N A Z A R İ Y A T

Shams al-Din al-Samarqandi's Two Unknown Commentaries on al-Nasafi: Sharh Mansha'al-Nazar, Sharh al-Nikat al-Daruriyya al-Arba'iniyya*

Necmettin Pehlivan** Hadi Ensar Ceylan***

Translated by Abdussamet Özkan****

Abstract: In this article, we argue two anonymous manuscripts on Islamic jurisprudential disputation theory (*'ilm al-khilāf*) to belong to Shams al-Dīn al-Samarqandī (d. 1322), a scholar in the late period of Islamic thought, based on content analysis and textual phrase comparisons. The manuscripts are not referenced as belonging to al-Samarqandī in the library catalogues or bibliographic studies. The manuscripts are commentaries on two distinct works from Burhān al-Dīn al-Nasafī (d. 1289), one being on Mansha' al-naẓar in which al-Nasafī summarizes 'ilm al-khilāf in theory and practice and the other being on al-Nikāt al-darūriyya al-arba'īniyya, which is also known as al-Usţuqussāt. Here al-Nasafī inquired about 40 points of disagreement between Ḥanafīyya and Shāfī 'iyya in al-Nikāt. In conclusion, the facts that support our argument are: (a) Preface (*hamdala and şalwala*), and introduction (*muqaddima*) of the manuscripts match the hamdala, şalwala, and muqaddima from al-Samarqandī's works, (b) in the commentary on al-Nikāt, al-Samarqandī referenced his other works by name saying "<code>zakarnā,"</code> (c) Kamāl al-Dīn al-Turkānī (d. 1354), who wrote a gloss (*hāshiya*) on al-Samarqandī's Sharḥ al-Fuṣūl declared in the ḥāshiya that the commentaries belong to al-Samarqandī, (d) *Sharḥ al-Fuṣūl* and *Sharḥ Mansha*' al-naẓar have the same assertions and mannerisms on various issues. Lastly, we have appended a critical edition of the Arabic text from Sharḥ Mansha' al-naẓar.

Keywords: Khilāf, Shams al-Dīn al-Samarqandī, Burhān al-Dīn al-Nasafī, *Sharḥ Mansha' al-Naẓar*, *Sharḥ al-Nikāt al-ḍarūriyya al-arba'īniyya*, 'ilm al-naẓar, 'ādāb, baḥth, munāẓara

* We wish to express our deepest gratitude to Gürbüz Deniz, Muhammet Çelik, Recep Gürkan Göktaş, Suat Koca, Ferruh Özpilavcı, Sacide Ataş, and anonymous referees for their support during our research. We are also greatly indebted to the directors and staff of the manuscript libraries at Konya, Kastamonu, Çorum, Süleymaniye, and Topkapı, as well as the National Library. We are also grateful to Şükrü Özen, who has been a source of inspiration with his pioneering works on the subject of 'ilm al-khilāf.

** Associate Professor, Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Logic. Email: npehlivan@ankara.edu.tr

*** Dr., Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Jurisprudence. Email: heceylan@ankara.edu.tr

**** Research Assistant, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy.

 D01
 dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.6.1.M0079en

 ID
 http://orcid.org/0000-0003-2151-4644
 http://orcid.org/0000-0002-8183-6242

 Received
 11 December 2020
 Accepted
 14 January 2020

Attío Pehlivan, Necmettin. Ceylan, Hadi Ensar. "Shams al-Din al-Samarqandi's Two Unknown Commentaries on al-Nasafi: Sharh Mansha' al-Nazar, Sharh al-Nikat al-Daruriyya al-Arba'iniyya", *Nazariyat* 6/1 (May 2020): 124-224.



T.

coording to the report Josef van Ess presented 40 years ago, the Islamic world is home to around two million Arabic and Persian manuscripts. More than 500,000 are in Istanbul alone. Likely 6-7% of the two million manuscripts has been printed or is known, while the titles and contents of the rest remain unknown. Anyone who wishes to study a subject addressed in Islamic culture will start reading from the libraries in Istanbul after learning Arabic.¹ Admittedly, the 6-7% awareness rate van Ess provided has changed with new studies, especially those from the extraordinary efforts of Prof. Fuat Sezgin. However, the desired rate cannot be said to have been reached due to the problematic nature of the work and the lack of staff able to overcome the difficulties. In addition, an environment exists where the works of those who try to overcome the challenges are seen as worthless, not to mention the lack of support for their academic tasks or how they bear their excitement alone.

Despite all shortcomings, an institution that satisfies Turkey, supports studies carried out on manuscripts, and works to provide a systematic and sustainable basis for them exists: the Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (Directorate of the Turkish Institution for Manuscripts). On the other hand, of course, this legacy cannot be entirely original; however, expressing a positive or negative opinion concerning Islamic culture will only be possible by revealing the original works of this legacy and scientifically researching them. Undoubtedly, one of the critical starting points for scientific studies to be carried out in this area on a sound basis is to identify the works by their authors and to make them more readable for their readers, which means publishing the critical editions. Due to the inattentive efforts on the *tabaqāt* and library catalogues, a work might be presented with no identified author, an author with no identified work, or an erroneously referenced author. Moreover, some works might be considered lost and to not have survived due to incorrect records regarding the *tabaqāt* works and library catalogues. The Islamic world is well known for having experienced many disasters in its history (the Mongolian invasion, the old and modern Crusades, internal conflicts, fires, floods, etc.). Nevertheless, saying that many works believed to have not survived are expected to be rediscovered would not be an overstatement. Because a comprehensive catalogue of manuscripts has not yet been made, particularly

¹ Josef van Ess, "İslâm Kelamının Başlangıcı", translated by Şaban Ali Düzgün, AÜİFD 41 (2000), p. 423.

in Turkey, the potential existence of works thought to have not survived to the present day should be a source of motivation for specialists.² Who knows, perhaps the book on *fiqh* methodology written by Ibn Sīnā (d. 428/1037) and based on Hanafī jurisprudence is waiting to be brought to light by someone? The present article contains the excitement of such a bringing to light. Two works from Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf al-Samarqandī (d. 722/1322), a scholar from the late period (*muta'akhkhirūn*), have now been identified, with the present study critically editing one of them.

Ш

al-Samarqandī, like other authors of his time, was a multidisciplinary scholar who wrote on a variety of disciplines such as logic, theology (*kalām*), disputation, dialectic (*jadal/khilāf*), Qur'anic exegesis (*tafsīr*), geometry, and astronomy (*hay* 'a). However, one of the significant aspects that distinguish him from other scholars of his time is his great interest in disputation theory, designated as *jadal*, *khilāf*, *`ādāb, bahth*, and *munāzara*, all of which began being subjected to study as distinct from books on fiqh methodology by Rukn al-Dīn al-ʿAmīdī (d. 615/1218). Just like his teacher, al-Nasafī (d. 687/1289), al-Samarqandī intensely studied it and even gave final form to the functioning of the system. He proved his authority on this field both by providing a logical ground for the disputation theory in his books Qistās al-afkār fī tahqīq al-asrār (also known as Sharh al-Qistās), al-Mu'taqadāt, al-Anwār al-ilāhiyya, and Risāla fī 'ādāb al-baḥth and by writing commentaries on the works on relevant fields that his teacher al-Nasafī had written. Undoubtedly the works mentioned above belong to al-Samarqandi; however, our knowledge is lacking concerning the works of his teacher that he had written commentaries on and the names of those works. In the field of disputation (*khilāf/jadal*), al-Nasafī wrote the books al-Fuşūl, Mansha' al-nazar, al-Tarājīh, Daf' al-nuşūş wa-l-nuqūd, al-Nikāt al-ḍarūriyya al-arba'īniyya (al-Usṭuqussāt), Risāla fī al-dawr wa-l-tasalsul,³ and al-Ta'ārudāt.⁴ Among these works, al-Samarqandī wrote commentaries on al-Fuşūl

² Hatice Aynur informs us that Turkey has about 500,000: Hatice Aynur, "Türkiye Yazmaları Toplu Katalogu", *DİA*, vol. XLI, p. 597.

³ See Şükrü Özen, "İlm-i Hilâf yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: *Menşeü'nnazar*", *Makâlât* 2 (1999), pp. 176–179.

⁴ Sharīfa al-Hūshānī, relying on Brockelmann, cites this work as al-Nasafī's. See Burhān al-Dīn al-Nasafī, Sharh al-Fuşūl fi 'ilm al-jadal, critical ed. Sharīfa bint 'Ali b. Suleymān al-Hūshānī (Riyād: Jāmi'at al-Malik Su'ūd, 1433), p. 7.

and *Mansha*['] *al-naẓar*. However, did al-Samarqandī write commentaries on his teacher's works? If so, which ones and what did he call his commentaries?

In the context of these questions, al-Samarqandī up to now is known to have written only a commentary on *al-Fusūl*. Many copies of this commentary are found in Turkish libraries. According to Kātib Çelebī (d. 1067/1657), the most beautiful commentary on *al-Fuşūl* belongs to al-Samarqandī, which Çelebī referred to as *Miftāḥ al-naẓar.*⁵ However, al-Samarqandī refers to the study carried out in the context of al-Fuşūl as 'ilm al-nazar";6 in the copies of his commentary, Sharh al-*Fuşūl*, that have reached us, no evidence exists that might confirm or imply that he had called his commentary *Miftāḥ al-naẓar*. At this point, the following question comes to mind: Because the debate concerning Miftāh al-nazar emerged from al-Samarqandī's commentary, did al-Samarqandī perhaps write a commentary on another work from his teacher, al-Nasafi, and call that Miftah al-nazar? In the present study, we give an affirmative answer to the first part of this question, as we have found that al-Samarqandī wrote a commentary not only on *al-Fuṣūl* but also on two other works from his teacher al-Nasafi: (a) Mansha' al-nazar, and (b) al-Nikāt al-darūriyya al-arba'īniyya (also known as al-Ustuqussāt). Al- Nasafī wrote Mansha ' al-nazar after al-Fusūl⁷ and discussed the theoretical aspect of 'ilm al-nazar (khilāf/jadal); it is a rather intense and concise work in terms of content. Al-Nasafī the author must have expounded the work probably due to its conciseness. As for the work al-Nikāt al-darūriyya al-arba'īniyya (or al-Ustuqussāt), this work applies the theory of 'ilm al-nazar (khilāf/jadal), which was revealed in other works, over 40 controversial issues between the Hanafīs and Shāfi is.⁸ Although al-Nasafī is known for his *al-Fuṣūl* and al-Samarqandī for his *Risāla fī 'ādāb al-baḥth*, these two commentaries belonging to al-Samarqandī are mentioned neither in the classical

⁵ Kātib Çelebī, *Kashf al-zunūn ʻan asāmī al-kutub wa-l-funūn*, prepared by Şerefettin Yaltkaya & Rıfat Bilge (Ankara: MoNE, 1941), vol. II, p. 1803.

⁶ Shams al-Dīn al-Samarqandī, *Sharḥ al-Fuṣūl*, The Public City Library of Burdur 133, 118a. We are preparing this commentary from al-Samarqandī for publication after the review.

⁷ Burhān al-Dīn al-Nasafi, Mansha'al-nazar, critical ed. Şükrü Özen: "İlm-i Hilâf yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Mansha' al-nazar", Makâlât 2 (1999): pp. 182–193.

⁸ Özen also states that al-Nasafi wrote a commentary on *al-Nikāt*; see Özen, "İlm-i Hilâf", p. 178. However, we have found a different story on al-Nasafi's writing of *al-Nikāt*, and this will be subject to another study in order not to exceed the limit of the present study.

tabaqāt works⁹ nor in modern studies on the authors.¹⁰ Additionally, these works are registered in the library catalogues with no author identified. Şükrü Özen, in his article "İlm-i Hilaf," references the copies Reisülküttab 1203/11 and Şehid Ali Paşa 2303/7 for the commentary *al-Nikāt* and the copies Reisülküttab 1203/8 and Şehid Ali Paşa 2303/7 for the commentary *Mansha* ³ *al-naẓar*. Although he stated that these belong to one of al-Nasafī's students, he recorded the works as anonymous (with no identified author).¹¹ In the list where Khaled el-Rouayheb referenced Didar Akbulut at the end of his work "Books on Logic (*Mantiq*) and Dialectics (*Jadal*)," the work registered at Topkapı III. Ahmed 3371 is presented as al-Samarqandī's *Mansha* ³.¹² However, not one but three works are found in this record: (a) al-Nasafī's own *Mansha* ³, (b) al-Chārpardī's (d. 746/1346) commentary on al-Nasafī's *al-Nikāt*, and (*c*) *al*-Kirmānī's (d. unknown) commentary on *al-Fuṣūl*. Gholamreza Dadkhah and Asadullāh Fallāḥī, who studied al-Samarqandī as well as his works, did not mention the works that are the subjects of our study.¹³

As for the second part of our question above, we could not find al-Samarqandī naming any of the commentaries he wrote on *al-Nikāt* or *Mansha*' as *Miftāḥ al-naẓar* in the copies we examined. However, considering al-Samarqandī's description of al-

- 9 For some of the classical works on al-Nasafi's life and works see Abu 'Abd Allah Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, critical ed. Omar 'Abd al-Salām Tadmūrī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2003), h. 681-690, p. 317; Abū al-Şafā Salāh al-Dīn al-Şafadī, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, critical ed. Helmutt Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962), vol. I, p. 282; Abu Muḥammad Muhy al-Dīn al-Qurashī, *al-Jawāhir al-muḍiyya fi tabaqāt al-Ḥanafīyya*, critical ed. 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al- Ḥulw (Jīza: Hicr, 1993), vol. III, p. 351. We did not find sufficient knowledge about al-Samarqandī's life and works in the *tabaqāt* works; see İsmail Yörük, "Şemsüddin Muḥammad b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî (öl. 702/1302)'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri" (Doctoral dissertation, Atatürk University, 1991), pp. 8–14.
- See Yörük, "Şemsüddin es-Semerkandi", pp. 8–14; M. Cüneyt Gökçe, "Muhammed b. Eşref es-Semerkandî ve Kelâm İlmindeki Yeri" (Master's thesis, Marmara Üniversitesi, 1996), pp. 21–25; Mustafa Sinanoğlu, "Burhaneddin en-Nesefi", DİA, vol. XXXII, p. 566; İlhan Kutluer, "Muhammed b. Eşref es-Semerkandî", DİA, vol. XXXVI, pp. 476–477;, Khaled el-Rouayheb, The Development of Arabic Logic (1200-1800), (Basel: Schwabe Verlag, 2019), pp. 65–68.
- 11 Özen, "İlm-i Hilâf", p. 181.
- 12 Khaled el-Rouayheb, "Books on Logic (Mantiq) and Dialectics (Jadal)", Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library, ed. Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar & Cornell H. Fleischer (Brill: Leiden/Boston 2019), vol. I, p. 903.
- 13 Al-Samarqandī, 'Ilm al-āfāq wa-l-anfus, critical ed. Gholamreza Dadkhah (Costa Mesa California: Mazda Publishers, 2014), pp. 22–41; Asad Allah Fallāhī, "Mantiq-i Rabt Nazd-i Shams al-Dīn al-Samarqandī,", Manțiq Pajūhī, Pajūhashgāh-i 'Ulūm-i Insānī wa Muţāla'āt-i Farhangī V, n.i. 2 (1393): pp. 71–55. Dadkhah and Fallāhī, probably relying on Kātib Çelebī even though they do not reference him, regard the commentary Miftāh al-nazar, which is generally attributed to Samarqandī, as the commentary on al-Fuşūl, and record its name as Miftāh al-nazar fi Sharh Muqaddima fi al-jadal wa-l-khilāf wa-l-nazar.

Nasafi's *al-Fuşūl* as "an introduction to *'ilm al-naẓar (muqaddima fī hādhā al-'ilm)*,"¹⁴ regarding the commentary he wrote on his *Mansha* ' as the *miftāḥ* (key) to this introduction seems likely. Accordingly, we have deemed giving the name *Miftāḥ al-naẓar* to be appropriate, at least as a subtitle to the edited text of the commentary. Now we want to examine al-Samarqandī's relation to the commentaries we believe he wrote on *al-Nikāt* and *Mansha* ' *al-naẓar*. While discussing their relation to him, we will follow a path from the signs to the proofs using the technical terms of the '*adāb*.

Ш

First, we would like to provide information about the copies we have identified regarding these two works. The copies from al-Samarqandi's commentary on al-Nikāt are as follows: Reisülküttab 1203/11, Şehid Ali Paşa 2303/7, Ragıp Paşa 1297/3, and Laleli 2243/3. Özen identified the first three in his article "İlm-i Hilaf;"¹⁵ and we identified the Laleli copy. The copies from Samargandi's commentary on Mansha' al-nazar are as follows: Reisülküttab 1203/8, Şehid Ali Paşa 2303/6, and Burdur 133/9. Özen also identified the first two in his article, ¹⁶ and we identified the Burdur copy. Because the works are in composite volumes, we shall give information about the composite volumes, albeit through their main index. In the composite volumes, the essential bibliographical records of the authors and their works, the copyists (*mustansikh*), and the place and date of the copying (*tansikh*) are not given before or after each work, but at the beginning, in the middle, or at the end of the composite volumes. These records help firstly to recognize the similarities and differences between the copies and their contents as well as between the works. Therefore, although they do not in and of themselves constitute evidence for any claim, they inevitably give significant clues that lead to evidence.

1. Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa Collection 2303. The following record is found in the inner cover of the composite volume: *Sharḥ al-Fuṣūl li-l-Nasafī wa ghayrihī min al-rasā'il*. There are seven works in the composite volume:

(a) Shams al-Dīn al-Samarqandī's Sharḥ al-Fuṣūl takes place between folios 2b-40b. The name of the commentary is recorded on page 1a as Sharḥ al-

¹⁴ Al-Samarqandī, Sharḥ al-Fuṣūl, 118a.

¹⁵ Özen, "İlm-i Hilâf", p. 178.

¹⁶ Özen, "İlm-i Hilâf", p. 181.

fuşūl fī al-khilāfiyyāt wa sharḥ al-Fuṣūl li-Burhān al-Dīn al-Nasafī fī 'ilm al-naẓar li-l-muḥaqqiq al-Samarqandī. Each pagecontains 21 lines. The copy is dated at the end of Dhu'l-Qadah 732 (November 1332). The copyist recorded his name as Muḥammad b. Khwāja 'Alī b. Shams al-Dīn b. Abu Bakr al-Aqsarāyī al-Ḥanafī. The pages have corrections and explanatory notes on their margins. The commentary ends with the following statement: "tamma *Sharḥ al-Fuṣūl fī al-khilāf* and the author is al-Shaykh al-Imām al-Mudaqqiq afḍal al-muta'akhkhirīn Shams al-milla wa-l-dīn al-Ḥakīm al-Samarqandī." The copyist leaves the following note: "It has been copied following an authentic copy."

