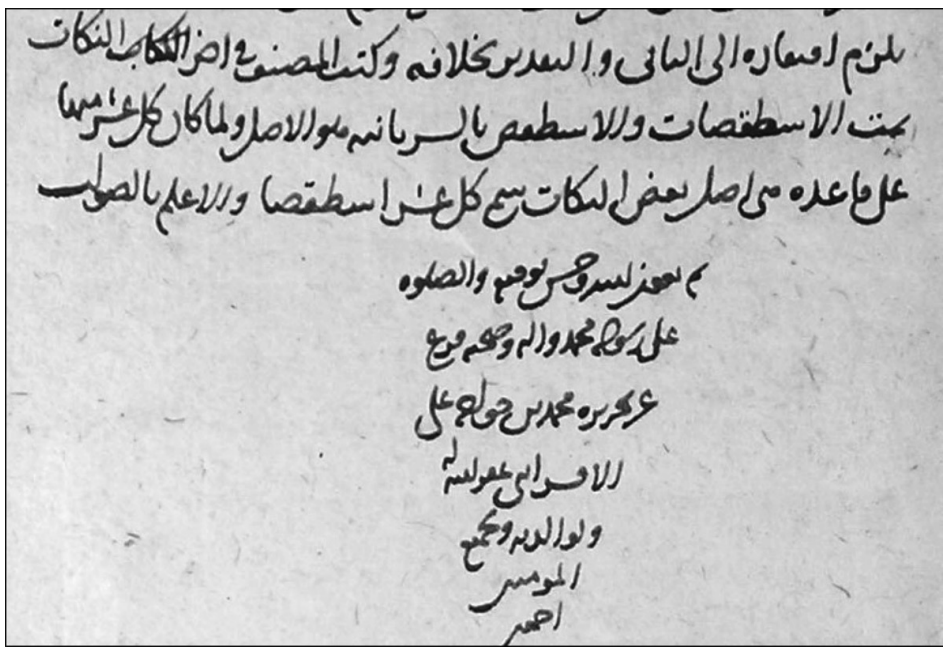
Müellifi belirsiz *Şerhu'l-Fusûl*, 41b



en-Nesefî, *el-Fusûl*, 82b



es-Semerkandî, *Şerhu Menşe'i'n-nazar*, 98a.



es-Semerkandî, *Şerhu'n-Nikât*, 157a.

İkincisi, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab 1203: Mecmuada 13 eser bulunmaktadır. Eserler sırasıyla şöyledir:

(i) Burhâneddin en-Nesefî, *el-Fusûl*, 1b-11a arasında bulunmaktadır. Varak yüzlerinde 19 satır bulunmaktadır. Fasıl başlıkları ve konu değişimleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserin ismi, 1a varağının başında "muhakkiklerin en değerlisi Burhânu'l-mille ve'd-dîn –Allah onu ve anne babasını bağışlasın– eserlerinden *Kitâbu'l-Mukaddimeti'l-burhâniyye fi'l-cedel*" olarak kayıtlıdır. Eser, "temme *el-Fusûl*" şeklinde bitmektedir. Müstensih ismi, tensih tarihi ve yeri kayıtlı değildir.

(ii) Burhâneddin en-Nesefî, *Menşe'ü'n-nazar*: 11b-15a arasında bulunmaktadır. Eserin ismi, üçüncü iç kapakta ve 11a varağının başında *Kitâbu Menşe'i'n-nazar* olarak kayıtlıdır. Konu başlıklarına yer ayrılmış, ancak yazılmayıp boş bırakılmıştır. Müstensih ismi, tensih tarihi ve yeri hayıtlı değildir.

(iii) *Hâzihî risâletün müştemiletun 'alâ hamseti letâif* ismiyle bir eser kayıtlıdır; 16 satırdır: Birinci latifede İbn Sînâ'nın *nitelik* tarifi; ikincide Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *telâzüm* tarifi; üçüncü ve dördüncü latifelerde *heyûlâ*; beşinci latifede gramerden *inne* ile *in* edatı arasındaki fark üzerinde durulmuştur.

(iv) *Risâletün uhrâ yeştemilu 'alâ hamseti mebâhis* ismiyle kayıtlıdır; toplam 19 satırdır: Birinci bahiste, Allah'ın bilgisinin kuşatıcılığı; ikinci bahiste Allah'ın varlığının mahiyetten müstağni olduğu; üçüncü bahiste, tümeller; dördüncü bahiste, Allah'a ezelde yaratıcılığın atfedilmesi; beşinci bahiste, hariçteki cins üzerinde durulmuştur.

(v) *Risâletün uhrâ müştemiletun alâ ecvibeti'l-mebâhis* ismiyle kayıtlıdır. 17a varağındadır; toplam 34 satırdır. Eser, "kâle mevlânâ efdalu'l-muhakkıkîn, ekmelu'l-mudakkıkîn Cemâlu'l-mille ve'l-hakk ve'd-dîn el-Hemedânî" şeklinde başlamaktadır. Bir önceki eserde bulunan beş bahsin cevaplarından ibaret görünmektedir.

(vi) Burhâneddin en-Nesefî, *en-Nikâtü'z-zarûriyyetü'l-erba'îniyye el-müsemma bi'l-Ustukussât*: Nesefî, bu eserinde Ebû Hanîfe ile başta Şafi'î olmak üzere yer yer onunla aynı görüşe sahip olan Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Züfer gibi talebeleri arasındaki ihtilaflı meselelerden kırk tanesini ilm-i nazar (cedel/hilâf) yöntemiyle tartışmakta ve delillerini Ebû Hanîfe'nin görüşleri lehine serdetmektedir. Eser, 17b-39a varakları arasındadır. Bu nüshada açıklama bildiren bir mukaddime bulunmamaktadır; hamdele ve salveleden sonra doğrudan birinci meseleden başlamaktadır. Varak yüzlerinde 19 satır vardır. Konu başlıkları yazılmayıp yerleri boş bırakılmıştır. Bu yüzden hem kırk mesele hem de *Ustukus* olan onlukları açıkça görmek mümkün değildir. Müstensih ismi, Ali b. Ahmed b. Ali el-Bârçınlığî[20] olarak kayıtlıdır. Nüshanın tensih tarihi Şevvâl 728'dir (1328). Fakat bu nüsha, Semerkandî'ye aitliğini

20 Özen, müstensihin "el-Bârçınlığî" nisbesini, "İlm-i Hilâf" makalesinde zikretmemektedir. Biz bu nisbeyi, V. V. Barthold'un eserinden faydalanarak okuduk. Bkz. V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Kronik Kitap 2017), 199.

iddiaya ve ispata giriştiğimiz *en-Nikât* şerhinin sonunda yaptığı açıklama gibi, yani "temmet *el-Ustukussât*" şeklinde bitmemektedir. Tensih, "veka'a'l-firâğ min tahrîri hâzihi'*n-Nikâti'z-zarûriyyeti ve'l-Ustukussâti'l-erba'îniyyeti*..." ibaresiyle bitirilmiştir.

(vii) es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*: Şerhin ismi ve müellifine aidiyeti, "*Şerhu'l-Mukaddimeti'l-burhâniyye* li'l-imâmi'l-muhakkik ve ilhâmi'l-mudakkik Şemsu'l-mille ve'd-dîn Muhammed es-Semerkandî" şeklinde 40b varağında kayıtlıdır. Varak yüzlerinde ortalama 23 satır bulunmaktadır. Eser, 40b-79b varakları arasındadır. Şerh, *kâle-ekûlu* düzenine göre kurgulanmıştır ve *el-Fusûl* metni tam olarak alınmamıştır. Müstensih ismi kayıtlı değildir, ancak tensih tarihi 722 (1322) Safer ayının ortası olarak kaydedilmiştir. Bu tarih önemlidir, çünkü aynı zamanda Semerkandî'nin vefat tarihtir.

(viii) *Şerhu Menşei'n-nazar*: Bu çalışmamıza konu edindiğimiz ve Semerkandî'ye ait olduğunu iddiayla aşağıda delilllerini sunduğumuz eserdir. Mecmuanın üçüncü iç kapağında ve 80a varağında mezkur isim kayıtlıdır. Şerh, 80b-94b varakları arasındadır. Bu koleksiyonda da müellifi belirsiz olarak kayıtlıdır. Varak yüzleri 23 satırdır. Müstensih ismi ve tensih tarihi bulunmamaktadır. Kenarlardaki tashih notlarının yazı türü ile metnin yazı türü aynıdır.

(ix) *Ecvibe ani'l-es'ileti elletî evredehâ şârihu Menşe'i'n-nazar alâ musannifihî* şeklinde 96a varağında ismi kayıtlı bulunan eser, 96b-103a varakları arasında kayıtlıdır. Varak yüzlerinde 21 satır vardır. Özen bu şerhi de anonim kabul eder ve bunun Semerkandî'ye ait olduğunu tespit ettiğimiz *Menşe'* şerhinde Nesefî'ye yöneltilen eleştirileri cevaplamak üzere yazıldığını belirtir.[21] Maalesef biz de bu eserin müellifini tespit edemedik. Müstensih ismi, tensih tarihi ve yeri mevcut değildir.

(x) Müellif ismi, "el-Mevlâ es-Sadru'l-Kebîr el-ʿÂlim el-Fâdıl Meliku'l-Hukemâ Sultânu'l-Muhakkıkîn Müeyyedü'd-dîn" olarak kayıtlıdır; eserin müstakil bir ismi olmasa bile konusu bedenin yok olmasından sonra insan nefsinin bekası hakkındadır. 103b-104b varakları arasındadır. Satır sayısı farklıdır 103b'de 32, 104a'da 36 satır bulunmaktadır. Müstensih ismi ve tensih tarihi kayıtlı değildir.

(xi) *Şerhu'n-Nikâti'z-zarûriyyeti'l-erba'îniyye*: Bu çalışmamıza konu edindiğimiz ve Semerkandî'ye ait olduğunu tespit ettiğimiz ikinci eserdir. Eserin

21 Özen, "İlm-i Hilâf", 181.

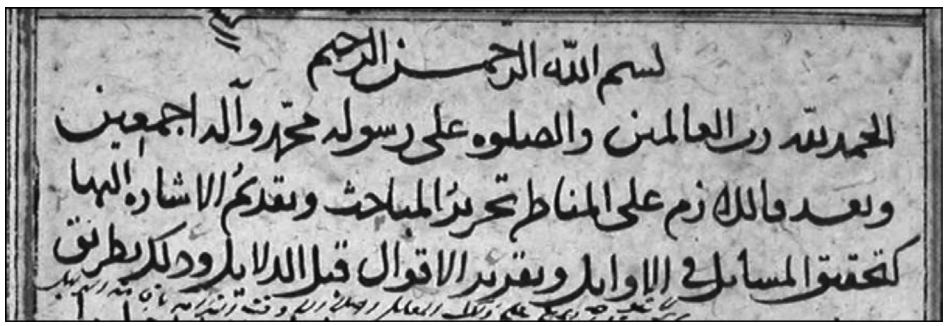
ismi, mecmuanın üçüncü iç kapağında *Şerhu'n-Nikât*, 105a varağında *Şerhu'n-Nikâti'z-zarûriyyeti'l-erba'îniyye* şeklinde kayıtlıdır. Şarih müellif şerhinin mukaddimesinde (105b) eseri Nesefî'ye *en-Nikâtu'z-zarûriyyetu'l-erba'îniyye* şeklinde nisbet etmektedir. Eser, 105b-150a arasında kayıtlıdır. Müellif, şerhe, müstakil bir isim vermemiştir. Müstensih ismi, Ali b. Ahmed b. Ali el-Bârçınlığî; tensih tarihi de 728 (1328) Ramazan aynın sonudur. Şârih, eseri, Tebriz'de yazdığını bildirmektedir. Varak yüzlerinde 22 satır vardır, ancak bütün varak yüzlerinde 22. satır sayfanın ortasından başlanılarak yarım yazılmıştır. Yer yer kenarlarında tashih ibareleri bulunmaktadır; bu tashih ibarelerinin yazı türü, metnin yazı türüyle aynıdır. Bu tashih ibarelerinin dışında kenarda yazı türü farklı olan ve "kâle el-Çârperdî" şeklinde başlayan bir alıntı bulunmaktadır (106a). Bu altıntı Çârperdî'nin *en-Nikât* şerhine aittir (TSMK, III. Ahmet 3371, 18a).

(xii) Burhâneddin İbrahim b. Yûsuf el-Bulgârî (ö.?), *el-Fuhûl fî şerhi'l-Fusûl*: Eser ismi, mecmuanın üçüncü iç kapağında *Şerhun âhar li'l-Mukaddimeti'l-burhâniyye*, 151a varağının başında *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-burhâniyye el-müsemma bi-Me'âriki'l-fuhûl* şeklinde kayıtlıdır. 151b-177b varakları arasında kayıtlıdır. Varak yüzlerinde 24 satır bulunmaktadır, ancak tıpkı Semerkandî'nin *en-Nikât* şerhinde olduğu gibi 24. satır sayfa ortasından başlamaktadır. Tensih tarihi ve müstensih ismi kayıtlı değildir.

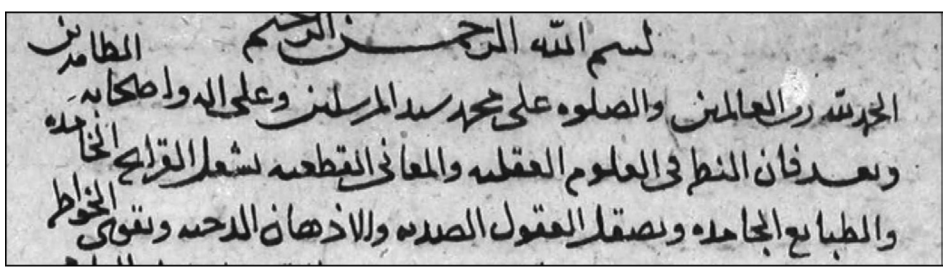
(xiii) Muhammed b. Ali b. Ebî Bekr b. Ali en-Nesefî, *Nikâtün zarûriyyetün fî beyâni vahdeti vâcibi'l-vücûd*: Müellif, vâcibü'l-vücûdun birliğiyle ilgili on mesele üzerinde Nesefî'nin *ilm-i nazar yöntemi*ni uyguladığını söylemektedir. 178a-179b varakları arasındadır. Varak yüzlerinde 24 satır bulunmaktadır; bir önceki eser gibi 24. satır yine yarımdır. Müstensih ismi ve tensih tarihi bulunmamaktadır.

Mecmua hakkında şunları söylemek istiyoruz: Mecmuadaki ana metinler, Nesefî ve onun eserlerine ait şerhlerdir; (iii.), (iv.), (v.), (x.) sırada olan eserler, mecmuaya sonradan eklenmiş görünmektedir. Müstensih ismi, ana metinlerden sadece Nesefî'nin *en-Nikât*'ı ve Semerkandî'nin *en-Nikât* şerhi sonunda kayıtlıdır. Her iki eserdeki müstensih ismi, Ali b. Ahmed b. Ali el-Bârçınlığî'dir. Tensih tarihi de Nesefî'nin *en-Nikât*'ında (Şevvâl 728/1328), Semerkandî'nin *Şerhu'l-Fusûl*'ünde (Safer ayının ortası 722/1322) ve Semerkandî'nin *Şerhu'n-Nikât*'ında (Ramazan aynın sonu 728/1328) kayıtlıdır. Hem müstensih hem de tensih tarihleri önemlidir; zira mesela Semerkandî'nin *Şerhu'l-Fusûl*'ü, Semerkandî'nin vefatından dokuz ay önce tensih edilmiş görünmektedir, zira Semerkandî'nin ölümü 22 Şevval 722/3 Kasım 1322'dir. Nesefî'nin *en-Nikât*'ı ve Semerkandî'ye aitliğini iddia ettiğimiz ve ispat et-

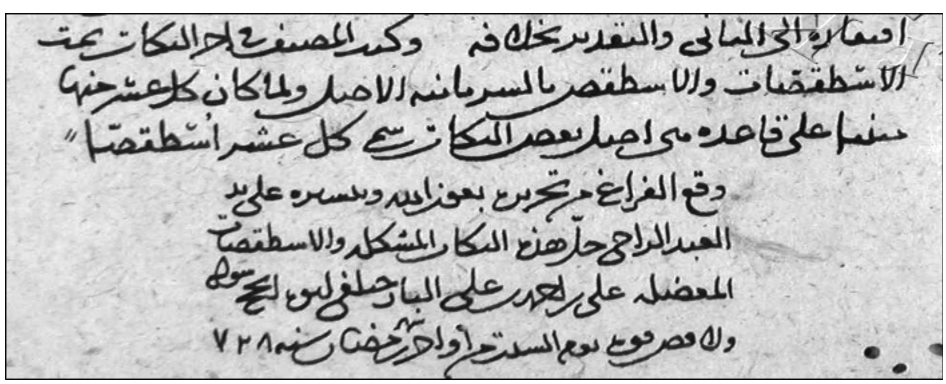
meye çalıştığımız *Şerhu'n-Nikât* ise Semerkandî'nin ölümünden altı yıl sonra tensih edilmiş görünmektedir. Her ne kadar müstensih ismi sadece iki eserde kayıtlı ise de mecmuadaki ana eserlerden diğer sekizinin yazı türüye birebir aynıdır. Dolayısıyla mecmuadaki ana eserlerin tamamının aynı müstensih tarafından tensih edildiğini söylemek mümkündür. Mecmuadaki ana eserlerin yazı türü aşağıdaki gibidir:



en-Nesefî, *el-Fusûl*, 1b.



es-Semerkandî, *Şerhu'n-Nikât*, 105b



es-Semerkandî, *Şerhu'n-Nikât*, 155a.

Mecmuadaki (iii.), (iv), (v.) ve (x.) sıradaki eserlere gelince, bunlar, mecmuaya sonradan eklenmiş görünmektedir; yazı türleri, diğer Nesefî ve eserlerine yapılan şerhlerinden farklıdır. Ancak bu dört eserin yazı türü, birbirine çok benzemektedir; dolayısıyla bunlar da aynı müstensih elinden çıkmış görünmektedir.

Üçüncüsü, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur 133: Mecmuada 9 eser bulunmaktadır. Mecmuanın birinci iç kapağında "Bu ciltte hilâf ilmiyle ilgili risaleler bulunmaktadır"; ikinci iç kapağında ise "Bu dokuz risale, hilâf ve cedel ilmiyle ilgilidir ve âdâbu'l-bahstan mukaddime" ibareleri bulunmaktadır. Mecmuada bulunan eserler şunlardır:

(i) Burhâneddin en-Nesefî, *el-Fusûl*: 1b-21b varakları arasında bulunmaktadır. Varak yüzleri 11 satırdır. Müstensih ismi ve tensih tarihi kayıtlı değildir. Fasıl başlıkları kızmızı mürekkeple yazılmıştır. 1a varağının başında "metnu mukaddimetin min âdâbi'l-bahs" ibaresi bulunmaktadır. 5b-13a varakları arasında kenarlarda metnin yazısıyla aynı türden olmak üzere yoğun kenar notları bulunmaktadır.

(ii) Burhâneddin en-Nesefî, *Şerhu'l-Fusûl*: 24b-105a varakları arasındadır. Varak yüzleri 13 satırdır. Fasıl başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. 24a varağının başında *Şerhu'l-Mukaddime*, altında ise *Şerhu'l-musannif li'l-Fusûl* ibaresi vardır. Varak kenarlarında, şerhin yazı türüyle aynı hatla yazılmış notlar bulunmaktadır. Müstensih, Hüseyn (Hasen) b. Ali; tensih tarihi, 727 (1327); tensih yeri de Tebriz'dir.

(iii) 105b- 107a varakları arasında *el-Fusûl*'ün bir şerhinden alınmış bir metin bulunmaktadır; hangi şerhten alındığı tespit edilememiştir. Müellifin ve Semerkandî'nin şerhine ait değildir. Varak yüzleri 26 satırdır. Metin birden kesintiye uğramaktadır. Müstensih ismi ve tensih tarihi mevcut değildir. Aslında müstakil bir eser olmaktan ziyade uzunca bir not niteliğindedir.

(iv) 107a varağında 20 satırdan oluşan bir eser daha bulunmaktadır.

(v) Burhâneddin en-Nesefî, *et-Terâcîh*: 111b-113b varakları arasında bulunan eser, münâzarının/âdâbın/cedelin gerçekleştiği asıl alan olan *muâraza*da delillerden birinin diğerine nasıl tercih edildiğini ele almaktadır. 111a varağının başında kırmızı mürekkeple "*et-Terâcîh* li-mevlânâ Burhâneddin en-Nesefî" ibaresi bulunmaktadır. Varak yüzleri 25 satırdır. *Fasl* ibaresi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Müstensih ismi kayıtlı değildir, ancak tensih tarihi, 727 (1327) Şaban ayının başıdır. *et-Terâcîh*, Şerîfe el-Hûşânî tarafından neşredilmiştir.[22]

22 Bkz. Burhâneddin en-Nesefî, *et-Terâcîh*, thk. Şerîfe el-Hûşânî: *Mecelletü Câmi'ati'l-Melik Su'ûd* 19 (1428/2007), 889-959.

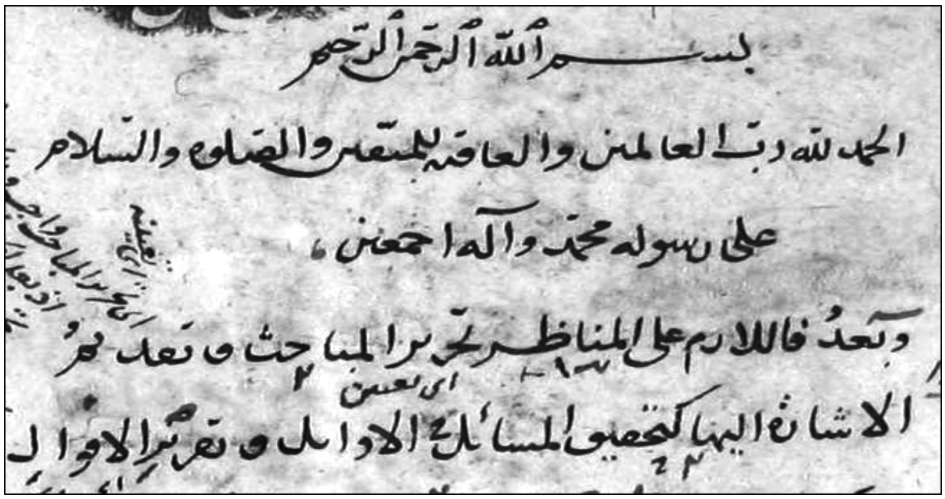
(vi) es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*: Kataloğa *Miftâhu'n-nazar* olarak kaydedilmiştir. Bu isimlendirme, Kâtib Çelebi'ye dayanılarak yapılmış olsa gerektir. Eser, 117b-180b varakları arasında bulunmaktadır. 117b-130b arasındaki varaklarda hem tashih hem de açıklayıcı yoğun kenar notları bulunmaktadır. 117a varağının başında "kitabın tahririne 728 yılı Safer ayının başında başlanılmıştır" ibaresi kayıtlıdır. Şerhdeki *kâle-ekûlu* lafızları kırmızı mürekkeple yazıldığı gibi önemli cümle ve konu değişimlerinin üstü kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Müstensih ismi kayıtlı değildir, ancak tensih tarihi 14 Safer 728/14 Şubat 1328'dir. Yani nüsha, Semerkandî'nin vefatından altı yıl sonra tensih edilmiştir. Tensih yeri Tebriz'dir.

(vii) Burhâneddin en-Nesefî, *Şerhu Menşe'i'n-nazar*: 181b-214b varakları arasındadır. 181a varağının başında *Şerhu'l-Menşe' li-musannifi'l-Menşe'* ibaresi bulunmaktadır. Varak yüzlerinde 15 satır bulunmaktadır. Şerh boyunca varak kenarlarında tashih ve açıklama notları mevcuttur. Müstensih ismi, Hüseyn (Hasen) b. Ali; tensih tarihi 727; tensih yeri de Tebriz'dir.

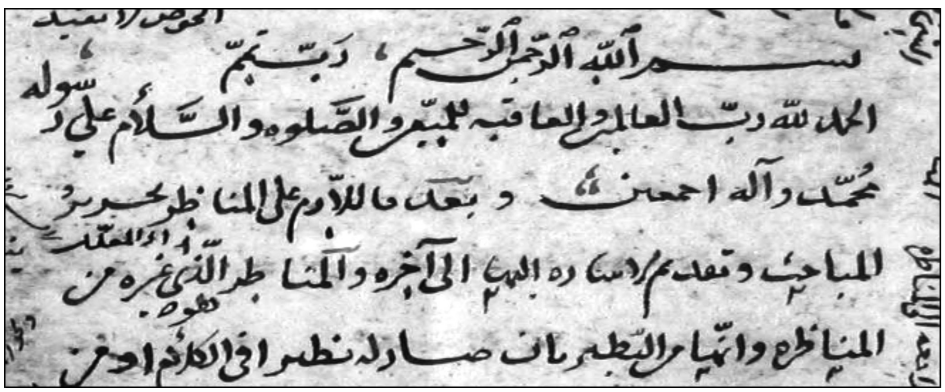
(viii) Burhâneddin en-Nesefî, *Menşe'ü'n-nazar*: Eser 215b-220a varakları arasındadır. 215a varağının başında "hâzâ kitâbu *Menşe'i'n-nazar*" ibaresi mevcuttur. Varak yüzleri 15 satırdır. Az sayıdaki tashih ibaresinin dışında, diğer eserlerde olduğu gibi varak kenarlarında okuyucu notu bulunmamaktadır. Tensih tarihi, yeri ve müstensih ismi kayıtlı değildir.

(ix) *Şerhu Menşe'i'n-nazar:* Semerkandî'ye aitliğini iddia ve ispata giriştiğimiz eserdir. 221b-251b varakları arasında kayıtlıdır. Kataloğa müellifi belirsiz olarak kaydedilmiştir. 221a varağının başında *Şerhu'l-Menşe'* ibaresi bulunmaktadır. Varak yüzleri 15 satırdır. Fasıl başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Müstensih ismi, tensih tarihi ve yeri kayıtlı değildir.

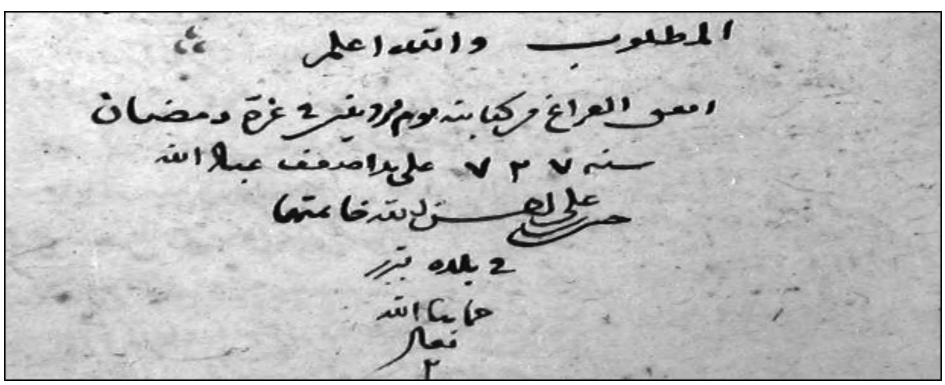
Bu mecmua için şu notu düşmek istiyoruz: *et-Terâcîh*'in yazı türüyle (iii.) ve (iv.) notların/eserlerin yazı türü diğer eserlerin yazı türünden farklı gibi görünmektedir; ancak bu fark, yazının daha küçük yazılması dolayısıyla ortaya çıkmış görünmektedir: Harflerin yazılışlarına dikkatlice bakılınca diğer eserlerin yazı türleriyle benzerliği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla sadece (ii.) ve (vii.) eserde kayıtlı olan Hüseyin (Hasen) b. Ali'nin mecmuadaki bütün eserlerin müstensihi ve aynı zamanda kenar notlarının sahibi olduğu kanaatindeyiz. Bu mecmuanın yazı misalleri aşağıdaki gibidir:



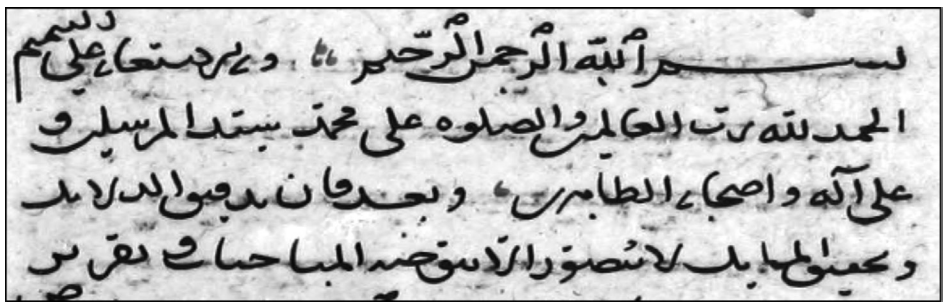
en-Nesefî, *el-Fusûl*, 1b.



