İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 3, 1999, 235-269

İbn Kemâl'in *Risâle fî Beyâni'l-Akl*'ı

Ömer Mahir Alper*

Risâle fî Beyâni'l-Aql: A Treatise by Ibn Kemâl

This article presents a critical edition of *Risâle fî Beyâni'l-Aql* by Ibn Kemâl (d. 1534), who served as the Ottoman sheikh al-Islam. Ibn Kemâl is the leading representative of scholars of the 15th and 16th centuries-the period considered the most brilliant in the history of Ottoman science and thought. In addition, the present author offers an analysis of the contents of the work. Examining first the principal studies conducted on *aql*, or reason, within the Islamic philosophical tradition, the author places Ibn Kemâl's work securely in the context and continuity of this tradition. The author goes on to treat the differences between this work and previous works on *aql*, with particular emphasis on the roles played by manifestation (keşf), revelation (vahy) and reason in the formation of Ibn Kemâl's synthetical epistemology.

Bugünün vâkıasının tespiti ve bu vâkıanın icaplarının yerine getirilmesi hiç kuşkusuz geçmişten devralınan fikrî ve kültürel mirasın sağlıklı bir biçimde anlaşılıp yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. Oysa bu mirasın önemli bir kesiti olan Osmanlı düşünce geleneğinin doğru bir biçimde belirlenip kavranması konusunda hâlâ büyük bir boşluğun olduğu âşikardır. Zira bu boşluğun giderilmesini sağlayacak malzemeler arasında belki de en mühim yeri işgâl eden Osmanlı müelliflerinin eserlerinden pek çoğu henüz yazma halinde olup neşredilmiş değildir. Bu nedenle sağlıklı tespit ve değerlendirmeler de mümkün olamamaktadır.

Osmanlı ilim ve fikir hayatının en parlak dönemi kabul edilen IX. (XV) ve X. (XVI) yüzyıllarda yaşamış zirve şahsiyetlerden biri olan Şeyhülislam İbn Kemâl'in[1]

* Dr. Ömer Mahir Alper, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İslâm Felsefesi.

1 İbn Kemâl'in hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. M. A. Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemalpaşazade: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, Risale Yayınları, İstanbul 1995;

© İSAM, İstanbul 1999

(873/1468-940/1534) *Risâle fî Beyâni'l-Akl* adlı felsefî eserinin neşredilmesinin yukarıda değinilen eksikliği gidermede bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çünkü risâle İslâm düşünce geleneğinin Osmanlı'daki tezâhürünü göstermesi yanında, Osmanlı düşüncesinin kaynaklarını, yapısını ve yöntemini yansıtması bakımından da bir örnek teşkil etmektedir. Aşağıda neşirle ilgili bilgiler verilmeden önce eserin değerlendirilmesi yapılırken bu duruma işaret edilmeye çalışılacaktır.

A. Risâlenin Muhtevâsı ve Tahlili

Bir problem olarak akıl, İlk Çağ'dan itibaren filozoflar tarafından muhtelif yönleriyle tartışılmaya başlanmış, konuyla ilgili müstakil eserler kaleme alınarak çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İlk defa Aristoteles (ö. 322 m. ö.) *De Anima* adlı eserinde nefs teorisiyle bağlantılı olarak meseleyi bir bütün halinde ve sistematik olarak ortaya koymaya çalışmış ve böylece kendisinden sonraki düşünürlere de önemli bir zemin oluşturmuştur. Daha sonra İskender Afrodisî (ö. 200 m. s.) ve Themistius (ö. 360 m. s.) gibi Aristoteles'in ünlü Hristiyan yorumcuları akıl hakkında risâleler kaleme almışlar ve konuyu Aristoteles'in yaklaşımından zaman zaman farklılaşan çizgilerle birlikte açıklamaya çalışmışlardır.

Tarihî süreç içerisinde Müslümanlar'ın dış dünyaya açılmaları ve farklı kültürlerle temas kurmaları sonucunda gerçekleşen tercüme faaliyetleri, diğer felsefî ve bilimsel literatür yanında akılla ilgili olarak kaleme alınmış müstakil eserlerin de İslâm dünyasında tanınmasına yol açmıştır.[2] Böylece İslâm düşünürleri tarafından önceleri muhtelif kitaplarda dağınık vaziyette ele alınan akıl konusu daha bütüncül olarak ayrı birer eser halinde işlenmeye başlanmıştır. Hâris el-Muhâsibî[3] (ö. 243/857), Kindî[4] (ö. 260/873) ve Fârâbî'nin[5] (ö. 339/950) çalışmaları bunların ilk örnekleri arasında yer almaktadır. Daha sonra akıl konusu gerek İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eserinin bir cildini oluşturan *Kitâbü'n-nefs*'inde[6] olduğu gibi ansiklopedik tarzda yazılmış eserler içerisinde bir bölüm olarak, gerekse İbn Bâcce[7] (ö. 533/1139) ve Nâsuriddin et-Tûsî'nin[8]

Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1997; Brockelmann, *GAL*, II, 597-603; Nihal Atsız, "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, VI, s. 71-112; VII, s. 83-135.

2 Mesela Aristoteles'in *De Anima*'sı ve İskender Afrodisî'nin akıl ile ilgili kaleme almış olduğu eseri, IX. yüzyılda Huneyn b. İshak tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Geniş bilgi için bk. Aristoteles, *Fi'n-nefs* (trc. Huneyn b. İshak, nşr. Abdurrahman Bedevî), Vekâletü'l-Matbûât, Beyrut 1980, neşredenin girişi, s. 1-21.

3 *Şerefü'l-akl ve mâhiyyetuhu* (nşr. Mustafa Abdulkadir Atâ), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

4 *Risâle fi'l-akl* (trc. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* içerisinde), İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 149-152.

5 *Risâle fi'l-akl* (nşr. Maurice Bouyges), Dârü'l-Meşrık, Beyrut 1986.

6 Neşriyle ilgili olarak yk. bk.

7 *İttisâlü'l-akl bi'l-insân* (nşr. Mâcid Fahrî, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye* içerisinde), Dârü'n-Nehâr li'n-Neşr, Beyrut 1991, s. 155-173.

8 *Fî İsbâti'l-akl*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2291, vr. 14-15; Carullah, nr. 1341, vr. 8-9.

(ö. 672/1274) te'liflerinde, Devvânî[9] (ö. 908/1502) ve Mustafa el-Kürdî'nin[10] Tûsî'nin mezkur eserine yaptıkları şerhlerinde ve Kemâleddin Hüseyin İlâhî Erdebîlî'nin (ö. 950/1513) Devvânî'nin şerhine yazdığı hâşiyesinde[11] olduğu gibi müstakil çalışmalar halinde Osmanlı dönemini de kapsayacak şekilde mütemâdiyen işlenmeye ve tartışılmaya devam etti.[12] Böylece teorik ve pratik pekçok alanla irtibatlı olan ve bütün bu alanlarla ilgili tasavvurun kendisiyle ilgili tasavvura bağlı olarak oluşturulduğu akıl konusu Osmanlı düşünce sisteminde önemli karşılıklar buldu. Bu bakımdan İbn Kemâl'in bu eserini bahsi geçen alanlarla ilgili tasavvura zemin hazırlayan bir akıl tasavvuru oluşturma geleneğinin devamı olarak düşünmek mümkün görünmektedir.

İlk dönemlerde ortaya konulan akıl risâlelerinden konusu itibariyle daha şumüllü olduğu görülen ve akıl meselesini epistemolojik, kozmolojik ve metafizik boyutlarıyla ele alan risâle, farklı güçlere sahip bulunsa da, insanî nefsin birliği; şuur, fehm (kavrayış), idrak ve hatırlama gibi özelliklerin ortaya çıktığı kalbin merkezî önemi; insanî aklın mâhiyeti, fonksiyonu, gücü ve sınırları; hayvanların davranışlarını idare eden bir tür aklın mevcûdiyeti, her feleğin ve hatta göklerde ve yerde bulunan her varlık türünün onu yöneten bir ruhu, aklı ya da nefsi olduğu gibi konuları işlemektedir.

Bütüncül bir akıl görüşünün verilmeye çalışıldığı ve okuyucunun bütün bir evrene o pencereden bakmaya sevkedildiği risâlede, sadece insan türünün değil, canlı cansız tüm evren ve içerisindekilerin Allah'ın kendilerine verdiği bir çeşit "aklî" kabiliyetlerle kendileri için uygun olan fiilleri yerine getirdikleri görüşü vurgulanmaktadır. Mesela insan türü nefs-i nâtıkasıyla, dünyadaki diğer varlık türleri "türün rabbi" ya da "hurre" denilen bir tür yönetme melekesi ya da gücüyle[13] ve göksel cisimler kendilerine özgü akıllarıyla varlıklarını sürdürmekte ve fiillerini yerine getirmektedirler.

İbn Kemâl'in ortaya koymuş olduğu bu yaklaşım aslında bütün bir evrenin işleyişini Allah'tan gelen her türe özgü bir akıl gücüyle açıklamaya matuftur. Bu ise varlıkların içerisinde yer aldığı kâinatın kendi kendisine değil, Allah'tan gelen bu bilgi ve yönetme gücüyle varlığını sürdürdüğü ve işlevini yerini getirdiğini ifade etmektedir.

---

9 *Şerhü Risâle fî İsbâti'l-cevheri'l-mufârik*, Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 1259, vr. 52-54.

10 *Şerhü İsbâti'l-akl*, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 392, vr. 72-76.

11 bk. Harun Anay, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyâset Düşüncesi* (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1994, s. 151.

12 Devvânî'nin öğrencilerinden Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516), Muzafferuddin Ali Şirâzî (ö. 922/1516), Hekim Şah Muhammed Kazvînî (ö. 926/1520'den sonra), Germiyanlı Kethüdâzâde (ö. 940/1533 civarı), Sinanuddin Yusuf Aydınî (ö. 935/1528) ve Mevlânâ İsmâil Şirnâvî (ö. 942/1535) gibi pekçok zât İstanbul'a gelmiş, orada talebe yetiştirmiş ve Devvânî'nin eserlerinin tanınmasına sebep olduğu gibi onun bir kısım eserlerini de medresede okutmuşlardır. bk. Harun Anay, *a.g.e.*, s. 95-109. Ayrıca İbn Kemâl'in Devvânî'nin talebesi ve Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) hocası Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi ile olan yakın ilişkisi ile ilgili olarak bk. Harun Anay, *a.g.e.*, s. 98.

13 İbn Kemâl'in doğrudan işrâkî felsefeden almış olduğu bu kavramlar için bk. Kutbeddîn eş-Şîrâzî, *Şerhü Hikmeti'l-işrâk* (nşr. Henry Corbin, *Mecmûa-i Musannefâtı Şeyhi İşrâk* içerisinde), Pejuheşkâh Ulûm-i İnsânî, Tahran 1373/1953, II, 144, 157, 158, 159, 160, 176, 179, 200.

Böylece akıl ya da bir tür aklî güç, Tanrı-âlem ilişkisinde cansız nesnelerden gök cisimlerine kadar ortak bir noktayı işaret etmektedir. Bu nedenle İbn Kemâl aklı sadece insanın bilme ve eyleme fiiliyle alâkalı olması açısından değil, aynı zamanda bütün varlık türlerinin fiillerinin ve işleyişinin izahını sağlayan metafizik ve ontolojik açılardan da ele almaktadır. Diğer bir ifade ile söylemek gerekirse eserde her varlık türüne göre verilmiş bir çeşit "akıl" vasıtasıyla Allah'ın bütün bir evreni nasıl yönettiğinin açıklaması yapılmaktadır.

İslâm düşünce geleneğinin üç ana çizgisi olan felsefe, kelâm ve tasavvufun mezcedilmeye çalışıldığı ve bu çerçevede "müteahhirîn" tarafından büyük ürünlerin ortaya konulduğu[14] fikrî ve kültürel bir ortamdan beslenen İbn Kemâl, risâlesini oluştururken böyle bir akıma paralel olarak aklî, vahyî ve keşfî denilebilecek üç tür yöntemin verilerine başvurmakta ve bunları bir senteze tâbi tutmaktadır. Nitekim o, risâlesinde belli konularda bir taraftan açıkça aklî ya da felsefî deliller öne sürmekte, diğer taraftan sık sık âyet ve hadislere atıflar yapmakta ve öte yandan bazı hususlarda mükâşefe ehlinin desteğine başvurmaktadır. İbn Kemâl'in niçin böyle bir tarzı benimsemiş olduğu sorusu bu noktada önem arzetmektedir. Elimizdeki eser incelendiğinde müellifin bu usûlü benimsemesinin ve bunlar arasında belirli bir senteze gitmesinin nedeninin doğrudan onun düşünce sisteminin merkezinde yer alan epistemolojisiyle irtibatlı olduğu açığa çıkmaktadır.

