Dr. Öğrt. Üyesi Hasan ÖZER

Molla Samsûnîzâde'nin *Taʿlîḳa ʿale'l-Muḳaddimâti'l-Erbaʿa* Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri

Özet: Bu çalışma, *Tenkîh* ve onun şerhi olan *Tavzîh* isimli eserler dahilinde Sadrüşşerîa tarafından ilk defa dile getirilen "el-Mukaddimâtü'l-erbaʿa" isimli bölüme, Molla Samsûnîzâde'nin Teftâzânî'nin haşiyesini esas alarak yaptığı talikadır. Daha sonra üzerinde çok sayıda çalışma yapılan Dört Mukaddime, fıkıh usulü, kelam ve dil ile ilgili konuların kesiştiği meseleleri ele almaktadır. Hüsün-kubuhun işlendiği bu risale içerisinde kelam ve usul-i fıkıh ilkeleri doğrultusunda meselelerin ele alındığı görülür. Eser özellikle de dört temel mukaddime olan varlık [*mevcûd*], varoluş [*îcâd*], vücuda gelme [*îkâʿ*] ve tercihi incelemektedir. Mukaddimelerdeki konuların, hüsün-kubuh bağlamında incelendiğinde derin bir ahlak ve hukuk düşüncesini barındırdığı görülmektedir. Söz konusu risalenin Fatih Sultan Mehmed'in emri üzerine kaleme alındığı, eserin giriş bölümünde belirtilmekte ve bu da esere ayrı bir önem kazandırmaktadır.

Anahtar kelimeler: Fıkıh Usulü, Kelam, Samsûnîzâde, Mukaddimât-ı Erbaʿa, Sadrüşşerîa, Telvîh

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, e-mail: hasankafiyeci@gmail.com.

ATIF: Özer, Hasan. "Molla Samsûnîzâde'nin Taʿlîḳa ʿale'l-Muḳaddimâti'l-Erbaʿa Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri." *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (Haziran / June 2018): 169-240.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellifin Hayatı

Molla Samsûnîzâde adıyla iştihar eden Hasan b. Abdissamed es-Samsûnî, Fatih devrinde yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Anadolu ulemasından ilim öğrenmiş, Molla Hüsrev'den şer'î ve aklî ilimleri, özellikle de usul-i fıkıh ve furû fıkıh okumuştur. Tahsilini tamamladıktan sonra bazı medreselerde ve Sahn-ı Semân'da müderrislik yapan Samsûnîzâde, aynı zamanda Fatih'in özel hocalığını da üstlenmiştir. Ardından kazasker tayin edilmiş, kısa bir süre sonra azledilerek yeniden Sahn-ı Semân'a müderris olarak dönmüştür. Bunun akabinde İstanbul kadısı olmuş ve bu görevde iken 891/1486 tarihinde vefat etmiştir.[1]

1.1 Hocaları

Fatih Sultan Mehmed dönemi önemli âlimlerinden Molla Hüsrev'in öğrencisi olan Samsûnîzâde'nin iki ilim silsilesinden biri şu şekildedir:[2]

1 Taşköprîzâde İsâmüddîn Ahmed b. Muslihiddîn, *eş-Şaḳâiḳu'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-Oṣmâniyye*, thk. Ahmed Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1405/1985), 157; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-aḫyâr min fuḳahâi meẕhebi'n-Nu'mâni'l-muḫtâr*, thk. Saffet Köse v.dğr. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 4: 338-339; Mehmed Mecdî Efendi, *Ḥadâiku'ş-Şaḳâiḳ: Tercüme ve Ẕeyli Şaḳâiḳu'n-Nu'mâniyye*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1409/1989), 179; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 225.

2 Kefevî, *Ketâib*,4 : 150, 208-210; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 172. Geniş bilgi için bk. Hasan Özer, "Molla Hüsrev'in Fatih'e Sunduğu Fıkıh Usûlü Risâlesinin Tahlil ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2018): 49-53.

Hz. Muhammed sallallâhu aleyhi ve sellem
ʿAbdullah b. Mesʿud (ö. 32/653)
ʿAlkame b. Kays (ö. 62/682)
İbrahim en-Nehaʿî (ö. 96/714)
Ebû ʿAmr eş-Şaʿbî (ö. 104/722)
Hammad b. Ebî Süleyman (ö. 120/738)
Ebû Hanîfe Nuʿmân b. Sâbit (ö. 150/767)
İmâm Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805)
Ebû Hafs el-Kebîr el-Buhârî (ö. 216/831)
Ebû Hafs es-Sağîr Ebû Abdullah (ö. 264/877)
Abdullah b. Muhammed es-Sebezmûnî (ö. 340/952)
Ebû Bekir Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî (ö. 381/991)
Ebû ʿAli en-Nesefî (ö. 424/1033)
Şemsüleimme Abdülaziz b. Ahmed el-Halvânî (ö. 452/1060)
Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090)
Burhanüleimme Abdülaziz b. Ömer (ö. 495/1102)
Sadruşşehîd Hüsameddîn Ömer b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze (ö. 536/1141)
Sahibu'l-Hidâye Merğînânî (ö. 593/1197)
Şemsüleimme Muhammed b. Abdüssettâr el-Kerderî (ö. 642/1244)
Hâfızüddîn el-Kebîr Muhammed b. Nasr el-Buhârî (ö. 673/1274)
Hüsameddîn Hüseyin b. Ali es-Sığnâkî (ö. 714/1314)
Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kâkî (ö. 749/1348)
Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî (ö. 786/1384)

Saʿdeddîn Teftâzânî (ö. 793/1390)	Molla Fenârî Şemseddîn Muhammed b. Hamza (ö. 834/1431)

Burhaneddîn Haydar-ı Herevi (ö. 830/1427)	Yûsuf-ı Bâlî (Molla Fenârî'nin oğlu, Bursa kadısı) (ö. 846/1442-43)	Molla Yegân diye meşhur Molla Muhammed b. Armağan (ö. 878/1473)

Samsûnîzâde'nin ilim silsilesi, Molla Hüsrev'in ders aldığı hocaları Burhaneddîn Haydar-ı Herevî (ö. 830/1427), Yûsuf-ı Bâlî (ö. 846/1442-43) ve Molla Muhammed b. Armağan (ö. 878/1473) tarikiyle Ebû Hanîfe'ye ulaşmaktadır.[3]

Ayrıca İlyas b. Yahya b. Hamza er-Rûmî'den (ö. 786/1384) gelen bir ilim silsilesi de şöyledir:[4]

3 Kefevî, *Ketâib*, 4: 102-103, 107, 143-144, 151-152, 208-210, 444; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 172; Özer, "Molla Hüsrev'in Fatih'e Sunduğu Fıkıh Usûlü Risâlesinin Tahlil ve Tercümesi", 49-50.

4 Kefevî, *Ketâib*, 4: 163-164; Özer, "Molla Hüsrev'in Fatih'e Sunduğu Fıkıh Usûlü Risâlesinin Tahlil ve Tercümesi", 50.

Hz. Muhammed sallallâhu aleyhi ve sellem
ʿAbdullah b. Mesʿud (ö. 32/653)
ʿAlkame b. Kays (ö. 62/682)
İbrahim en-Nehaʿî (ö. 96/714)
Ebû ʿAmr eş-Şaʿbî (ö. 104/722)
Hammad b. Ebî Süleyman (ö. 120/738)
Ebû Hanîfe Nuʿmân b. Sâbit (ö. 150/767)
İmâm Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805)
Ebû Hafs el-Kebîr el-Buhârî (ö. 216/831)
Ebû Hafs es-Sağîr Ebû Abdullah (ö. 264/877)
Abdullah b. Muhammed es-Sebezmûnî (ö. 340/952)
Ebû Bekir Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî (ö. 381/991)
Ebû ʿAli en-Nesefî (ö. 424/1033)
Şemsüleimme Abdülaziz b. Ahmed el-Halvânî (ö. 452/1060)
Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090)
Şemsüleimme ez-Zerencerî (ö. 512/1118)
İmâdüddîn ez-Zerencerî (ö. 536/1141)
İmamzâde eş-Şerğî (ö. 573/1177)
Cemalüddîn el-Mahbûbî (ö. 642/1244)
Sadruşşerîa Şemsüddîn Ahmed (VII/XIII. asır)
Tâcuşşerîa Ömer b. Sadrişşerîa b. Mahmud el-Mahbûbî (ö. 709/1309)
Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mesud b. Ömer b. Ubeydullah b. Mahmud (ö. 747/1346)
Ebu't-Tâhir Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tâhirî (ö. 749/1348)
Muhammed b. Mahmud el-Hâfizî el-Buhârî Hoca Muhammed Parsa (ö. 822/1419)
İlyas b. Yahya b. Hamza er-Rûmî (ö. ?)
Molla Hüsrev (ö. 885/1480)
Molla Samsûnîzâde (ö. 891/1486)

2. Eserin Özellikleri

Samsûnîzâde'nin bu eseri, bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Sadruşşerîa (ö. 747/1346), *Tenkîh* adında kaleme aldığı usul-i fıkıh eserine *Tavzîh* adında bir şerh yazmıştır.[5] *Tavzîh* üzerine de Teftâzânî (ö. 791/1390), *Telvîh* adıyla bir haşiye kaleme almıştır. Samsûnîzâde'nin söz konusu çalışması ise Teftâzânî'nin, bir bölümü *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*'i olan dört mukaddimenin talikasıdır.

5 Şükrü Özen, "Sadruşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 429.

Fahrülislâm el-Pezdevi'nin (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vüsûl* isimli fıkıh usulü eseri esas alınarak hazırlanan *Tenkîh*'te, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mahsûl*'ü ile İbnü'l-Hâcib'in (v. 646/1249) *Muhtasar*'ındaki konular özetlenmiştir. Bu eserde adeta Hanefî ve mütekellim metotları mezcedilmiş gibidir. Sadruşşerîa, daha sonra bu eserini *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* adıyla şerh ederek birçok konuda kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Kendisinden sonraki usul düşüncesine de büyük tesiri olan bu çalışma, medreselerde ders kitabı olmuştur. Üzerine birçok şerh, haşiye ve talik yazılmıştır. Bu haşiyelerin meşhur olanlarından birisi de Teftâzânî'nin haşiyesidir.[6]

Teftâzânî, hüsün ve kubuhun ancak vahiy yoluyla bilinebileceğini savunan Eş'arî görüşünü kabul ederek Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'inde Matûrîdî anlayışını temellendirmek üzere ortaya koyduğu dört mukaddimeyi, bu esere yazdığı *Telvîh* adlı haşiyede uzun uzun eleştirmiş, daha sonra bu tartışmalar çerçevesinde önemli bir literatür oluşmuştur.[7] Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd* isimli eserinde ele aldığı aynı meselede de Eş'arî anlayışı savunduğu görülür.[8]

Dört mukaddime üzerine çalışma yapan A. Cüneyd Köksal, bu konuyu şu şekilde tasvir etmiştir:

> "Dört Mukaddime, fıkıh usulü ile kelam ve dil ilimlerinin kesiştiği yahut daha doğru bir ifadeyle, fıkıh usulünde incelenmekle birlikte kökenleri kelami ve lisani ilkelere dayanan bir sahaya ait bazı meseleleri ele almaktadır. İnsan eylemlerine ahlaki değer yüklemenin hangi zeminde söz konusu edilebileceğini araştıran bu mukaddimeler, esas itibarıyla, hüsün-kubuhu kabul etmenin hangi ilkelere dayalı olarak mümkün olabileceğini, insanın hukuki-ahlaki sonuçlar doğuran fiilleriyle bağlantılı bir şekilde gerçek manada hür olmakla vasıflanıp vasıflanamayacağını soruşturan bir İslam hukuk felsefesi tartışmasıdır. Sadrüşşerîa'dan sonraki müelliflerin katkılarıyla derinleşip zenginleşen bu tartışma, konusunu mükellef insanın fiilleri olarak belirleyen fıkıh ilmi için de, insan fiilinin dinî-ahlaki mahiyetini enine boyuna irdelemesi sebebiyle önemlidir."[9]

6 Özen, "Sadruşşerîa", 35: 429.

7 Çalışmaları için bk. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 305-306.

8 Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳâṣıd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut, 1409/1989), 2: 151; Özen, "Teftâzânî", 40: 302.

9 A. Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuku Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi / Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 1-2.

Sadruşşerîa'ya göre hüsün-kubuh, sadece kelam ve felsefenin problemi değildir. Sadruşşerîa, hüsün-kubuh meselesinin temelini oluşturmak için el-Mukaddimetü'l-erba'a'yı *Tavzîh*'de geniş bir şekilde ele almış ve değerlendirmiştir. Müellif bu bölümde Râzî gibi bazı âlimlerin görüşlerini de eleştirmiştir.[10]

Samsûnîzâde bu çalışmasında besmele, hamdele ve salveleden sonra eseri yazma sebebini söyleyip Fatih Sultan Mehmed'e dua etmiştir. Konuyu işlerken ise "*kâle fi't-Telvîh*" veya "*kavluhû*" diyerek *Telvîh*'ten kısmen nakilde bulunduktan sonra naklettiği metni açıklamıştır. Metnin tamamını almadığı için "el-ah" şeklinde alıntıların yarım olduğunu göstermiştir.

Müellif, *Telvîh*'ten yaptığı alıntılardan sonra bazen hemen gerekçesine yer vermiş, bazen de doğrudan "*kulnâ*" diyerek kendisi izahta bulunmuş, bazen konunun tartışmalı olduğunu ve farklı görüşlerin bulunduğunu "*fîhi bahs*" veya "*fîhi nazar*" gibi ifadelerle belirtmiştir. Bazı yerlerde "*i'tereza aleyhi fülân*" veya "*i'tirâzun aleyhi*" veya "*ale'l-vecheyn*" gibi ifadelerle doğrudan söz konusu görüşe muhalif olan görüşü zikretmiş, "*kad ze'ame*" gibi ifadelerle ise karşı tarafın görüşünün zayıf olduğunu ima ederek kabul etmedini göstermiştir. Zikrettiği muhalif görüşlere bazı yerlerde "*ecâbe anhu*" veya "*ve'l-cevâbu*" gibi ifadelerle doğrudan kendisi cevap verirken, bazı yerlerde ise "*kâle fî şerhi'l-Makâsıd*" gibi güvenilir eserlerden nakil yaparak cevaplar da zikretmiştir. Teftâzânî'nin maksadını "*yürîdü*" veya "*erâde*" fiilleriyle açıklamakta ve talik usulü olarak "*ey*" gibi açıklama ifadeleri ile cümleleri izah etmiştir. Ayrıca "*zehebe fülân…*" dedikten sonra "*kâle ashâbunâ…*" diyerek kendi mezhebinin görüşlerini de ortaya koymuştur. Yine konuları işlerken akla gelebilecek farazi düşünce, soru ve itirazları "*fe in kîle*" ve "*fe in kulte*" kalıbı ile dile getirmiş, bunlara "*kultü*" ve "*kulnâ*" kalıplarıyla çeşitli cevaplar vererek görüş ve düşüncelerini açıklamıştır.

2.1. Eserin Telif Sebebi

Yazdığı eserin mukaddimât-ı erba'a ile ilgili önemli konuları içeren bir *mecelle* olduğunu ifade eden müellif, bu risaleyi Sultan Mehmed Han'ın emrine uyarak yazdığını eserin mukaddimesinde belirtmiştir. Bununla beraber eserin telif

10 Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavżîḥ şerḥu't-Tenḳîḥ*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut, 1419/1998), 1: 380-419; Sezayi Bekdemir, *Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ud* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 70-71; Köksal, "İslâm Hukuku Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi / Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", 15.

sebebi olarak "çağdaş âlimler tarafından *Tavzîh* ve *Telvîh*'in hüsün-kubuh bahsine yöneltilen tenkitleri çözmek" şeklinde bir izah zikredilmiş ve bu âlimler, felsefecilerin zulümatından sayılan hurafe sözlerle birtakım karışıklıklara neden olmakla itham edilmiştir.[11]

2.2. Eserin Konusu ve Önemi

Tahkikli neşrini yaptığımız eserde de ifade edildiği üzere mukaddimât-ı erbaʿa gibi felsefi meselelerle ilgili teliflerin Fatih Sultan Mehmed'in emriyle yazılmaya başladığı anlaşılmaktadır. Mukaddimelerde ele alınan meselelerin günümüz ahlak ve hukuk düşüncesi çerçevesinde tartışılan bazı benzer meselelerle alakalarının kurulması bu alana katkı sağlayacaktır.[12] Tabiidir ki bunun için öncelikle büyük çoğunluğu yazma halde bulunan bu literatürün neşrinin yapılması gerekmektedir. Samsûnîzâde'nin söz konusu eseri üzerine yapılan bu çalışma da böyle bir boşluğun doldurulmasına katkı sağlayacaktır.[13]

Müellif tarafından eserin mukaddime bölümünde *Mecelle* ve *Talika*[14], sonunda ise *Risale*[15] adıyla kaydedilen eser, kütüphane tasnif fişlerinde "el-Mukaddimâtü'l-erbaʿa"[16], "Hâşiye ʿale'l-Mukaddimâti'l-erbaʿa", "Hâşiye ʿalâ Şerhi't-Tenkîhi'l-usûl"[17] ve "Taʿlîka ʿale'l-Mukaddimâti'l-erbaʿa"[18] gibi farklı isimlerle kayıtlı bulunmaktadır.[19]

Samsûnîzâde, hüsün-kubuh konusunun usul meselelerinin esası mesabesindeki önemli teorik meselelerden biri olduğunu vurgulamış ve herkesin bu tarz

11 Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, 226.

12 Köksal, "İslâm Hukuku Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi / Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", 2.

13 Bu konuda daha önce az da olsa bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan ulaşabildiklerimizden biri makale, diğer ikisi ise tez şeklindedir. Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi / Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 1-44; Süleyman Tuğral, *Sadrüşşerîa'da İyilik ve Kötülük Problemi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1995); Hüseyin Doğru, *Kazâbâdî'nin Hâşiyetü'l-Usûl ve Gâşiyetü'l-Fusul ale'l-Mukaddimâti'l-Erbaa Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010).

14 Samsûnîzâde, *Risâle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1279/1, vr. 1b; Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, 227.

15 Samsûnîzâde, *Risâle*, vr. 12b.

16 Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, nr. 250/7.

17 Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 714/4.

18 Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1279/1.

19 Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, 227.

spesifik konulara girmemesi gerektiğini söyleyerek eserini tamamlamıştır. Bir yönüyle kelamın konusu olarak görülen hüsün-kubuh, hemen bütün fıkıh usulü eserlerinin şer'î hükümler, emir-nehiy bölümlerinde işlenmekte ve konu ile ilgili olarak itikadi mezheplerin görüşleri çerçevesinde bazı tartışmalar yapılmaktadır.[20]

2.3. Eserin Kaynakları

Samsûnîzâde, bu risalesinde, *Telvîh*, *Şerhu'l-Makâsıd* ve *Mevâkıf* gibi bazı eserlere doğrudan atıf yaparak onlardan iktibaslarda bulunmuştur. Bazen de aldığı eserlerin isimlerini vermeden sadece görüşleri zikretmiştir. Bu görüşlerin yer aldığı kaynaklara tahkikli metnin dipnotlarında mümkün mertebe işaret edilmiştir.

3. Yazma Nüshanın Özellikleri

Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi koleksiyonu 1279/1 numarada kayıtlı olan mecmua içerisindeki nüsha, 1b-12b varakları arasında yer almakta ve her bir sayfa 23 satırdan oluşmaktadır. Söz konusu nüsha, nesih hatla, Ahkar İbadürrahman Sa'dî b. İsa b. Emirhan tarafından 907/1501'de istinsah edilmiştir. Tahkik çalışmasında bu nüsha "ع" rumuzuyla gösterilmiştir. Nüshanın okunup gözden geçirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim hâmişinde birtakım düzeltmeler ve pek çok açıklama yer almaktadır. Metin oluşturma esnasında bu düzeltmeler de göz önünde bulundurulmuş ve zikredilen açıklamalar "في هامش ع:" kaydıyla dipnotlarda gösterilmiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla koleksiyonu 706 numarada kayıtlı olan mecmua içerisindeki nüsha, 121b-134a varakları arasında yer almakta olup, her bir sayfa 21 satırdan oluşmaktadır. Talike benzer bir hatla istinsah edilmiş olan söz konusu nüsha, "م" rumuzuyla gösterilmiştir. Bu nüshada istinsah tarihi ve müstensih bilgilerine rastlanamamış olup, aynı şekilde bu nüshanın okunup karşılaştırıldığına dair de herhangi bir gösterge bulunamamıştır. Risalenin hâmişinde herhangi bir yazı ve açıklamaya da yer verilmemiştir.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyüddin Efendi koleksiyonu 1005 numarada kayıtlı olan mecmua içerisindeki nüsha ise 103b-114a varakları arasında yer almakta olup, her bir sayfa 25 satırdan oluşmaktadır. Talik hatla istinsah edilmiş olan bu nüsha, tahkikli metinde "د" rumuzuyla gösterilmiştir. Bir önceki nüs-

20 Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, 227-228.

hada olduğu gibi bu nüshanın da okunup gözden geçirildiğine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Tahkiki yapılan eserin bir de özeti bulunmaktadır. Bu risale ise Süleymaniye Kütüphanesi Servili koleksiyonu 250/7 numara içerisindeki 21b-27b varakları arasında, Laleli koleksiyonu 714/1 numara içerisindeki 61b-66b varakları arasında, Şehit Ali Paşa koleksiyonu 672 numara içerisindeki 74b-80b varakları arasında, yine aynı koleksiyonun 2844 numarasında 63b-67b varakları arasında ve Bağdatlı Vehbi koleksiyonu 2027 numara içerisindeki 1b-7a varakları arasında yer almaktadır.

Mukabelesi yapılan nüshalar arasında hayli farklılıklar bulunmaktadır. Özellikle Esad Efendi nüshası ile Murad Molla ve Veliyüddin Efendi nüshaları arasında neredeyse yarım varağa yakın farklı bir metin bulunmaktadır. Bu yarım varağa yakın fark, Murad Molla ile Veliyüddin Efendi nüshalarında aynıdır. Dipnotlarda görüleceği gibi nüshalar arasında bazı kelime ve cümle farklılıkları da bulunmaktadır. Bu farklılıkların bir kısmı eş anlamlı kelimelerden, bir kısmı istinsah hatalarından ve bir kısmı da bilgi yanlışlığına dayalı hatalardan kaynaklanmaktadır.

