Kader
Cilt: 18, Sayı: 2, 2020, ss. 666-724

e-ISSN: 2602-2710
Volume: 18, Issue: 2, 2020, pp. 666-724

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

MUSLİHUDDİN KESTELÎ'NİN *ḤÂŞİYETÜ'S-SUGRÂ ʿALE'L-MUḲADDİMÂTİ'L-ERBAʿA* ADLI ESERİ: TAHLİL VE TAHKİK*

Mustafa Bilal ÖZTÜRK
Dr. Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir
Dr. Research Assistant, Dokuz Eylul University Faculty of Theology, İzmir/Turkey
gocmenbey@gmail.com
orcid.org/0000-0001-6879-2620
ror.org/00dbd8b73

Öz

Sadrüşerîa'nın (öl.747/1346) başlattığı dört önerme (*Mukaddimât-ı Erbaa*) metni kelam, felsefe ve fıkıh zemininde tartışması yürütülen hüsün-kubuh problemi ile bağlantılı bir biçimde insan eylemlerini konu edinir. Metin üzerine Teftâzânî (öl.791/1390) etkili ve eleştirel bir şerh yazmıştır. *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyesinde Kestelî (öl. 901/1496) iki temel sorunu tartışmaktadır. Bunlardan biri hüsün-kubuh, diğeri insan fiilleridir. Hüsün-kubuh aksiyolojik, fiiller ontolojik yapısıyla incelenmektedir. Ahlâkî değerlere köken arayışı hüsün-kubuh tartışmasıdır. Fiillerin ontolojideki hiyerarşisini tespit etmek ise bir diğer problemdir. Bu çalışmanın temel amacı Fatih Sultan Mehmet'in emriyle yazılmış *Ḥâşiyetü's-sugrâ ʿale'l-muḳaddimâti'l-erbaʿa*'da yer alan kelâmî tartışmaları araştırmaktır. Haşiye temelde, ahlâkî yargıların kökenini, hüsün-kubuh problemiyle irtibatlandırılan insan eylemlerindeki özgürlük ve kader sorununu ele almaktadır. Hüsün-kubuh ve insan fiilleri sorununu tartışmaya açmak ise Tanrı, tabiat ve insan anlayışı çerçevesinde belki tüm düşünce sistemini ilgilendiren başka alt başlıkların etraflıca soruşturulmasını gerekli kılmıştır. Haşiyeye bakıldığında tartışılan meselelerin ana kaynaklarını daha çok *Tavżîḥ-Telvîḥ* isimli fıkıh usûlü kitapları oluşturmaktadır. Bu iki kaynaktan doğrudan alıntılar veya dolaylı aktarımların yapıldığı kolayca görülebilir. Yan kaynaklara müracaat nadiren yapılmıştır. Fakat birincil kaynaklardan yapılan iktibaslar müellif tarafından yorumlanarak ve açımlanarak yeniden güncellenmiştir. Bu makalede Kestelî'nin yorumları tahlil edilecektir. O'nun *Ḥâşiyetü's-sugrâ ʿale'l-muḳaddimâti'l-erbaʿa* adlı eseri derinlikli analiz edilecek ve ilk kez tahkikli neşri sunulacaktır. *Mukaddimât-ı Erbaa* metni eleştiri kültürünün bir ürünüdür. Eleştirel düşüncenin iki temeli vardır: Çürütmek ve ispat etmek. Eleştirel düşünce çift yönlüdür. Eleştiri faaliyetini tek yönlü yürütmek yanlıştır. Karşıt fikri yalnızca çürütmek yetersizdir. Yanlışı göstermek yeterli değildir. Doğru fikrin de temellendirilmesi gerekir. *Tavżîḥ*'de Sadrüşşerîa hüsün-kubuh ve insan fiilleri özelinde Eş'arî'yi eleştirmektedir. Bu eleştiriye göre iyilik-kötülük akılla temellendirilmelidir. Öte yandan insan eylemlerinde özgürdür. Bilindiği üzere Eş'arî'ye göre dinle temellendirilir. İnsana verilen kesb ise belirsizdi. *Tavżîḥ* üzerine *Telvîḥ* adıyla şerh yazan ise Teftâzânî'dir. O'nun yorumları kelâmî açıdan başarılıdır. Ancak bu yorumlar, onun *Mukaddimât-ı Erbaa* kabul ettiği anlamına gelmez. Teftâzânî açısından Sadrüşşerîa'nın kanıtları zayıftır. *Tavżîḥ* ve *Telvîḥ*'deki teolojik çekişmeler gerilim düzeyine ulaşmıştır. Ayrışmanın kökleri, Mâtürîdî ve Eş'arî farklılaşmasına dayanır. Aslında bu ekoller, kullandıkları yöntem bakımından birbirinden farklı değildir. Yürünen yollar aynı olmasına rağmen ulaşılan sonuçlar farklı olmuştur. Bunun temel nedeni, meselenin muğlak olmasıdır. Hüsün-kubuh sorunu çok boyutludur. Tanrı ve insanla doğrudan ilgilidir. Bilgi alanı kadar varlık alanıyla irtibatlıdır. Hüsün-kubuh meselesindeki pozisyon diğer teolojik sorunları belirleyicidir. Kötülük probleminin kökeni, bu soruna dayanır. Burada sorgulanan Tanrı ve insan eylemleridir. Eylemlerin alacağı değer yargıları irdelenmektedir. Hangi eylem ahlâkî ve iyidir? Bu

* Bu makale Metafizik ve Ahlak İlişkisi isimli "2017.KB.SOS.013" numaralı BAP projesiyle desteklenmiştir.

Geliş Tarihi: 21.09.2020 **Kabul Tarihi:** 27.12.2020 **Doi:** 10.18317/kaderdergi.797731

makalede tartışılan diğer bir önemli sorun insanın eylemleridir. İnsan iradesinin özgürlüğü meselesidir. Mutlak Tanrı karşındaki insanın konumu bir sorundur. Çünkü Tanrı'nın mutlak kudreti, iradesi ve ilmi vardır. Öte yandan Tanrı insana sorumluluk yüklemiştir. Fakat bu sorumluluğun sınırları nedir? Kestelî tüm bu sorunları Sadrüşşerîa ve Teftâzânî bağlamında tartışmaktadır. Büyük resimde Mâtürîdî ve Eş'arî ekolleri vardır. O yeni bir resim çizmemektedir. Fakat resimdeki çizgileri belirginleştirmektedir. Bu makalede metinlerin karşılıklı analizi yapılacaktır. Kavramların içeriklerine ve kullanımlarına önem verilecektir. Fikirler, ana kaynaklarından elde edilerek tartışılacaktır. Meselelerin köklerine ve değişik uzanımlarına temas edilecektir. Farklı düşünce ekollerinin etkileşimlerine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kestelî, *Ḥâşiye 'alâ muḳaddimâti'l-erbaa*, Hüsün-Kubuh, İnsan fiilleri.

A CRITICAL EDITION OF THE "*ḤĀSHIYA 'ALĀ MUQADDIMĀT AL-ARBA'A*" OF MUŚLIḤU'D-DĪN AL-KASTALĪ AND AN ANALYTICAL INTERPRETATION OF THE WORK

Abstract

The text of "The Four Premises" (*Muqaddimāt al-Arba'a*), which began with Sadr al-Sharī'ah (d. 747/1346), centralizes on the actions of human beings by connecting it with the problem of good and evil in the field of kalām, Islamic philosophy and logic, and fıqh. It was also commented in with incisive and critical footness by Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī (d. 791/1390). In *Ḥāshiya 'alā Muqaddimāt al-Arba'a*, al-Kastalī (d. 901/1496) discusses the two main issues. One of them is good/*husn*-evil/*qubh*, the other is human actions. Good-evil dichotomy here is axiological, whereas the human actions are examined within an ontological structure. The quest for the origin of moral values is a *husn-qubh* debate. Identifying the hierarchy of human actions in ontology is another problem. The main purpose of this study is to investigate the theological discussions in the *Ḥāshiya 'alā Muqaddimāt al-Arba'a* which were written following the order of Sultan Mehmed the Conqueror/Fatih. This text addresses the origin of moral judgment and the question of freedom and destiny in human actions linked to the problem of good and evil. Discussing these two fundamental issues, has made it necessary to thoroughly investigate perhaps all the subheadings which concern the entire paradigm that falls under the framework of understanding the God, nature, and humanity. By looking at the treatise, the main sources of the issues being discussed are mostly generated from an Islamic jurisprudence works, entitled *Tawḍīḥ* and *Talwīḥ*. It can easily be discerned that the direct quotations that were made or taken indirectly were from these two sources. References to other sources were quite seldom. However, the excerpts that were taken from primary sources were interpreted and expounded by the author and amended anew. In this article al-Kastalī's comments will be analyzed. He's work *Ḥāshiya 'alā Muqaddimāt al-Arba'a* will be analyzed in depth and will be published for the first time with a critical edition. Text of *Muqaddimāt al-Arba'a* is a product of a culture of criticism and critical thinking has two foundations: Disproval and verification. Critical thinking is then bidirectional. It is wrong to carry out the criticism activity in only one direction. It is insufficient to simply refute the opposing idea. It is not enough to show the wrong. The so-called right idea also needs to be justified. In the *Tawdīh,* Sadr al-Sharī'ah criticizes al-Ash'arī in the issues of *husn-qubh* and human actions. According to this criticism, good and evil should be based on the reason. On the other hand, human is free in his actions. As it is known, goodness and badness was based on religion according to al-Ash'arī. Acquisition (*kasb*) given to man was unclear. It is al-Taftāzānī who wrote an annotation on *Tawḍīḥ* with the name of *Talwīḥ*. He's comments are successful in terms of theology. However, these interpretations do not mean that he accepted the *Muqaddimāt al-Arba'a*. In terms of al-Taftāzānī, proofs of Sadr al-Sharī'ah is weak. The theological disputes in *Tawḍīḥ* and *Talwīḥ* have reached the level of tension in the following works. The origins of the divergence are based on the differentiation between the schools of al-Māturīdi and al-Ash'arī. In fact, these schools are not different from each other in terms of the method they use. Although the roads walked were the same, the results achieved were different. The main reason for this is that the issue is ambiguous and the problem of good and evil is multidimensional. It is directly related to God and human. It is also connected with ontology and epistemology together. The position on the *husn-qubh* issue is also decisive for other theological problems. The root of the evil problem or theodicy is mostly based on this problem in Islamic thought. The actions of God and human are questioned here. The value judgments that actions will take are examined. Which action is more moral and better? Another major problem discussed in this article is human actions. It is a matter of freedom of human volition. The volition of man

before the absolute God is a problem. Because God has absolute power, will and knowledge. On the other hand, God imposes responsibility on man. But what are the limits of this responsibility? Al-Kastalī discusses all these problems in the context of Sadr al-Sharīʿah and al-Taftāzānī. In the big picture there are representatives of the schools of al-Māturīdi and al-Ashʿarī. Al-Kastalī doesn't paint a new picture, rather makes the lines in the picture clear. In this article, the texts will be analyzed mutually. The content and uses of the concepts will be given importance. Ideas will be discussed from their main sources and the roots and different reach of the issues will be touched. The interactions of different schools of thought will also be included.

Keywords: Kalām, al-Kastalī, *Ḥāshiya ʿalā Muqaddimāt al-Arbaʿa*, Good-Evil, Human actions.

Atıf / Cite as: Öztürk, Mustafa Bilal. "Muslihuddin Kestelî'nin Ḥâşiyetü's-sugrâ ʿale'l-muḳaddimâti'l-erbaʿa Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkik". *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 666-724. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.797731

Giriş

Musluhuddin Kestelî (öl. 901/1496)[1] Fatih Sultan Mehmed'in açık talimatı[2] üzerine *Muḳaddimât-ı Erbaʿa* hakkında biri küçük diğer büyük iki haşiye kaleme almıştır.[3] Burada araştırması yapılacak olan *Ḥâşiyetü's-sugrâ ʿale'l-muḳaddimâti'l-erbaʿa*[4] isimli ilk haşiyesidir.[5] Her iki haşiyenin de yazım nedeni siyasidir. Burada asıl soru: *Tavżîḥ* ve *Telvîḥ* adındaki fıkıh usûlü kitabının içinde yer alan bir bölüm üzerine neden çok katılımlı haşiye yazmak gereği duyulmuştur? Bu nedeni bulmak için metinlerin kendi bağlamlarına gitmek gerekecektir.[6]

---

1 Kestelî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili derli-toplu bir araştırma için bk. İsrafil Şen, "Molla Kestelî'nin Hayatı ve Eserleri", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/4 (Aralık 2019), 318.

2 *Muḳaddimât-ı Erbaʿa* üzerine haşiye yazması için Fatih Sultan Mehmed'in talimat verdiği diğer ulemanın isimleri için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẕ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/498.

3 Büyük haşiye üzerine bir tahkik çalışması yapılmıştır. Kestelî'nin büyük haşiyesi, Alâeedin Arabî, Hatîbzâde ve Hacı Hasan başta olmak üzere diğer haşiye yazarlarının yorumları üzerine kuruludur. Yapılan tahkik çalışması aynı dönemde kaleme alınan haşiyeler arası var olan yakın irtibatı açıkça göstermediği için eksik bırakılmıştır, bk. Oğuz Bozoğlu, *Kestelî ve Hâşiye 'Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' İsimli Eseri: Tahkîk ve Tahlîl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 42.

4 Bu haşiye mütercimin ifadesiyle birkaç paragraf hariç tercüme edilmiştir, bk. Musluhuddin Kestelî,"Hâşiyetü's-Suğrâ alâ Mukaddimât-ı Erbaa", çev. Mustafa Bilal Öztürk, *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i*, haz. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 877. Ayrıca bir tez çalışması içinde küçük haşiyenin genel tanıtımı yapılmıştır, bk. Mustafa Bilal Öztürk, Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 26-28.

5 Kestelî'nin kelâmî görüşleri *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳā'id* adlı tek eseri bağlamında incelenmiştir. Kestelî bu haşiyede çağdaşı Hayalî'nin *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳā'idi'n-Nesefiyye* adlı haşiyesini eleştirmektedir. Bu önemli bilgi için bk. Musluhuddin Kestelî, *Ḥâşiyetü Kestelî ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳā'id* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1315/1897), 1. Sözü edilen tez çalışması haşiyenin bu yönünü yakalayamadığı için Hayalî'den hiç bahsetmemiş ve sönük kalmıştır, bk. Fatih Akal, *Kestelî Muslihuddin Mustafa b. Muhammed'in İtikâdî Görüşleri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 80.

6 Fatih döneminde *Muḳaddimât-ı Erbaʿa* üzerine haşiye yazılmasını, yerinde bir tespitle Mâtürîdî ekolün yeniden canlandırılması olarak değerlendiren bir araştırma için bk. Mehmet Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 33.

Her şeyden önce haşiye çalışmalarının bir metni ve en az bir şerhi bulunmak zorundadır. Mesela *Muḳaddimât-ı Erbaʿa* metni *Sadrüşşerîa*'ya (öl. 747/1346), şerhi de *Teftâzânî*'ye (öl. 791/1390) aittir. İslam düşüncesinin büyük resminde bu iki metin-şerh çalışmasının durduğu yer bulunmaksızın *Kestelî*'nin yorumlarını anlamak mümkün değildir.

Hanefî-Mâtürîdî kökenli *Sadrüşşerîa* Tanrı, tabiat ve insan bağlamında ontoloji içerikli dört önermeden oluşan *Muḳaddimât-ı Erbaʿa* ile insanın fiillerinde özgür özne olduğunu temellendirmeye çalıştı.[7] Bu temellendirmenin doğrudan muhatabı cebrî yaklaşımı savunan, müteahhirin dönemde Eş'ârî ekolün yeniden sistemleştiricisi *Fahreddin Râzî* (öl. 606/1210) idi. *Fahreddin Râzî* kendi kitaplarında "insan fiilleri" başlığı altında doğrudan cebrî anlayışı savunmuş değildi.[8] Onun vurgusu daha çok insanın Tanrı'dan bağımsız kalamayacağı üzerineydi.[9] Nitekim meselenin cebr-kader sarmalı, Tanrı'nın sıfatlarındaki irade, kudret ve ilmin mutlaklığına dayanmaktaydı.[10] Ancak ahlâkî değerlerin kaynağını din ile temellendirmek bağlamında cebrî görüşü destekleyen kanıt tarzına yer vermişti.[11]

İnsanın eylemlerine değer yükleyebilmek için öncelikle o insanın özgür eylemde bulunuyor olması gerekiyordu. Özgürlük yoksa değerlerin bir anlamı yoktu. İnsan özgür

---

7 Kelam tarihinde "cüz'i irâde" kavramsallaştırmasının detaylı araştırılması gerekmektedir. Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümâm kendi eserlerinde "irade-i cüzîyye" terkibini kullanmazlar. Dahası II. Mehmed döneminde kaleme alınan *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyelerin hiçbirinde bu kullanım yoktur, bk. Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar*, 232. Ancak o iki kelamcının konuyla ilgili etkili çalışmaları iradenin ontolojisine yeni bir boyut katmıştır. Bu yeni boyut sayesinde cüz'i irade, yaratmanın konusu olmaktan çıkarılmıştır, bk. Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41/2 (Aralık 2019), 95. Üstelik Tanrı'nın mutlak yaratmasına halel getirilmemiştir. bk. Abdullah Namlı, "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'i İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 18/1 (Haziran 2020), 157. İrade var da olmayan yok da olmayan ara bir varlık formu olarak değerlendirilmiştir. Böylece mutlak yaratma ile insan iradesi arasındaki irtibat izah edilebilir tarza kavuşturulmaya çalışılmıştır. Sadrüşşerîa, irade-i cüzîyye kelimesinin kullanmamış ama onu anlatabilmek için Mutezile'den ödünç aldığı "hâl" kavramını kullanmıştır. İbnü'l-Hümâm ise "cüzî kudret" kullanımıyla ve "azmi musammem" kavramıyla meseleye büyük katkı sunmuştur. Kemâlüddîn es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fî ilmi'l-kelâm ve'l-ʿaḳāʾidi't-tevhîdîyyeti'l-münciye fi'l-âḫire* (Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmûdîyye, 1348/1929), 58-60. Görünen o ki "cüz'i irâde" tamlamasını ilk kullanan Fahreddin Râzî'dir, bk. Fahreddin Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye min 'ilmi'l-ilâhi*, nşr. Abdüsselam Şâhîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987), 3/63. Fakat Râzî'nin "cüz'i irade" kullanımı Mâtürîdîlerin kullandığı içerikten farklıdır. Onun kullanımı insan iradesini değil, daha çok feleklerin iradesini külli ve cüzi diye ayırmak içindir, bk. Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd* (Pakistan: Dârü'l-me'ârifi'n-numâniyye, 1981), 2/35. Elbette "cüz'i irade" tamlamasını kelime olarak kullanmak ile Osmanlı'daki "irade-i cüziyye" risalelerindeki gibi kavram olarak kullanmak birbirinden farklıdır. Mesele üzerine bu yönüyle derin araştırmaların yapılması gerekmektedir. Özellikle kelimenin kavramsallaşma süreci üzerine durulmalıdır.

8 Fahreddin Râzî, *Meʿâlimü uṣûli'd-dîn*, thk. Nizâr Hammâdî (Amman: Dârü'l-Fetih, 2010), 433-435. Fahreddin Râzî, *İşârât fî 'ilmi'l-kelâm*, thk. Hânî Muhammed Hâmid (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 2009), 160.

9 Fahreddin Râzî, *el-Mesâʾilü'l-ḫamsûn fî uṣûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Kahire: el-Mektebetü's-Sekâfî, 1990), 59.

10 Fahreddin Râzî, *Muḥaṣṣalü efkâri'l-müteḳaddimîn ve'l-müteʾaḫḫirîn mine'l-ʿulemâʾ ve'l-ḥükemâʾ ve'l-mütekellimîn*, nşr. Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984), 196.

11 Fahreddin Râzî, *el-Maḥṣûl*, thk. Taha Cabir Feyyâz (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/131.

değilse eylemlerine yüklenilen değerler anlamsızdı. *Fahreddin Râzî*'ye göre mutlak Tanrı karşısında varlık bakımından insan eylemlerinin iki seçeneği vardı: Zorunluluk/ızdırârî veya rastgelelik/ittifâkî.[12] İnsanın eylemleri ister zorunlu, isterse rastgele var oluyor olsun her iki durumdaki eyleme de değer yüklemek anlamsızdı. İnsan fiillerini işlemeye zorunlu ve mecbur ise zorla yaptığı bir şey iyi veya kötü olamazdı. İnsanın eylemleri rastgele ise insan dışındaki diğer canlıların eylemlerine benzeyecekti. Mesela kedi ve farelerin eylemleri rastgele idi ve iyi-kötü kapsamında değildi. Nihai anlamda insanı sorumlu tutmak ve eylemlerine değer yüklemek için geriye tek yol ve çare olarak din kalmaktaydı. *Fahreddin Râzî* teolojik imaları bulunan cebrî bir anlayışa varmıştı. Böylece ahlâkî değerlerin din temelli nihai merciini tespit ettiğini düşünmüştü.

Sadrüşşerîa izlenilen yolu ve varılan sonucu birden eleştirmiştir: Cebrî görüş yanlıştır, insan özgürdür ve ahlâkî değerler akıl temeline dayandırılmalıdır.[13] *Teftâzânî*'ye göre insan fiillerini yeni baştan tasarlamaya çalışan *Sadrüşşerîa*'nın gayreti beyhudedir.[14] Dört önerme insanın fiillerinde özgür olduğunu temellendirmekten yoksundur. Çünkü kudret ile fiil arası öngörülen doğrudan ilişkiyi göstermede yetersizdir. Üstelik ahlâkî değerlerin kaynağına din yerine aklı ikame etmek adına ortaya konulanlar da boşunadır. Çünkü ahiretin varlığı mümkündür. Öyleyse ahirete bağlı olan sevap-cezanın zorunlu olabilmesi geçersizdir. Nitekim aslı mümkün olanın feri mümkünden başka bir şey olamaz.

Birbiriyle iç içe geçmiş meselelere dair tüm bu anlatılanları *Kestelî*, büyük resim olarak önünde hazırca bulmuştur. *Kestelî* bu büyük resmi yeni baştan çizmiş değildir. O, bahsedilen resme fırça darbeleriyle müdahalede bulunmuştur. Onun müdahalelerini, katkılarını anlayabilmek için büyük resimdeki yerini iyi tespit etmek gerekecektir. Takdir edilecektir ki yapboz (*puzzle*) parçalarının tek başına anlamları yoktur. Onları anlamlı kılan bütün içindeki yerleridir. Parçanın anlamı, bütünün içindeki konumuna göredir.

1. Ahlâkî Değerlerin Kaynağı Sorunu: Hüsün-Kubuh Problemi

Kelâm tarihinin *Fıḳhü'l-ekber* ve *ʿAḳīdetü'ṭ-Ṭahâviyye* gibi ilk yazılı metinlerinde hüsün-kubuh bir mesele olarak yer almaz.[15] İlk dönem sorunların temelinde Allah'ın insanları sorumlu kılması anlamında "teklif" yatmaktadır. İlahiyat ve nübüvvet konuları ardından büyük günah, iman-küfür, kaza-kader vb. meseleler teklif etrafında dönmektedir. Genel varlık tasavvuru içerisinde insan fiillerinin ontolojik konumu öne çıkmıştır.

Varlık anlayışı bilgi anlayışından ve hatta değerler anlayışından bağımsız değildir. Varlık hükümleri ile aklın hükümlerinin paralel olması bunu göstermektedir. Varlık vacip-

12 Fahreddin Râzî, *Muḥaṣṣal*, 194.

13 Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî Sadrüşşerîa, *Tavżîḥ li-metni'tenḳīḥ fî uṣûli'l-fikh*, thk. Zekeriyya Umeyrâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1996), 1/380.

14 Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîḥ 'ala't-tavżîḥ*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998), 2/404.

15 Ebû Hanîfe, *Fıḳhü'l-ekber*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 70; Ebû Ca'fer Tahâvî, *ʿAḳīdetü'ṭ-Ṭahâviyye*, nşr. Abdüsselâm Şennâr (Beyrut: Dârü'l-Beyrûtî, 1430/2009), 16.

mümkün şeklinde tasnif edilirken, aklın hükümleri de vücûb-imkân ve imkânsızdır.[16] Keza varlıktaki kadîm-hâdis ayrımı, bilgideki bedihî-nazarî ayrımına yansımıştır.

Kelâm tarihinin hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllarına gelindiğinde varlık-bilgi anlayışlarının değerler yaklaşımını da belirlediği görülmektedir. Yöntem birlikteliği mahfuz tutularak Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılış nedeni *ḫalku'l-kur'ân*, *rü'yetullah* meselesi ve insan fiilleri problemi şeklinde sıralanmaktadır. Bunlara ilaveten Eş'arî'den yaklaşık iki asır sonra üretildiği tahmin edilen "üç kardeş" meselesi de rivayetler arasında yerini almıştır.[17] Her ne olursa olsun Ehl-i sünnet sisteminde Tanrı hakkında bilgi veren sübûtî sıfat sınıflandırmasında adalete işaret eden bir sıfata yer verilmemiştir.[18] Hayat, ilim, kudret, irade, semi-basar, kelam diye sıralanan yedi kadîm sıfatla sınırlandırılmıştır.[19] Eş'arî-Mâtürîdî ekol arası tartışılan sekizinci "tekvin" sıfatı, ontolojik temelli bir tartışmanın ürünüdür. Tekvin sıfatının muhtevasında ahlâkî değerlere gönderme kesinlikle bulunmamaktadır. İlâhî sıfatlar öğretisinin gerisinde belirli teolojik saikler bulunmaktadır.[20]

İlâhî sıfatlar yaklaşımı ile hüsün-kubuh konusundaki pozisyon yakından irtibatlıdır. Mutezile Tanrı'da adalet ilkesini benimseyerek varlık ve bilgi anlayışını değerler alanına taşımıştır. Tanrı'nın varlığı ve birliği herhangi bir dine intisap etmeksizin bağımsız akıl tarafında bilindiği gibi Tanrı'nın adaletli olması da benzer biçimde bilinmektedir. Çünkü

---

16 Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM yayınları, 2010), 19.

17 İlk rivayet; salah aslah bağlamında ilâhî fiillerin gerekçelendirilmesi sorunudur, bk. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir (öl. 571/1176), *Tebyînü keẕibi'l-müfterî fîmâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983), 39. İkinci rivayet ilâhî isimlerin tevkîfî olup olmaması sorunudur, bk. İbn Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (öl. 681/1282), *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü Sâdır, 1994), 2/446. Üçüncüsü daha çok retorik içerikli rüyada peygamberin görülerek hadîslerin savunulmasıdır, bk. Tâceddin es-Sübkî (öl. 771/1370), *Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Abdülfettâh el-Hulv - Mahmûd et-Tanâhî (Kahire: Hicr li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî, 1992), 2/245. Tanrı'nın adaleti ve hikmeti bağlamında üç kardeş meselesine yer veren kelam kitapları ise Bağdâdî, Gazzâlî, Fahreddin Râzî'dir. Rivayet meselesinin doğruluğunu tartışan ve zayıflığına dikkat çeken bir araştırma için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011), 104-108.

