Mustafa BORSBUĞA*, Coşkun BORSBUĞA**

Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin *Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-erbaʿa* Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili

Öz: Çalışma, mukaddimât-ı erbaʿa silsilesinden Hatibzâde Muhyiddin Efendi'ye (ö. 901/1496) ait *Hâşiye ʿale'l-mukaddimâti'l-erbaʿa* adlı hâşiyesini incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca çalışmada, henüz tahkik edilmemiş olan bu hâşiyenin tahkiki de yapılarak literatüre kazandırılması hedeflenmektedir. Bunun yanı sıra çalışma, hâşiyenin nüshaları, müellifin hayatı ve risâleye müteallik birçok konuyu da ele almaktadır. Hatibzâde'nin *Hâşiye ʿale'l-mukaddimâti'l-erbaʿa* adlı hâşiyesi, ilk defa Sadruşşerîʿa (ö. 747/1346) tarafından *et-Tavzîh* eserinde dile getirilen mukaddimât-ı erbaʿa bölümüne Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *et-Telvîh*'te yazdığı şerhi esas alınarak yazılmış bir hâşiyedir. *et-Tavzîh* ve *et-Telvîh* eserleri üzerinden Sadruşşerîʿa ile Teftâzânî'nin değerlendirilmesi ve mukayese edilmesine yönelik Fatih Sultan Mehmed'in (ö. 886/1481) girişimi sonucunda dönemin yetkin âlimleri tarafından ele alınan mukaddimât-ı erbaʿa hâşiyeleri, Osmanlı ilim düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Hüsün-kubuh meselesi ile insan fiillerinin bir bütün olarak incelendiği bu literatürde insanın fiil ve eylemlerinin psikolojik ve metafizik temelleri irdelenmektedir. Çalışmaya konu olan ve yoğun bir muhtevaya sahip Hatibzâde'nin mukaddimât-ı erbaʿa hâşiyesi de birçok açıdan dikkat çekici niteliktedir. Hâşiyede özellikle İmâm Eşʿarî (ö. 324/935-36) ile Eşʿarîlik vurgusunun ön plana çıkartılması ve ayrıca konu hakkında Hanefî-Mâtürîdî yaklaşımın gündeme alınmaması dikkat çekici niteliktedir.

Hatipzâde, hâşiyede Eşʿarî ekolün bu konudaki yaklaşımnı yine Eşʿarî ekolün otorite isimleri üzerinden temellendirmeyi hedeflemektedir. Hatibzâde nihaî tahlilde dört öncül hususunda Teftâzânî'yle ortak kanaati taşımaktadır. Hatibzâde, Teftâzânî gibi dört mukaddimenin iki öncüle indirgenebileceğini savunmaktadır. İlki, insanın ihtiyarî ile ıztırârî/zorunlu fiilleri arasındaki fark bedihîdir ve dolayısıyla bedihî olanın ispat edilmesi anlamsızdır. İkincisi, selef âlimlerinin ne cebir ne de tefvîz vardır şeklindeki ilkesel söylemidir. Bu ilke ise insanın sorumlu ve mükellef bir varlık olduğunu kanıtlamaktadır. Hatibzâde hem insan fiilleri hem de Tanrı ve insan ilişkisi hakkında Tanrı lehine bir yaklaşım sergilemektedir. Hatibzâde'ye göre fiiller hususunda insana düşen şey, insanın Tanrı karşısında aczini itiraf etmesi ve her şeyi mutlak yaratıcıya havale etmesidir. Çünkü Tanrı'nın büyüklüğü karşısında insanın yapacağı başka bir alternatifi bulunmamaktadır. İnsan kendisine en yakın fiillerin veya kendi elinden çıkan eylemlerin dahi künhüne vakıf değil iken Tanrı'nın azameti ve kutsiyetine de hiçbir surette erişemez. İşte bundan dolayı insanın aklıyla ya da düşüncesiyle kaderin hakikatine erişmesi imkânsızdır. İnsan için yürünecek en doğru yol, kadere

* Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr

** Arş. Gör., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, coskunborsbuga@harran.edu.tr ORCID.org/0000-0001-6258-306X

ATIF: Borsbuğa, Mustafa/Borsbuğa, Coşkun "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin *Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa* Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili" Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi 4/2 (Aralık/December 2021): 209-346.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article. Geliş Tarihi / Date Received: 14.10.2021 Kabul Tarihi / Date Acapted: 24.12.2021
DOI: 10.5281/zenodo.5803745 ORCID: orcid.org/0000-0001-8556-0661.

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

boyun eğmek, Tanrı'nın cemâli ve celâli karşısında hayret ve inkisâr duygusu hissetmektir. Ayrıca sorumluluk bilincini terk etmeksizin Tanrı'nın iradesine uygun davranmaktadır. En genel anlamıyla Hatibzâde, Eşʿarîliğin *cebr-i mutavassıt* yaklaşımını benimsemiş ve Sadruşşerîʿa'nın insan eylemlerinin meydana gelişi hususunda geliştirdiği dört önermeyi kabul etmemiştir.
Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mukaddimât-ı Erbaʿa, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Saʿduddin et-Teftâzânî, Sadruşşerîʿa es-Sânî.

Examination And Critical Edition of The Ḥâshiyah of Khatībzādah Muḥyī al-Dīn Effendi's Entitled Ḥāshiyah ʿalā al-Muqaddimāt al-Arbaʿa

Abstract: The study aims to examine the hâshiyah called "*Ḥāshiyah ʿalā al-Muqaddimāt al-Arbaʿa*", which belongs to Khatībzādah Muḥyī al-Dīn Effendi (d. 901/1496). In addition, it is aimed to make this ḥāshiyah, which has not been critical edited yet, to be brought to the literature by making a critical editing. In addition to this, the study will also deal with the copies (nusakhs) of the ḥāshiyah, the life of the author and many issues related to the ḥāshiyah. This *Ḥâshiyah ʿalā al-Muqaddimāt al-Arbaʿa* written by Khatībzādah is an annotation (ḥâshiyah) to Taftāzānī's work of *al-Talvīḥ* which Taftāzānī (d. 792/1390) wrote *al-Talvīḥ* as an annotation to Ṣadr al-Sharīʿa's (d. 747/1346) *al-Tankīḥ*. *al-Muqaddimāt al-Arbaʿa* ḥāshiyahs, which were handled by the competent scholars of the period as a result of Mehmed the Conqueror's request and attempt, for the evaluation and comparison of Ṣaʿd al-Dīn al-Taftāzānī and Ṣadr al-Sharīʿa al-Thānī through al-Tavżīḥ and al-Talvīḥ books, have an important place in the Ottoman thought tradition. In this literature, which examines the issue of ḥusn - qubḥ and human actions as a whole, the psychological and metaphysical foundations of human actions and actions are examined. Khatībzādah's *Ḥāshiyah ʿalā al-Muqaddimāt al-Arbaʿa*, which is the subject of the study, is also remarkable in many unique ways. Khatībzādah emphasizes Ashʿarī (d. 324/935-36) and Ashʿarism on the subject. Probably in connection with this, he does not make any reference to or mention the Ḥanafī and Māturīdism schools. Khatībzādahaims to base the Ashʿarī school's approach on this issue on the authority names of the Ashʿarī school. In the final analysis, Khatībzādah has a common opinion with Taftāzānī about the four premises. Khatībzādah, like Taftāzānī, argues that the four prefaces can be reduced to two premises. First, the difference between the voluntary and the obligatory acts of man is self-evident, and therefore it is meaningless to prove the obvious. Secondly, the statement of predecessor scholars that "there is neither jabr nor tawfīż" proves that man is a responsible being. Khatībzādah presents an approach to both human actions and the relationship between God and human in terms of God. According to Khatībzādah, what is required of a person regarding actions is to confess his helplessness before God and to refer everything to his creator. Because man has no other alternative to the greatness of God. In this case, a person cannot reach the majesty and holiness of God in any way, while he is not aware of even his closest actions. That is why it is impossible for a person to reach the truth of destiny with his mind or thought. Here, the most suitable situation for a human being is to submit to fate, to beg to God by feeling a sense of amazement and disbelief in the face of God's beauty and majesty. In the most general sense, Khatībzādah adopted the *al-jabr al-mutawassıṭ* of Ashʿarism and the four propositions that Ṣadr al-Sharīʿa developed about the occurrence of human actions were not accepted.
Keywords: Kalām, al-Muqaddimāt al-Arbaʿa, Khatībzādah Muḥyī al-Dīn Effendi, Ṣaʿd al-Dīn al-Taftāzānī, Ṣadr al-Sharīʿa al-Thānī.

Giriş

İslâm düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren gündemde canlılığını devam ettiren insan irade ve fiilleri konusu çoğunlukla kelâmî bir hüviyeti haiz *kaza* ve *kader* risâleleri üzerinden varlık göstermiştir.[1] Bunun bir devamı niteliğindeki *irade-i cüzʾiyye*, *halk-ı aʿmâl* ve *efʿâl-i ʿibâd* risâle geleneği içinde ise konunun daha çok kelâm zaviyesinden ve kelâmî bir perspektifle ele alındığı görülmektedir.[2] Ayrıca konuyla bağlantılı olan ve Sadruşşerîʿa'nın *et-Tavzîh* eseri dahilinde ilk defa dile getirip geliştirdiği mukaddimât-ı erbaʿa önermelerinin de literatüre önemli katkılar sağladığı açıktır. Her şeyden önce bu önermelerin kelâm, dil ve usûl gibi disiplinlere ortak bir çerçeve sağlaması; konunun içerik ve örüntü açısından zenginlik kazanmasına katkı sağladığı izahtan varestedir.[3]

Mâtürîdîyye kelâmcısı ve usûlcüsü Sadruşşerîʿa'nın, mukaddimât-ı erbaʿa bölümünü genelde İmâm Eşʿarî özelde ise Eşʿarî kelâmcısı ve usûlcüsü Fahruddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl* isimli eserinde konuyla alakalı ileri sürdüğü

1 Bu risâlelerin ilk örneklerinden Hasan el-Basrî'nin halife Abdülmelik b. Mervân'a gönderdiği risâle için bk. Muhammed Ammâra, *Resâilu'l-adl ve't-tevhîd* İçinde (Beyrût: Dâru'ş-şurûk, 1408/1988), 109-117; Gaylân ed-Dımeşkî'nin Ömer b. Abdülaziz'e gönderdiği risâlenin metni için bk. Ahmed b. Yahyâ İbn Murtazâ, *Tabakâtu'l-Muʿtezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrût: Franz Stein, 1380/1961), 25-26; Ömer b. Abdülaziz'e nispet edilen bu risale için bk. Ahmed b. Abdullah Ebû Nuaym Isfehânî, *Hilyetu'l-evliyâ* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1405/1984), 5/346-357; Söz konusu bu ilk döneme ait risâlelerin genel bir değerlendirmesi için bk. Özcan Taşçı, *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).

2 Rıdvan Özdinç, "Osmanlı İrâde, Kazâ ve Kader Risaleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 185-202.

3 Mukaddimât-ı erbaʿa literatürüne dair değerlendirmeler için bk. İmam Rabbani Çelik, *XV. yy. Osmanlı düşüncesinde telvîh hâşiyeleri: Teklîfe dair tartışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 82-94; Mustafa Bilal Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaʿa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 19-45; Oğuz Bozoğlu, *Kestelî ve Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa isimli eseri: Tahkîk ve Tahlîl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 25-59; Mehmet Emin Efe, *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye "Ale'l-mukaddimâti'l-erba" adlı eserinin tahkik ve tahlili* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 8; Şule Güldü, "Fıkıh Usûlü Ve Kelamın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiili, Samsûnîzâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-mukaddimâti'l-Erbaa'sının Değerlendirme ve tahkiki", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 469-499; Mahmut Ay, *Sadruşşerîʿa'da Varlık: Taʿdîlü'l-Ulûm Temelinde Kelam Felsefe Karşılaşması* (Ankara, 2006), 37; Ömer Aydın, *Sadruşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996), 25-49.

delilleri çürüterek geçersiz kılmayı hedeflediği ifade edilmektedir. Çünkü Râzî, insana ait fiilin mahlûk bir irade ile zorunlu olarak meydana geldiğini ve bu nedenle fiilin hüsün-kubuhla zâtî olarak nitelenmeyeceğini savunmuştur. Fakat Sadruşşerîʿa, buna yönelik olarak, insanın kendi eylemlerinde hür irade sahibi olduğunu; fiil ve iradenin ontolojisi ile bunların varlık tarzı üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Sadruşşerîʿa buradan hareketle insan eylem ve fiillerinin zât ve nitelikleri nedeniyle hüsün-kubuhla nitelendiğini, çünkü aksi durumda dini kabul etme, sorumluluk ve teklif gibi birçok şeyin açıklanamayacağını ifade etmiştir. [4] Sadruşşerîʿa, hüsün-kubuh konusunun kelâm ve usûl ilminin en mühim konularından olduğunu ve bu konuda birçok kimsenin hataya düştüğünü söyleyerek cebr ile kader meselesinin hüsün-kubuh konusuna dayandığını kaydeder. Sadruşşerîʿa, hüsün-kubuh kavramlarının anlamlarını ve farklı yaklaşımların bu konudaki görüşlerini kısaca serdettikten bilahare Eşʿarî görüşün üzerine inşa edildiği iki delili zikreder. Çünkü Eşʿârî'ye göre hüsün ve kubuh sadece şerîʿatla sabit olur ve bu durum ise iki gerekçeyle mebnidir. Birincisi: Hüsün ve kubuh, fiilin zâtî bir niteliği olmadığından dolayı fiilin kendisi sebebiyle iyi veya kötü olduğu bir sıfatı bulunmaz. İkincisi: Kulun fiili kendi tercihiyle (ihtiyâr) değildir ve dolayısıyla fiil hüsün-kubuhla nitelenmez. Buradan hareketle Sadruşşerîʿa, birçok âlimin Eşʿarî'nin "İnsan fiili, insanın kendi ihtiyârıyla olmadığından hüsün-kubuhla nitelenmez." şeklindeki ikinci delilinin yakînî olduğuna inandığını; bunun yakînî olduğuna inanmayan bazı âlimlerin ise bu delilin önermelerine dikkate şayan bir eleştiri ileri süremediklerini zikreder. Dolayısıyla her iki grubun da bu yanlışın nereden kaynaklandığını (mevâkʿıu'l-galat) ayırt edemediklerini söyleyerek bunu kendi düşüncesinin ürünü olan dört mukaddime şeklinde inceleyeceğini söyler.[5]

Sadruşşerîʿa geliştirdiği dört mukaddimenin ilkinde fiilin mâhiyeti, fiilin kök anlamı (el-maʿne'l-masdarî) ve kökten türemiş anlam (el-hâsıl bi'l-masdar) şeklindeki iki anlamını ve bu anlamların varlık kategorisindeki yerini yani varlık tarzı veya modunu; ikinci mukaddimede ise mümkün bir varlığın ve dolayısıyla müm-

4 Buna yönelik bir değerlendirme için bk. Güldü, "Fıkıh Usûlü Ve Kelamın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiili, Samsûnîzâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-mukaddimâti'l-Erbaa'sının Değerlendirme ve tahkiki", 471.

5 Ubeydullah b. Mesʿûd Sadruşşerîʿa es-Sânî, *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-tenkîh*, thk. Zekeriyyâ Umeyrât (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1416/1996), 1/324-330; Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/456.

kün kategorisinde yer alan bir fiilin var olması için kendisine dayandığı unsurları ve var olma süreçlerini; üçüncü mukaddimede îkâʿ ve tercihin varlık ve yoklukla nitelenmeyip *hâl* olduğunu yani bunların varlık ve yoklukla nitelenmeyen itibarî şeyler konumunda olduğunu; dördüncü mukaddimede ise fiil ve terke yönelik olan her *tercih*in bir *müreccih*e yani tercih ettirici sebebe dayanmasının gerekliliğini yani *tercih*in fiilin meydana gelmesini sağlayan unsurlardan biri olduğunu tespit edip temellendirmeye çalışır.[6]

Sadruşşerîʿa, bu dört mukaddimeden hareketle hüsün-kubuh problemini "*bir varlık (ontoloji) meselesi*"[7] olarak açıklamış ve burada meseleyi Mâtürîdî yaklaşımla temellendirirken İmâm Eşʿarî'ye yönelik sert eleştirilerde bulunmuştur. Sadruşşerîʿa, hüsün-kubuh tartışmasıyla birlikte ele aldığı insan fiillerini temellendirmeye yönelik geliştirip sunduğu bu dört önerme sonraki ilim çevrelerinin ilgi odağı haline gelmiştir. Sadruşşerîʿa'nın hüsün-kubuh ile insan fiillerine dair söylem ve gerekçeleri başta Eşʿarî perspektifinden eleştirel bir şerh yazan Teftâzânî olmak üzere kendisinden sonraki ilim çevrelerinde çokça rağbet görmüş ve inceleme konusu olmuştur.[8] Böylelikle Sadruşşerîʿa'nın *et-Tavzîh* eseri ile Teftâzânî'nin *et-Telvîh* eseri üzerine hâşiye, şerh ve taʿlîkât şeklinde çok katmanlı müstakil bir literatür meydana gelmiş. Teftâzânî ile Sadruşşerîʿa'nın görüşleri hususunda bazı âlimler Teftâzânî'yi savunurken bir kısmı da Sadruşşerîʿa'yı haklı bulmuştur.[9]

Osmanlı ilim coğrafyasında ise özellikle Fatih Sultan Mehmed'in emriyle dönemin yetkin ve bilinir âlimlerinden konuya dair Teftâzânî ile Sadruşşerîʿa'nın görüşlerinin değerlendirilmesi istenmiş ve konu hakkında birçok hâşiye ve taʿlîkât telif edilmiştir.[10] Söz konusu bu hâşiyelerden birisi de Hatibzâde'nin *Hâşiye ʿale'l-mu-*

6 Sadruşşerîʿa es-Sânî, *et-Tavzîh*, 1/330-345; Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-44.

7 Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", 40/456.

8 Sadruşşerîʿa'nın *et-Tenkîh* ile bunun şerhi *et-Tavzîh* hakkındaki şerh, hâşiye ve taʿlîkât literatürü için bk. Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", 40/454-458.

9 Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", 40/456.

10 Mukaddimât-ı erbaʿa hakkında birçok tez ve makale hazırlanmıştır. Bunlar için bk. Mustafa Bilal Öztürk, "Şeyhülislâm Mehmed Mekkî'nin Risâle fî şerhi Mukaddimâti'l-Erbaʿa min Kitâbi't-Tavzîh Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Güz 2018), 1-47; Mustafa Bilal Öztürk, "Muslihuddin Kesteli'nin Haşiyetü's-Sugra 'Ale'l-Mukaddimâtü'l-Erba'a Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkik", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/2 (2020), 666-724; Mustafa Bilal Öztürk, "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahlili", *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 209-232; Güldü, "Fıkıh Usûlü Ve Kelamın Kesiştiği Nokta; Hü-

kaddimâti'l-erbaʿa adlı eseridir. Bu çalışma bağlamında ise söz konusu bu hâşiyenin genel olarak ayırt edici yönlerine işaret edilecek ve bazı temel tespitler yapılmaya çalışılacaktır.

1. Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

1.1. Müellifin İsmi, Künyesi ve Hayatı

"Hatîbzâde",[11] "İbnu'l-Hatîb"[12] veya "Hatîbzâde-i Rûmî"[13] lakaplarıyla bilinen Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin tam ismi Muhyiddin Muhammed b. İbnu'l-Hatib Tâcuddin İbrâhîm'dir. Kastamonu'da doğan Hatîbzâde,[14] ilk eğitimini İznik'te müderrislik görevinde bulunan babası İbnu'l-Hatib Tâcuddin İbrâhîm'den (ö. ?/?)[15] almış ve sonraki yıllarda ise Hızır Bey (ö. 863/1459) ile Alâeddin et-Tûsî (ö. 887/1482) gibi meşhur âlimlerden eğitimini tamamlamıştır. Müderrislik görevine ilk olarak İznik'te Orhan Gazi Medresesi'nde başlayan Hatibzâde, sonrasında Fâtih Sultan Mehmed'in kurduğu Sahn-ı Semân Medresesi'nde göreve getirilmiş ve buranın ilk müderrislerden olmuştur.[16] Tâşköprüzâde'nin de kaydettiği üzere Hatibzâde ile Sultan Mehmet arasında vaki olan bir olaydan dolayı Hatibzâde, Sultan Fatih tarafından görevinden azledilmiş fakat Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) aracılık etmesiyle tekrar göreve getirilmiş ve akabinde Sultan Fatih, Hatibzâde'yi kendisinin özel hocası yapmıştır.[17] Ancak Fâtih Sultan, Hatibzâde'nin bazı münâzaralarda pa-

sün-Kubuh Zemininde İnsan Fiili, Samsûnîzâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-mukaddimâti'l-Erbaa'sının Değerlendirme ve tahkiki"; Hasan Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lîka'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (2018), 169-240; Hüseyin Doğru, *Kazâbâdî'nin Hâşiyetü'l-Usûl ve Ğâşiyetü'l-Fusûl Ale'l-Mukaddemâti'l-erba`a adlı eserinin tahkîk ve tahlîli* (Erciyes: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 4-13.

11 Ahmed Efendi Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye fî ʿulemâ'i'd-devleti'l-ʿOssmâniyye* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1395/1975), 96, 181, 196, 228,.

12 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 90.

13 İlyas Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 463.

14 Muhammed Tâhir Bursevî, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i ʿÂmire, 1333/1914), 1/294.

15 Tâşköprüzâde'nin müellifin babası Hatibzâde Tâcuddin İbrâhîm hakkındaki tercemesi için bk. Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 59.

16 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 90.

17 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 90.

dişahın hocası olduğunu söylemek suretiyle kendisini istismar ettiğini öğrenince Hatibzâde'yi saraydan uzaklaştırmıştır. Hatibzâde bu süreçten sonra vefat edinceye kadar İstanbul'da birçok medresede müderrislik vazifesini icra etmiştir.[18]

Hatibzâde'nin ilmî tartışma ve münazaralar hususunda hırslı bir kimse olduğu (talîku'l-lisân, cerî'u'l-cenân, kaviyy[un] ʿale'l-muhâvera) söylenmekte ve onun Hocazâde Muslihuddin Efendi (ö. 893/1488), Muslihuddin Mustafa Kestelî (ö. 901/1496), Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) ile Sinan Paşa (ö. 891/1486) gibi çağdaşı olduğu birçok âlimle sık sık müzakere ve tartışmalarda bulunduğu kaydedilmiştir. Fakat müzakere ve tartışmalarda bazen ilim ve ahlâk sınırlarını aşan tavrının, onu güç durumlara düşürdüğü ifade edilmiştir.[19]

Hatibzâde ile Kâsım İzârî el-Germiyânî'nin (ö. 901/1495) beraberce dönemin âlimlerinden Molla Lutfî'nin (ö. 900/1495) öldürülmesine fetva verdiği belirtilse de[20] bu iddianın kendisini teyit edecek delillerin yokluğunun yanı sıra elde edilen yeni belge ve delillerin de Molla Lutfî'nin öldürülmesiyle ilgili başka önemli gerekçelerin bulunduğu tespit edilmiştir.[21] İstanbul'da vefat eden Hatibzâde Eyüpsultan civarında Ali Kuşçu'ya ait kabrin yakınına defnedilmiştir.[22]

1.2. Müellifin Hocaları ve Öğrencileri

Eğitim tahsili boyunca birçok müderristen dersler alıp eğitimini ikmâl eden Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin hocalarından birkaç tanesi hariç kimlerden ders aldığı hususunda çok az bilgi bulunmaktadır. Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin en çok

18 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 90.

19 Bu olaylarla ilgili detaylı bilgi için bk. Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 91; Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/294.

20 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 90, 169.

21 İsmail E. Erünsal, "Fatih Devri Kütüphaneleri ve Molla Lütfî Hakkında Birkaç Not", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 33 (81 1980), 74-78; Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 463.

22 Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/294. Ayrıca Hatibzâde Muhyiddin Efendi biyografisine dair detaylı bir bilgi için bk. Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 90-92; Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-tevârîh* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 2/412-413, 483-485; Muhammed b. Muhammed Necmuddin el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâira bi-aʿyâni'l-mieti'l-ʿâşira*, thk. Halil Mansûr (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1418/1997), 3/9-11; Muhammed Abdülhay Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. M. Bedreddin Ebû Firâs (Beyrût: Dâru'l-Maʿrife, ts.), 115; Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/294; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1399/1979), 8/8-9.

bilinen meşhur hocaları Hızır Bey, İran'dan Anadolu'ya gelen Alâuddin et-Tûsî ve Babası İbnu'l-Hatib Tâcuddin İbrâhîm'dir.[23]

Kendisinin öğrencileri arasında ise başta Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)[24] ve Tâcîzâde Câfer Çelebi (ö. 921/1515)[25] olmak üzere Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi (ö. 954/1548),[26] Fenârîzâde Muhyiddin Mehmed Şah (ö. 929/1523),[27] Zeyrekzâde Ahmed Rüknuddin (ö. 939/1532),[28] Sarıgörez Nûruddin Efendi el-Karâsavî (ö. 928/1522),[29] Hayâlî-i Kadîm (ö. 931/1524),[30] Alâeddin Arabî Efendi (ö. 901/1496),[31] Abdülvehhâb b. Abdülkerîm (ö. ?/?),[32] İbnu'l-ʿİbrîzâde (ö. ?/?),[33] Kara Bâlî Aydınî (ö. 919/1513),[34] İbnu'l-Kethüdâ el-Kirmiyânî (ö. 940/1533),[35] Muhyiddin Muhammed b. Behâuddin (ö. 952/1545)[36] ve Bâcezâde Muhyiddin Muhammed b. Yûsuf b. Yaʿkûb (ö. 924/1518)[37] gibi isimler bulunmaktadır.

1. 3. Müellifin Eserleri

A) Kelâm.

1. *Hâşiye ʿale'l-mukaddimâti'l-erbaʿa*: Çalışmamıza konu olan bu eser, Sadruşşerîʿa es-Sânî'nin (ö. 747/1346) yazdığı *Tenkîhu'l-usûl* isimli eserine yine kendisinin *et-Tavzîh* ismiyle ele aldığı şerhe Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından yazılan *et-Telvîh* adlı şerhin hüsün-kubuh faslında yer alan dört mukaddimesi üzerine yazılmış bir hâşiyedir.[38] Eser hakkında detaylı bilgi ileride verilecektir.

23 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 90.
24 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 226.
25 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 196.
26 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 228.
27 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 229.
28 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 189-190.
29 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 181.
30 Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 463.
31 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 183.
32 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 195.
33 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 194.
34 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 183.
35 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 180.
36 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 260.
37 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 264.
38 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 92.

2. *Hâşiye ʿalâ Hâşiyeti't-Tecrîd*: Nasîrüddîn es-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrîdü'l-akâ'id* eserine Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî (ö. 749/1349) tarafından yapılan *Teşyîdü'l-kavâʿid fî şerhi Tecrîdi'l-ʿakâ'id* adlı şerhe Cürcânî'nin (ö. 816/1413) yazdığı hâşiyeye hâşiyedir.[39]

3. *Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Mevâkıf*: Kütüphane kayıtlarında *Hâşiye ʿalâ eva'il Şerhi'l-Mevâkıf*, *Taʿlîkât ʿalâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Hâşiye *ʿalâ Şerhi'l-Mevâkıf* ve *Hâşiye-i Şerhi'l-Mevâkıf* olarak da kayıtlı olan eser, Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* adlı eserine Cürcânî tarafından yazılan şerhin baş tarafına yazdığı bir hâşiyedir.[40]

4. *Risâle fi bahsi'l-ʿilm ve'l-kelâm*: *Risâle fi taʿrîfi'l-ʿilm* veya *el-Ecvibetü't-tisʿa* olarak da bilinen risâle ilim ve kelâm terimlerinin tarifleri ile bunlara müteallık bazı konuları ihtiva eden muhtasar bir risâledir.[41]

5. *Risâle fi kelâmillâh ve rü'yetihi*: Kelâm-ı nefsînin ezelîliği ve rü'yetullahın imkânı gibi konuları inceleyen bir risâledir.[42]

39 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 91. Söz konusu bu eser henüz matbu değildir. Eserin nüshaları için bk. "Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1114; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2927, 2928, Hâlet Efendi, nr. 442, Lâleli, nr. 2215, Hamidiye, nr. 725". Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

40 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 92. Eser henüz matbu değildir. Eserin nüshaları için bk. "Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1188; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1610; Edirne Selimiye Ktp., nr. 1034". Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

41 Söz konusu bu risâlenin muhtevasına yönelik bir değerlendirme için bk. Mebrure Hanife Özbakır, "Hatîbzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri", *Kilitbahir* 18 (2021), 81-100. Eser yazma halinde olup henüz tahkik edilmemiştir. Risâlenin bir nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2829. 13^{a}-15^{b}. Ayrıca Üzüm, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa koleksiyonundaki (nr. 600) bir nüshaya dayanarak Hatibzâde'nin *el-Ecvibetü't-tisʿa* adlı bir risâlesinin olduğunu zikretmiş olsa da bu nüsha, müellifin ilmin tarifi hakkındaki risâlesinin bir nüshası olduğu görülmektedir.
Eserin tek nüshası için bk. "Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.".

42 Eser hakkında hazırlanmış bir çalışma için bk. Mustafa Bilal Öztürk, "Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatibzâde-i Rûmî (Ö. 1496) ve Risâle fî İsbâti'r-Rü'ye ve'l-Kelâm Adlı Eseri", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuad Aydın - Metin Aydın - Muhammet Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 229-241. Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 91. Eser hala yazma halindedir. Eserin nüshaları için bk. "Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2276; Lâleli, nr. 2236, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2997; TSMK, III. Ahmed, nr. 1842". Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

6. *Risâle fi ikfâri men esnede'l-cebr ile'l-enbiyâ*: Kâtib Çelebi'nin *Keşfuz'-zunûn*'da[43] Hatibzâde'ye nispet ettiği eserin herhangi bir nüshası henüz bulunamamıştır.[44]

7. *Risâle fi nefyi nisbeti'l-hüsrân ile'l-enbiyâ*: Eser, İbn Hayruddin (ö. ?/?) adlı bir birisinin "Evlâ olanı terk etmeleri sebebiyle peygamberler de hüsran içinde bulunmuştur." sözüne reddiye olarak yazılmış bir risâledir.[45]

8. *Risâle fi'l-cihe*: Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî'nin (ö. 675/1277) *Hikmetü'l-ʿayn* isimli kitabına Muhammed b. Mübârek Şah'ın (ö. 784/1382) ele aldığı şerhe Cürcânî tarafından yazılan hâşiyenin *cihet*le ilgili bölümüne bir hâşiyedir. Ayrıca risâle bazı kütüphane *kataloglarında Risâle fi havâşî Şerhi Hikmeti'l-ʿayn* şeklinde de kayıtlıdır.[46]

Ayrıca bunların yanı sıra *el-Cezrü'l-esam* adlı bir risâle Hatibzâde'ye nispet edilmekteyse de[47] bu nispetin doğru olmadığı, aksine bu risâlenin Hocazade Bursevî'ye (ö. 893/1488) ait olduğu doğrulanmıştır.[48] Yine Bursevî, *Osmanlı Müellifleri* eserinde Hatibzâde'ye *Hâşiye-i Telvîh* şeklinde bir eser nispet etmekteyse de[49] bunu teyit edecek bir delil bulunmamaktadır. Bu eserin Bursevî'nin daha önce zikrettiği ve çalışmamıza konu olan Hatibzâde'nin *Hâşiye ʿale'l-mukaddimâti'l-erbaʿa* adlı hâşiyesinin başka bir isimlendirmesi olması muhtemeldir.

B) Fıkıh ve Usulü

1. *Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Vikâye*: Tâcüşşerîa'nın (ö. 709/1309) *Vikâyetü'r-rivâye* isimli eserine Cürcânî tarafından yapılan şerhin baş kısmına yazılan hâşiyedir.[50]

43 Mustafa b. Adullah Hacı Halîfe Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn ʿan esâmi'l-kutub ve'l-funûn* (Bağdâd: Mektebetu'l-Müsennâ, 1360/1941), 2/848.

44 Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

45 Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464. Risâle henüz matbu değildir. Risâlenin nüshaları için bk. "Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3547, Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, nr. 100, 3572, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 205". Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

46 Mehmet Tâhir ise *Osmanlı Müellifleri*'nde bu risâleyi hatalı şekilde Risâle fî taʿyîni ciheti'l-kıble olarak kaydetmiştir. Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/294. Eserin nüshaları için bk. "Süleymaniye ktp., Ayasofya, nr. 2350; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 600" Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

47 Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

48 Mehmet Aydın, "İslam Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocazade Bursevî'nin Hallu Mağlatati'l-Müsemmâti bi'l-Cezri'l-Esam Adlı Risalesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/40 (2014), 171.

49 Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/294.

50 Tâşköprüzâde, *eş-Şekâʿik*'te Hatibzâde'nin bu eseri II. Bayezid'in emri üzerine yazmaya başladı-

2. *Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Muhtasar*: İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1248) kendisine ait *Müntehe's-sûl ve'l-emel* isimli kitabından ihtisar ederek hazırladığı *Muhtasaru'l-Müntehâ*'ya Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından yapılan şerhe Cürcânî'nin ele aldığı hâşiyenin baş kısmına bir hâşiyedir.[51]

3. *Risâle fi fezâ'ili'l-cihâd*: *Risâle fi'l-cihâd* veya *el-İrşâd fi fezâ'ili'l-cihâd* olarak da bilinen risâle cihadın önemi, fazileti, cihadı terk etmenin hükmü, cihat hakkında yöneticilere düşen görevler ve şehitlik mertebesi gibi konuları muhtevidir.[52]

4. *Risâle fi nakdi'l-vudû'*: *Risâle fi hükmi't-tathîr* şeklinde de bilinen risâle, Sadruşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'sinde, abdesti halel getiren sebeplerden biri olarak bedenden bir şeyin çıkması ve akması hakkındaki bilgilerin şerhi ve düzenlenmesine ilişkin olarak yazılmıştır.[53]

C) Tefsir

1. *Hâşiye ʿalâ Hâşiyeti'l-Keşşâf. Taʿlîkât ʿalâ evâ'ili'l-Keşşâf* olarak bilinen bu eser, Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) ait *el-Keşşâf* isimli tefsirin Fâtiha sûresi ile Bakara sûresinin ilk yirmi beş âyetinin tefsiri üzerine Cürcânî tarafından yazılan hâşiyeye bir hâşiyedir.[54]

ğını ancak müellifin oğlunun öldürülmesi üzerine eserin tamamlanamadığını sadece eserin baş kısmana kadar yazıldığını ifade eder. Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 92. Eserin nüshaları için bk. "Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3896; İsmihan Sultan, nr. 350". Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 463.

51 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 92. Ayrıca eserin nüshaları için bk. "Âtıf Efendi Ktp., nr. 672; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471; Tire İlçe Halk Ktp., Necib Paşa, nr. 196" Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

52 Bu eser hakkında yazılmış bir sempozyum bildirisi için bk. Şükrü Maden, "Cihâd Âyetleri Bağlamında Kastamonulu Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Cihâd Risâlesi", *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu "Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri*, ed. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2016), 631-643. Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 92. Eser henüz tahkik edilmemiş olup yazma halindedir. Eserin nüshaları için bk. "Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1984, 1988, 1989; Lala İsmâil, nr. 691 Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3498 Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1984" Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

53 Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464. Eserin nüshaları için bk. "Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 710, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 847; Esad Efendi, nr. 951" Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

54 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 92. Eserin nüshaları için bk. "Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 202; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 268; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1610". Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

2. Risâlenin Tanıtımı

2.1. Risâlenin İsmi

Hâşiyenin ismi müellifin kendisi tarafından mukaddime kısmında veya herhangi bir yerde tesmiye edilmemiştir. Fakat hâşiyenin muhtevasından hareketle eser, "*Hâvâşin ʿalâ mukaddimâti't-erbaʿa*",[55] "*Taʿlîkât ʿalâ mukaddimâti't-Tevzîh*",[56] "*Hâşiye ʿale'l-mukaddimâti'-erbaʿa*",[57] "*Taʿlîkât ʿalâ mukaddimâti't-Tevzîh fi'l-usûl*",[58] "*Hâşiye ʿalâ mukaddimâti'l-erbaʿa mine't-Telvîh*"[59] ve "*Hâşiye-i mukaddimât-ı erbaʿa*"[60] şeklinde isimlendirmelerle kütüphane kataloglarına kaydedilmiştir. Ancak bu isimlendirmeler arasında en yaygın kullanımın *Hâşiye ʿale'l-mukaddimâti'-erbaʿa* şeklindeki isimlendirme olduğu ifade edilebilir.

2.2. Risâlenin Telif Nedeni

Hatibzâde dîbâce kısmında dünya ve ahiret saadetini sağlaması nedeniyle en yüce ve en faydalı ilimlerin şerʿî ve dinî ilimler olduğunu; usûl ilminin de bu ilimler dahilinde en yüksek mertebe ve derecede olduğunu söyler. Çünkü usûl ilmi hem aklî hem de naklî bilgiyi kendinde cemʿ etmesinin yanı sıra burada akıl ve şerîʿat da yardımlaşmakta ve beraberce yürümektedirler. Hatibzâde, bu ilmin en hassas ve önemli konularından birinin hüsün-kubuh konuları olduğunu ifade ederek kendisinin bu konudaki müşkil bahisleri tahkik etmeyi ve özellikle bu zor konularda Sadruşşerîʿa ile Teftâzânî arasındaki tartışmayı şerh ederek açıklığa kavuşturmayı hedeflediğini izah eder. Ayrıca Hatibzâde, bu hâşiyeyi Sultan Mehmet'e bir hizmet olması gayesi güttüğünü zikreder.[61] Müellifin önsözde hâşiyeyi Fatih Sultan Mehmed'e ithaf etmesinden hareketle Fatih Sultan Mehmed'in mukaddimât-ı erbaʿa konusunda eser

55 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 92.

56 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Taʿlîkât ʿalâ mukaddimâti't-Tevzîh* (Beyazıt Yazma Eserler Ktp., Veliyyüddin Efendi, 1005) 1^{b}-20^{b}.

57 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye ʿale'l-mukaddimâti'-erbaʿa* (Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2027) 11^{b}-38^{a}.

58 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Taʿlîkât *ʿalâ mukaddimâti't-Tevzîh fi'l-usûl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1155) 1^{b}-20^{a}.

59 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye ʿalâ mukaddimâti'l-erbaʿa mine't-Telvîh* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2830) 1^{b}-15^{a}.

60 Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/294.

61 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Taʿlîkât ʿalâ mukaddimâti't-Tevzîh fi'l-usûl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459) 20^{b}-21^{a}.

yazılmasını istediği devrin öncü ve yetkin âlimlerden birisinin de büyük ihtimalle Hatibzâde olduğu söylenebilir. Nitekim Hatibzâde aynı zamanda Sultan Mehmed'in özel hocalığını da yapmıştır.[62] Ayrıca Kâtip Çelebî'nin Sultan Mehmet döneminde mukaddimât-ı erbaʿa yazan müellifleri zikrederken Hatibzâde'yi de bunlara dahil etmesi bunu teyit eder niteliktedir.[63] Buradan hareketle hâşiyenin telif nedeninin, Sultan Mehmed'in isteği üzerine mukaddimât-ı erbaʿa konusunun açıklama ve şerh edilmesi olduğu söylenebilir.

2.3. Risâlenin Müellife Aidiyeti

Hâşiyenin Hatibzâde'ye aidiyeti hususunda herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Gerek Tâşköprüzâde (ö. 968/1561) ile Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657)[64] gerekse hâşiyenin nüshalarına ait zahriye ve ketebe kayıtlarındaki bilgiler söz konusu hâşiyenin Hatibzâde'ye ait olduğu hususunu teyit etmektedir. Bunların yanı sıra Süleymaniye Ktp., Ayasofya kataloğuna kayıtlı (nr. 973) anonim bir mukaddimât-ı erbaʿa risâlesinde ve Kestellî'nin (ö. 901/1496) *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa* adlı haşiyesinde Hatibzâde'nin hâşiyesine bazı atıf ve tarizlerde bulunulması, hâşiyenin aidiyetini destekler niteliktedir.[65]

2.4. Risâlenin Kaynakları

Hatibzâ'nin *Hâşiye ʿale'l-mukaddimâti'-erbaʿa* risâlesinde birçok kitaptan alıntı ve atıf yaptığı görülmektedir. Hatta müellif bazen yazar veya kaynak ismi zikredilmeksizin aktarım ve iktibaslar yapmaktadır. Müellifin atıf yaptığı veya alıntı ve iktibasta bulunduğu kaynaklar tahkikli neşirde sayfa numaralarıyla birlikte tespit edilip dipnotta gösterilmeye çalışılmıştır. Hatibzâ'nin hâşiyesindeki birincil kaynakları arasında Sadruşşeriʿa'nın *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-tenkîh* eseri; Teftâzânî'nin *Şerhu't-telvîh ʿala't-tavzîh*, *Şerhu'l-Mekâsıd* ve *Hâşiye ʿalâ şerhi Îcî ile ʿalâ Muhtasari'l-Münteha'l-uṣûlî li-İbni'l-Hâcib* kitapları; Adududdîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Kitâbu'l-mevâkıf* ile *şerhu'l-Muhtasari'l-Muntehe'l-usûlî* eserleri; Cürcânî'nin *Şer-*

62 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nuʿmâniyye*, 90.

63 Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn ʿan esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/498.

64 Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn ʿan esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/498.

65 Müellifi anonim, *Risâletun fi'l-husn ve'l-kubh* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 973) 36[a]; Kestellî, *Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459) 37[b].

hu'l-Mevâkıf, *Hâşiye ʿalâ şerhi Muhtasari'l-Münteha'l-usûlî* ve *Hâşiye ʿalâ Şerhi't-Tecrîd* eserleri ve Şemsüddîn Semerkandî'nin (ö. 702/1303) *el-Maʿârif fî şerhi's-Sahâʾif* ile *es-Sehâʾifu'l-ilâhiyye* adlı eserleri olduğu görülmektedir.

2.5. Risâlenin Konusu, Önemi ve Değerlendirmesi

Eserin konusu birbirleriyle bağlantılı şekilde incelenen insan fiilleri ile hüsün-kubuh meselesidir. Birbirileriyle hem bütünlüklü hem de kopmaz şekilde ilişkili olan bu dört önerme yani mukaddimât-ı erbaʿa, temelde yaratıcının *fâil-i muhtâr* oluşu ile insanın *gerçek fâil* oluşunun metafizik temellendirmesini hedeflemektedir. Diğer bir deyişle mukaddimât-ı erbaʿa hem Tanrı'nın hem de insanın gerçek bir fâil olduğunu ve bu durumun bir ikilem oluşturmayacağını tespit edip temellendirmeye çalışmaktadır. Zira birçok nasta Allah'ın her şeyin yaratıcısı oluşu ifade edilmektedir.[66] Bu durumda fiil de mümkün, mevcût ve dolayısıyla şey kategorisinde olduğundan Allah'ın yaratmasına konu olmaktadır.[67] Ancak insan fiillerinin nihaî tahlilde bir bütün olarak Allah tarafından yaratılması, insanın kendi fiillerinde gerçek fâil oluşuyla ikilem oluşturmaktadır. Çünkü bu durumda insanın işlemediği eylemlerinden dolayı sorumlu tutulması ve cezalandırılması söz konusu olmaktadır. Bu durum ise Allah'ın adaletiyle çelişmektedir. İşte bu ikilemin çözümüne yönelik İslâm düşünce tarihinde insan fiilleri başlığı altında *irade-i cüzʾiyye*, *kaza-kader* ve *efʿâl-i ʿibâd* şeklinde büyük ölçekte bir yazım geleneğinin geliştiği bilinmektedir.[68] Bu sorunun çözümüne yönelik önemli ve kayda değer teşebbüslerden birisi de mukaddimât- erbaʿa literatürüdür. İnsan fiilli ile Allah'ın fiillerinin birbiriyle ilişkisi ve tazammunlarını konu edinen mukaddimât- erbaʿa literatürü söz konusu bu ikilemi tutarlı ve makûl bir zeminde çözmeyi hedeflemektedir.

Mukaddimât-ı erbaʿa önermelerinin yer aldığı metin bir Mâtürîdî olan Sadruşşerîʿa'nın *et-Tavzîh* adlı fıkıh usûlü eseridir. Bir Eşʿarî olan Saʿdüddîn et-Teftâzânî ise *et-Telvîh* isimli fıkıh usûlü eseriyle Sadruşşerîʿa'nın söz konusu bu eserini şerh etmiştir. Teftâzânî'nin bu eseri, *et-Tavzîh* üzerine yazılmış tek şerh olmamakla bir-

66 Söz konusu âyetler için bk. ez-Zümer 39/62, es-Sâffât 37/96, el-Fâtır 35/3.

67 Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Usûlu'-dîn*, thk. Hans Peter Lenz (Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1423/2003), 106.

68 Özdinç, "Osmanlı İrâde, Kazâ ve Kader Risaleleri".

likte[69] en önemli şerhlerinden birisidir. Teftâzânî'nin *Tavzîh*'te kimi zaman açık, kimi zaman da örtük -ki özellikle mukaddimât-ı erbaʿa kısmında bu bariz şekilde görülmektedir- şekilde yaptığı itiraz ve eleştiriler sonraki âlimler tarafından inceleme ve tartışmaların odak noktası olmuştur. İnsan fiillerinin metafizik temellendirmesine yönelik olan mukaddimât-ı erbaʿa'nın birçok açıdan yenilikçi ve dikkat çekici niteliğe haiz olduğu söylenebilir.[70] Ayrıca insanın fiillerine ait iyi yahut kötü niteliklerin kaynak ve kökenine yönelik bu sorun hem kelâm ilmi hem de fıkıh usulünde bu ilimlerin kendi metodoloji ve hedefleri doğrultusunda irdelenmiştir. Fakat şu var ki kelâm ve fıkıh usulünde tartışılan iyi veya kötü fiillerin kaynağının akıl mı yoksa şerîʿat mı olduğu hususu ahlak düzleminden daha çok dinin temellendirilmesi amacına matuf olduğu görülmektedir.[71]

Sadruşşerîʿa, yaratıcının *fâil-i muhtâr* oluşu ile insanın *gerçek fâil* oluşu arasındaki ikilemin çözümüne yönelik birbiriyle bağlantılı ve birbirini destekleyici dört mukaddime ortaya koymaktadır.

Birinci mukaddimede Sadruşşerîʿa ilk olarak fiilin varlık tarzı ve modunu belirlemeye çalışır. Çünkü fiilin varlık kategorisi içindeki yerini tam olarak belirlemek aslında insan fiilinin hangi açıdan veya hangi ölçüde yaratmaya konu olduğunu tespit etmede önemli bir hareket noktası sağlayacaktır. Ona göre fiil temelde iki anlama gelmektedir. İlki kök anlam (el-maʿne'l-masdarî), diğeri ise kökten türemiş anlamdır (el-hâsıl bi'l-masdar). Yani fiil, biri *başlangıç* diğeri ise *süreç* olmak üzere iki anlama sahiptir. İlk anlam, objektif dış gerçeklikte var olmayan başlangıç aşamasındaki fiil olduğundan yokluk (yokluk) konumundadır ve bir varlığa sahip değildir. Fiilin kökten türemiş anlamı olan ikinci anlam ise -yani süreç anlamındaki fiil- varlığa gelmiş bir durum veya hâldir. *Hareket* ile *hareketli olanı* dikkate aldığımızda burada hem "hareket" hem de "hareketli oluş" fiil konumundadır. Ancak hareket nesnesiz bir fiil iken *hareketli oluş* ise nesneli bir fiildir.[72] Bu durum dikkate alındığında fiilin fiil kabul edilmesi bunun mutlak surette objetif dış gerçeklikte var olmasını zorunlu kılmaz.[73] Sadruşşerîʿa'nın ortaya koyduğu fiilin bu anlamlarında

69 Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn ʿan esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/498.

70 Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-104.

71 Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi", 8.

72 Sadruşşerîʿa es-Sânî, *et-Tavzîh*, 1/330.

73 Öztürk, "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahlili", 221.

fiil denildiğinde dış gerçeklikte var olmayan ve dolayısıyla yaratmaya konu olmayan bir anlamının varlığının tespit edilmesi, insanın irade ve fiil özgürlüğü için önemli bir nokta olmuştur. Bu nokta fiil ve dolayısıyla irade için özgürlüğün giriş kapısı konumunda addedilebilir.[74]

İkinci mukaddimede ise Sadruşşerîʿa mümkün varlıkların var olması için dayandığı unsurları ve bununla bağlantılı olarak mümkün varlık kategorisindeki fiillerin var olma süreçlerini ele alır. Bu nedenle her mevcût mümkünün var oluşu anında varlığının zorunlu olduğu ve yokluğu anında ise yokluğunun zorunlu olduğu bir *tam illet* gerekmektedir. Ayrıca fiil, varlık ile yokluğa eşit seviyede olan bir mümkün kategorisi olduğundan başkasına muhtaç ve bağlı bir niteliktedir.[75] Bu nedenle burada varlık ve yokluğa eşit seviyede olan mümkünün yaratıcı tarafından konumunun değiştirilmesinin mahiyeti, kelâmcılar ile filozoflar arasında temel bir ayrışma noktasını oluşturmaktadır. Zira yaratıcının mümkünü yaratma şekli veya durumu, insanın fiil-irade özgürlüğü ile yaratıcının yaratma hüviyetini de belirleyecektir. Çünkü hem kelâmcılara hem de filozoflara göre mümkün bir şey, vucûb yani zorunluluk seviyesine gelirse var olabilir ve imtinâʿ seviyesine ulaştığında ise yoklukta kalmaya devam eder. Kelâmcılara göre mümkün, Tanrı'nın iradesinin gerekli kılması durumunda zorunluluk derecesine gelir ve var olur. Dolayısıyla Tanrı murat eden ve fâil-i muhtar olmaktadır. Fiozoflara göre ise mümkün zorunluluk seviyesine erişerek var olur ve bu durumda mümkün, Tanrı'yı Zorunlu varlık kılar. Buradan hareketle felsefede Tanrı'da var olan zorunluluk hem Tanrı'yı hem de mümkün varlığı zorunlu kılarken, kelâmda ise bu zorunluluk Tanrı'yı zorunlu kılmayıp iradesini pekiştirmiş ve mümkün varlığı ise zorunlu kılmıştır.[76]

Üçüncü mukaddimede ise Sadruşşerîʿa, îkâ ve tercihin varlık ve yoklukla nitelenemeyip hâl kabilinden şeyler olduğunu ileri sürer. Burada mümkün her varlığın varoluşunun temelinde etken olan tam illetin mahiyeti ve yapısında ihtiva ettiği ontolojik unsurlar incelenir. Üçüncü mukaddime, ontolojik cihetten dışta mevcut olmadığı gibi madûm da olmayan izafî bir muhtevaya sahip bir unsurun veya öğenin ispatına hasredilmiştir.[77] Dolayısıyla varoluşun şartları arasında izâfî nitelikte bir

74 Abdullah Namli, "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi", *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 152-162.

75 Sadruşşerîʿa es-Sânî, *et-Tavzîh*, 1/333-336.

76 Öztürk, "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahlili", 223.