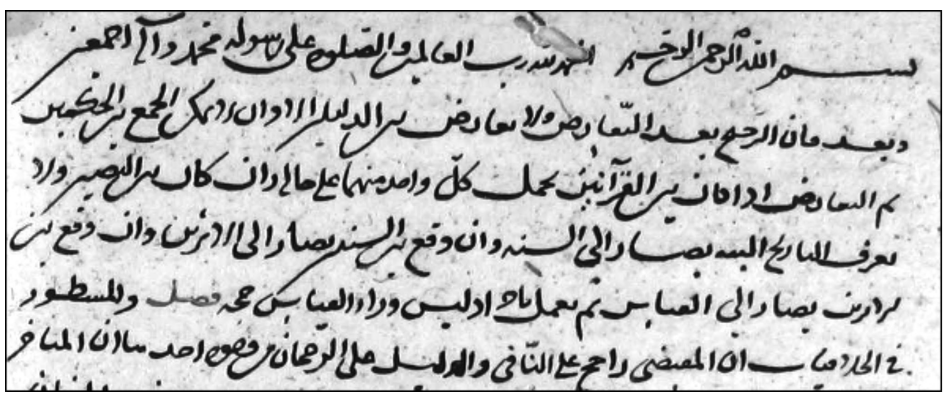
en-Nesefî, *Şerhu'l-Fusûl*, 24b.



en-Nesefî, *Şerhu'l-Fusûl*, 105a.



es-Semerkandî, *Şerhu'l-Menşe'*, 221b.



en-Nesefî, *et-Terâcîh*, 111b.

Dördüncüsü, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa 1297: Mecmuada şu beş eser bulunmaktadır:

(i) es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*: 1b-38a varakları arasında kayıtlıdır. Varak yüzlerinde 31 satır bulunmaktadır. *Kâle-ekûlu* ibareleriyle konu değişimleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Varak kenarlarında yer yer tashih ve açıklama notları bulunmaktadır. Eserin sonunda müstensih ismi, tensih tarihi ve yeri kayıtlı değildir.

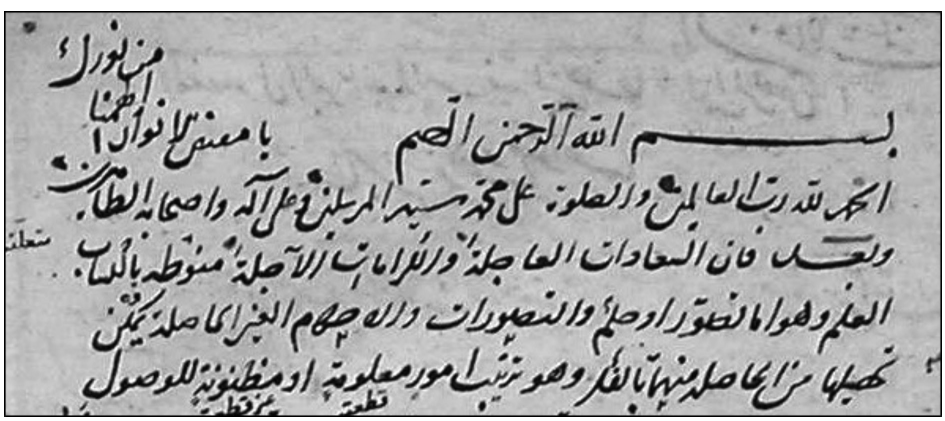
(ii) Burhâneddin en-Nesefî, *en-Nikât*: 39b-53a arasında kayıtlıdır. Varak yüzleri 31 satırdır. Başında hamdele ve salvele bulunmamaktadır. *en-Nikât*'ta kırk mesele olduğu için "el-aşru'l-evvel mine'l-*Ustukussât*" ibaresiyle başlamakta, kalan onlarda da "el-aşru's-sânî mine'l-*Ustukussât*, "el-aşru's-sâlis mine'l-*Ustukussât*" ve "el-aşru'r-râbi' mine'l-*Ustukussât*" taksimleri yapılmaktadır. Bu da yukarıda diğer koleksiyonlarda Semerkandî'nin *en-Nikât* şerhinin sonunda bu esere niçin *Ustukussât* denildiğine dair yaptığı açıklamaya uygun düşmektedir. Nitekim bu nüsha tıpkı Semerkandî'ye aitliğini iddia ettiğimiz şerhte de ifade edildiği gibi "temmet *el-Ustukussât*" şeklinde bitmektedir.

(iii) *Şerhu'n-Nikât*: Semerkandî'ye aitliğini iddiayla hakkında delillendirmede bulunduğumuz eserdir. Kataloğa müellifi belirsiz olarak kaydedilmiştir. 53b-86b varakları arasındadır. Varak yüzlerinde 31 satır bulunmaktadır. Birinci onda el-aşru'l-evvel mine'l-*Ustukussât*" ibaresi yoktur, ancak diğer onluklarda "el-aşru's-sânî mine'l-*Ustukussât*, "el-aşru's-sâlis mine'l-*Ustukussât*" ve "el-aşru'r-râbi' mine'l-*Ustukussât*" taksimleri bulunmaktadır. Tensih tarihi, 25 Cemâziyelâhir 761/25 Haziran 1360; müstensih ismi de Ebü'l-'Alâ Muhammed b. Ebi'l-Hasen (Hüseyin) el-İsferâyînî'dir.

(iv) 87b-88a'da Molla Hüsrev'e ait bir kısa metin bulunmaktadır. İstinsah tarihi, 877 (1473) olarak okunmuştur. Bu metin bizzat Molla Hüsrev tarafından yazılmıştır, kaydı şöyledir: "Bu satırları, Yüce ve kimseye muhtaç olmayan Allah'a muhtaç Muhammed b. Ferâmurz b. Ali yazmıştır." İsmin altına kırmızı mürekkeple "yani Mevlânâ Hüsrev rahimehullâh" şeklinde bir açıklama da girilmiştir.

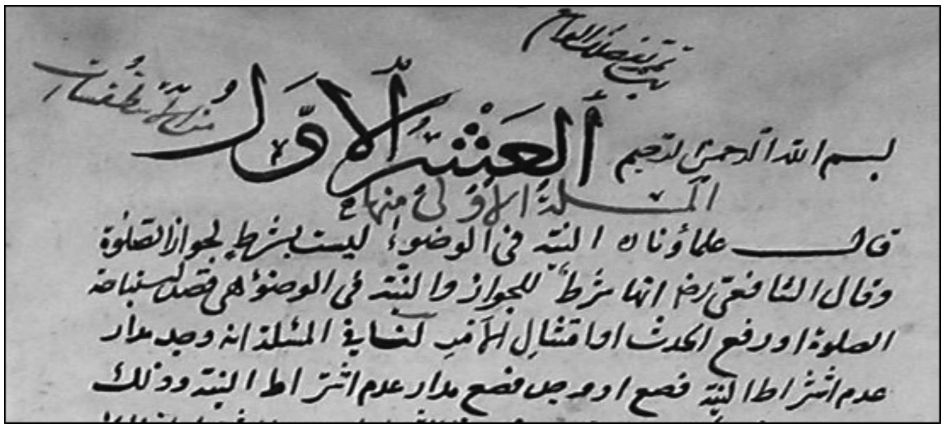
(v) Burhâneddin en-Nesefî, *Şerhu Menşe'i'n-nazar*: 89b-106a varakları arasındadır. Varak yüzleri 29 satırdır. Fasıl başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Tensih tarihi kayıtlı değildir. Müstensih ismi, "Muhammed ... el-mensûb ..."[23] şeklinde kayıtlıdır.

Bu mecmuada (i.) ve (ii.) eserde müsntensih ismi ve tensih tarihi kayıtlı değildir. Aşağıda da görüleceği üzere (i.), (ii.) ve (iii.) eserin yazı türü birbirine benzemektedir. Dolayısıyla bu üçünü (iii.) eser sonundaki müstensihin tensih ettiğini söyleyebiliriz. (v.) eserdeki müntensihin nisbeti okunamamıştır. Eserlerin misalleri aşağıdaki gibidir:

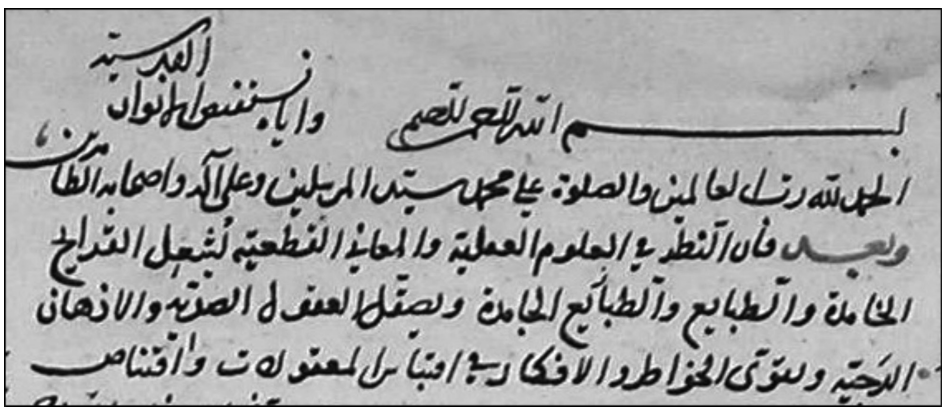


es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, 1b.

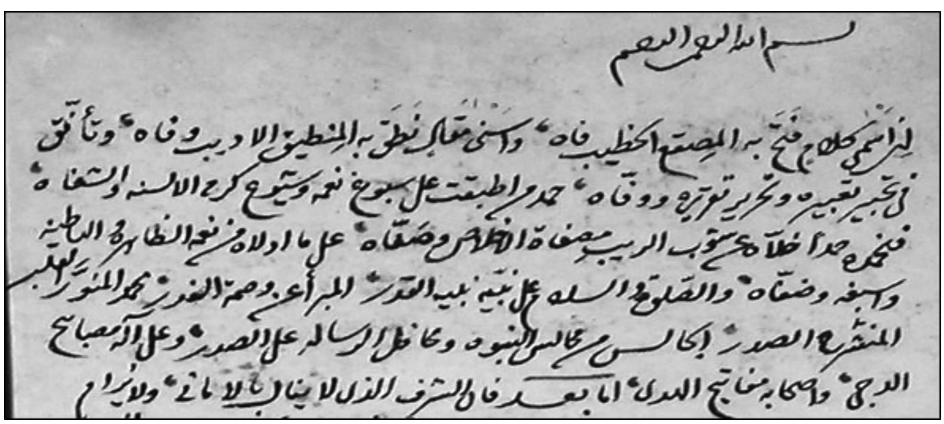
23 Üç nokta olan yerler okunamamıştır.



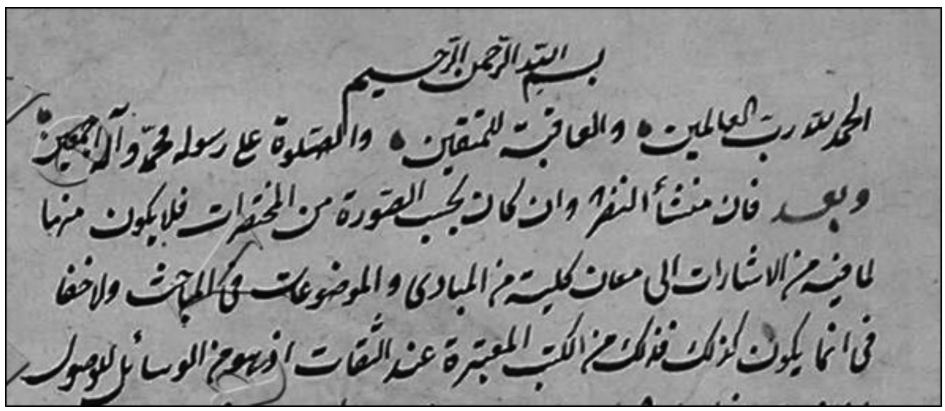
en-Nesefî, *en-Nikât/el-Ustukussât*, 38b.



es-Semerkandî, *Şerhu'n-Nikât*, 53b.



Molla Husrev, 87b.


بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين ه والعاقبة للمتقين ه والصلوة على رسوله محمد وآله اجمعين
وبعد فان منشأ النظر وان كان بحسب الصورة من المختصرات فلا يكون منها
لما فيه من الاشارات الى معان كلية من المبادى والموضوعات في المباحث ولا خفا
في انما يكون كذلك فذلك من الكتب المعتبرة عند الثقات اذ هو من الوسائل للوصول

en-Nesefî, *Şerhu Menşe'i'n-nazar*, 89b.

Beşincisi, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2243: Mecmuada 4 eser bulunmaktadır:

(i) Katalogda müellif ismi Muhammed el-Hadarî (ö.?); eser ismi de *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* olarak kayıtlıdır; ancak 1a-b varağındaki nispet yanlış okunmuş; eser ismi de kısaltılmıştır. Müellifin tam ismi, 1a varağında es-Seyyid eş-Şerîf Şemseddin Muhammed el-Haferî olarak kayıtlıdır.[24] Mecmuada eserin ismi, müellif tarafından *Risâle fî isbâti vâcibi'l-vücûd bi'z-zât ve sıfâtihî bi'd-delâ'il* olarak kaydedilmiştir. Eser 1b-55b'de kayıtlıdır. Varak yüzlerinde 21 satır bulunmaktadır. Müstensih ismi, tensih tarihi ve yeri kayıtlı değildir.

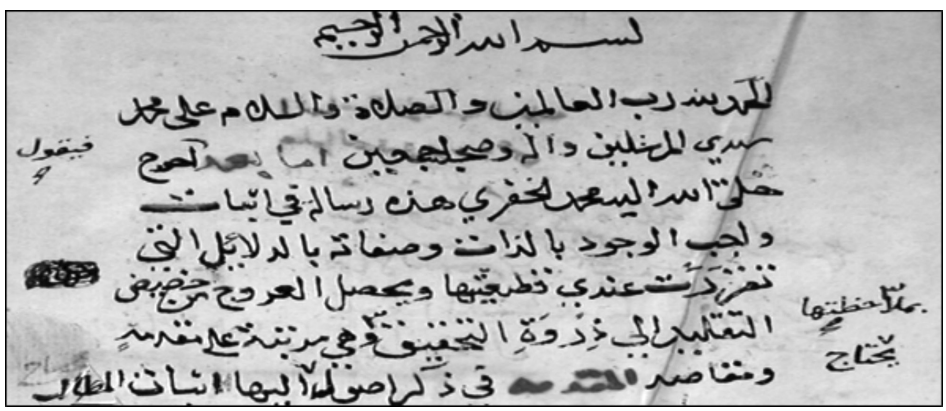
(ii) Katalogta *Risâle fî ümmehâti'l-ulûm*; 1a varağında da *Hasru ümmehâti'l-ulûm* ismiyle kayıtlıdır; 53b varağında eser *Hasru ümmehâti'l-me'ârif* isimlendirmesiyle başlamaktadır. Eser, 53b-55b varakları arasındadır. Varak yüzleri 21 satırdır. Müellif ve müstensih ismi, tensih tarihi ve yeri mevcut değildir.

(iii) Burhâneddin en-Nesefî, *en-Nikât*: Eser, 56b-81a varakları arasındadır. Varak yüzleri 21 satırdır. Eser 1a varağında *el-Ustukussât fi'l-cedel*; katalogta ise *el-İstiksa'ât fi'n-nüket* şeklinde kaydedilmiştir. Eserde ele alınan kırk mesele yukarıda açıkladığımız gibi "el-aşru'l-evvel mine'l-*Ustukussât*, el-aşru's-sânî mine'l-*Ustukussât*, el-aşru's-sâlis mine'l-*Ustukussât* ve el-aşru'r-râbi' mine'l-*Ustukussât*" şeklindeki taksimle tensih edilmiştir. Nüshada yine Semerkandî'nin şerhinde zikrettiği gibi "temmet *el-Ustukussât*" ibaresiyle bitmektedir. Tensih tarihi, yeri ve müstensih ismi kayıtlı değildir.

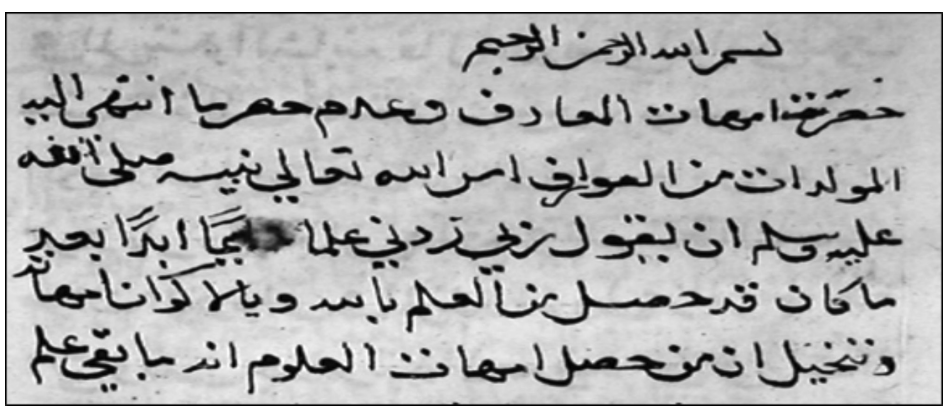
24 Ayrıca müellif hakkında bkz. George Tarabji, *Mu'cemu'l-Felâsife* (Beyrut: Dâru't-Tâli'a, 2006), 276.

(iv) *Şerhu'n-Nikât*: Semerkandî'ye nispet ederek hakkında delillendirmede bulunduğumuz eserdir. 81b-148a varakları arasındadır. Tebriz'de telif edildiği notu bu nüshada da mevcuttur. 1a varağında *Şerhu'l-Ustukussât* kaydı vardır. Nüsha, şerhin sonunda yapılan açıklamaya uygun olarak onlu taksime göre tensih edilmiştir. 136a-148a varaklarının alt kısımlarında ıslanmaya bağlı hasar oluşmuş. 148a varağı eser bitişinde yukarıda Semerkandî'ye ait kabul ettiğimiz açıklama yine mevcuttur. Ancak bu açıklamadan sonraki iki satır, söz konusu ıslanmaya bağlı olarak oluşan hasardan dolayı okunamamıştır.

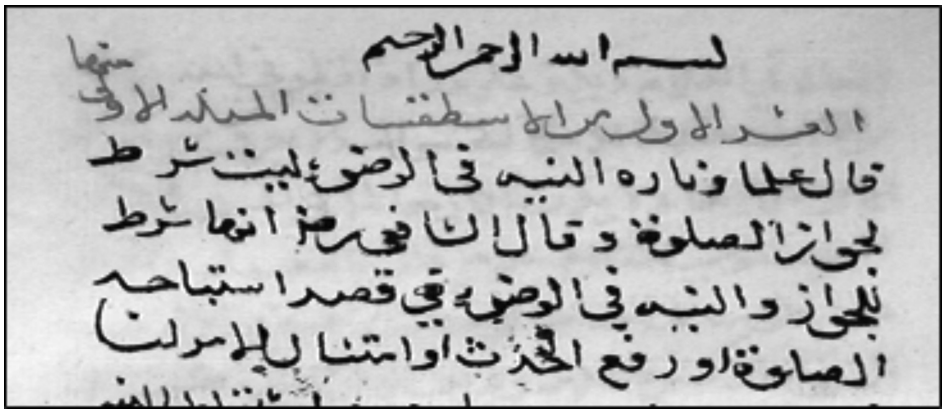
Mecmuadaki dört eserin yazı türü de aynı olduğu için tek bir müstensih tarafından tensih edildiği söylenebilir. Okunamayan kısımda müstesih ismi ve tarihinin bulunması mümkündür.



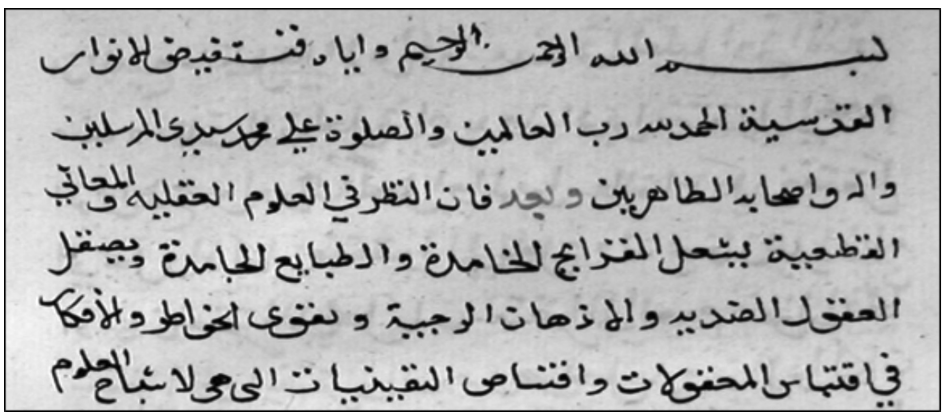
el-Haferî, *Risâle fî İsbâti vâcibi'l-vucûd,* 1b.



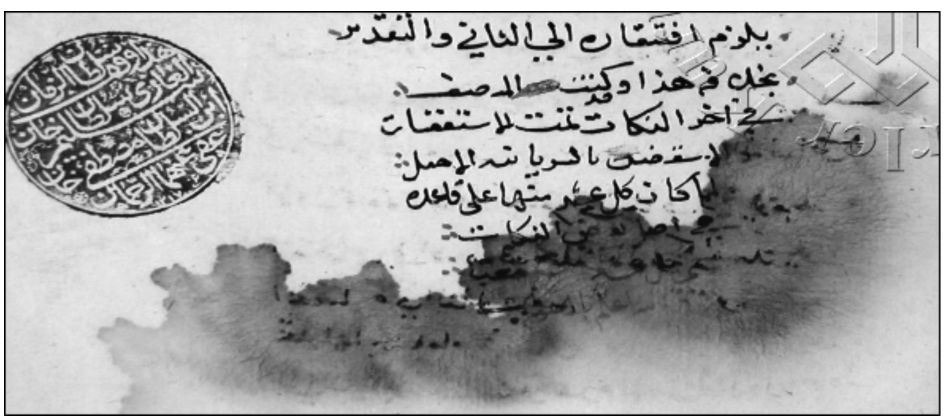
Risâle fî Ummehâti'l-ʿulûm, 53b.



en-Nesefî, *en-Nikât/el-Ustukussât*, 56b.



es-Semerkandî, *Şerhu'n-Nikât*, 81b.



es-Semerkandî, *Şerhu'n-Nikât*, 148a.

IV

Yukarıdaki koleksiyonlarda kayıtlı mecmualarda bulunan nüshalardan aşağıdaki noktalar tespit edilmiştir:

(i) Nesefî'nin *en-Nikât*'ının da bulunduğu Reisülküttab 1203, Ragıp Paşa 1297, Laleli 2243'ün yanında Burdur 133 ve Şehid Ali Paşa 2303 numaralı koleksiyonlardaki mecmualarda Nesefî'ye ait eserlerin çok küçük farklar dışında aynı hamdele ve salvele ile başladığını tespit ettik. Semerkandî'nin, Nesefî'nin *el-Fusûl*'üne yazdığı *Şerhu'l-Fusûl*'ündeki hamdele ve salvele ile Burdur 133, Reisülküttab 1203, Şehid Ali Paşa 2303 ve Ragıp Paşa 1297'de kayıtlı ancak kataloglara da müellifi belirsiz olarak kaydedilmiş eserlerin hamdele ve salvelesinin de aynı olduğu dikkatimize takıldı. Bu emareler bizi, çalışmalarda ve kataloglarda müellifi belirsiz olarak kaydedilen eserlerin Semerkandî'ye ait olabileceği düşüncesine sevketti. Bu tespit ve karşılaştırmalar aşağıdaki gibidir:

Tablo 1

		Burhâneddin en-Nesefî	**Şemseddin es-Semerkandî**
1	**1.1**	الحمد للّٰه رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين. *el-Fusûl*: Pehlivan-Ceylan neşri (*AÜİFD* 56/2, 43; Burdur 133, 1b; Şehid Ali Paşa 2303, 82b; Ayasofya 2468, 1b. *Şerhu'l-Fusûl*: Şerife el-Hûşânî neşri, (Riyad 1432), 28; Burdur 133, 24b.	الحمد للّٰه رب العلمين والصلوة على محمد سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين. *Şerhu'l-Fusûl*: Şehid Ali Paşa 2303, 2b; Ragıp Paşa 1297, 1b; Milli Kütüphane: 50 Damad 187, 1b; Burdur 133, 117b; Reisülküttab 1203, 40b.
	1.2	الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين. *el-Fusûl*: Reisülküttab 1203, 1b.	
	1.3	الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلوة على رسوله محمد وآله أجمعين. *el-Fusûl*: Ayasofya 2566, 30b.	

2		الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله أجمعين. *en-Nikât*: Reisülküttab 1203, 17b. الحمد لله رب العلمين والصلوة على محمد سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين. *Şerhu'n-Nikât*: Reisülküttab 1203, 105b. *Şerhu'n-Nikât:* Laleli 2243, 81b. الحمد لله رب العلمين والصلوة على رسوله محمد سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين. *Şerhu'n-Nikât*: Şehid Ali Paşa 2303, 113b.	الحمد لله رب العلمين والصلوة على محمد سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين. *Şerhu'n-Nikât*: Ragıp Paşa 1297, 53b.
3.	**3.1**	الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين. *Menşe'u'n-nazar*: Şükrü Özen neşri: (Makalat 1999/2), s. 193; Burdur 13, 215b; Reisülküttab 1203, 11b; Ayasofya 2566, 42a; Bursa İnebey: Orhan Gazi 778, 26b. *Şerhu Menşe'i'n-nazar*: Burdur 133, 181b; Şehid Ali Paşa 2303, 95a; Beyazıt Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi 2855, 1b; Esad Efendi 3034, 79b.	الحمد لله رب العلمين والصلوة على محمد سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين. *Şerhu Menşe'i'n-nazar*: Burdur 133, 221b; Reisülküttab 1203, 80b;
	3.2	الحمد لله رب العالمين، والصلوة على خير خلقه محمد وآله أجمعين. *Şerhu Menşe'i'n-nazar*: TSMK: III. Ahmet 3371, 1b.	الحمد لله رب العلمين والصلوة على سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين. *Şerhu Menşe'i'n-nazar*: Şehid Ali Paşa: 2303, 98a.

4	**4.1**	الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين. *et-Terâcîh*: (Şerîfe el-Hûşânî neşri), s. 904.	
	4.2	الحمد لله رب العالمين، والصلوة على رسوله محمد وآله أجمعين. *et-Terâcîh*: Burdur 133, 111b.	

Tabloda açıkça görüleceği üzere Nesefî'nin ilm-i nazar (hilâf /cedel) ile ilgili çalışmalarında kullandığı hamdele ve salvele, 1.1, 3.1 ve 4.1'dekiler gibi görünmektedir. Dolayısıyla 1.2, 3.2 ve 4.2'deki "ve'l-âkibetü li'l-muttekîn"; 1.3, 3.2 ve 4.2'deki "ve's-selâm" eksiklikleri ile 2 ve 3.2'deki "alâ rasûlihî" yerine "alâ hayri halkihî" tercihi bulunmaktadır. Bu eksiklikler ve değişiklikler, müellife mi, yoksa müstensihlere mi aittir? Bu eksiklikler ve değişiklikler ister müellife ister müstensihlere ait olmuş olsun, asıl inşayı ve anlamı değişikliğe uğratacak boyutta değildir. Şu var ki biz, eksiklik olarak zikrettiğimiz ibarelerin müstensihlerin ihtiyari ya da gayriihtiyari tasarrufları, buna mukabil değişiklik olarak zikrettiğimiz ibarelerin ise müellifin tezyîni olduğu kanaatindeyiz. Hamdele ve salvele konusuna şunları da eklemek istiyoruz: *el-Fusûl*'ün Abdullah b. Süleyman tarafından 23 Muharrem 681 tarihinde tensih edilmiş (daha sonra Muhammed b. Amr b. Muhammed el-Enesî'ye geçmiş)[25] nüshasındaki hamdele ve salvele; el-Kirmânî'nin yazdığı *el-Fusûl*'ün şerhinde[26] kullandığı hamdele ve salvele; ve yine Özen tarafından anonim olarak kabul edilmiş[27] '*Umdetü'n-nüzzâr*[28] isimli *el-Fusûl* şerhinde şarihin müellife nispet ettiği hamdele ve salvele, el-Hâssî'nin (ö. 8. yüzyıl) *Aynü'n-nazar*[29] isimli şerhinde kelime kelime şerhettiği hamdele ve salvele, asıl kabul ettiğimiz 1.1'dekiyle birebir aynıdır. Do-

25 en-Nesefî, *el-Fusûl*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1071, 80a. 681 tarihi önemlidir, çünkü Nesefî'nin vefatı 687'dir; *el-Fusûl*'ün bu nüshası Nesefî hayatta iken tensih edilmiş olmaktadır. *el-Fusûl* hariç mecmuadaki bütün eserleri tensih eden Muhammed b. Amr b. Muhammed el-Enesî'nin, bazı eserleri Mustansıriyye (157a) ve Nahcuvan (138a) Medresesi'nde tensih ettiği notuna dayanarak hayatta olan Nesefî'yi görmüş olma ihtimali veya hiç değilse kendisinden *el-Fusûl*'ü temin ettiği Abdullâh b. Süleyman'ın Nesefî'nin derslerine katılmış olma ihtimali vardır.