18 Kemaleddin Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü kütübi'l-'ilmiyye, 2007), 123; Abdülaziz Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhü şerḥi'l-ʿaḳā'id* (İstanbul: Asitâne Kitabevi, 2009), 333.

19 Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād*, nşr. Enes Adnan eş-Şerfâvî (Beyrut: Dârü'l-minhâc, 1433/2012), 139.

20 Fahreddin Râzî sayılanların üstünde ilave ilâhî sıfat veya sıfatların bulunmadığına dair *İşârât*'ta özel bir başlık açmıştır. Varlığını kanıtlayıcı delili olmayan bir şey reddedilmelidir, bk. Fahreddin Râzî, *İşârât fî 'ilmi'l-kelâm*, 266. Kısıtlayıcı ve daraltıcı bu bakış açısını sonradan kendisi *Muḥaṣṣal* ve *Meʿâlimü uṣûli'd-dîn* adlı eserlerinde bir nebze esnetmiştir. Fahreddin Râzî *Muḥaṣṣal*'da farklı sıfatları Tanrı'ya izafe edenlerle uzunca tartışır, ardından varlığı ve yokluğu ispat edilemeyen bir konuda yapılması gerekenin *tevakkuf* olduğunu söyler. Hatta Tanrı'nın yedi veya sekiz sıfatından başka bir sıfatı yoktur, görüşünü zâhirî ekol kelamcılarına izafet eder, bk. Fahreddin Râzî, *Muḥaṣṣal*, 280. Benzer esnek tavır *Meʿâlim*'in Tilimsânî şerhinde de devam ettirilir. Bir şeyi bilmemek onun yokluğuna delil teşkil etmez, bk. Şerefüddîn Tilimsânî, *Şerhu'l-Meʿâlim fî uṣûli'd-dîn*, thk. Nizâr Hammâdî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Meʿârif, 2011), 327. Ancak gelenek bu sıfatların dışında başka bir sübûtî sıfatı Tanrı'ya nispet etmemek şeklinde oluşmuştur.

akıl için adaletin iyi olduğunu bilmek bedihidir. Eş'arî ekolün temsil ettiği Ehl-i Sünnet mezhebinin Tanrı tasavvurunu ahlâkî değerlerle irtibatlandıran akıl değil, peygamberdir.

Kelâmî yöntemi ilke edindiklerinden ötürü Mutezile-Eş'arî-Mâtürîdî vb. düşünce geleneklerinin varlık-bilgi anlayışlarında köklü bir farklılık bulunmaz. Meseleleri izah tarzlarında farklılık bulunmakla birlikte fâil-i muhtar kişi Tanrı, sonlu evren, sorumlu insan görüşlerinde kelamcılar tek cephedir. Aynı birlik ve yeknesaklık değerler anlayışında sağlanmamıştır.[21] Değerler alanında farklı ilkelerin benimsenmesi, Tanrı tasavvurunu ve Tanrı-insan irtibatını etkilemiştir.

Eş'arî düşüncede Tanrı'nın fiilleri ile dinî hükümler birbirinden ayırmıştır. Dinî ve fıkhî hükümlerin nedenleri vardır,[22] ama ilâhî fiillerin nedenleri yoktur.[23] Buna karşın Mutezile'de ister ilâhî, ister beşerî tüm eylemler ahlâkî değerlerin konusudur. Adalet-zulüm, hakkaniyet-ihanet, hikmet-abes, inayet, ahde vefa, şükredene karşı mükâfat ve doğruluk-yalan vb. ahlâkî ilkelerin bağlayıcılığında Tanrı ve insan eşittir.[24] Adaletli ve ahlâkî Tanrı tasavvurunun temelinde "*vücûb ala Allah*" fikri yatmaktadır. Adaletli Tanrı deyimi ahlâkî göndermeleri bulunan bir tabirdir. Adaletli olmak Tanrı için bir eksiklik değil, zorunluluk ve mükemmellik ifadesidir. Mutezile düşüncesi Tanrı-evren irtibatında Tanrı adına ontolojik bir zorunluluk öngörmez. Onlara göre Tanrı evreni yaratmak zorunda değildir. Ancak evrensel denilebilecek ahlâk yasaları Tanrı için bağlayıcıdır. Öyleyse burada ahlâkî zorunluluktan bahsedilmektedir.

İnsanlar için geçerli olan ahlâkî ilkeler, Tanrı için de aynen geçerlidir. İlkeler tespit edilirken insana uygulanan kurallardan hareketle Tanrı'nın neden kötülük yapmayacağı çıkarılabilir. Ahlâkî değerlerle ilgili toplumsal ve beşerî kurallar, metafizik ve ilâhî düzeyde de geçerlidir.

İnsan niçin kötülük yapar, sorusunun yanıtı Mutezile'de cehalet ve muhtaçlıktır. Kötünün kötü olduğunu bilmek ve o kötüyü işlemeye muhtaç olmamak, kötülük yapmanın önündeki en büyük engeldir. Mutezile için insan ya cehaletinden, ya da gereksiniminden dolayı kötülük yapar. Tanrı için bilgisizlik ve muhtaçlık düşünülemeyeceği için Tanrı kesinlikle kötülük yapmaz, çünkü buna gerek duymaz.[25] Bilgi ve zenginlik (*müstağnilik*) bakımından mükemmel olan Tanrı'nın kötülüğü seçmeyeceği kesindir.[26] Adalet ilkesi rastgele seçimin ve keyfi iradenin önüne getirilmiş fizik ve metafizik bir engeldir.

---

21 Konuyla ilgili müstakil bir risale için bk. Anonim, *Risâle fi't-ta'lîl*, Rize Müftülüğü Kütüphanesi, 643, vrk. 119[a].

22 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, thk. Abdurrahman 'Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997), 3/296; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 2/154.

23 Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/294.

24 İnsan yaptığında kötü olan bir şey, Tanrı yaparsa da kötü olur, bk. Kādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*: Mu'tezile'nin Beş İlkesi, Arapça-Türkçe nşr. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/23.

25 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl: et-ta'dîl ve't-tecvîr*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (Kâhire: Müessesetü'l-Mısrîyyetü'l-'âmme, 1962), 6/181.

26 Kādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 2/11.

Eş'arî düşüncede bilgi ve istiğna durumu insan için kesinlik değil, genellik ifade eder. Mutezile'nin bedahet iddiasına karşı çıkılarak ahlâkî ilkelerin temellendirilmesi nazarî zemine çekilmiştir. Bilgili ve zengin insan çoğunlukla kötülük yapmaz, bu doğrudur. Lakin sayılan şartlar kesinlik vermekten uzaktır. Çünkü bilgili ve zengin insanlar da kötülük yapmaktadırlar veyahut kötülük yapmak iradeleri ellerinde her daim mahfuzdur.

Tanrı tasavvurundaki farklılıklar hüsün-kubuh ile yakından bağlantılı diğer tüm kelâmî sorunlara sirayet etmiştir. Sözgelimi insan, Tanrı'yı bilmekle yükümlü müdür? Yükümlü ise bu yükümlülüğün kaynağı nedir? Tanrı insanı güç üstünde bir şeyle sorumlu tutar mı veya tutabilir mi? Tanrı'nın iyi olduğuna dair bilginin kaynağı akıl mıdır, din midir? Sözden dönmek Tanrı için neden bir eksikliktir? Yalan söylemek Tanrı için kötü sayılabilir mi? Tanrı için yalanı kötü saymanın gerekçesi dinî midir, aklî midir? Bu tür ahlâkî soruların muhtevası değerler alanıyla ilgilidir ve kelâmî ekollerin başkalaştığı yerleri göstermektedir. Eş'arî ekolde Tanrı ile ahlâkî değerlerin sahih irtibatı akılla değil, peygamberle tesis edilmektedir. Çünkü ahlâkî değerlerin hiçbirini insan aklı bedihi olarak bilemez.[27] İman-küfür, doğru-yalan, adalet-zulüm, ihsan-ihanet vb. eylemler doğrudan insan davranışlarıyla alakalıdır ve bu davranışların ahlâkî değerlerini temellendirmek için dinî emir şarttır.

Ekol farkı gözetilmeksizin kelâmî düşüncenin birtakım yapısal özellikleri bulunmaktadır. Kelâm sisteminde varlık-bilgi anlayışı temelde benzer olmakla birlikte detaylara doğru değişik yorumlarla karşılaşılmaktadır. Mesela kelâmî geleneklerde, beşerî ve hâdis bilginin tanımlarındaki farklı izah tarzları bir kenara koyulursa bilgi; bedihî ve nazarî şeklinde tasnif edilmektedir. Bedihî bilgilerin içeriğine doğru yapılacak soruşturmalar kelâmî farklılaşmayı beraberinde getirmektedir.

Ontolojik-epistemik karakterli konularda bedihî bilgeler, kendisine yüklenilen fonksiyonu sorunsuz icraa etmektedir. Özdeşlik, çelişmezlik ilkeleri gereği kelâmda ispat-ı vacip dinden bağımsız yapılabilmektedir. İnsan aklı Tanrı'nın varlığını, tamlığını, mükemmelliğini idrak etmek potansiyeline sahiptir. Ancak aynı insan aklı Tanrı'nın davranışlarına değer yüklerken açık vermektedir.

En temelde Tanrı'nın evreni yaratmasının ahlâkî gerekçe var mıdır? Tanrı evreni niçin yaratmıştır? Adaletinden dolayı mı, kemâlinden mi, cömertliğinden ötürü mü, saf iyiliğinden mi? Veyahut yine kendine dönük salt iradesinden dolayı mı? Dikkat edilirse Tanrı'yı tanımaya yönelik ontolojik sorular, aksiyolojide Tanrı'yı sorgulamaya evrilmektedir.

Kelâmî yöntemin, fâil-i muhtar Tanrı tasavvurunda ısrarla durması sözü edilen sorulara kabul edilebilir yanıt vermek istemesindendir. Tanrı-evren irtibatı iradeyle izah edildiğinde ardından Tanrı-insan irtibatı kendini göstermektedir. Bu irtibatı tesis edişte kurucu rol üstlenen kişi peygamberdir. Peygamberliğin temelinde ise yine Tanrı'nın

[27] Gazzâlî, *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād*, 226; Ebü'l-Feth Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2004), 209; Fahreddin Râzî, *el-İşârât fî 'ilmi'l-kelâm*, 236.

kelâmı vardır.[28] Peki, Tanrı'nın en genel anlamda yalan söylemeyeceğinin garantörü burada kimdir? Akıl mıdır, din midir?

Mutezilî düşünce sistemi insan aklıyla yoluna devam ederken, Eş'arî dizge bu yolda tek güvenilir kaynak olarak dinin zorunlu verilerini[29] görmüştür.[30] Mutezile'de Tanrı'nın varlığı istidlal edilebilir, benzer biçimde Tanrı'nın varlığını kavrayan kişi O'nun adaletini de bilmekle yükümlüdür.[31] Mutezile'ye göre insan, zararlı yalanın kötü olduğunu bedaheten bilir.[32] Hiçbir amaca matuf olmayan eylem, abestir, keza zararlı yalan beşerî düzeyde bedihi olarak kötü, ilâhî düzeyde ise nazarî olarak kötüdür.

Mutezile için insanî düzeyde ahlâkî değerler bedihi olarak kabul edilmelidir. Aksi halde Tanrı'nın adaletini ve hikmetini bilmek imkânı ortadan kalkacaktır.[33] Zira yalanın, zulmün ve ihanetin kötü olduğunu bilmek için kanıt aramak boşunadır. Nazarî bilgilerin zarurî bilgilerden sonlandırılmaması teselsüle yol açacaktır. Sayılanların ahlâkî değerleri kendi içindedir, kendinde saklıdır. Eylemlerin kendisini bırakarak, yine onların değerlerini tespit için ilave fikir yürütmeye gerek yoktur. İnsan peygamberden önce doğru sözün iyi olduğunu zarurî olarak bilmiyorsa gerçek peygamberin sözünün iyi olduğunu ilanihaye bilmeyecektir. Nazarî olarak bilinenlerin arkasından delilin gelmesi zorunludur. Doğru sözün iyi olduğunun kanıtı yoktur, zaten açık-seçik olan değer o eylemde vardır. Çünkü aksi düşünülecek olsa Tanrı veya peygamber doğru söylediğinde doğrunun iyi veya kötü olduğunu bilmediğimiz için Tanrı'yı tasdik etmek ve peygambere ittiba etmek mümkün olmayacaktır.[34] O nedenle değerler akılda temellendirilmeksizin dinde temellendirmesini yapmak yanlıştır, geçersizdir.

Eş'arî ekol için ilk yaratılıştan bu yana süregiden köklü alışkanlar insana, eylemlerin değerlerini zarurî biliyormuş izlenimi vermektedir. Toplumsal yaşamda kendini tekrar eden davranış kalıpları, sürekli ülfet, biteviye karşılaşma ve âdet-örf gereği değerler gelenekselleşmiş; insan düşüncesinde kökleşmiş durumdadır, deyim yerindeyse değerler insan ve toplum ruhuna kazınmıştır. İnsanın kendini bu değerlerden yalıtması, toplumu ve tarihi karşısına almakla gerçekleşebilecektir. İnsan, toplumdan ve tarihten bağımsız saf aklına müracaat ettiğinde eyleme ahlâkî değer yükleyemediğinin farkına varacaktır.

---

28 Bazı tartışmalar olmakla birlikte Allah'ın kelam sıfatı aklen değil, naklen temellendirilir. Kelam sıfatında peygamberlerin tevatürleri esas alınmaktadır. Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/128.

29 Burada mevzubahis edilen klasik ifadesiyle "zarûrât-ı dinîyye" kavramıdır.

30 Abdulhakîm Siyalkûtî, *Ḥâşiye 'ala şerḥi'l-mevâḳıf* (Şerḥu'l-Mevâḳıf içinde), nşr. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2012), 8/331-334.

31 Mutezile'de Tanrı'nın tevhidi gibi adaleti bedihi değil, nazarîdir, bk. Kādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 2/717.

32 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, 6/26.

33 Kādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, 2/35.

34 Rüknüddîn el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'iḳ fî uṣûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007), 122.

Çünkü bütün parçadan büyüktür, önermesinde yakalanan bedahet seviyesi yalan kötüdür, önermesinde yakalanmamıştır.[35]

Eş'arî ekolde yalanın kötü olduğunu nazarî olarak bilmek, peygamber doğru söylediğinde onu tasdik etmek için yeterlidir, ayrıca zaruret iddiasında bulunmaya gerek yoktur. Öte taraftan Tanrı'nın yalancı peygamber göndermesinin imkânı üzerine yapılan bir tartışmayı vukuu cenahına çekmek yanlıştır. Burada mesele aklî imkândır, yoksa neyin vaki olup olmadığı değildir. Elbette Tanrı hiçbir zaman yalancı peygamber göndermemiştir.

Tanrı'nın hikmeti, adaleti, imanın iyi ve yalanın kötü değerde olması gerektiğinde dair Mutezile tarafından söylenenlerin gücünü hesaba katan Ehl-i Sünnet içerisindeki kimi Hanefî-Mâtürîdîler hüsün-kubuh meselesinde aklı öne almışlardır.[36] Mâtürîdî ekolde Tanrı'nın iyi olduğunu ve yalancı peygamber göndermesinin imkânsız oluşunu dinden bağımsız akıl temellendirmelidir. Adaletin, ihsanın, vefanın, nimet verene şükrün iyi değerde olması dinden bağımsızca bilinebilmektedir.

Eş'arî dizge çerçevesinde ahlâkî değerleri dine dayandırmanın birtakım teolojik sıkıntıları kendini göstermiştir. Eş'arî kökenli *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî* (öl. 478/1085) ve *Adudüddin Îcî* (öl. 756/1355) bunların en tipik örneklerini vermiştir. *Cüveynî*'ye göre iyi-kötü sırf dine bağlandığında lafzî Allah kelamını yalandan tenzih etmek kapısı kapanacaktır. Ona göre lafzî kelamı yalandan tenzih etmenin tek çaresi ve yegâne yolu Mutezile gibi aklî iyi ve kötüyü benimsemektir.[37] *Îcî* de sıfatlardaki eksiklik ile fiillerdeki eksiklik arasında gözetilen ayrımı tam anlamadığını söylemiştir. Ona göre fiil ve sıfat arasında yapılan ayrım anlamı değiştirmeksizin kelimeleri değiştirmekten ibarettir.[38] Yalan eksikliktir, diye lafzî kelamdan yalanı tenzih etmekle Tanrı'nın fiillerini eksiklikten tenzih etmek aynıdır.

Teftâzânî hüsün-kubuh bağlamında Eş'arî düşüncede tutarsızlık imasında bulunan *Cüveynî* ve *Îcî*'nin anılan sözlerini aktarmanın ardından onlara şaşkınlığını gizlememiştir.[39] *Teftâzânî* durduğu kelâmî pozisyondan emindir. Ona göre yalanın dinden önce de kötü olması sorun değildir. Asıl sorun yalanın uhrevi karşılığı ve Allah katındaki değerini

---

35 İbn Sînâ açısından "bir ikinin yarısıdır" önermesi bedihi, "yalan kötüdür" yargısı ise meşhûrâttır. Fahreddin Râzî zaviyesinden "zulüm kötüdür" önermesi insan için geçerli, ama Tanrı için geçersizdir. Bu nedenle her iki önermeyi, aynı güçte görmek sorunludur, bk. Fahreddin Râzî, *Şerḥu ʿUyûni'l-ḥikme*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1994), 1/199. Bu iki önermeden ilki teorik akılda, ikincisi pratik akıldadır. Bu iki seviyeyi dikkate almayanlar bedihi bilgilerde eşitsizlik bulmuştur. Oysa bu yanlıştır, bk. Muhammed Rızâ Muzaffer, *Mantık* (Kum: Dârü't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 2006), 296.

36 Kemaleddin Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007), 82; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 408; İbrâhîm Lekānî, *'Umdetü'l-mürîd li-cevhereti't-tevḥîd*, nşr. Câdullah Bassâm Sâlih - Ahmed el-İdrîs (Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016), 2/691.

37 Ebü'l-Meâlî Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ ḳavâṭıʿi'l-edille fî uṣûli'l-iʿtiḳād*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 2009), 263.

38 Adudüddîn Îcî, *Mevâḳıf*, thk. Abdurrahman 'Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997), 3/140.

39 Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 2/105.

bilmektir.[40] İşte Eş'arîlerce metafizik seviyedeki Allah'ın hükmü yalnızca Allah'ın bildirmesiyle bilinmektedir.

Kestelî için beşerî-ilâhî, şâhid-gâib, fizik-metafizik, dünyevî-uhrevî fark gözeten *Teftâzânî*'nin şaşkınlığı yersiz ve anlamsızdır. Üstelik bir yandan sıfatlarda bulunan ahlâkî değerlerin bedahetini kabul edip, öte yandan fiillerdeki bedaheti inkâr etmek *Sadrüşşerîa*'nın vurguladığı üzere tutarsızlıktır.[41] Bilgi bir sıfat olarak iyi ise bilmek de bir fiil olarak iyi sayılmalıdır. Elbette buradaki iyilik değeri bedihidir. Sıfatlardaki iyilik değeri Eş'arîlerce teslim edilmiştir. Teslim edilen şey ardından sıfat-fiil ayrımına gitmek aslında bir ve aynı şeyi aynı anda hem kabul, hem ret anlamı taşır ki bu açık bir safsatadır.

Cüveynî ve *Îcî*'nin samimi açıklamaları hakkı teslimin ifadesidir. Ahlâkın ilkelerini akıldan bağımsız temellendirmek yanlıştır. *Kestelî* açısından *Teftâzânî* de farkına varmaksızın aslında iyi-kötüyü aklen temellendirmiştir. *Teftâzânî* tanımın diğer uzantılarını hesaba katmaksızın yalanın eksiklik yönünü açıklarken tamamen Mutezile'nin söylemlerini kullanmıştır. Buna göre *Teftâzânî* için yalan cehalet, acziyet ve abes barındırdığı için eksikliktir.[42] Kaldı ki cehalet, acziyet ve abes birer sıfattır. Eksik ve eksiklik bildiren sıfatlardan veya fiillerden Allah'ın tenzih edilmesinin tek yolu *Kestelî* için onları aklen kötü saymaktan geçmektedir.

Kestelî'nin küçük haşiyesinin temel sorunu hüsün-kubuh, tali sorun ise bununla ilişkilendirilmiş insan fiilleridir. Haşiye hüsün-kubuh meselesi ile başlar ve yine hüsün-kubuh çözümlemesiyle biter. Bu arada "insan fiilleri" problemini çözümlemek hüsün-kubuh bağlamında delil kullanılmasından ötürüdür.

Hüsün-kubuh sorunu ile bağlantısı kurulan insan fiilleri problemi, ikinci alt başlığa ertelenebilir. Hüsün-kubuh sorununu çözümlemek ve tartışma noktasını belirginleştirmek adına tüm iyi-kötüleri kapsayacak üçlü sınıflandırma yapılmıştır. Tasnifin temel amacı insan için bilinebilecek iyi-kötü gibi tüm değerleri bir çatı altında toplamaktır. Tasnifin iddiasına göre hiçbir değer yargısı bu kapsamın dışında değildir. Elbette değerleri yüklenici olan fiillerdir. Burada fiillerin ahlâkî değerleri kazanma keyfiyetini sorgulamaktır. Fiillerin dışında kalan değerler varsa da burada konu edilmemektedir. Temel sorun ahlâkî değerlerin fiillerle olan ilişkisidir.

Birinci sınıf değerler insana en yakın olandan başlamaktadır. *Fahreddin Râzî* çizgisinde bu sınıf *doğa*ya uygunluk olarak adlandırılırken,[43] *Seyfeddin Âmidî* (öl. 631/1233)[44] çizgisinde *amac*a uygunluk olarak isimlendirilmiştir.[45]

---

40 Teftâzânî, *Telvîḥ 'ala't-tavżîḥ*, 2/415.

41 Sadrüşşerîa, *Tavżîḥ li-metni'tenḳīḥ fî uṣûli'l-fikh*, 1/404.

42 Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 2/104.

43 Fahreddin Râzî, *el-Maḥṣûl*, 1/131.

44 Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrâzık 'Âfîfî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, 1424/2003), 1/79.

45 İslam düşüncesinin ilerleyen dönemlerinde konuyla ilgili neşet eden dakîk çizgilerden bizi haberdâr eden Kestelî'nin kendisidir. Buna göre Fahreddin Râzî çizgisi Kādî Beyzâvî ve Sadrüşşerîa tarafından devam

Kestelî için bu farklı isimlendirmeler tek bir anlam içindir. Her iki isimlendirmedeki anlam tektir. Bu anlam insanın somut iyilerinde temsil edilebilmektedir. Sözgelimi doğaya uygunluk amaca uygunlukla eşdeğerde görülebilir. İnsanın amacına uygun olan şeyin gerçekleşmesi demek, doğasına da uygun demektir.

İkinci sınıf değerler insan için soyut kalan alanın tamamını ifade etmektedir. İlim iyidir, cehalet kötüdür. İkinci sınıf değerlerin fiilleri mi sıfatları mı nitelediği tartışılmıştır. Kimileri fiillerin tartışıldığı bir ortama sıfatların getirildiğini söyleyerek[46] ikinci sınıf değerleri, konu dışına çıkmakla eleştirmiştir.[47] Bilindiği üzere bilgi veya cehalet tek başlarına birer fiil değil, sıfattır. Burada asıl mesele sıfatların değil, fiillerin değerleri edinme sürecidir.

Kestelî fiil ve sıfat arasına getirilen bu keskin ayrıma karşı çıkmıştır. Ona göre teoride sıfat-fiil ayrımı geçerli olsa bile pratikte bu ikisini ayırmak neredeyse imkânsızdır. Fiiller için öngörülen ahlâkî değerlerin aynısı sıfatlar içinde geçerli olmalıdır.

Üçüncü sınıf değerler ise uhrevi ve metafizik bir alanla ilgilidir ve tartışmanın (*mahalli niza*) tam nirengi noktasıdır. Mesele Allah'ın hükmünün, fiillerin ahiretteki ödül-ceza karşılıklarının tespit edilmesidir. Eş'arî ekol değerler için insana en uzak üçüncü sınıf ihdas etmekle her türlü iyi-kötüyü dine bağlamak yolunu bulmuştur. Artık sorun adaletin, ihsanın, imanın, doğruluğun iyi; zulmün, ihanetin, küfrün, yalanın bağlamsız ve insanî düzeyde kötü olması değildir. Temel sorun adaletli olmanın veya iman etmenin ahiretteki ve Allah'ın hükmünden değerini tayin etmektedir. Böylece insanların herhangi bir eyleme çoğunlukla veya genellikle verdikleri değer önemsizleşmiş, Allah'ın bu eyleme ne dediği ve ne değer biçtiği önemli hale getirilmiştir.

Eş'arî sisteme göre adaletli olmak dünya düzleminde iyidir, bunda tartışma yoktur. Ancak adalet eyleminin uhrevi karşılığını ve Allah'ın hükmündeki yerini kestirmek insanın harcı değildir. Burada mutlaka ilâhî irade devreye alınmalıdır. Din gelmeden önce insanların ahlâkî değerleri bilebilmesi önemli değildir. Önemli olan eylemlerin Allah katındaki ahlâkî değerleridir.

Allah'ın bir eyleme verdiği değeri bilmek, yine kendisine müracaat ile bilinir. Çünkü Allah'ın hükmünü en iyi Allah'ın kendisi bilmektedir. Öyleyse ilâhî düzleme dair insanın

ettirilmiştir. Âmîdî çizgisini İbnü'l-Hâcib ve Molla Fenârî temsil etmektedir, bk. Kestelî, *Ḥâşiyetü'l-kübrâ ʿale'l-muḳaddimâti'l-erbaʿa*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, vrk. 70[a]. (Anılan bilgi derkenar notundan aktarılmaktadır.)

46 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Ḥâşiye ʿalâ şerḥi muḫtaṣari'l-müntehâ*, thk. Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2004), 2/40.

47 Kestelî, sıfat-fiil ayrımını gözetmediği için nüshaların derkenarına yazılan notlarda eleştirilmiştir. Bunlara göre temel tartışma fiiller hakkındadır. Fiillerin kapsamına girmeyen sıfatları burada konuşmak yersizdir, bk. Kestelî, *Ḥâşiyetü's-sugrâ ʿale'l-muḳaddimâti'l-erbaʿa*, İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2122, vrk. 22[b]; Kestelî, *Ḥâşiyetü's-sugrâ ʿale'l-muḳaddimâti'l-erbaʿa*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4994, vrk. 50[b]; Kestelî, *Ḥâşiyetü's-sugrâ ʿale'l-muḳaddimâti'l-erbaʿa*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1570, vrk. 152[a].

verdiği hükümler tahminden öteye geçmeyecektir. Zira beşerî bilgilerle ilâhî iradeyi kayıt ve kontrol altına almak olası değildir.