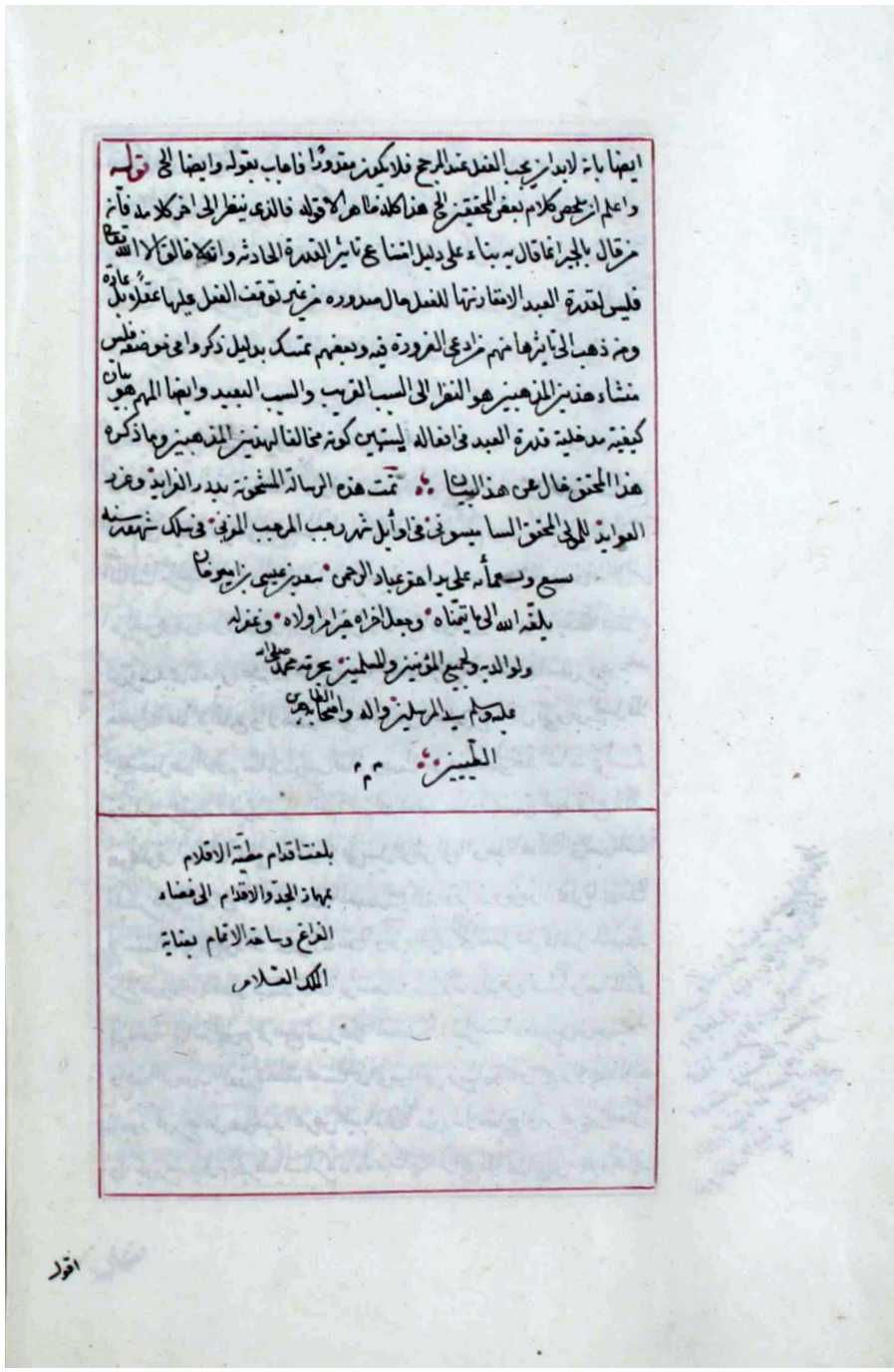
3.1. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem

Bu risalenin tahkikli neşri yapılırken eserin üç farklı nüshası mukabele edilerek metin kurma yoluna gidilmiştir. Nüshalar karşılaştırılıp en doğru olduğuna kanaat getirilen kelime ve cümleler seçilerek gövde metin oluşturulmuş, nüshalar arasındaki farklılıklar ise dipnotlarda gösterilmiştir.

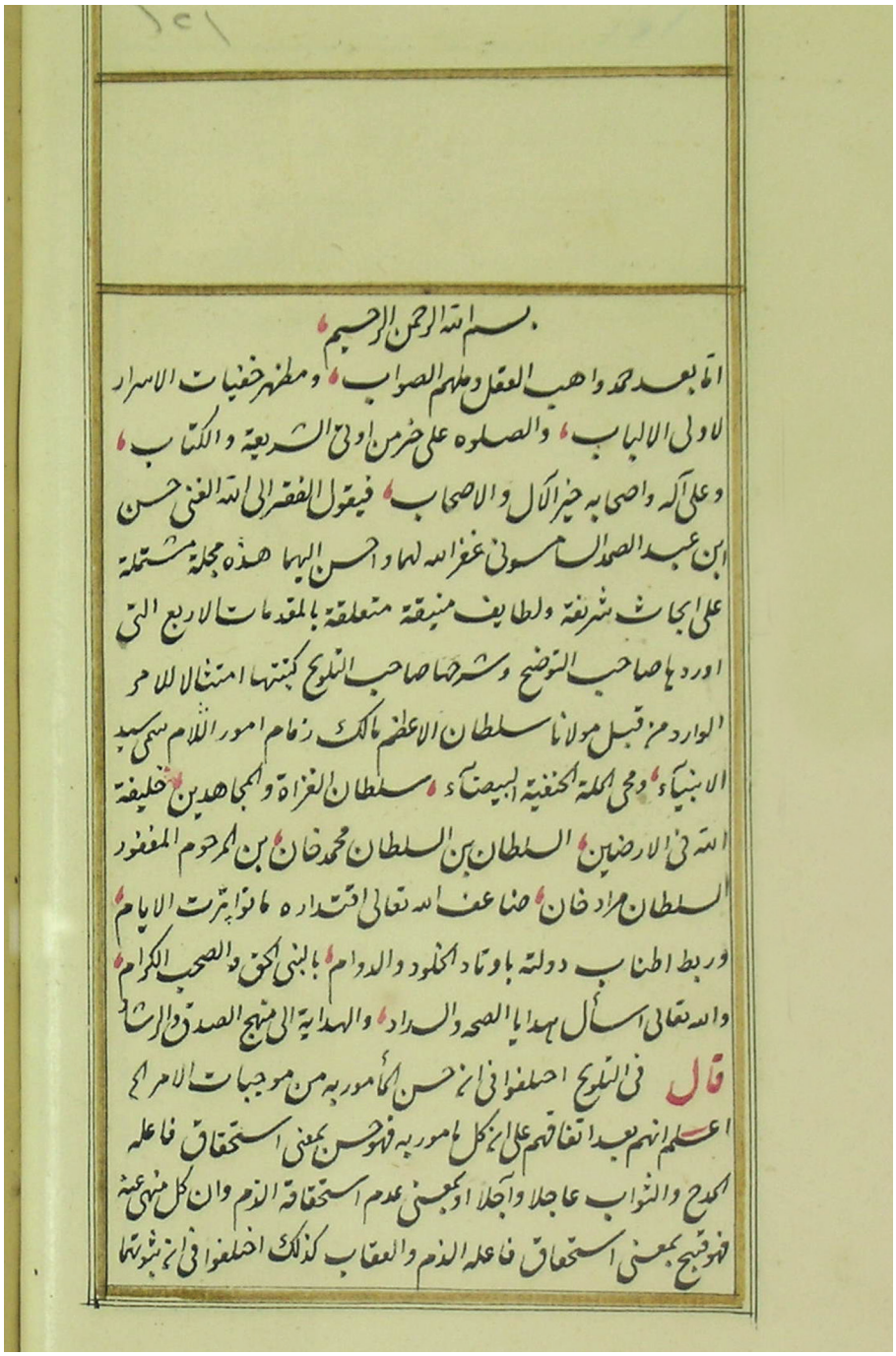
Telvîh'ten alınan metinlerin yerleri matbu olan kitaptan, imkan nisbetinde gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca ismi geçen eserlere yapılan atıflardan hareketle metinlerin orijinal yerleri de gösterilmeye gayret edilmiş, açık atfın bulunmadığı yerlerde ise ilgili pasajlar, o bölümün yer aldığı çeşitli kaynaklara yönlendirmelerde bulunmak suretiyle gösterilmeye çalışılmıştır. Yine bazı kelimelerin yerleri lügat kitaplarından gösterilerek dipnotta geniş bilgi verilmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra eserin hâmişinde yer alan minhuvât mahiyetindeki yazıların tamamı da dipnotlarda gösterilmiştir.

Tahkik çalışmasında kelimeler, günümüz Arapça imla kurallarına göre yazıya geçirilmiş, yazma eserlerdeki yazılış biçimleri ayrıca gösterilmemiştir. Yine nüshalarda yer alan bazı nahiv hataları da kurulan metinde gösterilmeksizin doğru yazılmış hali tercih edilmiştir. Metin neşri dahilinde eserin yazma nüshalarında kullanılan bazı kısaltmaların açık yazımı yoluna gidilmiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 1279/1, vr. 1b.



Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 1279/1, vr. 12b.

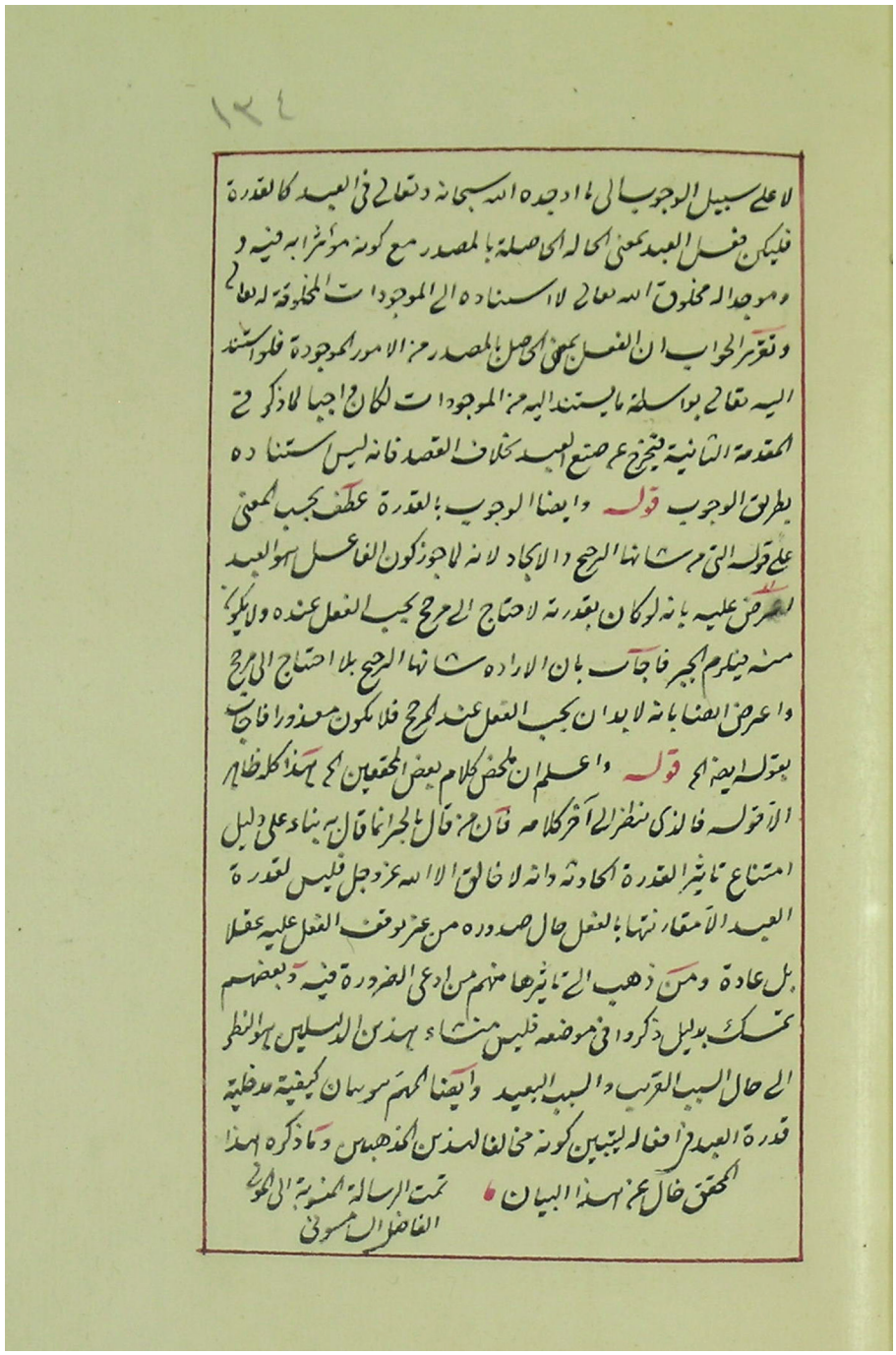


بسم الله الرحمن الرحيم

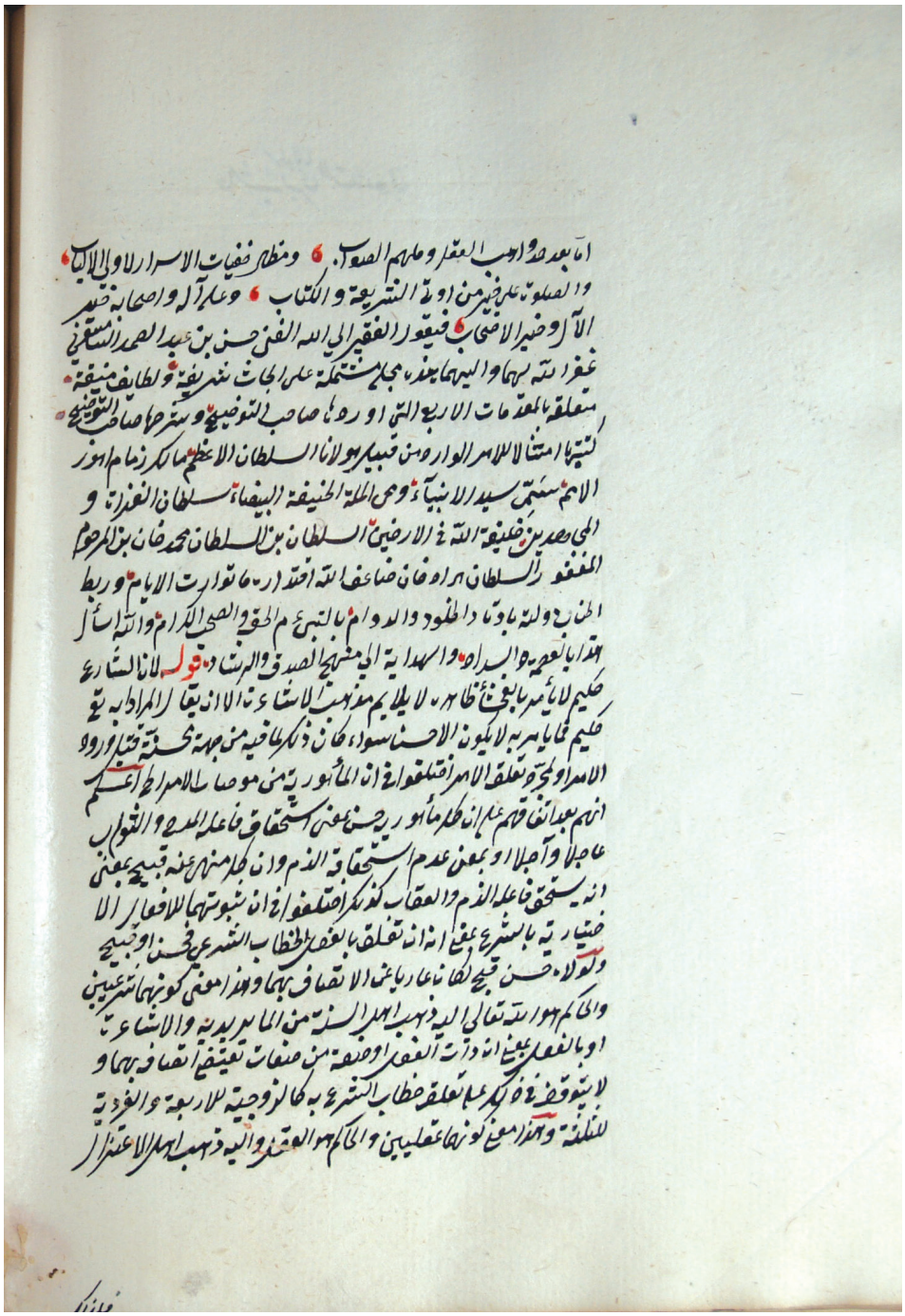
اما بعد حمد واهب العقل وملهم الصواب ومظهر خفيات الاسرار
لاولى الالباب والصلوة على خير من اوتى الشريعة والكتاب
وعلى آله واصحابه خير الآل والاصحاب فيقول الفقير الى الله الغنى حسن
ابن عبد الصمد المسوني غفر الله لهما واحسن اليهما هذه مجلة مشتملة
على ابحاث شريفة ولطايف منيفة متعلقة بالمقدمات الاربع التى
اوردها صاحب التوضيح وشرحها صاحب التلويح كتبتها امتثالا للامر
الوارد من قبل مولانا سلطان الاعظم مالك زمام امور الانام سمى سيد
الانبياء ومحى الملة الحنفية البيضاء سلطان الغزاة والمجاهدين خليفة
الله فى الارضين السلطان بن السلطان محمد خان بن المرحوم المغفور
السلطان مراد خان ضاعف الله تعالى اقتداره ما توالت الايام
وربط اطناب دولته باوتاد الخلود والدوام بالنبى الحق والصحب الكرام
والله تعالى اسأل هدايا الصحة والسداد والهداية الى منهج الصدق والرشاد

قال فى التلويح اختلفوا فى ان حسن المأمور به من موجبات الامر اى
اعلم انهم بعد اتفاقهم على ان كل مامور به فهو حسن بمعنى استحقاق فاعله
المدح والثواب عاجلا وآجلا او بمعنى عدم استحقاقه الذم وان كل منهى عنه
فهو قبيح بمعنى استحقاق فاعله الذم والعقاب كذلك اختلفوا فى ان ثبوتهما

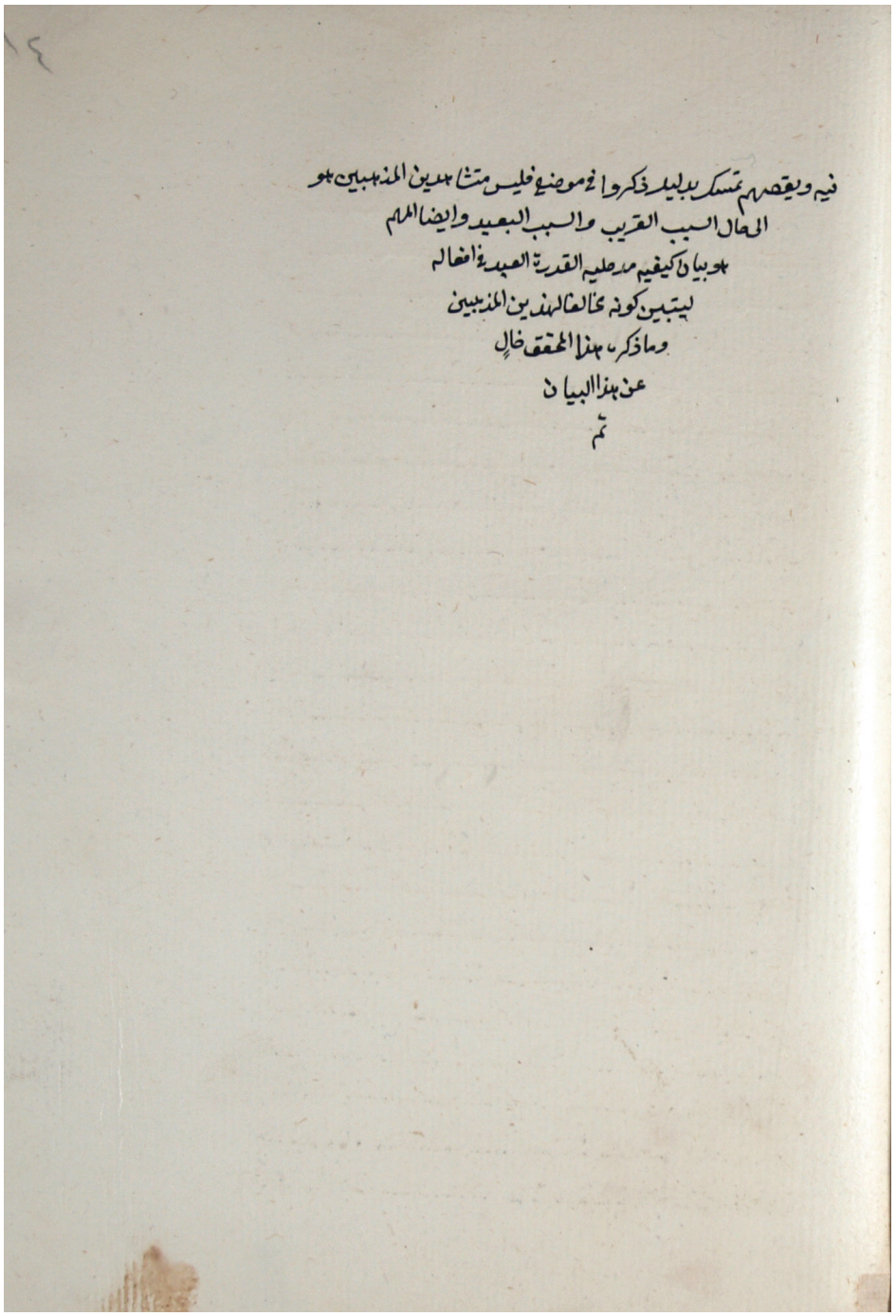
Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 706, vr. 121b



Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 706, vr. 134a.



Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, nr. 1005, vr. 103b.



Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, nr. 1005, vr. 114a.

B. Neşir (Tahkik)

[المقدمة]

/ بسم الله الرحمن الرحيم [١ظ]

أما بعد حمد واهب العقل، ومُلْهِمِ الصواب، ومظهرِ خَفَيَات الأسرار لأولي الألباب، والصلاة على خير من أوتي الشريعة والكتاب، وعلى آله وأصحابه خير الآل والأصحاب:[١] فيقول الفقير إلى الله الغني حسن بن عبد الصمد السامسوني غفر الله لهما، وأحسن إليهما.[٢] هذه مجلة مشتملة على أبحاث شريفة، ولطائف منيفة متعلقة بالمقدمات الأربع التي أوردها صاحب **التوضيح**، وشرحها صاحب **التلويح**،[٣] كتبها امتثالًا للأمر الوارد من قِبَلِ[٤] مولانا السلطان الأعظم مالك زمام أمور الأمم، سُمِّي سيدَ الأنبياء ومحيي الملة الحنيفة[٥] البيضاء سلطان الغزاة والمجاهدين خليفة الله في الأرَضين، السلطان بن السلطان[٦] محمد[٧] خان (ت. ٨٨٦هـ/ ١٤٨١م) ابن المرحوم المغفور السلطان مراد خان (٨٥٥هـ/ ١٤٥١م)،[٨] ضاعف الله تعالى اقتداره ما تواترت الأيام، وربط أطناب دولته بأوتاد الخلود، والدوام بالنبي الحق والصحب الكرام، والله تعالى أسأل هذا بالعصمة[٩] والسداد والهداية إلى منهج الصدق والرشاد.

١ د: وخير الأصحاب.

٢ د – وإليهما.

٣ د: التوضيح.

٤ د: قبيل.

٥ م: الحنفية.

٦ ع + السلطان.

٧ هو السلطان محمد الفاتح محمد بن مراد بن محمد، السلطان محيي الدين ملك الروم وصاحب القسطنطينية وفاتحها. ولد بعد الأربعين وثمانمائة وولي السلطنة بعد موت أبيه سنة خمس وخمسين. (ت. ٨٨٦هـ/ ١٤٨١م). **نظم العقيان**، للسيوطي، ص ١٧٣.

٨ هو السلطان مراد بن محمد العثماني مراد بن محمد بن بايزيد، ملك الروم. تولى الملك بعد موت أبيه سنة أربع وعشرين وثمانمائة، وطالت أيامه وحسنت سيرته، وأفنى عمره في جهاد الكفار، وفتح القلاع. مات في المحرم سنة ٨٥٥هـ. **نظم العقيان** للسيوطي، ص ١٧٥.

٩ م: الصحة.

