İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 34, 2019, s. 469-499.

FIKIH USÛLÜ VE KELAMIN KESİŞTİĞİ NOKTA; HÜSÜN-KUBUH ZEMİNİNDE İNSAN FİİLİ, SAMSÛNÎZÂDE'NİN HÂŞİYETÜ'S-SUĞRÂ ALE'L-MUKADDİMÂTİ'L-ERBAA'SININ DEĞERLENDİRME VE TAHKİKİ*

Arş. Gör. Dr. Şule GÜLDÜ**

Özet: Bu çalışma Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnîzâde'ye (ö. 891/1486) ait Hâşiyetü's-suğrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa'nın incelenmesi ve tahkikinden oluşmaktadır. Samsûnîzâde bu hâşiyede, Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) et-Tavdîh isimli eserinde insan fiillerinin nasıl varlık kazandığını delillendirdiği "Mukaddimâtu'l-erbaa" bölümüne, Teftazânî'nin (ö. 792/1390) et-Telvîh'te yaptığı şerhi değerlendirmiştir. Mâturîdî bir âlim olan Sadruşşerîa bu bölümde, Eş'arî bir âlim olan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) el-Mahsûl'de yer verdiği deliline karşı çıkmaktadır. Râzî'nin insan fiillerinin yaratılmış bir irade ile zorunlu olarak meydana geldiği, dolayısıyla hüsün ve kubuhla zâtî olarak vasıflanamayacağı iddiasına karşılık; Sadruşşerîa insanın fiilinde özgür irade sahibi olduğunu, fiilin ve iradenin ontolojisine dair bir izahla açıklamak istemiştir. Böylece insan fiillerin zâtı ve sıfatları sebebiyle hüsün ve kubuhla vasıflandığını, aksi takdirde dine neden girilmesi gerektiğinin açıklanamayacağını söylemiştir. Mukaddimâtu'l-erbaa bu açıdan fiillerin taşıdığı hukukî-ahlâkî değerlerin kaynağı tartışmaları ile de ilgilidir. Dolayısıyla bir fakihin mensup olduğu kelam ekolününün, fıkıh usulü anlayışına nasıl etki ettiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Sadruşşerîa'nın, Mâturidî kelamında var olan insanın kendisine ait bir iradesinin bulunduğu düşüncesini ontoloji zemininde açıklaması, özellikle Osmanlı ulemasının dikkatini çekerek üzerine hâşiyelerin yazıldığı bir literatürün oluşmasını sağlamıştır. Samsûnîzâde'nin söz konusu hâşiyesi de bunlardan biridir ve mezhep tarafgirliği yapmaksızın Eş'arî Teftazânî'nin, Mâturidî Sadruşşerîa'nın metnine yaptığı şerhi incelemekte ve kelam, fıkıh usulü, felsefe temelli zengin tartışma konuları ihtiva etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sadruşşerîa, Samsûnîzâde, İnsan Fiili, İrade, Zorunluluk, Hüsün-Kubuh.

The Intersection of Usûl al-Fiqh and Kalām: Human Action in The Context of Husn-Qubh, The Analysis and Critical Edition of Samsūnīzāde's Postscript Entitled Al-Hāshiyah al-Sugrā 'Alā Muqaddimāt al-Arba'a

Abstract: IThis study is an analysis and critical edition of the work entitled "Hāshiyah 'alā al-Muqaddimāt al-arba'a" which belongs to Samsūnīzāde (d.891/1486). He discusses "Muqaddimāt al-Arba'a" which is the one of the chapters in Sadr al-Shari'a's (d.747/1346) al-Tawdīh and explains how human actions exist in Taftāzānī's (d.792/1390)al-Talwīh. In this chapter, Sadr al-Shari'a, a Maturidi theologian, argued against the theory pertaining to Rāzī (d.606/1210) who was an Ashari theologian. He put forward the idea that human actions instinctively exist with will; therefore, the values about good and bad couldn't be evaluated with actions in his wok entitled al-Mahsul. At this point, Maturidi expressed that human actions happened by free will via an explanation concerning the ontology of action and will. He indicated that values of husn-qubuh were found in actions, any justification could otherwise not be given for the reason why people believe. Hence "Muqaddimāt al-Arba'a" is related to the debates about legal and moral values of actions. Accordingly, it is remarkable in terms of showing how the school of kalām, which the mentioned faqīh was a member, affects the understanding of sharia law. Sadr al-Shari'a's explanation about the ontology of human will that was accepted as a free will by Maturidi theologians, engaged Ottoman scholars' attention, then a literature produced based on postscripts by these scholars. Samsūnīzāde's work is the one of these postscripts which includes the analysis of Ashari Taftāzānī about Maturidi Sadr al-Shari'a's work without any madhhab partiality and the rich range of topics depend on kalām, usūl al-fiqh, philosophy, and linguistics.

Keywords: Sadr al-Shari'a, Samsūnīzāde, Human action, Will, Necessity, Husn-Qubh.

* Bu makale, yazarın "Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü" adlı doktora tezinden yararlanılarak oluşturulmuştur.

** Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, sule.akti@omu.edu.tr

GİRİŞ

Fiillerin iyi veya kötü şeklinde tanımlanması onların taşıdığı hukukî-ahlâkî değeri ifade eder. Ahlâk, insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek ve kurallara bağlamak amacıyla oluşturulmuş eylem kuralları, normlar silsilesi ve değerler sistemidir.[1] Bu yönüyle hukuka benzeyen ahlâk, devlet tarafından yaptırım araçlarıyla desteklenen hukuktan farklı bir kurallar bütünüdür. Fiillerin taşıdığı iyi veya kötü sıfatlarının yani ahlâkî fiilin kaynağının ne olduğu ise ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Bu konu ilk olarak Platon'un Euthyphron adlı diyaloğunda bir ikilem olarak geçmektedir. Bu ikilemde bir fiilin Tanrı'nın emirleriyle mi ahlâken iyi olduğu yoksa Tanrı'nın ahlâkî iyi olan bir fiili mi emrettiği sorgulanmaktadır.[2]

İslam geleneğinde fiillerin iyi veya kötü sıfatlarının kaynağına ilişkin bu ikilem kelam ve fıkıh usulü ilimleri çerçevesinde tartışılmıştır. Başlangıçta kelam ilmine ait olan konu, fıkıh ilminde ise fakîhlerin Şâri'nin hitabının insan fiilleriyle ilişkisini incelerken bağlı bulundukları kelam okullarına göre kendi fıkıh sistemlerini oluşturmalarında etkili etmiştir.[3] Ancak iyi veya kötü fiillerin kaynağının akıl mı şeriat mı olduğu meselesi bu ilimler içerisinde esasen ahlak zemininde değil, dinin temellendirilmesi amacıyla tartışılmıştır. Çünkü kelam ilmi gayr-ı müslim muhatabına karşı dine neden girilmesi gerektiğini açıklamak durumuyla karşılaşmıştır. Bu durumda dine girmeyi sağlayan -asgarî düzeyde de olsa- iyiliği veya kötülüğü akılla bilinebilir fiillerin bulunması gerekmektedir. Çalışmamızın merkezinde yer alan Sadrüşşerîa'nın da vurguladığı gibi dine girmenin başlangıcı olan "peygamberi tasdik", onun yalan söylemeyeceğini bilmeye bağlı olduğu için doğru ve yalanın vahiyden bağımsız olarak iyi ve kötü vasıflarına sahip olması gerekmektedir. Çünkü yalanın kabih olduğunu bilme, vahyin bildirmesi ile sağlanacaksa bu noktada devr gerçekleşecek ve dine girme temellendirilemeyecektir.[4]

İslam geleneğinde hüsün-kubuh konusu kaynağı itibariyle tartışılırken bir yandan da insanın fiilindeki iradesi bağlamında tartışılmıştır. Çünkü kaynağı ne olursa olsun fiillere ahlâkî bir değer yüklemek, sonucunda bir müeyyide uygulanacağını kabul etmeyi gerektirmektedir. İnsanın fiilinden sorumlu olup bir mü-

1 Kazanç, "Mutezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdı Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme", s. 281.

2 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 151; Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*, II, s. 245-246.

3 Fakihin kelam anlayışının, usulüne etkisine bir örnek olarak Bk. Hacak, Hasan, "Mâtürîdî Kelamı ve Hanefî Fıkhı: Matürîdîliğin Âlem Anlayışının Hanefî Fıkhıyla İlişkisi", s. 403-411.

4 Sadruşşerîa, *et-Tavdîh şerhu't-Tenkîh,* I, 406.

eyyideye tabi tutulması ise fiilini özgür iradesi ile işlediğinde adaletli olmaktadır. Peki, her şeyin yaratıcısının Tanrı olduğunu söyleyen bir din içerisinde insanın fiili veya iradesi de yaratılmış mıdır? Yaratılmış bir irade ile işlenen fiilden sorumlu tutmanın adaletle ilişkisi nasıl kurulacaktır?

Yukarıdaki tartışma konularından ilki yani fiillerin bizâtihî hüsün kubuh sıfatlarını taşıyıp taşımadığı ve bu sıfatların akılla bilinip bilenemeyeceği meselesinde iki ayrı belirleyici grubun oluştuğunu söylemek mümkündür. Mutezile ekolü bazı fiillerin bu sıfatları şeriatın emir ve nehyinden önce de taşıdığı, dolayısıyla bu konuda hüküm verenin akıl olduğunu ileri sürmüştür. Eş'arî ekolü ise şeriatın bildirmesinden önce fiillerin bu sıfatları haiz olmadığı, hüküm verenin Allah olduğunu belirtmiştir. Mâturidî ekolü ise fiillerin bu sıfatları taşıdığı, aklın da bunları bilebileceği görüşleriyle Mutezile'ye, hüküm verenin Allah olduğu görüşleri ile de Eş'arîler'e yakın beyanda bulunmuşlardır.[5] Bu durumda Mâturîdîlerin bu iki ekol arasında orta bir duruş sergilediklerini söylemek mümkündür. Tartışmanın ikinci boyutu olan insan iradesi bağlamında ise yine iki ayrı belirleyici gruptan bahsedilebilir. Bu meyanda Cebriyye insanın fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu söyleyip, insana hiçbir yetki alanı tanımazken, Kaderiyye insan fiillerinin yaratıcısının Allah değil, insan olduğunu söylemiştir. Bu konuda Mutezile, Kaderiyye'ye çok yakın bir konumda yer almaktadır.[6] Eş'arî ve Mâturîdî kelamcıları ise her iki grup arasında, insan iradesi ile Yaratıcının etkisi arasında bir denge kurmak için kesb teorisini geliştirmişlerdir. Ancak Eş'arîlerin kesb teorisinin, kısmen Cebriyye'ye daha yakındır.