Eş'arî ve Mutezile ekolleri arasında eksen değiştirici rol oynayan hüsün-kubuh meselesinde Hanefî-Mâtürîdî ekolden her iki tarafa yaklaşan önemli isimler olmuştur. Her ne kadar Mâtürîdîlerin çoğunluğu Mutezile safında yer alsa da bir kısım Hanefî-Mâtürîdî isimler Eş'arî yaklaşımda ısrarlıdırlar. *Kestelî* Mâtürîdî olup da hüsün-kubuh konusunda Eş'arî dizgeyi benimseyenlere örnek olarak *Ebü'l-Yüsr Pezdevî* (öl. 493/1100) ve *Şemsüleimme Serahsî* (öl. 483/1090 [?]) isimlerini zikretmiştir. Mâtürîdî ekolün eklektik yapısı dikkate verilmiştir.

Kestelî her ne olursa olsun meselenin derinliğini ve zorluğunu anlamıştır. Düşünce geleneklerinden her iki tarafın da haklılık paylarının olabileceğini teslim etmiştir. Ona göre *Teftâzânî*'nin *Sadrüşşerîa* eleştirileri ciddiye alınmaya değmez. Çünkü bu eleştirilerin altında Sadrüşşerîa'nın ortaya attığı fikirlerin, *Teftâzânî* tarafından küçük görülmesi ve alaya alınması yatmaktadır. Son tahlilde *Kestelî* açısından bu tepeden bakma ve kibir tavrı, yine onun ifadesiyle İslam'da devrilen ilk çam değildir.

Her şey bir yana metafizik seviye denilen uhrevî ödül ve cezayı bilmeyi akla müracaatla çözen Mutezile ile nakle başvurarak çözen Eş'arî arası gelgitli düşüncelerin kıskacından kurtulmak gerekir. Anılan alan çok boyutlu düşünmeye oldukça elverişli münbit toprağa benzemektedir. Hakikate tek yönden bakmak onu eksik kavramak anlamına gelecektir.

2. Tanrı-İnsan İrtibatı: İnsan Fiilleri Problemi

Eş'arî düşüncede ilk kez *Fahreddin Râzî* insanın cebr altında oluşunu gerekçe göstererek eylemlerin ahlâkî değerlere konu olamayacağını ileri sürmüştür. Buna göre insan fiillerini yapmaya mecburdur. İnsan yaptığı fiilleri yapmaya mecbur ise onun eylemlerini iyi-kötü diye kategorize etmek mümkün değildir.[48] Çünkü insan fiillerinde özgür değildir. İnsan iradeli gibi gözükmektedir, aslında kendisine ait bir iradesi yoktur. İnsan için iradeli olmak görüntüden, görünüşten, yanılmadan ve yanılsamadan ibarettir. Gerçekte insan iradesiz bir varlıktır. İnsan kendini iradeli sanmaktadır. Ancak sanrıların gerçeği değiştirme gücü yoktur. Onlar sadece bir şeyi olduğunda farklı gösterir ve yansıtır. Hakikatte insan zorunlu, görünüşte iradelidir. Bu gerçek, ilk izlenimlere kurban edilemez. Ayrıca insanın sanrısı ve vehmi bu gerçeği değiştiremez.

Şu halde mutlak Tanrı karşısında kendine ait bir alanı olmayan insanın yaptıklarına ahlâkî değer biçmek aklın sınırları içinde değildir. *Fahreddin Râzî* için ahlâkî değerlerin tespiti için başvurulması gereken asıl kaynak dindir. Din kaynağına başvurmamak değerler alanını yanlış anlamaya yol açmaktadır. Aksiyoloji çerçevesinde sunulan diğer kanıt türlerinden ziyade cebr kanıtı bütün varlık içerisindeki insan fiillerinin ontolojik hiyerarşisini değiştirmeye yöneliktir. Bu nedenden ötürü klasik dünyada sözü edilen girişim ontolojiye gedik açmak şeklinde algılanmıştır. Genel varlık anlayışına bir tehdit

[48] Fahreddin Râzî, *Muḥaṣṣal*, 293.

olarak konumlandırılan cebr delilini iptal etmek, insana özgürlük alanı tanımak için *Sadrüşşerîa dört önerme* getirmiştir.[49]

Sadrüşşerîa ve onu izleyen *Kestelî* açısından *Fahreddin Râzî* hüsün-kubuh meselesini dine dayandırmak için getirdiği cebre mahkûm edici yaklaşım temelden yanlıştır. Cebrî görüş gibi yanlış temel üzerine kurulan hüsün-kubuh binası da yanlıştır. Bir yandan *sıfat*lardaki iyi-kötüyü aklî temele dayandırmak, öte yandan *fiil*lerdeki değerleri din ile izaha girişmek, dizgenin kendisiyle çelişkilidir. Çünkü akıl zorunlu ve ittifâkî eylemler üzerine değer yargı vermez. Akıl iradeli eylemlere iyi-kötü değerlerini verir. Bunda zaten kuşku yoktur. Hâlbuki zorunlu eylemler üzerine de akıl pekâlâ değer yargısı vermektedir. Sözgelimi Allah yüce sıfatlarına karşılık övülmektedir. Oysa Allah sıfatlarını kendi seçmemiştir. Sıfatlarını seçmediği halde o sıfatlarından ötürü övgüye layıktır. Dolayısıyla seçimsiz sıfatlara övgü gelebildiği gibi iradeli-iradesiz ayrımı gözetmeksizin fiillere karşı da aynı övgü verilebilir.

Eş'arî sıfatlardaki yetkinlik ve eksiklikten ötürü aklın bunlara değer biçeceğini kabul etmektedir. Buna binaen her kemal sahibi övülür, her noksan sahibi de yerilir. Sıfatlarda kabul edilen aklî değeri, fiillerde reddetmenin hiçbir anlamı yoktur. Böyle yapan kendisiyle çelişmiş olacaktır.

Sıfatlardaki kemalin bedaheten iyiliği kesin ise sıfatların kendi sahibine övgü sağlayacağı da kesindir. Birindeki kesinlik, ötekine geçecektir. *Kestelî*'ye göre *Teftâzânî* bu geçişi görmezlikten gelmiş ve kesinlik aktarımını dikkate almamıştır.

Fahreddin Râzî'ye özgü cebr kanıtına *Sadrüşşerîa* dört önermeyle (*Mukaddimât-ı Erbaa*) ile yanıt vermiştir.[50] Birinci önerme fiil için varlık alanı öngörmektedir. Biri kök anlamında fiil, diğeri kökten türemiş anlamında fiildir. Sözgelimi "koşmak" kök anlamında bir fiildir, "koşuyor olmak" ise kökten türemiş bir anlamdır. Bunlardan ilki varlık alanına çıkmamış soyut alandır. İkincisi ise varlık alanına çıkmış somut alandır. Her iki alan için de irade söz konusudur. Ancak ilkinde irade için varlık alanında gerçek bir alan açmaya gerek yoktur. Çünkü fiil varlık alanında değildir. İkincisinde ise iradenin varlığını inkar etmeye gerek yoktur. Fiilin aşamalandırılması onun her düzeyde nesne gibi algılanmasının önüne geçmiştir. Fiillerin düzey farklılıkları dikkate alınmıştır. Bu sayede her düzeydeki fiil veya nesne için özne bulmaya gerek kalmamıştır.

Birinci önermenin temel sorunu iradeyi; hariçte varlığı olmayan itibarî/göreli varlık kategorisine koymaktır. Çünkü iradeye özne dışında bir varlık alanı tanınırsa her iradenin bir irade edicisi illet bakımından ilanihaye sonsuza kadar teselsül edecektir. Buysa bilfiil sonsuzun varlık alanına çıkmasını gerektirecektir. Kelâm ilminde kullanılagelen *Burhân-ı Tatbîk* sonsuz var olanlar teselsülünü bitirmektedir.

Burhân-ı Tatbîk illet ve malul olmak üzere çift yönlü işleve sahiptir. İllet yönüne doğru bilfiil sonsuzluktaki teselsül, kelâm ve felsefe sistemlerinin ortak kanaatleriyle sonludur.

[49] Sadrüşşerîa, *Tavżîḥ*, 1/380.

[50] Sadrüşşerîa, *Tavżîḥ*, 1/380.

Teftâzânî burada ince bir noktaya dikkat çeker. *Burhân-ı Tatbîk* illet ve geçmiş yöne doğru sonluluğu ittifakla ispat etmektedir. Ancak aynı ittifak, malül ve gelecek yöne doğru sonluluğu ispat etmede sağlanamamıştır. Kimilerine göre gelecek ve malül yönlü sonsuzdaki teselsülü sonlandırmada burhan yeterli değildir.

Kestelî burhanın çift yönlülüğüne dikkat etmediği için zayıflık alanını yanlış yorumlamıştır. Çünkü *Teftâzânî* için evrene başlangıç sağlamada *Burhân-ı Tatbîk* başarılıdır. Kainatın tamamına ait bir başlangıç vardır. Ancak malül yönlü kainatın bir sonu var mıdır? Sözgelimi gelecek uhrevî hayat sonlu mudur? İşte *Teftâzânî*'ye göre *Burhân-ı Tatbîk* malul yönlü sonsuz teselsülü sonlandırmada başarılı değildir.[51]

Kestelî, *Teftâzânî*'nin illet ve malül yönlü ayrımına dikkat etmemiştir. Bu nedenle *Burhân-ı Tatbîk* kanıtının başarısızlığını, yol açtığı teolojik sıkıntılarla açıklamak istemiştir. *Kestelî*'ye göre *Burhân-ı Tatbîk* sayıların sonsuz teselsülünü iptal edememektedir. Ayrıca burhan Tanrı'nın bilgisiyle kudreti arasında bir eşitsizliğe yol açmaktadır. Bu da onun bir başka teolojik zaafıdır.

Kestelî bu sorun üzerinde fazla yorum yapmamıştır. Kelâm ve felsefe sistemlerindeki *Burhân-ı Tatbîk* farklılıklarına temasla yetinmiştir. Elbette tatbik akılda olmaktadır. Sonsuza doğru uzayıp giden halkanın fertlerini toplu veya ayrıntılı bilmeyi şart koşmak bir sorundur. Ayrıntılı bilgi şart koşulursa *Kestelî* için burhan herhâlükarda işlevini yitirecektir. Felsefe ayrıntılı bilgi şarttır, ayrıca fertlerin kendi aralarında sıra düzeni (*tertip*) ve her bir ferdin varlık alanıyla bütünleşmesi (*içtima*) iki ayrı şarttır.

Kelamcılar için toplu ve genel bir bilgi yeterlidir. Tatbik edilecek fertlerin varlık sahasına girmiş olmaları yeterlidir. Bunun haricinde fertlerin kendi aralarında sıralı ve bütünleşmiş olmalarına gerek yoktur. Felsefenin koştuğu şartlar kelamcılar için *Burhân-ı Tatbîk* kanıtını temelsiz bırakmaya yöneliktir.

İkinci önerme her türlü mümkün varlıkla yaratanı arasındaki bağlantıyı kurmaktadır. Mümkünün varlığa geliş şartlarının toplamını kanıtlamaktadır. Yaratan ile yaratılan arası kurgulanan "toplam: *cümletü ma yetevakkaf aleyh*" fikri önemlidir. Toplam var ise mümkün varlık, zorunlu olarak var; yok ise mümkün zorunlu olarak yoktur.

Sadrüşşerîa "icat/yaratış" kavramına ontolojik özel bir konum vermiştir. Ona göre icat tam illetin parçası değildir. Ayrıca mümkün varlığın kendisine bağlı olduğu toplam içinde icat yoktur. *Kestelî*'ye göre *Sadrüşşerîa*'nın bu hamlesi bir sorun olarak gözükse bile aslında sorun değildir. Hedef burada icadı tam illetin sonucu yapmaktadır, bu nedenle "icat" tam illetin içinde değil dışında sayılmıştır.

Kestelî için de "icat" illetin eseridir, sonucudur ve illete bağımlıdır. Ancak icat tam illetin bir parçası değildir. Çünkü icat demek, tesir şartlarının tamamını kendinde toplamış müessir demektir. Elbette bu ince ayrım, basit illet ve bileşik illet ayrımına dayanır.

---

[51] Teftâzânî, *Telvîḥ 'ala't-tavżîḥ*, 1/380.

Sadrüşşerîa icadı mümkün varlığın bağlı olduğu toplamın içine alarak, onu tam illetin parçası kılabilirdi. Böylece illet var olduğunda malülün varlığını zorunlu kılmak nazarî değil bedihî olurdu. Bu sayede tüm tereddütler ortadan kaldırılırdı. Çünkü icadın anlamı başkasını var kılmaktır. İlletin icadı, malülün varlığı olmaksızın düşünülemezdi. Ancak bu anlatıda icat, illetin sonucu ve eseri olmamıştır. *Kestelî*'ye göre *Sadrüşşerîa*'nın temel amacı icadı illetin sonucu kılmaktır. Bu nedenle bedihî bir açının nazarî seviyeye çekilmesi göze alınmıştır ve icat haklı bir şekilde basit illetin sonucu kılınmıştır.

İkinci önermede Tanrı-evren irtibatını tesis edici bir "toplam/cümle" fikri vardır. Tam illet, toplam veya cümle varsa mümkünün varlığı zorunlu, yoksa yokluğu zorunludur. Zorunluluk fikri olmaksızın mümkün varlık bulamaz. Bu konuda geniş çaplı bir uzlaşma sağlanmış gözükmektedir.[52] Çünkü mümkünün tam illeti varsa, varlığı zorunlu olur, yoksa yokluğu zorunlu olur, diğer deyişle varlığı imkânsız olur. Zorunluluk veya imkânsızlık yerine evleviyeti koymaya çalışmak yanlıştır.

Kestelî'ye göre tam illet fikri üç temel önerme üzerine inşa edilmektedir. Bir, mümkünün illete ihtiyacı zarurî/bedihî görülmelidir. Mümkünün muhtaçlığı tartışmaya açık değildir. İhtiyacı kanıtlamaya yönelik söylenenler, tenbih etmekten ve hatırlatmaktan ibarettir. İki, tam illet varsa mümkünün varlığı zorunludur. *Kestelî* için bu zorunluluk, zarurî olmadığı için tartışmaya açıktır. Üç, tam illet yoksa mümkünün yokluğu zorunludur. *Kestelî* için üçüncü önerme zarurîdir. *Sadrüşşerîa* bu önermenin bedahetini kelam-felsefe yöntemlerinin ortak kanaatlerine dayandırmaktadır.[53]

İkinci önermede sıkça kullanılan "icat/yaratış" ve "icâb/zorunlu kılış" kavramlarını *Kestelî* izah etmektedir. Temelde "icat" kavramı "icâb" ile aynıdır. Farklı kullanım alanları olsa bile hakikatte birdir. İlletin "varlık/vücûb" ve "zorunluluk/vücûb" diye iki ayrı ontolojik eseri ve ürünü yoktur. Diğer deyimle illet, ilk önce varlığı sonra zorunluluğu tercih ediyor değildir. Varlığı tercih, zorunluluğu tercihtir. Dolayısıyla varlığı için veya varlık bakımından gerekli olan illet demek, aslında varlığını ve zorunluluğunu tercih eden illet demektir. Mevzubahis edilen "varlık" olduğu için o öne alınmış, "zorunluluk" onun tamamlayıcısı gibi algılanmıştır. Bu nedenle kimi zaman biri diğerinin yerine kullanılmıştır. Oysa her ikisi de bir ve aynı şeydir.

Üçüncü önermede tam illet, toplam, cümle ve mecmu vb. kelimelerle ifade edilen kavramın içeriği araştırılmaktadır. Yaratan ile yaratılan irtibatını tesis eden toplamın tamamı; sırf mevcutlardan, sırf madumlardan veya her ikisinin karışımından oluşmak ihtimalleri tek tek değerlendirilmektedir. Toplamın tamamı mevcut ise yeni bir şeyin yaratılması mümkün değildir. Hâlbuki yeni şeyler sürekli yaratılmaktadır ve bu devam etmektedir. Üstelik toplamın tamamı mevcut ise bunun iki zorunlu sonucu vardır; ya (i)

---

52 İbnü'l-Melâhimî mümkünün varlık kazanması için zorunluluğa varmayan "evleviyet" sınırını yeterli görmüş ise de bu görüş ilk ortaya çıkışından itibaren eleştirilmişti Nasîrüddîn Tûsî, *Ḳavâʿidü'l-ʿaḳâ'id*, nşr. Ali Hasan Hâzim (Lübnan: Dârü'l-Gurbe, 1413/1992), 59.

53 Sadrüşşerîa, *Tavzîḥ*, 1/383.

hâdis varlık kadîm olacaktır, ya da (ii) yaratıcı kadîm varlığa gerek kalmayacaktır. Kelâm sistemine göre her ikisi de yanlıştır.

Öte yandan toplamın tamamı madumlardan oluşamaz, çünkü yok olanların var olanlara tesir etmesi mümkün değildir. Toplamın tamamı mevcut ve madumların birleşiminden de oluşamaz, çünkü kadîm yokluk buna elverişli değildir, hâdis yokluk ise varlığından bir şey eksilerek mevcut olabilmektedir. Varlığından hiçbir eksilmeden hâdis varlığın var olması muhaldir. Bu yolla her üç ihtimal de elenir. Böylelikle üçüncü önermede toplam içinde mevcut olmayan, madum da olmayan ara bir kategorinin ihdas edilmesi ispatlanmış olur. *Sadrüşşerîa* ara varlık kategorisini anlatabilmek için "*hal*" kavramından yardım almıştır. Tanrı'nın iradesiyle özdeşleştirilen hal kavramının, mümkün varlık yaratılmadan önce ve sonra varlık statüsü değişmektedir. Bu değişim onun var da olabilen, yok da olabilen yapısıyla açıklanmalıdır.

Hâdis evrenin, kadîm Tanrı'yla irtibat keyfiyetini açıklarken kullanılan var da olabilen, yok da olabilen ara ve itibarî bir varlık kategorisi *Sadrüşşerîa* tarafından "hâl/ahvâl" diye isimlendirilmiştir.[54] *Kestelî* için "hâl" yerine irade ve ika kavramlarıyla yetinilebilirdi. Çünkü kendi ifadesiyle kavramları birbiri yerine koyarak "*tecdid-i ıstılah*" yapmak anlamsızdır.

Sadrüşşerîa itibarî ve ara varlık kategorisinde görülen irade kavramını, zorunlu Tanrı anlayışından kurtulmanın bir çaresi olarak sunmaktadır. Yine ona göre fâil-i muhtar Tanrı yaklaşımını benimsemek, ontolojide ara unsurlara yer vermekten geçmektedir.[55]

İtibarî varlık kendinde veya kendi başına var bulunmayan, ancak ve ancak başkasıyla var bulabilen bir yapıdır. İtibarî varlık bu yapısı nedeniyle hâdis varlığın illetinden bir parça olabilmektedir. Tanrı-evren ilişkisinde kendini gösteren tam illetin Tanrı'ya bakan yönü iradeyle, hâdis varlığa bakan yönü ise zorunlulukla açıklanmalıdır. Kelâmî dizgede tam illet fikri Tanrı'nın iradesini iptal etmez, bilakis tahkik eder.[56] Zorunluluk ilâhî iradeyi öncelemez. İlâhî irade sonrasında zorunluluk gerçekleşir. Hâdis varlıklardaki zorunluluk fikrinin ana kaynağı ilâhî iradedir. İlâhî irade dikkate alınmaksızın mümkün varlıklar için herhangi bir zorunluluktan bahsedilmemektedir.

Varlık ve yokluk anlayışını var/îcab ve yok/selb ile kısıtlayanlar "hal" kavramını çelişmezlik ilkesine aykırı bulurlar. Çünkü onlara göre var ve yok bir araya toplanamaz,

---

54 Sadrüşşerîa, *Tavżîḥ*, 1/391.

55 Sadrüşşerîa, *Tavżîḥ*, 1/394.

56 Felsefe sisteminde zorunlu fâil Tanrı'nın kıdemi, malulün kadîm olmasını gerektirir. Çünkü illet kadîm ise malül de ondan geri kalmayacağı için kadîm olmalıdır, bk. Ebü'l-Bekā Kefevî, *Külliyyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 62. Kelamcılarda tam illet, Tanrı'nın kendisi veya Tanrı'yla beraber değildir. Tam illet hâdis varlığın varlık bulma şartlarının tamamını temsil etmektedir. Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 2/297; Ayrıca bk. Abdünnebî Nigerî, *Düstûrü'l-ʿulemâ': Câmiʿu'l-ʿulûm fî ıṣṭılâḥâti'l-fünûn*, çev. Hasan Hânî Fahs (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000), 1/228. Muhtarın malülü hâdis, zorunlunun malulu kadîmdir. Ancak ilk önermeye Fahreddin Râzî, ikinci önermeye Seyfeddin Âmidî karşı çıkmıştır. Oysa Teftâzânî'ye göre her ikisi de zarurete karşı gelerek safsataya düşmüştür, bk. Abdülaziz Ferhârî, *en-Nibrâs*, 206.

bu bedihidir. *Sadrüşşerîa* var da olmayan, yok da olmayan "hal" kavramına ontolojik bir statü atfemektedir. Çünkü ona ve ara kategoriyi benimseyenlere göre varlık ve yokluk tanımları ilkinden farklıdır. Bu nedenle ara varlık kategorisini "hal" ile açıklayanlar bedahete karşı gelmekle itham edilmemişlerdir. Onlara göre "kendinde sübut bulan şey" mevcudun, "kendinden veya başkasında sübut bulamayan şey" ise madumun tanımıdır.[57] *Kestelî* için "hal"; varlık, var olan ve var ediş irtibatını anlamlandırmadaki izafet kabilinden olduğu için genel ontoloji anlayışına ters değildir.

Kestelî'ye göre varlık ve yokluk tanımları üzerinden giderek yapılan eleştiriler iradenin var da olabilen, yok da olabilen yapısını çürütemezler. Sadece lafzî ve ıstılahî zeminde kısır bir mücadeleye girmiş olurlar. Çünkü eylem işlenmeden önce bir irade yoktur, ancak eylemi işleme sırasında ise iradeye yok demek mümkün değildir. İşte bu iradenin var olmayan, yok da olmayan ontolojik yapısıyla ilgilidir.

Üçüncü önermede varlık olarak "irade" ile evrenin ve Tanrı'nın ilişkisi ayrı ayrı sorgulanmıştır. İradenin, Tanrı'ya zorunluluk yoluyla dayanması imkansız görülmüştür. Çünkü *Sadrüşşerîa*'ya göre irade, Tanrı'ya zorunluluk yoluyla bağlı ise bu, hâdis varlığın kıdemini veya ilâhî varlığın iptalini gerektirecektir.[58] Elbette ikisi arasında bağlantıyı kuramayanlar olmuştur. Ancak her ne olursa olsun hâdis varlık için gereken metafizik nedenin (*illet*) zorunluluk seviyesine ulaşması istenmektedir. Anlaşıldığı üzere bu zorunluluk evrene bakan yönüyle bir zorunluluk teşkil etmektedir, burada Tanrı'nın yapmasını veya yapmamasını zorunlu kılan bir husus yoktur. Zira varlık gibi zorunluluk da ilâhî iradenin eserleridir. Zorunluluk, evren açısından olduğu için ilâhî iradenin yetkin otoritesini tahkim etmektedir.

Varlık bakımından iradenin Tanrı'ya bağlanma keyfiyeti için iki seçenek öngörülmüştür, bunlardan biri (i) itibarî varlık olan iradelerde teselsül genel ontoloji yaklaşımına ters görülmez,[59] diğeri (ii) ise iradeyi irade etmenin yine aynı iradeyle açıklanması gerektiğidir. İki seçenekten birini kabul edilerek iradenin ardından gelen varlığı zorunlu kılış, ilâhî iradenin gücünü göstermektedir. Öyleyse zorunluluk özneyi değil nesneyi bağlayıcıdır.

Kestelî için öngörülen iki seçenek de sıkıntılıdır. Zira başta mucit olmaksızın mümkünün varlığı anlamında; tercih eden olmaksızın rüçhân imkansız kabul edilmişti. Haddizâtında bu metafizik ilke, var da olabilen, yok da olabilen iradelerde geçerli sayılmamaktır. Genel ilkeyi bir yerde geçerli kılıp, diğer yerde geçersiz kılmak *Kestelî*'ye göre aklî ilkelerde

---

57 Teftâzânî'ye göre "hal"i benimseyenler varlığı *meleke/potansiyel*, ademi *adem* ile açıklamaktadırlar. Ancak ne ile açıklanırsa açıklansın Teftâzânî için "hal" kavramı üzerine kurulu her düşünce yanlıştır, tahminden ibarettir, bk. Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 2/211.

58 Sadrüşşerîa, *Tavżîḥ*, 1/393.

59 İtibarlarda teselsül olabilir demek teselsül itibarlarda gerçekleşir ve kanıtla sonlandırılamaz demek değildir. Bilakis itibarlarda teselsül iki açıdan gerçekleşmez demektir. Bir; (i) itibarlardaki teselsülü itibar eden, itibarını kesmesiyle teselsül sonlanır. İki; (ii) itibarlardaki birinci parça ile ikinci parça aslında aynıdır, birinden ikincisine geçiş demek, yine birincisine dönüş demektir. Bu iki nedenden ötürü gerçek sonsuz teselsül yoktur, bk. Nigerî, *Düstûrü'l-ʿulemâʾ*, 1/298.

tahsise gitmek anlamı taşımaktadır. Öte yandan iki irade arasında ister biri diğerinin aynısı, isterse başkası olsun "iradenin iradesini iradenin kendisi" saymak da *Kestelî*'ye göre makul değildir.

Dördüncü önerme Tanrı, tam illet/toplam, mümkün varlık ve insan arası bağlantının tamamlanması için iradenin ilişeceği alanları konu edinir. İrade her daim varlık-yokluk arası ara bir konuma yönelmektedir.[60]

Kestelî'ye göre S*adrüşşerîa*'nın dördüncü önermesi yok olan/madum mümkün üzerine kuruludur. Kendisi bakımından madum mümkünün, yokluğu varlığına eşittir. Nefsü'l-emr/gerçeklik uzayı veya olduğu hal bakımından yokluk varlıktan üstte yer almaktadır. Çünkü madum mümkün, varlıktan önce yokluk ile nitelenmiştir. Madum mümkün, yokluktan varlığa yükselerek mevcut mümkün olmaktadır. Bilindiği üzere sözü edilen yükselişi sağlayan varlığı yokluğa tercih eden öznenin *kast*, *irade*, *ika* özelliği vardır.

İradenin karşısında ontoloji esaslı dört temel alan bulunmaktadır. Bunlar yukarıdan aşağı *tercih*, üst alan *râcih*, eşit/orta alan *müsavi*, alt alan *mercûh* olarak sıralanabilir. Sıralandırmanın temeli metafiziğe ve ontolojiye dayanmaktadır. İrade iradeye/tercihe ilişerek onu var etmez, zira bir şey kendini var edemez. İradenin ilişeceği alanlar *Kestelî*'ye göre diğer üçüdür.

