tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2021, c. 7, s. 1: 893-953

Hacı Hasanzâde'nin *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesi*nin Tahkiki

Critical Edition Of Ḥāccī Hasanzāda's *Hāshiya ʿalā Muqaddimāt al-Arbaʿa*

Mustafa Bilal ÖZTÜRK

Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kelâm Anabilim Dalı,
Dr., Dokuz Eylul University Faculty of Theology,
Department of Kalām.
İzmir / TÜRKİYE
gocmenbey@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6879-2620

DOI: 10.47424/tasavvur.914991

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 12 Nisan / April 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Haziran / June 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Öztürk, Mustafa Bilal. "Hacı Hasanzâde'nin *Mukaddimât- Erbaa Hâşiyesi*nin Tahkiki". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021): 893- 953.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: http://dergipark.gov.tr/tasavvur | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC-ND 4.0

Öz

Haşiyelerin neşre hazırlanmasında takip edilen yaygın ve belirgin bir edisyon kritik tarzı yoktur. En az bir metin ve şerh üzerine yazılan haşiye türü eserlerin kahir ekseriyeti, Osmanlı ilim-kültür havzası ve döneminde üretilmiştir. Haşiye türü yazım tarzı, akademik camianın yakın tarihlere kadar ihmal ettiği bir alandır. Şerh-haşiyelerin ilim dünyasına, yeteri kadar katkı sağlamadığı gerekçesi ile yazma eserler göz ardı edilmiştir. İlmî, hukukî ve ahlâkî ilke gereği iddia eden, iddiasını ispat ile mükelleftir. Oysa sözü edilen yargıyı ispat eden veya en azından destekleyen çalışmalar tamamlanmış değildir. Nihai nesnel karar, yazma eserlerin araştırılması neticesine ertelenmelidir. Aksi halde verilen yargı, peşin hükümden öteye geçemeyecektir. Makalenin, şerh-haşiye yazım tarzı hakkındaki akademik çalışmalara ivme kazandırması öngörülmektedir. *Mukaddimât-ı Erbaa*, müteahhir Mâtürîdî ekolün öncülerinden sayılan Sadrüşşerîa'nın [öl. 747/1346] insan fiillerini çözümlediği bir metindir. Mâtürîdî ekol kuruluşundan itibaren insan özgürlüğüne ve ahlâkî ilkelerin insan merkezli oluşuna duyarlı kalmıştır. İddiaya göre dört öncül sayesinde iradenin ontolojik statüsü anlatım bakımından var da olabilen, yok da olabilen yapıya kavuşmuştur. Özgür Tanrı ve özgür insan anlayışı, iradenin bu yapıda kabul edilmesine bağlıdır. Aksi halde insan veya Tanrı özgür sayılmayacaktır. Eş'arî düşünce sisteminin temsilcisi Teftâzânî [öl. 792/1390] metni eleştirel bir biçimde şerh etmiştir. Ona göre dört önermenin ortaya koyduğu sonuç, Eş'arî öğreti açısından kapı gıcırtısı ve sinek vızıltısından ibarettir. Anlatılan düşünce ve ilmi gerilimin dayanaklarını merak eden Fatih Sultan Mehmet'in emri üzerine konuya eğilen ulema arasında Hacı Hasanzâde de vardır. Onun eseri, haşiye türü yazım tarzının bir ürünüdür. Hacı Hasanzâde'nin [öl. 911/1505-1506] yazısı, önermelerin eksik ve zayıf yönlerine işaret etmekte ve iradenin ahlâk ilkeleriyle bağlantısını ekoller çerçevesinde tartışmaktadır. Bu makalede Hacı Hasanzâde'nin *Hâşiye 'alâ mukaddimâti'l-erbaa* adlı eseri tanıtılacak ve tahkikli neşri sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İnsan Fiilleri, Hüsün-Kubuh, Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimâti'l -Erbaa*, Tahkikli Neşir.

Abstract

There is no common working style followed in the preparation of the editorial critiques of the Ĥāshiya. The overwhelming majority of the Ĥāshiya works written on at least one text and commentary (*sharḥ*), were produced in the Ottoman science-culture basin and period. Ĥāshiya style of writing is an area neglected by the academic community until recently. A claimant is obliged to prove his claim by scientific, legal and moral principles. However, studies that prove or at least support the said judgment have not been completed. The final objective decision should be postponed to the research of manuscripts. Otherwise, the judgment will not go beyond the pre-judgment. The article is intended to give momentum to academic studies on the *sharḥ-Ĥāshiya* writing style. *Muqaddimāt al-Arbaʻa* is a text in which Ṣadr al-Sharīʿah [die. 747/1346], considered one of the pioneers of the contractor Māturīdī school, analyzes human verbs. Since its establishment, the Māturīdī school has remained sensitive to human freedom and human-centred moral principles. According to the claim, thanks to the four premises, the ontological status of the will has attained a structure that can exist or disappear in terms of expression. The understanding of free God and free man depends on the acceptance of the will in this structure. Otherwise, man and God will not be considered free. The representative of the Ashʿarī thought system Taftazānī [die. 792/1390], critically commented on the text. According to him, the conclusion of the four premises in terms of Ashʻarī doctrine consists of a door creak and a fly hum. There is also Ḥāccī Hasanzāda's [die. 911/1505-1506] among the scholars who wrote on the order of Fatih Sultan Meḥmed, who wondered the basis of the thought and scientific tension. His work is a product of Ĥāshiya style. The article of Ḥāccī Hasanzāda points out the deficiencies and weaknesses of the premises and discusses the connection of the will with the moral principles within the framework of schools. In this article, Ḥāccī Hasanzāda's work titled *Ĥāshiya ʻalā Muqaddimāt al-Arbaʻa* will be introduced and its critical edited publication will be presented.

Keywords: Kalām, Human Action's, al-Husn al-Qubh, Ḥāccī Hasanzāda, *Ĥāshiya ʻalā Muqaddimāt al-Arbaʻa*, Critical Edition.

A. Araştırma ve Değerlendirme

Giriş

1. Müellifin İlmî Kişiliği

Fatih Sultan Mehmet dönemi ulemasından Hacı Hasanzâde, usûl ve füru bakımından aklî ve dinî ilimlerin tamamına vâkıf biridir. Tam adı Muhammed b. Mustafa b. Hâcı Hasan[1] olup ismi başka kaynaklarda Hacı Hasanzâde Muhyiddin Muhammed Câmî olarak da kayıt edilmiştir.[2] İlk isimlendirme daha doğrudur. Çünkü *Osmanlı Müellifleri* eserinin sahibi, ünlü biyografi âlimi Bursalı Tahir [öl. 1925], Hacı Hasanzâde ile divan şairi Câmî-i Rûmî isimlerini birbirine karıştırmış gözükmektedir.[3] İsim karışıklığı beraberinde eserlerin de yanlış kişilere nispet edilmesine yol açmıştır.[4] Hacı Hasanzâde'nin dönemine en yakın ve doğal olarak o dönemi en iyi tanıyan Taşköprizâde'dir. Bu nedenle yazma eserlerden yola çıkarak aksi ispatlanmadığı sürece Hacı Hasanzâde'ye Taşköprizâde'nin [öl. 968/1561] nispet ettiği isim ve eserlerin dışına çıkılmaması doğru olacaktır. Hacı Hasanzâde'ye ait eserlerin sıralanarak aktarıldığı yerde nispet yanlışlığından tekrar bahsedilecektir.

Balıkesirli Hacı Hasanzâde kendi çağdaşlarına göre uzun bir yaşam sürmüştür. Sultan II. Bayezid dönemini idrak etmiş, yaklaşık 110-115 yıl kadar yaşamış ve [öl. 911/1505-1506] tarihinde vefat etmiştir.[5] Hacı Hasanzâde'nin *ulema* sınıfından olması; Sahn-ı Semân müderrisliğinden, eserlerinden ve yetiştirdiği öğrencilerinden, *ümera* sınıfından olması ise; Anadolu'nun ilk kazaskerlik görevine getirilmesinden ve kendisine ait medresesinin bulunmasından anlaşılabilir.

---

1 Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Tercüme-i Şekâik-i numâniyye: Hadâikü'ş-Şekâik*, çev. Mehmed Mecdi (İstanbul: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1269), 179.

2 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016), 287.

3 Tahir, *Osmanlı müellifleri*, 287.

4 Balıkesirli, Bursalı ve Gelibolulu olmak üzere üç ayrı Vâhîdî isimli kişinin bilgisi için bk. Elif Turgut Şimşek, *Vâhidî'nin Saâdetnâme'si* (İnceleme-metin) (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 5.

5 Mehmet İpşirli, "Hacihasanzâde Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/503.

Tahsilini Bursa'daki Molla Yegân'dan [öl. 865/1461 civarı] tamamlamıştır. Kendi adına Hacı Hasanzâde ismiyle kurulan medrese uzun yıllar faaliyet göstermiş ve bibliyografya kitapları, bu medresede görev yapan zevatın bir kısmının ismini kayda geçirmiştir. Hacı Hasanzâde tanıtılırken iki hususa dikkat çekilmektedir; biri, Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin [öl. 921/1515] ünlü şiirinde[6] öne çıkardığı dört âlimden biri olması,[7] diğeri seçkin talebelerinden Ahmed b. Seyyid'in [?] *Esrâr-ı Fâtiha* adıyla bir telifinin bulunmasıdır.[8] Bunlardan ilk hususun vurguladığı üzere Hacı Hasanzâde kendi yaşadığı dönemin önde gelen seçkin uleması arasında yer almıştır. Bu bağlamda o, örnek bir âlim şahsiyeti temsil etmektedir. İkinci husus ise kişinin, daha çok talebeleri ve onların çalışmalarıyla anılıyor olmasıdır. Malum olduğu üzere düşünce tarihinde kişiler ya yazdıkları eserleriyle veyahut yetiştirdikleri talebelerinin eserleriyle yâd edilmektedirler. Elbette Ahmed b. Seyyid'in eseri hakkında yapılacak ileri çalışmalar, Hacı Hasanzâde ile onun arasındaki irtibatı daha çok açığa kavuşturacaktır.

Hacı Hasanzâde, İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında eser ortaya koymuş bir isimdir. Sözgelimi gündelik bireysel ve sosyal yaşamın yönetimini düzenleyen klasik fıkıh ilmini, yaratanla ilişkiyi düzenleyen ibadetler, hak ve borç sorumlulukları kurallara bağlayan muameleler, ceza hukukunun işlevini gören cinâyât, ukûbât konularını işleyen *Mecmaʿu'l-biḥâr* adlı iki ciltlik eseri vardır.[9]

Hacı Hasanzâde'nin metin merkezli çalışmalarına, Osmanlı düşünce dünyasında tefsir deyince neredeyse akla ilk gelen Beyzâvî'nin [öl. 685/1286] *Envârü't-tenzîl*'inden En'âm sûresinin tefsirine yazdığı haşiyesi örnek gösterilebilir. O, *Hâşiye 'alâ Tefsîri Sûreti'-l-En'âm* adıyla muhtemelen tamamlanmamış kısmî bir haşiye yazmıştır. Onun, kelâmı (*mütekellimûn*) bir düşünce sistemi olarak sunan Fahreddin Râzî [öl. 606/1210], Teftâzânî [öl. 792/1390] gibi Eş'arî kelamcıların yanında Mâtürîdî isimlere yer vermesi önemli görülmeli-

---

6 Tâcîzâde'nin adı geçen şiirinden bizi haberdar eden Yasin Apaydın'a teşekkür ederiz.

7 Necati Sungur, *Tâcî-zâde Câfer Çelebi'nin Hevesnâme'si* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 218.

8 Tahir, *Osmanlı müellifleri*, 287.

9 Hacı Hasanzâde, *Mecmaʿu'l-bihâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan), 318.

dir. Sözü edilen tefsir hâşiyesinde mesela kimi itikâdî sorunların çözümlerini Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye [öl. 333/944] doğrudan atıf yaparak işlemektedir.[10]

Fatih Sultan Mehmet döneminde öne çıkan ulemanın neredeyse tamamının katıldığı cihet risalesi yazımına Hacı Hasanzâde *Risâle fi'l-cihet* çalışmasıyla katkı vermiştir.[11] Bu diğer eserlerinde olduğu gibi Hacı Hasanzâde'nin çağdaşlarıyla beraber fikir teatisine bulunduğunu göstermektedir.[12] Cihetin ontolojik varlık statüsünün tartışıldığı risalede, Hacı Hasanzâde, bir şeyin hariçte varlığının imkânsız olması, o şeyin mahiyetinin zihinde de imkânsız olmasını gerektirmeyeceğini savunmaktadır. Dış dünyada nesnesi olmadığı halde bazı şeylerin düşünce konusu edilebileceği yaklaşımı aslında düşünce ufkunun, maddî dünya ile sınırlı kalmasına karşı çıkmaktadır. Elbette risalenin değerini belirleyebilmek için diğer yazarlarla karşılaştırmalı çalışmaların yapılması elzemdir.

Dil Bilimlerine ait sarf ilmine dair *Mîzânü't-tasrîf*[13] ve tamamlanamayan *Garâib-i Lugāt* adlı iki eser, Hacı Hasanzâde'nin telifleri arasında sayılmaktadır. Ancak kütüphane demirbaş kayıtlarında yapılan araştırmalar neticesinde eserlerin kendisine ulaşılamamıştır. Bunun nedeni ya eserler, günümüze ulaşmadı, ya da henüz demirbaş kayıtlarında yerlerini almadılar.[14]

Taşköprizâde [öl. 968/1561], Hacı Hasanzâde'ye *Muhâkeme beyne'l-Allâme ed-Devvânî ve'l-Fâdıl Mîr Sadreddin* adlı bir eser nispet etmektedir.[15] İsminden anlaşıldığı üzere eser; Hacı Hasanzâde'nin kendi çağdaşlarından Devvânî [öl. 908/1502] ve Mîr Sadreddîn [öl. 903/1498] tarafından aklî ilimler sahasında karşılıklı bir süre devam eden, cedelleşmeyi andıran, entelektüel kalem kav-

---

10 Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Tefsîri Sûreti'-l-En'âm* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, AY, 2019), 77[a]. Ayrıca demirbaş kayıtlarına göre eserin başka nüshası [İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 91/2] mevcuttur.

11 Hacı Hasanzâde, *Risâle fi'l-cihet* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2350), 40[b]-43[a].

12 Hacı Hasanzâde, *Risâle fi'l-cihet*, Ayasofya, 2350, 41[b].

13 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerefettin Yaltkaya, Rıfat Bilge (İstanbul: Maarifü'l-Celîle, 1941), 1918.

14 Tahir, *Osmanlı müellifleri*, 287.

15 Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 268.

gası türü yazıları konu edinen bir içeriğe sahiptir.[16] Ancak kütüphanelerin dijital kayıtlarında bu esere henüz rastlanmamıştır. Taşköprizâde'nin Hacı Hasanzâde'ye nispet ettiği bir diğer eser, *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyesidir.[17] Nitekim bu çalışmanın sonunda eserin tahkikli neşri sunulacaktır. Başka akademik çalışmaların vurguladığı üzere matbu eserlere dayanan Osmanlı kelâm araştırmaları eksik kabul edilmektedir.[18] İşbu makale çalışması, sözü edilen açığın kapanmasına hizmet etmeyi amaçlamaktadır.

Bunların dışında Hacı Hasanzâde'ye nispet edilen veya edilecek eserlerin ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. Mesela Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin [öl. 910/1504] *Ravżatü'ş-şühedâ*'sını *Saâdetnâme* adıyla "Câmî-i Rûmî" mahlasını kullanarak Hacı Hasanzâde'nin tercüme ettiği söylenmiştir.[19] Fakat bu nispet yanlıştır. Yanlışın kaynağında Hacı Hasanzâde ile Câmî-i Rûmî [XVI. Yüzyıl (?)] isimlerinin birbirine karıştırılması yatmaktadır.[20]

Tıp alanı içinde mütalaa edilen, veba hastalığı ve salgın tehlikesi hakkında bir risale de yine Hacı Hasanzâde'ye izafe edilmektedir. Bu risale aslında yaşanılan dönemin tıp tecrübesine ve verilerine Hasanzâde'nin bigâne kalmadığını göstermektedir. Kitlesel ölümlere sebep olan veba hastalığı üzerine yazılan *Risâle fî't-Tâun* adlı bu çalışmanın kendisine henüz ulaşılamamıştır.[21]

---

16 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 346.

17 Doğrudan bu eser üzerine yapılmış akademik bir çalışma henüz yoktur. Ancak belirli bağlamlarda Hacı Hasanzâde'nin *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiye*'sine temas eden üç önemli tez çalışması mevcuttur. Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 133. Mustafa Bilal Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 22. İmam Rabbani Çelik, *XV. yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 91.

18 M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları (Sempozyum)*, (2007), 213.

19 Bursalı Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 287.

20 Bu karışıklığa dikkat çeken bir yazı için bk. Mustafa İsmet Uzun, "Câmî-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/102.

21 Hamiş kenarına alınan ikinci notta aktarılan bilgi yer almaktadır. Taşköprizâde, *Tercüme-i Şekâik-i numâniyye: Hadâikü'ş-Şekâik*, 180.

2. *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesi*'nin Muhteva ve Metodu

Hâşiye'nin girizgâhı mesabesindeki dibacede *beraat-i istihlal* sanatı ve Fatih Sultan Mehmet'e armağan edilen şiir dikkat çekmektedir. İlk cümledeki *hamdele* safhasından başlamak üzere haşiyenin içinde işlenecek ana konulara ve kavramlara ön hazırlık mahiyetinde giriş yapılmıştır. Kelimelerin ve cümlelerin her biri bu üst amaca hizmet etmesi için bilinçli bir biçimde seçilmiştir. Hâşiyenin birinci temel meselesi Allah'ın emir ve yasaklarının sosyal ve bireysel yaşam ile irtibatıdır. Sosyal düzendeki hukukun adaletle, bireysel yaşamda ahlakın ihsan ile kemale ereceği öngörülmüştür. Adalet ve ihsan gibi hukukî ve ahlâkî değerlerin Allah'ın emir ve yasakları ile ilişki biçimi öne çıkarılmıştır. Diğer bir ifade ile ilâhî emirlerin adalet ve ihsan ile yine adaletin ve ihsanın ilâhî emirler ile karşılıklı etkileşimi üzerinde durulmuştur.

Sosyal yaşamın sağlıklı sürdürülmesi açısından hukuk düzenini ifade eden adalet, insanın bireysel davranışlarını diğer insanların lehine olacak şekilde düzenlemesini sağlayan ihsan kavramlarının ilahiyat ile irtibatı öne çıkarılmıştır. Bilindiği üzere hukukî-ahlâkî yargı ve değerlerin, Allah'ın emir ve yasakları ve kısaca din ile bağlantısını kurmak, kelâm ve fıkıh usûlünde *hüsün-kubuh* problemi olarak isimlendirilmektedir. Hacı Hasanzâde'nin ifadesine göre hukuk-ahlak ilkeleri ile ilgili hükümler, nihai anlamda Allah'ın aşkın fiillerinin tezahürüdür.[22] İlâhî fiiller, gizli-açık hikmet gibi yüksek değerden olgu olarak kesinlikle ayrı düşmez ve teorik olarak da ayrı düşünülemez. *Hâşiye*'nin merkezinde yer alan ilâhî fiiller ile insan fiillerinin irtibatı ise çok yönlü diğer bir asli sorundur.

Bir bütün olarak kâinatın ve bireysel anlamda insanın başlangıç (*mebde*) ve son (*meâd*) bilgisine dikkat edilmelidir. Zira nereden geldiğine ve nereye gideceğine dair bilgi, hâlihazırda yaşanılan hayata doğrudan etki edecek ve belirleyecek bir içeriğe ve öneme sahiptir. Klasik ifadesiyle hayat (*meâş*) anlayışının temeline mebde ve meâd bilgisi konulmalıdır. Her üç kavramdan biri, diğerinin temeline değişmeli olarak getirilebilir. Burada temel ve binayı sabit ve değişmez kabul etmeye gerek yoktur. Dünya ve ahireti hayatı alanına dair değerler, iki ayrı ve birbirinden kopuk görülmemelidir. Her iki alanın da birbirini karşılıklı olarak etkilediğinin farkında olmak gerekmektedir. Zaten ahi-

---

22 Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, Süleymaniye Kütüphanesi, 2844, 49[a].

rette adalet var diye dünya adaletini değersizleştirmek yanlış olduğu gibi dünyadaki adaletin yerine getirilmesi ahiret adaletini anlamsızlaştırmamalıdır. Dünya değerleri ile ahiret değerlerini birbirinin alternatifi gibi görmek yerine aralarındaki denge irtibatının kurulması gerekmektedir. Böylece indirgeme hatasına düşülmeyecek, dünya ve ahiret alanları bir süreklilik çerçevesinde algılanmış olacaktır. İnsanın başlangıcı/doğumu ve sonu/ölümü belirsizlikten kurtarılacak; hayatın kendisine anlam ve değer yükleyen bir konuma getirilecektir.

Aksi halde ahiretin anlamsızlaştırılması insanın dünya yaşamındaki sorumluluk anlayışının örselenmesi neticesini verecektir. Öyleyse ahiret fikri ve inancı insandaki sorumluluk duygusunu pekiştirmesinin yanında bu sorumluluğun sınırlarını da tayin edici bir fonksiyona sahiptir. İnsan tarafından yapılabilecek imkân alanının ötesinde veya üstünde kalanlar, sorumluluk dairesinden çıkmaktadır. Başka bir ifade ile insanın yapabilecekleri ile yapamayacakları arasında bir ayrım gözetilmektedir. İnsanın çaresiz kaldığı, yapacağı hiçbir şey olmayan durumlar karşında yaşadığı mağduriyetleri ve mazlumiyetleri, ahiret hayatı ile telafi edilmesi öngörülmektedir. Bir yönden insanın sınırlı varlık olması, eylemlerinin sınırlı olması ile ahiret inancı arasında yakın bir irtibat ve hassas bir denge kurulmaktadır. Sonuç itibariyle insanın ahiret inancına sahip olması, yaşadığı dünya hayatına istikamet verici bir konuma getirilmektedir.