İbn Kemâl'in bu risâlesinde insânî akılla ilgili açıklamaları, onun, bilginin üç yoldan elde edilebileceği görüşünde olduğunu ortaya koymaktadır. Bunlardan biri "kudsî nefs" aracılığıyla gerçekleşmektedir. İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi[15] bu güç sayesinde insan herhangi bir öğrenime ve rasyonel çabaya başvurmaksızın doğrudan eşyânın hakikatine vâkıf olabilmekte, kendisindeki aklî yetkinlik sayesinde ulvî âleme yükselerek metafizik bilgileri elde edebilmektedir. Bununla birlikte, peygamberliğin temelinde yatan bu güç, Tanrı tarafından çok az kimseye verilmiştir. Diğeri ise, nefsin Tanrı'dan başka her şeyden arındırılması sûretiyle elde edilen bilgi yoludur. İbn Kemâl bu kimselerin veliler olduğunu söylemektedir.[16] Üçüncüsü ise öğrenmeye ve mantık

14 İslâm düşüncesinin bu üç ana akımının mezcine ilişkin tipik bir örnek olarak Osmanlı düşüncesini gerek eserleriyle gerekse yetiştirdiği talebeleriyle önemli ölçüde etkisi altına almış olan Devvânî gösterilebilir. Devvânî, İbn Kemâl'i de doğrudan etkisi altına alan Sühreverdî, Tûsî, Îcî, Cürcânî (ö. 816/1413) ve Taftazânî gibi pekçok filozof ve kelâmcının eserlerine şerh ve hâşiye yazmış bir düşünür olarak aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) görüşlerinden de ciddi bir biçimde etkilenmiştir. Hatta o hassaten bir kelâmcı olmasına rağmen, Fir'avun'un imânı meselesiyle ilgili olarak *Fî İmâni Fir'avn* adlı bir risâle kaleme almış ve burada, böyle hassas bir konuda dâhi muhâliflerine karşı İbnü'l-Arabî'yi savunmuştur. Böylece o, tefsirle ilgili çalışmaları da dahil hemen hemen bütün eserlerini kelâmî, felsefî ve tasavvufî bir zemine oturtmaya çalışmıştır. bk. Harun Anay, *a. g. e.*, s. 88-95.

15 İbn Sînâ'nın meseleyle ilgili benzer yaklaşımı için bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünya), Müessesetü'n-Nu'mân, Beyrut 1993, II, 390-391, 395; a.mlf., *en-Necât*, Dârü'l-Cîl, Beyrut 1992, II, 15; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-meâd* (nşr. A. Nûrânî), Müessese-i Mutâleât-i İslâmî, Tahran 1984, s. 115-117; a.mlf., *Fî İsbâti'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim* (*Tis'u Resâil* içerisinde), Matbaatü'l-Cevâib, Kostantiniyye 1881, s. 116.

16 Bir filozof olarak İbn Sînâ da tasavvufî düşüncenin merkezinde yer alan bu anlayışı kabul etmekte ve *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın son bölümünde geniş bir biçimde buna temas etmektedir.

kurallarına başvurmak gibi belirli bir rasyonel süreci izlemeye bağlı olarak elde edilen bilgi yoludur.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Eğer her üç yol da insanın eşyânın hakikatini elde etmesini sağlamaktaysa niçin bunlardan birine uyulmuyor da bir senteze gidiliyor? Öncelikle söylemek gerekirse İbn Kemâl, Gazzâlî'de (ö. 505/1111) olduğu gibi[17] rasyonel denilebilecek bilgi yoluna belli bir önem atfetse de onu yeterli, güvenli, kuşatıcı ve bütünüyle itmi'nân verici bir bilgi yolu olarak görmemektedir. Zira ona göre akıl hiçbir zaman şüpheden kurtulamamaktadır. Aklî bilgi herhangi bir şüphe karşısında zaafa uğrayabilir ve değerini kaybedebilir. Ayrıca akıl her alan hakkında yeterli bilgi verebilecek güçte değildir. Nitekim aklın matematik konusunda gösterdiği başarıyı metafizik alanında göstermesi mümkün olamayabilir. Bu durumda İbn Kemâl'e göre peygamberlerin aldığı vahyî bilgi ile velîlerin keşf yoluyla elde ettikleri bilgi önem kazanmaktadır.[18] Bununla birlikte keşfî bilginin de akıl ve vahiy ile kontrol edilmesi gerekmektedir. Özellikle velîlerin sekr halinde iken söylediği sözlerde birtakım yanlışlıklar söz konusu olmaktadır ki bunları tashih edecek olan vahiy ve Allah'ın yeryüzünde insana bahşettiği bir ölçü olan akıldır.[19] Ayrıca keşfî bilgi, o bilgiyi elde edeni bağlar ve bu nedenle başkası için kesin delil oluşturmaz.[20] Yine velilerin Tanrı'nın bilgisine vâkıf olması kendilerindeki kemâl derecesi oranındadır ve bu da bilgide bir izâfiyeti ve subjektifliği ortaya çıkarmaktadır.[21] İşte bütün bu nedenler, keşfî bilginin vahiy ve akılla kontrol edilmesini gerektirmektedir. Bu da aklî bilgi gibi keşfî bilginin de tek başına yeterli olamayacağını göstermektedir.

---

17 bk. Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl* (nşr. Ahmed Şemseddin, *Mecmûatü Resâili'l-Gazzâlî* içerisinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 38-40, 48, 66-67; a.mlf., *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, Bulak 1324, I, 3, 6-7; a.mlf., *Kavâidü'l-akâid fi't-tevhîd* (nşr. Ahmed Şemseddin, *Mecmûatü Resâili'l-Gazzâlî* içerisinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 127.

18 İbn Kemâl, *Hâşiye ala Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinin girişinde rasyonel yoldan elde edilmiş ilimleri bir tasnife tâbi tutmakta ve bu ilimleri değer açısından farklı ele almaktadır. Ona göre akla dayalı olarak elde edilen bu ilimler her konu ve meselede doğruyu temsil etmemektedir. Bu nedenle bunların özellikle metafizik ve tabîiyyât alanında vahyî bilgi ile kontrol edilmesi gerekmektedir. O şöyle demektedir: "Biz bu risâlede filozofların ancak ilâhî ve tabîî ilimler ile ilgili iddialarını çürütmek istiyoruz. Çünkü şer'î kâideler ve dinî akîdelerle sabit olmuş şeylere aykırı düşen iddiaları bu iki ilimde bulunur. Orta hikmete gelince bundan hesap ve hendesenin şeriatla bir ilgisi yoktur; kaynakları muhayyilenin eseri olduğu için onlar akla tabidirler, yani bu ikisinde yanlışlık söz konusu olamaz". *a.g.e.* (trc. Ahmet Arslan), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 18. Ayrıca İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinin müderrisi Dâvûd el-Kayserî'nin (ö. 751/1350) İbn Kemâl'in ifadeleriyle benzeşir bir biçimde aklın bütünüyle doğruya ulaştıramayacağı, kalpte itmi'nân sağlayamayacağı ve insanı şüpheden uzaklaştıramayacağı gerekçesiyle vahyî ve keşfî bilgiye sahip olmak gerektiği ile ilgili olarak bk. Dâvûd el-Kayserî, *Risâle fî İlmi't-tasavvuf* (nşr. Mehmet Bayraktar, *er-Resâil* içerisinde), Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Kayseri 1997, s. 119.

19 bk. İbn Kemâl, *Risâletü'l-münîra*, Matbaat-i Cemâl 1308/1890, s. 32-33, 42, 50-53; Hayrani Altıntaş, "İbn Kemâl ve Tasavvuf", *Şeyhülislâm İbn Kemâl* (nşr. S. Hayri Bolay-Bahaeddin Yediyıldız), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986, s. 235.

20 Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 114.

21 *a.g.e.*, s. 172.

Bu iki bilgi türü dışında vahyî bilgi daha farklı bir konumda bulunmakla birlikte o da tek başına yeterli olamamaktadır. Her nekadar vahyî bilgi fizik ya da metafizik alanlarla ilgili olarak ortaya koyduğu konularda kesin ve mutlak ise de, onun bu yönü vahye inanmayanlar açısından bir anlam ifade etmemektedir. Bu nedenle aynı zamanda bir kelâmcı olarak İbn Kemâl, vahyî bilginin anlaşılması ve geliştirilmesi yanında evrensel olarak savunulması ve gerçeği ifade ettiğinin ispatlanması konusunda da akla ya da aklî bilgiye başvurmanın gerekliliğine inanmaktadır. Nitekim o diğer bazı eserlerinde olduğu gibi bu risâlesinde de birtakım görüşlerin doğruluğunu ortaya koymaya çalışırken sadece vahye istinad etmemekte, aynı zamanda aklî bilgilere ya da çıkarımlara da başvurmaktadır. Hatta o kimi yerde vahyî bilgi ile ortaya konulan bir görüşü akla dayalı olarak oluşturulmuş felsefî bilgi ile desteklemekte ya da varsa oradaki karşılığını bulmaya çalışmaktadır.[22]

İbn Kemâl, akıl ya da aklî bilgi yanında keşfî bilginin de vahyî bilgiyi doğru bir biçimde anlamada, gerçek maksadını yakînen kavramada ve onu geliştirmede katkı sağlayacağını düşünmektedir. Nitekim o, keşfî bilgiye sahip olanların, vahyî bilginin sadece zâhirine bakarak ilim elde etmeye çalışanların karşılaşabilecekleri bir tür anlama problemi ile karşılaşmayacaklarını açıkça beyan etmektedir. Çünkü ona göre keşfî bilgiye sahip olunduğunda sadr genişlemekte, yakîn artmakta ve insan hikmeti kavramaya ve bu kavrayış gücüyle düşünmeye ve konuşmaya başlamaktadır.[23]

Anlaşılacağı üzere İbn Kemâl, her üç bilgi türünün bahsedilen bir kısım özellikleri nedeniyle tek başına yeterli olamayacağını düşünmekte ve bu nedenle de aralarında bir senteze gitmenin gerek kişi gerekse muhatap açısından daha doğru, bütüncül ve isabetli olacağını öngörmektedir. Böylece o, akıl risâlesini kaleme alırken zihninde oluşturmuş olduğu epistemolojik çerçeveyi eserine tatbik etmekte ve aklî, vahyî ve keşfî yöntemin üçünü bir arada kullanabilmektedir.

İbn Kemâl, yukarıda özetle verilmeye çalışılan yönteminden ve bu yöntemin bağlı olduğu epistemolojik çerçeveden hareketle risâlesinin kaynaklarını geniş bir ilim ve düşünce alanıyla irtibatlı olarak oluşturmuştur. O, İslam düşüncesinin ilk devirlerinde yetişmiş bir kısım düşünür ve âlimlerinde görülebildiği gibi akılcı, keşfçi ya da nasçı denilebilecek akımlardan sadece birine kendini bağlı görüp diğerlerini dışta tutmamış, aksine müteahhirûn denilen ulemâda karşılaşılan ve pekçok Osmanlı dönemi düşü-

22 Eldeki bu eseri de dahil pekçok eserinde İbn Kemâl akıl-vahiy ilişkisi çerçevesinde değerlendirilebilecek olan bu yöntemi pratik olarak göstermektedir. Onun bu tarzı benimsemesinin kuşkusuz teorik bir zemini bulunmaktadır. Örnek olarak o, *Hâşiye ala Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde, akla dayalı olarak oluşturulan astronominin vahyî bilgiye aykırı düşmeyeceğini, hatta bu ilmin kıble tayini ve namaz vakitleri gibi bazı meselelerde dine faydalı olabileceğini kaydetmektedir. Dahası o astronominin ortaya koyduğu bazı bilgilerin insanları göğün ve yerin yaratılışı konusunda ileri derecede düşünmeye sevkettiğini ve bunun Tanrı'nın hikmetine daha fazla vâkıf olmaya götürdüğünü söylemektedir. İbn Kemâl, *a. g. e.*, s. 18.

23 İbn Kemâl, *Risâletü'l-münîra*, s. 28-29. Dâvûd el-Kayserî'nin vahyî bilgi ile keşfî bilgi arasındaki ilişki ve keşfî bilginin vahyî bilgiyi anlamadaki katkısı ile ilgili benzer yaklaşımları için bk. Dâvûd el-Kayserî, *Risâle fî İlmi't-tasavvuf*, s. 121-123.

nürlerini de etkisi altına alan sentezci bir tavrı benimseyerek[24] bu eserinde olduğu gibi diğer eserlerinde de doğrudan ya da dolaylı bir biçimde felsefî, tasavvufî ve kelâmî olarak nitelendirilebilecek bir kısım kaynakları birarada kullanabilmiştir.[25]

İbn Kemâl bu risâlesinde Zerdüşt (ö. 551 [?] m. ö.), Aristoteles, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), eş-Şehristânî (ö. 548/1153), Sühreverdî (ö. 587/1191), el-Kurtûbî (ö. 671/1272), Kutbuddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311), el-Kâşânî (ö. 730/1329), Sadruşşerîa (ö. 747/1346) ve el-Îcî (ö. 756/1355) gibi kimselere doğrudan atıflarda bulunmakta ve onların görüşlerinden istifade etmektedir. Bunlar arasında özellikle Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhiyye* adlı eseri en çok yararlanılan ve iktibaslar yapılan kaynağı teşkil etmektedir.

İbn Kemâl sadece felsefî, kelâmî ve tasavvufî alanlarda bir senteze doğru gitmemekte, aynı zamanda yöntemine uygun olarak İslâm felsefe geleneği içerisinde yer alan farklı çizgileri de birleştirebilmektedir. Nitekim o, bu risâlesinde de görüldüğü üzere, nefsin birliği meselesinde olduğu gibi, bir yandan Aristoteles'in görüşünü benimserken diğer taraftan Aristotelesçiliğe ya da meşşâîliğe aykırı görüşler ileri süren ve hatta bu çizgiyi eleştiren işrâkî felsefe geleneğinin temsilcilerinden Sühreverdî ve Kutbuddîn eş-Şîrâzî'yi me'haz edinebilmektedir.[26] Ayrıca o dinî ve felsefî kaynakların her ikisine birden müracaatta bulunurken İslâm düşünce geleneği içerisinde temel bir problem olan felsefe-din ilişkisi meselesine yaklaşımını da serdetmekte ve İslâm filozoflarının önemli bir kısmının yapmaya çalıştığı gibi[27] bu iki alanın belli noktalardan uzlaşabileceğini de göstermiş olmaktadır.[28]

---

24 Mesela İbn Kemâl tıpkı eserine hâşiye yazdığı Bursalı Hocazâde (ö. 893/1488) gibi, görünüşte kelâmcı kimliği ile *Hâşiye ala Tehâfüti'l-felâsife* adlı eserini filozofların metafizik ve tabîiyyât konularındaki bir kısım görüşlerini çürütmek üzere kaleme almış olmasına rağmen, kesinlikle bir felsefe karşıtlığına veya kelâm taraftarlığına gitmemiş, aksine filozofların ortaya koyduğu birçok görüşe sahip çıkmıştır. O gerçekte bir kelâmcı olarak salt filozoflara karşı çıkmaktan ziyâde her iki grubun da dışında olarak kelâmcı ve filozofları muhâkeme etmekte ve kendi anlayışı çerçevesinde hangi görüşü doğru bulursa onu desteklemektedir. Geniş bilgi için bk. Ahmet Arslan, *Hâşiye ala't-tehâfüt Tahlîli*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 17-21, 374 vd.