1.RİSALE'NİN DEĞERLENDİRMESİ

Hanefî-Mâtüridî ekolünün önde gelen temsilcilerinden olan Sadrüşşerîa *et-Tavdîh* adlı fıkıh usûlu eserinde, iki boyutlu bu tartışmaların bir uzantısı olarak ahvâl teorisinden yararlandığı dört mukaddime halinde bir delillendirme yapmıştır. Sadrüşşerîa'nın dört mukaddimesi esasen Eş'arî bir âlim olan Fahreddin er-Râzî'nin el-*Mahsûl*'deki görüşlerine[7] bir reddiye mahiyetindedir. Râzî kendi delilinde mese-

5 Samsûnîzâde, *el-Hâşiyetü's-suğrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, vr. 112[b].

6 Üzüm, "Kaderiyye", *DİA,* XXIV, 65.

7 Râzî'nin *el-Mahsûl*'deki temel iddiası fiillerin ya **ıztırârî** ya da **ittifâkî (tesâdüfî)** bir şekilde meydana geldiğidir. Bu iddiayı, zâtındaki bir özellik sebebiyle fiilden sorumlu tutulmayı, failin özgür iradesine bağlanmasını geçersiz kılmak için ileri sürmüştür. Çünkü ihtiyârî bir şekilde meydana gelemeyen fiil, kendi zâtı itibariyle hüsün ve kubuhla vasıflanamaz. Dolayısıyla ona göre bu değer, ancak şeriatin fiile ne atfettiğine bağlıdır. Iztırârî (zorunlu) veya tesâdüfî gerçekleşen fiil ise şer'î bir bildirimle, yani emir ve nehiyle, iyi veya kötü olarak nitelenebilir. Râzî delillendirmesinde ilk olarak fiilin işlenmemesinin mümkün olup

lenin insan iradesi ile ilgili kısmını detaylandırmıştır. Öyle ki bu delilin, insan fiillerinde Yaratıcı'nın etkisi yanında insanın da bir katkısının olduğunu açıklamaya çalışan Eş'arî kesb teorisini cebre dönüştürdüğü söylenebilir. Râzî söz konusu delilinde insan fiilinin, âlemde var olan diğer her şey gibi mümkin bir varlık olarak her aşamasıyla nasıl yaratılmış olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Sadruşşerîa ise her aşamasıyla yaratılmış fiil ile bu fiilden sorumlu olma ikilemini, fiilin ontolojisi üzerine bir açıklama ile çözmek istemiştir. O, yaratılmış bir varlık olan fiili meydana getiren bütün içerisine insana ait yaratılmamış bir unsur dahil ederek fiilin her aşamasında Yaratıcı'nın etkisinin olmadığını göstermeyi amaçlamıştır.[8]

Sadruşşerîa'dan yaklaşık bir asır sonra kendisi de bir Eş'arî kelamcısı olan Teftazânî (ö. 792/1390) *et-Tavdîh* üzerine kaleme aldığı *et-Telvîh* adlı şerhinde, dört mukaddimeyi açıklarken yer yer Eş'arî bakış açısıyla değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun bu değerlendirmeleri *et-Telvîh* üzerine yazılan hâşiyelerin ilgili kısımlarında konunun tekrar incelenmesini sağlayarak zamanla oluşacak dört mukaddime literatürünün başlamasını sağlamıştır.[9] Bu çalışmalardan sonra konu asıl olarak, Osmanlı döneminde Fatih Sultan Mehmet'in dikkatini çekmiştir. Fatih Sultan, döneminin ileri gelen âlimlerinden dört mukaddime etrafında gelişen tartışmaların tartışılmasını istemiş, bunun üzerine dört mukaddime hâşiyeleri ortaya çıkmıştır.[10] Fatih dönemi sonrasında da konu âlimler arasında teveccüh görmüş ve üzerine hâşiyeler yazılmaya devam edilmiştir.[11]

Makalemizde tahkikli neşrine yer verdiğimiz Samsûnîzâde'nin *Hâşiyetü's-suğrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*'sı da Fatih döneminde ortaya çıkan hâşiyelerden biridir.

---

olmadığına bakar. İşlememeye imkân bulunmayan fiil **ıztırârî**dir. İşlememeye imkân bulunan fiilin ise işlenmemesi mümkün iken, işlenmesinin tercih edilmesinin bir sebebinin (müreccih) olup olmadığını araştırır. Fiilin bir müreccihe dayalı olarak meydana gelmesi; iki eşit şeyden birinin herhangi bir sebep olmaksızın tercih edilmeyeceğini kabul etmektir. Ona göre müreccih, mümkinin dayandığı tüm şartları ihtiva edici olduğundan, müreccihin varlığında fiilin meydana gelmesi zorunludur. Aksi takdirde bu durum, müreccihin varlığına rağmen fiilin, bazen meydana gelip bazen gelmediğinin kabul edildiğini göstermektedir. Bu ise mercûhun varlık kazanması demektir. Ancak ona göre mercuhun varlık kazanması, iki eşit şeyden birinin meydana gelmesine nazaran daha kabul edilemez bir durumdur ve fiilin **ittifâkî** olduğunu gösterir. Müreccih içerisinde failin iradesinin bulunması ise imkansızdır. Çünkü bu durumda iradenin kendisinin dayandığı şartlar bütünü içerisinde de bir iradenin olup olmadığı gündeme gelecektir. Bu takdirde bu irade için aynı ihtimal araştırılacak, bu da böylece kabul edilemez şekilde teselsüle varacaktır. Dolayısıyla fiil bir müreccihe dayalı olarak gerçekleştiğinde, bu müreccih, fail kaynaklı olmaksızın fiilin ihtiyaç duyduğu şartların tamamını kapsamakta ve fiilin meydana gelmesini zorunlu kılmaktadır. Bu ise fiilin **ıztırârî** olduğunu gösterir. Böylece fiilin işlenmesi her halükarda ihtiyârî olmayıp, ıztırârî veya tesâdüfî olmaktadır. Her iki durumda da fiil, hüsün ve kubuhla nitelenemez. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 125-128.

8 Sadruşşerîa, *age*., I, 381.

9 et-Telvîh hâşiyeleri için Bk. Özen, "Teftazânî", *DİA,* XXXX, 299-308.

10 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, I, 498-499.

11 Hâşiyeler için Bk. Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", s. 101-132.

Samsûnîzâde'nin *Hâşiyetü'l-kübra ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa* adlı bir hâşiyesi daha vardır.[12] Samsûnîzâde, bu hâşiyelerde kimi zaman aynı pasajlarla Teftazânî'nin, Sadrüşşerîa'nın metnine yaptığı açıklamaları değerlendirmektedir. Bu değerlendirmelerine geçmeden önce kendisinin de tercih ettiği üzere Sadrüşşerîa'nın mukaddimeler ile ayrı ayrı neyi göstermek istediğini belirtmek gerekmektedir. Müellifin Birinci Mukaddimesi fiil lafzının iki ayrı duruma isim verilebildiğini söylemektedir. Bunlardan biri faille kâim, sâbit ve mastarla hâsıl olan (hâsıl bil masdar) bir mânâ, diğeri ise bu haletin îkâ'sıdır. Sadruşşerîa birincisinin mümkin bir varlık olarak yaratılmış, ikincisinin ise varlık veya yokluğu ifade etmeyip yaratılmamış olduğunu belirtmektedir. Mukaddimelerin sonucunda ise Râzî'nin fiilin zorunlulukla gerçekleştiği iddiasını, her iki anlama göre çürütmeyi hedeflemektedir. İkinci Mukaddime ise her mümkin mevcûdun varlığında varlığını, yokluğunda yokluğunu zorunlu kılan bir illeti olduğunu açıklamaya ayrılmıştır. Buna göre mümkin varlık, kendi zâtına nispetle varlığı ve yokluğu eşit olduğu için dışarıdan bir var edici illete muhtaçtır. Bu illet, mümkinin varlık tarafının ağır basmasını sağlayarak onu zorunlu olarak meydana getirmektedir. Samsûnîzâde bu mukaddimenin Eş'arî deliline cevap vermede ekstra bir katkısı olmadığını, diğer mukaddimelerde kendisinden faydalanıldığını söylese[13] de buradaki tartışmalara ağırlıklı olarak değinmiştir. Üçüncü Mukaddime ise hâdisin varlığının dayandığı bu illet içerisinde "hal" denilen, ne var ne yok unsurların bulunması gerektiğini kendine has bir kurguyla delillendirmektedir. Mevcûd olmadıkları için bu unsurların illetine dayanması zorunluluk yoluyla değil de imkan yoluyladır. Dördüncü Mukaddime ise kendisi de bir hal olan tercihin açıklamasını yapmaktadır. Buna göre tercih, mevcûdların varlıklarını kazanmasındaki gibi iki taraftan birinin ağır basmasıyla yani zorunlukla değil, iki eşit durumdan birinin veya mercûhun ihtiyarıyla vukû' bulmaktadır.[14] Yaratılmış olan irade sıfatı iki eşit şeyden birini tercih etme olan işlevini, tercihin yaratılmamış olmasıyla sağlamaktadır. Tercih mevcûd olmadığı için îcâda ve mûcide/müreccihe ihtiyacı yoktur. Burada amaç, insanın başka bir müreccihe ihtiyaç duymadan irade sıfatını kullanabileceğini göstermektir.

Samsûnîzâde, Sadruşşerîa'nın delilini özetledikten sonra her bir mukaddime için ayrı bir mukaddime de kendisi yazar ve değerlendirmelerde bulunur.

12 Samsûnîzâde'ye ait büyük hâşiyenin tahkikli neşri Hasan Özer tarafından yayınlanmıştır. Çalışmamızda bu hâşiyeden alıntı yaptığımız yerlerde Özer'in tahkikinin bulunduğu makalesine atıfta bulunacağız. Bk. Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri", s. 169-240.

13 Samsûnîzâde, *age.*, vr. 114^{b}.

14 Sadruşşerîa, *age.*, I, 380-400; Samsûnîzâde, *age.*, 114^{a}-114^{b}; Delilin ayrıntısı için Bk. Köksal, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi", s. 1-43.