Başlangıç ve son bilgisi üzerine bina edilecek dünya hayatının hukukî ve ahlâkî hüküm bilgisinin dinin emir ve yasakları ile irtibatı araştırmaya açık bir konudur. Dünya hayatının düzenini sağlayan dinî emirler ile yasakların kökeni ve kapsamı konusunu araştıran Hacı Hasanzâde'ye göre değerlerin ilâhî ve beşerî olmak üzere iki boyutu vardır.[23]

Hacı Hasanzâde kendi yorumlarına geçmeden önce dönemin ruhunu yansıtan bilgileri haşiyesinin girişinde vermektedir. Bu bağlamda İslam düşüncesinin öncü kuşaklarıyla benzer biçimde araştırma yöntemini takip eden dönemin uleması, dünya ve ahiret yaşamı ile doğrudan ilgisi bulunan değerlerin kaynağı meselesini tahkik etmek için oldukça yoğun çaba sarf etmiştir. Ulema, dinî bildirimler veya biçimsel hukuk kuralları ile ahlâkî değerlerin

---

23 Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, Süleymaniye Kütüphanesi, 2844, 49[a].

irtibatını sağlayabilmek için yoğun çaba harcamışlardır. Siyasi sulta sahibi Fatih Sultan Mehmet ahlâkî değerlerin ve hukukî yargıların anlamlarını, metafizik derin dayanaklarını irdeleyen yazılar yazmalarını dönemin seçkin ulemasından talep ederek bu işin ana motive unsuru ve temel teşvikçisi olmuştur.

Değerlerin kaynağı sorunu entelektüel boyutunun yanında çoğu insanın duygu ve düşünce dünyasına da temas etmektedir. İyi-kötünün mahiyeti, kaynağı, bilgi ve varlıkla ilişkisi, insan ve Tanrı ile irtibatı problemi can alıcı bir öneme sahiptir. İyi nedir, iyinin veya kötünün asıl kaynağı ve kimliği kimdir veya nedir, iyi olmak neden gereklidir, iyilik yapmayı ödev kılan Tanrı mı, insan mı? türünden uzatılabilecek soru ve sorunlar, yalnızca kelâm, felsefe gibi disiplinlerin veya dinin yanıtlaması gereken sorunlar değildir. İlk bakışta basit, sade ve yalın gibi gözüken sorular derinleştirildikçe daha karmaşık hale gelmektedir. Bu sebeple II. Mehmet de mesela hakkında ulemanın kendine özgü görüşlerini öğrenmek istemiştir. Hacı Hasanzâde dibacesinde bu emri yerine getirmek amacıyla hâşiye çalışmasına giriştiğini açıkça belirtmiştir. İlahiyat ve felsefeyi doğrudan ilgilendiren bu mesele hakkında bilginlerin konuyla ilgili düşüncelerinin yazıya aktarılması, bu şekilde sağlanmıştır; siyasi istek üzerine *Mukâddimât-ı Erbaa* haşiyeleri kaleme alınmıştır.[24] Öyle ise hâşiyenin yazılmasındaki temel saik siyasi iradenin bizzat kendisi olmuş olmalıdır.

Hacı Hasanzâde, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiye*'sinin girizgâhındaki *hamdele* ardından *salvele* kısmında geleneğe uyarak yazıda işlenecek konunun ana muhtevasıyla uyumlu kelime ve kavram tercihlerinde bulunmuştur. En dikkat çekici olanı hulefâ-i râşidin'i sıralı dört mukaddime olarak anmasıdır. Derkenar notundaki yazıda [Şehit Ali Paşa, 2844, 39ª] Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin *beraat-i istihlal* gereği dört mukaddimeye benzetilmesinin ince bir sanat olduğuna ayrıca dikkat çekilmiştir. Hacı Hasanzâde'nin dört mukaddimeyi teşbih sanatı ile tezyin etmesi, onun bu önermeleri peşinen kabul ettiği anlamına gelmemektedir. İlâhî fiiller ile beşerî fiillerin irtibatını, Tan-

---

[24] Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş–", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (01 Eylül 2012), 6. Ayrıca bk. Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (13 Şubat 2018), 103.

rı'nın yaratıcılığına halel getirmeksizin çözümleyen, dört önermenin temel amacı özgür iradeye ontolojik anlamda yer açmaktır. Dört önermenin nihai üst hedefi varlık hiyerarşisinde özgür iradenin temellendirilmesidir. Ontoloji ile ilgili dört adet önermeden oluşan bu açıklama tarzının elbette fizik ve metafizik alt iddiaları da bulunmaktadır. Buna göre önermelerde, bilhassa üçüncü önermede, var da olmayan yok da olmayan gibi varlıktaki ara unsurlara benzer yapılar öne çıkarılmaktadır. Bu ara unsurların içeriklerini göz ardı etmek, bir yandan insanın diğer yandan Tanrı'nın özgür iradesini temelden yoksun bırakıcı bir sona götürmektedir. Fakat bu bir iddiadır, her iddia gibi bu iddia da ispata ve en azından mantıksal bir açıklamaya muhtaçtır. Var da olabilen yok da sayılabilen ara unsurlar genel ontoloji anlayışında dikkate alınmazsa, fâil-i muhtar Tanrı yaklaşımını temellendirmek gerçekten olanaksız mıdır? Bu önemli bir iddia ve sorundur.

Hacı Hasanzâde'ye göre özgür iradenin temellendirilmesinin tek yolu var da olan, yok da olan ara unsurlardan geçmez. İradeyi özgür kılmak, varlıklar arasında iradeye yer açmak için mutlaka iradeyi var da olan, yok da olan ara bir yapıda anlamak gerekmez. Özneye ait iradenin nesneye ilişen yapısını dikkate almak, zorunlu irade anlayışından kurtulmak için yeterlidir. İradenin nesneye ilişmesinden ortaya çıkan ilişkinin kendisi hariçte yok, fakat iradenin kendisi nesneye iliştikçe sürekli yenilenen bir yapıda olabilir. Dolayısıyla sürekli yenilenen irade anlayışı ile de iradenin kendisine özgür bir alan açılabilir ve zorunlu irade anlayışından uzak kalınabilir.[25]

Açıklamaların gösterdiğine göre Hacı Hasanzâde üçüncü önermenin en temel iddiasına katılmamaktadır. Var da olan, yok da olan varlıksal ara unsurlar nedeniyle mantıktaki en temel çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkelerini askıya almaya gerek yoktur. Öyleyse Hacı Hasanzâde üçüncü önermenin zorlamalarına kapı aralamaksızın, fâil-i muhtar Tanrı anlayışını temellendirmenin farklı bir yolunu önermiştir.

Hacı Hasanzâde için üçüncü önermenin yanı sıra ikinci önerme de sorunludur. İkinci önermenin temel iddiasına göre her mümkün varlık, kendi dışında bir illete sahiptir. İlletin kendisi farklı açılardan derinlemesine incelendiğinde ve Tanrı gibi gücüne ve iradesine karşı konulamaz varlık dikkate

25 Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 59[b].

alındığında, metafizik alanı ilgilendiren tümel bir önermeye ulaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile mümkünün varlık nedenini temsil eden illete doğrudan etki eden Tanrı tasavvuruna göre ilâhî iradenin içinde bulunduğu illet, var olduğunda mümkünün var olması zorunlu, ilâhî iradenin etkisini kaldırdığı durumda illet ortadan kalkacağı için mümkünün yokluğu zorunludur.

Ancak Hacı Hasanzâde'ye göre fizik yanında metafizik sonuçları barındıran ikinci önermenin tümel yargısı, kapalıdır, açık bir anlama işaret etmemektedir.[26] Çünkü sözü edilen tümel yargıyı dikkate almaksızın yine de ilâhî iradenin seçimi nedeniyle fiilin zorunlu olduğunu söylemek mümkündür. İkâvukû, irâde-murâd ilişkisi kırma-kırılma ilişkisine benzer, özne-nesne veyahut etki-edilgi gibi birbirinden ayrılması düşünülemez. Sonuç itibariyle Hacı Hasanzâde'ye göre zorunluluk (*vücûb*) kavramının taşıdığı zorunluluğu ayrıca ispat etmeye gerek yoktur, yapılması gereken ontolojik zorunluluk kavramının, Tanrı bakımından herhangi bir mecburiyete yol açmadığını açıklamaktır. Başka bir deyimle Tanrı yaratmak zorunda değildir, ama ilâhî irade devreye girdiğinde mümkün varlık zorunlu olarak var olmak zorundadır. İşte sözü edilen varlıktaki zorunluluk Tanrı iradesine bağlı olarak olguda oluşmaktadır. İlâhî irade akabinde insan zihni varlıktaki zorunluluğu tasavvur etmektedir. Fakat nesneye ilişen ilâhî iradenin ilişmesinin hariçte varlığı yoktur. Nesne bakımından düşünüldüğünde irade sürekli yenilenen bir yapıdadır. İlişki anlamındaki iradenin kendisi nesneye ilişmezden evvel illet-malul zincirine girmez, ama nesneye ilişmenin ardından illet-malul zinciri içinde yer almaktadır. Bu açıklama tarzında iradeyi zedeleyici bir yön asla bulunmamaktadır.[27] Dolayısıyla Hacı Hasanzâde'ye göre ikinci önermenin tümel yargısına temas etmeksizin de iradeyi ontolojik bakımdan özgür kılmak mümkündür.

Hacı Hasanzâde ikinci önermenin kapalılık, üçüncü önermenin aşırı zorlamalı yorumlar içermesi nedeniyle bu önermelerin sonuçlarına katılmamıştır. O, birinci önermede uzun uzadıya tartışılan teselsülün iptali konusunu kelâm ve felsefe perspektiflerinin duyarlılıklarını dikkate alarak işlemiştir. Mevcutlarda sonsuz teselsülün sonlandırılmasının zihin ve varlık düzeylerindeki keyfiyetine değinmiştir.

---

26 Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 61[b].

27 Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 61[b].

Hacı Hasanzâde, iki ayrı varlık dizisinin hizalı parçalarını birbirine eşleştirmek ve çakıştırmak esasına dayalı *Burhân-ı Tatbîk* kanıtının geçerlilik ve yeterlilik şartlarını, ekol farklılıklarının hassasiyetleri bağlamında tartışmıştır. Mevcutların tek tek parçalarını karşıya karşıya zihinde getirerek bir dizinin sonluluğuna dayanarak diğer dizinin sonlu olmasına doğru ilerleyen bu kanıtlama sürecinin sonunda var olanların tamamının sonlu olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Hacı Hasanzâde, mevcutlarda işletilen aynı kanıtlama sürecinin, yok olanlarda (*madûmât*) ve hallerde (*ahvâl*) de devam ettirilmesi gerektiğini belirterek sistemin sorunlu yönüne işaret etmiştir. Zira burada Hacı Hasanzâde'ye göre çifte standart vardır; bir yandan *Burhân-ı Tatbîk* hariçte mevcutların sonlu olmasını ispat edilmekte, diğer yandan hariçte yok olanlar sonsuz kabul edilmektedir. Dahası var da yok da olmayan ontolojik ara formu temsil eden hallerde (*ahvâl*) teselsülü kabul etmek insan zihnini, mantıksal veya teolojik bir açmaza götürmemektedir.[28]

Hacı Hasanzâde insan fiillerinin ontolojik boyutu yanında fiillerin ahlâkî değerler yönünü de *Hâşiye*'sinde incelemiştir. O, ilâhî fiillerin temelinde yer alan ilâhî iradenin değerler ile ilişkisi sorunlarını kelâm ve felsefe disiplinleri çerçevesinde değerlendirmiştir. Onun felsefe ekolünü ifade etmek için *felâsife* kelimesi yerine ısrarlı biçimde *hükemâ* ismini tercih ediyor oluşu, üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Kelâm ile felsefeyi iki ayrı yöntem olarak meseleler etrafından örgülemesi değerlidir. Zira delillerin, iddiaların geçerlilik şartlarındaki farklılaşmaları sunmada başarılı olduğu söylenebilir. Yanı sıra kelâm sistemi içinde yer alan Mu`tezile-Eş'arî ve Hanefî-Mâtürîdî gibi ekollere vurgulu biçimde temas ediyor olması da ayrıca önemlidir.

Hacı Hasanzâde'nin yazım tarzında ihtiyat, teyakkuz hali göze çarpmaktadır. Bunu görebilmek için haşiyedeki dibaceyi okumak yeterli gelecektir. O, Hazreti Allah'ın kendisine bahşettiği düşünceleri, fazla uzatma yoluna gitmeden kısaca aktarmayı hedeflediğini söylemiştir. Okuyucularından istirhamını açık etmiştir. Yazıyı okuyanların gözlerine çarpan eksiklikleri ve kusurları evvelemirde, sehve veya acze yormalarını istemiştir; "İnsan, nisyan ile maluldür.", özdeyişini okuyucularına hatırlatmıştır. Kendisini eleştirecek olanlar-

[28] Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 55[b].

dan ricası, insafı elden bırakmamaları ve hakkaniyete riayet etmeleridir. Harfinde bile kusur bulunamayan tek kelâmın, Allah'ın kelâmı olacağı ikazıyla okuyucularını, yapacakları eleştirilerinde temkinli olmaya ve düşünmeye davet etmektedir.[29] Giriş cümlelerindeki uyarılara ve dikkat çekilen hususlara bakıldığında Hacı Hasanzâde'nin bulunduğu ilmi atmosferdeki gerginlik düzeyinin hangi seviyelerde seyrettiğinin ipuçlarını yakalamak mümkün gözükmektedir.

İslam düşüncesinin olgunlaşma dönemi denilebilecek geç bir zaman diliminin sonrasında, hâşiye tarzı eser yazmak yaygınlaşmıştır. Haşiye tarzı yazı yazmanın başlangıcı için açık bir tarih vermek her ne kadar güç olsa da metin ve üzerlerine yazılan şerhlerin klasik birer yapıt düzeyine ulaşmasından sonraya kaldığı ve Osmanlı ilim dünyasında yaygın bir gelenek haline getirilmiş olduğu söylenebilir. Bir genelleme yaparak hâşiye yazım tarzının, Osmanlı düşünce yapısına ait özgün bir yazma ve okuma faaliyeti olduğunu ileri sürmek mümkündür. Hâşiye yazmak öncesinde birer metin ve şerh yazısını gerektirdiği için, öncelikle yazılan metin-şerhin ait olduğu anlam bağlamlarına göre okunmasını, ardından yorumlanmasını ön şart olarak gerekli kılmaktadır. Böylece karşılıklı yapılacak tartışmalarda ana konuya dair metinlerin okunmamış olmasının önüne geçilmektedir. Artık mesele okuyup, okumamaktan çıkarılıp, bir yönü ile anlayıp, anlamama zeminine oturtulmaktadır. Aynı metin-şerhe farklı kişilerin yazacağı haşiyelerde mesele; anlamın değerlendirilmesine odaklanmaktadır. Diğer deyimle yapılacak herhangi bir münazarada en az iki farklı kişi aynı metin-şerhe haşiye yazmış ise artık metin-şerhin okunmamış olma ihtimali ortadan kalkmaktadır. Bu sayede metinleri okumamış kişilerce tartışmaların yürütülmesi imkân dışına itilmiş, tabir caizse yapılacak muhtemel bir kör dövüş engellenmiştir. Fakat bu durum, okuma probleminin önüne geçse de beraberinde metin merkezli bir düşünce faaliyetine kapı aralamıştır. Metin ve şerhlerin içerdiği anlam alanlarına yönelik yürütülen ilmi çalışmaların eleştirel düşüncenin gelişmesine ve ilerlemesine katkı sağladığı görülmektedir. Ancak bu tarz bir düşünce faaliyetinin, paradigma

---

[29] Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 49[b].

değiştirici düzeylere çıktığını söylemek için henüz araştırmalar yeterli seviyede değildir.[30]

Hâşiye için öncesinde kaleme alınmış en az bir metin ve şerh yazısı gerekmektedir.[31] *Mukaddimât-ı Erbaa*'nın metni Sadrüşşerîa'ya [öl. 747/1346], şerhi Teftâzânî'ye [öl. 792/1390] aittir.[32] Üst üste yazılmış cümlelerle birbiri üzerine bindirilen yorumların bağlamı bilinmeksizin Hacı Hasanzâde'nin *Hâşiye*'sini doğru ve yeterli anlamanın imkânı yoktur.[33] Katmanlı yorumların tek tek katları aşılmadan yazılanları okumak neyin açıklama, neyin itiraz, neyin soru-cevap olduğunu fark etmeyi zorlaştırmaktadır. Ayrıca itirazın nereye ve kime yapıldığını dikkate almadan, bir cümlenin veya paragrafın tek başına itiraz veya yanıt olduğunu bilmek de maksudu hâsıl etmeye kâfi gelmeyecektir. Öyleyse metin içi ve metin dışı bağlamları yerli yerine oturtmak için Hacı Hasanzâde'nin kullandığı ve değerlendirdiği kaynakların ezber derecesinde tahsil edilmiş olması şarttır. Aksi halde *Hâşiye*'nin güncel değerini ortaya çıkarmak bir kenara, yazıda yapılan yorumları anlamsız cümlelerden ibaret görmek dışında başka yol kalmayacaktır. Hâşiye yazım tarzının ihmal edilme gerekçelerinden birine tekrar düşülecektir. *Hâşiye*'de metnin anlam boyutuna yapılan müdahalelerin yerine birbirinden kopuk ve dağınık cümleler gözükecektir.

Hâşiye'nin el yazma nüshalarının derkenarlarına yazılan notların metin dışına yapılan referansların adreslerini en azından kişi ve kitap olarak gösterdiğini burada belirtmek gerekmektedir. *Hâşiye*'de dikkat çeken diğer bir husus, Hacı Hasanzâde'nin diğer yazı tarzlarının dışına çıkmış olmasıdır. Mûtad olan, metin-şerh açıklamalarından sonra yazarın, kendi ifadesini onlardan ayırmak için "derim ki" diye başlamasıdır. Ancak Hacı Hasanzâde "ben de-

---

30 Haşiye yazım tarzını değersizleştiren bakış açılarını kritik eden ve "*Haşiye geleneğinin ilmî yetersizlikle, şahsî zaaflarla, kültür ve medeniyetin tıkanmasıyla, gerileme ve çökmesiyle alakası yoktur*" yargısını savunan bir çalışma için bk. İsmail Kara, "Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslam'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?", *Dinî Yayınlar Kongresi*, (2011), 86.

31 Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/419.

32 Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîḥ 'ala't-tavżîḥ*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998), 380.

33 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 498.

rim ki" şeklindeki yazım geleneği yerine kendi yorumunu belirtmek için her defasında nüshanın derkenarlarına "mimmâ sanaha li-hâtırî/Aklıma ilham edilen budur" cümlesini yazmayı yeğlemiştir. "Ben derim ki" ifade tarzından imtina etmiş olması bazı hassasiyetlere bağlamak mümkündür. Takip edilen bu ifade tarzının Hacı Hasanzâde'ye has bir yöntem olduğu söylenebilir. Fakat bu tarz da bazı karışıklıklara yol açmıştır. Mesela başkasına ait bir görüşü yazar yanlışlıkla kendine izafe etmiştir. Hacı Hasanzâde, Molla Hüsrev'in [öl. 885/1480] *Telvîh Hâşiye*'sinde geçen bir yanıtı, kendisine nispet etmiştir. Ancak yanlış adres gösteriminden dolayı Hasanzâde eleştiriye maruz kalmıştır: [Ragıp Paşa, 1459, 68[a]]. Bu eleştiri içerikli derkenar notunun hemen altında yazılan bilgiye göre bu yanlışlığın, unutkanlıktan veya Molla Hüsrev'in yazısını hiç görmemekten kaynaklanmış olabileceği ileri sürülmüştür. Sözü edilen ihtimallerin göz ardı edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır. Fakat eleştiriyi yapanın ve cevap niteliğinde birkaç ihtimalden bahsedenin ismi nüshalarda yer almamaktadır. Bu notlar muhtemelen, nüshayı yazan veya okuyanlardan birilerine ait olmalıdır.

Küçük bir ayrıntı gibi görünen bu anekdot, aslında dönemin düşünce ve yazım geleneğindeki birtakım kaidelere riayetin hassasiyet derecesini göstermektedir. Bu, bir fikrin diğer şahıslara ve ekollere nispet edilmesi konusunda gösterilen duyarlılığa işaret etmektedir. Aslında mesele basit bir nispet işlemi ile sınırlı tutulmamalıdır. Bir eserdeki bilgilerin başka bir yere olduğu şekliyle aynen aktarımı marifet görülmemiştir. Kaynak göstermeksizin yapılan iktibaslar veya intihal denilen davranış kalıpları o dönemde dahi yadırganmıştır. Özgün yorumlara ve katkılara değer verilmiş ve sahiplerinin belirsizleştirilmesine müsaade edilmemiştir. Düşünce ve fikir patentine sahip çıkılmıştır.