قال في **التلويح**: «**لأنه**[10] **حكيم لا يأمر بالفحشاء**»[11] ظاهره لا يلائم مذهب الأشعري،[12] إلا أن يقال مراده[13] أنه تعالى لما كان[14] حكيمًا فما يأمر به لا يكون إلا حسنًا سواء كان ذلك الحسن بسبب تعلق الأمر به أو بسبب في ذاته أو صفاته.[15]

قوله:[16] «**اختلفوا في أن حُسْنَ المأمور به من موجبات الأمر**» **إلخ**.[17] اعلم أنهم بعد اتفاقهم على أنَّ كل ما أمر به الشارعُ فَحَسَنٌ[18] بمعنى استحقاق فاعله[19] المدح والثواب عاجلاً وآجلاً أو بمعنى عدم استحقاقه الذم وأن كلما نهى عنه فهو قبيح بمعنى استحقاق فاعله الذم والعقاب،[20] كذلك اختلفوا في أنَّ كونه كذلك لماذا،[21] فذهب المعتزلة إلى أنَّ ذلك لما أن في ذات الفعل[22] ما يقتضي أن يكون بحيث يستحق فاعلُه المدحَ والثوابَ أو الذمَّ والعقابَ كاقتضاء ذات الأربعة للزوجية واقتضاء ماهية الْمُثَلَّثِ لتساوي زواياه للقائمتين فيكون عقليًّا،[23] عقلياً على الله على الله تعالى عن ذلك بوجوب بعض الأفعال عليه تعالى وامتناع بعضها لما فيه من القبح.

١٠ د: قوله «لأن الشارع.

١١ د: بالغي. | **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٤.

١٢ د: الأشاعرة.

١٣ د: المراد.

١٤ د – لما كان.

١٥ م – قال في **التلويح**: «**لأنه حكيم لا يأمر بالفحشاء**» ظاهره لا يلائم مذهب الأشعري إلا أن يقال مراده أنه تعالى لما كان حكيمًا فما يأمر به لا يكون إلا حسنًا سواء كان ذلك الحسن بسبب تعلق الأمر به أو بسبب في ذاته أو صفاته؛ د: لما فيه من جهة الحسنة قبل ورود الأمر أو لمجرد تعلق الأمر.

١٦ م: قال في **التلويح**؛ د – قوله.

١٧ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٤.

١٨ م د: على أنَّ كل مأمور به فهو حسن.

١٩ ع: بمعنى أنَّه يتعلق به.

٢٠ ع: وآجلًا ومانهى عنه فقبيح بمعنى أنَّه يتعلق به الذم والعقاب.

٢١ أي: لماذا كل ما أمر به الشرع حسنٌ، وكل ما نهى عنه قبيح؟

٢٢ نسبة هذا القول إلى المعتزلة بأكملهم فيه نظر، المعتزلة يقولون بأن الحسن والقبح عقليان؛ لكن يسكتون عن هل هما ذاتيان ام لا، وجل المنقولات عنهم في كتب مخالفيهم.
أي: قبل ورود الشرع لا يوصفون الفعل بالحسن والقبيح.

٢٣ في هامش ع: "ولما كانت هذه الأحكام ثابتة لأفعال في أنفسها غير مستفادة من الشرع وكان العقل يحكم بذلك إجمالًا وقد يحكم تفصيلًا في البعض ضرورة أو بالنظر قالوا الحاكم هو العقل والشرع كاشف."

ثم قالوا: قد يمكن للعقل إدراك حسن بعض الأفعال أو قبحه بالضرورة أو بالنظر وقد لا يدرك فورود الشرع في قسم الأوَّل يكون للتوكيد وفي الثاني للكشف والإظهار.[٢٤]

وذهب الأشاعرة إلى أنه ليس في الأفعال ما يقتضى حسنها أو قبحها؛ بل كلها سَوَاسِيَّةٌ إلّا أنه قد يعلق بعضها الأمر فحسن، وقد يعلق ببعضها النهي فقبيح، ولو عكس لما امتنع فيكون الحسن والقبح عندهم / شرعيين.[٢٥] ثم إن قالوا تقدم تعلق الأمر والنهى بها يكون القبح [٢و] والحسن أزليًّا بناء على أن الحسن هو تعلق الأمر؛ بل الأمر المتعلق به فلا يكون صفة للفعل كذا في **شرح المقاصد**.[٢٦]

وأمّا أصحابنا الماتردية فقد قالوا: بل حسن الأفعال وقبحها لما أن اللّٰه تعالى وضع فيها باختياره تعالى من خير أو شر[٢٧] ضرّ أو نفع وجهة محسنه أو مقبحه، ثم ورد بها الأمر والنهي فله أن يعكس في الوضع لكن بعد الوضع لا يجوز أن يعكس في الأمر والنهي[٢٨] فالحاكم هو اللّٰه وحده لا حاكم عليه أصلًا،[٢٩] ثم العقل قد يكون آلة لإدراكهما في بعض الأفعال فقد لايكون[٣٠] فيكونان عندهم عقليين بهذا المعنى، ولذا قالوا: فمن نشأ في شاهق الجبل ومات قبل بلوغ الدعوة وبعد مضي زمان التجربة غير معتقد الإيمان والكفر أنَّه غير معذور[٣١] خلافًا للأشاعرة

٢٤ بينت قولهم في التذييل رقم ١٣.

٢٥ **البرهان في أصول الفقه** للجويني، ١/ ٧٩؛ **المحصول** للرازي، ١/ ١٣٦.

٢٦ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢/ ١٤٩.

٢٧ أي: وضع اللّٰه في الأفعال باختياره سبحانه معان من الخير والشر.

٢٨ في هامش ع: وتعلق الأمر إن كان قديما أزليا يكون الوضع مقدما عليه بالذات وإلّا فبالزّمان أيضًا.

٢٩ يمكن أن يوهم للقارىء أن هذا نفس مذهب الأشاعرة؛ لكن بينه صاحب التلويح بقوله: «**قوله: «وعندنا الحاكم بالحسن، والقبح هو اللّٰه تعالى»** لا يقال: هذا مذهب الأشاعرة بعينه؛ لأنا نقول الفرق هو أن الحسن، والقبح عند الأشاعرة، لا يعرفان إلا بعد كتاب، ونبي، وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق اللّٰه تعالى علما ضروريا فبهما إما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام، وقبح الكذب الضار، وإما مع كسب كالحسن، والقبح المستفادين من النظر في الأدلة، وترتيب المقدمات، وقد لا يعرفان إلا بالنبي، والكتاب كأكثر أحكام الشرع.» **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٥٦.

٣٠ أي: فقد لايكون مدركا في بعض الأفعال.

٣١ لعله يشير إلى قول الإمام الأعظم أبي حنيفة: "لو لم يبعث اللّٰه رسولا لوجب على الخلق معرفته

هذا، وأمّا ما ذكر في الميزان من أن العقل موجب لما لم يعرف به[٣٢] فلعل وجهه أنَّ العقل لما لم يمكن لدرك حسن بعض الأفعال وقد ورد الأمر به استدل به أنَّه حسن في نفسه وإلّا لما ورد الأمر به فهذا معنى إيجابه حسنه.[٣٣]

بعقولهم.'' **كشف الأسرار** لعبد العزيز البخاري، ٤/ ٣٣٠.

٣٢ قال علاء الدين السمرقندي: ''فيكون الأمر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه بالعقل وموجبا لما لم يعرف به''، **ميزان الأصول** للسمرقندي، ص ١٧٨.

٣٣ يجب أن نبين مختصرا عن مذاهب أهل السنة والمعتزلة في قضية الحسن والقبح. قال ابن فارس: العقل في اللغة: ''العين والقاف واللام أصلٌ واحد منقاس مطرد، يدلُّ عُظْمُه على حُبْسة في الشَّيء أو ما يقارب الحُبْسة. من ذلك العَقْل، وهو الحابس عن ذَميم القَول والفِعل''. **معجم مقاييس اللغة** لابن فارس، ٤/ ٦٩؛ قال الأزهري: ''أصل العقل مصدر عقلت البعير بالعقال أعقله عقلا، والعِقال: حبل يُثنَى به يد البعير إلى ركبتيه فيشد به.'' **تهذيب اللغة** للأزهري، ١/ ٦٥؛ قال خليل بن أحمد: ''العَقْل: نقيض الجَهْل عَقَل يَعْقِل عَقْلاً فهو عاقل والمَعْقُولُ: ما تَعْقِلُه في فُؤادِك.'' **العين** لخليل بن أحمد، ١/ ١٥٩. العقل في الإصطلاح: قال فخر الإسلام البزدوي: ''أما العقل فنور يضاء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى إليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق اللّٰه تعالى.'' **الأصول** للبزدوي، ٢/ ٥٧٥. وهذا التعريف عند أكثر الحنفية.
ونقل الزركشي عن الإمام الشافعي: ''آلة خلقها اللّٰه لعباده يميز بها بين الأشياء وأضدادها'' ونقل عن أبي إسحاق الإسفراييني: ''العقل هو العلم لا فرق بينهما من حيث كون كل واحد منهما علما.'' **البحر المحيط** للزركشي، ١/ ٦٤، ٦٥.
وقال القاضي عبدالجبار المعتزلي: ''وهو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والإستدلال والقيام بأداء ما كلف.'' **المغني** للقاضي عبدالجبار، ١١/ ٣٧٥.
ينظر القاريء الكريم أن معنى العقل والعلم عند اهل السنة والمعتزلة سواء، أما الفلاسفة فرقوا بين العقل والعلم، فقالوا: ''العقل، جوهر بسيط.'' **التقريب والإرشاد** للباقلاني، ١/ ١٩٥، **أصول الفقه** لإبن مفلح، ١/ ٣٨. ونقل عنهم الزركشي:'' فقالوا العقل جوهر مخلوق في الإنسان وهو مركز العلوم ولا يستفاد العقل إنما تستفاد العلوم.'' **البحر المحيط** للزركشي، ١/ ٦٥.
الحسن والقبح في اللغة والإصطلاح: في اللغة: الحُسْنُ: مصدر حَسُنَ وحَسَنَ والقبح مصدر قَبُحَ ككَرُمَ اتفق اللغويون بأن الحسن والقبح متضادان وهما عامّان في كل شيء. **تهذيب اللغة** للأزهري، ٢/ ٣٧؛ **العين** لخليل بن أحمد، ٣/ ٥٣، **معجم مقاييس اللغة** لابن فارس، ٢/ ٥٧. والمحاسنُ من الإنسان وغيره: ضدُّ المساوي. **معجم مقاييس اللغة** لابن فارس، ٥/ ٤٧؛ **العين** لخليل بن أحمد، ٣/ ٥٣.
وفي الإصطلاح: عند الأشعرية: الحسن: ما للمكلف أن يفعله أو ما لفاعله أن يفعله، والقبيح: ما ليس للمكلف فعله أو ما ليس لفاعله أن يفعله. **التقريب والإرشاد** للباقلاني، ١/ ٢٧٦، ٢٧٨؛ **المستصفى** للغزالي، ص ٤٦؛ **البحر المحيط** للزركشي، ١/ ١٣٦. وقال فخر الدين الرازي: ''نعني بالقبيح المنهي عنه شرعا وبالحسن ما لا يكون منهيا عنه شرعا.'' **المحصول** للرازي، ١/ ١٣٦. فعندهم الأمر والنهي من موجبات الحسن والقبح يعني لأمر اللّٰه تعالى سار الفعل حسنا ولنهيه سبحانه وتعالى سار قبيحا.

شرح المقاصد للتفتازاني، ٢/ ١٤٩. على هذا يعرف بأن الحسن والقبح عند الأشاعرة شرعي؛ لكن هذا في حكم اللّٰه سبحانه وتعالى؛ لكن في أفعال آدميين لا ينكرون أن العقل تقتضي من صاحبها ابتدار المنافع واجتناب المهالك. **البرهان** للجويني، ١/ ٧٩. وعند الماتريدية: العقل عندهم يعرف حسن بعض المشروعات، قال علاء الدين البخاري: ''عندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات والعدل والإحسان كان الأمر دليلا ومعروفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به.'' **كشف الأسرار** لعبد العزيز البخاري، ١/ ٢٦٩. وقال الدبوسي: ''المختار عندنا أن على العبد بمجرد العقل أن يؤمن باللّٰه تعالى ويعتقد وجوب الطاعة على نفسه لله تعالى على أوامره ونواهيه وأنَّه خلقه لعبادته'' **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص ٤٦٢. وقال الميمني: ''العقل آلة للعلم بهما فيخلق اللّٰه العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا.'' **التوضيح على التنقيح** لصدر الشريعة مع شرحه **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٨]. ينظر هنا القارئ الكريم يوجد خلاف بين قول الدبوسي وقول الميمني، حيث جعل الدبوسي مجرد العقل سبب وجوب الإيمان لكن الميمني يقول بنظر العقل؛ لكن متفقون على وجوب بعض المسائل مثل معرفة اللّٰه وطاعته عقلا. أما الخلاف بين هذا القول وقول المعتزلة بعد إنتهاء من إيراد أقوال المعتزلة. عند المعتزلة: قال أبو الحسين البصري: ''الحسن، فهو ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله وأيضًا ما لم يكن على صفة يؤثر في استحقاق فاعله الذم أو ما ليس له مدخل في استحقاق فاعله الذم، القبح: أن يكون مما ليس للقادر عليه المتمكن من العلم به أن يفعله وإذا فعله كان فعله له مؤثرا في استحقاق الذم... اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط وإما بالشرع فقط وإما بالشرع وبالعقل، ١- وأما المعلومة بالعقل فقط: فكل ما كان في العقل دليل عليه وكان العلم بصحة الشرع موقوفا على العلم به كالمعرفة باللّٰه وبصفاته وأنه غني لا يفعل القبيح. ٢- فأما ما يصح أن يعرف بالشرع وبالعقل: فهو كل ما كان في العقل دليل عليه ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به كالعلم بأن اللّٰه واحد لا ثاني له في حكمته، ٣- فأما ما يعلم بالشرع وحده: فهو ما في السمع دليل عليه دون العقل كالمصالح والمفاسد الشرعية وما له تعلق بهما، أما المصالح والمفاسد الشرعية فهي كالأفعال التي تعبدنا بفعلها أو تركها بالشريعة نحو كون الصلاة واجبة وشرب الخمر حراما وغير ذلك. **المعتمد** للبصري، ١/ ٣٣٥، ٣٣٧، ٢/ ٣٢٧، ٣٢٨. ولقاضي عبدالجبار تقسيم آخر. **المغني**، ٦/ ٥٩، ٦١، ٧٠، ٧١. وهم يقولون بأن العقل موجبة، قال القاضي عبدالجبار: ''إذا أن في شيء من الأشياء دفعا للضرر عرفنا وجوبه عقلا'' **المحيط بالتكليف** لقاضي عبد الجبار، ص ٢٣٥. فالمعتزلة يقولون بأن الحسن والقبح عقليان إلا ما في السمع دليل عليه دون العقل مثل وجوب الصلاة؛ لكن هل هما ذاتيان أم لا؟ ما وجدت لهم قولا في هذه القضية، قال إمام الحرمين الجويني الشافعي: ''واضطرب النقلة عنهم في قولهم يقبح الشيء لعينه أو يحسن فنقل عنهم أن القبح والحسن في المعقولات من صفات أنفسها ونقل عنهم أن القبح صفة النفس وأن الحسن ليس كذلك ونقل ضد هذا عن الجبائي وكل ذلك جهل بمذهبهم فمعنى قولهم يقبح ويحسن الشيء لعينه أنه يدرك ذلك عقلا من غير إخبار مخبر'' **البرهان** للجويني، ١/ ٨٠. الخلاف بينهم وبين المعتزلة كما نقل الميمني في **التنقيح**: ''ثم عند المعتزلة: العقل حاكم بالحسن، والقبح موجب للعلم بهما، وعندنا: الحاكم بهما هو اللّٰه تعالى، والعقل آلة للعلم بهما فيخلق اللّٰه العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا.'' **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٥. فينظر القاريء الكريم خلاف الجوهري بين الماتريدية والمعتزلة هو أن الماتريدية يقولون الحاكم في كل الحالات هو اللّٰه والمعتزلة يقولون في حالة الأول والثاني الحاكم هو العقل. لترجيح الأقوال ارجع إلى كتب الكلام.

قوله: «**فمن زل قدمه في البوادي**» **إلخ.**[٣٤] نسبة الزَّلل إلى المبادي والضلال إلى البوادي أنسب، فتدبر.

قوله: «**جُعِلَتْ الأسباب متوافقة**»[٣٥] التاء في جعلت ليس ضمير المتكلم؛ بل تاءُ التأنيث. وإنّما لم يتعرض لفاعل وفقت لكونه معلومًا؛ بل يعرض لمعنى التوفيق فقط، والمعنى: جعلت لي الأسباب متوافقة.

قوله: «**يطلق على ثلاثة معانٍ**»[٣٦] وقد يفسر أيضًا بغير هذه الثلاثة إلا أنَّ مآله هذه الثلاثة فلذا لم يتعرض له على أنَّه ليس في كلامه دلالةٌ على حصر ما يطلق عليه في الثلاثة إلّا أنَّه اكتفى به لكفايته فيما هو مقصوده.[٣٧]

ثبوتهما للأفعال الاختيارية بالشرع بمعنى أنه تعلق بالفعل الخطاب الشرعي فحسن أو قبيح لولاه لكان[٣٨] عاريًا عن الاتصاف بهما وهذا معنى كونهما شرعيين والحاكم هو اللّٰه سبحانه وتعالى إليه ذهب أهل السنة من الماتريدية والأشاعرة أو بالعقل بمعنى أن ذات الفعل أو صفة من صفاته تقتضي اتصافه بهما ولا يتوقف في ذلك على تعلق خطاب الشرع به كالزوجية الفردية للأربعة والفردية للثلاثة وهذا معنى كونهما عقليين والحاكم هو العقل وإليه ذهب أهل الاعتزال فلذلك يحكمون بوجوب بعض الأفعال على اللّٰه سبحانه وتعالى وامتناع بعضها. ويجعلون العقل حاكمًا عليه عن حكم غير اللّٰه تعالى.[٣٩]

٣٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٥.

٣٥ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٥.

٣٦ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٦.

٣٧ م د – كذلك لماذا، فذهب المعتزلة... لكفايته فيما هو مقصوده. | أي: يوجد عند بعض أهل العلم إطلاقات غير هذه الثلاثة التي جاء في **التوضيح** وشرحه صاحب **التلويح**، ولا اعتراض عليهم لأنهم بذكرهذه الثلاثة لايريدون حصر المعاني؛ بل ذكرهم لأنهم وافق مقصوده في الشرح. قال صاحب التوضيح: "اعلم أن العلماء قد ذكروا أن الحسن، والقبح يطلقان على ثلاثة معان: الأول كون الشيء ملائما للطبع، ومنافرا له، والثاني كونه صفة كمال، وكونه صفة نقصان، والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا، والثواب آجلا، وكونه متعلق الذم عاجلا، والعقاب آجلًا." **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٦.

٣٨ د: لولاه حسن قبح أيضًا.

٣٩ م – ويجعلون العقل حاكمًا عليه عن حكم غير اللّٰه تعالى.

ثم اختلف أهل السنة فذهبت الماتريدية إلى أن بعض الأفعال قد يعلم بالعقل حسنه أو قبحه[٤٠] قبل ورود الشرع[٤١] كحسن الإيمان باللّٰه عز وجل وقبح الكفر به فلذلك حكموا بأن من نشأ في شاهق الجبل ولم يبلغه دعوة نبيٍّ[٤٢] ومات غير معتقد للإيمان والكفر لم يكن معذورًا. فيكونان عقليين عندهم بهذا المعنى لا بالمعنى الذي[٤٣] ذهب إليه أهل الاعتزال. وخالفهم الأشاعرة فقالوا[٤٤] لا حكم للعقل قبل ورود الشرع فحكموا بأن ذلك الشخص معذور فيكونان عندهم شرعيين محضين فالأشاعرة يوافقون الماتريدية في أن الحسن والقبح إنما هو بخطاب الشرع ويخالفون في أنه لا يدرك بالعقل أصلًا،[٤٥] والمعتزلة بالعكس.[٤٦] وأما ما نقله من الميزان فلعل وجهه أنه أراد بالأمر اللفظي وبكونه[٤٧] موجبًا لما لم يعرف به إيجابه بالنظر إلى العقل واتصاف الفعل به فيه إلا أن الأولى أنه يقول[٤٨] فيما للعقل حظّ في معرفة حسنه وورود الأمر مؤكد ومقرر له كما قاله صاحب القواطع؛ إذ لا معنى لكون الأمر معرفًا لما ثبت حسنه عقلًا.[٤٩]

٤٠ د: قبحه أو حسنه.

٤١ د: الشروع.

٤٢ د + ومضى عليه زمان التجربة

٤٣ م: أن من.

٤٤ د: فقالوا.

٤٥ د: أصلًا.

٤٦ د + ثم إن كان الكلام الأزلي مقيمًا في الأزل إلى الآخر وغيره كما هو رأى بعض يكون الحسن والقبح في جميع الأفعال من موجبات الأمر عند أهل السنة وإلا فمن موجبات الخطاب النفسي وإما بالقياس إلى الكلام اللفظي فمن مدلولات الأمر هذا هو الذي يقتضيه قواعدهم وإن لم يقع منهم التفصيل على هذا الوحه.

٤٧ د: أنه أراد لما كان الأفعال حسنه أو قبحه قبل ورود الشرع وكان للعقل حظّ في معرفة البعض يمكن له أن يستدل بورود الأمر ببعض الأفعال على كونها حسنة في أنفسها ونذكر ورود الأمر به بخلاف بعض من تلك الأفعال فإنه لا مجال لدركها وأن جله حسنها مذا سوى أنه ورد الامرين فيفرق إجمالًا أنها حسنة في نفسها وإلا لما ورد الأمرين وهذا معنى كون الأمر.

٤٨ د: لم يعرف به والأكثر أن يقال.

٤٩ ع – ثبوتهما للأفعال الاختيارية بالشرع... لما ثبت حسنه عقلًا.

قوله: «**كحسن الكذب النافع**»[٥٠] وفى المواقف كحسن الصدق الضار[٥١] وقبح الكذب النافع وله أيضًا وجه وجيه.

قوله: «**وبمعنى كون صفته كمال**»[٥٢] معنى الكمالية في الصفات كونها بحيث يرتفع حال من اتصف بها ويتضع حال من يخلو[٥٣] عنها فلا يجوز خلوُّه سبحانه[٥٤] وتعالى عن صفات الكمال، ومعنى الكمالية في الأفعال وقوعه على نهج الصواب وخلوّها عن الخلل والفساد، فهذا المعنى لا يستلزم امتناع خلوّه تعالى عن الأفعال[٥٥] فلا يلزم قدمها كما توهم بناءً على أن الخلوّ عن الكمال نقص، نعم في عطف[٥٦] قوله هذا[٥٧] على قوله بهذا المعنى[٥٨] ثابتة[٥٩] لعدم ظهور تفرع على ما[٦٠] قبل المعطوف عليه.

قوله: «**لأن ما لهما أن يفعلاه**» **إلخ**. نفي الحسن عن فعلهما صحيح وأما إثبات القبح فبناء على ما سيأتي في كلام المصنفرحمه اللّٰه أن الاتفاقي والاضطراري يوصف بهما[٦١] وإنْ كان

٥٠ د + وقبح الصدق الضار | **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٦.

٥١ يوهم كأن المصنف رحمه اللّٰه يقول بأن صاحب **المواقف** يعتقد بأن الصدق الضار وقبح الكذب النافع؛ لكن عندما تراجع إلى **المواقف** تشاهد بأن صاحب **المواقف** ينسب هذين إلى المعتزلة فيقول: "وعند المعتزلة عقلي قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ثم أنها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلًا." **المواقف** للإيجي، ٣/ ٢٦٢-٢٧٠.
التلويح على التوضيح للتفتازاني، ١/ ٣٢٧.

٥٢ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٧.

٥٣ د: يخلع.

٥٤ ع ـ سبحانه.

٥٥ د – تعالى عن الأفعال.

٥٦ في هامش ع: "ويمكن أن يكون عطف على قوله بـ"ما ليس"فيكون تفسيرا وهو الاحسن".

٥٧ أي قوله: "وبمعنى كون صفته كمال".