- (b) Sharh al-Fuşūl: This commentary has no identified author and is located between folios 41b–80a. Each page contains 21 lines. No name is found for the copyist, but the copy date is recorded as 730 (1330). Following the discussion of the related subject under the title "Faşlun fī al-tamassuk bi-l-naşş" from this commentary is the statement "see the commentary of the author and Sayyid (Fa-yanzur fī sharh al-muşannif wa-l-Sayyid)" (p. 72a). Because al-Samarqandī has the nisba¹⁷ al-Husaynī, we believe that the "al-Sayyid" here is al-Samarqandī.
- (c) This work is located between folios 80b-82a; it is not a complete work but a section taken from a commentary. A phrase at the beginning of the work also indicates this: "*Min fawā'id mawlānā Sharaf al-milla wa-l-ḥaqq wa-l-dīn nawwara Allahu madja'ahū*." The work has six chapters (Chapters 9, 10, 11, 12, 14, and 20 of *al-Fuṣūl*).¹⁸ The phrase *Min fawā'id* indicates the commentary on *al-Fuṣūl* to belong to the author mentioned above. The name of the copyist and the copy date are not recorded. Each page contains 27-28 lines.
- (d) Burhān al-Dīn al-Nasafī, *al-Fuṣūl*: It is located between folios 82b–94b with each containing 15 lines. The chapter titles are written in red ink. The name of the copyist is Khwāja 'Alī b. Muḥammad b. Shams al-Dīn, and the copy date is 730 (1330).
- (e) Burhān al-Dīn al-Nasafī, Mansha' al-nazar: It is located between folios 95a–97b. Page 1a has the name "Wa-ba'da dhālika Mansha' al-nazar fī al-

¹⁷ Descriptive adjective indicating an individual's birth place, tribe, religious sect, or school. (Translator's note)

¹⁸ See Necmettin Pehlivan & Hadi Ensar Ceylan, "Âdâbu'l-bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhānuddīn en-Nesefi'nin *el-Fuşūl*'ü", AÜİFD 56/2 (2015), p. 42.

khilāfiyyāt" written on it after *al-Fuṣūl*, while the beginning of 95a shows the name as *al-Mansha' fī al-khilāfiyyāt*. The second record is used again at the end of the work, with the statement "*tamma Mansha' fī al-khilāfiyyāt*." The pages each contain 21 lines. No copyist name or copy date is recorded.

- **(f)** Sharh Mansha' al-nazar: Based on the evidence, we claim this work here to belong to al-Samarqandī, and we present a critical edition at the end of the study. It is registered with no identified author in the library catalogue and is found between 98a-112b; each page contains 21 lines. No copyist name or copy date is recorded. While immediately following the note "Waba'da dhālika Mansha' al-naẓar fī al-khilāfiyyāt" in al-Nasafī's Mansha' on 1a, the name Sharh Mansha' al-nazar is recorded at the beginning of 98a with the expression "sharh dhālika aydan." However, no note in any part of the work or the composite volume is found to clearly indicate the commentary as belonging to al-Samarqandī. Although the commentary starts with the order of *qāla-aqūlu*, it continues with the order of *qawluhū* (his word). There is no symmetry in this order. Even though the author starts writing the commentary in a classical style, when we consider the works of al-Nasafī on this subject, it seems as if he had rewritten the *Mansha' al-nazar*. There is no reference to any work of al-Samarqandī in the commentary; however, reference is made to the commentary written on Mansha' al-nazar.
- (g) Sharh al-Nikāt: Based on the evidence, this is the other work we claim to belong to al-Samarqandi.¹⁹ This work also is recorded with no identified author in the library catalogue. It is found between folios 113b–157a, each containing 21 lines. The commentator informs us that he wrote it in Tabriz (113b). No evidence or indication is found anywhere in the work or the composite volume as a whole to indicate clearly that the commentary belongs to al-Samarqandi. It is recorded with the name "Sharh al-Nikāt al-Darūriyya li-l-Burhān al-Nasafī aydan" on folio 1a of the composite volume. At the commentary introduction on folio 113b, the author references al-Nasafī under the title al-Nikāt al-Darūriyya al-Arba iniyya. The copyist's name is recorded as Muḥammad b. Khwhāja 'Alī al-Aqsarāyī; however, this time, the copyist does not record the copy date. As stated by Özen,²⁰ the commentator states at the end of the commentary that al-Nasafī ends al-Nikāt with the phrase "tamma al-Ustuqussāt," with al-ustuquss

¹⁹ The critical edition and review of this al-Samarqandi's commentary is in progress by us.

²⁰ Özen, "İlm-i Hilâf", p. 178.

being a Syriac word meaning *al-aşl* (150a). We add this to it: *Al-Nikāt* has a total of 40 issues. The author states that because each 10 of these 40 issues is built on a principle, which is the base of some *al-Nikāts*, each group of ten is called an *usțuquss* (150b). Therefore, this copy is in the form of a decimal system. According to the commentator's statement, al-Nasafī composed *al-Nikāt* by applying this decimal system, which we shall show below when introducing some of the copies of *al-Nikāt*. When considering this copy, the author also seems to have written his commentary in accordance with this decimal system. However, at the beginning of the first denary, we do not find the phrase "Al-'Ashr al-awwal min *al-Usțuqussāt*," while the partitioning phrases "Al-'Ashr al-rābi' min *al-Usțuqussāt*," are respectively found at the beginning of the other denaries. Accordingly, by taking into account the evidence we shall mention below, we can undoubtedly state the commentator who made the explanation of the word *usțuquss* to be al-Samarqandī.

We want to make the following notes for this composite volume: The copyist's name is recorded at the end of works *a*, *d*, and *g*. The copyist records his full name in work *a* as Muḥammad b. Khwāja 'Alī b. Shams al-Dīn b. Abu Bakr al-Aqsarāyī al-Ḥanafī, but shortens it in work d as Khwāja 'Alī b. Muḥammad b. Shams al-Dīn and in work g as Muḥammad b. Khwāja 'Alī al-Aqsarāyī. Copy dates exist for works a as 732 and b and das 730. All the works in the composite volume appear to have been copied by the copyist mentioned above. The calligraphy style is the same in all the works. Only the text from work *d* seems a bit different, but the copyist's name occurs at the end of it in any case. Folio 1a respectively has the records *Sharh* al-Fuşūl fī al-khilāfiyyāt, Mi 'yār al-nazar, and Nikāt al-arba'īniyya. Does the name Mi'yār al-nazar belong to the commentary *al-Fuṣūl* whose author is unidentified, to al-Nasafī's *al-Fuṣūl* or his *Mansha*' that we claim belongs to al-Samarqandī, or to one of his commentaries on al-Nikāt? We cannot make a firm decision on this. These names do not take place at the end of the folios where the copyist rewrites the works that have taken place in the composite volume. The work whose author is unidentified is recorded with the expression "Wa ba dahu sharḥ al-ʾākhar" after al-Samarqandī's commentary al-Fuṣūl. The commentary on al-Nasafī's Mansha' is recorded with the expression "Ba'da dhālika Mansha' al-nazar fī al*khilāfiyyāt*" following the recording of al-Nasafī's *al-Fuṣūl*. The commentary *Mansha* ', which we attribute to al-Samarqandi's, is recorded with the expression "Wa-Sharh dhālika aydan." Therefore, saying the name *Mi yār al-nazar* has been used for *al-Fuşūl* or Mansha' seems more appropriate considering their recognition. The following images show the similarities between the works in this composite volume:

Necmettin Pehlivan, Hadi Ensar Ceylan, Shams al-Din al-Samarqandi's Two Unknown Commentaries on al-Nasafi: Sharh Mansha'al-Nazar, Sharh al-Nikat al-Daruriyya al-Arba'iniyya

IZIMOLI وعلاله واصابه الطاهرين وتعدمال لسعادات لعا ط ماكساب فعلم ومواما مصورا ومج والمصورات والاد إكاحم مع بالفكر وموسي ورمواو

Al-Samarqandī, Sharḥ al-Fuṣūl, 2b.

dillige . وليك والربر الحكم man relay فره وحالك spelalar عواصه وعوابونه وفدحصا العناع واحس لاوماح ف دؤالقعوه

Al-Samarqandī, Sharh al-Fuşūl, 40b.

مر معاتر الحري عا الم على باده ما سوى إبد العاصر الحن والصلوة إكا 2 ولونه محوط والالرجراها وعد الرومالمات

The Sharh al-Fușul with no identified author, 41b

مروالمحادة 1 حويز و بعد فا ويقري الاشارة الهالحه 11

Al-Nasafī, al-Fuṣūl, 82b

م الله الرص المحم ولم على الكرسوب العالم والصلوه على مداكم مكن وعل لمدواحط بمالطا هدين ومعد ما بدومو للدلادل وكقب لاسصورالاسجعدا لماحات ومرس لمعلات وذكل عاسمها معلااللط منوع بعدا العرض وكماب منسا النط مسك للطاحف هذا المرام ووسلم

Al-Samarqandī, Sharḥ Mansha 'al-naẓar, 98a.

بلزم لوصار الي لهابي والسدس كل بت الاسطنصات وللاسطعم بال علاعده مل م كاع إسطقه والصلوه . والجدوالم وهوم (48 37 42 0 × 58 4) للاف الم عولي

Al-Samarqandī, Sharķ al-Nikāt, 157a.

2. Süleymaniye Library, Reisülküttab 1203. 13 works are found in the composite volume in the following order:

- (a) Burhān al-Dīn al-Nasafī, al-Fuşūl: It is found between folios 1b-11a, each with 19 lines. The chapter titles and subject changes are indicated in red ink. The name of the work is recorded at the beginning of 1a as "Kitāb al-Muqaddimāt al-burhāniyya, one of the works of Burhān al-milla wa al-dīn, the most precious of al-muḥaqqiqīn, may Allah bestow His mercy upon his parents." The work ends with the expression "tamma al-Fuşūl." It has no copyist name or date/place recorded.
- (b) Burhān al-Dīn al-Nasafī, Mansha' al-naẓar: It is located between folios 11b-15a. The name of the work is recorded as Kitāb Mansha' al-naẓar on the third inner cover as well as at the beginning of folio 11a. Space is found for the subject headings, but they were left unwritten and blank. No copyist name, date, or place has been recorded.
- (c) The work is recorded under the name Hādhihī risālatun mushtamilatun 'alā khamsat laţā 'if and has 16 lines: the author labels the categorical description of quality by Ibn Sīnā in the first as laţīfa, as talāzum by Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) in the second, and as hayūlā in the third and fourth; a grammatical difference is found between the conjunctions inna and in in the fifth.
- (d) Another work is recorded under the name *Risālatun ukhrā yashtamilu 'alā khamsat mabāḥith*; it has 19 lines in total: the first inquiry is on encompassing God's knowledge, the second is on the idea that God's existence is free of quiddity, the third is on universals, the fourth is on attributing an eternal creation to God, and the fifth discusses the external genus.
- (e) Another work is recorded under the name Risālatun ukhrā mushtamilatun 'alā ajwibat al-mabāḥith. It is found on folio 17a and has 34 lines in total. The work begins with the statement "Qāla mawlānā afḍal al-muḥaqqiqīn, akmal al-mudaqqiqīn Jamāl al-milla wa-l-ḥaqq wa-l-dīn al-Hamadānī." It seems to consist of the answers to the five inquiries in the previous work.
- (f) Burhān al-Dīn al-Nasafī, al-Nikāt al-darūriyya al-arba'īniyya al-musammā bi-l-Usţuqussāt: Al-Nasafī discusses 40 controversial issues in this work, mainly among Abū Ḥanīfa, Shāfi'ī, and Abū Ḥanīfa's students such as Abū Yūsuf, Muḥammad al-Shaybānī, and Zufar, who hold views similar to their teacher. He discusses those issues using the method of 'ilm al-naẓar (jadal/khilāf) and adduces his evidence in favor of Abū Ḥanīfa. The work is located between

folios 17b–39a. No introduction to the subject-matter is found; it starts from the first issue right after the *ḥamdala* and *ṣalwala*. The pages each contain 19 lines. Subject headings are not written; where they would be written has been left blank. Therefore, one cannot see either the denaries dedicated to the 40 issues or the *Ustuquss*. The copyist's name is recorded as 'Alī b. Aḥmad b. 'Alī al-Bārchinlighī.²¹ The date of the copy is Shawwal 728 (1328). However, this copy does not end with the phrase "*tamma al-Ustuqussāt*" unlike the end of the commentary *al-Nikāt* that we claim belongs to al-Samarqandī. The copy instead ends with the statement "*waqa'a al-firāgh min taḥrīr hādhihī al-Nikāt al-darūriyyat wa-l-Ustuqussāt al-'arba'īniyyat...*"

- (g) Al-Samarqandī, Sharḥ al-Fuṣūl: The name of the commentary and its relation to the author are recorded as follows on page 40b: "Sharḥ al-Muqaddima alburhāniyya li-l-imām al-muḥaqqiq wa-ilhām al-mudaqqiq Shams al-milla wa-l-Dīn Muḥammad al-Samarqandī." Each folio has an average of 23 lines per side. The work is located between folios 40b–79b. The commentary is constructed according to qāla-aqūlu regulations, and not all of the text of al-Fuṣūl is given. No copyist name is found, but the date of the copy is recorded as the middle of the month of Safar 722 (1322). This date is crucial as it is also the year of al-Samarqandī's death.
- (h) Sharḥ Mansha' al-naẓar: This is the work that is the subject of our study. We will present some evidence claiming that it belongs to al-Samarqandī. The name above is recorded on the third inner cover of the composite volume, as well as on folio 80a. The commentary takes place between folios 80b–94b. In this collection, the author is also unidentified. The folios have 23 lines on each side. No copyist name or date has been recorded. The calligraphy styles in the text and on the margins are the same.
- (i) Ajwiba 'an al-as'ila allatī awradahā shāriḥ Mansha' al-naẓar 'alā muṣannifihī: This name is recorded on 96a, and the work itself takes place between 96b-103. Each page contains 21 lines. Özen also considers this commentary to be anonymous and states that it was written in order to respond to the criticisms directed at al-Nasafī in the commentary, Mansha',²² which we

²¹ Özen does not mention the nisba "al-Bārçinlighī" in his article, "İlm-i Hilâf". We owe this nisba to V. V. Barthold's work. See V. V. Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, prepared by Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Kronik Kitap 2017), p. 199.

²² Özen, "İlm-i Hilâf", p. 181.

have identified as belonging to al-Samarqandī. Unfortunately, we have been unable to identify the author of this work. No copyist name, date, or place has been recorded.

- (j) The name of the author here is recorded as "Al-Mawlā al-Ṣadr al-Kabīr al-ʿĀlim al-Fāḍil Malik al-Ḥukamā Sulṭān al-Muḥaqqiqīn Mu'ayyid al-Dīn." The work has no recorded title. Its subject is about the survival of the human soul after the death of the body. It is located between foilos 103b–104b. The number of lines on each folio is variable: 32 lines on 103b and 36 lines on 104a. It also has no copyist name or date recorded.
- (k) Sharh al-Nikāt al-Darūriyya al-Arba iniyya: This is the second work subjected to in our study that we have also identified as belonging to al-Samarqandī. The title of the work is recorded on the third inner cover of the composite volume as Sharh al-Nikāt, and as Sharh al-Nikāt al-Darūriyya al-Arba iniyya on 105a. In the introduction (105b), the commentator references the work as al-Nasafī's under the title *al-Nikāt al-Darūriyya al-Arba* 'īniyya. The work takes place between folios 105b–150a. The author does not give the commentary a separate name. The copyist's name is recorded as 'Alī b. Ahmad b. 'Alī al-Bārchinlighī, and the date of the copy is the end of Ramadan 728 (1328). The commentator informs us that he wrote the work in Tabriz. Each page contains 22 lines, but the 22nd line on each page is written as a half line centered on the page. The margins of the work have some correction notes from place to place, and the calligraphy style of those notes is the same as that in the text. Apart from these correction notes, a quotation is found on the side using a different calligraphy style and starting with "Qāla al-Chārpardī" (106a). This quotation belongs to al-Chārpardī's commentary, al-Nikāt (TSMK, III. Ahmet 3371, 18a).
- (1) Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Yūsuf al-Bulghārī (d. unknown), al-Fuḥūl fī Sharḥ al-Fuṣūl: The name of the work is recorded as Sharḥun 'ākhar li-l-Muqaddimat al-burhāniyya on the third inner cover of the composite volume and as Sharḥ al-Muqaddima al-burhāniyya al-musammā bi-Ma'ārik al-fuḥūl at the beginning of folio 151a. It is located between folios 151b–177b. Each page contains 24 lines, but just like in al-Samarqandī's commentary, al-Nikāt, the 24th line starts from the middle of the page. No copyist name or date is recorded.
- (m) Muḥammad b. 'Alī b. Abu Bakr b. 'Alī al-Nasafī, Nikāt darūriyya fī bayān waḥdat wājib al-wujūd: The author contends that he applies the method of

'ilm al-naẓar on the ten issues related to the unity of *wājib al-wujūd*. It is found between folios 178a–179b, each page having 24 lines. Just like in the previous work, the 24th line is centered on the middle of the page. No copyist name or date is recorded.

We want to make the following notes for this composite volume: The primary texts in the composite volume either belong to al-Nasafī or to the commentators on his works; the works *c*, *d*, *e*, and *j* appear to have been added later to the composite volume. The copyist's name is recorded only on one of the primary texts from al-Nasafī, al-Nikāt, and at the end of al-Samarqandi's commentary on al-Nikāt. The copyist name recorded in both works is 'Alī b. Ahmad b. 'Alī al-Bārchinlighī. The date of copy in al-Nasafi's al-Nikāt is recorded as Shawwal 728/1328, and in al-Samarqandī's Sharhal-Fuşūl as the middle of Safar 722/1322, and in al-Samarqandī's Sharh al-Nikāt as the end of Ramadan 728/1328. Both the copyist's name and the date of copy are essential as al-Samarqandi's Sharh al-Fuşul seems to have been copied nine months before his death, the date of which being 22 Shawwal 722/3 (November 1322). Al-Nasafi's al-Nikāt and Sharh al-Nikāt, which we claim to belong to al-Samarqandī, seem to have been copied six years after al-Samarqandī's death. Although the name of the copyist is recorded only in two works, their calligraphy style is exactly the same as that of the other eight main works in the composite volume. Therefore, claiming that all the main works in the composite volume were copied by the same person would not be incorrect. The calligraphy style in the main works from the composite volume is as follows:



Al-Nasafī, al-Fuṣūl, 1b.

Necmettin Pehlivan, Hadi Ensar Ceylan, Shams al-Din al-Samarqandi's Two Unknown Commentaries on al-Nasafi: Sharh Mansha'al-Nazar, Sharh al-Nikat al-Daruriyya al-Arba'iniyya

Al-Samarqandī, *Sharḥ al-Nikāt*, 105b

Al-Samarqandī, Sharḥ al-Nikāt, 155a.

As for the works *c*, *d*, *e*, and *j* in the composite volume, they appear to have been added later; the calligraphy styles differ from those of the other commentaries on the works of al-Nasafī. However, the calligraphy styles in these four works are very similar; therefore, they also appear to have been copied by the same person.

3. Konya Regional Manuscripts Library, Burdur 133. Nine works are found in the composite volume. The first inner cover of the composite volume contains the statement, "This volume contains some treatises on the art of *khilāf*." The second inner cover has the statement, "These nine treatises are on the art of *khilāf* and *jadal*, with an introduction from *'ādāb al-baḥth*." The followings are the works in the composite volume:

(a) Burhān al-Dīn al-Nasafī, *al-Fuşūl*: It occurs between folios 1b–21b, each containing 11 lines. No copyist name or date has been recorded. The chapter titles are written in red ink. The top of 1a has the statement, "*Matnu muqaddimatin min 'ādāb al-baḥth.*" Notes are found crammed on the margins of the text between folios 5b–13a and have the same calligraphy style as that of the text.