Hâşiye'nin sıkça kendisine müracaat ettiği kaynakların ağırlıklı bir kısmı, ikinci klasikler veya geç müteahhir dönemde telif edilenlerden oluşmaktadır. Sözgelimi Adudüddin el-Îcî [öl. 756/1355], Seyyid Şerif Cürcânî [öl. 816/1413] ve Teftâzânî'nin kelâm eserlerinden *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd*, kullanılan kaynaklar arasında başı çekmektedir. Özellikle Cürcânî'nin fıkıh alanında başucu kitabı muamelesi gören *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Muḫtaṣari'l-müntehâ*'sından ve felsefî kelâmın zirvesini teşkil eden *Hâşiyetü't-Tecrîd*'inden yapılan pek çok iktibas vardır. Yapılan iktibasların bir kısmı değerlendirilirken, diğer bir kısmı analiz edilmeden olduğu gibi verilerek geçilmektedir. Hacı Hasanzâde'nin

çağdaşı Molla Hüsrev'in [öl. 885/1480] *Ḥâşiye ʿale't-Telvîḥ* isimli fıkıh usûlü kitabından yapılan alıntılar ise sürekli değerlendirmeye tabi tutulmuştur.[34] Hacı Hasanzâde, kendisine tarih bakımından nispeten uzak kalan erken dönemlerdeki müelliflerin yapıtlarına ve görüşlerine neredeyse hiç atıfta bulunmaz. Onun ilgisi daha çok kendi yaşadığı dönemin sorunlarına ve çözümlerine odaklanmış gözükmektedir. Hacı Hasanzâde, yazdığı *Hâşiye*'sinde daha çok kendi döneminde revaç bulan ve güncelliğini koruyan kelâmî, felsefî entelektüel soru ve sorunları çözümlemeye yoğunlaşmıştır.

Hacı Hasanzâde'nin düşünce yöntemine ışık tutan bir başka önemli bir husus, onun "bizim ashabımız dedi ki" veya "bizim ashabımıza göre" kalıplarını kullanmamış olmasıdır. Zira bu ifade tarzı, klasik kelâm kitaplarında oldukça sık görülmektedir. Belirli bir düşünce sisteminin dışında kalan diğer görüşleri elimine edici bu söylem, Hacı Hasanzâde'nin yazısında görülmez. O, kelâm ve kendi deyişiyle hükemâ ekollerini daha çok iki farklı araştırma sistemi ve iki ayrı düşünce okulu olarak görmüş gibidir. Sonsuzluk gibi olgu ve zihni ilgilendiren, karmaşık ve muğlak bir konuda kelâm ve felsefe sistemlerinin perspektiflerinden "*ala ra'yi'l-mütekellimîn*" veya "*ala ra'yi'l-hükemâ*" şeklinde ikiye ayırarak bahsetmesi vurgulanan hususu desteklemektedir.[35] Yine kelâmî düşünce sisteminin içinde yer alan Eş'ariyye, Mu'tezile ve Mâtürîdî-Hânefî ekollerinin ayrı ve aynı noktalarına temas etmesi, genellemeci ve indirgemeci yaklaşımlara karşı titizliğinin bir göstergesi olarak okunabilir.

Hacı Hasanzâde *Hâşiye*'sinin sonuna geldiğinde kelâmî açıdan ulaştığı iki önemli hâsılâyı paylaşmıştır.[36] Bunlardan biri hüsün-kubuh, diğeri insan fiilleri ile alakalıdır. Hüsün-kubuh konusunda Mu'tezile ile Mâtürîdî ekol; takip edilen süreçte farklı yollardan ilerlerse de aynı sonuca varmaktadırlar. Benzer biçimde insan fiilleri konusunda Tanrı'dan başka tesir edicilik vasfı taşıyan insan iradesini tanıması bakımından yine Mu'tezile ile Mâtürîdî ekol aynı sonuçta buluşmaktadırlar. Kelâm tarihinden bilindiği üzere bu iki esaslı konu;

---

34 Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 57[a].
35 Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 54[b].
36 Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, 63[b].

Eş'arî ve Mu'tezile gelenekleri arasında bağdaştırılması mümkün olmayan iki köklü ayrımı temsil etmektedir.

3. Tahkikli Neşirde İzlenen Yöntem

Tahkikte model bir yöntemi olması nedeniyle "*İSAM Tahkikli Neşir Esasları*" benimsendi. Tahkiki gerçekleştirilen haşiyenin bulunduğu kütüphane isimlerinin ilk harfinden mülhem elde edilen remizler, aşağıdaki nüsha tanıtımları sırasında gösterildi. Kimi nüshaların hamişlerinden alınan başlıkların yanı sıra özel olarak derinlemesine tartışıldığı meselelere ait başlıklar eklenerek köşeli parantezle metne tarafımızdan sonradan ilave edildi. Paragraf başları, noktalama işaretleri anlam akışına uygun olarak düzenlendi. Bundan başka haşiyenin alıntı yaptığı klasik ana kaynaklar tümüyle tarandı. Haşiyenin ana kaynaklardan doğrudan iktibasla aktardığı alıntılar üç cümleden fazla ise yazı boyutu küçültülerek vurgunlanmaya çalışıldı. 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 tarafımızdan eklendi. Tırnak işaretleri ve 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 hareket etmeye gayret gösterildi. Klasik aktarım ifadelerinden kırmızı divitle belirgince yazılan "kavluhû onun sözü" ibareleri *Tavżîḥ* ve *Telvîḥ* kitaplarından doğrudan alıntı olduğu için onları vurgulamak amaçlı kalın/koyu yazıldı. Böylece Hacı Hasanzâde'nin yorumları açık hale getirildi. Tahkikli metin öncesine fihrist eklenerek hâşiyenin kullanımı kolaylaştırıldı.

Haşiyenin pek çok nüshası kütüphanelerde dağınık biçimde bulunmaktadır. İstanbul Süleymaniye kütüphanesinin farklı koleksiyonlarında yer alan el yazma nüshalar, dibaceli ve dibacesiz olarak ikiye ayrılabilir. Dibacesi, ferağ kaydı, istinsah tarihi ve müstensih ismi gibi teknik bilgilerin yer almadığı gerekçesiyle eksik kabul edilmiş ve tahkikli neşirde kullanılmamış nüshalar şöyledir: Halet Efendi, 802, 2^{a}-18^{b}. Laleli, 714, 67^{a}-78^{a}. Servili, 250, 2^{a}-20^{a}. Fazıl Ahmed Paşa, 1596, 27^{a}-48^{b}. Veliyyüddin Efendi, 1005, 116^{a}-125^{b}.

4. Yazma Nüshaların Özellikleri

Tahkikli neşirde kullanılan dibaceli nüshaların kronolojik sıraya uygun biçimde genel özellikleri şöyle sıralanabilir:

a. Şehit Ali Paşa, 2844, [48^{b}-63^{b} vrk.] (ش).

İstinsahı müellifin vefat tarihinden beş yıl sonrasına tekabül eden nüshanın istinsah tarihi 916/1510 yılıdır. Ferağ kaydında müstensih ismi Muhammed b. İlyas el-Kadri'dir. Hicri 916 yılı Recep ayının bir Cuma gününde istinsah tamamlanmıştır. Hicri tarih rakamla değil, yazıyla yazılmıştır. Zahriyede risalenin Muhammed b. el-Hâcî Hasan tarafından telif edildiği kayıtlıdır. Ayrıca *Havâşi Mukaddimat-ı Erbaa min Telvih li-mevlana Muhammed b. El-Hacı Hasan ve mevlana Hasan eş-şehir bi-Samsûnî* bilgisi vardır. Dibacesi, Fatih Sultan Mehmed'e armağan ettiği kasidesi ve ferağ kaydı ile tam bir nüshadır. Sayılan özellikleri nedeniyle bu nüsha asıl kabul edilmiş ve varak numaraları bu nüshanın varaklarıyla paralel ilerlemiştir. Derkenarlarda Kestelî'nin kimi itirazlarının sonuç içeren hükümlerine yer verilmiştir. Ayrıca derkenarlarda müellifin kendine özgün açıklamaları ısrarlı bir şekilde "*mimma sanaha li-hâtırî / aklıma gelen-getirilen budur*" ibaresiyle not edilmiştir. Üstelik hâşiyenin kimi kaynaklarına, soru ve itiraz sahibinin adına yer verilmiştir. Bu ve benzeri açıklayıcı derkenar yazıları tahkikli neşrin dipnotlarında gösterilmiştir. Nüshanın hamişinde dört mukaddimenin her biri başlık gibi koyu siyah divitle yazılmıştır.

b. Ragıp Paşa, 1459, [65^{a}-75^{a} vrk.] (ر).

Ferağ kaydına göre istinsah tarihi rakamla 971/1564 yılıdır. Nüshada "*mimma sanaha li-hâtırî/ aklıma gelen budur*" ibaresi sıklıkla tekrarlanmıştır. Zahriyede Muhammed b. el-Hâcî Hasan'ın risaleyi telif ettiği, *Tavzîh*'teki hüsün-kubuh meselesi ile alakalı olduğu ve müellif hattından hikâye edilerek yazıldığı bilgisine yer verilmiştir.

c. Bağdatlı Vehbi, 2027, [84^{a}-103^{b} vr.] (ب).

Ferağ kaydında istinsah tarihi hicri 1044/1634 Şevval ayının Cumartesi günüdür. Fazlullah b. Süleyman tarafından istinsah edilen bu nüshada dibace bulunmamaktadır. Zahriyede *Havâşi Mukaddimât-ı Erbaa min Telvîh li-mevlânâ*

Muhammed b. el-Hâcı Hasan ismi ile künyelenmiştir. Nüshadaki derkenar notlarının tamamı tahkikli neşrin dipnotlarında gösterilmiştir.

d. Murad Molla, 706, [126[a]-153[b] vrk.] (م).

Eserin tamamlandığı yeri göstermek için kullanılan "Temme" kaydında *Risâle 'alâ mukaddimâti'l-erbaa li-mevlânâ fâzıl el-Hâc Hasanzâde* künyesi ve 1099/1688 yılı, Rebîü'l-âhir ayının ortalarında istinsah edildiği not edilmiştir. Derkenar notları, tahkikli neşrin dipnotuna yerleştirilmiştir.

e. Carullah, 477, [1-15 vr.] (ج).

Zahriyede nüshanın Veliyyüddîn Cârullah [öl. 1151/1738] ismine ait olduğu yazılıdır. Ayrıca *Hâşiye 'alâ mukaddimâti'l-erbaa Tavzîh li-fâzıl el-müştehir bi-Hâcı Hasanzâde* künyesi vardır.

Kaynakça

Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerefettin Yaltkaya, Rıfat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Maarifü'l-Celîle, 1941.

Çelik, İmam Rabbani. *XV. yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Güldü, Şule. *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Hacı Hasanzâde. *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*. Süleymaniye Kütüphanesi, 2844, 48b-63b vrk.

Hacı Hasanzâde. *Hâşiye 'alâ Tefsîri Sûreti'-l-En'âm*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, AY, 2019, 69a-87b.

Hacı Hasanzâde. *Risâle fi'l-cihet*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2350, 40b-43a.

İpşirli, Mehmet. "Hacihasanzâde Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/503-504. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kara, İsmail. "Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslam'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?" *Dinî Yayınlar Kongresi*, 61-86.

Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş–". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (01 Eylül 2012), 1-44.

Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (13 Şubat 2018), 101-132.

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

Özervarlı, M. Sait. "Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?" *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları (Sempozyum)*, 197-213.

Sungur, Necati. *Tâcî-zâde Câfer Çelebi'nin Hevesnâme'si*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Şimşek, Elif Turgut. *Vâhidî'nin Saâdetnâme'si* (İnceleme-metin). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı müellifleri*. ed. Mustafa Çiçekler. thk. Mehmet Ali Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016.

Taşköprülüzâde, Ebu'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed Efendi. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Taşköprülüzâde, Ebu'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed Efendi. *Tercüme-i Şekâik-i numâniyye: Hadâikü'ş-Şekâik*. çev. Mehmed Mecdi. İstanbul: Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1269.

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

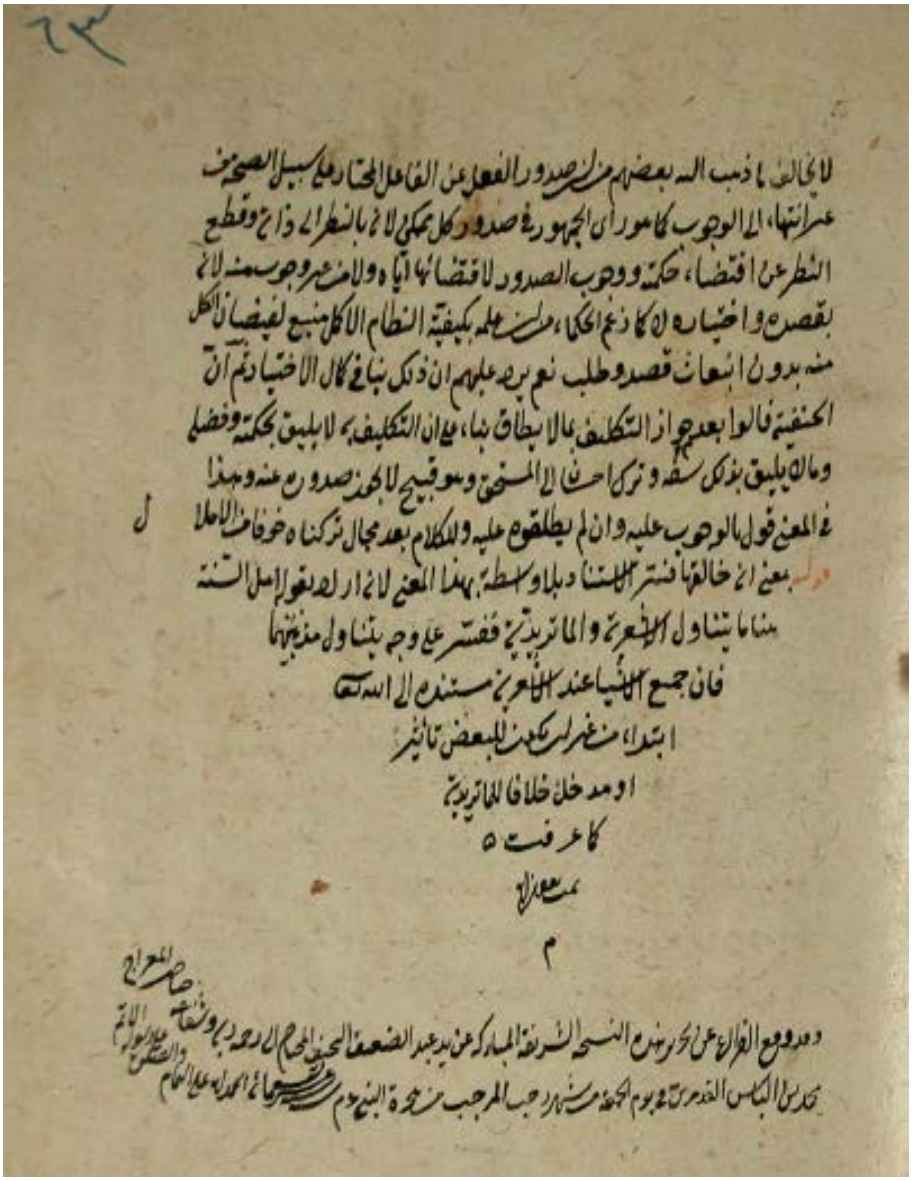
Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Hâşiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/419-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uzun, Mustafa İsmet. "Câmî-i Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/102-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

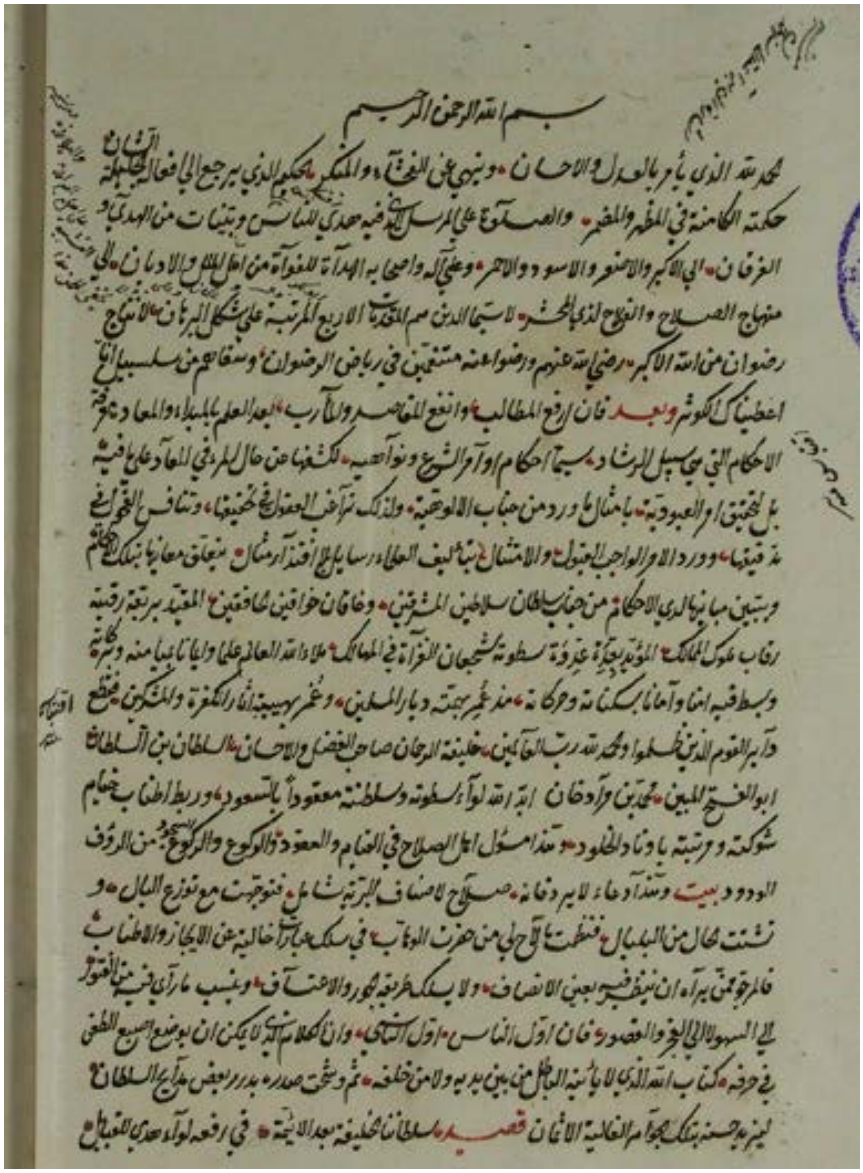
بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله الذي يأمر بالعدل والاحسان • وينهى عن الفحشآء والمنكر • الحكيم الذي يرجع
الى افعاله بحليل الشان • حكمة الكاملة في المظهر والمضمر • والصلوة على المرسل الذي
فيه بدى للناس وبينات من الهدى والفرقان • الى الاصغر والاكبر والاسود
الاحمر • وعلى آله واصحابه الهداة للغواة من اهل الضلل والهوان • الى منهج الصلاح
والفلاح لدى المحشر • لا سيما الذين هم المقدمات الاربع المرتبة على شكل البرهان •
لاتباع ورضوان من الله الاكبر رضي الله عنهم ورضوانه متقيمين في رياض الرضوان •
وسقاهم من سلسبيل ان اعيناك الكوثر • وبعد فان ارفع المطالب و
وانفع المقاصد والمآرب بعد العلم بالمبدأ والمعاد • ومعرفة الاحكام
التي من سبيل الوثاد ستيآ احكام اوامر الشرع ونواهيه • لكشفها عن حال
المرآة المعاد على ما هيه • بل لتحقيق امر العبودية • بامتثال ما ورد من جناب
الالوهية • ولذلك تراغب العقولة تحفظها • وتناقص النحولة تدقيقها •
وورد الامر كواجب القبول والامتثال • بتاليف العلمآء رسايل بلا اختزا امتثال •
يتعلق معانيها بتلك الاحكام • ويتبين بيانها لدى الحكام • من جناب سلطان
سلاطين المشرقين • وخاقان خواقين الخافقين • المعد بريقة رقبته
رقاب ملوك الممالك • المؤيد بعزم حد سطوته سجحان الغزاة في المهالك
ملاذ الامة العلم علما وايانا بياسنه وبركاته • وبسط فيه امنا واماننا
سكانه وحركاته • مذمر بهمته ديار المسلمين • وغمر بهيبته آثار الكفرة
والمشركين • المقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين • خليفة الرحمن
صاحب الفضل والاحسان • السلطان بن السلطان • ابي الفتح المبين محمد بن
مراد خان • ابد الله لواء سطوته وسلطنته معقود بالسعود • وربط طنب
خيام شوكته ومرتبته باوتاد الخلود • ومد اسدول اهل الصلاح في القيام والقعود •

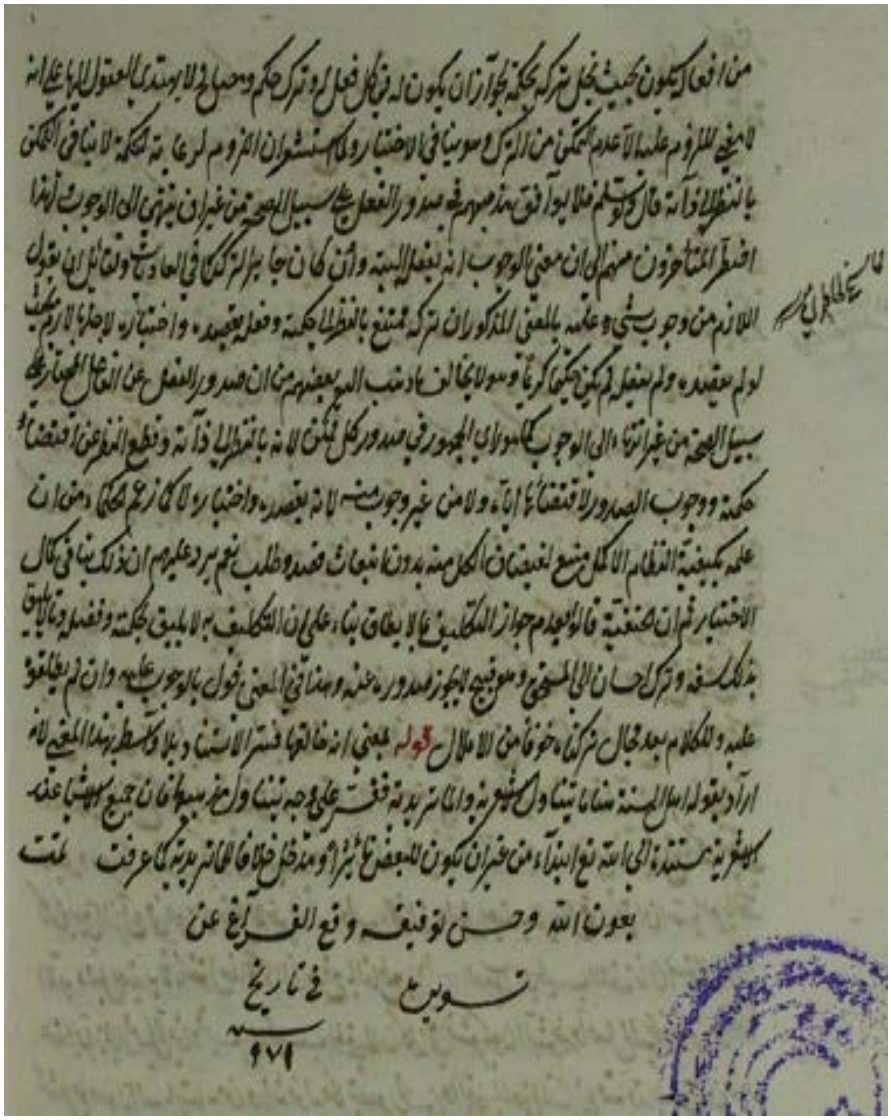
Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 49[a].



Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, 63[b].



Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 65[a].



Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, 75[a].

B. Tahkikli Hâşiye Neşri

ديباجة الحاشية لمولانا محمد بن الحاج حسن

القاضي بالعسكر المنصور

/[49و]بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي يأمر بالعدل والإحسان؛ وينهى عن الفحشاء والمنكر؛ الحكيم الذي يرجع إلى أفعاله الجليلة الشّأن؛ حكمته الكامنة في المظهر والمضمر؛[37] والصّلاة على المرسل الذي فيه ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾[38] [البقرة، 185/2] إلى الأصغر والأكبر والأسود والأحمر؛ وعلى آله وأصحابه الهُداة للغواة من أهل الملل والأديان إلى منهج الصّلاح والفلاح لدى المحشر، لاسيّما الذين هم المقدّمات الأربع المرتّبة[39] على شكل البرهان لإنتاج ورضوان من الله الأكبر رضي الله عنهم ورضوا عنه متنعّمين في رياض الرضوان وسقاهم من سلسبيل ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر، 1/108]؛[40]

وبعد فإنّ أرفع المطالب وأنفع المقاصد والمآرب بعد العلم بالمبدأ والمعاد معرفة الأحكام التي هي سبيل الرّشاد سيّما أحكام أوامر الشرع ونواهيه لكشفها عن حال المرء في المعاد على ما فيه، بل لتحقيق أمر العُبُوديّة بامتثال ما ورد من جناب الإلهيّة، ولذلك تراغب العقول في تحقيقها وتنافس الفحول في تدقيقها؛ وورود الأمر الواجب القبول والامتثال بتأليف العلماء رسائل بلا احتذاء مثال يتعلق معانيها بتلك الأحكام ويتبين مبانيها لدى الحكّام من جناب سلطان سلاطين المشرقين؛ وخاقان خواقين الخافقين المقيّد بربقة رقبته رقاب ملوك الممالك المؤيّد بعِدّة عُدّة سطوته شجعان الغزاة في المهالك ملاء الله العالَم علمًا وإيمانًا بميامنه وبركاته وبسط فيه أمنًا وأماناً بسكناته وحركاته مذ عُمر بهمّته ديار المسلمين وغُمِر بهيبته آثار الكفرة والمشركين؛ فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين،[41] خليفة الرّحمن صاحب الفضل والإحسان السّلطان بن السّلطان أبي الفتح المبين محمد بن مراد خان أيّد الله لوآء سطوته وسلطنته

---

[37] هامش ج: إشارة براعة الاستهلال. منه

[38] هامش ج: اقتباس. منه

[39] هامش ج: أبي بكر وعمرو وعثمان وعلي ولا يخفى لطف هذا التشبيه على أهل البراعة والبلاغة. منه

[40] هامش ج: اقتباس. منه

[41] هامش ج: اقتباس. منه

معقودًا بالسعود وربط أطناب خيام شوكته ومرتبته بأوتاد الخلود؛ وهذا مسؤول أهل الصّلاح في القيام والقعود /[49ظ] والرّكوع والسّجود من الرؤوف الودود.

بيت وهذا دعآء لا يردّ فإنّه صلاح لأصناف البرية شامل؛ فتوجّهت مع توزّع البال، وتشتّت الحال من البلبال، فنظمتُ ما لاح لي من حضرة الوهّاب في سلك عبارات خالية عن الإيجاز والإطناب، فالمرجوّ ممّن يراه أن ينظر فيه بعين الإنصاف ولا يسلك طريقة الجور والاعتساف وينسب ما رآى فيه من الفتور إلى السّهو لا إلى العجز والقصور. فإنّ أوّل الناس أوّل النّاسي وأنّ الكلام الذي لا يمكن أن يوضع أصبع الطّعن في حرفه كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ ثمَّ وشحّت صدره بدرر بعض مدائح السّلطان ليزيد حسنه بتلك الجواهر الغالية الأثمان.[42]

قصيدة[43]

سلطاننا الخليفة بعد الأئمة، في رفعة لواء هدىً للقبايل،
دانت له رقاب ملوك الممالك، خوفًا عقابَه ورجاءً لنايل،
غازٍ بسيفه هُدمت دار مشرك، رامٍ بسهمه فُقِئت عينُ باطل،
وهو الذي أنار منار الشّريعة، بعثًا على الرّشاد بأجلى الدلايل،
ذاتٌ مزيّن بفنون المكارم، روح مصوّر بوجوه الفضايل،
رايآته الرّفيعة قدرًا كأنّها، آياتُ نُصرةٍ تُليتْ في المحافل،
يا أيّها السّماء سماء السّعادة أحضر من سحابك أرض الفواضل
أنت الذي تلألأ أنوار فضله،كالبدر في الدّجى بجميع المشاعل،
أنت الذكيّ تدرك كلّ الدقائق، كالصّورة المرآة من غير حائل،
العزّ والجلال مقيمًا حريمك، طوبى لمن يليق بأعلى المنازل،
لا يشبه الذكاء بك فيضًا ومتمّمة، لا ريب فيه عند عليم وجاهل،
إذ فيضه يخصّ بما صار قابلاً، والفيض منك عَمَّ وإن غيرَ قابل،
نام الأنام ظلّك يا ظلَّ ربّنا ما ظلّت السّمآء ظلالاً لسافل.

---

[42] ج+ لمؤلفه.

[43] هامش ج: هذه القصيدة لمؤلف هذه الرسالة. منه

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: من قضايا الشرع. أي من مقتضياته أوْ من القضايا والقواعد المقرّرة فيه والإضافة إلى الشّرع احتراز عن قضايا اللّغة وإليه أشار بقوله "وأمّا من حيث اللّغة". **قوله: لا يأمر بالفحشاء**. اقتباس يدلّ على أنّ المأمور به ليس بقبيح ولا يدلّ على أنّه حسن مطلقًا بالمعنى المتنازع فيه ولو اكتفى[44] بقوله "حكيم" لكان ظاهر فإنّه لا يليق بحكمة طلب ما ليس بحسن عنده بآكد الوجوه بحيث يصير واجب الإقدام عليه مناطًا للمدح والثواب، ويمكن أن يقال ذكره للاستظهار أوْ للاستدلال بناء /[50و] على أنّه كما لا يليق بحكمته الأمر بما هو قبيح لا يليق بها الأمر بما ليس بحسن فاستفيد هذا الحكم من معنى النصّ لا يأمر بالفحشاء.

قوله: وقد اختلفوا إلى آخره. تفصيل المذاهب أنّ الأشعرية وأصحاب الحديث ذهبوا إلى أنّ الحسن والقبح موجبا الأمر والنّهي والحاكم بهما الشرع ولا حظّ للعقل في دركهما بدونه. والمعتزلة ذهبوا إلى أنّهما مدلولا الأمر والنّهي وثابتان قبلهما والحاكم العقل ولو بالشرع في البعض، وبعض الحنفيّة وافقهم في حسن معرفة الله تعالى حتّى أنّ أبا منصور حمل قول أبي حنيفة رحمه الله "لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لقيام الآفاق والأنفس ويعذر في الشرائع إلى قيام الحجة" على ظاهره[45] فقال بوجوب معرفة الله تعالى على الصّبيّ العاقل دون عمل الجوارح لضعف البنية.[46] والسُمنيّة والبراهمة وبعض أصحاب الشافعيّ وكثير من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى أنّهما مدلولان فيما يدرك العقل حسنه كالإيمان وأصل العبادات وفيما يدرك قبحه كالكفر وترك العبادات وموجبان في غيرهما كهيئات الطاعات ومقاديرها. ثمَّ ظاهر قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [النحل، 90/16] يساعد القول بثبوتهما قبل الأمر والنّهي.

---

[44] هامش وو؛ ج: كما اكتفى به في بعض كتب الأصول. منه

[45] هامش ج؛ وو: إشارة إلى أنّ له تأويلًا كما صرّح به في بعض كتب الأصول. منه

[46] هامش ج: وهو أنّ العقل معتبر شرطًا لا سببًا في دركهما لصحته مطلقًا وللوجوب عند انضمام أمر آخر كإرشاد وتنبيه يتوجه إلى الاستدلال وإدراك مدة التجربة المعينة عليه سواء جعلها الشارع علمًا لذلك كالبلوغ الغالب كما له عنده إتمام التجارب وتكامل القوى أولًا كما في شاهق الجبل وعلى هذا حمل قول أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه. منه. كتبت هذا الحاشية من مقررة المحشي رحمه الله.

قوله: قال في الميزان. أنّ تأييد لما قبله وتفصيل لمذهب الحنفيّة بعض التفصيل. **قوله: يعني مسألة الحسن إلى آخره.** هذا التفسير لدفع أن يتوهّم أنّ المراد بالمسألة ذلك القول الإجماليّ وحده من غير تفصيل. **قوله: لأنّ معظم أبوابه إلى آخره.** وذلك لأنّ غاية هذا العلم على ما أشير إليه في تعريفه سابقًا هو التوصّل إلى معرفة الأحكام الشرعيّة العمليّة عن أدلّتها التفصيليّة وأهمّها معرفة ما هو متعلّق بالثواب والعقاب وباب الأمر والنّهي باحث عنه على وجه كلّي. **قوله: يجوز إلى آخره.** كون هذه المسألة من مهمّات علم الأصول فُهِمَ من عدّها من أمّهاته؛ فالأوجه حمل عبارة المصنف على الوجه الثّاني تأسيسًا.

قوله: كلامية من جهة البحث إلى آخره. يعني أنّ مرجع هذه المسائل الكلاميّة إليها فهي كلاميّة بهذا الاعتبار ومنه يظهر كونها مهمّة فيه ولذلك لم يصرّح به. ولك أن تقول[47] هي من مباحث الكلام اللفظي باعتبار إرجاعها إلى البحث عن الأمر والنّهي هل هما موجبان أوْ دالّان أوْ من مباحث أفعال الباري بمعنى أنّهما هل هما من أفعاله وآثاره الثابتة /[50ظ] بالأمر والنّهي أوْ لا؛ وعلى التقديرين تكون كلاميّة بلا تكلّف زائد. **قوله: وأصوليّة.** تعريض **لصاحب الكشف** فإنّه عدّها كلاميّة ولم يتعرض لكونها أصوليّة.[48]

قوله: ثمَّ إن معرفتها أمر مهّم إلى آخره. فإذا كانت مهّمة فيه كانت مهمة في الأصول. قال المصنف: «مبنية على مسألة الجبر والقدر» يعني من قال بالجبر أي المتوسّط منه كالأشعريّ نفى العقلي وأثبت الشّرعيّ، ومن قال بالقدر كالمعتزلة أثبت العقلي؛ إذ لا بدّ من تأثير القدرة في الفعل المتّصف بالعقلي عندهم بخلاف الشّرعيّ؛ فإنّه يكفي فيه مقارنة القدرة والاختيار وإنْ لم يكن منه تأثير. **قوله: الجبر إفراط إلى آخره.** هذا تفسير للجبر الخالص الذي هو مذهب الجهميّة فإنّهم يقولون لا قدرة للعبد ولا إرادة؛ بل هو بمنزلة الجماد لا للجبر المتوسّط الذي هو رأي الأشاعرة ومبني كلامهم في الحسن والقبح ومقصود المصنّف[49] من ذكر الجبر الإشارة إليه كما سيُشير إليه في آخر المبحث فلا

---

[47] هامش ج: مما سمح لخاطري. منه

[48] قال علاء الدين البخاري: «ومسألة الحسن والقبح مسألة كلامية عظيمة فالأولى أن يطلب تحقيقها من علم الكلام».أنظر **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت. 730هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ، 183/1.

[49] هامش ج: مما سمح لخاطري. منه

يناسبه ذلك التفسير. **قوله: لا جبر ولا تفويض إلى آخره**. هذا القول منقول عن جعفر الصادق، وقيل سمع أيضًا من الإمام أبي حنيفة رحمه الله.[50]

قوله: يطلق على ثلاثة معانٍ. اعلم أنّ بعض المحققين[51] ذكر للحسن والقبح بطريق الحصر ثلاثة معانٍ يكون اتصاف الفعل بهما في العرف والاصطلاح بأحدها وأمّا بحسب اللّغة فأعمّ كما ذكره الشارح في موضعه. الأوّل: الموافق للغرض والمخالف له. والثّاني: ما أمر الشّارع بالثّناء على فاعله وبالذمّ له. والثّالث: ما لا حرج فيه وما فيه حرج أي شرعًا فقال ففعل الله تعالى حسن بالمعنى الثّاني لكن بعد ورود الشرع[52] وبالمعنى الثّالث مطلقًا. وليس بحسن ولا قبح بالمعنى الأوّل لتنزهه عن الغرض وفعل غير المكلّف حسن بالثّالث وليس بحسن ولا بقبح بالثّاني وقد يحسن أو يقبح بالأوّل.

واعترض عليه الشريف الفاضل بمنع الحصر لوجود معنى آخر أي صفة الكمال وصفة النّقص. فأجاب: «بأن ذلك في الصّفات والكلام في الأفعالهم؛ ثمَّ قال وأمّا ما قيل من أن القبح عند الأشاعرة هو كون الشيء منهيّا عنه والحسن بخلافه فليس معنى رابعًا؛ بل هو راجع إلى الثّالث وإنْ فسّر الحسن بكونه مأمورًا به رجع إلى الثاني».[53] وبهذا يُردّ[54] ما أورد على المصنّف من أنّه قال في **الشرح** أوّلًا يطلق على ثلاثة معانٍ ثمَّ ذكر في المتن معنى رابعًا. لكن بقي أنّه جمع /[51و] بين معانيهما التي في الصّفات والأفعال فعدّ ذلك المعنى الآخر هنا وذكر بدل الغرض في المعنى الأوّل الطبع كما وقع في شرح المعنى حتى جعل متناولًا لبعض الصّفات كالفرح والغم وقد يعبّر عنه بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة القبح ما فيه مفسدة وأمّا ما خلا عنهما فلا يكون شيئًا منهما وذكر في المعنى الثّاني قيّد الثواب والعقاب؛ إذ الكلام في فعل العبد فاختصّ به وإنْ أريد ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذمّ ولم يذكر الثالث الذي ذكره ذلك المحقق فكان كلامه مخالفًا لكلامه ويرد عليه منع الانحصار في الثلاثة.[55]

قوله: نصّ الشارع عليه أوْ على دليله. أمّا على المدح فنحو قوله تعالى في حقّ أهل قُباء ﴿رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾ [التوبة، 108/9] حيث مدحهم لتكميلهم الاستنجاء بالماء بعد استعمال الحجر؛ وأمّا على دليله فمثل قوله

---

[50] هامش ج: مذكور في **شرح الصحائف**. أنظر **المعارف في شرح الصحائف** لشمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي، تحقيق عبد الله إسماعيل ومحمد النظير عياد، المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة، 1437هـ/2015م، 1282/2

[51] هامش وو: القاضي عضد الملة والدين في **شرح المختصر لابن الحاجب**.

[52] هامش وو؛ ج: وسيرد ما يتعلق به. منه

[53] **حاشية الجرجاني على شرح المتخصر لابن الحاجب**، 40/2.

[54] هامش وو: ما سنح لخاطري. منه

[55] هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ﴾ [الكهف، 107/18] فإنّه نصّ على الإحسان إليهم بالجنّات وهو دليل على مدح فعلهم. وأمّا على الذمّ فنحو قوله تعالى ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾ الآية، [فصلت، 6/41] وأمّا على دليله فنحو قول النّبيّ عليه السّلام ﴿مَن تَرَكَ الصَّلاةَ متعمّدًا فقَد كفَرَ﴾[56] وهذه أيضًا نصوص على الثواب والعقاب وعلى دليلهما فبنصّ الشارع يدرك كون الشيء متعلَّقًا لما ذكر؛ فإنّ كونه متعلَّقًا له أمر ونصّ الشارع عليه أمر آخر دالٌّ عليه فلا حاجة[57] إلى حمل قولهم لا يدرك الحسن والقبح إلّا بالشرع على التجوّز كما حمله إمام الحرمين وساعده الشارح في **شرح المقاصد** قال: «هذا القول تجوّز حيث يوهم كون الحسن زائدًا على ورود الشرع موقوفًا إدراكه عليه وليس كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثّناء على فاعله وكذا القبح.»[58] وأنت خبير بأن الحسن بالمعنى المتنازع فيه كوجوب الصّلوة مثلًا وصف فيها ثبت عند الأشعريّ بقوله تعالى ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام، 72/6] فأدرك بوروده أنّه جعل الصّلاة كذلك.

قوله: ومحل الخلاف هو الثّالث.

اتفقت[59] الأشاعرة والمعتزلة على[60] أنّ الأفعال تنقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام؛ ثمَّ اختلفوا فذهب المعتزلة إلى أن الأفعال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح. وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذّم في حكم الله تعالى وبالحسن عدمه. ثمَّ القبح هو معنى الحرمة. والحسن يتفاوت مراتبه فإنْ كان /[51ظ] بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذّم فهو الوجوب أوْ يستحق فاعله المدح فقط فهو الندب أوْ يستحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أوْ لا يتعلّق بفعله ولا تركه مدح ولا ذمّ فهو الإباحة. وهذه الأمور أعني الوجوب وأخواته ثابتة للأفعال في ذواتها وليست مستفادة من الشرع؛ بل حاصلة قبله أيضًا لا بالقياس إلى العباد فقط؛ بل بالقياس إلى الخالق أيضًا ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه، تعالى الله عمّا يقول الظّالمون. فوصفوا الأفعال بالحسن والقبح بالنّسبة إليه وذهبوا إلى أنّ أوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة إيّاها. فوجوب الصّلاة وحرمة الزّنا أمران ثابتان لهما والأمر والنّهي كاشفان عنهما واذا قاسوا الأفعال إلى المكلّفين زادوا في تعريف الحسن استحقاق الثواب وفي تعريف القبح

---

[56] التخريج: أخرجه ابن ماجه (4034)؛ والبخاري، (الأدب المفرد) (18) مطولاً بنحوه؛ والبزار كما في (خلاصة البدر المنير) لابن الملقن (284/1) واللفظ له.

[57] هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

[58] **شرح المقاصد** للتفتازاني، 215/3.

[59] هامش وو؛ ج: هذا التفصيل بتمامه مسطور في الحواشي الشريف على **شرح المختصر لابن الحاجب** .

[60] وو: إلى.

استحقاق العقاب آجلًا وقيّدوا استحقاق المدح والذمّ بالعاجل وذهبت الأشاعرة إلى أنّ الأفعال لا حسن لها ولا قبح بما ذكر من التفسير؛ بل قبحها عبارة عن كونها منهيًّا عنها[61] بورود النهي والحسن بخلافه وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع؛ بل هما مستفادان منه. ولو قلب القضيّة في الأمر والنّهي لانقلب الحسن قبيحًا وبالعكس. ولمّا كانت هذه الأحكام الخمسة ثابتة للأفعال لذواتها ولم تكن مستفادة من الشرع والعقل يحكم بذلك إجمالًا وقد يطلّع على تفاصيلها إمّا بالضرورة أوْ بالنّظر فيحكم بها العقل على مذهب المعتزلة قالوا الحاكم هو العقل والشرع هو الكاشف. وأمّا على مذهب الأشاعرة فلا ثبوت لها إلّا من الشرع ولا حكم للعقل بها فالحاكم عندهم هو الشرع. وإذا عرفت هذا التفصيل تلخص عندك محلّ الخلاف وتبين أنّ قوله «هو الثّالث» بالنسبة إلى فعل العبد. فظهر لك أنّ المعاني المنقولة سابقًا عن بعض المحقّقين[62] ليس شيء منها بمحلّ الخلاف وإنْ زعم الشارح أنّه المعنيان الأخيران منها؛ ثمَّ أنّه اعترض على نفسه بأن: قال كيف يتصور النزاع في أنّ ما أمر الشارع على فاعله بالمدح أوْ بالذمّ له يكون بحسب الشرع؟ وأجاب بأنّ النّزاع فيه بمعنى أنّا ندرك بالعقل قبل ورود الشرع أنّ هذا الفعل ممّا يستحق فاعله الثناء أوْ الذمّ في نظر الشارع ويرد عليه أنّ هذا معنى غير معنى ما أمر إلى آخره.[63]

قوله: لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى إلى آخره. /[52و] لا خلاف في أنّ الباري لا يفعل قبيحًا ولا يترك واجبًا بل كل أفعاله حسنة[64] أمّا عند الأشاعرة فمن جهة أنّه لا قبح منه ولا وجوب عليه لكونهما بالشرع فلا يتصوّر منه ترك واجب ولا فعل قبيح. وأمّا عند الحنفيّة فلأنّه مالك الأمور على الإطلاق فهو متصرّف في خالص ملكه يفعل ما يشاء له قدرة كاملة وفعله تابع لمشيئته غير معلّل بالعلّة الغائيّة ليتصوّر النقصان في ذاته وفاعليّته ويستحيل[65] القبح في فعله بل مشتملة على حِكَم ومصالح لا يهتدي العقول إلى إدراك تفاصيلها. وأمّا عند المعتزلة فمن جهة أنّ ما هو قبيح منه يتركه وما هو واجب عليه يفعله بناءً على أصلهم في الحسن والقبح.