İrade yok olana ilişmektedir. Yok olanın varlık statüsü *mercûh* yani alt alandır. İrade alt alanla ilişir, demek aslında *Kestelî* için irade diğerlerine ilişmez demek değildir. İrade alt ve orta alana ilişebildiği gibi (*râcih*) üst alana da ilişebilmektedir. Üst alanı iradenin kapsam dışında görmek yersizdir. İrade üst alana da ilişir hatta ilişmektedir. Ancak sorun irade eden açısından irade edilen üst alanda mıdır, değil midir? Teknik ifade bir kenara Tanrı açısından evren üst alana mı tekabul etmektedir, yoksa eşit alana mı? Filozoflara göre evren üstte, kelamcılara göre ise evren Tanrı açısından eşit veya alt alandadır.

Özneye ait iradenin, nesneye ilişmesi için ayrıca başka bir fizik veya metafizik nedene ihtiyacı yoktur. Kâdir öznenin eylem yapabilmesi için iradesine ilave edilmesi gerek başka bir şey yoktur. İrade tek başına tercih etmek için yeterlidir. Ancak iradenin irade sayılması için iki eşitten birini seçmesine veya seçmiş olmasına gerek yoktur. Diğer deyişle irade iki eşitten birini ister seçsin ister seçmesin, yine irade olarak anılmaktadır.[61]

Kelamcılar için irade iki eşitten birini nedensiz seçebilir. Filozoflar iki eşitten birinin seçilmesine karşı çıkmazlar. Filozofların karşı çıktıları husus nedensiz seçim üzerinedir.[62] Çünkü onlara göre iradeyle seçen her özne seçtiği fiiliyle kemale erişir. Tanrı zaten

---

60 Sadrüşşerîa, *Tavżîḥ*, 1/395.

61 Sadrüşşerîa, *Tavżîḥ*, 1/396.

62 İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1985), 286. İbn Sînâ, *Taʿlîḳāt*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kum: Mektebetü'l-'alâmi'l-İslâmî, 1983), 53, 100. Ayrıca bu yorumun haklılığını temellendirme uğraşısı veren tarihi bir örnek için bk. Ebü'l-Velîd İbn Rüşd [v. 595/1198], *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998), 439. İbn Rüşd'e göre kadîm irade akıl dışı bir bidattır, bk. Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, *el-Keşf ʿan menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998), 130.

mükemmel ve tam olduğu için O'nun kemale erişmesi düşünülemez.[63] Bu nedenden ötürü evrenin varlığı seçimle ilgilidir, evet, ama bu iradeyle seçim değil, zorunlulukla seçimdir.[64]

Kelamcılar nedensiz salt iradenin gerçeklik zemininde geçerli olduğunu göstermek adına *yırtıcıdan kaçan adam* örneğini getirmiştir. Yırtıcı bir hayvandan kaçan bir adamın önüne iki yol çıktığında hangi yolu seçerse seçsin bu seçimine bilinçli bir neden gösteremez. Kelâmî sistemi temsil eden *Sadrüşşerîa* için örnekteki öznenin nedeni bilmemesi nedensiz iradeyi ispat için yeterlidir.[65] Sırf iradesini neden göstererek eylem yapılabilmektedir. Filozofları temsil eden *Nasîrüddîn Tûsî* (öl. 672/1274) için öznenin nedeni bilmemesi, hiçbir neden olmadığını göstermez, belki nedenin bilinmediği gösterir. Nedeni bilmemek olmadığı anlamına gelmez.[66]

Sadrüşşerîa için doğru yönü bilmemek, fâilin doğru yön hakkında bilgisi olmadığını gösterir. Buna karşı çıkmak bedaheti inkar etmektir.[67] Bu bilgisizlik hali fâilin yırtıcıdan kaçarken bilgisiyle değil, saf iradesiyle hareket ettiğini ortaya koyabilmek için yeterlidir. *Kestelî*, *Sadrüşşerîa*'ya karşı gelmenin muhtemel yolunu vermiştir. Kaçan adam örneğinde bedahetle bilinen olay gerçekleştikten sonra şuan, o nedeni bilmiyor oluşumuzdur. Olayın dehşetiyle nedenin farkına varılmamış olabilir. *Kestelî* için gerçekten de o bilgiyi bilmemek veya farkında olmamak o nedenin gerçekten olmadığını göstermez. Üstelik olayın gerçekleştiği sırada nedeni bilmediğimize dair bir bedahet geçersizdir.

Tercih eden müreccih, ika, icat kavramları beraberinde zorunluluk getirirler. Dolayısıyla Tanrı var kıldığında (*icat*) eylem olmak zorundadır, icat etmediğinde de olmamak zorundadır. Sadrüşşerîa Tanrı iradesiyle zorunluluğu kabul etmesine rağmen ilâhî iradenin insan fiilini zorunlu kılacağına karşı çıkmaktadır, beşer fiilinde tercih edici insanın kendisidir.[68]

Birinci önermede fiil; (i) masdar/kök ve (ii) hâsıl bil-masdar/kökten türeyen anlamında iki ontolojik alana ayrılmıştı. Tercih eden bulunduğunda hâsıl bil-masdar anlamındaki fiil zorunlu olmaktadır. Ancak masdar anlamındaki fiilde bu zorunluluk yoktur. Çünkü henüz varlık alanında değildir. Ara form denilebilecek ne var, ne yok *ika* alanındadır.

Fizik dünyada zayıf varlıklardan güçlü olayların ortaya çıkmasın anlamında hârikulâde, olağanüstü ve mucize türü gerçeklikler, ilâhî iradenin evrene doğrudan müdahalesi

---

63 "Zorunluluk" kavramının dört farklı anlamı için bk. Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/120.

64 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlahiyyât*, thk. Hasanzâde Âmûlî (Kum: Mektebetü'l-'ilâmi'l-İslâmî, 1997), 393. Konuyla ilgili farklı yorum tarzlarıyla ilgili bk. Ebü'l-Bekā Kefevî, *Külliyyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 931.

65 Sadrüşşerîa, *Tavzîḥ*, 1/397.

66 Korkuyla kaçmanın verdiği dehşet hali, tercih ettirici sebebi perdelemiş olabilir. Filozoflar için her durumda, bunun farkında olsun veya olmasın özneyi tercih ettirici mutlaka bir husus vardır. Nasîrüddîn Tûsî, *Naḳdü'l-muḥaṣṣal*, nşr. Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984), 152.

67 Sadrüşşerîa, *Tavzîḥ*, 1/397.

68 Sadrüşşerîa, *Tavzîḥ*, 1/397.

göstermektedir. *Kestelî*'ye göre Tanrısal bu müdahalelere sığınarak insan fiillerini de Tanrı'nın yapıyor olmasına yormak yanlıştır. Öncelikle kötü insanların iç (*tefevvuru'd-devâî*) ve dış (*selâmetü'l-âlât*) etken şartlarını sağlamalarına rağmen peygamberlere dilediklerini yapamamış olmaları Tanrı'nın yaratmak anlamındaki müdahalesini göstermektedir. *Kestelî*'ye göre bu anlatı kesinlikle insanın bağımsız iradesini kötürümleştirmez ve geçersiz kılmaz. Çünkü yaratmak düzeyindeki etki, *kesb* düzeyini örseleyici ve ortadan kaldırıcı değildir.

Değerlendirme ve Sonuç

Tarihler 15. yüzyılı gösterdiğinde İslam düşüncesi olgunluk seviyesine ulaşmıştır. Felsefe, kelâm ve nazarî-işrâkî tasavvuf ekolleri belirli bir düzeye gelmiştir. Düşünce ve araştırma gelenekleri oluşum ve gelişim dönemlerini geçirmişler ve geride devasa bilgi birikimi bırakmışlardı. İslam düşüncesinin büyük resmi ana hatlarıyla teşekkül etmişti. Emevî, Abbâsî, Selçuklu ve nihayet Osmanlı devleti tarih sahnesine çıkmıştı. Fakat burada mesele Osmanlı'nın, İslam düşünce dünyasına eklenme sürecidir. Eklenmenin olduğu bir vakıadır ama bunun keyfiyeti ileri araştırmalarla açıklığa kavuşturulmalıdır. Genel ve yüzeysel bir okuma yapıldığında, bir yazım türü olarak metin-şerh geleneğine Osmanlı uleması *haşiye* türü çalışmalarla eklenmiş gözükmektedir. *Kestelî*'nin çalışması böylesi bir geleneğin ürünüdür.

Muḳaddimât-ı Erbaʿa metni eleştiri kültürünün bir örneğidir. Muhtevasında hüsün-kubuh ve insan fiilleri bağlamında Sadrüşşerîa'nın Eş'arî eleştirisi bulunmaktadır. Metin üzerine şerh yazan ise *Teftâzânî*'dir. Şerh, metni açımlama sırasında Eş'arî bakış açısıyla da değerlendirmiştir. *Tavżîḥ* ve *Telvîḥ* adlı fıkıh usulü kitabında cereyan eden çekişmeler gerilim düzeyine ulaşmıştır. Karşılıklı eleştiriler üzerine yazılan *Kestelî*'nin haşiyesi üst üste getirilmiş katmanlı yorum faaliyetidir. Katmanların bağlamı bilinmeksizin *Kestelî*'nin yorumlarını anlamak neredeyse mümkün değildir. Ayrıca hüsün-kubuh ve insan fiillerinden sökün eden diğer felsefî, kelâmî ve fıkhî tartışmaların farkında olmak gerekmektedir.

Muḳaddimât-ı Erbaʿa Fahreddin Râzî'nin cebr delilini geçersiz kılmak için düzenlenmiştir. *Fahreddin Râzî* insan fiillerini nesne olarak kavramış ve her nesnenin nihai öznesi olarak Tanrı'yı görmüştür. Ancak bu yaklaşımda, iradenin ve onunla ilişkili fiillerin değişebilen düzeyleri dikkate alınmamıştır. Dolayısıyla Tanrı her fiilin irade edicisi konumunda değerlendirilmiş ve böylece insanın irade alanı tamamen kapatılmıştır. Özgür iradenin yok sayılması, insanın ahlâkî sorumluluk alanını ortadan kaldırmıştır. Varılan sonuca göre teklif ve sorumluluk temelsiz bırakılmıştır. *Sadrüşşerîa*'ya göre teklifi temellendirmek sorunu, iradeye yüklenilen farklı bir anlamla çözülebilir. Buna göre var da olmayan, yok da olmayan değişim esasına dayanan irade dikkate alınırsa mükellefiyet meselesi çözülecektir.

Dört önermenin (*Mukaddimât-ı Erbaa*) toplam sonucuna göre insan eylemlerinde mecbur değildir. Hüsün-kubuh için getirilen diğer deliller gibi cebr delili de gerçeklerle

bağdaşmamaktadır. *Sadrüşşerîa* açısından değerleri aklı öteleyerek din gibi tek kaynağa indirgemek yanlıştır.[69] *Teftâzânî* ise dört önermenin insan fiillerini çözümlemedeki yetersizliğine gönderme yapmıştır. Çünkü kudret ile fiil irtibatında insanın bilgi eksikliği her daim mevcuttur. Ayrıca ona göre metafizik düzeydeki hüsün-kubuh için tek kaynak dindir.

Kestelî bahsedilen kudret-fiil irtibatını tesis ederek genel bir bilgiyi yeterli görmüştür. Çünkü fiilin öznesi olmak için ayrıntılı bilgi şart değildir. Eş'arî dizge insanın eylemlerinde hakiki özne olmadığını ispat sadedinde her bir fiil için gerekli tüm detaylara dair bilgiyi şart koşmuştu. Oysa bu bilgi *Kestelî*'ye göre yaratmak için şart koşulur, *kesb* etmek için değil. Fiil için gerekli olan organın kullanımına dair genel bilgi, fiilin gerçek öznesi sayılmak için yeterlidir. Ayrıca organın içindeki organizmaları, hücrelerin hareketini, protein harcama miktarını bilmeyi şart koşmak, fiilin öznesi sayılmak için gerekli değildir. Evet, fiilin her aşamasındaki en ince ayrıntıyı bilen fiili yaratandır. Zaten *Kestelî* için insan fiilini yaratmaz, ancak kesb eder. Fiilin öznesi olmak için de fiilin işleyişine dair genel bir bilgi yeterlidir. Ayrıntı bilgi şart koşmak takatin üstüne çıkmak ve insanın özne olmasını bulanıklaştırmak için yapılır.

Kestelî'nin haşiyesi boyunca yaptığı tüm açıklamalarının arkasında "özgür insan" fikrinin bedaheti yatmaktadır. Diğer deyimle insanın, hür iradeli bir varlık olduğuna dair bilgisi apaçıktır, kanıtlanması gereken insanın *cebr* altında oluşudur. Kelâmî terminolojide bir bilgi açık-seçik, bedihi ise bu tür bir bilgiye kanıt getirerek karşı çıkılamaz. Bedihi bilgiye karşı durmanın iki sebebi vardır; aklî denge bozukluğu veya safsatadır. Bedihi bilginin kanıtı yine kendi içindedir, dışarıdan ayrıca bir kanıta ve kanıtlamaya ihtiyacı yoktur. Bu nedenle insanın özgür, iradeli varlık olmasını kanıtlamaya gerek yoktur. Yapılması gereken farkındalık oluşturucu bir uyarıdan ibarettir.

Kestelî için bedahet fikriyle çatışacak her türlü yorum, aslında insanın kendi gerçekliği ile bağdaşmayacaktır. Allah'ın eylem bağlamında insanın kullanımına verdiği iki özellik vardır: Kudret ve irade. Kudretli insan irade ettiğinde fiilini gerçekleştirir. Cebrîyye için insanda kudret ve irade yoktur. Cebrîyye'nin en büyük açmazı istemli eylem ile istemsiz eylem arasını ayıran bedihi bilgiyle çelişmesidir. Eş'arîyye ise cebre düşmemek ve bedihi bilgiye ters gelmemek için insanda bulunan kudreti kabul eder, ancak kudretin tesiri yetisini ortadan kaldırır ayrıca irade kullanım hakkını tamamen insana vermez. Bu orta halli (*cebr-i mutavassıt*) olarak nitelenir.

Kudreti insana verirken iradeyi elinden alan orta hal anlayışı *Sadüşşerîa* ve *Kestelî* için cebre düşmemek için yeterli görülmez. Dolayısıyla yapmak ile yapmamak arası muhayyer olan insana kudretle birlikte irade hakkı tanınmalıdır. Aksi halde orta halli çözümün ortası kaçırılacaktır.

Kestelî hüsün-kubuh ve insan fiilleri konusunda Mutezile sistemine yaklaşmakta bir beis görmemiştir. *Kestelî*'nin her iki meselede de kelâmî pozisyonu açıktır. Ancak her ikisi

[69] Sadrüşşerîa, *Tavżîḥ*, 1/404.

üzerine yapılan vurgu tonunda bir farklılık da gözetmiştir. Hüsün-kubuh gibi temel ahlâkî değerler ile iradeli insan yaklaşımına gösterilen vurgu *Kestelî* de aynı değildir. İradeli insan anlayışında *Kestelî* ödünsüzdür. Çünkü insan iradesine yönelik yapılacak olumsuz söylem, "sorumlu insan" algısını sekteye uğratacaktır. Cebre benzeyen yorumlar, bedihi bilgiye karşı güveni sarsacak, dinî emir ve yasakları temelsizleştirecek, peygamberlerin gönderilmesini anlamsızlaştıracaktır. Sayılan tüm çıkmazlara karşı iradeli/sorumlu insan perspektifinde ısrarlı olunmalıdır.

Kestelî insan fiillerinde tavizsiz duruşunun aynısını hüsün-kubuh meselesinde göstermemiştir. Ona göre iman, adalet, hikmet vb. ahlâkî değerler nesneldir. Ancak Allah'ın hükmü bağlamında eylemlerin uhrevi karşılığını tartışırken meselenin çok boyutluluğu göz önüne alınmalıdır. İnsan açısından temel iyilerin tespiti bedihi bilgilerle sağlanmaktadır. Meseleye Allah açısından bakıldığında temel iyilerin eskatolojik mükâfatı tehlikeli teolojik göndermeler barındırmaktadır. Sözgelimi temel iyileri işleyen insana, Allah ahirette bir ödül vermek zorunda mıdır? Kelâmî sistemde ahiretin yaratılması insan ve Allah açısından bir imkân meselesidir.

Kestelî temel ahlâkî değerlerin tespitinde bedihi bilgiye sahip akla güvenmekle birlikte bu güven, genel kelâmî pozisyonu bozacak nitelikte değildir. Bu nedenle hüsün-kubuh bağlamında Mutezile-Eş'arî ve Mâtürîdî araştırma geleneklerine mensup ulemanın birbirinden farklı seçimleri olabilmiştir. Azınlıkta kalan Hanefî-Mâtürîdî bilginler özellik hüsün-kubuh konusunda Eş'arî görüşü tercihe şayan bulurken, çoğunlukta kalanlar ise genel dinî kanaatlerle ters düşmeyen, itikadî sorunlardan yalıtılmış tarzdaki Mutezile'ye yaklaşmışlardır.

Hüsün-kubuh ve insan fiilleri gibi iki temel kelâmî konuda *Kestelî*, Eş'arî menşeli *Teftâzânî* yerine Mâtürîdî-Hanefî kökenli *Sadrüşşerîa*'yı haklı bulmaktadır. Haşiyesi boyunca *Kestelî*, *Teftâzânî*'nin eleştirilerine karşı deyim yerindeyse Mâtürîdî ekolün manifestosunu yazmıştır. *Kestelî*, Mâtürîdî düşünce sisteminin kırmızı çizgilerini çekmiş ve bununla bir geleneğe yön vermiş gözükmektedir. Buna göre insanın özgürlüğü meselesinde hiçbir gerekçeye itibar edilemez. Bu tavır, Osmanlı'da gelenek haline gelen, bir çırpıda sayılamayacak sayıda *irade-i cüziyye* risalelerine yansımıştır. Kestelî hüsün-kubuh konusunda diretmemiş ve ısrarlı söylemlerde bulunmamıştır. Henüz erken bir yargıyla söylenecek olursa *irade-i cüziyye* risalelerindeki çarpıcı sayılara hüsün-kubuh risaleleri ulaşmamıştır. Bu ilmî pozisyonundan ve performansından dolayı olacak ki diğer tüm haşiye yazarlarının görüşlerini değerlendirme görevi kendisine tevdi edilmiştir. Bu siyasi görev uyarınca o da, çağdaşlarının açıklamalarını kritik eden ikinci bir haşiye kaleme almıştır. İkinci haşiye hesaba katılarak ileri çalışmaların yapılması gerektiği izahtan varestedir.

Kaynakça

Akal, Fatih. *Kestelî Muslihuddin Mustafa b. Muhammed'in İtikâdî Görüşleri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrâzık 'Âfîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, 1424/2003.

Anonim. *Risâle fi't-ta'lîl*. Rize Müftülüğü Kütüphanesi, 643, vrk. 118[a]-120[a].

Beyâzîzâde, Kemaleddin. *İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007.

Bozoğlu, Oğuz. *Kestelî ve Hâşiye 'Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' İsimli Eseri: Tahkîk ve Tahlîl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Muḫtaṣari'l-müntehâ*. thk. Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerḥu'l-Mevâḳıf*. thk. Abdurrahman 'Umeyra. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Taʿrîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1428/2007.

Çelebi, Kâtib. *Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Demir, Osman. "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 117-142.

Demir, Osman. "Teselsül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 40/536-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Ebû Hanîfe. *Fıḳhü'l-ekber*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Ferhârî, Abdülaziz. *en-Nibrâs: Şerhü şerḥi'l-ʿaḳāʾid*. İstanbul: Asitâne Kitabevi, 2009.

Fûde, Said. H*âşiyetân 'alâ şerhi'l-mukaddimâti'l-erba' li-sadri'ş-şerîa fî ef'ali'l-ibâd li'l-Allâme el-Kazâbâdî ve ve'l-Allâme el-Kefevî*. Beyrut: Menşûrâtü'l-'Asleyn, 2016.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād*, nşr. Enes Adnan eş-Şerfâvî. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-minhâc, 1433/2012.

Güdekli, Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41/2 (2019), 85-129.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kāsım. *Tebyînü keẕibi'l-müfterî fîmâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983.

İbn Hallikân, Bermekî Erbilî. *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1994.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd. *el-Keşf ʿan menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*. nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998.

İbn Sînâ, Ebû Âlî. *en-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1985.

İbn Sînâ, Ebû Âlî. *eş-Şifâ/İlahiyyât*. thk. Hasanzâde Âmûlî. Kum: Mektebetü'l-'ilâmi'l-İslâmî, 1997.

İbn Sînâ. Taʿlîḳāt, thk. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-'alâmi'l-İslâmî, 1983.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknüddîn el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Fâʾiḳ fî uṣûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.

Kādî Abdülcebbâr, Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl: et-ta'dîl ve't-tecvîr*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. 6. Cilt. Kâhire: Müessesetü'l-Mısrîyyetü'l-'Âmme, 1962.

Kādî Abdülcebbâr, Hemedânî. *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. Arapça-Türkçe nşr. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kalaycı, Mehmet. "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 9-72.

Kefevî, Ebü'l-Bekā. *Külliyyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Kestelî, Musluhuddin. "Hâşiyetü's-Suğrâ alâ Mukaddimât-ı Erbaa". çev. Mustafa Bilal Öztürk. *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i*. haz. Recep Alpyağıl. 877-900. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Kestelî, Musluhuddin. *Ḥâşiyetü Kestelî ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid*. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1315/1897.

Kestelî, Musluhuddin. *Ḥâşiyetü'l-kübrâ ʿale'l-muḳaddimâti'l-erbaʿa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 69[a]-96[b].

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.

Köksal, Asım Cüneyd. "İslam Hukuku Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi – Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 1-44.

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

Lekānî, İbrâhîm. *'Umdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevḥîd*. nşr. Câdullah Bassâm Sâlih & Ahmed el-İdrîs. 4 Cilt. Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016.

Namlı, Abdullah. "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'i İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 18/1 (Haziran 2020), 152-176.

Nigerî, Abdünnebî. *Düstûrü'l-ʿulemâ': Câmiʿu'l-ʿulûm fî ıṣṭılâḥâti'l-fünûn*. çev. Hasan Hânî Fahs. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000.

Öztürk, Mustafa Bilal. *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Râzî, Fahreddin. *el-Maḥṣûl*. thk. Taha Cabir Feyyâz. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.

Râzî, Fahreddin. *el-Mesâ'ilü'l-ḫamsûn fî uṣûli'd-dîn*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā. Kahire: el-Mektebetü's-Sekâfî, 1990.

Râzî, Fahreddin. *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye min 'ilmi'l-ilâhi*, nşr. Abdüsselam Şâhîn. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987.

Râzî, Fahreddin. *İşârât fî 'ilmi'l-kelâm*. thk. Hânî Muhammed Hâmid. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye. 2009.

Râzî, Fahreddin. *Meʿâlimü uṣûli'd-dîn*. thk. Nizâr Hammâdî. Amman: Dârü'l-Fetih, 2010.

Râzî, Fahreddin. *Muḥaṣṣalü efkâri'l-müteḳaddimîn ve'l-müteʾaḫḫirîn mine'l-ʿulemâʾ ve'l-ḥükemâʾ ve'l-mütekellimîn*. nşr. Taha Abdurrauf Sad. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984.

Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Daru'z-Zehâir, 2010.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm fi'l-Kelâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 798, 141b-305a.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *Şerḥu Taʿdîli'l-ʿulûm fi'l-Mantık*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 724, 1a-285b.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *Tavżîḥ li-metni'tenḳīḥ fî uṣûli'l-fıkh*, thk. Zekeriyya Umeyrâ. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'-Kütübi'l-'İlmiyye, 1996.

Siyalkûtî Abdulhakîm. *Hâşiye 'ala Şerḥi'l-Mevâḳıf* (Şerḥu'l-Mevâḳıf içinde). nşr. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2012.

Sübkî, Tâceddin. *Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*. nşr. Abdülfettâh el-Hulv - Mahmûd et-Tanâhî. 10 Cilt. Kahire: Hicr Li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1992.

Şehristânî, Ebü'l-Feth. *Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm*. thk. Ahmed Ferid Mezidi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.

Şen, İsrafil. "Molla Kestelî'nin Hayatı ve Eserleri", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/4 (Aralık 2019), 295-330.

Tahâvî, Ebû Ca'fer. *ʿAḳīdetü'ṭ-Ṭahâviyye*. nşr. Abdüsselâm Şennâr. Beyrut: Dârü'l-Beyrûtî, 1430/2009.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerḥu'l-ʿAḳā'id*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2012.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*. 2 Cilt. Pakistan: Dârü'l-Me'ârifi'n-Numâniyye, 1981.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu't-Telvîḥ 'ala't-tavżîḥ*. thk. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.

Tehânevî. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

Tilimsânî, Şerefüddîn. *Şerhu'l-Me'âlim fî uṣûli'd-dîn*. thk. Nizâr Hammâdî. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Me'Ârif, 2011.

Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 2. Basım. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Ḳavâʿidü'l-ʿaḳā'id*. nşr. Ali Hasan Hâzim. Lübnan: Dârü'l-Gurbe, 1413/1992.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Naḳdü'l-Muḥaṣṣal*. nşr. Taha Abdurrauf Sad. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984.

Tahkikte İzlenen Yöntem ve Yazma Nüshaların Özellikleri

Tahkikte model bir yöntemi ve açık standart esasları olması nedeniyle "*İSAM Tahkikli Neşir Esasları*" benimsendi. Bu çalışmada tahkiki gerçekleştirilen risalenin nüshalarına ait remizler aşağıda gösterildi. Nüshalarda olmayan başlıklandırmalar takibi kolaylaştırmak adına tarafımızdan köşeli parantezle sonradan ilave edildi. Paragraf başları, noktalama işaretleri anlam akışına uygun olarak tarafımızdan düzenlendi. Eser isimleri vurguyu göstermek adına kalın ve koyu/bold yazıldı. Bundan başka risalenin alıntı yaptığı klasik ana kaynaklar tümüyle tarandı. Risale ana kaynaklardan doğrudan iktibasla aktardığı alıntılar üç cümleden fazlaysa içerlek içine alındı. Üç cümleden az alıntılar ise «...» şeklindeki iktibas içine alındı ve kullanılan birinci el kaynak dipnotta belirtildi. İktibasla aktarılan alıntılarla birinci el kaynaklar karşılaştırıldı; anlam bütünlüğü sağlaması amacıyla birtakım ilave edilen kelime veya cümleler yine doğrudan birinci el kaynaktan alınarak köşeli parantez içinde metne eklendi. Tırnak işaretleri, parantezler kıyasların öncüllerini ve önermelerini vurgulamak amaçlı da kullanıldı. Derkenara not edilen yazılar ve açıklamalar dipnota "hamiş" ibaresiyle not edildi. Hangi nüshadan alındığı belirtildi. Son olarak güncel Arapça imlasına uygun yazım tarzı tercih edildi.