77 Sadruşşerîʿa es-Sânî, *et-Tavzîh*, 1/337-345.

unsurun varlığı, insanın irade ve fiillerinde gerçek fâil oluşunda bir özgürlük alanı açtığı gibi fiilleri devr ile teselsüle düşmekten de korumaktadır.[78]

Dördüncü mukaddimede ise Sadruşşerîʿa, bir mümkün varlığın îcâd/yaratma olmaksızın var oluşunun tahakkuk etmeyeceğini ve îcâdın ise bir yaratıcı olmaksızın gerçekleşmeyeceğini ortaya koymaya çalışır. Ayrıca o, birbirine eşit iki taraftan birinin tercihi veya mercûh olanın tercihinin ise caiz ve vaki olduğunu ispat etmeye çalışır.[79] Diğer bir deyişle bu mukaddime, her tercihin bir müreccihe yani tercih ettirici sebebe dayanması gerektiği ve söz konusu bu tercihin ise fiilin meydana gelmesini sağlayan öğelerden biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Teftâzânî, *et-Telvîh*'te hüsün-kubuhun sadece şerîʿat yani vahiy aracılığıyla bilinebileceğini kabul eden Eşʿarî görüşünü benimsemektedir. Teftâzânî, Sadruşşerîʿa'nın *et-Tavzîh* eserinde Matûrîdî hüsün-kubuh görüşü ile bağlantılı olan insan fillerini temellendirmek için yazdığı dört mukaddimesini *et-Telvîh* eserinde şerh ederek birçok bağlamda eleştiriye tabi tutmuştur. Sonraki süreçte bu iki eser üzerinden bu tartışmalara dair şerh, hâşiye ve taʿlîkât şeklinde önemli bir yazım literatürü gelişmiştir.[80] Fâtih Sultan Mehmet'in isteği üzerine mukaddimât- erbaʿa üzerine hâşiye yazanlardan birisi de Hatibzâde'dir.

Hatibzâde'nin konuya katkı ve değerlendirmelerine geldiğimizde ise hâşiyenin yoğun içerikte ve hacim itibariyle büyük olması hasebiyle bu çalışmada hâşiyenin detaylı bir incelemesinin yapılması mümkün olmamıştır. Bu nedenle buradaki temel gaye, hâşiyedeki bazı dikkat çekici noktalarına dikkat çekmek olacaktır. Diğer bir ifadeyle özet ve genel bilgiler verilmeye çalışılacaktır. Çünkü bu hâşiyenin muhtevası müstakil bir makalede değerlendirilmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla biz burada bazı hususlara dikkat çekmekle yetineceğiz.

1. Hatibzâde, mukaddimedeki berâat-i istihlâl, hâşiyenin telif nedeni ve ithaftan sonra İlk aşamada hüsün-kubuh anlamlarının tarifi, kapsamı ve hangi anlamlarda kullanıldığını Eşʿarî geleneğinin Adudüddin el-Îcî ve Cürcânî gibi otorite isimlerinden referansla tespit etmeye çalışır[81] ve bura-

78 Öztürk, "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahlili", 225.

79 Sadruşşerîʿa es-Sânî, *et-Tavzîh*, 1/345-348.

80 Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn ʿan esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/197-199; Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.

81 Birçok kelâm ve fıkıh usulü kitabında hüsün-kubuhun tespitinde üçlü bir tasnif benimsendiği görülmektedir. Fakat Cürcânî'nin bu tasnife dördüncü bir anlam eklenmesine bazı alimler karşı

da meselenin temel tartışma noktaları üzerinde durur.[82] Çünkü hüsün-kubuhun aklî veya şerʿî veyahut kısmen aklî kısmen şerʿî olduğunu tespit edip temellendirmek ekollere diğer birçok konunun tedkîkinde belirli bir perspektifle hareket alanı sağlamaktadır. Vahiy ile akıl ilişkisinin uzantıları olarak okunabilecek hüsün-kubuh tartışması, esasında insan eylemlerinin vahiy bildiriminden müstakil olarak şerʿî bir çerçeveye sahip olup olmadığı ve eğer insan fiilleri bu şerʿî bir çerçeveye sahipse bu durumda bunun akıl cihetinden bilinir olup olmayacağına dayanmaktadır.[83] Hatibzâde hüsün-kubuhun bir taraftan insan; diğer taraftan Allah'ın zât ve sıfatlarına da taalluk etmesi sebebiyle bunların hangi anlamlarda Allah hakkında doğru ve geçerli olabileceğini de tartışır. Ayrıca Hatibzâde'nin burada yer yer Sadruşşerîʿa'nın bu konudaki görüşüyle Cürcânî'nin yaklaşımını uzlaştırmaya çalıştığı görülmektedir.[84]

2. Hatibzâde'nin çalışmamıza konu olan bu hâşiyesi, genel anlamda birçok cüzî irade risâleleri ile diğer bazı mukaddimât-ı erbaʿa hâşiyelerinde vurgulanan mezhep savunusu bu hâşiyede de görmek mümkündür. Ağırlıklı olarak birçok meselede Eşʿarî geleneğin yaklaşımının öncelendiği ve tasvip edildiği hâşiyede genellikle diğer yaklaşımlara ayrıntılı şekilde yer verilmemektedir. Hatibzâde'nin hâşiyede ele aldığı meseleleri, Eşʿarî geleneğin otorite isimlerinden hareketle temellendirmeye çalıştığı ve büyük oranda bunlara referansta bulunduğu görülmektedir. Bu yönüyle hâşiyenin ekollerin farklılıkları ve ortak yönlerini tespit etmekten daha çok Eşʿarî ve Eşʿarî geleneğin bu konudaki tavrını açıklama ve izah etmeye çalıştığı söylenebilir.[85]

3. Hatibzâde, Eşʿarîlik üzerinden konuya ilişkin net ve savunmacı bir tavır sergilemektedir. Hatibzâde, mukâddimât-ı erbaʿa kuramının her bir mukad-

çıkılmıştır. Hatibzâde'ye göre Cürcânî tarafından ortaya atılan bu anlam yeni bir anlam ortaya koymak için değildir. Dahası ona göre değerleri bu üç anlamla sınırlamak da mümkün değildir. Fakat kendisi bu konuda yeni bir alternatif görüş de ileri sürmemektedir. Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1155), 2^{a}-2^{b}.

82 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa* (Esad Efendi, 1155), 1^{b}-4^{a}.

83 Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi", 8.

84 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa* (Esad Efendi, 1155), 1^{b}.

85 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa* (Esad Efendi, 1155), 2^{a}, 5^{b}, 6^{a}, 17^{a}, 18^{a}.

dimesini ele almakta ve çağdaşlarının hareket noktaları ile ortaya koymaya çalıştıkları hedefleri sorgulamakta ve eleştirmektedir. Böylece Hatibzâde bu mukaddimelerden hangilerinin yetersiz veya işlevsiz olduğunu ve hangilerinin tutarlı ve geçerli olduğunu ortaya koymaktadır.[86]

4. Hâşiyede hüsün-kubuh ile insan fiilleri konusunda alternatif bir fikir ve yaklaşım ortaya konulduğu söylenemez. Fakat Hatibzâde'nin burada yapmaya çalıştığı şeyin, Eşʿarîliğin mesele hakkındaki mevcut ilmî birikimini delilleri ile birlikte yeniden düzenleme ve tertip etme gayesi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla onun temelde yaptığı şeyin Eşʿarîlik üzerinden meselelerin anlaşılması ve kapalılığın giderilmesine yönelik olduğu ifade edilebilir ki bu kaygının hâşiyenin bütününe yayılmış gözlemlenmektedir.

5. Hatibzâde'nin bu hâşiyesinde mesele ve sorunlara yaklaşım ve tavrı nazarı dikkate alındığında onun meseleleri ele alırken iddialı ve keskin bir tavır ortaya koyduğu görülmektedir. Çünkü bir bütün olarak meseleleri çözüme kavuşturma gayesi olmasa da meselelerin farklı şekillerde de anlaşılması gerektiğine yönelik yaptığı imaları ve işaretleri onun konuya yönelik vukufiyetini de göstermektedir.[87]

6. Hatibzâde'ye göre Sadruşşerîʿa'nın ortaya koyduğu bu dört mukaddime temelde iki mukaddimeye indirgenebilir.[88] Hatibzâde bu yönüyle Teftâzânî ile paralellik arz etmektedir. Nitekim Teftâzânî de bunun iki temel asla irca edilebileceği kanaatini taşımaktadır.[89] Dolayısıyla Hatibzâde'nin bu yönüyle Teftâzânî'yi dikkate aldığı ve onu haklı bulduğu söylenebilir. Teftâzânî'ye göre bu konuda iki asıl yeterlidir. Birinci asıl insanın fiilindeki özgürlük apaçıktır; yani bu durum bedihî şekilde bilinmektedir ve dolayısıyla apaçık şekilde bilinen şeyin ispat edilmesine gerek yoktur. İkinci asıl ise selef âlimlerinden "Ne cebir ne de tefvîz vardır" şeklinde nakledilen sözdür. Bu,

86 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa* (Esad Efendi, 1155), 7^a, 8^b, 12^b.

87 Bunun en belirgin örneklerinden birisi onun "Ben diyorum ki" (Ekûlu) şeklindeki formu benimsemesi ve düşüncelerini açık dile getirmesidir. Bk. Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa* (Esad Efendi, 1155), 2^a, 3^b, 4^b, 5^b, 6^a, 7^b, 8^a 12^b, 15^b.

88 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa* (Esad Efendi, 1155), 6^a-14^a.

89 Saʿdüddîn Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh ʿala't-tavzîh li-metni't-tenkih*, thk. Zekeriyyâ Umeyrât (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1416/1996), 1/353.

kaçınılmaz olarak insanın sorumlu bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır.[90]

7. Dikkat çeken noktalardan bir diğeri ise Hatibzâde'nin üçüncü mukaddimeyi incelerken ileri sürdüğü yaklaşımıdır. Şöyle ki Hatibzâde'ye göre zorunlu Tanrı anlayışından kaçınmak için Sadruşşerîʿa gibi iradenin bünyesine itibârî kabildeki *hâl*i dahil etmek gerekmemektedir.[91]

8. Hatibzâde'nin hâşiyesindeki temel kaynaklarının Teftâzânî'nin *Şerhu't-telvîh ʿala't-tavzîh*, *Şerhu'l-Mekâsıd* ve *Hâşiye ʿalâ şerhi Îcî ile ʿalâ Muhtasari'l-Münteha'l-uṣûlî li-İbni'l-Hâcib* kitapları; Adudüddîn el-Îcî'nin *Kitâbu'l-mevâkıf* ile *şerhu'l-Muhtasari'l-Muntehe'l-usûlî* eserleri; Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Hâşiye ʿalâ şerhi Muhtasari'l-Münteha'l-usûlî* ve *Hâşiye ʿalâ Şerhi't-Tecrîd* eserleri olduğu görülmektedir. Bu eserlerin Eşʿarî ekolünün temel referans eserleri olduğu dikkate alındığında Hatibzâde'nin telif ettiği bu hâşiyeyi söz konusu bu eserler üzerinden ördüğü söylenebilir.

9. Hatibzâde, insan fiilleri ve Tanrı ile insan ilişkisi hakkında Tanrı lehine bir yaklaşım sergilemektedir. Hatibzâde'ye göre insana düşen Tanrı karşısında aczini itiraf etmesi ve her şeyi yaratıcısına havale etmesidir. Dolayısıyla insanın bu büyüklük karşısında yapacağı başka bir alternatif bulunmamaktadır. Bu durumda insan kendisine en yakın eylemlerinin dahi künhüne vakıf olmazken Tanrı'nın azameti ve kutsiyetine hiçbir surette erişemez. Bundan dolayı insanın aklıyla ya da düşüncesiyle kaderin hakikatine erişmesi imkânsızdır. Bu durumda insana yakışan şey sadece kadere boyun eğmek ve Tanrı'nın cemâli ile celâli karşısında, hayret ve inkisâr duygusuna kapılarak Tanrı'ya yakarışta bulunmasıdır.[92]

90 Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh ʿala't-tavzîh li-metni't-tenkih*, 1/353.

91 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa* (Esad Efendi, 1155), 9[a], 10[b].

92 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa* (Esad Efendi, 1155), 17b-18[a]; Mustafa Bilal Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaʿa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 32.

2.6. Risâleye Ait Nüshaların Tanıtımı ve Neşirde kullanılan Nüshalardan Örnekler

Hatibzâ'nin *Hâşiye ʿale'l-mukaddimâti'-erbaʿa* adlı hâşiyesine ait mevcût bütün nüshaları incelendiğinde Kâtip Çelebî'nin zikrettiği gibi[93] eserin *büyük haşiye* (kübrâ) ve *küçük hâşiye* (suğrâ) şeklinde iki farklı versiyonun olmadığı görülmektedir.[94] Ancak mevcût nüshaların bir kısmında dîbâce yani mukaddime bölümü mevcut iken[95] diğer bir kısmında bu dîbâce kısmı bulunmamaktadır. Buradan hareketle iki ihtimal söz konusu olabilir. Birincisi: Kâtip Çelebî'nin *Keşfu'z-Zunûn*'da zikrettiği her iki versiyon gerçekte yazılmış olabilir, fakat birisinin nüshaları günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla elimizdeki versiyonun suğrâ mı yoksa kübrâ mı olduğu bilinmemektedir. İkincisi: Kâtip Çelebî, mukaddimesi olan hâşiye ile mukaddimesi olmayan hâşiyeyi tedkik etmeden bu ikisinin söz konusu hâşiyeye ait iki ayrı/farklı versiyonu olduğuna kanaat getirmiş olabilir. Özetle ifade etmek gerekirse elimizdeki mevcut nüshaların tamamı hâşiyenin tek bir versiyonuna ait nüshalardır. Bunlardan başka belki de hâşiyenin dîbâceli olan versiyonuna *büyük haşiye*; dîbâcesi olmayan versiyonuna da *küçük hâşiye* denilmiştir.

2. 6. 1. Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, nr. 672.

Mecmûanın 164[b]-189[a] varakları arasında olan nüsha, nesih hattıyla yazılıdır. Nüsha 25 varak ve 21 satırdan müteşekkildir. Bu nüsha neşirde «ع» harfiyle gösterilmiştir. Hâşiyeye konu olan *et-Telvhîn*'in her ibaresinden önceki "Kavluhu" (قوله) kelimesi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshanın hâmişlerinde birçok *minhuvât* ve bazı tashihler bulunmaktadır. Nüshanın ferâğ kaydındaki bilgilere göre nüsha, Abdülkerim b. Mustafa tarafından 906/1500 yılında istinsâh edilmiştir. Nüshanın mevcut olan en eski nüsha olması, hata payının az olması ve bu nedenle çoğunlukla isabetli olması gibi nedenlerden dolayı tahkikin mukâbelesinde kullanılmıştır. Nüshanın mukaddime kısmı mevcut değildir. Mecmûada bu nüshanın hemen devamına (189[b]-191[a]) sayfaları arasında Hocazâde Bursevî'nin *el-Cezrü'l-esam* adlı risâlesi bulunmaktadır.

93 Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn ʿan esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/498.

94 Kâtip Çelebî'nin bu tespitine dayanarak hâşiyeye ait iki versiyonun bulunduğu söylemi bazı akademik çalışmalarda da devam ettirilmiştir. Bk. Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi", 7.

95 Mukaddime kısmı olan nüshalar şu nüshalardır: Ragıp Paşa nüshası (nr. 1459), Şehit Ali Paşa nüshası (nr. 2830) ve Bağdatlı Vehbi nüshası (nr. 2027).

2. 6. 2. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1155.

Mecmûanın 1[b] -20[a] varakları arasında olan nüsha nesih hattıyla yazılı olup, 19 varak ve 25 satırdan müteşekkildir. Hâşiyeye konu olan *et-Telvhîn*'in her ibaresinden önceki "Kavluhu" (قوله) ile "Ekûlû" (أقول) kelimeleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshanın hâmişlerinde bazı minhüvât ve açıklamalar bulunmaktadır. Ayrıca hâmişlerde bazı tashihler de bulunmaktadır. Nüshanın istinsâh tarihi ve müstensihi hakkında bir bilgi bulunmadığı gibi bu nüshada mukaddime kısmı da mevcut değildir. Nüshanın çokça isabetli olması nedeniyle nüsha tahkikte kullanılmıştır.

2. 6. 3. Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, nr. 1459.

Mecmûanın 19[b]-40[a] varakları arasında olan nüsha taʿlîk hattıyla yazılı olup, 21 varak ve 23 satırdan müteşekkildir. Bu nüsha neşirde «ر» harfiyle gösterilmiştir. Hâşiyeye konu olan *et-Telvhîn*'in her ibaresinden önceki "Kâle" (قال) kelimesi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca çoğu başlangıç cümleleri ile önem arz eden noktaların üzeri kırmızı mürekkepli çizgiyle belirtilmiştir. Nüshanın hâmişlerinde birçok minhüvât, açıklamalar ve bazı tashihler bulunmaktadır. Nüshanın istinsâh tarihi ve müstensihi hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nüshada hâşiyenin birçok nüshasında bulunmayan mukaddime kısmı mevcuttur. Ayrıca hâşiyenin zahriyesinde "مطلب: هذه حاشية لخطيب زاده لحلّ المقدمات الأربع من **التلويح**" şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Nüshaya ait tashîf ve tahrifatın az olması, büyük ölçüde isabetli olması, nüshanın tam ve okunaklı olması gibi özellikler bu nüshayı tahkikin mukâbelesinde kullanmamızda etkili olmuştur.

2. 6. 4. Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 706.

Mecmûanın 78[b] -108[a] varakları arasında olan nüsha taʿlîk hattıyla yazılı olup, 31 varak ve 21 satırdan müteşekkildir. Bu nüsha neşirde «م» harfiyle gösterilmiştir. Hâşiyeye konu olan *et-Telvhîn*'in her ibaresinden önceki "Kavluhu" (قوله) kelimesi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca bazı başlangıç cümlelerinin üzeri kırmızı mürekkepli çizgiyle belirtilmiştir. Nüshanın hâmişlerinde herhangi bir minhüvât, açıklama mevcut değildir. Sayfa kenarları boş olup sadece birkaç yerde tashih yapılmıştır. Nüsha gayet düzgün ve okunaklı bir hatla yazılmış ve özel bir itina ile hazırlanmıştır. Nüshanın bütün sayfaları kırmızı cetvellidir. Bu nüshada mukaddime kısmı yoktur. Ferağ kaydında yer alan bilgilere göre nüsha, Halil b. Abdullah (ö.

?/?) tarafından hicrî 1099 yılının Rebîülevvel ayı başlarında istinsâh edilmiştir. Ayrıca bu mecmûa içerisinde yer alan diğer bütün risâleler de söz konusu bu müstensih tarafından istinsah edilmiştir. Nüshanın hata payının az olması, nüshanın tam ve okunaklı olması gibi sebeplerle tahkikin mukâbelesinde itibara alınmıştır.

2. 6. 5. Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 2830.

Mecmûanın 1[b]-15[a] varakları arasında olan nüsha, taʿlîk hattıyla yazılıdır. Nüsha 15 varak ve 27 satırdan müteşekkildir. Hâşiyeye konu olan *et-Telvhîn*'in her ibaresinden önceki "Kâle" (قال) kelimesi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshanın hâmişlerinde birçok minhüvât ve tashihler bulunmaktadır, ancak 6[a] - 7[b] arasındaki varaklar büyük oranda hasar görmüş ve okunmaz durumdadır. Nüshanın ferâğ kaydı bulunmamaktadır. Nüshanın hâmişlerinde birçok minhüvât ve tashihler bulunmaktadır. Bu nüshanın mukaddime kısmı mevcuttur. Nüshanın zahriyesinde:

"هذه **حاشية لحل المقدمات الأربع** من **التلويح** للمولى الفاضل المرحوم خطيب زاده –أعلى الله درجته وأنعم عليه ذراده بحمد صلى الله عليه وسلم وعترته السادة الفادة–"

şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Zahriyyede Şehit Ali Paşa'nın vakıf mührü bulunmaktadır.

2. 6. 6. Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 672.

Mecmûanın 44[b]-71[a] varakları arasında olan nüsha, taʿlîk hattıyla yazılıdır. Nüsha 27 varak ve 21 satırdan müteşekkildir. Hâşiyeye konu olan *et-Telvhîn*'in her ibaresinden önceki "Kavluhu" (قوله) kelimesi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ancak bazı sayfalarda *et-Telvhîn*'in iktibaslarından önceki "kavluhu" ibaresi yazılmayarak boşluk bırakılmıştır. Nüshanın hâmişlerinde herhangi bir minhuvât ve tashih bulunmaktadır. Bu nüshanın mukaddime kısmı mevcut değildir. Nüshanın ferâğ kaydı bulunmamaktadır. Nüshanın zahriyesinde: "**حاشية المقدّمات** لابن الخطيب محيي الدين محمد بن إبراهيم " şekline bir not yazılmıştır. Ayrıca bu nüshanın hemen devamına Hocazâde'nin iki varaklık (71[b]-73[b]) "*el-Cezrü'l-esam*" adlı risâlesi de herhangi bir başlık veya ayırıcı bir bilgi verilmeden eklenmiştir.

2. 6. 7. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 802.

Mecmûanın 21[a]-53[a] varakları arasında olan nüsha, taʿlîk hattıyla yazılıdır. Nüsha 32 varak ve 23 satırdan müteşekkildir. Bu nüsha neşirde «ح» harfiyle gösterilmiş ve bazen mukâbelede müracaat edilmiştir. *et-Telvîh*'ten iktibas edilen cümle başlarının öncesine konulan "Kavluhu" (قوله) ibaresi kırmızı mürekkep ile yazılmışken "Kâle" ve türevlerinin üstü ise kırımız mürekkeple çizilmiştir. Nüshanın hâmişlerinde birçok minhüvât ve tashihler bulunmaktadır. Nüshanın ferâğ kaydı bulunmamakta, ancak muhtelif konulardaki elli (50) risâleden müteşekkil bu mecmûanın tamamı, İbn Kemâl Paşa'nın (ö. 940/1534) ardından şeyhülislâm olan Saʿdî Çelebî (ö. 945/1539) tarafından kendi hattıyla istinsâh edilmiştir. Ayrıca nüshanın zahriyesinde birçok vakıf ve temellük kayıtları bulunmaktadır. Bu nüshanın, mukaddime kısmı bulunmamaktadır. Nüshanın zahriyesinde "حواشي المقدّمات الأربع لمولانا خطيب زاده" şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Nüsha eski tarihli bir nüsha olmasına rağmen nüshanın iki varaktan fazla bir kısmında takdim ve tehir bulunduğun tahkikin mukâbelesinde kullanılmamıştır.

2. 6. 8. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2027.

Mecmûanın 11[b]-37[a] varakları arasında olan nüsha taʿlîk hattıyla yazılıdır. Nüsha 26 varak ve 21 satırdan müteşekkil olup okunaklı bir hatla yazılmıştır. *Telvîh*'ten iktibas edilen cümle başlarının öncesindeki "Kavluhu" (قوله) ibaresi yazılmamış ve boşluk şeklinde bırakılmıştır. Nüshanın hâmişlerinde minhüvât veya tashih mevcut değildir. Nüshanın ferâğ kaydı bulunmamaktadır. Nüshanın mukaddime bulunmaktadır.

2. 6. 9. Beyazıt Yazma Eserler Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2122.

Bir mukaddimât-ı erbaʿa mecmûasının 35[b]-61[b] varakları arasında olan nüsha taʿlîk hattıyla yazılı olup, 26 varak ve 21 satırdan müteşekkildir. *Telvîh*'ten iktibas edilen cümle başlarının öncesindeki "Kavluhu" (قوله) ibaresi ile "Ekûlu" (أقول) ibaresi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshanın hâmişlerinde birçok minhüvât bulunmaktadır. Nüshada mukaddime kısmı mevcut değildir. Nüsha okunaklı ve açık bir hatla yazılıdır. Nüshada ferâğ kaydı bulunmamaktadır. Bununla birlikte nüshanın içinde bulunduğu mecmûanın tamamının tek bir müstensih tarafından istinsâh edildiği muhtemeldir. Zira nüshaların yazı stili ve hat yapısı dikkate alındığında bu nüsha-

lar birbirleriyle örtüştüğü görülmektedir. Dolayısıyla mecmuanın son risalesinin 935/1528 yılında bitirildiği dikkate alındığında bu nüshasının da bu yıla yakın bir süreçte bitirilmiş olması uzak değildir. Bu nüsha eski tarihli bir nüsha olsa da tahkikin mukabelesinde itibara aldığımız nüshalara nispeten hata oranı daha yüksek olduğundan mukabelede kullanılmamıştır.

2. 6. 10. Beyazıt Yazma Eserler Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1005.

Mecmûanın 1^{b}-20^{b} varakları arasında olan nüsha, taʿlîk hattıyla yazılıdır. Nüsha 20 varak ve 25 satırdan müteşekkil olup büyük ve okunaklı bir hatla yazılmıştır. Mukaddime kısmı mevcut değildir. Fakat hamişindeki notta da görüldüğü üzere nüshanın 14^{a} sayfasından itibaren müstensih yanlışlıkla Şeyhülislâm Alâeddin Arabî'nin (ö. 901/1496) *Hâşiyetü't-Telvih ale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa* hâşiyesini ortasından sonuna kadar buraya istihsâh etmiştir. Dolayısıyla müstensih, nüshanın 14^{a}'dan 20^{b}'ye kadar olan kısmını yani hâşiyenin sonuna kadar Alâeddin Arabî'nin hâşiyesini hataen istinsah etmiştir. Ayrıca müstensih mecmûada 22^{b}-45^{a} sayfaları arasında yer alan Alâeddin Arabî'nin mukaddimât-ı erbaʿa hâşiyesinin devamına ise 37^{a}'dan itibaren Hatibzâde'ye ait hâşiyenin kalan kısmını yazmıştır.[96] Dahası aynı hata, Topkapı Sarayı Müzesi Emanet Hazinesi koleksiyonunda (nr. 913) bulunan nüshada da mevcuttur. Bu mecmûada da Hatibzâde'ye ait hâşiyenin bir kısmı, Alâeddin Arabî'nin hâşiyesinin devamına yazılmışken Alâeddin Arabî'nin hâşiyesinin bir kısmı da Hatibzâde'nin hâşiyesinin devamına yazılmıştır. Burada iki ihtimal söz konusudur. Birincisi: Bu nüshalardan birisi diğerinden istinsâh edilmiştir. Emanet Hazinesi nüshası her ne kadar 916/1510 yılında istihsâh edilmiş olsa da Veliyyüddin Efendi nüshasının tarihi bilinmediğinden Veliyyüddin Efendi nüshasının diğerinden istinsâh edildiği kesin şekilde söylenemez. Ancak yine de da Veliyyüddin Efendi nüshasının, tarihinin çok eski olmasından dolayı Emanet Hazinesi nüshasından istinsâh edilmiş olabilir. İkincisi: Her iki nüshadaki hatanın kaynağı, kendilerine kaynaklık etmiş olan ortak bir nüshada bulunan hatadan neşet etmiş olabilir.

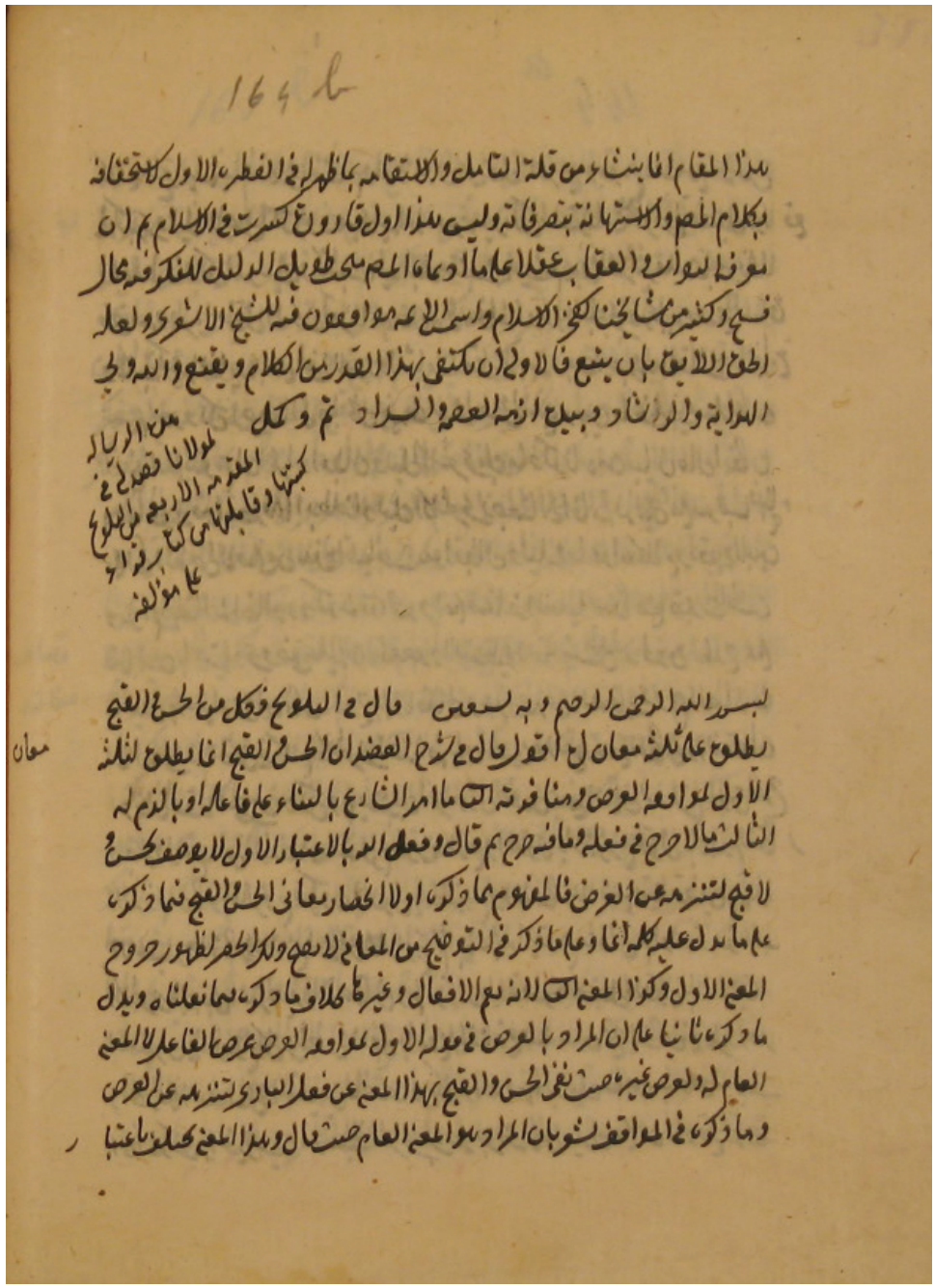
96 Her iki hâşiyenin de derkenarında buna işaret edilerek uyarıda bulunmuştur. Bk. Hatibzâde, *Hâşiye ʿale'l-mukaddimâti'-erbaʿa* (Beyazıt Yazma Eserler Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1005) 14^{a}; Alâeddin Arabî, *Hâşiye ʿale'l-mukaddimâti'l-erbaʿa* (Beyazıt Yazma Eserler Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1005) 37^{a}.

2.6.11. Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Ktp., Emanet Hazinesi Koleksiyonu, nr. 913.

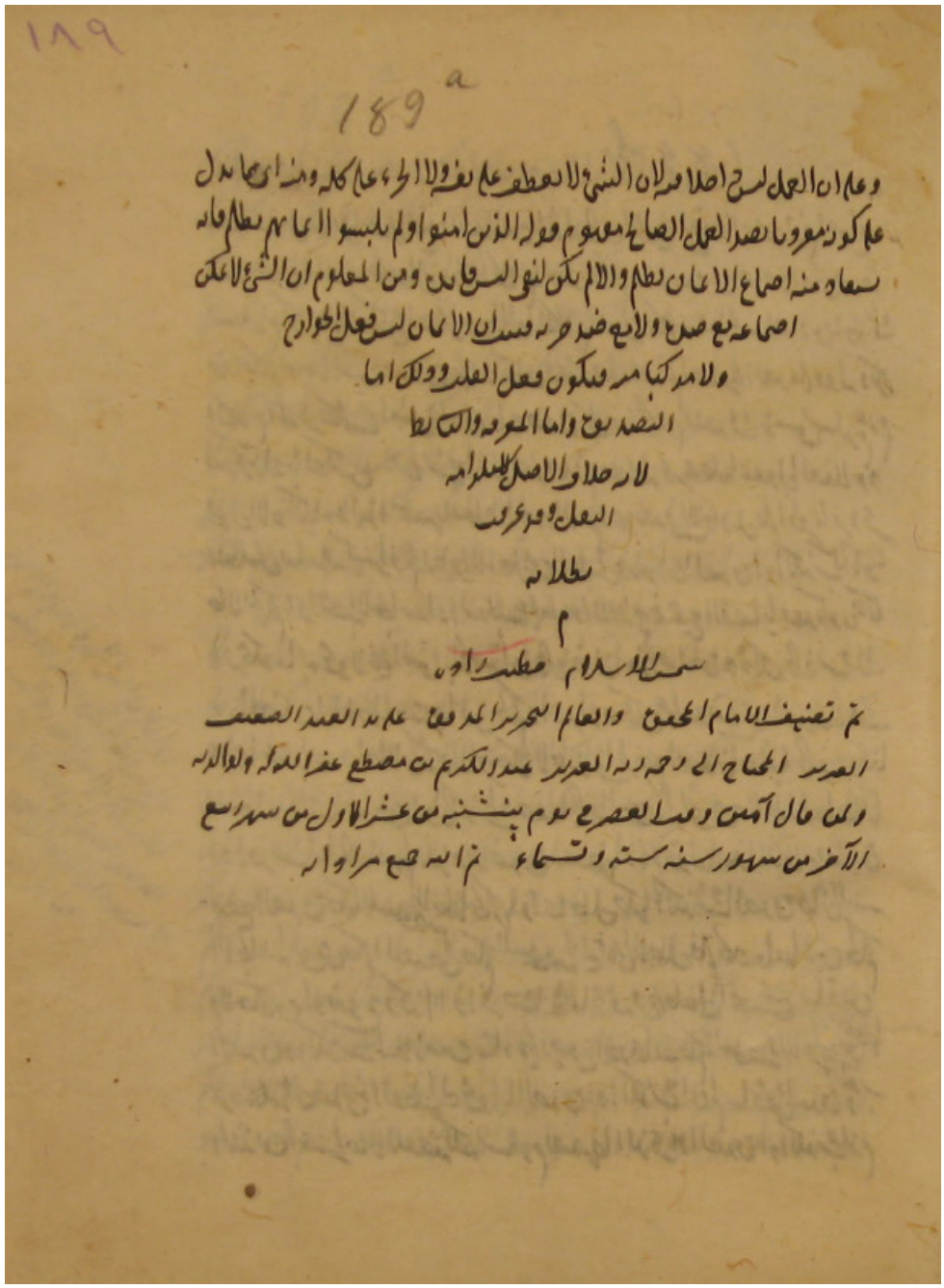
Muhtelif mukaddimât-ı erbaʿa risâlelerinden oluşan mecmûanın 27[b]-50[b] varakları arasında olan nüsha, taʿlîk hattıyla yazılı olup, 14 varak ve 21 satırdan müteşekkildir. Bazı sayfalarda *et-Telvîh*'ten iktibas edilen cümle başlarının öncesine "Kavluhu" (قوله) ibaresi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Mukaddime kısmı mevcut değildir. Bu nüsha da aynı şekilde Beyazıt Veliyyüddin Efendi koleksiyonunda (nr. 1005) bulunan nüshayla aynı hatayla maluldür. Nitekim müstensih 43[a]'dan itibaren yanlışlıkla Alâeddin Arabî'nin *Hâşiyetü't-Telvih ale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa* adlı hâşiyesini istihsâh etmiştir. Yani müstensih 43[a] sayfasından risâlenin sonuna kadar Alâeddin Arabî'ın hâşiyesini yazmıştır. Müstensih mecmûada 53[a]-79[a] sayfaları arasında yer alan Alâeddin Arabî'nin hâşiyesinin devamına ise 70[a]'dan itibaren Hatibzâde'nin hâşiyenin geri kalan kısmını istinsâh etmiştir. Nüsha 916/1510 yılında istinsâh edilmiştir.

3. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenilen Yöntem

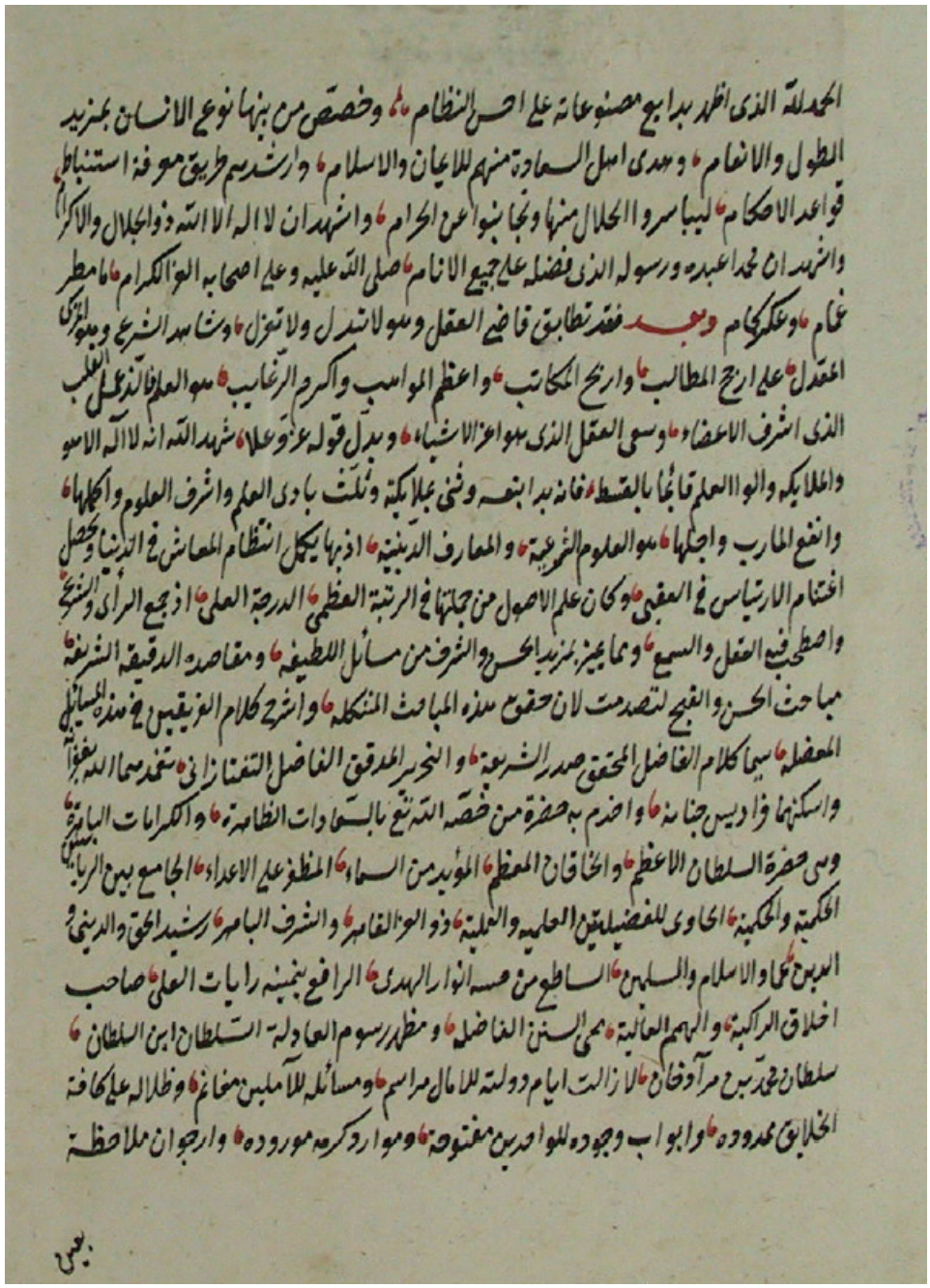
1. Çalışmamızda İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) dikkate alınmıştır.
2. Tahkikte herhangi bir nüsha "*asıl nüsha*" olarak esas alınmadı. Neşredilen metin, dört farklı nüshanın karşılaştırılması üzerinden en doğru metne ulaşma gayesi üzerinden tahkik edilmiştir.
3. Hâşiyenin tahkiki sırasında nüshalarının hâmişlerinde bulunan tashih, minhüvât ve kayıtlar da dipnotta gösterilmiştir.
4. Nüshalarda kullanılan "المص", "التس", "المح", "مم", "هف" ve benzeri kısaltmalarda nüshalar arasında ortak bir uyum ve tavır olmadığından bütün bu kısaltmalar "المصنف", "التسلسل", "المحال", "ممنوع", "هذا خلف" şeklindeki açık şekilleriyle gösterilmiştir.



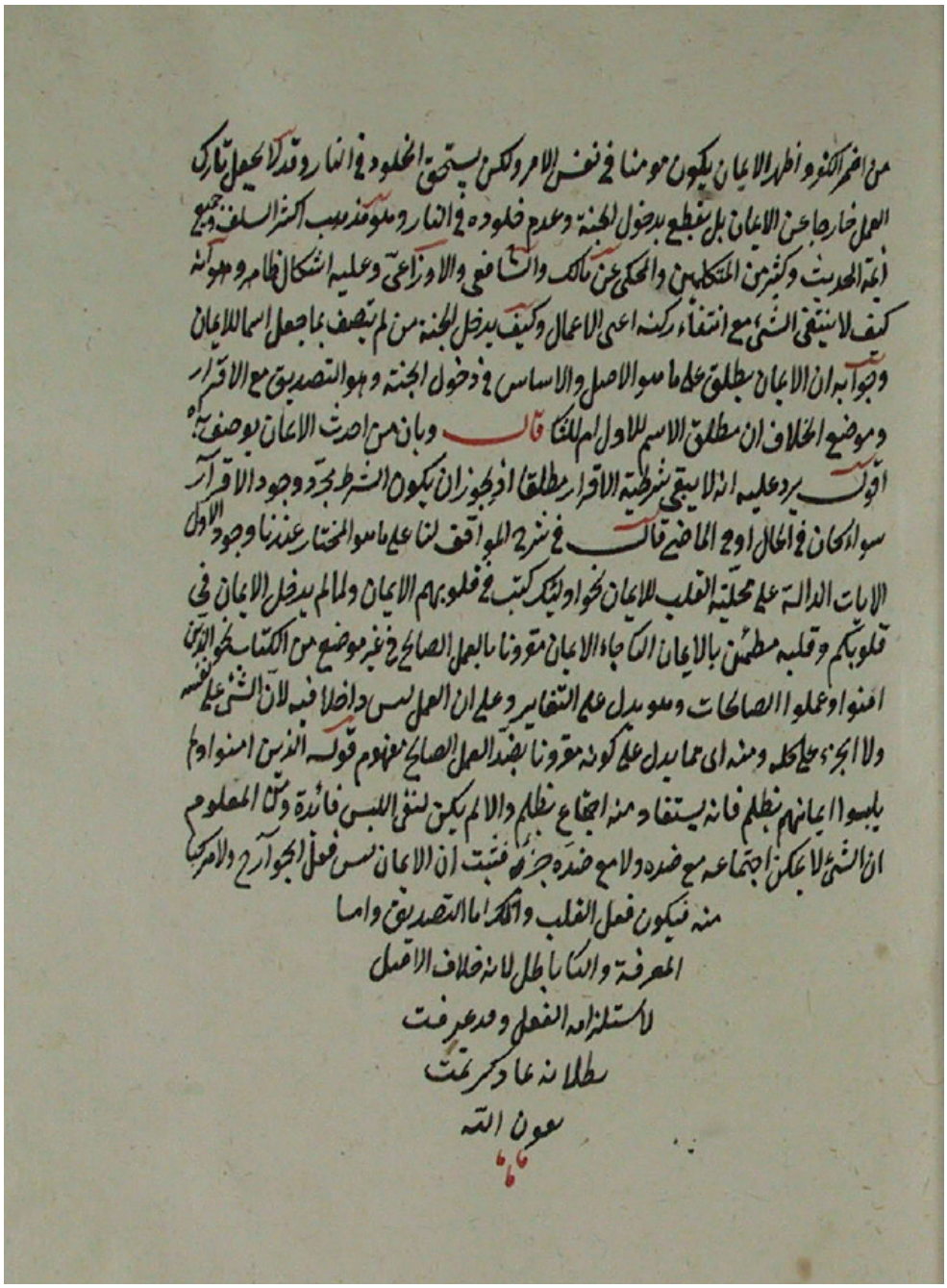
Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, nr. 1570, vr. 164[b]. İlk Sayfa



Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, nr. 1570, vr. 189ª. Son Sayfa



Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, nr. 1459, vr. 19[b]. İlk Sayfa



Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, nr. 1459, vr. 40ª. Son Sayfa

Sonuç Yerine

Osmanlı düşünce geleneğinde insan fiilleri ve irade konusunda *irade-i cüzʾiyye*, *kaza-kader*, *efʿâl-i ibâd*, *halk-ı aʿmâl* ve *mukaddimât-ı erbaʿa* şeklinde geniş bir yelpazede metin, şerh, hâşiye, taʿlîkât, tercüme ve muhtasar literatürünün geliştiği ve burada konuya dair önemli tartışmaların tedkik ve tahkik edildiği görülmektedir. Bu bağlamda özellikle mukaddimât-ı erbaʿa literatürünün insan fiilleri ve buna bağlı sorunları ele alış tarzının kesafeti ile derinliği dikkate şayandır. Çalışmada Hatibzâde'nin *Hâşiye ʿale'l-mukaddimâti'-erbaʿa* adlı hâşiyesinin tahkikli neşrinin yanı sıra müellifin hayatı, risâleye ait nüshalar ve risâleye dair bilgiler verilmiştir. Çalışmamıza konu olan Hatibzâde'nin *Hâşiye ʿale'l-mukaddimâti'-erbaʿa* adlı eserinin de söz konusu derinlik ve perspektifi taşıdığı tartışmasızdır. Ayrıca varlık, bilgi ve değerlerle ilgili tartışmaların iç içe geçtiği hâşiyede meselelerin anlaşılır kılınmaya ve izah edilmeye çalışıldığı söylenebilir. Mezhep savunusu ve aidiyetinin bariz şekilde görüldüğü insan fiilleri ve iradesi alanı, konuyu irdeleyen bazı mukaddimât-ı erbaʿa hâşiyelerinde vurgulu şekilde dile getirilirken bazı hâşiyelerde ise bu tavırdan imtina edilmiştir. Birinci kategoriye dahil edilebilecek Hatibzâde'nin *Hâşiye ʿale'l-mukaddimâti'-erbaʿa* adlı bu hâşiyesi, mukaddimât-ı erbaʿa hususunda bir Eşʿarîlik savunusu hüviyetindedir. Hatibzâde'nin kelâmî ve felsefî ekollerin ortak ve farklı noktalarını belirlemekten daha çok Eşʿarî ekolünü önceleyerek meseleyi bu ekol üzerinden temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Hatibzâde'nin kendi dönemine kadar ortaya konulan birikimi dikkate alarak değerlendirmelerde bulunduğu ve bu müktesebatı eleştiri süzgecinden geçirdiği görülmektedir. Hatibzâde meseleler hakkında eklektik, birleştirici ve uzlaştırıcı bir söylemden daha çok Eşʿarî söylemi tasvip edip teyit etmektedir. Hâşiyede Sadruşşerîʿa'nın ileri sürdüğü dört önerme birçok açıdan eleştiriye tabi tutulmuştur. Sadruşşerîʿa'nın insan eylemlerinin meydana gelişi hususunda geliştirdiği dört önerme Hatibzâde tarafından kabul görmemiştir. Hatibzâde'ye göre Sadruşşerîʿa'nın ortaya koyduğu bu dört mukaddime temelde iki mukaddimeye indirgenebilir. Hatibzâde bu yönüyle Teftâzânî'nin eleştirilerini haklı bulmaktadır. Nitekim Teftâzânî de bu dört önermenin iki temel asla irca edilebileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Hatibzâde'nin bu yönüyle Teftâzânî'yi dikkate aldığı ve onu haklı bulduğu söylenebilir. Çünkü ona göre insan kendisine ait birçok şeyin hakikatine vakıf olamazken fiillerinin de hakikatine vakıf değildir. Bundan dolayı insanın Allah karşısında aczini itiraf etmesi, işleri Allah'a havale etmesi ve kadere boyun eğerek Allah'a yakarışta bulunması gerekmektedir. En genel anlamıyla Hatibzâde'nin Eşʿarîliğin cebr-i mütevassıt yaklaşımını benimsediği söylenebilir.

Kaynakça

Ammâra, Muhammed. *Resâilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd*. 1 Cilt. Beyrût: Dârü'ş-Şurûk, 2. Basım, 1408/1988.

Ay, Mahmut. *Sadruşşerîʿa'da Varlık: Taʿdîlü'l-Ulûm Temelinde Kelam Felsefe Karşılaşması*. Ankara, 1. Basım, 2006.

Aydın, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocazade Bursevî'nin Hallu Mağlatati'l-Müsemmâti bi'l-Cezri'l-Esam Adlı Risalesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/40 (2014), 167-213.

Aydın, Ömer. *Sadruşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.

Bozoğlu, Oğuz. *Kestelî ve Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-Erbaʿa isimli eseri: Tahkîk ve Tahlîl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Bursevî, Muhammed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i ʿÂmire, 1. Basım, 1333/1914.

Çelik, İmam Rabbani. *XV. yy. Osmanlı düşüncesinde telvîh hâşiyeleri: Teklîfe dair tartışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Doğru, Hüseyin. *Kazâbâdî'nin Hâşiyetü'l-Usûl ve Ğâşiyetü'l-Fusûl Ale'l-Mukaddemâti'l-erba`a adlı eserinin tahkîk ve tahlîli*. Erciyes: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Ebû Nuaym Isfehânî, Ahmed b. Abdullah. *Ḥilyetü'l-evliyâ*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-ʿArabî, 4. Basım, 1405/1984.

Efe, Mehmet Emin. *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye "Ale'l-mukaddimâti'l-erba" adlı eserinin tahkik ve tahlili*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Erünsal, İsmail E. "Fatih Devri Kütüphaneleri ve Molla Lütfî Hakkında Birkaç Not". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 33 (81 1980), 56-78.

Güldü, Şule. "Fıkıh Usûlü Ve Kelamın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiili, Samsûnîzâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-mukaddimâti'l-Erbaa'sının Değerlendirme ve tahkiki". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 469-499.

Hatibzâde Muhyiddin Efendi. *Ḥâşiye ʿale'l-Muḳaddimâti'l-Erbaʿa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1155, 1b-20a.

Hoca Sâdeddin Efendi. *Tâcü't-tevârîh*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1. Basım, 1974.

İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Ṭabaḳâtu'l-Muʿtezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrût: Franz Stein, 1. Basım, 1380/1961.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb fî aḫbâri men ẕeheb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1399/1979.

Kâtip Çelebî, Mustafa b. Adullah Hacı Halîfe. *Keşfu'z-ẓunûn ʿan esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. 6 Cilt.

Bağdâd: Mektebetu'l-Müsennâ, 1. Basım, 1360/1941.

Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43.

Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.

Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye*. thk. M. Bedreddin Ebû Firâs. Beyrût: Dâru'l-Maʿrife, 1. Basım, ts.

Maden, Şükrü. "Cihâd Âyetleri Bağlamında Kastamonulu Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Cihâd Risâlesi". *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu "Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri*. ed. Ali Rafet ÖZKAN. 1/631-643. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2016.