---

61 ج – عبارة عن كونها منهيًّا عنها.

62 هامش وو: في حواشي على شرح المختصر لابن الحاجب. منه

63 هامش ج: **حواشي الجرجاني على شرح المختصر لابن الحاجب**. أنظر **حواشي الجرجاني على شرح المختصر لابن الحاجب**؛ 2/38-39.

64 هامش وو؛ ج: ما سنح لخاطري. منه

65 ج ويتخيّل.

قوله: لأنّهم يفسّرون الحسن بما ليس بمنهيّ عنه فيتناول الواجب والمندوب والمباح وأمّا فعل البهائم.[66] فقيل إنّه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وإنْ التزم **الإمام** في **المحصول** كون فعل البهائم وفعل النائم والساهي حسنًا.

قوله: وبمعنى كونه صفة كمال. مخالف لما سبق في كلام الشّريف من أنّ هذا المعنى في الصّفات لا في الأفعال.

قوله: وأمّا بمعنى كون الفعل إلى آخره. وكذا بمعنى الموافقة للغرض والطّبع بالنّسبة إليه تعالى لتعاليه عن الغرض والطبع. نعم؛ يتصوّر موافقة فعله لغرض بعض العباد ومخالفته له فإنّ إماتة زيدا موافقة لغرض عدّوه ومخالفة لغرض وليّه لكن لا يطلق القبح عليه، يدل عليه عدّهم هذا المعنى من الأمور الإضافيّة كما صرّح به في موضعه.

قوله: وما ذكروا جواب سؤال يرد على قوله «لأنّهم قد يفسرون» إلى آخره. وهو أنّهم فسّروه بما أمر به لا بما ليس بمنهي عنه فلا يتناول فعل الباري لا تخصيص للاختصاص بأفعال العباد بذلك المعنى فلا يرد على قوله «وأمّا بمعنى كون الفعل متعلَّق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه» ما قيل وفيه بحث لأنّه إنْ أراد به كونه متعلّقًا لهما معًا كان كما بعده مخصوصًا بأفعال العباد فلا وجه للتخصيص وإنْ أراد به كونه متعلّقًا لكلّ واحد منهما بالإنفراد كان صحيحًا في حقّ الثّواب دون المدح.

قوله: وكون المباح داخلًا إلى آخره. أجيب عن هذا النّظر: «بأن من أدخله في تفسيره جعل المباح مأمورًا به مجازًا وهو لا ينافي اتفاقهم على أنّه ليس بمأمور به بالأمر المطلق الذي هو حقيقة في الوجوب. ولا يخفى عليك[67] أنّ حمل [الأمر] التعريف /[52ظ] على المجاز بلا قرينة غير مستقيم»[68] والسّرّ الذي ذكره ذلك المجيب [مولانا خسرو] في ارتكاب المجاز وهو تناول الحسن والقبح للأحكام الخمسة ضعيف. **قوله: لاتفاقهم.** أي اتفاق الجمهور فلا يرد قول الكعبي.[69] **قوله: على ما مرّ.** وهو أن الأمر لا بدّ فيه من الطّلب ولا طلب في المباح.

فإنْ قلت: فما معنى عدّهم الإباحة من الأحكام التكليفيّة؟ قلت: معناه أنّها في اصطلاح الأصول من أحكام أفعال المكلّف فإنّه استواء طرفي الفعل منه شرعًا؛ وقد أشير إليه في صدر هذا الكتاب فعلى هذا يكون عدّها من تلك الأحكام تحقيقًا لا تغليبًا كما زعم الشارح وصرّح به في بحث الأحكام. وقيل نسبتها إلى التكليف باعتبار سلبه عنها

---

[66] هامش وو؛ ج: فهو خارج عن المقسم عندهم. منه

[67] هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

[68] هامش ج: المجيب مولانا خسرو. **حاشية التلويح** لملا خسرو، 105/1.

[69] هامش وو؛ ج: ردّ على من قال الاتفاق ممنوع لخلاف الكعبي. منه | قال عبد الحكيم السيالكوتي: قد تقرر أنّ الكعبي قائل بكون المباح مأمورا به وواجبا فكيف يصح الاتفاق؟ قلنا: لم يعتبر خلافه لأنّه مكابرة محضة مبنية على شبهة ضعيفة. حاشية التلويح لعبد الحكيم السيالكوتي، 105/1.

وفيه بُعد. وأمّا قول الاستاذ [70]الإباحة تكليف أبعد منه إلّا أن يحمل على أنّه يتضمّن تكليفًا وهو وجوب اعتقاد إباحة المباح. **قوله: وإنْ شاء ترك.** عبارة مشهورة في تفسير القادر وإنْ كان الأولى أن يقال وإنْ لمْ يشاء لمْ يفعل.[71]

قوله: لانتقض التعريفان [جمعًا ومنعًا] إلى آخره. أي لم يكن تعريف الحسن مانعًا ولا تعريف القبح جامعًا. لا يقال لم لا يجوز أن يكون فعل المضطرّ والمجنون حسنًا منهما وإن كان مثله قبيحًا من غيرهما فلا ينتقضان؛ لأنّا نقول هذا لا يتأتى في الحسن والقبح الذاتيَّيْن.

قوله: ويمكن الجواب عنه إلى آخره. فيه نظر[72] لما سيجيء من أنّ الفعل الغير المقدور لا يوصف بالحسن والقبح عند المعتزلة ولا معنى لاستحقاق فاعله الذمّ والعقاب على رأيهم والمقصود بالتفسير هذا المعنى فلا وجه لإدراجه في تعريف القبيح نظرًا إلى ظاهره وإنْ أريد معنى آخر كان خارجًا عمّا نحن فيه.[73]

قوله: ولقائل أن يقول إلى آخره. والجواب عنه[74] باختيار الشق الأوّل ولا بُعد في دخول المكروه كراهة تنزيه في الحسن عندهم فإنّهم جعلوه من مراتب الحسن كما عرفت في تلخيص محل الخلاف. واعلم أنّ التّفسير الثّاني للقبيح وقع في **المواقف**: «هكذا القبيح ما ليس للمتمكّن منه ومن العلم بحاله أن يفعله»[75] وقال الفاضل الشريف في **شرحه**: «اعتبر قيد التمكّن احترازًا عن فعل العاجز والملجأ فإنّه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيّد العلم ليخرج عنه المحرّمات الصادرة عمّن لم يبلغه دعوة نبي ءم [عليه السلام] أوْ عمّن هو قريب العهد بالإسلام واكتفى بالمتمكّن من العلم ليدخل الكفر ممن في شاهق الجبل فإنّه يتمكّن من العلم بالله بالدلائل العقليّة. وأراد /[53و] بقوله "ليس له أن يفعله" أنّ الإقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء»[76] هذا.

---

[70] هامش وو؛ ج: أبو إسحاق الاسفراييني. منه

[71] هامش ج: لأنّ عدم الفعل ليس بالمشيئة وإلّا لزم حدوثه. حسن جلبي. أنظر **حاشية التلويح** لحسن جلبي، 106/1.

[72] هامش وو؛ ج: البحث الذي ذكره الشارح وأجاب عنه بهذا الجواب بعض **معاصري** المصنف. منه

[73] هامش وو؛ ج: بتصحيح قول المصنف. منه

[74] هامش وو؛ ج: مما سنح لخاطري. منه

[75] **المواقف** لعضد الدين الإيجي، 205/8.

[76] **شرح المواقف** للجرجاني، 205/8

ويُفهم[77] منه أنّ المكروه كراهة تنزيه ينبغي أن يدخل في القبيح بناءً على أنّ الإقدام عليه لا يلائم العقل وإنْ لم يكن مناطًا للعقاب. **قوله: لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين.** قيل يمكن أن يتكلّف في تساويهما بتعميم الذمّ في التفسير الأوّل لما في المكروه تنزيهًا. أقول التعميم لا يوافق زيادة قيد العقاب في محلّ النزاع فتأمّل.

قوله: يلزم إثبات الحكم لمحلّ الفعل لا له. أراد بالحكم القيام وإطلاق الحكم على هذا المعنى شائع وهو المناسب للمقام والملائم للعبارات[78] المذكورة في بيان المرام لا المصطلح عليه عند أهل الشرع كالوجوب ونحوه كما توهّم لأنّ قيام العرض بالعرض مسألة عقليّة جعل المستدلّ إبطالها إحدي مقدمات الدّليل فعلى تقدير أن يراد بالحكم ذلك المصطلح يصير تقدير الكلام هكذا: قيام العرض بالعرض محال مطلقًا؛[79] لأنّه يلزم إثبات الحكم الشّرعي كالوجوب للفاعل كزيد لا لفعله كالصّلوة. ولا يخفى ما فيه ومنشأ ذلك التوهّم لفظ الحكم والفعل، ولو قال إثبات القيام لمحلّ العرض لكان أولى. **قوله: وإنْ أريد كونه تابعًا إلى آخره.** القيام بهذا المعنى غير ما ذكره المصنف من التقوّم بالجوهر.

قوله: الثاني أنّ الصّدق على المعدوم لا يقتضي العدميّة[80] [مطلقًا لجواز أن يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فتكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن]. ولو سلّم أن نقيض الحسن أي اللّاحسن معدوم فلا نسلّم أنّه يلزم منه أن يكون الحسن موجودًا. وتفصيله أنّ الوجودي يطلق على معنيين الموجود وما ليس في مفهومه سلب والعدمي على مقابليهما والنقيضان لا بدّ أن يكون أحدهما وجوديًّا والآخر عدميًّا بالمعنى الثّاني لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب أن يكون موجودًا في الخارج لجواز كونه مفهومًا اعتباريًّا ليس فيه سلب ولا استحالة في ذلك لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود عن الخارج. وإنّما الممتنع ارتفاعهما في الصّدق وسرّه أنّك اذا اعتبرتَ ثبوت مفهوم الحسن لشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان فإذا اعبرتَ وجوده في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان أيضًا وليس نقيض وجوده في نفسه وجود اللاحسن في نفسه حتى يلزم من ارتفاع وجوده في نفسه كون الحسن موجودًا في نفسه.

قوله: فيلزم أن لا يكون الإمكان ذاتيًّا له. وهو باطل للزوم انقلاب الحقائق. **قوله: ولا يخفى أنّه لا جهة /[53ظ] للتخصيص بفعل القبح.** يمكن أن يقال[81] المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين قالوا خلق القبيح قبيح فنسبوا خلق

---

[77] هامش وو؛ ج: مما سنح لخاطري. منه

[78] وو: العبادات.

[79] هامش وو؛ ج ر: لأنّ المقام مقام بيان بطلان قيام العرض بالعرض مطلقًا لكونه جزءًا من الدليل. منه

[80] وو؛ ج: المعدومية

[81] هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

ما هو قبيح من أفعال العباد إليهم لا إلى الباري تعالى حتّى نفى بعضهم كالنظّام ومُتّبعيه قُدرته عليه فكان ذلك الأصل مع قطع النّظر عن أدلّتهم الأخرى على خلقهم أفعالهم دليلًا لهم وباعثًا على تلك النّسبة فعنون المصنف من طرف الأشعري دليل إبطالهم ذلك الأصل بفاعل القبيح مزيد اهتمام نسبة خلقه كالحسن إليه وهذا القدر يكفى جهة لذلك التخصيص.[82]

قوله: إنْ أراد به عدم التوقف إلى آخره. والجواب[83] أن المراد[84] عدم توقف فعل الفاعل المتمكّن منه ومن الترك على مرجح أصلًا، لا من عند الفاعل كالقصد والاختيار ولا من الغير لا عدم توقف وجود ذلك الصّادر على مرجح أصلًا ليمنع كونه اتفاقيًّا فحينئذٍ يلزم كونه اتفاقيًّا أي صادرًا بلا قصد واختيار منه ورجحان فعله على تركه بلا مرجّح؛ لأنّ نسبة الفاعل إليهما على السّواء ولم ينضمّ إليه شيء يرجّحه وهو محال بديهة كما أنّ رجحان إحدى كفّتي الميزان بلا مرجّح محال كذلك.

قوله: لأنّ الاختيار صفة متحققة [لا أمر اعتباري] إلى آخره. يرد عليه ما فيه. **قوله :واعترض [على هذا الدليل] بوجوه.** الأوّل في حكم النقض الإجماليّ، والثّاني والثّالث نقضان إجماليّان والرّابع الحلّ.

قوله: الثالث أنه يلزم أن لايوصف إلى آخره. الأولى في تقريره أن يقال إنّه ينفي الشرعيين أيضًا لأنّهما من صفات الأفعال الاختياريّة فإنّ حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا يوصف بهما في الشرع ويستلزم أيضًا كون التكليف بأسرها تكليف بما لا يطاق ولا قائل به. **قوله: يجب به الفعل أوْ لا.** إشارة إلى اختلاف الرّأيين وتعيين الوجوب في الجواب عن الرّابع اختيار للمختار منهما.

قوله: المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها. فيه مناقشة لأنّ الخصم لا يدّعي إلّا ضرورة التفرقة بين أفعالنا الاختياريّة والاضطراريّة بأنّ لقدرتنا واختيارنا نوع دخل وإنْ لمْ يكن بالتأثير فلا أقلّ من الكسب فمنع ضرورة التأثير لا يجدي نفعًا إلّا في الردّ على أبي الحسين وأتباعه فإنّهم ادّعوا في إيجاد العبد لفعله الضرورة ونبّهوا عليها بهذه التفرقة.

---

[82] هذا التعليق بكامله ورد أيضًا في **حاشية التلويح** لحسن جلبي، 110/1-111.

[83] هامش ر: هذا الجواب مذكور في **حاشية التلويح** لمولانا خسرو فلا وجه لنسبته هذا الجواب إلى نفسه بقوله في حاشية كتابه "مما سنح لخاطري" على ما هو عادته. منه. اللهمّ ولم لا يجوز عدم رؤيته أو نسيانه. | نسب هذا الجواب في هوامش النسخ لخسرو لكن نحن لم نعثر على جواب في **حاشية التلويح** لخسرو، 111/1.

[84] هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

قوله: وعن الثّاني بأنّ مرجح فاعليّته قديم إلى آخره. المراد به على ما صرّح به في **شرح المقاصد**:«قديم التعلق الأزليّ للإرادة القديمة بأن يحدث الفعل في وقته».[85] فإنْ قلت[86]: /[54و] مع المرجح القديم إنْ وجب الفعل انتهى الاختيار وإلّا جاز أن يصدر معه الفعل تارةً ولا يصدر أخرى فيكون اتفاقيًّا كما مرّ في فعل العبد. قلنا: نختار الوجوب ولا محذور؛ لأنّ المرجّح الموجب مستندًا إلى ذاته تعالى بخلاف إرادة العبد فإذا حصل الوجوب بتعلّقها لزم الجبر. واعلم أنّه وقع في كثير من نسخ **شرح المختصر لابن الحاجب** في الجواب: «عن الثّاني تعلق الإرادة قديم فلا يحتاج إلى مرجح متجدّد». قال **الفاضل الشريف**:

> «فيه بحث لأنّه إنْ أراد به [بالتعلّق] التعلّق الذي يترتب عليه الوجود لمْ يكن قديمًا وإلّا لزم قدم المراد وإنْ أراد به التعلّق المعنوي فمعه يحتاج إلى مرجح متجدّد وهو التعلّق الحادث الذي به الحدوث. ولو قلنا: إنّ إرادته تعلّقت في الأزل بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده يوجد فلا حاجة إلى تعلّق آخر حادث؛ لم يتم أيضًا لاحتياج وجوده في ذلك الزّمان إلى تعلّق حادث للقدرة يترتّب عليه حدوثه».[87]

ويمكن[88] الجواب عنه بأن يقال تعلق القدرة وإنْ كان أمرًا متجددًا لكن مرجحه أزلي وهو تعلق الإرادة فإنّها كما تعلقت بوجود زيد في وقت مخصوص تعلقت بتأثير قدرته فيه عنده فلا يلزم التسلسل في المرجّحات. وهو المأخوذ في الدليل فلا يكون بعينه جاريًّا في فعله[89] تعالى. **قوله: والمصنّف أورد المنع إلى آخره.** ظاهر هذا التقرير يدلّ على أنّ كلًّا من المعنيين مخصوص بإرادة معنى من معاني الفعل فلا يوافق ظاهر ما يجيء في تقرير الجواب من منع الوجوب على تقدير أن يراد بالفعل الإيقاع فلا بدّ من التوفيق بينهما وسيأتي هناك.

المقدمة الأولى [المعاني التي يطلق عليها الفعل]

قوله: أوْ غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك.

---

[85] عبارة **شرح المقاصد**: «بأن للباري تعالى إرادة قديمة متعلقة في الأزل بأن يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج إلى مرجح آخر ليلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما ليس باختياره بخلاف إرادة العبد فإنها حادثة يحدث تعلقها بالأفعال شيئا فشيئا ويحتاج إلى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها.» أنظر **شرح المقاصد** للتفتازاني، 170/3.

[86] وو: قيل.

[87] **حواشي الجرجاني على شرح المختصر لابن الحاجب**؛ 58/2.

[88] هامش وو؛ ج: مما سنح لخاطري. منه

[89] وو: قوله.

اختيار لما هو مختار بعض الأفاضل[90] وكثيرين من الحكماء من أنّ المقولات خمس والحركة مقولة برأسها ولا ينافيه ما في **شرح المقاصد** من إطلاق الكيف عليها، فإنّه بمعنى آخر أي الحالة والصفة.[91]

قوله: وبرهان التطبيق ليس بتامّ على ما عرف في الكلام.

إشارة إلى ما في **شرح المقاصد** بعد تقرير البرهان وإيراد ما فيه من السؤال والجواب وهو قوله:

> «والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثمَّ مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنّما هو بحسب العقل دون الخارج؛ فإنْ كفى في تمام الدّليل حكم العقل بأنّه لا بدّ أن يقع بإزاء كل جزء جزء أوْ لا يقع؛ فالدليل جارٍ في الأعداد /[54ظ] وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لأنّ للعقل أن يفرض ذلك في الكل وإنْ لمْ يكف ذلك؛ بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لمْ يتم الدّليل في الموجودات المترتبة فضلًا عمّا عداها؛ لأنّه لا سبيل للعقل إلى ذلك إلّا فيما لا يتناهي من الزمان».[92] هذا كلامه.

[برهان التطبيق بين المتكلمين والحكماء]

والجواب على **رأي المتكلمين** أنّ ذلك الحكم من العقل يكفي إذا كانت الأجزاء داخلة تحت الوجود في نفس الأمر وإنْ كانت متعاقبةً ولا يكفي إذا كانت وهميّةً محضة كالأعداد إذ الجملتان ووقوع جزء من الناقصة بإزاء جزء من الزّائدة وهكذا إلى غير النّهاية كلّها بحسب الوهم وهو عاجز عن توهّمه كذلك فعلى تقدير انقطاعه ينقطع الجملتان لا لتناهيهما بل لعدم وجودهما في نفس الأمر وعلى تقدير عدم الانقطاع يلزم تساويهما بحسب الوهم وهو ليس بمحال؛ وإنّما المحال تساويهما بحسب نفس الأمر وهو ليس بلازم.

وعلى **رأي الحكماء** لا يكفي ولا يشترط تلك الملاحظة مطلقًا. وتلخيص كلامهم أنّه إذا كانت الآحاد موجودةً معًا بالفعل مترتّبة فإذا جعل الأوّل من إحدى الجملتين بإزاء الأوّل من الأخرى كان الثّاني بإزاء الثّاني وهكذا فيتمّ التطبيق بلا شبهة، وإذا لم يكن موجودًا في الخارج معًا لم يتمّ لأنّ وقوع آحاد أحديهما بإزاء آحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي إذ ليست مجتمعةً بحسب الخارج في زمان ولا في الوجود الذهنيّ لاستحالة وجودها في الذهن. ومن المعلوم أنّه لا يتصوّر وقوع بعضها بإزاء بعض إلّا إذا كانت موجودةً تفصيلًا معًا إمّا في الخارج وإمّا في الذّهن وكذا لا يتم إذا

---

[90] هامش وو؛ ج: الشيخ شهاب الدين المقتول. منه

[91] **شرح المقاصد** للتفتازاني، 206/2. قال التفتازاني: «فإنه يمتنع حينئذ كون مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها».

[92] **شرح المقاصد** للتفتازاني، 368/1.

كانت موجودةً معًا بلا ترتيب كالنفوس المفارقة عن الأبدان عندهم إذ لا يلزم من كون الأوّل بإزاء الأوّل كون الثّاني بإزاء الثّاني والثّالث بإزاء الثّالث وهكذا يجوز[93] أن يقع آحاد كثيرة من أحديهما بإزاء واحد من الأخرى إلّا إذا لاحظ العقل كلّ واحد من الأولى واعتبره بإزاء واحد من الأخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصّلةً لا دفعةً ولا في زمانٍ متناهٍ حتّى يتصوّر هناك التطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل.