٥٨ قال صاحب التلويح: "**قوله: «لأن الحسن، والقبح لا ينسبان إلى أفعال اللّٰه تعالى عنده»** أي عند الأشعري، والمذكور في الكتب الكلامية أنه لا قبيح بالنسبة إلى اللّٰه تعالى؛ بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهج الصواب؛ لأنه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه، ولا غاية لفعله، وذلك؛ لأنهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع أفعال اللّٰه تعالى حسن بهذا المعنى". **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٧.

٥٩ ع: تأييد.

٦٠ د – ما.

٦١ في هامش ع: قبيح بالنسبة اليهما؛ بل هو قبيح وان كان صدوره عن غيرها فان شرب الخمر وأثره قبيح وان لم يتصف به حين صدوره عنها.

الشّارح سيستزيفه[٦٢] هنالك على أنَّ فعل المضطر قد يوصف بالقبح كما إذا[٦٣] أجرى[٦٤] على لسانه كلمة الكفر في حالة[٦٥] / الإضطرار فإن إجراءه لكونه حرامًا قبيح لكن لا يؤاخذ به للعذر [٢ظ] فنسبة القبح إلى فعلهما يكون تغليبًا فلا يرد أنَّ الحكم باتصاف فعلهما بالقبح غير صحيح. لا يقال إن أراد أنه لا يكون حسنًا بالمعنى المحذوف عنه قيد العلم والقدرة فباطل وإن أراد بالمعنى الآخر فلاسم استحالته انتقاض التعريفين. لأنا نقول مراده أن المحدود قد انتفى في بعض ما لهما أن يفعلاه باعترافهم فلو لم يقيد بما ذكر وقيل: للفاعل أن يفعله يلزم الانتقاض على أن مراد الشارح رحمه اللّٰه توجيه كلام المصنف وسكونه عما عليه لا يدل على ارتضائه.[٦٦]

قوله: «الأول أن الفعل الغيرَ المقدورِ» إلخ.[٦٧] محصوله منع ما ذكره المصنف[٦٨] أنه لا واسطة بينهما على التفسير الثاني.

فإن قلت:[٦٩] بل المراد نفي الواسطة المقدورة؟[٧٠]

قلت: فلا حاجة إذن إلى اعتبار قيدي العلم والقدرة في التعريف.

قوله: «وليس كذلك» إلخ.[٧١] يريد به نفي كون الأصلين مَبْنًى له وإلا لما أمكن إثباته بدونهما واللازم باطل؛ لأن لهم على هذا المطلوب[٧٢] أدلة أخرى من العقليات والنقليات فلا

٦٢ م: زيفه.
٦٣ د – إذا.
٦٤ ع: جرى.
٦٥ م: حال.
٦٦ ع – لا يقال إن أراد أنه لا يكون حسنًا... لا يدل على ارتضائه.
٦٧ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٧، ١/ ٣٢٨.
٦٨ د + من.
٦٩ د + أي ليس مراد المصنف نفي الواسطة مطلقًا.
٧٠ في هامش ع: "أي ليس مراد المصنف نفي الواسطة مطلقًا."
٧١ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٨.
٧٢ ع: المطلب.

يرد عليه أن الذي يدل[٧٣] كلام المصنف عليه هوانه أورد دليلين على مذهب الأشعري لإثبات الأصلين وليس فيه دلالة على أن ذكر غيرهما إنما هو لإثباتهما؛ لأنه ذهول عن مراد الشارح.

قوله: «**لأنه يلزم إثبات الحكم**»[٧٤] إلى القيام بمحل الفعل على الفاعل لا للفعل فعلى تقدير قيام العرض بالعرض لا يكون القيام بالعرض؛ بل بمحله فيكون مُحالًا.[٧٥]

قوله: «**فيكون حصة منه موجودة**» **إلخ**.[٧٦] الصدق على الموجود إنما يقتضي كون حصته من الصادق موجودة أن لو كان صدقًا ذاتيًّا لكن[٧٧] لما كان المقصد منع المقدمة القائلة بأن الصدق على المعدوم يقتضي كون ذلك الصادق[٧٨] عدميًّا اكتفى في ذكر السند بالجواز إلا أن ما أورده من المثال ليس من هذا القبيل.[٧٩]

قوله: «**وبالجملة عدمية صورة النفي**» **إلخ**.[٨٠] إن أراد أن العلم يكون عدمية[٨١] صورة النفي[٨٢] موقوفة على العلم بوجودية[٨٣] ما دخل عليه حرف النفي فممتنع لجواز أن يعلم ذلك بعدم صدقه على الموجود أصلًا وإن أراد أنها موقوفة عليها في نفس الأمر فمسلم ولكن لا يلزم منه الدور؛ لأن الموقوف هو العلم والموقوف عليه هو المعلوم.

٧٣ م: دل.
٧٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٢٩.
٧٥ م – **قوله:** «**لأنه يلزم إثبات الحكم**» إلى القيام بمحل الفعل على الفاعل لا للفعل فعلى تقدير قيام العرض بالعرض لا يكون القيام بالعرض؛ بل بمحله فيكون محالا.
٧٦ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٠.
٧٧ م: إلا أنه.
٧٨ م: الكلي.
٧٩ م: اكتفى بهذا القدر.
٨٠ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٠.
٨١ م – عدمية.
٨٢ م + عدمية.
٨٣ د: بوجود.

قوله: «**فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح**»[٨٤] وفيه نظر؛ لأنه لو احتاج إلى مرجح لا من[٨٥] عنده لزم أن لا يجب عنده الفعل وأن لا يلزم الاضطرار والكلام في المختار وإذا لم يجب بل جاز وقوعه تارة ولا وقوعه أخرى كان رجحانًا من غير مرجح أيضًا فهذا المنع[٨٦] مما لا يضر ولا ينفى.[٨٧]

قوله: «**إذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة أعني جميع ما يتوقف عليه**» **إلخ**.[٨٨] الاتفاقي: قد يطلق ويراد به[٨٩] ما يتوقف على شيء يتوقف عليته على أمور خارجة عن ذاته غير دائمة ولا أكثرية الحصول معه فيقال له بدون تلك الشرائط علة اتفاقية ويسمى معلوله بالنسبة إلى ذلك الشيء وحده غاية اتفاقية. فإن اتفق حصول تلك الشرائط مع ترتب المعلول عليه لا محالة فلا بد[٩٠] للاتفاقي بهذا المعنى[٩١] من وجود جميع ما يتوقف عليه وقد يطلق كما ذكره في / **حاشية شرح المختصر**[٩٢] على ما ليس بمختار لأنه صدر عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق قدرة وقد يطلق على ما لا يكون صدوره بمؤثر أصلًا وهو المراد هاهنا لما ذكر في **الأربعين** من أنه لم يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح كان رجحان الفعل اتفاقيًّا بمعنى أنه اتفق حصول هذا الرجحان لا لمؤثر أصلًا انتهى كلامه فعلى هذا لا يرد عليه ما أورده فتأمل.[٩٣] [٣و]

٨٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣١.

٨٥ د – من.

٨٦ د: المعنى.

٨٧ م – فهذا المنع مما لا يضر ولا ينفى.

٨٨ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣١.
م + يريد أن.

٨٩ م – قد يطلق ويراد.

٩٠ م: فظهر أن المراد أنه لا بد.

٩١ م – بهذا المعنى.

٩٢ في هامش ع: قال في **حاشية شرح مختصر** ابن الحاجب الاتفاقي ليس بمختار لأنه صدر عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق قدرة وارادة.

٩٣ م: من وجود جميع ما يتوقف عليه لكن الاتفاقي بهذا المعنى لا يناسب المقام؛ بل المناسب أنه الذي لا يكون حصوله بقصد وإرادة فهو الذي لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقًا دون الأول.

قوله: «**والمصنف رحمه اللّٰه تعالى أورد المنع**»[٩٤] سيجيء الكلام في هذا وما هو الحق فيه[٩٥] وَلْنُشِرْ أولًا إشارة خفيفة إلى مقصود الباب لتطلع على حقيقة الحال ويتضح لك سريرة المقال فنقول وباللّٰه التوفيق.

ذهب الأشعري إلى نفي الحسن والقبح العقليين فأورد عليه دليلًا[٩٦] أوردوه من قِبَلِهِ في الكتب الكلامية لإثبات الجبر بناء على أن ثبوت الجبر في الأفعال يستلزم انتفائهما عنها ومحصوله أن فعل العبد إما اضطراري وإما اتفاقي وما كان[٩٧] كذلك لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقًا بيان ذلك[٩٨] أن العبد أنه تمكن من الترك ولم يتوقف رجحان فعله[٩٩] على مرجح كان اتفاقيًّا وإن لم يتمكن أو تمكن وتوقف فعله على مرجح كان اضطراريًّا أما على الأول فظاهر وأما على الثاني فلأنه[١٠٠] يلزم أن يجب وجود الفعل عند وجوده لئلا يكون رجحانًا بلا مرجح وإذا وجب عنده لم يكن اختياريًّا؛ بل اضطراريًّا بالوجوب انتهاء المرجح إلى مرجح لا يكون باختياره دفعًا للدَّوْرِ أو التسلسل وهو المطلوب وأجاب المصنف عنه وبنى جوابه على أربع مقدمات وأنا أطلعك عليها إجمالًا لتهتدي إلى سواء السبيل ولا تضل[١٠١] في فيافي التفصيل.[١٠٢]

المقدمة الأولى: أن لفظ الفعل قد يطلق على معنى ثابت قائم بالفاعل حاصل بالمصدر كما إذا تحرك فحصل له الحركة وقد يطلق على إيقاع ذلك المعنى فالموجود هو الأول دون الثاني.

٩٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٢.
٩٥ م: سيجيء الكلام فيه إنشاء اللّٰه تعالى.
٩٦ د: فأورده دليلًا عليه.
٩٧ ع: هو.
٩٨ م: الأول.
٩٩ د: ولم يتوقف فعل.
١٠٠ م: أن العبد إن لم يمكن من الترك فهو اضطراري وإن تمكن فإنه لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيًّا وإن توقف عليه.
١٠١ م: إجمالاً لئلا تضل.
١٠٢ د + وليهتدي إلى سواء السبيل.

المقدمة الثانية: أنه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها،[١٠٣] وإن ذهب بعض الناس إلى أنه لا[١٠٤] يلزم أن يكون واجبًا عند وجودها. أنه لا بد لكل ممكن من علة بحسب وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمها.[١٠٥]

المقدمة الثالثة: أن جملة ما يتوقف عليه الحادث لا بد أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة أعني الحال[١٠٦] كالإيقاع وتعلق الإرادة وأن استنادها إلى العلة يكون بطريق الصحة دون الوجوب.

المقدمة الرابعة: أن وجود الممكن بلا إيجاد[١٠٧] وكذا الإيجاد بلا موجد محال.[١٠٨]

وأما ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح فواقع، وإذا عرفت هذا فنقول: محصول الجواب إنا نختار أنه يتمكن[١٠٩] من الترك وأن فعله يتوقف على مرجح فقوله يجب الفعل عند[١١٠] المرجح؟ قلنا: إن أراد بالفعل الحالة الحاصلة بالمصدر فيمنع / وجوبه أصلاً بناء على [٣ظ] القول بوجود الفعل من[١١١] المختار بلا وجوب كما اختاره بعض المعتزلة وهذا وإن كان باطلاً كحكم المقدمة الثانية إلا أنه يفرض له أيضًا لكونه أقرب إلى الاحتياط ولو سلم فلا نسلم وجوبه عند المرجح لجواز توقعه على أمر آخر كالإيقاع فحينئذ يجب فكأنه أراد بالمرجح ما عدا الإيقاع وفيه كلام سيأتي إن شاء اللّٰه.

١٠٣ م – أنه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها.
١٠٤ م – لا.
١٠٥ ع – أنه لا بد لكل ممكن من علة بحسب وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمها.
١٠٦ م – أعني الحال.
١٠٧ ع: موجد.
١٠٨ د – محال.
١٠٩ م: يمكن.
١١٠ م – عند.
١١١ ع: عن.

ولما اتجه عليه أن يقال:[١١٢] إن ما عدا الإيقاع لا يكون مرجحًا إلا إذا أقترن بالإيقاع تنزل عنه وقال ولو سلم الوجوب عنده فلا نسلم لزوم الجبر لجواز أن يكون ذلك المرجح[١١٣] اختيار العبد. قوله ينقل الكلام إلى اختياره. قلنا: هو باختياره أيضًا ولا يتسلسل لأن اختيار الاختيار غير الاختيار أو يلتزم جواز التسلسل في الأمور الإضافية هذا على تقدير إرادة الحالة الحاصلة بالمصدر وإن أراد به الإيقاع يمنع وجوبه عند تمام المرجح بناء على أنه ليس بموجود ولا معدوم والوجوب عند المرجح يختص بالموجودات ولم يسلم فيجب هو بإيقاع آخر، فإما أن يلزم التسلسل في الإيقاعات بناء على كونها أمورًا اعتبارية أو نقول: إيقاع الإيقاع غير الإيقاع هذا هو القول الإجمالي في الباب والله أعلم بالصواب.

المقدمة الأولى

قوله: «الأول أنه لو كان موجودًا» إلخ. يرد عليه سؤال مشهور وهو أن وجود فرد من أفراده[١١٤] الكلي لا يستلزم كون جميع أفراده وجوديًّا لجواز[١١٥] أن يكون بعضها اعتباريًّا يمتنع وجوده في الخارج ويكون منشأ الامتناع خصوصية[١١٦] الفرد وجاز وقوعه وصفًا لشيء كما جاز وقوع الفرد الوجودي في ذلك الكلي وصفًا ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعل هذا هو المراد بكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع وإلا فإيقاع الإيقاع يحتاج إليه الإيقاع فلا يكون عينه وبهذا يندفع الوجه الثاني أيضًا.[١١٧]

١١٢ ع – أن يقال.

١١٣ م – تنزل عنه وقال ولو سلم الوجوب عنده فلانسلم لزوم الجبر لجواز أن يكون ذلك المرجح.

١١٤ م: الفرد من أفراد.

١١٥ د: بالجواز.

١١٦ في هامش ع: "رد على من توهم أن الماهية الممكنة كيف يتصور أن يكون فرد منها ممتنع الوجود في الخارج". «منه».

١١٧ في هامش ع: "فتأمل وكذا يمتنع وجودها مجردة ولا يمتنع وجوده في الخارج دون الماهية في جزئياتها متشخصة بتشخص ذهني ومع ذلك يكون الحاصل بها في العقل فردًا منها جزئيًّا إن ماهية السواد مثلًا إذا تصورها العقل منه شخصًا يمتنع وجوده خارجًا أو لا يرى فإنه يجوز أن ينضمّ إلى ذلك الكل ما يجعله فردًا سواء كان ذلك الكل عرضيًّا لأفراده أو ذاتيًّا".

قوله: «**بخلاف جانب المعلول**» **إلخ**.[118] قيل:[119] الوجه السابع المذكور[120] في **شرح المقاصد** من وجوه بطلان التسلسل دال على بطلانه مطلقًا. والجواب أنه يؤول[121] إلى برهان التطبيق أيضًا فليطالع ثمة، فإذ[122] لا تعويل عليه لا تعويل على ما يؤول إليه أيضًا.[123]

قوله: «**وبرهان التطبيق غير**[124] **تام**»[125] **إلخ**.[126] إشارة إلى ما أورده عليه في **شرح المقاصد** من أن الحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة[127] ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك[128] إنما هو بحسب العقل دون الخارج، فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزءًا أو لا يقع فالدليل جار في الأعداد، وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة؛ لأن للعقل أن يفرض ذلك / في الكل وإن لم يكف ذلك؛ [٤و] بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المرتبة فضلًا عما عداها؛ لأنه لا سبيل للعقل إلى ذلك إلا فيما لا يتناهى من الزمان ويجاب عنه بأنه إذا كانت الآحاد موجودة معًا بالفعل وكان بينهما ترتب أيضًا فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين بإزاء الأول من الجملة الأخرى كان الثاني بإزاء الثاني قطعًا وهكذا الثالث والرابع إلى ما لا نهاية لها فتم[129] التطبيق بلا[130] شبهة وإذا لم يكن موجودة في الخارج[131] معًا لم يتم الدليل؛ لأن

١١٨ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٢.
١١٩ د + عليه.
١٢٠ م – المذكور.
١٢١ في هامش ع: ”وجواز الجملة الغير المتناهية مشتملة على الوف فعدتها إما مساوية لعدة آحادها وهو باطل أو أقل وهو أيضًا باطل.“
١٢٢ د: فإذًا.
١٢٣ م – أيضًا.
١٢٤ ع: ليس بتام.
١٢٥ في هامش ع: ”وبرهان التطبيق غير تام“ اثبت في المتن نص التلويح.
١٢٦ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٢.
١٢٧ د: الواحدة.
١٢٨ م: ذلك.
١٢٩ د: فيتم.
١٣٠ ع: لا.
١٣١ ع – في الخارج.

وقوع أحاد إحديها[١٣٢] بإزاء أحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي وليس في الوجود الذهني أيضًا[١٣٣] لتوقف وجود بعضها بإزاء بعض على وجود كل الأحاد تفصيلاً وامتناع وجودها في العقل كذلك.[١٣٤]

قوله: «ولا يخفى إنما[١٣٥] يلزم» إلخ.[١٣٦] اعتراض على الوجهين وتوضيحه أن اللّٰه[١٣٧] تعالى يجوز أن يوجد في العبد إيجادًا، والإيجاد وإن كان لازم التعلق بمتعلقه لكنه يجوز ألا يكفي هذا التعلّق في وجود ذلك المتعلق؛ بل له تعلق آخر عليه يترتب وجود الفعل ويكون ذلك من العبد[١٣٨] لئلا يلزم الجبر وهذا بعينه كمذهب[١٣٩] الحنفية في صفة التكوين فإنه أزلي التعلق بمتعلقه لكن هذا التعلق لا يكفي في وجوده فلا يلزم قدم متعلقه.[١٤٠]

قوله: «وإذا انتهى إلى إيقاء قديم» إلخ.[١٤١] الإيقاع القديم وإن كان ممكنًا[١٤٢] لا يحتاج إلى إيقاع آخر بناء على ما هو المشهور من مذهبهم أن علة الاحتياج هو الحدوث وحده أو مع الإمكان لكن هذا مشكل؛ لأنه قول بوجود الممكن بلا إيجاد وهو باطل ببداهة العقل.

قوله: «نفي التكوين الحادث» إلخ.[١٤٣] يريد أن الإلزام على الأشعري إنما يتم أن لو كان القول بعدمية التكوين القديم مستلزمًا لعدمية التكوين الحادث أو صرح بذلك وإن كان في المخلوق وإلا لا فلا.[١٤٤]

١٣٢ د – إحديها.
١٣٣ د – أيضًا.
١٣٤ م – ويجاب عنه بأنه إذا كانت الآحاد موجودة معًا بالفعل... وامتناع وجودها في العقل كذلك.
١٣٥ في هامش ع: "أنه إنما يلزم".
١٣٦ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٢.
١٣٧ م: أنه سبحانه.
١٣٨ م: ويكون لقدرته مدخل في ذلك التعلق.
١٣٩ د: كما ذهب إليه.
١٤٠ م: الحادث.
١٤١ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٢.
١٤٢ د + لكن.
١٤٣ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٣.
١٤٤ م – يريد أن الإلزام... وإلا لا فلا؛ م: في العبد لا في الخالق حتى يلزم منه بقيام الحادث بذته تعالى.

قوله: «**ويمتنع انتهاؤه إلى إيقاع قديم**» **إلخ**.[١٤٥] يرد عليه أن الإيقاع القديم الذي يسمى عندهم بالتكوين ليس بالمعنى المصدري فلا يلزم قدم الحادث إلّا على وجه الإلزام للأشعري حيث لا يقول بذلك.[١٤٦]

المقدمة الثانية

قوله:[١٤٧] «**أما توقف وجود الممكن**» **إلخ**.[١٤٨] هذا هو المختار عند الجمهور وإن ذهب بعضهم إلى كون هذا الحكم استدلاليًّا وذلك لأن مفهوم الممكن كما هو الخارج من القسمة العقلية هو الذي لا يكفي ذاته في وجوده ولا في[١٤٩] عدمه[١٥٠] وبعبارة أخرى هو ما لا يقتضي الوجود ولا العدم لذاته، وأما قولهم[١٥١] هو[١٥٢] ما يتساوى وجوده وعدمه فبالنظر إلى الدليل، والمراد بالعلة الموجدة هو الذي لا يتوقف وجود الممكن عنده على شيء آخر فجاز / أن [٨٤ظ] تكون هي العلة الفاعلية وحدها أو مع غيرها بقرينة.[١٥٣]

قوله: «**يجب وجوده عند وجودها**» **إلخ**.[١٥٤] فإن العلة الفاعلية لا يلزم أن يكون كذلك فمن تصور هذين الأمرين بما ذكر ولا بد أن يحضر عند ذلك امتناع الرجحان بلا مرجح لا يتوقف في الجزم بالنسبة إلا من[١٥٥] هو ناقص الغريزة أو متدنس الفطرة.

١٤٥ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٣.
١٤٦ م – إلاّ على وجه الإلزام للأشعري حيث لا يقول بذلك.
١٤٧ ع + قوله.
١٤٨ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٣.
١٤٩ ع، م – في.
١٥٠ في هامش ع: لا ما يكون في حاق الوسط من الوجود والعدم فإن هذا غير خارج من التقسيم؛ بل إنما يعلم ذلك بدليل.
١٥١ م: ولا عدمه وهو المعنى بقولهم.
١٥٢ د – هو.
١٥٣ م – الذي لا يتوقف وجود الممكن عنده على شيء آخر فجاز أن تكون هي العلة الفاعلية وحدها أو مع غيرها بقرينة.
١٥٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٣.
١٥٥ م: ما.

قوله: «**لكان واجبًا**» **إلخ**.[١٥٦] لصدق حد الواجب عليه أعني ما يكون وجوده في ذاته[١٥٧] ولما كان الحكم بأن كل ممكن يتوقف وجوده على علة موجدة[١٥٨] بديهيًّا صحت الملازمة بلا لزوم المصادرة على المطلوب.

قوله: «**كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه**» **إلخ**.[١٥٩] أراد بوجود جملة ما يتوقف عليه حصولها على وجه يتوقف عليه من[١٦٠] وجود أجزائها كلها أو بعضها فى نفسها أو لغيرها[١٦١] وعدم بعض آخر في نفسها أو في غيرها فيتناول العلة الموجودة الصرفة أو المركبة من الموجود والمعدوم والحال.

قوله: «**وأما الثاني ولاستلزامه الرجحان**» **إلخ**.[١٦٢] لا يقال الإمكان العام المقيّد بجانب العدم يتناول ما كان ضروري العدم لذاته فيجوز أن يكون الأمر هنا كذلك فلا يلزم الرجحان بلا مرجح لأنا نقول الكلام في المعلول الممكن ولا يذهب الوهم إلى جواز كونه ضروري العدم لذاته مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده.[١٦٣]

قوله: «**إنا لو فرضنا وقوع عدم الممكن**» **إلخ**.[١٦٤] إن قيل: لا يلزم من فرض وقوع عدم الممكن عدمه في نفس الأمر لجواز أن يكون دائمًا بدوامها من غير وجوب؛ بل بأولوية[١٦٥] حاصلة من تمام العلة فإذ لا حال عدم له في نفس الأمر عند وجود علته لم يصح.

١٥٦ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٣.
١٥٧ م د – لصدق حد الواجب عليه أعني ما يكون وجوده في ذاته.
١٥٨ م: وجودية.
١٥٩ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٣.
١٦٠ د – من.
١٦١ د: أو بعضها ولنفسها.
١٦٢ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٤.
١٦٣ م – **قوله: «وأما الثاني ولاستلزامه الرجحان» إلخ**. لا يقال الإمكان العام المقيّد بجانب العدم يتناول ما كان ضروري العدم لذاته فيجوز أن يكون الأمر هنا كذلك فلا يلزم الرجحان بلا مرجح لأنا نقول الكلام في المعلول الممكن ولا يذهب الوهم إلى جواز كونه ضروري العدم لذاته مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده.
١٦٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٤. وفي هامش ع: هذا السؤال بعينه هو مفهوم قوله: فإن قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن أولويته. التلويح على التوضيح ١/ ٣٣٥، إلا أن جوابه غير جوابه.
١٦٥ م: أولوية.