26 Abdurrahim b. Mahmûd el-Kirmânî, *Şerhu'l-Fusûl*, TSMK, III. Ahmed 3371, 89b.

27 Özen, "İlm-i Hilâf", 178.

28 *Umdetü'n-nüzzâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2566, 46b.

29 Muhammed b. Şihâb el-Hâssî, *Aynü'n-nazar*, TSMK, III. Ahmed 1259, 2b-3b.

layısıyla Nesefî hayatta iken tensih edilmiş nüsha ile şarihlerin şehadeti, yukarıda verdiğimiz tabloyu teyid eder görünmektedir.

Semerkandî'nin şerhlerinde kullandığı hamdele ve salveleye gelince, kendisine aitliğini savunduğumuz *en-Nikât* şerhinin Şehid Ali Paşa nüshasındaki *rasûlu* ziyadesi ile yine *Menşe'ü'-nazar* şerhinin Şehid Ali Paşa nüshasındaki *Muhammed* eksikliği dışında aynıdır. Bunların da müstensihin ziyadesi ve eksikliği olması muhtemeldir. Çünkü Şehid Ali Paşa'da kayıtlı *Şerhu'l-Fusûl* nüshasında, bu ziyadelik ve eksiklik bulunmamaktadır. Kaldı ki, müellifin tercihi olduğunu kabul etsek bile ana kurgu ve anlamı etkiliyecek bir ziyadelik ve eksiklik değildir. İlaveten Semerkandî'nin, *el-Mu'tekadât*, *el-Envâru'l-ilâhiyye*, *Şerhu'l-Envâri'l-ilâhiyye* ve *Şerhu'l-Lema'âti'r-râbi'a min kitâbi'l-Envâri'l-ilâhiyye* adlı eserlerinde kullandığı hamdele ve salveleler tabloda gösterilenlerle aynıdır:

Tablo 2

el-Mu'tekadât Laleli 2432	*el-Envâru'l-ilâhiyye* Laleli 2432	*Şerhu'l-Envâri'l-ilâhiyye* Laleli 2432	*Şerhu'l-Lema'âti'r-râbi'a* Laleli 2432
الحمد للَّه رب العلمين، والصلوة على نبيه وعلى آله وأصحابه الطاهرين. (34b)	الحمد للَّه رب العلمين، والسلام على محمد وآله وأصحابه الطاهرين. (138b)	الحمد لله رب العلمين، والصلوة على نبيه محمد وآله وأصحابه الطاهرين. (153b)	الحمد للَّه رب العلمين، والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين. (163b)

Her iki müellife ait hamdele ve salveleler ile ilgili son bir noktaya daha işaret etmek istiyoruz: Kataloglarda Semerkandî adına kayıtlı ve Walter Edward Young tarafından neşre hazırlanan[30] *Kitâbu Ayni'n-nazar fi'l-mantık fî ilmi'l-cedel* adlı eserdir. Eser, kuşatıcı bir isme sahip olmakla beraber Semerkandî tarafından hem *Şerhu'l-Fusûl* hem de *Şerhu Menşe'i'n-nazar*'da "sırf/mahza akli delil" olarak nitelediği *telâzüm*ü, *deverân*ı ve *tenâfî*yi oldukça özlü bir şekilde ele almaktadır. Eserin ismindeki *fi'l-mantık* belki bu delillerin müellif tarafından "sırf/mahza akli" kabul edilmiş olmasına işaret kabul edilebilir. Burada bizim dikkatimize takılan şey, eserin hamdele ve salvelesinin Semerkandî'nin kullandıklarına değil, Nesefî'nin kullandıklarına benzemesidir. Fakat Nesefî'deki "ve'l-âkibetü li'l-muttekîn" ibaresi eksiktir. Bu haliyle yukarıdaki tabloda

30 Bkz.: https://pages.ceres.rub.de/ayn-al-nazar/ (25.11.2019)

da gösterdiğimiz üzere Nesefî'nin Burdur 133'de kayıtlı *et-Terâcîh* isimli eserinde kullandığı hamdele ve salvelenin birebir aynıdır. Karşılaştırma şöyledir:

Tablo 3

es-Semerkandî https://pages.ceres.rub.de/ayn-al-nazar/	en-Nesefî et-Terâcîh: Burdur 133, 111b.
الحمد للّٰه رب العالمين، والصلوة على رسوله محمد وآله أجمعين.	الحمد للّٰه رب العالمين، والصلوة على رسوله محمد وآله أجمعين.

(ii) Ragıp Paşa 1297/3 (53b-86b), Şehid Ali Paşa 2303/7 (113b-157a) ve Reisülküttab 1203/7'de (105b-150a) kayıtlı *en-Nikât* şerhinin Semerkandî'ye ait olduğuna dair hamdele ve salvele karşılaştırmasından sonra içerikten bir delil sunmak istiyoruz: Semerkandî *en-Nikât*'ın beşinci meselesi *ric'î talâk*ı şerh ederken kendi kitaplarından *el-Envâru'l-ilâhiyye*'ye ve *Kıstâsu'l-efkâr fî tahkîki'l-esrâr*'a atıf yapmaktadır. Semerkandî'nin kendi eserlerine atfı şöyledir:

Tablo 4

وهذا ظاهر بيناه في الأنوار والقسطاس	Ragıp Paşa 1297/3, 60a; Şehid Ali Paşa 2303/7, 123a; Reisülküttab 1203/7, 115a.

Bu atfın Semerkandî'ye aidiyetini destekleyen bir başka husus, ifade tarzı olarak neredeyse aynı cümlenin onun *Şerhu'l-Fusûl* adlı eserinde de geçmesidir. Lâzımın nakîzinin melzûmla birarada bulunmasının imkânsızlığını belirttikten sonra Semerkandî şöyle der:

وهذا ظاهر ذكرناه في القسطاس[31]

Ayrıca bu atıflar dolayısıyla belirtmeden geçmek istemediğimiz bir husus daha bulunmaktadır. Semerkandî'ye aidiyetini iddiayla hakkında delil getirdiğimiz *Şerhu'n-Nikât*'ta 37. mesele incelenirken şarih, *et-Telhîs* isimli bir eserine daha atıf yapmaktadır. Bütün çabamıza rağmen fizikselini kütüphane kataloglarında bulamadığımız için bu çalışmamızın başlığına ve içeriğine söz konusu eser yansıtılmamıştır. Dolayısıyla kanaatimizce Semerkandî'ye ait yeni bir eser daha ortaya çıkmaktadır. Şarih müellifin atfı şöyledir:

31 es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi, no.133, 128b.

وإن اكتفى بالأول والثالث جاز كما ذكرنا في التلخيص.[32]

(iii) Şükrü Özen "İlm-i Hilâf" adlı makalesinde Semerkandî'nin Şer*hu'l-Fusûl*'ünün üzerine iki haşiye tespit ettiğini, bunlardan birincisinin Abdurrahim b. Mahmud b. Muhammed el-Kirmânî'ye ait olduğu (TSMK, III. Ahmed 3371 ve 1259); ikincisinin ise isminin tespit edilemediği (TSMK, III. Ahmed 1316; Fatih 3087) bilgisini vermektedir.[33] Özen'in bilgilerini verdiği bu eserleri incelerken şunlarla karşılaştık: (a) TSMK, III. Ahmed 3371/3 (89b-162b)'de ve TSMK, III. Ahmed 1259/2'de kayıtlı eserin Kirmânî'nin Semerkandî'nin Şer*hu'l-Fusûl*'üne yaptığı bir haşiyesi değil, doğrudan *el-Fusûl* üzerine yaptığı bir şerhi olduğunu tespit ettik. Çünkü Kirmânî şerhindeki hiçbir *kâle* veya *kavluhû* atfında Semerkandî'nin şerhinden alıntı yapmamakta, aksine doğrudan *el-Fusûl*'den alıntılamaktadır. İlaveten şerhte de Nesefî'nin eserlerinden başta Şer*hu'l-Fusûl*'e çok sık olmak üzere Şer*hu'n-Nikât* ve Şer*hu Menşe'i'in-nazar*'a atıf yapmaktadır. (b) Özen'in anonim olarak kaydettiği Fatih 3087'deki haşiyenin Kemâleddin et-Türkânî'ye (ö.755/1354'ten sonra) ait olduğunu tespit ettik. Bu haşiyenin iki nüshasını daha tespit ettik: Atıf Efendi 2848/3, Ankara Milli Kütüphane: 50 Damat 187/3. Haşiye nüshalarından Özen'in de tespit ettiği TSMK, III. Ahmed 1316'da, müellifi belirsiz şekilde;[34] bizim tespit ettiğimiz nüshalardan birincisinde, mecmuanın birinci iç kapağında *Hâşiyetun li's-Semerkandî*, 61a varağında *Hâzâ hâşiye-i şerh-i Fusûl-i Nesefî li's-Seyyidi's-Semerkandî* şeklinde kayıtlıdır; ancak tespit ettiğimiz ikinci nüshada *Hâşiye-i şerh-i Semerkandî li-mevlânâ Kemâleddîn et-Türkânî* (1a) şeklinde eser-müellif birlikteliğiyle kayıtlıdır. İlaveten mecmua içinde Kemâleddîn et-Türkânî'nin, Şerefüddin Mahmud b. Muhammed b. Amr el-Çâğmînî'nin (ö.618/1221?) *el-İlmu'l-hey'e* adlı eserine yazdığı şerhi de bulunmaktadır. Bu şerh, 1a varağında *Şerhu Çâğmînî fî ilmi'l-hey'e* ***bi-hatti mü'ellifihî*** *el-fâdıl Kemâlüddîn et-Türkânî*, *Şerhu Çâğmînî li-Türkânî fî ilmi'l-hey'e* ve Semerkandî'nin eserine yazdığı şerhinin *Hâşiye-i şerh-i Semerkandî li-mevlânâ Kemâleddîn et-Türkânî* şeklindeki kaydından sonra *Şerhuhû ale'l-Mulahhas fi'l-hey'e* ***bi-hattihî***; 92a varağında da *Şerhu Çâğmînî* ***bi-hattihî*** *li-Türkânî fî ilmi'l-hey'e* olarak kayıtlıdır; zaten şerhin sonundaki *Ene'd-dâ'î el-cânî Kemâl et-Türkânî* (135b)[35] notu da nüshanın müellif hattı olduğunu açıkça göstermektedir. Türkânî eseri Gülistan şehrinde 755 tarihinde yazdığı bilgisini kaydetmiştir. Semerkandî'nin ölüm tarihi 722 olduğun-

32 Reisülküttab 1203/7, 148a.

33 Özen, "İlm-i Hilaf", 177.

34 Özen TSMK, III. Ahmed 1316'daki eseri, sehven hem es-Semerkandî'nin *Şerhu'l-Fusûl*'ünün haşiyesi ("İlm-i Hilâf", 177) hem de *el-Fusûl*'ün anonim bir şerhi olarak kaydetmektedir ("İlm-i Hilâf", 178).

35 İlginçtir Türkânî kendi notunda Türk'ü *vav*lı yazmıştır: أنا الداعي الجاني كمال التوركاني

dan aklımıza şu sorular geldi: Acaba Türkânî, Semerkandî'yi görüp ondan ders almış ve öğrencisi olmuş mudur? Görmediyse de Semerkandî'ye yazdığı haşiyesinde incelememize konu edindiğimiz bu şerhlerden haberdar mıdır ve onlara atıf yapmış mıdır? Birinci soruya sarahaten olumlu cevap vermemizi temin edecek bir delil bulamasak da Kâtib Çelebi'nin bahsettiği, Semerkandî'nin *Şerhu'l-Fusûl* adlı eserini Mardin'de bir grup öğrencinin isteği üzerine yazarak Mardin Sâhibi Ebü'l-Hâris Kara Arslân'ın kütüphanesine bağışladığı bilgisi[36] ile Türkânî'nin aynı zamanda el-Mârdînî nisbesine sahip olması[37] bir arada değerlendirildiğinde Türkânî'nin Mardin'de Semerkandî'nin derslerine katılmış olması ihtimal dâhilindedir. Üstelik Türkânî'nin, haşiyesinde dile getirdiği bazı *semâ'* fiilleri bu ihtimali destekleyebilecek şekilde yorumlanmaya müsaittir.[38] (c) İkinci sorumuzun cevabını ise haşiyesinde açıkça bulduk. Türkânî haşiyesinde, Semerkandî'nin *Şerhu'n-Nikât*'ına ve aşağıda Semerkandî'ye aidiyetini tekrar ele alacağımız *Şerhu Menşe'i'n-nazar*'ına atıf yapmaktadır. Turkânî'nin atfı şöyledir:

Tablo 5

فهذه اللطيفة إن كانت على ذكر منك، أمكنك أن يدفع كثيرا من أسئلة الشارح على المصنف في هذا الشرح وشرح منشأ النظر وشرح النكات.	Milli Kütüphane: 50 Damad 187, 48a; Fatih 3087, 23a.
Bu inceliği hatırında tutarsan, şârihin [Semerkandî] bu şerhte [*Şerhu'l-Fusûl*], *Şerhu Menşe'i'n-nazar*'da ve *Şerhu'n-Nikât*'ta musannife [Nesefî] yönelttiği soruların çoğunu cevaplayabilirsin.	

Açıkça görüldüğü gibi Türkânî, Semerkandî'nin, Nesefî'nin üç eserine de şerh yazdığını aynı cümlede dile getirmektedir.

Biz ele aldığımız bu emare ve delillere dayanarak yukarıdaki katalog numaralarında kayıtlı *en-Nikât* şerhinin Semerkandî'ye ait olduğu kanaatine vardık.

36 Kâtib Çelebi, *Keşf*, II, 1803.

37 http://www.yazmalar.gov.tr/eser/serhul-mulahhas-f%C3%AEl-heye/58267 (06.12.2019).

38 Kemâleddin et-Türkânî, *Hâşiye alâ şerhi'l-Fusûl*, Milli Kütüphane, 50 Damad 187, 64b, 67b, 83a.

V

Şerhu Menşe'i'n-nazar'ın Semerkandî'ye Aidiyeti: Yukarıdaki Tablo 1 ve Tablo 5'te *Şerhu'n-Nikât* için zikrettiklerimiz aynıyla Semerkandî'nin *Şerhu Menşe'i'n-nazar*'ı için de geçerlidir. Şimdi *Menşe*' şerhini, Semerkandî'nin diğer eserlerinin suretleri ve içerikleri ile karşılaştırmak istiyoruz.

(i) Bu noktada ilk başvurumuz Semerkandî'nin İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ı üzerinde yazdığı şerhi *Beşârâtu'l-İşârât*'ıdır:

Tablo 6

Şerhu Menşe'i'n-nazar *Şerhu Menşe'i'n-nazar*, #2.	*Beşârâtu'l-İşârât* es-Semerkandî, *Beşârâtu'l-İşârât*, thk. Necmettin Pehlivan ve Muhammed Çelik (basılmamış çalışma), #3.
...وبذلوا وسعهم في تحقيقه وتنقيحه، لكن كان بعض الشروح مشتملا على ضرب من التطويل وبعضها قاصرا عن حد التكميل. فسنح لي أن أكتب لـــه شرحا حاويا للفوائد خاويا عن الزوائد **مشيرا إلى مواضع خلله ومواقع زللـــه** لا سيما التي خالفت الشرع المستقيم والدين القويم...	وبعد، فإن تدقيق الدلائل وتحقيق المسائل لا يتصور إلا بتوجيه المباحثات وتقرير المقدمات. وذلك إنما يتمهد بـــ«علم النظر» الموضوع لهذا الغرض، و«كتاب منشأ النظر» منشأ للطائف هذا المرام ووسيلة إلى نفائس ذلك الاغتنام، فالتمس جماعة من الإخوان أن أكتب له شرحا وافيا ببيانه كافيا لتبيانه **مشيرا إلى مواقع زلـــله ومواضع خلله**، فقبلتُه.

Her iki şerhin küçük birkaç takdim ve tehirin dışında, cümlelerinin inşasındaki yalınlık, açıklık ve altı çizili yerlerdeki terminoloji benzerliği bizi, *Menşe* şerhinin müellifinin Semerkandî olduğu düşüncesine sevketti. Çünkü farklı müellifler söz konusu olduğunda klasik eserlerin, özellikle de girişlerinde, bu türden uyumlarla karşılaşmak pek olası değildir. Çünkü bu girişlerde müellifler, aynı konuda yazılmış eserlerden farklarını en üst düzeyde göstermeye çalışırlar. Bu girişler, aynı zamanda okurun ilgisini yakaladıkları ve ilgisini kesmesine izin vermemeye çalıştıkları yerlerdir. Dolayısıyla biz, bu ibarelerin Semerkandî'ye ait olduğunu düşünüyoruz.

(ii) Bir diğer karşılaştırmamız, Semerkandî'nin belki de en meşhur eseri *Risâle fî âdâbi'l-bahs* ile sadece mantığa hasrettiği ancak en son konusu olarak âdâbı incelediği *Kıstâs*'tan olacaktır. Tespit ettiğimiz benzerlik aşağıdaki gibidir:

Tablo 7

Şerhu Menşe'i'n-nazar *Şerhu Menşe'i'n-nazar*, #3.	*Risâle fî Âdâbi'l-bahs* es-Semerkandî, *Risâle fî Âdâbi'l-bahs*, thk. Necmettin Pehlivan (basılmamış çalışma), #3.	*Kıstâsu'l-efkâr* es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr*, thk. Necmettin Pehlivan, #984.
والتمست إلهام **الصواب** من الحكيم الوهاب.	والتمست إلهام **الصواب** من الحكيم الوهاب.	والتمست إلهام **الصواب** من الحكيم الوهاب.

Klasik gelenekte *berâ'atü'l-istihlâl* yöntemi kullanılarak hamdele ve salveleden başlamak üzere asıl konuya giriş yapılana kadar eserde incelenecek konuların içeriğine telmihte bulunan ibareler seçilmektedir. Yukarıdaki ibareler birebir lafız bakımından örtüşmesinin yanında eserlerin içeriğine de işaret etmektedir. Buradaki anahtar rolü de tabloda altı çizili *es-savâb* lafzı oynamaktadır. Çünkü Semerkandî âdâbda tartışmacı taraflara (*mu'allil* ve *sâ'il*) kuraldışı davranarak hasmı *ilzâm* ya da *ifhâm* etme hakkı tanımamıştır. Bu yüzden o, *Risâle*'de[39] münâzarayı amacına göre tarif ederken *hakk* ve *sıdk* yerine *es-savâb*ı kullanarak aşağıdaki gibi tarif etmiştir:

المناظرة هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا **للصواب**.

Aslında onun *es-savâb* tercihi, âdâbın bütünüyle mantık kaidesi üzerinde gerçekleşmesi gerektiğine işaret sayılabilir. Zira Semerkandî sadece mantığa hasrettiği *Kıstâs*'ta âdâbı bütün mantık konularından sonra incelemiştir. Bu, basit bir tasnif değildir; bir amaca mebnidir, bu da Rükneddîn el-Amîdî ile fıkıh usulü eserlerinin dışına çıkarılan ilm-i nazar/hilâf/cedel/münâzarayı açıkça mantık ana kaidesine yerleştirmektir. Dolayısıyla *Menşe*'in şerhinde kullanılan bu dua cümlesi, basit bir tercihin ötesinde eserin içeriğine işarettir.

(iii) Şimdi de Kâtib Çelebi'nin, Nesefî'nin *el-Fusûl*'ünün şerhlerinin en güzeli olarak nitelediği Semerkandî'nin *Şerhu'l-Fusûl*'ü ile yine *Risâle fî âdâbi'l-bahs*'ından bir karşılaştırma ile devam etmek istiyoruz:

39 es-Semerkandî, *Risâle fî âdâbi'l-bahs*, #5/1. (Türkçe metin boyunca # işareti pragrafı göstermek için kullanılmaktadır.)

Tablo 8

Şerhu Menşeʾi'n-nazar *Şerhu Menşe'i'n-nazar*, #5.	*Şerhu'l-Fusûl* es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 122a.	*Risâle fî Âdâbi'l-bahs* es-Semerkandî, *Risâle fî âdâbi'l-bahs*, #6/2.
أقول: الدليل هو الذي يلزم من العلم أو الظن به العلم أو الظن بتحقق شيء. الأول في اليقينيات، والثاني في الظنيات. و ''أو'' ههنا لـــــــلتبيين يعني أن كل واحد دليل لا للتشكيك.	.... وإذا عرف هذه الأبحاث، فنقول التعريف الحس الجامع: إن الدليل هو الذي يلزم من العلم أو الظن العلم أو الظن بتحقق شيء آخر. فإن قلت: «أو» للتشكيك والتعريف للتوضيح، فكيف يجوز فيه؟ قلت: «أو» (١) قد يكون للتشكيك كما يقال: «ما علمت أنه سمع أو لا». (٢) وقد يكون للتبيين كما يقال: «الإنسان إما عالم أو جاهل'' يعني يكون الإنسان كل واحد منهما. ههنا ''أو'' للتبيين أي كل واحد دليل لا للتشكيك.	والدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وهو المدلول.

Menşe'in şerhindeki ibarelerin *Şerhu'l-Fusûl*'deki ibarelerin özü olduğu, *Risâle* ile de neredeyse örtüştüğü ortadadır. Bu örtüşmeyi Semerkandî'nin sadece mantığa hasrettiği *Kıstâs* ile şerhi arasındaki farkla de teyit etmek istiyoruz; o da şudur: Semerkandî, *Kıstâs*'ın *lafızların delâleti* başlığı altında delili, Nesefî gibi tarif ederken *Şerhu'l-Kıstâs*'ta bu tarifi tashih etmektedir. *Kıstâs*[40] ve *Şerhu'l-Kıstâs*'taki[41] tarifler ve tashih sırasıyla şöyledir:

40 es-Semerkandî, *Kıstâs*, 84, #38.

41 es-Semerkandî, *Şerhu'l-Kıstâs*, thk. Necmettin Pehlivan (basılmamış çalışma), 38.

الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول.

عرّفوا 'الدليل بأنه الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول'. وقالوا: المراد من المدلول المأخوذ في التعريف ما هو بحسب اللغة لئلا يلزم الدور. والأوْلى أن يقال: "الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر." لئلا يلزم هذا التكلف.

(iv) *Şerhu'l-Fusûl*'den ikinci karşılaştırmayı delâletin tanımı üzerinden yapabiliriz:

Tablo 9

Şerhu Menşe'i'n-nazar *Şerhu Menşe'i'n-nazar*, #6.	*Şerhu'l-Fusûl* es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 122b.
والدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم أو الظن به العلم أو الظن بشيء.	والدلالة هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم أو الظن به العلم أو الظن بتحقق شيء آخر.

İki ibare arasındaki tek fark, *Şerhu'l-Fusûl*'de içeriğe taalluku olmayan *hiye, bi-tahakkuki* ve *âhar* lafızlarının ziyadeliğidir.

(v) *Şerhu'l-Fusûl* ile bir diğer karşılaştırma delilin tasnifi hakkındadır:

Tablo 10

Şerhu Menşe'i'n-nazar *Şerhu Menşe'i'n-nazar*, #7-8.	*Şerhu'l-Fusûl* es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 122b.
والدليل إما عقلي محض أو مركب من العقلي والنقلي. لأن النقلي المحض لا يفيد، إذ لا بدّ فيه من صدق القائل. وذلك لا يعلم بالنقل وإلا لدار أو تسلسل بل بالعقل من دلالة المعجز وغيره.	ثم الدليل (١) إما عقلي محض كما في العلوم العقلية (٢) أو مركب من العقلي والنقلي. لأن النقلي المحض لا يفيد، إذ لا بدّ صدق القائل. وذلك لا يعلم بالنقل وإلا لدار أو تسلسل بل بالعقل من دلالة المعجز وغيره.

Her iki eserde de delilin ya sırf aklî ya da aklî ve naklîden mürekkep olabileceğini, dolayısıyla iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Her iki esere göre delilin sırf naklî olması, *devr* ve *teselsül*e neden olacağından sonuç vermez. Bu durumu ifade eden yukarıdaki ibarelerin inşasındaki mutabakat açıktır. Fakat bu vesileyle birkaç

noktaya işaret etmek istiyoruz: (a) Nesefî delili *el-Fusûl*'de,[42] şerhinde[43] ve *Şerhu Menşe'i'n-nazar*'da[44] sırasıyla şöyle tarif etmektedir:

الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول نقليا كان أو عقليا.

الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول نقليا كان أو عقليا أو مركبا منهما.

الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول لا يخلو من أن يكون عقليا محضا أو نقليا محضا أو مركبا منهما.

el-Fusûl'deki tarif, *Şerhu'l-Fusûl* ve *Şerhu'l-Menşe*'de teşrih ve tekmil edilmiş görünmektedir. Hemen ifade edelim ki Nesefî, yaptığı tariflerde yer alan *sırf/mahza naklî delil*i, bir delil kısmı olarak kabul etmemektedir. Sırf naklî ve aklî delili incelerken yaptığı aşağıdaki değerlendirme, ehl-i rey olarak kabul edilen Hanefî geleneğin etkisi olarak okunabilir. Nesefî'nin sırasıyla *Şerhu'l-Fusûl*'deki[45] ve *Şerhu Menşe*'deki[46] değerlendirmesi şöyledir:

العقلي لا بد وأن يكون بحال يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول البتة.....وأما النقلي المحض، فمحال، لأن الاخبار الصادر عن الغير لا يفيد إلا وأن يعلم صدقه وذلك بالعقل، فيكون ذلك مركبا. وهذا ظاهر.

ولا يلزم من العلم بالنقلي المحض العلم بغيره وما لا يلزم من العلم به العلم بغيره، فهو قسيم الدليل لا قسم منه. وأما العقلي المحض، فإنه يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول.

(b) Semerkandî'nin Tablo 10'da verdiği bilgiler, Nesefî'nin yukarıdaki değerlendirmeleriyle mutabıktır. Her ikisi de *sırf/mahza naklî delil*in *devr* ya da *teselsül*e yol açacağı değerlendirmesini yapmaktadırlar. Tablo 7 tahtında zikrettiğimiz dua cümlesinde ve münazaranın tanımında kullanılan *es-savâb* ibaresinin kaynağında, Semerkandî'nin delil tanımının ve taksiminin bulunduğunu söyleyebiliriz.

(vi) *Şerhu'l-Fusûl*'den dördüncü karşılaştırmamız şer'î delillerin sayısı hakkındadır:

42 Burhâneddin en-Nesefî, *el-Fusûl* (Pehlivan, Ceylan, "Âdâbu'l-Bahs" içinde), 43.

43 en-Nesefî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi, no.133, 27b.

44 en-Nesefî, *Şerhu Menşe'i'n-nazar*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 182a.

45 en-Nesefî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 27b-28a.

46 en-Nesefî, *Şerhu Menşe'i'n-nazar*, 182a.

Tablo 11

Şerhu Menşe'i'n-nazar *Şerhu Menşe'i'n-nazar*, #9.	*Şerhu'l-Fusûl* es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi133, 122b.
واعلم أن دلائل الشرع خمسة: (١) الكتاب (٢) والخبر (٣) والإجماع (٤) والقياس (٥) والعقليات المحضة كالتلازم والتنافي والدوران وغير ذلك. والثلثة الأول نقلية، والباقيان عقليان.	واعلم أن دلائل الشرع خمسة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والعقليات المحضة كالتلازم والتنافي والدوران وغير ذلك. والثلاثة الأول نقلية والباقيان عقليان.

Her iki eserdeki *sünnet* ve *haber* farklılığının dışında inşa ve içeriğin birebir aynılığı göze çarpmaktadır.

Semerkandî'nin, şer'î delillerin sayısının beş olduğunu söylemesi, üzerinde durulmayı hak eden bir noktadır. Zira bilindiği üzere bilhassa Hanefî gelenekte yerleşik hale gelen yaklaşım şer'î delillerin kitab, sünnet, icmâ ve kıyastan ibaret olarak dört adet olmasıdır.[47] Şer'î delillerin beşli taksimi meşhur Eş'arî usulcülerden Âmidî (ö. 631/1233) ile başlıyor görünmektedir. Âmidî, şer'î delillerin klasik dörtlüsüne *istidlâl*i ekleyerek sayıyı beşe çıkartmış[48] ve istidlâli kendi içinde "sebebin hükmü gerektirmesi", "nefyu'l-medârik", "iktirânî ve istisnâî kıyâs" ve "istıshâb" olmak üzere dört kısımda incelemiştir.[49] Tıpkı Âmidî gibi geç dönem usul tarihinin en etkili isimlerinden İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) de bu konuda genel hatlarıyla Âmidî'yi takip ederek istidlâlin beşinci delil olduğunu belirtmiş ve bu delili *telâzüm*, *istıshâb* ve *şer'u men kablenâ* olmak üzere üç kısma ayırmıştır.[50] İbnü'l-Hâcib, Âmidî'nin istidlâl tasnifindeki ilk üç kısmı *telâzüm* başlığı altında birleştirmiş gibidir. İstıshâbın ardından ise Âmidî'den farklı olarak *şer'u men kablenâ* delilini istidlâl kapsamına almıştır.