Sadruşşerîa, Birinci Mukaddime'de fiilin îkâ' anlamının mevcûd olmadığı kanaatini iki şekilde delillendirmiştir. İlk delilinde failin bir fiili îkâ' etmesinin eğer mevcûd ise onu da îkâ' eden bir varlığa/mûkî'ye ihtiyaç duyacağı argümanını kullanır. Bu mûkî de kendi varlığı için bir îkâ'ya ihtiyaç duyacak, bu ise geriye dönük olarak teselsüle sebep olacaktır. Teselsülün muhal olması îkâ'nın mevcûd olduğu ihtimalini ortadan kaldırıp, mevcûd olmadığını göstermektedir. Sadrüşşerîa, bu silsilenin bittiği nokta olarak sıfat olan kadîm îkâ'nın önerildiği dolayısıyla îkâ'nın mevcûd olduğu şeklindeki itiraza cevabında ise ikinci delilini oluşturur. İtiraz sahibi Eş'arî muhatabına, kadîm îkâ'yı ifade eden tekvin sıfatının kendi mezheplerinde mevcûd bir sıfat olarak kabul edilmediğini hatırlatır. Sadruşşerîa bu görüşlerinden hareketle îkâ'nın onlar için de mevcûd olmadığı sonucuna varır.[15] Teftazânî ilk delile getirilebilecek bir itirazı değerlendirir. Söz konusu itirazda îkâ'nın îkâ'sının baştaki mûkî'nin îkâ'sının aynısı olduğu, dolayısıyla teselsülün gerekmediği ileri sürülür. Ancak Teftazânî bu durumda da Sadruşşerîa'nın fail bir şey îkâ' ettiğinde sonsuz îkâ'lar meydana getirmiş olacağı iddiasının geçerli olduğunu söylemektedir.[16] Samsûnîzâde ise -kendi Üçüncü Mukaddime'sinde de değineceği üzere- bu itirazla îkâ'nın zaten itibârî unsurlardan kabul edildiğini belirtmektedir. Bu durumda ise müellif ve şârihin cevabı ona göre uygun değildir. Çünkü bir itibârînin tabiatının fertlerinden bir ferdin varlığı, hepsinin varlığını gerektirmeyeceği için teselsül olmayacaktır.[17] Dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın îkâ'yı itibârî kabul etmesi, bahsettiği sonuçları ortaya çıkarmaksızın, onun mevcûd olmadığını ispatlamaktadır. Teftazânî müellifin ikinci delilini ise kabul etmez. Çünkü Eş'arî mezhebinin bu görüşlerindeki gerekçesi kadîm tekvinin, hâdisin kıdemini gerektirecek olmasıdır.[18] Çünkü onlara göre herhangi bir şey henüz meydana gelmeden, meydana getirmenin kendisi (îkâ') mümkün olmadığı için tekvin ve mükevven aynı anda gerçekleşir.[19] Ancak Eş'arîler kadîm bir tekvin anlayışı benimsemeseler de bir şeyin varlığı için kudret ve iradenin taallukundan meydana gelen hâdis tekvini kabul ederler. Teftazânî, hâdis tekvini kabul etmelerine rağmen kadîm tekvini mevcûd kabul etmemelerinden hareketle sanki tekvini hiçbir şekilde mevcûd görmedikleri şeklinde oluşturulan bu delillendirmeyi eleştirmektedir.[20] Samsûnîzâde bu konuda Teftazânî'ye hak vermekte ve kadîm îkâ'nın mastar anlamı ifade etmediğini söylemektedir.[21] Bu du-

15 Sadrüşşerîa, *age*., I, 381.

16 Teftazânî, *et-Telvîh*, I, 380.

17 Samsûnîzâde, *age*., vr. 115[a].

18 Teftazânî, *age*., I, 370.

19 Teftazânî, *Şerhu'l mekâsıd*, IV, 171-172.

20 Teftazânî, *age*., I, 380-381.

21 Samsûnîzâde, *age*., 115[b].

rumda Samsûnîzâde'nin, Sadruşşerîa'nın îkâ'nın mevcûd olmadığı iddiasını temellendirirken seçtiği delilleri geçerli görmediği söylenebilir. Ona göre îkânın, hâriçte varlığı bulunmayan itibârî unsurlardan olduğunun söylenmesi yeterlidir.

Samsûnîzâde'nin kendi İkinci Mukaddimesi ise oldukça detaylıdır. Sadruşşerîa'nın kendi mukaddimesinin merkezindeki "mümkin bir varlığın illeti meydana geldiğinde zorunlu olarak var olduğu" argümanı, esasen hasmı Râzî'nin delilinin bel kemiğini oluşturmakta ve onun varlık görüşünü yansıtmaktadır. Râzî varlık görüşünü, İbn Sînâ'nın sisteminden etkilenerek Zorunlu Varlık'ın illete ihtiyaç duymaktan uzak olduğu; buna karşın zâtına nazaran varlığı ve yokluğu eşit olan mümkin varlığın var olmak için bir illete ihtiyaç duyduğu ilkesi çerçevesinde ortaya koymuştur.[22] Söz konusu delilinde ise bu ilkeye bağlı kalarak, insan fiilinin meydana gelişini, illete ihtiyaç duyan mümkin varlığın, illeti ile arasındaki zorunluluğu ön plana çıkararak izah etmiştir. Sadrüşşerîa da kendi delilinde hasmının bu ilkesinden hareketle ona karşıt bir delil oluşturmak istemiştir.

Teftazânî illetin varlığına veya yokluğuna yönelik olan bu zorunluluğa dair yöneltilebilecek itirazlara değinir. Bu itirazların birinde, "nev'î ma'lûl" şeklinde adlandırılan bir kısım mümkinlerin, birden çok illeti olabildiği için bu illetlerden biri olmasa da diğeriyle mümkinin var olduğu hatırlatılır. Söz gelimi "beş küllî"den "nev"e dâhil olan ışığın; güneş, ay ve ateş gibi farklı illetleri olabileceğinden hareketle, illetinin yokluğunda mümkinin varlığının imkânsız olmadığı sonucu çıkarılır. Teftazânî bu itiraza kısaca, ma'lûlün illetinin bunlardan biri olduğu ve hepsinin ortadan kalkmasıyla ma'lûlün yine imkânsız olacağı şeklinde karşı çıkar.[23] Bu açıklamayı yeterli görmeyen Samsûnîzâde, itiraza "küllî" kavramının, "tabiî küllî" (doğal tümel) anlamı üzerinden cevap verilmemesi gerektiğini düşünmüştür. Bu hususta literatüre bakıldığında, "küllî/tümel" kavramının söz konusu edildiği yere göre farklı boyutlarda kullanıldığı görülür. Bunlar tabiî, mantikî ve aklî küllîdir. "Tabiî küllî", 'insan' gibi hâricî ya da 'kelime' gibi itibârî fertleri olup dışta varlığı olmayan, küllîliğin kendisine nispet edildiği kavramdır. Bir bakıma bu kavram, mahiyetin/tabiatın karşılığıdır. İtirazda dile getirilen "küllî/tümel" ile kast edilen metafizik sahadaki "tabiî küllî"dir.[24] Bu bilgilerden hareketle Samsûnîzâde, nev'î ma'lûlun, dışta varlığı bulunmayan tabiî küllî gibi

22 Kaya, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü", s. 463.

23 Teftazânî, *age*., I, 383.

24 Küllî kavramının diğer bir açılımı yukarıdaki kavrama mantık ilminde nispet edilen küllîlik kavramıdır. Mantıkî küllî diye isimlendirilir. Bir diğeri ise, fertler arasında ortak olan tabîata aklın çıkarımına dayalı olarak nispet edilen küllîlik kavramıdır. Aklî küllî diye isimlendirilir. Taşkın, "Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlîl ve Tahkîki", s. 80; Kutbüddin Râzî, *Risâle fî tahkîki'l-külliyyât*, s. 25.

değerlendirilmesini kabul etmez. Çünkü nev'îye ma'lûl denilmesi, dâhil olduğu küllî/tümel kavramı sebebiyle değil, kavramı ifade eden dıştaki fertlerinin ma'lûl olması sebebiyledir. Bu durumda nev'î ma'lûl, "illetin yokluğu ma'lûlün yokluğunu gerektirir" önermesine itiraz oluşturamaz. Dolayısıyla Samsûnîzâde, söz konusu itirazın, "küllî" mefhumu etrafında değil, mefhumun işaret ettiği dıştaki fertleri çerçevesinde kurgulanması gerektiğini belirtir. Ona göre meseleye böyle yaklaşıldığında, şahsî bir ma'lûlün iki müstakil illeti olabilir. Ancak bu illetlerden biri gerçekleştiğinde, diğerinin hemen peşinden gerçekleşmesi imkânsız olacaktır. İlleti gerçekleştiği için de varlık kazanması zorunlu olan ma'lûl, itirazda öne sürüldüğü üzere "illetlerinden diğerleri gerçekleşmediği halde meydana gelebilmiş" demektir. Bu durumda şârihin, ma'lûlü tabiî küllî kavramı çerçevesinde değerlendirerek, ma'lûlün illetlerinin hepsinin ortadan kalkmasıyla yine imkânsız olacağı şeklindeki cevabı itiraza uygun düşmeyecektir.[25]

Teftazânî şerhinde, illet ile ma'lûl arasındaki zorunluluğa itiraz eden evleviyet görüşünü de incelemiştir. Bu görüşe göre ma'lûl, illetin varlığında zorunlulukla değil, varlık tarafının daha evlâ olmasıyla (evleviyetle) meydana gelir ve mümkinin bu şekilde varlığa gelmesi müreccihsiz tercih değildir.[26] Teftazânî bu iddiaya verdiği cevapta, öncelikle "varlığın zorunlu olmadığı için yokluğun mümkin olduğu" iddiasını inceler. Ona göre bu evleviyete rağmen mümkinin yokluğu imkân dâhilinde ise yokluğun meydana gelmesi, bir sebebe ya dayanmamış ya da dayanmıştır. İlk durumda –yokluğun sebebe dayanmamasında-, şartlar bütününün varlığında varlığın daha baskın/râcih görülmesi sebebiyle yokluğun meydana gelmesi, mercûhun rüchanını gerektirir. Teftazânî bu ilk durumu, kabul edilmez bir önerme içerdiği için reddeder. İkinci durumda –yokluğun bir sebebe dayanmasında- ise bu sebebin (yokluk sebebinin) yokluğunun, mümkinin varlığının dayandığı şartlar bütününden bir parça olduğu ortaya çıkmıştır. Bu sonuç ise ona göre başta farz edilen şartlar bütününün eksik olduğunu gösterdiği için kabul edilemez.[27]

Samsûnî, şârihin evleviyetle ilgili vardığı bu sonucu eleştirir. Çünkü ona göre yokluğun sebebinin bulunmayışı, evleviyetin dayandığı bütünün bir parçası olmadığında, başta farz edilen bütünde bir eksiklik meydana getirmez. Nitekim "yokluğun sebebinin yokluğu", "varlığın sebebi" anlamına gelmektedir. Bu durumda

25 Samsûnîzâde, *age*., 115[b]-116[a]; Özer, *agm*., s. 203

26 Samsûnîzâde, *age*., vr. 116[a]; Özer, *agm*., s. 205. Şartlar bütününün tamamlanmasına rağmen, mümkinin yokluğunun mümkünlüğü, illet-ma'lûl zorunluluğunda ortaya çıkan hâdisin kıdemi gibi sonuçlara neden olmayacaktır. Böylece kelamcılar bu konuda filozofları eleştirirken, kendileri de aynı sonuca yol açmaktan kurtulacaklardır. Bk. Teftazânî, *age*., I, 383.