- (b) Burhān al-Dīn al-Nasafī, Sharḥ al-Fuṣūl: It is located between folios 24b–105a, each containing 13 lines. The chapter titles are written in red ink. The top of page 24a has the title Sharḥ al-Muqaddima and beneath it, Sharḥ al-muṣannif li-l-Fuṣūl. Notes are found on the margins of the pages written in the same calligraphy style as that of the text. The copyist is Ḥusayn (Ḥasan) b. 'Alī. The date is 727 (1327), and the place is Tabriz.
- (c) This has a text extracted from a commentary on *al-Fuşūl* and is located between folios 105b–107a. However, we could not identify the source from which it was taken. It does not belong to the author or to al-Samarqandi's commentary. Each page contains 26 lines. The text is unexpectedly interrupted. No copyist name or date has been recorded. It is more of a long note rather than a separate work.
- (d) This has another work on page 107a and contains 20 lines.
- (e) Burhān al-Dīn al-Nasafī, *al-Tarājīḥ*: It takes place between folios 111b–113b and discusses how one proof is preferred in the *mu ʿāraḍa* over another, which is the main area where the *ʾādāb/jadal/munāẓara* takes place. The beginning of page 111a has the statement, "*Al-Tarājīḥ li-Mawlānā Burhān al-Dīn al-Nasafī*," written in red ink. Each folio has 25 lines per side. The word *Faṣl* is written in red ink. No copyist name is found, but the date is recorded as the beginning of the month of Shaban 727 (1327). *Al-Tarājiḥ* was *published by* Sharīfa al-Hūshānī.²³
- (f) Al-Samarqandī, Sharḥ al-Fuṣūl: It is recorded under the name Miftāḥ al-naẓar in the library catalogue. This name must have been chosen by taking Kātib Çelebī as the reference. The work is located between folios 117b–180b. Numerous corrections and explanatory notes are found on the margins of folios 117b–130b. The beginning of folio 117a has the statement "The composition of the book was started at the beginning of the month Safar 728." The words qāla-aqūlu in the commentary are written in red ink, and the important sentences and subject changes are also underlined in red ink. The copyist name is not recorded, but the copy is dated 14 Safar 728/14 February 1328, which means that the copy was made six years after al-Samarqandī's death. The place where the copy was made is Tabriz.

See Burhān al-Dīn al-Nasafī, al-Tarājīļ, critical ed. Sharīfa al-Hūshānī: Majallat Jāmi'at al-Malik Su'ūd 19 (1428/2007), pp. 889–959.

- (g) Burhān al-Dīn al-Nasafī, Sharḥ Mansha' al-naẓar: It is located between folios 181b–214b. The beginning of 181a contains the expression "Sharḥ al-Mansha' li-muṣannif al-Mansha'." Each page contains 15 lines. Corrections and explanatory notes are found on the margins of the folios along with the commentary. The copyist's name is Husayn (Hasan) b. 'Alī; the copy is dated 727; the place is recorded as Tabriz.
- (h) Burhān al-Dīn al-Nasafī, *Mansha' al-naẓar*: The work is found between folios 215b–220a. The top of folio 215a has the expression, "*Hādhā kitāb Mansha' al-naẓar*." Each page has 15 lines. Apart from a few corrections, no reader notes are found on the margins of the folios. No copyist name, date, or place is recorded.
- (i) Sharḥ Mansha ' al-naẓar: Based on the evidence, we claim this work to belong to al-Samarqandī. It is located between folios 221b–251b with no author registered in the catalogue. The top of folio 221a has the expression, "Sharḥ Mansha '." Each page has 15 lines. The chapter titles are written in red ink. No copyist name, date, or place is recorded.

We want to make the following notes for this composite volume: The calligraphy style in *al-Tarājīḥ* (*work c*) and the notes in work *d* appear to differ from the other works; however, this difference seems to have emerged due to the choice of a smaller calligraphy style: When the style of the letters is carefully examined, the similarity with the writing style from the other works is seen. Therefore, we believe that Ḥusayn (Ḥasan) b. 'Alī, whose name is recorded only in works *b* and *g*, is the copyist for all works in this composite volume and also the author of the notes on the margins of the texts. The following are some examples of the calligraphy style in the texts from this composite volume:

ماللة الرجر الجد لله وم 612 على يسوله محد والما جعن وتعد فاللادمع (1) شافالها 1518cl.

Al-Nasafī, al-Fuṣūl, 1b.

12 June محت والد احمد 160 ر و قعد م/ می ده الدی ا ع وانها والبطع مات ص

Al-Nasafī, Sharh al-Fuṣūl, 24b.

واساعل المطد ć 290 ol int fic cies (india); 1 est 2 wille

Al-Nasafī, Sharķ al-Fuşūl, 105a.

Al-Samarqandī, Sharh al-Mansha', 221b.

Al-Nasafī, al-Tarājīķ, 111b.

4. Süleymaniye Library, Ragıp Paşa 1297. The five works in this collection are as follows:

- (a) al-Samarqandī, Sharḥ al-Fuṣūl: It is located between folios 1b–38a, each page containing 31 lines. Subject changes and the words qāla-aqūlu are written in red ink. Corrections and explanatory notes are found on the margins of the folios from place to place. No copyist name, date, or place is recorded.
- (b) Burhān al-Dīn al-Nasafī, al-Nikāt: It is found between folios 39b–53a, each page containing 31 lines. There is no hamdala or şalwala at the beginning. Because it contains 40 issues, the first denary starts with the title "Al-'Ashr al-awwal min al-Usțuqussāt," and the remaining denaries are separated respectively under the titles "Al-'Ashr al-thānī min al-Usțuqussāt," "Al-'Ashr al-thālith min al-Usțuqussāt," and "Al-'Ashr al-rābi' min al-Usțuqussāt." This division is in line with al-Samarqandī's explanation of why it is called Usțuqussāt at the end of the commentary on al-Nikāt in the other collections

above. In addition, this copy ends with the expression *"tamma al-Usțuqussāt"* just like in the commentary that we claim belongs to al-Samarqandī.

- (c) Sharḥ al-Nikāt: Based on the evidence, we claim this work to belong to al-Samarqandī. It is recorded in the library catalogue with no identified author and is located between folios 53b–86b. The pages each contain 31 lines. The first denary has no "Al-'Ashr al-awwal min al-Ustuqussāt." However, the remaining denaries are separated respectively under the titles "Al-'Ashr al-thānī min al-Ustuqussāt," "Al-'Ashr al-thālith min al-Ustuqussāt," and "Al-'Ashr al-thānī min al-Ustuqussāt." The copy is dated 25 Jumādā al-ākhira 761/25 June 1360 and the copyist's name is Abū al-'Alā Muḥammad b. Abī-l-Ḥasan (Ḥusayn) al-Isfarāyīnī.
- (d) This short text belongs to Mulla Khusraw (d.1480) and is located between folios 87b–88a. The copy is dated 877 (1473). This text was written by Mulla Khusraw himself, recorded as follows: "These lines are written by Muḥammad b. Farāmurz b. 'Alī, who is in need of Allah, the Almighty and self-Sufficient." There is also the explanation "that is mawlānā Khusraw, raḥimahu Allah" in red ink under the name.
- (e) Burhān al-Dīn al-Nasafī, Sharḥ Mansha' al-naẓar: It is found between folios 89b-106a, each containing 29 lines. The chapter titles are written in red ink. The date of the copy is not recorded. The name of the copyist is recorded as "Muḥammad ... al-mansūb ..."²⁴

This collection has no copyist name or date recorded for works *a* and *b*. As we shall see below, the calligraphy styles in works *a*, *b*, and *c* resemble one another. Therefore, we believe that these three works were copied by the same copyist, whose name occurs at the end of the work. The *nisba* of the copyist for work *e* could not be read. The following are some examples from the works:

لتروف لعالم

Al-Samarqandī, Sharh al-Fuşūl,



Al-Nasafī, al-Nikāt/al-Uştukuşşāt, 38b.

ب ل لا لمن alla فانالنطر 2/4 يلوم العقلة وال i 1 au ه وله وى المؤاطرد الأفكار بي إينا

Al-Samarqandī, Sharh al-Nikāt, 53b.

0 15 sl 6, 0. 2626161 101 2610

Mulla Khusraw, 87b.

Al-Nasafī, Sharh Mansha' al-nazar, 89b

5. Süleymaniye Library, Laleli 2243. Four works are found in this collection.

- (a) Risāla fī Ithbāt al-wājib: Its author's name is recorded as Muḥammad al-Khadarī (d. unknown); however, the nisba on folio 1a–1b has been misread and the name of the work shortened. The full name of the author is recorded as al-Sayyid al-Sharīf Shams al-Dīn Muḥammad al-Khafarī on folio 1a.²⁵ The author recorded the name of the work in the collection as Risāla fī Ithbāt wājib al-wujūd bi-l-dhāt wa-ṣifātihī bi-l-dalā'il. The work is located between folios 1b-55b, with each page containing 21 lines. No copyist name, date, or place is recorded.
- (b) Risāla fī ummahāt al-'ulūm. This is the name recorded in the library catalogue, while Haşr ummahāt al-'ulūm is recorded as the name on folio 1a. The work starts on folio 53b with the name Haşr ummahāt al-ma'ārif. It is located between folios 53b–55b, and each page contains 21 lines. No copyist name, date, or place is recorded.
- (c) Burhān al-Dīn al-Nasafī, *al-Nikāt*: It is located between folios 56b–81a; each page contains 21 lines. The work is recorded as *al-Usţuqussāt fī al-jadal* on folio 1a and as *al-Istiqşā'āt fī al-nukat* in the library catalogue. The 40 issues discussed in the work, as we have explained above, are separated respectively under the titles "*Al-'Ashr al-awwal min al-Usţuqussāt*," "*Al-'Ashr al-thānī min al-Usţuqussāt*," "*Al-'Ashr al-thānī hin al-Usţuqussāt*," and "*Al-'Ashr al-thānī min al-Usţuqussāt*." It ends with the expression "*tamma al-Usţuqussāt*" just like in al-Samarqandī's commentary. No copyist name, date, or place is recorded.

(d) Sharḥ al-Nikāt: Based on the evidence, we claim this work to belong to al-Samarqandī. It takes place between folios 81b–148a. This copy also has the same note that was copied in Tabriz. The title is recorded as Sharḥ al-Usṭuqussāt on 1a. The copy was made according to the decimal system following the explanation made at the end of the commentary. The bottom of folios 136a–148a have been water damaged. The explanation above, which we think belongs to al-Samarqandī, is also available at the bottom of folio 148a. However, the two lines following this explanation are could not be read due to the water damage.

Because the calligraphy style in this collection's four works is the same, the copy must have been made by the same copyist. The name of the copyist and date might possibly be on the illegible parts of the folios.



Al-Khafarī, Risāla fī Ithbāt wājib al-wujūd, 1b.

almiter E.3 المن و الصاء 14ball بنلين والروعطيموس أما يعد العرم السعد لخفرى هنه دسال في سا الوجود بالذات وصفاته ما لدلاكل تعندى فطبعتها ويحصل العروج الحظتها للالك ذروة التيفية وجريزيده 2.15 ومقاصد المت ج ذ ل اصر لما لما ا

Risāla fī ummahāt al-'ulūm, 53b.

لسماسالح le . Hel rel م 2 الم : لت اعلاونا روالنه الالصلوة وتالالنا ورمزانها ترط از والنه في لوض في قصر است الصاوفاور فع الحذب أوامتنا للامرل

Al-Nasafī, al-Nikāt/al-Usțuqussāt, 56b.

الحرم والم قد I'mal ES العدسية الحدسه رب العالمين والصلوة عل عرك سركالم int. والم واعهابدالطاه بين و يعد فان النظوفي لعلوم العقليه في التطحبية ببنحل لغزابج للخامين والطبايع للامين ويصقل العنول الصديد والم ذهان الرجبة و منوى الخواط والأفك فياقتها والمحفولات وافتاح النقيذيات الى والاشاح م

Al-Samarqandī, Sharķ al-Nikāt, 81b.



Al-Samarqandī, Sharḥ al-Nikāt, 148a.

IV

The following points are in regard to the composite volumes registered in these collections:

Point 1. In the collections of Reisülküttab 1203, Ragıp Paşa 1297, Laleli 2243, Burdur 133, and Şehid Ali Paşa 2303, in which al-Nasafi's *al-Nikāt* takes place, al-Nasafi's works start with the same *ḥamdala* and *ṣalwala* with some minor differences. The *ḥamdala* and *ṣalwala* in al-Samarqandī's *Sharḥ al-Fuṣūl* commentary on al-Nasafi's *al-Fuṣūl* are identical with those from the works contained in the collections Burdur 133, Reisülküttab 1203, Şehid Ali Paşa 2303, and Ragıp Paşa 1297. However, the library catalogues show no identified authors on record. These signs have led us to the possibility that the works recorded with no identified author in the work or the library catalogues might belong to al-Samarqandī. The findings and comparisons are as follows:

Table 1.

Comparison of the Collections Burdur 133, Reisülküttab 1203, Şehid Ali Paşa 2303, and Ragıp Paşa 1297

		Burhān al-Dīn al-Nasafī	Shams al-Dīn al-Samarqandī
		الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين.	
	1.1	<i>al-Fuṣūl</i> : Pehlivan-Ceylan's edition (<i>AÜİFD</i> 56/2, 43; Burdur 133, 1b; Şehid Ali Paşa 2303, 82b; Ayasofya 2468, 1b.) <i>Sharḥ al-Fuṣūl</i> : Sharīfa al- Hūshānī's edition, (Riyad 1432), 28; Burdur 133, 24b.	الحمد لله رب العلمين والصلوة على محمد سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين.
1		الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين.	<i>Sharḥ al-Fuṣūl</i> : Şehid Ali Paşa 2303, 2b; Ragıp Paşa 1297, 1b; The National Library: 50 Damad
	1.2	<i>al-Fușūl</i> : Reisülküttab 1203, 1b.	187, 1b; Burdur 133, 117b; Reisülküttab 1203, 40b.
	1.3	الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلوة على رسوله محمد وآله أجمعين.	
		<i>al-Fuṣūl</i> : Ayasofya 2566, 30b.	

	الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله أجمعين.	الحمد لله رب العلمين والصلوة على محمد سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين.
	<i>al-Nikāt</i> : Reisülküttab 1203, 17b. الحمد لله رب العلمين والصلوة على محمد سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين.	<i>Sharḥ al-Nikāt</i> : Ragıp Paşa 1297, 53b.
2	<i>Sharḥ al-Nikāt</i> : Reisülküttab 1203, 105b.	
	Sharḥ al-Nikāt: Laleli 2243, 81b. الحمد لله رب العلمين والصلوة على رسوله	
	محمد سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين.	
	<i>Sharḥ al-Nikāt</i> : Şehid Ali Paşa 2303, 113b.	

		الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين.	الحمد لله رب العلمين والصلوة على محمد سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين.
	3.1	<i>Mansha` al-naẓar</i> : Şükrü Özen's edition: (Maqālāt 1999/2), p. 193; Burdur 13, 215b; Reisülküttab 1203, 11b; Ayasofya 2566, 42a; Bursa	<i>Sharḥ Manshaʾ al-naẓar</i> : Burdur 133, 221b; Reisülküttab 1203, 80b;
3.		İnebey: Orhan Gazi 778, 26b. Sharḥ <i>Mansha`al-naẓar</i> : Burdur 133, 181b; Şehid Ali Paşa 2303, 95a; Beyazıt Library, Veliyüddin Efendi 2855, 1b; Esad Efendi 3034, 79b.	الحمد لله رب العلمين والصلوة على سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين.
	3.2	الحمد لله رب العالمين، والصلوة على خير خلقه محمد وآله أجمعين.	<i>Sharḥ Manshaʾ al-naẓar</i> : Şehid Ali Paşa: 2303, 98a.
		Sharḥ <i>Manshaʾ al-naẓar</i> : TSMK: III. Ahmet 3371, 1b.	

As can be seen in Table 1, the *hamdala* and *salwala* al-Nasafī used in his studies on '*ilm al-naẓar* (*khilāf/jadal*) resemble those in 1.1, 3.1, and 4.1. Therefore, the expressions "*wa-l-'āqiba li-l-muttaqīn*" in 1.2, 3.2, and 4.2 and "*wa-l-salām*" in 1.3, 3.2, and 4.2 are missing. Also, the expression "'*alā khayr khalqih*" is preferred over "*alā rasūlih*" in 2 and 3.2. Do these shortcomings and changes belong to the author or the copyist? Whether these belong to the author or the copyist, they had no authority to change the actual construction and meaning. However, we believe the expressions we consider as shortcomings are intentional or unintentional usages by the copyists, while the expressions we consider to be changes are embellishments from the author. We would like to add the following about the *hamdala* and *salwala*: the *hamdala* and *salwala* used in the copy made by 'Abd Allah b. Sulaymān on 23 Muharram 681 (which later passed to Muḥammad b. 'Amr b. Muḥammad al-'Anasī),²⁶ those used by al-Kirmānī in his commentary on *al-Fuṣūl*,²⁷ those used and referenced to the author by the copyist of the commentary '*Umdat al-nuẓẓār*²⁸

²⁶ Al-Nasafi, *al-Fuşūl*, Çorum Hasan Paşa Manuscript Library, no. 1071, 80a. The date 681 is important, as the date of al-Nasafi's death is 687; hence, this copy of *al-Fuşūl* was copied during Al-Nasafi's lifetime. Based on the note from Muḥammad b. 'Amr b. Muḥammad al-Anasī, who copied all of the works in the composite volume except for *al-Fuşūl* and some of the works in the *madrasas* of Mustanşiriyya (157a) and Nahjuwān (138a), he possible may have seen al-Nasafī, or at least 'Abd Allah b. Sulaymān from whom he had obtained *al-Fuşūl*, by attending al-Nasafī's seminars.

^{27 &#}x27;Abd al-Raḥīm b. Mahmūd al-Kirmānī, *Sharḥ al-Fuṣūl*, TSMK, III. Ahmed 3371, 89b.

^{28 &#}x27;Umdat al-nuzzār, Süleymaniye Library, Ayasofya 2566, 46b.

(which Özen regards as anonymous)²⁹ on *al-Fuṣūl*, and those used and commented upon word verbatim by al-Khāṣṣī (d. 8th century) in his commentary titled '*Ayn al-naẓar*³⁰ are exactly the same as those used in 1.1. Therefore, the testimonies of the copyists and the commentary copied at the time of al-Nasafī seem to confirm Table 1.

As for the *ḥamdala* and *ṣalwala* used by al-Samarqandī in his commentaries, they are all the same except for the additional word *rasūlu* in the commentary on *al-Nikāt* from the copy in the Şehid Ali Paşa collection and the missing word *Muḥammad* in the commentary *Mansha' al-naẓar* from the copy in the Şehid Ali Paşa collection. These are likely to be an addition and omission from the copyists because these are not found in the copy of *Sharḥ al-Fuṣūl* registered in the Şehid Ali Paşa collection. Besides, even if we accept that these are the authors' choices, the addition and omission are not such that they might affect the main construction and meaning. In addition, the *ḥamdala* and *ṣalwala* used by al-Samarqandī in his works *al-Mu'taqadāt*, *al-Anwār al-ilāhiyya*, *Sharḥ al-Anwār al-ilāhiyya*, and *Sharḥ al-Lama'āt al-rābi'a min kitāb al-Anwār al-ilāhiyya* are the same as those given in the following table:

Table 2.