Namli, Abdullah. "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 152-176. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.705904

Necmuddin el-Gazzî, Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibu's-sâira bi-aʿyâni'l-mieti'l-ʿâşira*. thk. Halil Mansûr. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.

Özbakır, Mebrure Hanife. "Hatîbzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kilitbahir* 18 (2021), 81-100.

Özdinç, Rıdvan. "Osmanlı İrâde, Kazâ ve Kader Risaleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 185-202.

Özen, Şükrü. "Tenkîhu'l-Usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/454-458. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Özer, Hasan. "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lîka'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (2018), 169-240.

Öztürk, Mustafa Bilal. "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahlili". *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 209-232.

Öztürk, Mustafa Bilal. *Mukaddimât-ı Erbaʿa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Öztürk, Mustafa Bilal. "Muslihuddin Kesteli'nin Haşiyetü's-Sugra 'Ale'l-Mukaddimâtü'l-Erba'a Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkik". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/2 (2020), 666-724.

Öztürk, Mustafa Bilal. "Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatibzâde-i Rûmî (Ö. 1496) ve Risâle fî İsbâti'r-Rü'ye ve'l-Kelâm Adlı Eseri". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuad Aydın - Metin Aydın - Muhammet Yetim. 229-241. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.

Öztürk, Mustafa Bilal. "Şeyhülislâm Mehmed Mekkî'nin Risâle fî şerhi Mukaddimâti'l-Erbaʿa min Kitâbi't-Tavzîh Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Güz 2018), 1-47. https://doi.org/10.5281/zenodo.3474588

Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlu'-dîn*. thk. Hans Peter Lenz. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs,

1. Basım, 1423/2003.

Sadruşşerîʿa es-Sânî, Ubeydullah b. Mesʿûd. *et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-tenḳîḥ*. thk. Zekeriyyâ Umeyrât. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Basım, 1416/1996.

Taşçı, Özcan. *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2009.

Tâşköprîzâde, Ahmed Efendi. *eş-Şeḳâ'iḳu'n-nuʿmâniyye fî ʿulemâ'i'd-devleti'l-ʿOṯmâniyye*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1395/1975.

Teftâzânî, Saʿdüddîn. *Şerḥu't-telvîḥ ʿala't-tavżîh li-metni't-tenḳiḥ*. thk. Zekeriyyâ Umeyrât. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Basım, 1416/1996.

Üzüm, İlyas. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 463-464. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

4. Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin *Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-erbaʿa* Adlı Hâşiyesinin Tahkiki

[حاشية على المقدّمات الأربعة لخطيب زاده محيي الدين افندى]

[مقدّمة المؤلّف]

[١٦٤ظ] / بسم الله الرحمن الرحيم[١]

الحمد لله الذي أَظْهَرَ بدائعَ مصنوعاته على حسن النظام، وخَصَّصَ مِن بينها نوعَ الإنسان بمزيد الطَوْل[٢] والإنعام، وهَدَى أهل السعادة منهم للإيمان والإسلام، وأَرْشَدَهم إلى طريق معرفة استنباط قواعد الأحكام ليُباشروا الحلال منها، ويُجانبوا عن الحرام، وأَشْهَدُ أنْ لا إله إلّا الله ذو الجلال والإكرام، وأَشْهَدُ أنّ محمّدًا عبده ورسوله الذي فَضَّلَه على جميع الأنام، صَلَّى الله عليه، وعلى أصحابه الغُرّ الكرام ما مَطَرَ غَمَامٌ،[٣] وعَطِرَ كِمَامٌ.[٤]

وبعد؛

فقد تَطَابَقَ قاضي العقل، وهو لا يُبدَّل ولا يُعزَل، وشاهدُ الشرع، وهو المزكِّي المُعدِّل على أنّ أَرْجَحَ المطالب وأَرْبَحَ المكاسب، وأَعْظَمَ المواهب وأَكْرَمَ الرغائب: هو العلمُ؛ فإنّه عَمَلُ القلب الذي هو أشرف الأعضاء، وسَعْيُ العقل الذي هو أعزّ الأشياء. ويدلّ قوله -عزّ وعلا- ﴿شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلّا هو وَالمَلاَئِكَة وَأُوْلُوا العِلْمِ قائمًا بالقِسْط﴾ [آل عمران ٣/ ١٨]؛ فإنّه -تعالى- بَدَأَ بنفسه، وثَنَّى بملائكته، وثَلَّثَ بأُولِي العلم.

١ م + الحمد لوليّه والصلوات على نبيّه؛ ر - بسم الله الرحمن الرحيم؛ أ + وبه نستعين.

٢ الطَوْل: بالفتح المَنُّ، يقال: طالَ عليه من باب قال. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازي، «طول».

٣ الغمام: جمعها: الغَمَامَةُ، وهي سحابة يتغيّر بها وجهُ السّماء.

٤ الكمام: جمعه: كِمَامة. مكامة الزَّهْرَة: غِطَاؤُهَا، غِلاَفُهَا. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازي، «كمم».

وأشرفُ العلوم أكملُها، وأنفعُ المآرب[٥] وأجلُّها هو العلوم الشرعيّة والمعارف الدينيّة؛ إذ بها يَكمُل انتظام المعاشي في الدنيا، ويَحصُل اغتنام الارتياش في العقبى، وكان «علم الأصول» من جملتها في الرتبة العظمى والدرجة العلى؛ إذ جمع فيه الرأي والشرع، واسْتَصَحَبَ فيه العقل والسمع، وممّا يُتميّز بمزيد الحسن والشرف من مسائله اللطيفة، ومقاصده الدقيقة الشريفة مباحث الحسن والبقح، فتصدّيتُ لأنْ أُحقّقَ بهذه المباحث المشكلة، وأشْرحَ كلام الفريقين في هذه المسائل المعضلة[٦] سيّما كلام الفاضل المحقّق صدر الشريعة، والنحرير المدقّق الفاضل التفتازانيّ -تَغَمَّدَهما الله بغفرانه، وأسْكَنَهما فراديس[٧] جنانه-، وأخْدِمَ به حضرة مَن خصّه الله -تعالى- بالسعادات الظاهرة والكرامات الباهرة؛ وهي حضرة السلطان الأعظم، الخاقان المعظّم، المؤيّد مِن السماء، المظفّر على الأعداء، الجامع بين الرئاستين؛ الحُكميّة والحِكميّة، الحاوي للفضيلتين؛ العلميّة والعمليّة، ذي العزّ القاهر، والشرف الباهر، رشيد الحقّ والدنيا والدين، عماد الإسلام والمسلمين، الساطع من جنبيه أنوار الهدى، الرافع بِيَمِينه ريات العُلى، صاحب الأخلاق الزاكية، والهِمَم العالية، مُحيي السنن الفاضلة، ومُظهر الرسوم العادلة: السلطان بن السلطان سلطان محمّد بن مراد خان[٨] لا زالت دولتُه للآمال مَرَاهِمَ،[٩] ومسائله للآمِلين مَغانمَ، وظلاله على كافّة الخلائق ممدودةً، وأبواب جوده للواجدين مفتوحةً، وموارد كرمه موْرُودةً، وأرجو أن يُلاحَظُ بعين الرضى، فإنّه هو المقصود والمُرجى، وإلى الله الرُجْعَة، والعاقبة لمن اهْتَدَى، والمَأمول مِن أخلاق مَن هو مُنصِفٌ، وعن مَشْرَب الحقّ مغترف أنّه إذا اطّلَعَ على خطأٍ أو سهوٍ يصحّحه مُصلحًا لا مُفسدًا، ومُعاونًا لا مُعائدًا، ومُعاضدًا لا مُحاسدًا. اللّهمّ وفّقْ سبل الرشاد وطريق السداد. وها أنا أشْرَعُ في المقصود بعون الله، وحسن توفيقه.[١٠]

٥ المآرب: المآرب جمع مأرب، ومأرُبة: الغاية، والمآرب: الغايات. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازي، «أرب».

٦ المُعضِلة: وقد أعْضَلَ الأمر اشتدّ واستغلق، وأمر مُعْضِلٌ لا يُهتدى لوجهه والمُعْضِلاتُ الشدائد. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازي، «عضل».

٧ فراديس: جمع فردوس.

٨ وهو السلطان محمّد الفاتح محمد بن مراد بن محمد (ت. ٨٨٦هـ/ ١٤٨١م) وُلد بعد الأربعين وثمانمئة، الملّقب بـ«أبو المعالي، صاحب البشارة، الفاتح، الملك المُجاهد، صاحب ملك الروم، وصاحب القسطنطينيّة وفاتحها». يُعرف اختصارًا باسم مُحمَّد الثاني، وبلقبه الأشهر «مُحمَّد الفاتح»، هو سابع سلاطين آل عُثمان، وولي السلطنة بعد موت أبيه سنة خمس وخمسين، وتُوفّي بإستانبول. انظر: **نظم العقيان**، للسيوطي، ص ١٧.

٩ ر: مراسم. | المراهم: هو جمع مرهم. مركّب دهنيّ علاجيّ ذو أنواع مختلفة يُدهن به الجرح أو يدلك به الجلد أو تكحل به العين. **المعجم الوسيط** لإبراهيم مصطفى وآخرين، ٢/ ٨٦٥.

١٠ أ م ع - الحمد الله الذي أظهر بدائع مصنوعاته على حسن النظام، وخصّص من بينها نوع الإنسان بمزيد الطول

[في معاني الحسن والقبح]

قال في **التلويح**:[١١] **(فكلّ من الحسن والقبح يُطلق على ثلاثة معانٍ.)** إلخ.[١٢]

أقول:[١٣] قال في **شرح العضد**:[١٤] «إنّ الحسن والقبح إنّما يُطلق على ثلاثة[١٥] معان.[١٦] الأوّل: لموافقة[١٧] الغرض ومنافرته. الثاني: ما[١٨] أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذمّ[١٩] له. الثالث: ما لا حرج في فعله، وما فيه حرج».[٢٠]

ثم قال: «ففعل[٢١] الله –تعالى–[٢٢] بالاعتبار الأوّل لا يُوصف بحسنٍ ولا قبحٍ لتنزّهه عن الغرض»؛[٢٣] فالمفهوم ممّا ذكره أوّلًا انحصار معاني الحسن والقبح فيما ذكره على ما يدلّ عليه كلمة «إنّما».

والإنعام... ومعاضدًا لا محاسدًا. اللّهمّ وفّق سبل الرشاد وطريق السداد، وها أنا أشرع في المقصود بعون الله وحسن توفيقه. | هذه المقدمة من هذه الجملة «الحمد لله الذي أَظْهَرَ بدائعَ مصنوعاته على حسن النظام... « إلى هذه الجملة «... وها أنا أَشْرَعُ في المقصود بعون الله، وحسن توفيقه.» مأخوذة من مقدمة كتاب **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب** لأبي الثناء شمس الدين الأصفهاني، ص ٣-٧.

١١ م: قوله. | المقصود منه بـ«**التلويح**» هو كتاب **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه** لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانيّ الشافعي (ت. ٧٩٣ هـ/ ١٣٩١ م). تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

١٢ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٦.

١٣ م – أقول.

١٤ المقصود منه بـ«**شرح العضد**» هو **شرح مختصر المنتهى الأصوليّ** (ومعه: على المختصر والشرح: حاشية العلّامة سعد الدين التفتازانيّ، وحاشية السيد الشريف الجرجانيّ، وعلى حاشية الجرجاني: حاشية المحقّق الشيخ حسن الهرويّ الفناريّ، وعلى **المختصر** وشرحه وحاشية السعد والجرجانيّ: حاشية الشيخ محمد أبو الفضل الورّاقيّ الجيزاويّ) لأبي الفضل عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفّار الإيجيّ (ت. ٧٥٦ هـ/ ١٣٥٥م). تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

١٥ أ: لثلاثة.

١٦ أ – معان.

١٧ م: موافقة.

١٨ ر – ما.

١٩ ر: وبالذم.

٢٠ نقله خطيب زاده بتصرّف. انظر: **شرح مختصر المنتهى الأصوليّ** لعضد الدين الإيجيّ، ٢/ ٣٥.

٢١ ع: وفعل.

٢٢ ع – تعالى.

٢٣ **شرح مختصر المنتهى الأصوليّ** لعضد الدين الإيجيّ، ٢/ ٣٥.

وعلى ما ذُكر[٢٤] في **التوضيح**[٢٥] من المعاني[٢٦] لا يصحّ ذلك الحصر لظهور خروج المعنى الأوّل من المعاني،[٢٧] وكذا المعنى الثاني؛ لأنّه يعمّ الأفعال وغيرها بخلاف ما ذُكر فيما نقلناه، ويدلّ ما ذكره ثانيًا على أنّ المراد بـ«الغرض» في قوله: «الأوّل لموافقة[٢٨] الغرض» غرض الفاعل، لا المعنى[٢٩] العامّ له، ولغرض غيره حيث نفى الحسن والقبح بهذا المعنى عن[٣٠] فعل الباري –تعالى– لتنزّهه عن الغرض.

وما ذكر في **المواقف**[٣١] يُشعر بأنّ المراد: هو المعنى العامّ حيث قال: «وهذا المعنى [أيضًا عقليّ] يختلف بالاعتبار؛[٣٢] / فإنّ قتل زيدٍ مصلحة لأعدائه، وموافق لغرضهم، ومفسدة لأوليائه، ومخالف لغرضهم».[٣٣] [١٦٥و]

ويمكن أن يُقال: مراد ذلك الفاضل[٣٤] بما ذكره أوّلًا حصر معاني حسن الأفعال وقبحها،[٣٥] وما ذكره[٣٦] في **التوضيح** من المعنى الأوّل، والثاني إنّما هو من معاني حسن الصفات أو عامّ[٣٧] لحسن الصفات وقبحها.[٣٨]

٢٤ م: ما ذكره.

٢٥ المقصود منه بـ«**التوضيح**» هو **التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه** لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي (ت. ٧٤٧هـ/ ١٣٤٦م). تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٢٦ م – من المعاني. | **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٢٥.

٢٧ مع – من المعاني.

٢٨ م: موافقة.

٢٩ ر م: لمعنى.

٣٠ م: من.

٣١ المقصود منه بـ«**المواقف**» هو **المواقف في علم الكلام** لعضد الدين الإيجيّ (ت. ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م). هذا كتاب في علم الكلام، وعليه كثير من الشروح والحواشي. د. ت.، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٢٧هـ/ ١٩٩٩م.

٣٢ ع: باعتبار.

٣٣ **المواقف** لعضد الدين الإيجيّ، ص ٣٢٤.

٣٤ يقصد به السيد الشريف الجرجانيّ.

٣٥ وفي هامش ر: فإن كانت المعنى المتنازع فيه من قبيل حسن الأفعال، وليس مما ذكر في ذلك الكتاب فيبطل الحصر المذكور، وإن خص الحسن والقبح بحسن الأفعال وقبحها. قلت: ليس المراد: الحصر الحقيقيّ؛ بل الإضافيّ؛ أعني: بالإضافة إلى المعنى الذي اشتهر عند المعتزلة من كون الفعل بحيث يستحقّ عليه الذمّ والعقاب عاجلا وآجلا. وعدم كونه كذلك يدلّ على ما ذكرنا كلام الفاضل الشريف في **حاشية العضد** في هذا الموضع «منه».

٣٦ ر: ذكر.

٣٧ ع – من معاني حسن الصفات أو عامّ.

٣٨ أ ر م: أو عامّ وبحسن الأفعال. والمثبت من نسخة ح.

وأيضًا[٣٩] لا يُقال: قد يُطلق حسن الفعل وقبحه على ملائمته ومنافرته فيبطل ذلك الحصر؛ لأنّا نقول: مقصوده حصر معنى الحسن المطلق، وما ذكرته مقيّد بالإضافة إلى الفعل فلا يبطل الحصر.[٤٠]

والجواب عن الثاني: أنّ المراد بما ذكر في **المواقف**: أنّ قتل زيدٍ إذا صدر عن أعدائه يكون حسنًا بمعنى[٤١] موافقته[٤٢] لغرض الفاعل الذي هو الأعداء، وإذا صدر عن أوليائه فرضًا يكون قبيحًا بالنسبة إلى الفاعل الذي هو الأولياء، فلا يكون هذا مخالفًا لما نقلناه عن **شرح العضد**.[٤٣]

ولا يُتوهّم[٤٤] أنّ الفعل[٤٥] على تقدير عدم صدوره عن الأعداء حسن أيضًا بالنسبة إليهم، وعلى تقدير عدم صدوره[٤٦] عن الأولياء قبيح أيضًا بالنسبة إليهم؛ ولذلك[٤٧] يقبل[٤٨] الجواب لحسنه[٤٩] وقبحه عند السؤال عن سبب[٥٠] طلب[٥١] الأعداء له[٥٢] من شخصٍ، ومنع الأولياء عنه؛ لأنّا[٥٣] نقول: مَن قال إنّ المراد بـ«الغرض»: غرض الفاعل، كيف يُسلّم صحّة ذلك الجواب؟[٥٤]

٣٩ ر م – وأيضا؛ ع: أيضًا.

٤٠ ع م – الحصر.

٤١ أ – بمعنى.

٤٢ أ: بموافقته.

٤٣ **شرح مختصر المنتهى الأصوليّ** لعضد الدين الإيجيّ، ٢/ ٣٥.

٤٤ وفي هامش أ ر ع م : فإن قلت: إنّ المعنى المتنازع فيه من قبيل حسن الأفعال أو ليس مما ذكر في ذلك الكتاب فيبطل الحصر المذكور، وإنّ حصر الحسن والقبح بحسن الفعل وقبحه ليس المراد الحصر العقلي بل الإضافي؛ أعني: بالإضافة إلى المعنى الذي اشتهر عنه المعتزلة من كون العقل بحيث يستحقّ فاعله الذمّ والعقاب عاجلا وآجلا، وعلم كونه كذلك يدلّ على ما ذكرنا كلام الفاضل الشريف في **حاشية شرح المقاصد** في هذا الموضع. «منه».

٤٥ أ: القتل.

٤٦ أ – عن الأعداء حسن أيضًا بالنسبة إليهم وعلى تقدير عدم صدوره.

٤٧ م: وكذلك.

٤٨ م: يعقل.

٤٩ ر: بحسنه.

٥٠ م – سبب.

٥١ ر – طلب.

٥٢ ر: له.

٥٣ ر: لا.

٥٤ وفي هامش ر: قيل: هذا التوجيه وإن طبق المقالتين؛ لكنه لا يرتضيه صاحب الكلام؛ لأنه يكون حينئذ قتل أعداء زيد إيّاه حسنا بالقياس إليهم، وقتل أولياء إيّاه قبيحا بالقياس إليهم مع أنّ المراد كون الحسن والقبح. والقبح بهذا المعنى من الأمور الإضافية التي يجمع في فعل واحد بالنسبة إلى شخصين على الكلام. لا يتضح المرام،

نعم، يصحّ الجواب بهما على تقدير أن يُراد معنى كون الفعل ملائمًا للطبع ومنافرًا له، فإنّ هذا المعنى أعمّ مِن وجهٍ من ذلك المعنى لتحقّقها في الفعل الذي يلائم[٥٥] الطبع والغرض، أو ينافرهما، كتناوُل الأدوية المرّة الغير النافعة للمرضى، وتناوُل الأشربة الحلوة النافعة لهم، وتحقّق المعنى الأوّل بدون الثاني، والثاني بدون الأوّل في الفعل الذي[٥٦] يُلائم الغرض ويُنافر الطبع، والفعل الذي يُنافر الغرض ويُلائم الطبع، كتناوُل الأدوية المرّة النافعة، وتناوُل الأشربة اللذيذة الغير النافعة.

قوله:[٥٧] **(ومنها: ما هو نظريّ، كحسن الكذب النافع)** إلخ.[٥٨]

أقول:[٥٩] مثل صاحب **المواقف** بقبح الكذب النافع، وحسن الصدق الضارّ، والشارح[٦٠] عدل عنه؛ لأنّ ما أورده أظهر في النظريّة ممّا ذكره[٦١] هناك، كيف وبعضُ العلماء قال: إنّ الحسن والقبح في تلك الصورة النفع والضرّ المترتّبان[٦٢] على الصدق والكذب.[٦٣]

وأجيب بأن مراد صاحب التوجيه أنّ قتل زيد مصلحة لقاتله وموافق لغرضه، إذا فرض عداوة بينهما وأنه مفسدة لهذا الفاعل بعينه، ومخالفة لغرضه، إذا فرض صداقة بينهما أنّ الفعل الواحد شخصًا مختلفًا ولو حسنًا وقبحًا بالاختلاف الاعتباريّ فيتمّ المراد، ولا يلزم الفساد. تأمّل. «منه».

٥٥ أ: ملائم.

٥٦ ر – في الفعل الذي.

٥٧ ر: قال. | نحن نختار كلمة «قوله» في أثناء التحقيق بدلًا عن كلمة «قال» التي ترد دائمًا في نسخة «ر»، ولا نشير إلى هذا الفرق مرة أخرى.

٥٨ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٦.

٥٩ م – أقول.

٦٠ المقصود بـ«الشارح» المقصود منه هنا بـ«الشارح» هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي (ت. ٧٩٢هـ/ ١٣٩٠م)، وُلد في تفتزان –وهي من بلاد خورسان– في سنة ٧١٢ الهجرية، إمام محقّق متكلّم مفسّر لغويّ، من كبار علماء عصره، تفوّق في كثير من العلوم، أخذ العلم عن القطب والعضد. من تصانيفه: **شرح العقائد** و**شرح المقاصد**، **التلويح على التوضيح** لصدر الشريعة الثاني، **الحاشية على شرح العضد** لمختصر ابن الحاجب، **الحاشية على الكشّاف**، **شرح الشمسيّة**. توفّي بسمرقند. انظر: **الدرر الكامنة** لابن حجر العسقلاني، ٦/ ١١٢؛ **بغية الوعاة** للسيوطي، ٢/ ٢٨٥.

٦١ ع: ذكر.

٦٢ ع: المرتّبان.

٦٣ وفي هامش أ ر ع م: لم يرد به نفي الصدق مطلقًا؛ إذ الخبر يتّصف بالصدق والكذب سواء قصد به الإخبار أو لا لم يقصد؛ بل المراد به الخبر لا يكون صادقا ولا كاذبا بالصدق والكذب الذين يكونان مقصودًا للمتكلّم بأخباره؛ إذ الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه إنما يصدقان على الصادق والكاذب بهذا المعنى دون غيره. «منه».

وأمّا نفس الكذب والصدق فلم يتغيّر عن[٦٤] حالهما من القبح والحسن،[٦٥] فإنّما[٦٦] يلزم ذلك لو تعيّنا للضرّ[٦٧] والنفع، وليس كذلك؛ / إذ يجوز أن يأتي بصورة الخبر[٦٨] الكاذب أو الصادق[٦٩] من غير قصد إلى الإخبار،[٧٠] فلا يكون صادقًا ولا كاذبًا في نفس الأمر أو يقصد بكلامه[٧١] التعريض أو التورية[٧٢] فلا يكون كاذبًا، ولا بدّ من النظر والفكر في حاله[٧٣] حتّى يجزم[٧٤] بحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضارّ؛ وهو أنّ السائل قد يضيق عليه في السؤال بحيث لا يمكنه[٧٥] عدم القصد والتعريض، فلو جوّز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلّيّة أو على قصد أيٍّ معنًى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الإخبار، ولم يجزم بصدق خبرٍ أو كذبه على التعيين؛[٧٦] إذ ما من كلام إلّا ويُمكن أن يُقدّر فيه[٧٧] من الحذف أو الزيادة ما يعبّر[٧٨] صادقًا أو كاذبًا،[٧٩] ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره ينبغي أن لا يكون حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ ضروريّتين.[٨٠] [١٦٥ظ]

٦٤ ر – عن.
٦٥ أ ر: من الحسن والقبح.
٦٦ م: وإنما.
٦٧ أ: الضرر.
٦٨ أ: الخير.
٦٩ أ: والصادق.
٧٠ ر: الاختبار.
٧١ أ: بكلام.
٧٢ ع: والتورية. | التورية: «هي أن يريد المتكلّم بكلامه خلاف ظاهره، مثل أن يقول في الحرب: مات إمامكم، وهو ينوي به أحدًا من المتقدّمين». **التعريفات** للجرجاني، ص ٩٧.
٧٣ أ: حله.
٧٤ ر: يحسن.
٧٥ أ م: يمكن.
٧٦ أ: اليقين.
٧٧ أ ع – فيه.
٧٨ أ ر: يضر؛ ر + معه؛ م + فله تغير.
٧٩ م: وكاذبا.
٨٠ أ: ضرورتين؛ م – ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره ينبغي أن لا يكون حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ ضروريّين.

قوله:[٨١] **(وعند الأشعريّ[٨٢] لا يثبت الحسن والقبح)** إهـ.[٨٣]

قال الفاضل الشريف[٨٤] في تحقيق هذا المقام:

اتّفقت الأشاعرة والمعتزلة إلى[٨٥] أنّ الأفعال تنقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام، ثم اختلفوا فذهبت[٨٦] المعتزلة إلى أنّ الأفعال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه متّصفة بالحسن والقبح، وأرادوا بالقبح: كون الفعل بحيث يستحقّ فاعلُه الذمّ [عند العقل]،[٨٧] وبالحسن: عدم كونه بحيث [لا][٨٨] يستحقّ فاعله الذمّ. ثم القبح هو معنى الحرمة، والحسن تَتَفَاوَتُ مراتبُه فإن كان[٨٩] بحيث يستحقّ فاعله المدح وتاركه الذمّ [عند العقل][٩٠] فهو الوجوب[٩١] أو يستحقّ فاعله المدح فقط فهو الندب أو يستحقّ تاركه المدح[٩٢] فقط[٩٣] فهو الكراهة، أو لا[٩٤] يتعلّق بفعله ولا بتركه[٩٥] مدحٌ ولا ذمٌّ وهو

٨١ ر: قال.

٨٢ هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق الأشعريّ (ت. ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م)، من ذرّية أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله، إمام مذهب الأشعريّة ومؤسّسها، مولده سنة ستّين ومئتين بالبصرة، إمام متكلّم، قرأ على أئمة المعتزلة أوّلًا، ثمّ تاب وأعلن رجوعه عن عقيدتهم، من تصانيفه: **مقالات الإسلاميين**، **واللُّمَع في الردّ على أهل الزيغ والبِدَع**، **واستحسان الخوض في علم الكلام**. توفّي ببغداد. انظر: **تبيين كذب المفتري** لابن حجر العسقلاني، ١-٥٥؛ **وفيات الأعيان** لابن خلّكان، ٣/ ٢٨٤.

٨٣ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٦.

٨٤ م: السيد. | المقصود منه بـ«الشريف الفاضل» هو أبو الحسن عليّ بن محمد بن عليّ السيّد الشريف الجرجانيّ الحنفيّ (ت. ٨١٦ هـ/ ١٤١٣م). إمام متكلّم، فيلسوف مفسّر، لغويّ أديب، علّامة دهره، أخذ عن القطب وأكمل الدين. له مناظرات مع السعد التفتازانيّ في مجلس تيمور. من تصانيفه: **شرح المواقف**، **حاشية على شرح مختصر المنتهى**، **حاشية على الكشاف**، **التعريفات**. تُوفّي بشيراز وهو ابن ست وسبعين سنة. انظر: **بغية الوعاة** للسيوطي، ٢/ ١٩٦؛ **سلّم الوصول** لكاتب جلبي، ٢/ ٣٨٨؛ **الأعلام** للزركلي، ٥/ ٧.

٨٥ م: على.

٨٦ أ ر: وذهبت.

٨٧ والمثبت من المطبوع. انظر: **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٢/ ٣٨.

٨٨ أ ر م ع - لا. والمثبت من المطبوع. انظر: **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٢/ ٣٩.

٨٩ ر + النظر.

٩٠ والمثبت من المطبوع. انظر: **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٢/ ٣٩.

٩١ أ: الواجب.

٩٢ أ - المدح.

٩٣ م - فقط.

٩٤ أ: ولا.

٩٥ م: تركه.

الإباحة، وهذه الأمور؛ أعني: الوجوبَ وأخواتِه ثابتة للأفعال في ذواتها، وليست مستفادة من الشرع؛ بل حاصلة قبله أيضًا، لا بالقياس إلى العباد فقط؛ بل بالقياس إلى الخالق أيضًا؛ ولذلك قالوا: بوجوب أشياء عليه[٩٦] تعالى -تعالى عن ذلك- ووَصَفوا[٩٧] الأفعال بالحسن والقبح بالنسبة إليه -تعالى- وذهبوا إلى أنّ أوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنهما، لا مثبتة إيّاهما؛ فوجوب الصّلاة وحرمة الزنا أمران ثابتان لهما، لا[٩٨] بسبب الأمر والنهي؛ بل هما كاشفان عنهما. وإذا قاسوا الأفعال إلى المكلّفين زادوا في تعريف القبح استحقاق العقاب[٩٩] آجلًا، وقيّدوا استحقاق الذمّ بالعاجل ونفوهما[١٠٠] في تعريف الحسن. وذهبت[١٠١] الأشاعرة إلى أنّ الأفعال لا حسن لها ولا قبح بما ذكر من التفسير؛ بل قبحها عبارة عن كونها منهيًّا عنها شرعًا، / فالحسن بخلافه، وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع؛ بل هما مستفادان منه. ولو قُلِّبَت[١٠٢] القضيّة [١٦٦و]
في الأمر والنهي[١٠٣] لَانْقَلَبَ الحسن قبيحًا[١٠٤] وبالعكس، ولما كانت هذه[١٠٥] الأحكام [الخمسة][١٠٦] ثابتة للأفعال لذواتها، ولم يكن مستفادة من الشرع، والعقلُ يحكم بذلك إجمالًا، وقد يطّلع على تفاصيلها إمّا بالضرورة أو بالنظر فيحكم بها على مذهب المعتزلة. قالوا: الحاكم هو العقل، والشرع هو الكاشف، وأمّا على مذهب الأشاعرة

٩٦ م + سبحانه.

٩٧ ر: ووضعوا.

٩٨ ر: إلا.

٩٩ ر: العذاب.

١٠٠ ر: وأجروهما.

١٠١ م: ذهب. | وفي هامش أ ر ع م: يعني: عرّفوه بأنّ عدم كون الفعل يستحقّ بحيث يستحق فاعله الذمّ والعقاب عاجلاً أو آجلا. ولا يخفى عليك أنّ الحسن بهذا المعنى يقتضي القبح فلا يرتفعان عن الفعل في حدّ ذاته، فلا وجه لما ذهب إليه الأشاعرة من الأفعال لا حسن لها ولا قبح لما ذكر من التفسير. نعم إذا فسّر به في **التوضيح** يكون لنفسهما عن الأفعال وجه؛ لكن لا يكون الحسن متناولًا للمكروه والمباح حينئذ فيكون مخالفًا لما ذكره الفاضل. «منه».

١٠٢ م: انقلبت.

١٠٣ أ م – في الأمر والنهي.

١٠٤ ب: قبحا.

١٠٥ أ ر – هذه.

١٠٦ والمثبت من المطبوع. انظر: **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٢/ ٣٩.

فلا ثبوت لها إلّا من الشرع، ولا حكم للعقل بها[١٠٧] أصلاً. على معنى أنّ العقل لا يحكم بأنّ الفعل حسن لذاته فيما تعلّق به حكم الله -تعالى- من أفعال المكلّفين. لا على معنى أنّ العقل لا حكمَ له في شيء أصلًا؛ إذ أحكامه في الأشياء أكثر[١٠٨] من أن يُحصى. هذا كلامه.[١٠٩]

أقول:[١١٠] أنّ ما ذكره من تعريف الحسن على المذهبين شامل لفعل البهائم[١١١] مع أنّه لا يُوصف بحسن ولا قبح باتّفاق الخصوم، كما نقله في **شرح المواقف** عن بعضهم، فإنّه[١١٢] منع صحّة المنقول، وجوّز اتّصاف فعل البهائم بالحسن.[١١٣]

قلنا: فحينئذ لا ينحصر أقسام الحسن فيما ذكره من الأحكام، ولا يكون تعريف الإباحة بكون[١١٤] الفعل بحيث لا يتعلّق بفعله ولا تركه مدحٌ ولا ذمٌّ مطرد الدخول فعل البهائم فيه مع أنّه لا يُقال: له مباح، وإن خُصّ فعل[١١٥] الحسن في التقسيم بالحسن العارض لفعل المكلّف، فلا يكون الوجوب شاملًا لفعل الله -تعالى- فإن خُصّ على وجهٍ يعمّ فعل الباري والمكلّف فلا يلائم قوله:[١١٦] «ثم القبح هو معنى الحرمة»؛[١١٧] لأنّ معنى القبح هاهنا لم يخرج عن عمومه، وإن أخرج عن عمومه[١١٨] بقرينة قوله: «هو معنى الحرمة».[١١٩] بناءً على أنّ الحرمة من أحوال فعل[١٢٠] المكلّف فقط.

١٠٧ ر: لها.

١٠٨ ر: كثيرة.

١٠٩ نقله المؤلّف تصرّف. انظر: **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٢/ ٣٨-٣٩.

١١٠ وفي هامش أ ر ع م: حيث قال: وأمّا فعل البهائم قد قيل: إنّها لا توصف بسحن ولا قبح باتّفاق الخصوم. «منه».

١١١ أ: النائم.

١١٢ أ ر ع م: أنّ. والمثبت من قبلنا؛ لأنّ هو المناسب من حيث المعنى واللغة.

١١٣ **شرح المواقف** للجراجاني، ٨/ ١٨١.

١١٤ أ: يكون.

١١٥ أ ر م - فعل.

١١٦ يعني: قول السيد الشريف الجرجانيّ.

١١٧ **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٢/ ٣٩.

١١٨ أ ر - عن عمومه.

١١٩ **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٢/ ٣٩.

١٢٠ م: أفعال.

فإنّ[١٢١] القبح عامّ لغيره أيضًا؛ ولذلك ينسب إلى فعل الله –تعالى–، فيُقال: خلق القبيح منه –تعالى– قبيحٌ، فلا يلائم قوله: «والحسن تتفاوت مراتبه»[١٢٢] إلاّ أن يخصّ هذا أيضًا بفعل المكلّف، ويمكن أن يُقال: أراد ذلك الفاضل[١٢٣] بـ«الأفعال» في قوله: «اتّفقت الأشاعرة والمعتزلة على أنّ الأفعال تنقسم» إلى آخره،[١٢٤] أفعال العقلاء، وأراد بـ«الفعل» في قوله: «كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله» إلخ،[١٢٥] وقوله: «عدم كونه بحيث يستحقّ» إلخ.[١٢٦] ذلك الفعل، وأراد بـ«السلب« في قوله: «عدم كونه بحيث يستحق» إلخ.[١٢٧] سلب القيد دون المقيّد، وهو ظاهر، وأراد بـ«معنى الحرمة» معنًى عامًّا شاملًا[١٢٨] لفعل المكلّف، والفعل الذي يصفونه بـ«القبح» بالنسبة إليه –تعالى– لا المعنى[١٢٩] الخاصّ بفعل المكلّف، وهذا ليس ببعيدٍ من تعميمهم الوجوب لفعل[١٣٠] الله –تعالى– / أيضًا. ويؤيّد [هذا] التعميم[١٣١] ما سيذكره صاحب **التوضيح**[١٣٢] مِن أنّ ترك الأصلح[١٣٣] حرام [على] الله[١٣٤] –تعالى– عندهم.[١٣٥] [١٦٦ظ]

١٢١ ر: وإنّ.

١٢٢ **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٢/ ٣٨.

١٢٣ يعني السيد الشريف الجرجانيّ.

١٢٤ ر – إلى آخره. | **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٢/ ٣٨.

١٢٥ ر: إهـ. | **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٢/ ٣٨.

١٢٦ ر: إهـ؛ م – وقوله عدم كونه بحيث يستحقّ إلخ. | **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٢/ ٣٩.

١٢٧ ر: إهـ. | **حاشية على شرح مختصر المنتهى** للجرجاني، ٢/ ٣٩.

١٢٨ ر م ع – شاملا.

١٢٩ أ ر: بمعنى. | وفي هامش أ ر ع م: أي كون المراد أفعال العقلاء وكون الحرمة بمعنى عامّ شامل لفعل المكلف والفعل الذي يتّصفونه بالقبح بالنسبة إلى الله تعالى. «منه».

١٣٠ م: بفعل.

١٣١ م: ويؤيّده.

١٣٢ م: المصنّف –رحمه الله–.

١٣٣ الأصلح: «وأمّا معتزلة بغداد فقد ذهبوا إلى وجوب الأصلح في الدنيا والدين معًا بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير يعني: ما يَقْتضِيه الحكمة الأزليّة، وتدبير نظام العالم على الله –تعالى–؛ أي يجب عليه –تعالى– فعله وقبح تَركه سواء كان فيه نفع العبد في الدنيا أو في الدين أو في كليهما أو لم يكن». **دستور العلماء** للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكريّ، ٣/ ٢٠٧.

١٣٤ م ع: لله.

١٣٥ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٧.

قوله: (**بناء على تحقّق**[١٣٦] **ما به الحسن والقبح**) إلخ.[١٣٧]

أقول: لا يُقال: لا يلزم من انتفاء سببية الذّات أو الصفة انتفاءُ السببيّة المطلقة؛ لأنّ نفي الخاصّ لا يستلزم نفي العامّ، فيجوز أن يكون للحسن أو القبح سببٌ آخرُ غير ذات الفعل وصفته، فيحكم[١٣٨] العقل بأحدهما على الفعل بناء على تحقّق ذلك السبب؛ لأنّا[١٣٩] نقول: يجوز أن يكون مقصودهم من هذا الطريق إلزامَ المعتزلة القائلين: بأنّ سبب الحسن والقبح منحصرٌ في الذّات وصفته، فإذا ثبت انتفاء سببيّتهما يحصل ذلك[١٤٠] الغرض، وللفكر لدفع هذا الاعتراض بوجه آخر مجال،[١٤١] فتأمّلْ.

قوله:[١٤٢] (**والأوضح**[١٤٣] **أن يُقال: والقبيح ما نُهي عنه، والحسن ما ليس كذلك**) إلخ.[١٤٤]

أقول: تفسير الحسن بهذا شامل لفعل البهائم مع أنّه لا يُوصف بحسن ولا قبح باتّفاق الخصوم على ما قيل -كما سبق-.[١٤٥]

والجواب على تقدير تسليم[١٤٦] صحّة المنقول أنّ المراد بـ«الفعل» في قوله: «ما[١٤٧] نُهي عنه»، وقوله: «ما ليس كذلك» فعل العقلاء، ولا يخفى عليك أنّ مثل هذه[١٤٨] العبارة[١٤٩] في التعريفات غير مقبول؛ فالأوْلى في الجواب الاقتصار على منع صحّة المنقول.[١٥٠]

١٣٦ أ - تحقق.

١٣٧ م - قوله بناء على تحقّق ما به الحسن والقبح. | **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٦.

١٣٨ م: يحكم.

١٣٩ ر: لا.

١٤٠ ر: هذا.

١٤١ أ: محال.

١٤٢ ر: قال.

١٤٣ م: والأصح.

١٤٤ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٧.

١٤٥ **شرح المواقف** للجرجانيّ، ٨/ ١٨١.

١٤٦ أ ر - تسليم، صح هامش؛ ع - تسليم.

١٤٧ أ - ما.

١٤٨ أ: هذا.

١٤٩ م: العناية.

١٥٠ ع - ولا يخفى عليك أنّ مثل هذه العبارة في التعريفات غير مقبول؛ فالأوْلى في الجواب الاقتصار على منع صحّة المنقول.

قوله:[١٥١] **(لأنّ ما لهما أن يفعلاه[١٥٢] قد لا يكون حسنًا بل قبيحًا)** إلخ.[١٥٣]

أقول:[١٥٤] إن أراد به أنّه[١٥٥] قد لا يكون حسنًا بالمعنى المحذوف عنه قيدي[١٥٦] القدرة والعلم[١٥٧] فظاهر أنّه ليس كذلك، وإن أراد بالمعنى[١٥٨] الآخر فلا نسلّم استحالته، وانتقاض التعريفين جمعًا ومنعًا.

فلأوْلى في تحقيق هذا التعريف أن يُقال: اعتبر قيد «القدرة» احترازًا[١٥٩] عن فعل العاجز والمُلْجأ؛ فإنّه[١٦٠] لا يُوصف بحسن ولا قبح، ولا يُطلق الحسن والقبح عليه بشيء من معاني حسن الأفعال وقبحها، يدلّ على ذلك[١٦١] استعمالاتهم في مواردها. واعتبر قيد «العلم» ليخرج عنه المحرّمات الصادرة عمّن لا تبلغه دعوة نبيٍّ -عليه السّلام- أو عمّن هو قريب العهد بالإسلام هذا.[١٦٢]

واعلم أنّه قال في **شرح المواقف**: « **(وأحسن ما نُقل عنهم في العبارات الحديّة قول أبي الحسين:[١٦٣] القبيح ما ليس للتمكّن منه، ومن العلم بحاله أن يفعله)**[١٦٤] أُعتبِر قيد «التمكّن» احترازًا[١٦٥] عن فعل العاجز والمُلجأ؛ فإنّه لا يوصف بحسن ولا قبح».[١٦٦]

١٥١ ر: قال.

١٥٢ أر: يفعلاه.

١٥٣ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٧.

١٥٤ وفي هامش أ ر ع م: أقول: أراد أنّه قد لا يكون حسنا بالمعنى الشرعيّ، فإذا كان ما لهما أن تعقلا فحسنا شرعا. انتقض التعريفات جمعًا ومنعًا إلّا أنّ فعل المضطرّ والمجنون لا يوصفان بحسن وقبح شرعيّين وهو ظاهر. «منه».

١٥٥ أ - أنه.

١٥٦ أر: قيد.

١٥٧ م: العلم والقدرة.

١٥٨ م: المعنى.

١٥٩ ر: احتراز.

١٦٠ ر: فانّهما.

١٦١ أر ع: يدلّ عليه.

١٦٢ انظر لألفاظ متشابة من **شرح المواقف** للجرجاني، ٨/ ١٨٤.

١٦٣ المقصود منه بـ«أبي الحسين» هو هو أبو الحسين محمّد بن عليّ بن الطيّب البصريّ (ت. ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م) أحد أئمّة وكبار المعتزلة، إمام متكلّم ذو براعة، وله قيمة في علم الكلام والأصول، قرأ على القاضي عبد الجبّار، وأخذ منه فخر الدين الرازي. أشهر تصانيفه: **المعتمد في أصول الفقه**. توفي ببغداد. انظر: **الكامل في التاريخ لابن الأثير**، ٨/ ٥١؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ١٧/ ٥٧٨.

١٦٤ وما بين القوسين هو متن **المواقف** للإيجي.

١٦٥ أ: اعتراض؛ ر: اعتراضا.

١٦٦ **شرح المواقف** للجرجانيّ، ٨/ ١٨٤.

اعترض عليه[١٦٧] بعض فضلاء[١٦٨] زماننا: بأنّه يصدق على بعض أفعالهما أن ليس للمتمكّن منه أن يفعله فلا يخرج[١٦٩] بهذا القيد عن التعريف.[١٧٠]

أقول: إنّ الفعل[١٧١] قد يقوم بمحلّ القدرة، وقد يقوم بأمرٍ منفصلٍ، فالموصوف بالحسن والقبح هو الأوّل دون الثاني؛ لأنّ الأحكام / الخمسة[١٧٢] التي هي أقسام الحسن والقبح إنّما هي [١٦٧و] صفات الأفعال القائمة بمحلّ القدرة؛ فإنّ المباح مثلًا تحريكُنا للحجر[١٧٣] حركتُنا،[١٧٤] لا حركةُ الحجر.

ولا شبهة في أنّ القائم بالشيء يحتاج في نفسه إليه، كما تقرّر عندهم، إذا تمهّد هذا فنقول: إن أراد بـ«التمكّن[١٧٥] من فعل العاجز والملجأ»: التمكّن[١٧٦] من إيجاده[١٧٧] في نفسه فبطلانه ظاهر؛ لأنّ مغايرة المحلّ يستلزم مغايرة ما حلّ فيه، فلا يمكن إيجاد القائم بالشيء في غيره؛ بل الممكن إيجاد مثله، وإن أراد المتمكّن[١٧٨] من إيجاده في العاجز والملجأ فمسلّم، ولكن لا يجدي نفعًا؛ لأنّ المراد بالمتمكّن في التعريف تمكّن[١٧٩] الإيجاد في نفس المتمكّن، والتمكّن[١٨٠] من الإيجاد[١٨١] في غير[١٨٢] محلّ[١٨٣] القدرة لا مدخل له في الحسن والقبح، ولا يكون باعتباره الفعل حسنًا ولا قبيحًا.

١٦٧ م – عليه.
١٦٨ وفي هامش ر: وهو مولانا موسى.
١٦٩ وفي هامش ر: أي: عن تعريف القبيح.
١٧٠ وهذه العبارات موجودة بعينها في **شرح المواقف** للجرجانيّ، ٨/ ١٨٤.
١٧١ ر: العقل.
١٧٢ وهي: الواجب، والمستحبّ، والمباح، والمكروه، والحرام.
١٧٣ أ ر ع + أو؛ أ: الحجر.
١٧٤ ر: حركنا؛ م: أو حركتنا.
١٧٥ أ: المتمكن.
١٧٦ أ – من فعل العاجز والملجأ التمكّن؛ م: المتمكن.
١٧٧ أ: إيجاد ما.
١٧٨ م: التمكن.
١٧٩ أ: يمكن؛ ر: لكن.
١٨٠ ر: المتمكّن.
١٨١ أ – والتمكّن من الإيجاد، صح هامش.
١٨٢ م: غيره.
١٨٣ ر – محل.

قوله: **(وهاهنا بحثان الأوّل)** إلخ.[١٨٤]

أقول: هذا السؤال مع جوابه غير تامّ على ما نقلناه عن **شرح المواقف** من أنّ[١٨٥] الفعل الغير المقدور لا يُوصف بحسن ولا قبح بشيء من معاني حسن الأفعال وقبحها، وإن جاز أن يُوصف بمعنى كون الصفة صفة كمالٍ أو نقصانٍ.

قوله:[١٨٦] **(لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين)** إلخ.[١٨٧]

أقول: ويلزم أيضًا منه[١٨٨] أن لا يكون الحسن متناوِلاً للمباح؛ لأنّ الفعل الذي ينبغي للقادر العالم بحاله أن يفعله يكون[١٨٩] فعله أوْلى للفاعل من تركه، والمباح متساوي[١٩٠] الطرفين بالنسبة إلى الفاعل، فلا يكون داخلًا في ذلك التفسير.

قوله: **(إذ قد يعقل[١٩١] الفعل ولا يخطر ببالنا[١٩٢] حسنه)** إلخ.[١٩٣]

أقول:[١٩٤] يرد عليه ما هو المشهور في أمثاله من أنّا لا نسلّم إمكان تعقّل[١٩٥] الفعل[١٩٦] بالكُنْه، وإمكان تعقّله بالوجه لا يجدي نفعًا في هذا المقام، فالأوْلى أن يترك الاستدلال، ويكتفي بضروريّة المدّعى، فإنّ كلّ عاقلٍ لا يشكّ، ولا يشتبه عليه أنّ كون الشيء متعلّقَ المدح والثواب عاجلًا وآجلًا معنًى زائدٌ على الشيء ليس نفسه ولا جزؤه هذا.

١٨٤ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٨.

١٨٥ م – أقول هذا السؤال مع جوابه غير تامّ على ما نقلناه عن **شرح المواقف** من أنّ.

١٨٦ أ – قوله؛ ر: قال.

١٨٧ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٨.

١٨٨ أ م ع – منه.

١٨٩ ر: بكون.

١٩٠ م: مساوي.

١٩١ أ ر م: يفعل.

١٩٢ م: بالبال.

١٩٣ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٨.

١٩٤ وفي هامش أ ر ع م: ولك أن تقول: كونه من المقدّمات المسلمة عند الخصم كافٍ في إثبات المطلوب. لمولانا سعدي جلبي. –سلمه الله–

١٩٥ أ: نفعل.

١٩٦ م – الفعل.

واعلم أنّ الشارح خصّ تقرير الدليل بالحسن، ولم يشرْ إلى كون المقصود منه الاستدلال على نفي كونهما عقليّين، كما أشار إليه في **شرح العضد** حيث قال: «فلأنّ حسن الفعل مثلًا أمرٌ زائدٌ»[١٩٧] إيماء[١٩٨] إلى[١٩٩] أنّ هذا الدليل جارٍ[٢٠٠] في الحسن دون القبح على مقتضى زعمهم، إذا فسّر بما فسّر به المعتزلة لظهور أنّ القبح بمعنى سلب كون[٢٠١] الفعل بحيث يكون للقادر[٢٠٢] / العالم بحاله أن يفعله [١٦٧ظ] أمر عدميّ، وكون دليلهم جاريًا فيه كسائر العدميّات لا يقدح فيما ذكرناه. فافْهمْ.

قوله: (**ثم**[٢٠٣] **هو وجوديّ.**) إلخ.[٢٠٤]

أقول: فإن قلت: لا حاجة إلى إثبات كونه جوديًّا؛ لأنّه مسلّم عندهم فيُعدّ كونه زائدًا على الفعل مع اتّصافه به يلزم قيام العرض بالعرض.

قلنا: غرض المستدلّ[٢٠٥] بهذا ليس مجرّد الإلزام حتّى يكتفي في مقدّماته بكونها[٢٠٦] مسلّمة عند الخصم؛ بل إثبات مدّعاه بإقامة البرهان عليه فحينئذ لا يلزم الاستدراك.

قوله: (**لأنّه يلزم إثبات الحكم لمحلّ**[٢٠٧] **الفعل، لا له**) إلخ.[٢٠٨]

أقول: يعني قيام الحسن بمحلّ[٢٠٩] الفعل الذي هو الفاعل لا بالفعل، قال الشارح في **فوائد شرح مختصر الأصول**: «الأوْلى أن يُقال: بمحلّ العرض؛[٢١٠] لأنّه في بيان بطلان قيام العرض بالعرض[٢١١]».[٢١٢]

١٩٧ **شرح مختصر المنتهى الأصوليّ** لعضد الدين الإيجيّ، ٢/ ٥٠.

١٩٨ م – إيماء.

١٩٩ م: إلاّ.

٢٠٠ أ: جاز.

٢٠١ م – كون.

٢٠٢ ر: القادر.

٢٠٣ أ ر: لم.

٢٠٤ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٩.

٢٠٥ وفي هامش أ ر ع م: هذا ما نقله –قدّس سره– في **حواشي شرح العضد** حيث قال: «قيل: ولا حاجة إلى إثبات كونهما وجوديّين؛ لأنه مسلم عندهم فبعد كونهما زائدين على الفعل مع اتصافهما يلزم قيام العرض بالعرض». انتهى. ولم يتعرض الجواب. «منه».

٢٠٦ أ: لكونها.

٢٠٧ أ ر: بحمل.

٢٠٨ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٩.

٢٠٩ أ – الحسن بمحل، صح هامش.

٢١٠ وفي المطبوع: لمحلّ المعنى. **حاشية على شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب** للتفتازانيّ، ٢/ ٥٣.

٢١١ وفي المطبوع: قيام المعنى بالمعنى. **حاشية على شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب** للتفتازانيّ، ٢/ ٥٣.