27 Teftazânî, *age*., I, 383.

varlığın dayandığı bütünde "varlık sebebinin varlığı" bulunmalıdır. Ayrıca "yokluğun sebebinin yokluğu" -yani varlığın sebebi-, varlığın evleviyetinin dayandığı bütüne dâhil olduğunda, bu bütünün meydana gelmesi yokluğu imkânsız kılacaktır. Çünkü "illetin yokluğu ma'lûlün imkânsızlığını gerektirir" kaidesine göre, yokluk imkânsız olunca varlık zorunlu olacaktır. Böylece evleviyet, iddia edilenin tam tersine, varlığın zorunluluğunu gerektirecektir. Samsûnîzâde'ye göre bu delil, tek başına bile tam illetle beraber varlığın zorunlu olduğunu ispatlamaktadır.[28]

Bunun yanı sıra Samsûnîzâde, evleviyet görüşünü savunanların, mümkin kavramına ve bu kavramın etrafındaki diğer konulara bağlı kalmaları gerektiğini hatırlatır. Zira varlığı ve yokluğu zâtına nazarla eşit olan mümkin için, bu iki taraftan birinin zâtı itibariyle evlâ ve daha baskın olmaması gerekir. Mesela mümkinin varlık tarafının evla olması, iki ihtimali ortaya çıkarır. Birincisi, yokluğunun mümkün olmamasıdır. Fakat bu durum, "mümkin" kavramının kendisine uymayacaktır. İkincisi ise yokluğunun mümkün olmasıdır. Bu durum kabul edildiğinde dahi, "varlığın evlâlığı", yine "yokluğun sebebi"nin ortadan kalkmasına ihtiyaç duyacaktır. Aksi takdirde mümkinin yokluğu, varlığından daha evlâ olacaktır. Böylece evleviyetin, tek başına zâta nispetle açıklanacak bir şey olmadığı ortaya çıkar. "Yokluk sebebinin yokluğunun" da evleviyet için gerekli olması, başta farz edilen bütünün eksik olduğunu gösterir. Samsûnîzâde'ye göre, şârih bu noktaya işaret etmişse de evleviyet görüşünde olanlar için bu sebep zaten bütüne dâhildir. Burada asıl sorulması gereken, zâta nispetle varlığı evlâ görmelerine rağmen sebebe nispetle yokluğu neden evlâ görmedikleridir. Ona göre mümkinin aynı anda iki taraf –varlık ve yokluk- ile vasıflanması ittifakla nasıl muhal ise, iki tarafın başka cihetlerden başka şeylere nazaran evlâ olmaları da muhaldir. Bu sonuç onu, evleviyet görüşünün reddine götürür.[29] Tüm bu açıklamalar ile Samsûnîzâde'nin mümkinin illetinin varlığında varlığının, yokluğunda ise yokluğunun zorunlu olduğu konusunda Sadruşşerîa ile aynı görüşte olduğu söylenebilir.

Samsûnî, Üçüncü Mukaddime'sini îkâ'nın zorunlulukla meydana gelmediğinin nasıl anlatılması gerektiğine ayırmıştır. Bunun için öncelikle Sadruşşerîa'nın konuyu ele alışını incelee. Sadruşşerîa, mümkin varlığın illeti içerisinde hallerin de bulunması gerektiğini anlattığı Üçüncü Mukaddime'sinde îkâ'nın diğer hallerden farklı olarak zorunluluk yoluyla değil imkan yoluyla meydana geldiğine özellikle değinmiştir. Çünkü ona göre bir şeyin zorunluluk yoluyla meydana gelmesi ya onu mevcûd kabul etmeye ya da itibârî görmeye bağlıdır. İlk durumun -diğer haller-

28 Samsûnîzâde, *age.*, vr. 116[a]; Özer, *agm*., s. 206.

29 Samsûnîzâde, *age.*, vr. 116[b]-117[a]; Özer, *agm*., s. 206-207.

de olmasa da- îkâ'da teselsüle neden olacağını Birinci Mukaddime'de açıklamıştır. İkinci durumda ise itibarilerdeki teselsülü çözmeye yönelik kelam geleneğinde geliştirilen "itibârın itibârı baştaki itibârın aynısıdır" argümanının, îkâ' için geçerli olmadığını söylemektedir. Çünkü -Teftazânî'nin daha önce açıkladığı üzere- fail bu durumda bir fiili ile birçok îkâ' meydana getirmiş olacaktır. Bu sebeple îkâ'nın zorunluluk yoluyla olamayacağı sonucuna ulaşmaktadır.[30] Bu sonuç ise onu, îkânın -zorunluluğun zıddı olan- ihtiyar/imkan yoluyla olduğuna götürmektedir. Geldiği bu nihâî nokta Sadruşşerîa'nın delilinde çok önemli bir yer tutmaktadır.

Samsûnî, Sadrüşşerîa'nın "eğer îkâ' zorunluluk yoluyla olursa başka bir îkâ'ya ihtiyaç duyacakken sıhhat yoluyla olduğunda duymayacağı" şeklindeki beyanını problemli görmektedir. Ona göre îkâ'nın, varlığı olmayan itibârî ve izâfî durumlardan olması, kendinde varlığı itibariyle mûcid ve îcâda zaten ihtiyaç duymadığı yani zorunlulukla olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak mûki'deki sübûtu ve mû'kinin bu îkâ' ile vasıflanması açısından bakılırsa, eğer zorunluluk yoluyla olunca başka bir îkâ'ya ihtiyaç duyuyorsa ihtiyar yoluyla olunca da ihtiyaç duyması gerekecektir.[31] Samsûnî, mevcûd olmadıkları için zorunlu da olmayan itibârîlerin, îkâ' hariç zorunlu görülmesindeki probleme ise bir sonraki mukaddimesinde değinmektedir.

Sadruşşerîa Dördüncü Mukaddime'sinde irade-tercih ilişkisinin, mümkinin varlığa gelmesindeki yerini ele almaktadır. İrade sıfatı mümkin olan ihtimallerden herhangi birine yönelebilmesi için yaratılmış bir sıfat olarak, bu ihtimallerden birini belirleme fonksiyonuna sahiptir. Ancak Sadruşşerîa'ya göre iki eşit şeyden birini tayin etme anlamındaki tercih, irade gibi yaratılmış değildir. Tercih, dilediğini dilediği vakit ihtiyar etme olan iradenin, işlevini yerine getirmiş halini temsil etmektedir. Çünkü iradenin eşit koşuldaki iki taraftan birine taallukunun kendi zâtıyla olması, diğer tarafa taallukunun mümkin olmadığını gündeme getirmektedir. Oysa bu durum işlemesi de terk etmesi de mümkün olan manasıyla fiili meydana getiren kudretle çelişmektedir. Dolayısıyla iradenin varoluşu itibarı ile herhangi bir illetle işlevini yerine getirmemesi gerekir. İradenin işlevi olan tercih, gerek meydana getiren gerek yönlendiren anlamında bir müreccihe ihtiyaç duymamalıdır. Müreccihe ihtiyaç duymayan bir unsurun ise -İkinci Mukaddime ile ortaya koyduğu üzere- mümkin bir varlık olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu durumda irade sahibi kişinin iradesini kullandığı halini ifade eden tercih, hal kategorisine girmektedir. Sadruşşerîa, kimi zaman ihtiyar, kimi zaman iradenin taalluku olarak adlandırdığı tercihle insanın fiilinden neden sorumlu tutulduğunu açıklamak istemiştir. Tercih fonksiyonu olmaksızın iradenin yaratılmışlığı, in-

30 Sadruşşerîa, *age*., I, 393.

31 Samsûnîzâde, *age*., vr. 115ª; Özer, *agm*., s. 226.

sanın başka bir ihtimali olmadan fiili işlemek zorunda kaldığı anlamına gelirken, iradenin bu yaratılmamış işlevinin insana ait olmasında hiçbir zorunluluk bulunmamaktadır. Dolayısıyla fiil, müreccihi insana ait olarak yani bu tercih üzere gerçekleşmektedir.[32] Bu sonuç hasmı Râzî'nin, müreccihin insan kaynaklı olamayacağı iddiasına getirdiği bir çözümdür. Sadruşşerîa'nın tercih, ihtiyar veya iradenin taalluku ile Mâturîdî kelamı içerisinde yer alan irade-i cüz'iyyeyi kast ettiğini söyleyebiliriz. Ancak onun, bu kelam disiplininde irade-i cüz'iyyenin yaratılmamışlığına vurgu yapılmaksızın insana ait olduğuna dair dile getirilen düşünceyi[33] iradenin ontolojisi üzerinden açıkladığı görülmektedir.

Sadruşşerîa bu mukaddimenin sonunda fiilin tercihle gerçekleştiğini dolayısıyla zorunluluğun ihtiyara dayalı olduğunu, cebri gerektirmediğini söylemektedir. Tercihin herhangi bir teselsüle neden olmaksızın gerçekleşen bir hal olduğu kabul edilmediği takdirde ise –tercihten bağımsız olarak da- başka bir hale dayanması gerektiğini söyler. Çünkü Üçüncü Mukaddime'de açıkladığı üzere mümkinin varlığı, müreccihin varlığında mevcûdların yanında bir de hal olan bir unsura mutlaka dayanmalıdır. Bu unsurun îkâ' olması mümkündür. Yine daha önce îkâ'nın nasıl zorunlulukla değil de ihtiyarla gerçekleştiğini göstermiş olması, hasmının iddiasının aksine yaratılmış irade ve kudret sıfatlarından oluşan müreccihin varlığında fiilin zorunlu olmadığını göstermektedir.[34] Teftazânî'ye göre îkâ' zorunlulukla olmadığı için, ona dayanarak gerçekleşen hâsıl bil masdar da zorunlulukla değildir.[35]Samsûnîzâde, şârihin bu yorumuna karşı çıkar. Ona göre Sadruşşerîa, bu deliliyle tam illetin varlığında ma'lûlun zorunluluğunu değil, îkâ'yı hazırlayan irade ve kudretin varlığındaki zorunluluğu reddetmektedir. Îkâ'nın tahakkuk etmesiyle hâsıl bil masdarın zorunlu olduğunu ise kabul etmektedir.[36] Bu durumda Sadruşşerîa'ya göre îkâ', fiilde içkin olan "eylemek" hareketinin ne şekilde gerçekleşeceğini belirleyen bir durumdur. İrade ve kudret beraberce mesela yazıya taalluk edince "yazmak", okumaya taalluk edince "okumak" ismini almaktadır.[37] İşte bu masdarlar, Sadrüşşerîa'nın fiilin masdar anlamı olduğunu söylediği îkâ'lardır ve mümkin bir varlık olarak failin içinde bulunduğu durumu yani hâsıl bil masdarı belirlemektedir.

32 Sadruşşerîa, *age*., I, 395.

33 Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 46.

34 Sadruşşerîa, *age*., I, 398.

35 Teftazânî, *age*., I, 398.

36 Özer, *agm*., s. 231.

37 Delilde iradenin taallukunun hal olduğunu kabul etmeyen gruba karşı ise îkâ'nın açıklaması şu şekilde olacaktır; irade ve kudret sıfatı beraberce yazı üzerinde tahakkuk edince "yazmak", okuma üzerinde tahakkuk edince "okumak" ismini almaktadır.