واستوضح بالجبلين الممتدّين على الاستواء وأعداد الحصى فإنّك إذا طبّقت طرفي الجبلين تطابق البواقي وليس الحال /[55و] في أعداد الحصى كذلك بل لابدّ لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها. فيظهر من هذا التلخيص أنّ تلك الملاحظة لا تشترط في الموجودات المترتّبة ولا يكفي ذلك الحكم من العقل مطلقًا لجواز أن نختار عدم الوقوع في غيرها ولا يلزم منه التّناهي.

فإنْ قيل[94]: «الجملتان في حدّ أنفسهما إمّا أن تكونا بحيث لو طبّقهما مطبّق لانطبقتا أوْ لا، فعلى الأوّل كان الزائد كالنّاقص وكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره هذا خلف. وعلى الثّاني انقطعت النّاقصة قطعًا.»[95]

قلنا: لهم أن يقولوا التطبيق بالمعنى المذكور سواءً كان في الأعداد أوْ في الموجودات المتعاقبة أوْ المجتمعة بلا ترتيب محال بالنسبة إلى القوى القاصرة وفرض المحال لا يجدي نفعًا، فهم ينازعون المتكلّمين في جريان ذلك المعنى في جميع ما دخل تحت الوجود. نعم؛ يرد الإشكال عليهم بإمكانه بالنسبة إلى علم الباري والملأ الأعلى فإنّهم يعترفون بشمول علمهم الجميع فتصير مجتمعةً في علومهم. وأجيب[96] عنه بأن يقال: لعلّهم يثبتون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهنيّ أوْ لعلّهم لا يثبتون لها ترتّبا في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها، وفيه نظر.[97] لأنّ العلم بالعلة علة للعلم[98] بالمعلول عندهم فيلزم الترتّب في علومهم بالمعلومات المترتّبة لم لا يتمشّى هذا الجواب إذا جاء الإشكال باعتبار التطبيق منهم في الموجودات الغير المترتّبة فإنّه ممكن منهم بل النّسبة التطبيقيّة بينها وبين ما يترتّب عليها مكشوفةً لهم ومنعُهما تمسّكًا بأنّ اللّائق بشأنهم والكمال منهم صدور ما به اعتناء وحضور الأشياء عندهم على ما هي عليه لا حضورها مطلقًا وهما ليسا كذلك. أشكل من ذلك الإشكال والله أعلم بحقيقة الحال.

---

93 وو: لجواز.

94 هامش وو؛ ج: هذا مذكور في **الحواشي التجريدية** والجواب مما سنح لخاطري. منه

95 **حاشية التجريد** للجرجاني، 385/2.

96 هامش وو؛ ج: هذا الجواب مسطور في الحواشي التجريدية. منه

97 هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

98 وو– للعلم.

ويرد عليهم أيضًا ما أورده بعض الأفاضل من أنّ الأجزاء إذا كانت موجودةً بلا ترتّب يتحقق جملتان أحداهما زائدةً والأخرى ناقصةً ولا شك أنّ وقوع واحد من أحديهما بإزاء آخر من الأخرى وهلمّ جرّا من الأمور الممكنة والعقل يفرض ذلك الممكن واقعًا فيلزم المحال ولا يحتاج في ذلك الفرض إلى الملاحظة تفصيلًا.

واعلم أن في برهان التطبيق سؤالًا آخرًا. لكن على رأي المتكلمين القائلين بثبوت المعدومات والحال.[99] وهو أنّهم قالوا إذا لم يكن الآحاد وهميّة محضة بل ممّا ضبطه الوجود مجتمعةً كانت أوْ متعاقبةً يجري البرهان لتصوّر الانطباق بحسب الواقع هناك بخلاف الأعداد /[55ظ] فإنّها ليست ثابتةً في نفس الأمر بل وهميّة محضة فينقطع الانطباق بانقطاع الوهم فعلم أنّ المانع[100] عندهم من الانطباق ليس إلّا عدم[101] حصول الآحاد في الواقع فالبرهان جارٍ في المعدومات والأحوال مع أنّهم قائلون بعدم تناهي المعدومات في الخارج ويجوّزون تسلسل الأحوال.

قوله: وإذا انتهى إلى إيقاع قديم كالوصف الذي يسمّى تكوينًا لم يلزم التسلسل أيضًا. وليس لقائل أن ينقل الكلام إلى إيقاع ذلك الوصف بناءً على أنّه موجود عند الحنفيّة والمصنّف منهم؛ لأنّ علة الحاجة عندهم هو الحدوث والتّكوين قديم فلا يحتاج إلى الإيقاع على ما هو رأيهم في الصّفات فلهذا قالوا إنّها ليست عين الذات ولا غيرها.

قوله: لأنّ مذهب الأشعري إلى آخره. التحقيق عند الأشعريّ أن تعلّق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمّى إيجابًا له وإذا نسب إلى القادر يسمّى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقة كون الذات بحيث تعلّقت قدرته بوجود المقدور لوقته وهذا ليس من الصّفات الموجودة في الخارج.

قوله: ولا يلزم منه نفي التكوين الحادث. قيل: إنْ أراد به ثبوت التكوين الحادث في الباري يلزم قيام الحوادث به، وإنْ أراد ثبوته في العبد، الأشعري لا يقول بالتكوين فيه سوى كسبه الذي هو عبارة عن مقارنة الفعل لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك تأثير أوْ مدخل في وجوده سوى كونه محلًا له وتلك المقارنة ليست بموجودة في الخارج عنده. والجواب[102]: أنّ نفي التكوين الحادث يكون حينئذٍ بما ذكر فلا يتمّ الإلزام[103] بمجرّد أن مذهب الأشعريّ أنّ التكوين ليس من الصّفات الموجودة في الخارج فقوله «والإلزام ليس بتامّ... ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث» إشارة إلى ما قلنا فتدبّر.

---

[99] هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

[100] وو: المنافع.

[101] وو: الأعدام.

[102] هامش وو؛ ج: مما سنح لخاطري. منه

[103] هامش وو؛ ج: وإنْ لوحظ نفي قيام الحادث به تعالى كان الدليل تحقيقيًّا. منه

المقدمة الثّانية [كل ممكن يتوقف وجوده على موجد]

قوله: وهو ما لا يكون وجوده إلى آخره. لا يلزم من ملاحظة الممكن بهذا المفهوم[104] وضوح احتياجه إلى الغير لجواز أن لا يقتضي لذاته أحدهما اقتضاءً تامًّا ويكون أحدهما أولى بذاته من غير أن ينتهي إلى حدّ الوجوب ويقع به ولا بدّ من ملاحظة الدّليل على إبطاله ولا يجوز تعميم هذا المفهوم لنفي تلك الأولويّة؛ لأنّ مفهوم الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي /[56و] لذاته وجوده بحيث يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا عدمه كذلك كالممتنع ونفي الأولويّة خارج عنه ثابت بالدليل[105] والأظهر أن يقال من ملاحظة الممكن من حيث يتساوى نسبة طرفيه إليه نظرًا إلى ذاته.

قوله: لعدم ملاحظة إلى آخره. وبعد تلك الملاحظة قد يوجد التفاوت بين هذه القضيّة وبين قولنا "الواحد نصف الإثنين" لأنّ تصورات أطرافها قليلة الحصول في الأذهان إمّا لكون بعضها كسبيًّا وإمّا لقلة الأسباب المقتضية لالتفات العقل إليها بخلاف تصوّرات ذلك القول فإنّها بأسرها ضروريّة كثيرة الحصول في الأذهان.[106] وأيضًا قد يوجد التفاوت بين الضروريّات للتفاوت بين في تجريد الطرفين لا لاحتمال النّقيض؛ ولو بأبعد وجه حتى يقدح في الضّرورة وأخذ الوجود والعدم في مفهوم الممكن إشارة إلى أنّ الإمكان[107] في الأصل [108]مقيس إليهما خاصّةً وإنْ استعمل في العرف أيضًا بالقياس إلى الاتصاف بأوصاف ثبوتيّة أوْ عدميّة.

قوله: بجميع أجزائها وشرائطها. أراد به ما يتناول المصطلح عليه وارتفاع الموانع. **قوله: وهو المراد بجملة ما يتوقّف إلى آخره.** فيه تأويل مشهور ليتناول العلّة التّامّة[109] البسيطة. **قوله: فإنْ قيل إنْ أردتم إلى آخره.** قد بيّن آنفًا أنّ المراد هو وجود الممكن تارةً وعدمه أخرى فالسؤال عقيبه بالترديد بينه وبين غيره.[110] والجواب: باختيار ذلك الغير لا يخلو عن بشاعة.[111]

---

[104] هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

[105] هامش ش: أجاب عنه القسطلاني.

[106] هذه العبارة بحرف أخذ من **حاشية التحريد للجرجاني**. أنظر **حاشية التجريد للجرجاني**، 221/2.

[107] ر: الأحكام.

[108] وو: الأصيل.

[109] وو– التامة.

[110] هامش ر: أقول فحاصل من السؤال والجواب بحث أمّا في السؤال فلأنّ ما ذكره في بيان الرجحان بلا مرجح بقوله "وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى" إه [إلى أخره] عين ما ذكره في السؤال الثاني من السؤال فكيف يصحّ الترديد بينه وبين غيره؟ وأمّا في الجواب فلأنّ بعد ذلك البيان كيف

قوله: فإنْ قيل المعلول النوعي إلى آخره. لا فائدة يعتدّ بها في هذا السؤال والجواب[112] لظهور حال المعلول النّوعيّ بالقياس إلى علله ولو ذكر ما يخفى وروده وجوابه لكان أتمّ فائدة في تنقيح الكلام وأنسب لبسطه وتوضيحه للمرام؛ وهو صورة توارد العلتين المستقلّتين على المعلول الشخصيّ بأن يوجد الأولى منهما وتفيد وجوده ثمَّ تعدم ويصير جملة ما يتوقّف عليه المعلول معدومة بعدمها ولا تعدم المعلول بل يبقى موجودًا بوجود الثّانية حين عدم الأولى.

والجواب: أنّ هذه الصورة من التوارد محال. وتفصيله أنّ المعلول إنْ عدم بعدم الأولى ووجد بإيجاد الثّانية لزم إعادة المعدوم وإنْ لمْ يعدم وجب أن يكون الثّانية مفيدة للمعلول أصل الوجود الحاصل /[56ظ] بالأولى فيلزم تحصيل الحاصل وإنْ أفادت بقاء الوجود الحاصل بالأولى يلزم أن لا يكون علّة مستقلّة وعلى هذا فما هو من جملة ما يتوقّف عليه وجود المعلول يكون أحدهما وما هو من جملة ما يتوقّف عليه وجوده وبقاؤه ويكون كلتاهما معًا ولا يعدم تلك الجملة بعدمها فقط بل بعدمهما وللكلام بعد مجال.

قوله: واعلم أن ما ذكره المصنّف إلى آخره. وإذا كان الإيجاد ممّا يتوقّف عليه وجود الممكن[113] ظهر صدق المقدّمة الثّانية من غير حاجة إلى ما ذكره المصنّف في بيانها لأنّ الإيجاد مع الوجود كالكسر مع الإنكسار إلّا أن يوجد الوجوب[114] بالنّظر إلى الإيجاد. **قوله: والحق أنّه اعتبار عقليّ إلى آخره.** اعترض[115] عليه بأنّه لا ينافي توقّف الوجود عليه. واعلم[116] أنّ السّبق بمعنى الاحتياج إلى السّابق في نفس الأمر كما ثبت في وجوب وجود الممكن كذلك ثبت في إيجاد الفاعل إيّاه والكتب مشحونة بذكره فهو من جملة ما يتوقّف عليه وجود الممكن. **قوله: فإنْ قيل لم لا يكفي إلى آخره.** اعترض[117] عليه بأنّ السؤال[118] بعدم كفاية الأولويّة بعد إقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقّق جميع ما يتوقّف عليه الوجود غير موجّه.

يصحّ أن يختار الشق الأول فإنّه مغاير له وأنت خبير بأنّ هذا إنّما نشأ من ذكر قوله السابق "وهو وجود الممكن تارة" آه [إلى آخره] حتى لو كان تركه لم يرد ذلك. **خسرو**.

[111] هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

[112] هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

[113] هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

[114] وو– أن يوجد الوجوب.

[115] هامش وو؛ ش؛ ج ر: للشريف الفاضل. منه

[116] هامش ج؛ ر: مما سنح لخاطري. منه

[117] هامش وو؛ ش؛ ج؛ ر: للشريف الفاضل. منه

[118] هامش ش: أجاب عنه السامسوني.

قوله: يعني مع كونها أوليّة. اعترض[119] عليه بأنّه ليس كما ينبغي. لأنّ الكلام في وجوب وجود الممكن عند حصول العلّة التّامّة لا في الاحتياج إلى علّة تامّة مطلقًا. والثّاني هو الأولى دون الأوّل لوقوع الاستدلالات عليه من الجانبين بحيث يبعد عدّها من التّنبيهات.

قوله: لم ينازع فيها إلّا قوم إلى آخره. هم محمود الخوارزميّ[120] ومن تبعه من المعتزلة زعموا أن الوجوب ينافي الاختيار، ولذا قالوا الفعل مع الدّاعي يصير أولى بالوقوع من غير أن ينتهي إلى حدّ الوجوب. وأنت خبير[121] بأنّ الاختيار إذا كان من تمام العلّة لم يتحقق الوجوب إلّا بعده وكون المعلول واجبًا بالاختيار لا ينافيه بل يحقّقه.

قوله: واعترض عليه الحكماء إلى آخره. وأجيب عنه[122] بأن يقال نختار الشّقّ الأوّل فإنّه اختار في الأزل أنّ المعلول سيوجد فيما لا يزال وما الدليل على استحالته؟ ويرد عليه[123] أنّ وجود المعلول حينئذٍ يتوقّف على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث فينقل الكلام إلى حدوثه وقد يقال غايته لزوم تسلسل الأوقات المتوهّمة واستحالة مثل هذا التسلسل ممنوعة. وأنت تعلم[124] أنّ التزام تسلسل الأوقات المتوهّمة في حضور وقتٍ وقتٍ مستبعد جدًّا. /[57و] وقد يجاب باختيار الشق الثّاني فتأمّل.

قوله: والجواب أنّ المراد بالسّبق الاحتياج إلى آخر الكلام. قيل [قائله مولانا خسرو]: [125]

> في هذا الجواب تكلّف وتعسّف بوجوه. أمّا أولًا: فلأنّه بعد ما صرّح بأنّ الوجوب ممّا يحتاج إليه وجود الممكن لم يصحّ استثناؤه من جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن. وأمّا ثانيًا: فلأنّ التخصيص لا يجري في الأحكام العقليّة كما تقرّر في موضعه. فكيف يصحّ قوله "سوى الوجوب"!. وأمّا ثالثًا: فلأنّ القول بترتّب الوجوب على العلّة الناقصة مكابرة لظهور أنّها حينئذٍ تكون تامّة... وأمّا رابعًا: فلأنّه بعد ما صرّح بأنّ الوجوب هو تأكّد الوجود كيف صحّ قوله آخر "أو سابق على الوجود بالذات" بمعنى الاحتياج إليه فإنّ مؤكّد الشيء لا

---

[119] هامش وو؛ ش؛ ج؛ ر: للشريف الفاضل. منه

[120] ركن الدين محمود بن محمد بن الملاحمي الخوارزمي (٥٣٦هـ/١١٤١م) تلميذ القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي، متكلم، فقيه، صاحب كتاب الفائق في أصول الدين، وأيضا صاحب كتاب المعتمد في أصول الدين. وتحفة المتكلمين في الردّ على الفلاسفة، كل كتبه مطبوعة متوفرة.

[121] هامش ر: مما سنح لخاطري. منه

[122] هامش وو؛ ش؛ ج: الفاضل الشريف. منه

[123] هامش ج: إيراد على الشريف.

[124] وو: الخبير | هامش ر: مما سنح لخاطري. منه

[125] هامش ب؛ ش؛ ج: قائله مولانا خسرو.

يكون سابقًا عليه أصلًا بل الصّواب[126] في الجواب أنّ اعتراض المصنّف مبني على أن يكون الوجوب السّابق صفة للوجود وليس كذلك بل هو صفة للصّدور كما هو المسطور في الكتب المشهورة هذا.[127]

والجواب[128] عن الأوّل: أن ليس معنى استثناء الوجوب عن ذلك الجميع أنّه ليس منه حتّى لا يصحّ بل معناه أنّه ليس من الجميع الذي يحصل هو عنده مترتّبًا عليه ولا فساد فيه. وعن الثّاني: أنّ العلّة التّامّة أُطلقت في قولهم "يجب وجود الممكن عند تحقّق العلّة التّامّة" على ما عدا الوجوب مجازًا متعارَفًا بناءً على نكتة ذكرها الشارح وليس هذا من قبيل التخصيص في الأحكام العقليّة. وعن الثّالث: أنّ ما عدا الوجوب من ذلك الجميع علّة ناقصة للوجود وتامّة للوجوب فلا مكابرة في القول بترتّبه على الناقصة. وعن الرّابع: أن تأكد الوجود بمعنى لزوم حصوله قبله وهو سابق على الوجود خارجًا ومتأخّر تعقّلًا كإمكان الوجود وقوله "بل الصّواب إلى آخره" لا يدفع إلّا بعض الإشكال.

قوله: فلم يجعلوه من أجزاء العلّة التامّة. وبهذا يندفع الاعتراض على قولهم العلّة التّامة للشيء قد تكون بسيطة بأن يقال الوجوب من جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول فالتّركيب لازم. **قوله: ثمّ العقل كأنّه تنبيه على منشأ الغلط إلى آخره.** قيل: الظاهر أنّ ما ذكره المصنّف لا يصلح منشأ للغلط بل هو كلام ضائع لا طائل تحته.

المقدمة الثّالثة [الأمور اللاموجودة واللامعدومة مما يتوقف عليه وجود الممكن]

قوله: وبهذا أي وبما قلنا لأنّه قبل الوقت [لم يكن إيجاد] إلى آخره. وما يقال[129] منع للملازمة الثّانية في تقرير الدّليل مستندًا بأن يكون من تلك الجملة الإرادة التّي من شأنها /[57ظ] الترجيح متى شاء. ووجه الدّفع أنّ تلك الإرادة حاصلة قبل وقت الحدوث ولم يكن إيجاد وبعده لم يتحقّق شيء يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود[130] بلا إيجاد.

قوله: وقد يقال في تقريره. أي في تقرير كلام المصنّف في بيان بطلان القسم الأوّل. **قوله: ولأنّ الكلام في زيد إلى آخره.** الكلام في الحادث مركّبًا كان أوْ بسيطًا وذكر زيد للتّمثيل. **قوله: إذْ لو توقّف على عدم شيء إلى آخره.** يرد عليه[131] أنّه لم لا يجوز أن يتوقّف على أمر اعتباريّ مستمرّ عدمه كالإيجاد وما في معناه كالإيقاع وتعلّق الإرادة ونحوها

---

[126] هامش وو؛ ش؛ ج: من كلام ذلك القائل. منه

[127] **حاشية التلويح** لملا خسرو، 134/1.

[128] هامش وو؛ ج؛ ر: وهذه الأجوبة مما سنح لخاطري. منه

[129] هامش ج: للشريف [؟]. منه | هامش ر: للشريف الفاضل. منه

[130] وو– الوجود فيلزم الوجود.

[131] هامش ج: الفاضل الشريف.

فلا يكون هناك سابق ولا لاحق فلا يستقيم التّرديد بينهما ويكون المعتبر في العلة نفس ذلك الأمر الاعتباري. **قوله: ممّا يتوقّف عليه وجود عمرو أو بقاؤه.** مشعر بجواز أن يكون علة الوجود غير علة البقاء. وفيه كلام ذكر في علم الكلام وقد سبق منّا نبذ منه.

قوله: فذلك الجزاء الذي يحدث عدم عمرو بزواله إلى آخره. لم لا يجوز[132] أن يكون الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله عدم اتّصاف بكر مثلًا يوصف خاصّ اعتباري وزوال هذا العدم اتّصافه بذلك الوصف والاتّصاف ليس بموجود في الخارج فلا يلزم ذلك الخلف الذي لزم من كون زوال عدم الجزء وجود بكر ولا بدّ من نفي هذا الاحتمال في إثبات تلك القضيّة.

قوله: وههنا بحث من وجهين. وأجيب عن الأوّل: بأن الدّليل الدّال على عدم بقاء الحادث موقوفًا على عدم شيء بعد تحقّق جميع الموجودات المفتقر هو إليها يدلّ بعينه على عدم جواز استلزام تلك الموجودات للعدم الذي له مدخل في العليّة بأن يقال ذلك العدم إنْ كان أزليًّا لزم قدم الحادث وإنْ كان حادثًا بأن كان عدم عمرو مثلًا فلا يمكن إلّا بزوال جزء ممّا يتوقّف عليه وجود عمرو أوْ بقاؤه إلى آخر الدّليل. ولا يذهب عليك أنّ ذلك العدم اللّاحق لعمرو إذا توقف على وجود بكر لم يلزم الخلف الذي ذكره المصنّف لجواز وجود بكر في تلك الجملة. ولزوم الخلف الذي ذكره الشّارح في جواب سؤاله[133] لا يقدح لأنّ مقصوده منع استدلال المصنّف بثبوت تلك القضيّة على عدم علّة تركّب الحادث من الموجود والمعدوم، ولا يدفعه إقامة دليل على عدم التركّب؛ بل الجواب[134] أنّ مقصود المصنّف بيان أنّ علّة الحادث لا تتركّب من الموجود والمعدوم الذي يستند إليه حدوث تلك الحادث بل من الموجود والحال الذي يستند إليه حدوثه والعدم الذي يستلزمه جميع الموجودات المفتقر إليها مستندًا إلى الواجب انتهاءً فهو قديم فلا يكون سببًا لحدوث الحادث كما علم /[58و] من إبطال القسم الأوّل فكان قوله "وأمّا موجودات مع معدومات" في تقدير وأمّا موجودات مع معدومات لا يستلزمها الموجودات ليستند الحدوث إليها وسوق الكلام يدلّ عليه وإنْ كان خلاف الظاهر من العبارة. ويمكن أن يعترض[135] على دليل المصنّف على عدم التركّب بوجه آخر وهو جواز أن يتوقّف

---

[132] هامش ج؛ ر: مما سنح لخاطري. منه

[133] هامش وو؛ ج؛ ر: بقوله "لم لا يجوز أن يكون بكر" إلخ [إلى آخره]. منه

[134] هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

[135] هامش ج؛ ر: مما سنح لخاطري.منه

الحادث بعد تحقّق جميع الموجودات المفتقر هو إليها على حضور وقت مخصوص وهو معدوم كيف والزّمان أمر وهمي عند المتكلّمين فيتركّب علّة الحادث من الموجودات وهذا المعدوم ولا بدّ من إبطاله في إثبات عدم التركّب.