Klasik aktarım ifadelerinden "kavulu/onun sözü" ibareleri *Tavżîḥ* ve *Telvîḥ* kitaplarından doğrudan alıntı olduğu için vurgulamak adına kalın/koyu halde yazıldı ki böylece Kestelî'nin hangi cümleyi yorumladığı açık hale getirildi. Üstelik tahkikli metin öncesine içerik eklenerek haşiyenin kullanımı kolaylaştırıldı. Kestelî'nin **Mukaddimât-ı Erbaa** üzerine yazdığı küçük haşiyesi, kütüphanelerde farklı isimlerle künyelenmiştir. Nüshaları tanıtırken bu farklı isimlendirmelere kısa değinilecektir. Tüm farklı isimler *Ḥâşiyetü's-sugrâ ʿale'l-muḳaddimâti'l-erbaʿa* adı altında birleştirebilir. Sekiz el yazma nüshası bulunan haşiyenin Bağdatlı Vehbi/2027 ve Rağıp Paşa/1459 nüshalarında eserin Fatih Sultan Mehmet'in emriyle yazıldığını içeren kısa bir dibace kısmı vardır. Sanatsal dibace diğer nüshalarda bulunmadığı için tahkikte bu iki nüshadan biri diğerine tercih edilerek asıl kabul edilmiştir. Tahkikte varak numaraları takip edilen asıl nüsha Bağdatlı Vehbi nüshasıdır. Çünkü Rağıp Paşa nüshasının son kısmında bulunan yaklaşık bir varaklık fazlalık diğer hiçbir nüshada yoktur. Bu nedenle Rağıp Paşa nüshası tercih edilememiştir. Anılan fazlalık dipnota eklenmiştir. Diğer nüshalarla sıkıntılı yerlerin karşılaştırılması yapılmış farklılıklar dipnota yerleştirilmiştir. Nüshalara ait bilgiler şöyle sıralanabilir:

1. **Bağdatlı Vehbi, 2027**, [84^{b}-98^{b} vr.] (ب).

Hicri 1044/ miladi 1634 yılında istinsah edilmiştir. Bu nüsha Mukaddimât-ı Erbaa koleksiyonu hüviyetindedir. İçerisinde Alâeddin Arabî, Hatibzâde, Kestelî'nin değerlendirmelerini derkenara not edilmiş bir şekilde Hacı Hasanzâde haşiyesi, Samsûnî büyük ve küçük haşiyeler, Kestelî'nin büyük ve küçük haşiyeler bulunmaktadır. Nüshada yer alan Kestelî'nin büyük haşiyesinin müstesna bir yeri vardır. Zira Kestelî'nin isim vermeksizin eleştirdiği kişilerin isimleri derkenarlara titizlikle kayıt edilmiştir. Ferağ kaydında ise müstensih ismi Fazlullah b. Süleyman'dır. İstinsah tarihi; hicri 1044 Şevval ayının Cumartesi günüdür.

2. **Rağıp Paşa, 1459**, [85[a]-99[a] vr.] (ر).

Kelam, felsefe, nazarî tasavvuf vb muhtelif disiplinlere ait risaleleri kapsayan bu nüsha oldukça kıymetli bir mecmuadır. Hacı Hasanzâde'nin *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyesinin sonunda (hicri 970/ miladi 1563) yılında istinsah edildiği kayıtlıdır. 85[a] varakta önemli bir bilgi yer almaktadır. Buna göre Kestelî ilk olarak küçük haşiyesini yazmış, ikinci olarak büyük haşiyesini kaleme almıştır. Rağıp Paşa nüshasının son tarafına doğru yaklaşık bir varaklık fazlalık vardır. Bu fazlalık diğer hiçbir nüshada bulunmamaktadır. Üstelik konu birliği ve bütünlüğü açısından anlam bir anda farklı bir mecraya kaymış gözükmektedir. Bu nedenle bahsedilen fazla kısım metne alınmadı ve dipnota yerleştirildi.

3. **Veliyyüddin Efendi, 1005**, [46[b]-55[b] vr.] (و).

Dibacesiz bir nüshadır. Kestelî'nin ismi; Mustafa b. Muhammed Muslihüddin el-Kastali ve haşiyesinin ismi ise "*Ta'likat ale'l-Mukaddimati'l-Erba'a mine't-Telvih*" biçiminde verilmektedir. Müstensih Receb b. Habib'tir. Koleksiyonda Alâeddin Arabî, Hatibzâde, Kestelî'nin büyük ve küçük haşiyeleri, Samsûnî'nin büyük haşiyesi ve Hacı Hasanzâde haşiyesi bulunmaktadır. Alâeddin Arabî haşiyesi hicri 962 yılında istinsah edilmiştir.

4. **Veliyyüddin Efendi, 2122**, [64[b]-86[b] vr.] (وو).

Dibace yoktur. Eserin bu kütüphanedeki ismi "*Haşiyet ala Mebahisü't-Tevzih ve't-Telvih fi Mebahisi'l-Hüsn*" şeklinde kayıt edilmiştir. İlk varakta bulunan üç adet derkenar notu, diğer nüshalardakiyle benzerlik göstermektedir. Ciltin kapağında *havâşî el-müteallıka bi'l-mukaddimâti'l-erba'a* yazısı mevcuttur. Dolayısıyla Mukaddimât-ı Erbaa Haşiyelerine özel tahsis edilmiş bir cilttir. Ciltin içinde sırası: Mevlânâ Hâcı Hasanzâde, Mevlânâ Hasan es-Sâmsûnî, Mevlânâ Musluhuddin el-Kastallânî, Mevlânâ Hatibzâde, Hatibzâde ala mağlatatü cezri'l-esamm, Uhrâ li-Mevlânâ el-Kastallânî, Mevlânâ Arab ve son olarak Kadı Burhaneddin'in Tercih ala'-tavzîh çalışması bulunmaktadır.

5. **Nuru Osmaniye, 4994**, [49-61 vr.] (ن).

Bu nüshada eserin önemli dibacesine yer verilmemiştir. Hicri 1149/ miladi 1736 yılında istinsah edilmiştir. Kütüphanenin demirbaş kayıtlarına eserin ismi "*Haşiye ale'l-Mukaddimati'l-Erbaa fi't-Telvih*" biçimindedir. Zahriyyesinde *Hâşiyetü Mevlânâ Mollâ Kestelî 'alâ mukaddimâti'l-erba'a fi't-telvîh min usûlü'l-fikh* şeklinde yazı bulunmaktadır. Yazı tarzı oldukça okunaklıdır. Cilt içerisinde 17. Yüzyıl müelliflerinin eserleri vardır. Bu bilgi dikkate alınırsa nüshanın istinsah tarihinin geç dönemlere karşılık geldiği söylenebilir. İlk varakta bulunan beş adet önemli derkenar not tahkikte gösterilmiştir.

6. **Murad Molla, 706**, [1-18 vr.] (م).

Nüsha dibace ile başlamamaktadır. Kestelî [büyük] haşiyesinin ve aynı şekilde Alâeddin Arabî, Hatibzâde ve Samsûnî ve Hacı Hasanzâde [Rebiülahîr] haşiyesinin ferağ kaydı sonunda: Hicri 1099/ miladi 1688 yılı Rebiülevvel ayının ilk günlerinde istinsah edildiği yazılıdır. Müstensih ismi Halil b. Abdullah'tır. Bu nüsha Mukaddimât-ı Erbaa haşiyelerine özel ayrılmış bir koleksiyon niteliğindedir. İçerisinde Fatih döneminde kaleme alınan

Alâeddin Arabî, Hatibzâde, Hacı Hasanzâde, Samsûnî'nin büyük ve küçük haşiyeleri, yine Kestelî'nin büyük ve küçük haşiyeleri yer almaktadır. Ayrıca o dönem Mukaddimât-ı Erbaa bağlamında yoğunca tartışılan yalancı paradoksu sorunuyla ilgili Hocazâde'ye ait "*Maglatatü'l-Cezri'l-Esam*" risalesi de cilt içerisinde mevcuttur. Tüm bu risalelerin tek bir nüshada toplanmış olması nüshayı ayrıcalıklı kılmaktadır.

7. **Şehit Ali Paşa, 672**, [1-15 vr.] (ش).

Nüshada dibace yer almaz. Risalenin ismi "*Haşiye ale'l-Mukaddimati'l-Erba'a*" şeklinde yazılmıştır. Kavluhu ifadeleri kırmızı mürekkeple belirtilmiştir. İstinsah tarihi ve istinsah edenin bilgileri yoktur. Tek cilt içerisinde sırasıyla: Kestelî, Alâeddin Arabî, Muhyiddin Muhammed b. İbrahim Hatibzâde, Abdüssamed (küçük haşiye) Samsûnî tarafından yazılmış Mukaddimât-ı Erbaa haşiyeleri bulunmaktadır. Ciltte başka esere yer verilmemiştir.

8. **Atıf Efendi, 1570**, [151^{b}-164^{b} vr.] (ع).

İlk iki nüshada bulunan dibace bu nüshada yoktur. Araştırmanın merkezindeki âlimin ismi bu kütüphane kayıtlarında "Musluhiddin Mustafa el-Kastalani" şeklinde geçmektedir. Eserin ismi ise "*Talika ala Mukaddimâti'l-Erbaa' mine't-Telvîh*"dir. Nüshanın en ayırıcı vasfı ferağ kaydındaki nottur. Müstensih nüshasını, haşiyenin müellifine okunmuş bir kitaptan istinsah etmiştir. Ancak müstensih isim ve istinsah tarihi vermemiştir. İsim, tarih ve ilk baştaki önemli dibaceye yer verilmemesi nüshanın değerini gölgelemektedir. Bu nedenle anılan nüsha asıl kabul edilmemiştir. Ama sorunlu yerlerde bu nüshaya da başvurulmuş ve farklılıklar dipnotta gösterilmiştir. Nüshanın baş tarafında yer alan derkenar yazıları, diğer nüshaların derkenar notlarıyla karşılaştırılmış ve aynı oldukları tespit edilmiştir.

MUSLİHUDDİN KESTELÎ'NİN *ḤÂŞİYETÜ'S-SUGRÂ 'ALE'L-MUḲADDİMÂTİ'L-ERBA'A* ADLI ESERİNİN TAHKİKLİ NEŞRİ

فهرس المحتويات

[معاني الحسن والقبح] 697

[المقدمة الأولى: المعاني التي يطلق عليها الفعل] 705

[المقدمة الثانية: كل ممكن يتوقف وجوده على موجد] 706

[المقدمة الثالثة: الأمور اللاموجودة اللامعدومة مما يتوقف عليه وجود الممكن] 708

[المقدمة الرابعة: الرجحان بلا مرجح باطل] 714

[الإرادة لا تعلل] 715

[مثال المتكلمين على تجويز ترجيح المختار أحد المتساويين] 715

[سبب الاعتراض لمصنف على الأشاعرة في مسألة الحسن والقبح] 720

المرجع والمصادر 723

حاشية صغرى لمولانا كستلي

للمقدمات الأربع سلّمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين[1]

/[84و] الحمد الله الذي عمّ البرايا بإفاضة العوارف والعطايا، وخصّ نوع الإنسان بمزيد من الفضل والإحسان، وشرّفهم بتعليم النطق الفصيح، وكرّمهم بإعطاء العقل المميّز بين الحسن والقبح، والصلاة على أشرف المخلوقات محمد النبي المبعوث من أشرف الأرومات وعلى آله السعداء الأبرار وصحابته الأتقياء الأخيار والذين اتبعوهم بإحسان ما دار الفلك الدوّار وتعاقب الليل والنهار.

وبعد فهذه نكت قليلة ونتف عليلة مما سمح به الخاطر الفاتر والنظر القاصر جمعتها على تشتت الحال وتوزع البال بإشارة ممن لا يستطاع مخالفته ولا يسع أحدًا من الخلائق إلّا مطاوعته مالك رقاب الناس بالإرث والاستحقاق ظلّ الله على عباده في الأطراف والآفاق أقلّ شأنه قصر القياصرة وأهون أفعاله كسر الأكاسرة الفلاح عنده تلاح والحصون ليس فيها شيء عنه مصون باسطة بساطه الأمن والآمان ما هو منها والعدل والإحسان صاحب النفس القدسيّة حاوي الفضائل الإنسيّة السلطان ابن السلطان سلطان محمد بن مراد خان خلّدت خلافته وأيّدت بأيد من الله سلطنته ولا زال سرادق رأفته على أرباب الكمال مقصورًا ممدودًا وما برح سنان الشأن مقصورة أمور مقصورًا ممدودًا والمأمول من عواطف كرمه ومحاسن شيمه أن ينظر فيها نظر الإستيفاء والإستقصاء ليتميز عنده أين منزل صاحبها من منازل العلماء وأسأل الهداية والرشاد والتوفيق للصواب والسداد والعصمة عن الزلل ومفارقة ما فيه الخلل إنّه على ذلك قدير وبالإجابة جدير وهآ أنا شرعتُ في المقصود ومتوكّلًا على الملك المعبود.[2]

[معاني الحسن والقبح]

قوله: **(وقد اختلفوا في أنّ حسن المأمور به)** إلخ. قال في **الميزان**:

> إنّ الحسن الثابت للمأمور به من مدلولات الأمر عندنا، وعند أصحاب الحديث من موجباته. وهو بناء على مسألة العقل أنّه هل يُعرف به الحسن والقبح أم لا؟ فعندهم لا حظّ له في ذلك، وإنّما يُعرف بالأمر والنهي.

---

[1] هامش ر: هذه رسالة ألّفها المرحوم **مصلح الدين القسطلاني** على المقدمات الأربع من كتاب التلويح له رسالتان على هذه المبحث وهذه هي الرسالة التي كتبها أوّلًا.

[2] هذه الديباجة مهمة جدًا وموجودة في نسخة "ر" و "ب" وباقي النسخ خالي عن هذه الديباجة.

فيكون الحسن ثابتًا بنفس الأمر. وعندنا[3] لما كان للعقل /[84ظ] حظّ في معرفة حسن بعض المشروعات دون بعض كان الأمر دليلًا ومعرّفًا لما ثبت حسنه بالعقل وموجبًا لما لم يُعرف به.[4]

وفي كلامه بحث من وجهين.

الأوّل: أنّ معنى كون الحسن من مدلولات الأمر أنّه ثابت للفعل في نفسه والأمر كاشف عنه وبناء عليه بمعنى أنّه حسن فأمر به. فإنّ الشارع لا يأمر بفعل ليس له عاقبة حميدة ومعنى كونه من موجبات الأمر أنّه ليس للفعل في نفس جهة حسن؛ بل أمر به فحسن لأجله حتى لو نهي عنه لكان قبيحًا، وعلى هذا فلا وجه لبناء هذه المسألة على مسألة العقل؛ بل الظاهر العكس فإنّه إذا ثبت للفعل حسن وقبح في حد ذاته أمكن معرفة العقل إياه وإنْ لم يرد به الشرع وإذا كان ذلك[5] متفرعًا على ورود الأمر أوْ النهي فلم يمكن للعقل أن يحكم به ما لم يعرف ورود الأمر بالفعل أوْ النهي عنه.

الثاني: أنّ القائلين بأنّ حسن الفعل من مدلولات الأمر وقد أطبقوا على أن الأمر كذلك في جميع الأفعال ويدل عليه صدر كلامه[6] أيضًا وقد صرّح به حيث قال:

> الحسن لعينه يتنوع على نوعين، نوع: يعرف حسنه بالعقل وحده [دون قرينة الشرع] كالإيمان [بالله] وأصل العبادات [وكذا العدل والإحسان وشكر المنعم]. ونوع آخر: يعرف حسنه بالشرع لا بالعقل وحده نحو مقادير العبادات وهيئاتها وشروطها وأوقاتها فإنّه لو كانت الصلاة على غير هذه الهيئة المشروعة فالعقل لا يحيلها ولو شرعت بدون الوصف يمكن في العقل أيضًا فإنّ أصل العبادات، وهو الإيمان يحسن بدون الطهارة، فالصلاة أولى؛ لكن متى ورد الشرع بها على وجهٍ قبله العقل وعرف أنّه هو الحكمة وإنْ لم يقف على وجه الحسن والحكمة.[7]

فهذا تصريح في أنّ[8] الأمور التعبّديّة ليس حسنها لورود الأمر بها؛ بل رود الأمر بها لحسنها فلا وجه لقوله «الأمر دليل ومعرِّف لما ثبت حسنه بالعقل وموجب لما لم يعرف به» بل الوجه أن يقال الأمور مؤيّدة للعقل ومؤكّدة

---

3 هامش وو ن ع: أي عند **الماتريدية** و**الإعتزال**.

4 **ميزان الأصول في نتائج العقول**، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (المتوفى: 539 هـ)، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، 1404 هـ - 1984 م، ج. 1، ص. 176-178.

5 ر+: الأمر.

6 ر: الكلام.

7 **ميزان الأصول**، علاء الدين السمرقندي، ج. 1، ص. 178-179.

8 ر+: حسن.

لحكمة فيما ثبت حسنه به ومعرّف ودليل لما لم يعرف به كما هو المشهور في الكتب، وربّما يمكنك أن تتكلف في الجواب عن هذين الوجهين فتدبّر.[9]

قوله: (**وفقت؛ أي /[85و] جعلت الأسباب متوافقة**) الظاهر أن يقال أي جعلت هذا متوافقة الأسباب فإمّا أن يقرأ بلفظ الغيبة واللام عوض عن المضاف إليه أي جعلت أسبابي متوافقة أو بلفظ الحكاية والأسباب يدل من ضمير المتكلم.

قوله: (**فبالمعنى الأول الحلو حسن والمر قبيح.**) هذا إنّما يستقيم على ظاهر ما ورد في الكتاب من تفسير الحسن والقبح بملائمة الطبع ومنافرته متابعة للإمام الرازي لا على ما ورد به في أكثر الكتب من تفسيرهما بملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبّر عن هذا المعنى بالمصلحة والمفسدة أيضًا؛ إذ قد صرّحوا بأنّ الحسن والقبح بهذا المعنى من خواص الفعل وأنّهما أمران إضافيّان[10] يختلفتان باختلاف الإضافة. فإنْ قيل: قتل زيد مصلحة لأعدائه ملائم لغرضهم مفسدة لأوليائه منافر لغرضهم وهذا التفسير أوفق للفرق. ويمكن أن يأوّل ملائمة الطبع بملائمة الغرض فإنّ حصول غرض المرء ملائم لطبعه.

قوله: (**وبالمعنى الثاني العلم حسن والجهل قبيح.**) فإنّ العلم كمال والجهل نقصان إذ المراد بالكمال ههنا: حصول ما ينبغي للشيء ووصوله[11] إلى ما يليق به والنقصان عبارة عن عدم الكمال عما من شأنه.[12] وقد صرّحوا بأنّ الحسن والقبح بهذا المعنى من خواص الصفات لا يوجدان في الأفعال؛ إذ من الظاهر المكشوف أنّ ارتفاع الموصوف وإنحطاطه إنّما يكونان بالمعاني القائمة به الراخسة فيه كالفضائل والرذائل بخلاف الأفعال فإنّها لسرعة زوالها وعدم تقررها في الموصوف بها لا يعتد بها ولا يعد كمالًا أو نقصانًا إلّا باعتبار ما يدل عليه من مبادئها من الأخلاق والملكات.[13] والشارح لما غفل عن هذه النكة تعجب عما ورد من التفات العارفين بموضع النزاع في مسألة الحسن والقبح: «من أنّه [قال إمام الحرمين] لا يمكن [التمسك في] تنزيه الله تعالى عن الكذب في

---

9 هامش وو؛ و ن ع : أمّا وجه الجواب عن الوجه الأول فإنّه لما بين في الكلام أنّ العقل هل يعرف به الحسن والقبح أم لا؟ صار أصلًا مبني عليه في أصول الفقه أنّ الأمر هل يدل على الحسن أو يوجبه وإنْ كان مبنى هذين المسئلتين في العلمين على ثبوت الحسن والقبح للأفعال قبل ورود الأمر والنهي وعدم ثبوتهما لها إلّا بعد ورودهما. وأمّا وجه الجواب عن الوجه الثاني فإنّ العقل إذا أمْكن أن يهتدي لحسن شيءٍ أو قبحه فالأمر والنهي يكون دليلًا عليه والعقل مرشدًا إياه لما ثبت عنده وإذا لم يكن ذلك كان مثبتًا لشيءٍ لم يكن يثبت عندنا وإنْ ثبت في نفس الأمر. منه

10 ر: إضافيان.

11 و: وحصوله.

12 هامش وو ن ع: وذكر المعنى الثاني قصدًا إلى التفصيل وإلّا فالأنسب تركه لأنّ الكلام في الأفعال دون الصفات. منه

13 هامش وو ن ع: والأظهر أنّ المعنى الثاني لا يتناول الأفعال بناء على أنّ المتبادر من الصفة هي الحقيقة كما مرت إليه الإشارة.

الكلام اللفظي بأنّه نقص إلّا باعتراف بالقبح العقلي [لأنّ الكذب عندنا لا يقبح لعينه].»[14] إذ لا فرق بين النقص والقبح في الأفعال على أنّه اعترف [التفتازاني] به من حيث لا يدري حيث بيّن وجه النقص في الكذب بأنّه أمارة الجهل أو العجز /[85ظ] أو العبث والجهل والعجز من الصفات والعبث لا يمكن تنزيه الله تعالى عنه إلّا بأنّ يقال قبيح عقلًا.[15]

قوله: (**ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار.**) حسن الكذب النافع لو ثبت فلا شبهة في أنّه شيء جلي يحكم به العقل في بادئ الرأي بناء على كونه جالبًا للمنفعة، وكذا قبح الصدق الضار يحكم به العقل بجلبه[16] المضرة من غير احتياج إلى نظر وتأمل وإنّما الذي يظهر له بدقيق النظر قبح الكذب وإنْ كان نافعًا وحسن الصدق وإنْ كان ضارًا وبهذا[17] وقع التمثيل بهما في الكتب المشهورة ولعل ما وقع تمثيل[18] للشارح سهو من القلم لا قصد للمخالفة.

قوله: (**ولا غاية لفعله.**) أي ليس لفعله علة غائية باعثة له على الإقدام على الفعل وأمّا الغاية بمعنى الأمر المترتب ففعله مشتمل على غاياتٍ لا تحصى ومصالح وحِكَم لا يخفى[19].

قوله: (**وبمعنى كونه صفة كمال.**) بناء على ما توهمه من جريان الحسن بهذا المعنى في الأفعال. وقد عرفت جلية الحال. والمشهور أنّه قد يكتفي في حسن الفعل وقبحه بكونه متعلق المدح أوْ الذم من غير اعتبار قيد تعلق الثواب أوْ العقاب به وأفعال الله تعالى كلّها حسنة بهذا المعنى إذ لا يخلو فعل من أفعاله عن حكمة باهرة وعاقبة حميدة؛ بل لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى؛ لأنّ الكل ملكه فله أن يتصرف فيه كيف يشاء.

---

14 **شرح المقاصد** للتفتازاني، ج. 2، ص. 104. قال التفتازاني: «وقال **صاحب التلخيص** الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقليا كان قولا بحسن الأشياء وقبحها عقلا وإن كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على أن مرجع الأداة السمعية إلى كلام الله تعالى وصدقه وأن تصديقه النبي عليه الصلاة والسلام بالمعجزات إخبار خاص وقد عرفت ما فيه. وقال **صاحب المواقف** لم يظهر لي فرق بين النقض في العقل وبين القبح العقلي بل هو هو بعينه. وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح والجواب أن كلامه في الأزل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الأزمنة والأوقات وتحقيق هذا مع القول بأن الأزلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بأن المتصف بالمضي وغيره إنما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم.» أنظر: **شرح المقاصد**، ج. 2، ص. 104-105.

15 قال التفتازاني في شرح المقاصد: « فلأنّ الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال لما فيه من إمارة العجز أو الجهل أو العبث». أنظر **شرح المقاصد** للتفتازاني، ج. 2، ص. 104.

16 ر: لجلبه.

17 ر: لهذ.

18 ب-: تمثيل.

19 ب: يحصى.

قوله: (**لاتفاقهم على أنّه ليس بمأمور به.**) يمكن أن يقال يريد بما أمر به ما استعمل فيه صيغة الأمر مراد أنّها معانيها المتعلقة بالأحكام الخمسة؛ أعني الوجوب والندب والإباحة بقرينة دخوله[20] في تعريف الحسن غاية ما في الباب أن يكون فيه نوع خفاء يزول بالتفسير الوارد منهم والتصريح بتعيين مرادهم.

قوله: (**ولأنّه ليس متعلق المدح والثواب وهو معنى الحسن.**) هذا الحصر ممنوع. فإنّه قد ثبت منهم تفسير الحسن والقبح بما لا حرج في فعله وما فيه حرج؛ أي أثم وتبعه وهم مصرحون بأنّ الحسن بهذا المعنى يعمّ المباح أفعال الله تعالى وأفعال البهائم، وأنّ القبيح هو الحرام فقط وتفسيرهما بما يتعلق به المدح والذم والثواب والعقاب اصطلاح آخر أيضًا لهم فهذا النظر إنّما نشأ من اشتباه أحد الاصطلاحين بالآخر.

/[86و] قوله: (**ليشمل المباح.**) وقد سبق منه أنّ الحسن ما يتعلق بفعل المدح والثواب والمباح ليس كذلك فكيف يصح تعريفه بما يشمله إلّا أنّه لم يلتفت إليه لما أنّ تفسير الألفاظ مبني على الوضع والاصطلاح ولا سيّما إذا ثبت منهم اصطلاح آخر كما عرفت فالمراد أنّ من أراد التعميم فالأوضح تعريفه بما لم ينه عنه إذ في تعريفه بما أمر به على هذا التقدير نوع خفاء كما مرّ.

قوله: (**لأنّ ما لها أن يفعلاه قد لا يكون حسنًا بل قبيحًا**) إلخ. المشهور أنّ فعل العاجز والمجنون وما في حكمهما لا يوصف عندهم بالحسن والقبح ولا يصح أن يقال فيه له أن يفعل ولا يفعل؛ إذ لا حكم للعقل إلّا في الأفعال الاختياريّة الصادرة عمن له علم تام واختيار كامل.

قوله: (**الأول أنّ الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله.**) ليس المراد من الفعل الغير المقدور ما لا يدخل تحت قدرة الفاعل إذ لا يجوز أن يكون له وجود فضلًا عن أن يكون واسطة؛ بل ما هو مثل فعل الملجأ. وكذلك ليس المراد ب"ما لا يُعلم حاله" ما لم يُعلم حاله بالعقل وأنّه يمكن العبد[21] من العالم بحاله؛ لأنّه ربّما يكون حسنًا وربّما يكون قبيحًا؛ بل ما لا سبيل للعقل للاهتداء[22] إلى العلم بحاله أو الشرع لم يرد بعدُ أوْ لم يصل وعلى هذا فلا حكم للعقل فيهما عندهم فلا إشكال في خروجهما عن التعريفين وكونهما واسطة فإنّهم مصرّحون بذلك وبأنّ المنقسم إلى الحسن والقبيح هو الفعل الذي تعلق به حكم من قبل العقل أوْ الشرع ومعنى قولهم لا واسطة؛ لأنّه ليس من القسم فرد بأنّه غير داخل في القسمين كما في التعريف الأوّل؛ بل الإشكال في جعله من قسم القبيح على خلاف اصطلاحهم وفي إدراجه في تعريف القبيح ما ليس له أن يفعل فإنّه قول بوجود المنع من فعله على خلاف ما ذهبوا إليه.