Samsûnî'nin kendi Dördüncü Mukaddime'sinde ele aldığı konulardan biri ise, iradenin taallukunun mevcûd bir varlık olup olmadığının nasıl izah edileceğidir. Bu konuda Teftazânî'nin şerhini değerlendirmektedir. Teftazânî iradenin taallukunun mümkin bir varlık olduğunda ortaya çıkacak olan sonuçları sorgulayan bir itiraza değinir. Bu itirazda, iradenin mümkin bir varlık olduğu için bir mûcide ihtiyaç duyacağı yani başka bir iradeye taalluk edeceği belirtilmektedir. Bu ihtiyaç duymanın bir noktada kesildiği kabul edilirse, son noktadaki iradenin taallukunun bir mûcide ihtiyaç duymadığı anlaşılacaktır. Bu ise metafizik sahada muhal görülen mümkin bir varlığın mûcidsiz icâdını gündeme getirecektir. İhtiyaç duymanın bir noktada kesildiği kabul edilmez ise bir başka muhal durum, teselsül ortaya çıkacaktır. Teftazânî itirazda yer alan teselsül sorununa üç ayrı şekilde cevap vermektedir. İlk cevapta "iradenin iradesi (iradenin taalluku/ihtiyar), baştaki iradenin aynısı" olduğunu söylemektedir. Bu cevaba göre bu taalluk, iradenin bizzat kendisi olduğu için tahakkukunda teselsül oluşturacak şekilde başka bir iradeye ihtiyaç duymayacaktır. Şârih ikinci cevapta "iradenin zâtıyla teraccüh olduğunu" söylemektedir. Bu cevap, taraflardan her ikisine imkan bulmasının değil, belirli birinin ağır basmasının irade sıfatına denk geldiğini söylemektedir. Samsûnîzâde iradenin, iki taraftan birine taallukunun zâtıyla olmasının, diğer tarafa taalluk etmesinin mümkün olmadığı anlamına geleceğini belirtir. Bu durum ise, yukarıda belirttiğimiz üzere, "fiili işlemeye de terk etmeye güç yetiren" anlamıyla kâdir olma ile çelişmektedir. Oysa irade, kudretin işlevini yerine getirmektedir. Teftazânî, üçüncü cevapta ise Sadruşşerîa'nın da belirttiği üzere "iradenin taallukunun mevcûd değil, itibârî unsurlardan" olduğunu söylemektedir.[38] Samsûnîzâde bu üçüncü cevabın uygun olduğunu belirtir. Ona göre iradenin taalluku, başka bir taallukla olup teselsüle yol açar. Ancak bu gibi bir teselsül, itibârî unsurlarda muhal değil mümkündür.

Samsûnî'ye göre Sadruşşerîa'nın da tercihi olan ilk cevap "iradenin taallukunun/ihtiyarın baştaki irade ile aynı olması" uygun değildir. Çünkü bu cevap, iradenin taallukunun kendinde varlığını değil de bağlı olduğu mevcûd irade sıfatına göre durumunu açıklamaktadır.[39] Bu ise îkâ' hariç diğer itibârîlerin zorunluluğuna dair vurgunun mûcide ihtiyaç duymaya göre yapılmadığını göstermektedir. Samsûnîzâde'nin hâşiye boyunca Sadruşşerîa'ya karşı çıktığı nokta da burasıdır. İtibârî unsurlar bağlı oldukları mevcûd sıfatın zorunlu olarak içinde bulunduğu hali anlatır. Mesela mevcûd irade sıfatı, zorunlu olarak iradeli olmayı gerektirmektedir. Ancak iradeli olma hali, kendinde mevcûd olmadığı için bir

38 Teftazânî, *age*., I, 396.

39 Samsûnîzâde, *age*., vr. 119[b].

mûcidin var etmesine bağlı olarak zorunlu değildir. Sadruşşerîa îkâ' hariç diğer hallerde –özellikle iradenin taalluku/ihtiyarda- bu ayrımı dikkate almamaktadır. Onları hem mevcûd kabul etmeyip hem de tahakkuklarındaki teselsül sorununu, bağlı oldukları mevcûd sıfatta bitirerek çözmektedir. Oysa Samsûnîzâde'ye göre mevcûd sıfatına göre zorunluluğuna vurgu yapmaksızın, var olmadıkları için teselsülün onlar için muhal olmadığını belirtmek yeterlidir.

SONUÇ

Sadruşşerîa dinin temellendirilmesinin, hüsün kubhun fiilin zâtına ve sıfatlarına ait olması ile mümkün olduğu kanaatindedir. Bu kanaatini ise insanın kendine ait iradesi ile fiili işlediğini delillendirdiği mukaddimeler ile desteklemek istemiştir. İnsanın fiili ihtiyârî olmadığı için hüsün kubuhla zâtî olarak vasıflanamadığını söyleyen hasmına karşı, Şâri'nin insanı fiilinden sorumlu tutmasını bu iradeye bağlamıştır. Samsûnîzâde'nin ise hâşiyesinde onun bu delillendirmesinde takip ettiği yolu kimi zaman eleştirse de ortaya koymaya çalıştığı görüşü önemsediğini söyleyebiliriz. Şârih Teftazânî'nin eleştirilerine hak verdiği gibi, onu haksız bulduğu da olmuştur. Ancak belki de en önemli katkısı şârihin iki ayrı yerde birbiri ile çelişir ifadelerini bir çözüme kavuşturması ve Sadruşşerîa'nın metnini daha anlaşılır kılmasıdır. Teftazânî mukaddimeler başlamadan önce Sadruşşerîa'nın, Râzî'nin delilinde fiille kastı hasıl bil masdar ise "müreccihin varlığında fiilin zorunlu olduğu" iddiasını reddetmeyi amaçladığını söylemektedir. Eğer kastı îkâ' ise yine "müreccihin varlığında fiil zorunlu olursa ihtiyârî olamadığı" iddiasını reddetmeyi hedeflediğini belirtmektedir.[40] Ancak mukaddimelerin sonunda vardığı nokta bu iddiaların, fiilin anlamalarına göre tam tersi bir kombinasyonla reddedilmesi olmuştur. Samsûnîzâde'ye göre doğru olan da bu son noktadır, başta verilen bilgi okuyucuyu yanlış yönlendirmektedir. Sadruşşerîa Şâri'nin insanda irade ve kudret sıfatını yaratması ile oluşan müreccih ile fiilin zorunlu olarak gerçekleşeceğini kabul etmez. Bu müreccihle beraber bir de îkâ'nın olması gerektiğini söylemektedir. Îkâ' ise yaratılmış olmadığı için müreccihe ragmen zorunlu değildir. İkâ' ile beraber hasıl bil masdar anlamıyla fiil zorunlu olmaktadır. Ancak Râzî'nin iddiasının aksine ihtiyârîdir. Çünkü îkâ'sı ihtiyârî bir şekilde meydana gelmiştir.[41] Bu sonuçla Sadruşşerîa'nın, kelam ilminde Allah'ın yaratmasını anlatmada kullanılan, varlıkların ihtiyara dayalı zorunluluğunun ihtiyarla çelişmediği ilkesini[42],

40 Teftazânî, *age*., I, 379.

41 Özer, *age*., s. 231.

42 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* III, 139.

insan fiiline ve iradesine uyarladığını söyleyebiliriz. Hatta bu ilkenin Allah'ın fiilleri için de kendi delilindeki anlayış ile geçerli olacağını düşünmektedir. Ancak bu başka bir çalışmanın konusu olabilecek ayrı bir meseledir.

Samsûnî'ye göre, Sadruşşerîa'nın delilinde önemli bir yer alan hallerin, yaratılmamış olduğu için kendinde zorunlu olmaması yerine -kimi zaman- ait olduğu sıfata göre zorunluluğunu ön plana çıkarması ise gerekli değildir. Çünkü onun amacı, özellikle insanın tercihinin/ihtiyarının var edici bir müreccihe dayanmaksızın kendinde zorunlu olmadığını göstermektir.

2. RİSALE'NİN NÜSHALARI VE NEŞİRDE İZLENEN YÖNTEM

Eserin nüshaları 11 adettir. Bu nüshalar kütüphanelerde mecmualar içerisinde yer almaktadır. Nüshaların bulunduğu kütüphanelerin isimleri, koleksiyonları, numaraları ve varak aralıkları şu şekildedir;

Kütüphane	Koleksiyon	Numara	Varak aralıkları
Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi	Bağdatlı Vehbi	2027	1^{b}-7^{a}
	Laleli	714	61^{b}-66^{a}
	Ragıp Paşa	1459	77b-81b
	Murad Molla	706	113^{b}-120^{a}
	Ş. Ali Paşa	672	74^{b}-80^{b}
	Şehid Ali Paşa	2844	63^{b}-67^{b}
	Servili	250	31^{b}-37^{b}
	Hâlet Efendi	802	105^{b}-110^{b}
	Hasan Hüsnü Paşa	1239	16^{b}-21^{a}
Beyazıd Y.E.K	Veliyüddin Efendi	2122	15^{b}-21^{a}
Köprülü Y.E.K	Fâzıl Ahmed	1596	116^{a}-124^{b}

Yukarıdaki nüshalarda, Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla koleksiyonu 706 numara içerisindeki nüsha hariç müstensih ve istinsah tarihlerine ilişkin bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak Köprülü Kütüphanesi'ne ait kayıtlarda Fazıl Ahmed koleksiyonundaki 1596 numara içerisinde yer alan hâşiyenin Sâdî Çelebi tarafından istinsah edildiği bilgisi verilmektedir. Kayıttaki ismin Sultan Selim zamanında yaşamış Sahn-ı Seman müderrislerinden Sa'dî Çelebi olabileceği ve âlim bir müellifin hattı olabilme ihtimali ile nüshanın değer kazanacağı saikiyle hâşiyenin bulun-

duğu mecmuayı inceledik. Sa'dî Çelebi'nin vefat tarihi 945/1538'dir.[43] Bu mecmuadaki aynı hatla yazılmış diğer risalelerin ferağ kaydında kimi zaman verilen tarih ise 982'dir. Kayıttaki Sa'di Çelebi notunun aynı isimli başka birine işaret ettiği düşünülse dahi mecmuayı incelediğimizde müstensihin Sa'di Çelebi olduğunu doğrulayan bir bilgiye rastlayamadık. Süleymaniye Kütüphanesi'nde görevli yazma eser uzmanları ile yaptığımız müzakereler neticesinde de katalogdaki bu bilginin yanlış olmasının kuvvetle muhtemel olduğu kanaatine vardık. Süleymaniye Kütüphanesi Ragıp Paşa koleksiyonu 1459 numaralı nüshanın müellifi katalogda Samsûnîzâde Muhyiddin olarak yer almaktadır. Ancak diğer nüshalar ile karşılaştırdığımızda hâşiyenin ona değil, babası Abdüssammed es-Samsunîye ait olan küçük hâşiye olduğunu fark ettik. Nüshanın başında risaleni nSamsûnîzâde'ye ait olduğu bilgisi verilmekle birlikte hangi Samsûnîzâde olduğunun söylenmemesinin kataloglama yapılırken bir hataya sebebiyet vermiştir. Yine Süleymaniye Kütüphanesi'nde Hasan Hüsnü Paşa koleksiyonunda 1239 numara içerisinde müellifi zikredilmeksizin *el-Hâşiye alâ Şerhi Tenkihu'l-usul* adıyla kayıtlı risaleyi incelediğimizde bunun Samsûnîzâde'ye ait küçük hâşiye olduğunu gördük.