٢١٢ **حاشية على شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب** للتفتازانيّ، ٢/ ٥٣.

أجيب عنه:[٢١٣] بأنّ اللاّزم هو قيام العرض -الذي هو الحسن والقبح- بالعرض الذي هو الفعل؛ لأنّ اللاّزم في العرضين للعهد الخارجيّ، والمذكور هو الفعل والحسن والقبح، فيكون حاصل المعنى حينئذٍ:[٢١٤] «فعلى تقدير قيام العرض -الذي هو الحسن- بالعرض -الذي هو الفعل- يلزم أن لا يكون القيام به؛ بل بفاعله؛ لأنّ الحاصل في الواقع قيام الفعل والحسن بفاعله».[٢١٥]

وإنّما لم يتعرّضْ لبطلان قيام العرض بالعرض مطلقًا لأنّه لا يتمّ؛ إذ كون القيام عبارة عن التبعيّة في التحيّز[٢١٦] غير تامّ في الأعراض القائمة بالمجرّد، كالعلم والإرادة القائمتين بالنفس المجرّدة على ما قال به بعض المحقّقين من المتكلّمين كالغزّالي[٢١٧] والراغب،[٢١٨] وفي كون القائم بالمتحيّز؛ إذ[٢١٩] يلزم أن يكون للمتحيز تحيّز آخر؛ بل المعقول من القيام المطلق الاختصاص الناعت، ومن قيام الشيء بالشيء[٢٢٠] على تقدير جواز تحيّزهما التبعيّة في التحيّز، كما نحن بصدده.[٢٢١]

قوله: **(إذ هما معا حيث الجوهر تبعًا له)** إلخ.[٢٢٢]

٢١٣ وفي هامش أ ر ع م: ويأيّده ما ذكر في **شرح المقاصد** حيث قيل: «ومنهم من جوّز قيام المعنى بالمعنى من غير الحيّز، وإنما الممتنع قيام العرض بالعرض؛ لأنّ معناه التبعية في التحيّز، والعرض لا يستقل بالتحيّز فلا تبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر». انتهى.

٢١٤ أ - حينئذ.

٢١٥ وهذه العبارات منقولة من **حاشية على شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب** للجرجانيّ، ٢/ ٥٦.

٢١٦ م: الحيز.

٢١٧ وهو أبو حامد محمّد بن محمّد بن أحمد الطوسيّ الشافعيّ (ت. ٥٠٥هـ/ ١١١١م). المعروف بالغزاليّ، زين الدين، حجة الإسلام، حكيم، متكلّم فقيه، أصوليّ، صوفيّ، مشارك في أنواع من العلوم. أخذ من أستاذه الجوينيّ. وندبه نظام الملك للتدريس بنظامية بغداد. وكان مولده ووفاته في الطابران من بخراسان. من كتبه: **إحياء علوم الدين، تافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد، المنقذ من الضلال، فضائح الباطنية** إلخ. انظر: **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين السبكي، ٦/ ١٩١. ٤٢١/ ١٠٣٠

٢١٨ أبو القاسم الحسين بن محمّد الراغب الأصبهانيّ (ت. ٥٣١هـ/ ١١٣٥م) أحد أعلام العلم، ومشاهير الفضل متحقق بغير فنّ من العلوم وله تصانيف كثيرة: **كتاب تفسير القرآن، كتاب أحداق عيون الشعر، كتاب المحاضرات، كتاب الذريعة إلى معالم الشريعة، كتاب المفردات من تفسير القرآن**. انظر: **معجم الأدباء** لشهاب الدين الرومي الحموي، ٣/ ١١.

٢١٩ ر + لا.

٢٢٠ م - بالشيء.

٢٢١ م: الذي كنا نحن في صدده.

٢٢٢ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٩.

أقول:[٢٢٣] لأنّ الفاعل هو الذي يقتضي حيّزًا معينًا، كاقتضاء الثقيل للسفل،[٢٢٤] والخفيف للعلوّ،[٢٢٥] وأمّا العرض فلا يقتضيه. فكيف يتّبع كون الآخر في حيّزه؟ هكذا قيل، وفيه نظر؛[٢٢٦] لأنّ عدم اقتضاء العرض حيزًا معيّنًا من العلوّ والسفل لا ينافي تبعيّة العرض للآخر في التحيّز حتّى يلزم أن يكون معًا في حيّز الجوهر.

لم لا يجوز / أن يكون أحد العرضين ثابتًا في تحيّزه لتحيّز الآخر التابع لتحيّز الجوهر بأن يكون في أحدهما خصوصيّة يقتضي كونه متبوعًا، وفي الآخر خصوصيّة يقتضي[٢٢٧] كونه تبعًا، ولا يلزم أن يكون المقتضي للمتبوعيّة هو الاقتضاء للحيّز المعيّن فقط حتّى ينحصر المتبوعيّة في المتحيّز بالذّات. [١٦٨و]

قوله: (**وإن أريد كونه تابعًا**[٢٢٨] **له**[٢٢٩] **في التحيّز**) إلخ.[٢٣٠]

أقول: إن صحّ القول بأنّ المعقول من قيام الشيء بالشيء إذا جاز تحيّزهما أن[٢٣١] يكون تحيّز القائم تابعًا لتحيّز المقوّم به، وأنّ الحسن[٢٣٢] ممّا يجوز تحيّزه فلزوم القيام بهذا المعنى ظاهر.

قوله: (**وبالجملة عدميّة صورة النفي موقوفة**) إلخ.[٢٣٣]

٢٢٣ وفي هامش أ ر ع م: فالظاهر أن الدليل لجمهور المتكلّمين وهم لا يقولون بالمجردات وقيام العرض لها، وقيام العرض عندهم هو التبيعة في التحيّز. سعدي جلبي.

٢٢٤ م: السفل.

٢٢٥ م: العلوّ.

٢٢٦ وفي هامش أ ر ع م: وإنّما لم يجزم بهذا الاحتمال مع المنزل جزم له في تقرير الدليل على ما ذُكر، وبعض الكتب الكلاميّة لاحتمال أن لا يقع من المستدلّ، ويكون في الشرح ذلك الجرم في تقرير الدليل من تصرّفات المتأخّرين. ويؤيّد ما ذكر في **شرح الصحائف** في تقرير هذا الدليل، وبيان ضعفه حيث قال: «إنّ معنى قيام العرض بالجوهر كون العرض في حيّز الجوهر تبعًا لكون الجوهر فيه. قال: إن قال: إنّ قيام العرض بالجوهر بهذا المعنى لا ينافي قيامه بعرض آخر بمعنى كونه صفة له». فالكلام فيه فتدبّر. [**شرح الصحائف** لشمس الدين السمرقندي، ص ١٤٥.] «منه».

٢٢٧ م: يقضي.

٢٢٨ أ ر م: تبعا. والمثبت من المطبوع: **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٩.

٢٢٩ ر – له.

٢٣٠ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٩.

٢٣١ م + لا.

٢٣٢ أ: والحسن.

٢٣٣ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٩.

أقول:[٢٣٤] فإن قلت: إن أراد بـ«التوقّف»: توقّف نفس عدميّة النفي[٢٣٥] على نفس وجوديّة المنفيّ فلا نسلّم لزوم الدور، إذا أُثبِت وجوديّة المنفيّ بعدميّة النفي لتغاير[٢٣٦] الموقوف[٢٣٧] والموقوف[٢٣٨] عليه؛ إذ الموقوفُ نفسُ عدميّةِ النفي، والموقوفُ عليه[٢٣٩] العلمُ بها، وإن أراد[٢٤٠] توقّف العلم بالعدميّة على العلم لوجوديّة المنفيّ فلزومه مسلّم، ولكن وجوديّة اللّامعدوم لا يفيد ذلك على ما يدلّ عليه قوله: «بدليل وجوديّة اللّامعدوم».[٢٤١]

قلنا: نختار الشقّ الأوّل، فتقدير كلامه هكذا[٢٤٢] معنى توقّف عدميّة النفي على وجوديّة المنفي، إنّ النفي المعروض للعدم هو النفي الذي يكون ملكته موجودة، فإذا حُكم على سلب من السلوب، كاللّاحسن مثلًا بكونه معدومًا لكونه سلبًا مطلقًا أو لصدقه على المعدوم يكون هذا الاستدلال باطلًا، فلا بدّ أن يستدلّ عليه بكونه سلبًا لأمرٍ موجودٍ حتّى يكون الدليل صحيحًا، ولو أثبت وجوديّة الحسن بعدميّة اللّاحسن المتثبتة بها يكون دورًا مُضمرًا.[٢٤٣]

قوله: (**ولا يخفي أنه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح**) إلخ.[٢٤٤]

أقول:[٢٤٥] والظنّ أنّ الوجه بهذا التخصيص هو الإيماء إلى أنّ الله –تعالى– قادر على القبائح، خالق له، كما هو مذهب أهل الحقّ.

٢٣٤ م – أقول.

٢٣٥ م: الشيء.

٢٣٦ أ: التغاير.

٢٣٧ أ ر – الموقوف.

٢٣٨ أ: والوقوف.

٢٣٩ ر – إذ الموقوف نفس عدميّة النفي، والموقوف عليه.

٢٤٠ أ: والمراد.

٢٤١ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٠. نقله المؤلف بالمعنى لا باللفظ. وفي المطبوع كان هكذا: «بدليل أنّ اللاّمعدوم وجوديّ». **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٠.

٢٤٢ أ ر: هذا.

٢٤٣ وفي هامش أ ر ع م: لأن عدمية اللاحسن جزء من الدليل على صغرى القياس الدال على وجودية الحسن أو صورة القياس هكذا. إنّ الحسن وجوديّ؛ لأنّه نقيض العدميّ، وكلّ نقيض العدميّ وجوديّ ودليل صغراه أنّ الأحسن نقيض اللاحسن الذي هو عدميّ وعدمية اللّاحسن جعل جزءًا من هذا الدليل. «منه».

٢٤٤ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣١.

٢٤٥ م – أقول. | وفي هامش أ ر ع م: قال في **التلويح**: «لأنّ الحسن الشرعي أيضًا عرض بالدليل المذكور» [**التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٠.] أقول: أراد الدليل على عرضيّته بدون ملاحظة منه ما يدلّ على مقدّمات هذا الدليل؛ بل أنّ ما لاحظ في جواب. فإن قيل: في فحاصل السؤال: الدليل المذكور لا يمكن أجزائه بجميع مقدّماته في الشرعي؛

بيان وجه الإيماء:[٢٤٦] أنّ[٢٤٧] المصنّف توهّم أنّ هذا الدليل على تقدير تمامه يدلّ على أنْ ليس للاختيار مدخلٌ في وجود الفعل، وأنّ الله -تعالى- هوالمؤثّر التامّ، يدلّ عليه قوله[٢٤٨] فيما سيجيء: «هذا الذي ذكرناه هو إبطال دليل الجبر، فالآن جئْنا إلى إثبات ما هو الحقّ». إهـ.[٢٤٩] فإذا ثبت بهذا الدليل أنّ العبد مجبور في القبيح ثبت أنّ المؤثّر فيه هو الله -تعالى- على مقتضى زعمه فيحصل ذلك الإيماء، فتأمّلْ.[٢٥٠]

[المقدّمة الأولى: المعاني التي يُطلق عليها الفعل]

قوله: (**فلا نسلّم لزوم**[٢٥١] **الرجحان بلا مرجّح**) إلخ.[٢٥٢]

أقول: يمكن أن يُراد بـ«عدم التوقّف على مرجّح»: عدم التوقّف على مرجّحٍ متجدّدٍ في العبد، كالاختيار، ويكون قوله: «وأيضًا يكون رجحانًا من غير مرجّح وهو محال»[٢٥٣] مبنيًّا على مذهب الخصم حيث يقول: «إنّ الفعل الغير الضروريّ يحتاج في وجوده إلى الإرادة التي بها يجب وجود الفعل في[٢٥٤] وقت وقوعِه،[٢٥٥] فإذا لم يحتج ذلك الفعل إلى مرجّح متجدّد في العبد

لأنّ من جملتها أنّ الحسن وجوديّ فيها. إنّما يعرف كان الحسن عقليًّا؛ إذ الحسن الشرعيّ من الاعتبارات الحاصلة بحسب اعتبار الشرع. وحاصل الجواب: أنّه لا يلزم أن يكون صحيحًا جاريًا فيما ذهب إليه الخصم في نفس الأمر؛ بل يكفي جريانه على مقدّمات ذلك الدليل، ولا شكّ إنّما أورده من دليل وجوديّة الحسن العقليّ يدلّ على وجوديّة الحسن الشرعيّ فيكون تلك المقدّمة، أعني: أنّ الحسن وجوديّ جارية في الحسن الشرعيّ أيضا فيتمّ اللازم. «منه».

٢٤٦ أ + ليس للاختيار مدخلٌ في وجود الفعل وأن الله -تعالى- هوالمؤثّر التامّ يدلّ عليه.

٢٤٧ أ - أن.

٢٤٨ أ - قوله .

٢٤٩ أ - إهـ. | **التوضيح** للتفتازانّي، ١/ ٣٤٨.

٢٥٠ ع - قوله ولا يخفى أنه لا جهة للتخصيص... على مقتضى زعمه فيحصل ذلك الإيماء، فتأمّلْ. | وفي هامش أ ر ع م: فإن قيل: هذا الإيماء إنّما يكون وجها للتخصيص إذا لم يكن في صورة التعرض للحسن أيضًا إيماء إلى ما ذكر وليس كذلك أو مبنى الإيماء هو التعرض للقبيح سواء ذكر معه الحسن أو لا. قلنا: لو كان الحسن مذكورا معه لم يفهم إن ذكر القبيح أهمّ من ذكره حتى يتوصّل سببه. أما ما ذكر من الإيماء ولو فرضه لتحقّق الإيماء في ذلك الصورة لم يكن ظهوره في مرتبة عدم التعرض. «منه».

٢٥١ م ع - لزوم.

٢٥٢ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٤.

٢٥٣ **التوضيح** للتفتازانّي، ١/ ٣٢٨.

٢٥٤ ع - في.

٢٥٥ ع: وقوعها.

لم يجب وجوده بالنسبة إلى الفاعل»؛[٢٥٦] لأنّ الوجوب عندهم موقوف على المرجّح المتجدّد
[١٦٨ظ] الذي هو / الإرادة، فيلزم على تقدير عدم المرجّح المتجدّد في العبد[٢٥٧] رجحانٌ بلا مرجّح على ذلك المذهب، وأيضًا يمكن أن يُراد به: عدم التوقّف على مطلق المرجّح، فيُراد[٢٥٨] بـ«الاتّفاق»: ما لا يكون بالاختيار على ما هو اصطلاح المعتزلة أو يُراد ما لا يكون حصوله بسبب نقيضه، كما فسّر به الفاضل الشريف في بعض كتبه، فلا يرد قوله: «لم يصحّ كونه اتّفاقيًا»؛[٢٥٩] إذ لا بدّ للاتّفاق من وجود العلّة، فإنّما[٢٦٠] يرد ذلك لو كان المراد بـ«الاتّفاق» هاهنا: ما يقابل السبب[٢٦١] الذاتيّ[٢٦٢] على معنى أنّ الفاعل إن[٢٦٣] كان ثابتة[٢٦٤] إلى المسبّب دائمًا أو أكثريًّا بأن يكون مقارنته لشرائط تأثيره، كذلك يُسمّى «سببًا[٢٦٥] ذاتيًّا»، ومسبّبه: «مسبّبًا ذاتيًّا»، وإن كان مساويًا أو أقلّيًّا يُسمّى «اتّفاقيًّا»، ومسبّبه: «مسبّبًا اتفاقيًّا».

قوله: (**الرابع: أنّا نختار أنّه يحتاج إلى مرجّح هو الاختيار**) إلخ.[٢٦٦]

أقول: لا يُقال: هذا السؤال لا يرد على تقرير[٢٦٧] المصنّف؛ لأنّه أبطل كون الاختيار مرجّحًا موجبًا لوجود الفعل بلزوم التسلسل فيه، وحكم بأنّ سلسلة المرجّحات منتهيةٌ إلى قديمٍ لا يكون من العبد، ويجب الفعل عنده؛ لانّا نقول: لا يندفع السؤال بمجرّد هذا التقرير[٢٦٨] ما لم يضمّ إليه ما ذكره الشارح؛[٢٦٩] إذ يمكن أن يُقال: الانتهاء إلى القديم لا يوجب كون الفعل اضطراريًّا؛ إذ الوجوب بالاختيار لا ينافي كون الفعل اختياريًّا سواء كان الاختيار الموجب من جهة الفاعل، كما في الباري –تعالى– أو من غيره، كما في العبد على مذهب المعتزلة.

٢٥٦ لم نجد المصدر الذي نقله المؤلف.
٢٥٧ أ: الذي في.
٢٥٨ م ع: ويراد.
٢٥٩ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣١.
٢٦٠ م: وإنّما.
٢٦١ م: للسبب.
٢٦٢ أ – الذاتي.
٢٦٣ أ: إذا.
٢٦٤ ع: مادية.
٢٦٥ ر – سببا.
٢٦٦ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٢.
٢٦٧ أ ر: التعريف.
٢٦٨ أ ر: التعريف.
٢٦٩ أ ر – الشارح.

قوله: **(وعن الثاني: بأنّ تعلّق إرادته)**.[٢٧٠]

أقول: اعترض عليه بأنّه إن[٢٧١] أراد بـ«التعلّق»: التعلّق[٢٧٢] الذي يترتّب عليه الوجود لم يكن قديمًا، وإلّا يلزم قدم المراد أيضًا، وإن أراد التعلّق المعنويّ فمعه يحتاج إلى مرجّح متجدّد وهو التعلّق الحادث الذي به الحدوث في وقته، ولو قلنا: إنّ إرادته تعلّقت في الأزل بوجود زيدٍ في زمان مخصوص فعنده يوجد، ولا حاجة إلى تعلّق آخر حادث[٢٧٣] لم يتمّ لاحتياج وجوده في ذلك الزمان إلى تعلّق حادث للقدرة يترتّب عليه حدوثه.[٢٧٤]

قوله: **(وعن الرابع: بأنّه إذا كان ما يجب الفعل عنده)** إلخ.[٢٧٥]

أقول: فرّقوا بين كون سبب وجوب الفعل نفس الفاعل وبين كونه[٢٧٦] غيره؛ بأنّ الثاني ينافي استقلال الفاعل بالاختيار في الفعل / دون الأوّل، وقالوا: إنّ ارادة الله –تعالى– مستندة إلى [١٦٩و] ذاته، فوجوب[٢٧٧] الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه بخلاف العبد، قال الفاضل الشريف في موضع من **شرح المواقف**: «استناد إرادته القديمة إلى ذاته –تعالى–[٢٧٨] بطريق الإيجاب دون القدرة، فإذا وجب الفعل بما ليس اختياريًّا يتطرّق إليه شائبة الإيجاب».[٢٧٩]

وقال في موضع آخر منه:

إنّ ارادة أحد الضدّين إن كانت مغايرة لإرادة الآخر وكانت كلّ واحدة منهما لذاتها متعلّقة بأحدهما على التعيين[٢٨٠] اتّجه أن يُقال: إذا لزم إحدى الإرادتين ذات المريد لم يكن له الإرادة

٢٧٠ لـم نجـد هـذا الاقتبـاس بعينـه فـي **التلويـح**؛ ولكـن يوجـد هـذا بنفـس الألفـاظ فـي **شـرح مختصـر المنتهـى** للإيجـي، ص ٥١-٥٢.

٢٧١ أ- إن.

٢٧٢ ر- التعلق.

٢٧٣ ر: حادثا.

٢٧٤ هذا الاعتراض للجرجانيّ، انظر: **حواشي على شرح المختصر لابن الحاجب** للجرجانيّ؛ ٢/ ٥٨ .

٢٧٥ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٢.

٢٧٦ م: كونه.

٢٧٧ ر: فوجب.

٢٧٨ أ- تعالى.

٢٧٩ **شرح المواقف** للجرجاني، ٨/ ١٥١ .

٢٨٠ أ: التعيين؛ م: الآخر.

متعلّقة[٢٨١] بإيجاب[٢٨٢] الآخر بدلًا عن الإرادة الأولى فلا قدرة لها[٢٨٣] بمعنى صحّة الفعل وتركه وإذا لم يلزم جاز تجدّد الإرادة وحدوثها، وإن لم يكن مغايرة لها بل يتعلّق إرادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فإن كان تعلّقها بأحدهما لذاتها لم يتصوّر تعلّقها بالآخر ويلزم الإيجاب. وما يقال[٢٨٤] من أنّ الوجوب المترتّب على الاختيار لا ينافي[٢٨٥] الاختيار[٢٨٦] إنّما يصحّ في القدرة بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. هذا كلامه.[٢٨٧]

لا يُقال: اللّازم من كون تعلّق الإرادة لذاتها، وكون الفعل واجبًا بما ليس اختياريًّا أن لا يتحقّق صحّة الفعل والترك بالنظر إلى الإرادة وتعلّقها، وهو لا يستلزم انتفاء الصحّة بالنظر إلى القدرة وذات الفاعل حتّى يلزم الإيجاب؛ لأنّا نقول: إذا توقّف صدور الفعل عن الفاعل على شيء يمتنع حصوله بالنظر إلى ذلك الفاعل امتنع ذلك الصدور منه بالنظر إليه وإن كان ممتنعًا[٢٨٨] في نفسه، ولو فُرض أنّ الفاعل اقتضى إرادة يقتضي تعلّقها بأحد الضدّين على التعيين يكون صدور الضدّ[٢٨٩] الذي امتنع تعلّق الإرادة به بالنظر إلى ذلك الفاعل ممتنعًا بالنظر إليه، فلا يثبت صحّة الفعل والترك بالنظر إلى ذلك الفاعل، فلا يثبت القدرة[٢٩٠] حتّى[٢٩١] يثبت الصحّة بالنظر إليها، ومن أنصف من[٢٩٢] نفسه، ورَاجَعَ إلى عقله[٢٩٣] عَلِمَ أنّ كلام ذلك الفاضل في الموضعين في غاية المتانة ونهاية الوصانة، ومن شكّ فيه وهو معاند مكابر لمقتضى عقله إن كان ممّن يعقل.

٢٨١ ر: المتعلقة.

٢٨٢ م: بالجانب.

٢٨٣ هذه الكلمة ليس بموجودة في المطبوع. انظر: **شرح المواقف** للجرجاني، ٨/ ١٥١ .

٢٨٤ أ رم: وما ذكره.

٢٨٥ ر م: ينافيه.

٢٨٦ ر م – الاختيار.

٢٨٧ **شرح المواقف** للجرجانيّ، ٨/ ٨٤.

٢٨٨ ر م: ممكنا.

٢٨٩ أ: الضدين.

٢٩٠ أ م: قدرة.

٢٩١ ر: حيث.

٢٩٢ ر: عن.

٢٩٣ ر + ثم.

قوله: (**فيلزم التسلسل**) إهـ.[٢٩٤]

أقول:[٢٩٥] إنّما يلزم ذلك لو لم ينتهِ إلى ما يكون اعتباريًّا وهو ممنوع؛ / إذ لا يلزم من كون الطبيعة موجودة وجود جميع أفرادها، والقول بأنّ هذا تحكّم، وترجّح[٢٩٦] بلا مرجّح ممّا لا يسمع في أمثال هذه المقامات؛ لأنّه إن أراد بـ«عدم المرجّح»: عدمه في نفس الأمر فممنوع، وإن أراد عدم العلم به[٢٩٧] فمسلّم؛ ولكن لا يُقيّد. [١٦٩ظ]

[إيقاع الإيقاع عين الإيقاع]

قوله: (**أو يكون إيقاع الإيقاع عينَ**[٢٩٨] **الإيقاع**[٢٩٩]) إلخ.[٣٠٠]

أقول: هذا مشكل؛ لأنّ الإيقاع[٣٠١] نسبة بينه وبين الموقِع،[٣٠٢] فلا يكون نفس الأثر[٣٠٣] سواء كان ذلك الأثر إيقاعًا أو غيره.[٣٠٤]

اللّهمّ إلّا أن يُقال: أراد بـ«العينيّة»: نفي الزيادة بحسب الخارج على معنى أنّه ليس بموجود ومتميّز[٣٠٥] عن متعلّقه في الخارج، وهذا المعنى يتحقّق بمجرّد كونه اعتباريًّا، فيؤول إلى ما ذكرنا من المنع، ويندفع بما سيجيء من أنّ الإيقاع من جملة علل الشيء فيتغايران قطعًا ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج إليه.

٢٩٤ أ- إهـ. | **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٢.
٢٩٥ ع- أقول.
٢٩٦ ر: ترجيح.
٢٩٧ أ- به.
٢٩٨ أر: نفس.
٢٩٩ م- عين الإيقاع.
٣٠٠ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٢.
٣٠١ م: إيقاع الشيء.
٣٠٢ أ: إضافة قائمة بالفاعل والأمر؛ م: إضافة بينه وبين الموقع.
٣٠٣ مع: نفسه.
٣٠٤ ر: فلا يكون نفسه سواء كان ذلك الشيء نفس الإيقاع أو غيره؛ م: سواء كان الشيء نفس الإيقاع أو غيره.
٣٠٥ أ: متميّز.

وما ذكر في **حواشي شرح التجريد** من إيراد السؤال بمنع[٣٠٦] وجوديّة جميع الأفراد في وجود طبيعةٍ، واحتمال العينيّة على لزوم التسلسل من وجوديّة الوجوب،[٣٠٧] فإنّما هو بناء على الظاهر، كيف وقد صرّح في **شرح المواقف** ببطلان ذلك الاحتمال، وأشار إلى التأويل الذي ذكرناه في الإيقاع.[٣٠٨]

قوله: (**ولا يخفى أنّه**[٣٠٩] **يلزم**) إلخ.[٣١٠]

أقول: لا يخفى عليك أنّ تجويز كون الشيء أثرَ الشيء، والتأثير أثر الغير[٣١١] أمرٌ غيرُ معقولٍ، وإلّا يلزم[٣١٢] جواز اتّصاف المؤثّر[٣١٣] بالتأثير حال كون تأثيره أثرًا لغيره،[٣١٤] وهو باطل لاستلزامه انتفاء فاعليّته؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون تأثيره بالإيجاب أو بالاختيار، والكلّ ينافي كون الاتّصاف بتأثير الغير.[٣١٥] أمّا الأوّل: فظاهر، وأمّا الثاني: فلأنّه لو قطع النظر عن ذلك[٣١٦] الغير لم يتمكّن منه التأثير والإيجاد ومعه يجب، وهما ينافيان الاختيار.

قوله: (**لم يلزم التسلسل أيضًا**) إلخ.[٣١٧]

أقول:[٣١٨] فإن قيل: مراد المصنّف بـ«المعنى المصدريّ» الذي فُرض وجوده مطلق التأثير والإيجاد، فيلزم من وجوده[٣١٩] وجود جميع أفراده القديمة والحادثة، فيلزم التسلسل على تقدير[٣٢٠] انتهاء الإيقاع الحادث إلى الإيقاع القديم أيضًا؛ لأنّ الإيقاع القديم موجود ممكن

٣٠٦ ع: لمنع.
٣٠٧ **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف** لشمس الدين الإصفهانيّ، ٢/ ٢٦٣.
٣٠٨ **شرح المواقف** للجرجاني، ٨/ ٢٣٤.
٣٠٩ أ ر م + إنما.
٣١٠ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٢.
٣١١ ر: أثرًا لغيره.
٣١٢ ع: لزم.
٣١٣ أ: مؤثر
٣١٤ أ: أثر الغير.
٣١٥ ر م: أثرًا لغيره.
٣١٦ أ – عن ذلك.
٣١٧ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٢.
٣١٨ م – أقول.
٣١٩ ر – وجوده.
٣٢٠ أ – تقدير.

حينئذ[٣٢١] فلا بدّ فيه من تأثير المؤثّر،[٣٢٢] وذلك التأثير موجود على ذلك التقدير، فلا بدّ من تأثير آخر، وهلمّ جرّا.

قلنا: ما ذكره في الدليل الثالث من أنّ[٣٢٣] الإيقاع معناه: التكوين عند الأشعريّ يدلّ على أنّ المعنى المصدريّ المفروض وجودُه هو الإحداثُ، لا مطلق التأثير والإيجاد.

نعم يلزم التسلسل / على هذين التقديرين[٣٢٤] أيضًا؛ لأنّ معنى الإحداث: الإيجاد بعد العدم، [١٧٠و] فوجوده يستلزم وجوده؛ لأنّه جزؤه، فيلزم على تقدير وجود الإحداث التسلسل في التأثيرات، وإن انتهى الإيقاع بمعنى الإحداث إلى الإيقاع القديم؛ لكن هذا التسلسل ليس بمسلسل[٣٢٥] في الإيقاع بمعنى الإحداث؛[٣٢٦] بل في[٣٢٧] مطلق التأثير والإيجاد، والظاهر من كلام المصنّف لزوم الأوّل؛ فلذلك منعه الشارح.

قوله: **(والإلزام ليس بتامّ)** إلخ.[٣٢٨]

أقول: مرادهم بنفي[٣٢٩] كون التكوين صفة حقيقيّة أزليّة مغايرة للقدرة: نفي وجوده، لا نفي أزليّته فقط بأن يكون صفة حقيقيّة حادثة، وإلّا يلزم تجويز كون الباري -تعالى- محلًّا للحوادث، وهو خلاف مذهب الأشعريّ، ولا نفي مغايرته للقدرة فقط بأن يكون موجودًا أزليًّا، ويكون عبارة عن القدرة؛ لأنّ التكوين عنده عين[٣٣٠] المكوّن بخلاف القدرة.

لا يُقال: فعلى هذا يلزم أن لا يكون الإيجاد بالمعنى المصدريّ عبارة عن التكوين، فلا يتمّ الإلزام على مذهبه؛ لأنّا نقول: يجوز أن يكون مراده بـ«العينيّة»: نفي زيادة التكوين على المكوّن بحسب الخارج، كما ذكره الشارح في **شرح المقاصد**.[٣٣١]

٣٢١ أ ر - حينئذ.
٣٢٢ م ع: فلا بد من تأثير المؤثّر فيه.
٣٢٣ م - أن.
٣٢٤ ر: هذا التقدير.
٣٢٥ ر م: تسلسلا.
٣٢٦ أ - بمعنى الإيقاع؛ أ: الإيقاع.
٣٢٧ أ ر: من.
٣٢٨ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٣.
٣٢٩ م: ينبغي.
٣٣٠ ر: غير.
٣٣١ **شرح المقاصد** للتفتازانيّ، ٤/ ١٦٩.

والتحقيق في هذا المقام أنّ مراد الأشعريّ بالنفي في قوله: «ليس التكوين صفة حقيقيّة أزليّة مغايرة للقدرة» ليس نفي القيود كلّها معًا لظهور[٣٣٢] أنّ نفي المغايرة منافٍ لنفي قيدي[٣٣٣] «الأزليّة» و«الوجوديّة»؛ بل نفي بعضها على تقدير، وبعضها على[٣٣٤] تقدير آخر.

وبيانه: أنّ صفة التكوين التي[٣٣٥] أثبتها الخصم إمّا أن يريد بها المعنى المصدريّ، كما يُشعر به تفسيره بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود[٣٣٦] أو بجعلها[٣٣٧] عبارة عن الصفة التي بها تتكوّن الأشياء لأوقاتها، فعلى الأوّل: ينفي وجودها وأزليّتها، وعلى الثاني: ينفي مغايرتها. ومقصود المصنّف[٣٣٨] هو المعنى المصدريّ، فيتمّ الإلزام.

[المقدّمة الثانية: كلّ ممكنٍ يتوقف وجوده على مُوجِدٍ]

قوله: (ما[٣٣٩] **توقف وجود الممكن على علّة مُوجِدة**) إلخ.[٣٤٠]

أقول:[٣٤١] إن أريد[٣٤٢] بـ«الممكن» في قوله: «الممكن يحتاج إلى علة موجِدة» ما[٣٤٣] لا يقتضي وجوده ولا عدمه فظاهر أنّه بمجرّد ملاحظة هذا المفهوم لا يمكن الجزم بالاحتياج إلى المُوجِد جزمًا ضروريًّا؛ إذ يحتمل عند العقل أن لا يقتضي الممكن كِلَا الطرفين، فيكون الوجود أوْلى به من غير أن يصل إلى حدّ الوجوب، فيكفي هذه الأولويّة في وقوعه من غير احتياج إلى علّة مُوجِدة.

٣٣٢ م: بظهور.
٣٣٣ أ: قيدين.
٣٣٤ ر – تقدير وبعضها على.
٣٣٥ أ ر: الذي.
٣٣٦ أ – إلى الوجود.
٣٣٧ أ: يجعلها.
٣٣٨ ر – المصنف.
٣٣٩ ع: إما.
٣٤٠ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٣.
٣٤١ وفي هامش م: وتوقّف تصوّر الممكن بهذا على إثبات أن أولويّة أحد طرفي الممكن من غير أن يصل إلى حدّ الوجوب لا يكفي في وقوعه لا ينافي لضروريّة الحكم؛ إذ الضروريّة لا يتوقّف على ضروريّة الطرفين كما علم في موضوعه. «منه».
٣٤٢ ر: أراد.
٣٤٣ ر – ما.

وإن أريد ما يتساوى طرفاه، فاحتياجه إلى العلّة / للترجّح[٣٤٤] ضروريّ، وأمّا إلى العلّة الموجِدة فلا، بل صحّته غير مجزومة على مذهب مَن يُجوّز الإيجاد بلا توقّفٍ على الوجود،[٣٤٥] كما في الواجب على مذهبه؛ إذ يحتمل حينئذ[٣٤٦] أن يكون الممكن موجودًا لنفسه بشرط غير مستندٍ إلى ماهيّته من حيث هي هي.[٣٤٧] [١٧٠ظ]

وأمّا على مذهب غيره وإن[٣٤٨] كانت مجزومة[٣٤٩] بها، ولكن يمكن[٣٥٠] بواسطة المقدّمة القائلة: بأنّ الإيجاد فرعُ الوجود، وإن[٣٥١] أريد ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته، كما ذكره الشارح، فإمّا أن يُراد به: ما لا يكون ذاته علّة فاعليّة لوجوده أعمّ مِن أن يكون علّة تامّة أو ناقصة، فيكون معنى الواجب على هذا القياس ما يكون ذاته علّة فاعليّة لوجوده أعمّ من أن يكون علّة تامّة له أو ناقصة، فيلزم حينئذٍ أن لا يكون الوجوب[٣٥٢] منافيًا لاحتياج الواجب إلى شرط خارج عن ذاته أو يُراد ما لا يكون ذاته علّة تامّة فاعليّة فيمتنع حينئذ ضروريّة[٣٥٣] تلك القضيّة؛ لأنّه لا يلزم من عدم كون الممكن علّة تامّة لوجوده أن لا يكون علّة فاعليّة له بشرطٍ خارجٍ عنه، فلا يلزم الاحتياج إلى علّة مُوجِدة غير ذاته.

والجواب: نريد[٣٥٤] به: ما لا[٣٥٥] يكون وجوده ولا عدمه من ذاته، ونختار[٣٥٦] الشقّ الثاني من شقي الترديد فيه، ونريد[٣٥٧] بـ«العلّة الموجدة»: العلّة الكافية في وجود الممكن، لا مطلق العلّة الفاعليّة فحينئذ لا يرد المنع، فافْهمْ.

٣٤٤ ر: الترجيح.
٣٤٥ أ: الموجود.
٣٤٦ ر – حينئذ.
٣٤٧ ر م – هي.
٣٤٨ أ: إن.
٣٤٩ ع: مجزوما.
٣٥٠ ر م ع – يمكن.
٣٥١ ر: وإذا.
٣٥٢ ع: الواجب.
٣٥٣ أ: ضرورة.
٣٥٤ أ ر: يريد.
٣٥٥ أ – لا.
٣٥٦ أ: يختار.
٣٥٧ م: يريد.

قوله: (**ويجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها**[٣٥٨]) إلخ.[٣٥٩]

أقول: المراد بـ«وجود العلّة»: حصولها سواء كانت موجودة أو مركّبة من الموجود والمعدوم لا أن يكون موجودة بجميع أجزائها.

فإن قيل قولهم: «إنّ العلّة التامّة للموجود لا بدّ أن يكون موجودة» ينافي كون المعدوم[٣٦٠] جزءًا منها.[٣٦١]

أجاب الفاضل الشريف عنه[٣٦٢] في حواشيه على **شرح التجريد** بأن المراد به هو:

> أنّ ما له مدخلًا في وجوده من حيث الوجود لا بدّ أن يكون موجودًا، وما له مدخل في وجوده من حيث العدم[٣٦٣] لا بدّ أن يكون معدومًا، وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بدّ أن[٣٦٤] يوجد ثم يعدم. هذا معنى وجود العلّة التامّة وحصولها، وأمّا أنّه يجب وجود كلّ واحد من أجزائها فممّا لم يحكم به العقل ضرورة، ولا قام عليه البرهان .[٣٦٥]

ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره يدلّ على أنّ المراد بـ«وجود العلّة التامّة»: حصول الحيثيات[٣٦٦] التي لها مدخل في وجود المعلول من الوجود فقط،

والعدم فقط،[٣٦٧] والوجود والعدم[٣٦٨] معًا حيث قال: «هذا معنى / وجود العلّة التامّة[٣٦٩] وحصولها». ولا شكّ أنّه يعمّ الموجود والمعدوم، فلا وجه للتخصيص بالموجود، ولا إشارة [١٧١و]

٣٥٨ م – بجميع أجزائها.

٣٥٩ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٣.

٣٦٠ م: العدم.

٣٦١ أ: لها.

٣٦٢ م – عنه.

٣٦٣ أ – العدم.

٣٦٤ أ: وأن.

٣٦٥ **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف** لشمس الدين الإصفهانيّ، ٢/ ٢٤٦.

٣٦٦ ر: الجزئيات.

٣٦٧ ر – فقط.

٣٦٨ ع: والعدم والوجود.

٣٦٩ وفي هامش أ رع م: والأوْلى في توجيه كلام ذلك الفاضل أن يُقال: أراد بالعلة التامّة: العلّة الفاعلية المستجمعة بشرائط التأثير، ولا شكّ أنّها لا بدّ أن يكون موجودة إذا كان المعلول موجودًا، وأمّا إذا كان معدومًا فلا يلزم ذلك؛ بل يجوز ذلك على ما قيل. «منه».

في ذلك القول إلى خصوصيّات تلك الحيثيّات حتّى يوجّه التخصيص بأنّ تلك الخصوصيّات كلّها يجري في الموجود دون المعدوم، وأيضًا أجزاء العلّة التامّة لا تنحصر فيما ذكره؛ إذ المعدوم الذي مدخليّته بحسب الذّات، كالاتّصاف بالأمور الاعتباريّة مثلًا خارج عنه، فالأوْلى أن يذكره أيضًا.

قوله: (**بل أمكن**[٣٧٠] **بالإمكان العامّ**) إلخ.[٣٧١]

إنّما قُيّد بـ«الإمكان العامّ»؛ لأنّ نفي الامتناع لا يستلزم الإمكان الخاصّ، وهذا[٣٧٢] ظاهر.

أقول:[٣٧٣] فأمّا الملازمة؛ يعني أنّ عدم لزوم المحال من فرض الوقوع لازم للممكن وإلاّ لجاز أن يلزمه المحال مع أنّ استحالة اللّازم يستلزم استحالة الملزوم تحقيقًا لمعنى[٣٧٤] اللّزوم، فيلزم[٣٧٥] استحالة ما فرضناه ممكنًا.

قوله:[٣٧٦] (**وأمّا بطلان اللازم**) إلخ.[٣٧٧]

أقول:[٣٧٨] يعني أنّ عدم لزوم المحال من فرض الوقوع غير متحقّق هاهنا؛ بل نقيضه ثابت؛ لأنّه يلزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه،[٣٧٩] وهو محال، يرد عليه أنّه إن أراد بـ«الموقوف عليه»: ما يستحيل وجود المعلول بدونه، فلا نسلّم لزومه للعلّيّة؛ بل هو أوّل المسألة، وإن أراد ما يجوز أن يكون له مدخل فيه فلزومه للعلّيّة مسلّمٌ، ولكن يمنع لزومه لذلك الغرض؛ إذ يجوز أن يتوارد[٣٨٠] على المعلول الشخصيّ علّتان[٣٨١] على سبيل البدل، فلا يلزم من

٣٧٠ أر: يمكن.
٣٧١ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٣.
٣٧٢ ر م ع: وهو.
٣٧٣ م: قوله.
٣٧٤ أر: بمعنى.
٣٧٥ ر – استحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم تحقيقًا بمعنى اللّزوم فيلزم.
٣٧٦ ع – قوله.
٣٧٧ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٤.
٣٧٨ م – أقول.
٣٧٩ أ ر م – موقوفا عليه.
٣٨٠ أ: يراد.
٣٨١ ر – علتان.

انتفاء إحديهما عدم المعلول، فلا يكون العلّة غير موقوف عليها، وإن أراد معنى آخر فلا بد من بيانه وإثبات لزومه للعلّة. ويمكن دفعه بأدنى تأمّل، فتأمّل!٣٨٢

قوله: (**بل أمكن عدمه**) إلخ.٣٨٣

أقول:٣٨٤ قد يُقال: لا يلزم الترجيح بلا مرجّح على تقدير ضرورة العدم مع أنّها قسم من الإمكان العامّ المقيّد بجانب العدم، فلا٣٨٥ يبطل الملازمة في قوله: «لو كان عدم الممكن على تقدير وجود٣٨٦ الجملة ممكنًا بالإمكان العامّ لما لزم من فرض وقوعه محال»٣٨٧ فالأوْلى أن يقدّر كلام المصنّف هكذا: «أنّ الفاعل إذا وُجِدَ مستجمعًا بجميع ما يتوقّف عليه وجود المعلول» وهو المراد: بـ«جملة ما يتوقّف عليه الشيء وجب وجود المعلول منه، ولا يجوز تخلّفه عنه»؛ لأنّه إن لم يجب وجوده وصدوره عنه إمّا أن يمتنع أو يمكن. والأوّل: باطل بالضرورة؛ فلهذا٣٨٨ لم يتعرّض له المصنّف؛ بل جزم بالاحتمال الثاني. وأمّا الثاني: فلمّا ذكره قال صاحب **التوضيح** «ففي الزمان الذي وُجد إن وُجد بإيجاد شيء آخر».٣٨٩ / [١٧١ظ]

أقول: إن أراد بقوله: «بإيجاد شيء آخر» سبب إيجاد شيء آخر٣٩٠ يكون معنى مقابله عن٣٩١ غير سببية إيجاد شيء آخر،٣٩٢ فيرد المنع على الملازمة في قوله: «إن وُجد بغير إيجاد شيء»؛ لأنّ ما سُلّم استحالتُه هو الوجود بدون الإيجاد، لا الوجود بدون سببيّة الإيجاد، ولا يلزم من نفي السببيّة انفكاك الوجود عنه حتّى يلزم ما سلّموا استحالته، وإن أراد به مع إيجاد شيء على

٣٨٢ أ ر م – ويمكن دفعه بأدنى تأمّل، فتأمّل.
٣٨٣ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٤.
٣٨٤ ر – أقول.
٣٨٥ أ + يلزم أن.
٣٨٦ ر: وجوده.
٣٨٧ نقله المؤلّف بتصرّف. وفي المطبوع كان هكذا: «لأنّ وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال». **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٣.
٣٨٨ م: فلذا.
٣٨٩ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٣٤.
٣٩٠ ر م – آخر.
٣٩١ ع: من.
٣٩٢ ر م ع – آخر.

أن يكون الباء بمعنى «مع» بمنع الملازمة في قوله: «إن وُجد بإيجاد شيء». قال صاحب **التلويح** «ويظهر [لك] بهذا التقدير أنّ في عبارة المصنّف زيادةً».[٣٩٣]

أقول: ويظهر به أيضًا أنّ في تقدير المصنّف خللًا، كما نبّهناك عليه.

قوله: (**فجوابه: أنّ المراد هو الأوّل**) إلخ.[٣٩٤]

فإن قيل: يمكن أن يحمل الرجحان بلا مرجّح على هذا المعنى أيضًا في عبارة مَن قرّر الدليل هكذا إذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير وجب وجود المعلول وإلّا لأمكن؛ إذ لا وجه لامتناعه، فحينئذ لا يخلو إمّا أن يكون وجوده بأمر زائد أو لا. والأوّل يقتضي أن لا يكون الفاعل موجودًا بجميع جهات التأثير ضرورة كون ذلك الزائد منها، والتقدير بخلافه، والثاني يقتضي أثر[٣٩٥] الترجيح بلا مرجّح.

قلنا: لا وجه له؛ لأنّه أبطل احتمال كون الوجود بأمر زائد باقتضائه[٣٩٦] أن لا يكون جميع جهات التأثير جميعًا، فاعتبر الجميع بالنسبة إلى التأثير دون الأثر؛ فلذلك اعترض الفاضل الشريف على هذا التقرير في حواشيه على **شرح التجريد** فقال:

> إن أراد بـ«إمكانه» في قوله: «وإلّا لأمكن» أن يساوي[٣٩٧] طرفي وجوده[٣٩٨] وعدمه لم يصل إلى حدّ الوجوب والامتناع فهو مسلّم، ولا يجديك نفعًا لجواز أن يكون مع ذلك وجوده عنه راجحًا لم يصل إلى حدّ الوجوب[٣٩٩] والامتناع فهو مسلّم، ولا يجديك نفعًا لجواز أن يكون مع ذلك وجوده عنه راجحًا لم يصل إلى حدّ الوجوب،[٤٠٠] فإذا فُرض وجوده معه بلا أمرٍ زائدٍ لم يلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجّح ليكون محالًا؛ بل يلزم وقوع الطرف الراجح، واستحالته ممنوعة. وإن أرد بـ«إمكانه» أن يتساوى كلا طرفي وجوده عنه ولا وجوده عنه فهو ممنوع لما ذكرنا من جواز رجحان وجوده غير منتهٍ إلى حدّ الوجوب.[٤٠١]

٣٩٣ ر: إهـ. | **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٤.

٣٩٤ ر: إهـ. | **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٤.

٣٩٥ مع – أثر.

٣٩٦ أر: باقتضاء.

٣٩٧ ر م: شيئا؛ ر + من.

٣٩٨ ع + عنه.

٣٩٩ م + فإذا فرض وجوده معه.

٤٠٠ ع – والامتناع فهو مسلّم ولا يجديك نفعًا لجواز أن يكون مع ذلك وجوده عنه راجحًا لم يصل إلى حدّ الوجوب.

٤٠١ **سديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف** لشمس الدين الإصفهانيّ، ٢/ ٢٦٠.

قوله:[٤٠٢] **(قلنا: إذا اعتبرتَ المعلول نوعيًّا)** إلخ.[٤٠٣]

وأنت خبير بأنّ مبنى السؤال والجواب إنّما هو وجود الكلّيّ الطبيعيّ في الخارج، وفساده بيّنٌ، فالصواب في الجواب أن يُقال: معنى تعليل النوع بالعلل تعليل كلّ فردٍ منه بعلّة؛ إذ لا وجود للطبائع حتّى يعلّل في ضمن الأفراد بعللها، ولا شكّ في[٤٠٤] أنّ انتفاء / كلّ فردٍ[٤٠٥] من تلك العلل [١٧٢و] يستلزم انتفاء معلوله[٤٠٦] من تلك الأفراد؛ فإنّ الضوء المستند إلى النار مثلاً ينتفي بانتفائها، وكذا المستند إلى الشمس وغيرها.

قوله: **(واعلم أنّ ما ذكره المصنّف مبنيّ على أنّ الإيجاد)** إلخ.[٤٠٧]

يريد أنّ ما ذكره المصنّف في تقرير الدليل من لزوم الرجحان بلا مرجّح على معنى وجود الممكن من غير أن يوجده شيء[٤٠٨] مبنيّ على أنّ الإيجاد من العلل، كما ظهر من تقرير الشارح، الجواب[٤٠٩] وإن كان ما ذكره المصنّف في تقدير الجواب يُشعر بعدم الابتناء؛[٤١٠] إذ لم يجزم بكون الإيجاد أمرًا يتوقّف عليه الممكن[٤١١] حيث قال: «إن وُجد بالإيجاد يكون الإيجاد[٤١٢] من جملة ما يتوقّف عليه». إلخ.[٤١٣]

قوله: **(والحقّ أنّه اعتبار عقلي)** إلخ.[٤١٤]

٤٠٢ أ: أقول.

٤٠٣ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٥.

٤٠٤ ر م – في.

٤٠٥ ر م: واحد.

٤٠٦ ر: المعلول.

٤٠٧ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٥.

٤٠٨ م + هو.

٤٠٩ أ ر م: والجواب.

٤١٠ أ ر: بقدم الأشياء.

٤١١ وفي هامش أ ر ع م: قوله: الفرق بين مفهوم وجوب الوجود عند العلّة التامّة وبين الوجوب عند الإيجاد أو العلّة التامّة التي تركّب من الاتّحاد وغيره بيّنٌ، فلا يلزم من ضروريّة الثاني ضروريّة الأوّل حتى يرد أن يُقال: إن المدّعي حينئذ يكون ضروريًا، فلا حاجة إلى إثباته باليرهان.«منه».

٤١٢ ر – يكون الايجاد.

٤١٣ نقله المؤلّف بتصرّف وكان في المطبوع هكذا: «إن وجد بإيجاد شيء آخر إيّاه يكون الإيجاد من جملة ما يتوقّف عليه وجوده». **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٣٤ .

٤١٤ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٥.

أقول: فيه بحث؛ لأنّ كونه اعتباريًّا ومتأخّرًا في الذهن لا ينافي احتياج الممكن إليه؛ لأنّ الأعدام تجوز أن يكون شروطًا[٤١٥] للموجودات وإن تأخّر بحسب الذهن لا ينافي التقدّم بحسب نفس الأمر، كالإمكان مثلًا؛ فإنّه لكونه كيفيةَ نسبةِ مفهومِ الوجود إلى الماهيّة[٤١٦] متأخّرٌ[٤١٧] عن مفهوم الوجود بحسب الذهن مع أنّه متقدّمٌ على اتّصاف الماهيّة[٤١٨] به في نفس الأمر، والشارح اعترف به في الوجوب على ما سيجيء عن قريب.

قوله: (**والمشهور**) إهـ.[٤١٩]

تقريره: أنّ المعلول إذا لم يجب وجوده مع العلّة التامّة فلنفرضْ وجوده معها في زمان، وعدمه معها في زمان آخر، فاختصاصه[٤٢٠] بذلك الزمان إذا[٤٢١] كان لأمرٍ لم يوجد في الزمان الآخر لزم أن لا تكون العلّة التامّة علّة تامّة،[٤٢٢] وإن لم يكن لأمرٍ لزم ترجّح[٤٢٣] أحد المتساويين بلا مرجّح؛ لأنّ الترجيح الحاصل من العلّة التامّة مشتركة بين الزمانين، وبهذا يندفع ما يُقال: من أنّه لم لا يجوز أن يكون هذا ترجيحًا بلا مرجّح من المختار، وأنّه جائز عند بعضهم،[٤٢٤] إنّما المستحيل اتّفاقًا هو الترجّح بلا مرجّح.