Comparison of the Hamdala and Ṣalwala in Laleli 2432 with Al-Samarqandī's

<i>al-Muʻtaqadāt</i> Laleli 2432	al-Anwār al-ilāhiyya Laleli 2432	Sharḥ al-Anwār al- ilāhiyya Laleli 2432	Sharḥ Lamaʿāt al- rābiʿa Laleli 2432
الحمد للهَّرب العلمين، والصلوة على نبيه وعلى آله وأصحابه الطاهرين. (34b)	الحمد للهَّ رب العلمين، والسلام على محمد وآله وأصحابه الطاهرين. (138b)	الحمد لله رب العلمين، والصلوة على نبيه محمد وآله وأصحابه الطاهرين. (153b)	الحمد للهَّرب العلمين، والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه الطاهرين. (163b)

29 Özen, "İlm-i Hilâf", p. 178.

30 Muḥammad b. Shihāb al-Khāṣṣī, 'Ayn al-naẓar, TSMK, III. Ahmed 1259, 2b–3b.

We would like to point out one last thing regarding the *hamdala* and *şalwala* used by both authors: *Kitāb 'Ayn al-nazār fī al-manțiq fī 'ilm al-jadal* is registered as al-Samarqandī's work in the catalogues and was prepared for publication by Walter Edward Young.³¹ The work has an encompassing name; additionally, al-Samarqandī deals with the concepts of *talāzum* (necessity), *dawarān* (entailment), and *tanāfī* (contradiction), which are described by al-Samarqandī as "pure rational proofs" both in *Sharḥ al-Fuṣūl* and *Sharḥ Mansha ' al-naẓar*. The expression *fī-l-mantiq* as part of the work's name can be read as indicating the fact that the author accepts these proofs as purely rational. What attracts our attention here is that the *ḥamdala* and *şalwala* used in the work resembles those used by al-Nasafī, "wa-l-ʿāqiba li-l-muttaqīn," is missing. The *ḥamdala* and *şalwala* presented in Table 2 is exactly the same as those al-Nasafī used in his work a*l-Tarājīḥ* (registered in Burdur 133). The comparison is as follows:

Table 3.

Comparison of Al-Samarqandi's Hamdala and Salwala with Those of Al-Nasafi's

Al-Samarqandī	Al-Nasafī
https://pages.ceres.rub.de/ayn-al-nazar/	a <i>l-Tarājīḥ</i> : Burdur 133, 111b.
الحمد للهَّرب العالمين، والصلوة على رسوله محمد وآله أجمعين.	الحمد للَّه رب العالمين، والصلوة على رسوله محمد وآله أجمعين.

Point 2. After having compared the *hamdalas* and *salwalas* in these relevant works, which constitutes a piece of evidence supporting our claim that the commentary *al-Nikāt* registered in the collections of Ragıp Paşa 1297/3 (53b–86b), Şehid Ali Paşa 2303/7 (113b–157a), and Reisülküttab 1203/7 (105b–150a) belong to al-Samarqandī, we want now to present another piece of evidence. Al-Samarqandī refers to his own books *al-Anwār al-ilāhiyya* and *Qistās al-afkār fī taḥqīq al-asrār* when commenting on the fifth issue of *al-Nikāt*, *talāq rijʻī*. The self-reference al-Samarqandī makes to his work is as follows:

Table 4.

Evidence Involving Al-Samarqandi's Self-Reference

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

Another point that supports this reference as belonging to al-Samarqandī is that almost the exact same sentence takes place verbatim in his work *Sharḥ al-Fuṣūl*. After stating the impossibility of what is contrary to the necessary existing together with the necessitated, al-Samarqandī says:

Another thing we want to point out regarding these references is this: When dealing with the 37th issue in *Sharḥ al-Nikāt*, the commentator refers to his other work, *al-Talkhīṣ*. As we could not find this body of work in the library catalogues despite all our efforts, we have not included the work in the title and content of this study. Therefore, we believe that a new work from al-Samarqandī might be revealed. The commentator's reference is as follows:

وإن اكتفى بالأول والثالث جاز كما ذكرنا في <u>التلخيص</u>.³³

Şükrü Özen, in his article "İlm-i Hilâf," identifies two glosses (*ḥashiya*) on al-Samarqandī's *Sharḥ al-Fuṣūl*, one of which belongs to 'Abd al-Raḥīm b. Maḥmūd b. Muḥammad al-Kirmānī (TSMK, III. Ahmed 3371 & 1259). As for the other one, he states that its name could not be identified (TSMK, III. 1316; Fatih 3087).³⁴ While examining these works on which Özen had given information, we encountered the following: **(a)** we have determined that the work registered at TSMK, III. Ahmed 3371/3 (89b–162b) and TSMK, III. Ahmed 1259/2 is not a gloss that al-Kirmānī wrote on al-Samarqandī's *Sharḥ al-Fuṣūl*, but a direct commentary written on *al-Fuṣūl*. This is because al-Kirmānī never quotes from al-Samarqandī's commentary in his references of *qāla* or *qawluhu*, but rather does so directly from *al-Fuṣūl*. Additionally, he refers in his commentary mainly to *Sharḥ al-Fuṣūl* among al-Samarqandī's commentaries, as well as his *Sharḥ al-Nikāt* and *Sharḥ Mansha' al-naẓar*; **(b)** We have determined that the gloss registered at Fatih 3087, which Özen

³² Al-Samarqandī, Sharḥ al-Fuṣūl, The Public Library of Burdur, no.133, 128b.

³³ Reisülküttab 1203/7, 148a.

³⁴ Özen, "İlm-i Hilâf", 177.

has recorded as anonymous, belongs to Kamāl al-Dīn al-Turkānī (d. post 755/1354). We have identified two more copies of this gloss: Atıf Efendi 2848/3 and Ankara National Library's 50 Damat 187/3. One of the copies of the gloss registered at TSMK, III. Ahmed 1316, which was also identified by Özen, is recorded with no identified author,³⁵ yet we found in the first copy we came across the record *hāshiya li-l-Samarqandī* in the first inner cover of the composite volume, as well as the record Hādhā ḥāshiya-i sharḥ-i Fuṣūl-i Nasafī li-l-Sayyid al-Samarqandī on folio 61a. However, the second copy we found is recorded only by the name of its author and the work: hashiya-i sharh-i Samargandī li-mawlānā Kamāl al-Dīn al-Turkānī (1a). In addition, the commentary written by Kamāl al-Dīn al-Turkānī on Maļımūd b. Muhammad b. 'Amr al-Chaghmīni's (ö.1221/618?) al-'ilm al-hay'a is found in the composite volume. This commentary is recorded under several names: (a) Sharh Chaghmīnī fī 'ilm al-hay'a **bi-khaff mu'allifih** al-fādil Kamāl al-Dīn al-Turkānī, (b) Sharḥ Chaghmīnī li-Turkānī fī ʻilm al-hay'a on folio 1a, (c) Sharḥuh ʻalā al-Mulakhkhas fī al-hay'a **bi-khaṭṭih** after the record <code>Hashiya-i Sharḥ-i Samarqandī li-mawlānā</code> Kamāl al-Dīn al-Turkānī in his commentary on al-Samarqandī's work, and (d) Sharh Chaghmīnī **bi-khaţţih** li-Turkānī fī 'ilm al-hay'a on folio 92a. In any case, the note ana al-dā'ī al-jānī Kamāl al-Turkānī (135b)³⁶ at the end of the commentary testifies to the fact that the calligraphy style of the copy belongs to the author. Al-Turkānī records that he wrote the work in the city of Gulistan in 755. As al-Samarqandī died in 722, the following questions come to mind: Did al-Turkānī see al-Samarqandī and take lessons from him as one of his students? If not, when writing the gloss on al-Samarqandī, was he aware of and did he reference these commentaries that are the subject of our investigation? Although we could find no evidence that would enable us to give a definite affirmative answer to the first question, al-Turkānī still may have attended al-Samarqandi's classes due to the following reasons: (a) Kātib Çelebī's narration states that al-Samargandī wrote his work Sharh al-Fusūl in Mardin at the request of a group of students and that he donated it to the Sa*ḥib* of Mardin Abū al-Ḥārith Kara Arslan's library.³⁷ (b) Al-Turkānī also possessed the nisba of al-Mardinī.³⁸ Moreover, al-Turkānī's mention of some of the acts of samā'

³⁵ Özen records the work at TSMK, III. Ahmed 1316, mistakenly, both as the gloss on Al-Samarqandi's Sharh al-Fuşūl ("İlm-i Hilâf," 177) and as an anonymous commentary on al-Fuşūl ("İlm-i Hilâf," 178).

³⁶ It is interesting that al-Turkānī writes the word Turk by adding the letter و in it: الذاعبي الجساني كسيال : in it: التسوركاني

³⁷ Kātib Çelebī, Kashf, II, 1803.

³⁸ http://www.yazmalar.gov.tr/eser/serhul-mulahhas-f%C3%AEl-heye/58267 (December 6, 2019).

in his gloss allows us to interpret them in a way that supports this possibility.³⁹ (c) We have found a definite answer to our second question in this gloss. In his gloss, al-Turkānī refers to al-Samarqandī's *Sharḥ al-Nikāt* and *Sharḥ Mansha` al-naẓar*, which we will reconsider as belonging to al-Samarqandī below. Al-Turkānī's reference is as follows:

Table 5.

Al-Turkānī's Reference to Sharḥ al-Nikāt and Sharḥ Mansha` al-naẓar as Belonging to Al-Samarqandī

فه ذه اللطيفة إن كانت على ذكر منك، أمكنك أن يدفع كثيرا من أسئلة الشارح على المصنف في هذا الشرح وشرح منشأ النظر وشرح النكات. Once you understand this delicacy, you would answer all the questions the commentator [al-

Samarqandī] asked the writer [al-Nasafī] in this commentary [*Sharḥ al-Fuṣūl*], and *Sharḥ Mansha* ' *al-naẓar*, and *Sharḥ al-Nikāt*'.

The National Library: 50 Damad 187, 48a; Fatih 3087, 23a.

As seen above, al-Turkānī states in the same sentence that al-Samarqandī wrote the commentary for all three of al-Nasafī's works.

Based on the clues and evidence we have presented, we have come to the conclusion that the commentary *al-Nikāt* registered in the catalogues above belongs to al-Samarqandī.

۷

Sharḥ Mansha 'al-naẓar as belonging to Samarqandī. The things that we have mentioned for *Sharḥ al-Nikāt* in Tables 1 and 5 apply for al-Samarqandī's *Sharḥ Mansha* ' al-naẓar. We now want to compare the commentary *Mansha* ' with the copies and contents of other works from al-Samarqandī.

(A). At this point, our first reference is to al-Samarqandī's commentary, *Bashārāt al-Ishārāt*, written on Ibn Sīnā's *al-Ishārāt*:

³⁹ Kamāl al-Dīn al-Turkānī, Hāshiya 'alā sharh al-Fuşūl, The National Library, 50 Damad 187, 64b, 67b, 83a.
Table 6.

The Reference to Al-Samarqandī's Commentary, Bashārāt al-Ishārāt

Sharḥ Manshaʾ al-naẓar	Bashārāt al-Ishārāt
Sharḥ Mansha`al-naẓar, #2.	al-Samarqandī, <i>Bashārāt al-Ishārāt</i> , ed. Necmettin Pehlivan and Muhammed Çelik (unpublished work), #3.
وبعد، فإن تدقيق الدلائل وتحقيق المسائل لا يتصور إلا بتوجيه المباحثات وتقرير المقدمات. وذلك إنها يتمهد بــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	وبذلوا وسعهم في تحقيقه وتنقيحه، لكن كان بعض الشروح مشتملا على ضرب من التطويل وبعضها قاصرا عن حد التكميل. فسنح لي <u>أن أكتب لـه شرحا</u> <u>حاويا للفوائد خاويا عن الزوائد مشيرا إلى مواضع خلله</u> <u>ومواقع زللـه</u> لا سيا التي خالفت الشرع المستقيم والدين القويم

Although some of the words occur at different places within the sentences of the two texts given in the table above, the simplicity, clarity, and terminological similarity in the construction of their sentences have motivated us to think that the author of the commentary *Mansha*' is al-Samarqandī because, when it comes to different authors, encountering such harmonies in classical works, especially in their introductions, is simply unlikely. In these introductions of the works written on the same subject, the authors try to show their competence at the highest level possible. These introductions are also places where the author tries to catch the reader's interest and prevent them from losing attention. Therefore, we believe that these phrases belong to al-Samarqandī.

(B). Another comparison will be between al-Samarqandī's perhaps most famous work, *Risāla fī ādāb al-baḥth*, and his other work *Qisṭās*, which is devoted mostly to logic with the last part dealing with *ādāb*. The similarities we have detected are as follows:

Table 7.

Similarities among Sharḥ Manshaʾal-naẓar, Risāla fī ādāb al-baḥth, and Qisṭās al-afkār as Evidence of al-Samarqandī as the Author of Sharḥ Manshaʾal-naẓar.

	Risāla fī ādāb al-baḥth	Qisṭās al-afkār
Sharḥ Manshaʾ al-nazar Sharḥ Manshaʾ al-nazar, #3.	Al-Samarqandī, <i>Risāla</i> <i>fī ādāb al-baḥth,</i> critical ed. Necmettin Pehlivan (unpublished work), #3.	Al-Samarqandī, <i>Qisṭās al-afkār</i> , critical ed. Necmettin Pehlivan, #984.
والتمست إلهام <u>الصواب</u> من الحكيم الوهاب.	والتمست إلهام <u>الصواب</u> من الحكيم الوهاب.	والتمست إلهام <u>الصواب</u> من الحكيم الوهاب.

In the classical tradition, the phrases that refer to the content of the subjects being examined in the work are used starting after the *hamdala* and *salwala* using the method of *barā'at al-istihlāl* until leading into the main subject-matter. The above phrases are identical to each other in terms of wording. Also, they point to the content of the works. The concept that plays the key role here is the one underlined in Table 7 because Al-Samarqandī does not grant the debating parties (*mu'allil* and *sā'il*) the right to commit *ilzām* or *ifhām* against an opponent who violates the rule. Therefore, when he describes *munāzara* in terms of its purpose in *Risāla*,⁴⁰ he uses the concept of *al-sawāb* instead of *haqq* and *sidq*:

المناظرة هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا <u>للصواب</u>.

His preference for the concept of *al-ṣawāb* can be regarded as pointing to the idea that *ādāb* is entirely based on logical principles. Thus, al-Samarqandī deals with the subject of *ādāb* in his *Qisṭās* after discussing all topics of logic. This is not a simple classification, but a goal-oriented one that should be read as a process of situating *'ilm al-naẓar/khilāf/jadal/munāẓara. This art was* excluded from jurisprudential works on a logical basis starting with Rukn al-Dīn al-'Amīdī's efforts. Therefore, the prayer used in the commentary of *Mansha*' should be read as an indication of the content of the work beyond simple preference.

40 Al-Samarqandī, *Risāla fī ādāb al-baHth*, #5/1. (# is used to indicate the paragraph throughout the text.)

(C). Now, we want to make a comparison of al-Samarqandi's *Sharḥ al-Fuṣūl*, which was described as the most beautiful commentary on al-Nasafi's *al-Fuṣūl* by Kātib Çelebī, with *Risāla fī ādāb al-baḥth*:

Table 8.

Comparison of al-Samarqandī's Sharḥ al-Fuṣūl with Risāla fī ādāb al-baḥth as Evidence of Sharḥ Mansha' al-naẓar Belonging to al-Samarqandī.

Sharḥ Manshaʾ al-naẓar	Sharḥ al-Fuṣūl	Risāla fī ādāb al-baḥth
Sharḥ Manshaʾ al-naẓar, #5.	Al-Samarqandī, <i>Sharḥ al- Fuṣūl</i> , The Public Library of Burdur 133, 122a.	Al-Samarqandī, Risāla fī ādāb al-baḥth, #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 لــــــلتبيين 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 واحد منها. ههنا "أو" للتبيين أي كل واحد دليل لا للتشكيك.	والدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وهو المدلول.

The phrases in the commentary on *Mansha*['] clearly are the summary of the expressions in *Sharḥ al-Fuṣūl* and it (*Mansha*[']) is nearly identical to *Risāla*. We also want to confirm this identicalness by presenting the difference between *Qisṭās*, which al-Samarqandī dedicated to logic, and its commentary: while al-Samarqandī defines the proof under the heading *dalālat al-alfāz* in *Qisṭās* just like al-Nasafī does, he revises this definition in *Sharḥ al-Qisṭās*. The respective definition and revision in *Qisṭās*⁴¹ and *Sharḥ al-Qisṭās*⁴² are as follows:

41 Al-Samarqandī, Qisțās, 84, #38.

⁴² Al-Samarqandī, Sharḥ al-Qisṭās, critical ed. Necmettin Pehlivan (unpublished work), p. 38.

Necmettin Pehlivan, Hadi Ensar Ceylan, Shams al-Din al-Samarqandi's Two Unknown Commentaries on al-Nasafi: Sharh Mansha'al-Nazar, Sharh al-Nikat al-Daruriyya al-Arba'iniyya

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.

(D). We now can make the second comparison from *Sharḥ al-Fuṣūl* through the definition of *dalāla*:

Table 9.

Comparison from Sharh al-Fușul Using the Definition of Dalāla as Further Evidence

Sharḥ Manshaʾ al-naẓar	Sharḥ al-Fuṣūl
Sharḥ Manshaʾ al-naẓar, #6.	Al-Samarqandī, <i>Sharḥ al-Fuṣūl</i> , The Public Library of Burdur 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 .

The only differences between the two phrases are the words *hiya*, *bi-taḥaqquq*, and *ākhar*, which are not related to the content in *Sharḥ al-Fuṣūl*.

(E). Another comparison with Sharh al-Fuşūl is related to the classification of the proofs:

Table 10

Another Comparison from Sharh al-Fuṣūl as Further Evidence

Sharḥ Manshaʾ al-naẓar	Sharḥ al-Fuṣūl
Sharḥ Manshaʾ al-naẓar, #7–8.	Al-Samarqandī, <i>Sharḥ al-Fuṣūl</i> , The Public Library of Burdur 133, 122b.
والدليل إما عقلي محض أو مركب من العقلي والنقلي.	ثم الدليل (١) إما عقلي محض كما في العلوم العقلية (٢) أو
لأن النقلي المحض لا يفيد، إذ لا بدّ فيه من صدق	مركب من العقلي والنقلي. لأن النقلي المحض لا يفيد، إذ لا بدّ
القائل. وذلك لا يعلم بالنقل وإلا لدار أو تسلسل	صدق القائل. وذلك لا يعلم بالنقل وإلا لدار أو تسلسل بل
بل بالعقل من دلالة المعجز وغيره.	بالعقل من دلالة المعجز وغيره.

Al-Nasafī divides proofs into two parts in both works: a proof can be either merely rational or both rational and based on narration. According to both works, because rational proof results in *dawr* and *tasalsul*, it yields no conclusion. The agreement in the construction of the above phrases expressing this situation is explicit. However, on this occasion, we would like to indicate a few points:

(a) Al-Nasafī defines proof (*dalīl*) in *al-Fuṣūl*,⁴³ his commentary,⁴⁴ and *Sharḥ Mansha*²*al-naẓar*,⁴⁵ respectively, as follows:

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.

The definition in *al-Fuşūl* seems to be commented on and completed in *Sharḥ al-Fuşūl* and *Sharḥ Mansha*[']. Al-Nasafī does not accept *the pure/maḥdan narration-based proof* as a piece of evidence. His following assessment from his discussion of the pure rational and narration-based proof can be read as the effect of the Hanafī tradition, known as advocates of reasoned opinion (*ahl al-ra 'y*). Al-Nasafī's assessment in *Sharḥ al-Fuşūl*⁴⁶ and *Sharḥ Mansha*^{',47} respectively, is as follows:

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.