Biz kendi çalışmamızda ferağ kaydında müstensihi Seyyid Muhammed b. Halil b. Abdullah olduğu yazılmış 1099/1688 tarihli Murad Molla nüshasını esas metin olarak seçtik. Bu nüshayı tercihimizde diğer nüshaların aksine müstensih isminin ve istinsah tarihinin belli olması, diğer nüshalara nazaran daha doğru ibarelere yer verilmiş olması, hattının ise açık ve anlaşılır olması kriter olarak göz önünde bulundurduğumuz hususlar oldu. Söz konusu nüshayı tahkikte "أ"rumuzu ile gösterdik. Yazma eserin tahkikini yapmak için iki nüsha daha seçtik. Bunlardan birini Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi koleksiyonu 2027 numara içerisindeki nüsha olarak belirledik ve çalışmamızda "ب" rumuzu ile gösterdik. Diğerini ise Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonu 2844 numara içerisindeki nüshayı olarak seçtik ve "ش" rumuzu ile gösterdik.

Seçtiğimiz nüshaların genel olarak birbirine yakın olduğunu söyleyebiliriz. Diğer nüshalarla karşılaştırıldığında esas aldığımız nüshada açıkça yazılan birkaç kelimenin diğerlerinde rumuzla yazıldığı görülmektedir. Söz konusu rumuzlar anlamları parantez içinde yazılmak suretiyle şu şekildedir;,تر(تسلسل), بط (باطل), مم(ممتنع) نم (نسلم), الخ (إلى آخره). Çalışmamızda İsam tahkik kuralları esas alınmıştır.

43 Mecdi Mehmet Efendi, *Hadâiku'ş-Şakâik*, I, 445.

Kaynakça

Aslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*, İstanbul 2014, I-II.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010.

Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, (thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut t.y., I-VI.

Hacak, Hasan, "Mâtürîdî Kelamı ve Hanefî Fıkhı: Matürîdîliğin Âlem Anlayışının Hanefî Fıkhıyla İlişkisi", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Maturîdîlik/Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul 2012, s. 403-411.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, (thk. M. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge), Ankara 1941, I-II.

Kaya, Veysel, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (ed. Ömer Türker, Osman Demir), 2013.

Kazanç, Fethi Kerim, "Mutezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdı Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme", *İslami Araştırmalar*, sy. 3, 2016, s. 280-310.

Köksal, Cüneyd, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, sy. 27, 2016, s. 101-132.

————, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 28, 2012, s. 1-43.

Kutbüddin Râzî, *Risâle fî tahkîki'l-külliyyât*, (çev. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şakâik (Şakâiki'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri)*, (haz. Abdülkadir Özcan Çağrı Yayınları), İstanbul 1989, I-III.

Özen, Şükrü "Teftazânî", *DİA*, XXXX, 299-308.

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

Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Mahbubi, *et-Tavdîh şerhu't-Tenkîh,* (Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazânî'nin *et-Telvih ila keşfi hakaiki't-Tenkih* adlı eserinin metni olarak), Muhammed Adnan Derviş (thk.), Beyrut 1998, I-II.

Samsûnîzâde, Molla Hasan b. Abdüssamed, *el-Hâşiyetü's-suğrâ ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye Ktp, Murad Molla, nr. 000706.

Taşkın, Bilal, "Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlîl ve Tahkîki", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, 2015, s. 73-109

Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah (ö.792/1390), *et-Telvih ila keşfi hakaiki't-Tenkih*, (thk. Muhammed Adnan Derviş), Beyrut 1998, I-II.

————, *Şerhu'l-mekâsıd,* (thk. Abdurrahman Umeyre), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1989, I-V.

Üzüm, İlyas, "Kaderiyye", *DİA,* XXIV, 64-65.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1997.

الحاشية على المقدمات الأربعة

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وبه العون[1]، وبالله التوفيق، ونعم الرفيق.

قال:[2]«الشارع تعالى حكيم لا يأمر بالقبيح، ولا ينهى عن الحسن. فالحسن فعل[3] يستحق فاعله المدح عاجلا، والثواب آجلا، ولا يستحق الذمّ. ويدخل في الثاني[4] المباح أيضا. والقبيح فعل يستحق فاعله الذمّ والعقاب. وهذا المعنى أعني استحقاق فاعله لما ذُكر هو المتنازع أنه[5]شرعيّ أو عقليّ.»[6] ذهبت[7] المعتزلة إلى أنّه للعقل[8] لذاته أي مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه. فيكون من مدلولات الأمر بمعنى أنهما يثبتان بالعقل، والأمر دليل عليه، ومعرِّف له في البعض. وهذا هو معنى كونه عقليا، والحاكم هو العقل.

وذهب الأشعريّ إلى أنه ليس لذات العقل بل بالشرع. وقيل: «ورود الشرع لا يعرّف أنّ أيّ فعل ينبغي أن يكون مأمورا، وأيّ فعل ينبغي أن يكون[9] منهيا لعرائه عن الجهة المحسِّنة والمقبِّحة، إلا أنه آلة فهم الخطاب ومعرّفة صدق الناقل والكتاب». فيكون من موجبات الأمر والنهي بمعنى أنه إنما يثبت بهما وهذا هو معنى كونه شرعيا، والحاكم هو الشرع.

والشيخ الماتردي وافق الأشعريّ في كون الحاكم هو الشرع، لكنه قال:» العقل قد يدرك حسن بعض ما حكم الله بحسنه، إمّا بديهة أو كسبا، وكذا القبيح بتوفيق الله تعالى.»[10] وتوفيقه[11] لا

---

١ أ- وبه العون.
٢ أ-قال.
٣ أ، ب- فعل.
٤ أي: حسن.
٥ ب: أي.
٦ **المحصول في علم أصول الفقه** للرازي، ١/ ١٢٤ ؛ **التوضيح شرح التنقيح** لصدر الشريعة ، ١/ ٣٧٧.
٧ ب: ذهب.
٨ ش: للفعل.
٩ ش- أن يكون.
١٠ **كتاب التوحيد** للماتريدي، ٣٠٣-٣٠٤.
١١ ب- وتوفيقه.

بالتوليد، كما يزعمه أهل الاعتزال، كحسن الإيمان بالله، وقبح الكفر بالله تعالى شأنه. وهو المناسب للقول بالكمال النفسي، وتعلقه في الأزل بالمعدوم.

فهذه مذاهب ثلاثة في الحسن والقبح. قد أوردها بعض الأفاضل منظوما حيث قال:

«الحسن والقبح شرعيان هما
للأشعريين إيجابا و تبيانا
والكل توليد عقل عند معتزل[١٢]
فالشرع بينه في البعض إحسانا
والكل إيجاب حق عندنا حقا[١٣]
للعقل دركها في البعض أحيانا.
هذه فروق ثلاث في مقامَينا

فافهم وقد عجزوا عن ميز[١٤] مغزانا.» ثم إنّ لهم في تفسير الحسن والقبح وفي إثبات مذاهبهم بالأدلة وفيما يتفرع على تلك الاختلافات كلمات طويلة وأبحاث كثيرة، لا حاجة بنا إلى الاشتغال بها، بل ليس مقصودنا إلا البحث عن دليل واحد للأشعريّ[١٥] وجواب صاحب **التوضيح**[١٦]عنه. وهو الذي أورده من قبله لإثبات الجبر، وصاحب **التوضيح** أورده من قبله لنفي الحسن والقبح العقليين بناء على أن ثبوت الجبر في الأفعال يستلزم إنتفاءهما عنهما. ثم أجاب عنه وبنى جوابه على أربع مقدمات. ونحن نوردها نشير إلى ما لها أو ما عليها[١٧] على أخصر[١٨] وجه وأتمّه.

أما تقرير الدليل فهو:»إنّ فعل العبد اضطراريّ أو اتفاقيّ. وما كان كذلك لا يوصَف بهما[١٩] اتفاقا. بيان الأول[٢٠] أنه[٢١] إن لم يتمكّن من الترك فهو اضطراريّ، وإن يتمكن: فإن لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيّا، وإن توقف عليه يجب وجود الفعل عند وجوده دفعا[٢٢] للرجحان من غير

١٢ أ: معتزلة.
١٣ أ- حقا.
١٤ أ: منير.
١٥ أي: فخر الدين الرازي.
١٦ أي: صدر الشريعة.
١٧ ب ،ش: ما لها أو لها أو عليها.
١٨ ب: أحصر.
١٩ الضمير على الحسن والقبح.
٢٠ ب، ش: على الاول.
٢١ ب- إنه.
٢٢ ب، ش: دافعا.

مرجح. وإذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا. إذ[٢٣] لا يكون ذلك المرجح باختياره دائما، وإلا يتسلسل.[٢٤] فلا بد من الانتهاء إلى مرجح لا يكون باختياره، فيكون اضطراريّا وهو مطلوب.»[٢٥]

وانت خبير بأنّ وجوب الفعل عند المرجح لا يوجب كونه إضطراريّا. إذ[٢٦] لو كان المرجح الذي يجب عنده الفعل من العبد لما كان كذلك كما في أفعال الله تعالى عزّ وجلّ، بل الموجب لكونه اضطراريّا هو انتهاء المرجح إلى مرجح لا يكون من العبد. فيكون التعرض له مستدركا ولهذا لم يتعرض له في عامة الكتب.

وقد أجابوا عنه بوجوه. والمقصود بالنظر هو جواب صاحب التوضيح كما أشرنا إليه. وقد ذكر أوّلا أربع مقدمات.[٢٧]

أحدها: إنّ لفظ الفعل قد يطلق على معنى ثابت قائم بالفاعل حاصل ببعض المصادر، كالحالة التي تحصل للفاعل إذا تحرك مثلا، قد يطلق على إيقاع تلك الحالة. فالأوّل موجود دون الثاني.

وثانيها: لا بد لكل ممكن موجود من علّة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها. وهذه المقدمة ليس لها مزيد مدخل في الجواب، لكن ينتفع بها في بعض المقدّمات، فتدبّر.

وثالثها: إنّ جملة ما يتوقف عليه الحادث لا بد أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة. وهو المسمى بالحال، كالإيقاع، وتعلّق الإرادة مثلا. واستنادها إلى العلة بطريق الصحة دون الوجوب.

ورابعها: وجود الممكن بلا إيجاد،[٢٨] وكذا الإيجاد بلا موجد باطل. وأمّا ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح فواقع عندنا.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول لحكم المقدمة الأولى: إن أريد بالفعل في قوله يجب وجود الفعل عند المرجح، الحالة الحاصلة بالمصدر فلا نسلم وجوب الفعل عند المرجّح، بل صدور المعلول من علته إنما هو بطريق الصحة دون الوجوب. وهذا وإن كان باطلا بحكم المقدمات الثانية، إلا أنه ارتكبه لكونه أقرب إلى الاحتياط[٢٩]. ولو سُلِّم الوجوب في الجملة لكن لا نسلم الوجوب عند

---

٢٣ ب، ش: أو.

٢٤ ب، ش – وإلا يتسلسل.

٢٥ أنظر لهذا الدليل: **المحصول في علم أصول الفقه** للرازي، ١/ ١٢٥–١٢٨.

٢٦ ب، ش: أو.