25 İbn Kemâl'in sadece felsefe ve kelâm alanıyla ilgili olarak değil, aynı zamanda tarih, dil ve nahiv, hadis, kırâet, tefsîr ve fıkıh kaynakları için bk. Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 66-68; Mustafa Kılıç, "İbn Kemal'in Tefsirdeki Metodu", *Şeyhülislâm İbn Kemâl*, s. 158-160.

26 İşrâkî filozofların Aristoteles'e ve meşşâîliğe yönelik mezkûr bakışı ve tutumuna ilişkin bir örnek olmak üzere bk. Sühreverdî, *Kitâbü Hikmeti İşrâk* (nşr. Henry Corbin, *Mecmûa-i Musannefâti Şeyhi İşrâk* içerisinde), Pejuheşkâh Ulûm-i İnsânî, Tahran 1373/1953, II, 9-13, 20, 58-59, 73-75, 156-157. Ayrıca işrâkî felsefenin meşşâîliğe ilişkin tavrının genel değerlendirmesiyle ilgili olarak bk. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 105-135.

27 İslâm felsefesindeki "uzlaştırmacı" geleneğin en etkili temsilcilerinden Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konuyla ilgili yaklaşımı için bk. Ö. Mahir Alper, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1998.

28 İbn Kemâl felsefe ile dinin belli ölçülerde uzlaşabileceği fikrini sadace felsefî ve naklî delilleri bir arada kullanmasıyla ortaya koymamakta; aynı zamanda felsefede kullanılan birtakım kavramların kendi tabiriyle din dilindeki (lisânü'ş-şer') karşılıklarını bulmak sûretiyle de bu uzlaştırmacı tavrını izhâr etmektedir. Mesela o, bu risâlesinde akıl, rabbü'n-nev' ve hurre gibi felsefî içerikli kavramlara din dilinde melek denildiğini açık bir biçimde kaydetmektedir.

B. Risâlenin Neşri ile İlgili Bilgiler

1. Kullanılan Yazma Nüshalar ve Neşirde Takip Edilen Yöntem

İbn Kemâl'in ilk defa neşre hazırlanan *Risâle fî beyâni'l-akl* adlı bu eserinin, başta İstanbul olmak üzere Berlin ve Londra gibi dünyanın muhtelif yerlerindeki kütüphanelerde müellifin adına kayıtlı otuz civarında yazma nüshası bulunmaktadır.[29] Risâlenin tahkiki İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut bulunan aşağıdaki dört yazmaya dayalı olarak gerçekleştirilmiştir:

B: Hacı Beşir Ağa Bölümü, nr. 656/23, vr. 123b-127a. Ta'lîk hattıyla yazılmış olup her sayfada 31 satır bulunmaktadır. Ferağ kaydında Ya'kûb b. Habîb el-İskilîbî[30] tarafından hicrî 995 senesinde istinsâh edildiği kaydedilmektedir. Neşirde esas alınan metindir.

E: Esad Efendi Bölümü, nr. 3652/39, vr. 114b-120b. Ta'lîk hattıyla yazılmış olup her sayfada 23 satır bulunmaktadır. Ferağ kaydında müstensih adı ve istinsâh tarihi bulunmamaktadır. Bununla birlikte yazı karekteri ve özelliklerinden hicrî XI. yüzyılın başlarında yazıldığı anlaşılmaktadır.

H: H. Hüsnü Paşa, nr. 1230/5, vr. 25a-36a. Nesih hattıyla yazılmış olup her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Ferağ kaydında müstensih adı ve istinsâh tarihi bulunmamaktadır. Ancak mecmûanın yedinci risâlesi olan *Taksîmü'l-mevcûdât* adlı risâlenin (40b-41b) aynı müstensih tarafından aynı yazı karakteriyle hicrî 971 senesinde yazılmış olduğu kaydına istinâden bizim risâlemizin o sene içerisinde veya ona yakın bir zamanda yazılmış olduğu anlaşılmaktadır.

L: Laleli Bölümü, nr. 3682/25, vr. 148b-158b. Nesih hattıyla yazılmış olup her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Ferağ kaydında müstensih adı ve istinsâh tarihi bulunmamakla birlikte yazı karekterinden XII. yüzyılın başlarında istinsâh edildiği anlaşılmaktadır.

Neşirde kullanılmak üzere seçilen nüshaların nisbeten erken döneme âit olmalarına özen gösterilmiş, bununla birlikte bir mukâyese imkânı sağlayarak metnin daha sonraki yüzyıllarda nasıl bir seyir izlediğini göstermek amacıyla diğerlerine göre daha geç dönemde istinsâh edilmiş olan L nüshası erken dönemde yazılmış diğer nüshalara ilâve edilmiştir. Ayrıca nüsha seçiminde metnin eksiksiz ve okunabilir olması da dikkate alınmış; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, nr. 5381'de (vr. 31a-41b) kayıtlı yazmada olduğu gibi, eksik olduğu anlaşılan nüshalar terk edilmiştir.

---

29 bk. Brockelmann, *GAL*, II, 600; Nihal Atsız, "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 1972, VII, 86.

30 Biyografik çalışmalarda adına rastlayamadığımız müstensihin, kütüphane kayıtlarının incelenmesi sonucunda fıkıh, kelâm ve hadis gibi birçok alanda muhtelif müelliflerin eserlerini istinsâh ettiği anlaşılmıştır.

İncelemelerimiz sonucunda B nüshasının, müstensihi ve istinsâh tarihi bilinen tek yazma olduğunun anlaşılması ve müellifin dönemine en yakın bir tarihte yazılmış olduğu kanaatinin hâsıl olması bu nüshanın metnin neşrinde esas alınmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte esas alınan metinde tespit edebildiğimiz birtakım hatalar, imkân nispetinde müellifin istifâde ettiği kaynaklar da göz önünde bulundurulmak sûretiyle diğer nüshalardan yararlanılarak düzeltilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede farklı nüshalardan istifâde ile yapılan ilaveler aşağıda da belirtildiği gibi, [ ] işâreti ile gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca metinde, [ ] işâreti içerisinde bold olarak yazılmış ara başlıklar tarafımızdan ilave edilmiştir.

2. Kısaltma İşâretleri

-: Esas alınan metinde mevcut olan ibârenin mukâyese edilen nüshalarda eksik olduğunu göstermektedir.

+: Önüne konulduğu ibârenin esas alınan metinde olmayıp mukâyese edilen metinlerde fazladan mevcut olduğunu göstermektedir.

<< >>: İşâret edilmek istenen ibâre birden fazla kelime içerdiğinde kullanılmaktadır.

< >: << >> işâretiyle gösterilmek istenen ibârenin içerisinde yer alan bir başka ibâreye atıfta bulunulmak üzere kullanılmaktadır.

[ ]: Esas alınan metinde olmayıp mukâyese edilen metinlerden alınmış ibâreleri göstermek için kullanılmaktadır.

رسالة في بيان العقل لابن كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ‹‹الذي خلق الإنسان، و[1] علمه البيان،[2] وفضله على سائر الحيوان بادراك بديع المعاني بالعقل. والصلوة على سيد البشر محمد المبعوث ‹إلى الأسود والأحمر المنعوت›[3] بفصيح [الكلام][4] بصحيح الخبر وصريح النقل، وعلى آله الكرام، وصحبه العظام خير آل وأصحاب ما أورق العود واخضر البقل››[5].

---

١ L : ـ.

٢ يشير إلى قوله تعالى: "خلق الإنسان،علمه البيان"؛ الرحمن، ٥٥ / ٣-٤.

٣ L : ـ.

٤ من LHE؛ B : كرام.

٥ H : ـ.

[مقدمة][٦]

وبعد :

فهذه رسالة في بيان أن العقل الذي به شرف الإنسان ما هو وذلك مسبوق بتمهيد مقدمة، وهي أن مذهب جمهور المحققين من أرباب الملل وأصحاب النحل أن النفس الإنسانية[٧] واحدة تنبعث منها قوى متعددة، بحسب الأفعال المختلفة متعلقة بالقلب[٨] أولا. وهو[٩] العضو الرئيس المطلق لسائر الأعضاء، وبواسطة ذلك التعلق تصير[١٠] متعلقة[١١] بسائر الأعضاء. صرح بذلك أرسطاطاليس،[١٢] وتبعه جمع من القدماء والمتأخرين.

ومذهب جالينوس[١٣] واتباعه من الأطباء: أن الإنسان عبارة عن مجموع نفوس ثلاثة: النفس الشهوانية، وتعلقها الأول بالكبد. والنفس الغضبية، وتعلقها الأول بالقلب. والنفس الناطقة الحكمية،[١٤] وتعلقها الأول بالدماغ. وهذه الأعضاء الثلاثة، كل واحد منها مستقل بنفسه، متفرد[١٥] بخواصه وأفعاله. والحق ما ذهب إليه الجمهور. واحتج عليه الإمام[١٦] في *المطالب العالية*[١٧] بوجوه اقناعية. أظهرها[١٨] أن كل

---

٦ هذا القسم مأخوذ من *المطالب العالية من العلم الإلهية* لفخر الدين الرازي، (تحقيق: احمد حجازي السقا)، بيروت ١٩٨٧، ج. ٧، ص. ١٥٩، ١٦٣، ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠.

٧ النفس الإنساني: هو كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكليات و يفعل الأفعال الفكرية. انظر: الجرجاني، *كتاب التعريفات*، استانبول بدون تاريخ، ص. ٢٤٤.

٨ L: –.

٩ L : هي.

١٠ H : يصير.

١١ L: –.

١٢ هو فيلسوف وعالم موسوعي (ت ٣٢٢ ق م) ومؤسس علم المنطق وعدد من الفروع الأخرى للمعرفة الخاصة. انظر: ابن القفطي، *اخبار العلماء باخبار الحكماء*، مصر ١٣٢٦، ص. ٢١–٤٠؛ ابن ابو أصيبعة، *عيون الأنباء في طبقات الأطباء* (تحقيق: نزار رضا)، بيروت ١٩٦٥، ص. ٨٦–٩٤؛ Mahmut Kaya, "Aristo", *DİA*, İstanbul 1991, III, 375-378.

١٣ هو اشهر الأطباء اليونانيين القدماء (ت ٢٠٠م) بعد أبقراط (ت ٣٧٥ ق م). انظر: ابن القفطي، *اخبار العلماء*، ص. ٨٥–٩٢؛ ابن ابو أصيبعة، *عيون الأنباء*، ص. ١٠٩–١٤٩؛ İlhan Kutluer, "Câlînûs", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 32-34.

١٤ L : الكلية.

١٥ LH : منفرد.

١٦ فالمراد به هو أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي (ت ٦٠٦هـ)؛ كان من أفاضل أهل زمانه في

أحد إذا قال "أنا"، فانه يشير بقوله "أنا" إلى صدره، والى ناحية [قلبه].[١٩] وهذا يدل على أن كل أحد يعلم بالضرورة، أن المشار إليه بقوله "أنا" حاصل في القلب، لا في سائر الأعضاء. والمعتمد في هذا إنما[٢٠] الدليل النقلي. فان الآيات والأخبار الدالة على أن موضع الفهم والشعور هو القلب كثيرة. منها قوله تعالى: "قل من كان عدوا لجبريل، فانه نزله على قلبك".[٢١] ومنها قوله تعالى: "وانه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين على قلبك".[٢٢] ومنها قوله تعالى: "إن في ذلك لذكرى، لمن كان له قلب، أو ألقي السمع وهو شهيد".[٢٣] فهذه النصوص دالة بصريحها على أن محل الذكر والفهم هو القلب.

واعلم: أن في الآية الأخيرة دقيقة أنيقة ولطيفة شريفة، وبيانها: إنما يتم بتقديم مناقشة. تقريرها[٢٤] إن "الواو" العاطفة أليق بقوله "أو ألقي السمع وهو الشهيد". لان القلب عبارة عن محل الإدراك، وإلقاء السمع عبارة عن الجد والاجتهاد في تحصيل تلك الإدراكات والمعارف، ومعلوم: انه لابد من الأمرين معا، فكان ذكر "الواو" الجامعة ههنا أولى من ذكر[٢٥] "أو" الفارقة، وليس الأمر كما ذكر، فانه الظاهر في بادئ النظر. والحق وراء ذلك، وبيانه: أن القوى العقلية قسمان: منها ما يكون في غاية الكمال والإشراق، ويكون مخالفا لسائر القوى العقلية بالكم والكيف. أما الكم فلأن حصول المقدمات البديهية والحسية و التجريبية[٢٦] بها أكثر، وأما الكيف فلأن تركيب تلك المقدمة على وجه تنساق[٢٧] إلى تلك النتائج الحقة،[٢٨] ‹‹بها أسهل وأسرع››.[٢٩] وإذا عرفت [هذا]،[٣٠] فنقول: مثل هذه النفس القدسية[٣١] يستغني[٣٢] في[٣٣] معرفة

علوم الدين والحكمة. انظر: ابن القفطي، *اخبار العلماء*، ص. ١٩٠–١٩٢؛ ابن ابو أصيبعة، *عيون الأنباء*، ص. ٤٦٢–٤٧٠.