و لا 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) Al-Samarqandī's classification in Table 10 is in agreement with al-Nasafī's assessment above. Both authors believe the pure/maḥḍ narration-based proof to lead to *dawr* and *tasalsul*. We believe that behind the concept of *al-ṣawāb*, as used

⁴³ Burhān al-Dīn al-Nasafī, al-Fuṣūl (in Pehlivan & Ceylan's "Âdâbu'l-Bahs"), 43.

⁴⁴ Al-Nasafī, Sharḥ al-Fuṣūl, The Public Library of Burdur, no.133, 27b.

⁴⁵ Al-Nasafi, Sharh Mansha' al-nazar, The Public Library of Burdur 133, 182a.

⁴⁶ Al-Nasafī, Sharḥ al-Fuṣūl, The Public Library of Burdur 133, 27b-28a.

⁴⁷ Al-Nasafī, Sharḥ Mansha`al-naẓar, 182a.

in the definition of *munāẓara* and the prayer in the Table 7, lies al-Samarqandī's description of proof and his related classification.

(F) Our fourth comparison from *Sharḥ al-Fuṣūl* is associated with the number of proofs:

Table 11.

The Fourth Comparison from Sharḥ al-Fuṣūl Related to Number of Proofs

Sharḥ Manshaʾ al-naẓar	Sharḥ al-Fuṣūl
Sharḥ Manshaʾ al-naẓar, #9.	Al-Samarqandī, <i>Sharḥ al-Fuṣūl</i> , The Public Library of Burdur 133, 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 المحضنة كالتلازم والتنافي والدوران وغير ذلك. والثلاثة الأول نقلية والباقيان عقليان.

The construction and content of both statements above are identical except for the difference of the occurrence of the words *al-sunna* and *al-khabar*.

Al-Samarqandī's statement that the number of the *shar'ī* proofs is five deserves attention. this is because the position that the Ḥanafī tradition takes is well known to be four *shar'ī* proofs: *al-kitāb*, *al-sunna*, *ijmā'*, and *qiyās*.⁴⁸ The classification of *shar'ī* proofs into five appears to have started with the famous Ash'arī methodologist al-'Amīdī (d. 631/1233). He increased the number of *shar'ī* proofs to five by adding *al-istidlāl*,⁴⁹ and he discusses this by classifying it into five parts: "judgment requiring reason (*sabab*)," "*nafy al-madārik*," "the *qiyās* of *al-iqtirānī* and *al-istithnā'ī*," and

⁴⁸ Fakhr al-Islām 'Ali b. MuHammad al-Pazdawī, Uşūl al-Pazdawī, critical ed. Sā'id Bakdāsh (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 2014), 94-95; Shams al-A'imma al-Sarakhsī, Uşūl al-Sarakhsī, critical ed. Abū al-Wafā al-Afghānī (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), p. 217; 'Alā al-Dīn al-Samarqandī, Mīzān al-uşūl fī natāij al-'uqūl, critical ed. MuHammad Zakī 'Abd al-Barr (Cairo: Maktabat Dār al-Turāth, 1997), p. 76; AHmad b. 'Alī Ibn al-Saʿatī, Nihāyat al-wuşūl ilā 'ilm al-uşūl, critical ed. Ibrahim Shams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004), p. 127; Hāfiz al-Dīn Abū al-Barakāt al-Nasafī, Kashf al-Asrār SharH almuşannif 'alā al-Manār (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.), I, 12.

⁴⁹ Sayf al-Dīn al-Āmidī, al-aḥkām fī uşūl al-aḤkām, ed. Ibrahim al-Ajūz (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2005), I, pp. 135–136.

"istiṣḥāb."⁵⁰ Like al-'Amīdī, Ibn al-Ḥājib (d. 646/1249), one of the most influential names in the late history of methodology, regards *al-istidlāl* as the fifth proof and classifies it in three parts: *talāzum*, *istiṣḥāb*, and *shar'u man qablanā*.⁵¹ Ibn al-Ḥājib seems to have united the first three parts of al-'Amīdī's classification under the class of *talāzum*. Unlike al-'Amīdī, he places the proof of *shar'u man qablanā* after the proof of *istiṣḥāb*.

Although al-Samarqandī follows al-'Amīdī and Ibn al-Ḥājib's approach of increasing the number of the *shar*'ī proofs to five, he noteworthily does not use the term *al-'istidlāl* in naming the fifth proof. Also noteworthy is that he considers the fifth proof as a rational proof and exemplifies this using the concepts of *talāzum*, *tanāfī*, and *dawarān*. According to the statements he makes in the context of the definition of *al-istidlāl* in *Sharḥ al-Fuṣūl*,⁵² *al-istidlāl* does not meet the pure rational proofs. In our opinion, al-Samarqandī's classification of *shar'ī* proofs as *talāzum*, *tanāfī*, and *dawarān* in addition to *al-kitāb*, *al-sunna*, *ijmā*', and *qiyās* is the systematized version of the classification found in Rukn al-Dīn al-ʿAmīdī_vs book *al-Irshād*.⁵³ In it, *talāzum*, *tanāfī*, *dawarān*, and *burhān* come after *qiyās*.

On the other hand, al-'Amīdī's use of the concept of *al-istidlāl* in this sense has found an important place in the *jadal/khilāf/naẓar* literature in the 7th/13th century. For instance, Abū Muḥammad ibn al-Jawzī (d. 656/1258) from the Hanbalī circle, in his jadal book *al-Īdāḥ*, states the number of *shar'ī* proofs to be five; he includes *al-istidlāl*, and states this approach to be accepted in the "gatheringplaces (*maḥāfīl*) of *naẓar*."⁵⁴ In the chapter dedicated to the topic of *al-istidlāl*, after stating that the contemporary *fuqahā*' often referred to the proof of *al-istidlāl*, he goes on to say that 15 proofs were used in the context of *al-istidlāl*.⁵⁵ Aside from two proofs, all 15 of thes proofs are subjects considered in the study of *talāzum* and syllogism.⁵⁶ Another example of this case is Najm al-Dīn al-Ṭūfī (d. 716/1316). After stating *al-istidlāl* as the fifth proof, he briefly examines the 15 proofs used in

⁵⁰ al-Āmidī, *al-aḥkām*, vol. II, 361–375.

⁵¹ For the fivefold classification see Jamāl al-Dīn Ibn al-Hājib, Mukhtaşar Muntahā al-sūl wa-l-amal fi 'ilmay al-uşūl wa-l-jadal, critical ed. Nadhīr Hammādū (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2006), vol. I, p. 370. For the parts of al-istidlāl see Ibn al-Hājib, Mukhtaşar, vol. II, p. 1169.

⁵² al-Samarqandī, *Sharḥ al-Fuṣūl*, 123a.

⁵³ Rukn al-Dīn al-ʿAmīdī, *al-Irshād*, Süleymaniye Library, Fatih 5405, 80b.

⁵⁴ Abū Mu, Ammad ibn al-Jawzī, Kitāb al-Īdāh li-qawānīn al-iştilāh, critical ed. Mahmūd b. Muhammad al-Sayyid al-Dughaym (Cairo: Maktabatu Madbūlī, 1995), p. 143.

⁵⁵ Ibn al-Jawzī, *al-Īḍāh*, p. 170.

⁵⁶ Ibn al-Jawzī, *al-Īḍāh*, pp. 172–200.

the context of *al-istidlāl* by quoting from Ibn al-Mi'mār al-Baghdādī's (d. 642/1244-5) book entitled *Kitāb al-Munāẓarāt*.⁵⁷

Although al-'Amīdī's presentation of *al-istidlāl* was effective in the works on *jadal/khilāf/naẓar*, it was not accepted in the literature on Ḥanafī methodology. The Hanafī jurist Ibn al-Sa'ātī (d. 694/1295), who was a contemporary of al-Samarqandī and considered to be the pioneer of the combined method by uniting the methodological works of Fakhr al-Islām al-Pazdawī (d. 482/1089) and al-'Amīdī, states explicitly that *al-istidlāl* can not be regarded as proof.⁵⁸ Also, the Ḥanafī jurist Ibn al-Humām (d. 861/1457) and his student Ibn Amīr Ḥāj (d. 879/1474), both of whom wrote on the combined method, state that *al-istidlāl* cannot be an independent proof and should be counted from the *uṣūl al-arba'a*.⁵⁹ Al-Bābartī (d. 876/1384), one of the commentators on Ibn al-Ḥājib, neither made any statement supporting nor openly objected to *al-istidlāl* as the fifth proof.⁶⁰

The Ḥanafīs can even be argued to be affective in limiting the method to four because they not only didn't regard the proof of *al-istidlāl* as an independent proof but also proofs such as *shar'u man qablanā*, *ta ʿāmul* [custom], and *iḥtiyāṭ*, *qawl al-ṣaḥābī* as they could be reduced to *al-uṣūl al-arba'a*.⁶¹

At this point, we would like to note a few things in particular for al-Nasafī. Although al-Nasafī, unlike his commentator al-Samarqandī, does not present the *sharʿī* proofs by adding the purely rational ones to them in a fivefold classification, he primarily examines the pure rational proofs in *al-Fuṣūl* and then deals with the following subjects in accordance with them. Even though al-Samarqandī objects to the many approaches taken by the author in *Sharḥ al-Fuṣūl*, his lack of criticism on this main construction is noteworthy.

- 57 Najm al-Dīn Sulaymān b. 'Abd al-Qawī al-Ţūfī, 'Alam al-jadhal fī 'ilm al-jadal, critical ed. Heinrich Wolfhard (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987), pp. 81–89.
- 58 Ibn al-Sā'ātī, Nihāya, p. 274.
- 59 Kamāl al-Dīn Ibn al-Humām, al-Taḥrīr fi uṣūl al-fiqḥ (Cairo: Maţbaʿat Muştafā al-Bābā al-Ḥalabī, 1351), p. 522; Ibn Amirī Hāj al-Halabī, al-Taqrīr wa-l-taHbīr, ed. 'Abd Allah MaHmūd MuHammad (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1999), vol. III, p. 368. For a similar assesment see Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī, Sharh al-Talwīh 'alā al-Tawdīḥ, ed. Zakariyyā Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, n.d.), vol. I, p. 33; Sulaymān b. Walī al-Izmīrī, Hāshiyat Mir'āt al-uşūl (Istanbul: Matbaat al-Hāj Muharram Efendi al-Bosnawī, 1302), vol. I, p. 82.
- 60 Akmal al- Dīn al-Bābartī, al-Rudūd wa-l-nuqūd Sharḥ Mukhtaşar Ibn al-Hājib, critical ed. Sayf Allah b. Şāliḥ b. 'Awn (Riyād: Maktabat al-Rushd, 2005), vol. I, pp. 462–463; vol. II, pp. 648–649.
- 61 MuHammad b. 'Izz al-Dīn Ibn Malak, *Sharḥ al-Manār* (Istanbul: Maṭbaʿa-i ʿĀmira, 1306), p. 6.

(G) Another comparison over the separation of *Madāriyya* (entailment) and *ijtimā*['] (coexistence) into *luzūmī* (necessary) and *ittifāqī* (coincidental) follows in Tables 12 and 13:

Table 12.

Comparison of Madāriyya in Sharḥ Manshaʾ al-naẓar and Sharḥ al-Fuṣūl

Madāriyya	
Sharḥ Manshaʾ al-naẓar	Sharḥ al-Fuṣūl
Sharḥ al-Mansha ʾ, #86.	Al-Samarqandī, <i>Sharḥ al-Fuṣūl</i> , The Public Library of Burdur 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

Table 13.

Comparison of Ijtimāʻ in Sharḥ Mansha' al-naẓar and Sharḥ al-Fuṣūl

Ijtimāʻ	
Sharḥ Manshaʾ al-naẓar	Sharḥ al-Fuṣūl
Sharḥ al-Manshaʾ, #111.	Al-Samarqandī, <i>Sharḥ al-Fuṣūl</i> , The Public Library of Burdur 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 يقتضني الانعكاس.

In the context of the distinction between *luzūmī* and *ittifāqī*, the necessary (luzūmī) relationship between two things means they require each other by a logical entailment, while the coincidental (*ittifāqī*) relationship between two things means no such logical entailment exists but the relationship with one another is coincidental. Al-Samarqandī criticizes al-Nasafī, both in *Sharḥ Mansha*' and *Sharḥ al-Fuṣūl*, for not distinguishing between the two. For instance, according to al-Samarqandī, when the distinction between luzūmī madāriyya and 'ittifāgī madāriyya is not made, one may assume that the existence of madār (entailing) would require the presence of dā'ir (entailed) in each case, and the absence of *madār* would require the absence of *dā'ir* in each case. However, in the case of *ittifāqī madāriyya*, the absence of *madār* is possible, despite the presence of $d\bar{a}$ 'ir. Likewise, when the distinction between the presence or absence of *luzūmī ijtimā*' and *ittifāqī ijtimā*' is not made, one may assume two things that coexist to require each other's presence or absence every time. However, in the case of $ittifaq\bar{i}$ ijtim \bar{a}' , one thing that coexists might be present in a case, while the other is not. Al-Samarqandī, in his Sharh Mansha', states that al-Nasafī, who ignores the fact that $ijtim\tilde{a}$ may also be $ittif \tilde{a}q\tilde{i}$, maintains this position by establishing the rule that every *ijtimā* 'becomes *luzūmī* and then develops an argument supporting it.⁶² This statement from the commentator shows that he is very competent in regard to all of al-Nasafi's works on 'ilm al-khilāf and that he puts emphasis on the distinction between luzūmī and ittifāgī. In our opinion, Kamāl al-Dīn al-Turkānī, who was aware of this emphasis and referred to Sharh Mansha' as al-Samargandi's, assumes his response to al-Samarqandī to be comprehensive in his gloss, Sharh al-Fuṣūl. Considering its importance, we want to include this response from al-Turkānī in its entirety here:

Since logicians' perspective differs from that of the scholars of '*ilm al-khilāf*, no criticism can be made by distinguishing between *luzūmī* and *ittifāqī*. There is no difference between these two forms according to the scholars of '*ilm al-khilāf*. However, when logicians do not know the cause *ijtimā*', they call it *ittifāqī*; when they do know it, they call it $dar\bar{u}r\bar{u}$. Therefore, according to them, making a distinction between the two forms is possible. Thus, the concepts cannot be expected to be identical when the perspectives are different. Besides, contemplation of a fact precedes the contemplation of knowing that fact. Once you understand this delicacy, you would answer all the questions the commentator [al-Samarqandī] asks the writer [al-Nasafī] in this commentary [*Sharḥ al-Fuşūl*], in *Sharḥ Mansha*' *al-naẓar*, and in *Sharḥ al-Nikāt*'.⁶³

⁶² Al-Samarqandī, *Sharh Mansha*', #110 (Our citations are to the critically edited text in the appendix of the present article).

⁶³ Kamāl al-Dīn al-Turkānī, Hāshiya 'alā sharh al-fuşūl, The National Library, 50 Damad 187, 48a; Süleymaniye Library, Fatih 3087, 23a. Indeed, we witness here a debate, in which the adab is fully

From the last sentence, al-Turkānī is clearly understood to think that he has provided a comprehensive response to al-Samarqandī with this evaluation. This sentence, which we have already pointed out in the context of the other two works belonging to al-Samarqandī, also shows that the distinction between *luzūmī* and *ittifāqī* is a significant point in terms of the criticism expressed in all these works. We believe that the main point worth noting here is the fact that al-Turkānī touches upon the distinction between the logicians and the scholars of *'ilm al-khilāf*. In other words, Turkānī is aware of al-Samarqandī's effort to try to base *'ilm al-khilāf* on a logical foundation. However, according to Turkānī, this effort has no chance at being fully successful or bringing results due to the difference between the perspectives of logicians and scholars of *'ilm al-khilāf*. This is because, according to him, the people of *al-khilāf* take into consideration the thing that occurs in the fact, while the people of logic focus on the knowledge of what has taken place in the fact.⁶⁴

(H) Another comparison over the distinction between universal (*kullī*) and particular (*juz'ī*) necessity (*mulāzama*):

Table 14.

Sharḥ Manshaʾ al-naẓar	Sharḥ al-Fuṣūl
Sharḥ al-Mansha ʾ, #179.	Al-Samarqandī, <i>Sharḥ al-Fuṣūl</i> , The Public Library of Burdur 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 إنها 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.

Comparison between kullī and juz'ī in Sharḥ Mansha ' al-naẓar and Sharḥ al-Fuṣūl

implemented. For al-Samarqandī, in *al-Qistās* (*al-Qistās*, 501), says that an enquirer should pay attention to the terminology and axioms (*musallamāt*) of a science. Therefore, al-Turkānī catchs al-Samarqandī at a point where he does not comply with the rule he himsel has establihed.

64 This criticism of al-Turkānī is especially notable in the context of the logicians' discussions on whether, among the main interrogative particles (*ummahāt al-mațālib*), *hal* or *mā* is prior. For logicians cinsiders the interrogative *mā* as prior to *hal*. However, taking al-Turkānī's statements into consideration, he prioritizes the interrogative *hal*. (See *al-Qisțās*, pp. 496–499). Although the contexts of the two passages given in Table 14 involving the distinction between universal and particular necessity are different, the fact is noteworthy that al-Samarqandī makes his objection to al-Nasafī in both passages over the aforementioned distinction. Here, al-Samarqandī criticizes al-Nasafī for ignoring that necessity cannot be *universal/absolute* in any case. If the *mulāzama* occurs under certain conditions, it is called particular (*juz'ī*), not universal (*kullī*).

(I) Here is another comparison, this one over the approach that "plurality of intention is impossible."

Table 15.

Comparison over an approach in Sharḥ Manshaʾ al-naẓar and Sharḥ al-Fuṣūl

Sharḥ Manshaʾ al-naẓar	Sharḥ al-Fuṣūl
Sharḥ al-Mansha ʾ, #67.	Al-Samarqandī, <i>Sharḥ al-Fuṣūl</i> , The Public Library of Burdur 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.

In both passages, al-Samarqandī expresses that a sentence cannot intend an actual and metaphorical meaning at the same time.

(J) Another comparison is found in Table 16 over the use of the concept *taghyīr* in place of the concept *daf*⁴.

Table 16.

Comparison on using taghyīr in place of dafʻ in Sharḥ Mansha' al-naẓar, Sharḥ al-Fuṣūl, and Sharḥ al-Qisṭās

Sharh Mansha'al-nazar	Sharḥ al-Fuṣūl	Sharḥ al-Qisṭās
Sharḥ al-Mansha ʾ, #88.	Al-Samarqandī, <i>Sharḥ al- Fuṣūl</i> , The Public Library of Burdur 133, 154b.	Al-Samarqandī, <i>Sharḥ al-Qisṭās</i> , critically ed. Necmettin Pehlivan, p. 680.
بوجوه: (۱) التغييرات، (۲) ومنعها بطريق المعارضات.	ولعله إنها 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 المدعي	

Al-Samarqandī explains the term daf' with the concept of $taghy\bar{i}r$ in all three texts given in Table 16. Even in *Sharḥ al-Fuṣūl* where he uses relatively more explanatory expressions, he states that the term $taghy\bar{i}r$ *al-muddaʿā* to only be able to be referenced when making man' (objection) and muʿāraḍa (counter-objection) is impossible. Makhzan al-Ādāb Jār Allah Efendi (d. 1151/1738) states that the concept $taghy\bar{i}r$ *al-muddaʿā* is used by logicians, whereas the writers of fiqh methodology use the concept *intiqāl* (shifting one's ground).⁶⁵ Therefore, the distinction between logicians and the people of *khilāf*, as mentioned by al-Turkānī while criticizing al-Samarqandī on the issue of the distinction between *luzūmī* and *ittifāqī*, also appears in the context of choosing $taghy\bar{i}r$. This is because al-Nasafī uses the concept $taghy\bar{i}r$ in *al-Fuṣūl*, *Sharḥ al-Fuṣūl*, *Manshaʿ*, and *Sharḥ al-Manshaʿ* in the aforementioned context.