47 Fahru'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thl. Sâid Bekdâş (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2014), 94-95; Şemsüleimme es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 217; Alâeddîn es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülberr (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1997), 76; Ahmed b. Ali İbnü's-Sâ'âtî, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, nşr. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 127; Hâfizüddin Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.), I, 12.

48 Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. İbrahim el-Acûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), I, 135-136.

49 el-Âmidî, *el-İhkâm*, II, 361-375.

50 Beşli taksim için bkz. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru Müntehe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*, thk. Nezîr Hammâdû (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006), I, 370. İstidlâlin telâzüme dâhil kısımları için bkz. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 1169.

Semerkandî'nin, beşinci delili mahza aklîler olarak adlandırıp *telâzüm*, *tenâfî* ve *deverân* kavramlarını buna örnek vermesi, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in şer'î delillerin sayısını beşe çıkarma yaklaşımını izlediğini gösterse de bu beşinci delilin adlandırılmasında *istidlâl* terimini kullanmaması dikkate değerdir. Çünkü onun *Şerhu'l-Fusûl*'de istidlâl tarifi bağlamında yaptığı açıklamalara göre[51] istidlâlin mahza aklî delilleri karşılamadığı söylenebilir. Hatta bize göre, Semerkandî'nin kitab, sünnet, icmâ ve kıyasa ek olarak *telâzüm*, *tenâfî* ve *deverân* üçlüsünü mahza aklî delil olarak ifade etmesi, Rükneddin el-Amîdî'nin *el-İrşâd*[52] isimli eserindeki delil sıralamasında kıyastan sonra ayrı ayrı zikrettiği *telâzüm*, *tenâfî*, *deverân* ve *burhân* delillerinin sistemleştirilmiş halidir.

Öte yandan Âmidî'nin istidlâl kavramını söz konusu anlamda kullanması VII/XIII. asırdaki cedel/hilâf/nazar ilmi literatüründe de kendine önemli bir yer bulmuştur. Örneğin Hanbelî ulemasından Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî (ö. 656/1258), *el-Îzâh* adlı cedel kitabında şer'î delillerin sayısının *istidlâl* dâhil beş olduğunu belirtmekte ve bu yaklaşımın "nazar mahfillerinde" kabul edilen yaklaşım olduğunu ifade etmektedir.[53] Kitabının *istidlâl* bölümünde, yaşadığı asrın fukahasının *istidlâl* deliline çokça dayandığını dile getirdikten sonra *istidlâl* bağlamında on beş delilin kullanıldığını söylemektedir.[54] İkisi hariç bu on beş delilin tamamı *telâzüm* ve mantıkî kıyas bahislerinde incelenen konulardır.[55] Bir başka örnek *Alemü'l-cezel* adlı eseriyle Necmeddin et-Tûfî'dir (ö. 716/1316). Tûfî, *istidlâli* beşinci delil olarak zikrettikten sonra İbnü'l-Mi'mâr el-Bağdâdî'nin (ö. 642/1244-5) *Kitâbu'l-Münâzarât* adlı eserinden nakille istidlâl bağlamında kullanılan on beş delili özet halinde incelemektedir.[56]

Âmidî'nin istidlâl girişimi, cedel/hilâf/nazar eserlerinde etkili olmuşsa da Hanefî usul literatüründe makbul addedilmemiştir. Fahru'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Âmidî'nin usul eserlerini mezcetmek suretiyle memzuc metodun öncüsü sayılan ve Semerkandî'nin çağdaşı olan Hanefî hukukçu İbnü's-Sâ'âtî (ö. 694/1295), istidlâlin bir delil olmadığını açıkça ifade etmektedir.[57] Yine memzuc metot yazarlarından Hanefî hukukçu İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve talebesi İbn

51 es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, 123a.

52 Rükneddin el-Amîdî, *el-İrşâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 5405, 80b.

53 Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Îzâh li-kavânîni'l-ıstılâh*, thk. Mahmud b. Muhammed es-Seyyid ed-Duğaym (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1995), 143.

54 İbnü'l-Cevzî, *el-Îzâh*, 170.

55 İbnü'l-Cevzî, *el-Îzâh*, 172-200.

56 Necmeddin Süleyman b. Abdilkavî et-Tûfî, *Alemü'l-cezel fî ilmi'l-cedel*, thk. Heinrich Wolfhard (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987), 81-89.

57 İbnü's-Sâ'âtî, *Nihâye*, 274.

Emîr Hâc (ö.879/1474), istidlâlin müstakil bir delil olmadığını, usûl-i erbaa zümresinden sayılması gerektiğini belirtmişlerdir.[58] İbnü'l-Hâcib'in şârihlerinden Bâbertî (ö.786/1384) ise istidlâlin beşinci delil oluşunu destekleyen herhangi bir ifade kullanmadığı gibi açıkça itiraz da etmemiştir.[59]

Hanefîlerin, usulü dörtle sınırlandırmada hassasiyet gösterdikleri bile söylenebilir. Zira sadece istidlâl değil *şer'u men kablenâ*, *teâmül* [örf], *ihtiyât*, *sahâbî kavli* gibi deliller de usul-i erbaaya raci oldukları gerekçesiyle müstakil delil olarak sayılmamışlardır.[60]

Bu noktada Nesefî özelinde şuna değinmek istiyoruz: Nesefî her ne kadar şârihi Semerkandî gibi şer'i delillleri mahza aklîleri ekleyerek beşli bir kurguyla sunmuyorsa da *el-Fusûl*'de Semerkandî'nin mahza aklîler olarak isimlendirdiği üçlüyü öncelikle incelemeye tabi tutarak diğer konuları bunlara göre incelemesi ve Semerkandî'nin *Şerhu'l-Fusûl*'de musannifin birçok yaklaşımına itiraz etmesine rağmen bu ana kurguya eleştiri getirmemesi dikkate değerdir.

(vii) Medâriyyetin ve ictimâ'ın *lüzûmî* ve *ittifâkî* oluşu ayrımı üzerinden karşılaştırma:

Tablo 12

Medâriyyet	
Şerhu Menşe'i'n-nazar *Şerhu'l-Menşe'*, #86.	*Şerhu'l-Fusûl* es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 142b.
أما إذا كانت لزومية وجودا واتفاقية عدما، فلا يلزم الدائر مع عدمه لجواز انفكاك العدمات حينئذ بعضها عن بعض. فجاز عدم المدار مع انتفاء عدم الدائر...	هذا إذا كانت المدارية لزومية وجودا وعدم. أما إذا كانت اتفاقية عدما، فجاز فرض عدم المدار مع تحقق الدائر...

58 Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh* (Kahire: Matba'atu Mustafâ el-Bâbâ el-Halebî, 1351), 522; İbn Emîri Hâc el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), III, 368. Benzer bir değerlendirme için bkz. Sadeddin et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*, nşr. Zekeriyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.), I, 33; Süleyman b. Velî el-İzmîrî, *Hâşiyetü Mir'âti'l-usûl* (İstanbul: Matbaatü'l-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1302), I, 82.

59 Ekmeleddin el-Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Seyfullah b. Salih b. Avn (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2005), I, 462-463; II, 648-649.

60 Muhammed b. İzzeddin İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1306), 6.

Tablo 13

İctimâ'	
Şerhu Menşe'i'n-nazar *Şerhu'l-Menşe'*, #111.	*Şerhu'l-Fusûl* es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 124a.
نعم انتفاء المجموع لو كان بطريق الضرورة كانتفاء مجموع الضدين، يلزم استلزام أحدهما لنقيض الآخر. أما إذا كان بطريق الاتفاق، فلا كانتفاء مجموع الملزوم واللازم مثلا.	لأن الاجتماع الاتفاقي لا يقتضي الانعكاس.

Lüzûmî ve *ittifâkî* ayrımı bağlamında iki şey arasındaki ilişkinin *lüzûmî/zarûrî* oluşu, birbirlerini gerektirmelerinin mantıksal açıdan zorunluluğu anlamına gelirken; *ittifâkî* oluşu, mantıksal açıdan zorunluluğun olmadığı, başka bir tabirle ilişkinin rastlantısal olduğu anlamına gelmektedir. Hem *Şerhu'l-Menşe'* hem de *Şerhu'l-Fusûl* adlı eserlerde *lüzûmî* ve *ittifâkî* ayrımı yapmadığı gerekçesiyle Nesefî'ye karşı çıkılmaktadır. Örneğin medâriyyetin lüzûmî ve ittifâkî olabileceği ayrımı yapılmadığında her durumda medârın varlığının dâ'irin varlığını; medârın yokluğunun da dâ'irin yokluğunu gerektirdiği zannedilebilir. Oysa medâriyyet ittifâkî olduğunda dâ'irin varlığına rağmen medârın yokluğu mümkündür. Aynı şekilde ictimâın varlığı ya da yokluğunun lüzûmî ve ittifâkî olabileceği ayrımı yapılmadığında ictimâ eden iki şeyin birbirlerinin varlığını ya da yokluğunu her zaman için gerektirdiği zannedilebilir. Oysa ictimâ ittifâkî olduğunda, ictimâ eden şeylerden biri başka bir durumda var olmasına rağmen diğeri var olmayabilir. Semerkandî'ye aitliğini iddiayla hakkında delil getirdiğimiz *Şerhu'l-Menşe*'de, şârih müellif, ictimâın ittifâkî olabileceğini göz ardı eden Nesefî'nin, diğer kitaplarında da bu durumu kaide haline getirdiğini, yani her ictimâın lüzûmî olacağını düşünerek argüman geliştirdiğini ifade etmektedir.[61] Şârihin bu ifadesi, hem Nesefî'nin bütün hilaf eserlerine vâkıf olduğunu hem de lüzûmî ve ittifâkî ayrımına dair bu eleştirisine ne kadar önem atfettiğini göstermektedir. Kanaatimizce bu önemin farkında olan ve *Şerhu'l-Menşe*'i Semerkandî'ye nispbet eden Kemâleddin et-Türkânî, *Şerhu'l-Fusûl* haşiyesinde Semerkandî'ye bu konu bağlamında kapsayıcı bir cevap ver-

61 es-Semerkandî, *Şerhu'l-Menşe'*, #110 (Atıflarımız, ekteki tahkikli metnedir.)

diğini düşünmektedir. Önemine binaen Türkânî'nin değerlendirmesini bütünüyle burada aktarmak istiyoruz:

> Mantıkçıların bakış açısı, hilâfçılardan farklı olduğundan *zarûrî* ve *ittifâkî* ayrımıyla eleştiri getirilemez. Hilâfçılara göre bu iki suret arasında fark yoktur. Ancak mantıkçılar, *ictimâın* illetini bilemediklerinde bunu *ittifâkî*; bildiklerinde ise *zarûrî* olarak adlandırırlar. Dolayısıyla onlara göre iki suret arasında fark yapılması mümkündür. Bakış açıları farklılaştığında ıstılahların örtüşme şartı yoktur. Üstelik bir şeyin vaki olduğunu göz önünde bulundurma mülahazası, o şeyi bilme mülahazasından önceliklidir. Bu inceliği hatırında tutarsan, şârihin [Semerkandî] bu şerhte [*Şerhu'l-Fusûl*], *Şerhu Menşe'i'n-nazar*'da ve *Şerhu'n-Nikât*'ta musannife [Nesefî] yönelttiği soruların çoğunu cevaplayabilirsin.[62]

Bu değerlendirmeyle Türkânî'nin, Semerkandî'ye kapsayıcı bir cevap verdiğini düşünmesi son cümleden açıkça anlaşılmaktadır. Makalemize konu olan iki eserin Semerkandî'ye aidiyeti bağlamında daha önce işaret ettiğimiz bu cümle, aynı zamanda *lüzûmî* ve *ittifâkî* ayrımının bütün bu eserlerde dile getirilen eleştiriler açısından oldukça önemli bir nokta olduğunu göstermektedir. Bize göre burada câlib-i dikkat olan esas husus, Türkânî'nin mantıkçılar-hilâfçılar ayrımına temas etmesidir. Tabiri caizse Türkânî, hilâf ilmini mantık kaidesine yerleştirmeye çalışan Semerkandî'nin çabasının farkındadır. Ancak ona göre bu çaba, hilâfçılar ve mantıkçıların bakış açılarının farklılığı sebebiyle bütünüyle sonuç verebilme ve başarılı olabilme şansına sahip değildir. Çünkü ona göre ehl-i hilâf, vakıada olanı nazar-ı itibara alırken; ehl-i mantık, vakıada olanın bilinmesine odaklanmışlardır.[63]

(viii) Küllî-cüz'î mülâzemet ayrımı üzerinden karşılaştırma:

62 Kemâleddin et-Türkânî, *Hâşiye alâ şerhi'l-Fusûl*, Milli Kütüphane, 50 Damad 187, 48a; Süleymaniye, Fâtih 3087, 23a. Gerçekten de burada âdâbın tam anlamıyla uygulandığı bir tartışma gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Çünkü Semerkandî *Kıstâs*'ta (*Kıstâs*, 501) araştırmacının her ilmin ıstılahına ve müsellematına dikkat etmesi gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla Türkânî'nin, Semerkandî'yi kendi koyduğu kurala uymadığı bir noktada yakaladığını söylemek mümkündür.

63 Türkânî'nin bu eleştirisi, mantıkçıların ana sorulardan (*ümmehâtü'l-metâlib*) *hel* mi, yoksa *ma* mı sorusunun önce olduğu konusundaki tartışmaları bağlamında dikkat çekicidir. Çünkü mantıkçılar ma sorusunun hel'i öncelediğini kabul etmektedirler. Oysa Türkânî'nin ifadelerine dikkat edilecek olursa hel'i önceliyor söylenebilir. (Bkz. *Kıstâs*, 496-499)

Tablo 14

Şerhu Menşe'i'n-nazar *Şerhu'l-Menşe'*, #179.	*Şerhu'l-Fusûl* es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 125b.
قلنا: سلمنا لكن حينئذ تصير ملازتكم جزئية وملازمتنا كلية. لأن الجواز في الثاني كيف ما كان، يستلزم العدم في صورة النزاع. والعدم في الثاني إنما يستلزم الجواز في صورة النزاع على تقدير استجماع الشرائط. فملازمتنا مطلقة وملازمتكم بشرط الاستجماع، فلا يعارضها.	وفيه بحث: لأن هذا في الملازمة الكلية صحيح. وأما في الجزئية، فلا.

Mülâzemetin *küllî* ve *cüzî* şeklindeki ayrımını içeren iki pasajdaki bağlamlar farklı olsa da Semerkandî'nin her iki yerde de Nesefî'ye itirazını zikri geçen ayrım üzerinden yapması dikkat çekicidir. Burada Semerkandî, mülâzemetin her durumda *küllî/mutlak* olmayacağını göz ardı etmesi nedeniyle Nesefî'yi eleştirmektedir. Mülâzemet, bazı şartlar dâhilinde gerçekleşiyorsa *küllî* değil, *cüzî* olarak adlandırılır.

(ix) "Murâdın teaddüdü muhaldir" yaklaşımı üzerinden karşılaştırma:

Tablo 15

Şerhu Menşe'i'n-nazar *Şerhu'l-Menşe'*, #67.	*Şerhu'l-Fusûl* es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 165b.
... المعنى من المراد أن يكون مقصود المتكلم هو إياه لا غير. فلو كان المراد متعددا، يلزم التناقض.	صور جواز الإرادة لا تحصى كثرة حقيقة أو مجازا. فلو صح ما ذكروا يلزم أن يكون كل واحد منهما مرادا وتعدد المراد محال.

Semerkandî her iki eserde de tek bir cümleden aynı anda hem hakikat hem de mecaz anlamının irade edilemeyeceğini ifade etmektedir.

(x) *Tağyir* kavramının *def'* anlamında kullanılması üzerinden karşılaştırma:

Tablo 16

Şerhu Menşe'i'n-nazar *Şerhu'l-Menşe'*, #88.	*Şerhu'l-Fusûl* es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 154b.	*Şerhu'l-Kıstâs* es-Semerkandî, *Şerhu'l-Kıstâs*, thk. Necmettin Pehlivan, s. 680.
بوجوه: (١) التغييرات، (٢) ومنعها بطريق المعارضات.	ولعله إنما اجتهد في تلك التكلفات ليبين أن ههنا يجب تغيير المدعى ليتمهد فاعدة التغيير التي يفيد عند العجز عن المنع والمعارضة	...وحينئذ لا جواب له إلا تغيير المدعى أو تخصيصه...
الوجه الثاني من طرق التغييرات	فجوابه من وجهين: الأول بالمنع والثاني بتغيير المدعى	

Semerkandî her üç eserde de birbirinin zıddı olarak kullanılan *def'* ve *men'* hamlelerinden ilkini *tağyir* kavramıyla açıklamaktadır. Hatta nispeten daha açıklayıcı ifadeler kullandığı *Şerhu'l-Fusûl*'de bu hamlenin, *tağyîru'l-müdde'â* olduğunu ve buna da ancak men' ve muâraza yapılamadığı takdirde başvurulabileceğini ifade etmektedir. Mahzenulâdâb Carullah Efendi'ye (ö. 1151/1783) göre *tağyîru'l-müdde'â* mantıkçı olan âdâb ehlinin teknik terimiyken usulcü olan âdâb ehli bunun yerine *intikâl* terimini kullanmaktadır.[64] Şu halde Türkânî'nin lüzûmî ve ittifâkî meselesinde Semerkandî'ye eleştiri yöneltirken bahsettiği mantıkçılar-hilâfçılar ayrımının burada *tağyîr* teriminin seçilmesi bağlamında da ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Zira *el-Fusûl*, *Şerhu'l-Fusûl*, *Menşe'* ve *Şerhu'l-Menşe*'de ki mezkur bağlamlarında Nesefî *tağyir* terimini kullanmamaktadır.

(xi) Aynı konularda aynı örneklerin kullanılması üzerinden karşılaştırma:

64 Ayrıntılı bilgi için bkz. Necmettin Pehlivan ve Muhammed Çelik, "Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivi Mehmed Efendî'nin Risâle fi'l-âdâb'ı", *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi: İmâm Birgivî*, ed. Mehmet Bayyiğit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem HamdyAbdelghany (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2019), III, 433-434.

Tablo 17

İmkân	
Şerhu Menşe'i'n-nazar *Şerhu'l-Menşe'*, #41.	*Şerhu'l-Fusûl* es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 125a.
وأيضا ما ذكر منقوض بلزوم الإمكان والشيئية وانتفاء ارتفاع النقيضين وأحد النقيضين لكل من النقيضين.	قلت: نعم لا بد للنسبة من المنتسبين، لكن قد لا تفتقر إلى وجودهما، لأن النسبة قد يكون بحسب حقائق الأشياء فلا تحتاج إلى وجودها كالإمكان والإمتناع.

Semerkandî, Nesefî'nin *Menşe'* adlı eserindeki "bir şey, birbirinin nakîzi olan şeylerin ikisine de lazım olamaz" yaklaşımına eleştiri olarak *imkân* kavramını örnek göstermekte ve bu kavramın hem *bilfiil var olma* hem de *bilfiil yok olma* durumları için lazım olduğunu ima etmektedir. Aynı kavramı *Şerhu'l-Fusûl*'de, telâzümün lâzım ve melzûmun varlığına muhtaç olmaması için de örnek olarak kullanmıştır. Buna göre imkân kavramı, şeylerin hakikati bakımından gündeme geldiğinden mümkün olduğu söylenen şeylerin hariçteki varlığı zorunlu değildir. Görüldüğü üzere imkân kavramı her iki pasajda da, hariçte var olan ve olmayan şeylere nispetle kullanılabilmesi bakımından örnek gösterilmiştir.

Tablo 18

Hadrâ	
Şerhu Menşe'i'n-nazar *Şerhu'l-Menşe'*, #72.	*Şerhu'l-Fusûl* es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fusûl*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 158a.
كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿إيا كم وخضراء الدمن﴾ فقيل: وما خضراء الدمن؟ فقال عليه السلام: ﴿المرأة الحسناء في منبت السوء.﴾	كقوله عليه السلام ﴿إيا كم وخضراء الدمن﴾ وفسره بـــــ﴿ــالمرأة الحسناء في منبت السوء.﴾

Her iki eserde mecaz kullanıma örnek olarak Hz. Peygamber'in aynı hadisi kullanılmıştır. Bir konunun anlaşılması için gösterilebilecek örneklerin çeşitliliği dikkate alındığında iki eserde de aynı örneklerin dile getirilmesi oldukça manidardır. Bu durum kanaatimizce ancak müellifin aynı olmasıyla açıklanabilir.

VI

Sonuç olarak bu makalede biz, Şemseddin es-Semerkandî'ye ait iki yeni eserin varlığını tespit ettik. Semerkandî'nin eserlerindeki hamdele-salvele bölümleriyle makaleye konu ettiğimiz iki eserin hamdele-salvele bölümlerinin neredeyse birebir aynı olması; *Şerhu'n-Nikât*'ta müellifin "biz bunları *Kıstâs* ve *el-Envâr*'da zikrettik" demesi; Semerkandî'nin *Şerhu'l-Fusûl*'üne haşiye yazan Türkânî'nin, Semerkandî'nin *Menşe'ü'n-nazar* ve *en-Nikât*'a da şerh yazdığını haşiyesinde belirtmesi; *Şerhu Menşe'i'n-nazar*'ın mukaddime bölümünün, Semerkandî'nin diğer eserlerinin mukaddime bölümlerinde yer alan kavram tercihleriyle örtüşmesi; *Şerhu Menşe'i'n-nazar*'ın delâletle ilgili bahislerinin *Şerhu'l-Fusûl*'deki delâlet bahisleriyle birebir aynı olması; Semerkandî'nin *Şerhu'l-Fusûl*'de musannife yönelttiği "lüzûmî-ittifâkî ictimâ ayrımı ile küllî-cüzî mülâzemet ayrımının göz ardı edilmesi" eleştirilerinin *Şerhu Menşe'i'n-nazar*'da da yer alması; yine her iki eserde "muradın teaddüdü muhaldir" yaklaşımının benimsenmesi; tağyir kavramının *def'* anlamında kullanılması ve aynı konularda aynı örneklerin tercih edilmesi iddiamızın delillerini teşkil etmektedir.

Bu makale vesilesiyle vurgulamak istediğimiz diğer bir konu, Semerkandî'nin eser kronolojisidir. Semerkandî'nin, *Kıstâs*, *el-Envâr* ve *el-Mu'tekadât* gibi mantık eserlerinin sonunda yer verdiği tartışma teorisini *Şerhu'l-Fusûl*, *Şerhu'l-Menşe'*, *Şerhu'n-Nikât* gibi hocasının eserleri üzerine yazdığı şerhlerle olgunlaştırdıktan sonra meşhur *Risâle*'siyle taçlandırdığı kanaatindeyiz. Önemine rağmen bu son eserine diğer kitaplarında atıfta bulunmaması, *Risâle*'yi vefatına yakın bir dönemde son eserlerinden biri olarak yazdığını düşündürtmektedir.

Biz bu makaleyle ilgililerine İslam düşüncesinde kendine özgü bir gelenek oluşturmuş tartışma teorisinin önemli bir metnini aidiyet ve içerik bakımından ortaya koyduk. Bu ve buna benzer metinlerin ortaya koyduğu teorik yapının, Rükneddin el-Amîdî'nin tasarladığı gibi herhangi bir ilme uygulanacak şekilde pratize edilmesi, bundan sonraki çalışmaların gündemi olmalıdır. Makalede vadettiğimiz gibi biz bu türden bir çalışmayı Semerkandî'nin *Şerhu'n-Nikât*'ı üzerinde yapmaya çalışacağız.

VII

Şerhu Menşe'i'n-nazar'ın tahkiki: Tahkikte kullandığımız nüshalar hakkında yukarıda ayrıntılı bilgi vermiştik. Burada tahkikte kullanılan rumuzlar hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz:

(i) Yazmaların rumuzları:

Burdur 133/9: Tahikte م olarak remzedilmiştir. Tahkikte ana metin kabul edilmiştir.

Reisülküttab 1203/8: Tahikte ر olarak remzedilmiştir.

Şehid Ali Paşa 2303/6: Tahikte ش olarak remzdedilmiştir.

(ii) Tahkikte kullanılan rumuzlar:

\+ Zaid olan ibareyi işaret eden okuma.

\- Eksik olan ibareyi işaret eden okuma.

(...) Nüshadan herhangi bir sebeple bütünüyle silimiş ibareye işaret eden okuma.

<< Tekrar eden ibareyi işaret eden okuma.

± Satır üzerinde veya kenarda ibarenin manayı değiştirmeyen bir başka tercihine işaret eden okuma.

-<xxx> Üzeri çizilerek metinden çıkarılan ibareyi işaret eden okuma.

+<xxx> Üzeri çizilmiş, ancak metinden olan ibareyi işaret eden okuma.

>< İbarelerdeki önceliğe ve sonralığa işaret eden okuma.

Satır üzerinde veya kenarda tashih edilen ibareyi işaret eden okuma.

Kaynakça

el-Amîdî, Rükneddin, *el-İrşâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 5405, 80a-97a.

el-Âmidî, Seyfeddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. İbrahim el-Acûz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Aynur, Hatice, "Türkiye Yazmaları Toplu Katalogu", *DİA*, XLI, 597-598.

el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed, *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Seyfullâh b. Sâlih b. Avn, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.

Barthold, V. V. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan,* haz. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul: Kronik Kitap, 2017.

el-Çârperdî, Fahreddin Ahmed b. el-Merhûm Tâcüddin Hasen, *Şerhu'n-Nikât*, TSMK, III. Ahmet 3371, 17a-88a.

Fellâhî, Esedullâh, "Mantık-ı Rabt Nezd-i Şemsüddîn Semerkandî", *Mantık Pejûhî, Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mutâla'ât-ı Ferhengî* V/2 (1393), 71-103.

Gökçe, M. Cüneyt. "Muhammed b. Eşref es-Semerkandî ve Kelâm İlmindeki Yeri", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1996.

el-Hâssî, Muhammed b. Şihâb, *Aynü'n-nazar*, TSMK, III. Ahmed 1259, 1b-73a.

İbn Emîri Hâc el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbn Melek, Muhammed b. İzzeddin, *Şerhu'l-Menâr,* İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1306.

İbnü'l-Cevzî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Yûsuf b. Abdirrahmân, *Kitâbu'l-Îzâh li-kavânîni'l-ıstılâh*, thk. Mahmud b. Muhammed es-Seyyid ed-Duğaym, Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1995.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer, *Muhtasaru Müntehe's-sûli ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezîr Hammâdû, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.

İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdilvâhid, *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkh,* Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.

İbnü's-Sâ'âtî, Ahmed b. Ali, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, nşr. İbrahim Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

el-İzmîrî, Süleyman b. Velî, *Hâşiyetü Mir'âti'l-usûl,* İstanbul: Matbaatü'l-Hâcı Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1302.

Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya ve Rıfat Bilge, Ankara: MEB, 1941.

el-Kirmânî, Abdurrahim b. Mahmud, *Şerhu'l-Fusûl*, TSMK, III. Ahmed 3371, 89b-162b.

el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir, *el-Cevâhiru'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Cîze: Hicr, 1993.

Kutluer, İlhan. "Muhammed b. Eşref es-Semerkandî", *DİA*, XXXVI, 475-477.

Miller, Larry Benjamin, "Shams al-Dīn al-Samarqandī (d. 1322)", *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, ed. Khaled al-Rouayheb, 65-68, Basel: Schwabe Verlag, 2019.

en-Nesefî, Burhâneddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu'l-Fusûl fî 'ilmi'l-cedel*, thk. Şerîfe bnt. Ali b. Süleyman el-Hûşânî, Riyad: Câmi'atü'l-Melik Su'ûd, 1433.

_____, *et-Terâcîh*, thk. Şerîfe el-Hûşânî: *Mecelletü Câmi'ati'l-Melik Su'ûd* 19 (1428/2007), 889-959.

_____, *Şerhu Menşe'i'n-nazar*, Burdur İl Halk Kütüphanesi 133, 181b-214b.

en-Nesefî, Hâfizüddin Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.

Özen, Şükrü. "İlm-i Hilâf yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: *Menşe'ü'n-nazar*", *Makâlât* 2 (1999), 171-198.

Pehlivan, Necmettin ve Hadi Ensar Ceylan, "Âdâbu'l-bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhâneddin en-Nesefî'nin *el-Fusûl*'ü", *AÜİFD* 56/2 (2015), 1-75.