وتقرير الاندفاع: أنّ المختار مع إرادته أو تعلّقها يرجّح أحد المقدورين[٤٢٥] على الآخر لا لداعٍ، والمفروض[٤٢٦] هاهنا أنّ المختار مع إرادته وتعلّقِها موجود في الزمانين معًا، فلا يُتصوّر منه[٤٢٧] ترجيح مخصوص بأحد الزمانين، فيكون وقوع الوجود في أحدهما دون الآخر ترجّحًا[٤٢٨] بلا مرجّح، وإنّه باطل بديهةً واتّفاقًا.

٤١٥ أ ر م: شرطا.

٤١٦ م: المهيّة. | المهيّة تأتي بمعنى الماهيّة.

٤١٧ أ ر: متأخرة.

٤١٨ م: المهية.

٤١٩ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٥.

٤٢٠ أ: كاختصاص.

٤٢١ م: إن.

٤٢٢ وفي هامش أ ر ع م: وأيضًا يجوز أن يُقال: لو وجد فوجد، وصحة استعمال الفاء في المعلول هاهنا يدل على أنّ المعلول متأخّر بالذّات عن الإيجاد و هو يدلّ على عليّته وهو ظاهر. «منه».

٤٢٣ أ: ترجيح.

٤٢٤ م: عندهم.

٤٢٥ م: المتساويين؛ وفي هامش م: المقدورين، في نسخة.

٤٢٦ م: والغرض.

٤٢٧ أ ر: عنه.

٤٢٨ أ ر: ترجيحا.

قوله: (**فإن قيل: لم لا يكفي**) إهـ.[٤٢٩]

أقول:[٤٣٠] قيل:[٤٣١] هذا السؤال غير موجّهٍ بعد إقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقّق جميع ما يتوقّف عليه الوجود / . [١٧٢ظ]

قوله: (**يعني: أنّها مع كونها أوّليّة**) إهـ.[٤٣٢]

أقول: يرد عليه[٤٣٣] أنّ الكلام في وجوب الممكن عند حصول العلة التامّة، كما يفصح عنه قوله: «وهو احتياج الممكن إلى علة يجب وجود المعلول عند وجودها، لا في الاحتياج إلى علّة تامّة مطلقًا».[٤٣٤] وإنّ المفهوم من كلامه السابق ضروريّة الثاني فقط، حيث جزم بضروريّته، وحكم على ما أورد في صورة الاستدلال عليه بكونه تنبيهًا، ولم يتعرّض بضروريّة الأوّل، فلو كان هذا ضروريًّا أيضًا لم يكن للتخصيص وجهٌ، وأيضًا وقوع الاستدلالات عليه من الفريقين -بحيث يُبعد عدّها من الشبهات- ينافي أوّليّته، ويُمكن دفعهما بأنّه قَصَدَ به المبالغة في الوضوح، فكأنّه قال: إنّها مع كونها ظاهرة مقطوعًا بها، كالأوّليّات لسهولة الانتقال منها إلى مبادئها الواضحة القطعيّة مشهورة فيما[٤٣٥] بينهم.

قوله: (**اعتراض**[٤٣٦] **الحكماء عليه**) إلخ.[٤٣٧]

أقول:[٤٣٨] فإن قيل: يُختار الشقّ الأوّل، ولا يلزم قدم الحادث؛ لأنّه اختار في الأزل أنّ المعلول سيوجد فيما لا يزال، وما الدليل على استحالته؟

٤٢٩ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٥.

٤٣٠ م - أقول.

٤٣١ أ ع - قيل.

٤٣٢ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٥.

٤٣٣ وفي هامش أ ر ع م: أقول: هذا منع لقوله في الدليل، وكلامها محال. كأنّه قال: استحالتهما، بل نختار الشق الثاني، ولا يلزم الرجحان بلا مرجّح وإنّما يلزم لو صحّ قوله من غير زيادة أو نقصان يرجح الوجود أو العدم وهو ممنوع لا نسلّم، ولا يجوز أن يوجد في جانب الوجود مرجّح من غير ينتهي إلى مرتبته الوجوب، فلا وجه لما نقول عن الفاضل الشريف من أنّ السؤال بعدم أولويّة بعدم إقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقّق جميع ما يتوقّف عليه الوجود غير موجّه. مير خسرو [**حاشية ملا خسرو على التلويح** لملا خسرو، ١٠٩ظ]. «منه».

٤٣٤ لم نجد هذا الاقتباس من **التلويح** للتفتازانيّ ولعلّه نقله المؤلف بالمعنى.

٤٣٥ أ ر ع - فيما.

٤٣٦ ع: اعترض.

٤٣٧ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٥.

٤٣٨ ر - أقول.

قلنا: إن كان ذلك[٤٣٩] الاختيار وتعلّقه[٤٤٠] علّة تامّة يلزم[٤٤١] قدم المعلول إن كانا قديمين، وإلّا ينقل الكلام إلى ذلك الاختيار وتعلّقه[٤٤٢] فيلزم التسلسل، وإن يكن علّة تامّة يتوقّف الحادث إلى أمر آخر، فيلزم التسلسل أو قدم المعلول.

قوله: (**أنّه قد اشتهر فيما بين الحكماء**) إلخ.[٤٤٣]

وهاهنا إشكالان: الأوّل: إن هذا الشقّ غير متحقّق في المعلول الأوّل؛ لأنّ الوجوب وصف ثبوتيّ يستدعي ثبوت الموصوف إمّا في الخارج أو في الذهن، فيكون المعلول الأوّل محتاجًا في اتّصافه بتلك الصفة إلى وجوده إمّا في الخارج أو في الذهن. والأوّل ظاهر البطلان، وكذا الثاني؛ لأنّ الوجود الذهنيّ للمعلول الأوّل بالنسبة إلى الباري -تعالى- غير متحقّق على مقتضى زعمهم؛ لأنّ علْمه به علمٌ حضوريٌّ[٤٤٤] وهو[٤٤٥] ليس وجودًا ذهنيًّا، وإنّما الوجود الذهنيّ هو العلم الانطباعيّ،[٤٤٦] ولا بالنسبة إلى نفسه، ولا إلى[٤٤٧] ما تأخّر عنه للزوم الدور؛ لأنّ ثبوت الوجود الذهنيّ له بالنظر إلى نفسه، وإلى ما تأخّر عنه موقوف على الوجود الخارجيّ[٤٤٨] الموقوف على وجوده الذهنيّ.

لا يُقال:[٤٤٩] لا نسلّم أنّه وصف ثبوتيّ؛ لأنّ مرادهم بـ«الوجوب« هاهنا: امتناع العدم، وهو ليس بثبوتيّ؛ لأنّا نقول: بل مرادهم بـ«الوجوب«: الترجّح الواصل إلى ذلك الحدّ يرشدك إليه

٤٣٩ أ ر: كذلك.

٤٤٠ أ ر: تعلقها.

٤٤١ أ - يلزم.

٤٤٢ م: تعلقها.

٤٤٣ **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٥.

٤٤٤ ر + وهو.

٤٤٥ ر - وهو.

٤٤٦ العلم الانطباعي: «اعلم أنّ العلم يكون على وجهين أحدهما: يسمّى حصوليّا وهو بحصول صورة الشيء عند المدرك، ويسمّى بالعلم الانطباعيّ أيضًا؛ لأنّ حصول هذا العلم بالشيء إنّما يتحقّق بعد انتقاش صورة ذلك الشيء في الذهن، لا بمجرّد حضور ذلك الشيء عند العالم، والآخر يُسمّى حضوريّا وهو بحضور الأشياء أنفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والأمور القائمة بها. ومن هذا القبيل علمه تعالى بذاته وبسائر المعلومات». **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم** للتهانوي، ٢/ ١٢٢٠.

٤٤٧ م: وإلى.

٤٤٨ م: وجوده الخارجي.

٤٤٩ وفي هامش أ ر ع م: هذا مقتضى ما ذكره ذلك الفاضل وهذا ليس يُعفى عندي لأن النسبة نقيض نقيض تمايز

[١٧٣و] تتبّع كلماتهم في هذا المقام، / ولا شكّ أنّه صفة ثبوتيّة قائمة بالوجود[٤٥٠] بخلاف امتناع العدم، ولا يتوهّم أنّ الترجّح[٤٥١] انتفاء المساوات؛ لأنّه قد يكون بالمرجوحيّة، ويدلّ على أنّ المراد بـ«الوجوب« هاهنا ما هو صفة ثبوتيّة؛ لأنّ الفاضل الشريف قال في **شرح المواقف**: «والحقّ أنّ الترجّح، والوجوب المتجدّد لا يجب أن يكون موجودًا؛ لأنّ العدميّ قد يتجدّد؛ بل هو أمر اعتباريّ يتّصف به الممكن حال ما يكون متصوّرًا، فلا يستدعي محلًّا [آخره][٤٥٢] موجودًا في الخارج».[٤٥٣]

وبيان وجه الدلالة: أنّه قيّد اتّصاف الممكن[٤٥٤] بـ«الوجود الاعتباريّ» بحال كونه متصوّرًا، فلو لم يكن الوجوب ثبوتيًّا لم يحتج إلى ذلك التقييد؛ لأنّ الصفات السلبيّة لا تقتضي[٤٥٥] كون موصوفاتها موجودة لا خارجًا ولا ذهنًا على ما حقّقه ذلك الفاضل في كتبه.

لا يُقال:[٤٥٦] لم لا يجوز أن يكون مراده بقوله: «حال ما يكون متصوّرًا» حال كون الترجّح متصوّرًا بأن يكون ضمير يكون فيما يكون[٤٥٧] متصوّرًا[٤٥٨] عائدًا إلى الترجّح؛ لأنّا نقول:[٤٥٩] فيلزم حينئذ اقتضاء ثبوت الصفة للموصوف في نفس الأمر ثبوتها فيها، وليس كذلك كما صرّح به

المنتسبين والتمايز وصف ثبوتي يقتضي صفة الموصوف به الصفة، فيلزم أن يكون ثابتة كالموصوف حتى يتميز عنه فثبت له. «منه»

٤٥٠ ر: بالموجود.

٤٥١ ر: الترجيح.

٤٥٢ والمثبت من المطبوع، انظر: **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٢١.

٤٥٣ **شرح المواقف** للجرجاني، ٣/ ١٢١.

٤٥٤ أ - الممكن.

٤٥٥ أر: يقضي.

٤٥٦ وفي هامش أ ر ع م: هذا مقتضى ما ذكره ذلك الفاضل وإن كان ذلك محلّ مناقشة؛ لأنّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له سواء كانت الثابت سلبيّا أو ثبوتيّا وتخصيص الشيء الثابت بالثبوت ليس بشيء؛ لأنه يستلزم أن لا يكون في تقسيمهم العوارض إلى عوارض الوجود الخارجيّ وإلى الوجود الذهنيّ وإلى الماهيّة قاصر الخروج السلبي العارض المطلق المعدوم عنه على ذلك التقدير فافهم. «منه»

٤٥٧ أر- فيما يكون.

٤٥٨ ر - حال كون الترجّح متصوّرًا بأن يكون ضمير يكون متصوّرًا.

٤٥٩ وفي هامش أ ر ع م:وأيضا أن الوجود المطلق زائد على الموجودات وأن العلة مقدمة بالذات لوجودها المطلق على المعلول فيلزم اعتبار الوجود للمطلق في العلة التامّة فالتركيب لازم حينئذ لا يقال: إنّ الواجب واجب من جميع الوجوه وعلة تامة للمعلول الأوّل كما هو مذهب الحكماء لأنا نقول: لعل هذا المذهب غير مرضيّ عند المعرف فلا يرد الاعتراض على مختاره. «منه»

هذا الفاضل أيضًا، ويؤيّد كون المراد بـ«الوجوب« هاهنا أمرًا ثبوتيًّا ما سيذكره الشارح من أنّ الوجوب هو «تأكّد الوجود»،[٤٦٠] فكأنّه «هو هو»، وبالجملة إذا استقرّت أقوالهم[٤٦١] في هذا الموضع[٤٦٢] سيتبيّن[٤٦٣] ما ذكرناه.

الإشكال الثاني: أنّ الحكم[٤٦٤] بأنّ[٤٦٥] كلّ ممكنٍ متأخّرٌ عن وجوبه من العلّة حكمٌ بأنّ الوجوب من جملة أجزاء العلل، فيكون التركيب لازمًا للعلّة التامّة مع أنّ بعض المحقّقين من المعترفين بسبق الوجوب: صرّح بنفي اللّزوم بناء على أنّ العلّة الفاعليّة والمعلول يجوز أن يكونا[٤٦٦] بسيطين، ولا يتوقّف تأثير الفاعل فيه على شيء من شرط، وغرض، وزوال مانعٍ.

فإن قلت: لِم لا يجوز أن يكون مراد ذلك الفاضل بـ«العلّة التامّة» -التي نفي عنها لزوم التركيب- مجموع ما يتوقّف عليه الشيء سوى الوجوب، كما أرادوا ذلك بالعلة التامّة في قولهم: «يجب وجود الممكن عند تحقّق العلّة التامّة» على ما سيجيء.

قلنا:[٤٦٧] ذكر ذلك الفاضل في حواشيه على **شرح التجريد**: «إنّ تعريف العلّة التامّة بمجموع ما يتوقّف عليه يشعر بدوام التركيب فيها وليس بلازمٍ، فالأَوْلى أن يعرّف بما يحتاج إليه الشيء، ولا يتوقّف على أمر[٤٦٨] غير خارج عنه».[٤٦٩]

فالمفهوم من هذا الكلام كون المراد بالعلّة التامّة: معناها الحقيقيّ؛ لأنّ مراد مَن عرّفها بـ«مجموع ما يتوقّف عليه الشيء» / تعيين معناه الحقيقيّ، فلو كان مراد ذلك الفاضل معناها[٤٧٠] المجازيّ ممّا لم يكن للاعتراض وجهٌ هذا. [١٧٣ظ]

٤٦٠ ولكن الذي في المطبوع هو: «تأكيد الوجود». انظر: **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٦.

٤٦١ م: إذا استقرّ أنّ أقوالهم؛ أ ر: إذا استقرّ الحكم بأنّ أقوالهم.

٤٦٢ ع: في المواضع.

٤٦٣ أ: سيتبصّر.

٤٦٤ ع: الحاكم.

٤٦٥ أ - الحكم بأن.

٤٦٦ أ ر: يكون.

٤٦٧ وفي هامش أ ر ع م: وإنما جعلناه معنى حقيقيّا، فقد يتبادره عند الخلاف بخلاف ما ذكره في السؤال، ولو جعلناه معنى حقيقيّا أيضًا بأنْ يكون لفظ العلة التامّة مشتركًا بينهما؛ لأنّ المقصود المعرّف تعيين المعنى المشهور المتبادر فقط. وظاهر أنّ هذا المعنى لا يستلزم التركيب على ما ذكرنا. «منه»

٤٦٨ أ + أخر.

٤٦٩ **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف** لشمس الدين الإصفهانيّ، ٢/ ٣٢٦.

٤٧٠ أ: معناه.

واعلم أنّه قال الفاضل الشريف في حواشيه على **شرح التجريد**: «قيل:[٤٧١] كيف يتصوّر سبق وجوب الممكن على وجوده، وهو قبل وجوده معدوم، فيكون ممتنعًا بالغير، وقد تبيّن أنّ بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير منع الجمع».[٤٧٢]

وأجيب: بأنّ سبق الوجوب على الوجود ذاتيّ، وسبق العدم على الوجود زمانيٌّ،[٤٧٣] فليس الوجوب إلّا في زمان الوجود، وليس الامتناع إلّا في زمان العدم فلا اجتماع، وبهذا الجواب يندفع أيضًا ما قيل:[٤٧٤] من أنّه كيف يجوز اتّصاف الممكن حال عدمه بالوجوب الذي هو صفة ثبوتيّة؛[٤٧٥] بل[٤٧٦] الوجوب السابق حال العلّة قبل وجود المعلول.

[المقدّمة الثالثة: الأمور اللّاموجودة واللّامعدومة ممّا يتوقّف عليه وجود الممكن]

وقال في **شرح المواقف**: «إنّ كلّ صفة لا يجب تأخّرها عن موصوفها [في الخارج] لا بدّ أن يكون اعتباريّة؛ إذ لو كانت وجوديّة لجاز اتّصاف الماهيّة[٤٧٧] حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وإنّه محال بالضرورة».[٤٧٨]

هذا كلامه في الموضعين، ولا يخفى عليك أنّ المفهوم ممّا ذكره في **شرح المواقف** أنّ الوجوب لو كان موجودًا في الخارج لجاز اتّصاف الماهية[٤٧٩] به[٤٨٠] حال عدمها وهو مخالف لما ذكره في حواشيه على **شرح التجريد** حيث حكم فيه بأنّ سبق الوجوب إذا كان ذاتيًّا لا يلزم من

٤٧١ م – قيل.

٤٧٢ **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف** لشمس الدين الإصفهانيّ، ٢/ ٣٤٦.

٤٧٣ أ – وسبق العدم على الوجود زمانيّ .

٤٧٤ وفي هامش أ ر ع م: اعلم أنّ الصفة التي لا يجب تأخيرها عن موصوفها؛ أي: وجود موصوفها من الصفة التي لا يتوقّف قيامها بالموصوف على وجود ذلك الموصوف توقّفا عقليّا؛ إذ لو توقف قيامها به عند العقل على وجود موصوفها وجب تأخّر قيامها به عند وجوده وهو خلاف المفروض يتوقّف قيامها بموصوفه جاز عند العقل قيامها بهذا الموصوف حالة عدمها أيضًا لعدم اشتراط الوجود، فمثل هذه الصفة لا بدّ من أن يكون اعتباريّة غير موجودة في الخارج، وإلّا لزم قيام الوجود بالمعدوم وهو محال. «منه»

٤٧٥ أ + بل.

٤٧٦ أ – بل.

٤٧٧ م: المهية.

٤٧٨ نقله المؤلّف تصرّف بسيط: **شرح المواقف** للجرجانيّ، ٣/ ١٢٠.

٤٧٩ م: المهية.

٤٨٠ أ ر – به؛ م: بها.

وجوديّته جواز اتّصاف الممكن به حال عدمه في الخارج،[٤٨١] وأيضًا يرد على ما ذكره في **شرح المواقف** أنّ وجوديّة الصفة التي لا يجب تأخّرها عن موصوفها إنّما يستلزم جواز الاتّصاف بها حال العدم إذا أمكن انفكاك الوجود عن الصفة،[٤٨٢] كالإمكان مثلاً، وأمّا إذا كان لازمًا، كالوجوب مثلًا فلا يلزم من وجوديّتها ذلك الجواز.

قوله: (**وإن أريد السبق الاحتياجيّ**) إهـ.[٤٨٣]

أقول: هذا الدليل إذا ثبت[٤٨٤] يدلّ بعينه على أنّ الإيجاد ليس بمحتاج إليه مع أنّ المستدلّ يعترف[٤٨٥] به.

بيانه: أنّه إن أريد بـ«سبق الإيجاد»: الاحتياج في العقل فظاهر أنّ تعقل وجود الممكن لا يتوقّف على تعقل إيجاده؛ بل الأمر بالعكس، وإن أريد في الخارج، وفي نفس الأمر فإمّا أن يُراد بالنظر إلى العلّة الناقصة أو بالنظر إلى العلّة التامّة، وكلاهما باطل.

أمّا الأوّل: فلأنّه لا إيجاد مع العلّة الناقصة فضلًا عن أن يكون محتاجًا إليه؛ إذ الإيجاد إنّما يحصل بعد الوجوب أو مع التساوي يمتنع الوجود والإيجاد وهو يتوقّف / [١٧٤و] على العلّة التامّة، فيكون الإيجاد موقوفًا عليها أيضًا؛ لأنّ الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء.

وأمّا الثاني: فلأنّ الإيجاد إذا كان ممّا يحتاج إليه الوجود يكون من جملة ما يتوقّف عليه الوجود، فيكون جزءًا من العلّة التامّة، فيلزم تقدّمه على نفسه ضرورة أنّه معلول للعلّة التامّة؛ لأنّه لا يحصل بسبب العلّة الناقصة، كما ذكرنا، فلا بدّ أن يكون حصوله بسبب العلّة التامّة، فيكون الإيجاد أثرًا للعلة التامّة متأخّرًا عنها، وكونه جزءًا منها يقتضي تقدّمه عليها.[٤٨٦]

٤٨١ **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف** لشمس الدين الإصفهانيّ، ٢/ ٢٤٦.

٤٨٢ ر: الصفة عن الوجود.

٤٨٣ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٦.

٤٨٤ أ: يحص؛ ر: لخص.

٤٨٥ ر م: معترف.

٤٨٦ ر م: عليه.

قوله: **(لكنّهم أرادوا حين قالوا)** إلخ.[٤٨٧]

أقول: فيه نظر من وجهين. الأوّل:[٤٨٨] أنّ[٤٨٩] مجموع ما يتوقّف عليه الشيء سوى الوجوب ربّما يكون مركّبًا من المادّة والصورة، فلا يمكن أن يكون ذلك المجموع بجميع أجزائه علّة للوجوب، وإلّا لتقدّم تلك الأجزاء عليه فيلزم تقدّم المعلول على نفسه؛ لأنّه عبارة عن مجموع المادّة والصورة الذي[٤٩٠] هو علّة متقدّمة على الوجوب المتقدّم على المعلول.

لا يُقال: ليس المراد بقولهم: «يجب وجود الممكن عند تحقّق العلّة التامّة».[٤٩١] إنّ الوجوب معلول للعلّة التامّة؛ بل مجرّد مقارنته[٤٩٢] لها سواء كان أثرها أو لم[٤٩٣] يكن.

وتأويل الشارح كلامهم لما ذكره لأجل أنّ المتبادر من مقارنة الشيء للشيء خروج الشيء المقارن؛[٤٩٤] لأنّا نقول: فحينئذ لا يكون، لا يُراد بهذا التأويل في هذا المقام وجه؛ لأنّه بصدد بيان[٤٩٥] دفع التنافي بين كون الوجوب أثرًا للعلّة التامّة -التي وقعت[٤٩٦] في كلامهم- وكونه من أجزاء العلّة التامّة،[٤٩٧] وبيان أنّ[٤٩٨] ذلك الفساد[٤٩٩] -الذي أورده المصنّف على سبق الوجوب- لا يرد على قولهم: «هذا لذلك التأويل» فتدبّر.

الثاني: أنّ مرادهم بـ«الوجوب« في ذلك القول: «الوجوب الذي يمكن أن يكون الممكن عند انتفائه مع تحقّق العلّة التامّة موجودًا تارةً ومعدومًا أخرى»؛ ولذلك أنكر الوجوب عند تحقّق العلّة التامّة، وبعضهم جوّز حصول الأثر منها بطريق الأوْلويّة وإمكان الطرف الآخر، فلو أرادوا

٤٨٧ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٦.
٤٨٨ أ ر – فيه نظر من وجهين الاول.
٤٨٩ أ ر: أن.
٤٩٠ أ:التي.
٤٩١ أ – التامة.
٤٩٢ أ: مع رلـله.
٤٩٣ أ: ولم.
٤٩٤ م – وتأويل الشارح كلامهم لما ذكره لأجل أنّ المتبادر من مقارنة الشيء للشيء خروج الشيء المقارن.
٤٩٥ أ – بيان.
٤٩٦ أ: الذي وقع.
٤٩٧ م – التامة.
٤٩٨ أ – أن.
٤٩٩ أ – فساد.

بـ«العلّة»: العلّة في ذلك القول: «مجموع ما يتوقّف عليه الشيء سوى الوجوب« لم يمكن له[٥٠٠] الحكم بكون المعلول ممكنَ الطرفين على تقرير انتفاء الوجوب عند تحقّق العلّة التامّة بالمعنى المذكور، إذا كان المعلول مركّبًا من المادّة والصورة؛ لأنّه يكون حينئذ[٥٠١] ممتنع العدم ألبتّة، ولا يمكن لمخالفتهم تجويز صدور المعلول عن العلّة التامّة مطلقًا في صورة انتفاء الوجوب؛ بل لا بدّ أن يُقيّد بكون المعلول بسيطًا، فتدبّر.[٥٠٢]

فالأوْلى أن يُقال: أرادوا بـ«العلّة التامّة»: الفاعل المستجمِع بجميع[٥٠٣] شرائط[٥٠٤] ما توقّف عليه التأثير سوى الوجوب.

قوله: (**وإن أردتم السلب الكلّيّ**) إلخ.[٥٠٥]

أقول:[٥٠٦] لا يُقال: لا يتحقّق الوجوب بالعلّة الناقصة؛ لأنّ العدم يكون معها[٥٠٧] أوْلى، فيكون الممكن حينئذ ممتنعًا بالغير، والوجوب بالغير ينافيه فلا يجتمعان؛ لأنّا نقول: إن أريد بأولويّة العدم مع العلّة الناقصة: أنّ العدم يكون أوْلى عند حصولها مطلقًا أعمّ من أن يحصل معها سائر العلل الناقصة أو لا.

فلا نسلّم ذلك؛[٥٠٨] بل هو أوّل المسألة، وإن أريد أنّ العدم يكون أوْلى عند حصول هذه العلّة / الناقصة فقط بدون سائر العلل الناقصة، فمسلّم، ولكن لا ينافي أن يحصل ببعض العلّة أوْلويّة طرف الوجود وَاصِلًا إلى حدّ الوجوب، فيحصل بهما المعلول. [١٧٤ظ]

٥٠٠ أ ر – له.

٥٠١ م: حينئذ يكون.

٥٠٢ م ع – فتدبر الثاني ان مرادهم بالوجوب في ذلك القول الوجوب ... لمخالفتهم تجويز صدور المعلول عن العلة التامة مطلقا في صورة انتفاء الوجوب بل لا بد ان يقيد بكون المعلول بسيطا فدبّر.

٥٠٣ م: لجميع.

٥٠٤ م ع – شرائط.

٥٠٥ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٦.

٥٠٦ أ ع – أقول.

٥٠٧ م: معها يكون.

٥٠٨ وفي هامش أ ر ع م: وجه التقدير أنّه يجوز أن يراد بقوله: «مجموع ما يتوقف عليه الشيء سوى الوجوب مجموع ما يتوقف عليه الشيء» إلخ. يرجع إلى ما ذكرنا من التأويل. «منه».

قوله: (**وإلّا فالمعلول يتأخّر**[٥٠٩]) إلخ.[٥١٠]

أقول: هذا على إطلاقه غير صحيح؛ لأنّ العلّة التامّة ربّما يكون مركّبة من المادّة والصورة فيلزم من تقدّمها على معلولها تقدّم الشيء على نفسه مع انضمام أمرٍ آخر، إن كان له علّة فاعليّة فقط، كما في المركّب الصادر عن الموجب أو أمرين إن كان له علّة غائية أيضًا، كما في المركّب الصادر[٥١١] عن المختار، وهذا[٥١٢] أفخش بطلانًا من مجرّد تقدّم الشيء على نفسه.

قوله: (**ولم يُلاحظ مقارنتهما بالذات**) إلخ.[٥١٣]

أقول:[٥١٤] قد يُقال: إن اراد سبق الوجوب الذي نبّه هاهنا على منشأ الغلط فيه السبق اللاّزم للعلّيّة لا يكون الترديد الذي ذكره في السؤال حاصر[٥١٥] الاحتمال إن يريدوا به معنى التقدّم الذي ذكره بقوله: «ومقدّم من حيث أنّ الأمر محتاج إليه فلا بدّ أن يبطل حتّى يتمّ السؤال، وإن أراد معنى هذا التقدّم المذكور فلا معنى لإبطاله، وأن يقصد بيان منشأ الغلط فيه لظهور صحّته، وما ذكر من[٥١٦] عدم ملاحظة مقارنة الوجوب والوجود بالذّات[٥١٧] لا يقتضي بطلان سبق الوجوب بهذا المعنى؛[٥١٨] لأنّه من الاعتبارات العقليّة يدل عليه[٥١٩] قوله:[٥٢٠] «وللعقل أن يعتبرهما معًا ومتأخّرًا ومتقدّمًا بحسب الاعتبارات المختلفة»[٥٢١] ولو لم يكن[٥٢٢] في الواقع كذلك لم يكن للعقل أن يعتبره؛ لأنّ المراد باعتبار العقل هاهنا الاعتبار المطابق لنفس الأمر، لا الغرض المجرّد.

٥٠٩ أ: متأخر.

٥١٠ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٧.

٥١١ ر – عن الموجب أو أمرين إن كان له علّة غائية أيضًا كما في المركّب الصادر.

٥١٢ أ ر: وهو.

٥١٣ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٧.

٥١٤ م – أقول.

٥١٥ ر: ماهيّة.

٥١٦ م – إن اراد سبق الوجوب الذي نبّه هاهنا على منشأ الغلط ... وأن يقصد بيان منشأ الغلط فيه لظهور صحّته وما ذكر من.

٥١٧ م: عدم ملاحظتهما.

٥١٨ م – بهذا المعنى.

٥١٩ م – يدل عليه.

٥٢٠ أ ر م – قوله.

٥٢١ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٧.

٥٢٢ ر + اختلافا.

فالقوم لما رأوا كون الوجوب محتاجًا إليه جزموا سبقه، وعدم ملاحظتهم المقارنة، والتأخّر لا يقتضي عدم الجزم بهما على تقدير الملاحظة، ولا جزم بعدمهما، فلا يلزم عدم الاختلافات في نفس الأمر، ولا عدم اعتبارها. فلا يكون قول المصنّف –رحمه الله– «ثم العقل»[٥٢٣] بيانًا لمنشأ الغلط؛ بل هو كلام ضائع لا طائل تحته.[٥٢٤]

قوله: (**لم يكن المفروض قبل الوقت**) إلخ.[٥٢٥]

أقول:[٥٢٦] المطابق لتقرير المصنّف أن يقول: يلزم أن لا يكون جملة ما يتوقّف عليه الحادث قديمًا إلّا أنّه للإشارة إلى دليل آخر عدل إلى ما ذكره، قال صاحب **التوضيح** «فيلزم إمّا قدم الحادث أو انتفاء الواجب».[٥٢٧]

أقول: لا يخفى عليك[٥٢٨] أنّ هذه الاحتمالات التي أوردت في تالي الشرطيّة، أعني قوله: «إن لم يدخل في تلك الجملة أمور لا موجودة ولا معدومة» إلخ.[٥٢٩] إنّما هي على تقدير دخول / الحادث في جملة ما يتوقّف عليه وجود الممكن، فإذا كانت علّة الحادث موجودات محضة [١٧٥و] يدخل فيها الحادث بناء على ذلك الغرض يلزم انتفاء الواجب فقط، فلأوْلى[٥٣٠] أن يترك قوله: «إمّا قدم الحادث».[٥٣١]

قوله: (**لأنّ هذه القضيّة ثابتة**[٥٣٢]). إلخ.[٥٣٣]

الأولى للشارح أن يقول: «وأمّا الثالث فلأنّه لو توقّف» إلخ، وللمصنف أن يقول: «وهذا باطل؛ إذ لو توقّف» إلخ. لحصول المقصود في هاتين الصورتين بلا تطويل واستدراك فتدبّر.

٥٢٣ **التوضيح** لصد الشريعة، ١/ ٣٣٦.

٥٢٤ ر ع – فلا يكون قول المص –رحمه الله– ثم للعقل بيانا لمنشأ الغلط بل هو كلام ضائع لا طائل تحته.

٥٢٥ ع – إلخ. | **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٧.

٥٢٦ أ ر ع – أقول.

٥٢٧ **التوضيح** لصد الشريعة، ١/ ٣٣٨.

٥٢٨ ر – إما قدم الحادث أو انتفاء الواجب أقول لا يخفى عليك.

٥٢٩ **التوضيح** لصد الشريعة، ١/ ٣٣٨.

٥٣٠ أ: الأولى.

٥٣١ **التوضيح** لصد الشريعة، ١/ ٣٣٨.

٥٣٢ ع – ثابتة.

٥٣٣ م – الأولى للشارح أن يقول: «وأمّا الثالث فلأنّه لو توقّف» إلخ، وللمصنف أن يقول: «وهذا باطل؛ إذ لو توقّف» إلخ. لحصول المقصود في هاتين الصورتين بلا تطويل واستدراك فتدبّر. | وفي هامش ر: الأولى للشارح أن يقول: «فلأنّه لو توقّف» إلخ. وللمصنف أن يقول: «وهذا باطل؛ إذ لو توقّف» إلخ. لحصول المقصود في هاتين الصورتين بلا تطويل واستدراك فتدبّر. «منه». | **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٨.

الأوْلى أن تحذف هذه القضيّة من البين، ويستدلّ بدليلها على قوله: «واللّازم باطل»[٥٣٤] أو يترك قوله: «فلأنّ[٥٣٥] علّة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات»،[٥٣٦] وقوله:[٥٣٧] «واللّازم باطل». كما تركهما المصنّف لحصول المقصود في كلّيّة الصورتين بلا تطويل واستدراك. فتدبّر.[٥٣٨]

قوله:[٥٣٩] **(الكلام إنّما**[٥٤٠] **هو على تقدير حدوث)** إلخ.[٥٤١]

لأنّ المفروض حدوث[٥٤٢] بعض ما يتوقّف عليه زيد الحادث حيث قال: «فحين»؛ أي فحِين كون بعض ما يتوقّف عليه زيد الحادث حادثًا، فلم يلزم من كون العدم الموقوف عليه أزليًّا أزليّة[٥٤٣] جميع العلل حتّى يلزم قدم الحادث؛ لأنّ الحادث من جملة أجزائها فرضًا.

قوله: **(نعم إلّا أنّه يلزم**[٥٤٤] **قدمه بالضرورة)** إلخ.[٥٤٥]

أقول: يعني أنّ المقدور[٥٤٦] وإن كان حدوث بعض الموجودات من العلّة إلاّ أنّ الموجودات[٥٤٧] كلّها مستندة إلى الواجب القديم، ويكون ذلك البعض أيضًا قديمًا في نفس الأمر وإن فُرض حدوثه، وإلّا يلزم التسلسل في الحوادث أو انتفاء الواجب أو تخلّف المعلول عن العلّة أو توقّفه على عدمٍ حادثٍ وهو خلاف المفروض؛[٥٤٨] لأنّ العدم الحادث إذا كان موقوفًا عليه لذلك

٥٣٤ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٨.
٥٣٥ أ ر م: إنّ. والمثبت من المطبوع. **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٨.
٥٣٦ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٨.
٥٣٧ أ ر: قوله.
٥٣٨ أ ر ع – الأوْلى أن تحذف هذه القضيّة من البين، ويستدلّ بدليلها على... لحصول المقصود في كلّيّة الصورتين بلا تطويل واستدراك. فتدبّر.
٥٣٩ أ – قوله.
٥٤٠ وفي المطبوع: إنما الكلام. **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٩.
٥٤١ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٩.
٥٤٢ أ ر – حدوث.
٥٤٣ ع – أزلية، صح هامش.
٥٤٤ وفي المطبوع: لزم. **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٩.
٥٤٥ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٩.
٥٤٦ أ: المقدر.
٥٤٧ أ – من العلة إلاّ أنّ الموجودات.
٥٤٨ م – وهو خلاف المفروض.

البعض يكون موقوفًا عليه لزيد الحادث أيضًا؛ لأنّ علّة العلّة علّة وهو خلاف المفرض،[٥٤٩] فثبت أنّه لو كان العدم الموقوف عليه أزليًّا يكون جميع أجزاء العلّة أزليًّا فيلزم قدم زيد الحادث وهو المطلوب، ولا يخفى عليك أنّ ما ذكرناه[٥٥٠] وإن دلّ على أزليّة العلّة المستلزمة لأزليّة المعلول إلّا أنّ ما ذكره المصنّف يدلّ على أنّ قدم المعلول يترتّب على حدوث بعض[٥٥١] العلّة التامّة ويلزم منه؛ لأنّ هذه الاحتمالات التي أَوْرَدَها المصنّف[٥٥٢] هاهنا إنّما هي على فرض حدوث بعض[٥٥٣] العلّة التامّة لوجود زيد الحادث سواء كان ذلك البعض أزليًّا على تقدير آخر أو لا؛ فلا يلزم من أزليّة العدم الموقوف عليه أزليّة المعلول على مقتضى أسلوب المصنّف، فالمطابق لأسلوبه أن يقول:[٥٥٤] «فيلزم انتفاء الواجب أو تخلّف المعلول عن العلّة أو خلاف المفروض». فتأمّلْ.

قوله: (**بل بزوال المعدوم أو بزوال كلا الجزأين**) إلخ.[٥٥٥]

أقول:[٥٥٦] هذا يُشعر بأنّ الجزء إذا كان مركّبًا من المعدوم والموجود يكون / انعدامه بأحد الطرفين فقط؛ أعني: انعدام الجزء المعدوم[٥٥٧] فقط أو كلا الجزأين. وأمّا انعدامه بانعدام الجزء الموجود فقط فهو ينافي تركّب[٥٥٨] الجزء؛ لأنّه حينئذ يكون الجزء الذي انعدم عمرو بزواله من قبيل الموجود المحض الذي هو القسم الأوّل. [١٧٥ظ]

وأنت خبير بأنّه[٥٥٩] لا فرق بينه وبين انعدام المركّب بانعدام الجزء المعدوم فقط ؛لأنّه حينئذ يكون انعدام عمرو بانعدام الجزء[٥٦٠] الذي هو معدوم محض، فلا يكون ذلك الجزء الذي انعدم عمرو بانعدامه[٥٦١] مركّبًا في نفس الأمر، كما في الأوّل.[٥٦٢]

٥٤٩ م – وهو خلاف المفرض .
٥٥٠ م: ذكرنا.
٥٥١ ع – بعض.
٥٥٢ أ + المصنف.
٥٥٣ ر – بعض.
٥٥٤ ر: يقال.
٥٥٥ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٩.
٥٥٦ ر – اقول
٥٥٧ ر: والمعدوم.
٥٥٨ ر: تركيب.
٥٥٩ ر م: ولا يخفى عليك انه.
٥٦٠ أ ر: بانعدامه.
٥٦١ ر – الذي هو معدوم محض فلا يكون ذلك الجزء الذي انعدم عمرو بانعدامه.
٥٦٢ وفي هامش أ ر ع م: فإن قلت: يجوز أن يكون جزء المعدوم الذي زال المركّب بزواله من الموجود والمعدوم أيضًا،

قوله: **(فلذا عبّر عن هذا الشق)** إلخ.[٥٦٣]

أي فلكون زوال المركّب بزوال المعدوم فقط أو بزوال كلا الجزأين، وكون زوال المعدوم بزوال عدمه عبّر[٥٦٤] عمّا لا يكون موجودًا محضًا بما يكون لزوال العدم مدخلٌ في زواله.

فإن قلت: كيف يعبّر به عن ذلك مع أنّه أعمّ منه؛ لأنّ ما يكون لزوال العدم مدخل في زواله، كما يكون المعدوم[٥٦٥] جزئَه أو نفسَه يكون خارجًا عنه أيضًا بأن يتوقّف على عدم خارج عنه وأيضًا مقابله؛ أعني: ما لا يكون لزوال العدم مدخلٌ في زواله ليس بلازمٍ لمطلق الوجود المحض بعين هذا الدليل. فكيف يمكن أن[٥٦٦] يعبّر بذلك[٥٦٧] عن هذا؟ كما يدلّ عليه قوله: «فكأنّه قال: إمّا أن لا يكون لزوال العدم مدخل[٥٦٨]». إلخ[٥٦٩]

قلنا: ليس المراد بـ«العدم» في قوله: «وذلك الجزء إمّا أن يكون لزوال العدم مدخل في زواله».[٥٧٠] العدم المطلق؛ بل العدم المنسوب إلى ذلك الجزء العارض له أو بجزئه بقرينة مقابلته بقوله: «إمّا أن يكون موجودًا محضًا».[٥٧١] وكذا[٥٧٢] المراد في قوله: «إمّا أن لا يكون لزوال العدم مدخل»[٥٧٣] فظهر اختصاص مفهوم ما يكون لزوال العدم مدخلٌ في زواله بقسْم المركّب من المعدوم والموجود،[٥٧٤] وبقسْم[٥٧٥] المعدوم المحض، ولزوم مفهوم ما لا يكون لزوال العدم مدخلٌ في زواله بقسْم[٥٧٦] الموجود المحض.

فلا يكون معدومًا محضًا حتى يلزم ما ذكرته. قلت: إذا كان زوال العدم ذلك الجزء بزوال المعدوم المحض يكون قسمًا ثانيًا من الاحتمالات، وإن كان بزوال الموجود والمعدوم يكون زوال المركّب بزوال كلا الجزئين؛ لأنّ المركّب الذي انعدم عمرو بسبب انعدامه يكون هذا الجزء في التحقيق، وإن قصد جزء من المركّب. «منه».

٥٦٣ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٩.

٥٦٤ أ: غير.

٥٦٥ أ: العدم.

٥٦٦ أ – أن.

٥٦٧ ع: بذاك.

٥٦٨ ر م – مدخل.

٥٦٩ أ – إلخ. | **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٩.

٥٧٠ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٩.

٥٧١ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٩.

٥٧٢ أ – وكذا.

٥٧٣ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٩.

٥٧٤ أ: الموجود والمعدوم.

٥٧٥ أ: وتقسيم؛ ر: ويقسم.

٥٧٦ م: القسم.

قوله: (**وأمّا الثاني: [وهو أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء]**[٥٧٧] **فلأنّ زوال العدم وجود**) إلخ.[٥٧٨]

أقول: يمكن أن يستدلّ على هذا القسم بأن يُقال: إنّ عدم العدم[٥٧٩] وجودٌ،[٥٨٠] وإنّ عدم العلّة علّة فاعليّة لعدم المعلول، فلو كان الوجوديّ[٥٨١] علّة للعدميّ[٥٨٢] لكان عدم الوجوديّ علّة فاعليّة لعدم العدميّ -الذي هو الوجود- فيلزم أن يكون المعدوم علّة فاعليّة للموجود، وهو باطل بالضرورة. /

[١٧٦و]

واعلم أنّ ما ذكره المصنّف من أنّ عدم العدم عينُ الوجود منظورٌ فيه؛ لأنّ العدم[٥٨٣] صفةُ المعدوم،[٥٨٤] والوجودَ صفةُ الموجود، فلا يكون عينَه.

غايته: أن يكون مستلزمًا له، فلا يلزم حينئذ من كون عدم العدم محتاجًا إليه لعدم عمرو، وأن يكون وجود بكر علّة له؛ لأنّ علّيّة الملزوم لا يستلزم علّيّة لازمه،[٥٨٥] فلا يثبت حينئذ أن يكون وجود بكرٍ من جملة ما يتوقّف عليه وجود زيدٍ من الموجودات، فلا يلزم الخلف المذكور.

قال صاحب[٥٨٦] **التوضيح**: «وإمّا الموجودات مع معدوماتٍ».[٥٨٧]إن أراد بـ«المعدومات»: المعدوم الممكن، فلا نسلّم[٥٨٨] من عدم اعتباره في العلّة أن لا يعتبر مطلق المعدوم، فحينئذ لا يلزم من إبطال هذا القسم بعد إبطال القسمين الأوّلين القولُ[٥٨٩] بـ«الحال»، وإن أراد المعدوم المطلق، فلا يلزم أن يكون مدخليّته باعتبار العدم؛ إذ يجوز أن يكون مدخليّة الشيء

٥٧٧ والمثبت من المطبوع: **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٩.
٥٧٨ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٩.
٥٧٩ أ: العدم، صح هامش.
٥٨٠ أ: الوجود.
٥٨١ أ: الوجود.
٥٨٢ أ: العدم.
٥٨٣ ع – عين الوجود منظور فيه لأنّ العدم.
٥٨٤ أم: العدم.
٥٨٥ م: اللازم.
٥٨٦ أ – صاحب.
٥٨٧ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٣٨.
٥٨٨ ر: فلا يلزم.
٥٨٩ أ: لقول.

في الشيء باعتبار ذاته بدون اعتبار الوجود والعدم، فلا ينحصر الترديد في العدم السابق واللّاحق.

لا يُقال: يريد المعدوم المطلق، ويبطل احتمال كون العلّة ذات الشيء بأن يُقال: إن كانت تلك الذّات أزليّة يلزم أزليّة زيد الحادث، كما في العدم السابق، وإن كانت حادثة يتوقّف على شيء آخر، فإن كان مثلها[٥٩٠] يلزم التسلسل في الأمور الحقيقيّة الغير الفرضيّة، وإلاّ يلزم التخلّف أو عدم كون ما فرضناه حادثًا[٥٩١] حادثًا؛ لأنّا نقول: نختار كونه مثلها،[٥٩٢] فلزوم التسلسل المحال[٥٩٣] ممنوع؛ لأنّه تسلسل[٥٩٤] في المعدومات، وهو غير محال سواء فرضنا تلك المعدومات فرضيّة محضة أو لا. والقوم صرّحوا لجوازه في مواضع عديدة، كالتعلّقات العلميّة وغيرها من الإضافات.

قوله: (**وفيه بحث من وجهين: أحدهما**) إلخ.[٥٩٥]

أقول:[٥٩٦] لا يُقال: إنّ ثبوت القضية المذكورة إنّما يوجب ما ذكره[٥٩٧] لو كان المراد بها كلّما وُجد جميع الموجودات التي يتوقّف عليها وجودُ زيدٍ يُوجد[٥٩٨] مِن غير أن يبقى موقوفًا.

أمّا إذا كان المراد بها[٥٩٩] كلّما وُجد الجميع يوجد زيدٌ مِن غير أن يكون لشيء من الأعدام مدخل، فاللّازم لزوم وجود الحادث لتلك الموجودات من غير أن يكون لشيء من العدم مدخل في وجوده، فيلزم منه أن لا يكون العدم جزءًا من العلّة التامّة[٦٠٠] وهو المطلوب؛ لأنّا نقول: الدليل الدالّ[٦٠١] على ثبوت تلك القضية إنّما يدلّ على المعنى الأوّل دون الثاني، فلذلك لم يتعرّض الشارح لهذا[٦٠٢]

٥٩٠ ر م: مثله.
٥٩١ أ: حادث.
٥٩٢ م: مثله.
٥٩٣ أ: محال.
٥٩٤ أ م: التسلسل؛ ر: ليس.
٥٩٥ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٠.
٥٩٦ ر م – أقول.
٥٩٧ أ: ما ذكرتم.
٥٩٨ أ: بوجود.
٥٩٩ ر – بها.
٦٠٠ أ ر – التامة.
٦٠١ أ – الدال.
٦٠٢ ر: لذلك.

الاحتمال؛ بل تعرّض للأوّل في صورة الجزم، فكأنّه قال: إن أراد بتلك القضيّة / كلّما وُجد الجميع يُوجد زيد مِن غير توقّفٍ على العدم، كما هو الظاهر من كلامه، فدليله لا يدلّ عليه. [١٧٦ظ]

وإن أراد كلّما وُجد الجميع يُوجد زيد من غير[٦٠٣] أن يبقى موقوفًا على عدم شيءٍ بأن يكون المراد بقوله: «من غير توقّفٍ على العدم من غير أن يبقى موقوفًا عليه، فثبوت هذه القضية لا يوجب إلّا لزوم وجود[٦٠٤] الحادث». إلخ.[٦٠٥]

قوله: **(ويمكن تقريره بوجه آخر)** إلخ.[٦٠٦]

قد يُتوهّم[٦٠٧] أنّه[٦٠٨] ليس الغرض من هذا التقرير تصحيح كلام المصنّف؛ لأنّ استلزام القضيّة المذكورة لقولنا:[٦٠٩] «كلّما عدم[٦١٠] تركّب[٦١١]». إهـ[٦١٢] ممّا لا حاجة إليه في إثبات المطلوب الذي هو عدم تركّب العلّة من الموجود والمعدوم مع أنّه غير ثابت إذا أريد بالقضيّة المذكورة[٦١٣] كلّما وُجد الجميع يُوجد زيدٌ من غير أن يبقى موقوفًا على عدم شيءٍ؛[٦١٤] بل المقصود دفع[٦١٥] الاستدراك عن الدليل بأنْ يُجعل عامًّا للموجود المحض والمركّب؛ إذ لا يتوجّه حينئذ أن يُقال: إنّ[٦١٦] ثبوت القضيّة المذكورة يكفي في المطلوب[٦١٧] الذي هو عدم تركّب العلة، كما يتوجّه

٦٠٣ أ ر – غير.
٦٠٤ أ: وجوب.
٦٠٥ ر – إلخ. | **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٠.
٦٠٦ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٠.
٦٠٧ أ: يتو.
٦٠٨ ر: أن؛ م – قد يتوهّم أنّه.
٦٠٩ ر: كقولنا.
٦١٠ أ: وجد؛ ع – عدم.
٦١١ ع – تركّب.
٦١٢ أ م – تركّب إهـ؛ ع: إلخ.
٦١٣ أ – لقولنا كلما وجد مما لا حاجة إليه في إثبات المطلوب الذي هو عدم تركّب العلّة من الموجود والمعدوم مع أنّه غير ثابت إذا أريد بالقضية المذكورة.
٦١٤ أ ر ع – شيء.
٦١٥ أ م: بدفع.
٦١٦ أ ر – إنّ.
٦١٧ أ: الظاهر.

على كلام المصنّف حيث جعل[٦١٨] المطلوب عدم تركّب العلّة من الموجود والمعدوم فقط، ولم يجعل عامًّا للموجود[٦١٩] المحض أيضًا، وهو[٦٢٠] ليس بشيءٍ؛ لأنّ[٦٢١] حاصل هذا التقرير أنّ العلّة لو تركّب من الموجود والمعدوم لكان عدم زيدٍ محالًا؛ لأنّ القضيّة المذكورة تنعكس إلى قولنا: «كلما عُدم زيدٌ عُدم لشيء[٦٢٢] من الموجودات التي يفتقر إليه زيدٌ»، وهكذا إلى الواجب، ولا شكّ[٦٢٣] أنّ بيان الاستحالة بهذا الوجه لا يمكن بدون اعتبار الانعكاس[٦٢٤] في الدليل بخلاف التقدير الأوّل؛ إذ حاصله: أنّ علّة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لم يكن جميع الموجودات التي يفتقر إليها الحادث مستلزمًا له لتوقّفه على المعدومات مع أنّه مستلزم له لثبوت القضيّة المذكورة، وأنّ هذا التقرير لا يتوقّف على ذكر الانعكاس في إثبات المطلوب، وتوهّم الاستدراك في التقرير الثاني إنّما نشأ من ملاحظة كون القضيّة المذكورة ممكنة الدلالة على المطلوب بدون اعتبار الانعكاس بأنْ لا يستدلّ على المطلوب بلزوم كون عدم الحادث محالًا، كما في التقرير الأوّل.[٦٢٥]

قوله: (**فإن قلت: لِم لا يجوز أن يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار**) إلخ.[٦٢٦]

٦١٨ ر – جعل.

٦١٩ أر: للوجود.

٦٢٠ ر: وهذا.

٦٢١ أر: لأنه.

٦٢٢ ع: شيء.