⁶⁵ For details, see Necmettin Pehlivan & Muhammed Çelik, "Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivi Mehmed Efendî'nin Risâle fi'l-âdâb'ı" *Balıkesirli Bir İslâm Âlimi: İmâm Birigivî*, Eds. Mehmet Bayyiğit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy Abdelghany (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2019), vol. III, pp. 433–434.

(K) Here is another comparison, this one over using the same examples for the same subjects:

Table 17.

Comparison over using the same examples for the same subjects in Sharḥ Manshaʾ al-naẓar and Sharḥ al-Fuṣūl

Imkān (contingency)	
Sharḥ Manshaʾ al-naẓar	Sharḥ al-Fuṣūl
Sharḥ al-Mansha', #41.	Al-Samarqandī, <i>Sharḥ al-Fuṣūl</i> , The Public Library of Burdur 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.

Al-Samarqandī gives the example of the concept of *imkān* as a criticism against the approach that "a thing cannot be *lāzim* (necessary) for two things that are simultaneously contrary to each other;" he implies that this concept is necessary both for *actual* (*bi-l-fi'l*) *existence* and *actual non-existence*. He gives the same example in *Sharḥ al-Fuṣūl* to explain that *talāzum* occurs without depending on the external existence of *lāzim* and *malzūm*. Accordingly, because the concept of *imkān* comes to the fore in terms of the truth of things, the existence of contingent things is not necessary in the external world. Therefore, the concept of *imkān* is used as an example in both passages in relation to existent and nonexistent things in the external world.

Table 18.

Comparison between Sharḥ Manshaʾ al-naẓar and Sharḥ al-Fuṣūl on Khaḍrāʾ

Khadrā '	
Sharḥ Manshaʾ al-nazar	Sharḥ al-Fuṣūl
Sharḥ al-Mansha ʾ, #72.	Al-Samarqandī, <i>Sharḥ al-Fuṣūl</i> , The Public Library of Burdur 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 بــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

In both works, the same *h*adīth from the Prophet is used as an example for metaphorical expressions. Considering the variety of examples that can be used to help understand a subject, that the same examples are used in both works is quite noteworthy. In our opinion, this situation can only be explained by the fact that the works have the same author.

VI

In conclusion, we have identified the existence of two new works belonging to Shams al-Dīn al-Samarqandī in this article. We put forward the following pieces of evidence in support of our claim: (1) The passages for the *hamdala* and *şalwala* in al-Samarqandī's works and those of the two works are almost identical to each other; (2) the author's statement "we have mentioned them in *al-Qisṭās* and *al-Anwār*" in *Sharḥ al-Nikāt*; (3) al-Turkānī, who wrote a *ḥāshiya* on al-Samarqandī's *Sharḥ al-Fuṣūl*, stating in his *ḥāshiya* that al-Samarqandī wrote the commentary both on *Mansha' al-naẓar* and on *al-Nikāt*; (4) The identicalness of the concepts used in the introduction of *Sharḥ Mansha' al-naẓar* with the concepts used in the other introductions of al-Samarqandī's works; (5) the identicalness of the discussions on *dalāla* (signification) in *Sharḥ Mansha' al-naẓar* with the discussions on *dalāla* in *Sharḥ al-Fuṣūl*; (6) al-Samarqandī's criticism against the author's "ignoring the distinction between *luzūmī* and *ittifāqī ijtimā'* and the distinction between universal

and particular necessity (*mulāzama*)" also occurs in *Sharḥ Mansha ʾ al-naẓar*; (7) defending the idea that "plurality of intention is impossible" in both works; (8) using the concept of *taghyīr* in the sense of the concept of *daf* ', and (9) and the preference for the same examples in explaining the same subjects.

Another matter we would like to emphasize on the occasion of this article is the chronology of al-Samarqandi's works. We believe that, after dealing with the disputation theory at the end of his logical works such as *al-Qistās*, *al-Anwār*, and *al-Mu'taqadāt*, al-Samarqandī started to develop it in his commentaries on his teacher's works, such as *Sharḥ al-Fuṣūl*, *Sharḥ al-Mansha*', and *Sharḥ al-Nikāt*. He then crowned it with *al-Risāla*. Despite its importance, he does not refer to this last work in his other books, and that makes us to think he may have written it as one of his last works close to his death.

In this article, we have presented an important text on disputation theory, which has created a unique tradition in Islamic thought in terms of its belonging and content. Future studies should be planned on applying the theoretical structure put forward by such texts in any branch of science in the way planned by Rukn al-Dīn al- 'Amīdī. As we have promised in this article, we will try to do such a study using al-Samarqandī's *Sharḥ al-Nikāt*.

VII

We have already given detailed information about the copies that we used in the critical edition of *Sharḥ Mansha' al-naẓar*. Here we would like to present the symbols used in the critical edition:

- (i) The symbols of the manuscripts: Burdur 133/9: It is the main text followed in the critical edition, and r serves as its symbol in the critical edition. Reisülküttab 1203/8: cryses as its symbol in the critical edition. Şehid Ali Paşa 2303/6: ش serves as its symbol in the critical edition.
 (ii) The symbols used in the critical edition:
 - + Reading that indicates additional expression.
 - Reading that indicates lack of expression.
 - (...) Reading that indicates expression completely wiped out from the text for any reason.
 - << Reading that indicates repeated expression.
 - ± Reading that indicates another preference of expression

	on the line or edge that does not change the meaning.	
-< xxx >	Reading that indicates the expression was deleted from	
	the text by striking through it.	
+< xxx >	Reading that is struckthrough but that points to the	
	phrase from the text.	
><	Reading that indicates before and after the expression.	
#	Reading that indicates the expression was corrected in	
	line or on the edge.	

Bibliography

'Umdat al-nuzzār. (n.d.). Süleymaniye Library, Ayasofya 2566, 46b–82a.

- Abū al-Ṣafā Salāḥ al-Dīn al-Ṣafadī (1962). *Al-Wāfī bi-l-wafayāt*. Critical Ed. Helmutt Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- al- 'Amīdī, Rukn al-Dīn. (n.d.) Al-Irshād. Süleymaniye Library, Fatih 5405, 80a–97a.
- al-Āmidī, Sayf al-Dīn, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Abū 'Alī. (2005). *Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. Ed. Ibrahim al-Ajūz, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- al-Bābartī, 'Akmal al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad. (2005). *Al-Rudūd wa-l-nuqūd Sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*. Critical Eds. Sayf Allah b. Ṣāliḥ b. 'Awn, Riyadh: Maktabat al-Rushd.
- al-Chārpardī, Fakhr al-Dīn Aḥmad b. al-Marḥūm Tāj al-Dīn Ḥasan. (n.d.). Sharḥ al-Nikāt. TSMK, III. Ahmet 3371, 17a-88a.
- al-Dhahabī, Abu 'Abd Allah Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. (2003). *Tārīkh al-Islām*, Critical Ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmūrī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2003.
- al-Izmīrī, Sulaymān b. Walī. (n.d.). *Hāshiyat Mir'āt al-Uşūl*. Istanbul: Maṭba'at al-Ḥāj Muḥarram Efendi al-Bosnawī, 1302.
- al-Khāṣṣī, Muḥammad b. Shihāb. (n.d.). 'Ayn al-Naẓār. TSMK, III. Ahmed 1259, 1b–73a.
- al-Kirmānī, 'Abd al-Raḥīm b. Maḥmūd. (n.d.). Sharḥ al-Fuṣūl, TSMK, III. Ahmed 3371, 89b–162b.
- al-Nasafī, Burhān al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥanafī. (1433). Sharḥ al-Fuṣūl fī ʻilm al-jadal. Critical Eds. Sharīfa bint ʻAli b. Sulaymān al-Ḥūshānī, Riyadh: Jāmiʿat al-Malik Suʿūd.
- al-Nasafi, Burhān al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Hanafi. (2007). Al-Tarājiḥ. In Sharifa al-Hūshānī (Critical Ed.), Majallat Jāmi'at al-Malik Su'ūd 19 (1428/2007), 889–959.
- al-Nasafī, Burhān al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥanafī. (n.d.). Sharḥ Manshaʾ al-naẓar, The Public Library of Burdur 133, 181b–214b.
- al-Nasafī, Ḥāfīẓ al-Dīn Abū al-Barakāt 'Abd Allah b. Aḥmad. (n.d.). Kashf al-Asrār Sharḥ al-muṣannif 'alā al-Manār. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Pazdawī, Fakhr al-Islām 'Ali b. Muḥammad. (2014). *Uṣūl al-Pazdawī*. Critical Ed. Sā'id Bakdāsh. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya.
- al-Qurashī, Abū Muḥammad Muhy al-Dīn. (1993). *Al-Jawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-Ḥanafīyya*. Critical Ed. 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al- Ḥulw, Jīza: Hicr.
- al-Samarqandī, 'Alā al-Dīn Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad. (1997). *Mīzān al-uṣūl fī natā 'ij al-'uqūl*. Critical Ed. Muḥammad Zakī 'Abd al-Barr. Cairo: Maktabat Dār al-Turāth.
- al-Samarqandī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf. (2014). Qisṭās al-Afkār: Düşüncenin Kıstası. Critical Ed. &

Trans. Necmettin Pehlivan. İstanbul: YEK.

- al-Samarqandī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf. (n.d.). *'Ayn al-nazar fi 'ilm al-jadal*. Critical Ed. & Trans. Walter Edward Young. Retrieved from https://pages.ceres.rub.de/ayn-al-nazar/ (25.11.2019).
- al-Samarqandī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf. (n.d.). *'Ilm al-āfāq wa-l-anfus*, critical ed. Gholamreza Dadkhah, Costa Mesa California: Mazda Publishers, 2014.
- al-Samarqandī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf. (n.d.). *Al-Anwār al-Ilāhiyya*. Süleymaniye Library, Laleli 2432, 138b–153a.
- al-Samarqandī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf. (n.d.). *Al-Muʿtaqadāt*. Süleymaniye Library, Laleli 2432, 34b–52a.
- al-Samarqandī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf. (n.d.). *Bashārāt al-'Ishārāt*. Critical Eds. Necmettin Pehlivan & Muhammed Çelik. unpublished work.
- al-Samarqandī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf. (n.d.). *Risāla fī ādāb al-baḥth*. Critical Ed. Necmettin Pehlivan. unpublished work.
- al-Samarqandī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf. (n.d.). Sharḥ al-Lama'āt al-rābi 'a min kitāb al-Anwār al-Ilāhiyya. Süleymaniye Library, Laleli 2432, 163b–168b.
- al-Samarqandī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf. (n.d.). *Sharḥ al-Fuṣūl*. Critical Eds. Necmettin Pehlivan & Hadi Ensar Ceylan. unpublished work.
- al-Samarqandī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf. (n.d.). *Sharḥ al-Qisṭās*. Critical Ed. Necmettin Pehlivan. unpublished work.
- al-Samarqandī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf. (n.d.). *Sharḥ al-Anwār al-Ilāhiyya*. Süleymaniye Library, Laleli 2432, 153b–163a.
- al-Sarakhsī, Shams al-A'imma Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad. (2005). *Uṣūl al-Sarakhs*ī. Critical Ed. Abū al-Wafā al-Afghānī. Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Taftāzānī, Saʿd al-Dīn. (n.d.). *Sharḥ al-Talwīḥ ʿalā al-Tawḍīḥ*. Ed. Zakariyyā Umayrāt. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- al-Țūfī, Najm al-Dīn Sulaymān b. 'Abd al-Qawī. (1987). 'Alam al-jadhal fī 'ilm al-jadal. Critical Ed. Heinrich Wolfhard. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- al-Turkānī, Kamāl al-Dīn. (n.d.). Hāshiya 'alā sharh al-Fuṣūl, The National Library, 50 Damad 187, 31b–91a.
- al-Turkānī, Kamāl al-Dīn. Sharh Chaghmīnī fī 'ilm al-hay'a, Milli Kütüphane, 50 Damad 187, 92b-135b.
- Aynur, H. (n.d.). Türkiye Yazmaları Toplu Katalogu. In DİA (Vol. XLI, pp. 597–598).
- Barthold, V. V. (2017). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Prepared by Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Kronik Kitap.
- el-Rouayheb, Kahled. The Development of Arabic Logic (1200-1800). Basel: Schwabe Verlag.
- el-Rouayheb, Khaled. (2019). Books on Logic (Mantiq) and Dialectics (Jadal). In G. Necipoğlu, C. Kafadar, & C. H. Fleischer (Eds.), Treasures of Knowledge: an Inventory of the Ottoman Palace Library (Vol. I, pp. 891–906). Brill: Leiden/Boston.
- Fallāḥī, Asad Allah. (n.d.). Mantiq-i Rabt Nazd-i Shams al-Dīn al-Samarqandī. In Mantiq Pajūhī, Pajūhashgāh-i 'Ulūm-i Insānī wa Mutāla'āt-ı Farhangī. V/2 (1393), 71–103.
- Gökçe, M. C. (1996). Muhammed b. Eşref es-Semerkandî ve kelâm ilmindeki yeri. Master's Thesis. Marmara University, Istanbul.
- Ibn al-Ḥājib, Abū 'Amr Jamāl al-Dīn. (2006). *Mukhtaṣar Muntahā al-sūl wa-l-amal fī 'ilmayi al-uṣūl wa-l-jadal*. Critical Ed. Nadhīr Hammādū. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid. (n.d.). *Al-Taḥrīr fī uṣūl al-fiqḥ* (Cairo: Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābā al-Ḥalabī, 1351).

- Ibn al-Jawzī, Muhy al-Dīn Abū Muhammad Yūsuf b. 'Abd al-Rahmān. (1995). Kitāb al-Īdāh li-qawānīn alisțilāh. Critical Ed. Mahmūd b. Muhammad al-Sayyid al-Dughaym. Cairo: Maktabat Madbūlī.
- Ibn al-Sāʿātī, Aḥmad b. ʿAlī. (2004). *Nihāyat al-wuşūl ilā ʿilm al-uşūl*. Critical Ed. Ibrahim Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
- Ibn Amīr Hāj al-Ḥalabī. (1999). *Al-Taqrīr wa-l-taḥbīr*. Ed. 'Abd Allah Maḥmūd Muḥammad. Beirut: Dār alkutub al-'ilmiyya.
- Ibn Malak, Muḥammad b. 'Izz al-Dīn. (n.d.). Sharḥ al-Manār, Istanbul: Maṭbaʿa-i ʿĀmire, 1306.
- Kātib Çelebī. (n.d.). *Kashf al-zunūn 'an asāmī al-kutub wa-l-funūn*. Prepared by Şerefettin Yaltkaya & Rıfat Bilge. Ankara: MoNE, 1941.
- Kutluer, İ. (n.d.). Muhammed b. Eşref es-Semerkandî. In DİA (XXXVI, pp. 475–477).
- Özen, Ş. (1999). İlm-i Hilâf Yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: *Menşe'ü'n-nazar*. In *Makâlât* 2 (pp. 171–198).
- Pehlivan, N., & Çelik, M. (2019). Zamanı Olsaydı Daha Kısa Yazacaktı: Birgivi Mehmed Efendi'nin Risâle fi'lâdâb. In M. Bayyiğit, M. Özkan, A. A. Çanakçı, & A. Hamdy-Abdelghany (Eds.), Balıkesirli Bir İslâm Âlimi: İmâm Birgivi (Vol. III, pp. 412–456). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi.
- Pehlivan, N., & Ceylan, H. E. (2015). Âdâbu'l-bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhâneddin en-Neseff'nin el-Fusûl'ü. AÜİFD 56(2), 1–75.
- Sharḥ al-Fuṣūl. (n.d.). Süleymaniye Library, Şehit Ali Paşa 2303, 41b–80a.
- Sinanoğlu, M. (n.d.). Burhaneddin en-Nesefî. In DİA (Vol. XXXII, pp. 565–567).
- Tarabji, G. (2006). Mu'jam al-Falāsifa. Beirut: Dār al-țālī'a.
- Van Ess, J. (2000). İslâm Kelamının Başlangıcı. In (Ş. A. Düzgün (Tran.), AÜİFD 41, 399–423.
- Yörük, İ., (1991). Şemsuddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî (öl. 702/1302)'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri (Doctoral Dissertation). Atatürk Üniversitesi.

شرح منشأ النظر (مفتاح النظر)

فهرس المحتويات

۱۸۱	[(أ) رموز المخطوطات]
۱۸۱	[(ب) رموز التحقيق]
١٨٢	[مقدمة]
١٨٤	المقالة الأولى في أبحاث التلازم
١٨٤	
١٨٦	
١٨٧	[القسم الثالث]
١٩٠	[القسم الرابع]
۱۹۱	[القسم الخامس]
۱۹۳	[القسم السادس]
۱۹۵	[القسم السابع]
۱۹٦	[القسم الثامن]
۱۹۸	[القسم التاسع]
*••	[القسم العاشر]
۲۰۲	المقالة الثانية في بيان دفع الاعتراضات
۲۰۳	[دفع معارضة الخصم]
۲۰۳	[الوجه الأول]
۲۰٦	[الوجه الثاني]
۲۰۸	[الوجه الثالث]
۲۱۰	[الوجه الرابع]
۲۱۱	[الوجه الخامس]
717	[الوجه السادس]
۲۱۳	[الوجه السابع]
۲۱٤	[الوجه الثامن]
۲۱٤	[الوجه التاسع]
۲۱٤	[الوجه العاشر]
710	[فصل]
710	[منع دليل الخصم]
۲۱۸	المقالة الثالثة في بيان ما يتعلق بالقياس من الدفع والمنع

```
[(أ) رموز المخطوطات]
```

[۱] بردور: م [۲] شهيد علي باشا: ش [۳] رئيس الكتّاب: ر

[(ب) رموز التحقيق]

- [۷] +: زائد
- [٨] -: ناقص
- [٩] (...): القرأة المشيرة إلى العبارة المحية من النص تماما
- [١٠] >>: مكرر [١١] ±: القـراءة المشـيرة إلى الترجيـح للعبـارة الغـير المشـطوب عـلى السـطر أو الطـرف (اي جانـب الـورق)
 - [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 المشرة إلى العبارة المصححة على السطر أو طرف الورق

بسم الله الرحمن الرحيم

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

[مقدمة]

[٢] وبعد، فإن تدقيق الدلائل وتحقيق المسائل لا يتصور إلا بتوجيه المباحثات وتقرير المقدمات. وذلك إنها يتمهد بــــ«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.

- [٣] والتمست إلهام الصواب من الحكيم الوهاب.
 - [٤] قال: الدلائل في المسائل المختلفة فيها"....

[٩] 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.
[١٠] ثم إن المعلِّل كما يتعرض ببعض الدلائل عقليا كان أو نقليا لإثبات دعواه وجوديا كان أو

- ۹ ش-لايعلم إلا
 - ۱۰ ش الأول

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'' إلا بالسّعي السابق في المقدمات الكلية ١٢ المفيدة في المسائل والدلائل. ١٢ 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 ٢ لا طائل به.