قوله: «ففي تلك الحالة إما أن يتوقف الوجود» إلخ.[١٦٦] قلنا: الدوام لا ينفكّ عن الضرورة وهو معنى الوجوب ولو سلم فلا يجد بك[١٦٧] نفعًا لأن المقصود عدم تخلف المعلول عن وجود علته[١٦٨] فإذا حصل ذلك فهو المرام[١٦٩] وأما أنه على تقدير عدم[١٧٠] وقوع عدم الممكن عند تمام علة وجوده يلزم إما عدم كون جملة ما يتوقف عليه جملة أو الرجحان بلا مرجح فمسلم ولكن لا يلزم من إمكانه إمكانها، فإن إمكان الملزوم لا يستلزم إمكان لازمه كعدم المعلول الأول[١٧١] فإنه يمكن[١٧٢] ولا يستلزم إمكان لازمه الذي هو عدم الواجب تعالى.

قوله: «ففي حالة الوجود إن تحقق» إلخ.[١٧٣] قد زعم بعضهم أنه يجوز ألا يكون الإيجاد مما يتوقف عليه الوجود وإن كان لازمًا له غير منفك عنه يلزم[١٧٤] عدم كون المعروض جملة ولا يخفى أنه ظاهر البطلان.

قوله: «ويظهر لك» إلخ.[١٧٥] تلك الزيادة هي قوله لأنه إن أمكن إلى قوله لا شك[١٧٦].

١٦٦ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٤.

١٦٧ ع د: قلنا: ذلك لا يجدي لك.

١٦٨ م: لأن المقصود عنه كلف المعلول عن وجود علة.

١٦٩ د: المراد.

١٧٠ ع – عدم.

١٧١ في هامش ع: يمكن أن يقال جواز العدم للعقل الأول بالنظر إلى ذاته معناه أنه لو فرض ذلك لم يلزم منه محال لذاته وليس عدم الواجب لازما له من هذه الجهة؛ بل من جهة كونه معدوما في الواقع لكن الملزوم أيضًا محال لأنه ضروري الوجود فيه نظرًا إلى وجوب تحقق علته الموجبة والكلام هنا في جوازه عند وجود علته.

١٧٢ م: ممكن.

١٧٣ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٤.

١٧٤ د: فلا يلزم.

١٧٥ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٤.

١٧٦ **التوضيح على التنقيح** لصدر الشريعة مع شرحه **التلويح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٤. منفك عنه يلزم عدم كون المعروض جملة ولا يخفى أنه ظاهر البطلان.
قوله: «ويظهر لك» إلخ. تلك الزيادة هي قوله لأنه إن أمكن إلى قوله لا شك.

قوله: «فإن قيل المعلول النوعي» إلخ.[١٧٧] يرد عليه أن المعلول النوعي ليس متأصلاً في الوجود حتى يرد الاعتراض به؛ بل المتأصل في الوجود الخارجي هو أفراده ولا شيء منها / بحيث لا يتمنع وجوده مع انتفاء علته وإطلاق المعلول على النوع باعتبار كون أفراده معلولًا [٥و] فالأُولى أن يقال في الاعتراض أنهم جوزوا أن يكون للمعلول[١٧٨] الشخصي علتان مستقلتان ممتنعتا الاجتماع والتعاقب بحيث إذا تحققت إحديهما أية كانت تحقّق معها المعلول ويمتنع حصول الأخرى معها أو بعدها فمثل هذا المعلول قد يتحقق مع انتفاء علته والقول بأن علة إحديهما فانتفاؤها إنما يكون بانتفاء كل منهما فلا يتحقق المعلول حينئذ ينافي جعلهم[١٧٩] بأن هذا القسم من أقسام توارد العلتين على معلول واحد شخصي هذا وقد يعترض أيضًا بأن القول باستلزام انتفاء العلة لانتفاء المعلول مبني على امتناع توارد العلتين على معلول واحد شخصي معًا أو على سبيل التعاقب ونحن لو سلمنا الأول فلا نسلم الثاني وما ذكر في بيان من أنه لو أمكن أن يعدم العلة الأولى ويوجد الأخرى فإن عدم المعلول بعدم الأولى ويوجد بإيجاد الثانية لزم إعادة المعدوم بعينه فممتنع[١٨٠] فإنه يجوز أن يعدم الُأولى في آنٍ فيزول ما يسند إليه من وجود المعلول في ذلك الآن ويوجد الأخرى في ذلك الآن[١٨١] بعينه فيحصل له الوجود فيحصل له الوجود فيه أيضًا فإذ لم يطرأ على المعلول عدم في آنٍ أصلًا لم يلزم إعادة المعدوم بعينه والجواب أن ذلك إنما يتصور فيما يتقوّم الْمَحَلّ بدون الحالِّ ويكون زائدًا عليه والوجود ليس كذلك فلم يتصور انفكاكه عنه مع بقاء الموصوف بحاله وأيضًا فالوجود الحاصل بالعلة الأخرى يكون مغايرًا للوجود الحاصل بالأُولى لأنه إنما حصل في آنٍ زوال الوجود الأول وكل وجود يلزمه شخص مخصوص به بديهة فلا يكون المعلول واحدًا شخصيًّا والكلام فيه.[١٨٢]

١٧٧ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٥.
١٧٨ د: معلول.
١٧٩ ع: قولهم.
١٨٠ د: فممنوع.
١٨١ د – فيزول ما يسند إليه من وجود المعلول في ذلك الآن ويوجد الأخرى في ذلك الآن.
١٨٢ م: إنما يتصور فيما يتقوّم يكون زائدًا على الموصوف والوجود لما كان في الموجود خارجًا لا يتصور

قوله: «**واعلم أن ما ذكره المصنف**» **إلخ**.[١٨٣] وأما إيراده كلمة الشك في قوله إن وجد بإيجاد إلخ[١٨٤] فليس إلا للإشعار بأن الجواب عن السؤال المذكور لا يتوقف على كون الإيجاد[١٨٥] يتوقف عليه الوجود وإلا فقد صرح في مواضع من هذا الكتاب أن الإيجاد مما يتوقف عليه[١٨٦] أيضًا الوجود.[١٨٧]

قوله: «**والحق أنه اعتبار عقلي**» **إلخ**.[١٨٨] فيه بحث وهو أن[١٨٩] الموجد إذا أوجد شيئًا في الخارج يكون لا محالة متصفًا في نفس الأمر بالإيجاد ولا يلزم منه كون الإيجاد متحققًا فيها خارجًا أو ذهنًا فإن اتصاف الشيء بصفة في نفس الأمر لا يستلزم تحقق الصفة فيها؛[١٩٠] بل ذلك إنما يحصل في العقل من اعتبار إضافة العلة إلى المعلول فيكون متأخرًا عنها في الحصول / العقلي وهذا لا ينافي أن كون اتصاف الموجد به سابقًا بالذات على اتصاف المعلول بالوجود [٥ظ] وهو المراد بتوقف الوجود على الإيجاد كيف وقد ساعد القوم في **شرح المقاصد** في أن الإيجاد سابق على الوجود على أنه منقوض بالوجوب فإنه اعتبار عقلي يحصل فيه من اعتبار المعلول مع العلة التامة الموجبة فهو في الذهن[١٩١] متأخر عنها وفي الخارج عار عن[١٩٢] التحقق مع أنه سابق على الوجود كما اعترف[١٩٣] به.

عنه انفكاكه وإلا يلزم انفكاك الشيء عن نفسه وأيضًا فالوجود الحاصل بالعلة الأولى يكون مغايرًا للوجود الحاصل الأخرى لأنه إنما حصل في أن زوال الوجود الأول كل وجود يلزمه شخص مخصوص به فلا يكون المعلول واحدًا شخصيًّا والكلام فيه. ▯ وفي هامش ع: توضيحه أن نسبة الوجود إلى الماهية كنسبة االفصل إلى الجنس فكما أنهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومع ذلك لا يتصور أن ينفك حصة من الجنس مقارنة للفصل عن ذلك الفصل وتقارن فصلا كذلك الوجود مع الماهية فتأمل.

١٨٣ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٥.

١٨٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٤.

١٨٥ د + م.

١٨٦ ع – عليه.

١٨٧ م – وإلا فقد صرح في مواضع من هذا الكتاب أن الإيجاد مما يتوقف أيضًا الوجود.

١٨٨ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٥.

١٨٩ د – أن.

١٩٠ د: منها.

١٩١ د: الزمان.

١٩٢ م: وفي الخارج عارض.

١٩٣ م: عرفت.

قوله: «**فإن قيل**» **إلخ**.[١٩٤] اعترض[١٩٥] عليه السيد الشريف رحمه اللّٰه بأن السؤال بعدم كفاية الأولوية بعد إقامة البرهان على وجوب المعلول عند تحقق جملة[١٩٦] ما يتوقف عليه غير موجب وجوابه أن السؤال إنما هو[١٩٧] بمنع دلالة الدليل المذكور عليه ومحصوله منع المقدمة القائلة في دليل المصنف إمكان عدم المعلول عند وجود علته يستلزم الرجحان بلا مرجح أو بمنع المقدمة المذكورة في المشهور وهو الظاهر حيث اعتبر المصنف الإيجاد مع العلة التامة في وجوب المعلول فلا وجه لمنع الوجوب حينئذ وتلك المقدمة هي أن[١٩٨] إمكان عدم[١٩٩] المعلول عند[٢٠٠] تمام علته يستلزم تخصيصًا بلا مخصص فإنه يجوز أن يحصل من العلة التامة أولوية الوجود فيقع المعلول بها من غير وجوب فلا يلزم التخصيص بلا مخصص.[٢٠١]

قوله: «**قلنا إن أمكن العدم**» **إلخ**.[٢٠٢] فيه بحث أما أولاً[٢٠٣] فلا نسلم أنه على تقدير كون عدم سبب العدم في جملة ما يتوقف عليه تلك الأولوية لا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه[٢٠٤] الوجود وإنما يكون كذلك إن لو لم يكن عدم سبب العدم في جملة المفروض وليس كذلك، نعم يمكن أن يقال إذا اعتبر عدم سبب العدم في جملة ما يتوقف عليه أولوية الوجود بكون العدم ممتنعًا حين حصول تلك الجملة بناء على أن انتفاء العلة يستلزم امتناع[٢٠٥] المعلول على

١٩٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٥.
١٩٥ م: اعتراض.
١٩٦ م: جميع.
١٩٧ م – هو.
١٩٨ د– أن. | م – وهو الظاهر حيث اعتبر المصنف الإيجاد مع العلة التامة في وجوب المعلول فلا وجه لمنع الوجوب حينئذ وتلك المقدمة هي أن.
١٩٩ م – عدم.
٢٠٠ م + وجود.
٢٠١ م: فلا يلزم الترجيح ولا التخصيص بلا مرجح ومخصص.
٢٠٢ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٥.
٢٠٣ ع: الأول.
٢٠٤ د – عليه.
٢٠٥ د: انتفاء.

ما مر وإذا امتنع العدم وجب الوجود بثبوت[٢٠٦] الأولوية يستلزم وجوب الوجود وهو المطلوب لكن هذا دليل مستقل يفيد كون المعلول واجبًا عند تمام علته وتقريره أن يقال إذا تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود فلا بد من انتفاء سبب العدم إذ هو من جملتها فيمتنع العدم فيجب الوجود. وأما ثانيًا فلأن سبب العدم هو عدم سبب الوجود إذ عدم المعلول إنما يستند إلى عدم علته وعدم سبب العدم هو وجود سبب الوجود فحيئذ يصير معنى قوله وإن كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب هكذا كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود[٢٠٧] وجود سبب الوجود وهذا كما ترى لغو من الكلام لا صحة له ولا لما يتفرع عليه من قوله فلا يكون / المفروض[٢٠٨] في جملة ما يتوقف عليه الوجود. [٦و]

واعلم أن القوم إنما ذكروا هذا الوجه لبيان أحد طرفي الممكن لا يجوز أن يكون أَولى به لذاته إذ لو كان الوجود مثلًا أَولى به لذاته فإما أن لا يمكن عدمه فلا يكون ممكنًا أو يمكن فيحتاج أولوية الوجود على انتفاء سبب العدم وإلا لكان[٢٠٩] العدم أَولى به فلا يكون الأولوية مستندة إلى الذات وحدها؛ بل مع انتفاء سبب العدم وهو خلاف المفروض والشارح المحقق نقله إلى هذا الموضع إلا أنه وضع قوله «**فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود**» موضع قولهم «**فلا يكون الأولوية مستندة إلى الذات وحدها**» وهو خلاف المفروض فورد عليه ما ذكرنا لا على القوم يظهر ذلك بالتأمل الصادق بل[٢١٠] الذي يرد عليهم أن يقال لِـمَ لا يجوز أن يكون العدم أَولى به نظرًا إلى سببه والوجود أَولى به نظرًا إلى[٢١١] ذاته وتوضيحه أن

٢٠٦ م: فثبوت.

٢٠٧ م – عدم ذلك السبب هكذا كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود.

٢٠٨ د: المعرف.

٢٠٩ ع: كان.

٢١٠ في هامش ع: قيل المراد أن علة الوجود ما يفيد الوجود فعدم سبب العدم هو عدم السبب لوجوده ليس بشيء إذ قد فرضنا وقوع العدم بسببه مع وجود ما يفيد الاولوية فكيف يتصور أن يكون عدم سبب هذا العدم هو وجود ما يفيد الأولوية؛ بل لا بد هناك أن يكون أمر آخر يتوقف عليه الوجود أيضًا ويكون سبب العدم في هذه الصورة عدم ذلك الأمر.

٢١١ م – سببه والوجود أَولى به نظرًا إلى.

المحال اتصاف الممكن بالطرفين وكونه ما أَولى به بالنظر إلى شيء واحد من جهة واحدة في زمان واحد، وأما اتصافه بما يقابل الطرف الأول نظرًا إلى الذات بسبب غير الذات فلا نسلم استحالته ثم الحق أن معنى أولوية الوجود مثلًا إن كان كون الممكن أقرب إليه من الطرف المقابل فلا شك في استحالته إذ مع حصول ذلك الطرف يكون في غاية البعد عن الوجود وإن كان هو إلا نسبته وكون الاتصاف به[٢١٢] مما ينبغي أن يتحقق فليس مما لا يجوز إن يشك فيه فتأمل واللّٰه ملهم الصواب.[٢١٣]

قوله: «**لكن أهل السنة يقولون**» **إلخ**. استدراك من قوله وأكثر أهل السنة[٢١٤] يريد أن العالَم ليس بلازم الصدور عن اللّٰه تعالى عندهم؛ بل إنما يصدر على تقدير إيجاده بإرادته واختياره وله تعالى ألا يوجد بأن يختار بقاءه على عدمه خلافًا للحكماء وهذا بناء على أن الفلاسفة يقولون[٢١٥] ما لأجله كان تعالى مؤثرًا في غيره إما أن يكون ذاته تعالى أو لوازم ذاته فيدوم من دوام ذاته تعالى دوام أثره والمتكلم يقول لما ثبت امتناع قدم العالَم[٢١٦] لزم القول إن اللّٰه تعالى أوجده بعد ما لم يكن فالحكيم يستدل بحال المؤثر على حال[٢١٧] الأثر والمتكلم بالعكس والمعركة العظمى[٢١٨] والطامة الكبرى[٢١٩] في هذا الموضع كذا في **الأربعين**.

قوله: «**واعترض الحكماء**» **إلخ**.[٢٢٠] أجاب عنه في **شرح المقاصد** بأنه يجوز أن يتعلق القدرة والإرادة في الأزل بإيجاد العالم في ما لا يزال وتحقيقه أن مبنى كلام الحكماء على أن

٢١٢ د – به.
٢١٣ د – واللّٰه ملهم الصواب.
٢١٤ م د – استدراك من قوله وأكثر أهل السنة.
٢١٥ د: يقول.
٢١٦ م د: المعلول.
٢١٧ د – حال.
٢١٨ م د: الكبرى.
٢١٩ م د: العظمى.
٢٢٠ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٥.

تعلق القدرة والإرادة جزء أخير[٢٢١] من العلة التامة فعند حصوله يجب أن يحصل العالم فإن كان قديمًا يلزم قدم العالم وإن كان حادثًا يلزم التسلسل فأجاب بمنع كونه جزءًا أخيرًا فإنه [٦ظ] / يجوز أن يتوقف على إيجاد حاصل في وقت معين بسبب تعلق القدرة في الأزل بحصوله في ذلك الوقت فلا يلزم التسلسل ولا قدم العالم وأنت خبير بما فيه، أما أولًا فلأنه مشعر بأن تعلق القدرة والإرادة[٢٢٢] غير الإيجاد، وأما ثانيًا فلأنه إذا كان تعلق القدرة بالإيجاد فيما لا يزال أزليًّا لم يتمكن من ترك الإيجاد ففيه شائبة الإيجاب الذاتي وأجيب عنه أيضًا بأنه يجوز أن يتعلق الإرادة في الأزل بوجود الأثر فيما لا يزال وهو الذي اختاره حجة الإسلام الغزالي (ت. ٥٠٥/ ١١١١)[٢٢٣] أيضًا[٢٢٤] رحمه اللّٰه وفيه أيضًا[٢٢٥] شائبة الإيجاب[٢٢٦] وذلك؛ لأنه إذا تعلقت في الأزل بوجوده في وقت معين لم يمكنه تركه وهو ينافي القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأيضًا تأثير القدرة مما يتوقف عليه وجود المعلول، فإن كان حاصلًا في الأزل يلزم تخلف الأثر عن التأثير[٢٢٧] وإلا يلزم خلاف المفروض وأيضًا الوقت المخصوص إن كان مما يتوقف عليه وجود الأثر في نفس الأمر لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلًا في الأزل وإلا يلزم تخلف الأثر عن علته التامة الكافية في حصوله إلى ذلك الوقت ولا يمكن أن يقال وجود الأثر وإن لم يتوقف عليه عقلًا لكن الإرادة وتعلقها جعله موقوفًا عليه؛ لأنه باطل بالضرورة وبهذا يندفع أيضًا ما قد يقال من أنه يجوز أن يتعلق في الأزل إرادته تعالى بتأثير قدرته في ذلك الوقت

٢٢١ د: أخير.

٢٢٢ م – والإرادة.

٢٢٣ هو أبو حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد الطوسي، ملقب بحجة الإسلام الغزالي. (ت. ٥٠٥/ ١١١١)، طبقات الشافعية الكبرى ٦/ ١٩١.

٢٢٤ ع، م – أيضًا.

٢٢٥ د – أيضًا.

٢٢٦ في هامش ع: فإن قلت: متعلق القدرة للمقدور والإرادة للمراد من لوازم ذاتيهما فكيف يتصور تخلف تعلقهما عنهما فإذا كانا قديمين كان تعلقهما أيضًا أزليين؟ قلت: التعلق اللازم هو تعلقهما بمقدورها ومرادها وأما تعلقهما بهذا المقدور وبهذا المراد فليس من لوازم ذاتيهما فتأمل.

٢٢٧ د – عن التأثير.

على أنا نقول[٢٢٨] تعلق الإرادة وحده إذا كفى في اتصاف القدرة بالتأثير والإيجاد فليكف[٢٢٩] في اتصاف الأثر بالوجود من غير احتياج إلى توسط تأثير القدرة والجامع هو اتصاف كل منهما بصفة ثبوتية وكون إحدى الصفتين وجودًا والأخرى إيجادًا لا يجدي طائلًا هذا كله[٢٣٠] على تقدير كون الاختيار وتعلق الإرادة قديمًا وقد يجاب باختيار كونه حادثًا وأورد[٢٣١] عليه أنا ننقل الكلام إلى ذلك التعلق الحادث فيلزم التسلسل بالتعلقات فدفعوه بأن التعلق لَمَّا كان[٢٣٢] اعتباريًّا جاز التسلسل فيه لا يقال تعلق الإرادة ليس من الاعتبارات الفرضية كزوجية الخمسة؛ بل هو اعتباري حقيقي وهو وإن كان مستغنيًا عن العلة باعتبار ثبوته في نفسه لكنه يحتاج إليها في ثبوته لموصوفه واتصاف موصوفه به وهكذا الحال في تسلسل الإيقاعات ونحوها من الأمور الاعتبارية الحقيقية وبرهان التطبيق جار في مثله أيضًا فيكون باطلًا هذا إشكال دائر على ألسنة القوم فبعضهم أورده على اتصاف الماهية بالوجود فإنه يتوقف على وجودها ولو في العقل قبل الاتصاف بهذا الوجود وينقل الكلام إلى ذلك الوجود / القبل فإنه يتوقف اتصافها به أيضًا على [٧و]
وجودها قبل هذا الوجود القبل وهكذا إلى غير النهاية فيتسلسل الوجودات وهذه الوجودات وإن كانت اعتبارية لكنها حقيقيَّة يجري[٢٣٣] فيه برهان التطبيق وبعضهم أورده على قوله يجوز أن يكون الوحدة وجودية ووحدة الوحدة اعتبارية ردًّا لقولهم لو كانت الوحدة وجودية لتسلسلت الوحدات الوجودية إلى غير النهاية[٢٣٤] لأنا نقول لو تم ما ذكرته لامتنع[٢٣٥] اتصاف شيء ما بالإيجاد والإيقاع في نفس الأمر سواء كان الإيجاد والإيقاع موجودًا في الخارج أو

٢٢٨ د: أن يقول.
٢٢٩ د – في اتصاف القدرة بالتأثير والإيجاد فليكف.
٢٣٠ م د – بصفة ثبوتية وكون إحدى الصفتين وجودًا والأخرى إيجادًا لا يجدي طائلاً هذا كله.
٢٣١ م: ورد.
٢٣٢ م + أمرًا.
٢٣٣ د: تخريجًا.
٢٣٤ م – هذا إشكال دائر على ألسنة القوم... لتسلسل الوحدات الوجودية إلى غير النهاية.
٢٣٥ م: امتنع.

لا وأيضًا يلزم انتقاض برهان التطبيق بمراتب الأعداد الغير المتناهية[٢٣٦] للموجودات الخارجة كالنفوس الناطقة المجردة عن الأبدان عند القائل بعدم تناهيها مع اعترافه بصحة ذلك البرهان ثم الحق[٢٣٧] أن برهان التطبيق إنما يجري فيما له ثبوت في نفسه سواء كان خارجيًّا أو لا، فإنه إذا كان ثابتًا في نفسه وكان هناك[٢٣٨] ترتب كفى في التطبيق الملاحظة الإجمالية لها.[٢٣٩]

وأما إذا لم يكن ثابتًا في نفسه يحتاج العقل إلى ملاحظة كل واحد تفصيلًا حتى يتصور تطبيقه بالآخر إذ ما لا ثبوت له في نفسه لا ينطبق هو على شيء ولا ينطبق عليه شيء[٢٤٠] بالضرورة وهذا هو السر في تجويزهم التسلسل في الاعتباريات دون الأمور الثابتة في أنفسها هذا ويرد عليه[٢٤١] أيضًا[٢٤٢] أن تلك التعلقات لا بد أن يحدث وقت حدوث الحادث لا قبله على سبيل التعاقب وإلا[٢٤٣] يلزم تقدم العلة ولو بِآنٍ على المعلول وهو خلاف ما ذهب إليه المحققون ويشكل استنادها إلى الإرادة القديمة[٢٤٤] ثم الحق الحقيق بالقبول هو الإيمان بأن اللّٰه تعالى فاعل مختار بالمعنى الذي ذهب إليه أهل السنة والجماعة يوجد الأشياء بقدرته واختياره أي وقت شاء على أي وجه أراد مع جواز تركه أيضًا وأن تقدمه تعالى عليها[٢٤٥] بالذات كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض[٢٤٦] ثم الاعتراف بالعجز والقصور عن معرفة كيفيته. وكذا الحال في مسئلة القضاء

٢٣٦ م د + الثابتة في نفس الأمر.
٢٣٧ ع: الحل.
٢٣٨ م: مع ذلك بين تلك الأمور.
٢٣٩ ع د – لها.
٢٤٠ د – ولا ينطبق عليه شيء.
٢٤١ م: هذا وقد أورد على الجواب.
٢٤٢ د – أيضًا.
٢٤٣ د: ولا.
٢٤٤ م: أن تلك التعلقات المتسلسلة إن كان كلها حادثًا عند حصول المعلول احتاج الجميع إلى تعلق آخر فهذا التعلق داخل في المجموع لأنها أحد جميع التعلقات الحادثة الخارج عنه ... وإن حصلت متعاقبة لزم أن يكون حصول المعلول عقيب حصول العلة. وهذا وإن ذهب إليه بعض المتكلمين لكن الأصح أن المعلول مقارن لعلته غير متأخر عنها ولو بآنٍ.
٢٤٥ د: عليها.
٢٤٦ م – وأن تقدمه تعالى عليها بالذات كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض.