Pehlivan, Necmettin ve Muhammet Çelik, "Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivi Mehmed Efendî'nin *Risâle fi'l-âdâb*", *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi: İmâm Birgivi*, ed. Mehmet Bayyiğit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı ve Asem HamdyAbdelghany, III, 412-456, Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2019.

el-Pezdevî, Fahru'l-İslâm Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Sâid Bekdâş, Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2014.

al-Rouayheb, Khaled. "Books on Logic (Mantıq) and Dialectics (Jadal)", *Treasures of Knowlwdge: An Inventory of the Ottoman Palace Library*, ed. Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar, and Cornell H. Fleischer, I, 891-906, Brill: Leiden/Boston 2019.

es-Safedî, Ebü's-Safâ' Selâheddin Halil b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Helmutt Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962.

es-Semerkandî, Alâeddin Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâ'ici'l-ukûl*. tah. Muhammed Zekî ʿAbdulberr. Kâhire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1997.

es-Semerkandî, Şemseddin Muhammed b. Eşref, *Kıstâsü'l-efkâr: Düşüncenin Kıstâsı*, thk. ve çev. Necmettin Pehlivan, İstanbul: YEK, 2014.

_____, *Şerhu'l-Fusûl*, thk. Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan, basılmamış çalışma.

_____, *Beşârâtü'l-İşârât*, thk. Necmettin Pehlivan ve Muhammed Çelik, basılmamış çalışma.

_____, *Risâle fî âdâbi'l-bahs*, thk. Necmettin Pehlivan, basılmamış çalışma.

_____, *Şerhu'l-Kıstâs*, thk. Necmettin Pehlivan, basılmamış çalışma.

_____, *'Ayn an-nazar fî 'ilm al-jadal*, thk. ve çev. Walter Edward Young, https://pages.ceres.rub.de/ayn-al-nazar/ (25.11.2019).

_____, *el-Mu'tekadât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2432, 34b-52a.

_____, *el-Envâru'l-İlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2432, 138b-153a.

_____, *Şerhu'l-Envâru'l-İlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2432, 153b-163a.

_____, *Şerhu'l-lema'âti'r-râbia min kitâbi'l-Envâru'l-İlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2432, 163b-168b.

_____, *İlmu'l-âfâk ve'l-enfüs*, thk. Gholamreza Dadkhah, Costa Mesa California: Mazda Publishers, 2014.

es-Serahsî, Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2005.

Sinanoğlu, Mustafa. "Burhaneddin en-Nesefî", *DİA*, XXXII, 565-567.

Şerhu'l-Fusûl, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 2303, 41b-80a.

Tarabji, George, *Mu'cemu'l-Felâsife,* Beyrut: Dâru't-Tâli'a, 2006.

et-Teftâzânî, Sadeddin, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*, nşr. Zekeriyyâ Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, tsz.

et-Tûfî, Necmeddin Süleyman b. Abdilkavî. *Alemü'l-cezel fî ilmi'l-cedel*, thk. Heinrich Wolfhard, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987.

et-Türkânî, Kemâleddin, *Hâşiye alâ şerhi'l-Fusûl*, Milli Kütüphane, 50 Damad 187, 31b-91a.

_____, *Şerhu Çağmînî fî 'ilmi'l-hey'e,* Milli Kütüphane, 50 Damad 187, 92b-135b.

Umdetü'n-nüzzâr, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2566, 46b-82a.

Van Ess, Josef. "İslâm Kelamının Başlangıcı", trc. Şaban Ali Düzgün, *AÜİFD* 41 (2000), 399-423.

Yörük, İsmail, "Şemsuddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî (öl. 702/1302)'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri", doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 1991.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2003.

شرح منشأ النظر

(مفتاح النظر)

شمسد الدين محمد بن أشرف السمرقندي الحسيني التركي

(توفى: ٧٢٢/ ١٣٢٢)

تحقيق

د. نجم الدين پهلوان

د. هادي أنصار جيلان

فهرس المحتويات

[(أ) رموز المخطوطات] ١٦٥
[(ب) رموز التحقيق] ١٦٥
[مقدمة] ١٦٦
المقالة الأولى في أبحاث التلازم ١٦٩
[القسم الأول] ١٦٩
[القسم الثاني] ١٧٠
[القسم الثالث] ١٧٢
[القسم الرابع] ١٧٤
[القسم الخامس] ١٧٦
[القسم السادس] ١٧٧
[القسم السابع] ١٧٩
[القسم الثامن] ١٨٠
[القسم التاسع] ١٨٢
[القسم العامشر] ١٨٤
المقالة الثانية في بيان دفع الاعتراضات ١٨٦
[دفع معارضة الخصم] ١٨٧
[الوجه الأول] ١٨٧
[الوجه الثاني] ١٩٠
[الوجه الثالث] ١٩٢
[الوجه الرابع] ١٩٣
[الوجه الخامس] ١٩٤
[الوجه السادس] ١٩٥
[الوجه السابع] ١٩٦
[الوجه الثامن] ١٩٧
[الوجه التاسع] ١٩٧
[الوجه العاشر] ١٩٨
[فصل] ١٩٨
[منع دليل الخصم] ١٩٨
المقالة الثالثة في بيان ما يتعلق بالقياس من الدفع والمنع ٢٠١

[(أ) رموز المخطوطات]

[١] بردور: م

[٢] شهيد علي باشا: ش

[٣] رئيس الكتّاب: ر

[(ب) رموز التحقيق]

[٧] +: زائد

[٨] –: ناقص

[٩] (...): القرأة المشيرة إلى العبارة الممحية من النص تماما

[١٠] >>: مكرر

[١١] ±: القراءة المشيرة إلى الترجيح للعبارة الغير المشطوب على السطر أو الطرف (اي جانب الورق)

[١٢] – <ى ى ى>: القرأة المشيرة إلى العبارة المخرجة من النص بالشطب عليها

[١٣] +<ى ى ى>: القرأة المشيرة إلى العبارة المشطوبة عليها إلا أنه من النص

[١٤] ><: تقديم وتأخير

[١٥] #: القرأة المشيرة إلى العبارة المصححة على السطر أو طرف الورق

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] الحمد لله رب العلمين، والصلوة على محمد[١] سيد المرسلين، وعلى آله وأصحابه الطاهرين.

[مقدمة]

[٢] وبعد، فإن تدقيق الدلائل وتحقيق المسائل لا يتصور إلا بتوجيه المباحثات وتقرير المقدمات. وذلك إنما يتمهد بـــ«علم النظر» الموضوع لهذا الغرض، و«كتاب منشأ النظر» منشأ للطائف هذا المرام ووسيلة إلى نفائس[٢] ذلك الاغتنام، فالتمس جماعة من الإخوان أن أكتب له شرحا وافيا ببيانه كافيا لتبيانه مشيرا إلى مواقع زلـــله ومواضع خلله، فقبلتُه.

[٣] والتمست إلهام الصواب من الحكيم الوهاب.

[٤] قال: الدلائل في المسائل المختلفة فيها[٣]....

[٥] أقول: الدليل هو الذي يلزم من العلم أو الظن به العلم أو الظن بتحقق شيء. الأول في اليقينيات[٤]، والثاني في الظنيات. و «أو» ههنا لـــــلتبيين[٥] يعني أن[٦] كل واحد دليل لا للتشكيك.

[٦] والدلالة كون الشيء بحيث يلزم من[٧] العلم أو الظن[٨] به العلم أو الظن بشيء.

[٧] والدليل إما عقلي محض أو مركب من العقلي والنقلي.

١ ش- محمد؛ م # محمد
٢ ش - نفائس
٣ برهان الدين النسفي، منشأ النظر: تحقيق، تقييم وترجمتها التركية: شكري أوزن، ص. ١٩٣.
٤ ش: العقليات
٥ م، ش: للتبين
٦ ش- أن
٧ ش # من
٨ ش # أو الظن

[٨] لأن النقلي [م/ ٢٢١/ ب] المحض لا يفيد، إذ لا بدّ فيه من صدق القائل. وذلك لا يعلم[٩] بالنقل وإلا لدار أو تسلسل بل بالعقل من دلالة المعجز وغيره.

[٩] واعلم أن دلائل الشرع خمسة: (١) الكتاب (٢) والخبر (٣) والإجماع (٤) والقياس (٥) والعقليات المحضة كالتلازم والتنافي والدوران وغير ذلك. والثلثة الأول[١٠] نقلية، والباقيان عقليان.

[١٠] ثم إن المعلِّل كما يتعرض ببعض الدلائل عقليا كان أو نقليا لإثبات دعواه وجوديا كان أو عدميا، فكذا يتعرض السائل المعارض له بنفي ما ادعاه.

[١١] والجواب على قسمين: (١) ما يكون عاما (٢) وما يكون مختصا بمحل النزاع. وذلك لا يعرف[١١] إلا بالسّعي السابق في المقدمات الكلية[١٢] المفيدة في المسائل والدلائل.[١٣] وفيه كثرة، لأنه يتعدد بتعدد المباحث. فلا بد من الاطلاع على المقدمات العامة في الابتداء ليفيد في المسائل المتنازع فيها في الانتهاء.

[١٢] و«كتاب المنشأ» مشتمل على تلك العمومات جامع لتلك المقدمات وتخصيصه بالمسائل المختلفة[١٤] لا طائل به.

[١٣] قال: السائل إذا تمسك بالكتاب[١٥]... [م/ ٢٢٢/ أ]

[١٤] أقول: ما دل عليه اللفظ (١) إما تمام مسمى اللفظ كالحيوان الناطق[١٦] بالنسبة إلى لفظ الإنسان ويسمى اللفظ بالنسبة إليه «حقيقة» (٢) أو ما لا يوجد مسماه بدونه وهو إما جزء المسمى كالحيوان [ش/ ٩٨/ أ] أو الناطق أو لازمه الذهني يعني يلزم فهمه فهمَه. [ر/ ٨٠/ ب] إذ لو لم يكن هذا،[١٧] لم يتحقق الدلالة كقابل العلم ويسمى اللفظ بالنسبة إليهما «مجازا» (٣) أو ما لا يوجد

٩ ش – لا يعلم< إلا>
١٠ ش – الأول
١١ ش: يعلم
١٢ ش – الكلية
١٣ ش >< الدلائل والمسائل
١٤ م: المختلف فيها
١٥ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٣.
١٦ ش ى# الناطق
١٧ أي اللزوم الذهني

بدون المسمى وهو إما جزء المسمى كالناطق ويسمى[١٨] اللفظ بالنسبة إليه أيضا «مجازا» أو خارج عنه ويسمى اللفظ بالنسبة إليه «كناية»، إذ دلالة لفظ اللازم على الملزوم بطريق الكناية كما يقال كثير الرماد ويراد به السخي[١٩] وطويل النِجاد ويراد به طول القامة.

[١٥] والدلالة بطريق الحقيقة يستلزم الدلالة بطريق المجاز. لأن المسمى مستلزم لجزئه ولازمه. فمتى وجدت الدلالة الحقيقية، وجدت المجازية.

[١٦] والدلالة بطريق الكناية يستلزم الدلالة بطريق الحقيقة. لأن مدلولها مستلزم للمسمى. هذا ما قال.[٢٠]

[١٧] وفيه بحث: لأن الدلالة الحقيقية إنما يستلزم المجازية أن لو وجب أن يكون للمسمى جزء أو[٢١] لو كان، لكان معلوما أو لازم ذهني [م/ ٢٢٢/ ب] يلزم فهمه فهمَه. وذلك غير لازم لجواز كون المسمى بسيطا أو غير معلوم الجزء. ولا يكون له لازم ذهني وإلا لذهبت اللوازم إلى غير النهاية[٢٢] بل الصواب: أن الثاني والثالث يستلزمان الأول لكونهما فرعا له. والفرع يستلزم الأصل دون العكس. وتخصيصه بالسائل ثم بالكتاب[٢٣] هدر، لأن هذا البحث لا يختص بالسائل ولا بالكتاب[٢٤] بل السائل والمعلل والكتاب والسنة والنظم والنثر بل اللغات كلها سواسية في ذلك.

[١٨] قال: وما هو اللازم معرفته[٢٥]...

[١٩] أقول: هذا الكتاب مشتمل على ثلث مقالات:

الأولى في أبحاث التلازم،

والثانية في دفع الاعتراضات،

والثالثة في دفع القياسات.

١٨ م، ش – ويسمى
١٩ ش: المضياف؛ ر المضياف
٢٠ ش: قالوه؛ م قال
٢١ ر: و
٢٢ ش، ر – وإلا لذهبت اللوازم إلى غير النهاية
٢٣ ش + والسنة
٢٤ ش + ولا بالسنة
٢٥ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٣.

المقالة الأولى في أبحاث التلازم

[٢٠] وفيها أقسام[٢٦]:

[القسم الأول]

[٢١] الأول في أقسام الحكم وما يتعلق بها. الحكم بالشيء على الشيء إيجابا كان أو سلبا:

(١) إما أن يكون في نفس الأمر

(٢) أو على التقدير.

[٢٢] والأول كما يقال: 'الزكاة واجبة في هذه الصورة' أو 'ليست بواجبة'. والثاني كما يقال: 'لو تحققت إرادة هذه الصورة من النصوص المقتضية، [م/ ٢٢٣/ أ] لوجبت الزكاة فيها' أو 'لو تحققت الإرادة من النصوص النافية، لما وجبت فيها.'

[٢٣] وثبوت الحكم على التقدير إن كان ضروريا باقتضاء التقدير، فهو 'التلازم'. ويكون الحكم على التقدير والتلازم في نفس الأمر.

[٢٤] ثم الدعوى ما يعبر [ش/ ٩٨/ ب] عنه بالحكم إيجابا كان أو سلبا. والحكم (١) إما ضروري (٢) أو غير ضروري. والضروري :ما لا يحتاج إلى الفكر سواء[٢٧] [ر/ ٨١/ أ] كان حكما غير الملازمة كقولنا: 'ملزوم الملزوم ملزوم' أو الملازمة كقولنا: 'إن كان هذا ملزوما لملزوم ذلك، فهو ملزوم له'. وغير الضروري: (أ) قد يكون بمنزلة الضروري كالتواتريات والمجمعات، (ب) وقد لا يكون كالمختلفات من العقليات أو الشرعيات.

[٢٥] ثم الحكم حملا كان أو لزوما:[٢٨]

(١) قد يكون مستلزما للغير من الأمور الوجودية أو العدمية كوجوب الزكاة في الحلي مثلا. فإنه (أ) مستلزم الإيجاب الشرعي وحصول الثواب بالأداء واستحقاق العقاب

٢٦ م – وفيه أقسام
٢٧ ر >> سواء
٢٨ ر: اتصالا

بالترك، وغير ذلك من الوجوديات. (ب) ومستلزم لعدم المانع الراجح وعدم الإرادة من النصوص النافية وغير ذلك من [م/ ٢٢٣/ ب] العدميات.

(٢) وقد يكون لازما للوجوديات أو العدميات. كـإرادة الشارع من النصوص المقتضية وملزومية الوجوب في الصورة الإجماعية وعدم مدارية الإرادة من النصوص المقتضية كما يجيء[٢٩] أمثال هذه.

[٢٦] ثم الملازمة يمتنع بين الشيئين إلا وأن[٣٠] يتحقق اللازم أو عدم الملزوم. لأن عدم الملزوم من لوازم عدم اللازم. وحينئذ لا يخلو من أن يتحقق اللازم أو لم يتحقق. فإن تحقق، فقد تحقق أحدهما. وإن لم يتحقق، يتحقق[٣١] نقيض الملزوم وهو أحدهما. أو نقول: لا يخلو من أن يتحقق نقيض الملزوم أو لم يتحقق. فإن تحقق، فقد تحقق أحدهما. وإن لم يتحقق، فيتحقق الملزوم. وإذا تحقق الملزوم، تحقق اللازم. فقد تحقق أحدهما. هذا ما ذكره. ولا حاجة إلى هذه التكلفات، إذ يكفي أن يقال: لا بد وأن يتحقق اللازم أو عدم الملزوم، إذ لو لم يتحقق شيء منهما، يلزم عدم اللازم[٣٢] مع وجود الملزوم وهو محال.

[٢٧] فعلم: أن تحقق أحدهما من لوازم الملازمة. فلو لم يتحقق أحدهما، يلزم انتفاء الملازمة.

[القسم الثاني]

[٢٨] القسم الثاني[٣٣]: اللازم لا يفتقر [م/ ٢٢٤/ أ] إلى الملزوم من جهة أنه لازم. لأن اللازم (١) قد يكون عاما. والعام يوجد بدون الخاص. (٢) وقد يكون اللازم علة لملزومه، فيمتنع أن يفتقر إليه. كقولنا: 'إن كان النهار موجودا، فالشمس طالعة. وإن كان الحكم ثابتا في هذه الصورة، فهو بحكم الشرع.' والملزوم أيضا لا يفتقر إلى اللازم من حيث أنه ملزوم، لأنه قد يكون علة للازم كعكس المثالين.

٢٩ ر: سيجيء
٣٠ ش: بأن
٣١ ش # يتحقق
٣٢ ش # أو عدم الملزوم، إذ لو لم يتحقق شيء منهما، يلزم عدم اللازم
٣٣ ر- القسم الثاني

[٢٩] وزعم المصنف -رحمه الله[٣٤]-: إن الملزوم مفتقر إلى اللازم. فقال في الشرح[٣٥]: «اللازم المساوي وإن كان يفتقر إلى ملزومه[٣٦]، لكن «لا من حيث إنه لازمه» بل «من حيث [ش/ ٩٩/ أ] إنه ملزومه». وفساد هذا الرأي ظاهر. [ر/ ٨١/ ب]

[٣٠] فعلم: أن اللازم[٣٧] لا يفتقر إلى الملزوم من حيث أنه لازم، لكن لا يلزم منه أن ما لا يكون مفتقرا إلى شيء يكون لازما له[٣٨].[٣٠] فإن المنافي: (١) لا يكون مفتقرا إلى المنافي (٢) ولا يكون لازما له[٣٩].

[٣١] ثم إن لازم الشيء إذا كان لازما لـما يكون لازما عند ارتفاع ذلك الشيء يكون ثابتا في نفس الأمر ضرورة لضرورة[٤٠] تحقق الملزوم في نفس الأمر، إذ لا يخلو من ذلك الشيء أو ارتفاعه. وكل منها ملزوم –كاللون– بالنسبة إلى الجسم الكثيف، فإنه لازم للسواد [م/ ٢٢٤/ ب] مثلا، ولـما يكون عند ارتفاع السواد من الألوان، إذ الكثيف لا يخلو عن لون بخلاف الشفاف –وكالوجوب للوجوب بصفة التوسّع– ولـما يكون عند ارتفاعه وهو الوجوب بصفة التضيّق. وهذا الثبوت بشرط المحل[٤١]، إذ ارتفاع الملزوم مقيد بالمحل. فلو لم يكن المحل، امتنع اللون. وجاز أن يكون مطلقا بأن يكون لازما للشيء ونقيضه مطلقا[٤٢] كالإمكان والشيئية لطرفـيْ[٤٣] الممكن.

[٣٢] وذهب المصنف إلى: 'أن هذا محال' كما يجيء.[٤٤]

[٣٣] قوله «فأما إذا كان من لوازمه[٤٥]»[٤٦] بصيغة التفصيل، فغير مناسب. لأن هذا البحث منقطع عما قبله ليس بقرينة له.

٣٤ ش، ر – رحمه الله
٣٥ برهان الدين النسفي، شرح منشأ النظر، و: ١٨٥ب–١٨٦أ.
٣٦ ش # إلى ملزومه
٣٧ ش – أن اللازم<إلى>
٣٨ م – له
٣٩ م – له
٤٠ م – لضرورة
٤١ ر # المحل
٤٢ ر – مطلقا
٤٣ م: بطرفي
٤٤ ش، ر: سيجيء
٤٥ ش – من لوازمه
٤٦ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٤.

[القسم الثالث]

[٣٤] القسم الثالث[٤٧]: الحكم بأحد الشيئين[٤٨] لا يخلو من أن يكون صادقا أو لم يكن:

(١) فإن كان صادقا[٤٩]، يلزم أن يكون أحدهما من لوازم انتفاء صاحبه. لأنه إذا كان أحدهما متحققا البتة، يمتنع اجتماع عدمهما. وحينئذ يلزم من تحقق أحد العدمين انتفاء العدم الآخر ضرورة، فيلزم وجود أحدهما. كقولنا: 'هذا إما لا سواد أو لون.' فإنه لا بد وأن يصدق أحدهما وهو إما اللاسواد أو اللون. إذ لو لم يصدق شيء منهما، يلزم السواد [م/ ٢٢٥/ أ] مع عدم اللون، وهو محال. وفي الشرعيات: (أ) إما أن يكون عدم إرادة الحكم في هذه الصورة من النصوص المقتضية متحققا (ب) أو الحكم فيها، إذ يمتنع انتفاؤهما جميعا وإلا يلزم الإرادة من النصوص المقتضية[٥٠] مع عدم الحكم فيها، وذلك محال. هذا إذا كان الحكم بأحد الشيئين صادقا.

(٢) أما إذا لم يكن صادقا، لا يكون أحدهما من لوازم انتفاء صاحبه، إذ صدق أحدهما من لوازم لزوم أحدهما لانتفاء صاحبه. لأنه حينئذ يمتنع اجتماع العدمين. والتقدير: أن صدق أحدهما منتف. فيلزم انتفاء ذلك اللزوم.

[٣٥] فعلم مما ذكرنا: أن صدق أحدهما [ش/ ٩٩/ ب] مع ذلك اللزوم متلازمان. فثبت أنه: متى لم يصدق الحكم بأحدهما، لا يكون أحدهما من لوازم انتفاء صاحبه. أما[٥١] جاز أن يكون انتفاء[٥٢] أحدهما من لوازم تحقق صاحبه، [ر/ ٨٢/ أ] لأنه متى لم يكن أحدهما متحققا، يكون شمول العدم حينئذ[٥٣] متحققا ضرورة. وجاز أن يكون كل من العدمين[٥٤] لازما لتحقق الأمر الآخر.

٤٧ ر – القسم الثالث
٤٨ ش # بأحد الشيئين
٤٩ ش – صادقا
٥٠ ر # متحققا أو الحكم فيها، إذ يمتنع انتفاؤهما جميعا وإلا يلزم الارادة من النصوص المقتضية
٥١ ر: لكن
٥٢ م # انتفاء
٥٣ ر، ش – حينئذ
٥٤ ر (...) العدمين

[٣٦] وقد[٥٥] يكون اللازم ثابتا دون الملزوم كقولنا 'للحمرة' مثلا: «هذا إما سواد أو بياض.» فإن أحدهما غير متحقق مع أن انتفاء كل [م/ ٢٢٥/ ب] منهما لازم لتحقق الآخر. وهذا هو المنافاة وجودا، إذ لا يجتمع الوجودان. والأول هو [٥٦]المنافاة عدما[٥٧]، إذ لا يجتمع العدمان. وجاز أن لا يكون انتفاء أحدهما لازما لتحقق الآخر كقولنا 'للحمرة': «هذا إما سواد[٥٨] أو قابض للبصر.» هذا تقرير[٥٩] ما ذكره المصنف–رحمه الله–. وفيه بحث من وجوه:

[٣٧] الأول: إن هذا لا يختص بأحد الأمرين بل جاز بين أحد[٦٠] الثلثة أو الأربعة إلى غير ذلك. والضابط يجب أن يكون شاملا. مثاله: 'هذا إما لا سواد أو لا بياض أو لا حمرة.' وفي الشرعيات: 'إما عدم الإرادة من هذا المقتضى أو من ذلك أو الحكم في صورة النزاع.'

[٣٨] الثاني: قوله 'لكن يمكن أن يكون انتفاء[٦١] أحدهما من لوازم تحقق صاحبه' كلام غير مفيد. إذ الضابط يجب أن يكون شاملا[٦٢] يقينيا لا ظنيا[٦٣] على أنه غير مختص بانتفاء صدق أحدهما.

[٣٩] الثالث: أن الشق الأول وهو صدق أحدهما على تقدير لزوم أحدهما لانتفاء صاحبه مع ما ذكر في القسم الأول أنه متى تحققت الملازمة بين الشيئين، يكون إما اللازم أو عدم الملزوم، فيكون[٦٤] أحدهما ثابتا. ومع ما سنذكر في القسم الخامس [م/ ٢٢٦/ أ] أن ما يكون أعم من نقيض الآخر، يلزم من عدم[٦٥] أحدهما ثبوت الآخر أصل واحد وهو صدق أحد الأمرين الذي

٥٥ ر، ش – وقد
٥٦ م – هو
٥٧ ر # إذ لا يجتمع الوجودان. والأول هو المنافاة عدما
٥٨ ش ± أسود
٥٩ م: تقرر
٦٠ ر – أحد
٦١ ش # انتفاء
٦٢ ر، ش – شاملا
٦٣ م: ظنا
٦٤ م، ش– فيكون؛ ر # فيكون
٦٥ ر # عدم

هو[٦٦]–[٦٧] منافاة الخلو. فالوجه أن يذكر في موضع واحد. والقسم الخامس هو الضابط الجامع لأقسام المنافاة وجودا وعدما ووجودا لا عدما وعدما لا وجودا[٦٨]. فالقسم الثالث مستدرك[٦٩] مع ما قال في القسم الأول من لزوم أحد الأمرين كما ذكرنا.

[القسم الرابع]

[٤٠] القسم الرابع:[٧٠] لا يمكن أن يكون الشيء لازما للنقيضين. إذ لو كان كذلك[٧١]، لكان نقيضه مستلزما لارتفاع كل من النقيضين. فيكون ارتفاع كل من النقيضين[٧٢] لازما له، وذلك محال. لأن ارتفاع كل من النقيضين مناف لارتفاع الآخر. ومنافي اللازم منافي [ش/ ١٠٠/ أ] الملزوم. فيكون ارتفاع كل من النقيضين منافيا له. وإذا كان منافيا له، لا يكون لازما له لاستحالة الملازمة بين الشيء وبين ما ينافيه. وحينئذ لا يكون نقيض ذلك الشيء ملزوما لنقيض ملزومه. والتقدير أنه[٧٣] ملزوم. هذا خلف.

[٤١] وفيه بحث: لأنه على تقدير استلزام نقيض ذلك الشيء للارتفاعين جميعا، يكون كل من الارتفاعين بصفة كونه مجتمعا مع الآخر لازما له، إذ بصفة الانفراد يكون منافيا له حينئذ. وحينئذ لا يكون الشيء منهما منافيا للازم. [م/ ٢٢٦/ ب] وأيضا ما ذكر منقوض بلزوم الإمكان [ر/ ٨٢/ ب] والشيئية وانتفاء ارتفاع النقيضين وأحد النقيضين لكل من النقيضين.

[٤٢] واعلم أن ما هو[٧٤] ضروري التحقق جاز أن يكون لازما للنقيضين. وحينئذ يكون نقيضه ممتنعا، فجاز أن يستلزم ارتفاع النقيضين، إذ المحال جاز أن يستلزم المحال.

٦٦ ش: اللذين يكون
٦٧ م ± يكون
٦٨ ر # والقسم الخامس هو الضابط الجامع لأقسام المنافاة وجودا وعدما وجودا لا عدما وعدما لا وجودا
٦٩ م: مشترك
٧٠ ر – القسم الرابع
٧١ ش: لازما
٧٢ ش # فيكون ارتفاع كل من النقيضين
٧٣ م # أنه
٧٤ ش # هو

[٤٣] ثم قال: 'ولا يمكن أن يكون ملزوما للشيء ونقيضه.'[٧٥] يعني بهذا علم: أن الشيء لا يمكن أن يكون ملزوما للنقيضين، لأن كلا من النقيضين مناف للآخر. ومنافي اللازم منافي الملزوم. فيلزم المنافاة[٧٦] بين اللازم والملزوم. وينتفي الملازمة كما مر في البحث الأول. هذا إذا كان الشيء ممكنا.

[٤٤] أما إذا كان ممتنعا، فجاز أن يستلزم النقيضين كاجتماع النقيضين. فإنه مستلزم لكل من النقيضين وكالاجتماع بين ملزومي النقيضين. هذا ما ذكره.

[٤٥] وفيه نظر: أما أوّلا، فلما ذكرنا أن منافاة اللازمين في غير تلك الصورة[٧٧] أن شيئا منهما ليس منافيا للازم. وأما ثانيا، فلأن الممتنع لما جاز أن يكون ملزوما للنقيضين، صارت حجته وهي صيرورة المتنافيين متلازمين منقوضة بذلك.

[٤٦] ثم قال: «وبهذا علم فساد النكات الترديدية»[٧٨]، إذ يلزم منها لزوم الشيء للنقيضين كما يقال مثلا: ملك النصاب الكامل الحولي لا يخلو من أن [م/ ٢٢٧/ أ] يكون مستلزما لوجوب الزكاة أو لا. فإن كان، يجب في حلي النساء. وإن لم يكن، فلا يجب في مال الصبي بالنافي السالم عن المعارض القطعي. وإذا لم يجب في مال الصبي، يجب في حلي النساء لانتفاء شمول العدم بالإجماع.

[٤٧] وقال في الشرح[٧٩]: يمكن دفع هذا بأن يجعله بحيث لا يلزم منه لزوم الشيء للنقيضين كما يقال المدعى هو الوجوب في صورة ما من صورة. [ش/ ١٠٠/ ب] وحينئذ لا يلزم لزوم الشيء للنقيضين لجواز أن يكون الوجوب على تقدير الموجبية في صورة وعلى تقدير اللاموجبية في صورة أخرى.