١٧ راجع: فخرالدين الرازي، *المطالب العالية من العلم الألهية*، ج. ٧، ص. ١٦٦.

١٨ HL: واظهرها.

١٩ من LHE؛ B: قائمة.

٢٠ LHE: + هو.

٢١ البقرة، ٢/ ٩٧.

٢٢ الشعراء، ٢٦/ ١٩٢–١٩٤.

٢٣ ق، ٥٠/ ٣٧.

٢٤ H: تقديرها.

٢٥ L: –.

٢٦ L: التجربة.

٢٧ L: ينساق.

٢٨ L: الحقية.

٢٩ HE: بأسهل وأسرع؛ L: أسرع وأسهل.

حقائق الأشياء عن التعلم والاستعانة بالغير، إلا أن مثل هذه[٣٤] يكون في غاية الندرة.

وأما القسم الثاني: وهو الذي لا يكون كذلك، فهو يحتاج في[٣٥] اكتساب العلوم النظرية إلى التعلم، والإستعانة بالغير، والتمسك بالقانون الصناعي[٣٦] الذي يعصمه من الزلل. وإذا تقرر هذا فقوله تعالى: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب" إشارة إلى القسم الأول، وإنما ذكر بلفظ التنكير ليدل ذلك على الكمال التام، أي لمن كان له قلب كامل في قوة الإدراك عظيم، الدرجة في الاستعداد للوقوف على عالم القدس. فان مجيء التنكير للتعظيم شائع، كما في قوله تعالى: "ولتجدنهم احرص الناس على حيوة"[٣٧] أي حيوة عظيمة طويلة المدة، وأما قوله تعالى: "أو ألقي السمع وهو شهيد" فهو إشارة إلى القسم الثاني، وهو الذي يفتقر إلى [الكسب][٣٨] والاستعانة بالغير، وهذا من الأسرار التي عليها بناء علم المنطق. وقد لاح في درج هذه ولما كان القسم الأول نادرا[٣٩] جدا، وكان الغالب هو القسم الثانى، لا جرم ‹‹أمر الكل››[٤٠] في اكثر الآيات بالطلب والاكتساب. قال تعالى: "أولم يسيروا في الأرض، فتكون[٤١] لهم قلوب يعقلون بها، أو آذان يسمعون بها".[٤٢]

قال صاحب المنطق[٤٣] أن القسم الأول، وان كان غنيا عن الاستعانة بالمنطق، إلا انه نادر جدا، والغلبة للقسم الثانى، وكلهم محتاجون إلى المنطق. فانظر إلى هذه الأسرار العميقة، والأنظار الدقيقة،

---

٣٤ من LHE؛ B : – .

٣٥ النفس القدسية: هي التي لها ملكة استحضار جميع ما يمكن للنوع أو قريبا من ذالك علي وجه يقيني وهذا نهاية الحدس. انظر: الجرجاني، *كتاب التعريفات*، ص. ٢٤٤ .

٣٦ LHE : تستغني.

٣٧ L : عن.

٣٨ H : + النفس القدسية.

٣٩ L : إلى.

٤٠ يعني المنطق. هي آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر. انظر: الجرجاني، *كتاب التعريفات*، ص. ٢٣٢ .

٤١ البقرة، ٢/٩٦ .

٤٢ من LHE؛ B: الكشف.

٤٣ H : نافذا.

LE : إن الكل.

B : فكيف.

الحج ، ٢٢/٤٦ .

المراد به ارسطاطاليس.

والاعتبارات الأنيقة، كيف تجدها تحت أستار ألفاظ القرآن.

[ماهية العقل وقدرته ووظيفته]

وإذا فرغنا عن تمهيد ما حقه التقديم، وقرعنا سمعك بتقريره، فلنشرع بأصل المطلوب، فنقول ومن الله التوفيق.

العقل الإنساني، على ما قرر مشايخنا في كتب الأصول نور للقلب[٤٤] يحصل بإشراق العقل الذي اخبر النبي عليه الصلاة والسلام "انه أول المخلوقات".[٤٥] قال صاحب *التوضيح*:[٤٦] وبيانه،[٤٧] أن النفس الإنسانية مدركة بالقوة، فإذا اشرق عليها الجوهر المذكور، خرج إدراكها من القوة إلى الفعل. فالمراد من العقل، النور المعنوي الذي حصل بإشراق ذلك الجوهر، ولم يرد به تطبيق ما نقل عن[٤٨] المشايخ على اصل الفلاسفة، كما توهمه صاحب *التلويح*،[٤٩] حيث قال:[٥٠] واعلم أن العقل الذي يحصل الإدراك بإشراقه وإفاضة نوره، وتكون نسبته إلى النفوس نسبة الشمس إلى الأبصار، على ما ذكره الحكماء،[٥١] هو العقل

---

٤٤ يشير المؤلف في ذلك الى رأي أهل السنة والجماعة حول معني العقل. انظر: محمد بن عبد الكريم البزدوي، *كتاب أصول الدين* (تحقيق: هانز بيتر لنس)، القاهرة ١٣٨٣/ ١٩٦٣، ص. ٢٠٥–٢٠٧.

٤٥ علي القاري، *موضوعات علي القاري*، استنبول ١٨٩٠، ص. ٣٠؛ العجلوني، *كشف الخفاء و مزيل الألباس من الاحاديث على سنة الناس*، بيروت ١٣٥١، ج. ١، ص. ٢٦٣.

٤٦ المراد به هو عبيد الله صدر الشريعة بن مسعود المحبوبي (ت ٧٤٨هـ)؛ الإمام متفق عليه، عالم المعقول والمنقول، والعلامة المختلف إليه، ملخص مشكلات الأصل والفرع. انظر: عبد القادر بن محمد بن القرشي، *الجواهر المضية في طبقات الحنفية* (تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو)، القاهرة ١٤١٣ / ١٩٩٣، ج. ٤، ص. ٣٦٩؛ البغدادي، *هدية العارفين*، بيروت ١٤١٠ / ١٩٩٠، ج. ١، ص. ٦٤٩–٦٥٠.

٤٧ راجع: صدر الشريعة، *التوضيح*، بيروت ١٩٥٧، ص. ١٥٧.

٤٨ LH : من.

٤٩ المراد به هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت ٧٩١هـ)؛ كان من أكابر علماء عصره في أكثر العلوم. أنظر: ابن حجر العسقلاني، *إنباء الغمر بابناء العمر في التاريخ* (تحقيق: محمد عبد المعيد خان)، بيروت ١٤٠٦ / ١٩٨٦، ج. ٢، ص. ٣٧٧–٣٧٩؛ علي الشوكاني، *البدر الطالع*، بيروت بدون تاريخ، ج. ٢، ص. ٣٠٣–٣٠٥؛ البغدادي، *هدية العارفين*، ج. ٢؛ ص. ٤٢٩–٤٣٠.

٥٠ راجع: التفتازاني، *شرح التلويح على التوضيح*، بيروت ١٩٥٧، ص. ١٥٧.

٥١ يقول الفارابي: "نسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة". انظر: الفارابي، *مقالة في معاني العقل* (في *الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية*)، ليدن ١٨٩٠، ص. ٤٧.

5

العاشر المسمى بالعقل الفعال،[٥٢] لا العقل الذي هو أول المخلوقات. ففي كلام المصنف تسامح. انتهى.

وتفصيل المقام: أن[٥٣] القوة الباصرة، لا يمكنها إدراك المبصرات إلا عند صيرورة الهواء مضيئا بسبب طلوع الأشياء النيرة، فكذلك القوة البصيرة المودعة في القلب لا تقدر على الأعتبار[٥٤] إلا عند طلوع النيرات الروحانية، ثم نيرات العالم الجسماني أربعة: الشمس، والقمر، والكواكب، والنار. وأعظمها الشمس، ثم القمر، ثم الكواكب، ثم النار. فكذلك نيرات العالم الروحاني أربعة: المبدأ الأول تعالى وتقدس، وبعده الروح الأعظم[٥٥] «الذي هو أشرف الأرواح المقدسة»،[٥٦] وبعده درجات الملائكة مثل[٥٧] الكواكب،[٥٨] وبعده الروح البشري،[٥٩] وهو بمنزلة النار. ومراتب الأرواح البشرية على نوعين: منها إشراقها وقوتها بسبب التصفية وتطهير النفس عن غير الله تعالى،[٦٠] وبعضها بسبب تركيب[٦١] البراهين اليقينية.

---

٥٢ L : الفعالي. فحد العقل الفعال أما من جهة ما هو عقل، فهو أنه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة هي ماهية كل موجود. وأما من جهة ما هو عقل فعال فهو أنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه. انظر: ابن سينا؛ في *الحدود* (نشر: حسن عاصي؛ في *تسع رسائل*)، بيروت ١٩٨٦/ ١٤٠٦؛ ص. ٦٩.

٥٣ L : –.

٥٤ LHE : الأبصار.

٥٥ يقول الجرجاني في حد الروح الأعظم: "الذي هو الروح الإنساني مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها، ولذلك لا يمكن أن يحوم حولها حائم، و لا يروم وصلها رائم، لا يعلم كنهها إلا الله تعالى، ولا ينال هذه البغية سواه، وهو العقل الأول، والحقيقة المحمدية، والنفس الواحدة، والحقيقة الأسمائية، وهو أول موجود خلقه الله على صورته، وهو الخليفة الأكبر، وهو الجوهر النوراني، جوهريته مظهر الذات، ونورانيته مظهر علمها، ويسمى باعتبار الجوهرية نفسا واحدة، وباعتبار النورانية عقلا أولا، وكما أن له في العالم الكبير مظاهر وأسماء من العقل الأول، والقلم الأعلى والنور والنفس الكلية، واللوح المحفوظ، و غير ذلك له في العالم الصغير الإنساني مظاهر وأسماء بحسب ظهوراته ومراتبه في اصطلاح أهل الله، وغيرهم وهي السر والخفاء، والروح، والقلب، والكلمة، والروع، والفؤاد، والصدر، والعقل، والنفس". انظر: جرجاني، *كتاب التعريفات*، ص. ١١٢–١١٣.

٥٦ L : –.

٥٧ HE : +مراتب.

٥٨ L : –.

٥٩ الروح البشري: هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني نازل من عالم الأمر تعجز العقول عن إدراك كنهه وتلك الروح قد تكون مجردة، وقد تكون منطبقة في البدن. أنظر: جرجاني، *كتاب التعريفات*، ص. ١١٢.

٦٠ HL: + وتقدس.

٦١ E : تراكيب؛ L : –.

والأولون هم[٦٢] الأولياء[٦٣] والثاني هم الحكماء الإلهيون. واعلم: أن نور العقل له عيوب،[٦٤] كما أن النار له[٦٥] عيوب.[٦٦] فالأول: أن نور النار ممزوج بدخان كثير يسود الثوب ويخفف الدماغ، وكذالك[٦٧] نور العقل ممزوج بدخان [الشبهات].[٦٨] والثاني: أن[٦٩] نور النار فيه إشراق،[٧٠] فكذالك[٧١] نور العقل فيه إشراق، وهو إذا وقع على الدلائل وإحراق إذا وقع على [الشبهات].[٧٢] والثالث: أن نور السراج ينطفي بأدنى سبب، فكذلك سراج العقل ينطفى بأدنى شبهة. والرابع: أن السراج إنما يضئ إذا وضع في بيت صغير، وأما إذا وضع[٧٣] في صحراء واسعة، فانه يقل ضوءه، ويصير كالمظلم، فكذلك سراج العقل، إنما يظهر نوره إذا استعمل في المطالب الحقيرة كالحسابيات والهندسيات، فأما إذا وقع في المطالب العالية، فانه ينطفى، بل نقول: إن الروح لما طلب معرفة نفسه، صار كالمنطفي، و[٧٤] حصلت الشبهات المشروحة في الكتب، والخامس: أن ظهور[٧٥] السراج مشروط بأن يحصل بينه وبين قرص الشمس حائل، أما إذا وقع[٧٦] في مقابلة قرص الشمس انطفى، فكذلك[٧٧] سراج العقل، إذا وضع في مقابلة الأرواح المطهرة انطفى، والسادس: أن نور السراج وان طال بقاؤه ينطفى بالآخرة، وان قدرنا انه يستمر، لكنه تطلع الشمس فيبطل ضوءه، فكذلك نور سراج العقل إنما ينطفى بطريان الغفلات والشبهات، أو يبقى إلى آخر العمر، لكنه عند موت البدن ينجلي[٧٨] من «عالم الغيب أنوار»،[٧٩] لا يبقى لنور عقله في مقابلتها[٨٠] أثر.[٨١] وقال العلامة[٨٢] في

---

٦٢ E : + الانبياء و .

٦٣ H : الأنبياء.

٦٤ L : عيون.

٦٥ LE : لها.

٦٦ L : عيون.

٦٧ L : كذا.

٦٨ من LHE؛ B : الشهاب.

٦٩ L – .

٧٠ LHE : +وإحراق.

٧١ L : وكذا.

٧٢ من LHE؛ B : الشهاب.