٢٧ انظر لمقدمات الأربع : **التوضيح شرح التنقيح** لصدر الشرعة ، ١/ ٣٨٠–٤٠٤.

٢٨ ب: التحاد.

٢٩ أ: الاختيار.

وجود[٣٠] المرجح التام، أي عند وجود جملة ما يتوقف عليه،[٣١] لجواز توقفه على أمر آخر ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع. وهذا بحكم المقدمة[٣٢] الثالثة. فإذا تحقق الإيقاع يجب المعلول. ثم الإيقاع إما أن يجب بطريق التسلسل في الإيقاعات الاعتبارية أو لا بطريق التسلسل، بناء على أنّ إيقاع الإقاع عين الإيقاع، ورُدَّ عليه؛ أو لا يجب الإيقاع، بل يكون صدوره من الفاعل بطريق الصحة دون الوجوب. وإنّ الإيقاع وعدمه سيان بالنظر إلى اختيار الفاعل، كما ذكر في المقدمة الثالثة. فيختار الإيقاع أيَّ وقت شاء ترجيحا لأحد المتساويين باختياره. وهو جائز لما عُلم من المقدمة الرابعة. وإن أريد فقد عرفت جوابه أيضا بما سبق.

ثم نقول فرق ههنا وفي المقدمة الثالثة بين صدور الإيقاع بطريق الوجوب وصدوره على سبيل الصحة بأنه يلزم في الصورة الأولى أن يكون للإيقاع إيقاع دون الثانية لكنّه مشكل لأنّ نفس الإيقاع من الاعتبارات والإضافات التى لا وجود لها فلا حاجة به باعتبار وجوده في نفسه إلى الموجد والإيجاد. وأمّا ثبوته للموقع واتصاف الموقع به فكما يحتاج إلى إيقاع آخر في الصورة الأولى يحتاج إليه في الثانية أيضا. والفرق تحكُّم.

ثم نقول يرد على قوله «بناء على أنّ إيقاع الإيقاع عين الإيقاع»، أنّ إيقاع الإيقاع يحتاج إليه الإيقاع فكيف يكون عينه، لا يقال المراد أنّ وجود فرد من أفراد الإيقاع لا يستلزم وجود كل فرد منه، لأنا نقول: لا يعرض[٣٣] لوجود أفراد الإيقاع ههنا حتى يجاب بما ذكر، ولو سلم فلا يصح جعله مقابلا لقوله، أما أن يجب بطريق التسلسل في الإيقاعات. فإنّ التسلسل في الإيقاعات الاعتبارية لازم على ذلك التقدير أيضا، فافهم. وهذا محل القول في هذا المقام، أوردته تسهيلا على من يريد الوقوف على المراد.[٣٤] ثم نتكلم على كل مقدمة مقدمة بإذن الله تعالى.

أحدها: قد ذكر لإثبات كون المعنى المصدريّ أعني الإيقاع غير موجود،[٣٥] ويرد على الأوّلين أنّ إيقاع الإيقاع يجوز أن يكون اعتباريّا، فإن وجود فرد من أفراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها. ولعل هذا هو المراد بكون إيقاع الإيقاع عينه وإلا فإيقاع الإيقاع يحتاج إليه الإيقاع،[٣٦] فكيف يكون عينه؟ واعترض الشارح التفتازانى على الوجهين بأنه: «إنما يلزم ما ذكر من التسلسل في الإيقاعات

٣٠ ب، ش- وجود.
٣١ أ- عليه.
٣٢ أ- المقدمة.
٣٣ ش: يغرض.
٣٤ ب، ش: المرام.
٣٥ ب، ش: موجودة؛ ب، ش+ وحدها.
٣٦ أ- الإيقاع.

وكون الموقع إذا أوقع شيئا أوقع أمورا غير متناهية، لو كان إيقاع الإيقاع فعلا للموقع الأول، أما لو أوجد[٣٧] شيئا وكان إيقاعه بإيقاع فاعل آخر كالباري عزّ شأنه فلا يلزم ذلك.»[٣٨]

ونحن نقول: الإيقاع القديم إذا كان موجودا، وظاهرٌ أنه ممكن فله موقع أي موجد، فيكون له إيجاد آخر، وهكذا إلى غير النهاية، فلا يندفع شيء من المحذورين، إلا أنّ الفاعل الذي يوجد أمورا غير متناهية على هذا التقدير يكون هو الباري تعالى شأنه دون[٣٩] الموقع[٤٠] الأوّل. غاية ما يمكن أن يقال أنّ علة الاحتياج إلى التأثير عندهم هو الحدوث، فلا يحتاج الإيقاع القديم إلى إيقاع آخر، فلا تسلسل، لكن فيه قول بوجود الممكن بلا إيجاد، وهذا باطل ببداهة[٤١] العقل.

ثم نقول «أُبطل الانتهاء[٤٢] إلى الإيقاع القديم بأنه يستلزم قدم الحادث ضرورة أنّه لا يُتصور الإيقاع[٤٣] بالمعنى المصدريّ من غير شيء يقع به.»[٤٤] ويرد عليه أنّ الإيقاع القديم الذي يسمّى عندهم بالتكوين ليس بالمعنى المصدريّ، فلا يلزم قدم الحادث.

وثانيها: قال الشارح: «فإن قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله، ومع انتفاء علة واحدة منها لا يمتنع المعلول قلنا إذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلّته أحد الأمور وانتفاؤه وإنما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول.»[٤٥]

يرد عليه أنّ المعلول النوعيّ ليس متأصِّلا في الوجود الخارج حتى يرد عليه[٤٦] الاعتراض به، بل المتأصِّل[٤٧] في الوجود هو أفراده، ولا شيء منه[٤٨] بحيث لا يمتنع[٤٩] وجوده مع انتفاء علته. وإطلاق المعلول على النوعيّ إنما هو باعتبار كون أفراده معلولة، فالأولى أن يقال في الاعتراض أنّ المعلول

---

٣٧ ب، ش: اجد.
٣٨ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني،١/ ٣٨٠.
٣٩ ب- دون.
٤٠ ش- الموقع.
٤١ أ: باب، ب، ش: ببدايات. والصواب ما أثبتناه.
٤٢ ب، ش: انتهاءه.
٤٣ ب، ش: إيقاع.
٤٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني،١/ ٣٨١.
٤٥ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني،١/ ٣٨٣.
٤٦ أ- عليه.
٤٧ ش: المناحل.
٤٨ ب، ش: منها.
٤٩ ب، ش- لا يمتنع.

الواحد بالشخص يجوز أن يكون له علّتان مستقلّتان، لكن إذا حصلت إحداهما يمتنع حصول الأخرى بعدها. فلو تحققت إحداهما يجب تحقق المعلول أيضا، فهذا المعلول لا يمتنع وجوده مع انتفاء واحدة من علله. والقول «بأنّ العلة إحداهما[٥٠] لا على التعيين، فانتفاؤها إنما يكون بانتفاء كل منها»[٥١] ينافي جعلهم هذا القسم من أقسام[٥٢] توارد العلتين على معلول واحد شخصي،[٥٣] فتدبر.

قال الشارح: «والحق أنّه أي الإيجاد اعتباريّ عقليّ يحصل في الذهن من اعتبار[٥٤] إضافة العلة إلى المعلول، فهو في الذهن متأخّر عنهما، وفي الخارج غير متحقّق أصلا والمشهور أنه إن أمكن عدم ممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه أخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح.»[٥٥]

وفيه بحث، وهو أنّ الموجد إذا أوجد شيئا في الخارج يكون لا محالة متّصفا في نفس الأمر بالإيجاد. وأمّا نفس الإيجاد فليس متحقّقا فيها لا خارجا ولا ذهنا. فإنّ اتصاف شيء بشيء في نفس الأمر لا يستلزم ثبوت الصفة فيها، بل ذلك[٥٦] إنّما يحصل في العقل من اعتبار إضافة العلة الى المعلول، فيكون متأخّرا عنها[٥٧] في الحصول العقلّي. وهذا لا ينافي أن يكون اتصاف الموجد به سابقا بالذات على اتصاف المعلول بالوجود في نفس الأمر، وهو المراد بتوقف الوجود على الإيجاد، كيف وقد صرّح في شرح المقاصد وغيره أيضا بأنّ الإيجاد سابق على الوجود[٥٨]، على أنه منقوض بالوجوب. فإنّه اعتباريّ عقليّ يحصل فيه من اعتبار المعلول مع العلة التامة الموجبة، فهو في الذهن متأخّر عنهما، وفي الخارج غير متحقق أصلا، مع أنّه اعترف بأنه سابق على الوجود، فافهم.

قال الشارح:[٥٩] «فإن قيل لِمَ لا يكفي في وقوع الممكن أولويّته.»[٦٠] قال الفاضل الشريف[٦١]

---

٥٠ أ: أحد.

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

٥٢ ب، ش– من أقسام.

٥٣ ب، ش: شخص.

٥٤ أ: اعتباريّ.

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

٥٦ أ– ذلك.

٥٧ أ، ب: عنهما.

٥٨ أنظر: **شرح المقاصد** للتفتازاني، ١/ ٤٨٦.

٥٩ أ– الشارح.

٦٠ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٣. وفيه: «فإن قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن أولويّته من غير أن ينتهي إلى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقّف عليه الوجود بناء أنّ جملة ما يتوقف عليه الوجود إنما يفيد أولويّته لا وجوبه.»

٦١ اي: التفتازاني.

معترضا عليه: «السؤال بعدم كفاية الأولويّة بعد إقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجّه.»[٦٢]

والجواب أنّ السؤال إنما هو على المشهور، ومحصوله منع دلالته على الوجوب. فإنه يجوز أن يحصل من العلة التامة أولويّة الوجود فيقع المعلول بتلك الأولويّة، فوقوعه من غير أن ينتهي إلى حدِّ الوجوب، فلا يلزم التخصيص والترجيح بلا مرجح.

قال الشارح: «قلنا إن أمكن العدم مع تلك الأولويّة فوقوعه إن[٦٣] كان لا بسبب يلزم رجحان[٦٤] المرجوح، وإن كان بسبب كان من جملة ما يتوقّف عليه الوجود[٦٥] عدم ذلك السبب، فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود.»[٦٦]

وفيه بحث: وأمّا اوّلا: فلأنّا لا نسلم أنّه على تقدير كون سبب العدم من جملة ما يتوقف عليه تلك الأولويّة لا يكون المفروض جملة ما يتوقّف عليه الوجود، وإنّما يكون كذلك أن لو لم يكن عدم سبب العدم من جملة المفروض، وليس كذلك. نعم يمكن أن يقال: إذا اعتبر عدم سبب العدم في جملة ما يتوقف عليه أولويّة الوجود يكون العدم ممتنعا، فحصول تلك الجملة بناء على انتفاء الجملة[٦٧] العلة[٦٨] يستلزم امتناع المعلول على ما مرّ، وإذا امتنع العدم وجب الوجود، وإذا فسدت الأولويّة، يستلزم وجوب الوجود، وهو المطلوب. لكن هذا وجه مستقل يفيد وجوب المعلول عند تمام العلة. وتقريره أن يقال: إذا تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود فلا بد من انتفاء سبب العدم، إذ هو من جملتها .فيمتنع العدم فيجب[٦٩] الوجود، فلا وجه لجعله ضميمة إلى شيء آخر لا يتم إلّا به، لأنّه مستدرك.