قوله: ولا شكّ أن لعدم المانع دخلًا. قال الشريف الفاضل في بيان أنّ العلّة التّامّة للشيء قد تكون بسيطة أنّها قد تكون علّة فاعلية وحدَها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط إذا لمْ يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه. ويظهر من هذا القول إنّ عدم المانع ليس بمعتبر كليًّا كما هو ظاهر كلام الشّارح بل فيما يكون فيه مانع؛ ولعل الحق[136] ما قاله الشّارح إذ لا شك أنّ كلّ ممكن يصدر عن الفاعل فإنّما يصدر إذا لم يمنع مانع عن الصّدور فصدوره موقوف على عدم منعه.

قوله: ويمكن تقريره. أي تقرير الدّليل على عدم تركّب علة الحادث من الموجود والمعدوم بوجه آخر ليكون لقول المصنّف "وإذا ثبت القضيّة المذكورة" إلى آخره مدخل في إثباته.

قوله: فإنْ قلت لم لا يجوز إلى آخره. اعترض[137] عليه بأنّ هذا ليس بمعارضة ولا مناقضة ولا نقض إجمالى ولا تعلّق له بما سبق من الدّليل على إبطال الأقسام الثلاثة كيف وقد صرّح فيما مضى بعدم وروده على الدّليل المذكور حيث قال [التفتازاني] «وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الإرادة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء»[138] وقد يوجّه بأنّ هذا السند لمنع يتوجّه إلى قوله في أوّل البحث: «فحينئذٍ إنْ لم يكن بعض تلك الموجودات معدومًا في شيء من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث»[139] فكأنّه قال لا نسلّم أنّ بعض تلك الموجودات لو لمْ يكن معدومًا في شيء من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث، لم لا يجوز أن يكون ذلك البعض فاعلًا بالاختيار يُوجد الحادث أيَّ وقتٍ شاء ولا يلزم قدم الحادث. ولا يخفى أنّ الأنسب حينئذٍ أن يذكر بجنب ذلك القول: ويمكن[140] أن يقال إنّه منع للملازمة في تلك القضيّة التي ادّعي /[58ظ] المصنّف ثبوتها أي لا يلزم من عدم توقّف وجود الحادث على عدم شيء وجوده عند تحقّق جميع الموجودات المفتقر هو إليها لجواز أن يكون من تلك الجملة فاعل بالاختيار يُوجده أيَّ وقت شاء.

---

136 هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

137 هامش وو؛ ش؛ ج؛ ر: الشريف الفاضل. منه

138 **التلويح** للتفتازاني؛ 338/1.

139 **التلويح** للتفتازاني؛ 338/1.

140 هامش ش؛ ج؛ ر: مما سنح لخاطري. منه

قوله: عدم كل سابق منها معدّ. مسامحة لأنّ المعدّ في الاصطلاح ما له مدخل في الشّيء باعتبار وجوده وعدمه فنسبة الأعداد إلى العدم لأن يتمّ به.

قوله: فيرتفع لامتناع بقاؤها. لا يقال إنْ كان امتناع بقائها لذاتها كان ذاتها مقتضية للعدم فيلزم أن لا توجد ابتداءً وإنْ لم يكن لذاتها كان ارتفاعها لارتفاع شيء من الموجودات. لأنّا نقول البقاء غير الوجود وذاتها تقتضي العدم في زمان ثانٍ فلذلك امتنع بقاؤها ولا يلزم منه اقتضاؤها العدم مطلقًا لجواز أن يكون اقتضاؤها العدم في زمان مشروطًا بوجودها في زمان سابق عليه مع تساوي نسبتها إلى أصل[141] الوجود والعدم واستحالته ممنوعة.

قوله: بل طبيعة الأفراد والمطلق إلى آخره. كونهما[142] على نهج واحد في إمكان الوجود وامتناعه الذاتيين مسلّم. وأمّا في إمكان البقاء وامتناعه[143] فلا لجواز أن يكون طبيعة المطلق ممكنة البقاء في ضمن أفراد غير متناهية وتكون باقية باعتبار وجود فرد منها لا إلى نهاية ويكون خصوصيّة كلّ منها ممتنعة البقاء. ولعلّ نسبة هذا الكلام إلى المصنّف وإحالة تحقيقه على علوم آخر إشارة إلى ضعفه.

قوله: بل توجيه السّؤال إلى آخره. هذا التوجيه مناسب لقول المصنّف في تقرير السّؤال على ذلك التقدير بخلاف التّقرير الأوّل. إذْ لا حاجة فيه إلى هذه العبارة لكونها معارضة.

قوله: بل لا يلزم إلّا ترجيح المختار أحد المتساويين. ولقائل[144] أن يقول اتصاف المختار بأحد الترجيحين دون الآخر مع تساوي حصولهما بالنّسبة إليه ترجيح بلا مرجح وهو محال. وهذا الإيراد حقّ إلّا أنّه لا يتأتى من طرف الأشعري لكونه خلاف مذهبه لأنّه جوّز ترجيح المختار أحد المتساويين بلا مرجح. فإنْ قيل: إنْ أريد بالترجيح بلا مرجح وقوع أحد الترجيحين بلا فاعل فليس بلازم. لأنّ المختار جعل ذاته متّصفًا به، وإنْ أريد وقوعه عن الفاعل بلا داعٍ ومخصّص فليس بمستحيل كما في الهارب والعطشان. قلنا: المراد تخصّص أحد المتساويين أي اختيار هذا واختيار ذاك بالحصول من غير مخصّص يخصّصه به فإنّ نسبة الفاعل إليهما على السّواء فلا يكون منه تخصيص وليس فيه مخصّص خارجيّ وإلّا لزم تعليل الاختيار هذا خلف. ولا شكّ /[59و] أنّ الترجيح بلا مرجح بهذا المعنى مستحيل

---

141 وو: الحاصل.

142 هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

143 وو– وامتناعه.

144 هامش وو؛ ش؛ ج؛ ر: من كلام الشريف الفاضل. منه

كاستحالة ترجح إحدى الكفّتين على الأخرى من غير مرجّح حتّى ينبّه باستحالته على استحالة[145] الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد.[146]

قوله: يرد منع لزوم قدم الحوادث إلى آخره. أمّا ورود المنع الأوّل فلحدوث الاختيار الذي هو من جملة تلك الموجودات، وأمّا ورود الثّاني فلكون عدم الحادث بعدم الاختيار حينئذٍ وهو غير واجب بعلة موجودة حتى يلزم من انتفائه انتفاؤها منتهيًا إلى انتفاء الواجب.

قوله: وتلك الأمور ممكنة. أي باعتبار حصولها وتجدّدها لموصوفها.

قوله: ضرورة قدم الوسائط. اعترض[147] عليه بأن يقال: لا يلزم من قدم الموجودات المتوسّطة قدم تلك الأمور وإنّما يلزم لو كان استناد تلك الأمور إلى الموجودات أيضًا بالوجوب وهو ممنوع لجواز أن يكون على سبيل الصّحّة والجواز[148] على أن جعل قوله «لا على سبيل الوجوب قيدًا لاستناد الموجودات [إلى الواجب]»[149] يبطل غرض المصنّف فإنّه لو جاز استناد الموجودات إلى الواجب ابتداءً على سبيل الصّحّة لكان أكثر المقدّمات أعني الثانية وإثبات اللّاموجود واللّامعدوم على طرف ولكان قول المصنّف إثبات تلك الأمور على تقدير كون كلّ ممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثر توجيه[150] مخلص عن القول بالموجب بالذات ولولا تلك الأمور لا يمكن نفي الموجب بالذات إلّا بالتزام المحال[151] مستغني عنه فجعل قوله «لا على سبيل الوجوب» متعلّقًا بمفتقرة وقيدا للاستناد المستفاد منه لأنّ الافتقار إلى الشّيء يوجب الاستناد مخلص عن هذه الشّبهات.

قوله: فصدورها عنه إمّا أن يكون [على سبيل الوجوب أو لا على سبيل الوجوب] إلى آخره. المنفيّ أوّلًا استنادها إلى الواجب على سبيل الإيجاب أي اقتضاؤه إيّاها بحيث لا يجوز تخلّفها عنه أصلًا. وحاصله منع استلزام الواجب إيّاها. والترديد ثانيا في استنادها إليه بطريق الوجوب بمعنى أنّها إمّا أن يكون صدورها بحيث لا يجوز عدمه لحصول أمر

---

145 و– استحالة.

146 هامش وو؛ ش؛ ج؛ ر: فيه ردّ على المصنّف تأمّل. منه

147 هامش وو؛ ش؛ ج؛ ر: للشريف الفاضل. منه

148 ش؛ ج؛ ر– والجواز.

149 **التلويح** للتفتازاني؛ 343/1.

150 وو: يوجبه.

151 وو: الحال.

خارج عن الواجب أوجب صدورها عنه أوْ لا يكون كذلك بل على سبيل الصّحّة والاختيار مع جواز أنْ لا يختار صدورها. ويفهم هذا من سياق كلامه فلا استبعاد[152] في ذكره عقيب ذلك النفي. /[59ظ]

قوله: والوجوب إمّا أن يكون بطريق التسلسل إلى آخره. هذا التّرديد[153] جارٍ في الصدور على سبيل الصّحّة أيضًا.

قوله: فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة إلى آخره. هذا كلام ظاهريّ لأنّ اختيار الواجب داخل في علة الإيقاع وهو معه ثابت دائمًا لامتناع التخلّف عن اختياره.

قوله: ننقل الكلام إلى الاختيار إلى آخره. قد سبق الكلام فيه فتذكّر. وإذا قلنا[154] الاختيار هو الإرادة المتعلّقة والتعلّق معدوم في الخارج ومتجدّد لذاتها بحسب الحوادث لم يلزم شيء من المحذورات ويكون مخلصًا عن القول بالموجب.

المقدمة الرّابعة [الرجحان بلا مرجح باطل]

قوله: أنّ الرجحان بلا مرجح أي وجود الممكن بلا موجد [باطل] إلى آخره. قيل:[155] الأنسب أن يقال الرجحان بلا ترجيح والترجيح بلا مرجح أي وجود الممكن بلا إيجاد وإيجاده بلا سببٍ وداعٍ محال. ووجه الأنسبيّة ظاهر.**قوله: وأمّا ترجيح أحد المتساويين.** اعترض[156] عليه بأنّه إنْ أراد[157] به التّساوي بالنّسبة إلى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز التّرجيح باعتبار حصول المرجّح الخارجيّ وانضمامه إليه، وإنْ أراد به التّساوي بالنسبة إلى الفاعل المختار الحكيم ومعنى التساوي بالنسبة إليه أن لا يتعلق بأحد طرفيه غرض من جهة أصلًا ممنوع للقطع بأن المختار الحكيم[158] الذي لا يفعل فعلًا إلّا بعد تعلّق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحًا للمساوي بل ترجيحًا للرّاجح وما ذكر من لزوم[159] إثبات الثابت أوْ التّسلسل على هذا التقدير ممنوع.

---

[152] هامش وو؛ ش؛ ج؛ ر: كما استبعده بعض الفضلاء. منه

[153] هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

[154] هامش ر: مما سنح لخاطري. منه

[155] هامش وو؛ ش؛ ج؛ ر: للسيد الشريف. منه

[156] هامش ش؛ ج؛ ر: للسيد الشريف. منه

[157] وو: أريد.

[158] ش؛ ج؛ ر– ومعنى التساوي بالنسبة إليه أن لا يتعلق بأحد طرفيه غرض من جهة أصلًا ممنوع للقطع بأن المختار الحكيم.

[159] وو: لوازم.

قوله: قلنا الإرادة والاختيار لا يعلّل إلى آخره. وهو قول أهل السنّة الإرادة متعلّقة لذاتها بأحد المقدورين من غير حاجة إلى مخصّص وقد صرّح به الشّارح فيما بعد. وللفاضل الشّريف:

> فيه بحث لطيف[160] وهو أنّ إرادة أحد الضدّين المقدورين إنْ كانت مغايرة لإرادة الآخر وكانت كلّ واحدة منهما لذاتها متعلّقة بأحدهما على التّعيين اتّجه أن يقال إذا لزم إحدى الإرادتين ذات المريد لم يمكن له الإرادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلًا عن الإرادة الأولى. فلا قدرة بمعنى صحّة الفعل والترك. وإذا لم يلزم جاز تجدّد الإرادة وحدوثها وإنْ لمْ تكن مغايرة لها بل تتعلّق إرادة واحدة تارةً بهذا وتارةً بذاك فإنْ كان تعلّقها بأحدهما لذاتها لم يتصوّر تعلقها بالآخر فيلزم الإيجاب. وما يقال من أنّ الوجوب المترتّب على الاختيار لا ينافيه إنّما يصحّ في القدرة بمعنى إنْ شاء فعل وإنْ لمْ يشاء لمْ يفعل.[161] هذا كلامه.

لا يقال المراد من كون التعلّق لذاتها أن لا يحتاج إلى مخصّص خارجيّ لا أن يكون ذاتها مقتضية له /[60و] بحيث لا يتخلّف عنها حتى لا يتصوّر تعلّقها بالآخر فيقع أحد التعلّقين مع جواز الآخر وهو شأن الإرادة. لأنّا نقول فيرد ما أورده من لزوم الترجيح بلا مرجح أي يخصص بأحد المتساويين من غير مخصّص والبداهة لا تفرق بين التعلّقين المتساويين وبين سائر الأمور المتساوية. وقد يتوهّم أن للقائلين بأنّ تعلّق الإرادة لذاتها أن يقولوا بناءً على أن علة الحاجة عندهم هو الحدوث والإرادة واحدة ومتعلقة في الأزل تفصيلًا بما هو كائن فيما لا يزال على الوجه الذي يحصل هو فيه عليه مع صحة الفعل والترك في الأزل بالنظر إلى ذاته ولا يحتاج تلك التعلقات إلى مخصص لما ذكرنا. ودفعه أنّ حدوث تعلّق آخر لها جائز وإلّا لم يتصوّر له القدرة بالمعنى المذكور فنفرض وقوعه فإمّا أن يقع بلا سبب خارجي فترجيح بلا مرجّح أوْ به فلا يكون لذاتها. والحقّ أنّ إشكال الشّريف قوي جدًا وإنْ اختلج الكلام في الأوهام.

قوله[162]: إذْ العمدة فيه. هذا عند الحكماء فإنّها أجلى دلائلهم وأخلاها عن الشّبهة. وعند المتكلّمين على ما نقله أنّه قد ثبت حدوث العالم إذْ لا شك في وجود حادث وكلّ حادث فبالضرورة له محدث فإمّا أن يدور أوْ يتسلسل وهو محال أوْ ينتهي إلى قديم لا يفتقر إلى سبب أصلًا وهو المراد بالواجب وكلا[163] الطّريقين مبني على امتناع وجود الممكن الحادث بلا موجد. **قوله: أو تعلق الإرادة ليس بموجود إلى آخره.** قد سبق ما فيه.

---

[160] هامش ش: شريف.

[161] هامش وو؛ ش؛ ج: ذكره في **شرح المواقف منه**. أنظر **شرح المواقف** للجرجاني، 121/3.

[162] وو: فكل حادث.

[163] ر: الكلام.

[الإرادة عند الأشاعرة والمعتزلة والحكماء]

قوله: واعلم أنّ نزاع الحكماء إلى آخره. اعلم أنّ ههنا تفصيلًا نتلو عليك ليتحقق جليّة الحال ويتبيّن مصدوقة المقال فنقول: جوّز الأشاعرة ومن اقتفى أثرهم ترجيح الفاعل المختار لأحد مقدوريه على الآخر بمجرّد اختياره، وتمسّكوا فيه بالأمثلة المشهورة. ولذلك أمكنهم القول بأنّ أفعال الله تعالى غير معلّلة بالأغراض مع كونه فاعلًا لها بالقصد والاختيار. وذهب جمهور المعتزلة إلى أنّ الفعل لا يصدر عن المختار بمجرّد اختياره بل لا بدّ من داعٍ يترتّب عليه اختياره، وادّعوا فيه الضّرورة وزعموا أنّ الفعل الخالي عن الغرض عبث فذهبوا إلى تعليل أفعال الله تعالى به لكنّ رجوعه إليه تعالى محال لتعاليه عن المنافع والمضارّ فقالوا برجوعه إلى المخلوقات ورعاية مصالح العباد /[60ظ] والإحسان إليهم.

وقال الحكماء: البداهة تشهد بأنّ الفاعل المختار أي الذي يصحّ منه الفعل والترك لا يتصوّر منه الفعل إلّا لغرضٍ يدعو إلى اختياره والفاعل الذي يفعل لغرضٍ يكون غير تامّ من وجهين؛ الأوّل: من حيث أنّه يقصد حصول ذلك الغرض فإنّه لا بدّ أن يكون حصوله أولى به وأليق وإلّا لمْ يكن غرضًا له فيكون مستكملًا بذلك ومستفيدًا منه تلك الأولويّة. والثّاني: من حيث أنّه يتمّ بماهيّة ذلك الغرض فاعليّته فيكون هو ناقصًا في فاعليّته ولما كان الله تعالى تامًّا بذاته لا يتطرّق إلى سرادقات كمالاته شائبة نقصان فلا غرض لفعله فليس فيه الاختيار بالمعنى المذكور وعلمه بكيفيّة الصواب منبع للفيض في الكلّ من غير انبعاث قصد وطلب. وإذا عرفت هذا التفصيل[164] ظهر لك أنّ الحكماء منازعون في ترجيح المختار أحد المتساويين بمجرد إرادته.

قوله: والدّور نوع من التّسلسل بناءً على عدم تناهي التوقّفات. «فإمّا في موادّ متناهية وهو الدّور أوْ غير متناهية وهو التّسلسل المتعارف» كذا في **حواشيه على شرح المختصر لابن الحاجب**.[165]

واعترض[166] عليه بأنّ التوقّفات ليست غير متناهية في الدور إلّا أن يعتبر في كلّ من طرفين أمور غير متناهية يتوقف بعضها على بعض وحينئذٍ يكون التوقّف في موادّ غير متناهية ويكون تسلسلًا متعارفًا. اللّهم[167] إلّا أن يراد بعدم

---

[164] هامش ش؛ وو؛ ج؛ ر: مما سنح لخاطري. منه

[165] **حاشية التفتازاني على شرح المختصر لابن الحاجب**، 325/1.

[166] هامش ش؛ ج؛ ر: للشريف الفاضل. منه | هذا الاعتراض نسب إلى الجرجاني لكن لم أعثر عليه في كتبه، الذي موجود في حاشيته المذكور هو هذه العبارة: «وقيل المراد به عدم تناهي التوقفات فإما في مواد متناهية وهو الدور أو غير متناهية وهو التسلسل المتعارف، وقد يقال: الدور مستلزم للمتعارف منه في كل واحد من طرفيه على ما هو المشهور والأول أنسب بعبارة الشارح.» **حاشية الجرجاني على شرح المختصر لابن الحاجب**، 326/1.

تناهي التوقفات أن لا ينتهي إلى ما لا يتوقّف له. ويمكن أن يراد عدم تناهيها بحسب الزّمان فإنّ زمانه لا ينقطع أبدًا. ولك أن تقول «إنّما اقتصر [المصنّف] على التّسلسل لدلالته على الدّور حيث يقترنان في الذكر غالبًا ولمْ يعكس؛ لأنّ الدور ظاهر البطلان فلا حاجة إلى ذكره وإبطاله بخلاف التسلسل».[168]

قوله: قلنا بل هو جزء من الدّليل. وهو الذي يعوّل الحكماء عليه ويقولون به. وتقريره أن يقال لا يجوز أن يكون الواجب قادرًا مختارًا وإلّا فتعلّق الإرادة بأحد الضدين إمّا لذاتها فيستغني الممكن عن المرجّح لأنّه اذا جاز ترجيح المختار أحد المتساويين بلا مرجّح جاز ترجيحه بلا مرجح بلا فرق وأنّه يسدّ باب إثبات الصّانع وإمّا لا لذاتها فيحتاج تعلّقها به إلى مرجّح ويلزم التسلسل.

وأجيب بأن نختار الشقّ الأوّل؛ إذْ ليس يحتاج تعلّق إرادة /[61و] المختار بأحد المقدورين إلى مرجّح كما في الأمثلة المشهورة ولا يلزم من جواز الترجيح بلا مرجّح أي بلا داعية جواز الترجيح بلا مرجح أي بلا مؤثّر. ألا ترى أنّ بداهة العقل شاهدة بامتناع الثّاني ولذلك لمْ يذهب إلى جوازه أحد من العقلاء ولا تشهد كذلك بامتناع الأوّل ومن ثمة ترى جمعًا يجوّزونه.