---

[20] ر: وقوعه.

[21] ر: الفعل.

[22] ب: للابتداء.

قوله: (**ويمكن الجواب عنه بأنّ المراد هو المكروه كراهة التحريم.**) لم يرد[23] أنّ المراد بالمكروه المعدود من القبح ليس المكروه باصطلاحهم؛ أعني ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله حتى يناقش في كونه مما ليس للعالم بحاله أن يفعله؛ بل المراد المكروه كراهة التحريم على ما ذهب الإمام محمد /[86ظ] بن الحسن [؟] وهو ما منع عن فعله بدليل ظني ولا شبهة في قبحه وحرمته لما سبق.

قوله: (**فالمكروه لكراهة التنزية داخل في الحسن.**) وهو بعيد كان هذا الاستعباد مما لا وجه له لما سبق من أنّ الحسن يطلق ويراد به ما لا حرج في فعله والمكروه كراهة التنزية داخل فيه بلا شبهة وقد اعترف به نفسه في **فوائد شرح أصول ابن الحاجب**[24]. والمتبادر من قولنا له أن يفعل اطلاق الفعل له وعدم منعه فيه كما أنّ المتبادر من ليس له أن يفعل المنع وعدم الاطلاق فالأوّل يتباول الأحكام الخمسة[25] والثاني مختص بالحرام على ما أشير إليه في **المنهاج** وصرّح به في **شرحه**[26] ثمَّ إنّه أمر وضعي هو مبنى على الوضع والاصطلاح وإذا ثبت هذا الاصطلاح من الجمهور فكيف يستبعد من أبي الحسين أن يقبح[27] على منوالهم وأمّا حكم المصنف بدخول المكروه فيما ليس له أن يفعل فمبني على أنّه أراد به المكروه كراهة التحريم وقد عرفت أنّه حرام ممنوع عنه فلا خلاف في المعنى.

قوله: (**إذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه.**) يمكن أن يناقش بأنّه إنْ أريد تعقله بالكنه فممنوع وإنْ أريد بالوجه فلا يجدي نفعًا ويدفع بأنّ المدعى جلي والغرض التنبيه دون الاستدلال وأنّه لا شبهة أنّا نعقل بعض الأفعال بالكنه مع الغفلة عن حسنه وهذا القدر كافٍ.

قوله: (**وإلّا لما صدق على المعدوم.**) أنّه قبيح لا حسن كترك العبادات المفروضة وكان التعرّض لاتصافه بالقبح لتحقق اتصافه باللاحسن وإلّا فلا حاجة إليه.

قوله: (**الثاني أنّ الصدق على المعدوم لا يقتضي العدميّة.**) يريد أنّ حمل الشيء على المعدوم حمل الاشتقاق لا يقتضي كونه أمرًا عدميًّا؛ إذ ربّما يكون محمولًا على الموجود أيضًا فيكون حِصَّة منه موجودة وأخرى معدومة وهذا إنّما يتصور إذا كان المحمول مشتركًا لفظًا وأمّا إذا كان مشتركًا معنويًّا فيكون شيئًا واحدًا حقيقةً. فكيف يتصور أن يكون وجوديًّا وعدميًّا؛ فإنّ الوجودي يمكن وجوده بخلاف العدمي واختلاف اللازمين يدل على اختلاف الملزومين.

---

[23] و | ر: يريد.

[24] **فوائد شرح أصول ابن الحاجب** لسعد الدين التفتازاني (ت. 791 هـ)، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2004م، ج. 2، ص. 37.

[25] ر: الأربعة.

[26] **شرح المنهاج** للبيضاوي في علم الأصول لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني (ت. 749)، نشر لناجي السويد، المكتبة العصرية، بيروت، 1332هـ–2011م، ج. 1، ص. 32.

[27] و: ينسخ.

فإنْ قلت: المراد بالحِصَّة ليس ما هو المشهور أن المعنى المشترك مضمونًا[28] إليه غيره بل المجموع المركب من المعنى المشترك /[87و] والأمر المنقسم إليه فيجوز أن يكون إحدى الحصتين وجوديّة والأخري عدميّة.

قلت: المعنى المشترك إنْ كان أمرًا وجوديًّا لا يجوز قيامه بالمعدوم[29] فلا يحمل عليه حمل الاشتقاق وإنْ كان عدميًّا كان المركب منه ومن غيره أيضًا عدميًّا فلا يتصور أن يكون حصة منه موجودة. فالصواب الاقتصار على ما أشار إليه بقوله [؟]: وبالجملة وتحقيقه أنّ السلب عبارة عن نفي الوجود والوجود قد يكون وجودًا للشيء[30] في نفسه وقد يكون وجودًا له لغيره فحرف السلب المضموم إلى الشيء قد يكون لسلب وجوده في نفسه فيكون ما صدق عليه هذا السلب معدومًا لا محالة وقد يكون لسلب وجوده لغيره فلا يلزم عدمه إذ الموجود في الخارج يجوز سلبه عن غيره فعدمية[31] ما صدق عليه صورة السلب يتوقف على وجودية المسلوب وكون حرف السلب لسلب وجوده في نفسه فالاستدلال بعدميّة السلب على وجوديّة المسلوب دور.

قوله: (**ولا يخفي انه لا وجه للتخصيص بالقبح.**) لا شبهة على ذي مسكة ان التعرض للقبح ليس للتخصيص بل على سبيل التمثيل والتصوير والقدوة فيه الإمام الرازي حيث قال في **المحصول**: «دخول هذه القبائح في الوجود إمّا [أن يكون] على سبيل الاضطرار أوْ على سبيل الاتفاق وعلى التقديرين فالقول بالقبح العقلي باطل.»[32] والوجه في تعيينه لذلك أنّ عدم اتصاف الاضطراري والاتفاقي بالقبح عند العقل أظهر فهو إنْ يذكر في معرض الإلزام أحرى وأجدر.

قوله: (**وأنّه لا حاجة على تقدير عدم التمكن** [من الترك] **إلى ما ذكره من الاستدلال.**) وإنّما احتاج إليه لما استشعر من أنّ عدم التمكن من الترك ربّما يكون من جهة ومترتبًا على اختياره فلا ينافي كون الفعل اختياريًّا فدفعه بما ذكره من الاستدلال كما فعل مثل ذلك هو وغيره فيما إذا تمكن من الترك واحتياج الفعل إلى مرجّح يجب وجوده عنده.

قوله: (**فلا نسلّم لزوم الرجحان من غير مرجح فإنّ نفي الخاص لا يوجب نفي العام.**) فلا يلزم من عدم توقفه على مرجح من عند الفاعل عدم توقفه على مرجح أصلًا. وجوابه إنّما فرضنا الفاعل متمكنًا من الفعل والترك فلو

---

28 ر: مضمومان.

29 ر: بالعدم.

30 ر: وجود الشيء.

31 و: بعدمية.

32 **المحصول**، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418 هـ-1997م، ج. 1، ص. 124.

احتاج في الفعل إلى مرجّح لا من عنده /[87ظ] فإنْ وجب الفعل عنده كان اضطراريًّا ولم يكن الفاعل متمكنًا من الفعل والترك وإنْ لم يجب كان وقوعه تارة وعدمه أخرى رجحانًا من غير مرجّح.

قوله: (**لم يصح كونه اتفاقيًّا**[33]) فيه منع[34] إذ لا نسلّم أنّ عدم توقف الممكن في وجوده على مرجح ينافي كونه اتفاقيًّا فإنّ النافين لاحتياج الممكن إلى المؤثّر قائلون بأنّ وجود العالم بطريق الاتفاق وقد صرّح بذلك في **شرح المقاصد**[35] وقال الإمام في **المحصول**: إنّ توقف الفعل على المرجح «فإمّا من الفاعل[36] أوْ من غيره أوْ لا منه ولا من غيره»[37] وبيّن كل واحد من الأقسام الثلثة. ثمَّ قال: «وإنْ لم يتوقف على المرجح كان اتفاقيًّا...» وقال أيضًا: «إنْ كان المرجح لا من الفاعل العبد ولا من غيره كان وجوده اتفاقيًّا» وأمّا أنّه لا بدّ للاتفاقي من وجود جميع ما يتوقف عليه وجوده فمسلَّم لكنه لا يندفع به الرجحان من غير مرجح؛ إذ الاتفاقي ما وُجد لا عن سبب يرجح وجوده على عدمه سواء وجد لا عن سبب أوْ وجد عن سبب لا يتعين به وجوده وأمّا أن يوجد من غير أن يوجد[38] ما يتوقف عليه وجوده فكلّا.

قوله: (**والمصنف أورد المنع**) إلخ. فيه نظر؛ والصحيح أنّ المصنف أورد المنع على كل واحد من المقدمتين المذكورتين على تقدير إرادة كل من المعنيين المذكورين لكن الصواب عنده منع المقدمة القائلة بأنّه "إذا وجب الفعل [عند] وجود المرجح يكون اضطراريًّا" إذا أُريد بالفعل الحالة الحاصلة بالمصدر وأمّا منع المقدمة القائلة بأنّه "إذا توقف على مرجح يجب وجوده عنده" على هذا التقدير فقد صرّح بأنّه مبني على تسليم مقدمة إقام البرهان على بطلانها في المقدمة الثانيّة لكنّها لما كانت مما ادعاها البعض رأي إثبات المطلوب على ذلك التقدير أيضًا أقرب من الاحتياط وإذا أريد بالفعل نفس الإيقاع والإحداث فالمختار عنده منع المقدمة القائلة بأنّه "إذا توقف على مرجح وجب عنده" لكنّه أورد المنع على المقدمة القائلة بأنّه "إذا وجب عند وجود المرجح يكون اضطراريًّا" توسّعًا في الجواب وبذلًا للمجهود في إثبات المقصود ولو أنّه عكس القضيّة وقال أورد المنع على المقدمة القائلة بأنّه "إذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريًّا" /[88و] إذا أريد بالفعل الحاصل بالمصدر وعلى المقدمة القائلة بأنّه

---

33 و: اتفاقية.

34 و: شرح.

35 «..وقوع الممكن بلا سبب كديمقراطيس وأتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق الاتفاق...» **شرح المقاصد** للتفتازاني، ج. 1، ص. 124.

36 في متن **المحصول** بدلًا عن كلمة "الفاعل" يوجد "العبد".

37 **المحصول**، فخر الدين الرازي، ج. 1، ص. 126.

38 ر-: من غير أن يوجد.

"إذا توقف على مرجّح وجب عنده" إذا أريد به نفس الإيقاع لأمكن توجيه كلامه[39] بأنّه إذا اعتبر ما عليه القوم[40]؛ بل عند المصنف ولم يلتفت إلى غيره وستطلع على جليّة الحال إذا أفضت[41] النوبة إليه.

قوله: **(وعن الرابع)** الاعتراض الرابع هو أنّا نلتزم إنّ الفعل يتوقف على مرجّح لكن لا يلزم كونه اضطراريًّا إذ المرجّح اختيار العبد والوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه؛ بل يحققه وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه لكنّه اعتمد في ذلك على ما سبق من أنّا ننقل الكلام إلى ذلك الاختيار حتى ينتهي إلى مرجّح لا يكون منه دفعًا للدور والتسلسل.

[المقدمة الأولى: المعاني التي يطلق عليها الفعل]

قوله: **(وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل المصدر.)** قد يطلق على الوصف الحاصل للمفعول أيضًا كالنقش والخط والرسم إلى ما لا يحصى.

قوله: **(وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام.)** كأنّه يريد ما ذكره في **شرح المقاصد** من أنّه منقوض بمراتب الأعداد وبمعلومات الله تعالى وبمقدوراته. لا يقال هي أمور معدومة والتطبيق لا يجري إلّا في الموجودات؛ لأنّا نقول لا تطبيق إلّا بحسب العقل فإنْ كفى فيه ملاحظة أجزاء الجملتين على الإجمال أمْكن التطبيق في الموجودات والمعدومات بلا تفاوت وإنْ احتيج إلى ملاحظة أجزائهما على التفصيل فلا تطبيق لا في المعدومات ولا في الموجودات هذا. والمشهور أنّ الملاحظة الإجماليّة كافية في الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وأمّا المعدومات والموجودات التي لا ترتيب فيما بينهما أوْ لا اجتماع لآحادها في الوجود فلا يتصور التطبيق فيها إلّا بملاحظة أجزائها مفصلةً هذا عند الحكيم. والمتكلمون على أنّ الملاحظة الإجماليّة كافية في الأمور التي ضبطها الوجود في الجملة سواءً كان بين آحادها ترتيب واجتماع في الوجود أوْ لا.

قوله: **(ولا يخفي أنّه إنما يلزم)** إلخ. إيقاع الشيء إيجاده واذا أوجد الفاعل شيئًا فالفعل الصادر منه ليس إلّا إيجاده فلا يتصور أن يكون الشيء موجودًا بفعل فاعل وإيجاده موجودًا بفعل غيره؛ إذ لا معنى لصدوره عنه إلّا صدور /[88ظ] إيجاده على أنّه يكفي للاستدلال[42] فرض الكلام في الفاعل على الاستقلال[43] وفي المعلول الأول للمبدأ الأول.

---

39 و: الكلام.

40 ب: التعديل.

41 ب: اقتضت.

42 و: الاستدلال.

43 ر: الاستدلال.

قوله: (**ولا يلزم منه نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والإرادة بوجود الشيء.**) إنْ أُريد بالتكوين مفهومه الظاهر؛ أعني الإيجاد والإحداث ولا شك أنّه صفة للمكوّن[44] قائم به فلا يجوز أن يكون له وجود حادث وإلّا لزم كونه تعالى محلًا للحوادث والشيخ الأشعري لا يقول به فحين لم يقل بقدمه يلزمه القول بكونه أمرًا اعتباريًّا لا تحقق له في الأعيان، وإنْ أريد به المكون والمحدث على ما هو محكي عن الشيخ الأشعري أنّ التكوين نفس المكون فلا كلام فيه ولانزاع وإنّما المدعى أنّ نفس الإيقاع لا وجود له في الأعيان على أنّ الشارح وجّهه بأن المراد أنّ شيئًا ما اذا أوجد شيئًا فالذي حصل في الخارج هو الأثر وأمّا الإيجاد والإحداث فأمر عقلي لا تحقق له في الأعيان والمشهور عن الأشاعرة في إنكار التكوين أنّه إنْ أريد به الإيجاد والإحداث فهو صفة نسبيّة إضافيّة حادثة عند حدوث المكوَّن لا وجود لها في الأعيان، وإنْ أريد مبدؤه فهو القدرة بعينها فلا يثبت صفة وراء السبع المشهور وبالجملة كون التكوين بمعنى الإيجاد والإحداث أمرًا موجودًا في الأعيان مع ظهور بطلانه مما لا قائل به. وإنّما النزاع في أنّه هل له مبدأ موجود غير القدرة والإرادة أم لا؟

[المقدمة الثانية: كل ممكن يتوقف وجوده على موجد]

قوله: (**وإنْ لم يتوقف وجوده على موجد كان واجبًا.**) الأظهر أن يقال كان وجوده رجحانًا بلا مرجح فإنّ ما لا يتوقف وجوده على موجد إنّما يلزم كونه واجبًا لو ثبت أن كل ممكن يتوقف وجوده على موجد فيكون كالاستدلال على الشيء بما يتوقف عليه.

قوله: (**والحق أنّه اعتبار عقلي.**) يعني أنّ وجود الممكن لو توقف على الإيجاد فلا يجوز أن يتوقف على وجوده الخارجي؛ إذ لا وجود له في الخارج على ما مرّ؛ بل على وجوده الذهني وهو أيضًا باطل؛ لأنّه نسبة بين الممكن وعلّته متأخّرة عنهما ذهنًا وهذا إنّما يتم لو توقف على وجوده في نفسه وأمّا اذا توقف على وجوده في غيره واتصاف الغيريّة في الخارج كما هو الواقع فلا يتم. نعم؛ /[89و] يرد على المصنف أنّ الإيجاد لو جعل من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجزءًا من العلة التامة لكان وجوب وجود المعلول عند وجود علته أوليًّ̃ا غنيًّا عن البيان بما ذكره من الاستدلال ولم يكن لعاقل مجال أن يتردد فيه ويذهب إلى خلافه فإنّ معنى الإيجاد جعل الغير موجودًا فلا يتصور إيجاد من العلة بدون وجود المعلول؛ بل الحق أنّ الإيجاد أثر من آثار العلة ولازم من لوازمها فلم يجعل من أجزاء العلة التامة؛ إذ المراد ههنا هو المؤثر المستجمع بشرائط التأثير ولهذا أمكنهم القول بالعلة البسيطة فإنّ العلة عندهم منقسمة إلى علة بسيطة وعلة مركبة.

قوله: (**لأنّ نسبته إلى جميع الأوقات على السويّة [وبطلانه ضروري]**) إذْ المفروض أنّ جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن متحقق في جميعها فلا تفاوت فيها بالنسبة إليه فيما يرجع إلى وجوده وله مدخل في علته وإنْ أمكن وجود التفاوت في غيره فوجود المعلول في بعضها دون بعض رجحان بلا مرجّح كما أنّ اتصاف العلة بالإيجاد

[44] ب: للتكوين.

ولزومه لها في بعض الأوقات دون بعض كذلك فلا فرق بين وجود المعلول وإيجاد العلة في ذلك؛ بل المفعول بالذات هو الإيجاد على ما هو معنى المفعول المطلق وأمّا الأثر الحاصل فإنّما هو مفعول للعلة ثانيًا وبالواسطة.

قوله: (**فإنْ قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن أوْلَويّته.**) كما ذهب بعضهم من أنّ الفاعل المختار يصدر عنه الفعل بمجرد الأوْلويّة من غير أن ينتهي إلى حدّ الوجوب أراد أن ينزع[45] شبهتهم بعبارة مفصّلة فأورد هذا السؤال تقريرًا لمذهبهم، وأجاب عنه بما فصله وإلّا فقد ثبت بالبرهان السابق أنّه لا بد للممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها، فلم يتصور للممكن حصول الأوْلويّة الغير المنتهيّة إلى حدّ الوجوب فضلًا عن أن يوجد بها وذلك لأنّ الممكن إنْ وُجد علته التامة وجب وجوده وإلّا امتنع ولا أوْلويّة مع الامتناع.

قوله: (**يعني أنّها مع كونها أوليّة مشهورة [لم ينازع فيها إلا قوم من المتكلمين]**) قد ظهر من التقرير السابق /[89ظ] أنّ هذه القضيّة؛ أعني احتياج الممكن إلى علته يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها يتضمن ثلاثة مطالب. الأوّل: احتياج الممكن إلى العلة وهو ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه على ما نبّه عليه فيما سبق. الثاني: وجوب وجوده عند وجودها وظاهر أنّه غير ضروري ولهذا يمكن الخلاف فيه. والثالث: وجوب عدمه عند عدمها والظاهر أنّه ضروري وغرض المصنف ههنا دعوى الاتفاق والشهادة بين الحكماء والمتكلمين بالنسبة إلى الثاني من هذه المطالب، فقوله: «أوْلَيّة» لم يقع موقعه.

قوله: (**واعترض عليه الحكماء.**) وأجيب عنه تارة باختياره أنّ اختياره حادث وسيظهر وجه النقض عمّا لزمه، وأخرى باختياره أنّه قديم ولا يلزم قدم المعلول؛ لأنّ اختياره متعلق من الأزل بوجود الحادث لوقت وجوده.

فإنْ قيل: إذا كان اختياره متعلقًا بهذا الطرف من الأزل كان هذا الطرف واجب الوقوع وهو مناف لكونه تعالى قادرًا. أُجيب بما مرّ من أنّ الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه؛ بل يحقّقه.

قوله: (**بناء على أنّه اعتبار عقل هو تأكيد الوجود.**) قد عرفت أنّ كون الشيء اعتبارًا عقليًّا لا ينافي توقف وجود الممكن على وجوده لغيره؛ بل الوجه في عدم اعتباره من أجزاء العلة التامة ما سبق من أنّ المراد بها هو المؤثّر المستجمع شرائط التأثير والوجوب السابق أثر لعلة يترتب على فعلها وتأثيرها بعد تمامها بشرائطها؛ بل لا أثر للعلة بالحقيقة غيره فإنّ طبيعة الممكن مستعدة لقبول الوجود والاتصاف به وطبيعة الوجود صالحة؛ لأنّ يكون صفة لها لكن الممكن لإمكانه واستواء طرفي الاتصاف بالوجود وعدمه بالنسبة إلى ذاته احتاج إلى مرجح يرجح أحد طرفيه على الآخر فاذا حصل من العلة رجحان طرفي الاتصاف بالوجود اتصف به من غير توقف على أمر آخر فالفعل الأوّل للعلة ليس إلّا ترجيح جانب الوجود فالإيجاد هو الإيجاب بالحقيقة فليس للعلة أثران ذاتيّان هما الوجوب والوجود، واذا قالوا علة الشيء على الشيء ما يحتاج إليه في وجوده، أرادوا ما يحتاج إليه في ترجيح وجوده؛ أعني

[45] ب: ترجيح.

وجوبه /[90و] لكن الأمر الظاهر والأثر المطلوب لما كان هو الوجود وكان الوجوب من مقدّماته ومتمّماته مع نوع خفاء فيه أقاموه مقامه ونزلوه منزلته أخذًا بالحاصل ونظرًا إلى الظاهر.

قوله: (**كأنّه تنبيه على منشأ الغلط.**) وذلك لأنّ ظاهر كلامهم مشعر بسبق بالوجوب حقيقة وفي نفس الأمر لا بحسب اعتبار العقل فكأنّه اشتبه عليهم أحد السبقين بالآخر هذا ولو أنّه قال كأنّه توجيه لكلامهم بعد إبطال ما يدل عليه بظاهره لكان أحسن.

[المقدمة الثالثة: الأمور اللاموجودة اللامعدومة مما يتوقف عليه وجود الممكن]

قوله: (**وبهذا يندفع ما يقال**) إلخ. فإنّ هذا الكلام يتناول بعينه فإنّ ترجيح الإرادة إنْ كان حادثًا لم يكن جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث قديمًا، وإنْ كان قديمًا كان له اختصاص بوقت معيّن فكان ذلك الوقت من جملة ما يتوقف عليه وجوده وإلّا لكان وجوده في ذلك الوقت رجحانًا من غير مرجح.

قوله: (**بل الأظهر أنّه لا حاجة إلى هذه المقدمات.**) يريد أنّه لا حاجة إلى المقدمات القائلة بأنّ علة الحادث لا يجوز أن يكون قديمًا بأسرها وإنّما جعلها مقدمات باعتبار ما ذكر في بيانها من المقدمات وههنا تأمّل. فإنّه لو لم يثبت هذه المقدمة لجاز أن يكون علة الحادث موجودات محضة أو موجودات مع معدومات ويكون العدم الذي له مدخل فيها عدمًا قديمًا فلا يثبت دخول أمور لا موجودة ولا معدومة في علة الحادث فإنّ حاصل الحجة على دخول تلك الأمور في علة الحادث أنّ البعض الحادث من تلك العلة ليس بموجود؛ إذ الموجود لاستناده إلى الواجب يجب[46] أن يكون قديمًا ولا معدوم محض ولا مركب منهما؛ إذ العدم القديم لا يصلح لذلك والعدم الحادث لا يحصل إلّا بانتفاء وجوده وهو محال لاستناده إلى الواجب إلى آخر ما قرّره هناك فيجب أن يكون أمرًا لا موجودًا ولا معدومًا ولو جاز أن يكون علة الحادث قديمًا بتمامها لم يحتج إلى ذلك الأمر وأمّا قوله «والأظهر» فمع أنّه من باب تعيين الطريق ففيما ذكره المصنف دفع لما يقال من أنّ القديم المختار بإرادته القديمة المتعلقة بالحوادث لأوقات وجودها علة قديمة لها فلا يثبت المطلوب. /[90ظ]

قوله: (**إذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرًا فإمّا أنّ يتوقف على عدمه السابق أوْ على عدمه اللاحق.**) ردّ عليه بأنّه لا يلزم من دخول المعدوم في علة الحادث توقفه على عدمه السابق أو اللاحق لجواز توقفه على نفس المعدوم بالعدم[47] المستمر كالأمور الاعتبارية الممتنعة الوجود في الخارج فظاهره غير مستقيم. فإنّ الأمور المستمرة العدم مستمرة أزلًا وأبدًا فلا ينفع اعتبارها في العلية في حدوث المعلول لكن المقصود أنّ الأمور الاعتبارية وإنْ لم يكن له ثبوت في أنفسها لكن جاز ثبوتها لغيرها فيجوز أن يكون المعتبر في علة الحادث اتصاف مفهوم من

[46] وو– : يجب.

[47] ع –: بالعدم.

المفهومات بتلك الأمور ولا يجب استناد ذلك الاتصاف إلى الواجب بطريق الإيجاب فلا يلزم قدم الحادث إلّا أنّ هذا بعينه ما اختاره المصنف في كيفية استناد الحادث إلى القديم لكنّه جعل تلك الأمور واسطةً بين الموجود والمعدوم فالموجود عنده ما له ثبوت في نفسه والمعدوم ما لا ثبوت له في نفسه ولا لغيره وجعل الأمور الوجوديّة التي لا ثبوت لها في نفسها ولها ثبوت لغيرها واسطةً كالإضافات ولا نزاع معه إلّا في تسمية تلك الأمور أحوالًا وتخصيص المعدوم بما لا ثبوت له في نفسه ولا لغيره إذ في كلامه ما يشعر بأنّه لا واسطةَ بين الموجود والمعدوم بمعنى ما ليس بموجود وهذا نزاع لفظي راجع إلى الوضع والاصطلاح.

قوله: (**إذْ لو وجد علة الوجود والبقاء.**) وعلة البقاء بقاء العلة كما أنّ علة الوجود وجود العلة.

قوله: (**فيكن وجود جميع الموجودات المفتقر إليها مستلزمًا للمعدوم الذي له مدخل في العليّة.**) لا يخفي عليك أنّه إذا كان جميع الموجودات التي لها مدخل في العليّة مستلزمًا للعدم الذي له مدخل فيها كان ذلك العدم في حكم تلك الموجودات فلا ينفع في حدوث المعلول. وقد نبّهناك على أنّ الحادث لما وجب حدوث شيء من علته فالمقصود تعيين ذلك البعض بأنّه ليس بموجود ولا معدوم ولا مركب منهما فيكون واسطة وبهذا أسقط أيضًا قوله «ولا شك أنّ لعدم المانع دخلًا» إذ لا ينكر دخول العدم /[91و] في العليّة أصلًا وإنّما ينكر أنّ حدوث المعلول لحدوث العدم الذي له مدخل في العليّة وقد ثبت هذا بثبوت القضيّة المذكورة فتدبّر.