[١٣] قال: السائل إذا تمسك بالكتاب ١٠... [م/ ٢٢٢/ أ]

[١٤] أقول: ما دل عليه اللفظ (١) إما تمام مسمى اللفظ كالحيوان الناطق'' بالنسبة إلى لفظ الإنسان ويسمى اللفظ بالنسبة إليه «حقيقة» (٢) أو ما لا يوجد مسهاه بدونه وهو إما جزء المسمى كالحيوان [ش/ ٩٨/ أ] أو الناطق أو لازمه الذهني يعني يلزم فهمه فهمّه. [ر/ ٨٠/ ب] إذ لو لم يكن هذا، ٢ لم يتحقق الدلالة كقابل العلم ويسمى اللفظ بالنسبة إليهها «مجازا» (٣) أو ما لا يوجد بدون المسمى وهو إما جزء المسمى كالناطق ويسمى أ 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 أ وطويل النيجاد ويراد به طول القامة.

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

- ۱۱ ش: يعلم
- ١٢ ش الكلية
- ١٣ ش الدلائل والمسائل
 - ۱٤ م: المختلف فيها
- ۱۵ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ۱۹۳.
 - ١٦ ش ي الناطق
 - ۱۷ أي اللزوم الذهني
 - ۱۸ م، ش ویسمی
 - ۱۹ ش: المضياف؛ ر المضياف

المقالة الأولى في أبحاث التلازم

[۲۰] وفيها أقسام ٢٠:

[القسم الأول]

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

(1) إما أن يكون في نفس الأمر
 (1) 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 المقضتية، [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^{٧٧} [ر/ ٨١/أ] كان حكها 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: ٢

(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 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. كإرادة الشارع من النصوص المقتضية وملزومية الوجوب في الصورة الإجماعية وعدم مدارية الإرادة من النصوص المقتضية كما يجيء ٢٩ أمثال هذه.

- ۲۷ ر سواء
- ۲۸ ر: اتصالا
- ۲۹ ر: سيجيء

[٢٦] ثم الملازمة يمتنع بين الشيئين إلا وأن^٣ 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^٣ 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^٣ 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^٣: 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] وزعم المصنف -رحمه الله ٢٠- إن الملزوم مفتقر إلى اللازم. فقال في الشرح ٣٠: «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 ش: بأن
٣١ ش يتحقق
٣٢ ش أو عدم الملزوم، إذ لو لم يتحقق شيء منهما، يلزم عدم اللازم
٣٣ ر- القسم الثاني
٣٣ ش، ر - رحمه الله
٣٥ برهان الدين النسفي، شرح منشأ النظر، و: ١٨٥ب-١٨٦أ.
٣٦ ش إلى ملزومه

[٣٠] فعلم: أن اللازم^٣ لا يفتقر إلى الملزوم من حيث أنه لازم، لكن لا يلزم منه أن ما لا يكون مفتقرا إلى شيء يكون لازما له^٣.[٣٠] فإن المنافي: (١) لا يكون مفتقرا إلى المنافي (٢) ولا يكون لازما له^٣. [٣١] ثم إن لازم الشيء إذا كان لازما لما يكون لازما عند ارتفاع ذلك الشيء يكون ثابتا في نفس الأمر ضرورة لضرورة ^{...} 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، ولما يكون عند ارتفاع السواد من الألوان، إذ الكثيف فإنه لازم للسواد [م/ ٢٢٤/ ب] مثلا، ولما للوجوب بصفة التوسّع- ولما يكون عند ارتفاعه وهو الوجوب بصفة التضيق. وهذا الثبوت بشرط المحل¹³، إذ ارتفاع الملزوم مقيد بالمحل. فلو لم يكن المحل، امتنع اللون. وجاز أن يكون مطلقا بأن يكون لازما للشيء ونقيضه مطلقا⁷¹ كالإمكان والشيئية لطرفي^{°1} المكن.

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

[٣٣] قوله «فأما إذا كان من لوازمه ٤٠» ٢٠ بصيغة التفصيل، فغير مناسب. لأن هذا البحث منقطع عما قبله ليس بقرينة له.

[القسم الثالث]

[٣٤] القسم الثالث ٢٠: الحكم بأحد الشيئين ٢٠ لا يخلو من أن يكون صادقا أو لم يكن:

۳۷ ش – أن اللازمإلى

- ۳۸ م-له
- ۳۹ م-له
- ۲۰ م لضرورة
- ٤١ ر المحل
- ٤٢ ر مطلقا
- ٤٣ م: بطرفي
- ٤٤ ش، ر: سي*جي*ء
- ٤٥ ش من لوازمه
- ٤٦ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٤.
 - ٤٧ ر القسم الثالث
 - ٤٨ ش بأحد الشيئين

(١) فإن كان صادقا^٥، يلزم أن يكون أحد^هما من لوازم انتفاء صاحبه. لأنه إذا كان أحد^هما متحققا البتة، يمتنع اجتماع عدمهما. وحينئذ يلزم من تحقق أحد العدمين انتفاء العدم الآخر ضرورة، فيلزم وجود أحد^هما. كقولنا: هذا إما لا سواد أو لون. فإنه لا بد وأن يصدق أحد^هما 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^٠ 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^٥ جاز أن يكون انتفاء^٢ أحدهما من لوازم تحقق صاحبه، [ر/ ٨٢/ أ] لأنه متى لم يكن أحدهما متحققا، يكون شمول العدم حينئذ^٣ متحققا ضرورة. وجاز أن يكون كل من العدمين^٥

[٣٦] وقد° 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

- ٤٩ ش صادقا
- ۰۰ ر متحققا أو الحكم فيها، إذ يمتنع انتفاؤهما جميعا وإلا يلزم الارادة من النصوص المقتضية
 - ۰۱ ر: لکن
 - ٥٢ م انتفاء
 - ٥٣ ر، ش حينئذ
 - ٥٤ ر (...) العدمين
 - ٥٥ ر، ش *و*قد

وجودا، إذ لا يجتمع الوجودان. والأول هو ``المنافاة عدما'`، إذ لا يجتمع العدمان. وجاز أن لا يكون انتفاء أحدهما لازما لتحقق الآخر كقولنا للحمرة: «هذا إما سواد^ أو قابض للبصر.» هذا تقرير ° ما ذكره المصنف-رحمه الله-. وفيه بحث من وجوه:

[٣٧] الأول: إن هذا لا يختص بأحد الأمرين بل جاز بين أحد ٢٠ 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 ١ أحدهما من لوازم تحقق صاحبه كلام غير مفيد. إذ الضابط يجب أن يكون شاملا ٢ يقينيا لا ظنيا ٣ 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، فيكون¹ أحدهما ثابتا. ومع ما سنذكر في القسم الخامس [م/ ٢٢٦/ أ] أن ما يكون أعم من نقيض الآخر، يلزم من عدم^٥ أحدهما ثبوت الآخر أصل واحد وهو صدق أحد الأمرين الذي هو^{٢٦ – ١} منافاة الخلو. فالوجه أن يذكر في موضع واحد. والقسم الخامس هو الضابط الجامع لأقسام المنافاة وجودا وعدما ووجودا لا عدما وعدما لا وجودا^٢. فالقسم الثالث مستدرك^٩

مع ما قال في القسم الأول من لزوم أحد الأمرين كما ذكرنا.

[القسم الرابع]

[•3] القسم الرابع: [•] لا يمكن أن يكون الشيء لازما للنقيضين. إذ لو كان كذلك[•] لكان نقيضه مستلزما لارتفاع كل من النقيضين. فيكون ارتفاع كل من النقيضين[•] لازما له، وذلك محال. لأن ارتفاع كل من النقيضين مناف لارتفاع الآخر. ومنافي اللازم منافي [ش/ • • ١ / 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^{**} ملزوم. هذا خلف.

[13] 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^٢ ضروري التحقق جاز أن يكون لازما للنقيضين. وحينئذ يكون نقيضه ممتنعا، فجاز أن يستلزم ارتفاع النقيضين، إذ المحال جاز أن يستلزم المحال.

[2٣] ثم قال: ولا يمكن أن يكون ملزوما للشيء ونقيضه. ٧ يعني بهذا علم: أن الشيء لا يمكن أن يكون ملزوما للنقيضين، لأن كلا من النقيضين مناف للآخر. ومنافي اللازم منافي الملزوم. فيلزم المنافاة ٧ بين اللازم والملزوم. وينتفي الملازمة كما مر في البحث الأول. هذا إذا كان الشيء ممكنا.

- ۷۰ ر القسم الرابع
 - ۷۱ ش: لازما
- ۷۲ ش فيكون ارتفاع كل من النقيضين
 - ۷۳ م أنه
 - ۷٤ ش هو
- ۷۵ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٤.
 - ٧٦ م المنافاة

[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» ٧٠، 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^{٥٧}: يمكن دفع هذا بأن يجعله بحيث لا يلزم منه لزوم الشيء للنقيضين كها 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. [٨٤] 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^٠

المركبة أو غيرها، لأنه حينئذ يكون لازم الموجبية فردا ولازم اللا موجبية فردا آخر.

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

[القسم الخامس]

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

- ۷۸ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ۱۹٤.
- ٧٩ برهان الدين النسفي، شرح منشأ النظر، و: ١٩٩١.
- ٨٠ ٪ ر أي الحلي المركبة أو غير المركبة. أو يقول: المدعى هو الوجوب في الواقع أو على تقدير عدم الوجوب في احدى الصورتين
 - ۸۱ ر- القسم الخامس

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^{٩٢} 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 منهماً ⁴ ليس بجيد، لأن هذا لا يختص بواحد منهما. هذا إذا كان أحد المتنافيين نقيضا للآخر أو مساويا لنقيضه.

[٤٥] 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 ليكون⁰ الانتفاء أعم. وحينئذ جاز أن يجتمع مع انتفاء الآخر كالمنافاة¹ 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 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

- ۸۳ ش منهما عدم الآخر ومن فرض عدم كل واحد منهما
 - ٨٤ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٤.
 - ۸۵ ر، ش: لکون
 - ۸٦ ش: كالمنافات

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: ٢٠ وفيه أبحاث:

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

– كالسواد، فإنه ينافي البياض والبياض ملزوم اللون^٩، فلا يجوز أن يكون السواد
 لازما للون وإلا لكان البياض مستلزما^٩ 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]

[٩٥] 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 لw ه. هذا خلف:

– كالبياض، فإنه ملزوم الملزوم (٩ العرض وهو اللون، فلا يكون منافيا للعرض وإلا
 لكان منافيا للون، فلا يكون ملزوما له.

- ۸۷ ر- القسم السادس
 - ۸۸ ش: المستلزم
 - ۸۹ ر: للون
 - ۹۰ ش مستلزما
 - ۹۱ ش لملزوم

- 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^٩ للشيء لا يكون ملزوما لم 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^٩ المنافاة في غير تلك الصورة^٩ –^٥ ليست مع اللازم^٩.

[٦١] الرابع: ما يكون منافيا للشيء لا يكون ملزوما لملزومه وإلا لكان ملزوما له. والمنافي لا يكون ملزوما كالجهاد، 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^٩ التضيق، لكن لا يكون ملزوما للمتنافيين كها 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^٩ أبحاث هذا الفصل كأبحاث الفصل^٩

- ۹۲ ش ملزوما
- ۹۳ ش + یکون
- ٩٤ ش في غير تلك الصورة
- ٩٥ ش أن يكون المنافاة في غير تلك الصورة
 - ٩٦ ر: وهو أن المنافاة ليست مع اللازم
 - ۹۷ م: وصفة
 - ۹۸ ش–وأيضا وأيضا
 - ۹۹ ش: فصل

[القسم السابع]

[٦٣] القسم السابع ··· : 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» (١٠ 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.

[77] 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 ذلك. فالثالث باطل، لأنه إما إن وضع لهذا المجموع أو لا. والأول بطريق الحقيقة، والثاني بطريق المجاز. فتعين أحد الأمرين الأولين. فإن كان بطريق الحقيقة، والمحقوق، يكون المحقوق، والمعني أي والمحقوق، 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 ذلك. فالثالث باطل، لأنه إما إن وضع لهذا المجموع أو لا. والأول بطريق الحقيقة، والثاني بطريق المجاز. فتعين أحد الأمرين الأولين. فإن كان بطريق الحقيقة، والمواني مرادا لا الحقيقة والمجاز. وإن كان بطريق المجاز، يكون المجاز مرادا لا الحقيقة والمجاز⁷¹¹. فعلى كل تقدير: يكون المراد واحدا. هذا هو المشهور عند أهل العلم.

[٦٧] وفيه نظر:

أما أوَّلاً `` ، 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.
NAZARİYAT

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 ما¹⁰ يقال العين ويراد به الباصرة والفوارة [م/ ٢٣٠/ ب] أيضا. ويمكن أن يعم الحجة كما يقال: لو كان المراد متعددا، فإما¹⁰ أن يكون اللفظ دالا على المجموع بطريق الحقيقة أو المجاز إلى آخره. وقد عرفت¹⁰ ما فيه ويمكن أن يستدل على هذا المطلوب بوجه آخر وهو أن يقال: العنى من المراد أن يكون مقصود المتكلم هو إياه¹⁰ لا غير. فلو كان المراد متعددا، يلزم التناقض. هذا إذا كان المعنى مرادا.

[٦٨] أما إذا كان^{١٠} داخلا في المراد، فجاز أن يتعدد كما إذا كان المراد عشرة مثلا، فيكون · · · 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 ··· : الإرادة من النص من حيث هي الإرادة لا تعلم بالبديهة كما يعلم قولنا الكل أعظم من الجزء بل يعلم بالدليل المركب من النقل والعقل ··· كما يقال هذا كلام الشارع

- ۱۰۵ ش مثل ما قال
 - ۱۰۶ ش: إما
 - ۱۰۷ ش: عرف
- ۱۰۸ ش إياه
- ۱۰۹ ش أما إذا كان متعدد
 - ۱۱۰ ش فلایکون
 - ۱۱۱ ر القسم الثامن
 - ١١٢ ش العقل والنقل

بالنقل. وما هو كلام الشارع لا بد وأن يكون شيء مرادا منه وإلا لكان معطَّـــلا عبثا. وهذا لا يليق بمنصب"'' 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] ولما لم يكن العلم بالإرادة من حيث هي بديهيا، فلا يكون العلم بالإرادة المعينة كذلك بطريق الأولى كما يقال: المراد منه هو الحكم المتنازع فيه على التعيين إذا كان غيره ^١ 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.^١ وكقوله سبحانه¹ وتعالى: ﴿للفقراء المهاجرين فإن قوله تعالى¹ ﴿للفقراء إشارة إلى زوال [م/ ٢٣١/ ب] أموالهم إلى الكفّار. وكقوله عليه السلام ﴿وفع عن أمتي الخطأ والنسيان¹ ، فإنه يعقل منه¹¹ 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 المكنة. فإن ما يكون ضروريا في الواقع، يكون ضروريا على التقادير المكنة ^{١٢} لاستحالة انقلاب الضروريات على التقادير المكنة. 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 التقداير المكنة، فلا يجوز لكل أحد أن يدعى الإرادة المعينة أو ينكر الإرادة المطلقة على التقادير المكنة. فإن فيه الأخطار وعن بعض المشايخ أن هذا الإنكار

- ۱۱۳ ش: لمنصب
- ۱۱٤ ش غيره
- ١١٥ إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني الدمشقي (توفي: ١١٦٢هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ١/ ٨٥٥.
 - ۱۱۲ ر سبحانه
 - ۱۱۷ ش تعلی
- ١١٨ ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (توفي: ٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسي البابي الحلبي، ٢ / ٢٠٤٣.
 - ۱۱۹ ر–منه
 - ۱۲۰ ر فإن ما يكون ضروريا في الواقع، يكون ضروريا على التقادير الممكنة

كفر لما أنه كالإنكار في الواقع.

[القسم التاسع]

[27] القسم التاسع ^{(٢}): الإرادة من النصوص المقتضية مع الإرادة من النصوص النافية متضادان، لأنهها لا يجتمعان في محل واحد [م/ ٢٣٢/ أ] في زمان واحد^{٢٢}، ويرتفعان في مادة الإمكان وهي الصورة التي لا يكون فيه نص أصلا. وهذا هو تعريف الضدين. والقيد الأخير^{٢٣} يخرج النقيضين، لأنه لا يمكن ارتفاعها البتة مثالها^٢ [ر/ ٥٨/ أ] كما يقال^٢ 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^٢ ما تحقق إرادة الحكم في صورة مع ما ينافي الإرادة فيها.

[٧٥] ثم المراد من النص:

- ۱۲۱ ر القسم التاسع
- ۱۲۲ ش في زمن واحد
- ۱۲۳ ش: والضد الأخرى؛ ر: وقيد الأخير
 - ۱۲٤ ر مثالهما
 - ۱۲۵ م یقال
 - ۱۲٦ ر: وكذلك
 - ۱۲۷ م ضرورة
 - ۱۲۸ ر العام والخاص

الرقبة المؤمنة ^{٢١} ولا الكافرة. وإن أريد مؤمنة لا يراد الرقبة من حيث هي. هذا معنى ظاهر كلام المصنف – رحمه الله ^{٢١} – . 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 ^{٢١} قوله «وإن ثبت الحكم عنده». وقوله «فإن كان الحكم المذكور ثابتا فيهما أيضا بدلالة ^{٢١} قوله «وإن ثبت الحكم عنده». وقوله من إرادة الخاص مما يستلزم العام»^{٢٢} و «عدم العام^٢ 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»^٥ 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 بــيـّـن: 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) و لا يلزم أن لا يكون غير الشيء داخلا في المراد.

- ۱۲۹ ر + من حیث هی
 - ۱۳۰ ش رحمه الله
 - ۱۳۱ ش: بدلیل
 - ۱۳۲ ش+ اللفظ
- ۱۳۳ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ۱۹۵.
 - ۱۳٤ ش + مما
- ۱۳٥ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٥.

NAZARİYAT

[٨٧] 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 غيره بخلاف الثاني، إذ جاز أن يكون غيره أيضا من المراد. وذلك "" 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 ^{٧٣}: 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^٣ 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

۱۳۲ ش وذلك (ش – وذلك أن)] ۱۳۷ ر– القسم العامشر ۱۳۸ م، ر متحققا ۱۳۹ م، ش: يوجد الخارج، فلا نسلم أنه كذلك في الفقير الدائم الفقر ننا. وحينئذ يكون مدارا، فلا يرد علينا نقضا.

[٨٣] وههنا بحث: وهو أنه إن أريد بالمدارية مدارية لزومية وجودا وعدما، لا يلزم من عدم [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 (١٤ بالتسليم والتقدير كما إذا ادعى ١٤ كون الشيء مستلزما للشيء والخصم يسلمه أو يكون بحسب شق الترديد.

[٨٥] ثم المدار المعيّن 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 المكن لا يستلزم المحال، لكنه يستلزم المحال^{٢٤}، لأنه لو فرض أحدهما دون الثاني، يلزم الدائر وعدمه^{٢٤}-^{٢٤} [ش/ ٢٠٤/أ] لتحقق^{٢١} مدار وانتفاء مدار.

[٨٦] وههنا بحث: وهو أن هذا إنها يتم:

 (۱) لو كانت مداريتها 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 الكنز 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 عليهما المقالة الثانية.

المقالة الثانية في بيان دفع الاعتراضات

[۸۸] بوجوه:

- (۱) 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
- رب وإن عالم علم عندية يتاني الإرادة من المطبوعين المنصبية. فإن عيصه لا رم للإرادة من النصوص المقتضية. ومنافي اللازم منافي الملزوم.