قوله: وفيه نظر إلى آخره. هذا النظر يرد على تقرير الشارح كلام المصنّف ولك أن تقرّره بوجه لا يرد هو عليه[169] وهو أن يقال إنْ وجب المرجح فإمّا أن يجب ما هو مرجح في نفسه فهذا باطل لأنّ الاعتقاد الغير المطابق كافٍ، وإمّا أن يجب ما هو كذلك في اعتقاده وحاصله أن يظهر له أمر يصير باعثًا لاختياره أحد الطرفين ومخصصًا له به فكذا إذْ قد يفعل بدون ذلك. وقد سلّمتم عدمه في المثال المذكور فحصل الغرض. لا يقال مراد الحكماء بوجوب المرجح في نفس الأمر في ترجيح المختار أحد الطّرفين لزوم أن يكون هناك شيء داعٍ إلى اختياره ليختار لأجله سواء كان نافعًا له أوْ لا، وسواء كان من قبيل الإدراك أوْ لا، ولا يقدح فيه اعترافهم بعدم العلم بالمرجح في ذلك المثال. لأنّا نقول هذا قول المعتزلة وأمّا الحكماء فقد عرفت سابقًا أنّهم صرّحوا باشتراط الغرض في الفعل الاختياري وهو مقدّم ذهنًا وإنْ تأخّر خارجًا فهذا التوجيه[170] على تقدير تمامه لا يوافقه.

---

[167] هامش ر: مما سنح لخاطري. منه

[168] **حاشية الجرجاني على شرح المختصر لابن الحاجب**، 326/1.

[169] هامش ش؛ ج؛ ر: مما سنح لخاطري. منه

[170] هامش ر: مما سنح لخاطري. منه

قوله: إلّا أن تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي. قد يوجّه بأنّه ليس بالنّسبة إلى العدم بل بالنّسبة إلى حالة للممكن قبل الوجود وتخصيصه بالذكر لكون سياق الكلام في وجود الفعل. وفيه[171] أنه لا يدفع قوله "ليس كما ينبغي".

قوله: ولا نسلّم لزوم التّسلسل لجواز أن يكون اختيار الاختيار عينه. بعد ما قال في تقرير الدّليل الاختيار صفة متحقّقة لا أمر اعتباري حتّى ينقطع التّسلسل بانقطاع الاعتبار أوْ يكون اختيار الاختيار عين الاختيار، لا وجهَ لهذا المنع ولسندِه عند أهل المناظرة بل الوجه إبطال أنّ الاختيار ليس صفة متحقّقة حتّى يجوز أن يكون اختيار الاختيار عينه.[172]

قوله: أوْ نقول لا يجب إلى آخره. أراد بالمرجّح المرجح لصدور الفعل بالمعنى الحاصل ولا شكّ أنّ الفعل بهذا المعنى لا يجب وجوده عنده وحده لاحتياجه إلى الإيقاع أيضًا والجملة التي فسّر المرجح بها هي بالقياس إلى الإيقاع فلذلك لا ينافي وجوده التوقّف على الإيقاع وأمّا الجملة /[61ظ] بالقياس إلى وجود ذلك المعنى فالإيقاع داخل فيها يدلّ عليه ما سبق في تقرير دليل الأشعري من قول المصنّف "فصدور الفعل مع هذه الجملة" إلى آخر. حيث اعتبر الجملة في صدور الفعل من الفاعل وهو عين الإيقاع ذاتًا وإنْ تغايرا اعتبارًا. فيندفع ما يقال[173] المرجح ههنا بمعنى الموجد فإنْ كان متوقّفًا على أمر آخر فليس بتامّ وإنْ لم يتوقف يحصل الوجود عقيبه فلا يجوز القول بالتوقّف بعد فرض المرجّح تامًا ولو فرض أيضًا كونه من الموجودات لجاز القول به.

قوله: قلنا يجب بطريق التسلسل إلى آخره. فإنْ قيل: إذا وجب يلزم الاضطرار في الفعل لأنّه يجب بالإيقاع الواجب بتلك الجملة. قلنا: وجوب الإيقاع منه باختياره مسبوقًا بإيقاع آخر وهكذا كما عرفت فلا اضطرار بمعنى سلب الاختيار. لكن يرد[174] على طريق التّسلسل كون الإيقاعات المحصورة بين وجود الفعل ووجود المرجح الذي حصل بعده الإيقاع غير متناهٍ مع أنّ حصول الإيقاعات غير متناهية في صدور كلّ فعل ممّا يدّعى استحالته بداهة.

واعلم أنّ المصنّف وإنْ بذل مجهوده وصرف مقدوره في تحقيق الجواب عن دليل الأشعريّ بترتيب المقدمات وتطويل الكلام في إثباتها لكن خلاصته ترجع إلى المعنيين كما قرّره الشّارح [التفتازاني] هنا. وصرّح به سابقًا وابتناؤها على

---

171 هامش ش؛ وو؛ ج؛ ر: مما سنح لخاطري. منه

172 هامش ج؛ ر: مما سنح لخاطري. منه

173 هامش ش؛ وو؛ ج؛ ر: القائل بعض الفضلاء العصر. منه

174 هامش ش؛ وو؛ ج: مما سنح لخاطري. منه

المقدّمة الثّانية التي حاصلها أنه "لا بدّ لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها" غير ظاهر.[175] لأنّا نقول مع قطع النّظر عن تلك الكليّة نختار أنّ ذلك الفعل واجب بإيقاع الفاعل إيّاه باختياره وحال الإيقاع والاختيار كما قرّره الشارح ولا شكّ أنّ الإيقاع مع الوقوع كالكسر مع الانكسار. والحاصل أنّ المهمّ لنا إبطال لزوم الاضطرار للوجوب لا إثبات لزومه ولا حاجة فيه إلى إثبات تلك الكليّة. نعم؛[176] يحتاج المستدلّ إليه وكذا على الثّالثة، إذْ نقول من غير التفات إليها يجب الفعل بالمرجح الذي هو تعلّق إرادته واختياره بإيقاعه وذلك التعلّق والإيقاع لا يوجدان في الخارج ويتجدّدان من العبد والأوّل لا يعلّل به[177] والثّاني يعلّل به فلا اضطرار أصلًا. فإنْ أثبت عدم التعليل وقلتَ: اختياره إمّا باختياره فيلزم التّسلسل أوْ لا باختياره فيلزم الاضطرار. قلنا: باختياره ولزوم التّسلسل ممنوع بما ذكره الشّارح وعلى هذا يتم الجواب من غير احتياج إلى ارتكاب التكلّف في إثبات الثّالثة.

قوله: ولقائل أنّ يقول خوارق العادات إلى آخره. /[62و] هذا الاعتراض وارد على دليل المصنّف لكن لا من جانب القدريّة لأنّه يخالف مذهبهم فإنّ كثيرًا من أفعال العباد كالكفر والعصيان غير مرادة[178] له عندهم.

قوله: على أنّ الإرادة في الحيوان إلى آخره. والحقّ أنّ مراد المصنف هنا[179] إثبات التوسّط بين مذهبي الأشعريّة والمعتزلة فكلامه مع ذينك الفريقين ثمّ أنّ الإرادة عند الأشعرية صفة من شأنها تخصيص أحد طرفي المقدور بالوقوع، وعند طائفة من المعتزلة اعتقاد النفع أوْ ظنّه وعند أخرى منهم ميل يعقبه تلك الاعتقاد[180]. فإنْ كان مرادهم بالميل هو الشّوق يتمّ الالزام بالنّسبة إليهم وإلّا فلا يتمّ أصلًا.

واعلم أنّ الإرادة المشتركة بين الحيوانات عند الحكماء مفسّرة بحالة ميلانيّة إلى حصول الفعل أوْ الترك، ويمكن حملها على الشوق. وقد صرّح بإتحادهما الفاضل الطوسي في **شرح التلويحات**[181] [؟] حيث قال «الإجماع أي العزم الحاصل بعد التردّد في الفعل والترك[182] وهو المسمّى بالإرادة والكراهة لا يغاير الشّوق إلّا بالشّدة والضعف مع الإتّحاد في النّوع

---

[175] هامش ش؛ وو؛ ج؛ ر: مما سنح لخاطري. منه

[176] هامش ش؛ ج؛ ر:مما سنح لخاطري. منه

[177] ر– به.

[178] و: مراده.

[179] هامش ش؛ ج؛ ر: مما سنح لخاطري. منه

[180] ر– تلك الاعتقاد.

[181] نفس هذا الكتاب ورد في **حاشية التجريد** للجرجاني لكن محقق الحاشية لم يعثر هذا الشرح أيضا. **حاشية التجريد** للجرجاني، 422/2.

[182] [قال الجرجاني: ظاهر هذا الكلام يقتضي أنّ الإرادة يجب أن تكون مسبوقة بالتردّد قطعًا، والظاهر أنّه أكثري، وأنّها (الإرادة) قد توجد بلا سبق تردّد.] أنظر: **حاشية التجريد** للجرجاني، 399/2.

لأنّه عبارة عن شوق متأكّد» لكن كلامهم في مبادئ الأفعال الاختيارية يدلّ على تغايرهما فإنّهم قالوا لها مبادئ أربعة التصوّر الجزئيّ والشوق المنبعث منه والإرادة المنبعثة من الشوق والتحريك الصّادر عن القوّة المنبثّة في العضلات.[183]

قوله: كميل الأثقال إلى المركز بالطّبع. بناءً على ما هو المشهور بين الحكماء من أنّ بعض الجسم يقتضي بطبعه حيّزًا دون حيّز لا على رأي ثابت بن قرة[184] فإنّه قال إذا رمينا المدرة إلى فوق فإنّما تعود إلى مركز الأرض لا لأنّ الطبيعة الأرضيّة طالبة له بل لأنّ الجزء مائل إلى كلّه الذي يجذبه بعلة الجنسية على ما فصّل في موضعه.[185]

قوله: وقد تواتر عن الأنبياء [وقد تواتر عن الأولياء أيضًا إلّا أنّ بعض الفقهاء ينكرونه]. وهو المسمى في اصطلاح المشايخ بطيّ المكان وهو معلوم الإنّيّة مجهول اللّمّيّة فالوجه ترك الإنكار. وممّا يؤيّد جوازه ما ثبت في موضعه من أنّ ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الأرض مائة وستّين ونيفا؛ ثمَّ إنّ طرفها الأسفل يصل إلى موضع طرفها الأعلى في أقلّ من ثانية[186] وقد ثبت في الكلام أنّ الأجسام متساوية في قبول الأعراض /[62ظ] والله يفعل ما يشاء وهو على كلّ شيء قدير فيقدر على أن يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن من يؤتيه حظًّا من الكرامة.

قوله: ولقائل أن يقول لو كان الاستناد إلى آخره. لا اتّجاه لهذا القول على جواب المصنّف[187] لأنّ حاصله أنّ قصد العبد فعلَه مستندًا إلى قدرته وإرادته المخلوقتين له تعالى فهو مخلوق له بهذا المعنى وإنْ كان إطلاق المخلوق عليه مجازًا وغير مخلوق له بمعنى صدوره منه قصدًا وأصالةً كسائر مخلوقاته لا إطلاق المخلوق عليه بل إنّما أُطلق لأجل وقوعه في كلام الخصم كما أشار الشّارح في تقرير السّؤال ولا يضرّه عدم[188] النزاع في هذا المعنى ولا عدم المنافاة.

قوله: بالقصد الذي هو المسمّى بالإرادة [أوْ بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور]. موافق لما في كلام الحكماء من أنّ القصد والاختيار عبارة عن الإرادة المتعلّقة إلّا أنّها من حيث أنّها توجّه إلى تحصيل الشيء تسمّى

---

183 قارن **حاشية التجريد** للجرجاني، 398/2.

184 هو ثابت بن قرة بن زهرون الحراني الصابئي، أبو الحسن. ولد بحران عام 221 هـ/ 836 م. وتوفي ببغداد عام 288 هـ/ 901 م. اشتهر بعلمه في الفلك والرياضيات والهندسة والموسيقى، طبيب حاسب فيلسوف. له الكثير من المؤلفات. الأعلام 2/ 98، طبقات الأطباء 1/ 215، حكماء الإسلام 20، وفيات الأعيان 1/ 100. ورد هذا الشخص بنفس الرأي في كتب الكلامية. أنظر **شرح المواقف** للجرجاني، 66/6.

185 **شرح المواقف** للجرجاني، 66/6.

186 هامش ش؛ وو؛ ج: المراد بالثّانية ما اعتبره أهل النجوم في الساعات. منه | ر : ثمانية.

187 هامش ج: مما سنح لخاطري. منه

188 وو– عدم.

قصدًا ومن حيث أنّها إيثار له من بين الأشياء تسمّى اختيارًا.[189] وقوله "أوْ بالداعي" معطوف على بالقصد إشارة إلى أنّ الترجيح لا يحصل بمجرّد الإرادة بل يتوقّف على الدّاعي أيضًا عند البعض.

قوله: فالذي ينظر إلى الأسباب الأوّل إلى آخره. الظاهر[190] أنّه تعريض للأشعريّ لكنّه يقول صرف القدرة والاختيار أيضًا من الله تعالى لا من العبد ويفسّر الكسب بمقارنة الفعل لقدرة العبد وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثيرًا ومدخل في وجوده سوى كونه محلًّا له. فلذا يحكم بالجبر لا بمجرّد النّظر إلى الأسباب الأوّل.

وقوله: مسلّمة عند الخصم إلى آخره. فإنْ قيل: التسليم إنّما وقع من الأشاعرة والمعتزلة وأمّا الماتريديّة فمانعون والمصنّف منهم. قلنا: الموافق لما في كتب الأصول والكلام أنّ الأشاعرة أقاموا الدّليل الذي تلك المقدّمة جزء منه ردًّا على كلام المعتزلة وهي مسلّمة بين الفريقين مع أنّ اللّائق بالحنفيّة كالمعتزلة لقولهم بالحسن والقبح العقليين أن يسلّموها.

قوله: وأعجب من ذلك إلى آخره. قد بالغ قدح كلام المصنّف والإنصاف[191] أنّه ليس بتلك المثابة. لأنّ محصوله أنّ في المعنى المتنازع فيه اعتبار أمرين المدح والذمّ والثواب والعقاب. /[63و] ولا نزاع للأشعري في تعلّق الأمر الأوّل بالاضطراريّ بقي تعلّق الثّاني به وفيه احتمالان وجوبهما على الله لأجله وهو باطل لا نقول به وكون العبد في معرض ذلك وهو ثابت وإنكاره بعيد. فعلى هذا يندفع ذلك التعجب لكن يبقى النّزاع في صحّة الاحتمال الأخير.

قوله: وليس للمخالف دليل يعتد به [ولا منع يعول عليه]. لا يقال قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [النحل، 90/16] إلى آخر الآية دليل يعتدّ به؛ لأنّا نقول هذا ظاهر والظّاهر يدفع بالقاطع. **قوله: الصّواب.** أي بحسب اللّغة فإنّ استعمال الوراء عند إبراز الجار ليس إلّا ب"من". وقيل[192] أي بحسب المعنى لأنّ كلمة "في" تشعر بكون الشر غير واصل إليه بخلاف "من" فإنّها تشعر بوصوله إليه بابتدائه من ورائه.[193]

قوله: فلا يتصوّر الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه. قد سبق أنّ قيد الثّواب والعقاب إنّما هو بالقياس إلى فعل العبد وإنْ أريد ما يشمل فعل الباري تعالى اكتفى بتعلّق المدح والذّمّ.

---

189 نقلت هذه العبارة من **حاشية التجريد** للجرجاني، 414/2.

190 هامش ش؛ ر: مما سنح لخاطري. منه

191 هامش ش؛ ج؛ ر: مما سنح لخاطري. منه

192 هامش ج: القائل مولانا خسرو. أنظر **حاشية التلويح** لملا خسرو، 257/1.

193 هامش ش؛ م؛ ج؛ ر: صرّح به في بعض كتب النحوية. منه

قوله: قلت معناه أنّه هل يكون بعض الأفعال إلى آخره. جزم هنا بهذا المعنى وقد تردّد في **شرح المقاصد** بينه وبين معنى آخر حيث قال: «والمعتزلة إنّما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عقلًا أوْ بمعنى اللزوم عليه لما في تركه من الإخلال بالحكمة».[194] لإتحادهما مآلًا وقد كان كلّ منهما منقولًا عنهم. وأجاب هناك عن أصلهم هذا بأن قال: «لا نسلّم أنّه يستحق الذم عقلًا على فعلٍ أوْ تركٍ فإنّه المالك على الإطلاق[195] [وعلى الثّاني] ولا نسلّم أنّ شيئًا من أفعاله يكون بحيث يخلّ تركه بحكمة لجواز أن يكون له في كل فعلٍ أوْ تركٍ حِكَم ومصالح لا يهتدي العقول إليها [فإنّه الحكيم الخبير] على أنّه لا معنى للزوم عليه إلّا عدم التمكّن من الترك وهو ينافي الاختيار».[196]

ولما استشعر أنّ اللزوم لرعاية الحكمة لا ينافي التمكّن بالنّظر إلى ذاته. قال: «ولو سلّم فلا يوافق مذهبهم في صدور الفعل على سبيل الصحة من غير أن ينتهي إلى الوجوب. ولهذا اضطرّ المتأخرون منهم إلى أنّ معنى الوجوب عليه أنّه يفعله ألبتّة [ولا يتركه] وإنْ كان جائز الترك كما في العاديات».[197] ولقائل أن يقول[198] اللازم من وجوب شيء عليه بالمعنى المذكور إنّ تركه ممتنع بالنظر إلى حكمته وفعلُه بقصده واختياره لأجلها لازم بحيث لوْ لمْ يقصده ولمْ يفعله لمْ يكن حكيمًا كريمًا. وهو /[63ظ] لا يخالف ما ذهب إليه بعضهم من أنّ صدور الفعل عن الفاعل المختار على سبيل الصّحّة من غير انتهاء إلى الوجوب كما هو رأي الجمهور في صدور كلّ ممكن. لأنّه بالنظر إلى ذاته وقطع النظر عن اقتضاء حكمته. ووجوب الصدور لاقتضائها إيّاه ولا من غير وجوب منه لأنّه بقصده واختياره لا كما زعم الحكماء من أنّ علمه بكيفيّة النظام الأكمل منبع لفيضان الكلّ منه بدون انبعاث قصد وطلب. نعم؛ يرد عليهم أنّ ذلك ينافي كمال الاختيار. ثمَّ أنّ الحنفيّة قالوا: بعدم جواز التّكليف بما لا يطاق بناءً على أنّ التّكليف به لا يليق بحكمته وفضله وما لا يليق بذلك سفه وترك إحسان إلى المستحقّ وهو قبيح لا يجوز صدوره عنه. وهذا في المعنى قول بالوجوب عليه وإنْ لمْ يطلقوه عليه وللكلام بعد مجال تركنا خوفًا من الإملال.

---

[194] **شرح المقاصد** للتفتازاني، 216/3.

[195] هامش م؛ ج؛ ر: وقال فيه أيضًا: والمعتزلة لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى أن تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة. **شرح المقاصد** للتفتازاني، 216/3.

[196] **شرح المقاصد** للتفتازاني، 216/3.

[197] **شرح المقاصد** التفتازاني، 216/3.

[198] هامش ش؛ وو؛ ج: مما سنح لخاطري. منه

قوله: بمعنى أنه خالقها. فسّر الاستناد بلا واسطة بهذا المعنى لأنّه أراد بقوله "أهل السنة" هنا ما يتناول الأشعريّة والماتريديّة ففسّر على وجهٍ يتناول مذهبيهما فإنّ جميع الأشياء عند الاشعريّة مستندة إلى الله تعالى ابتداءً من غير أن يكون للبعض تأثيرًا أوْ مدخل خلافًا للماتريديّة كما عرفت. م

{وقد وقع الفراغ عن تحرير هذه النسخة الشريفة المباركة عن يد عبد الضعيف النحيف المحتاج إلى رحمة ربه وشفاعة صاحب المعراج محمد بن إلياس القدري في يوم الجمعة من شهر رجب المرجب من هجرة النبي عليه السلام سنة ستة عشر تسعمائة [961هـ] الحمد له على الإتمام والصلوة على رسوله الأتم}[199]

المراجع والمصادر

التوضيح شرح التنقيح،

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

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،

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

المعارف في شرح الصحائف،

شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي، تحقيق عبد الله إسماعيل ومحمد النظير عياد، المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة، 1437هـ/2015م.

[199] قيد الفراغ من نسخة ش. | قيد الفراغ من نسخة ر: {بعون الله وحسن توفيقه وقع الفراغ عن تسويده في تاريخ سنة 971.}

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.

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.

حاشية التلويح،

محمد بن فرامرز بن علي الحنفي السيواسي المعروف بملا خسرو (ت. 885هـ/1480م)، حسن جلبي بن محمد شاه الفناري (ت. 891هـ/1486م)، المطبعة الخيرية – مصر، 1322.

حاشية التجريد،

السيد الشريف زين الدين أبو الجسن علي بن محمد على الجرجاني (ت. 740-816هـ/1340-1413م)،

تحقيق: أشرف الطاش مع مجموع من الباحثين، نشريات وقف الديانة التركي – إستانبول، 2020م.

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)، نشر: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، 2011م.

شرح المواقف،

عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي وسيد شريف الجرجاني، تحقيق : د.عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل – بيروت، الطبعة الأولى، 1997، عدد الأجزاء: 3.

شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية السعد والجرجاني؛
عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (المتوفى: 756 هـ)، وعلى المختصر والشرح/ حاشية سعد الدين التفتازاني (المتوفى: 791 هـ) وحاشية السيد الشريف الجرجاني (المتوفى: 816 هـ)، وعلى حاشية الجرجاني/ حاشية الشيخ حسن الهروي الفناري (المتوفى: 886 هـ)، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م، عدد الأجزاء: 3.

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.

كشف الأسرار شرح أصول البزدوي،
عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت. 730هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ، عدد الأجزاء: 4.