[٤٨] أو يقول: المدعى هو الوجوب في إحدى الصورتين أي الحلي المركبة أو غير المركبة.

[٤٩] أو يقول: المدعى هو الوجوب في الواقع أو على تقدير عدم الوجوب في إحدى الصورتين[٨٠] المركبة أو غيرها، لأنه حينئذ يكون لازم الموجبة فردا ولازم اللا موجبة فردا آخر.

[٥٠] وفيه نظر: لأن كل فرد يستلزم المطلق ويلزم لزوم الشيء للنقيضين.

٧٥ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٤.

٧٦ م # المنافاة

٧٧ م، ش # أن منافاة اللازمين في غير تلك الصورة؛ ر – أن منافاة اللازمين في غير تلك الصورة

٧٨ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٤.

٧٩ برهان الدين النسفي، شرح منشأ النظر، و: ١٩١أ.

٨٠ ر # أي الحلي المركبة أو غير المركبة. أو يقول: المدعى هو الوجوب في الواقع أو على تقدير عدم الوجوب في احدى الصورتين

[القسم الخامس]

[٥١] القسم الخامس[٨١]: إذا كان بين الشيئين منافاة، فذلك لا يخلو من ثلثة أقسام، لأنه:

(١) إما أن يكون المنافاة [م/ ٢٢٧/ ب] بينهما[٨٢] وجودا وعدما،

(٢) أو وجودا لا عدما،

(٣) أو عدما لا وجودا.

وذلك لأن أحدهما لا يخلو (أ) من أن يكون نقيضا للآخر (ب) أو مساويا لنقيضه (ت) أو لا.

[٥٢] فإن كان، تكون المنافاة بينهما وجودا وعدما. وإذا كان كذلك، يلزم أربع [ر/ ٨٣/ أ] ملازمات، إذ يلزم من فرض تحقق كل منهما عدم الآخر ومن فرض عدم كل واحد منهما[٨٣] تحقق الآخر كالمنافاة بين الزوج واللازوج في العدد أو مساوي اللازوج وهو الفرد. فإنه يلزم (أ) من تحقق أيهما، كان انتفاء الآخر (ب) ومن انتفاء أيهما، كان تحقق الآخر.

[٥٣] قوله 'فالثاني منهما'[٨٤] ليس بجيد، لأن هذا لا يختص بواحد منهما. هذا إذا كان أحد المتنافيين نقيضا للآخر أو مساويا لنقيضه.

[٥٤] أما إذا كان أخص من نقيضه، يلزم المنافاة بينهما وجودا لا عدما. فيلزم من فرض تحقق أيهما، كان انتفاء الآخر. أما لا يلزم من فرض انتفاء أحدهما تحقق الآخر ليكون[٨٥] الانتفاء أعم. وحينئذ جاز أن يجتمع مع انتفاء الآخر كالمنافاة[٨٦] بين الشجر والحجر. فإن كلا منهما أخص من نقيض الآخر. إذ [م/ ٢٢٨/ أ] متى تحقق الشجر، يلزم اللاحجر. أما إذا تحقق اللاحجر، فلا يلزم الشجر. وحينئذ (أ) يلزم من فرض أيهما، كان انتفاء الآخر (ب) ولا يلزم من الانتفاء، التحقق.

[٥٥] وأما إذا كان أحدهما أعم من نقيض الآخر، يكون بينهما منافاة عدما لا وجودا أي لا يجتمع عدماهما. وحينئذ يلزم أحد الآخرين. وجاز اجتماع وجودهما كالمنافاة بين اللاشجر والنبات. فإن

٨١ ر– القسم الخامس
٨٢ ش + منافاة
٨٣ ش # منهما عدم الآخر ومن فرض عدم كل واحد منهما
٨٤ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٤.
٨٥ ر، ش: لكون
٨٦ ش: كالمنافات

كلا منهما أعم من نقيض الآخر. إذ متى تحقق الشجر، تحقق النبات من غير عكس. ومتى تحقق اللانبات، تحقق اللاشجر من غير عكس. وحينئذ يلزم من فرض عدم أيهما، كان تحقق الآخر.

[٥٦] وفي الشرعيات: (١) الوجوب [ش/ ١٠١/ أ] ينافي اللاوجوب وجودا وعدما. وكذا ينافي إباحة الترك وجودا وعدما. (٢) والوجوب بصفة التوسّع ينافي الوجوب بصفة التضيق وجودا لا عدما. (٣) وعدم الوجوب بصفة التوسع ينافي الوجوب المطلق عدما لا وجودا. وعلى هذا: والقسم الأول من التنافي يوجب كون أحدهما متحققا والآخر منتفيا دائما، والثاني كون أحدهما متنفيا دائما، والثالث كون أحدهما متحققا دائما.

[القسم السادس]

[٥٧] القسم السادس:[٨٧] وفيه أبحاث:

[٥٨] الأول: ما ينافي [م/ ٢٢٨/ ب] الملزوم لا يكون لازما للازم الملزوم[٨٨]، إذ لو كان لازما، يلزم أن يكون الملزوم ملزوما له. لأن لازم اللازم لازم. فيكون الملزوم ملزوما لـما ينافيه وهو محال:

– كالسواد، فإنه ينافي البياض والبياض ملزوم اللون[٨٩]، فلا يجوز أن يكون السواد لازما للون وإلا لكان البياض مستلزما[٩٠] للسواد، وهو محال.

– وكالوجوب، فإنه ينافي الإباحة. والإباحة ملزومة لجواز الترك. فلا يجوز أن يكون الوجوب لازما لجواز الترك وإلا لكانت الإباحة مستلزمة للوجوب وهو باطل. [ر/ ٨٣/ ب]

[٥٩] الثاني: ما يكون ملزوما للملزوم لا يكون منافيا للازم الملزوم. إذ لو كان منافيا، لكان منافيا للملزوم. لأن ما ينافي اللازم ينافي الملزوم. وحينئذ لا يكون ملزوما لwه. هذا خلف:

٨٧ ر– القسم السادس
٨٨ ش: المستلزم
٨٩ ر: للون
٩٠ ش ± مستلزما

– كالبياض، فإنه ملزوم لملزوم[٩١] العرض وهو اللون، فلا يكون منافيا للعرض وإلا لكان منافيا للون، فلا يكون ملزوما له.

– وكالوجوب، فإنه ملزوم لحرمة الترك. وحرمة الترك مستلزمة للإثم بالترك، فلا يجوز أن يكون الوجوب منافيا للإثم بالترك. [م/ ٢٢٩/ أ]

[٦٠] الثالث: ما يكون ملزوما[٩٢] للشيء لا يكون ملزوما لـما ينافيه يعني لا يكون الشيء ملزوما للمتنافيين. وقد مر في الفصل الرابع: أن الشيء لا يكون مستلزما للنقيضين. والمنافي أعم من النقيض. فهذا البحث أعم مما ذكر ثمة. فهذا مغن عما ذكر هناك وبيانه ما مر ثمة. إن الشيء إذا كان ملزوما للمتنافيين، كان كل منهما منافيا للازمه. ومنافي اللازم منافي الملزوم. وقد بينا فساده ثمة وهو أن[٩٣] المنافاة في غير تلك الصورة[٩٤]–[٩٥] ليست مع اللازم[٩٦].

[٦١] الرابع: ما يكون منافيا للشيء لا يكون ملزوما لملزومه وإلا لكان ملزوما له. والمنافي لا يكون ملزوما كالجماد، فإنه مناف للحساس، فلا يكون ملزوما [ش/ ١٠١/ ب] للفرس. والإيجاب مناف لإباحة الترك، فلا يكون ملزوما للإباحة. وهذا البحث عكس البحث الثاني. فاللائق أن يكون تجنبه.

[٦٢] الخامس: الشيء الواحد قد يكون لازما للمتنافيين كاللون للسواد والبياض وكالوجوب للوجوب بصفة التوسّع وبصفة[٩٧] التضيق، لكن لا يكون ملزوما للمتنافيين كما مر في الفصل الرابع. وقد عرف ثمة أن هذا جائز وهو سلم هناك أن الممتنع جاز أن يستلزم النقيضين. وههنا [م/ ٢٢٩/ ب] أنكره مطلقا. وهذا خبط ظاهر. وأيضا[٩٨] أبحاث هذا الفصل كأبحاث الفصل[٩٩] الرابع. فالمناسب كونهما في فصل واحد.

٩١ ش ± لملزوم
٩٢ ش # ملزوما
٩٣ ش + يكون
٩٤ ش # في غير تلك الصورة
٩٥ ش # أن يكون المنافاة في غير تلك الصورة
٩٦ ر: وهو أن المنافاة ليست مع اللازم
٩٧ م: وصفة
٩٨ ش– وأيضا < وأيضا>
٩٩ ش: فصل

[القسم السابع]

[٦٣] القسم السابع[١٠٠]: الحكم سواء كان بالإثبات أو النفي لازم للإرادة من النصوص المقتضية أو النافية. لأنه متى كان الحكم مرادا للشارع من النص، يمتنع أن لا يتحقق. ثم الحكم (١) إما مراد من النص (٢) أو داخل في المراد كما يكون الكل مرادا، فيكون الجزء داخلا في المراد. وعلى التقديرين: (أ) إما منحصر في ذلك النص أي لا يكون مرادا من غيره (ب) أو غير منحصر.

[٦٤] وقوله «داخل في الإرادة»[١٠١] فيه تجوّز.

[٦٥] وإذا علم أن الحكم من لوازم الإرادة، فيجب أن يعلم: أن الإرادة من النص المعيّن لا يكون من لوازم الحكم لجواز أن يكون مرادا من نص آخر. نعم[١٠٢]، يكون الإرادة المطلقة [ر/ ٨٤/ أ] من لوازم الحكم، إذ الحكم بدون إرادة الشارع ممتنع.

[٦٦] ثم المعنى الحقيقي إذا كان مرادا من اللفظ، فلا يكون المعنى المجازي أيضا مرادا كما يكون المراد من لفظ الأسد الحيوان المخصوص. ومع ذلك يكون الشجاع أيضا مرادا. إذ لو كان مرادا معه دفعه، فحمل اللفظ [م/ ٢٣٠/ أ] على مجموعهما (أ) إما أن يكون بطريق الحقيقة (ب) أو المجاز (ت) أو لا هذا ولا ذاك. فالثالث باطل، لأنه إما إن وضع لهذا المجموع أو لا. والأول بطريق الحقيقة، والثاني بطريق المجاز. فتعين أحد الأمرين الأولين. فإن كان بطريق الحقيقة، تكون الحقيقة مرادة لا الحقيقة والمجاز. وإن كان بطريق المجاز، يكون المجاز مرادا لا الحقيقة والمجاز[١٠٣]. فعلى كل تقدير: يكون المراد واحدا. هذا هو المشهور عند أهل العلم.

[٦٧] وفيه نظر:

أما أوّلا[١٠٤]، فلأن كونه دالا عليهما جملة بطريق الحقيقة أو المجاز لا يخرجهما عن كونهما مرادين.

وأما ثانيا، فلو صح هذا، فلا حاجة إلى هذه التكلفات. إذ يكفي أن يقال: لو كان كلاهما مرادا [ش/ ١٠٢/ أ] من اللفظ يكون المراد واحدا لا متعددا، إذ المجموع واحد.

١٠٠ ر – القسم السابع
١٠١ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٤.
١٠٢ ش + أن
١٠٣ ش # وإن كان بطريق المجاز، يكون المجاز مرادا لا الحقيقة والمجاز
١٠٤ ش: الأوّل

وأما ثالثا، فلأن الحقيقة والمجاز لو لم يكونا مرادين، فمن أين يلزم أن لا يتعدد المراد البتة لجواز أن يكون المرادان بطريق الحقيقة كما يطلق اللفظ المشترك ويراد كل واحد من معنييه أو معانيه مثل ما[١٠٥] يقال العين ويراد به الباصرة والفوارة [م/ ٢٣٠/ ب] أيضا. ويمكن أن يعم الحجة كما يقال: لو كان المراد متعددا، فإما[١٠٦] أن يكون اللفظ دالا على المجموع بطريق الحقيقة أو المجاز إلى آخره. وقد عرفت[١٠٧] ما فيه ويمكن أن يستدل على هذا المطلوب بوجه آخر وهو أن يقال: المعنى من المراد أن يكون مقصود المتكلم هو إياه[١٠٨] لا غير. فلو كان المراد متعددا، يلزم التناقض. هذا إذا كان المعنى مرادا.

[٦٨] أما إذا كان[١٠٩] داخلا في المراد، فجاز أن يتعدد كما إذا كان المراد عشرة مثلا، فيكون[١١٠] الثلثة والخمسة والثمانية وغير ذلك من أجزاء العشرة داخلا في المراد. واختلفوا في أن معاني «اللفظ المشترك»: هل يجوز أن يكون مرادا دفعه حتى يكون كل واحد داخلا في المراد. وكذلك الحقيقة والمجاز. واستدلوا بما ذكر وعرف ما فيه.

[٦٩] وإذا علم أن المراد لا يجوز أن يكون متعددا، فإرادة الشيء يستلزم عدم إرادة غيره.

[٧٠] ثم ارتفاع الإرادة [ر/ ٨٤/ ب] مطلقا من لوازم ارتفاع الحكم لما بينا أن الحكم من لوازم الإرادة. وعرف: أن عدم الملزوم من لوازم عدم اللازم. [م/ ٢٣١/ أ]

[القسم الثامن]

[٧١] القسم الثامن[١١١]: الإرادة من النص من حيث هي الإرادة لا تعلم بالبديهة كما يعلم قولنا 'الكل أعظم من الجزء' بل يعلم بالدليل المركب من النقل والعقل[١١٢] كما يقال 'هذا كلام الشارع

١٠٥ ش – مثل ما <قال>
١٠٦ ش: إما
١٠٧ ش: عرف
١٠٨ ش – إياه
١٠٩ ش – أما إذا كان <متعدد>
١١٠ ش فلا يكون
١١١ ر – القسم الثامن
١١٢ ش >< العقل والنقل

بالنقل. وما هو كلام الشارع لا بد وأن يكون شيء مرادا منه وإلا لكان معطّـــلا عبثا. وهذا لا يليق بمنصب[113] الشارع.' فهذا الكلام لا بد وأن يكون شيء منه مرادا، لكن قد يكون بمنزلة العلم البديـهي عند العقلاء المخلصين من أهل الدين لقوة إخلاصهم.

[٧٢] ولـما لم يكن العلم بالإرادة من حيث هي بديـــهيا، فلا يكون العلم بالإرادة المعينة كذلك بطريق الأولى كما يقال: المراد منه هو الحكم المتنازع فيه على التعيين إذا كان غيره[114] جائز الإرادة [ش/ ١٠٢/ ب] إلا إذا انضم معه شيء آخر نصا كان أو غيره لفظا أو عقلا كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿إياكم وخضراء الدمن﴾ فقيل: وما خضراء الدمن؟ فقال عليه السلام: ﴿ المرأة الحسناء في منبت السوء.[115]﴾ وكقوله سبحانه[116] وتعالى: ﴿للفقراء المهاجرين﴾. فإن قوله تعالى[117] ﴿للفقراء﴾ إشارة إلى زوال [م/ ٢٣١/ ب] أموالهم إلى الكفّار. وكقوله عليه السلام ﴿ رفع عن أمتي الخطأ والنسيان[118]﴾، فإنه يعقل منه[119] أنه يريد مؤاخذة الخطأ والنسيان.

[٧٣] وإذا كان كذلك، فالعاقل لا يدعي الإراداة المعيّنة قطعيّة ولا ينكر الإرادة المطلقة التي علمت أنها لازمة على التقادير الممكنة. فإن ما يكون ضروريا في الواقع، يكون ضروريا على التقادير الممكنة[120] لاستحالة انقلاب الضروريات على التقادير الممكنة. فيكون إنكارها على التقادير كإنكارها في الواقع. وإذا علم أن دعوى الإرادة المعينة إذا كان الغير جائز الإرادة لا يصح إلا بدليل ولا يجوز إنكارها على التقدايرالممكنة، فلا يجوز لكل أحد أن يدعى الإرادة المعينة أو ينكر الإرادة المطلقة على التقادير الممكنة. فإن فيه الأخطار وعن بعض المشايخ أن هذا الإنكار كفر لما أنه كالإنكار في الواقع.

١١٣ ش: لمنصب

١١٤ ش – غيره

١١٥ إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني الدمشقي (توفى: ١١٦٢هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م، ١/ ٨٥٥.

١١٦ ر – سبحانه

١١٧ ش – تعلى

١١٨ ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (توفى: ٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي، ٢/ ٢٠٤٣.

١١٩ ر – منه

١٢٠ ر # فإن ما يكون ضروريا في الواقع، يكون ضروريا على التقادير الممكنة

[القسم التاسع]

[٧٤] القسم التاسع[١٢١]: الإرادة من النصوص المقتضية مع الإرادة من النصوص النافية متضادان، لأنهما لا يجتمعان في محل واحد [م/ ٢٣٢/ أ] في زمان واحد[١٢٢]، ويرتفعان في مادة الإمكان وهي الصورة التي لا يكون فيه 'نص أصلا'. وهذا هو تعريف الضدين. والقيد الأخير[١٢٣] يخرج النقيضين، لأنه لا يمكن ارتفاعهما البتة مثالهما[١٢٤] [ر/ ٨٥/ أ] كما يقال[١٢٥] في حلي النساء. فإنه إذا كان مرادا من النص المقتضى كقوله عليه السلام في الحلي زكوة أو غيره من النصوص المقتضية، يمتنع أن يكون مرادا من النصوص النافية كقوله عليه السلام ليس في الحلي زكوة ولا من غيره من النصوص النافية. وكذلك ما تحقق الحكم في صورة مع ما ينافي الحكم فيها متضادان. وكذا[١٢٦] ما تحقق إرادة الحكم في صورة مع ما ينافي الإرادة فيها.

[٧٥] ثم المراد من النص:

(١) إذا كان معنى عاما، لا يكون الخاص مرادا. وإن كان الحكم ثابتا في الخاص، ضرورة تحقق العام فيه مع الحكم.

(٢) وإن كان المراد خاصا، لا يكون العام مرادا وإن كان الحكم ثابتا عنده في الخاص، ضرورة[١٢٧] ثبوته في الخاص. وذلك لأن الخاص والعام[١٢٨] متغايران. [ش/ ١٠٣/ أ] وقد مرّ أن المراد لا يمكن أن يتعدد مثاله قوله تعالى في كفارة الظهار ﴿فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا﴾، فإنه إن أريد الرقبة من حيث هي [م/ ٢٣٢/ ب] الرقبة لا يراد الرقبة المؤمنة[١٢٩] ولا الكافرة. وإن أريد مؤمنة لا يراد الرقبة من حيث هي. هذا معنى

١٢١ ر – القسم التاسع
١٢٢ ش – في زمن واحد
١٢٣ ش: والضد الأخرى؛ ر: وقيد الأخير
١٢٤ ر >> مثالهما
١٢٥ م – يقال
١٢٦ ر: وكذلك
١٢٧ م >> ضرورة
١٢٨ ر >< العام والخاص
١٢٩ ر + من حيث هي

ظاهر كلام المصنف –رحمه الله[١٣٠]–. لأن ظاهر كلامه يدل على أنه يريد بالعام المطلق وبالخاص المقيد لا العام والخاص باصطلاح الفقهاء وهو «أن العام هو اللفظ المتناول لجميع ما صلح له» كالمسلمين. «والخاص هو اللفظ الغير المتناول لجميع ما صلح له.» فإن كان الحكم المذكور ثابتا فيهما أيضا بدلالة[١٣١] قوله «وإن ثبت الحكم عنده». وقوله «فإن[١٣٢] الخاص مما يستلزم العام»[١٣٣] و«عدم العام[١٣٤] يستلزم عدم الخاص»، إذ لا يلزم من إرادة الخاص باصطلاح الفقهاء. والحكم فيه الحكم عند العام باصطلاحهم. ولا هو مستلزم للعام ولا عدم العام مستلزم لعدمه. قوله «فإن الخاص مما يستلزم العام في الوجود والعام مما يستلزم عدمه عدم الخاص»[١٣٥] دليل على تغايرهما، ولا حاجة إلى هذا التكلف. لأن الخاص مغاير للعام ضرورة.

[٧٦] ولو أريد التحقيق، فالصواب أن يقال: الخاص يستلزم العام من غير عكس.

[٧٧] ثم الفرق بـيـّـن: بين انحصار الإرادة في الشيء وبين انحصار [م/ ٢٣٣/ أ] الشيء في الإرادة. إذ الانحصار هو الاختصاص. واختصاص الإرادة بالشيء غير اختصاص الشيء بالإرادة:

(١) فإن من اختصاص الإرادة في الشيء: (أ) يلزم أن لا يكون غير الشيء مرادا من النص بطريق الدخول [ر/ ٨٥/ ب] في المراد، (ب) ولا يلزم أن لا يكون الشيء مرادا من غير ذلك النص.

(٢) ومن اختصاص الشيء في الإرادة: (أ) يلزم أن لا يكون الشيء مرادا من غير ذلك النص (ب) ولا يلزم أن لا يكون غير الشيء داخلا في المراد.

[٧٨] وكذلك الفرق واضح: بين أن يكون المراد من النص هو وبين أن يكون هو المراد. وذلك لأن الأول يدل على انحصار المراد في الشيء، فلا يكون غيره من المراد. وجاز أن يكون الشيء مرادا من

١٣٠ ش – رحمه الله
١٣١ ش: بدليل
١٣٢ ش+ اللفظ
١٣٣ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٥.
١٣٤ ش + مما
١٣٥ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٥.

غيره بخلاف الثاني، إذ جاز أن يكون غيره أيضا من المراد. وذلك[١٣٦] لأن المحكوم عليه في الأول وهو المراد كلي شامل للكل. فلو كان الشامل للكل هو كان الكل منحصرا فيه. وحينئذ يلزم أن لا يكون [ش/ ١٠٣/ ب] غيره مرادا وفي الثاني وهو جزئي غير شامل، فلا يلزم الانحصار.

[القسم العامشر]

[٧٩] القسم العامشر[١٣٧]: كل ما هو ملزوم للحكم المتنازع فيه من الإرادة وغير الإرادة إذا لم يكن مدارا للحكم وجودا وعدما، يلزم أن يكون الحكم ثابتا في [م/ ٢٣٣/ ب] الجملة. لأنه إذا لم يكن مدارا، فلا يخلو من أن يكون متحققا في الجملة أو لم يكن متحققا[١٣٨] أصلا. فإن كان، يتحقق الحكم في الجملة ضرورة وجود ملزومه. وإن لم يكن أصلا، يلزم الحكم أيضا في الجملة، إذ لو لم يثبت أصلا، يلزم أن يكون الملزوم مدارا للحكم. والتقدير بخلافه.

[٨٠] فإن قيل: قد يوجد من ملزومات الأشياء ما لا يكون مدارا لها وجودا وعدما. ومع هذا فلا يتحقق شيء منها أصلا كوجدان الكنز ليسار الفقير الدائم الفقر. فإنه ملزوم ليساره وليس بمدار له لكون حصول اليسار أعم منه لجوازه بالإرث وغيره.

[٨١] قلنا: الشيء:

(١) قد يكون عاما بالنسبة إلى شيء آخر بحسب الذهن أي قد يتصور تحققه بدون الملزوم لا بحسب الخارج أي لا يوجد[١٣٩] في الخارج بدونه.

(٢) وقد يكون عاما بحسب الخارج.

[٨٢] فإن أريد أنه عام بحسب الذهن، سلمنا، لكن لا يلزم منه عدم المدارية. فإن أريد بحسب الخارج، فلا نسلم أنه كذلك في الفقير الدائم الفقر[١٤٠]. وحينئذ يكون مدارا، فلا يرد علينا نقضا.

[٨٣] وههنا بحث: وهو أنه إن أريد بالمدارية مدارية لزومية وجودا وعدما، لا يلزم من عدم

١٣٦ ش # وذلك (ش - وذلك<أن>)]
١٣٧ ر - القسم العامشر
١٣٨ م، ر # متحققا
١٣٩ م، ش: يوجد
١٤٠ ر - الفقر

[م/ ٢٣٤/ أ] المدارية وجود الحكم في الجملة لجواز أن يكون انتفاء المدارية بهذا التفسير بانتفاء اللزوم. وإن أريد أعم من اللزوم والاتفاق، يلزم الحكم في الجملة [ر/ ٨٦/ أ] كما ذكر. هذا إذا كان الشيء ملزوما للشيء في نفس الأمر ولا يكون مدارا.

[٨٤] أما إذا كان ملزوما بحسب تسليم الخصم أو بحسب الفرض والتقدير، فكذا يلزم عند عدم المدارية تحقق الحكم في الجملة[١٤١] بالتسليم والتقدير كما إذا ادعى[١٤٢] كون الشيء مستلزما للشيء والخصم يسلمه أو يكون بحسب شق الترديد.

[٨٥] ثم المدار المعيّـن للحكم المعيّن لا يمكن أن يكون متعددا إلا وأن لا يمكن تحقق البعض بدون البعض، إذ لو أمكن، فلا يلزم من فرضه محال. إذ فرض الممكن لا يستلزم المحال، لكنه يستلزم المحال[١٤٣]، لأنه لو فرض أحدهما دون الثاني، يلزم الدائر وعدمه[١٤٤]–[١٤٥] [ش/ ١٠٤/ أ] لتحقق[١٤٦] مدار وانتفاء مدار.

[٨٦] وههنا بحث: وهو أن هذا إنما يتم:

(١) لو كانت مداريتهما لزومية وجودا وعدما، لأنه حينئذ يجب عدم الدائر عند عدم المدار، فيلزم الدائر لوجود مدار وعدمه لعدم مدار.

(٢) أما إذا كانت لزومية وجودا واتفاقية عدما، فلا يلزم الدائر مع عدمه لجواز [م/ ٢٣٤/ ب] انفكاك العدمات حينئذ بعضها عن بعض. فجاز عدم المدار مع انتفاء عدم الدائر وتحقق الدائر كوجدان الكنـز ليسار الفقير الدائم الفقر وارثة. فإن كلا منهما مدار له وجودا وعدما وجودا بطريق اللزوم وعدما بطريق الاتفاق. ولو فرضنا وجود الوجدان بدون الإرث، لا يلزم الدائر مع عدمه.

[٨٧] هذه الأقسام العشرة هي القواعد في المباحثات. ومع ذلك يفيد في دفع الاعتراضات ومنعها كما اشتملت عليـهما المقالة الثانية.

١٤١ ش + و
١٤٢ ش + أحد
١٤٣ ش # لكنه يستلزم المحال
١٤٤ ش: وعدم
١٤٥ ش + كون
١٤٦ ش (...) لتحقق

المقالة الثانية في بيان دفع الاعتراضات[١٤٧]

[٨٨] بوجوه:

(١) التغييرات،

(٢) ومنعها بطريق المعارضات.

[٨٩] وتحقيق ذلك: أن الحكم المتنازع فيه:

(١) إن كان وجوديا، ينافي الإرادة من النصوص النافية، لأن عدم الحكم الوجودي لازم للإرادة من النصوص النافية. ومنافي اللازم منافي الملزوم.

(٢) وإن كان الحكم عدميا، ينافي الإرادة من النصوص المقتضية. فإن نقيضه لازم للإرادة من النصوص المقتضية. ومنافي اللازم منافي الملزوم.

[٩٠] قوله 'إن كان وجوديا، فوجوده كذا'[١٤٨] لا حاجة إلى قوله [م/ ٢٣٥/ أ] 'فوجوده'. لأن[١٤٩] المنافاة بحسب الذات. وقوله 'إن كان عدميا، [ر/ ٨٦/ ب] فعدمه كذا'[١٥٠] سهو، لأن عدمه نقيضه وهو لازم للإرادة من النصوص المقتضية لا مناف لها.

[٩١] وكذا ما تحقق الحكم الوجودي من الأمور الوجودية والعدمية مما ينافي الإرادة من النصوص النافية. وما تحقق الحكم العدمي من الأمور الوجودية والعدمية[١٥١] مما ينافي الإرادة من النصوص المقتضية.

[٩٢] وفي هذه الأشياء تعدد وكثرة بحسب الخصوصية والعمومية كما يؤخذ هذا أوّلا من الأمور الوجودية والعدمية. ويؤخذ ذلك ثانيا، وهذا بحسب الخصوصية. ويؤخذ أحدهما ثالثا، وهذا بحسب العمومية. وكذا يؤخذ الثالث المعين، فيصير رابعا وأحدهما أي الثاني والثالث، فيصير خامسا. وعلى هذا والظاهر من [ش/ ١٠٤/ ب] هذه الوجوه عشرة أوجه:

١٤٧ ر – المقالة الثانية في بيان دفع الاعتراضات

١٤٨ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٥.

١٤٩ ش – <كذ> لأن

١٥٠ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٥.