٧٣ L : وقع.

٧٤ H : أو.

٧٥ LHE : +نور.

٧٦ LHE : وضع.

٧٧ L : + نور.

٧٨ LHE : + له.

٧٩ L : أنوار عالم الغيب ما.

شرح حكمة *الإشراق*[83] نقلا عن زرادشت الاذربايجاني:[84] "الخرة" نور بسيط من ذات الله تعالى ‹‹به يرى››[85] الخلق بعضهم بعضا، ويتمكن كل واحد من عمل أو صناعة بمعونته، وما يتخصص بالملوك الأفاضل يسمى "كيان خرة" على ما قال[86] الفاضل السهروري[87] في *الألواح*: الملك الظافر كيخسرو المبارك أقام التقديس والعبودية، فأتته منطقية روح القدس، ونطقت معه الغيب، وعرج بنفسه إلى العالم الأعلى منتقشا بحكمة[88] الله تعالى، وواجهته أنوار الله تعالى مواجهة، فإدراك منها المعنى الذي يسمى كيان خرة، وهو ألق[89] في النفس تخضع له الأعناق، إلى هنا كلامه. وسنفرع[90] لبيان حال زرادشت المذكور. وعبر حكماء العرب عن هذا الألق[91] بالعز، قال الإمام القاشانى[92] فى تأويل قوله تعالى:[93] "إن آية ملكه أن

---

٨٠ L : مقابلته.

٨١ L: أنه.

٨٢ المراد به هو قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الفارسى الشيرازي (ت ٧١٠هـ)؛ عالم مشترك في التفسير والفقه والأصول والفلسفة. انظر: السبكى، *طبقات الشافعية الكبرى* (تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو–محمود محمد الطناحي)، القاهرة ١٩٦٤، ج. ١٠، ص. ٣٨٦؛ ابن قاضي شهبة؛ *طبقات الشافعية* (تحقيق: عبد الحليم خان)، بيروت ١٤٠٧/ ١٩٨٧، ج. ٢، ص. ٢٣٧–٢٣٨؛ عمر رضا كحالة، *معجم المؤلفين*، بيروت بدون تاريخ، ج. ١٢، ص. ٢٠٢–٢٠٣.

٨٣ راجع: قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة *الإشراق*، (تحقيق: هنري كربين، في *مجموعة مصنفات شيخ إشراق*)، تهران ١٣٧٣، ج. ٢، ص. ١٥٧.

٨٤ هو (ت ؟٥٥١ ق م) مصلح ديني فارسي. نبي زرادشتية و مؤسسها. ينسب إليه وضع واحد من أجزاء خمسة يتالف منها كتاب الزرادشتيين المقدس. لسنا نعرف شيا يقينيا يذكر عن حياته. انظر: ابن النديم، الفهرست (تحقيق: مصطفى الشويمي)؛ تونس ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ص. ٨٧؛ الشهرستاني، *كتاب الملل والنحل*، بيروت ١٤٠٦/ ١٩٨٦، ج ٢، ص ٧٧–٧٨؛ منير البعلبكى، *موسوعة المورد*، بيروت ١٩٨٣، ج. ١٠، ص. ٢١٢.

٨٥ E : بروس . ، في شرح حكمة الإشراق : وبه يرأس الخلق.

٨٦ LE : قاله.

٨٧ هو ابو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي المقتول (ت ٥٨٧هـ)؛ كان أوحدا في العلوم الحكمية، جامعا للفنون الفلسفية. اشتهر السهروردي من هؤلاء الاشراقين المسلمين اشتهارا عظيما. لقد قتل لآرائه بأمر الملك الظاهر. انظر: ؛ ابن ابو أصيبعة، *عيون الأنباء*، ص. ٦٤١–٦٤٦؛ ابن فضل الله العمري، *مسالك الأبصار في ممالك الأمصار* (نشر: فؤاد سزكين)، فرانكفورت ١٤٠٨/ ١٩٨٨، ٨٦–٨٨؛ البغدادي، *هدية العارفين*، ج. ٢، ص. ٥٢١.

٨٨ H : حكم؛ E : لحكم.

٨٩ H : ألقى؛ L : التي.

٩٠ L : شفرع.

٩١ L : الأثر

٩٢ هوجمال الدين عبد الرزاق بن احمد بن أبي الغنائم محمد الكاشاني (كاشي/القاشاني) السمرقندي (ت

يأتيكم التابوت فيه سكينة"،[٩٤] لما بين أن الملك بالاستحقاق إنما يكون بالعلم والشجاعة، اثبت أن له علامة يرجع إليها في إثبات الملك له، وهى هيئة اتصالية نورية من متجليات العظمة الإلهية، يتنور[٩٥] بها النفس فينقاد، ويذعن له الخلق، ويقع هيبته[٩٦] ووقاره في القلوب، فتسكن إليه، وتحبه وتطيعه، وتقبل أوامره طوعا، وتخضع له طبعا، وذلك المعنى يسمى خر، وسماه التابوت أي[٩٧] ما يرجع إليه في إثبات ملكه، أي يأتيكم من جهة ما يرجع إليه، ويستدل به في تملكه على سلطنته، فيه سكينة من ربكم ما يطمئن به قلوبكم من جهة الله تعالى بإلقاء قبوله وهيبته ومحبته وطاعته فيها، وبقية ما[٩٨] ترك آل موسى وآل هرون في أولادهم من الهيئة في النورية.[٩٩] والقوة الملكوتية[١٠٠] التي[١٠١] تستضئ[١٠٢] بها النفس «المسماة خر وهي التي تستفيض بها النفس»[١٠٣] من عالم القدرة المدد[١٠٤] الملكوتي، والنصر[١٠٥] السمائي، والتأييد الإلهي، فينفتح بها[١٠٦] أبواب العلوم[١٠٧] السياسية،[١٠٨] والتدابير الرياسية، والحكم المدنية، تحمله الملائكة، وتنزل إليهم بواسطة الملكوت السماوية، انتهى كلامه.

٧٣٠هـ)؛ مفسر، صوفي. انظر: البغدادي، *هدية العارفين*، ج. ١، ص. ٥٦٧؛ عادل فويهد، *معجم المفسرين*، بيروت ١٩٨٣، ج. ١، ص. ٢٨١.

٩٣ انظر: القاشاني، *تأويلات القرآن*، مكتبة سليمانية، قسم حكيم اوغلي، رقم ٤٩، ق. ٢٨ أ.

٩٤ بقرة، ٢/٢٤٨.

٩٥ L : تتنور.

٩٦ E : ـ.

٩٧ E : إلى.

٩٨ L : مما.

٩٩ H : النورات.

١٠٠ L : الملكية.

١٠١ E : + استفى بها النفس المسمى الخرة هي.

١٠٢ E : تستفيض؛ H : يستضيء.

١٠٣ HE : ـ؛ L : + السامتة.

١٠٤ LH : الدر.

١٠٥ H : النصير.

١٠٦ LE: لها؛ H : + منها.

١٠٧ L : ـ.

١٠٨ L : الياسة.

وهذا المعنى[١٠٩] الذي عبر عنه حكماء الفرس بالخرة،[١١٠] وحكماء العرب بالعز غير مخصوص بالإنسان، بل يعم سائر أصناف الحيوان.

ألا يرى إلى[١١١] عجائب[١١٢] النحل في رياسته، وفي تدبيره لأحوال الرعية، وفي كيفية خدمة الرعية لذلك الرئيس على الوجه المذكور تفصيله في *كتاب الحيوان*.[١١٣] ومن عجائب تدبيره، انه يبني البيوت المسدسة. وهذا الشكل فيه [منفعتان][١١٤] لا تحصلان[١١٥] إلا من المسدس. وتقريره: أن الأشكال على قسمين: منها أشكال متى ضم بعضها إلى بعض، امتلأت العرصة منها،[١١٦] ومنها أشكال ليست كذلك.

فالقسم الأول كالمثلثات والمربعات، فانهما وان امتلأت العرصة منهما، الا ان زواياهما[١١٧] ضيقة،[١١٨] فتبقى معطلة. واما المسبع والمثمن وغيرهما، فزواياهما[١١٩] وان كانت واسعة، إلا انه لا تمتلي العرصة منها[١٢٠] بل يبقى[١٢١] بينهما[١٢٢] فضاء. فأما الشكل المستجمع لكلتي المنفعتين، فليس إلا المسدس. وذلك لأن زواياها واسعة، فلا يبقى شئ من الجوانب[١٢٣] معطلا، وإذا ضمت المسدسات بعضها إلى بعض لم يبق فيما بينهما فرجة ضايقة. فإذا[١٢٤] ثبت أن الشكل الموصوف بهاتين الصفتين هو المسدس، لا جرم اختار النحل بناء بيوتها على هذا الشكل، ولولا انه تعالى أعطاها من الفهم والذكاء، لما حصل هذا الأمر. وفيه أعجوبة

---

١٠٩ L : —.

١١٠ H : الخبرة.

١١١ E : أن.

١١٢ LHE : + أحوال.

١١٣ راجع: فخر الدين الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهية*، ج. ٧، ص. ٣٠٤.

١١٤ من LHE؛ B : متفقتان.

١١٥ LH : تحصل؛ E : يحصلان.

١١٦ LH : —.

١١٧ H : زواياها.

١١٨ LE : مضيقة.

١١٩ HE : فزواياها.

١٢٠ L : منهما.

١٢١ H : تبقى.

١٢٢ H : بينها.

١٢٣ HE : + فيه.

١٢٤ L : —.

أخرى. وهي: أن البشر لا يقدر على بناء البيت [المسدس][١٢٥] إلا بالمسطر والفرجار. والنحل تبني تلك البيوت من غير حاجة إلى شئ من الآلات والأدوات.

وبما قدمناه من التفصيل في أحوال الأشكال تبين الاختلال في قول الإمام، حيث قال في *المطالب العالية*[١٢٦] بعد تقريره مذهب ذيمقراطيس[١٢٧] ومن تبعه: ثم هؤلاء اختلفوا في أشكال تلك الأجزاء، فالأكثرون قالوا: أنها كرات، ثم انهم لما عرفوا أن تلك الكرات المتماسة لا بد[١٢٨] ((وان يبقى))[١٢٩] فيما بينهما فرجة خالية، لا جرم التزموا القول بالخلاء، وقال الباقون لا يجب أن يكون كرات لان القول بالخلاء ممتنع. ثم أنهم[١٣٠] اختلفوا، فمنهم من قال: انه يجب أن يكون أشكالها المكعبات، لان الشكل الذي يملاء الفرج ولا يبقى معه شئ من الخلاء ليس إلا المكعب، حيث غفل عن أن المربع والمثلث أيضا يشارك المكعب في الحكم المذكور، فان قلت: أليس يتجه ما ذكر على قول صاحب *المواقف*[١٣١] أيضا[١٣٢] حيث [قال]:[١٣٣] واختيارها[١٣٤] المسدس، لانه أوسع من المثلث والمربع والمخمس، ولا يقع بينها فرج كما يقع بين المدورات وما سواها. قلت: [لا]،[١٣٥] لان مراده[١٣٦] ما سوى المثلث والمربع والمخمس من المعضلعات،[١٣٧] لا ما

---

١٢٥ من LHE؛ B: –.

١٢٦ لدى البحث عن الموضوع لم نجد العبارة في كتاب المذكور.

١٢٧ فيلسوف يوناني (ت ٣٧٠ق م)؛ و هو القائل بانحلال الأجسام إلى جزء لا يتجزأ. انظر: ابن القفطي، *اخبار العلماء*، ص.١٢٥؛ G. E. R. Llyod, "Leucippus and Democritus", *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), London 1972, IV, 446-451.

١٢٨ E: –.

١٢٩ E: لايقى.

١٣٠ L: –.

١٣١ المراد به هو أبو الفضل عضد الدين عبد الرحمان بن احمد بن عبد الغفار بن احمد الايجي (ت ٧٥٦هـ)؛ كان إماما في المعقولات، عارفا بالاصلين، والمعاني، والبيان، والنحو، مشاركا في الفقه. انظر: السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، ج. ١٠، ص. ٤٦–٤٧؛ ابن حجر العسقلاني، *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*، بيروت بدون تاريخ، ج. ٢، ص. ٣٢٢؛ ابن العماد، *شذرات الذهب في اخبار من ذهب* (تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط – محمود الأرناؤوط)، بيروت ١٤١٣ / ١٩٩٢، ج. ٨، ص. ٢٩٨.

١٣٢ LH: –.

١٣٣ من LHE؛ B: –.

١٣٤ LE: اختارها؛ H: اختيارنا.

١٣٥ من LH؛ EB: –.

١٣٦ LHE: + من قوله وما سواها.

١٣٧ L: المعضلات.

سوى المدورات، نعم يتجه على ما ذكره في أوائل موقف الجواهر[١٣٨] من أن بعضهم قال يشبه الجزء الذي لا يتجزأ المربع، إذ يتركب منه[١٣٩] الجسم بلا فرج، وذلك إنما يتأتى إذا كان مشابها للمربع من أن[١٤٠] المسدس والمثلث يشاركان المربع فيما ذكر، فلا صحة لقوله، وذلك إنما يتأتى إذا كان مشابها للمربع.

وأحوال النمل،[١٤١] فإنها تسعى في إعداد الذخيرة لنفسها، وما ذلك إلا لعلمها[١٤٢] بأنها[١٤٣] قد يحتاج[١٤٤] في الأزمنة المستقبلة إلى الغذاء ولا يكون قادرة على تحصيله في تلك الأوقات، فوجب السعي في تحصيله في ذلك الوقت الذي[١٤٥] حصلت فيه القدرة على تحصيل الذخيرة. ومن عجائب أحوالها أمور ثلاثة: أحدها: أنها[١٤٦] إذا أحست بنداوة المكان، فإنها تشق الحبة بنصفين لعلمها أن الحبة لو بقيت سليمة، ووصلت النداوة إليها لنبتت[١٤٧] منها وتفسد الحبة على النملة. أما إذا[١٤٨] صارت مشقوقة بنصفين لم تنبت. وثانيها: انه إذا وصلت النداوة إلى تلك الأشياء،[١٤٩] ثم طلعت الشمس، فإنها[١٥٠] تخرجها من جحرها، وتضعها[١٥١] حتى تجف. وثالثها: أن النملة إذا أخذت في نقل متاعها إلي داخل الجحر انذر ذلك بنزول الأمطار وهبوب الرياح. وهذه الأحوال تدل على حصول تدبير جليل لهذا الحيوان الذليل.