قوله: (**ويمكن تقرير بوجه آخر.**) هذا التقرير لا طائل تحته إذ المقصود أنّ علة الحادث لا يجوز أن تكون موجودات مع معدومات وقد حصل ثبوت القضيّة المذكورة وبيان استلزام القضيّة المذكورة لاستحالة عدم[48] زيد الحادث المسبوق بالعدم مما لا دخل له في هذا المقصود؛ بل الذي ثبت به أنّ الموجودات التي حكمنا بأنّها لو وجدت وجد زيد لا يجوز أن يكون علة لزيد وإلّا لزم قدمه وهذا بعينه ما ذكره سابقًا من أنّ علة الحادث لو كانت موجودات محضة لزم قدم الحادث أوْ انتفاء القديم فالإستدراك المذكور باقٍ بحاله مع زيادة التعرّض بما لا حاجة إليه. والأوجه أن يقال لما فرغ عن إقامة البرهان على ثبوت القضيّة المذكورة أشار إلى ما يلزمها وتحدّس في تحققها من استحالة أمر ثابت في الواقع؛ أعني عدم زيد الحادث المسبوق بالعدم لولا القول بدخول الأمور اللاموجودة واللامعدومة في علته، وهذا نوع إثبات لتلك الأمور أيضًا ولهذا عقبه بقوله «فيثبت» إلخ على وجه توهم ترتيبه عليه جريا على صيغة الإبهام والتورية.

قوله: (**فإنْ قلت لم لا يجوز أن يكون من جملة تلك الموجودات**) إلخ. أي التي يفتقر إليها وجود زيد الحادث فاعل بالاختيار ويكون عدم زيد لعدم إيجاده باختياره لا لعدم شيء من جملة علته فتكون القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلّما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر إليها كما زعمتم.

[48] ع +: عدم.

وتقرير جوابه أنّ الكلام على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة فيكون إرادة المختار من جملة العلة أيضًا؛ إذ لا وجوب بدونها فإنْ كانت قديمة لزم تخلف الحادث عن علته التامة وذلك مناف للتقدير المذكور وإنْ كانت حادثة كان عدمها السابق لاستنادها إلى الواجب مستلزمًا لانتفاء الواجب. وقد خُفي توجيه هذا السؤال على بعضهم /[91ظ] فقال[49] هذا السؤال ليس بمعارضة ولا مناقضة ولا نقض إجمالي ولا تعلق له بما سبق من الدليل الدال[50] على إبطال الأقسام الثلاثة كيف؟ وقد صرّح فيما سبق بعدم وروده على الدليل المذكور.

قوله: (**وضعف هذا الكلام غني عن البيان.**) فإنّ المناسبة بين العلة والمعلول من كل الوجوه وعلى أشد ما يتصور غير واجبة وليس بين الموجب والمختار من البعد والمنافرة ما ينقبض الفعل[51] عن صدوره منه وأيّ مانع[52] في ترتيب وجوب المعلول على إرادة الفاعل واختياره ولو صحّ ما ذكر لم يتصور فعل اختياري.

قوله: (**والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب أثرًا يجب زواله.**) هذا حق؛ ولكن إنّما يتم على مذهب من يجعل الحركة عبارة عن الكون الثاني ومعنى عدم استقرارها أنّ كل فرد[53] منها كما يوجد ينعدم ويوجد آخر مثله والفلاسفة على أنّ الحركة أمر بسيط سيّال يعقل سيلانه أمرًا ممتدًا لا اجتماع لأجزائه المفروضة في الخارج وهذا معنى عدم استقراره فهو بحسب ذاته يصلح أن يكون أثرًا للفاعل الموجب الذي يمتنع عليه التغيّر وسيلانه وعدم استقراره يقتضي[54] إذا وقع في مقولةٍ من المقولات أن يوجد من نوعها عرض سيّال غير مستقر مثله فهو بذلك الاعتبار معدّ لحدوث الحوادث في عالم الكون والفساد بلا محذور.

قوله: (**ماهية الحركة ليست ماهية محققة؛ بل هي ماهية** [اعتبارية]) هذا إنكار لوجود الحركة مع أنّهم يعدّونها من المحسوسات. لا يقال الموجود المحسوس جزئياته؛ لأنّ وجود جزء جزئيّات[55] الشيء وجود لماهيته. نعم؛ لو قيل لا وجود للمطلق إلّا في ضمن الجزئيّات فحدوثها حدوثه لكان شيئًا لكنّه مدفوع بأنّ المراد من قدم المطلق أنّه لا يتصور جزء من أجزاء الأزل لا يوجد فيه جزء من جزئيّاته وحدوث الجزئيّات لا ينافي قدم المطلق بهذا المعنى غاية

---

49 هذا القول نُسب إلى سيد شريف الجرجاني لكن نحن لم نعثر عليه في تأليفات الجرجاني. أنظر: محمد بن الحاج حسن، **حاشية على مقدمات الأربع**، مكتبة السليمانية، شهيد علي باشا، 2844، 58/ظ. أيضا ورد نفس القول بصيغة "قيل" دون أي إشارة إلى قائلها في حاشية خطيب زاده. خطيب زاده، **حاشية على مقدمات الأربع**، مكتبة السليمانية، راغب باشا، 1459، 30/ظ.

50 ع–: الدال.

51 ع: العقل.

52 وو: ما نفي.

53 ر+: فيه.

54 ع: نقيض.

55 ع–: جزئيات.

ما في الباب أنّه يلزم عدم تناهي الجزئيّات ولا فساد فيه عندهم لما عرفت أنّهم [يعني الفلاسفة] لا يقولون بالتطبيق إلّا في الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود.

قوله: (**لا يمكن أن يكون في طبيعة الأفراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق** /[92و] **إمكان البقاء.**) لأنّ البقاء عبارة عن استمرار الوجود فكما لا يتصور استمرار وجود المطلق إلّا في ضمن من أفراده كذلك لا يتصور بقاؤه إلّا ببقاء فرد ما؛ غايته أنّ منشأ امتناع البقاء ربّما يكون ما في الأفراد من الخصوصيّات لكن امتناع البقاء لما لزم كل خصوصيته فكانت إحدى الخصوصيّات لا بعينها لازمة للمطلق كان امتناع البقاء لازمًا للمطلق أيضًا.

قوله: (**وهو لا ينافي ما ذهب إليه الفلاسفة من استناد الحركات الفلكيّة إلى إرادات حادثة.**) ولقائل أن يقول: تلك الإرادات إمّا موجودات وهي مستندة إلى الواجب لا محالة فيلزم من حدوثها انتفاء الواجب وإمّا معدومات فلا يتصور حدوثها إلّا بزوال[56] وجود وهذا غير ممكن لاستلزامه انتفاء الواجب فلا بدّ من القول بأمور لا موجودة ولا معدومة.

قوله: (**[الإيجاد] ليس اعتبارًا عقليًّا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل أمْ لا [ولا أمراً محققاً موجوداً]**) والأمر الاعتباري يطلق ويراد به معنيان ما وجوده بالعقل كفرديّة الإثنين وزوجيّة الثلاثة ولا تحقق له إلّا بفرض العقل واعتباره؛ وما وجوده في العقل لا به وهذا لا يتوقف[57] تحققه على اعتبار العقل، بل ولا على العقل نفسه، والشبهة المذكورة إنّما نشأت من اشتباه أحد المعنيين بالآخر.

قوله: (**واعلم أنني لو لم أزده**) إلخ. قد استعظم الشارح توجيه هذا السؤال وجوابه وكان الأمر أهون من ذلك. فإنّ المصنف لما أثبت بالبرهان أنّ علة الحادث لا يجوز أن يكون موجودات محضة ولا معدومات محضة ولا مركبة منهما؛ بل لا بدّ في ذلك من أمور لا موجودة ولا معدومة فيكون وجود الحادث بهذا الوجه دليلًا على ثبوت تلك الأمور. ورد عليه ورودًا ظاهرًا أنّ المعدوم نقيض الموجود ولا واسطة بين النقيضين فتلك الأمور داخلة في إحديهما بلا شبهة فتبطل علتيّها بالبرهان الدال على بطلان عليّته أيّهما دخلت فيه فلا يثبت تلك الأمور بهذا الدليل. فأجاب بأنّ البرهان إنّما قام على بطلان عليته كل من الموجود والمعدوم /[92ظ] إذا فُسّرا بما لا يندرج تلك الأمور تحتها فإنْ أَبَيْتَ[58] أَنْتَ ذلك وفسّرتَهما بما لا بدّ من اندراجها تحت واحد منهما فأيّ واحد منهما اندرجت تلك الأمور تحته لا يتم البرهان المذكور لإبطال عليّته؛ فإنّ ما يدل على بطلان الخاص لا يجب أن يدل على بطلان العام وهذا معنى واضح ينساق إليه كل ذهن سليم بعد اتقان ما مهّد إليه من تقرير البرهان على

56 ب بزوالها.

57 و+: إلّا يتوقف.

58 ب فإنْ أنتَ أثبتَ ذلك.

إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة وتطبيقه على عبارة المصنف لا خفاء فيه أيضًا عند ذوي التحصيل فما كان ينبغي بمثل[59] كل هذا التصلّف[60] والتهويل.

قوله: (**لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط**) إلخ. ردّ عليه بأنّه إنّما يلزم قدمها لو كان استنادها إلى الوسائط بطريق الوجوب وهو غير لازم لجواز استنادها إليها بطريق الصحة والاختيار.

قوله: (**قيد لاستناد الموجودات إلى الواجب.**) وذلك لأنّه لو جعل قيدًا لاستناد تلك الأمور إلى الواجب لم يكن للترديد فيها بقوله "وحينئذ إمّا أن يجب أوْ لا يجب" وجه. واعترض عليه بأنّه لو أمكن استناد الوسائط إلى الواجب بطريق الصحة والاختيار لم يكن إلى إثبات تلك الأمور حاجة فإنّما بذل المصنف جهده[61] لإثبات تلك الأمور بناءً على أنّ استناد الموجودات إلى الواجب مع كونها واجبة بالوجوب السابق لا يتصور بدون توسط تلك الأمور. وسيصرح بأنّ إثباتها مخلص عن القول بالإيجاب ولولاها لم يمكن نفي الموجب بالذات فالصواب أن يجعل قيدًا لاستناد تلك الأمور إلى الواجب ويتكلف لتوجيه الترديد المذكور بأنّه بناءً على عدم جزمه بانتفاء هذا الشق كما أشار إليه الشارح بقوله:

> وهذان الطريقان وإنْ أمكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات، وبمنع مغايرة إيقاع الإيقاع للإيقاع بالذات، بل لا تغاير إلا بالاعتبار لكن القول بصدور الإيقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند العقول، وأجدر بالقبول فإنا نجد من أنفسنا أنّ المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب إيقاعها؛ بل مع تساوي الإيقاع، وللإيقاع النسبة إليه.[62] ولا امتناع في ترجيح المختار أحد المتساويين.[63]

ونحن نقول إنّه قد جزم بامتناعه حيث قال: «ولا يمكن استناد تلك الأمور إلى الواجب بطريق الايجاب» وبيّنه بأنّه يستلزم المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب، ثمَّ إنْ توهم المنفاة بين هذا الجزم وبين ذلك الترديد على ما يدل عليه كلام الشارح والمعترض مما يفضي[64] فيه[65] التعجب[66] فإنّ المجزوم به امتناع[67] كون الواجب موجبًا

---

59 ع بمثله.

60 ب التصليف.

61 ع –: جهده.

62 ع–: بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات، وبمنع مغايرة إيقاع الإيقاع للإيقاع بالذات بل لا تغاير إلا بالاعتبار لكن القول بصدور الإيقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند العقول، وأجدر بالقبول فإنا نجد من أنفسنا أن المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب إيقاعها بل مع تساوي الإيقاع ، وللإيقاع النسبة إليه. ولا امتناع في ترجيح المختار أحد المتساويين.

63 **التلويح** لتفتازاني، ج.1، ص. 392.

64 ر: يتضمن منه.

65 ع: منه.

66 ر: العجب.

بالذات بالنسبة إلى هذه الأمور والترديد إنّما هو بين وصولها /[93و] إلى مرتبة الوجوب وعدمه ولا شبهة في أنّ وصولها إلى مرتبة الوجوب لا يقتضي إيجاب فاعلها وعدم تمكنه من تركها لما مرّ غير مرّة من أنّ الوجوب ربّما يترتب على الاختيار فلا ينافيه؛ بل يحققه. فلهذا قال: "فإمّا أن يجب بطريق التسلسل أوْ بأنّ اختيار الاختيار عين الاختيار" فجعل وجوبها مترتبًا على الاختيار ألبتة لئلّا ينافي ما سبق من أنّ صدورها لا يجوز أن يكون على سبيل الوجوب؛ بل على سبيل الصحة والاختيار.

وأمّا إذا لم يجب فلا حاجة في صدورها إلى الاختيار الآخر[68] حتى يلزم التسلسل أوْ القول بأنّ اختيار الاختيار عين الاختيار؛ بل الذي يلزم على هذا التقدير الرجحان بلا مرجّح فإنّ الدليل الدّال على الوجوب في الموجودات جاز ههنا بعينه فدفعه بتخصيص تلك القاعدة قائلًا بأنّ الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد محال.

وأمّا رجحان صدور تلك الأمور على لا صدورها من غير مرجح فلا استحالة فيه لكن لا يخفي عليك أنّه من قبيل التخصيص والقواعد العقليّة وما ذكره من أنّ اختيار الاختيار وهو أيضًا غير معقول سواءً كان أحدهما عين الآخر أوْ غيره فتدبّر.

قوله: **(فلأنّ القول بكونه موجبًا بالذات.)** لزوم القول بكونه موجبًا بالذات على تقدير القول بأنّ كل ممكن لا بدّ له من علة يجب وجوده عند وجودها ظاهر فإنّ العلة الأولى هو الواجب؛ فإذا وجب وجود معلولاته عند وجوده يكون ذلك الواجب[69] موجبًا بالذات بلا شبهة ولا حاجة في ذلك إلى ما ذكره من التكلّفات وكون إثبات تلك الأمور مخلصًا عن القول بالإيجاب أيضًا ظاهر، أمّا إذا لم يصل إلى مرتبة[70] الوجوب فلا خفاء فيه، وأمّا إذا وصلت فلأنّ وجوبها يجوز أن يكون مرتبًا على اختيار الفاعل بطريق التسلسل أوْ كون اختيار الاختيار عين الاختيار ولا محال لمثله في الموجودات؛ إذ قد ثبت وصولها إلى مرتبة الوجوب وثبت بطلان التسلسل فيها ولا محال لحديث العينيّة فيها.

ثمَّ إنّ خلاصة[71] الأمر في التخلص عن القول بالموجب بالذات وإثبات الفاعل بالاختيار وهو أنّ هذه الأمور ليست من قبيل الموجودات وأنّ لها ثبوتًا لغيرها واتصافًا للغير وأنّ هذا /[93ظ] الثبوت والاتصاف لا يجب استنادها[72] إلى ذلك الغير على سبيل الوجوب الذاتي؛ بل لا يجوز ذلك فيما هو علة الحادث، وأمّا أنّها ليست من

67 ر–: امتناع.

68 ع: اختيار آخر.

69 ر: الوجوب.

70 ع: قرية.

71 هامش وو: ملخص. | ر؛ ع: ملاك.

72 ب: استناده.

قبيل المعدومات أيضًا فلا دخل له في هذا الفرض فلا حاجة إلى التزام القول بالحال[73] لأجل هذا على أنّك قد عرفت أنّ مرجعه إلى النزاع اللفظي وتجديد الاصطلاح فلا فائدة أصلًا.

[المقدمة الرابعة: الرجحان بلا مرجح باطل]

قوله: (**الثاني أنّ وجود الممكن مساوٍ لعدمه نظرًا إلى ذاته ومرجوحًا نظرًا إلى ما هو الأصل والسابق أعني عدم علة الوجود.**) وكون العدم أصلًا بالنسبة إلى علة الوجود ممنوع. فإنّ علة الوجود إمّا بالواجب تعالى أوْ شيء معلول له فالوجود هو الأصل؛ أي الراجح بالنسبة إليه. وأمّا أنّه سابق فنعمْ[74] إذا كان العلة أمرًا حادثًا لكنّه لا يقتضي رجحانًا لعدم المعلول على وجوده مطلقًا بل في الزمان السابق، وأمّا حال وجود المعلول فالوجود هو الراجح لوجود علته ح [حينئذ] نعم؛ ربّما يستعمل هذه المقدمة؛ أعني حديث[75] أصالة العدم في موقع الاستدلال على عدم الشيء مثلًا إذا وقع التردد في حدوث أمر يقال الأصل هو العدم والوجود لا بدّ له من دليل والأصل عدمه حتى إنّ بعضهم جعل لا دليل دليلٌ لا و[76]هو غير ما نحن فيه من بيان أحوال الأشياء في أنفسها والمصنف فرض الكلام في الممكن المعدوم وحكم بأنّ عدمه مساوٍ لوجوده نظرًا إلى ذاته وراجح عليه في نفس الأمر؛ أي بالنظر إلى واقع الحال فإنّه موصوف بالعدم دون الوجود فيكون راجحًا، وكذا بالنسبة إلى عدم علته فإنّ علته أيضًا معدومة وهو مرجح لعدمه وهذا الكلام واضح لا غبار عليه.

قوله: (**الثالث أنّ الإرادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين أوْ المرجوح.**) أي في نظر المزيد؛ إذ قد تقرر عندهم أنّ القصد لا يتعلق إلّا بالمعدوم ولا شك أنّ وجوده مرجوح فالإرادة لا يتعلق إلّا بالمرجوح والمراد أنّ الإرادة قد يتعلق بالمساوي أوْ المرجوح لا أنّه لا يتعلق بالراجح أصلًا فإنّه مما لا شك في وقوعه بل النزاع في أنّه هل يجب أن يكون المراد راجحًا في نظر المريد أوْ لا؟

قوله: (**فإنْ قيل اختيار المختار أحد المتساويين ترجيح من غير مرجح.**) أي /[94و] من غير أمر حاصل لأحد المتساويين يكون داعيًا إلى ترجيحه؛ لأنّ هذا ترجيح حاصل من غير مرجح فاعل للترجيح.

---

73 ر: باطل.

74 وو: فيعم | ر: فتم.

75 ر: حدوث.

76 ع +: لا وصف. «صحّ»

[الإرادة لا تعلل]

قوله: (**الإرادة لا تعلل.**) يريد أنّ تعلق الإرادة لشيء لا يحتاج إلى أمر يكون سببًا لتعلقها[77] به ولهذا جاز تعلقها بالمساوي والمرجوح؛ بل الإرادة بذاتها كافية في ذلك فيتعلق بكل من المتساويين على سبيل البدل بمجرد ذاتها من غير أمر خارج عن ذاتها منضم إليها، وهذا هو المعنى بقولهم الإرادة ترجيح لذاتها لا أن ترجيح أحد المتساويين مما يقتضيه ذاتها وإلّا لم يكن لها أن ترجح الطرف الآخر أيضًا؛ لأنّ مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه. لكن يرد عليه أنّ اتصافها بمرجحية كل من الطرفين لما كان في حد الإمكان والمساواة نظرًا إلى ذاتها كان اتصافها[78] بمرجحية كل معين[79] منها رجحانًا من غير[80] مرجح وما ذكره من أن الإيجاب بالذات لا يعلل ففي حيز المنع فإنّ نسبة الموجب إلى معلوله ليست كنسبة إلى غيره فإنّما أوجب هذا لأنّ له نسبةً خاصةً إليه دونه.

[مثال المتكلمين على تجويز ترجيح المختار أحد المتساويين]

قوله: (**واعلم أنّ نزاع الحكماء في ترجيح أحد المتساويين من غير من مرجح لا في ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحًا بالإرادة.**) قد عرفت أنّ هذا الترجيح يستلزم ذلك الترجيح، وأيضًا قد اشتهر منهم أنّ كل فعل اختياري مسبوق بالتصديق يغايره فيه ولهذا جعلوا التصور الجزئي للأمر الملائم من مبادئ الأفعال الاختياريّة وحكموا بأنّ كل مختار مستكمل بفعله والتزموا وجود المرجح في قصة الهارب والعطشان فظهر أنّهم لا يجوّزون ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحًا بمجرد إرادته.

قوله: (**فإنْ قيل كيف يمنع نفس المدعى؟ قلنا بل هو جزء من الدليل**) إلخ. المتبادر من هذا السؤال وجوابه أنّ المنع لا يتوجه على نفس المدعى؛ بل على مقدمات الأدلة وليس بموجّه؛ إذ معنى المنع طلب الدليل والامتناع عن قبول ما لا دليل على ثبوته وهذا متوجه على كل قضية نظريّة. نعم؛ إذا ادعى المعلّل شيئًا وأورد عليه دليلًا فالمنع المورد عليه يجب صرفه إلى مقدمات دليله /[94ظ] لأنّ المطالبة بالدليل بعد الإتيان به غير موجّه.

قوله: (**وفيه نظر لأنّ عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده [لجواز أن يكون راجحًا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه]**) فيه بحث. فإنّ اللازم من كلام المصنف على تقدير تمامه عدم الرجحان في اعتقاده لا عدم العلم بوجود الرجحان في اعتقاده حتى يردّ عليه ما ذكره فإنّه ادعى صدور الفعل من غير اعتقاد الرجحان واستشهد عليه بالوجدان ولهذا قال[**صاحب التوضيح**]: «فبطل قولهم غايته عدم العلم

---

77 ر +: ما.

78 ر: اتصاف الإرادة.

79 ع: معنى.

80 ر: بلا مرجح.

بالرجحان»[81] فإنّ عدم العلم بالرجحان؛ أي عدم اعتقاده حال المباشرة كافٍ وإنّما طريق الرد عليه أن يقال المعلوم بالوجدان عدم علمنا الآن باعتقاد الرجحان حال المباشرة ولا يلزم من عدم العلم به عدمه في نفسه، وأمّا العلم بعدم اعتقاد الرجحان حال المباشرة فلا شهادة للوجدان عليه.

قوله: (**لا حالة للممكن قبل الوجود يكون بها أقرب إلى جانب الوجود. لأنّه حينئذٍ يكون معدومًا فلا يكون جانب الوجود راجحًا**. هذا جيد؛ لكن من ادعى ثبوت الرجحان في الجانب المتخار قبل تعلق الاختيار لا يريد به حالة يكون بها الطرف المختار أقرب إلى الوجود بل حالة يكون سببًا لترجيحه وداعيًا لاختياره ولا امتناع في ثبوت الرجحان بهذا المعنى حالة العدم فلا يكون هذا الدليل منتقضًا[82] عليه.

قوله: (**إلّا أنّ تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي.**) إذ المتكلمون لا يُسلّمون حصول الترجيح للعدم قال الإمام في **المحصل**[83]: «العدم لا يعلّل ولا يعلّل به. وقالت الفلاسفة: [علة العدم عدم العلة] لأنّ الممكن دائر بين الوجود والعدم، وكما يستدعي رجحان الوجود علة وجوديّة كذلك يستدعي رجحان العدم علة عدميّة. والجواب أنّ العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان.»[84] على أنّ المصنّف قصر الاستحالة على الرجحان بلا مرجح بمعنى الوجود بلا موجد وإلّا لأشكل عليه الأمر فيما سمّاه حالًا، كيف يوجد بلا وجوب وفي قصة الهارب والعطشان؟

قوله: (**أوْ نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر آخر.**) ولقائل أن يقول إذا توقف على أمر آخر فما فرضناه مرجحًا لا يكون مرجحًا إذ بدون ذلك الأمر يمتنع وجوده ولا رجحان مع الامتناع على أنّه صرّح فيما تقدم بأنّ /[95و] المرجح هو الإيقاع والإيجاد بحيث قال "يجب الفعل على تقدير إيجاد الله تعالى إياه ويمتنع على تقدير أن لا يوجد" وأيضًا قد سلّم وجوب الممكن عند وجود المرجح ولكنه منع لزوم الجبر وكون الفعل اضطراريًّا بناءً على أنّ المرجح من قبل العبد. ولا أدري كيف ذهب هذا على الشارح مع كونه صريحًا في عبارة المصنف ومن ههنا وقع فيما سبق من أنّ حاصل جواب منع المقدمة القائلة بأنّه يجب الفعل عند وجود المرجح إذا أُريد به الحالة الحاصلة بالمصدر.

قوله: (**وإنْ أريد الثاني.**) أي الفعل بمعنى الإيقاع فلا جبر أيضًا؛ لأنّه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب ولو سلم صدوره بطريق الوجوب فلا جبر أيضًا لكون المرجح من قبل العبد وهو إيقاعه، إمّا بطريق التسلسل أوْ بأنّ

---

81 **التوضيح شرح التنقيح**، عبيد الله بن مسعود المحبوبي صدر الشريعة (ت. 747)، محمد عدنان دوريش، دار الأرقام، بيروت، 1998، ج. 1، ص. 397.

82 ر: منتهضًا.

83 ر: الملخص.

84 **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، محمد بن عمر الخطيب فخر الدين الرازي، نشر طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليّات الأزهريّة، 1984، ص. 209.

إيقاع الإيقاع نفس الإيقاع وهذا معنى قوله بعين ما قلنا في الإيقاع. فحاصل الجواب على هذا التقدير، إمّا منع المقدمة القائلة يجب وجود الفعل عند وجود المرجح، وإمّا منع المقدمة القائلة بأنّه لو وجب الفعل عند وجود المرجح يكون اصطراريًّا فتأمّل فلا تكن من الغافلين.

قوله: (**والمجوس قائلون بوجود إلهين.**) الأظهر أن يقال بوجود أصلين على ما وقع في **الملل النحل**[85] اذا لم يثبت من المجوس القول بإلهين ما جعلوه مبدأ للشرور المسمى عندهم بأهرمن اللذين اسندوا إيجاد الشرور إليه مع اختلافهم في حدوثه وقدمه.

قوله: (**فبهذين الاعتبارين نسب القدر كلّ من الطائفتين إلى الأخرى.**) هذا ما يقتضيه شبههم بالمجوس، وأمّا ما يقتضيه النسبة إلى القدر فهو أيضًا مشترك بين الطائفتين؛ إذ كما يجوز أن يُنسب إلى الشيء من يثبته كذلك يجوز أن يُنسب إليه من ينفيه إذا كان مولعًا بنفيه مبالغًا فيه؛ فإنّ ترجيح الأوّل بالظهور والتبادر رجّح الثّاني بالاتفاق على أن يجبر به، والقدريّة طائفتان متقابلتان تقابل التضاد وبما روي عن النبي عليه السلام: «أنّ القدريّة خصماء الله تعالى في القدر»[86] ومعلوم أنّ الخصومة لمن يسند بعض الأفعال إلى غيره لا لمن يفوّض الأمر كلّه إليه وإنْ تعنتوا /[95ظ] فيه على أنّه ذكر في **التبصرة**: «أنّا أثبتنا القدر لله تعالى وهم أثبتوا لأنفسهم وعند التعارض كان إثبات الأسم لمن أثبت ذلك لنفسه أولى من إثباته لمن ينفيه عن نفسه ويثبته لغيره»[87]

قوله: (**ولقائل أن يقول خوارق العادات**) إلخ. لا ورود لهذا الاعتراض على خوارق العادات في صدور الأفعال كالحركات القويّة عن القوى الضعيفة وأمّا في عدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات فإنّه وإنْ اندفع به وقوع تلك الأفعال بخلق الله تعالى لكن لا يندفع عدم استقلال العبد فيها فنفي القدر أيضًا حاصل وهو المطلوب.