[٩٠] قوله إن كان وجوديا، فوجوده كذا منا لا حاجة إلى قوله [م/ ٢٣٥/ أ] فوجوده. لأن ^{١٤} المنافاة بحسب الذات. وقوله إن كان 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 ١٠ مما ينافي الإرادة من النصوص المقتضية.

- ١٤٧ ر المقالة الثانية في بيان دفع الاعتراضات
- ١٤٨ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ١٩٥.
 - ۱٤۹ ش کذ لأن
- ۱۰۰ برهان الدين النسفي، منشأ النظر، ص. ۱۹۰.
- ۱۰۱ ش النافية وما تحقق الحكم العدمي من الامور الوجودية والعدمية

[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:

> [دفع معارضة الخصم] [الوجه الأول]

[٩٣] الوجه الأول^٥ نقول: لا ندعي الحكم في صورة النزاع^٥ 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^٥ 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^٥ غير مراد من النصوص النافية ضرورة إرادته من النصوص 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^{٢٥} 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

- ١٥٢ ر- الوجه الأول
 - ۱۵۳ ش النزاع
 - ۱۵٤ م وأصحابه
 - ۱۵۵ ش فیه
- ۱۵۶ ش عند عند

] الذي لا يجب فيه قبل الضهارية ويتمسك^{١٥} [ر/ ٨٧/ أ] بالنصوص النافية في الأول والمقتضية في الثاني. وبهذا يندفع معارضة الخصم. فإن معارضته إنها يدل على عدم إرادة المتنازع فيه من النصوص النافية لا على انتفاء كل واحد من الحكمين، فجاز أن يتحقق الثاني وثبت المدعى.

[۹۵] وکذا:

- «إذا انتهض السائل بالمعارضة وقال: ما ذكرتم وإن دل على العدم في صورة الضهار ولكن عندنا ماينفيه وهو النصوص المقتضية للوجوب»،
 - فيقول المعلِّل: نحن لا ندعي العدم^{٥٥} ههنا على التعيين بل ندعي أحد الحكمين وهو إما العدم في الضهار أو الوجوب في المركب قبل الضهارية 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.^{٥٥} والدال على انتفاء اللازم دال على انتفاء الملزوم. فينتفي أحدهما مطلقا، وحينئذ ينتفي كل واحد من المعنيين.

[٩٧] نقول: سلمنا أنه كذلك فيها 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 أوَّلا 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

- ۱۵۷ ر ويتمسك (ر: ويتمسك فيه)
 - ۱۰۸ ر العدم
 - ۱۵۹ ش: الحکمين

أيضا باطل لما ذكرنا من انتفاء لازمه. [۹۹] 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.

(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 الضهار وما ذكرتم من النصوص المقتضية الدالة على الوجوب في المركب قبل الضهارية. 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 ^{٢١}: 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

۱٦٠ ش: کما يقال

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 ٢٠ . ويرد ههنا أنه ٢٠ إنها لم يمكن تعدد المدار، إذا جاز الانفكاك بالفعل كما مر في الفصل العاشر. وأما إذا لم يجز، فجاز.

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

[١٠٣] وفيه بحث: لأن جواز الانفكاك بالنظر إلى ذاتهما ^{١٠} 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. وإنها 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]

[٤٠٢] الوجه الثاني^{٥٢} من طرق التغييرات^{٢٢} أن يقال: المدعى أحدهما وهو إما العدم في الضهار 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،^{١٢} 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

- 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
 - ۱۲۲ ش أنهلم
 - ١٦٣ برهان الدين النسفي، شرح منشأ النظر، و: ٢٠٠ ب.
 - ۱٦٤ ش وفيه بحث: لأن جواز الانفكاك بالنظر ذاتهما
 - ١٦٥ ر- الوجه الثاني
 - ١٦٦ ش: التغيير
 - ۱٦۷ ش (...) عاما

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 الضهار 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 و إلا لتعدد المدار وهو باطل. وإذا لم يكن مدارا، يلزم انتفاء المجموع كما مر. وقد [م/ ٢٣٩/ أ] مر في الوجه السابق^{٢٢} ما يرد عليه. ويمكن أن يكون انتفاء المجموع كما مر. وقد [م/ ٢٣٩/ أ] مر في الوجه السابق^{٢٢} ما يرد عليه. ويمكن أن يستدل بطريق آخر على تحقق أحدهما وهو أن يقال: الوجوب في صورة المركب^{٢٢} 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 في مورة المركب^{٢٢} الا يخلو من أن يكون متحققا أو لا. فإن كان متحققا، فقد تحقق أحدهما. وإن لم يكن، فكاذا يتحق أحدهما وهو العدم في صورة النزاع. إذ لو تحقق الوجوب في ما وي لم يكن، فكذا يتحقق أحدهما وهو العدم في صورة النزاع. إذ لو تحقق الوجوب في مورة المركب^{٢٠} الا يخلو من أن يكون متحققا أو لا. فإن كان متحققا، فقد تحقق أحدهما. وإن لم يكن، فكذا يتحقق أحدهما وهو العدم متحققا أو لا. فإن كان متحققا، فقد تحقق أحدهما. وإن م يكن، فكذا يتحق أحدهما وهو العدم منازعين ما ما يكن ما ما يكن منا وهو أن يقال: الوجوب في مورة المركب^{٢٠} الا يخلو من أن يكون ما ما ما مان عاد ملاحور تين وهو الوجوب في أحدهما مولقا وجوا ما مان يكون مدارا

(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 النزاع¹⁰¹ 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 المركب لا يخلو من أن يكون متحققا أو لا. فإن كان متحققا، يلزم انتفاء الوجوب في

- ١٦٨ ش+ مع ١٦٩ ش - في صورة النزاع المركب
 - ۱۷۰ م الوجوب
- ١٧١ ٪ ش ينتفي المجموع أيضا هذا إذا كان الوجوب في صورة النزاع

NAZARİYAT

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 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^{١٧٢} يتحقق الوجوب. فعلى تقدير انتفائه لزم الوجوب في أحدهما. هذا ما ذكره.^{١٩٢}

[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^{١٧} أن يقال:^{١٧١} المدعى أحدهما على تقدير عدم أحدهما بها ذكرناه على التعيين وهو النافي. فإنه يدل على العدم في الضهار على تقدير^{٧٧} عدم الوجوب في المركب وبها ذكرتم على التعيين وهو المقتضى. فإنه يدل على الوجوب في المركب على تقدير الوجوب في الضهار 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 الضهار وصورة المركب قبل الضهارية (ب) أو لا:

فإن كان شاملا، يلزم^{١٧٨} العدم في الضمار وهو المطلوب.

- ۱۷۲ ش- لکانله من
 - ۱۷۳ ش أو
 - ۱۷٤ ر: ذکرو
- ۱۷۵ ر- الوجه الثالث
 - ۱۷۶ م أن يقال
- ۱۷۷ ش في الضمار على تقدير على تقدير
 - ۱۷۸ ش: فلا يلزم

- 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^{١٧٩}: إذ لا يلزم من تحقق العدم على تقدير عدم شمول العدم لزومه إياه لجواز أن يكون الإجتماع اتفاقيا.

[١١٠] وأجاب المصنف - رحمه الله - في شرحه بأنه ^٢ : متى لم يثبت الوجوب على [م/ ٢٤٠/ب] تقدير عدم شمول العدم، يلزم انتفاء المجموع المركب من عدم شمول العدم ^٢ 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 ^٢ . [ر/ ٨٩/ أ]

[١١١] وفيه نظر: إذ لا نسلم أنه لو تحقق المجموع على تقدير فرض أحدهما، يلزم المجموع في الواقع. وإنها 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.

- ۱۷۹ ر، ش: نظر
- ۱۸۰ برهان الدين النسفي، شرح منشأ النظر، و: ۲۰۲ ب.
- ۱۸۱ ش يلزم انتفاء المجموع المركب من عدم شمول العدم
 - ۱۸۲ م: ترکيبه

[الوجه الرابع]

[١١٤] الوجه الرابع^{١٨} أن يقال: المدعى أحدهما على تقدير مدارية العدم في صورة الضهار لأحدهما وجودا وعدما بالدلائل المذكورة نقلية كانت أو عقلية. وإذا تحقق أحدهما على تقدير مدارية العدم في صورة الضهار، 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 الضهار. وحينئذ لا يخلو من أن يكون العدم في الضهار متحققا أو لا. فإن كان، يلزم أحدهما. وإن لم يكن، فكذا يلزم أحدهما وإلا لكان العدم في الضهار 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 ١٨٠.

[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 لم هو ثابت في نفس الأمر. ومنافي الثابت منتف. وإذا انتفى التقدير، يلزم المدعى.

> ۱۸۳ ر- الوجه الرابع ۱۸۶ م: آخره

[الوجه الخامس]

[١١٨] الوجه الخامس^{١٨} أن يقال: المدعى أحدهما على تقدير انتفاء ملزومية نقيض الأول أي الوجوب في الضمار ^{١٨} 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 ^{١٨} متحققا أو لم يكن. فإن كان، يلزم أحدهما لثبوت ملزومه. وإن لم يكن، يلزم العدم في الضمار، فيلزم أحدهما.

[١١٩] فإن قيل: لا فائدة في دعوى أحدهما على تقدير انتفاء ملزومية نقيض العدم في الضمار ^^٠ . 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.

- ۱۸۵ ر- الوجه الخامس
- ۱۸٦ ر+ لأحدهما (ر لأحدهما)
- ١٨٧ ر + وحينئذ لا يخلو من أن يكون الوجوب في الضمار
- ١٨٨ ر فيلزم أحدهما. فإن قيل: لا فائدة في دعوى أحدهما على تقدير انتفاء ملزومية نقيض العدم في الضمار

NAZARİYAT

[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 ^{١٩} أي ملزوم العدم في الضهار أو ملزوم الوجوب في المركب إلى الآخر. وبمثل ذلك ^{١٩} يقال بالنسبة إلى لازم نقيض أحدهما كما يقال: المدعى أحدهما على تقدير تحقق لازم من لوازم^{١٩} نقيض الأول أي العدم في الضهار 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.

- ۱۸۹ ر الوجه السادس
 - ۱۹۰ م أن يقال
- ۱۹۱ ش أحدالمذكورين الملزومين
 - ۱۹۲ ر + أن (ر أن)
 - ۱۹۳ ش- لازم من ملزومات لوازم

[الوجه السابع]

[١٢٨] الوجه السابع^{١٩} أن يقال:^{١٩} المدعى أحدهما على تقدير مدارية ملزوم^{١٩} 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: ١٩٢ أحدهما على تقدير مدارية ملزوم الثاني إلى الآخر.

[١٣٠] أو يقال: ١٩٨ 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 ١٩٩ مدارا. والتقدير بخلافه.

[١٣٢] أو يقال: ٢٠ 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.

١٩٤ ر- الوجه السابع

- ۱۹۵ ش أن يقال
- ۱۹٦ ش: مستلزم (ش ملزوم)
 - ۱۹۷ ر + المدعى
 - ۱۹۸ ر + المدعى
 - ۱۹۹ ر، ش: المنافي
 - ۲۰۰ ش + المدعى أحدهما
 - ۲۰۱ ش + المدعى أحدهما

[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. [١٣٢] 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. [١٣٨] أو يقال: أحدهما على أحد التقديرين أي انتفاء إحدى الإرادتين. ويلزم أحدهما كما عرف.

[الوجه التاسع]

[١٣٨] الوجه التاسع^{٢٠} أن يقال: المدعى أحدهما على تقدير مدارية الإرادة من النصوص النافية في صورة الضهار وجودا وعدما. [ر/ ٩٠/ ب] ويلزم منه في نفس^{٢٠} 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

[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 الدفع¹⁴ 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.

[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.

- 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

۲۰۹ ر الدفع

[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 كمانِعيَّة 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.

[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^{٢١} النافية مستلزما لعدم الإرادة من المقتضية. وحينئذ لا يكون الإرادة مدارا لعدم الإرادة من المقتضية. والدلائل الدالة على انتفاء

> ۲۱۲ ر النصوص ۲۱۳ م، ش- النصوص؛ ر النصوص

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 ٢١٠-٢٠٠. 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.

[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.

- ٢١٤ ر، ش إذ هو ملزوم عدم الارادة من النصوص المقتضية إلى
 - ۲۱۵ م+ إلى
 - ۲۱۶ ر، ش: بطريق

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 لما 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 الضهار على التعيين بل ندعي أحد الحكمين وهو إما العدم في الضهار أو الوجوب في المركب قبل الضهارية. وحينئذ يندفع ما ذكرتم. فإن نفي المعين منهما^{٢٢} لا يقدح في إثبات المطلق.

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

[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. ٢٣٣ فإن

- ۲۱۸ ر المقالة الثالثة
- ٢١٩ ش بالقياس من الدفع والمنع إذا عارض السائل بالقياس كما
 - ۲۲۰ ر: الديون
 - ۲۲۱ ش منهما
 - ۲۲۲ ش: یقال
 - ۲۲۳ ش: الصور (رالنصوص)

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 الازام 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 ٢٢ 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 وإنها قلنا: إن الإضافة [ش/ ١١٠/ ب] مع عدم الرجحان منتف^{٢٢}، 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،

٢٢٤ ر - وقد؛ م وقد ٢٢٥ ر وحينئذ يلزم أحدهما وإنما قلنا: إن الاضافي مع عدم الرجحان منتف

NAZARİYAT

ينان المحلي الوجوب بمنا الصربة والحدة علي تسمد ودنت الوجوب مسترم المنام عنه الضهارية. أما

- ۲۲٦ ر فيقال
- ۲۲۷ راللا
- ۲۲۸ ر: وحينئذ لا يخلو من أن يكون التقدير وعدمه
 - ۲۲۹ ر وعلى التقديرين يلزم أحدهما
 - ۲۳۰ ر: اللازم والملزوم
 - ۲۳۱ ش من
- ۲۳۲ ر- من الدلائل وحينئذ لا يخلو من التقدير وعدمه كما عرف مرارا
 - ۲۳۳ م، ش: لأحدهما
- 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
 - ۲۳۵ م-کان
 - ۲۳٦ ش لأنه لا يدل
 - ۲۳۷ ش-وذلك الوجوب الوجوب

عنده، فلانتفائه في حلي النساء. والطرق التي ذكرت ^{٢٣} في صورة الضهار يتم^{٢٣} في غيرها كالنكاح والبيع وغير ذلك إذا كان نقيض المدعى في صورة يستلزم المدعى في صورة النزاع كالوجوب في المركب للعدم في الضهار. ولا فرق بين أن يكون المدعى عدميا كها في صورة الضهار 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 الثاني³، ولكن لا تعارض [م/ ٢٤٨/ ب] بصورة أخرى كما يقول السائل ما ذكرنا دل على جواز النكاح الثالث وهو يستلزم العدم 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 ٢٤ 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.

[١٧٦] فإن قيل: هذا معارض أيضا بأن يقال: الجواز في صورة النزاع [ر/ ٩٣/ أ] من لوازم العدم^{٢٢٢} في الصورة الثانية. ودليلكم دل على العدم فيها، 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 فيها.

> ۲۳۸ ش – التي متى ذكرت ۲۳۹ ر – يتم ۲٤٠ ر فينبغي الجواز في النكاح الثاني ۲٤١ ش: صورة ٢٤٢ ش – العدمفصع

[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 إنها [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 استجهاع الشرائط. ويتم لنا ويبقى مطلقنا زائدا. [١٨٠] وقد ٢٤ يقال: أيضا ٢٤ 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 ٢٤ 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 ولى 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 فيها ٢٤٦ إذا قال السيد لأمته ما ولدت أوَّلا 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. وعندنا يكون مالكا لطلقة أخرى. فلو تزوج بعد هذا المنا 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 لوجاز نكاحها بعد العدة وعدم الجواز ثابت عند العدة،

- ۲٤۳ م قد
- ٢٤٤ م ويقال الجواز أيضا
 - ۲٤٥ ر فيه
 - ۲٤٦ ش- فيما
 - ۲٤۷ م، ر: بأمراه
 - ۲٤۸ ش هذا
- ٢٤٩ ش ثم طلقها طلقتين وتزوج بالأولى في عدة هذه المطلقة

يلزم العدم في صورة النزاع ضرورة. وأما الإجماع وكما يقال يجوز نكاح المعتدة بعد نكاح أختـها لـمـا 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 '` الجواز في صورة النزاع.

[١٨٢] أو يقال: يجوز نكاح الأخت من الغير بعد هذا النكاح بها 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 أيها كان عدم الجواز هنا هذا في النكاح ويتأتى هذه الأبحاث في نقيض اللازم. ويلزم من لزوم أيها كان عدم الجواز هنا هذا في النكاح ويتأتى هذه الأبحاث في نقيض اللازم. أما من الما ذكرتم وهو إما الملزوم أو أم / ٢٥٠ / ب] البيع وغيره كما يقال بيع الجارية [ش/ ١١٢/ أ] المشتراة¹⁰ بمقدار بعد القبض قبل أداء الثمن^{٢٥٢} من بائعها الأول بأقل من ذلك المقدار غير جائز عندنا خلافا للشافعي – رحمه الله الما أداء الثمن^{٢٥٢} من بائعها الأول بأقل من ذلك المقدار غير جائز عندنا خلافا للشافعي – رحمه الله 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^{٢٥٢} في صورة النزاع، فيكون دليلكم دالا بيعها من الغير بعد هذا الما في من الغير ما الما ول بأقل من ذلك المقدار غير جائز عندنا خلافا للشافعي – رحمه الله 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^{٢٥٢} في صورة النزاع، فيكون دليلكم دالا بيعها من الغير بعد هذا البيع. وذلك الجواز يستلزم العدم^{٢٥٢} في صورة النزاع، فيكون دليلكم دالا بيعها من الغير بعد هذا البيع. وذلك الجواز يستلزم العدم^{٢٥٢} في صورة النزاع، فيكون دليلكم دالا بيعها من الغير بعد ذلك البيع. لأن ما ذكرتم يدل على اللازم. وقد يعارض كما مر في النكاح كما يقال لا يجوز ذلك عليه. لأن الدال على الماز ما ذكرتم يدل على الجواز في صورة النزاع. والخواز [ر/ ٩٤/ أ] في صورة النزاع. والمان يور ذلك ما يعو نما بعد ذلك البيع. لأن ما ذكرتم يدل على الجواز في صورة النزاع. والمواز [ر/ 48/ أ] في صورة البيع بعد ذلك البيع. لأن ما ذكرتم يدل على الجواز في صورة النزاع. والمان إر ما ذكرتم يدل على المواز في صورة النزاع. والمواز [ر/ 48/ أ] في صورة البيع بعد ذلك البيع ما ما ذكرتم يدل على المواز في صورة النزاع. والمواز [ر/ 48/ أ] في صورة البيم ما من على المواز في صورة النزاع. والمواز [ر/ 71 ا

۲۵۰ ش لازم هنا، فیلزم انتفاء ۲۵۱ ش: مشتراه ۲۵۲ م – قبل أداء الثمن ۲۵۳ ر العدم النزاع نقيض لازم الجواز في البيع الثاني. فينتفي الجواز في البيع الثاني، لكن لا يعارض بصورة أخرى^{٢٥٢} 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 للشر ائط. 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 ٢٠٠. [م/ ٢٥٢/ بر/ ٩٤/ بش/ ١١٢/ ب]

۲٥٤ ش - بصورة بصورة أخرى

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