---

١٣٨ راجع: الإيجي، *المواقف في علم الكلام*، القاهرة بدون تاريخ، ص. ١٨٢.

١٣٩ LE : فيه.

١٤٠ L:+ يكون.

١٤١ هذا القسم (وأحوال النمل ...قيل معناه كل من الطير قد علم صلوته وتسبيحه) ماخوذ من *المطالب العالية من العلم الإلهية* لفخر الدين الرازي، ج. ٧، ص. ٣٠٣، ٣٠٤–٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠.

١٤٢ H : علمها L: بعلمها.

١٤٣ H : أنها.

١٤٤ L :تحتاج؛ H : قد تحتاج.

١٤٥ E : —.

١٤٦ LH : —.

١٤٧ L : تنبت.

١٤٨ E : —.

١٤٩ H : الحبات.

١٥٠ LH : —.

١٥١ L : تضع.

وأحوال العنكبوت: فإنها تبنى بيوتها على وجه عجيب. وذلك أنها ما[١٥٢] نسجت[١٥٣] الشبكة[١٥٤] التي هي مصيرتها،[١٥٥] إلا بعد أن علمت انه كيف ينبغي أن يكون وضعها، حتى تصلح لاصطياد الذباب بها. وأحوال الفأرة: فإنها تدخل ذنبها في قارورة[١٥٦] الدهن، ثم تلحسه. وهذا الفعل لا يصدر عنها إلا عن تدبير. والثعلب: فانه إذا اجتمع في جلده البق الكثير، والبعوض الكثير يأخذ بفيه قطعة من جلد حيوان ميت، ثم انه يضع يديه ورجليه في الماء، ولا يزال يغوص فيه قليلا قليلا، فإذا أحس البق والبعوض بالماء أخذت تصعد إلى المواضع الخارجة من الماء، ثم انه لا يزال يغوص قليلا قليلا، وتلك الحيوانات ترتفع قليلا قليلا.[١٥٧] فإذا غاص كل بدنه في الماء وبقى رأسه خارج الماء، يتصاعد كل[١٥٨] تلك الحيوانات إلى الرأس، ثم انه يغوص رأسه ‹‹في الماء قليلا››[١٥٩] قليلا، فتلك الحيوانات تنتقل إلى تلك الجلدة، وتجتمع[١٦٠] فيها. فإذا أحس الثعلب بانتقالها إليها، رماها في الماء، وخرج من الماء سليما فارغا عن تلك المؤذيات. ولا شك انه حيلة عجيبة في دفعها.

وهذه أحوال فكرية، وليست اقل من الأفكار الإنسانية. ومنها أن الجمل والحمار إذا سلكا طريقا في الليلة الظلماء[١٦١] ففي المرة الثانية يقدر على سلوك ذلك الطريق من غير إرشاد[١٦٢] مرشد، ولا تعليم معلم. حتى أن الناس إذا اختلفوا[١٦٣] في ذلك الطريق، وقدموا ‹‹الجمل أو›› [١٦٤] الحمار وتبعوه، وجدوا الطريق المستقيم عند متابعته. وأيضا: ان الإنسان لا يمكنه الانتقال من بلد إلي بلد، إلا عند الاستدلال بالعلامات المخصوصة. إما الأرضية كالجبال والرياح، أو السماوية كأحوال الشمس والقمر. وأما القطا، فانه

---

١٥٢ E : –.

١٥٣ LHE : + ما سحق.

١٥٤ L : الشبيكة.

١٥٥ H : يصاد بها.

١٥٦ LH : قارورات.

١٥٧ H : –.

١٥٨ LHE : –.

١٥٩ H : –.

١٦٠ E : يجتمع.

١٦١ LHE : المظلمة.

١٦٢ LE : + و.

١٦٣ H : ضلوا.

١٦٤ H : –.

يطير في الهوى من بلد إلى بلد طيرانا سويا من غير غلط[١٦٥] ولا[١٦٦] حبط[١٦٧] وكذلك الكراكى والخطاطيف تنتقل من طرف[١٦٨] العالم إلى طرف[١٦٩] آخر لطلب الهوا الموافق من غير غلط.[١٧٠] وهذا مما يعجز عنه البشر. ألا[١٧١] يرى[١٧٢] إلى تدبيرها[١٧٣] في باب المعالجة. فأن الفهد، إذا سقى الدواء[١٧٤] المعروف بخانق[١٧٥] الفهد يطلب زبل الإنسان فيأكله. والسلحفات تتناول بعد أكل الحية صعترا جبليا والكلاب يتعالج[١٧٦] بالعشب المعروفة لها.[١٧٧] وإذا تدود بطنها تأكل سنبل الحنطة. وإذا [جرحت][١٧٨] اللقالق بعضها بعضا، عالجت تلك الجراحات بالصعتر الجبلي.

وابن عرس ستظفر في قتال الحية بأكل[١٧٩] السذاب فان النكهة السذابية مما تكرهه[١٨٠] الأفعي.[١٨١] وقصة تعلم بقراط[١٨٢] رئيس الأطباء الحقنة من الطير مشهورة مذكورة[١٨٣] في الكتب الطبية.

---

١٦٥ LH :خلط.

١٦٦ L : –.

١٦٧ E :خطأ.

١٦٨ LHE : +من أطراف.

١٦٩ H : –.

١٧٠ LH : خلط.

١٧١ H : إلى.

١٧٢ هذه العبارة (يرى ... البية) في ورق ١١٧b / ٧–١٢ في نسخة ؛ ٣٠b / ١١–٢٠ في نسخة H؛ ١٥٤ / ٢–١٠ في نسخة L.

١٧٣ E : تدابيرها.

١٧٤ E : يتناول؛ LH: الداء.

١٧٥ L: بخائف.

١٧٦ LHE : تنعالج.

١٧٧ LHE : بها.

١٧٨ منLHE ؛ B : خرجت.

١٧٩ L :–.

١٨٠ H : يكرهه؛ L: تكره.

١٨١ H: فعيه؛ L : الأفاعي.

١٨٢ هو أشهر أطباء يونانيين (ت ٣٧٥ ؟ ق م)؛ انظر: ابن القفطي، *إخبار العلماء*، ص. ٦٤–٦٧؛ Esin Kahya, "Hipokrat", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 119-121.

١٨٣ L : –.

ومنها ان النعامة[١٨٤] إذا اجتمع لها بيض كثير قسمتها ثلاثا، فتدفن ثلثها في التراب، وتترك ثلثها في الشمس، وتحضن ثلثها. فإذا خرجت الفراريج، كسرت ما كان في الشمس، [وسقت][١٨٥] تلك الفراريج ما فيها من الرطوبات التي ذوبتها الشمس، رققتها،[١٨٦] فإذا قويت تلك الفراريج، أخرجت الثلث الذي دفنت[١٨٧] في الأرض وثقبتها. وقد اجتمع فيها النمل والذباب والديدان والحشرات، فتجعل[١٨٨] تلك الأشياء طعمة للفراريج، فإذا تم ذلك، فقد صارت تلك الفراريج قادرة على تحصيل الغذاء. ولا شك أن هذا الطريق [حيلة][١٨٩] عجيبة في تربية الأولاد.[١٩٠]

واعلم: أن الناس بعد اعترافهم بهذه الأفعال العجيبة والآثار الغريبة، صاروا فرقتين. فذهب إحداهما إلي إثبات العقل للطيور والدواب متمسكا بما[١٩١] صدر عنهما[١٩٢] من الآثار المتقنة والأفعال المحكمة. وذهبت[١٩٣] الأخرى إلى إنكار المقدمة القائلة، كل من فعله متقن، فهو عالم متمسكا بصدوره عنهما.[١٩٤] وتفصيله:[١٩٥] أن الإمام الرازى قال في *المطالب العالية*:[١٩٦] أما الفلاسفة المتأخرون فقد اتفقوا على أن نفوس سائر الحيوانات لها[١٩٧] قوى جسمانية. وانه يمتنع أن يكون لها نفوس مجردة. ولم يذكروا في تقريره حجة ولا شبهة. وأما سائر الناس فقد اختلفوا في انه هل لها نفوس مجردة، وهل لها شئ من القوى العقلية[١٩٨] أم لا. فزعمت طائفة من أهل النظر ومن أهل الأثر أن ذلك ثابت. وقد احتجوا على ثبوته بالمعقول والمنقول. أما المعقول فهو انهم قالوا: أنا نشاهد من هذه الحيوانات أفعالا لا تصدر إلا من

---

١٨٤ L : البغات.

١٨٥ من LHE؛ B : وسعت.

١٨٦ E : ورققها.

١٨٧ LHE : دفنته.

١٨٨ LH : فجعل.

١٨٩ من LHE؛ B :–.

١٩٠ H : +إلى هنا كلامه.

١٩١ H : –.

١٩٢ L: عنها.

١٩٣ L : ذهب.

١٩٤ L: عنها.

١٩٥ L :تفصيل ذالك. هذه العبارة (وتفصيله... وتسبيحه) في ورق ١١٨ b / ٩–٢٢ في نسخة E.

١٩٦ لدي البحث عن الموضوع لم نجد العبارة في كتابه.

١٩٧ E : –.

١٩٨ L: –.

أفاضل العقلاء، وذلك يدل على أن معها قدرا من العقل. وبينوا ذلك بوجوه عشرة، ثم أطنبوا[١٩٩] في تفصيل تلك الوجوه، وملخصها[٢٠٠] ما قدمنا بيانه، ثم قال ‹‹وقد ظهر منها أن هذه الحيوانات قد تأتي بأفعال يعجز عنها أكثر الأذكياء من الناس. ولولا كونها عاقلة قائمة لما صح شئ من ذلك. فهذا ما يتعلق بالعقل››.[٢٠١]

وأما النقل فقد تمسكوا في إثبات قولهم بآيات. احديها: قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام: "يا أيها الناس علمنا منطق الطير، وأوتينا من كل شيء. إن هذا لهو فضل المبين"[٢٠٢] وسمعت بعض تلامذتي يقول: لا يبعد أن يكون تعلم منطق الطير هو دعوة عطارد. والثانية: قوله تعالى: "إذا أتوا على وادي النمل. قالت نملة: يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم".[٢٠٣] والثالثة: [قوله تعالى][٢٠٤] "وتفقد الطير، فقال: مالي لا أرى الهدهد"[٢٠٥] الآية. وهذا التهديد لا يليق إلا مع [العقل].[٢٠٦] والرابعة: قوله تعالى حكاية عن الهدهد: "أحطت بما لم تحط به"[٢٠٧] الآية. والخامسة: قوله تعالى: "والطير صافات. كل قد علم صلاته وتسبيحه".[٢٠٨] قيل: معناه كل من الطير قد علم صلوته وتسبيحه.

والحق أن تلك الأفعال والآثار لا تصدر[٢٠٩] إلا عن تدبير مدبر حكيم. وإنكار هذا مكابرة. والقول بثبوت العقل والحكمة لكل فرد[٢١٠] من الطيور والدواب القادرة[٢١١] على الأفعال المتقنة مما يستبعده العقل، ولا يساعده النقل. ومنهم من اختار واسطة[٢١٢] بين الإفراط وهو إثبات العقل لها[٢١٣] والتفريط وهو إنكار

---

١٩٩ E : أطنب.

٢٠٠ L : وملخصه.

٢٠١ E : –.

٢٠٢ النمل، ٢٧ / ١٦.

٢٠٣ النمل ٢٧ / ١٨.

٢٠٤ من LHE؛ B : –.

٢٠٥ النمل ٢٧ / ٢٠ – ٢١.

٢٠٦ من LH؛ B : قائل؛ E : العاقلة.

٢٠٧ النمل ٢٧ / ٢٢.

٢٠٨ النور ٢٤ / ٤١.

٢٠٩ E : يصدر.

٢١٠ LH : + فرد.

٢١١ LE : –

٢١٢ L : الفراسة.

دلالة تلك الآثار على تدبير حكمي.[٢١٤] وذهب إلى انه بالهام من الله تعالى قال نجم الهداية في *عين الحيوة*[٢١٥] اخبر[٢١٦] عن فهم النحل حين ألهمها مع[٢١٧] العقل بقوله تعالى "وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا"[٢١٨] أي اعتزلي عن الخلق، وتبتلي إلى الحق إشارة إلى أن تصرف كل حيوان في الأشياء مع كثرتها واختلاف أنواعها، إنما هو بتصرف[٢١٩] الله تعالى وإلهامه على قانون حكمته الأزلية وإرادته القديمة، لا من طبعه وهواه. وإنما خص النحل بالوحي وهو الإلهام والرشد من بين سائر الحيوان. لأنه أشبه شئ بالإنسان، لا سيما بأهل السلوك. فان من دأبهم ومجيراتهم[٢٢٠] الاعتزال عن الخلق والتبتل إلى الحق. وان من شانهم النظافة في الموضع[٢٢١] والملبوس والمأكول. كذلك النحل من نظافتها ((تضع ما في بطنها))[٢٢٢] على الحجر الصافي أو على خشب نظيف لئلا يختلط طين أو تراب. ولا يقعد[٢٢٣] على جيفة ولا على[٢٢٤] نجاسة احترازا عن التلوث، كما يحترز الإنسان عنه.

وهذا منه بيان مشبع لمقالة الفرقة الأولى. وقال في موضع آخر من كتابه المذكور[٢٢٥] بعد تقريره دليل الإحكام والإتقان على كونه[٢٢٦] عالما بالمعلومات معترضا عليه السؤال الثابت.[٢٢٧] نزلنا عن البحث عن تفسير[٢٢٨] الإحكام والإتقان. فلم قلتم أن من كان فعله محكما متقنا فانه يجب أن يكون عالما، والذي يدل على أن الأمر ليس كذلك.