قوله: (**فإنّ المحققين على أنّ الإرادة في الحيوان شوق إلى حصول المراد.**) ليس بصحيح؛ بل المحققون على أنّ الأفعال الاختياريّة في الحيوان لها مبادئ أربعة مرتبة الأوّل: التصور الجزئي للشيء الملائم. الثاني: الشوق المنبعث

---

85 عبارة الشهرستاني: «أثبتوا أصلين كما ذكرنا إلّا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين بل النور أزلي والظلمة محدثة ثم لهم اختلاف في سبب حدوثها: أمن النور حدثت والنور لا يحدث شرًا جزئيًّا فكيف يحدث أصل الشر؟ أم من شيء آخر ولا شيء يشرك النور في الإحداث والقدم» أنظر إلى **الملل والنحل**، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة – بيروت ،1404، ج. 1، ص. 232.

86 هذا الحديث مشهور في كتب الكلام والمذاهب أنظر: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ج. 2، ص. 359؛ **الملل والنحل** لشهرستاني، ص. 42. أخرجه الطبراني في الأوسط (162/7) قريبا من لفظه، لكن أورده ابن القيسراني في «الموضوعات» (112)، والسيوطي في «اللآلىء» (136/1) والفوائد (507) والموضوعات (278/1).

87 **تبصرة الأدلة** لأبي المعين النسفي (ت. 508)، حسين آتاي & شعبان علي دوزكون، نشريات رئاسة الشئون الدينية، أنقرة، 2003، ج. 2، ص. 363.

على ذلك التصور. الثالث: الإرادة المترتبة عليه المسمّاه بالقصد والإجماع. الرابع: التحريك الصادر عن القوة المنبثة في العضلات وهو المبدأ القريب للحركة.[88] ثمَّ إنّ المصنّف قد أبدى الفرق بين الاختياري والاضطراري المشتاق إليه بأنّا نعلم بأنّ الأوّل بفعلنا؛ أي تابع لإرادتنا دون الثّاني وبهذا القدر حصل مقصوده وهو أنّ الإرادة ليس مجرد الشوق وإلّا يبق هذا الفرق المعلوم ولا يضرّه وجود الفرق بأنّ الأوّل مقدور دون الثّاني لأنّ مراده أنّه لم يبق بينهما فرق بهذا الوجه المعلوم بقرينة السياق.

قوله: (**وستعرف أنّ الفعل قد يكون متعلق الإرادة دون القدرة.**) والإرادة المفسّرة بالصفة المخصّصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع لا شبهة في عدم تعلقها بغير المقدور على ما صرّح به في كلام الثقات وشهد به الوجدان الصحيح وغير المقدور لإيراد بل يتمنى، وفرقه ما بين التمني والإرادة مما لا يرخص للعاقل إغفاله والشارح مع اعترافه بوضوح المعنى المسمى بالإرادة وعدم التباس بغيره عند العقل جوّز تعلقها بغير المقدور وجعل تفسيرها بالصفة المخصصة /[96و] لأحد طرفي المقدور غير مانع من ذلك؛ إذ يجوز أن يتعلق بالمقدور وغير المقدور ويكون المخصص هو التعلق بالمقدور ولم يبال باختلاف انعكاس تعريفها وكل ذلك تعسف وعدول عن الحق الصريح على أنّ المصنف جعل القصد عبارة عن صرف القدرة ولا يتصور ذلك في غير المقدور.

قوله: (**بخلاف المشي إلى المكروه.**) صدوره له من غير داع من أنفسنا ممنوع؛ كيف وهو فعل اختياري مسبوق بالتصديق بفائدة فيه غاية أنّ الوصول إلى المكروه ليس غاية ذاتيّة له بخلاف الوصول إلى المحبوب وأيضًا الفرق بين الأفعال الاختيارية بأنّ لبعضها داعيًا من أنفسها دون بعض لو فرض صحته واستقامته في الجملة فممّا[89] لا دخل له في المقصود أصلًا فإنّ الغرض إبداء الفرق بين الاختياري وغير الاختياري نفيًا للجبر في الأفعال الاختيارية ولهذا ذكروا أوّلًا: التفرقة بين ما نقدر على فعله وتركه وبين ما لا نقدر لا على فعله ولا على تركه، وثانيًا: بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر بعد كون فعله مقدورًا، وثالثًا: بين ما نقدر على فعله وما لا نقدر فهذا أيضًا تفرقة بين المقدور وغير المقدور بوجه آخر وهو أنّ الفعل المنسوب إلينا قد يكون بداعيةٍ مِنَّا أي تصور غاية وملاحظة فائدة كالمشيء وقد يكون لا بداعيةٍ مثل حركة الإرتعاش.

قوله: (**ولا ندري أي عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة.**) فيه بحث إذ قد سلّم أنّ القصد من فعلنا ولا فرق بين القصد إلى الفعل المخصوص وإيجاده في أنّ كلًا منهما مسبوق بتصوره؛ بل الموقوف على التصور أوّلًا وبالذات هو القصد والإيجاد المترتب عليه إنّما يتوقف عليه بواسطة ترتبه عليه فلا محيص من التزام معرفة كل

[88] قارن مبادئ أربعة لأفعال الاختيارية: **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد**، سمش الدين الأصفهاني (ت. 749)، خالد حماد العدواني، دار الضياء، الكويت، 2012، ج. 1، ص. 511-512.

[89] وو: فيما.

عصبة[90] يجب تمديدها في كل حركة قدر ما يحتاج إليه في التحريك وإنْ لم يجب معرفتها بسائر وجودها وكذا الحال في مخارج الحروف.

قوله: (**ثمَّ القصد جواب سؤال.**) الظاهر أنّ المصنف لما بيّن حال الحركة الصادرة من العبد بأنّها مخلوقة لله تعالى خلقًا مترتبًا على قصد العبد وحاول بيان حال القصد فذكر أنّه مفعولًا للبعد ابتداءً ومخلوقا لله تعالى بمعنى /[96ظ] استناده؛ أي مخلوقةً لله تعالى، وأمّا جعله جوابًا عن السؤال الذي ذكره فغير ظاهر على ما لا يخفى؛ بل جوابه أن يقال القصد فعل اختياري للعبد بمعنى أنّه متمكن من فعله وتركه لا بمعنى أنّه مترتب على اختياره حتى يتسلسل، ولو سلّم فلا تسلسل أيضًا بناءً على أنّ اختيار الاختيار عين الاختيار ولو سلّم فلا استحالة تسلسل في الاختيارات.

قوله: (**ولقائل أن يقول.**) هذا السؤال لا يتوجه على ما اخترنا من توجيه كلام المصنف فأنّه ذكر أنّ القصد مضاف إلى العبد حقيقةً وإلى الله تعالى مجازًا بخلاف الفعل فإنّه مضاف إليه مجازًا إلى الله تعالى حقيقةً، وأمّا أنّ حال الفعل على مذهب الخصم كحال القصد على مذهبه وأنّ إضافة القصد إلى الله تعالى مجازًا لا ينافي حصوله بقدرة العبد فغير قادح فما ذكره المصنّف أصلًا وإنّما نشأ هذا بهذا الاعتراض من جعل هذا الكلام جوابًا لذلك السؤال فكأنّه قيل: القصد مخلوقًا لله تعالى فلا يلزم التسلسل وليس استناده إلى مخلوقات الله تعالى على سبيل الوجوب فلا يلزم كون العبد مضطرًّا فرد عليه أنّ الاستناد إلى الله تعالى بهذا المعنى لا ينافي حصوله بتأثير قدرة العبد فيعود الترديد المذكور بأنّه إنْ كان باختياره يلزم التسلسل وإلّا يلزم الجبر وكيف يظن عن المصنّف هذا الجواب وهو مصرّح بأنّ القصد من فعل العبد وأنّ كونه مخلوقًا لله تعالى ينافي قدرة العبد.

قوله: (**والجواب أنّ الاستناد لا على سبيل الوجوب**) إلخ. ممنوع؛ إذ يتصور مثل ذلك في الموجودات المستندة إلى الله تعالى بواسطة تلك الأمور ولو سلّم فلا يندفع به المحذور؛ لأنّ القصد المستند إلى الله تعالى لا على سبيل الوجوب إنْ كان من فعل الله حقيقةً لزم الجبر وإنْ كان من فعل العبد عاد السؤال المذكور وأيضًا جعل المستند إلى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب من فعل الله تعالى والمستند إليها على سبيل الوجوب لا من فعله على ما يُفهم من الجواب المذكور تحكّم بحت؛ بل الأظهر العكس لتصور البعد في الأوّل دون الثّاني على أنّ القائلين باستناد أفعال العباد إليهم قائلون باستنادها إلى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب فوجب أن يكون من فعل الله تعالى بزعمهم.

قوله: (**ثمَّ ذلك الأمر لا يجوز أن يكون هو الإيقاع /[97و] والإيجاد**) إلخ. منظور فيه؛ لأنّ توقف الفعل على أمور لا أثر للعبد في وجودها لا ينافي أن يكون الأمر الذي من العبد جزءًا آخر من العلة التامة للفعل وعلة قريبة له فلا يظهر أن العبد ليس بموجد؛ بل كاسب على ما لا يخفى.

[90] ر: عضلة.

قوله: (**ولقائل أن يقول.**) وجوابه أنّ الفعل اذا وجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الله تعالى لا يكون للعبد فيه صنع بمعنى التأثير الاختياري بلا شبهة ولا يجدي فيه كون قدرة العبد وإرادته من جملة تلك الموجودات ما لم يتوسط أمر لا يجب بواسطة تلك الموجودات وفيه المطلوب. والقائلون بالقدر وإنْ كانوا لا ينازعون في أنّ الإقدار والتمكين من الله تعالى لكنّهم لا يقولون بوجوب الفعل بهما ولهذا لما ذهب أبو الحسن البصري إلى وجوب المرجح ووجوب الفعل عنده نسبوه إلى ترك الاعتزال مع تصلبه فيه قال الشهرستاني: «والرجل فلسفي المذهب إلّا أنّه زوّج مذهبه على المعتزلة [في معرض الكلام فراج عليهم] لقلة معرفتهم بمسالك المذاهب»[91].

قوله: (**لأنّ السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وإرادته**) إلخ. أراد به اذا كانت تلك القدرة والإرادة غير مستندين إلى العبد مع وجوب الفعل عندهما لم يتصور للعبد التمكن من الفعل والترك فكان الجبر لازمًا فإثبات التوسط بهذا المعنى لا ينفع المصنف فيما رآه لكن الظاهر أنّه الحق الذي ليس بعده إلّا الضلال.

قوله: (**وأنت خبير بأنّها مقدمة إجماعيّة مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة إليها.**) قد سمعت أن الحسن والقبح بمعنى المتنازع فيه قد يعتبر فيهما أمران أحدهما تعلق المدح والذم بالفعل في الدنيا والثاني تعلق الثواب به والعقاب به في العقبى فيختصان بأفعال المكلفين وربّما يكفي فيهما بالأمر الأوّل فيعمّان أفعال الباري والمسلم عند الخصم انتفاء المعنى الخاص عن الباقي والاضطراري والذي منعه المصنف انتفاء المعنى العام عنهما.

[سبب اعتراض المصنف على الأشاعرة في مسألة الحسن والقبح]

وإنْ شئت أن تطلع على حقيقة الحال فأصحّ[92] في هذا المقال فاستمع لهذا المقال:

اعلم أنّ المصنف ذكر أوّلًا أنّ في دليل الأشعري على أصله الثّاني مواقع غلط ضعيف على الناظرين فيه. ومهّد لبيانه أربع مقدمات فلمّا أتمّها فرّع عليها بيان تلك المغالط فظهر بذلك بطلان دليله /[97ظ] ولما كان مرجعه إلى إبطال الجبر جره ذلك إلى إبطال القدر وإثبات ما هو الحق من التوسط بينهما وأقام على ذلك دليلين ثمَّ رجع إلى ما هو بصدده من مسألة الحسن والقبح فأبطل ما ادعاه الأشعري من نفي الحسن والقبح العقليين في الأفعال وذكر أنّه في هذا الإنكار[93] إمّا مجازف ومناقض لنفسه وإمّا مذاهب[94] مكابرة لمقتضي عقله.

وذلك لأنّ الحسن والقبح إذا أخذنا بالمعنى العام الذي هو أحد جزئي المعنى الخاص فإنكار ثبوتهما في الأفعال مجازفة فإنّ العقل يجوّز ثبوتهما في الأفعال الاتفاقية والاضطرارية فضلًا عن الاختيارية إذ لا منع من جهة العقل عن

---

91 **الملل والنحل** لشهرستاني، ص. 77.

92 ر: واضح | ع: فاحتجّ.

93 وو: الإمكان.

94 ر: مباهت.

كون الفعل مستلزمًا لذاته أو لصفة من صفاته لحوق المدح أو الذم لفاعله المتصف به كيف كان ذلك الاتصاف فإنّ ما يلزم الشيء لذاته يثبت بثبوته على أيّ وجه يثبت.

ألا ترى أنّ الله تعالى يحمد على صفاته العليا باتفاق الأمة ولا يقدح فيه ثبوتها له تعالى لا باختيار منه وإذا جاز ذلك في الصفات فلم لا يجوز في الأفعال على أنّها أيضًا أوصاف بمحالها[95] على أنّ الأشعري لا ينكر ثبوت الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان عقلًا ولا شك أن كل كمال يحمد عليه صاحبه وكل نقصان يذم عليه موصوفه والاعتراف بالملزوم اعتراف باللازم فإنكاره لذلك مناقضة لنفسه.

وأمّا إذا أخذ الحسن والقبح بالمعنى الخاص فالعقل السليم شاهد بثبوتها في الأفعال الاختيارية على ما فصّله[96] فإنكارهما مناقضة بينة محضة ومكابرة صريحة وإنّما عبّر عن هذا المعنى بكون الفعل متعلق الثواب والعقاب لأنّه أحد جزئيه وقد بيّن أن جزئه الآخر لا وجه لإنكاره. فالمراد ليس إلّا بيان حال هذا إلخ فحاصل هذا الكلام إبطال مدعاه بعد بيان بطلان دليله على الأصلين اللذين بناه عليهما وهذا الكلام منقّح ليس فيه اختلال انتظام ولا ذهول عن محل النزاع.

وتوهم الشارح أنّه قدح في كبرى دليل الأصل الثّاني وذهب عليه أنّه بعد تمهيد تلك المقدمات قد تعرض لتفصيل مواقع الغلط في ذلك الدليل وتشبّث فيه لكل متشبث بحيث لم يبق للمزيد /[98و] عليه مجال فلمّا قضي منه وطره انتقل إلى بحث آخر لا دخل[97] له في هذا المقصود؛ بل مجرّد رعاية مقتضي السياق وطلب تكثير الفائدة؛ أعني نفي القدر وإثبات التوسط بينه وبين الجبر ولهذا قال بعد الفراغ عنه «ثمَّ بعد ذلك رجعنا إلى ما نحن فيه من مسألة الحسن والقبح»[98] وبيّن ما نحن فيه بمسألة الحسن القبح لئلّا يتوهم أنّ المراد ليس مجرد إبطال دليل الأشعري، بل ما ذكرناه من بيان حال إنكاره، وأمّا قوله فيما بعد "فلمّا أبطلنا دليل الأشعري رجعنا إلى إقامة الدليل على مذهبنا" فبناءً على أنّ الغرض الأصلي من هذه المباحث هو إبطال دليله وما عداه كلام واقع في البيان.

وتوهم أيضًا أنّه إنّما أورد كونه تعالى محمودًا على صفاته العليا سندًا لمنع ثبوت الحسن فيما ليس باختياري وخفي عليه أنّ المقصود التنظير والتأسيس لجواز لحوق المدح على ما ليس باختياري وإنْ كان المدعى المدح على الأفعال وهذا حمد على الصفات.

---

95 ر: لمحالها.

96 ر+: قوله.

97 ر: مدخل.

98 **التوضيح** لصدر الشريعة، ج.1، ص. 404.

ردّهم أيضًا أنّه إنّما ادعى التناقض في كلام الأشعري لاعترافه بأنّ الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان يعرفان عقلًا فتعجب [التفتازاني] من ذلك ولم يتنبه أنّ المراد أنّ الحسن بمعنى الكمال يستلزم لحوق المدح لأجله والقبح بمعنى النقصان يستلزم لحوق الذم والقول بملزوم قول باللازم وإنكار اللازم للملزوم فيكون القول بالملزوم والإنكار للازمه متناقضين بهذا الاعتبار. ثمَّ بنى على ما توهم ما قال: «ثمَّ أورد مذهب الأشعري على سبيل الترديد والاحتمال...»[99] ولم يدر أن المقصود تفصيل القول بالأمرين المعتبرين في مفهوم كل من الحسن والقبح بالمعنى

[99] ر+: وجود بين ولو سلّم فالملزوم لا يجب أن يكون علته اللازم ويمكن دفع الأوّل بأنّ الأمر العدميّ وإنْ لم يكن له وجود في نفسه لكن له وجود بغيره فهو يحتاج في ذلك إلى علة تعطيه والثاني بأنّ العارض من حيث أنّه عارض محتاج إلى معروضة فهو معلولة بهذا الوجه والجوابان ضعيفان أمّا الأوّل فلأنّ الأمر العدمي يكفي في ثبوته لغيره أمر عدمي مثله فإمّا أن [لا] نسلم إذ لا برهان على امتناع التسلسل في الأعدام أوْ ينتهي إلى عدمي ممتنع الثبوت للعلة لذاته وعلى التقديرين فلا انتهاء إلى المقوم وأمّا الثّاني فلأنّه لا نزاع في أنّ حيثية العلة الفاعليّة ولا بد من وجودها وقد عرفت حاله وعن الثّاني بأنّ هذه الدلالة مخصوصة بالمبدأ الأوّل ولا بدّ أن يكون علة للوازمة على أنّ المراد من كون الواحد مبدا لوجوب الإثنين كونه مستقلًا في ذلك وإلّا فوجوب الإثنين بالحقيقة ليس عنه بل عنه وغيره غيره فلا بدّ أن يكون حيثيّات مستندة إليه.

قوله: وحينئذٍ لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم يعني إذا كان أحد الحيثيّين من مقوماته والأخرى من لوازمه يكون الحيثية اللازمة معلولة فنقود الطلب إلى حيثيتها وهذا إلى أن ينتهي إلى المقوم ولم يتعرض لحال الحيثية المقومة مع أنّها يقتضي التركيب لأنّه الآن بصدد بيان انتهاء حيثية اللزوم إلى حيثية التقويم حتى ينتج منه لزوم التركيب لأنّه على كل حال كما أشار إليه بقوله وعلى الجملة ففي جميع التقديرات يلزم منه تركيب ما في ماهية ذلك الشيء والظاهر باطل فيما ذكر من أقسام التركيب أن يقال التركيب إمّا بالنّظر إلى ماهية وهو القسم الأوّل أوْ بالنّظر إلى وجوده وتحققه وهو القسم الثّاني أوْ بالنّظر إلى عوارضه بعد وجوده وهو القسم الثّالث قد أورد على كلامه أن حصول التركيب بالتفرقة غير معقول وهو أن المنقسم إلى الجزئيّات يستحيل أن يكون مركبًا منها والجواب أنّ التركيب إنّما هو في الشيء الذي وجب عنه إثنان بأن ينقسم إلى جزئين فيجب عن كل جزء واحد من الإثنين فالذي وجب عنه الإثنان هو المجموع المركب من الجزئين وكذا الحال في المنقسم إلى الجزئيّات ثمَّ ظاهر من كلام الشيخ أن يقول الحيثيتين للشيء إمّا لأنّه ماهية بأن يلتئم ماهية منها أوْ لأنّه موجود ما فإنّه قد يدخل في الشيء من حيث أنّه موجود ما لا يدخل في ماهية كالوجود والتشخص أوْ بالتفرقة بأن يقوم حيثية لأنّه ماهية ما وأخرى لأنّه موجود ما لكن ما ذكر الشارح في أكثر فائدة وأتم مقابلته مع الواحد الحقيقي فلهذا اختاره وما قيل من أنّ حصول القسم الثّاني قسيمًا يفهم من ظاهر كلام الشيخ تقويم الحيثيتين للوجوب وأنّه غير معقول فلهذا عدّ عنه الشارح فغير ظاهر كما لا يخفى.

قوله: عارض الفاضل الشارح إطلاقه المعارضة على ما أورده إنّما يصح من جهة الوضع اللغوي فإنّه قد أتي في محل الوفاق بما أتى به المعلل في محل الخلاف وهو في اصطلاح المناظرة بنقض إجمالي لدليل المذكور يتخلف الحكم عنه في صورته النقض وحاصل ما أجاب به الشارح هو منع تخلف الحكم في تلك الصورة فإنّ سلب الأشياء الكثيرة عن شيء الواحد واتصافه بها هي قبوله ليس من حيث هو واحد بل من حيثيات مختلفة وجهات شتى عرضت له في الصورة المذكورة على ما فصّلها بما لا مزيد عليه والدليل لم يقم إلّا على أنّ الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدأ لكثير فلا نقض. **قوله** واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر إلى اختلاف حال القابل يعني في نفسه من غير نظر إلى المقبول بخلاف السلب فإنّه يكفي في سلب الكثير عن الواحد اختلاف حاله مقيسًا إلى المسلوب وكذا الحال في الاتصاف بالإضافات وأمّا الاتصاف بالصفات الحقيقية فمرجعه إلى القبول. **قوله** وإلّا لامتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد ضرورة أنّ المعلول الأوّل له صدور عن المبدأ فاذا احتاج الصدور إلى أمرين يتعدد ما به كالسلب ونظيره ولا شك أن المعلول متأخّر عن الصدور يلزم التعدد في المبدأ بالضرورة وقد نبيّن ذلك بأنّ الصورة اذا توقف على أمرين يكون أحدهما ممكنًا لاستحالة تعدد الواجب فيكون صدور يتوقف على أمرين يلزم التسلسل وعدم الانتهاء إلى ثمَّ اعترض بمنع لزوم التسلسل بناءً على أنّ الصدور يفتقر إلى أمرين هما المصدور والصادر وله

المتنازع فيه وبيان قبح إنكاره في كل واحد واحد على التفصيل والتعيين لاختصاص كل واحد منهما بدليل خاص به. ومن العجب أنّ المذكور أخيرًا ليس مذهب الأشعري بل أحد جزئيه فهذا يدل على أنّ ما وقع له في هذا المقام إنّما ينشأ من قلة التأمّل والإكتفاء بما ظهر له في النظرة الآولى لاستخفافه بكلام المصنّف والاستهانة بتصرفاته وليس هذا أوّل /[98ظ] قارورة كسرت في الإسلام ثمَّ إنّ معرفة الثواب والعقاب عقلًا على ما ادعاه المصنف مبحث طويل الذيل للفكر فيه مجال فسيح وكثير من مشايخنا كفخر الإسلام وشمس الأئمة موافقون فيه للشيخ الأشعري ولعلّ الحق اللائق بأن يتبع فالأولى أن يكتفي بهذا القدر من الكلام ويقنع والله ولي الهداية والرّشاد وبيده أزمة العصمة والسّداد. تمَّ

المرجع والمصادر

التوضيح شرح التنقيح،

عبيد الله بن مسعود المحبوبي صدر الشريعة (ت. 747)، محمد عدنان دوريش، دار الأرقام، بيروت، 1998، ج. 1، ص. 397.

تبصرة الأدلة في أصول الدين،

أبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت. 508)، حسين آتاي & شعبان علي دوزكون، نشريات رئاسة الشئون الدينية، أنقرة، 2003.

تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد،

سمش الدين الأصفهاني (ت. 749)، خالد حماد العدواني، دار الضياء، الكويت، 2012.

ميزان الأصول في نتائج العقول،

علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (المتوفى: 539 هـ)، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، 1404 هـ - 1984 م.

هو هذا الصدور المفتقر إليه فلا ريب في وجه هذا الاعتراض ظاهر إذ المفروض توقف الصدور على أمرين بتعدد ما به والصدور الإضافي غير مراد وغير الإضافي غير متقدم على وجود الصادر وغير متأخر عن ماهيته. **قوله** والثّاني كون العلة بحيث مصدور عنها المعلول فهل إطلاق الصدور عليه لا يتوافق العرف واللغة بل الصدور غير الإضافي معقول والحق أنّ إطلاق اسم الشيء على مبدأية طريفة معهودة وأمّا أنّ الصدور غير الإضافي غير معقول فإنْ أراد أنّ معناه الحقيقي إضافي وغير معقول أن يكون غير إضافي فلا كلام فيه ونزاع وإنْ أراد أنّ المعني المراد منه أعني حيثية الصدور غير معقول في نفسه أوْ في كونه غير إضافي فهذا ما لا يتفق به محصّل وهو نفسه مصرّح بخلافه وإنْ أراد معنى أخرى فغير معقول وقد يقال ليس المراد تصوّر النقض أيضًا ما ذكرتموه من المعنى الإضافي حتى يفتقر كل منهما إلى أمرين (يتقدما نه على ما صوتموه ؟) بل المراد بها حيثية السلب وحيثية الاتصاف وحيثية القبول على قياس ما ذكر في حيثية الصدور والدليل المذكور جار في هذه الحيثيات الترديد والاحتمال...

حاشية على مقدمات الأربع، [مخطوط]

محمد بن الحاج حسن، مكتبة السليمانية، شهيد علي باشا، 2844.

حاشية على مقدمات الأربع، [مخطوط]

خطيب زاده، مكتبة السليمانية، راغب باشا، 1459.

المحصول،

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418 هـ - 1997 م.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين،

محمد بن عمر الخطيب فخر الدين الرازي، نشر طه عبد الرؤوف سعد، ناشر مكتبة الكليّات الأزهريّة، 1984.

الملل والنحل،

محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت. 548)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت ،1404.

شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول لشمس الدين،

محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني (ت. 749)، نشر ناجي السويد، المكتبة العصرية، بيروت، 1332هـ-2011م.

شرح المقاصد في علم الكلام،

سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت. 791هـ)، دار المعارف النعمانية باكستان، 1401هـ - 1981م.

فوائد شرح أصول ابن الحاجب،

سعد الدين التفتازاني (ت. 791 هـ)، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ - 2004م.