والقدر، فإن الوجدان الصحيح والحدس الصائب يحكم بذلك وإن كان لا يعلم كيفيته وكما أن اللّٰه عز وجل أنزل في كتابه متشابهات لا يعلم تأويله إلا هو[٢٤٧] كذلك جعل[٢٤٨] في المعقولات متشابهات لا يصل إلى كنهها إلا[٢٤٩] علمه تعالى هذا هو الصراط المستقيم والدين القويم.

فإن قيل: إذا جاز أن[٢٥٠] يخصص القادر بعض الأوقات بحدوث العالم مع مساواته لسائر الأوقات[٢٥١] جاز مثله في الموجب؟

قلنا: المرجع في هذا إلى صريح العقل، فإن العقل[٢٥٢] يحكم بأن الجائع[٢٥٣] إذا وضع عنده رغيف متساوي الجوانب فإنه / يبتدي بأكل أحد الجوانب من غير مرجح يختص به[٢٥٤] ولا [٧ظ] يجد العقل مانعًا من ذلك حاكمًا بفساده وأما إذا قدرنا نارًا توسطت أجسامًا قابلة للتسخن متساوية في قبول[٢٥٥] التسخن وارتفاع المانع عنه ثم قدرنا أنها تسخنت ما على يمينها[٢٥٦] مقدار شبر فإن العقل يقضي بكونها مسخنة لسائر الجوانب على ذلك الحد وهذا أمر يجده العاقل من نفسه بالضرورة فإذا حكمت البديهة بالفرق بين الصورتين كان القول بأن هذا[٢٥٧] إذا جاز في القادر فليجز مثله في الموجب عنادًا محضًا وأيضًا طلب تخصيص حدوث العالم ببعض الأوقات كطلب تخصيص تحيزه بالفضاء الذي فيه الآن دون غيره بناء على أن ما وراء العالم فضاء لا نهاية له فكما أن ذلك وهم محض لا عبرة به كذلك الأوقات قبل حدوث العالم وهم محض لا اعتداد به[٢٥٨] فتأمل واللّٰه الهادي.

٢٤٧ د: اللّٰه.
٢٤٨ م – جعل.
٢٤٩ م – كنهها إلا.
٢٥٠ د – أن.
٢٥١ د – بحدوث العالم مع مساواته لسائر الأوقات.
٢٥٢ د: فالعقل.
٢٥٣ د: الخارج.
٢٥٤ م: مخصص.
٢٥٥ م: لقبول.
٢٥٦ د: عينها.
٢٥٧ د: ذلك.
٢٥٨ م – وأيضًا طلب تخصيص حدوث العالم ببعض الأوقات كطلب تخصيص تحيزه بالفضاء الذي فيه

قوله: «واعلم أنه قد اشتهر بين الحكماء» إلخ.[٢٥٩]

فإن قيل: لا يمكنهم تعميم هذا الحكم للقول[٢٦٠] الأول إذ لا يجوز اتصافه بالوجوب السابق لأنه ثبوتي يستدعي ثبوت موصوفه سابقًا[٢٦١] وأما خارجًا فيلزم الدور أو ذهنيًّا بلا[٢٦٢] ثبوت ذهني عندهم[٢٦٣] قبل المعلول الأول؛ لأنه العلم الانطباعي وعلمه تعالى حضوري عندهم.

قلنا: ما ذكرتم لو تم لدل على امتناع اتصافه بالوجود أيضًا بغير ما ذكرتم من الدليل وهو باطل بالضرورة وأيضًا[٢٦٤] يلزم منه إذا وجد معلول ممكن أي معلول كان اتصافه بالوجوب والوجود ذات[٢٦٥] غير متناهية لأنه إذا اتصف بهما فلا بد من ثبوته ووجوبه قبل الاتصاف بهما ولو في الذهن فينقل الكلام إلى ذلك الوجوب والثبوت إلى ما لا نهاية له وهو باطل أيضًا. وحله أن يقال إن مدار الشبهة على توقف وجوب الممكن ووجوده على وجوده سابقًا ولو في العقل[٢٦٦] وهو باطل؛ بل إنما يحصل له من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم؛ بل في زمان هذا الوجود وقد حققناه بما لا مزيد عليه فيما جمعناه من الحواشي على **حاشية**

الآن دون غيره بناء على أن ما وراء العالم فضاء لا نهاية له فكما أن ذلك وهم محض لا عبرة به كذلك الأوقات قبل حدوث العالم وهم بحت لا اعتداد به.

٢٥٩ **التلويح على التوضيح**، ١/ ٣٣٦.

٢٦٠ م د: للعقل.

٢٦١ في هامش ع: وهو أن يقال الوجود ثبوتي فيستدعي ثبوت موصوفه سابقا إما في الخارج فيكون منافيا لما ذهبوا إليه من أنه من المعقولات الثانية أو في الذهن الخ.

٢٦٢ ع: فلا.

٢٦٣ م – عندهم. في هامش ع: ومثله الماهية البسيطة في الخارج إذا كانت مركبة في العقل فإنه لولا الثبوت العقلي والتميز العلمي انتفى عنها التركيب لا يكون تلك الماهية لكن مع ذلك بحيث لو كان لها ثبوت عقلي وتميز علمي لكانت منزلة من تلك الأجزاء وكذا مآل جميع العوارض العقلية فافهم وقس عليه حال تسلسل الوجودات الذي أشرت إليه.

٢٦٤ م + يلزم منه إذا وجد معلول ممكن أي معلول كان اتصافه بالوجود أيضًا بعين ما ذكرتم من الدليل وهو باطل بالضرورة وأيضًا.

٢٦٥ د: مراتب.

٢٦٦ م – ووجوده على وجوده سابقًا ولو في العقل.

شرح المختصر للشريف[٢٦٧] فمعنى قولهم إن حصول الوجود للممكن إنما هو في العقل هو أن ملاحظة عروضه له يتوقف على وجوده في العقل كما ذكر في المحاكمات[٢٦٨] ومعنى سبق الوجوب هو أنه إذا لاحظها العقل وقاسها[٢٦٩] إلى المعلول يحكم بأنه ما[٢٧٠] لم يتصف بالوجوب لم يتصف بالوجود نعم يرد على جعلهم علم اللّٰه تعالى بالمعلول الأول حضوريًّا أن علمه تعالى به مقدم بالذات على وجود المعلول الأول وعلمه به حضوره له تعالى قد يكون حضوره له تعالى مقدمًا على وجوده منه تعالى والحضور صفة ثبوتية فكيف ينسب للعقل[٢٧١] الأول بدون ثبوته والجواب أن[٢٧٢] الحضور عبارة عن / عدم الغَيبة فالأشياء في أنفسها ليست بغائبة [٨و] عن اللّٰه تعالى فعدم غيبة ذوات الأشياء عنه تعالى مقدم بالذات على وجوداتها لا بالزمان[٢٧٣] فتأمل واللّٰه الموفق.

قوله: «والجواب أن المراد بالسبق» إلخ. قال في **شرح المقاصد** المراد بالسبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فإنه يحكم قطعًا بأنه ما لم يتحقق علمه الممكن لم يجب وما لم يجب لم يوجد ثم[٢٧٤] أورد عليه أن حكم العقل

٢٦٧ م: على توقف وجوب الممكن وإلا لكان جزء من علته ولم يقل به أحد.

٢٦٨ م: إنما هو في العقل إن تمييزه عن المهمة وكون إحداهما صفة والآخر موصوفًا إنما هو في الوجود العقلي ولولاه لا حكم بذلك وليس المعنى أنه لولا الثبوت العقلي لما كان الأشياء موجودًا في الخارج. د + فإذ لولاه لما حكم بذلك مثله الماهية البسيطة في الخارج إذا كانت مركبة من الجنس والفصل، فإنه لولا الثبوت العقلي والتميز العلمي انتفى التركيب لا كون تلك الماهية تلك الماهية لكنها مع ذلك بحيث لو كان بها ثبوت عقلي وتميز علمي لكانت مركبة من تلك الأجزاء وكذا كل جميع العوارض بالعقلية فافهم وقس عليه حال السر. قوله «والوجوبات الذي إلخ» شرف إليه.

٢٦٩ د: فرقًا بينهما.

٢٧٠ م – ما.

٢٧١ د: يثبت العقل.

٢٧٢ د – أن.

٢٧٣ م – والجواب أن الحضور عبارة عن عدم الغَيبة فالأشياء في أنفسها ليست بغائبة عن اللّٰه تعالى فعدم غيبة ذوات الأشياء عنه تعالى مقدم بالذات على وجوداتها لا بالزمان.

٢٧٤ م – قال في **شرح المقاصد** المراد بالسبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فإنه يحكم قطعًا بأنه مالم يتحقق علمه الممكن لم يجب ومالم يجب لم يوجد ثم.

بهذا الترتيب باطل إذ الوجوب إنما هو بالنسبة إلى العلة التامة فإذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزء من العلة التامة فيكون متقدمًا عليها لا متأخرًا وأجاب بأن جزء العلة التامة مما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل انتهى كلامه ونحن نقول إن أراد أنه يجب أن يكون جزء العلة التامة أمرًا موجودًا في الخارج فممنوع كيف وقد اعترف بأن عدم المانع معتبر في تمام العلة وإن أراد أن جزء العلة التامة[٢٧٥] ما يجب أن يتوقف عليه المعلول في نفس الأمر مع قطع النظر عن العقل واعتباراته فوجود الممكن يتوقف على وجوبه كذلك فلم يندفع السؤال وإن أراد معنى آخر فلا بد من بيانه لينظر في صحته وفساده.

ثم اعلم أنه قد ظهر مما سبق أن الإيجاد يتوقف عليه الوجود اتفاقًا وكذا الوجوب إلا عند شرذمة[٢٧٦] لا يعبأ بهم وفيه بحث من وجهين أحدهما أنهم صرحوا الجواز بكون العلة التامة بسيطة لا يعتبر فيها شيء أصلًا[٢٧٧] لا وجودي ولا عدمي وعلى ما ذكر يلزم التركيب فيها قطعًا والجواب أن المراد بالعلة التامة[٢٧٨] التي جوز بساطتها ما هو المتبادر عند إطلاقها وهو ما يتوقف عليه التأثير بدليل قولهم في بيان بساطتها ولا يتوقف تاثيره على شيء ولا يتصور هناك مانع عن ذلك التأثير فإنه صريح في أن المعتبر انتفاء التركيب فيما ذكرنا وعلى هذا ينبغي أن يحمل اعتراض الشريف على تعريف العلة التامة بجميع ما يتوقف على[٢٧٩] الشيء بأن فيه إشعارًا بلزوم التركيب في العلة التامة وليس كذلك وإلا فكيف يخفى على مثله وجوب[٢٨٠] تركبّه[٢٨١] من الفاعل والإيجاد ولا أقل[٢٨٢] وأما وجوب المعلول فلا يجوز أن يكون متقدمًا

٢٧٥ ع – التامة.

٢٧٦ في هامش ع: ولنا في الوجوب السابق نفي إشكال إذ لو تقدم ذلك على الإيجاد لا يتصور الإيجاد فإنه ما يجب وجوده يوجد ولا يتوقف على شيء وإن تأخر عنه بالذات فلا معنى لنزاع العقل بأن المعلول يجوز صدوره عن علته بمجرد الأولوية أو الوجوب.

٢٧٧ ع – أصلاً.

٢٧٨ م – التامة.

٢٧٩ م: عليه.

٢٨٠ م – وجوب.

٢٨١ د: تركبّها.

٢٨٢ م د: وإيجاده لا أقل.

بالذات على إيجاده لامتناع وجوب بلا مدخلية الإيجاد وامتناع إيجاد ما وجب وجوده مع قطع النظر عن ذلك الإيجاد فهما إما معين بالذات أو الوجوب متأخر وأيًّا ما كان فلا ورود للإشكال ولو سلم أنه متقدم بمعنى أنه يتعين وجوده من الفاعل أولًا فيوجده فالمراد ما عدا الوجوب أيضًا[٢٨٣] وثانيهما أنهم حكموا أن تقدم العلة التامة ولو بالذات على المعلول غير واجب وإلا يلزم تقدم المعلول على نفسه / فيما إذا كانت مركبة من المادة[٢٨٤] والصورة وغيرها فإن المادة [٨ظ] مع الصورة غير[٢٨٥] المعلول وعلى ما ذكر من أن وجود المعلول متأخر عن وجوبه ووجوبه متأخر عما عداه من أجزاء العلة التامة يلزم تقدم كل[٢٨٦] علة تامة.[٢٨٧]

واعلم أن[٢٨٨] مثل هذا البحث يرد على ما ارتضاه الشريف في **حاشية شرح**[٢٨٩] **التجريد** في تعريف العلة التامة حيث قال الأولى أن يقال العلة التامة ما يتقوف عليه الشئ ولا يحتاج إلى[٢٩٠] أمر خارج عنه فإن المحتاج إليه يكون لا محالة متقدمًا بالذات على المحتاج.

٢٨٣ م: وأما وجوب المعلول ما كان مقدمًا بالذات على الإيجاد فالتركيب لازم وإلا فلا وإنما أوردنا الكلام على الشك لأنه يحتمل أنه إذا وجد الفاعل مع استجماعه جميع ما يتوقف عليه تأثيره سوى الوجوب يجب المعلول فيوجده فيكون مقدمًا ويحتمل أنه إذا وجد كذلك يجب وجود المعلول والإيجاد معًا فلا يكون أحدهما مقدمًا على الآخر وهذا هو الظاهر.

٢٨٤ في هامش ع: والجواب أن وجوب المعلول المركب إنما هو مجموع وجوبات أجزاء كما أن وجوده كذلك وذلك غير متأخر عن علته التامة المركبة من الأجزاء وغيرها فلا يلزم ما ذكرتم فتأمل أو يقال الوجوب متأخر عن كل جزء جزء من سائر أجزاء العلة التامة لا جزء مجموعها فالمعلول أيضًا متأخر عن كل منها دون مجموعها.

٢٨٥ م: عين.

٢٨٦ م – كل.

٢٨٧ د: فيما إذا كانت مركبة من المادة والجواب أن وجوب المعلول المركب إنما هو مجموع وجوبات أجزاء كما أن وجوده كذلك وذلك غير متأخر عن علته التامة المركبة من الأجزاء وغيرها فلا يلزم ما ذكرتم فتأمل أو يقال الوجوب متأخر عن كل جزء جزء من سائر أجزاء العلة التامة لا جزء مجموعها فالمعلول أيضًا متأخر عن كل منها دون مجموعها.

٢٨٨ م – اعلم أن.

٢٨٩ م – شرح.

٢٩٠ م د: العلة التامة ما يحتاج إلى الشيء ولا يتوقف على.

فإن قلت: أراد بالاحتياج إليه أعم من الاحتياج إلى نفسه أو إلى[٢٩١] كل جزء منه؟

قلت: فيلزم احتياج المعلول وعلته التامة إلى المعلول؛ لأن مجموع المادة والصورة غير[٢٩٢] المعلول وهو جزء من العلة التامة وإلا قاما عنها[٢٩٣] أو خارج عنها للحصر العقلي والأول مع ظهور البطلان يستلزم تعليل الشئ بنفسه، والثاني باطل أيضًا لامتناع[٢٩٤] كون الشئ خارجًا عن شيء آخر مع دخول كل جزء من الأول في الثاني وأيضًا لو كان خارجًا عنها لم يتم ما ذكره في نفي وجوب تقدم العلة التامة على معلولها لأنه إذا كان خارجًا عنها لم يلزم من تقدمها تقدم ما هو خارج عنها على أنهم عدوا في دليل بطلان التسلسل ما عدا المعلول الأخير جزءً من السلسلة مع اشتماله على عدة أجزاء منها حيث قالوا يجوز أن يكون علة السلسلة جزءً منها وهو ما عدا المعلول الأخير إلى غير النهاية.

فإن قلت: قد حصر القوم أجزاء العلة التامة في العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية وحكموا بأن ما عداه يؤول إلى أحدها[٢٩٥] والمجموع المذكور ليس شيئًا منها وأيضًا إذا سئل عن كمية أجزاء المركب من أمور أربعة مثلًا يجاب بأنها أربعة فلو كان مجموع الجزئين والثلاثة جزء آخر لما جاز الاقتصار على الأربعة بحيث لو قال من[٢٩٦] خمسة مثلاً يخطئ وأيضًا يلزم التكرار في دخول الأجزاء البسيطة في المركب فإنها داخلة مرة في أنفسها ومرة في ضمن الأجزاء التي[٢٩٧] يتركب منها المركب المفروض.[٢٩٨]

٢٩١ م: وإلى؛ د: أولى.
٢٩٢ م د: عين.
٢٩٣ ع: عينها.
٢٩٤ ع: والثاني باطل بعينها ولإمتناع.
٢٩٥ م: ما عداها.
٢٩٦ م: هي.
٢٩٧ د – التي.
٢٩٨ م – وأيضًا يلزم التكرار في دخول الأجزاء البسيطة في المركب فإنها داخلة مرة في أنفسها ومرة في ضمن الأجزاء التي يتركب منها المركب المفروض.

قلت: ذلك بالنظر إلى الأجزاء البسيطة لأنها المتبادر من الأجزاء عند الإطلاق[٢٩٩] وإلا فلا صحة له لما عرفت مما أوردنا من الدليل القطعي فافهم ويمكن أن يقال كما أن[٣٠٠] الأعداد إنما يتركب من الوحَدات دون ما تحتها من الأعداد كذلك المعدودات إنما يتركب مما يعرض له الوحدات لا مما[٣٠١] يعرض له العدد.[٣٠٢]

المقدمة الثالثة[٣٠٣]

قوله: «**إن جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث إلى**» **إلخ**.[٣٠٤] قد عرفت فيما سبق أن محصول هذه المقدمة هو إثبات وجوب كون الحال جزءً من علة[٣٠٥] الحادث فيكفيه أن يقال
[٩و] الإيجاد وكذا تعلق الإرادة من / المختار داخل في علة بلا نزاع لم[٣٠٦] يشتغل ببيان كونها من الأحوال من غير احتياج إلى ما أطنبه لِمَ[٣٠٧] يقول ما عدا الإيجاد يجوز أن يكون موجودات محضة أو مركبًا من الموجودات والمعدومات ويجوز أن يكون الموقوف عليه عدمه السابق من غير لزوم قدم الحادث لتوقفه على الإيقاع أيضًا عند تحقق جميع ما عدا الإيقاع[٣٠٨] وصدوره من العلة إنما هو سبيل الصحة دون الإيجاب كما ذكر فلا يلزم إلاّ تسلسل[٣٠٩] المعدومات

٢٩٩ م – عند الإطلاق.
٣٠٠ د + كلاًّ.
٣٠١ د: ما.
٣٠٢ م – ويمكن أن يقال كما أن الأعداد إنما يتركب من الوحَدات دون ما تحتها من الأعداد كذلك المعدودات إنما يتركب مما يعرض له الوحدات لا مما يعرض له العدد.
٣٠٣ م – المقدمة الثالثة.
٣٠٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٧.
٣٠٥ ع – علة.
في هامش ع: جزءا من علة الحادث.
٣٠٦ د: ثم.
٣٠٧ د: ثم.
٣٠٨ د + أيضًا.
٣٠٩ ع: له.

ولا استحالة فيه وأيضًا يجوز أن يكون الموقوف على عدم اللاحق من غير[٣١٠] استلزام لانتفاء الواجب كل ذلك يظهر[٣١١] بالتأمّل الصادق.[٣١٢]

قوله: «فلزم الوجود بلا إيجاد»[٣١٣] إن أراد أنه يلزم الوجود بلا إيجاد أصلاً فممنوع إذ يجوز أن يكون هناك إيجاد قديم يوجد به الحوادث في أوقاتها كما هى مذهب القائلين بالتكوين ولا نسلم أنه لا يتصور الإيجاد بهذا المعنى بدون الأثر وإن أراد أنه يلزم الوجود بلا إيجاد حادث فمسلم ولكن لا نسلم استحالته على أنا نقول لزوم الوجود بلا إيجاد لا يختص[٣١٤] بهذا الشق؛ بل يعم كِلَا[٣١٥] شقي الترديد إذ المفروض أنه بعد حصول الوقت لم يتحقق شيء مما يتوقف عليه الوجود سوى الوقت.

قوله: «وبهذا يندفع إلى» إلخ.[٣١٦] وذلك لأنه على تقدير كون الإرادة أيضًا من جملتها نقول الإيجاد[٣١٧] قبل الوجود وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود إذ الفرض أن جملة ما يتوقف عليه قديم.[٣١٨]

قوله: «لأن هذه القضية ثابتة» إلخ.[٣١٩] فيه أن إيراد هذه المقدمة مستدرك في البيان إذ يكفي أن يقال لا يجوز دخول العدم في تمام على الحادث وإلاَّ فإما أن يكون ذلك العدم هو العدم

٣١٠ د – غير.

٣١١ د: يعرف.

٣١٢ م: يعرف بالتأمّل.|في هامش ع: ويمكن أن يقال مراده إثبات وجوب كون بعض ما يتوقف عليه الوجود من قبيل الأحوال من حيث أن العلية يقتضي ذلك الأمر حيث أن الإيجاد من قبيل الأحوال.

٣١٣ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٧.

٣١٤ ع: لا يحتقر.

٣١٥ ع: كل.

٣١٦ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٧.

٣١٧ ع: لا إيجاد.

٣١٨ م – قوله: «وبهذا يندفع إلى» إلخ. وذلك لأنه على تقدير كون الإرادة أيضًا من جملتها نقول لا إيجاد قبل الوجود وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود إذ الفرض أن جملة ما يتوقف عليه قديم.

٣١٩ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٨.

السابق أو اللاحق؛ بل نقول هذه القضية على تقدير[٣٢٠] ثبوتها يستلزم وجوب تركب العلة التامة أو إمكانه[٣٢١] من الموجودات الصرفة أو جوازه لا أقل والجواب أن بيان كون[٣٢٢] امتناع كون الموقوف عليه هو العدم السابق واللاحق يتوقف على هذه المقدمة كما ستطلع عليه.[٣٢٣]

قوله: «إذ لو توقف[٣٢٤] على عدم كون الشئ» إلخ.[٣٢٥] قيل عليه يجوز أن يتوقف على نفس الأمر[٣٢٦] الاعتباري كالإيجاد ونحوه فلا يكون هناك عدم سابق ولا لاحق والجواب أن الموقوف عليه إن كان نفسَ مفهوم الأمر الاعتباري يلزم قدم الحادث لأن الشيء[٣٢٧] لا ينفك عن نفسه أزلًا وأبدًا وإن كان عدم اتصاف الموجد بذلك الأمر الاعتباري فهو بعينه ما ذهب إليه المصنف إلا أنه يدعي أنه من قبيل الأحوال لا من المعدومات الصرفة.[٣٢٨]

قوله: «إنَّما هو على تقدير» إلخ. حيث قال إنّ جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن أن يكون قديمًا.