---

٢١٣ H : لهما.

٢١٤ E : حكيمي؛ H : حكيم.

٢١٥ لم نهتدي إليه.

٢١٦ LE : —.

٢١٧ LHE : + عدم.

٢١٨ النحل، ١٦ /٦٨.

٢١٩ L : بتصريف.

٢٢٠ H : —.

٢٢١ H : الوضع.

٢٢٢ L : —.

٢٢٣ LE : تقعد.

٢٢٤ H :—.

٢٢٥ لدي البحث عن الموضوع لم نجد العبارة في كتابه.

٢٢٦ LH : + تعالى.

٢٢٧ LHE : ثالث.

٢٢٨ E : —.

وجوه الأول: انه لا نزاع أن الجاهل بالصنعة، قد يصدر عنه الفعل المحكم المتقن على سبيل الإتقان مرة واحدة. فالعاجز عن نظم الشعر، قد ينطق على سبيل الإتقان بمصراع من الشعر. والجاهل بالخط، قد يكتب حرفا واحدا على سبيل الإحكام والإتقان[٢٢٩] بالاتفاق والندرة. وإذا ثبت هذا فنقول قد ثبت في العلوم العقلية، أن حكم الشيء حكم مثله، فلما ثبت أن العمل القليل قد يوجد من الجاهل وجب أن يكون حكم أمثاله وأشباهه كذلك. وهذا يدل على أن صدور الفعل المحكم من الجاهل جائز.

والثاني: وهو أنا نشاهد أن النحل يبني البيوت المسدسة[٢٣٠] من غير مسطرة ولا فرجار على احسن[٢٣١] الوجوه. والعقلاء الحصفاء الكاملون، لو أرادوا بناء البيوت المسدسة من الشمع مثلها[٢٣٢] تبنيه النحل، لعجزوا عنه. والعنكبوت أيضا، إذا أرادوا[٢٣٣] إصلاح بيتها يأتي[٢٣٤] بأعمال عجيبة في ذلك البناء. والنملة إذا اخبأت[٢٣٥] في جحرها حبات الحنطة فإنها تفلق كل حبة إلى نصفين، لأجل انه إذا أصابتها الرطوبة فإنها لا تنبت. وعجائب أفعال[٢٣٦] الحيوانات مذكورة ((في الكتب)).[٢٣٧] فهذه أفعال محكمة متقنة، فان دل الفعل المحكم المتقن على علم الفاعل وجب القول بأنها الأكثر علما من الإنسان. لأن ((ما في))[٢٣٨] هذه الأنواع من الأفعال من وجوه الإحكام والإتقان أكثر[٢٣٩] مما في أفعال الناس وذلك بعيد جدا.

والثالث: وهو أن الفلاسفة القائلين بالموجب أضافوا تكوّن[٢٤٠] أبدان الحيوانات إلى تأثير الطبيعة، واقتضاء القوة المصورة مع أن الطبيعة ليس لها شعور وإدراك البتة. فإذا قيل لهم [كيف][٢٤١] [يعقل][٢٤٢]

---

٢٢٩ E : — .

٢٣٠ H : +من الشمع.

٢٣١ L : حسن.

٢٣٢ E : مثل مما؛ LH : مثل ما.

٢٣٣ HE : أراد.

٢٣٤ LHE: تاتي.

٢٣٥ LH : أصابت.

٢٣٦ L : أحوال.

٢٣٧ LH : — .

٢٣٨ L : — .

٢٣٩ LE : — .

٢٤٠ E : بكون.

٢٤١ من LH؛ EB : — .

٢٤٢ من LHE؛ B :— .

إسناد هذه الأفعال العجيبة والآثار المحكمة إلى قوة[٢٤٣] ليس لها شعور وإدراك، أجابوا بان قالوا: أن هذا غير مستبعد في العقول. وذلك لان الفاعل إذا صار ماهرا في صنعته، كاملا في حرفته وأراد العقلاء مدحه بأنه صار كاملا في تلك الحرفة، قالوا أن هذه الحرفة صارت كالأمر الطبيعي[٢٤٤] له. فهذا إقرار من العقلاء، بان كمال[٢٤٥] حال العاقل الصانع أن يشبه في كيفية أفعاله بالطبيعة وهذا[٢٤٦] يدل على إقرار العقلاء بان أفعال الطبيعة افضل واكمل من أفعال الصناعة. وهذا منه تقرير[٢٤٧] بليغ لمقالة الفرقة الثانية.

وما يتراءى من كلام صاحب *المقاصد*[٢٤٨] من الجواب المنفى حيث قال في شرحه:[٢٤٩] فان قيل قد يصدر من الحيوان العجم بالقصد والاختيار أفعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو ((في الكتب))[٢٥٠] مسطور وفما بين الناس مشهور مع أنها ليس[٢٥١] من أولى العلم، قلنا:[٢٥٢] لو[٢٥٣] سلّم أن موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات، فلم لا يجوز أن يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي إلى ذلك بان يخلق[٢٥٤] الله تعالى عالمة بذلك، أو يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل فليس بصواب. لان مبنى الكلام في هذا المقام على صدور تلك الآثار والأفعال عن الحيوانات المذكورة بالقصد والاختيار[٢٥٥] كما يصدر أفعالنا[٢٥٦] الاختيارية عنا.[٢٥٧] كذلك سواء كانت[٢٥٨] نسبته الصدور إلى الموجد أو إلى الكاسب[٢٥٩] على اختلاف المذهبين. ولا فرق بين أفعالنا وأفعالها من هذه

---

٢٤٣ E : قوله.

٢٤٤ LH : المطيع.

٢٤٥ LE : إكمال؛ H : الكمال.

٢٤٦ L : —.

٢٤٧ LH : تقريع.

٢٤٨ المراد به هو التفتازاني.

٢٤٩ لم نهتدي إليه في كتابه.

٢٥٠ H : —.

٢٥١ LHE : ليست.

٢٥٢ H : قلت.

٢٥٣ H : +أن.

٢٥٤ HE : يخلعها.

٢٥٥ LH : الاعتبار.

٢٥٦ L : افعالها.

٢٥٧ L : هنا.

٢٥٨ E : كان.

٢٥٩ H : الكاشف.

الجهة بان يكون أفعالنا بكسبنا دون أفعالها، أو يكون أفعالنا بإيجادنا دون أفعالها. وأما جوابه التسليمي، فستقف ‹‹على ما فيه›› [٢٦٠] بإذن الله تعالى. [٢٦١]

وهذا لاح [٢٦٢] عن إشكال. إذ فيه التزام تشريك الهوام بخواص الأنام في خاصية الإلهام [التي بها يمتازون عن العوام، بل تفضيل لها [٢٦٣] عليهم، حيث يكون حصول الإلهام] [٢٦٤] لهم نادرا في بعض أمورهم، ولها مطردا في جميع مهماتها، وارتكاب للقول بتشريف أحسن [٢٦٥] البهائم وتفضيله على أفاضل الأنام من جهة انه يقوم الهام الله تعالى في حقه مقام القوة العاقلة في حقهم، وتلك الواسطة لا يخلو [٢٦٦] عن تطرق الغلط بخلاف الإلهام.

والمختار عندي هو أن لكل نوع من أنواع الحيوان ما خلا الإنسان ‹‹مدبرا مخصوصا›› [٢٦٧] لهذا [٢٦٨] النوع، حكيما [٢٦٩] في تدبيره بما يليق بشان كل فرد من أفراده قائم مقام النفس الناطقة للإنسان، بحيث يكون مجموع أفراد نوع واحد بمنزلة بدن [٢٧٠] الشخص بالنسبة إلى [نفسه]، [٢٧١] ولا بعد في ذلك، فان النفس الكلية للفرس تدبير في جميع ‹‹ما في جوفه›› [٢٧٢] من المخلوقات على تفاوت طرائقها، وتباين حقائقها، ‹‹تدبير نفس في بدنها المخصوص [٢٧٣] ››. [٢٧٤] هذا المدبر [هو] [٢٧٥] الذي عبر عنه في حكمة

---

٢٦٠ L : ـ.

٢٦١ H : + إلى هنا؛ L : + إلى هنا كلامه :ـ.

٢٦٢ L : لا يخلوا.

٢٦٣ E : ـ.

٢٦٤ من LHE.

٢٦٥ LE : أخس؛ H : أخص.

٢٦٦ HE : لاح؛ L : لاخ.

٢٦٧ E : مدبر مخصوص.

٢٦٨ L : بهذا.

٢٦٩ HE : حكيم.

٢٧٠ H : ـ.

٢٧١ من LHE؛ B : شخصه.

٢٧٢ LH : ما فوقه.

٢٧٣ LE : بالمخصوص.

٢٧٤ E : ـ.

٢٧٥ من LHE.

الإشراق[٢٧٦] برب النوع. وقد ورد في لسان الشرع التعبير عنه بالملك.[٢٧٧]

وقال الإمام في فصل تقسيم الأرواح من *المطالب العالية*:[٢٧٨] والمرتبة الثالثة من النفوس: الأرواح المدبرة لفلك زحل وهكذا[٢٧٩] القول في سائر أطباق السماوات، وأجرام الكواكب على اختلاف درجاتها، وتباعد مراتبها، حتى ينتهي إلى الروح المدبرة ‹‹لكرة ‹القمر. ثم بعد هذه المراتب: الأرواح المدبرة لكرة›[٢٨٠] الأثير، ثم لكرة الهواء، ثم الأرواح المدبرة››[٢٨١] لأقسام هذا العالم، وذلك لان كرة الأرض مقسومة بأربعة أقسام، فاعظم الأقسام الأربعة: البحار. والقسم[٢٨٢] الثاني:[٢٨٣] المعادن والنباتات.[٢٨٤] والقسم[٢٨٥] الثالث:[٢٨٦] الجبال.[٢٨٧] والقسم الرابع العمرانات.[٢٨٨] ولا يبعد في العقل أن يحصل لكل قسم من هذه الأقسام روح واحدة، وأرواح كثيرة مدبرة لها، وكل[٢٨٩] ما ذكرناه مما نطق به أصحاب الوحي والتنزيل. فانه عليه السلام كان يقول: جاءني ملك البحار، فقال كذا وكذا؛[٢٩٠] وجاءني ملك الجبال، فقال: كذا وكذا؛[٢٩١] وجاءني ملك الأمطار؛[٢٩٢] وجاءني ملك الحروب. وخازن الجنة فلان؛[٢٩٣] وخازن النار فلان.[٢٩٤]

---

٢٧٦ قطب الدين الشيرازي، شرح *حكمة الإشراق*، ج. ٢، ص. ١٤٤، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٧٦، ١٧٩، ٢٠٠.

٢٧٧ أنظر مثلا في استعمال تعبير "لسان الشرع" و إفادة العقل بمعنى الملك من قبل: ابن سينا، *الكرامات والمعجزات والأعاجيب* (تحقيق: حسن عاصي، في *التفسير القرآني واللغة الصوفية عند ابن سينا*)، بيروت ١٩٨٣، ص. ٢٢٩؛ الدعاء والزيارة (في كتاب المذكور)، ص. ٢٨٤.

٢٧٨ فخر الدين الرازي، *المطالب العالية من العلم الإلهية*، ج.٧، ص. ٢٠-٢١.

٢٧٩ L : هذا.

٢٨٠ H : ـ.

٢٨١ E : ـ.

٢٨٢ L : ـ.

٢٨٣ E : + في.

٢٨٤ E : والبينات؛ L : ـ.

٢٨٥ L : ـ.

٢٨٦ L: + النباتات.

٢٨٧ L : ـ.

٢٨٨ LH : العمارات.

٢٨٩ LH : لكل.

٢٩٠ رواه أحمد بلفظ "أن ملكا موكل بقاموس البحر"، *المسند*، ٥ / ٣٨٢.

٢٩١ رواه البخاري بلفظ "فناداني ملك الجبال"، بدء الخلق، ٧، بدء الوحي، ٧، ورواه بلفظ "وقد بعث إليك ملك الجبال"، بدء الخلق، ٧؛ رواه المسلم بلفظ "فناداني ملك الجبال وسلم علي ثم قال"، الجهاد، ٣٩.

وإذا كان كل واحد من هذه الأقسام أمرا محتملا في العقول، ولم يوجد دليل علي نفيه، وأصحاب الوحي والمكاشفات[٢٩٥] اخبروا عن وجودها، وجب الاعتراف بها.

ثم قال: إن الحكماء بينوا أن لكل فلك عقلا ونفسا. وبينوا أيضا أن كل فلك ينقسم بحسب الجهات الست[٢٩٦] إلى أقسام ستة. فللفلك يمين وشمال، وقدام وخلف، وفوق وتحت. ولا يبعد أن يحصل له بحسب كل قسم من هذه الأقسام الستة روح مدبرة. والفلاسفة اثبتوا لمجموع كل فلك عقلا ونفسا، فيكون المجموع ثمانية. و إليه الإشارة بقوله تعالى: "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية".[٢٩٧] ثم لا يبعد أيضا أن يتولد عن[٢٩٨] كل واحد من تلك الأرواح القوية القاهرة شعب ونتائج. الله يعلم عددها. واليه الإشارة بقوله: ["يوم يقوم الروح والملائكة صفا"،[٢٩٩] وقوله تعالى]:[٣٠٠] «"وترى الملائكة حافين من حول العرش، يسبحون بحمد ربهم"[٣٠١]»؛[٣٠٢] ["يحملون العرش ويسبحون بحمد ربهم"[٣٠٣]][٣٠٤] إلى هنا كلامه.