٦٢٣ وفي هامش أ ر ع م: وأيضًا لا شكّ ما قاله: إنّ لعدم المانع مدخلا في الحادث، وهو ينافي كون المراد بالقضية المعنى الثاني؛ ولذلك قال الشارح: «لا شكّ أنّ لعدم المانع دخلا في علة الحادث». [**التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٠.] لا يُقال: لا يجوز أن لا يتصوّر لتاثير الفاعل مانع، فلا يكون لعدمه دخل في العلة التامة، كما يفهم هذا التحرير من كلام الفاضل الشريف في بيان كون العلة التامّة بسيطة؛ لأنّا نقول: إن أراده بعدم المانع متصورًا امتناع تحقّقه فهو لا يمنع ما بقيت على تقدير وجوده، فيكون لعدمه مدخل في العلة التامّة. وإن أريد أن لا يكون الفعل تصورًا إلى نفيه، وملاحظتها في حقّ شيء بالنسبة إلى الفاعل فظاهر أنّ العلة الحادث إلى هو المختار كما هو المذهب يتصوّر لتأثيره فيه مانع على هذا المعنى؛ لأنّ تعلّق قدرة الفاعل الأقدر منه فرضًا على عدم الحادث مانع من تاثير الفاعل المحقّق فيه، وكون ما فرضنا ممتنعًا لا ينافي كونه مانعًا على تقدير وجوده وإلّا فنفيه على تقدير وجود يكفي كون عدم ذلك المانع في العلة داخلا في العلة التامة؛ ولذلك قال الفاضل في بيان لزوم عدم التركب للعلة العامة: «إنّها يجوز أن لا يتصوّر لتأثيره مانع»، ولم يقل: أنّ ما ذكره ذلك من أن لا يكون لعدم المانع دخل في العلة التامّة بأن لا يتصوّر لتأثير الفاعل مانعًا وهو في صورة الموجود، كما هو مذهب الحكيم. «منه».

٦٢٤ ر: الانفكاك.

٦٢٥ م – وهو ليس بشيء لأنّه حاصل هذا التقرير ... بان لا يستدلّ على المطلوب بلزوم كون عدم الحادث محالاً كما في التقرير الاوّل.

٦٢٦ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٠.

قيل عليه: أنّه ليس بمعارضة، ولا مناقضة،[٦٢٧] ولا نقض إجمالي فلا تعلّق له بما سبق من الدليل على إبطال الأقسام الثلاثة. كيف وقد صرّح فيما مضى بعدم وروده حيث قال: «وبهذا يندفع ما يُقال: لِم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقّف عليه الوجود: الإرادة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء».[٦٢٨]

قوله: **(وضَعْفُ هذا الكلام[٦٢٩] غنيّ عن البيان)** إلخ.[٦٣٠]

ووجهه: أنّ المناسبة / التي تدفع الترجيح بلا مرجّح، ويستلزم بسببها العلّة المعلولَ هي التي يحصل عندها وجوب المعلول محضًا.[٦٣١] ولا شكّ أنّها كما يكون في الموجب يكون في المختار أيضًا بلا فرق بينهما. [١٧٧و]

قوله: **(فإن قلت: لِم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقّف عليه)** إلخ[٦٣٢]

تقريره: أنّ تلك القضيّة وعكسها إنّما يثبتان إذا كان علّة الحادث ممكنَ البقاء دائمًا وهو ممنوع؛ إذ يجوز أن يكون من جملتها الحركات الفلكيّة التي[٦٣٣] يمتنع بقاؤها، ويرتفع لذاتها لا لشيء آخر فلا يثبت الأصل والعكس، حينئذ لا يُقال: لا يجوز أن يكون الحركات من جملة العلل؛ لأنّ عدمها السابق يحتاج إلى انتفاء[٦٣٤] علّة وجودها من الموجودات فينتهي[٦٣٥] إلى الواجب، لأنّا نقول: لا يلزم أن تكون تلك العلّة التي انتفت الحركة بانتفائها سابقًا عليه فاعليّة للحركة؛ بل يجوز أن يكون مُعدِّة.

والحاصل: أنّ العدم[٦٣٦] الأزليّ لكلّ حركةٍ سابقةٍ علّةٌ[٦٣٧] للعدم الأزليّ للاحقها، وهكذا إلى غير النهاية من غير انتهاء إلى الواجب.

٦٢٧ ر: ليس بمعارض ولا مناقض.
٦٢٨ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٣٨.
٦٢٩ ع: ضعفه.
٦٣٠ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤١.
٦٣١ ع – محضا.
٦٣٢ ر: إهـ. | **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤١.
٦٣٣ أ + لا.
٦٣٤ أ – انتفاء، صح هامش؛ ر: انتفاع.
٦٣٥ ر: منتهى.
٦٣٦ أ ر: لعدم.
٦٣٧ أ ر: عليه.

فإن قلت: قد صرّح المحققّون بأنّ قولهم:[٦٣٨] «إنّ عدم العلّة علّة لعدم المعلول» مخصوص بما عدا المُعدِّ.

قلنا: ذلك التصريح منهم بالنظر إلى إطلاق عدم العلّة، وإلّا فعِلّيّة العدم السابق عامّ لجميع العلل بالنسبة إلى معلولاتها.[٦٣٩]

فإن قلت: فعلى ما ذكرت يلزم أن يكون عدم العدم السابق للحركة السابقة[٦٤٠] علة[٦٤١] مستلزمة لعدم العدم السابق للحركة اللاحقة؛ لأنّ عدم العلّة علّة لعدم المعلول، فيلزم من[٦٤٢] وجود الحركة السابقة وجود اللاحقة وهو باطل.[٦٤٣]

وأجيب[٦٤٤] عنه بأن يُقال: كون عدم العلّة علّة فاعليّة مخصوص بعلل الموجودات، كما يُشعر به قول الفاضل الشريف حيث قال:

> إن صحّ أنّ عدم العدم عين الوجود، وأنّ عدم العلّة الفاعليّة علّة فاعليّة لعدم المعلول لم يكن الوجود علّة للعدميّ وكيف لا؟ فإنّ المانع علّة لعدم المعلول، فلو كان عدم العلّة علّة فاعليّة لعدم المعلول يكون عدم المانع علّة فاعليّة لوجود المعلول.[٦٤٥]

ويُقال: إنّ عدم الشيء يجوز أن يكون متعدّدًا،[٦٤٦] فلا يلزم من انتفاء علّة بعضه انتفاؤُه[٦٤٧] مطلقًا، فيجوز أن ينتفي[٦٤٨] العدم الأزليّ للحركة اللاحقة المستند إلى العدم الأزليّ للسابقة[٦٤٩]

٦٣٨ ع: بأنّ لهم.

٦٣٩ أ ر: معلولها.

٦٤٠ ر – السابقة.

٦٤١ أ: عليه.

٦٤٢ أ – من.

٦٤٣ وفي هامش أ ر ع م: هذا على تقدير كون العدم عين الوجود ظاهر. وأمّا على تقدير كونه مغايرًا؛ فلأنّ عدم العدم حينئذ يستلزم الوجود على وجه لا يقبل التعدّد في علّتها، فإنّه إذا حصل عدم عدم زيد مثلا لشيءٍ لا يحتاج وجوده إلى سبب غيره، وكذا الحال في جانب الوجود يدلّ عليه الرجوع إلى الوجدان الصحيح، وبما ذكرنا ظهر أنّ قول الفاضل الشريف في بيان عدم جواز كون الوجود علّة للعدم إن صحّ إنّ عدم العدم ليس عين الوجود، وليس على ما ينبغي. «منه».

٦٤٤ أ: أجيب.

٦٤٥ **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف** لشمس الدين الإصفهانيّ، ١/ ٤٦٣.

٦٤٦ وفي هامش أ ر ع م: وهو انتفاء العدم اللاحق للحركة السابقة، فإنّ مدخليته المعدّة إنّما هي باعتبار وجودها وعدم اللاحق، كما ينبغي المعدّ بعدم المعدّ الأزليّ ينتفي بعدم العدم اللاحق الأزليّ فعلى تقدير جواز مدم العدم لم يلزم من زوال العدم الذي استند إلى العدم الأزليّ السابق زوال العدم المطلق يجوز أن يحصل بسبب الانتفاء العدم اللاحق الأزلي للحركة السابقة. «منه».

٦٤٧ م: انتفاء علته.

٦٤٨ ر م: يبقى.

٦٤٩ أ: لسابقه؛ ر: للسابق.

بسبب انتفاء سببه،[٦٥٠] فلا ينتفي العدم مطلقًا لتحقّق سببٍ آخر له، وليس هذا من قبيل التوارد المستحيل[٦٥١] هذا.

واعلم أنّ ما ذكره الفاضل الشريف في حواشيه على **شرح التجريد**:

من أنّ العدمات الأزليّة الممكنة يجوز أن يستند كلّ واحد منها إلى عدم أزليّ آخر / ممكن من غير أن ينتهي إلى عدم واجبٍ أعني: عدم الممتنع؛ بلا[٦٥٢] ترتّب[٦٥٣] العدمات الممكنة ترتّبًا[٦٥٤] ذاتيًّا إلى ما لا نهاية له، كما في العدمات الحوادث المتعاقبة، فإذا زال بعض تلك الأعدام بوجود بعض تلك الحوادث زال العدم المستند إليه، فيكون زوال ذلك البعض من الأعدام مستندًا إلى زوال بعض آخر قبله إلى ما لا نهاية له،[٦٥٥] فيترتب[٦٥٦] وجودات الحوادث وزوال عدماتها الأزليّة متعاقبة متسابقة إلى ما لا نهاية له.[٦٥٧] [١٧٧ظ]

مشكل؛ لأنّ زوال العدم للحركة اللاحقة غير مترتّبٍ على زوال العدم للحركة[٦٥٨] السابقة، كما يُشعر به قوله: «فإذا زال بعض تلك الأعدام» زال العدم المستند[٦٥٩] إليه؛ لأنّ زوال العدم هو الوجود.

ولا شكّ أنّ وجود المعلول لا يترتّب على وجود العلّة المُعدِّة وإن بَنَى[٦٦٠] كلامَه هذا على[٦٦١] جواز تعدُّد العدم لشيءٍ واحدٍ يلزم المخالفة لمقتضى صريح العقل، ولما اختاره من أنّ العدم سلب الوجود، وأنّ سلب[٦٦٢] الوجود[٦٦٣] لا يتعدّد مع وحدة الإيجاب، فالأوْلى أن يُقال: «إن زوال

٦٥٠ أ: لسابقة بسبب انتفاء سببه.
٦٥١ أ ر: والمستحيل.
٦٥٢ ر م: بل.
٦٥٣ أ: الترتب؛ م: يترتب.
٦٥٤ أ: ترتيبا.
٦٥٥ أ – له.
٦٥٦ م: فترتب.
٦٥٧ **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف** لشمس الدين الإصفهانيّ، ١/ ٤٦٣.
٦٥٨ أ ر م – للحركة. والمثبت من نسخة ب.
٦٥٩ أ: المستند.
٦٦٠ أ: بين.
٦٦١ أ – وجود العلّة المعدّة وإن بين كلامه هذا على.
٦٦٢ م: السلب.
٦٦٣ ر م ع – الوجود.

العدم الأزليّ للاحقة ليس مستندًا إلى العدم الأزلي للسابقة[٦٦٤] فقط»، كما هو الظاهر من عباراته؛ بل لانتفاء العدم اللّاحق مدخلٌ فيه أيضًا، فإذا زال ذلك العدم الأزليّ للسابقة[٦٦٥] بوجودها، وزال انتفاء العدم اللّاحق بزوال وجود الحركة السابقة زال[٦٦٦] العدم السابق للاحقة.[٦٦٧]

ويمكن أن يُقال: أراد بـ«الاستناد»: مجرّد التوقّف، وبقوله: «إذا زال العدم بوجود بعض تلك الحوادث زال[٦٦٨] العدم المستند إليه» أنّه إذا زال العدم بوجود بعض تلك الحوادث زال العدم المستند اليه[٦٦٩] عقيب ذلك الزوال لظهور أنّ الكلام في المُعدّات، وأنّ لعدماتها اللاحقة مدخلًا في زوال العدم الأزليّ للاحقة[٦٧٠] منها الذي هو الوجود.

وأيضًا قوله: «فيترتّب[٦٧١] وجودات الحوادث، وزوال عدماتها الأزليّة متعاقبة متسابقة» يدلّ على ما ذكرنا، هذا غاية توجيه كلامه؛ لكن بقي فيه[٦٧٢] شيء وهو: أنّ عدم[٦٧٣] العلّة التامّة علّة تامّة لعدم المعلول، فإذا كان العدم الأزليّ علّة لعدم الأزلي يلزم من انتفاء الأوّل انتفاء العلّة التامّة للثاني، فيلزم انتفاؤه عند انتفاء الأوّل بلا تعاقب، ولا مخلص عنه إلّا بأن يُقال: المراد بقولهم: «إنّ عدم العلّة علّة لعدم المعلول» أنّ عدم علّة الوجود والبقاء علّة لعدم المعلول[٦٧٤] وبقائه، فلا يلزم حينئذ من كون العدم الأزليّ علّة للعدم الأزليّ انتفاء الثاني عند انتفاء الأوّل، وإنّما / يلزم لو [١٧٨و] لم يكن له علّةٌ مُبْقِيَةٌ، وهي[٦٧٥] انتفاء العدم الطارئ فيما نحن فيه وهو ممنوع، وهذا المخلص[٦٧٦] أوْلى مّما ذكر[٦٧٧] سابقًا فتدبّرْ.

٦٦٤ ر: السابقة.
٦٦٥ ر: لسابقه.
٦٦٦ م: زوال.
٦٦٧ أ: اللاّحقة؛ ر: للاحق.
٦٦٨ أ: زوال.
٦٦٩ أم – انه اذا زال العدم بوجود بعض تلك الحوادث زال العدم المستند اليه.
٦٧٠ ر: اللاحقة.
٦٧١ م: فترتب.
٦٧٢ أ – فيه؛ ع – فيه، صح هامش.
٦٧٣ أ – عدم.
٦٧٤ أ: المعلوم.
٦٧٥ م: هي.
٦٧٦ ر: الملخص.
٦٧٧ ر: ذكره.

قوله: (**وعدم كلّ سابقٍ منها مُعدّ لوجود اللّاحق**) إلخ.[٦٧٨]

أراد بـ«العدم»: العدم الطارئ؛ لأنّ مدخليّة المُعدّ في وجود المعلول لوجوده وعدمه الطارئ[٦٧٩] فقط، كما نصّ عليه المحقّقون. وأمّا العدم السابق فمدخليّته في عدم المعلول فقط، هذا توجيه كلامه. وفيه نظر ظاهر؛[٦٨٠] لأنّ المُعدّ يمنع أن يوجد مع المعلول والعدم الطارئ يجامعه.

قوله: (**فيرتفع لامتناع بقائها**) إلخ.[٦٨١]

لا يُقال: إن أريد بـ«امتناع البقاء»: الامتناع[٦٨٢] الذاتيّ بأنْ يقتضي ذات الحركة زوالها يلزم أن لا يوجد ابتداء؛ لأنّ ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه، وإن اريد الامتناع بالغير فهو يستلزم إمكانَ البقاء لذاته، واحتياجَه في زواله إلى زوال علّة وجودِه فلا تبطل تلك القضيّة، وعكسها تكون الحركة من جملة تلك الحوادث؛ لأنّا نقول: المراد هو الأوّل، فذلك يلزم أن لا يوجد ابتداء ممنوع لجواز أن يوجب ذاته العدمَ في الزمان الثاني والثالث خاصّة، فلا يلزم أن يوجب[٦٨٣] ذاته العدم مطلقًا حتّى يكون ممتنعًا فلا يوجد ابتداء؛ بل يلزم أن يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطًا بوجوده[٦٨٤] في زمان سابق عليه، واستحالته ممنوعة؟[٦٨٥]

فإن قلت: فعلى هذا القياس يلزم أن يجوز كون بعض الممكنات مقتضيًا لبقائه وهو يستلزم أن لا يصدق قولهم: «كلّ ممكنٍ محتاجٌ في وجوده وبقائه إلى علّة فاعليّة غيره».

قلنا: هذا القول منهم مبنيّ على أنّ الإيجاد فرع الوجود سواء كان في حال الوجود أو البقاء وما ذكرتَه[٦٨٦] من أنّ بعض الممكنات يجوز أن يكون مقتضيًا لبقائه يكون ظاهر الفساد حينئذ؛

٦٧٨ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤١.

٦٧٩ م – لأنّ مدخليّة المعدّ في وجود المعلول لوجوده وعدمه الطارئ.

٦٨٠ وفي هامش أ ر ع م: وجه التقدير أنّ المفهوم من كلام الفاضل الشريف في كتبه الكلاميّة في بعض المواضع كون علّة الحوادث عبارة عن علة البقاء، وإن المفهوم في البعض تجويز. «منه».

٦٨١ ع – إلخ. | **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤١.

٦٨٢ ر: والامتناع.

٦٨٣ أ ر: أن يوجد.

٦٨٤ م ع: بوجود.

٦٨٥ وفي هامش أ ر ع م: يعني: جواز كون الممكن مقتضيًا تقدّمه في الزمان الثاني يستلزم جواز اقتضائه وجوده فيه بلا فرق بينهما وهو ينافي هذه القضيّة الثانية عند المحقّقين وهو أنّ كلّ ممكن يحتاج في وجوده وبقائه إلى فاعل غيره. «منه».

٦٨٦ أ: وما ذكره.

لأنّ كون الشيء علّة فاعليّة لبقائه يستلزم أن يكون وجوده في الزمان الثاني موقوفًا على وجوده فيه لذلك المنفي.[٦٨٧]

قوله: **(وأجيب: بأنّه لا[٦٨٨] يُتصوّر الحركة إلاّ بأن يوجد)** إلخ.[٦٨٩]

أقول:[٦٩٠] إمكان بقاء الوضع الأوّل أو الاثنين[٦٩١] بحسب الذّات لا ينافي امتناعه بحسب الغير، فلا يلزم من استناده إلى الواجب وجوبًا،[٦٩٢] وجوب بقائه حتى يمتنع[٦٩٣] حدوث الحركة.

قوله: **(فالماهيّة الغير القارّة لا تكون أثرًا للموجب)** إلخ.[٦٩٤]

[١٧٨ظ] أقول:[٦٩٥] كون واجب الزوال / أثرًا للممتنع الزوال لا يستلزم وجوب دوامه بدوام علّته، وإنّما يلزم ذلك لو كان العلّة؛ أعني: الفاعل الموجب علّة بدوام المعلول وهو غير لازمٍ إلّا في صورة كون المعلول ممكن البقاء لذاته، وكون الفاعل علّة تامّة له،[٦٩٦] فلا يلزم حينئذ من كون الحركة أثرًا للموجب وجوب دوامها بدوامه.

قوله: **(فإن قيل: الذات تكون علّة لمطلق الحركة)** إلخ.[٦٩٧]

أقول:[٦٩٨] يرد عليه أنّه لا وجود للطبائع، فلا يمكن للعقل[٦٩٩] أنْ يعلّل طبيعة الحركة المطلقة بشيء، ولو سُلّم فإنّما هو في ضمن الأفراد، فإذا لم يعلّل أفرادها بالموجب لا يعلّل المطلق في ضمنها به أيضًا.

٦٨٧ ر م: المبنيّ.

٦٨٨ ر – لا.

٦٨٩ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤١.

٦٩٠ ر ع – إلاّ بأن يوجد إلخ أقول.

٦٩١ م: الا من.

٦٩٢ وفي هامش أ ر ع م: إذ يجوز أن يكون ذلك الاستناد مشروطًا بشرط واجب الزوال بزواله يكون بالاستناد زائلا وأنّ المستند ممكن البقاء. «منه».

٦٩٣ م: يوجد؛ وفي هامش م: يمتنع، في نسخة.

٦٩٤ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤١.

٦٩٥ ر – أقول.

٦٩٦ م – وكون الفاعل علّة تامّة له.

٦٩٧ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤١.

٦٩٨ أ ر ع – أقول.

٦٩٩ م – للعقل.

والاعتراض في هذا المقام أن يُقال: إنّ الحركة عند الحكماء: حالة توجد للجسم في آنٍ لا امتداد[٧٠٠] لها في نفسها، ولا انقسام؛ لكنّها تستلزم[٧٠١] أمرًا ممتدًّا سيّالاً هو تتبدّل[٧٠٢] أوضاعُه أو أمْكنتُه التي[٧٠٣] لا يُتصوّر إلّا في زمان، فيكون هي؛ أي تلك الحالة ثابتة في كلّ آنٍ من ذلك الزمان، فجاز أن يكون تلك الحالة غير مسبوقة بالعدم، ومستلزمة للتبدّل والانتقال من وضعٍ إلى وضعٍ على وجه متعاقب[٧٠٤] هناك تبدّلاتٌ وانتقالاتٌ غير متناهية[٧٠٥] مع بقاء تلك الحالة بشخصها، وكأنّهم أرادوا بـ«ماهيّة الحركة القديمة» هذه الحالة المستلزمة[٧٠٦] التي يُوصف في كل آنٍ بأنّها توسّط[٧٠٧] بين مبدأ ومنتهى معيّنين. وقيل: ذلك الآنْ بأنّها[٧٠٨] توسّط بين مبدأ ومنتهى[٧٠٩] آخرين،[٧١٠] وهكذا إلى ما لا نهاية له.

قالوا: وهذه الحالة المستمرّة في ذاتها[٧١١] المستلزمة لتجدّداتٍ انتقاليّةٍ وضعيّةٍ بلا بداية هي الواسطة[٧١٢] بين عالَميْ القدمِ والحدوثِ، ولولاها لم يتصوّر ارتباط أحدهما بالآخر؛ لأنّ الحادث لا يكون علّتُه التامّةُ[٧١٣] قديمةً،[٧١٤] والقديم إذا كان علّة تامّة لشيء لا يتخلّف عنه معلوله، فلا يرتقي حادث في سلسلة علله إلى قديم، ولا ينزل[٧١٥] قديمٌ في سلسلة معلولاته إلى حادث؛ بل لا بدّ هناك من أمر[٧١٦] ذي[٧١٧] جهتين: استمرار وعدم استقرارٍ. فمن حيث استمراره

٧٠٠ أ: ابتداء.
٧٠١ أ ر م ع: يستلزم.
٧٠٢ ع: تبدّل.
٧٠٣ أ م: الذي.
٧٠٤ م: يتعاقب.
٧٠٥ أ: غير المتناهي.
٧٠٦ م: المستمرة ؛ أ + بين.
٧٠٧ م – التي يوصف في كل آن بأنّها توسّط.
٧٠٨ أ: بها؛ أ ر م + لو.
٧٠٩ ر م – معيّنين وقيل ذلك الآن بأنّها لو توسّط بين مبدأ ومنتهى.
٧١٠ ع: آخر.
٧١١ ر: ذواتها.
٧١٢ أ: الواسط.
٧١٣ م: علة تامة.
٧١٤ ر: قديما.
٧١٥ ر: وينزل؛ م: ولا يتنزّل.
٧١٦ ر – أمر.
٧١٧ أ: أخرى.

يستند[٧١٨] إلى قديم، ومن حيث عدم استقراره المتجدّد[٧١٩] المتعاقب لا إلى أوّل يصير سببًا لفيضان الحوادث، فينظم به عالم الحوادث مستندًا إلى المبدأ القديم بلا لزوم شيءٍ ممّا ذكره المصنفّ من الفساد.

قوله: (**لكن لا يمكن أن يكون في طبيعة الأفراد امتناعُ البقاء**[٧٢٠]) إلخ.[٧٢١]

وضعفُه ظاهرٌ غنيٌّ[٧٢٢] عن البيان.

قوله: (**ولزوم**[٧٢٣] **التسلسل من جانب المبدأ**) إلخ.[٧٢٤]

ويرد عليه ما سبق من أنّه يجوز أن ينتهى إلى ما يكون اعتباريًّا، فلا يلزم التسلسل[٧٢٥] في الأمور / الموجودة. [١٧٩و]

قوله: (**بل توجيه السؤال**) إلخ.[٧٢٦]

حاصله: أنّ الموجود والمعدوم، كما يُطلقان[٧٢٧] على الثابت ونقيضه[٧٢٨] فيما ذكر،[٧٢٩] يُطلقان[٧٣٠] في الثابت ونقيضه،[٧٣١] وما ذكره[٧٣٢] من الأمور اللّاموجودة واللّامعدومة على المعنى الأوّل، يدخل في الموجود والمعدوم على المعنى[٧٣٣] الثاني؛ إذ لا يخرج[٧٣٤] عن

٧١٨ ر: استند.
٧١٩ أ: المتجددة.
٧٢٠ ع – الأفراد امتناع البقاء.
٧٢١ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤١.
٧٢٢ أ ر – غنيّ.
٧٢٣ ع: لزم.
٧٢٤ ع – إلخ. | **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤١.
٧٢٥ م ع – التسلسل.
٧٢٦ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٢.
٧٢٧ ع: يستعملان.
٧٢٨ أ م ع – على الثابت ونقيضه.
٧٢٩ م + على ما ذكر.
٧٣٠ ع: يستعملان.
٧٣١ ر – في ما ذكر يطلقان في الثابت ونقيضه.
٧٣٢ ع: ذكر.
٧٣٣ ع – المعنى.
٧٣٤ م ع: مخرج.

النقيضين، فإذا أريد بهما هذا المعنى يثبت امتناع دخول تلك الأمور في العلّة التامّة بعين الدليل المذكور.[٧٣٥]

وحاصل الجواب: أنّه إن أريد بهما[٧٣٦] المعنى[٧٣٧] الثاني يلزم أن يُراد به[٧٣٨] الموجود[٧٣٩] والمعدوم الّذيْن جُعِلَا جزءًا من الدليل. هذا المعنى أيضًا لتطبيق[٧٤٠] الدليل على المدّعى، فيرد المنع حينئذ على المقدمة القائلة: بأنّ كلّ موجودٍ ممكنٍ فهو واجب بالنظر إلى علّته المستندة إلى الواجب إن جُعلت تلك الأمور داخلة[٧٤١] في الموجود بهذا المعنى؛ لأنّ صحّة هذه المقدّمة إنّما هي على تقدير أن يُراد بـ«الموجود»: المعنى الأوّل. وأمّا على تقدير أن يُراد به المعنى الثاني المتناوِل للموجود والحال فلا صحّة لها.

ويرد المنع أيضًا على المقدّمة القائلة: بأنّ زوال كلّ معدومٍ لا يمكن إلّا بزوال العدم، إن جُعل تلك الأمور من قبيل المعدوم؛ لأنّ صحّتها يتوقّف على أن يُراد بـ«المعدوم»: المعنى الأوّل.

والغلط إنّما نشأ[٧٤٢] من إطلاق[٧٤٣] اللفظ على[٧٤٤] المعنيين، وتوهُّم صحّة تلك المقدّمتين على تقدير حمل لفظ الوجود والعدم في مقدّمات الدليل على كلّ من المعنيين، وهذا ما[٧٤٥] يُقال: إنّ كلّ جسمٍ ممكنٌ؛ لأنّه مركّب، وكلّ مركّبٍ ممكنٌ، فيُقال: عليه يلزم من هذا الدليل أن يكون الواجب ممكنًا؛ لأنّ الجسم كما يُطلق[٧٤٦] في[٧٤٧] القابل للأبعاد، يُطلق على[٧٤٨] مطلق الموجود.

٧٣٥ وفي هامش أ ر ع م: أراد بـ«الاستعمال»: المجازي؛ إذ من قال بثبوت الحال من مبنى الأحوال لا يطلقون الوجود على المعنى العامّ حقيقة، ولا يتوّهم أنّ منشأ توهّم السائل إنّما يحصل على تقدير اشتراط اللفظ؛ إذ مدار السؤال توهّم عدم صحّة مقدّمات الدليل على أن يراد بـ«الوجود»: الثابت وبـ«المعدوم»: نقيضه، وخصوصية الاشتراك لا مدخل لها فيه. «منه».

٧٣٦ ر: به.

٧٣٧ ر: للمعنى.

٧٣٨ ر ع – به.

٧٣٩ ر – بالموجود.

٧٤٠ أ: ينطبق؛ م: لينطبق.

٧٤١ ر + الأفراد فعلة تلك الصورة داخلة.

٧٤٢ أ: ينشأ.

٧٤٣ ع: استعمال.

٧٤٤ أ ع: في.

٧٤٥ ع: كما.

٧٤٦ أ ع: يستعمل.

٧٤٧ م: على.

٧٤٨ أ ع: يستعمل في.

ويُجاب: بأنّ صحّة[٧٤٩] تلك المقدّمة القائلة: بأنّ[٧٥٠] كلّ جسمٍ مركّبٌ موقوفةٌ على أن يُراد بـ«الجسم»: المعنى الأوّل دون الثاني.

قوله: **(لأنّ الإضافيّات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها)** إلخ.[٧٥١]

أقول: يرد عليه أنّه[٧٥٢] إذا جاز زوال نفس الشيء بدون اعتبار زوال[٧٥٣] الصفة عنه من الوجود والعدم مثلًا، كما يفهم من هذا الكلام يجوز أن يكون بعض المعدومات زائلًا بدون زوال عدمه، كالاتّصاف بالعلّيّة[٧٥٤] مثلاً، فلا يلزم[٧٥٥] من تركّب العلّة من مثل هذا المعدوم[٧٥٦] شيءٌ ممّا ذكر[٧٥٧] من المحالات.

قوله: **(وتلك الأمور ممكنة)** إلخ.[٧٥٨]

[١٧٩ظ] لم يُرِدْ به ممكنةَ الوجود أو الثبوت[٧٥٩] في نفسها؛ بل ممكنةَ الثبوت لغيرها؛ لأنّ الأحوال / غير موجودة وهو ظاهر، وأنّ ثبوتها في نفسها[٧٦٠] غير معلّل بالغير؛ بل مقتضى ذواتها.[٧٦١]

قوله: **(وإن لم يكن منتفية[٧٦٢] في شيء من الأزمنة)** إلخ.[٧٦٣]

أقول: إذا كان الإيقاع قديمًا غير منتفٍ في شيء من[٧٦٤] الأزمنة يكون الحادث أيضًا قديمًا بالضرورة؛ لأنّ الإيقاع بدون وقوعٍ غيرُ معقولٍ، فلا يرد السؤال باحتمال كونه موقوفًا على شيء آخر من الحوادث.

٧٤٩ أ – صحة.
٧٥٠ ر: لأن.
٧٥١ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٣.
٧٥٢ أ ر م + يرد.
٧٥٣ ر: نفس.
٧٥٤ م: بالقبلية.
٧٥٥ أ – يلزم.
٧٥٦ أ: العدم.
٧٥٧ ر: ذكره.
٧٥٨ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٣.
٧٥٩ ر: والثبوت.
٧٦٠ ر – في نفسها.
٧٦١ أ: ذاتها.
٧٦٢ وفي المطبوع: منفية. **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٣.
٧٦٣ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٣.
٧٦٤ ر: بمعنى.

قوله: (**ضرورة قدم الوسائط**) إلخ.[٧٦٥]

اعترض عليه[٧٦٦] بأنّه لا يلزم من قدم الوسائط قدم تلك الأمور، وإنّما يلزم ذلك لو كان استنادها إلى تلك الوسائط بطريق الوجوب أيضًا، وهو ممنوع لجواز أن يكون على سبيل الصحّة والجواز على أنّ جَعْل قوله: «على سبيل الصحّة والاختيار[٧٦٧]»[٧٦٨] وقوله: «(**[لكن] لا**[٧٦٩] **على سبيل الوجوب**) قيد[٧٧٠] لاستناد[٧٧١] الموجودات[٧٧٢] إلى الواجب[٧٧٣]« يُبطل[٧٧٤] غرض المصنّف؛ فإنّه لو جاز استناد الموجودات إلى الواجب ابتداءً[٧٧٥] على سبيل الصحّة والاختيار[٧٧٦] لكان أكثر المقدّمات؛ أعني: الثانية[٧٧٧] وإثبات[٧٧٨] اللّاموجودة واللّامعدومة[٧٧٩] على طرف، ولكان[٧٨٠] قول[٧٨١] المصنّف فيه مستغنى عنه؛[٧٨٢] لأنّ[٧٨٣] إثبات تلك الأمور على تقدير أنّ كلّ ممكنٍ يحتاج[٧٨٤] في وجوده إلى مؤثّر يوجبه مخلصٌ عن القول بالموجب بالذّات؛ إذ لو لا تلك الأمور لا يمكن نفْي الموجب بالذّات، إلّا بالتزام المحال.[٧٨٥]

٧٦٥ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٣.

٧٦٦ وفي هامش أ ر ع م: هذا الإشكال وإن كان غير متوجّه على ما ذكرنا سابقًا من الإيقاع بدون الوقوع غير معقول إلاّ أنّه لطوله أورده هاهنا وأجاب بجواب غير ظاهر مما سبق. «منه».

٧٦٧ ع: والجواز.

٧٦٨ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٣.

٧٦٩ ر م – لا.

٧٧٠ ر: قيدا.

٧٧١ أ: قيد الاستناد.

٧٧٢ م: قيدا لاستناد الموجودات؛ ع: قيد استناد الموجودات.

٧٧٣ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٣.

٧٧٤ أ: يعلل.

٧٧٥ ر – على سبيل الوجوب قيد استناد الموجودات إلى الواجب يبطل غرض المص فإنّه لو جاز استناد الموجودات إلى الواجب ابتداء.

٧٧٦ ر م: والجواز.

٧٧٧ أ ر + في.

٧٧٨ أ ر: إثبات.

٧٧٩ ر ع: اللاّموجود واللاّمعدوم.

٧٨٠ م ع – على طرف ولكان.

٧٨١ م ع: وقول.

٧٨٢ أ – مستغنى عنه.

٧٨٣ أ: أنّ.

٧٨٤ م: محتاج.

٧٨٥ م أ ع – إلاّ بالتزام المحال؛ أ ر + مستغنى عنه.

فجَعْلُ قولِه: «لا على سبيل الوجوب[٧٨٦]« متعلّقًا بـ«مفتقرة»، وقيدًا للاستناد[٧٨٧] المستفاد[٧٨٨] من قوله: «مفتقرة»[٧٨٩] –لأنّ الافتقار إلى شيء يوجب الاستناد– مخلصٌ عن هذه الشبهات.

قوله: **(والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه)** إهـ.[٧٩٠]

أقول:[٧٩١] هذا التسلسل باطل وإن كان في[٧٩٢] الأحوال؛ لأنّها من قبيل الثابت على مقتضى التعريف والتقسيم السابقين.

وبرهان التطبيق يدلّ على امتناع التسلسل في الثابت، وما ذُكر من أنّ برهان التطبيق غير تامّ ليس بتامّ، يدلّ عليه ما ذكره الفاضل الشريف من تحقيق ذلك البرهان على وجه[٧٩٣] لم يحمْ[٧٩٤] حوله شائبة شكّ هذا.[٧٩٥]

واعلم أنّ ما ذكره المصنّف في هذا المقام مشكلٌ، وإن فُرض صحّة القول بـ«الحال»؛ لأنّه لا بدّ من[٧٩٦] استناد الحوادث إلى القديم من التسلسل في الحوادث، وتلك الحوادث إمّا أن تكون موجودات قارّة أو غير قارّة أو معدومات أو أحوال.

والأوّل: باطل باتّفاق الفريقين. والثاني: على زعم المصنّف كيف لا! وإتمام[٧٩٧] دليله على ثبوت الأمور اللّاموجودة واللّامعدومة موقوف على بطلانه. والثالث: يستلزم ذلك التسلسل الباطل[٧٩٨] باتّفاق الفريقين / على مقتضى مختار المصنّف؛ لأنّ استناد[٧٩٩] المعدوم الحادث إلى [١٨٠و]

٧٨٦ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٣.
٧٨٧ أ: قيد الاستناد.
٧٨٨ أ ر – المستفاد.
٧٨٩ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٣.
٧٩٠ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٣.
٧٩١ أ ر – أقول.
٧٩٢ م: من.
٧٩٣ م + أعم.
٧٩٤ م – لم يحم.
٧٩٥ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٣.
٧٩٦ م ع: في.
٧٩٧ أ: وإنّما.
٧٩٨ ر – الباطل.
٧٩٩ ر: استناده.

المعدوم الحادث هو استناد عدمه الحادث إلى عدمه الحادث عند المصنّف، وإنّ زوال الممكن إنّما يكون[٨٠٠] بزوال علّة وجوده فحينئذ يتوقف ترتّب العدمات الحادثة على ترتّب الوجودات الحادثة[٨٠١] وإنّه تسلسل باطل بالاتّفاق؛ لأنّه في الموجودات المجتمعة، لا في المتعاقبة؛ إذ العدم الطارئ للمُعدّ لا يكون علّة مستلزمة للعدم الطارئ لمعلوله، والكلام فيه فتدبّر. والرابع: تسلسل في الإيقاعات على زعم المصنّف حيث حكم بأنّ تلك الأمور إذا اُستنِدت إلى الواجب بطريق الإيجاب يلزم التسلسل في الإيقاعات إن لم يُجعل إيقاع الإيقاع عينه، وأنّه محال لكونه تسلسلًا في الأمور الثابتة.

قوله: (**وإمّا أن يكون بطريق كون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع بالذّات**) إلخ.[٨٠٢]

ولا يخفى عليك[٨٠٣] أنّ استناد الحادث إلى الموجب القديم لا يمكن إلاّ بالتسلسل في طرف المبدأ، فإذا انقطع التسلسل في الإيقاعات بأن يكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع يلزم أن يكون ذلك الحادث قديمًا على تقدير استناده إلى الموجب، وكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع[٨٠٤] لا مدخل له في جواز استناد الحادث إلى الموجب القديم.

قال: (**وإن أمكن تمشيتهما**). إلخ[٨٠٥]

٨٠٠ أ: هو؛ ر: أن يكون.

٨٠١ أ – الحادثة.

٨٠٢ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٣.

٨٠٣ وفي هامش أ ر ع م: قال الشارح: «قصده بها إمّا أن يكون على سبيل الوجوب أو لا» إهـ. أقول: إن أراد بـ«الوجوب« ما هو أثر الإيجاب الذاتيّ يكون أثر، وفيه بعد نقضه بالبرهان قبيحًا، كما ذكره الفاضل الشريف، وأيضا ما ذكره من ثبوت الإيقاع مع العلة تارة، وعدمه أخرى لا يستلزم الرجحان بلا مرجّح؛ يعني: وجود الممكن بلا موجد يدلّ على أنّه أراد بـ«الوجوب« الوجوب، استدلّ على ثبوته بكلّ ممكن للزوم الرجحان بلا مرجّح على تقدير انتفائه عنه كما مر في المقدمة الثانية، ولا شكّ أنّ هذا الوجوب ليس أثر الإيجاب الذاتيّ؛ بل تحقّق في صورة المختار أيضا، وإن أراد ما ذكره في المقدمة الثانية من أنّ كل ممكنٍ يجب وجوده عند وجود علّته التامّة فهو لا ينافي كون الفاعل مختارًا، فحينئذ لا يكون لقوله: «لكن القول بصدور الإيقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب« أظهر عند العقول وجه، وأيضا قوله: «فصدور باعثة على سبيل الوجوب يدلّ على أنّ المصدر الذي هو الفاعل يوجب تلك الأمور ويجب هي عنه». ولا شك أنّ الوجوب بهذا المعنى ينافي كون المصدر مختارًا بمعنى صحّته عن الفعل والترك عنه، وعبارة الإيجاب الذاتيّ والجواب أراد ما ذكره في المقدمة الثانية، وأراد بصدور الإيقاع عن العلّة بطريق الاختيار في قوله «لكن القول بصدور الإيقاع عن العلة بطريق الاختيار» صدور الإيقاع على سبيل الاختيار فقط، وأراد بالوجوب عن الفاعل ما يعمّ الوجوب بالاختيار وهو ظاهر. «منه».

٨٠٤ أ – يلزم أن يكون ذلك الحادث قديما على تقدير استناده إلى الموجب وكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع، صح هامش.

٨٠٥ أ – إهـ. | **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٣.

أقول:[٨٠٦] هذا المنع غير موجّهٍ لما ذكرنا من أنّ برهان التطبيق يدلّ على استحالة مثل هذا التسلسل، وأنّ القول بعدم[٨٠٧] تمامه غير تامّ، وإن شئتَ شاهدًا له فارْجعْ إلى[٨٠٨] كتب الفاضل الشريف، ولو سُلّم عدم تمامه، فيمكن أن يبطل هذا التسلسل بأن يُقال: مجموع الإيقاعات الغير المتناهية بحيث لا يشذّ عنها شيء حادث عند حدوث الحادث الموقوف عليه أو يمتنع تقدّم الإيقاعات على الأثر بالزمان، فلا بدّ أن يكون له مخصّص بذلك الوقت، فلو كان المخصّص إيقاعًا آخر[٨٠٩] يلزم أن لا يكون ما فرضنا[٨١٠] مجموعًا مجموعًا،[٨١١] وإن كان أمرًا آخر يلزم تناهي الإيقاعات إن كان مخصّصًا تامّا؛[٨١٢] لأنّ توقّف المجموع لا يمكن إلاّ بتوقّف واحد منه، فيلزم انقطاع السلسلة عند ذلك الواحد وهو خلاف المفروض، وإلّا تأخذ جميع المخصّصات بحيث لا يشذّ عنها[٨١٣] شيء.

فنقول: ذلك المجموع حادث وقت حدوث الحادث، فلا بدّ له من مخصّص. فإن كان جزءًا منه يلزم أن يكون الشيء علّة لنفسه ولعلله، وإن كان خارجًا يلزم أن لا يكون ما[٨١٤] / فرضناه مجموعا مجموعًا،[٨١٥] ولا يُتوهّم كون المخصّص نفس الحادث لظهور لزوم الدور على [١٨٠ظ]

٨٠٦ أ ر – أقول.

٨٠٧ ر: بعد.

٨٠٨ ر – الى.

٨٠٩ وفي هامش أ ر ع م: أقول: هذا الدليل وإن دلّ على بطلان التسلسل في الإيقاعات إلاّ أنّ لنا دليلاً يدلّ على جوازه؛ بل على وقوعه وهو: أنّه لو لم يقع التسلسل في الإيقاعات أن لا يؤثّر مؤثّر في شيء وهو من الاستحالة. بيان المتلازمة: أنّ تأثير المؤثّر في الأثر في نفس الأمر. ولا شكّ أنّ ذلك الاتّصاف لكونه ممكنا يحتاج إلى مؤثّر فيه متّصف فيه بالتأثير في نفس الأمر؛ لأن المعلول إذا كان حاصلًا في نفي الأمر يكون العلّة العلّة متّصفًا بالتأثير فيه في نفس الأمر، وهكذا إلى غير النهاية فيلزم من اتصاف المؤثر بالتأثير في الشيء في نفس الأمر تسلسل في الاتصافات في نفس الأمر، فلو امتنع هذا التسسل اللازم لتأثير المؤثّر في الشيء يلزم استحالة ملزومه الذي هو التأثير، ولا يتوهّم أنّ هذا التسلسل شيء في الاعتباريّات فينقطع بانقطاع الاعتبارات، كما قال في **شرح التجريد** وغيره؛ لأنّ ما كره هناك إنّما هو في المؤثريّة بالقياس إلى نفسها؛ لأنّها بالقياس إلى اتّصاف الشيء بها أذ لا شك أنه من الاعتبارات في نفس الأمر بخلاف نفس المؤثريّة. «منه».

٨١٠ م – فرضنا.

٨١١ ر – مجموعا.

٨١٢ أ ر – إن كان مخصّصا تامّا.

٨١٣ ر: عنه.

٨١٤ ر – ما.

٨١٥ ر – مجموع؛ م – وإلاّ تأخذ جميع المخصّصات بحيث لا يشذ عنها شيء فنقول ذلك المجموع حادث وقت حدوث الحادث فلا بدّ له من مخصص فإن كان جزءا منه يلزم أن يكون الشيء علة لنفسه ولعله وإن كان خارجا يلزم أن لا يكون ما فرضناه مجموعا مجموعا.

ذلك التقدير، وأيضًا منع مغايرة إيقاع الإيقاع للإيقاع غير موجّهٍ لظهور أنّ المحتاج إليه مغاير بالذات[٨١٦] للمحتاج.

قوله: (**فظهر الفرق بين الأمور اللّاموجود واللّامعدوم**[٨١٧]) إلخ.[٨١٨]

أقول:[٨١٩] فيه بحث؛ لأنّ الممكن أعمّ مطلقًا[٨٢٠] من أن يكون ممكن الوجود في نفسه أو ممكن الثبوت لغيره، ولا بدّ أن يحتاج إلى مؤثّر مُستجمِع بشرائط[٨٢١] تأثيره فيه،[٨٢٢] فإنْ جعل هذا التأثير من جملة أجزاء العلّة التامّة يلزم من عدم[٨٢٣] وجوب المعلول عند حصول علّته التامّة رجحان الممكن بلا مرجّح بمعنى حصوله بلا تأثير[٨٢٤] مؤثّرٍ فيه بعين الدليل السابق سواء كان هذا الحصول وجودًا -كما في الموجودات- أو لا -كما في غير الموجودات الثابتة للأشياء في نفس الأمر-.

وحصول[٨٢٥] كون التأثير إيجادًا لا مدخل له في لزوم ذلك المحال، وإن يجعل من جملة أجزاء العلل لا يلزم ذلك المحال[٨٢٦] في الممكنات الموجودة أيضًا -كما سبق-، وجعْله جزءًا من علل الموجودات دون غيرها تحكّم محض؛ فإنّ البديهة لا تفرّق بينهما في الجزئيّة وعدمها.

قوله: (**والإيقاع لا يجب ثبوته عند تحقّق علّته التامّة**) إلخ.[٨٢٧]

أقول:[٨٢٨] هذا قريب من إنكار البديهيّات عند المصنّف، وما ذكره من الدليل لا يدلّ عليه؛ لأنّ عدم لزوم المحال المذكور؛[٨٢٩] أعني: وجود الممكن بلا إيجاد لا يستلزم عدم لزوم المحال مطلقًا؛ لأنّ نفي الخاصّ لا يستلزم نفي العامّ.

٨١٦ أ - بالذات.
٨١٧ ر - اللاموجود واللامعدوم.
٨١٨ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٤.
٨١٩ أ ر - أقول.
٨٢٠ أ: مطلقا أعم.
٨٢١ ر: بشرط؛ م: لشرائط.
٨٢٢ م - فيه.
٨٢٣ م: عند.
٨٢٤ ع: تأثر.
٨٢٥ ع: خصوص.
٨٢٦ أ ر - في لزوم ذلك المحال وان يجعل من جملة اجزاء العلل لا يلزم ذلك المحال.
٨٢٧ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٤.
٨٢٨ أ ر - أقول.
٨٢٩ وفي هامش أ ر ع م: لبطلان هذا الاحتمال وإن ظهر ممّا سبق إلاّ أنّه أورده إشارة إلى الاستدلال بدليل آخر «منه».

[المقدّمة الرابعة: الرجحان بلا مرجّح باطل]

قول: (**فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجّحات**) إلخ.[٨٣٠]

أقول:[٨٣١] لقائل أن يقول: بمنع[٨٣٢] استحالته بناء على أنّ الترجيح من قبيل الاعتباريّات، وإنّ المرجّح يجوز أن يكون منها أيضا.

قوله: (**[قلنا]: الإرادة والاختيار لا يعلل**) إهـ.[٨٣٣]

قال بعض الأفاضل:[٨٣٤]

إنّ البديهة[٨٣٥] تشهد بأنّ الحالة الميلانيّة المسمّاة بـ«الإرادة» لا يتعلق شيء مشعور به يرى المريد وجوده أوْلى من عدمه، ويسمى «غرضا». قالوا: وبذلك تتميّز الحركة الصادرة عن النفس عن الحركة الصادرة عن الطبيعة، ومن الأفعال الصادرة عن المبادئ العالية؛ إذ لا غرض لها من أفعالها.

ثم قال:

فإن قلت: نحن نعلم بالوجدان أنّ إرادتنا موقوفة على غايات مشعور بها، وجودها عندنا أولى من عدمها، وأمّا أنّ كلّ إرادة فهي بهذه المثابة فكلّا! قلت: من أنصف ولَاحَظَ حالته الميلانيّة الوجدانيّة –التي تسمّى إرادة– جزم بأنّ تلك الحالة / في نفسها مع قطع النظر عن خصوصيّة صاحبها لا يتعلّق إلّا بما هو أولى إمّا يقينيًّا أو[٨٣٦] ظنيًّا أو[٨٣٧] تخيّلًا، كما في النائم والساهي. انتهى كلامه.[٨٣٨] [١٨١و]

٨٣٠ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٥.
٨٣١ أ ر – أقول.
٨٣٢ أ م: لقائل أن يمنع.
٨٣٣ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٦.
٨٣٤ لم نجد من هو.
٨٣٥ أ – إن البديهة.
٨٣٦ م: وإما.
٨٣٧ م: وإما.
٨٣٨ لم نجد المصدر الذي نقله المؤلّف.

ولا يخفى عليك أنّه يدلّ[٨٣٩] على أنّ متعلّق الإرادة لا بدّ أن يكون أوْلى بالنسبة إلى الفاعل، فيكون التعليل لازمًا. [?????]

قوله: (**لأنّ معنى الترجيح إثبات الرجحان**) إهـ.[٨٤٠]

أقول:[٨٤١] فيه بحث؛ لأنّ معنى الترجيح إذا كان إخراج الشيء عن حدّ التساوي يلزم أن لا يكون إيجاد الممكن ترجيحًا للمساوي نظرًا إلى ذاته؛ لأنّ[٨٤٢] تلك التساوي مقتضى ذات الممكن، فلا يمكن أن[٨٤٣] يزول عنها، كما صرّحوا به، وكيف لا؟ فإنّ معنى تساوي الطرفين عدم اقتضاء الذّات لهما، ولا شكّ[٨٤٤] أنّ هذا العدم لا يمكن أن يزول عن الممكن في حالتي حصول الطرفين ولا حصولهما.

[إرادة الإرادة عينها]

قوله: (**قلنا:**[٨٤٥] **إرادة الإرادة عينها**) إلخ.[٨٤٦]

أقول[٨٤٧] لا يقال: كون العلّة عين الم علول بالذّات أمر غير معقول، فكيف يحكم بأنّ إرادة الإرادة عين[٨٤٨] الإرادة؟[٨٤٩] لأنّا نقول: مراده أنّ إرادة تعلّق الإرادة الذي حُكم بكونه ممكنًا محتاجًا

٨٣٩ ر – يدل.

٨٤٠ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٦.

٨٤١ أ ر – أقول.

٨٤٢ أ: ولأن.

٨٤٣ أ – يمكن أن، صح هامش.

٨٤٤ وفي هامش أ ر ع م: ويمكن أن يقال: إنّ المراد بـ«التساوي» هاهنا: عدم تعيين الطرف الممكن وبـ«الإخراج» عن أحد التساوي هو التعيين بسبب المرجح الذي هو العلّة التامّة لأحد. ولا شكّ أنّ هذا المعنى ليس مقتضى ذات الممكن الذي يمتنع التخلّف عنه، كالمعنى الذي ذكرناه، ويعمّ يعني: كون الممكن بحيث لا يتعيّن أحد طرفيه على تقدير عدم العلّيّة مقتضى لازم ذات الممكن وما ذكرنا من معنى عدم تعيين الطرفين وهو العدم بالفعل وهو غير لازم للممكن؛ بل لا يمكن عروضه للزوم وقوع علّة أحد طرفين، فاللازم على تقدير هو الإخراج بالمعنى المذكور. «منه».

٨٤٥ ر + إنّ.

٨٤٦ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٦.

٨٤٧ أ ر – أقول.

٨٤٨ أ م ع: عينها.

٨٤٩ أ م ع – الأرادة.

إلى مُوجِد نفس الإرادة المتعلّقة بالحادث، فلا يحتاج ذلك التعلّق في تحقّقه إلى إرادة أخرى حتى يلزم التسلسل، وفيه نظر؛ لأنّه يلزم على هذا التقدير التسلسل في التعلّقات، وهو أيضًا محال.