[٩ظ] **قوله: «وفيه بحث من وجهَيْنِ أحدهما» إلخ.**[٣٢٩] / والجواب أن المصنف استدل على ثبوت هذه القضية على وجه يدلّ على امتناع توقف الحادث على المعدوم مطلقًا إلا بعد تحقق جملة ما يتوقف عليه من الموجودات فقط، والبحث المذكور إنما يرد على التقدير الثاني دون

٣٢٠ م – إيراد هذه المقدمة مستدرك في البيان إذ يكفي أن يقال لا يجوز دخول العدم في تمام على الحادث وإلاّ فإما أن يكون ذلك العدم هو العدم السابق أو اللاحق؛ بل نقول هذه القضية على تقدير.

٣٢١ ع – التامة أو إمكانه.

٣٢٢ د – كون.

٣٢٣ م: من الموجودات الصرفة فالأولى أن يحذف هذا من البين ويقال علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات فإما أن يكون ذلك العدم هو العدم السابق أو اللاحق إلى آخره.

٣٢٤ هكذا في التلويح لكن في المخطوطة: توقف.

٣٢٥ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٣٨.

٣٢٦ م – الأمر.

٣٢٧ د – لأن الشيء.

٣٢٨ د + والجواب أن المراد هو الثاني فلا يحتاج إلى إثبات الواسطة.

٣٢٩ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٠.

الأول؛ لأنا[٣٣٠] نقول ذلك العدم الذي يعرض[٣٣١] لازمًا لتلك الموجودات إما أن يكون عدمًا سابقًا فيلزم قدم الحادث كما مرّ أو لاحقًا فيلزم كون العدم اللاحق أزليًّا؛ لأن تلك الموجودات قديمة لاستنادها إلى الواجب كما ذكره، وما يلزم القدم[٣٣٢] فهو أزليّ فيلزم مع قدم الحادث أيضًا كون الوجود السابق بالزمان على ذلك العدم اللاحق سابقًا على تلك الموجودات القديمة؛ بل وعلى الواجب أيضًا وهذا ظاهر لزومًا وفسادًا، وما ذكره من أنه لا شك أن لعدم المانع دخلًا في علة الحادث فباطل، إذ يجوز أن[٣٣٣] لا يتصور هناك مانع من التأثير حتى يكون ارتفاع جزء من العلة.[٣٣٤]

قوله: «**وثانيهما أن قوله وإذا ثبت القضية**» **إلخ**.[٣٣٥] يمكن أن يقال إنه وإن لم يكن له مدخل في إثبات المطلوب إلاَّ أنه أورده دفعًا لما يشعر به.

قوله: «**كلما وجد جميع الموجودات**» **إلخ**.[٣٣٦] من جواز تركب العلة من الموجودات الصرفة؛ بل وجوبه.[٣٣٧]

قوله: «**ويمكن تقريره**» **إلخ**.[٣٣٨] وبهذا التقرير يندفع البحث الثاني.[٣٣٩]

٣٣٠ م: على أنا.

٣٣١ م: فرض.

٣٣٢ م: القديم.

٣٣٣ د – أن.

٣٣٤ م + نعم يرد ما أشرنا من أن دعوى ثبوت هذه القضية مستدركة في البيان فباطل. في هامش ع: والمراد من المانع ما يمكن ان يتحقق عند تحقق الموجد ويعوقه عن الايجاد ومايمنع بحسب ذاته لا يقال له انه مانع من التأثر فانه فرض واجب إذ مستمجع لشرائط التأثيرلا يسمى مانعًا في نفسه عن تأثيره في العالم فيتوقف تأثيره فيه على ارتفاعه.

٣٣٥ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٠.

٣٣٦ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٠.

٣٣٧ في هامش ع: فإنه لو كان ذلك الموجود علة مستلقة كافية لوجب عدم شي منها عند عدم الحادث وحيث لم يجز هذا لم يجز ذلك.

٣٣٨ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٠.

٣٣٩ م: «**ويمكن تقريره**» **إلخ**. فيه نظر؛ لأن هذا لو تم لَدَلَّ على امتناع دخول الموجود في علة الحادث مطلقًا، وهو باطل بالضرورة، وذلك؛ لأن ثبوت تلك القضية واستلزامها للازم المذكور يستلزم انتفاء الواجب. | د – وبهذا التقرير يندفع البحث الثاني.

قوله: «فإن قلت لم لا يجوز أن يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار» إلخ.[٣٤٠] سند لمنع المقدمة القائلة إن علم الحادث أو كانت موجودات صرفة أو مركبة من الموجود والمعدوم يلزم انتفاء الواجب وإنما يلزم ذلك فيما إذا لم يكن المختار جزءً من العلة وإلا فجاز أن يوجد الحادث أيّ وقت شاء ولا يلزم من عدم زَيْد الحادث[٣٤١] في وقت ما[٣٤٢] انتفاء الواجب.

وأما في أوائل هذه المقدمة فقد جعله سندًا للمقدمة القائلة لو كان جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث قديمًا يلزم الرجحان بلا مرجح فاندفع ما نقل عن الشريف الجرجاني[٣٤٣] رحمه اللّٰه من أن هذا السؤال ليس بمعارضة ولا مناقضة ولا نقض إجمالي؛ بل هو غير[٣٤٤] ما صرح به[٣٤٥] فيما مضى لعدم وروده على الدليل المذكور حيث قال في صدر هذه المقدمة وبهذا[٣٤٦] يندفع ما يقال إلخ.

قوله: «فإن قيل لم لا يجوز» إلخ.[٣٤٧] سند لمنع المقدمة القائلة أن العدم اللاحق لا يمكن إلا بزوال شيء مما يتوقف عليه الوجود أو البقاء فإنه يجوز أن يكون ذلك باقتضاء طبيعة عدمه بعد[٣٤٨] الوجود فلا يلزم انتفاء الواجب. وفي قوله: / وعدم كل سابق منها معدّ لوجود اللاحق [١٠و] مسامحة؛ لأن العدم اللاحق لكل سابق[٣٤٩] يجامع وجود اللاحق منها فلو كان معدًّا لَمَا كان كذلك[٣٥٠] فالأولى أن يقال لأن كل سابق معدّ للاحق.

٣٤٠ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤١.
٣٤١ م – الحادث.
٣٤٢ م – ما.
٣٤٣ هو علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني: فيلسوف. من كبار العلماء بالعربية. (ت. ٨١٦/ ١٤١٣)، الأعلام للزركلي: ٥/ ٧.
٣٤٤ م: عين.
٣٤٥ م – به.
٣٤٦ ع: ولهذ.
٣٤٧ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤١.
٣٤٨ م: لعدم.
٣٤٩ م: لأن العدم السابق لكل لاحق.
٣٥٠ م: مجامعًا إياه.

قوله: «**والكل مستند إلى الواجب**» **إلخ**.[٣٥١] لا يقال إذا كان مستندًا إليه يكون طرفًا للسلسلة فيكون لها بداية لأنا نقول استناد غير المتناهي إلى الواجب من جهة الطول موجب الانقطاع. وأما استناده إليه من جانب العرض فلا ورود وها هنا[٣٥٢] كذلك لأن الواجب تعالى ليس بواقع في سلسلة المعدّات فلا ينتهي المعدّات إلى معد لا يكون قبله معد آخر؛ بل فاعل لتلك السلسلة إما ابتداء أو بواسطة العقول والنفوس.

قوله: «**قلت**[٣٥٣] **ماهية الحركة**» **إلخ**.[٣٥٤] مشعرة بأن الكلام في الحركة بمعنى القطع.

قوله: «**قبله فإن قيل الذات يكون علة لمطلق**» **إلخ**. يكون الكلام في الحركة بمعنى التوسط ففيه خلط فتدبر.[٣٥٥]

وقوله: «**بعده فإن قيل يمكن أن يكون المطلق**» **إلخ**.[٣٥٦] مشعر بأن[٣٥٧] الكلام في الحركة بمعنى التوسط ففيه خلط فتدبر.[٣٥٨]

قوله: «**وتحقيق هذا المقام**» **إلخ**.[٣٥٩] إشارة إلى أن الموجود من[٣٦٠] الحركة ما هي بمعنى[٣٦١]

٣٥١ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤١.
٣٥٢ ع م: فلا وها هنا.
٣٥٣ هكذا في التلويح لكن في المخطوطة: قلنا.
٣٥٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤١.
٣٥٥ ع – قوله «قبله فإن قيل الذات يكون علة لمطلق» إلخ. يكون الكلام في الحركة بمعنى التوسط ففيه خلط فتدبر.
٣٥٦ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤١.
٣٥٧ د: بكون.
٣٥٨ د – قوله: (**والكل مستند إلى الواجب إلخ**)... **ففيه خلط فتدبر**. | د + «قلنا: نعم» إلخ. نعم نسلم ما ذكره في السؤال وقوله: لكن لا يمكن يدل على رده وهو هذا إلا تهافت وصوف التسلم إلخ. قوله: مع أن الأفراد غير باقية فقط مع كونه خلاف الظاهر لا يناسبه الاستدراك ثم نقول لائم عدم الإمكان؛ بل هو ممكن إما على القول بوجود الطبائع أصالة في الأعيان فظاهر وأما على القول بأن المتأصل في الوجود هو الجزئيات.
٣٥٩ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤١.
٣٦٠ م: هو.
٣٦١ ع – بمعنى.

التوسط[٣٦٢] دون القطع وما نقل من المصنف إنما يتم في الحركة بمعنى القطع فتأمل.[٣٦٣]

قوله: «والجواب» إلخ.[٣٦٤] يريد أن المعلوم قطعًا هو أن ذات الموجد صار موجدًا ومتصفًا بالإيجاد بعد ما لم يكن لا أنه وجد الإيجاد بعد ما لم يكن وحصول الصفة للموصوف في نفس الأمر لا يستلزم حصول الصفة فيها.

قوله: «بل توجيه السؤال» إلخ.[٣٦٥] محصوله أن ما ذكرتم من الدليل إن تم لدلّ على انتفاء العلية[٣٦٦] رأسًا وذلك؛ لأن ما زعمتم من الواسطة بين الموجود والمعدوم منتف؛ بل كل مفهوم فهو داخل في أحدهما فلو تحققت العلية[٣٦٧] لكان العلة إما موجودًا محضًا أو معدومًا محضًا[٣٦٨] أو مركّبًا منهما والكل باطل فينتفي العلية[٣٦٩] ومحصول الجواب أن دليلنا إنما يجري في العلة التي لا يدخل فيها ما يدّعى أنه واسطة بين الموجود والمعدوم[٣٧٠] وأمّا فيما دخل فيها تلك الواسطة فلا؛ لأنها حينَئِذٍ إما أن تكون من عداد[٣٧١] الموجود أو من عداد المعدوم فإن كان الأول فلا نسلّم[٣٧٢] أن كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر إلى علته حتى ينتهي إلى انتفاء الواجب وإن كان الثاني فلا نسلم[٣٧٣] أن زوال كل معدوم لا يمكن إلا بوجود شيء ما.

٣٦٢ م: من الحركة بمعنى التوسط.
٣٦٣ م: دون القطع وما ذكره مبني على أن الحركة بمعنى القطع موجود وشرط لوجود الحوادث عندهم وليس كذلك.
٣٦٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤١.
٣٦٥ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٢.
٣٦٦ د: العلة.
٣٦٧ د: العلة.
٣٦٨ ع – أو معدومًا محضًا.
٣٦٩ د: العلة.
٣٧٠ في هامش ع: "ويحتمل أن يكون من قبيل المعارضة بالقلب إلا ان قول الشارح فيما بعد لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض يدل على ما ذكرنا."
٣٧١ ع: أعداد.
٣٧٢ م: تلك الواسطة إن جعلت بناء على انتفاء الواسطة في عداد الموجود فلأنهم.
٣٧٣ م: إلى انتفاء الواجب وإن جعلت في عداد المعدوم فلأنهم.

قوله: «ولأن الواقع دخول المعدوم» إلخ.[٣٧٤] قد عرفت ما فيه على أن المعدوم إما يكون معدومًا بالعدم السابق أو بالعدم اللاحق وقد عرفت حال كل منهما فتذكر.

قوله: «فإن قيل يجوز أن يتوقف» إلخ.[٣٧٥] منع للمقدمة القائلة بأن الإيقاع إذا كان مستندًا إلى الواجب بطريق الإيجاب يكون لازمًا أي لا نسلم ذلك[٣٧٦] فإنه يجوز استناده بطريق الإيجاب؛ لكن لا يجوز أن يتوقف / الحادث على أمر آخر موجود فما لم يتحقق لم يكن الإيقاع متحققًا [١٠ظ] ومن لم يفهم ذلك وقع في حضيض الإعراض.[٣٧٧]

قوله: «ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب» إلخ.[٣٧٨] فيه بحث؛ لأن استناد تلك الأمور إلى الواجب بلا واسطة إن استلزم قدمها يلزم قدم المعلول الأول وهو خلاف المذهب وإلا فلا، ثُمَّ استلزامه فيما إذا كان استنادها إليه بواسطة قديمة؛ بل هذا أولى بعدم الاستلزام فالأولى أن يقال: بل لا بد أنها مستندة إليه بلا واسطة أو بواسطة قديمة أو حادثة لكن ذلك الاستناد يجب أن يكون بطريق الصحة دون الإيجاب[٣٧٩] والاستلزام.[٣٨٠]

٣٧٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٣.

٣٧٥ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٣.

٣٧٦ د – ذلك.

٣٧٧ م – **قوله: (فإن قيل يجوز أن يتوقف إلخ)** منع للمقدمة القائلة بأن الإيقاع إذا كان مستندًا إلى الواجب بطريق الإيجاب يكون لازمًا أي لا نسلم ذلك فإنه يجوز استناده بطريق الإيجاب؛ لكن لا يجوز أن يتوقف الحادث على أمر آخر موجود فما لم يتحقق لم يكن الإيقاع متحققًا ومن لم يفهم ذلك وقع في حضيض الإعراض.|د: خصيص الأرض.

٣٧٨ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٣.

٣٧٩ د: الوجوب.

٣٨٠ م: لأن استناد تلك الأمور إلى الواجب بلا واسطة ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب إلى آخره. فيه بحث لأن استناد تلك الأمور إلى الواج بلا واسطة إن استلزم قدمهما يلزم قدم المعلول وهو خلاف المذهب وإلا فلأنهم استلزامه فيما إذا كان استنادها إليه بواسطة قديمة؛ بل هذا أولى بعدم الاستلزام فالأولى أن يقال لا شك أنها مفتقرة إليها بلا واسطة أو بواسطة قديمة أو حادثة لكن ذلك الاستناد يجب أن يكون بطريق الصحة دون إيجاب والاستلزام.

قوله: «**لكن على سبيل الصحة، والاختيار**»[٣٨١] أراد بالوجوب ها هنا الإيجاب الذاتي فلا ينافي القول بأن الحق أن صدور المعلول الممكن عن العلة إنما هو بطريق الوجوب أي لا بطريق الأولوية فاندفع ما نقل عن الشريف إن جعل قوله على سبيل الوجوب قيدًا لاستناد الموجودات إلى الواجب يبطل غرض المصنف إلى آخر ما ذكره.[٣٨٢]

قوله: «**فصدورها عنه إمّا أن يكون على سبيل الوجوب**»[٣٨٣] أراد بالوجوب هنا ما يقابل الأولوية لا الإيجاب الذاتي كما في الأول فلا يرد أن هذا الترديد لا يخلو عن تكلف كما نقل عن الشريف.

قوله: «**بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات**» **إلخ**.[٣٨٤] لقائل أن يقول فعلى هذا جاز أن يكون العالم حادثًا مستندًا إلى صانع الموجب بالذات بواسطة تلك الإيقاعات المتعاقبة لا إلى نهاية كما قالت الفلاسفة في استناد الحوادث إلى الموجب بالذات بواسطة الحركات المتعاقبة لا إلى بداية لا يقال أراد القبلية الذاتية لا تعاقبها في الزمان فلا يتصور استناد العالم على تقدير حدوثه إلى الموجب بواسطة تلك الإيقاعات لأنا نقول جملة تلك الإيقاعات لو وجبت بإيقاع آخر لم يكن الجملة جملة وإن لم يجب كان صدور تلك الجملة بلا إيجاد وإيقاع. وإذا كان كذلك[٣٨٥] فلا يمكنهم الاستدلال بحدوث صنعه تعالى على كونه فاعلاً مختارًا مع أنهم

٣٨١ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٣.

٣٨٢ م: **قوله:** «**لكن على سبيل الصحة، والاختيار**» دون الوجوب أي الإيجاب الذاتي. **قوله: (بأن يفتقر كل إيقاع إلى إيقاع آخر قبله إلخ)** لقال أن يقول فعلى هذا جاز أن يكون العالَم حادثًا مستندًا إلى صانعه الموجب بالذاتي بواسطة تلك الإيقاعة المتعاقبة لا إلى نهاية كما قالت الفلاسفة في استناد الحوادث إلى الموجب بالذت بواسطة الحركات المتعاقبة لا إلى بداية فلا يمكنهم الاستدلال بحدوث صنعه تعالى على كونه فاعلًا مختارًا مع أنهم صرحوا بأن الأصل المعلول عليه في إثبات كونه تعالى قادرًا مختارًا أنه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القديمة دون الإيجاب.

٣٨٣ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٣.

٣٨٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٣.

٣٨٥ د – لا يقال أراد القبلية الذاتية لا تعاقبها في الزمان فلا يتصور استناد العالم على تقدير حدوثه إلى الموجب بواسطة تلك الإيقاعات لأنا نقول جملة تلك الإيقاعات لو وجبت بإيقاع آخر لم يكن الجملة جملة وإن لم يجب كان صدور تلك الجملة بلا إيجاد وإيقاع. وإذا كان كذلك.

صرحوا بأن الأصل المعوّل عليه في إثبات كونه تعالى قادرًا مختارًا أنه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة[٣٨٦] دون الإيجاب.

قوله: «لكن القول بصدور الإيقاع» إلخ.[٣٨٧] فرق بين[٣٨٨] صدور الإيقاع بطريق الصحة لا يستلزم أن يكون للإيقاع إيقاع بخلاف[٣٨٩] صدوره[٣٩٠] بطريق الوجوب بأن الثاني يستلزم أن يكون لإيقاع[٣٩١] إيقاع دون الأول؛ لكنه مشكل،[٣٩٢] لأن نفس الإيقاع إما من قبيل الاعتباريات[٣٩٣] والإضافات التي لا وجود لها في نفسها[٣٩٤] / فلا حاجة له باعتبار ذلك إلى[٣٩٥] الإيقاع في [١١و] الصورتين وإما من قبيل الأحوال فإن احتيج في الصورة الثانية إلى إيقاع آخر احتاج في الأولى أيضًا كما في اتصاف الموقع به اللّٰهم إلا أن يقال هو لا ينفي التسلسل حينئذٍ إلا أن يقول ببطلان في مثلها وأيضًا إذا كان صدوره على سبيل الوجوب وكان إيقاع الإيقاع غير الإيقاع لم يبق فرقًا بين صدوره بطريق الصحة وبين صدوره على سبيل الوجوب.

قوله: «بطريق الإختيار»[٣٩٦] أي من غير وصول إلى حد[٣٩٧] الوجوب.[٣٩٨]

٣٨٦ د – القدرة.
٣٨٧ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٤.
٣٨٨ م: **إلخ** يدل على أنه.
٣٨٩ ع – لا يستلزم أن يكون للإيقاع إيقاع بخلاف
٣٩٠ ع: وصدوره.
٣٩١ وقع في الأصل «الإيقاع» ولعل الصواب ما أثبتّ.
٣٩٢ م: بطريق الوجوب؛ لكن هذا الفرق مشكل.
٣٩٣ م: لأن نفس الإيقاع من الاعتبارات.
٣٩٤ م: أنفسهما.
٣٩٥ ع – إلى.
٣٩٦ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٤.
٣٩٧ د: أحد.
٣٩٨ في الصورتين وإما باعتبار ثبوته للموقع به فإن احتاج إلى إيقاع آخر في الصورة الثانية يلزم احتياجه إليه في الصورة الأولى والفرق نحكم.

المقدمة الرابعة

قوله: «**فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا إلى نهاية**»[٣٩٩] إن أراد أن[٤٠٠] تسلسل المرجحات المتغايرة بالذات فلزومه ممنوع وإن أراد تسلسل المرجحات المتغايرة بالاعتبار فلزومه مسلم وبطلانه ممنوع.[٤٠١]

قوله: «**وإما ترجيح أحد المتساويين**» **إلخ.**[٤٠٢] قيل: عليه إن أراد التساوي بالنسبة إلى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول[٤٠٣] المرجح الخارجي وانضمام إليه وإن أراد به التساوي بالنسبة إلى الفاعل الحكيم المختار ومعنى التساوي بالنسبة إليه ألا يتعلق بأحد طرفيه عرض من جهة أصلًا فممنوع للقطع بأن الفاعل المختار الحكيم لا يفعل[٤٠٤] فعلًا إلا بعد تعلق داع وعرض فلا يكون ترجيحه ترجيحًا للمساوي؛ بل ترجيحًا للراجح وما ذكره من لزوم إثبات الثابت أو التسلسل على هذا التقدير ممنوع وهذا السؤال نسب إلى الشريف الجرجاني وظني أن هذا إفتراء عليه وإلا فكيف يخفى عليه أن النزاع بين الفريقين في أنه هل يجوز صدور الفعل من فاعل مختار مطلقًا سواءٌ كان حكيمًا أو لا مع تساوي نسبة ذلك الفعل وتركه إليه من غير داع يترجح به أحدهما على الآخر عنده. إليه ذهب أهل السنة[٤٠٥] وتمسكوا نقضه الهارب وقدحي العطشان فإنه لا يعتبرونه[٤٠٦] كونهما حكيمًا فما ذكر من الترديد غير حاصر.[٤٠٧]

٣٩٩ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٥.

٤٠٠ ع – أن.

٤٠١ د – **قوله: (فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا إلى نهاية)** إن أراد أن تسلسل المرجحات المتغايرة بالذات فلزومه ممنوع وإن أراد تسلسل المرجحات المتغايرة بالاعتبار فلزومه مسلم وبطلانه ممنوع.

٤٠٢ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٥.

٤٠٣ ع – حصول.

٤٠٤ م: يتركب.

٤٠٥ م – أهل السنة.

٤٠٦ د: يعتبر فيهما.

٤٠٧ د + قوله: ''فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا إلى نهاية'' إن أراد أن تسلسل المرجحات المتغايرة بالذات فلزومه ممنوع وإن أراد تسلسل المرجحات المتغايرة بالاعتبار فلزومه مسلم وبطلانه ممنوع.

قوله: «الثاني أن وجود الممكن» إلخ.[٤٠٨] قد عرفت أن النزاع في جواز صدور ما يتساوى فعله وتركه من الفاعل وكون وجود الممكن مساويًا لعدمه نظرًا إلى ذاته لا يستلزم ذلك لجواز أن يكون عند الفاعل داع يترجح به أحدهما على الآخر وأيضًا على هذا التقدير لا يحسن جعل قوله أو المرجوح مقابلًا للمساوي؛ بل ينبغي أن يقول الترجيح لا يكون إلا للمساوي[٤٠٩] والمرجوح بخلافه ما ذكرناه فإنه يجوز أن يكون الترجيح للمساوي وأن يكون للمرجوح عند الفاعل.[٤١٠]

قوله: «فإن قيل تعلق الإرادة» إلخ.[٤١١] ظاهر السؤال أن تعلق الإرادة أمر موجود في نفسه فيفتقر إلى علة موجدة[٤١٢] فيؤدي إلى لزوم التسلسل؛ / لكن هذا مع عدم خفاء بطلانه على أحد [١١ظ] لا يطابقه إلا الجواب الأخير وإن قرر هكذا ثبوت التعلّق للإرادة واتصافها به أَمْرٌ ممكنٌ إلخ لم يطابقه الجواب الأول والثالث.