وقال صاحب *المقاصد*:[٣٠٥] أن لكل فلك روحا كليا يدبره، وينشعب منه أرواح كثيرة، مثلا للعرش. أعنى الفلك الأعظم يرى[٣٠٦] أثره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية، والروح الأعظم، وينشعب منه أرواح كثيرة متعلقة بأجزاء العرش وأطرافه، كما النفس الناطقة تدبر[٣٠٧] أمر[٣٠٨] بدن[٣٠٩]

---

٢٩٢ رواه أحمد بلفظ "إن ملك المطار استأذن ربه" ، "واستأذن ملك المطار ان يأتي النبي"، *المسند*، ٣ / ٢٤٢، ٢٦٥ .

٢٩٣ رواه البخاري بلفظ "دعاه خزنة الجنة كل خزنة باب"، بدء الخلق، ٦؛ الجهاد، ٣٧؛ ورواه المسلم ، زكاة، ٨٦؛ ورواه النسائي ، الجهاد، ٤٥؛ ورواه أحمد، *المسند*، ٢ / ٣٦٦ . L : + وخازن العقل فلان .

٢٩٤ رواه مسلم بلفظ "وأري مالكا خازن النار"، إيمان، ٢٦٧، وبلفظ "وذكر مالكا خازن جهنم"، إيمان، ٢٦٦؛ ورواه الترمذي بلفظ "هل يعلم نبيكم عدد خزنة جهنم"، تفسير سورة، ٧٤ / ٣؛ ورواه أحمد بلفظ "كم خزنة النار وحملة العرش"، *المسند*، ٢ / ١٧٢، ٢١٢، وبلفظ "رأي الدجال ومالكا خازن النار"، و "وذكر مالكا خازن جهنم"، *المسند*، ١ / ٣٤٢ .

٢٩٥ L : الكاشفات .

٢٩٦ L : —.

٢٩٧ الحاقة، ٦٩ / ١٧ .

٢٩٨ E : من.

٢٩٩ النبأ، ٧٨ / ٣٨ .

٣٠٠ من LH؛ HB : —.

٣٠١ الزمر، ٣٩ / ٧٥ .

٣٠٢ H : —.

٣٠٣ الزمر، ٣٩ / ٧٥ .

الإنسان،[٣١٠] ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو، وعلى هذا يحمل قوله تعالى: "يوم يقوم الروح والملائكة صفا". وقوله تعالى: "وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم". ‹‹وهكذا سائر الأفلاك››،[٣١١] واثبتوا لكل درجة روحا، يظهر أثره عند حلول[٣١٢] الشمس تلك الدرجة، وكذا الكل من الأيام، والساعات، والبحار، والجبال المعادن،[٣١٣] والعمرانات[٣١٤]، وأنواع النباتات،[٣١٥] والحيوانات، وغير ذلك، على ما ورد في لسان الشرع من ملك الأرزاق،‹‹وملك الجبال››،[٣١٦] وملك الأمطار، وملك الموت، ونحو ذلك. وبالجملة؛ فكما ثبت[٣١٧] لكل[٣١٨] من الأبدان البشرية نفس تدبره. فقد اثبتوا لكل نوع من الأنواع، بل لكل [صنف][٣١٩] روحا يدبره،[٣٢٠] ويسمى بالطباع التام، لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات، ويظهر أثره في النوع، ظهور اثر النفس الإنسانية في الشخص، وقد دلت الأخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام: "أطت السماء، وحق لها أن تئط ما فيها موضع قدم [و][٣٢١] إلا فيه ملك ساجد أو راكع".[٣٢٢] انتهى كلامه.

وكان في عبارة ربك الواقعة في آية النحل في قوله تعالى: "ثم كلى من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك: وكذا يخرج من بطونها شراب"[٣٢٣] إشارة إلى هذا، أي فاسلكي الطرق[٣٢٤] التي [سهلها][٣٢٥] لك[٣٢٦] مدبر أمورك في عمل العسل. وإنما قال "يخرج من بطونها" لان استحالة الأطعمة لا يكون إلا في

---

٣٠٤ من LHE؛ B : —.

٣٠٥ التفتازاني، *شرح المقاصد* (تحقيق: عبد الرحمان عميره)، بيروت ١٩٨٩، ج ٣، ص ٣٦٧–٣٦٨.

٣٠٦ E : روح.

٣٠٧ H : يدبر.

٣٠٨ E : —.

٣٠٩ E : بدون.

٣١٠ من LHE؛ B : السلطان.

٣١١ LH :—.

٣١٢ LH : حول.

٣١٣ LH : —.

٣١٤ L : الغمرات.

٣١٥ LHE : نبات.

٣١٦ LE : —.

٣١٧ LHE : يثبت.

٣١٨ LH :—.

٣١٩ من LHE؛ B :—.

٣٢٠ E : مدبرة.

البطن، ولا دلالة فيه على تعيين[٣٢٧] المخرج، [لأنه][٣٢٨] روى عن علي رضى الله عنه انه قال في تحقيره للدنيا: "اشرف لباس ابن آدم فيها لعاب دودة واشرف شرابه رجيع نحلة".[٣٢٩] وفي تفسير[٣٣٠] الإمام القرطبى[٣٣١] قال الإمام الغزنوى: قد صنع[٣٣٢] أرسطاطاليس[٣٣٣] بيتا من زجاج لينظر إلى كيفية ما تصنع، [فأبت][٣٣٤] أن تعمل حتى [لخطت][٣٣٥] باطن الزجاج بالطين.[٣٣٦]

وعلى الوجه الذي اخترناه، يظهر وجه شرف الإنسان، وكرامته، وفضله على سائر أنواع الحيوان، حيث كان[٣٣٧] كل فرد منه بمنزلة نوع مستقل من تلك الأنواع في الانفراد بمدبر[٣٣٨] روحاني.

---

٣٢١ من HE.

٣٢٢ رواه الإمام ترميذي، كتاب الزهد، ٩؛ ورواه ابن ماجة، كتاب الزهد، ١٩.

٣٢٣ النحل، ١٦ /٦٩.

٣٢٤ H : الطريق.

٣٢٥ من LHE؛ B : سلكه.

٣٢٦ H : لكي.

٣٢٧ LHE: تعين.

٣٢٨ من LH؛ EB : إلا أنه.

٣٢٩ راجع: القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن* (نشر: محمد إبراهيم الحفناوي)، القاهرة ١٩٩٦، ج ١٠، ص ١٤٢.

٣٣٠ LH : رسالة.

٣٣١ هو أبو عبد الله محمد بن احمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ)؛ مفسر. قال الذهبي: إمام متفنن متبحر في العلم. أنظر: السيوطي، *طبقات المفسرين* (تحقيق: علي محمد عمر)، قاهرة ١٣٩٦ / ١٩٧٦، ص. ٩٢؛ الداوودي، *طبقات المفسرين* (تحقيق: لجنة من العلماء)، بيروت بدون تاريخ، ج. ٢، ص. ٦٩.

٣٣٢ H : وضع.

٣٣٣ L : أرطاليس.

٣٣٤ من LHE؛ B : قائدة.

٣٣٥ من LHE؛ B : لطخت.

٣٣٦ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، ج ١٠، ص ١٤٢.

٣٣٧ من HEB.

٣٣٨ E : بمدبر؛ LH: مؤثر

[خاتمة]

ولنختتم الرسالة بمقالة[٣٣٩] في تفصيل ما وعدناه[٣٤٠] من بيان حال زرداشت الحكيم. قال محمد الشهرستاني[٣٤١] في *كتاب الملل والنحل*:[٣٤٢] انه ظهر في زمان شتاسف[٣٤٣] الملك، ودعاه إلى دينه فأجابه وهو عبادة الله تعالى، والكفر بالشيطان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتناب الخبائث. وقال: النور والظلمة أصلان يتضادان.[٣٤٤] وكذلك يزدان وأهرمن،[٣٤٥] وهما مبدا[٣٤٦] موجودات[٣٤٧] العالم، وحصلت التراكيب من امتزاجها، وحدثت[٣٤٨] الصور من التراكيب المختلفة. والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما،[٣٤٩] وهو واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند.

وممن حسن الظن بشأنه من قال عند الحاجة إلى النقل عنه، عن زرداشت الاذربيجاني، صاحب *كتاب الزند*،[٣٥٠] النبي الكامل، والحكيم الفاضل. فان قلت: أليس في قوله عليه السلام: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم وآكلي ذبائحهم"،[٣٥١] و قوله تعالى ﴿أن تقولوا﴾:[٣٥٢] "إنما انزل

---

٣٣٩ LH : — .

٣٤٠ L : وجدناه .

٣٤١ هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)؛ شيخ أهل الكلام والحكمة، برع في الفقه. أنظر: الذهبي، *تذكرة الحفاظ* (تحقيق: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية)، الهند ١٣٧٧/١٩٥٨، ج. ٤، ص. ١٣١٣؛ الذهبي، *سير أعلام النبلاء* (تحقيق: شعيب الأرنؤوط– محمد نعيم العرقسوسي)؛ بيروت ١٤٠٥/ ١٩٨٥، ج. ٢٠، ص. ٢٨٦–٢٨٧ .

٣٤٢ الشهرستاني، *كتاب الملل والنحل*، ج ٢، ص ٧٧–٧٨ .

٣٤٣ L :ستاسق. وهو الملك كشتاسف بن لهراسب. وظهر في زمانه زرادشت ، الشهرستاني، *كتاب الملل والنحل*، ج. ٢، ص. ٧٧ .

٣٤٤ LHE : متضادان .

٣٤٥ هما الإلهان في ديانة فارسية قديمة ، يزدان يمثل الخير و أهرمن (أهريمان) يمثل الشر، الصراع بين هذين الإلهين لا ينقطع. أنظر : الشهرستاني ، *كتاب الملل والنحل*، ج ٢، ص. ٧٣ .

٣٤٦ E : مبدأ.

٣٤٧ L : وجودات.

٣٤٨ L : حصلت.

٣٤٩ LHE : مبدئهما.

٣٥٠ أنظر: رقم ٣١٤ .

٣٥١ البيهقي، *السنن الكبرى*، الهند ١٣٥٦، ج. ٩، ص. ١٨٩–١٩٠؛ محمد ناصر الدين الألباني، *ارواء الغليل في تخريج احاديث منار السبيل* (نشر: محمد زهير الشاويش)، بيروت ١٩٧٩، ج. ٥، ٨٨ .

الكتاب[٣٥٣] على طائفتين من قبلنا"[٣٥٤] دلالة على بطلان ما ذكر من نبوة زرداشت، وصحة[٣٥٥] دينه، وقد[٣٥٦] قال صاحب *التيسير*[٣٥٧] في تفسير الآية المذكورة:[٣٥٨] دل هذا على أن المجوسي ليسوا من أهل الكتاب، إذ لو كانوا كذلك كانوا ثلاث طوائف. قلت: مبنى الدلالة المذكورة على أن يكون دينه دين المجوسي، أو يدعى انه[نزل][٣٥٩] عليه[٣٦٠] كتاب من السماء. والأول ظاهر البطلان على بيان صاحب *الملل والنحل*، حيث فرق بينه وبين دين المجوسي،[٣٦١] والثاني غير ثابت. قال الفاضل المذكور: وله كتاب صنفه. وقيل:[٣٦٢] انزل عليه،[٣٦٣] وهو *زند وستا*.[٣٦٤] والله تعالى اعلم بحقيقة[٣٦٥] الحال.[٣٦٦]

تمت بعون الملك المتعال.

---

٣٥٢ L : —.

٣٥٣ E : —.

٣٥٤ الأنعام، ٦/١٥٦.

٣٥٥ من LHE؛ B : حجة.

٣٥٦ L : —.

٣٥٧ المراد به هو أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد بن لقمان النسفي (ت ٥٣٧هـ)؛ كان صاحب فنون؛ ألف في علوم متعددة مثل الحديث، والتفسير، والفقه. أنظر : الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج. ٢٠، ص. ١٢٦؛ السيوطي، *طبقات المفسرين*، ص. ٨٨؛ الداوودي، *طبقات المفسرين*، ج. ٢، ص. ٨.

٣٥٨ عمر النسفي، *التيسير في التفسير*، مكتبة سليمانية، قسم طرخان والده سلطان، تحت رقم ١٥، ج. ١، ق. ١٨٩ب.

٣٥٩ من LHE؛ B : ينزل.

٣٦٠ L : —.

٣٦١ أنظر : الشهرستاني، *كتاب الملل والنحل*، ج. ٢، ص. ٧٣–٨٠.

٣٦٢ H : قبل.

٣٦٣ أنظر : الشهرستاني، *كتاب الملل والنحل*، ج. ٢، ص. ٧٩

٣٦٤ E :وستان؛ L:بستان. كتاب الزرادشتيين المقدس. وهو ينقسم إلى خمسة أجزاء رئيسية مكتوبة باللغة الايرانية القديمة، أحدها –واسمه ال"ياسنا" the Yasna– منسوب الي زرادشت Zoroaster نفس. أما الأجزاء الأخري فيعتقد أنها وضعت في قرن الرابع للميلاد. والمعني الحرفي ل "زند افستا" Zend-Avesta هو "تأويل الافستا". وقد استخدم هذا الاسم، في الأصل، للدلالة على الترجمة البهلوية، ثم اتخذ علما علي عدد من الترجمات الغربية. أنظر : الشهرستاني، *كتاب الملل والنحل*، ج. ٢، ص. ٧٩؛ منير البعلبكي، *موسوعة المورد*، ج. ١، ص. ٢٢٣؛ Gherardo Gnoli, "Avesta", *The Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircae: Eliade), II, 16.

٣٦٥ H : بحقائق.

٣٦٦ LH : الأحوال.