١٥١ ش # النافية وما تحقق الحكم العدمي من الامور الوجودية والعدمية

[دفع معارضة الخصم]

[الوجه الأول]

[٩٣] الوجه الأول[١٥٢] نقول: لا ندعي الحكم في صورة النزاع[١٥٣] على التعيين إذا اعترض السائل بل ندعي أحد الحكمين كما إذا ادعى العدم في مال الضمار وهو الخارج عن يد المالك دون ملكه على وجه لا يرجى الظفر به كالعبد الآبق والمال المدفون في [م/ ٢٣٥/ ب] مفازة لا يعلم مكانه والواقع في الماء وأمثال ذلك. وهذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه[١٥٤]–رضي الله عنهم– خلافا لزفر والشافعي –رحمهم الله–. واستدل بالنصوص النافية أو بالغير من الدلائل الدالة على العدم. فلو تمسك بالنصوص النافية، وانتهض الخصم بالمناقضة بأن يقول: المتنازع فيه[١٥٥] غير مراد من النصوص النافية ضرورة إرادته من النصوص المقتضية بعين ما ذكرتم في بيان الإرادة بأنه جائز الإرادة أو غير ذلك. وهذا «مناقضة على سبيل المعارضة.»

[٩٤] فيقول المعلِّل: نحن لا ندعي العدم في مال الضمار على التعيين بل ندعي أحد الحكمين وهو إما العدم في الضمار أو الوجوب قبل الضمارية في صورة لا يجب فيها عند الضمارية كالنصاب المركب من النقدين مثلا. فإن الزكاة لا يجب فيه عند[١٥٦] الضمارية بالإجماع. أما عند أبي حنيفة– رضي الله عنه وأصحابه رحمهم الله– فللضمارية. وأما عنده، فلكونه مركبا. والمركب لا يجب فيه عنده. فلو ثبت الوجوب فيه قبل الضمارية، لثبت المدعى. إذ المدعى: العدم في الضمار [م/ ٢٣٦/ أ] الذي لا يجب فيه قبل الضمارية ويتمسك[١٥٧] [ر/ ٨٧/ أ] بالنصوص النافية في الأول والمقتضية في الثاني. وبهذا يندفع معارضة الخصم. فإن معارضته إنما يدل على عدم إرادة المتنازع فيه من النصوص النافية لا على انتفاء كل واحد من الحكمين، فجاز أن يتحقق الثاني وثبت المدعى.

[٩٥] وكذا:

١٥٢ ر– الوجه الأول
١٥٣ ش – النزاع
١٥٤ م – وأصحابه
١٥٥ ش – فيه
١٥٦ ش – عند <عند>
١٥٧ ر >> ويتمسك (ر: ويتمسك فيه)

– «إذا انتهض السائل بالمعارضة وقال: 'ما ذكرتم وإن دل على العدم في صورة الضمار ولكن عندنا ماينفيه' وهو النصوص المقتضية للوجوب»،

– فيقول المعلِّل: نحن لا ندعي العدم[١٥٨] ههنا على التعيين بل ندعي أحد الحكمين وهو إما العدم في الضمار أو الوجوب في المركب قبل الضمارية كما مرّ. وحينئذ يندفع معارضته، لأن نفي المعين لا يقدح في إثبات أحد الحكمين.

[٩٦] ولئن قال: لا يندفع ما ذكرنا في المناقضة والمعارضة، لأن ما ذكرنا فيهما يدل على انتفاء لازم أحدهما مطلقا وهو العدم في الضمار. لأنه متى ثبت أحدهما أيّ أحد كان، يلزم [ش/ ١٠٥/ أ] العدم في الضمار. لأنه لو تحقق العدم في الضمار، فظاهر. ولو تحقق الوجوب في المركب قبل الضمارية، فكذا يلزم العدم في الضمار، [م/ ٢٣٦/ ب] لأنه حينئذ يكون العدم فيه لكونه ضمارا لا لكونه مركبا لتحقق الوجوب قبل الضمارية، فدليلنا دل على انتفاء لازم أحد الأمرين.[١٥٩] والدال على انتفاء اللازم دال على انتفاء الملزوم. فينتفي أحدهما مطلقا، وحينئذ ينتفي كل واحد من المعنيين.

[٩٧] نقول: سلمنا أنه كذلك فيما ذكرنا من المثال، لكنه كما يدل على ذلك، فكذا يدل على أحدهما مطلقا، لأنه يدل على أحدهما معينا وهو الوجوب في المركب قبل الضمارية والمعين يستلزم أحدهما. والدال على الملزوم دال على اللازم، فيتحقق أحدهما بعين ما ذكرتم من النصوص.

[٩٨] ولئن قال: أنتم ادعيتم أوّلا أحدهما. وقد أبطلناه ثم ادعيتم أحدهما ثانيا بالدليل الذي ذكرتم. فالمدعى أوّلا لا يخلو من أن يكون (أ) عين المدعى ثانيا، وقد أبطلناه (ب) أو غيره وهو أيضا باطل لما ذكرنا من انتفاء لازمه.

[٩٩] قلنا: هذا لا يضرنا سواء كان عينه أو غيره:

(١) أما إذا كان عينه، فلأن الدليل الثاني غير الدليل الأول. والأول مع دليلكم تساقطا لتعارضهما، فبقي لنا الدليل [م/ ٢٣٧/ أ] الثاني سالما. وكذا لو ادعيناه ثالثا ورابعا وخامسا بالدلائل المتغايرة، فإنه يحصل لنا تعدّد الأدلة دونكم.

١٥٨ ر # العدم

١٥٩ ش: الحكمين

(٢) وأما إذا كان غيره بأن يكون أحدهما ثانيا غير أحدهما أوّلا. إذ الحصة من أحدهما في كل من الأمرين غير الحصة التي في الآخر. وحينئذ نثبته بدليل واحد مرة بعد أخري بأن يقول أحدهما على تقدير عدم أحدهما، [ر/ ٨٧/ ب] وأحدهما على تقدير عدم ملزوم من ملزومات أحدهما. وعلى هذا: وإذا كان بالدليل الواحد يمكن هذا التعدد، فكيف إذا كانت الدلائل متعددة هذا هو الجواب المشهور عندهم مع زيادة تحقيق.

[١٠٠] وحاصله: أن أدلتنا أزيد من دلائلكم فيتساقط منها تعدد دلائلكم ويبقى النافي لنا سالما عن المعارض. أو نقول: يتحقق أحدهما بأحدهما أعني بها ذكرنا من النصوص النافية الدالة على العدم في الضمار وما ذكرتم من النصوص المقتضية الدالة على الوجوب في المركب قبل الضمارية. وحينئذ لا تفاوت بين أن يكون المدعى عين الأول أو غيره، لأنه حينئذ يصير دليله دليلنا. هذا إذا تمسك [م/ ٢٣٧/ ب] السائل بالنصوص.

[١٠١] أما إذا تمسك ببعض من الدلائل العقلية، فنحن أيضا [ش/ ١٠٥/ ب] نستدل ببعض منها كما إذا نقول[١٦٠]: يتحقق أحدهما وهو إما العدم في الضمار أو الوجوب قبل الضمارية فيما لا يجب عند الضمارية، فإنه إذا لم يتحقق أحدهما، فقد تحقق نقيضه وهو الوجوب في الضمار مع العدم قبل الضمارية فيما لا يجب عنده وهو محال. وذلك لأن الوجوب في الضمار لا يخلو من أن يكون مدارا وجودا وعدما لهذا المجموع أو لم يكن. فإن لم يكن، يلزم انتفاء المجموع في الجملة. لأن المجموع ينتفي بانتفاء الوجوب ضرورة. فكذا ينتفي عند تحققه في الجملة وإلا لكان الوجوب مدارا للمجموع. والتقدير بخلافه. وإن كان الوجوب مدارا للمجموع، فكذا ينتفي المجموع بالضرورة في الجملة. لأن العدم في المركب حينئذ لا يكون مدارا للمجموع وجودا وعدما. إذ لو كان مدارا، يلزم تعدد المدار. وقد مرّ في الفصل العاشر أن تعدد المدار غير جائز. وإذا لم يكن العدم مدارا للمجموع، يلزم انتفاء المجموع في الجملة. إذ [م/ ٢٣٨/ أ] ينتفي المجموع على تقدير انتفاء العدم، فكذا عند تحققه وإلا لكان مدارا. والتقدير بخلافه[١٦١]. ويرد ههنا أنه[١٦٢] إنما لم يمكن تعدد المدار، إذا جاز الانفكاك بالفعل كما مر في الفصل العاشر. وأما إذا لم يجز، فجاز.

١٦٠ ش: كما يقال

١٦١ ر # وإن كان الوجوب مدارا للمجموع، فكذا ينبغي المجموع بالضرورة في الجملة. لأن العدم في المركب حينئذ لا يكون مدارا للمجموع وجودا وعدما. إذ لو كان مدارا، يلزم تعدد المدار. وقد مرّ في الفصل العاشر إن تعدد المدار غير جائز. وإذا لم يكن العدم مدارا للمجموع، يلزم انتفاء المجموع في الجملة. إذ ينبغي المجموع على تقدير انتفاء العدم، فكذا عند تحققه وإلا لكان مدارا. والتقدير بخلافه

١٦٢ ش – أنه<لم>

[١٠٢] وأجاب المصنف–رحمه الله– في شرحه: بأنهما جائز الانفكاك «بالنظر إلى ذاتهما».[١٦٣]

[١٠٣] وفيه بحث: لأن جواز الانفكاك بالنظر إلى ذاتهما[١٦٤] لا يوجب وقوع الانفكاك بالفعل. والمضر هذا. وأيضا إن أريد بالمدارية مدارية لزومية وجودا وعدما، لا يلزم من تحقق المجموع على تقدير تحقق كل منهما دائما تحقق المدارية. وإنما يلزم أن لو تحققت المدارية لزومية. وإن أريد اتفاقية أو أعم، فيكفي اجتماعهما على أيّ وجه كان ولا يضره الانفكاك بالنظر إلى الذات.

[الوجه الثاني]

[١٠٤] الوجه الثاني[١٦٥] من طرق التغييرات[١٦٦] أن يقال: المدعى أحدهما وهو إما العدم في الضمار المتنازع فيه أو الوجوب في الضمار الذي لا يجب فيه عندكم كالمركب إذا صار ضمارا في أثناء الحول مثلا، فإنه يجب عندنا لكونه مالا موجودا في [م/ ٢٣٨/ ب] طرفي الحول، ولا يجب فيه عنده لكونه مركبا. وإذا كان المدعى أحدهما، لكان ما [ر/ ٨٨/ أ] ذكرتم من النصوص لنا لا علينا سواء كان دليلكم خاصا في صورة النزاع أو عاما،[١٦٧] فإنه يدل على الوجوب في تلك الصورة كما يدل عليه في صورة النزاع، فدليلكم يدل على أحدهما وهو الوجوب في ذلك الضمار والوجوب فيه يدل على العدم في صورة النزاع لامتناع الوجوبين بالإجماع. أما عندنا، فلانتفاء الوجوب في صورة النزاع. وأما [ش/ ١٠٦/ أ] عنده، فلانتفاء الوجوب في ذلك المركب. وكذلك الدلائل العقلية يدل على أحدهما كما يقال أحدهما ثابت. إذ لو لم يتحقق أحدهما، يلزم المجموع وهو الوجوب في صورة النزاع مع العدم في المركب وهو منتف. لأن الوجوب في الضمار المتنازع فيه لا يخلو من أن يكون مدارا للمجموع وجودا وعدما أو لا يكون. فإن لم يكن، فظاهر كما مر في الوجه السابق. لأن المجموع ينتفي بانتفاء الوجوب. فكذا عند تحققه وإلا لكان مدارا. فإن كان مدارا، فالعدم في المركب لا يكون مدارا للمجموع وإلا لتعدد المدار وهو باطل. وإذا لم يكن مدارا، يلزم

١٦٣ برهان الدين النسفي، شرح منشأ النظر، و: ٢٠٠ ب.
١٦٤ ش # وفيه بحث: لأن جواز الانفكاك بالنظر ذاتهما
١٦٥ ر– الوجه الثاني
١٦٦ ش: التغيير
١٦٧ ش (...) عاما

انتفاء المجموع كما مر. وقد [م/ ٢٣٩/ أ] مر في الوجه السابق[١٦٨] ما يرد عليه. ويمكن أن يستدل بطريق آخر على تحقق أحدهما وهو أن يقال: الوجوب في صورة المركب[١٦٩] لا يخلو من أن يكون متحققا أو لا. فإن كان متحققا، فقد تحقق أحدهما. وإن لم يكن، فكذا يتحقق أحدهما وهو العدم في صورة النزاع. إذ لو تحقق الوجوب فيـها، فذلك الوجوب[١٧٠]: (١) لا يخلو من أن يكون مدارا لنقيض شمول العدم للصورتين وهو الوجوب في أحدهما مطلقا وجودا وعدما (٢) أو لا يكون. وأيا ما كان، يلزم على التقدير ما لا تحقق له في الواقع.

(أ) أما إذا كان مدارا، فقد تحقق الوجوب مع المدارية ولا تحقق لهذا المجموع في الواقع، إذ لا يخل من أن يكون الوجوب في أحدهما على الإطلاق متحققا أو لا. فإن كان متحققا، ينتفي المدارية. لأنه إذا تحقق الوجوب في أحدهما على الإطلاق، فقد تحقق الدائر سواء تحقق الوجوب في صورة النزاع أو لا. فإذا انتفى المدارية، انتفى المجموع. وإن لم يتحقق الوجوب في أحدهما مطلقا، ينتفي الوجوب في صورة النزاع، فينتفي المجموع أيضا. هذا إذا كان الوجوب في صورة النزاع[١٧١] مدارا للوجوب في أحدهما.

(ب) أما إذا لم يكن مدارا له وجودا وعدما، فقد تحقق الوجوب مع اللامدارية [م/ ٢٣٩/ ب] ولا تحقق لهذا المجموع في الواقع أيضا. لأن الوجوب في صورة المركب لا يخلو من أن يكون متحققا أو لا. فإن كان متحققا، يلزم انتفاء الوجوب في صورة النزاع بالإجماع كما ذكرنا. وإن لم يكن متحققا، ينتفي اللامدارية [ر/ ٨٨/ ب] لتحقق المدار حينئذ. لأنه حينئذ ينحصر الوجوب في وجوب صورة النزاع. فمتى تحقق، تحقق الوجوب في أحدهما. ومتى لم يتحقق، لم يتحقق.

[١٠٥] وقد يقال في انتفاء المجموع الأول: إن الوجوب في صورة النزاع لما كان ثابتا على تقدير العدم [ش/ ١٠٦/ ب] في تلك الصورة، لكان من[١٧٢] لوازم ذلك العدم في الجملة. ولو كان

١٦٨ ش+ مع
١٦٩ ش – في صورة <النزاع> المركب
١٧٠ م # الوجوب
١٧١ ش – ينتفي المجموع أيضا هذا إذا كان الوجوب في صورة النزاع
١٧٢ ش – لكان<ه> من

كذلك، فلا يمكن أن يكون مدارا للوجوب في أحدهما مطلقا. إذ لو كان مدارا له، لكان الوجوب مطلقا يرتفع بارتفاعه ضرورة. ومن المحال أن يكون كذلك، لأنه إذا ارتفع، ارتفع العدم في تلك الصورة و[173] يتحقق الوجوب. فعلى تقدير انتفائه لزم الوجوب في أحدهما. هذا ما ذكره.[174]

[١٠٦] وفيه بحث: أما على الوجه الأول في انتفاء المجموع الأول، فلأن الوجوب الثابت في أحدهما جاز أن يكون هو الوجوب في صورة النزاع، فكيف يتحقق بدونه. وأما على الوجه الثاني، فلأن تحقق [م/ ٢٤٠/ أ] الوجوب مع العدم لا يوجب الملازمة بينهما لجواز أن يكون اتفاقيا.

[الوجه الثالث]

[١٠٧] الوجه الثالث[175] أن يقال:[176] المدعى أحدهما على تقدير عدم أحدهما بما ذكرناه على التعيين وهو النافي. فإنه يدل على العدم في الضمار على تقدير[177] عدم الوجوب في المركب وبما ذكرتم على التعيين وهو المقتضى. فإنه يدل على الوجوب في المركب على تقدير الوجوب في الضمار أو بأحدهما.

[١٠٨] وقد يقال أحدهما متحقق سواء أريد في الواقع أو على تقدير عدم أحدهما. لأن العدم لا يخلو (أ) من أن يكون شاملا لصورة الضمار وصورة المركب قبل الضمارية (ب) أو لا:

- فإن كان شاملا، يلزم[178] العدم في الضمار وهو المطلوب.
- وإن لم يكن شاملا، فكذا يتحقق أحدهما وهو الوجوب في المركب. إذ لو لم يتحقق، كان العدم فيها من لوازم عدم شمول العدم، فيلزم أن يكون شمول العدم من لوازم الوجوب في المركب وهو محال. هذا ما ذكره.

[١٠٩] وفيه بحث[179]: إذ لا يلزم من تحقق العدم على تقدير عدم شمول العدم لزومه إياه لجواز أن يكون الإجتماع اتفاقيا.

١٧٣ ش – <أ>و
١٧٤ ر: ذكرو
١٧٥ ر– الوجه الثالث
١٧٦ م – أن يقال
١٧٧ ش – في الضمار <على تقدير> على تقدير
١٧٨ ش: فلا يلزم
١٧٩ ر، ش: نظر

[١١٠] وأجاب المصنف –رحمه الله– في شرحه بأنه[١٨٠]: متى لم يثبت الوجوب على [م/ ٢٤٠/ ب] تقدير عدم شمول العدم، يلزم انتفاء المجموع المركب من عدم شمول العدم[١٨١] والوجوب ثمة. وإذا انتفى المجموع، فمتى فرض أحدهما، يلزم انتفاء الآخر ضرورة وإلا لكان المجموع ثابتا. فمتى فرض عدم شمول العدم، لزم العدم. هذا مما جعله قاعدة في سائر كتبه[١٨٢]. [ر/ ٨٩/ أ]

[١١١] وفيه نظر: إذ لا نسلم أنه لو تحقق المجموع على تقدير فرض أحدهما، يلزم المجموع في الواقع. وإنما يلزم فرضا لا تحقيقا، فلا يلزم الخلف. نعم انتفاء المجموع لو كان بطريق الضرورة كانتفاء مجموع الضدين، يلزم [ش/ ١٠٧/ أ] استلزام أحدهما لنقيض الآخر. أما إذا كان بطريق الاتفاق، فلا كانتفاء مجموع الملزوم واللازم مثلا. فإنه لا يستلزم أحدهما عدم الآخر. ولو صح هذا، يلزم الملازمة بين كل أمرين كانا، إذ لا بد من انتفاء المجموع المركب من أحدهما وعدم الآخر. فيلزم الملازمة بين السواد والبياض والإنسان والفرس إلى غير ذلك. وهذا ضروري البطلان.

[١١٢] ثم قال: يمكن تقرير هذا بوجه أسهل وهو أن يقال: عدم شمول العدم مع الوجوب في المركب ثابت. إذ لو لم يكن ثابتا، [م/ ٢٤١/ أ] يلزم أن يكون عدم شمول العدم ملزوما للعدم ثمة. فيلزم أن يكون الوجوب ثمة ملزوما لشمول العدم وهو محال.

[١١٣] وجوابه ما مر أنه لا يلزم من انتفاء المجموع تحقق الملازمة بين أحدهما وعدم الآخر.

[الوجه الرابع]

[١١٤] الوجه الرابع[١٨٣] أن يقال: المدعى أحدهما على تقدير مدارية العدم في صورة الضمار لأحدهما وجودا وعدما بالدلائل المذكورة نقلية كانت أو عقلية. وإذا تحقق أحدهما على تقدير مدارية العدم في صورة الضمار، يتحقق في نفس الأمر. إذ الملازمة لا يخلو من أن يكون ثابتة أو لم يكن. فإن كانت، يلزم أحدهما. وإن لم يكن، يلزم عدم مدارية العدم في الضمار. وحينئذ لا

١٨٠ برهان الدين النسفي، شرح منشأ النظر، و: ٢٠٢ ب.
١٨١ ش – يلزم انتفاء المجموع المركب من عدم شمول العدم
١٨٢ م: تركيبه
١٨٣ ر– الوجه الرابع

يخلو من أن يكون العدم في الضمار متحققا أو لا. فإن كان، يلزم أحدهما. وإن لم يكن، فكذا يلزم أحدهما وإلا لكان العدم في الضمار مدارا. والتقدير بخلافه.

[١١٥] أو يقال: المدعى أحدهما على تقدير مدارية الوجوب في المركب بالدلائل النقلية والعقلية. وحينئذ لا يخلو من أن يكون التقدير متحققا أو لا إلى الآخر[١٨٤].

[١١٦] أو يقال: المدعى أحدهما مطلقا على تقدير مدارية [م/ ٢٤١/ ب] أحد المعنيين أي العدم في الضمار أو الوجوب في المركب لأحدهما مطلقا وجودا وعدما بالدلائل المذكورة. وحينئذ لا يخلو من أن يكون مدارية أحد المعنيين متحققة أو لا إلى الآخر.

[١١٧] وقد يقال تحقيقا لأحدهما في الأمثلة المذكورة أن ما ذكرتم من الدلائل يدل على أحدهما في نفس الأمر. فتلك الدلائل لا يخلو من أن يكون دالة على ما ذكرنا من التقدير [ر/ ٨٩/ ب] وهو تقدير عدم أحدهما مثلا أو لا يكون. فإن كان دالة، فقد تحقق أحدهما على ذلك التقدير، ويلزم في نفس الأمر سواء تحقق التقدير أو لا. وإن لم يكن دالة على ذلك التقدير، ينتفي التقدير. لأن التقدير حينئذ يكون [ش/ ١٠٧/ ب] منافيا لـما هو ثابت في نفس الأمر. ومنافي الثابت منتف. وإذا انتفى التقدير، يلزم المدعى.

[الوجه الخامس]

[١١٨] الوجه الخامس[١٨٥] أن يقال: المدعى أحدهما على تقدير انتفاء ملزومية نقيض الأول أي الوجوب في الضمار [١٨٦] بالدلائل النقلية والعقلية. وإذا تحقق أحدهما على ذلك التقدير، يلزم أحدهما في نفس الأمر. لأن التقدير لا يخلو من أن يكون متحققا أو لا. فإن كان، يلزم أحدهما [م/ ٢٤٢/ أ]. وإن لم يكن، يلزم ملزومية الوجوب في الضمار. وحينئذ لا يخلو من أن يكون الوجوب في الضمار [١٨٧] متحققا أو لم يكن. فإن كان، يلزم أحدهما لثبوت ملزومه. وإن لم يكن، يلزم العدم في الضمار، فيلزم أحدهما.

١٨٤ م: آخره
١٨٥ ر- الوجه الخامس
١٨٦ ر+ لأحدهما (ر # لأحدهما)
١٨٧ ر + <وحينئذ لا يخلو من أن يكون الوجوب في الضمار >

[١١٩] فإن قيل: لا فائدة في دعوى أحدهما على تقدير انتفاء ملزومية نقيض العدم في الضمار[١٨٨]. لأن هذا التقدير واقع. فيكون الدعوى في الواقع لا على التقدير. وذلك لأن العدم في الضمار لازم لأحدهما. فالوجوب في الضمار يكون نقيضا للازم كل منهما، فيمتنع أن يكون ملزوما لأحدهما.

[١٢٠] قلنا: أحدهما ملزوم للعدم في الضمار المتنازع فيه مطلقا لا للعدم في الضمار المتنازع فيه المعين. فنقيضه لا يكون نقيضا للازم أحدهما.

[١٢١] أو يقال: أحدهما على تقدير انتفاء ملزومية نقيض الثاني وهو العدم في المركب قبل الضمارية ويبين كما مر إلى الآخر.

[١٢٢] أو يقال: أحدهما على تقدير انتفاء ملزومية نقيض أحد المعنيين إلى الآخر.

[الوجه السادس]

[١٢٣] الوجه السادس[١٨٩] أن يقال[١٩٠]: المدعى أحدهما على تقدير انتفاء ملزوم من ملزومات الأول أي العدم في الضمار بالدلائل المذكورة. وإذا تحقق أحدهما على هذا التقدير، يلزم تحققه في نفس [م/ ٢٤٢/ ب] الأمر. لأن انتفاء الملزوم لا يخلو من أن يكون متحققا أو لا. وعلى التقديرين يلزم أحدهما.

[١٢٤] أو يقال: أحدهما على تقدير انتفاء ملزوم من ملزومات الثاني وهو الوجوب في المركب بالدلائل المذكورة إلى الآخر.

[١٢٥] أو يقال: أحدهما على تقدير انتفاء أحد الملزومين[١٩١] أي ملزوم العدم في الضمار أو ملزوم الوجوب في المركب إلى الآخر. وبمثل ذلك[١٩٢] يقال بالنسبة إلى لازم نقيض أحدهما كما يقال:

١٨٨ ر # فيلزم أحدهما. فإن قيل: لا فائدة في دعوى أحدهما على تقدير انتفاء ملزومية نقيض العدم في الضمار
١٨٩ ر – الوجه السادس
١٩٠ م – أن يقال
١٩١ ش – أحد<المذكورين> الملزومين
١٩٢ ر + أن (ر # أن)

المدعى أحدهما على تقدير تحقق لازم من لوازم[193] نقيض الأول أي العدم في الضمار بالدلائل المذكورة. وحينئذ لا يخلو من أن يكون اللازم [ر/ ٩٠/ أ] متحققا أو لا. فإن كان، يلزم أحدهما. [ش/ ١٠٨/ أ] وإن لم يكن، يلزم انتفاء نقيض الأول لانتفاء لازمه.

[١٢٦] أو يقال: أحدهما على تقدير تحقق لازم من لوازم نقيض الثاني إلى الآخر.

[١٢٧] أو يقال: أحدهما على تقدير تحقق أحد اللازمين إلى الآخر.

[الوجه السابع]

[١٢٨] الوجه السابع[194] أن يقال:[195] المدعى أحدهما على تقدير مدارية ملزوم[196] الأول لأحدهما وجودا وعدما بالدلائل المذكورة. وحينئذ لا يخلو من أن يكون مدارية الملزوم متحققة أو لا. فإن كانت، يلزم أحدهما. وإن لم يكن، فلا يكون الملزوم مدارا. وحينئذ لا يخلو من أن يكون الملزوم ثابتا أو لا. [م/ ٢٤٣/ أ] فإن كان، فظاهر. وإن لم يكن، فكذلك وإلا لكان الملزوم مدارا. والتقدير بخلافه.

[١٢٩] أو يقال:[197] أحدهما على تقدير مدارية ملزوم الثاني إلى الآخر.

[١٣٠] أو يقال:[198] على تقدير مدارية أحد الملزومين إلى الآخر.

[١٣١] وكذا يقال بالنسبة إلى ما ينافي نقيض أحد الحكمين كما يقال أحدهما على تقدير مدارية منافي نقيض الأول وهو الوجوب في الضمار لأحدهما وجودا وعدما. وحينئذ لا يخلو من أن يكون التقدير واقعا أو لا. فإن كان، يلزم أحدهما. وإن لم يكن، فلا يكون المنافي مدارا. وحينئذ لا يخلو من أن يكون ثابتا أو لا. فإن كان، يلزم انتفاء نقيض الأول. فيلزم الأول، فيلزم أحدهما. وإن لم يكن، فكذا يلزم أحدهما وإلا لكان النافي[199] مدارا. والتقدير بخلافه.

١٩٣ ش- لازم من<ملزومات> لوازم
١٩٤ ر- الوجه السابع
١٩٥ ش - أن يقال
١٩٦ ش: مستلزم (ش ± ملزوم)
١٩٧ ر + المدعى
١٩٨ ر + المدعى
١٩٩ ر، ش: المنافي

[١٣٢] أو يقال:[٢٠٠] على تقدير مدارية منافي نقيض الثاني إلى الآخر.

[١٣٣] أو يقال:[٢٠١] على تقدير مدارية أحد المتنافيين كما مر.

[١٣٤] وهذا[٢٠٢] الوجه بالحقيقة هو الوجه السابق، إذ منافي نقيض الشيء ملزوم الشيء.

[الوجه الثامن]

[١٣٥] الوجه الثامن[٢٠٣] أن يقال: المدعى أحدهما على تقدير انتفاء إرادة الحكم من النصوص النافية أو نقيضها في صورة الضمار بالدلائل المذكورة. وإذا تحقق أحدهما [م/ ٢٤٣/ ب] على هذا التقدير، تحقق في نفس الأمر. لأن التقدير لا يخلو من أن يكون متحققا أو لا. فإن كان، فظاهر. وإن لم يكن، فكذلك ضرورة تحقق الإرادة من النصوص النافية في صورة الضمار. فيتحقق العدم في الضمار.

[١٣٦] أو يقال: أحدهما على تقدير انتفاء إرادة الحكم من النصوص المقتضية في صورة المركب إلى الآخر.