وأما الثاني فيمكن تطبيقه بأن يكون معنى قوله الإرادة ترجح لذاتها أنها تتعلق لذاتها ولا[٤١٣] تحتاج إلى علة سوى ذاتها إلا أنه يرد عليه أن تعلقها إذا كان إرادتها[٤١٤] يلزم قدم المراد؛ لأنه يقتضي[٤١٥] الذات لا ينفك عنها وأيضًا لم يمكن تعلقها بالطرف الآخر فلا يصفو عن ثبوت الإيجاب والأولى أن يجاب بأن تعلقها إنما هو بتعلق آخر وهكذا إلى غير النهاية وقد عرفت أن التسلسل في مثلها جائز.[٤١٦]

٤٠٨ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٥.
٤٠٩ م – بل ينبغي أن يقول الترجيح لا يكون إلا للمساوي.
٤١٠ في هامش ع: "ويمكن أن يقال لم يرد به الانفصال الحقيقي ولا مانعة الجمع؛ بل مانعة الخلو فإن الترجيح لا يكون إلا لأحدهما مطلقا."
٤١١ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٦.
٤١٢ م – فيفتقر إلى علة موجدة.
٤١٣ م: فلا.
٤١٤ م د: لذاتها.
٤١٥ م د: لأن مقتضى الذات.
٤١٦ م: إنما هو بتعلق آخر وقد عرفت جواز التسلسل في مثلها.

وإن قرر السؤال بأن تعلق الإرادة بوجود الممكن ممكن لا واجب إذ يجوز تعلقها بعدمه أيضًا كان هذا راجعًا إلى السؤال السابق أعني **قوله: «فإن قيل اختيار المختار» إلخ.**[٤١٧] مع أنه لا يطابقه إلا الجواب الثاني، وإن قرر بأن الإرادة المتعلقة أمرٌ ممكن كما في قولهم حصول الصورة أي الصورة الحاصلة أو كون الإرادة المتعلقة وصفًا للذات أمر ممكن فيحتاج إلى موجد إلى آخر فهذا مع بعده وعدم انطباق الأجوبة المذكورة عليه يقتضي استدراك ذكر التعلق في السؤال وبالجملة فالكلام لا يخلو عن الخلل والاضطراب فتأمل لعلك ترشد إلى الصواب.

قوله: «واعلم أن نزاع الحكماء» إلخ.[٤١٨] قد عرفت محل النزاع ولا تغفل.

قوله: «بناءً على عدم تناهي[٤١٩] **التوقفات» إلخ.**[٤٢٠] قد يمنع عدم التوقفات في الدور إلا إذا اعتبر في كل من طرفيه أمور غير متناهية يتوقف بعضها على بعض فيكون نوعًا من التسلسل إلا أن أدلة بطلان التسلسل لا تدل على بطلان هذا النوع من التسلسل فالاكتفاء بذكر التسلسل بناء على بطلانه لا يصح والأولى أن يقال تركه؛ لأنه قرينة، ولأن بطلانه أظهر من أن يخفى.[٤٢١]

قوله: «قلنا بل هو جزء من الدليل»[٤٢٢] وهو قولهم اللّٰه موجب بالذات وإلا فتعلق إرادته بأحد الضدين المتساويين إما لذاته فيستغني الممكن عن المرجح وهو باطل[٤٢٣] أو لا لذاتها فيحتاج إلى مرجح خارجي فيلزم تسلسل المرجحات.

٤١٧ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٦.
٤١٨ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٦.
٤١٩ سقط من المخطوطة.
٤٢٠ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٧.
٤٢١ م د – **قوله: «بناءً على عدم تناهي التوقفات» إلخ.** قد يمنع... أظهر من أن يخفى.
٤٢٢ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٧.
٤٢٣ م – وهو باطل.

قوله: «**فخارج عن قانون التوجيه**»[٤٢٤] يمكن أن يقال أراد المصنف أنّ عليهم أن يثبتوا القضية الكلية حتى يتحقق وجود المرجح في المثال المذكور فيندفع السند فكنى به عن إثبات القضية الكلية ولا فساد فيه سوى القصور في العبارة ومثله كثير في عبارة الكتاب.[٤٢٥]

قوله: «**لا حالة للممكن**» **إلخ**.[٤٢٦] المذكور في معرض الاستدلال على هذا إنما يدل على أن الرجحان لا يجوز حصوله قبل زمان الوجود وهذا لا يدل على كونه غير[٤٢٧] الوجود؛ بل على عدم / انفكاكها زمانًا وكأنه أراد أن[٤٢٨] رجحان الوجود ليس حالة [١٢و] حاصلة قبل الوجود ولم يرد أن الرجحان غير[٤٢٩] الوجود حتى يرد عليه ما ذكره أنه لا وجه لتخصيص[٤٣٠] الرجحان بالوجود فتدبر.[٤٣١]

قوله: «**وإذا عرفت هذه المقدمات**»[٤٣٢] قد عرفت فيما سبق تحرير الجواب؛ لكن بقي فيه أبحاث فنذكره بإذن اللّٰه تعالى:

الأول أن محصول الجواب على التقديرين منع الوجوب عند المرجح أو منع لزوم الجبر وقد مر من الشارح الفاضل أن المصنف منع المقدمة القائلة يجب للفعل[٤٣٣] عند وجود المرجح

٤٢٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٧.

٤٢٥ د – **قوله**: «**فخارج عن قانون التوجيه**» يمكن أن يقال أراد المصنف أنّ عليهم أن يثبتوا القضية الكلية حتى يتحقق وجود المرجح في المثال المذكور فيندفع السند فَكَنَى به عن إثبات القضية الكلية ولا فساد فيه سوى القصور في العبارة ومثله كثير في عبارة الكتاب.

٤٢٦ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٨.

٤٢٧ د: عين.

٤٢٨ د – أن.

٤٢٩ د: عين.

٤٣٠ د: لتحصيل.

٤٣١ م – **قوله**: (**فخارج عن قانون التوجيه**» يمكن أن يقال ... بالوجود فتدبر.

٤٣٢ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٨.

٤٣٣ د – أو منع لزوم الجبر وقد مر من الشارح الفاضل أن المصنف منع المقدمة القائلة يجب للفعل.

على تقدير إرادة الحالة الحاصلة بالمصدر ومنع لزوم كونه غير اختياري إن أريد به[٤٣٤] الإيقاء وليس كذلك؛ بل الأمر بالعكس بناء على ما هو المختار في الجواب وهذا ما وعدناك فيما سبق بقولنا وسيجيء الكلام فيه إن شاء اللّٰه.

الثاني أن[٤٣٥] الأولى أن يقدم كما مر في تحرير الجواب منع الوجوب عند المرجح التام على تسليمه إذ لا يحصل[٤٣٦] المنع بعد التسليم وكذا الحال في تقديم وجوب الإيقاع على الأجوبة.[٤٣٧]

الثالث أن الظاهر أن المراد بالمرجح التام الذي جوز عنده عدم وجوب الفعل لتوقفه على أمر آخر ليس بموجود ولا معدوم وهو القدرة والاختيار وبالجملة ما عدا الإيقاع فبعد تسليم كون[٤٣٨] ذلك مرجحًا تامًّا يرد عليه أن النَّافِينَ لوجوب المعلول عن العلة رأسًا إنما ينفون وجوبه عند حصول ما عدا[٤٣٩] الإيقاع وإلا فعند حصوله من الفاعل لا يتصور من عاقل نفي وجوب الفعل فلا يصح جعل هذا الكلام مقابلًا لمذهب نفاة وجوب الفعل عند حصول العلة التامة.

الرابع أنه جعل وجوب الآمر متوقفًا على إيقاعه وهو غير ظاهر؛ بل الظاهر العكس أو المعية وقد أشرنا إليه فيما سبق.[٤٤٠]

قوله «ولقائل أن يقول إلخ.»[٤٤١] تقرير السؤال أنكم زعمتم أن القصد صادر بقدرة[٤٤٢]

٤٣٤ ع – به.
٤٣٥ م – الثاني أن.
٤٣٦ د: إذا يحسن.
٤٣٧ ع: لا وجوبه.
٤٣٨ م – كون.
٤٣٩ م: المعد.
٤٤٠ ع د – الرابع أنه جعل وجوب الآمر متوقفًا على إيقاعه وهو غير ظاهر؛ بل الظاهر العكس أو المعية وقد أشرنا إليه فيما سبق.
٤٤١ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٤٩.
٤٤٢ وقع في الأصل هكذا «بمقدرة» ولعل الصواب ما أثبتّ.

العبد[٤٤٣] ومع ذلك هو مخلوق اللّٰه تعالى بمعنى[٤٤٤] استناده لا على سبيل الوجوب إلى ما أوجده اللّٰه تعالى في العبد كالقدرة فليكن فعل العبد بمعنى الحالة الحاصلة بالمصدر مع كونه مؤثرًا فيه وموجدًا له مخلوقًا لله[٤٤٥] تعالى لاستناده إلى الموجودات المخلوقة له تعالى وتقرير الجواب أن الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر من الأمور الموجودة فلو استند إليه تعالى بواسطة ما يستند إليه من الموجودات لكان واجبًا لما ذكر في المقدمة الثانية فيخرج عن صنع العبد بخلاف القصد فإنه ليس استناده بطريق الوجوب.

قوله: «**وأيضًا الوجوب بالقدرة**»[٤٤٦] عطف بحسب المعنى على **قوله:** «**التي من شأنها الترجيح والإيجاد**»[٤٤٧] لأنه لما جوّز كون الفاعل هو العبد اعترض عليه بأنه لو كان بقدرته لاحتاج إلى مرجح يجب الفعل عنده ولا يكون منه فيلزم الجبر فأجاب بأن الإرادة من[٤٤٨] شأنها الترجيح فلا يحتاج إلى مرجح واعترض / أيضًا بأنه لا بد أن يجب الفعل عند المرجح فلا يكون مقدورًا[٤٤٩] فأجاب **بقوله:** «**وأيضًا**» **إلخ**.[٤٥٠] [١٢ظ]

قوله: «**واعلم أن ملخص**[٤٥١] **كلام بعض المحققين**» **إلخ**.[٤٥٢] هذا كله ظاهر إلا **قوله:** «**فالذي ينظر إلى آخر كلامه**»[٤٥٣] فإن من قال بالجبر إنما قال به بناء على دليل امتناع تأثير القدرة

٤٤٣ م: اللّٰه سبحانه تعالى.
٤٤٤ د – بمعنى.
٤٤٥ د: مخلوق اللّٰه.
٤٤٦ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٥٢.
٤٤٧ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٥٢.
٤٤٨ م – من.
٤٤٩ م: معذورًا.
٤٥٠ أي: ”وأيضًا الوجوب بالقدرة“، رقم ٩١.
٤٥١ د: مخلص.
٤٥٢ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٥٢.
٤٥٣ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٥٣.

الحادثة وأنه لا خالق إلا اللّٰه تعالى فليس بقدرة[٤٥٤] العبد إلا مقارنتها للفعل[٤٥٥] حال صدوره من غير توقف الفعل عليها[٤٥٦] عقلاً؛ بل عادة ومن ذهب إلى تأثيرها منهم من ادعى الضرورة فيه وبعضهم تمسك بدليل ذكروا في موضعه فليس منشأ هذين المذهبين هو النظر[٤٥٧] إلى حال[٤٥٨] السبب القريب والسبب البعيد وأيضًا المهم هو بيان كيفية مدخلية قدرة العبد في أفعاله ليستبين كونه مخالفًا لهذين المذهبين وما ذكره هذا المحقق خال عن هذا البيان.[٤٥٩]

٤٥٤ ع: لقدرة.

٤٥٥ م: بالفعل.

٤٥٦ م: عليه.

٤٥٧ د – النظر.

٤٥٨ ع – حال.

٤٥٩ ع: تمت هذه الرسالة المشحونة بـ**درر الفرائد وغرر العوائد** للمولى المحقق السامسوني في أوائل شهر رجب المرجب المغربي في سلك شهور سنة تسع وتسعمائة على يد أحقر عباد الرحمن سعد بن عيسى بن أمير خان بلغه اللّٰه إلى ما يتمناه وجعل أخراه خير أمر أولاه وغفر له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمسلمين بحرمة محمد صلى اللّٰه عليه وسلم سيد المرسلين وآله وأصحابه الطاهرين الطيبين | م د – هذه الرسالة المشحونة... الطاهرين الطيبين.

المصادر والمراجع

الأربعين في أصول الدين؛
محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)،
تحقيق: أحمد حجازي السقا، ملتزم الطبع والنشر، مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت.

الألفاظ المستعملة في المنطق؛
أبو نصر الفارابي (ت. ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)،
تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، د. ت.

أصول الفقه؛
شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي (٧٦٣هـ/ ١٣٦٢م)،
تحقيق : فهد بن محمد السدحان، الطبعة لأولى مكتبة العبيكان، الرياض ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

البحر المحيط في أصول الفقه؛
بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد اللّٰه الزركشي (٧٩٤هـ/ ١٣٩٢م)،
تحقيق: محمد محمد تامر، الناشر دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

البرهان في أصول الفقه؛
أبو المعالي عبد الملك بن عبد اللّٰه بن يوسف الجويني (ت. ٨٧٨هـ/ ١٠٨٥م)،
تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، الوفاء المنصورة، الطبعة الرابعة، مصر ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

التقريب و الإرشاد الصغير؛
أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب (٤٠٣هـ/ ١٠١٣م)،
تحقيق: د. عبد الحميد أبو زيد، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

تقويم الأدلة في أصول الفقه؛
أبو زيد عبداللّٰه بن عمر بن عيسى الدبوسي (٤٣٠هـ/ ١٠٣٩م)،
دارالكتب العلمبة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

تهذيب اللغة؛
أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي (ت. ٣٧٠هـ/ ٩٨١م).
تحقيق: رزي منير بعلبكي، دار العلم الملايين، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛
سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت. ٧٩٣هـ/ ١٣٩١م)،
المحقق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

طبقات الشافعية؛
تقيّ الدين ابن قاضي شهبة أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر (ت. ٨٥١هـ/ ١٤٤٨م)،
تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، د. ت.

طبقات الشافعية الكبرى؛
تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت. ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م)،
تحقيق: محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

كتاب العين؛
أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ/ ٧٩١م)،
المحقق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بغداد، ١٩٨٠-١٩٨٥م.

كتاب المواقف؛
عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م)،
تحقيق: د.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت. الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي؛
عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، (ت. ٧٣٠هـ/ ١٣٣٠م)،
المحقق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

المحصول في علم الأصول؛
محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)،
تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

المحيط بالتكليف؛
قاضي عبدالجبار بن أحمد الأسد أبادي (ت. ٤١٥هـ/ ١٠٢٥م)،
تحقيق: عمر سيد عزمي، دار المصرية للتحقيق والترجمة، د. ت.

المستصفى في علم الأصول؛
محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (ت. ٥٠٥/ ١١١١)،
تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

المعتمد في أصول الفقه؛
محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين المعتزلي (ت. ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م)،
تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

معجم المؤلفين؛
عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (ت. ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م)،
مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

معجم مقاييس اللغة؛
أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت. ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م)،
المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

المغني في أبواب العدل والتوحيد؛
قاضي عبدالجبار بن أحمد الأسد أبادي (ت. ٤١٥هـ/ ١٠٢٥م)،
أشرف على الطبع: طه حسين وأمين الخولي، دار الكتب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م.

المقرر في شرح منطق المظفر مع متنه المصحح؛
السيد رائد الحيدري.
دار لمحجة البيضاء، بيروت ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

المقاصد في علم الكلام؛
سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد اللّٰه التفتازاني (ت. ٧٩٣هـ/ ١٣٩٠م)،
دار المعارف النعمانية، باكستان ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ميزان الأصول في نتائج العقول؛
علاء الدين شمس النظر أبوبكر محمد بن أحمد السمرقندي (٥٧٥هـ/ ١١٨٠م)،
تحقيق: د. محمد زكي عبدالنور، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

نظم العقيان في أعيان الأعيان؛
جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)،
المكتبة العلمية، بيروت، د. ت.

Türkçe Bölümün Kaynakları

Bekdemir, Sezayi. *Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ud*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları 2017.

Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.

Doğru, Hüseyin. *Kazâbâdî'nin Hâşiyetü'l-Usûl ve Gâşiyetü'l-Fusul ale'l-Mukaddimâti'l-Erbaa Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr*. Thk. Saffet Köse – Murat Şimşek – Hasan Özer – Huzeyfe Çeker – Güneş Öztürk. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.

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

Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.

Mecdî Efendi Mehmed el-Edirnevî. *Hadâiku'ş-Şakâik: Tercüem ve Zeyli Şakâiku'n-Nu 'mâniyye*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1409/1989.

Mehmed Mecdî Efendi. *Ḥadâiku'ş-Şaḳâiḳ: Tercüme ve Ẕeyli Şaḳâiḳu'n-Nuʿmâniyye*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1409/1989.

Özen, Şükrü. "Sadruşşerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 429. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

---------- "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 305-306. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Özer, Hasan. "Molla Hüsrev'in Fatih'e Sunduğu Fıkıh Usûlü Risâlesinin Tahlil ve Tercümesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2018): 45-70.

Sa'deddîn et-Teftâzânî. *Şerḥu'l-Makâsıd*. Thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut, 1409/1989.

Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavżîḥ şerḥu't-Tenḳîḥ*. Thk. Muhammed Adnan Derviş. Beyrut, 1419/1998.

Samsûnîzâde. *Risâle*. Esad Efendi, 1279/1: 1b-12b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Taşköprîzâde İsâmüddîn Ahmed b. Muslihiddîn. *eş-Şaḳâiḳu'n-Nuʿmâniyye fî ʿulemâi'd-devleti'l-Oṣmâniyye*. Thk. Suphi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1405/1985.

Tuğral, Süleyman. Sadrüşşerîa'da İyilik ve Kötülük Problemi. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1995.

Extended Abstract

An Analytical Publication of Molla Samsūnīzāde's Treatise Entitled *Taʿlīqah ʿalā al-Muqaddimāt al-Arbaʿah*

by Dr. Hasan OZER

Ḥasan b. ʿAbd al-Ṣamad al-Samsūnī, also widely known as Molla Samsūnīzāde, was an Ottoman scholar. He acquired knowledge from Anatolian scholars. Under Molla Hüsrev he studied the religious and rational sciences, in particular *uṣūl al-fiqh* and *furūʿ al-fiqh*. After completing his educational training, Samsūnīzāde taught in Sahn-ı Semān as well as in other madrasahs. At the same time, he became Sultan Fatih's private teacher. Then, Samsūnīzāde, who was appointed as the *kazasker* (military judge), was dismissed shortly after and returned once again to Sahn-ı Semān as a *mudarris* (professor). He subsequently became the chief judge of Istanbul, and in 891/1486, he died while in office. He was a student of Molla Hüsrev.

Samsūnīzāde's work entitled *Taʿlīqah ʿalā al-Muqaddimāt al-Arbaʿah* is a gloss of a section in the "four preliminaries" of a chapter in Saʿd al-Dīn al-Taftazānī's (d. 791/1390) *al-Talwīḥ ilā kashf ḥaqā'iq al-tanqīḥ*. The original of these is based on Ṣadr al-Sharīʿah's (d. 747/1346) penned works entitled *al-Tanqīḥ* and its commentary *al-Tawḍīḥ*. The author indicates in the preface that he wrote the treatise in compliance with the ordinance of Sultan Mehmed Han. That being said, the reason for the work's authorship is said to have been "to reconcile criticisms that contemporary scholars have put forward on the *ḥusn-qubuḥ* section in *al-Tawḍīḥ* and *al-Talwīḥ*," and these scholars are accused of causing confusion in what is regarded as the oppression of the philosophers with their irrational assertions. Samsūnīzāde finds himself referencing some works, including *al-Talwīḥ*, *Sharḥ al-maqāṣid*, and *al-Mawāqif,* by directly quoting from them in this treatise of his. The Four Preliminaries discuss issues in which topics related to *uṣūl al-fiqh*, *kalām*, and language, intersect. *Ḥusn-qubuḥ*, which is dealt with in this treatise, has been approached in accordance to the principles of *kalām* and *uṣūl al-fiqh*. It analyzes, in particular, four fundamental prelimi-

naries of *mawjūd* (existing), *ījād* (origination), *īqāʿ* (occurrence) and choice. A profound moral and legal thought appears to be present when the issues in the Preliminaries are analyzed within the context of *ḥusn-qubuḥ*.

Samsūnīzāde began to write this work on the order of Sultan Mehmed the Conqueror. In his work, after the *basmalah*, *ḥamdalah*, and *ṣalawāt*, he makes mention of the reason for its authorship and sends prayers onto Sultan Mehmed. With regards to treating the subject matter, after he recounts, in part, from *al-Talwīḥ*, he explains the text which he relates by stating "qāla fī al-Talwīḥ" or "qawluhu." He has shown by way of "al-ākhir" that the quotations are partial as he does not cite the entire text. After the author references *al-Talwīḥ*, on occasion, he provides immediate grounds for it; also, at times he gives an explanation by explicitly writing "qulnā;" sometimes to show that the matter is debatable and that there are diverging views he uses expressions like "fīhi baḥth or fīhi naẓar." In certain instances, he directly mentions the position at variance to the one in question. In a number of places, he himself responds to opposing views, while at other times he cites responses by referencing authoritative works.

The manuscript located at the Süleymaniye Library, in the Esad Efendi section, is registered under number 1279/1, between folios 1b–12b with 23 lines. It was copied in 907/1501 by Ahkar ʿIbādurrahmān Saʿdī b. ʿĪsā b. Emirhān in Naskh script. This copy was designated with the symbol "ع" when it was critically edited. Likewise, in the comments made, "في هامش ع:" was written in the footnotes. Another manuscript also located at the Süleymaniye Library, in the Muradmolla section, is registered under number 706, between folios 121b–124a with 21 lines. It was copied in a script similar to Taʿlīq. The manuscript in question was designated with the symbol "م." As for the manuscript found at the Beyazıt Devlet Library, in the Veliyüddin Efendi section, is registered under number 1005, between folios 103b–114a with 25 lines. It was copied in Taʿlīq script. This manuscript was designated with the symbol "د." There is also a synopsis of the work being critically edited. This treatise is found at the Süleymaniye Library, in the Servili collection, under the following numbers and folios: 250/7, 21b–27b, Lāleli 714/1, 61b–66b, Şehid Ali Paşa, 672, 74b–80b, and 2844, 63b–67b, and Bağdatlı Vehbi 2027, 1b–7a.

Considerable differences are found in the manuscripts that were copied. Varying texts of nearly a half folio in length are particularly found between the Esad Efendi with that of the Muradmolla and Veliyüddin Efendi manuscripts; this half a folio variation is the same in the Muradmolla and Veliyüddin Efendi manuscripts. As can be seen in the footnotes, there are a few minor wording and sentential differences. Some of these differences are comprised of words that are synonymous, while others of a copying error, and some could be said to be genuinely wrong.

While critically editing this treatise, a constructive method was applied in comparing the three manuscripts. A new text was created by comparing the manuscripts and selecting from them words and sentences deemed to be the most accurate. Differences in the manuscripts are shown in the footnotes. The texts taken from the *Talwīḥ* of the printed book presented when possible. In addition, from those works mentioned, efforts were made to locate where they were in the texts, and to also locate in different books the opinions from works not mentioned. Again, some of the words from linguistic books were shown and were given extensive information in the footnotes. Writings found in the work's gloss, which features as marginal notes, have been shown in full throughout the footnotes.

Keywords: kalām, uṣūl al-fiqh, Samsūnīzāde, Muqaddimāt al-Arbaʿah, Ṣadr al-Sharīʿah, *al-Talwīḥ*.