لا يقال: إنّ التعلّق من قبيل الإضافات، والتسلسل فيها جائز؛ لأنّا نقول: ذلك الجواز لا يستلزم جواز التسلسل في التعلّقات الإراديّة الحادثة[٨٥٠] عند حدوث المقدور؛ إذ يجوز أن ينشأ من خصوصيّة هذا التسلسل محال، فيستلزم[٨٥١] استحالته.

وبيان ذلك: أنّه لا بدّ عند وجود المقدور من تعلّق القدرة به لتخصيص[٨٥٢] حدوث ذلك المقدور بوقته، فإذا فُرض أنّ ذلك التعلّق حادث في ذلك الوقت[٨٥٣] فلا بدّ من مخصّص آخر حادث في ذلك الوقت أيضًا: فإنْ كان إرادةً يلزم التسلسل في الإرادات الموجودة، وإن كان تعلّقًا يلزم التسلسل في التعلّقات الحادثة في ذلك الوقت.

فنقول: حينئذ مجموع التعلّقات التي لا يشذّ عنها[٨٥٤] شيء ممّا يتوقّف عليها[٨٥٥] الحادث لا بدّ أن يكون له مخصّص بحدوثه[٨٥٦] في ذلك الوقت؛ إذ نسبته إلى جميع الأوقات على السويّة، فذلك المخصّص: إمّا أن يكون تعلقًا آخر، فيلزم عدم كون ما فرضاه مجموعًا مجموعًا، وإمّا أن يكون شيئًا آخر، فيلزم انقطاع السلسلة عنده إن كان مخصّصًا تامًّا، وأنْ لا[٨٥٧] يأخذ جميع / المخصّصات بحيث لا يشذّ عنه شيء، فنقول مثل ما قلناه[٨٥٨] في[٨٥٩] الإيقاعات أو نقول :ذلك المجموع حادث، فلا بدّ من تعلّق الإرادة به، ولا يجوز أن يكون خارجًا وهو خلاف المفروض[٨٦٠] –لما مرّ– في الإيقاعات، وإمّا أن يكون نفس الحادث، فيلزم الدور –كما سبق [١٨١ظ]

٨٥٠ ر: الحادث.
٨٥١ م: فيلزم.
٨٥٢ م: ليخصص.
٨٥٣ أ ر – الوقت.
٨٥٤ أ: منها.
٨٥٥ ر: عليه.
٨٥٦ أ: لحدوثه.
٨٥٧ ع: ألاّ.
٨٥٨ أ: قلنا.
٨٥٩ ر – في.
٨٦٠ م – إن كان مخصصا تامًّا وألاّ يأخذ جميع المخصّصات بحيث لا يشذ عنه شيء فنقول مثل ما قلناه في الإيقاعات أو

مثله-، وبهذا التحقيق ظهر صحّة ما ذكره الفاضل الشريف في **شرح المواقف**: من أنّ التسلسل في مثل هذه التعلّقات محال مع كونها من الإضافات الغير الموجودة.[٨٦١] وما ذكره في **حواشي شرح التجريد** من أنّ التسلسل في التعلّقات الإراديّة باطل عند المتكلّمين.

فإن قلت: أيجوز أن يوجّه[٨٦٢] كلام ذلك الفاضل في الموضعين بأن يقال: تلك التعلّقات ليست من الأمور الاعتباريّة الفرضيّة؛ بل من الأمور المحقّقة في نفس الأمر، فالتسلسل في هذا القسم محال، وإن جاز في القسم الأوّل.

قلنا: هذا التوجيه غير مطابقٍ لكلام القوم حيث صرّحوا بجواز التسلسل[٨٦٣] في التعلّقات العلّيّة وغيرها من الإضافات الغير الفرضيّة، واشترطوا في بُطلانه الوجودَ إمّا خارجًا -كما هو مذهب المتكلّمين-، وإمّا عامًّا للذهنيّ[٨٦٤] -كما هو مذهب الحكماء-، وصرّحوا بجواز التسلسل في العدمات مع أنّها[٨٦٥] ليست من الاعتباريّة الفرضيّة.

قوله: (**واعلم أنّ نزاع الحكماء إنّما هو**) إهـ.[٨٦٦]

لا نزاع لأحدٍ في جواز ترجيح المتساويين بالنظر[٨٦٧] إلى ذات الممكن سواء كان ذلك المرجّح إرادة أو غيرها. وأمّا ترجيح المتساويين بالنظر إلى الفاعل المختار فلم يقلْ به أحدٌ سوى[٨٦٨] الأشاعرة، ومراد المصنّف بقوله: «إنّ المتكلّمين أوردوا لتجويز ترجيح[٨٦٩] المختار أحد المتساويين المثال المشهور»[٨٧٠] هذا المعنى، فتأمّلْ.[٨٧١]

نقول ذلك المجموع حادث فلا بدّ من تعلّق الإرادة به ولا يجوز أن يكون خارجا وهو خلاف المفروض.

٨٦١ **شرح المواقف** للجرجاني، ٨/ ٢٣٤.

٨٦٢ أ: الجواز توجيه.

٨٦٣ وفي هامش أ ر ع م: لا يقال: التسلسل في التعلّقات الإراديّة باطل عندهم لكونه من المجرّد؛ فإنّ المجرّدات قريبة من الموجودات، فربّما يشتبه ذلك بزوايا. شرطه المتكلّمون من الوجود في آحاد السلسلة في جريان برهان التطبيق عامّ له أيضا بخلاف التسلسل في التعلّقات الأزليّة، كالتعلّقات العلميّة فحينئذ يندفع التناقض عن كلامهم. «منه».

٨٦٤ م: للذهن؛ أ ر + أيضا.

٨٦٥ أ ر + محال.

٨٦٦ أ ع: إلخ. | **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٦.

٨٦٧ ر - بالنظر، صح هامش.

٨٦٨ ر:إلاّ.

٨٦٩ أ - ترجيح، صح هامش .

٨٧٠ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٤٦.

٨٧١ ر: تأمّل.

قوله: **(بل هو جزء من الدليل على كون الواجب)** إلخ.[٨٧٢]

أقول:[٨٧٣] استدلّ الحكماء على الإيجاب بأنّ الباري –تعالى– لا يجوز أن يكون قادرًا؛ إذ تعلّق القدرة[٨٧٤] لأحد الضدّين: إمّا لذاتها بلا مرجّح وداع، فيستغني الممكن عن المرجّح، وأنّه يسدّ باب إثبات الصانع، وأيضًا يلزم قدم الأثر، وإمّا لا لذاتها فيحتاج تعلّقها به إلى مرجّح، ويلزم التسلسل في المرجّحات، ولَاحَظُوا[٨٧٥] في هذا الدليل المقدّمة القائلة: بأنّ ترجيح أحد المتساويين بلا مرجّحٍ وداعٍ ممتنعٌ،[٨٧٦] فجعلوها جزءًا منه.[٨٧٧]

قوله: **(وفيه نظر؛ لأنّ عدم العلم بالرجحان في اعتقاده)** إلخ.[٨٧٨]

حاصله: أنّه لا يلزم من تسليمهم عدم العلم بالرجحان حصول ذلك الغرض مطلقًا، وإنّما يلزم ذلك إن لو أرادوا بـ«المرجّح والرجحان» في قولهم: / «هذا المثال لا يدلّ على عدم المرجّح؛ بل غايته عدم العلم بالمرجّح» المرجّحَ[٨٧٩] والرجحانَ بحسب نفس الأمر، كما زعمه المصنّف، وحكم بذلك الاستلزام وهو ممنوع؛ بل المراد: المرجّح والرجحان بحسب علم الفاعل واعتقاده، وعدم العلم بالمرجّح والرجحان في قولهم[٨٨٠] بهذا المعنى لا يستلزم عدم المرجّح والرجحان بحسب الاعتقاد؛ لأنّ العلم بالشيء غير العلم بذلك العلم، ولا يستلزمه، ولا[٨٨١] ينتفي بانتفائه. [١٨٢و]

٨٧٢ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٧.

٨٧٣ أ ر – أقول.

٨٧٤ أ – القدرة، صح هامش.

٨٧٥ ر: ولاحظها؛ أ: ولاحظوها.

٨٧٦ وفي هامش أ ر ع م: خصّص الشارح فيما سبق في تقرير الجواب عن الدليل منع المقدّمة القائلة قصد للمرجح يجب الفعل بإرادة الحاصلة من المصدر بالفعل، ومنع المقدمة القائلة: بأنّ الفعل إذا وجب لا يكون اختياريّا بإرادة الإيقاع مع أنّه يمكن أن يورد كلّ من المنعين على كلّ من المقدّمتين على تقدير أن يراد بالفعل كلّ واحد من المعنيين، كما يظهر من تقرير الشارح بها إشارة إلى ما هو المختار عنده في الجواب؛ إذ منع مقدّمة الثانية على تقدير أن يراد بـ«الفعل»: الحالية الموجودة مشكل للزوم التسلسل في الأمور المحقّقة أي: في الاختيار فلا يمكن أن يقال: إنّ اختيار الاختيار عينه، كما ذكر سابقًا، ولا يمكن منع مقدّمة الأولى على تقدير أن يراد به الإيقاع لظهور أنّ الأثر يجب عند ظهور العلة التامّة سواء موجودا أو لا. فخصوصيّة كونهما موجودة لا مدخل لها في الوجوب، وإنّما أورد هاهنا كلّ واحد من المعنيين على كل واحد من المقدمّتين، وعلى تقرير أن يراد بـ«الفعل» كلّ واحد من المعنيين قصدا إلى شرح كلامه على التفصيل، وإلّا في بعد بما سابقًا أظهر من أن يخفى. «منه».

٨٧٧ أ: جزءا من الدليل.

٨٧٨ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٧.

٨٧٩ أ – بل غايته عدم العلم بالمرجّح المرجح.

٨٨٠ ر م – في قولهم

٨٨١ م: فلا.

قال: (**فلجواز أن يكون المرجّح من الفاعل، وباختياره**[٨٨٢]) إلخ.[٨٨٣]

إنّما لم يورد كونه نفس الاختيار؛ لأنّ الدليل الدالّ[٨٨٤] على بطلان ذلك دالٌّ على بطلانه بلا فرقٍ، فإذا مُنع هذا الدليل، وبُيّن أنّ هذا الاحتمال ليس بمستلزم للمحال يظهر[٨٨٥] جواز الاحتمال أيضًا كذلك.[٨٨٦]

قوله: (**لجواز أن يكون اختيار الاختبار**) إلخ.[٨٨٧]

أقول:[٨٨٨] قد ظهر[٨٨٩] ممّا سبق من تقرير كلام المصنّف في تقرير دليل الأشعريّ بطلان هذا الجواب حيث قال: «التسلسل في الاختيار باطل»؛[٨٩٠] لأنّه صفة محقّقة لأمرٍ[٨٩١] اعتباريٍّ حتى ينقطع التسليسل بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار الاختبار عين الاختيار، فالأوْلى أن يترك هاهنا أوْ لا يُلاحِظُ في تقرير كلام المصنّف هناك بطلان هذا الاحتمال.

قوله: (**أو نقول: لا يجب**[٨٩٢] **عند وجود المرجّح**) إلخ.[٨٩٣]

لو قرّر الدليل هكذا: «إن تمكّن مِن الترك فإن لم يتوقّف صدور الفعل عنه على[٨٩٤] مرجّح يكفي في ذلك الصدور بكون ذلك الفعل اتّفاقًا صادرًا بلا سبب يقضيه، وإن توقّف عليه يجب؛ لأنّه حينئذ يحصل جميع أجزاء العلّة التامّة» لا يرد ما ذكره.

٨٨٢ أ ر م: باختياره.

٨٨٣ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٨.

٨٨٤ أ: الذي استدل به.

٨٨٥ أ: ظهر.

٨٨٦ أ – أيضا كذلك؛ م – فإذا منع هذا الدليل وبين أن هذا الاحتمال ليس بمستلزم للمحال يظهر جواز الاحتمال أيضا كذلك.

٨٨٧ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٨.

٨٨٨ أ ر – أقول.

٨٨٩ ر: فيظهر.

٨٩٠ نقله المؤلّف بصرّف: **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٤٤.

٨٩١ م: لا أمر.

٨٩٢ ع – لا يجب.

٨٩٣ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٨.

٨٩٤ أ ر: إلى.

لا يقال: الوجوب بالعلّة[٨٩٥] التامّة لا ينافي كون الفعل اختياريًّا؛ لأنّا نقول: إن جُعل الاختيار من جملة أجزاء العلّة التامّة[٨٩٦] يلزم ما ذكره من التسلسل أو الانتهاء إلى الاضطراريّ، وإلاّ تعيّن الجبر، ولا يمكن دفع لزوم التسلسل بما ذكره[٨٩٧] من كون اختيار الاختيار عينه؛ لأنّه يرجّح حينئذ إلى الجواب الأوّل.

ويرد على المصنّف أيضًا أن يقال: إنّ المراد بـ«المرجّح» هاهنا: الداعي، وإن المقدّمة القائلة: بأنّ الفعل يجب عند وجود المرجّح مقدّمةٌ إلزاميةٌ مبنيّةٌ على ما ذهب إليه الخصم من أنّ الفعل يجب عند حصول الداعي الذي يترتّب عليه الاختيار، كما أنّ المقدّمة القائلة: بأنّ الفعل إن لم يتوقّف على مرجّح يكون اتّفاقيًّا مبنيٌّ على ذلك المذهب على ما صرّحوا به.

قوله: (**إذ قد لا يقع مع تحقّق جميع**[٨٩٨] **أسبابه**) إهـ.[٨٩٩]

[١٨٢ظ] أقول[٩٠٠] لا نسلّم ثبوت القدرة في هذه الصورة؛ إذ يجوز أن يسلب الله -تعالى- القدرة / على ذلك الفعل عنهم، وإن فُرض ثبوت قدرتهم على مثل ذلك الفعل، وأقوى منه لا بدّ لنفي ذلك من دليل، وثبوت القدرة بمعنى سلامة الأسباب غير مفيد.

قوله: (**وقد يقع من غير تحقّق الأسباب**[٩٠١]) إهـ.[٩٠٢]

أراد بـ«السبب من جهة العبد»: السبب الذي يستند الفعل به إلى العبد سواء كان مقدورًا له أو لا، كالقدرة.

وأراد بـ«السلب« في قوله: «وقد يقع مع عدم تحقّق الأسباب التي من العبد»[٩٠٣] السلب الجزئيّ، ولا يلزم أن لا يكون للاختيار[٩٠٤] مدخل في الفعل، وهو خلاف المطلوب.

٨٩٥ ع: العلة.
٨٩٦ م – التامّة.
٨٩٧ ر: ذكر.
٨٩٨ أ – جميع.
٨٩٩ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٩.
٩٠٠ ر – أقول.
٩٠١ ر – الأسباب.
٩٠٢ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٩.
٩٠٣ نقله المؤلف خطيب زاده بتصرف. وكان المطبوع هكذا بألفاظه: «وقد يقع من غير تحقّق الأسباب التي من عنده». **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٩.
٩٠٤ أ – للاختيار.

فإن قلت: إن أراد بـ«عدم تحقّق الأسباب«: السلب الكلّيّ المتناوِل للقدرة والإرادة أيضًا[٩٠٥] يلزم أن لا يكون للاختيار مدخل في الفعل، وهو خلاف المطلوب، وإن أراد السلب الجزئيّ المتناوِل لغير الاختياريّ فقط لا يلزم من تحقّق الفعل عند عدم تحقّق تلك الأسباب عدم كفاية الاختيار فيه.

قلنا: أراد به عدم تحقّق الأسباب التي لا بدّ منها في استقلال العبد باختياره، كالقُوى القويّة[٩٠٦] لمن يصدر عنه قطع المسافة البعيدة في طرفة عينٍ، وكالعلم بتفاصيل الحركات والأصوات الصادرتين عنّا، ولا شكّ أنّ الفعل إذا[٩٠٧] جاز حصوله بدون حصول ما لا بدّ منه في استقلال العبد باختياره لم يكن العبد باختياره مستقلًّا في حصول الفعل، كما أنّ عدم حصول الفعل مع تحقّق تلك الأسباب في صورة ما تواتر مِن أنّ الكفار[٩٠٨] لم يقدروا على إيذاء الأنبياء -عليهم السّلام- يدلّ على عدم استقلاله باختياره.[٩٠٩]

قوله: (**وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدّمات**[٩١٠]) إلخ.[٩١١]

أقول:[٩١٢] يعني أنّ قول المصنّف:[٩١٣] «نفرّق في الاختياريّات»،[٩١٤] وقوله: «وكذا نفرّق في الترك»،[٩١٥] وقوله: «وأيضًا قد[٩١٦] نفعل بداعية، وقد نفعل بلا داعية»[٩١٧] -أي بدون اعتقاد الرجحان، والميل المستعقب له- تنبيهات على المقدّمة القائلة: بأنّ للعبد قصدًا واختيارًا من جهة أنّ القصد والاختيار لو لم يثبت لكان أفعال العباد كلّها ضروريّة، ولم يكن فرق في

٩٠٥ م - أيضًا، صح هامش.
٩٠٦ ر: القوى.
٩٠٧ ر + صار.
٩٠٨ ر + إن.
٩٠٩ م + قوله وهذا الكلام غير صالح... فلا يعمّ ذلك الفرق لجميع أفراد الإرادة على ذلك التقدير والفارق بصدد ذلك.
٩١٠ أ ر: المقدّمة.
٩١١ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٩.
٩١٢ ر - أقول.
٩١٣ ع + وأيضا.
٩١٤ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٠.
٩١٥ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٠.
٩١٦ أ ر م - قد.
٩١٧ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٠.

الاختيارات بحسب نفس الأمر بين ما نقدر على تركه، وبين ما لا نقدر على تركه، وكذا بين ما نقدر على فعله وبين ما لا نقدر على فعله، ومن جهة أنّ ترجيح أحد المتساويين واقع؛ إذ[٩١٨] كما تصدر[٩١٩] عنّا الأفعال بداعيةٍ، وتصدر[٩٢٠] بلا داعيةٍ[٩٢١] واعتقاد رجحانٍ، وهذا الترجيح هو الاختيار، وما ذكر من الأمثلة بخوارق / العادات توضيحٌ للمقدّمة القائلة: بأنّ الفعل قد لا[٩٢٢] يقع مع عدم تحقّق جميع[٩٢٣] أسبابه التي من العبد، والمقدّمة القائلة: بأنّ الفعل قد يقع مع عدم تحقّق تلك الأسباب. [١٨٣و]

وقوله: «وأيضًا لا تمكن الحركات إلّا بتمديد الأعصاب[٩٢٤]« إلى قوله: «فعُلم من وجدان ما يدلّ»[٩٢٥] توضيحٌ للمقدّمة القائلة: بأنّ الفعل قد يقع من غير تحقّق الأسباب التي من العبد من جهة أنّ العلم بتفاصيل الأمر[٩٢٦] الاختياريّ للعبد[٩٢٧] من جملة الأسباب التي من جهة العبد، فإذا انتفى في[٩٢٨] تلك الصور تثبت[٩٢٩] تلك المقدّمة، وإنّما جعل هذا توضيحًا لتلك المقدّمة مع أنّه دليل عليها من جهة أنّ المصنّف قصد بقوله سابقًا: «نشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال»[٩٣٠] الاستدلال عليها، فكان إيراد هذا القول أعني قوله: «وأيضًا لا تمكن[٩٣١] الحركات[٩٣٢]» إهـ.[٩٣٣] لتوضيح تلك[٩٣٤] المقدّمة، لا لإثباتها.

٩١٨ أ: أو.
٩١٩ أ ر ع م: يصدر.
٩٢٠ أ: يصدر؛ أ ر ع م: ويصدر.
٩٢١ أ – ويصدر بلا داعية.
٩٢٢ أ + يكون.
٩٢٣ أ ر م – جميع.
٩٢٤ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٠.
٩٢٥ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٠.
٩٢٦ ر: بتفاصيلها لأثر.
٩٢٧ ر: للمقدمة.
٩٢٨ ر – في.
٩٢٩ ر: يثبت.
٩٣٠ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٠.
٩٣١ أ م: يمكن.
٩٣٢ أ ر م – الحركات.
٩٣٣ أ – إهـ؛ ر + بعده. | **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٠.
٩٣٤ م – تلك، ثح هامش.

بقي هاهنا شيء وهو: إنّ قول المصنّف: «وليست[٩٣٥] التفرقة بمجرّد كونها موافقة»[٩٣٦] إلى قوله: «وأيضًا نفرّق»[٩٣٧] ليس مُنبّهًا، ولا مُوضّحًا لما ذكره[٩٣٨] من المقدّمات؛ بل أورده لإثبات أنّ للقصد مدخلًا في الترجيح والتخصيص.

والجواب: أراد بـ«المقدّمات»: ما يتناول المقدّمة المطلوبة أيضًا. وبـ«التوضيح»: ما يتناول الإثبات. وأراد[٩٣٩] بقوله: «وإنّه ثبت بالوجدان أنّ للعبد قصدًا واختيارًا»:[٩٤٠] ثبت بالوجدان أنّ له قصدًا واختيارًا له مدخل في الفعل، وادّعى أنّ مدخليّة القصد في الفعل معلومة بالوجدان، كما أنّ ثبوت أصل القصد[٩٤١] معلوم به، فيكون ما ذكره في صورة الاستدلال من قوله: «لأنّ الإرادة إن كانت صفة» إهـ.[٩٤٢] مُنبّهًا، ومُوضّحًا لتلك المقدّمة، فتدبّرْ.

قال صاحب **التوضيح**: «ولو كان مؤثّرًا طبعًا [فيما جرى عليه العادة][٩٤٣] لم يوجد خوارق العادات[٩٤٤]» إهـ.[٩٤٥]

أقول: لا نسلّم ذلك؛ إذ يجوز أن يكون وقوعها بسلب القدرة عن[٩٤٦] بعض الأفعال الذي لا[٩٤٧] يقدر على مثله العبد أو خلق[٩٤٨] القدرة على بعض الأفعال التي[٩٤٩] لا يقدر على مثله بحسب العادات لجواز خلق القدرة على الحركات القويّة في الأنبياء -عليهم السّلام- مثلًا مع أنّهم لا يقدرون على ذلك الفعل بحسب العادة.

٩٣٥ أ ر: وليس.
٩٣٦ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٤٨.
٩٣٧ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٠.
٩٣٨ أ: ذكر.
٩٣٩ أ: أو أراد.
٩٤٠ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٤٩.
٩٤١ أ: ثبوت أصل القصد.
٩٤٢ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٤٩.
٩٤٣ والمثبت من المطبوع. **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٠.
٩٤٤ ر – خوارق العادات؛ م: فيما جرى عليه العادة.
٩٤٥ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٠.
٩٤٦ ر م: على.
٩٤٧ م – لا.
٩٤٨ أ: وإن خلق؛ م: وخلق.
٩٤٩ أ م: الذي.

قال صاحب **التوضيح**:[٩٥٠] «فعُلم من[٩٥١] وجدان[٩٥٢] ما يدلّ على الاختيار، ووجدان اختيار العبد ليس مؤثّرًا[٩٥٣]» إهـ.[٩٥٤]

أقول: يُفهم من ظاهره أنّ ثبوت الاختيار نفسه ليس وجدانيًّا، وإنّما الوجدانيّ ما يدلّ عليه، وأنّ عدم استقلاله في الفعل وجدانيّ، وليس كذلك. ومراده أنّ ثبوت الاختيار من حيث أنّ له مدخلًا في الفعل بدليل وهو / وجدانيّ، وأنّ[٩٥٥] عدم استقلال[٩٥٦] الاختيار معلوم، كالوجدانيّات [١٨٣ظ] إلّا أنّه عبّر عن هذا المعنى بهذه[٩٥٧] العبارة مبالغة في الردّ على مَن زعم[٩٥٨] ضروريّة استقلال[٩٥٩] العبد باختياره.

قوله: (**وهذا الكلام غير صالح للإلزام**[٩٦٠]) إلخ.[٩٦١]

أقول: لم يذكر المصنّف هذا الكلام للإلزام؛ بل لإثبات ما هو الحقّ عنده؛ لأنّ الدليل الذي جعله جزءًا من الدليل[٩٦٢] برهانٌ على[٩٦٣] ما يدلّ عليه قوله –فيما سيجيء–:[٩٦٤] «ببرهان آخر».[٩٦٥] وما ذكره المحقّقون من احتمال كون الإرادة شوقًا غير صحيح؛ إذ الشوق ربّما يتعلّق بالشيء الذي[٩٦٦] يَعتقِد المشتاقُ أنّه غير مقدور له، كالشوق إلى لقاء الحبيب لمن يعلم أنّ الوصول إليه

٩٥٠ أ – صاحب **التوضيح**.
٩٥١ ر – من.
٩٥٢ ر: الوجدان.
٩٥٣ ع – ووجدان اختيار العبد ليس مؤثّرًا.
٩٥٤ أع: إلخ. | **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٠.
٩٥٥ ر: ولان.
٩٥٦ أر: الاستقلال.
٩٥٧ أر: هذا.
٩٥٨ أع: يزعم.
٩٥٩ ر: الاستقلال.
٩٦٠ أ – للالزام.
٩٦١ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٠.
٩٦٢ أ: جزءا منه.
٩٦٣ أ + زعمه.
٩٦٤ ع: فيما سبق.
٩٦٥ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥١.
٩٦٦ ر – الذي .

غير مقدور له بخلاف الإرادة؛[٩٦٧] فإنّ العاقل لا يريد ما يعلم أنّه غير مقدور له، وأيضًا إنّ الإنسان ربّما يريد تناوُل ما لا يشتاق إليه، كشرب الأدوية المرّة لدفع مرضه، ويشتاق إلى لا ما لا يريده، كتناوُل اللّذّات المحرّمة بالنسبة إلى المنفيّ،[٩٦٨] وقد يفرّق بينهما بأنّ الشهوة ميل جبليّ غير مقدور بخلاف الإرادة، ولذلك قالوا: إن إرادة المعاصي ممّا يُؤاخذ عليها دون شهواتها.[٩٦٩]

وفيه نظر؛ لأنّ الإرادة إذا كانت مقدورة لنا احتاجت في[٩٧٠] وجودها إلى إرادة أخرى، وهلمّ جرّا، فيلزم التسلسل. لا يُقال: لا يلزم من مقدوريّة الشيء[٩٧١] مقدوريّة جميع أفراده،[٩٧٢] كما قيل مثله[٩٧٣] في وجوده، فلا يلزم التسلسل؛[٩٧٤] لأنّا نقول: فلا يعمّ[٩٧٥] ذلك الفرق لجميع أفراد الإرادة[٩٧٦] على ذلك التقدير، والفارق بصدد[٩٧٧] ذلك.[٩٧٨]

قوله: (**فأجاب بأنّ القصد مخلوق الله -تعالى-**) إلخ.[٩٧٩]

أقول: إن[٩٨٠] أراد بـ«الاستناد» و«المخلوقيّة»:[٩٨١] كون الباري والعبد[٩٨٢] فاعلين قريبين للقصد ففساده[٩٨٣] ظاهر[٩٨٤] للزوم التوارد على معلول شخصيّ.

٩٦٧ ر - الإرادة.

٩٦٨ م: المتقي.

٩٦٩ وفي هامش أ ر ع م: وما ذكر من الاحتمالات إنّما يحتمله مجرّد اللّفظ؛ لا ما أراده في هذا المقام؛ إذ تفسير المخلوقيّة بـ«الاستناد» يدلّ صريحًا على أنّ المراد بـ«المدخلية» وهو مدخليّة القدرة «منه».

٩٧٠ أ ر: إلى.

٩٧١ ر: مقدورية بالشيء.

٩٧٢ م: أفرادها.

٩٧٣ أ: مثل؛ ر - مثله.

٩٧٤ م - فلا يلزم التسلسل، صح هامش.

٩٧٥ أ: تعم؛ ر: يعلم.

٩٧٦ أ ر: لجميع الأفراد والإرادة.

٩٧٧ يصدق.

٩٧٨ ع م - قال وهذا الكلام غير صالح... فلا يعم ذلك الفرق لجميع أفراد الإرادة على ذلك التقدير والفارق بصدد ذلك.

٩٧٩ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٠.

٩٨٠ ر - أقول إن.

٩٨١ ر: المخلوقيّة.

٩٨٢ ر م: العبد والباري.

٩٨٣ أ: وفساده.

٩٨٤ ر - ظاهر.

وإن أريد بـ«الاستناد»: الفاعليّة، وبـ«المخلوقيّة»: كون الباري علّة بعيدة للقصد يلزم ما هرب عنه من لزوم التسلسل في الاختيار إن كان فاعليّة العبد بالاختيار أو من كون القصد اضطراريًّا إن كان تأثير العبد فيه بطريق الإيجاب، وإن دفع التسلسل بأنّ اختيار الاختبار عينه، كما ذكره سابقًا كان الجواب هذا، لا ما ذكره هاهنا.

وإن أريد بهما المدخليّة في تحقّق القصد يلزم التسلسل إن كان مدخليّة العبد فيه من حيث الاختيار، وكونه اضطراريًّا إن لم يكن كذلك.

قوله: (**ولقائل أن يقول: [لو كان الاستناد]**[٩٨٥]) إلخ.[٩٨٦]

أقول:[٩٨٧] هذا السؤال مع جوابه يدلّ على أنّ حمل لفظ «الاستناد»[٩٨٨] و«المخلوقيّة»[٩٨٩] في كلام المصنّف على الاحتمال/ الأوّل من تلك[٩٩٠] المحتملات التي ذكرناها؛ أعني: احتمال [١٨٤و] كون الباري والعبد فاعلين للقصد، فمع كونه مخالفًا بدلالة لفظ الكتاب لا يتوجّه السؤال؛ لأنّ الأشاعرة يتنازعون في استناد الفعل إلى العبد بهذا المعنى، فيلزم نزاعهم في كون الفعل مخلوقًا له بهذا المعنى؛[٩٩١] وعلى[٩٩٢] تقدير الحمل على المدخليّة لا يرد السؤال، إن أُريد بـ«المدخلية»: مطلق المدخليّة وهو ظاهر، ولا يتمّ الجواب؛ لأنّ الاستناد لا على سبيل الوجوب بهذا المعنى يمكن في الموجود، كما يمكن[٩٩٣] في اللاّموجود واللاّمعدوم.

وإن أُريد بها المدخليّة القريبة لا يتمّ الجواب لما ذكرنا من أنّ الاستناد لا على سبيل الوجوب بهذا المعنى لا يمكن في الموجود، وعلى تقدير الحمل على كون الباري علّة بعيدة والعبد فاعلًا قريبًا، كما هو المتبادر من كلامه[٩٩٤] لا يتوجّه السؤال أصلاً؛ إذ نمنع الملازمة في

٩٨٥ والمثبت من المطبوع: **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥١.

٩٨٦ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥١.

٩٨٧ أ – أقول.

٩٨٨ أ: فيه بحث لأنه إن حمل لفظ الاستناد؛ ع: أقول فيه بحث لأنّه.

٩٨٩ وفي هامش أ ر ع م: إنّ الأحد لا ينازع في مدخليّة الباري في الفطر مطلقًا، وهو لا ينافي كون العبد موجدًا، فالمخلوقيّة بهذا المعنى ليس المتنازع فيه، المخلوقية بمعنى الفاعلية القريبة. «منه».

٩٩٠ ر – تلك.

٩٩١ م – فمع كونه مخالفا بدلالة لفظ الكتاب لا يتوجّه السؤال لأن الأشاعرة يتنازعون في استناد الفعل إلى العبد بهذا المعنى فيلزم نزاعهم في كون الفعل مخلوقاً له بهذا المعنى.

٩٩٢ أ ر م: إذ على.

٩٩٣ ر – يمكن في الموجود كما يمكن.

٩٩٤ م – كما هو المتبادر من كلامه.

قوله:[٩٩٥] «فلا نزاعَ لأحدٍ»[٩٩٦] إن أراد بـ«الأحد»: مطلق الأحد؛ لأنّ مَن ينكر فاعليّة العبد،[٩٩٧] -كالأشاعرة مثلًا- ينازع المخلوقيّة بهذا المعنى. وإن أراد أحدًا من الخصم، -كالمعتزلة- نمنع بطلان اللّازم، وهو ظاهر.

قوله: (**إنّا نعلم بالوجدان أنّ للعبد صنعًا**[٩٩٨] **ما**) إهـ.[٩٩٩]

أقول:[١٠٠٠] إن أراد به[١٠٠١] أنّ لاختيار العبد مدخلًا في الشيء فلا نسلّم معلوميّته[١٠٠٢] بالوجدان؛ بل المعلوم بالضرورة ثبوت الاختيار لا مدخليّته[١٠٠٣] في شيء، ولو سُلّم ذلك فلا نسلّم كون الصنع في أمر لا موجود ولا معدوم،[١٠٠٤] فيبطل بأنْ نقول: ذلك الأمر اللّاموجود واللّامعدوم[١٠٠٥] إمّا أن يكون عبارة عن تعلّق القدرة والإرادة أو غيره وكلاهما باطل.

أمّا الأوّل: فللزوم التسلسل في الإرادة أو تعلّقها أو لزوم كون ذلك الأمر اللّاموجود واللّامعدوم[١٠٠٦] اضطراريًّا. أمّا الثاني: فلأنّ غير تعلّق القدرة والإرادة -الذي يمكن أن يُنسب الفعل بسببه[١٠٠٧] إلى الفاعل- منحصرٌ في الإيقاع والإحداث، فإذا بطل صنع العبد فيه يبطل صنع العبد[١٠٠٨] في غير تعلّق القدرة والإرادة.

٩٩٥ وفي هامش أ ر ع م: هذا الاحتمال أيضًا مخالف لصريح لفظ الكتاب لظهور أنّ المخلوقيّة بمعنى المدخليّة القريبة لا يكون عبارة عن الاستناد إلى آثار الخالق؛ إذ هو معنى المدخليّة البعيدة؛ لكن إذا حمل على تقدير يتمّ الجواب؛ إذ المراد بـ«الاستناد» لا على سبيل الوجوب هذا الاستناد على خبر لا يكون المسند واجبًا أصلًا، وإن فرض حصول سائر العلل مع ما استند إليه، وكذا الحال إذا حمل على المدخليّة المطلقة. «منه».

٩٩٦ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥١.

٩٩٧ أ - لا يتوجّه السؤال أصلًا إذ نمنع الملازمة في قوله: فلا نزاع لأحد إن أراد بالأحد: مطلق الأحد لأن من ينكر فاعلية العبد.

٩٩٨ ر: صنع.

٩٩٩ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥١.

١٠٠٠ أ - أقول.

١٠٠١ أ - به.

١٠٠٢ ر: معلومية.

١٠٠٣ ر: مدخلية.

١٠٠٤ ر + لأنه.

١٠٠٥ ر م - فتبطل بأن نقول ذلك الأمر اللاموجود واللامعدوم.

١٠٠٦ ر - واللامعدوم.

١٠٠٧ أ ر - نسبته.

١٠٠٨ ر - فيه يبطل صنع العبد.

وإن أراد مجرد ثبوت القصد والاختيار فلا نسلّم من كون الصنع في عدم لَاحِقٍ وجوب إزالة جزء من العلّة التامّة للموجود[١٠٠٩] على تقدير كون ذلك الجزء موجودًا، فلا يصحّ قوله، فيمتنع للعبد إزالته ولا يجب، فلا يكون له صنع في الفعل بواسطة إزالته ذلك الجزء.

قوله: (**إمّا أن يكون بلا واسطة**) إلخ.[١٠١٠]

[١٨٤ظ] يَرد عليه ما سبق مِن أنّه يجوز أن يكون بواسطة[١٠١١] المعدوم / المتجدّد فلا يَرد حينئذ شيء من المحالات المذكورة.

[يجب الفعل عند القدرة والداعي]

قوله:[١٠١٢] (**وعند القدرة والداعي يجب الفعل**[١٠١٣]) إلخ.[١٠١٤]

أي عند تحقّق شرائط تعلّقهما[١٠١٥] المقارن لوجود الفعل، فالتخلف في بعض الصور لانتفاء شيء من تلك الشرائط لا ينافي الوجوب عند تحقّقها.

قوله: (**فإنّ الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح**[١٠١٦]) إلخ.[١٠١٧]

يعني أنّ الترجيح باعتقاد أنّ في أحد طرفي الفعل حكمةً ومصلحةً غير علم[١٠١٨] العلم بالترجيح بحسب الاعتقاد، والفعل إنّما يحتاج إلى المرجّح بحسب الاعتقاد، لا إلى العلم به، والمنتفي فيما فُرض من الأمثلة هو الثاني دون الأوّل كما مرّ.

قوله: (**وهو غير صحيح مطلقًا**) إلخ.[١٠١٩]

١٠٠٩ ر: للوجود.
١٠١٠ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥١.
١٠١١ أ ر م + ذات.
١٠١٢ أ – قوله .
١٠١٣ وفي المطبوع: صدور. **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٢.
١٠١٤ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥١.
١٠١٥ ع: تعلقها.
١٠١٦ ر – بالترجيح.
١٠١٧ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٣.
١٠١٨ أ ع – علم.
١٠١٩ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٣.

أقول[١٠٢٠] يرد عليه ما يقال: من أنّ أسباب الفعل الموجبة له إن كانت كلّها مقدورة يلزم التسلسل، وإن كانت غير مقدورة فإمّا أن يكون كلّها غير مقدورة[١٠٢١] أو بعضها، وكلاهما يستلزم عدم مقدوريّة الفعل بمعنى استناده إلى العبد بالقدرة.

أمّا الأوّل:[١٠٢٢] فلأنّ جميع الأسباب من القدرة وصرفها، ومن الإرادة وتعلّقها، وغيرها من الأسباب؛ إذا كان ضروريًّا كان الفعل ضروريًّا بلا شبهة، فلا يمكن استناده إلى العبد بالاختيار سواء يُسمّى بعض تلك الأسباب «قدرة» و«اختيارًا» أم لا.

فإنّه لا فرق عند العقل بين إيجاب الفعل بالذّات وبين إيجابه بإيجاب سببه في أنّ كلًّا منهما ينافي صحّة الفعل والترك من العبد، وفَرْض[١٠٢٣] بعض تلك الأسباب قدرةً فرضٌ[١٠٢٤] غيرُ مطابقٍ للواقع؛ بل مجردّ تسميته بلا مسمّى.

ويُؤيّد ما ذكرناه قول الفاضل الشريف في **شرح المواقف** حيث قال: «[إذ] لا فرق في العقل بين أن يأمر الله –تعالى– [عبده] بما فعله هو بنفسه وبين أن يأمره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه؛[١٠٢٥] فإنّ المأمور على كلا التقديرين غير متمكّن من الفعل والترك».[١٠٢٦] وقال: «إن إرادة العبد[١٠٢٧] مستند إلى غير ذلك[١٠٢٨] فإذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعًا».[١٠٢٩]

وما يقال: «إنّ الوجوب بالاختيار يحقّق[١٠٣٠] الاختيار» إنّما يصحّ إذا لم تستند الإرادة إلى غير[١٠٣١] الفاعل مع أنّ في صورة الاستناد شائبة الإيجاب أيضًا إذا كان الاستناد بطريق الإيجاب كما مرّ.

١٠٢٠ أ – أقول.

١٠٢١ ر – يلزم التسلسل وإن كانت غير مقدورة فإما أن يكون كلّها غير مقدورة.

١٠٢٢ أ: لأول.

١٠٢٣ م: وصرف.

١٠٢٤ ر – فرض.

١٠٢٥ ر: عدم.

١٠٢٦ **شرح المواقف** للجرجانيّ،٨/ ١٥٤.

١٠٢٧ أ – العبد.

١٠٢٨ أ ر م: غيره. والمثبت من المطبوع. **شرح المواقف** للجرجانيّ،٨/ ١٥٤.

١٠٢٩ **شرح المواقف** للجرجانيّ،٨ / ١٨٧. وكان في الطبوع هكذا: «لانّ المرجّح الموجب لإرادته المستند إلى ذاته بخلاف إرادة العبد فانها مستند الى غير ذلك فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا و قد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب (**فلا يحتاج**) ذلك المرجح القديم (**الى مرجح**) آخر حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد» انظر: **شرح المواقف** للجرجانيّ،٨/ ١٨٧.

١٠٣٠ أ ر: تحقق.

١٠٣١ أ – غير، صح هامش.

وأمّا الثاني: فلأنّ ذلك السبب المقدور فرضًا ينتهي بالآخِرة إلى غير المقدور، فيلزم الجبر فيه، وهو يستلزم الجبر في الفعل كالأوّل.[١٠٣٢]

قال بعض الفضلاء:[١٠٣٣]

[١٨٥و] أنّ المرجّح إرادة العبد، وذلك/ معلوم بالضرورة، وهي وإن كانت مستندة بالآخرة إلى قدرة الله -تعالى- فإنّها قد تستند إلى العلم بالمصلحة[١٠٣٤] والعلم قد يستند إلى الحركات الخياليّة المنتقلة[١٠٣٥] من الشيء إلى لازمه، أو ضده،[١٠٣٦] أو لازمهما لتمكّن[١٠٣٧] الإنسان من الآراء والأفكار،[١٠٣٨] فقد ينتهي حركاته[١٠٣٩] إلى تصور أشياء باعثة للإرادة، وأصل الإرادة والعلم والخيال وإن كان بخلق الله سبحانه[١٠٤٠] وتعالى- لكن ذلك لا يقدح في كون الإرادة مرجّحة؛ لأن سبب السبب لا يخرج السبب عن كونه سببًا.[١٠٤١]

وقال أيضا:

[وأيضًا] أنّ مقدور العبد ليس إلّا حركاته وسكناته، وصرف قدرته إلى مآربه وحاجاته [لا يقدح فيه كون] ما[١٠٤٢] سواه[١٠٤٣] ممّا لا بدّ منه في حصول الفعل المقدور، كأصل القدرة [الكلّيّة] والإرادة والشعور وكالآلات والقوابل إنّما يحصل بقدرة الله -تعالى- وإرادته، ومشيئته فيكون الأثر الصادر عن قدرة[١٠٤٤] العبد وإرادته صادرًا عن قدرة الله

١٠٣٢ مبحث شريف دقيق بالقبول والحفظ حقيق

١٠٣٣ وفي هامش ر أ: وهو شارح **الصحائف**.

١٠٣٤ أ: بالصحة.

١٠٣٥ أ: الخيل خبل منتقلا؛ ر: حبل منتقلا؛ م: إذ الخيال جعل منتقلا.

١٠٣٦ أ ر – وضده؛ م ع: وضده. والمثبت من المطبوع.

١٠٣٧ م: ليتمكن.

١٠٣٨ وهذه الجملة ليست بموجودة في المطبوع: «ضده ولازم اللازم لتمكن الإنسان من الآراء والأفكار».

١٠٣٩ أ ر: أفكاره.

١٠٤٠ أ ر – الله سبحانه.

١٠٤١ نقله المؤلف بتصرف انظر: **الصحائف الإلهيّة** لشمس الدين السمرقنديّ، ص ١٧٤.

١٠٤٢ أ ر م: وما.

١٠٤٣ ر: وسواء.

١٠٤٤ أ + العبد وإرادته صادر عن قدرة.

-تعالى- وإرادته[١٠٤٥] صدور الأثر عن سبب السبب المفيض المقتضي[١٠٤٦] لوجوده وقدرة[١٠٤٧] تأثيره وما يحتاج إليه؛ لكن بالنظر إلى[١٠٤٨] أنّ[١٠٤٩] الأثر صدر بتأثير قدرة العبد، وعلى وفق إرادته كان الأثر منه.[١٠٥٠] فبالنظر إلى الأوّل صحّ استناده إلى الله -تعالى-، وبالنظر إلى الثاني صحّ نسبته إلى العبد؛ فإذنْ تأثير قدرة الله -تعالى- واختياره حقٌّ، وتأثير قدرة العبد أيضًا حقٌّ، وقد تمّ[١٠٥١] الأثر بهما، هذا هو الطريق الحقّ في هذا البحث، موافق للعقل، ومطابق للنقل من كتاب الله -تعالى- وكلام رسوله -صلّى الله عليه وسلّم-. وإنّما[١٠٥٢] نُقل عن الراسخين في العلم: أنّه لا جبر ولا تفويض؛ ولكن أمر بين أمرين. وقيل: هذا القول منقول عن جعفر الصادق[١٠٥٣] وأولاده الكرام، وقيل: هذا منقول من الإمام أبي حنيفة -رحمه الله-.[١٠٥٤] فإن قلت: متى كانت القدرة والإرادة والشعور والآلات والقوابل محدثة بقدرة الله -تعالى- وإرادته والفعل إنّما يحصل من هذا المجموع، فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل، ومتى لم يثبت فلا. فكيف يمكن استناد الفعل إلى العبد؟ قلت: لا شكّ أنّ أصل القدرة والإرادة والشعور بخلق

١٠٤٥ أ- إرادته.

١٠٤٦ ر- المفيض المقتضي.؛ م- المقتضي.

١٠٤٧ ر: قوة.

١٠٤٨ أ- إلى.

١٠٤٩ م- أن.

١٠٥٠ ر- منه.

١٠٥١ ر: قدرة.

١٠٥٢ ر م: وربّما.

١٠٥٣ هو أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت. ١٤٨هـ/ ٧٦٥م): وُلد جعفر الصادق في المدينة المنوّرة وهو أحد الأئمة الاثني عشر على مذهب الإمامية، يُعتبر الإمام السادس. وكان من سادات أهل البيت، ولُقّب بالصادق لصدقه في مقالته، وله كلام في صنعة الكيمياء والزجر. وإليه نسبة الإسماعيليّة؛ وتميّزت عن الإثني عشريّة بأن قالت: بإمامته بعد أبيه، والاثنا عشرية تقول: بإمامة أخيه موسى الكاظم. ويُنسب إليه انتشار مدرستهم الفقهية والكلامية. ولذلك تُسمّى الشيعة الإماميّة بالجعفريّة أيضًا، بينما يرى أهل السنة والجماعة أن علم الإمام جعفر ومدرسته أساسٌ لكل طوائف المسلمين دون القول بإمامته بنصٍ من الله، ودُفن بالبقيع. انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ١/ ٣٢٧؛ **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٨٢٨/ ٣٢٨.

١٠٥٤ هو أبو حنيفة نعمان بن ثابت بن زُوطَة بن ماه الكوفيّ (ت. ١٥٠هـ/ ٧٦٧م). وُلد سنة ثمانين للهجرة، وأصله من بلاد الفارس، هو إمام فقيه متكلّم، ورئيس المذهب الحنفيّ. يُلقّب بـ«الإمام الأعظم»، يُعدّ من صغار التّابعين. رُوِي أنّه مات شهيدًا في السجن. له تصانيف منها: **الفقه الأكبر، الفقه الأوسط، الوصية، العالم والمتعلّم**. انظر: **الجواهر المضيّة** للقرشي، ٢/ ٤٥١ - ٥٠٣.

الله –تعالى– وإرادته؛ لكنّها غير مختصّة بطرف واحد من الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكّن العبد؛ بل هي صالحة لكل[١٠٥٥] من الفعل والترك، والعبد يصرفهما[١٠٥٦] إلى أحدهما. انتهى كلامه.[١٠٥٧]

ولا يخفى على المُنْصِف[١٠٥٨] أنّه لا يشفي العليل، ولا يروي الغليل؛ لأنّ ما سوى الحركات والسكنات وصرف القدرة من الأسباب الغير المقدورة إذا كان/ اضطراريًّا حاصلًا [١٨٥ظ] بفعل الغير وموجبًا لفعل العبد كان الفعل اضطراريًّا سواء قيل: إنّ سبب السبب لا[١٠٥٩] يخرج السبب عن السببيّة أو لا. وفرْض بعض تلك الأسباب قدرة وإرادة وشعورًا فرض مجرّد لا طائل تحته.

[مطلب في المذهب المنصور]

فعُلم ممّا قرّرناه أنّ المذهب المنصور في هذا المقام هو مذهب الأشاعرة الذي هو الدين القويم،[١٠٦٠] والصراط المستقيم يحيي العقول عن مهلكتها، ويهديها لتفويض الأمور إلى مدبّرها ومالكها، ولعلّ الفائدة الكبرى في أمثال هذه المباحث، والتنقير[١٠٦١] عنها،[١٠٦٢] وإمعان النظر في أصولها ومبانيها أن يظهر في العقول عجزها عن معرفة ما هو أقرب الأشياء إليها، فيعلم[١٠٦٣] حينئذ أنْ لا سبيل لها إلى[١٠٦٤] حريم الكبرياء وجناب[١٠٦٥] قدسها، ويعتقد بأنّ ما يؤدي إليه نظره في معرفة

١٠٥٥ أ – لكل.

١٠٥٦ م: يصرفها.

١٠٥٧ نقله المؤلف بتصرف انظر: **الصحائف الإلهيّة** لشمس الدين السمرقنديّ، ص ١٩٤–١٩٩.

١٠٥٨ ر – المنصف، صح هامش. | وفي هامش أ ر ع م: ردّ هذا الاعتراض المولى النحرير الشهير بكسللي في رسالته التي كتبها ثانيا على هذا المبحث وردّ اختيار صاحب هذه الرسالة مذهب الأشاعرة وشنّع عليه اختيار مذهب صاحب **شرح الصحائف**، وهاهنا تفصيل فلينظر ثمة فإنّه حقّ المطالب للهمّة «منه».

١٠٥٩ ع – لا.

١٠٦٠ ر – القويم.

١٠٦١ ر: التغير.

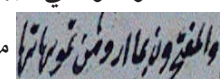
١٠٦٢ ر – عنها.

١٠٦٣ أ ر: فعلم.

١٠٦٤ ع – إلى.

١٠٦٥ أ ر: وجنبات.

الذّات[١٠٦٦] والصفات[١٠٦٧] أقلّ قليلٍ بالنسبة إلى جلاله وعظمته، فيتطرّق هناك عجز أو انكسار أو يتضرّع إلى[١٠٦٨] سيّدها ومولاها حالًا ومقالًا، فيتداركها الرحمن بأنوار هدايته ويضيئها بأضواء إرشاده ودلالته، أولئك الذين اهتدوا، وأولئك هم الفائزون.

وأمّا الواقفون في شبهات العقول والأوهام،[١٠٦٩] والخابطون في ظلماتها، والمفتخرون[١٠٧٠] بما أرو  من تمويهاتها، فسوف يتذكّرون إذا سألت عن أنفسهم جلابيبها، وظهر لهم نقصانها،[١٠٧١] وأنّى[١٠٧٢] لهم الذكرى! أولئك يُنادون من مكان بعيد، وأولئك هم[١٠٧٣] الخاسرون.

قوله: (**بل ربّما يتضمّن مصالح**) إهـ.[١٠٧٤]

يعني أنّ الخالق حكيم لا يخلق شيئًا من الحسن والقبح إلّا وله عاقبة حميدة؛ بل ربّما يتضمّن خلق فعل واحدٍ مصالح متعدّدة بخلاف الكاسب، فإنه قد يفعل القبيح خاليًا عن الحكمة والمصلحة، فلا يقبح من الله –تعالى– خلق القبيح والمعصية، ويقبح من الخلق كسبهما.

قوله: (**بأنّها مقدّمة**[١٠٧٥] **إجماعيّة مسلّمة عند الخصم**) إلخ.[١٠٧٦]

يعني أنّ هذا الدليل دليل[١٠٧٧] إلزاميّ، فلا وجه لمنع المقدّمة المسلّمة عند الخصم، وأراد بـ«الإجماع»[١٠٧٨] في قوله: «مقدّمة إجماعية» إجماع الخصوم من الأشاعرة والمعتزلة، فمخالفة بعضهم لا ينافيه.