[١٣٧] أو يقال: أحدهما على أحد التقديرين أي انتفاء إحدى الإرادتين. ويلزم أحدهما كما عرف. [ش/ ١٠٨/ ب]

[الوجه التاسع]

[١٣٨] الوجه التاسع[٢٠٤] أن يقال: المدعى أحدهما على تقدير مدارية الإرادة من النصوص النافية في صورة الضمار وجودا وعدما. [ر/ ٩٠/ ب] ويلزم منه في نفس[٢٠٥] الأمر كما مر مرارا.

[١٣٩] أو يقال: أحدهما على تقدير مدارية الإرادة من النصوص المقتضية في صورة المركب وجودا وعدما إلى الآخر.

[١٤٠] أو يقال: أحدهما على تقدير مدارية إحدى الإرادتين لأحدهما وجودا وعدما إلى الآخر.[٢٠٦]

٢٠٠ ش + المدعى أحدهما
٢٠١ ش + المدعى أحدهما
٢٠٢ م + هو
٢٠٣ ر – الوجه الثامن
٢٠٤ ر– الوجه التاسع
٢٠٥ م – ويلزم منه<كما مر> في نفس الأمر
٢٠٦ ش # أو يقال: أحدهما على تقدير مدارية احدي الارادتين لأحدهما وجودا وعدما إلى الآخر

[الوجه العاشر]

[١٤١] الوجه العاشر[٢٠٧] أن يقال: المدعى أحدهما على تقدير مدارية ملزوم الإرادة من النصوص النافية في صورة الضمار أو على تقدير مدارية ملزوم الإرادة من النصوص[٢٠٨] المقتضية في صورة المركب.

[١٤٢] أو يقال: على تقدير مدارية أحد الملزومين إلى الآخر ما عرف. [م/ ٢٤٤/ أ] وكذا يقال بالنسبة إلى ما ينافي المدارية كما يقال أحدهما على تقدير انتفاء ما ينافي مدارية الارادة من النصوص النافية في الضمار أو على تقدير انتفاء ما ينافي مدارية الإرادة من النصوص المقتضية في المركب أو على تقدير انتفاء ما ينافي مدارية إحدى الإرادتين إلى الآخر كما عرف.

[فصل]

[١٤٣] فصل: هذه طرق عشرة في «دفع معارضة الخصم».

[منع دليل الخصم]

[١٤٤] أما إذا أريد منع دليله الذي يذكر في 'المعارضة'، فطريقه أن يقال: المتنازع فيه غير مراد مما ذكرتم من النصوص المقتضية. لأن أحدهما وهو إما العدم في الضمار أو الوجوب في المركب مما ينافي إرادة الضمار من النصوص المقتضية للوجوب. وفيه من التعدد ما فيه بالنسبة إلى ذلك يعني في المنع لدليل السائل مما ليس في دفع الذي مر ذكره بالوجوه العشرة. لأنه وإن كان في الدفع تعدد بالنسبة إلى معارضة السائل، لكن في المنع أزيد منه. لأن تعدد الدفع[٢٠٩] ضعف عدد دليل السائل، لأنه يدعي أوّلا معينا ثم أحد الأمرين. وتعدد المنع إضعاف عدد دليل السائل، لأن عدم الإرادة من النصوص المقتضية معينة ومطلقة من لوازم ما ينافي الوجوب في الضمار والمنافي كثيرة كما نبين.

٢٠٧ ر– الوجه العاشر

٢٠٨ ر – أو على تقدير مدارية ملزوم الارادة من النصوص

٢٠٩ ر # الدفع

[١٤٥] فتمسك المعلل[٢١٠] الوجوه العشرة مع غيرها من الأمور المنافية للوجوب في الضمار كما يجيء منافية للإرادة من النصوص المقتضية[٢١١]، فيتمسك المعلل بكل منها على عدم الإرادة من النصوص المقتضية.

[١٤٦] و«لا ينعكس» أي لا يكون الإرادة من النصوص المقتضية المعينة من لوازم ما ينافي العدم في الضمار [م/ ٢٤٤/ ب] حتى يلزم له الكثرة والمساواة لجواز أن يكون مرادا من غير ذلك المعيّن، لأنه فلا يتم دليله المعين الذي تمسك به.

[١٤٧] وفيه بحث: إذ جاز أن يقول السائل يلزم الإرادة من هذا [ش/ ١٠٩/ أ] النص أو غيره من النصوص وإلا [ر/ ٩١/ أ] يلزم حكم الشرع بدون حكم الشارع. وذلك غير جائز. وحينئذ يتم دليله.

[١٤٨] وأما الأشياء المنافية للوجوب في الضمار، فكالوجوه العشرة وغيرها كمانِعيّة العجز عن التصرف وعدم مدارية هذه المانعية. وكذا ملزومية كل حكم من الأحكام المتحققة في الشرع وجودية كانت كالوجوب في المضروب وفي حلي الرجال أو عدمية كالعدم في اللآلي والجواهر وثياب البذلة والمهنة وغير ذلك. فإن ملزومية هذه الأحكام منافية للوجوب في الضمار. وكذا عدم مدارية هذه الملزومية.

[١٤٩] وكذا يقال: عدم الإرادة من النصوص المقتضية من لوازم الإرادة من النصوص النافية مثلا. والدليل دل على الملزوم، فيتحقق أحدهما وهو إما اللازم أو الملزوم.

[١٥٠] أو يقال: عدم الإرادة من النصوص[٢١٢] المقتضية من لوازم عدم مدارية الإرادة من النصوص النافية وجودا وعدما. والدليل دل على الملزوم وهو عدم المدارية، [م/ ٢٤٥/ أ] فيتحقق أحدهما.

٢١٠ م # لأن تعدد الدفع ضعف عدد دليل السائل، لأنه ندعي أو لا معينا ثم أحد الأمرين. وتعدد المنع اضعاف عدد دليل السائل، لأن عدم الارادة من النصوص المقتضية معينة ومطلقة من لوازم ما ينافي الوجوب في الضمار والمنافي كثرة كما نبين. فتمسك المعلل

٢١١ ر، ش – الوجوه العشرة مع غيرها من الأمور المنافية للوجوب في الضمار كما يجيء منافية للارادة من النصوص المقتضية

٢١٢ ر # النصوص

[١٥١] ولئن منع الدليل على عدم المدارية، فيقول: ما يدل على انتفاء هذا المجموع وهو عدم إرادة الضمار من النصوص النافية مع الوجوب فيه يدل على عدم المدارية. لأنه لو انتفى هذا المجموع، يكون عدم الإرادة ملزوما لعدم الوجوب، وعدم الوجوب مستلزم لعدم الإرادة من النصوص المقتضية. فيكون عدم الإرادة من النصوص[٢١٣] النافية مستلزما لعدم الإرادة من المقتضية. وحينئذ لا يكون الإرادة مدارا لعدم الإرادة من المقتضية. والدلائل الدالة على انتفاء ذلك المجموع متعددة من النصوص النافية والمقتضية.

[١٥٢] وفيه بحث: ذكرناه في الوجه الثالث من المقالة الثانية.

[١٥٣] أو يقال: عدم الإرادة من النصوص المقتضية من لوازم ملزومية عدم الإرادة من النصوص النافية. والدليل دل على الملزومية، فيتحقق أحدهما وهو إما اللازم أو الملزوم.

[١٥٤] ولئن منع الدليل على الملزومية، فيقول: ما يدل على انتفاء المجموع من عدم إرادة الضمار من النصوص النافية مع الوجوب فيه يدل على الملزومية. لأنه لو انتفى هذا المجموع، يلزم [ش/ ١٠٩/ ب] من عدم الإرادة من النصوص النافية العدم في الضمار. والعدم في الضمار يستلزم عدم [م/ ٢٤٥/ ب] الإرادة من النصوص المقتضية. وكذا يمكن أن يقال بالنسبة إلى كل ما ينافي الوجوب في الضمار.

[١٥٥] وقد عرف ما فيه [ر/ ٩١/ ب] إذ هو ملزوم عدم الإرادة من النصوص المقتضية[٢١٤]–[٢١٥]. هذا ما ذكره. وفيه ضابطة كلية: وهي أنه ذكر ثلاثة مفهومات يشتمل جميع الملزومات:

الأول: ما كان ملزوميته لعدم الإرادة من النصوص المقتضية بينة ظاهرة وهو الإرادة من النصوص النافية. ومنافاته للوجوب في الضمار بينة.

الثاني: عدم مدارية هذا الملزوم.

الثالث: ملزومية عدم هذا الملزوم.

٢١٣ م، ش– النصوص؛ ر # النصوص

٢١٤ ر، ش – إذ هو ملزوم عدم الارادة من النصوص المقتضية إلى

٢١٥ م+ إلى

[١٥٦] فهذه الثلاثة هي الأصل في الجميع. وبين كلامي الثاني والثالث طريق[٢١٦] عام يمكن إثبات كل ما كان من هذا الباب بذلك الطريق. فأي شيء يراد أن يثبت عدم مداريته يثبت الملازمة من نقيضه وعدم الإرادة من النصوص المقتضية كما لو أريد إثبات عدم مدارية ملزومية نقيض الإرادة من النصوص النافية، فيقال المجموع من عدم الملزومية مع الوجوب منتف. ويبين كما مر. وأي شيء يراد ملزوميته يقال المجموع منه مع الوجوب منتف[٢١٧]. وقد عرف ما فيه.

[١٥٧] أو يقال يتحق أحدهما وهو إما اللازم أو الملزوم كما في الأول مثلا [م/ ٢٤٦/ أ] على تقدير انتفاء ملزوم من ملزومات العدم لـما مر من الدلائل. ولو تحقق أحدهما على هذا التقدير، لزم في الواقع. لأن التقدير إما أن يكون أو لا يكون. وعلى هذا بالنسبة إلى كل واحد من الملزومات.

[١٥٨] أو يقال يتحقق أحدهما وهو إما اللازم أو ملزوم من الملزومات على تقدير انتفاء البعض منها.

المقالة الثالثة[٢١٨] في بيان ما يتعلق بالقياس من الدفع والمنع

[١٥٩] «إذا عارض السائل بالقياس كما[٢١٩] يقول يجب في الضمار بالقياس على ما يجب فيه من المديون[٢٢٠]، فإنه لا تعدد على التصرف فيها أيّ تصرف شاء كما لا تعدد على التصرف في الضمار، إذ الوجوب في تلك الصورة للمشترك بينهما بالمناسبة،»

– فيقال: نحن لا ندعي العدم في الضمار على التعيين بل ندعي أحد الحكمين وهو إما العدم في الضمار أو الوجوب في المركب قبل الضمارية. وحينئذ يندفع ما ذكرتم. فإن نفي المعين منهما[٢٢١] لا يقدح في إثبات المطلق.

[١٦٠] ولئن قال: كيف يندفع بهذا؟ إذ القياس يدل [ش/ ١١٠/ أ] على انتفاء كل واحد منهما لـما أنه يدل على انتفاء لازم أحدهما مطلقا وهو العدم في الضمار.

٢١٦ ر، ش: بطريق
٢١٧ ر – ويبين كما مر. وأي شيء يراد ملزومية يقال المجموع منه مع الوجوب منتف
٢١٨ ر # المقالة الثالثة
٢١٩ ش – بالقياس<من الدفع والمنع إذا عارض السائل بالقياس> كما
٢٢٠ ر: الديون
٢٢١ ش # منهما

[١٦١] فنقول: هب أنه كذلك، لكنه يتحقق أحدهما والتعدد معنى [م/ ٢٤٦/ ب] ودليلكم لنا لا علينا ويستعمل فيه الوجوه العشرة المذكورة في دفع النصوص كما مر. وكذا يقال في المنع كما قيل[٢٢٢] ثمة [ر/ ٩٢/ أ] بأن يقال لا يضاف الحكم إلى المشترك فيما ذكرتم من الصور.[٢٢٣] فإن أحدهما وهو العدم في الضمار أو الوجوب في المركب مما ينافي الإضافة إلى المشترك. وقد تحقق أحدهما لما مر من الدلائل النقلية والعقلية بالطرق المذكورة في الوجوه العشرة. وتعدد المنع ههنا أيضا أكثر من تعدد الدفع بالنسبة إلى دليل السائل. فإن عدم الإضافة من لوازم ما ينافي الحكم المتنازع فيه الذي هو الوجوب في الضمار. وذلك متعدد ولا ينعكس، إذ الإضافة ليست من لوازم ما ينافي العدم في الضمار لجواز أن يكون الوجوب في الضمار بدليل آخر وطريق إيراد الوجوه المذكورة ظاهر كما يقال عدم الإضافة إلى المشترك من لوازم الإرادة من النصوص النافية. والدليل دل على الملزوم وهو الإرادة، فيتحقق أحدهما وهو إما اللازم أو الملزوم.

[١٦٢] أو يقال عدم الإضافة إلى المشترك من لوازم عدم مدارية هذه الإرادة بعدم الإضافة [م/ ٢٤٧/ أ] إلى المشترك وجودا وعدما. والدليل دل على الملزوم وهو عدم المدارية، فيتحقق أحدهما.

[١٦٣] ولئن منع الدليل على عدم مدارية الإرادة، فيقال ما يدل على انتفاء هذا المجموع وهو عدم الإرادة من النافية مع الوجوب في الضمار يدل على عدم المدارية، لأنه حينئذ متى يتحقق عدم الإرادة من النصوص النافية، يتحقق العدم في الضمار. ويلزم عدم الإضافة. فالإرادة لا يكون مدارا للإضافة. وقد مر مثل ذلك في آخر المقالة الثانية.

[١٦٤] وقد[٢٢٤] يقال عدم الإضافة من لوازم ملزومية عدم الإرادة. والدليل دل على الملزومية.

[١٦٥] ولئن منع الدليل، فيقال كما مر في آخر المقالة الثانية. وقد مر هناك ما يرد عليها وما يختص بهذا المقام أن يقال عدم الإضافة في الأصل من لوازم رجحان الأصل على الفرع. وقد تحقق أحدهما وهو إما اللازم أو الملزوم. لأن الإضافة مع عدم الرجحان منتف. وحينئذ يلزم أحدهما

٢٢٢ ش: يقال

٢٢٣ ش: الصور (ر النصوص)

٢٢٤ ر – وقد؛ م # وقد

وإنما قلنا: إن الإضافة [ش/ ١١٠/ ب] مع عدم الرجحان منتف[٢٢٥]، لأن العدم لا يخلو من أن يكون شاملا لهما أو لا. فإن كان شاملا، يلزم عدم الإضافة. وإن لم يكن شاملا، يلزم الرجحان. إذ لو تحقق عدم الرجحان [م/ ٢٤٧/ ب] على تقدير عدم شمول العدم، كان شمول العدم على تقدير تحقق الرجحان وهو محال كما مر في الوجه الثالث من المقالة الثانية مع ما فيه.

[١٦٦] ولئن قال لا نسلم بأن عدم الإضافة من لوازم الرجحان،

[١٦٧] – فيقال[٢٢٦]: [ر/ ٩٢/ ب] إنه من اللوازم ضرورة انتفاء الرجحان مع اللاملزومية[٢٢٧] لـما مر أن العدم لا يخلو من أن يكون شاملا لهما أو لا إلى الآخر.

[١٦٨] – أو يقال: يتحقق اللازم أو الملزوم على تقدير أن لا يتحقق أحدهما لما مر من الدلائل. وحينئذ لا يخلو من أن يكون التقدير واقعا أو لا[٢٢٨]. وعلى التقديرين يلزم أحدهما[٢٢٩].

[١٦٩] – أو يقال: يتحقق أحدهما[٢٣٠] على تقدير مدارية الملزوم لأحدهما وجودا وعدما لـما مر من[٢٣١] الدلائل. وحينئذ لا يخلو من التقدير وعدمه كما عرف مرارا[٢٣٢].

[١٧٠] – أو يقال: يتحقق اللازم أو الملزوم في نفس الأمر ضرورة تحقق أحدهما على تقدير مدارية اللازم لأحدهما وجودا وعدما لما مر من الدلائل. وحينئذ لا يخلو من التقدير وعدمه.

[١٧١] – أو يقال: يتحقق اللازم أو الملزوم على تقدير مدارية أحدهما[٢٣٣] وجودا وعدما لما مر[٢٣٤]. والتقدير لا يخلو من أن يكون أو لا كما عرف.

٢٢٥ ر # وحينئذ يلزم أحدهما وإنما قلنا: إن الاضافي مع عدم الرجحان منتف

٢٢٦ ر >> فيقال

٢٢٧ ر # اللا

٢٢٨ ر: وحينئذ لا يخلو من أن يكون التقدير وعدمه

٢٢٩ ر – وعلى التقديرين يلزم أحدهما

٢٣٠ ر: اللازم والملزوم

٢٣١ ش # من

٢٣٢ ر– من الدلائل وحينئذ لا يخلو من التقدير وعدمه كما عرف مرارا

٢٣٣ م، ش: لأحدهما

٢٣٤ ر – –أو يقال يتحقق اللازم أو الملزوم في نفس الأمر ضرورة تحقق أحدهما على تقدير مدارية اللازم لأحدهما وجودا وعدما لما مر من الدلائل. وحينئذ لا يخلو من التقدير وعدمه.– أو يقال يتحقق اللازم أو الملزوم على تقدير مدارية أحدهما وجودا وعدما لما مر

[١٧٢] قد يقال: ما ذكرتم مشترك الدلالة [م/ ٢٤٨/ أ] فيما نحن فيه نصا كان[٢٣٥] أو قياسا، لأنه يدل[٢٣٦] على الوجوب بعد الظفر به واتخاذه حليا للنساء. وذلك الوجوب[٢٣٧] يستلزم العدم عند الضمارية، لأن الوجوب غير شامل بالإجماع. أما عندنا، فلانتفاء الوجوب عند الضمارية. أما عنده، فلانتفائه في حلي النساء. والطرق التي ذكرت[٢٣٨] في صورة الضمار يتم[٢٣٩] في غيرها كالنكاح والبيع وغير ذلك إذا كان نقيض المدعى في صورة يستلزم المدعى في صورة النزاع كالوجوب في المركب للعدم في الضمار. ولا فرق بين أن يكون المدعى عدميا كما في صورة الضمار أو وجوديا.

[١٧٣] مثال النكاح يقال لا يجوز نكاح الأخت في عدة الأخت. والخصم يتمسك بالدلائل الدالة على الجواز.

[١٧٤] فيقال ما ذكرتم يدل على جواز نكاحها من الغير بعد هذا النكاح بأن زوجت نفسها أو زوّجها وليها من الغير. وذلك الجواز يستلزم العدم في صورة النزاع، فيكون دليلكم دالا عليه. لأن الدال على الملزوم دال على اللازم إلا أن هذا معارض كما يقال لا يجوز النكاح بعد ذلك النكاح. [ش/ ١١١/ أ] لأن ما ذكرنا يدل على الجواز في صورة النزاع. والجواز في صورة النزاع نقيض لازم الجواز في النكاح الثاني. فينتفي الجواز في النكاح الثاني[٢٤٠]، ولكن لا تعارض [م/ ٢٤٨/ ب] بصورة أخرى كما يقول السائل ما ذكرنا دل على جواز النكاح الثالث وهو يستلزم العدم فيما ذكرتم وهو النكاح الثاني. لأن النكاح الثالث باطل بالإجماع ضرورة تحقق الجواز في الأول والثاني بالإجماع.

[١٧٥] ويمكن دفع المعارضة المذكورة بأن يقال: العدم في صورة النزاع من لوازم الجواز في الصورة[٢٤١] الثانية، وما ذكرتم يدل على أحدهما وهو الجواز في تلك الصورة، فيتحقق أحدهما وهو إما اللازم أو الملزوم. لأنه حينئذ صار الدعوى أحدهما لا الجواز ثمة على التعيين. فسقط التعارض.

٢٣٥ م – كان
٢٣٦ ش – لأنه<لا> يدل
٢٣٧ ش– وذلك<الوجوب> الوجوب
٢٣٨ ش – التي<متى> ذكرت
٢٣٩ ر – يتم
٢٤٠ ر # فينبغي الجواز في النكاح الثاني
٢٤١ ش: صورة

[١٧٦] فإن قيل: هذا معارض أيضا بأن يقال: الجواز في صورة النزاع [ر/ ٩٣/ أ] من لوازم العدم[٢٤٢] في الصورة الثانية. ودليلكم دل على العدم فيـها، فيتحقق إما اللازم أو الملزوم.

[١٧٧] قلنا: لا نسلم أن الجواز في صورة النزاع من لوازم العدم في تلك الصورة لجواز شمول العدم بانتفاء شرط من شرائط جواز النكاح فيـها.

[١٧٨] فإن قيل: نفرض الثاني مستجمعا للشرائط. فمتى لم يجز، يكون لجواز الأول.

[١٧٩] قلنا: سلمنا لكن حينئذ تصير ملازتكم جزئية وملازمتنا كلية. لأن الجواز في الثاني كيف ما كان، يستلزم العدم في صورة النزاع. والعدم في الثاني إنما [م/ ٢٤٩/ أ] يستلزم الجواز في صورة النزاع على تقدير استجماع الشرائط. فملازمتنا مطلقة وملازمتكم بشرط الاستجماع، فلا يعارضها. ولأنا نفرض الجواز في الثاني على تقدير استجماع الشرائط. ويتم لنا ويبقى مطلقنا زائدا.

[١٨٠] وقد[٢٤٣] يقال: أيضا[٢٤٤] ما ذكرتم يدل على الجواز في صورة كان العدم ههنا من لوازم ذلك الجواز ضرورة، أو إجماعا. أما الضرورة وكما يكون عدم جواز النكاح ثابتا بالإجماع في عدة الأخت. فيكون الجواز في غير العدة مختلفا فيه. فلو ثبت الجواز فيه[٢٤٥] وعدم الجواز ثابت عند العدة، يلزم العدم في صورة النزاع، إذ صورة النزاع مما لا يجوز زمان العدة ويجوز في غير زمانها كما يقال لا يجوز نكاح الأخت في عدة الأخت، إذا زوّجت نفسها بغير ولي بالإجماع. أما عندنا، فلعدة الأخت. وأما عنده، فلتزوجها بغير ولي. فلو جاز تزوجها نفسها في غير العدة، يكون عدم الجواز في صورة النزاع لازما لهذا الجواز بالضرورة. ودليلكم دل على الجواز فيه، فيوجد الملزوم [ش/ ١١١/ ب] أو اللازم وكما يقال فيما[٢٤٦] إذا قال السيد لأمته ما ولدت أوّلا فهو حر. فولدت ميتا. وبعد ذلك ولدت [م/ ٢٤٩/ ب] آخر. فذلك الولد حر عندنا خلافا للشافعي–رحمه الله–. فلو تزوج هذا الولد بعد البلوغ بأمره[٢٤٧] ثم طلقها طلقتين يحصل البينونة عند الشافعي–رحمه الله– لكونه عبدا عنده. والعبد لا يملك إلا طلقتين.

٢٤٢ ش – العدم<فصع>
٢٤٣ م – قد
٢٤٤ م – و يقال <الجواز> أيضا
٢٤٥ ر # فيه
٢٤٦ ش– فيما
٢٤٧ م، ر: بأمراه

وعندنا يكون مالكا لطلقة أخرى. فلو تزوج بعد هذا[٢٤٨] بأخت المطلقة ثم طلقها طلقتين وتزوج بالأولى في عدة هذه المطلقة[٢٤٩]، فلا يجوز هذا النكاح بالإجماع. أما عندنا، فلكونه في عدة الأخت. وأما عنده، فلحصول البينونة بطلقتين ونكاحه معها بعد العدة جائز عندنا لعدم البينونة غير جائز عنده [ر/ ٩٣/ ب] للبينونة. ففي هذه الصورة لو جاز نكاحها بعد العدة وعدم الجواز ثابت عند العدة، يلزم العدم في صورة النزاع ضرورة. وأما الإجماع وكما يقال يجوز نكاح المعتدة بعد نكاح أختها لما ذكرتم من الدلائل. وحينئذ يلزم عدم جواز نكاح الأخت بالإجماع.

[١٨١] وقد يقال أيضا ما ذكرتم يدل على الجواز في صورة كان العدم فيها من لوازم الجواز هنا كما يقال يجوز نكاح المعتدة بعد هذا النكاح بما ذكرتم وعدم الجواز فيها لازم للجواز في صورة النزاع [م/ ٢٥٠/ أ] لامتناع الجوازين معا. فقد دل دليلكم على انتفاء لازم الجواز هنا، فيلزم انتفاء[٢٥٠] الجواز في صورة النزاع.

[١٨٢] أو يقال: يجوز نكاح الأخت من الغير بعد هذا النكاح بما ذكرتم. وحينئذ يلزم العدم ههنا ضرورة انتفاء الجواز لانتفاء لازمه وهو العدم في تلك الصورة. وهذان الطريقان دليلهما وإثباتهما واحد. لأن إثبات الجواز في صورة يستلزم العدم ههنا هو بعينه إثبات نقيض لازم الجواز ههنا. لأن الجواز في تلك الصورة متى كان مستلزما للعدم ههنا، يكون العدم ثمة من لوازم الجواز ههنا. وإذا تمسك كل واحد من الطريقين على التعيين، فالوجه الثالث أن يتمسك بأحدهما لا على التعيين.

[١٨٣] فيقال: ما ذكرتم يدل على الملزوم، لأنه دل على الجواز في صورة، كان العدم ههنا من لوازم الجواز في تلك الصورة. وكذلك على نقيض اللازم، لأنه دل على الجواز في صورة، كان العدم في تلك الصورة من لوازم الجواز ههنا كما مر من قبل. فيلزم أحدهما لما ذكرتم وهو إما الملزوم أو نقيض اللازم. ويلزم من لزوم أيهما كان عدم الجواز هنا هذا في النكاح ويتأتى هذه الأبحاث في [م/ ٢٥٠/ ب] البيع وغيره كما يقال بيع الجارية [ش/ ١١٢/ أ] المشتراة[٢٥١] بمقدار بعد القبض قبل أداء الثمن[٢٥٢] من بائعها الأول بأقل من ذلك المقدار غير جائز عندنا خلافا للشافعي -رحمه الله-.

٢٤٨ ش - هذا<ح>

٢٤٩ ش # ثم طلقها طلقتين وتزوج بالأولى في عدة هذه المطلقة

٢٥٠ ش # لازم هنا، فيلزم انتفاء

٢٥١ ش: مشتراه

٢٥٢ م - قبل أداء الثمن

وتمسك الخصم بالدلائل الدالة على الجواز نقلية كانت أو عقلية. فيقال ما ذكرتم يدل على جواز بيعها من الغير بعد هذا البيع. وذلك الجواز يستلزم العدم[٢٥٣] في صورة النزاع، فيكون دليلكم دالا عليه. لأن الدال على الملزوم دال على اللازم. وقد يعارض كما مر في النكاح كما يقال لا يجوز ذلك البيع بعد ذلك البيع. لأن ما ذكرتم يدل على الجواز في صورة النزاع. والجواز [ر/ ٩٤/ أ] في صورة النزاع نقيض لازم الجواز في البيع الثاني. فينتفي الجواز في البيع الثاني، لكن لا يعارض بصورة أخرى[٢٥٤] كما يقول السائل ما ذكرنا دل على جواز البيع الثالث وهو يستلزم العدم فيما ذكرتم وهو البيع الثاني. لأن البيع الثالث باطل بالإجماع ضرورة تحقق جواز الأول أو الثاني بالإجماع. ويمكن دفع المعارضة المذكورة بأن يقال العدم في صورة النزاع من لوازم الجواز في الصورة [م/ ٢٥١/ أ] الثانية. وما ذكرتم يدل على أحدهما وهو الجواز في تلك الصورة، فيتحقق أحدهما وهو إما اللازم أو الملزوم، لأنه حينئذ صار الدعوى أحدهما لا على التعيين لا الجواز ثمة على التعيين ليتعارض.

[١٨٤] فإن قيل: هذا معارض أيضا بأن يقال الجواز في صورة النزاع من لوازم العدم في الصورة الثانية. ودليلكم دل على العدم فيها، فيتحقق اللازم أو الملزوم.

[١٨٥] قلنا: لا نسلم أن الجواز في صورة النزاع من لوازم العدم في تلك الصورة لجواز شمول العدم بانتفاء شرط من شرائط جواز البيع فيـهما.

[١٨٦] فإن قيل: نفرض الثاني مستجمعا للشرائط. فمتى لم يجز، يكون لجواز الأول.

[١٨٧] قلنا: سلمنا، لكن حينئذ يصير ملازمتكم جزئية وملازمتنا كلية. وعلى هذا يقال إلى آخر ما مر من الأبحاث في النكاح.

[١٨٨] ثم الطرق المذكورة في الدفع والمعارضة هي الوسيلة إلى تحقيق الأبحاث وتدقيقها وتأليف النكات وتركيب الحجج والدلائل.

والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب[٢٥٥]. [م/ ٢٥٢/ ب | ر/ ٩٤/ ب | ش/ ١١٢/ ب]

٢٥٣ ر # العدم

٢٥٤ ش – بصورة<بصورة> أخرى

٢٥٥ م: والله أعلم بالحقيقة؛ ش: والله الهادي إلى الصواب.