١٠٦٦ ر – الذات.
١٠٦٧ أ: أو الصفات.
١٠٦٨ ر م: بين.
١٠٦٩ أ ر: أو الأوهام.
١٠٧٠ ر: المفلحون؛ أ: المفخرون.
١٠٧١ ر + وإلى.
١٠٧٢ أ ر – وأنّى.
١٠٧٣ أ ر م – هم.
١٠٧٤ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٣.
١٠٧٥ ر م ع: وهذا المقدمة.
١٠٧٦ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٤.
١٠٧٧ أ ر م – دليل.
١٠٧٨ أ: بالمنع؛ م – بالاجماع، صح هامش.

قوله: **(وأعجب من ذلك)** إلخ.[١٠٧٩]

قيل عليه:[١٠٨٠]

ويمكن أن يُقرّر كلام المصنّف على وجهٍ يندفع استعجاب الشارح. وتقريره: أنّ عدم اتّصاف غير الاختياريّ بالحسن والقبح الشرعيّين غير مسلّم؛ لأنّهما عبارة عن كون الفعل بحيث يُحمد فاعله ويُثاب أو يُذمّ ويُعاقب، فانتفاء هذا[١٠٨١] / المركّب إمّا بانتفاء جزئه الأوّل أو الثاني [١٨٦و] أو كلاهما، ولا سبيل إلى شيء من الأقسام الثلاثة. أما الأوّل: فلأنّ غير الاختياريّ يمكن أن يكون مشتملًا على كمال أو نقصان بمدح أو ذمّ وإلّا لما استحقّ الباري -جلّت عظمته- المدح على اتّصافه بصفاته الحسنى؛ لأنّ اتّصافه بها غير اختياريّ، وكذا الغير[١٠٨٢] من أصحاب الكمالات الجِبليّة، والنقائص الخلقية الغير الاعتبارية[١٠٨٣] ينبغي أن لا يمدحوا ولا يذموا عليها، وهذا باطل قطعًا مع أنّ الأشعريّ يعترف بأنّ كلّ كمال محمود وكلّ نقصان مذموم وإن كان غير اختياريّ، فإنكاره اتّصاف غير الاختياري بالحسن والقبح الشرعيّين[١٠٨٤] بدعوى انتفاء الجزء الأوّل وهو المدح أو الذمّ يكون تناقضًا صريحًا، وإنكارًا بعد إقرارٍ. وأمّا الثاني: وهو أنّ انتفاء الحسن والقبح يكون بانتفاء الجزء الثاني[١٠٨٥] وهو الثواب أو العقاب؛ فلأنّه إنْ[١٠٨٦] كان بمعنى انتفاء الوجوب فلا نزاع لغير المعتزلة فيه، وإن كان بمعنى انتفاء الاستحقاق والمحلّيّة، وأنّ الفعل لا يكون في معرض الإثابة والعقاب، ولا يجوز الإثابة والعقاب عليه فبعيدٌ عن الحقّ جدًّا، فالمُنعم المُفضّل بما لا يُحصى ابتداء كيف لا يجوز أن يثبت ابتناه؟[١٠٨٧] ومَن عَلِمَ[١٠٨٨] شمول علم الله -تعالى- وقدرته، وعرف استغراق نعمه -تعالى- ومع ذلك نسب

١٠٧٩ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٤.
١٠٨٠ أ- عليه.
١٠٨١ م- هذا.
١٠٨٢ أ- الغير.
١٠٨٣ أ: الاعتباري.
١٠٨٤ م: الشرعي.
١٠٨٥ م: الأول.
١٠٨٦ م: إذا.
١٠٨٧ أ: إلينا؛ م: ابتناء.
١٠٨٨ ر: علمه.

إليه الجهل أو العجز أو البخل مثلًا هل الحكم بأنّه استحقّ بهذه النسبة إليه عذابًا أليما؟[١٠٨٩] وإنّما لم يعرف كيفيّته أم يحكم بأنه ليس في معرض السخط العظيم؟ وما هذا إلا تسجيل بغَبَاوَتِه، فظهر أنّ الفعل يجوز أن يشتمل على وصف يستحقّ أن يثاب فاعلُه لأجله أو يُعاقب. وأمّا الثالث: فلأنّه يلزم من بطلان الأوّلين بطلانه، فلما تبيّن بطلان الأقسام الثلاثة ظهر أنّ غير الاختياري يجوز أن يوصف بالحسن والقبح الشرعيّ، فظهر بما ذكرنا أنّ توضيح المصنّف السند وادّعاء التناقض في كلام الأشعريّ صحيح غاية الصحّة ليس بعجب فضلًا عن أن يكون أعجب. انتهى كلامه.[١٠٩٠]

وأقول: هذا التقرير لا يلائم كلام المصنّف حيث قال: «فإنكاره [الحسن والقبح][١٠٩١] بمعنى أنّهما صفتان لأجلهما يُحمد أو يُذمّ» إهـ.[١٠٩٢] إذ المفهوم منه أنّ الحسن والقبح المذكور[١٠٩٣] في المقدّمة القائلة: بأنّ غير الاختياريّ لا يُوصف بالحسن والقبح إن أُريد بهما الصفتان اللّتان لأجلهما يُحمد أو يُذم[١٠٩٤] يكون كلام[١٠٩٥] الأشعريّ[١٠٩٦] / في غاية التناقض؛ لأنّ الصفة التي يُحمد [١٨٦ظ] لأجلها أو يُذم إنّما هي الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان؛ إذ بسبب الحمد والذمّ صفة الكمال والنقصان، وهذا المفهوم يدلّ على أنّ المراد بـ«الحسن» و«القبح» المذكورين[١٠٩٧] في تلك المقدّمة هو معنى الكمال والنقصان.

لا يقال: الحسن والقبح الشرعيّ يكونان سببًا للمدح والذمّ أيضًا؛ لكونهما من أفراد الكمال والنقصان، فيجوز أن يكون مراد المصنف بـ«الصفة» في قوله: «بمعنى أنّهما صفتان» تلك الصفة؛ لأنّا نقول: لا ينكر الأشعريّ ذلك، ولا يقتضيه مذهبه أصلًا؛ بل مقتضاه: أنّ صفة استحقاق المدح والثواب في حكم الله -تعالى- أو الذمّ والعقاب فيه لا يكون مستفادًا من العقل؛ بل

١٠٨٩ ر - أليما.
١٠٩٠ لم نجد المصدر الذي أخذ المؤلف منه هذا الاقتباس.
١٠٩١ والمثبت من المطبوع: **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٤.
١٠٩٢ **التوضيح** لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٤.
١٠٩٣ ع - المذكور، صح هامش.
١٠٩٤ أ: ويذمّ.
١٠٩٥ أ + له.
١٠٩٦ أ: للأشعريّ.
١٠٩٧ مع: المذكور.

من الشرع، ويرد على كلام المصنّف[١٠٩٨] على مقتضى تقرير هذا القائل أنّ الاعتراف بالحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان لا يناقض سلب الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذمّ؛ لأنّ مرادهم بالاستحقاق في حكم الله -تعالى- لا الاستحقاق في نظر العقول، ومجاري[١٠٩٩] العادات، كما يدلّ عليه كلامه فيما سبق.

وفي **شرح المقاصد**: «وما اعترف به الأشعريّ من الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان إنّما يستلزم الاستحقاق بالمعنى الثاني دون الأوّل، وما أنكره هو المعنى الأوّل دون الثاني، فلا تناقض في كلامه أصلًا».[١١٠٠]

قوله: (**وما ذكره المصنّف**) إلخ.[١١٠١]

أقول:[١١٠٢] حاصل كلام المصنّف هاهنا هو إنّا قاطعون بأنّه يقبح عند الله -تعالى- مِن العارف[١١٠٣] بذاته وصفاته أن ينسبَ إليه ما لا يليق به من صفات النقص، وسمات الإمكان بمعنى: أنّه يستحقّ الذمّ والعقاب في حكم الله -تعالى- سواء ورد به الشرع أو لم يردْ.

والجواب: أنّ مبنى استقرار[١١٠٤] الشرائع في ذلك، واستمرار العادات بمثله في الشاهد، فصار قبحه مركوزًا في العقول بحيث يظنّ أنّه بمجرّد حكم العقل.[١١٠٥]

قوله: (**والجواب: أنّ وجوب التصديق**) إهـ.[١١٠٦]

١٠٩٨ ر: كلامه.

١٠٩٩ ر: مجاي.

١١٠٠ لم نجد هذا الاقتباس من **شرح المقاصد**.

١١٠١ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٤.

١١٠٢ أم - أقول.

١١٠٣ ر: العوارف .

١١٠٤ أ ر م ع: والجواب أنّه مبنيّ على استقرار. والمثتب من المطبوع انتظر: **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٤/ ٢٩٣؛ وفي المطبوع: يوجد كلمة «القطع» بدلا من كلمة «استقرار».

١١٠٥ أخذ المؤلّف هذه العبارات من **شرح المقاصد** للتفتازاني؛ ولكنه لم يشر إلى ذلك: من هنا «هو إنّا قاطعون بأنّه يقبح عند الله -تعالى- مِن العارف بذاته وصفاته » إلى هنا « فصار قبحه مركوزًا في العقول بحيث يظنّ أنّه بمجرّد حكم العقل». **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٤/ ٢٩٣.

١١٠٦ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٥.

أقول: تفسير الوجوب بـ«الجزم» غير صحيح؛ لأنّ الجزم هو التصديق والوجوب صفته، فلا يكون عينه، وأيضًا ليس مقصود المصنّف هاهنا[١١٠٧] إلّا الاستدلال على الحسن والقبح العقليّين بأنّ كذبه –عليه السّلام–[١١٠٨] قبيح عقلًا،[١١٠٩] ويلزم[١١١٠] منه حسن صدقه عقلًا، وما ذكره الشارح:

من أنّ الوجوب بمعنى جزم العقل بأنّ/ كذبه ممتنع عقليّ لا نزاع فيه لا يناسب هذا الغرض، فالوجه في الجواب عن التمكين[١١١١] أن يقال بهذه العبارة: إنّ وجوب التصديق بمعنى اللزوم، وحرمةَ الكذب بمعنى الامتناع ممّا لا نزاع في كونهما عقليّين، وأمّا بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتًا في نصّ الشارع على[١١١٢] دليله. إهـ[١١١٣] [١٨٧و]

ويمكن أن يُقال: إنّ معنى قوله: «بمعنى جزم العقل»[١١١٤] بمعنى لزوم جزم العقل بأنْ يكون المضاف محذوفًا على ما يدلّ عليه قوله في الجواب عن التمسّك الثاني حيث قال: «إنّ الوجوب بمعنى اللزوم العقليّ ثابت قطعًا» إهـ.[١١١٥]

وإنّ قوله: «وحرمة الكذب« منصوب معطوف على «وجوب التصديق» لا مجرور معطوف على «التصديق». وإنّ قوله: «وكذبه ممتنع» جملة معطوفة على «جزم العقل» لكونهما[١١١٦] في حكم المفرد على معنى «امتناع كذبه» لا منصوب معطوف[١١١٧] على لفظ «صدقه»، فعلى هذا التأويل لا يرد شيء ممّا ذكر.

١١٠٧ أ – هاهنا.
١١٠٨ أ – عليه السلام.
١١٠٩ أ م + لا.
١١١٠ أ ر م: يلزم.
١١١١ أ: المتمكن.
١١١٢ ر – على.
١١١٣ نقله المؤلّف بتصرّف. **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٥.
١١١٤ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٥.
١١١٥ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٦.
١١١٦ ع: لكونها.
١١١٧ أ – معطوف.

قوله:[١١١٨] **(بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب) إلخ.**[١١١٩]

أقول: لا يخفى عليك أنّ مفهوم استحقاق الثواب عامٌّ للندب أيضًا، فلا يصحّ تفسير الوجوب به إلّا أنّ الشارح تساهل فيه لسهولة الانتقال من هذا المفهوم إلى معناه الحقيقي من جهة أنّ المقصود ذكر معنى المتنازع فيه الذي اشتهر فيما بينهم، فإذا قيل بمعنى استحقاق الثواب انتقل[١١٢٠] الذهن منه إلى ذلك، فكأنّه قيل بمعنى استحقاق الثواب[١١٢١]على فعله، والعقاب على تركه أو نقول: أراد به تفسير[١١٢٢] الحسن، فكأنه قال: وأمّا الوجوب بالمعنى الذي هو قسم من الحسن فهو[١١٢٣] بمعنى استحقاق الثواب.

قوله: **(فلا يتصوّر الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه) إهـ.**[١١٢٤]

أقول[١١٢٥] قال في **شرح المقاصد:** «لا خلاف في أنّ الباري -تعالى- لا يفعل قبيحًا، ولا يترك واجبًا. أمّا عندنا فلأنّه لا قبيح منه، ولا واجب عليه لكون[١١٢٦] ذلك بالشرع، ولا يُتصوّر في فعله. وأمّا عند المعتزلة فلأنّ كلّ ما هو قبيح منه فهو[١١٢٧] يتركه ألبتّة، وما هو واجب عليه فهو يفعله ألبتّة»[١١٢٨] فالمفهوم من هذا الكلام أنّ الخلاف في مبنى الحكم المتّفق[١١٢٩] عليه فرع الخلاف[١١٣٠] في قاعدة التحسين والتقبيح، وهو ينافي ما ذكره هاهنا من أنّ الخلاف في وجوب الأصلح عليه -تعالى- ليس خلافًا في الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه تأمّل.

١١١٨ أ ر م + وأمّا.

١١١٩ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٥.

١١٢٠ م: ينتقل.

١١٢١ ر – انتقل الذهن منه إلى ذلك فكأنّه قيل بمعنى استحقاق الثواب.

١١٢٢ أ: تغير.

١١٢٣ ع – فهو.

١١٢٤ ر – المتنازع فيه إهـ. | **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٦.

١١٢٥ أ – أقول.

١١٢٦ ر: يكون.

١١٢٧ أ ر – فهو.

١١٢٨ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٤/ ٢٩٤.

١١٢٩ أ ر: المتعلق.

١١٣٠ ر – الخلاف.

[في بعض المسائل المتعلّقة بالإيمان والتصديق، والإقرار]

قوله: (**يعني ذهب بعضهم إلى أنّ الإقرار باللسان ليس جزءًا**[1131] **[من الإيمان]**) إهـ.[1132]

أقول: وتفصيل الكلام في هذا/ المقام أنّ الإيمان في اللّغة هو التصديق مطلقًا، وأمّا في الشرع فاختلف الآراء في تحقيقه، وفي كونه اسمًا لفعل القلب فقط أو لفعل[1133] اللسان فقط أو لفعلهما جميعًا وحدهما أو مع سائر الجوارح، فهذه طرق أربعة. [١٨٧ظ]

فعلى الأوّل: قد يُجعل اسمًا[1134] للتصديق على النبيّ -عليه السّلام- فيما عُلم مَجيئه [به] بالضرورة من الدين؛ أي فيما اشتهر كونه من الدين حتّى يعلمه[1135] العامّة من غير افتقار إلى نظر واستدلال، كوحدة الصانع،[1136] ووجوب[1137] الصلاة، ويكفي الإجمال فيما يُلاحظ إجمالًا، والتفصيل فيما يُلاحظ تفصيلًا حتّى لو لم يصدّق بوجوب الصلاة مثلًا عند ملاحظته كان كافرًا، وقولنا: «فيما علم بالضرورة مَجيئه» ليخرج ما لا يعلم بالضرورة أنّ النبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- جاء به، كالاجتهاديّات؛ فلذا لا يكفّر منكرُ الاجتهاديّات إلّا ما أجمعوا عليه، وهذا مذهب الشيخ، وأكثر الأئمة كالقاضي[1138] والأستاذ،[1139] ووافقهم على ذلك الصالحيّ،[1140] وابن الراونديّ[1141] من المعتزلة.

١١٣١ ع – إلى أنّ الإقرار باللسان ليس جزءا.

١١٣٢ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٥٩.

١١٣٣ ر: ولفعل.

١١٣٤ أ – اسما.

١١٣٥ أ ر: يعلم.

١١٣٦ أ ر + في.

١١٣٧ أ ر: وجوب.

١١٣٨ القاضي أبو بكر محمد بن الطيّب بن محمّد بن جعفر بن القسم، المعروف بالباقلّانيّ البصريّ (ت. ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م): وليد البصرة وساكن بغداد، المتكلّم على مذهب الأشعري، وصنّف الكثيرة في علم الكلام وغيره وكان في الكلام أوحد زمانه وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، من تصانيفه: «**التمهيد في الرد على الملاحدة**»، و«**إعجاز القرآن**»، «**الإنصاف في أسباب الخلاف**». دُفن ببغداد. انظر: **تاريخ بغداد** للخطيب البغداديّ، ٥/ ٣٧٩.

١١٣٩ أبو إسحاق إبراهيم بن محمّد بن إبراهيم بن مهران الإسفرائنيّ الأصوليّ المتكلّم البغداديّ الشافعيّ الملقّب بر«كن الدين» (ت. ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م): أحد المجتهدين في عصره، وصاحب المصنّفات المتداولة، كان شيخ خرسان في زمانه، من شيوخه: عبد الخالق بن أبي روبا، وأبي بكر محمّد الشافعيّ. ومن أشهر تلاميذه: أبو بكر البيهقيّ، وأبو القاسم القشيريّ، وأبو الطيب الطبريّ. ومن أشهر مؤلّفاته: «**جامع الخليّ في أصول الدين**» و«**الردّ على الملحدين**»، و«**أدب الجدل**»، و«**مسائل الدور**». انظر: **سير أعلام النبلاء** للذهبيّ، ١٧/ ٣٥٣ – ٣٥٥ .

١١٤٠ محمد بن مسلم أبو الحسين الصالحي (ت. ؟/ ؟). من أهل البصرة أحد المتكلمين على مذهب الإرجاء، ورد بغداذ حاجًا، واجتمع إليه المتكلّمون وأخذوا عنه، وله من المصنفات لم تصل إلى يومنا **كتاب الإدراك الأول** و**كتاب الإدراك الثاني**، ذكره محمد بن إسحق النديم في **كتاب الفهرست** [**الفهرست** لابن النديم، ص ٢٧٤.]. انظر: **الوافي بالوفيات** للصفدي، ٥/ ١٩.

١١٤١ أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمّد إسحاق الراونديّ (ت. ٣٠١ هـ/ ٩١٤م): النسبة إلى قرية راوند الواقعة بين

وقد يُجعل اسمًا للمعرفة[١١٤٢] بالله –تعالى–،[١١٤٣] وهو مذهب جهم بن صفوان،[١١٤٤] وقوم تابعه[١١٤٥] وبما جاءت به[١١٤٦] الرسل[١١٤٧] إجمالًا، وهو منقول عن بعض الفقهاء. وفرّقوا بين[١١٤٨] المعرفة والتصديق تارةً بأنّ التصديق[١١٤٩] نسبة الصدق إلى المتكلّم اختيارًا. والعلم قد يخلو عن الاختيار، كما إذا ادّعى[١١٥٠] النبيّ النبوّةَ،[١١٥١] وأظهر المعجزةَ فوقع في قلْبه صدقُه ضرورة من غير أن ينسبَ إليه اختيارًا.

فإنّه لا يُقال في اللغة:[١١٥٢] «إنّه صدّقه»، فلا يكون إيمانًا شرعًا،[١١٥٣] وتارة بأنّ العلم والمعرفة كيفيّة نفسانيّة أو انفعال[١١٥٤] وهو حصول المعنى في القلب، والتصديق القلبيّ ليس كذلك؛ بل هو إيقاع النسبة اختيارًا الذي هو[١١٥٥] كلام النفس، ويُسمّى «عقد القلب»، فالسوفسطائيّ عالم بوجود النهار، وكذا بعض الكفّار بنبوّة النبيّ –صلّى الله عليه وسلّم– لكنّهم ليسوا بمُصدّقين لغة؛ لأنّهم لا يحكمون اختيارًا؛ بل ينكرون.[١١٥٦] ومِن الناس من يكاد يقول: بأنّه اسم بمعنى آخر غير التصديق، والمعرفة هو التسليم إلّا أنّه يعود بالآخرة إلى التصديق.

إصفهان وكاشان في فارس. المتكلّم من أهل مرو الروذ، سكن بغداد، وكان معتزليًا، ثم تزندق. وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم. وله من مصنفات عدّة منها: «**كتاب فضيحة المعتزل**»، و«**كتاب التاج**»، و«**كتاب الزمرد**» وغير ذلك. تُوفّي سنة خمس وأربعين ومئتين برحبة مالك بن طوق التغلبيّ، وقيل: ببغداد. انظر: **الفهرست** لابن النديم، ص ٢١٦–٢١٧؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ١٤/ ٦١–٦٢؛ **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ١/ ٩٤–٩٥.

١١٤٢ ع + فقوم.

١١٤٣ أ م ع – تعالى؛ ر: فقوم تابعه.

١١٤٤ أبو محرز جهم بن صفوان السمرقندي الترمذي (ت. ١٢٨هـ/ ٧٤٥م) رأس الجهميّة، وُلد ونشأ في الكوفة. كان حادّ الذكاء قوي الحجّة ذا دأبٍ وفطنةٍ وفكرٍ وجدالٍ، صَحِب الجعد بن درهم بعد قدومه إلى الكوفة وتأثر بتعاليمه، وبعد مقتل الجعد حمل لواء المعطلة من بعده إلى أن نفي إلى ترمذ في خراسان. **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ٢/ ٢٦؛ **الملل والنحل** للشهرستاني، ٢/ ١٣٨.

١١٤٥ أ: تالله؛ م: بالله.

١١٤٦ أ ر – به.

١١٤٧ ر: الرسول.

١١٤٨ أ ر – بين.

١١٤٩ م: للتصديق.

١١٥٠ ر: أوعن.

١١٥١ م – النبوة.

١١٥٢ ر – اللغة.

١١٥٣ ر: شرعيا.

١١٥٤ م: انفعالية.

١١٥٥ ر – هو.

١١٥٦ م: ينكرونه.

وعلى الثاني: هو أن يجعل اسمًا لفعل اللسان فقط؛ أعني: الإقرار لجميع ما جاء به النبيّ -عليه السّلام-. قد يُشترط معرفة القلب حتّى لا يكون الإقرار بدونها إيمانًا،[١١٥٧] وإليه ذهب الرقّاشيّ[١١٥٨] زاعمًا / أنّ المعرفة ضروريّة توجد لا محالة، فلا يُجعل من الإيمان [١٨٨و] لكونه اسمًا لفعلٍ مكتسبٍ لا ضروريّ، ويلزمه أن لا يُكلّف بالإيمان مَن خلا عن المعرفة؛ لأنّ التكليف[١١٥٩] بالمعرفة محال عنده لكونها ضروريّة على زعمه[١١٦٠] فيكون[١١٦١] التكليف بالإقرار في حال المعرفة الذي هو الإيمان على مذهبه محالًا أيضًا بالنسبة إلى مَن خلا عن المعرفة.

وأمّا التكليف بالإيمان[١١٦٢] بالنسبة إلى العارف تكليفٌ بالإقرار الذي هو اختياريّ، وقد يُشترط التصديق أيضًا، وإليه ذهب القطّان،[١١٦٣] وصرّح بأنّ الإقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون إيمانًا، وعند اقترانهما يكون الإيمان هو الإقرار فقط لا غير،[١١٦٤] وقد لا يُشترط شيء منهما، وإليه ذهب الكراميّة[١١٦٥] حتّى قالوا: إنّ[١١٦٦] مَن أنكر بالقلب، وأقرّ باللسان يكون مؤمنًا إلّا

١١٥٧ أر: إيماد.

١١٥٨ أبو عيسى الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشي (ت. نحو ١٤٠هـ/ ٧٥٧م). واعظ، من أهل البصرة. كان من أخطب الناس، متكلّما قاصّا مجيدًا، وهو رئيس طائفة من المعتزلة تنسب إليه، وكان قدريًّا ضعيف الحديث، سجاعًا في قصصه. **الأعلام** للزركلي، ٥/ ١٥١.

١١٥٩ التكليف: «إلزام الكلفة على المخاطب». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٩٠.

١١٦٠ م – على زعمه.

١١٦١ أر: ليكون.

١١٦٢ أ – من خلا عن المعرفة لأن التكليف بالمعرفة مح عنده لكونها ضرورية على زعمه ليكون التكليف بالإقرار في حال المعرفة الذي هو الإيمان على مذهبه محالاً أيضاً بالنسبة إلى من خلا عن المعرفة وأمّا التكليف بالإيمان.

١١٦٣ أبو سعيد يحيى بن سعيد بن فروخ القطان التميمي البصريّ (ت. ١٩٨هـ/ ٨١٣م). هو من حفاظ الحديث، يعدّ من الثقات والحجة. وهو من أقران مالك و شعبة من أهل البصرة كان يفتي بقول أبي حنيفة. ولم يعرف له تأليف إلا ما في **كشف الظنون** من أنّ له **كتابَ المغازي**. انظر: **تذكرة الحفاظ** للذهبي، ١/ ٢١٨؛ **وتاريخ بغداد** لخطيب البغداديّ، ١٦/ ٢١٣.

١١٦٤ مع – لا غير.

١١٦٥ الكرّاميّة: وهي فرقة كلاميّة ظهرت في النصف الأوّل من القرن الثالث الهجري، هم أصحاب محمّد بن كرّام السجستانيّ. يزعمون أنّ الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن يكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيمانًا. وزعموا أنّ المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله كانوا مؤمنين على الحقيقة. وزعموا أنّ الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان. وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشر فرقة . وأصولها ستة: العابديّة والتونيّة والزرينيّة والإسحاقيّة والواحديّة وأقربهم الهيصمية، ولكل واحدة منهم رأي. انظر: **الملل والنحل** للشهرستانيّ، ٢/ ١٠٧-١٠٩؛ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين** للأشعري، ص ١٤١.

١١٦٦ م – ان.

أنّه يستحقّ الخلود في النار، ومن لم يقرّ باللسان، وصدّق بالقلب لم يستحقّ الجنّة، فإذا تأمّلتَ علمتَ أنْ ليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير خلافٍ وفيما يرجع إلى الأحكام.

وعلى الثالث: وهو أن يكون اسمًا[١١٦٧] لفعل القلب[١١٦٨] واللسان جميعًا، وهو منقول عن أبي حنيفة –رحمه الله– فهو اسم للتصديق المذكور[١١٦٩] مع الإقرار، فعلى هذا مَن صدّق بقلبه، ولم يكن له إقرار باللسان في عمره مرّة لا يكون مؤمنًا عنده،[١١٧٠] ولا يستحقّ دخول الجنّة، ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما إذا جُعل اسمًا للتصديق فقط. فإنّ الإقرار مجرّد شرطٍ لإجراء[١١٧١] الأحكام في الدنيا، ولا يخفى أنّ الإقرار لهذا الغرض لا بدّ أنْ يكون على وجه الإعلان والإظهار على الإمام وغيره من أهل الإسلام بخلاف ما إذا[١١٧٢] كان لإتمام الإيمان على ما هو مقتضى مذهب أبي حنيفة –رحمه الله– فإنّه يكفي مجرّد التكلّم، وإن لم يظهر على غيره تمّ الخلاف فيما إذا كان قادرًا أو ترك التكلّم لا على وجه الإيماء أو[١١٧٣] العاجز، كالأخرس مؤمن وفاقًا، والمُصرّ على عدم الإقرار مع المطالبة به كافر وفاقًا لكون ذلك من أمارات عدم التصديق.

وأمّا على الرابع: فهو أن يكون الإيمان اسمًا لفعل القلب واللسان وسائر الجوارح. فقد يُجعل تارك العمل خارجًا عن الإيمان داخلًا في الكفر، وإليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه، وهو القول بـ«المنزلة بين المنزلتين»،[١١٧٤] وإليه ذهب المعتزلة إلّا أنّهم / اختلفوا في الأعمال: فعند أبي عليّ،[١١٧٥] [١٨٨ظ]

١١٦٧ ر: وهو أنّه جعل اسمًا.

١١٦٨ ر – القلب.

١١٦٩ ر – المذكور.

١١٧٠ ع – عنده، صح هامش.

١١٧١ ر: الأجزاء.

١١٧٢ مع – إذا.

١١٧٣ م: إذ.

١١٧٤ المنزلة بين المنزلتين: هذه هي إحدى مبادئ غعتقاد المعتزلة. المقصود بها هي منزلة مرتكب الكبيرة؛ يقولون صحاب الكبيرة بين منزلة الكفر ومنزلة الإيمان، فليست منزلته منزلةَ الكافر، ولا منزلةَ المؤمن، بل له منزلة بينهما. **شرح الأصول الخمسة** للقاضي عبدالجبار، ص ٧٩.

١١٧٥ أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي المعتزليّ (ت. ٣٠٣هـ/ ٩١٦م). وهو من أئمّة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة الجبائيّة. له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب اشتهر في البصرة. أخذ عن أبي يعقوب بن عبد الله البصري الشحّام، أخذ عنه ابنه أبو هاشم عبد السلام والشيخ أبو الحسن الأشعري. ومات في جُبّى، ودفن هناك –وجُبّى من قرى البصرة–. له تفسير حافل مطول ردّ عليه الأشعري. انظر: **طبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص ٥، ١٨، ٨٠–٨٥، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠١؛ **الوافي بالوفيات** للصفدي، ٤/ ٥٥.

وأبي هاشم[١١٧٦] فعْل الواجبات، وترْك المحظورات، وعند أبي الهذيل[١١٧٧] وعبد الجبّار[١١٧٨] فعْل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة.[١١٧٩]

قال الشارح في **شرح المقاصد**: «إنّ الخروج عن الإيمان وحرمان دخول الجنّة بترك المندوب ممّا لا ينبغي أن يكون مذهبًا لعاقلٍ»؛[١١٨٠] لأنّ المعنى المندوب ما يُثاب على فعله، ولا يُعاقب على تركه، فكيف يكون سببًا لحرمان الجنّة ودخول النار؟

أقول: يجوز أن يكون سبب حرمان الجنّة، ودخول النار عند القائلين بهذا المذهب هو الخروج عن الإيمان والدخول في «المنزلة بين المنزلتين» بسبب ارتكاب الكبيرة التي لم يتبْ عنها على ما دلّ عليه ما نُقل عنهم في الكتب الكلاميّة لا مجرّد الخروج عنه، والدخول فيها

١١٧٦ أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهّاب بن سلام ابن خالد بن حمران الجبائيّ المعتزليّ (ت. ٣٠٣هـ/ ٩١٦م). وهو ابن أبي علي الجبائي -وهو من شيوخ المعتزلة- وكان من البارعين في علم الكلام والمناظرة ويعدّ من كبار المعتزلة، وأخذ العلم عن أبيه. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سميت «البهشمية» نسبة إلى كنيته «أبي هاشم»، وله مصنفات: **الشامل** في الفقه، و**تذكرة العالم والعدة** في أصول الفقه، و**كتاب النهي عن المنكر**، و**كتاب التعديل والتجويز**، و**كتاب الاجتهاد**. انظر: **طبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص ٨٠-٨٥، ٩٧، ٩٨، ٩٩؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ١٥/ ٦٣؛ **الوافي بالوفيات** للصفدي، ٤/ ٥٥.

١١٧٧ أبو الهذيل محمّد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبديّ البصريّ المعروف بالعلّاف (ت. ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م): وُلد في البصرة، وتُوفّي في أوّل خلافة المتوكّل بسامرّا. أخذ عنه كبار علماء المعتزلة: مثل إبراهيم بن سيّار، وكان حسن الجدل، قويّ الحجة، وله كتب كثيرة لم تصل إلى يومنا. ومن أصحابه أبو يعقوب الشحّام. اشتهر أتباعه بـ«الهُذَيلية» وهي الفرقة الثانية بعد «الواصلية» من فرق المعتزلة، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، عن واصل بن عطاء. انظر: **طبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص، ٤٤ـ٤٩؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ١٠/ ٥٤٢؛ **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٤/ ٢٦٥؛ قال ابن النديم فيه: «المتكلّم، كان شيخ البصريّين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم وهو صاحب مقالاتهم في مذهبهم ومجالس ومناظرات». **الفهرست** لابن النديم، ص ٢٠٩.

١١٧٨ أبو الحسن قاضي القضاة عبد الجبّار ابن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمذانيّ (ت. ٤١٥هـ/ ١٠٢٥م). وهو قاض، أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولي القضاء بالري، ومات فيها. ويعد من كبار فقهاء الشافعية. سمع من: علي بن إبراهيم بن سلمة القطان، ومن عبد الله بن جعفر بن فارس بأصبهان، ومن الزبير بن عبد الواحد الحافظ. له تصانيف كثيرة منها: **تنزيه القرآن عن المطاعن**، و**الأمالي** و**المجموع في المحيط بالتكليف**، و**شرح الأصول الخمسة**، و**المغني في أبواب التوحيد والعدل**، وتصانيفه كثيرة منها: انظر: **طبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص، ٧، ١١٢-١١٣، ١١٦-١١٩؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ١٧/ ٢٤٤.

١١٧٩ قد أخذ المؤلف هذه بعبارته من **شرح المقاصد** بتصرف قليل: من هنا «وأمّا في الشرع فاختلف الآراء في تحقيقه، وفي كونه اسمًا لفعل القلب فقط ...» إلى هنا «... فعْل الواجبات، وترْك المحظورات، وعند أبي الهذيل، وعبد الجبّار فعْل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة». **شرح المقاصد** للتفتازانيّ، ٥/ ١٧٦-١٨٠.

١١٨٠ انتهى الاقتباس من **شرح المقاصد** في هنا. **شرح المقاصد** للتفتازانيّ، ٥/ ١٧٦-١٨٠.

أعمّ من أنْ[١١٨١] يكون بسبب ارتكاب الكبيرة أو ترك المندوب، وهذا ليس أبعد من مذهب الكراميّة القائلين: بأنّ مَن أضمر الكفر، وأظهر الإيمان[١١٨٢] يكون مؤمنًا في نفس الأمر، ولكن يستحقّ الخلود في النار، وقد لا يُجعل تارك العمل خارجًا عن الإيمان؛ بل يقطع بدخول الجنّة، وعدم خلوده في النار، وهو مذهب أكثر السلف، وجميع أئمة الحديث، وكثير من المتكلّمين، والمحكيّ عن مالك[١١٨٣] والشافعي[١١٨٤] والأوزاعيّ،[١١٨٥] وعليه إشكال ظاهر وهو: أنّه كيف لا ينتفي الشيء [أعني: الإيمان] مع انتفاء رُكْنه؛ أعني: الأعمال، وكيف يدخل الجنّة مَن لم يتّصف بما جُعل اسمًا للإيمان؟[١١٨٦]

وجوابه: أنّ الإيمان يُطلق على ما هو الأصل والأساس في دخول الجنّة وهو التصديق، وحدَه أو[١١٨٧] مع الإقرار، وعلى ما هو الكامل المُنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الإقرار والعمل،[١١٨٨] وموضع الخلاف أنّ مطلق الاسم للأوّل أم للثاني؟

١١٨١ أ ر – أن.

١١٨٢ أ: من أظهر الإيمان وأضمر الكفر.

١١٨٣ أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحيّ الحميري المدني. (ت. ١٧٩هـ/ ٧٩٥م). فقيه ومحدِّث، زعيد من الأئمة الأربعة، وهو صاحب المذهب المالكي في الفقه. اشتُهر بعلمه الغزير وقوة حفظه للحديث النبوي وتثبُّته فيه، ويُعدُّ كتابه **الموطأ** من أوائل كتب الحديث النبويّ وأشهرها وأصحِّها، وُلد الإمام مالك بالمدينة المنورة سنة ٩٣هـ، ونشأ هناك ابن هرمز، نافع مولى ابن عمر وابن شهاب الزهري، مات في المدينة ودُفن في البقيع. انظر: **الطبقات** لابن السعد، ٤٣٣–٤٤٤.

١١٨٤ أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعيّ المطَّلِبيّ القرشيّ (ت. ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م). وهو من الأئمة الأربعة، وُلد الشافعيُّ بغزّة. وهو صاحب المذهب الشافعيّ، ويعدّ مؤسس علم أصول الفقه، وهو عالم في علم التفسير، وعلم الحديث، وقد ولي القضاء، وكان فصيحًا شاعرًا، ورحّالًا مسافرًا. وانتقلت به أمُّه إلى مكة وعمره سنتان، وهاجر الشافعيّ إلى المدينة المنوّرة طلبًا للعلم عند الإمام مالك بن أنس، ثمّ ارتحل إلى اليمن وعمل فيها، ثم ارتحل إلى بغداد، فطلب العلم فيها عند القاضي محمّد بن الحسن الشيبانيّ، وأخذ يدرس المذهب الحنفيّ، وبذلك اجتمع له فقه الحجاز –يعني: المذهب المالكي– وفقه العراق –يعني: المذهب الحنفي–. وسافر إلى أيضًا مصر، وتوفّي في مصر. وله كتب منها: **الرسالة**، و**الأم**، و**الإملاء**. انظر: **طبقات الفقهاء** للشيرازي، ص ٧٢، ١٠٠–١٠٢؛ **الوافي بالوفيات** للصفدي، ٢/ ١٧١–١٨١.

١١٨٥ أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمِد الأوزاعيّ (ت. ١٥٧هـ/ ٧٧٤م). وهو من قبيلة الأوزاع، ويعدّ إمام الديار الشاميّة في الفقه والزهد، وأحد الكتاب المترسلين. ولد في بعلبك، ونشأ في البقاع، وسكن بيروت وتوفي بها. كان ثقَة مأْمُونا فاضلا خيرا كثير الْعلم والْحدِيث والفقه حجّة، روى عن عطاء بن أبي رباح والقاسم ابن مخيمرة انظر: **الوافي بالوفيات** للصفدي، ١٨/ ١٢٣؛ الأعلام للزركلي، ٣/ ٣٢٠.

١١٨٦ قد أخذ المؤلف هذا المقطع من **شرح المقاصد** بتصرف. انظر: **شرح المقاصد** للتفتازانيّ، ٥/ ١٧٩–١٨٠.

١١٨٧ ر – وحدة أو.

١١٨٨ ر – وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل. | وهذه العبارت مأخوذة من **شرح المقاصد**. وهاتيك تلك العبارات: «أنّ الإيمان يطلق على ما هو الأصل والأساس في دخول الجنة، وهو التصديق

قوله: (**وبأنّ مَن أحدث الإيمان يوصف به**[1189]) إلخ.[1190]

أقول: يرد عليه أنّه لا تبقى[1191] شرطيّة الإقرار مطلقًا؛ إذ يجوز أن يكون الشرط مجرّد وجود الإقرار سواء كان في الحال أو في الماضي، قال في **شرح المواقف**:

(لنا) على ما هو المختار عندنا (وجوه[1192] الأوّل: الآيات الدالّة على محلّيّة القلب للإيمان نحو: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [سورة المجادلة، ٥٨/ ٢٢]، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [سورة الحجرات، ٤٩/ ١٤]، ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ [سورة النحل، ١٦/ ١٠٦]. الثاني: جاء الإيمان مقرونًا بالعمل الصالح في غير موضعٍ من الكتاب نحو: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [سورة البقرة، ٢/ ٣٠] وهو يدلّ على التغاير.) / وعلى أنّ [١٨٩و] العمل ليس داخلًا فيه؛ لأنّ الشيء لا يعطف[1193] على نفسه، ولا الجزء على كلّه. (ومنه)؛ أي[1194] وممّا يدلّ على كونه مقرونًا بضدّ العمل الصالح (مفهوم قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [سورة الأنعام، ٦/ ٨٢]) فإنّه يُستفاد منه اجتماع الإيمان[1195] بظلم، وإلّا لم يكن لنفي اللبس فائدة، ومِن المعلوم أنّ الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضدّه، ولا مع ضدّه جزئه.[1196] فثبت أنّ الإيمان ليس فعل الجوارح، ولا مركّبًا منه، فيكون فعل القلب، وذلك[1197] إمّا التصديق، وإمّا المعرفة. والثاني: باطل؛ لأنّه خلاف الأصل لاستلزامه النقل.[1198] وقد عرفت بطلانه بما ذُكر.[1199]

تمّت بعون الله.

وحده، أو مع الإقرار. وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف، و هو التصديق مع الإقرار والعمل». **شرح المقاصد** للتفتازانيّ، ٥/ ١٨٠.

١١٨٩ أ – به.

١١٩٠ **التلويح** للتفتازانيّ، ١/ ٣٦٠.

١١٩١ أ: ينفي.

١١٩٢ أر: وجود.

١١٩٣ ر – لا يعطف.

١١٩٤ ر – أي.

١١٩٥ ر – الإيمان.

١١٩٦ ر: جزء.

١١٩٧ ر – وذلك.

١١٩٨ أر: الفعل.

١١٩٩ نقله المؤلّف بتصرّف. **شرح المواقف** للجراجانيّ، ٨/ ٣٢٤–٢٢٥.

المراجع

– إخبار العلماء بأخبار الحكماء؛

جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي (ت. ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م).

تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

– الأنساب؛

أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، (ت. ٥٦٢هـ/ ١١٦٦م).

تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.

– تاج التراجم؛

أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطلُوبغا السودونيّ الجماليّ الحنفيّ (ت. ٨٧٩هـ/ ١٤٧٤م).

تحقيق: محمّد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

– التعريفات؛

علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجانيّ (ت. ٨١٦هـ/ ١٤١٣م).

تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

– تاريخ بغداد؛

أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م).

تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

– تقويم الأدلة في أصول الفقه؛

أبو زيد عبدالله بن عمر بن عيسى الدبوسي (٤٣٠ هـ/ ١٠٣٩م).

دارالكتب العلمبة، بيروت، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

– تهذيب اللغة؛

أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي (ت. ٣٧٠هـ/ ٩٨١م).

تحقيق: رزي منير بعلبكي، دار العلم الملايين، بيروت ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

– الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛

محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي (ت. ١٢٠٦هـ/ ١٧٩٢م).

دار العاصمة، الرياض، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

– حاشية ملا خسرو على التلويح؛

ملا خسرو محمد بن فرامرز بن علي الحنفي (ت. ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م).

مكتبة جامعة الملك سعود، السعودية، قسم أصول الفقه، ٢ظ–١٣٥و.

– دستور العلماء جامع العلوم في اصطلاحات الفنون؛

القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت. ؟هـ/ ؟م).

اعتناء: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

– سنن ابن ماجه؛

ابن ماجة أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزوينيّ (ت. ٢٧٣هـ/ ٨٨٧م).
تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالميّة، بيروت ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
– **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛**
سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت. ٧٩٣ هـ/ ١٣٩١ م(.
تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦ م.
– **شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب (ومعه حاشية سعد الدين التفتازاني وحاشية السيد الشريف الجرجاني وعليها حاشية الشيخ حسن الهروي الفناري)؛**
أبو الفضل عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفّار الإيجي (ت. ٧٥٦ هـ/ ١٣٥٥م).
تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.
– **التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛**
عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي (ت. ٧٤٧هـ/ ١٣٤٦م).
تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
– **طبقات الشافعية؛**
تقيّ الدين ابن قاضي شهبة أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر (ت. ٨٥١هـ/ ١٤٤٨م(.
تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، د. ت.
– **طبقات المعتزلة؛**
أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين اللّه (ت. ٨٤٠هـ/ ١٤٣٧م).
تحقيق: سُوسَنّة دِيفَلْد فِلْزَر، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.
– **كتاب المواقف؛**
عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م(.
تحقيق: د.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
– **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي؛**
عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري (ت. ٧٣٠هـ/ ١٣٣٠ م(.
تحقيق: عبد اللّٰه محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
– **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي؛**
عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، (ت. ٧٣٠ ه/ ١٣٣٠ م(.
المحقق: عبد اللّٰه محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
– **الصحائف الإلهيّة؛**
شمس الدين محمّد بن أشرف الحسينيّ السمرقنديّ (ت. ٧٠١هـ/ ١٣٠٣م).
تحقيق: أحمد فريد المزيديّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
– **صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان؛**
أبو حاتم محمّد بن حبّان بن أحمد بن حبّان بن معاذ بن مَعْبَدَ، التميميّ البُستي (ت. ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م).
تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

– الفوائد البهيّة في تراجم الحنفية؛

أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (ت. ١٣٠٤هـ/ ١٨٨٦م).

تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعسانيّ، دار السعادة، القاهر ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م.

– فوات الوفيات؛

صلاح الدين محمّد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الدارانيّ الدمشقيّ (ت. ٧٦٤هـ/ ١٣٦٣).

تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٧٣هـ/ ١٣٩٣م.

– المحصول في علم الأصول؛

محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م(.

تحقيق: طه جابر فيّاض العلوانيّ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

– المحيط بالتكليف؛

قاضي عبدالجبار بن أحمد الأسد أبادي (ت. ٤١٥هـ/ ١٠٢٥م(.

تحقيق: عمر سيد عزمي، دار المصرية للتحقيق والترجمة، د. ت.

– المستصفى في علم الأصول؛

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ/ ١١١١).

تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

– المعتمد في أصول الفقه؛

محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين المعتزلي (ت. ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م(.

تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

– معجم المؤلفين؛

عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (ت. ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م(.

مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

– معجم مقاييس اللغة؛

أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت. ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م(.

المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

– المغني في أبواب العدل والتوحيد؛

قاضي عبدالجبار بن أحمد الأسد أبادي (ت. ٤١٥هـ/ ١٠٢٥م(.

أشرف على الطبع: طه حسين وأمين الخولي، دار الكتب – وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ بمصر ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م.

– شرح المقاصد؛

سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد اللّٰه التفتازاني (ت. ٧٩٣هـ/ ١٣٩٠م(.

تحقيق: عبد الرحمن عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

– شرح المواقف؛

أبو الحسن عليّ بن محمد بن عليّ السيّد الشريف الجرجانيّ الحنفيّ (ت. ٨١٦ هـ/ ١٤١٣م).

محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

– **ميزان الأصول في نتائج العقول؛**
علاء الدين شمس النظر أبوبكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت. ٥٧٥ ه/ ١١٨٠ م(.
تحقيق: محمد زكي عبدالنور، مطابع الدوحة الحديثة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
– **مختار الصحاح؛**
محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت. ٦٦٦هـ/ ١٢٦٨م)
تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
– **ميزان الأصول في نتائج العقول؛**
علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (٥٧٥هـ/ ١١٨٠م).
تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
– **الملل والنحل؛**
محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت. ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م).
تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
– **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين؛**
أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت. ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م).
نعيم زرزور، المكتبة العصرية ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
– **نظم العقيان في أعيان الأعيان؛**
جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. ٩١١هـ/ ١٥٠٥م(.
المكتبة العلمية، بيروت، د. ت.
– **الوافي بالوفيات؛**
صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفديّ (ت. ٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م).
تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركيّ مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
– **المعجم الفلسفي؛**
جميل الصليبا.
دار الكتب اللبنانيّ، بيروت ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

Extended Abstract

Examination And Critical Edition of "Ḥāshiyah ʿalā al-Muqaddimāt al-Arbaʿa" of Khatībzādah Muḥyī al-Dīn Efendi

Mustafa BORSBUĞA, Coşkun BORSBUĞA

The study aims to examine the ḥāshiyah called "*Ḥāshiyah ʿalā al-Muqaddimāt al-Arbaʿa*", which belongs to Khatībzādah Muḥyī al-Dīn Efendi (d. 901/1496). In addition, it is aimed to make this ḥāshiyah, which has not been critical edited yet, to be brought to the literature by making a critical editing. In addition to this, the study will also deal with the copies (nusakhs) of the ḥāshiyah, the life of the author and many issues related to the ḥāshiyah.

This *Ḥâshiyah ʿalā al-Muqaddimāt al-Arbaʿa* written by Khatībzādah is an annotation (ḥāshiyah) to Taftāzānī's work of *al-Talvīḥ* which Taftāzānī (d. 792/1390) wrote *al-Talvīḥ* as an annotation to Ṣadr al-Sharīʿa's (d. 747/1346) *al-Tankīḥ al-Muqaddimāt al-Arbaʿa* ḥāshiyahs, which were handled by the competent scholars of the period as a result of Mahmad the Conqueror's request and attempt, for the evaluation and comparison of Ṣaʿd al-Dīn al-Taftāzānī and Ṣadr al-Sharīʿa al-Thānī through al-Tavżīḥ and al-Talvīḥ books, have an important place in the tradition of the Ottoman thought.

The annotations written on these prefaces/propositions in question are considered an important source on human actions in terms of both method and content. Because these annotations had a significant impact on the discussion and many subsequent works. In this literature, which examines the issue of ḥusn - qubḥ and human actions as a whole, the psychological and metaphysical foundations of human actions are examined. Ṣadr al-Sharīʿa, in the first of these four propositions that put forward and explains the two basic meanings of the action as the nature of the action: "infinitive meaning" (al-maʿnā al-maṣdarī) and the other is "the thing that comes with this infinitive meaning (alḥāṣıl bi-maṣdar)" and the determination of the place where these meanings correspond in the beings; in the second preface, the elements on which a possible being depends for its existence, and especially the

processes of existence of actions as a possible being; in the third preface, īkʿā and preference cannot be characterized with existence and non-existence and are states; in the fourth preface, he processes that every choice must be based on a motive, that is, a preferred reason, and therefore, the choice is one of the elements that enable the action to take place.

Khatībzādah's *Ḥāshiyah ʿalā al-Muqaddimāt al-Arbaʿa*, which is the subject of the study, is also remarkable in many unique ways. Khatībzādah emphasizes Ashʿarī (d. 324/935-36) and Ashʿarism on the subject. Probably in connection with this, he does not make any reference to or mention the Ḥanafī and Māturīdism schools. Khatībzādah aims to base the Ashʿarī School's approach on this issue on the authority names of the Ashʿarī School.

In the final analysis, Khatībzādah has a common opinion with Taftāzānī about the four premises. Khatībzādah, like Taftāzānī, argues that the four prefaces can be reduced to two premises. First, the difference between the voluntary and the obligatory acts of man is self-evident, and therefore it is meaningless to prove the obvious. Secondly, the statement of predecessor scholars that "there is neither jabr nor tawfīż" proves that man is a responsible being.

Khatībzādah presents an approach to both human actions and the relationship between God and human in terms of God. According to Khatībzādah, what is required of a person regarding actions is to confess his helplessness before God and to refer everything to his creator. Because man has no other alternative to the greatness of God.

In this case, a person cannot reach the majesty and holiness of God in any way, while he is not aware of even his closest actions. That is why it is impossible for a person to reach the truth of destiny with his mind or thought. Here, the most suitable situation for a human being is to submit to fate, to beg to God by feeling a sense of amazement and disbelief in the face of God's beauty and majesty. In the most general sense, Khatībzādah adopted the *al-jabr al-mutawassıṭ* of Ashʿarism and the four propositions that Ṣadr al-Sharīʿa developed about the occurrence of human actions were not accepted.

Keywords: Kalām, al-Muqaddimāt al-Arbaʿa, Khatībzādah Muḥyī al-Dīn Effendi, Ṣaʿd al-Dīn al-Taftāzānī, Ṣadr al-Sharīʿa al-Thānī.