وأمّا ثانيا: فلأنّ سبب العدم هو عدم سبب الوجود، إذ[٧٠] عدم المعلول أنّما يستند إلى عدم علته، وعدم سبب العدم هو وجود[٧١] سبب الوجود، فحينئذن يصير معنى قوله: «وإن كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب»، هكذا كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود وجودُ

---

٦٢ **حاشية على التلويح** للجرجاني، ٦٦.

٦٣ ب: كما، ش: ليس.

٦٤ ش+ ان.

٦٥ أ، ش- الوجود، ب: الوجوب.

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

٦٧ ش- الجملة.

٦٨ أ- عدم سبب العدم في جملة ما يتوقف عليه أولويّة الوجود يكون العدم ممتنعا. فحصول تلك الجملة بناء على انتفاء الجملة العلة.

٦٩ ب- العدم فيجب.

٧٠ ب: لا.

٧١ ب، ش: وجوب.

سبب الوجود، وهذا لغوٌ من الكلام لا صحة له، ولمّا يتفرّع عليه من قوله: «فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود»، والقوم[٧٢] ذكروا هذا البيان[٧٣]:أنّ أحد طرفي الممكن لا يجوز أن يكون أولى به لذاته، حيث قالوا[٧٤]: الممكن لا يجوز أن يكون أحد طرفيه أولى به لذاته، إذ لو كان الوجود مثلا أولى به لذاته، فإمّا أن لا يمكن العدم، وهو باطل بالضرورة، أو يمكن فيحتاج أولويّة الوجود إلى انتفاء سبب العدم، إذ لو وقع سبب العدم كان العدم أولى به، فلا يكون الأولويّة مستندة إلى الذات وحدها، بل اعتبر فيها عدم سبب العدم، وهو خلاف المفروض.

والشارح الفاضل نقله إلى ما يرى، إلا أنه وضع قوله «فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود» موضع قولهم: «فلا يكون[٧٥] الأولويّة مستندة إلى الذات وحدها، وهو خلاف المفروض.» فورد عليه ما ذكرناه لا[٧٦] على القوم إن تأملت، ولكن يرد عليهم أنه لِمَ لا يجوز أن يكون[٧٧] العدم أولى به نظرا إلى سببه، والوجود أولى به نظرا إلى ذاته.

وتوضيحه أنّ المحال اتّصاف الممكن بالطرفين معا، وكونهما أولى به بالنظر إلى شيء واحد من جهة واحدة، وأمّا إذا كان الاتّصاف بأحدهما فقط بسببه، والآخر أولى به نظرا إلى الذات[٧٨]، وإن لم[٧٩] يقع بمجرد الذات، فلا نسلّم استحالته، والحقّ أنّ معنى الأولويّة إن كان هو الأقربيّة، فلا شك في استحالته، إذ مع حصول أحد الطرفين لا يمكن أن يكون أقرب إلى الطرف المقابل، وإن كان هو الأليقيّة وكونه مما ينبغي أن يتّصف به نظرا إلى الذات. فليس مما[٨٠] يشكّ فيه، فتأمل في هذا[٨١] المقام.

قال الشارح: «واعترض الحكماء بأنّ اختياره إن كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف، وإن كان حادثا ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل وقدم المعلول.»[٨٢] أجاب عنه في شرح المقاصد بأنه: «يجوز أن تتعلق القدرة والإرادة بإيجاد العالم فيما لا يزال.»[٨٣]

---

٧٢ أ: العدم.
٧٣ أ- البيان.
٧٤ أ: قال.
٧٥ أ- فلا يكون.
٧٦ أ- لا.
٧٧ ب، ش- يكون.
٧٨ ش: ذات.
٧٩ أ- لم.
٨٠ ب،ش- لا.
٨١ ب، ش- هذا.
٨٢ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٣.
٨٣ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٣/ ٩٩.

وفيه نظر، لأن تعلق القدرة في الأزل تعلق التأثير بوجود الأثر فيما لا يزال غير معقول، كيف وتعلق التأثير لا يتخلف عنه وجود الأثر فهما متلازمان لا ينفكّ أحدهما[٨٤] عن الآخر. وأمّا تعلق الإرادة في الأزل بوجود الأثر فيما لا يزال، وهو الذي اختاره حجة الاسلام الغزالي[٨٥] ففيه شائبة الإيجاب، لأنه إذا تعلقت في الأزل بوجوده في وقت معين، لم يمكن تركه، وهو ينافي القدرة بمعنى صحة الفعل والترك.

قال الشارح: «الجواب أن المراد بالسبق الاحتياج إليه في نفس الأمر، بمعنى أنّ العقل يحكم عند ملاحظة هذه[٨٦] الأمور بأن الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر، فالوجوب أيضا مما يحتاج إليه وجود الممكن»[٨٧]. وردّ[٨٨] عليه في **شرح المقاصد** أنّ «حكم العقل بهذا الترتيب باطل. الوجوب إنّما هو بالنسبة إلى العلة التامة فإذا كان ممّا يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدّما[٨٩] عليها لا متأخّرا.»[٩٠] وأجاب بأنّ «جزء العلة التامة ما يتوقّف عليه المعلول في الخارج، لا في اعتبار العقل.»[٩١]

ونحن نقول: إن أراد أنّه يجب أن يكون جزء العلة التامّة أمرا موجودا في الخارج، فهو ممتنع، كيف وقد اعترف بأنّ عدم[٩٢] المانع معتبر في تمام العلة، وإن أراد أنّ جزء[٩٣] العلة ما يتوقف عليه المعلول في نفس الأمر مع قطع النظر عن العقل واعتباراته[٩٤]، فوجود الممكن يتوقف على وجوبه كذلك، فالسؤال باقٍ، وإن أراد معنى آخر فلا بد من بيانه لننظر في صحته وفساده.

واعلم أنّه قد ظهر ممّا ذُكر أنّ الإيجاب ممّا يتوقف عليه المعلول، وكذا الوجوب عند الأكثر، وفيه بحث من وجهين:

أحدهما: أنهم صرّحوا كون العلّة التامة بسيطة، لا يعتبر فيها شيء أصلا، لا وجوديّ ولا عدميّ، وعلى ما ذُكر يلزم التركيب فيها قطعا. والجواب أنّ المراد بالعلة التامة ما عداهما، لأنّه المتبادر عند إطلاق[٩٥] العلة التامة، فلولا أنّ المراد ما ذكرنا لما خفي على مثل الفاضل الشريف لزوم تركيبها،

---

٨٤ ش: أحدها.
٨٥ انظر: **الإقتصاد في الإعتقاد** للغزالي، ١١٢.
٨٦ ب، ش: ضده.
٨٧ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٤.
٨٨ ب، ش: أورد.
٨٩ أ، ب: مقدم.
٩٠ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ١/ ٥٥٢.
٩١ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ١/ ٥٥٢.
٩٢ ب، ش: العدم.
٩٣ أ- أن جزء.
٩٤ ب، ش: اعتباراته.
٩٥ ب+ الكلمة.

بناء على أنّ الإيجاد جزء منها، حتى اعترض على تعريفها بجميع ما يتوقف عليه الشيء بأن فيه إشعارا بلوزم التركيب، وليس كذلك. ويؤيده قولهم في بيان بسيطتها، ولا يتوقف تأثيره على شرط، ولا يتصور هناك مانع عن ذلك التأثير.

وثانيها: إنهم حكموا أن تقدم[٩٦] العلة التامة على المعلول، وإن كان بالذات ليس بواجب. فإنها إذا كانت مركبة من[٩٧] الفاعليّة مع الماديّة والصوريّة لا يجوز تقدمها أصلا، على ما ذكر من تأخّر وجود المعلول عن وجوبه، وهو عن العلة التامة، ما عداه يلزم وجوب تقدم كل علة تامة على معلولها.

وثالثها: قال الشارح: «إنّ جملة ما يتوقف عليه وجود[٩٨] الحادث لا بد أن يشتمل[٩٩] على أمر ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع الذي هو أمر إضافي مثلا وهذا قول بالحال.»[١٠٠]

إذا جعل مثلا الإيجاد والإيقاع وكذا تعلق الإرادة من الموجد المختار من قبيل ما ليس بموجود ولا معدوم، لا يتصور شك من عاقل[١٠١] في صدق هذه المقدمة، فلا حاجة إلى ما ذكره من الاستدلال على ثبوتها، بل يكفيها[١٠٢] أدنى تنبيه كان يقال، إذ[١٠٣] لا بد من الإيجاد[١٠٤] ونحوه، وهو من قبيل الحال. ثم ما عدا الإيجاد يجوز أن يكون موجودات محضة أو مركبا من الموجودات والمعدومات، ويجوز أن يكون الموقوف عليه عدمه السابق من غير لزوم قدم الحادث لتحققه[١٠٥] على الإيقاع أيضا عند تحقق جميع ما عدا الإيقاع. وصدوره عن العلة إنّما هو على سبيل الصحة دون الوجوب[١٠٦] كما ذُكر، فلا يلزم التسلسل المعدومات[١٠٧]، ولا استحالة فيه. وبهذا البيان يجوز أن يكون الموقوف عليه عدمه اللاحق من غير استلزام لانتفاء[١٠٨] الواجب، كل ذالك يُعرَف بالتأمل الصادق.

قال الشارح:»تقرير الدليل أنّ جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث (لا يمكن أن يكون قديما بجميع أجزائه لأن وقة الحدوث إن كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل

٩٦ ش: القدم.
٩٧ ب، ش– مركبة من.
٩٨ ب، ش: وجودات.
٩٩ أ: يتوقف.
١٠٠ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٥.
١٠١ ب، ش: غافل.
١٠٢ ب، ش: يكفيه.
١٠٣ أ– إذ.
١٠٤ ب، ش: الإتحاد.
١٠٥ أ: لتوقفه.
١٠٦ ب، ش: الإيجاب.
١٠٧ ب، ش: المعلولات.
١٠٨ ب، ش: الانتفاء.

الوقت جملة ما يتوقف عليه، هذا خلف وإن لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجه بمعنى وجود الممكن من غير إيجاد شيء إياه[١٠٩]) لانه قبل الوقت لم يكن إيجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الإيجاد فيلزم الوجود بلا إيجاد.»[١١٠]

أقول: إن أراد أنّه يلزم الوجود بلا إيجاد أصلا، فممتنع. ولِمَ لا يجوز أن يكون هناك إيجاد قديم مسمّى بالتكوين يوجد به الحوادث في أوقاتها، فلا نسلم أنّه لا[١١١] يتصوّر الإيجاد، بهذا المعنى بدون حصول الأثر، وإن أراد أنّه يلزم الوجود بلا إيجاد حادث، فمسلَّم، ولكن لا نسلم استحالته، على أنّا[١١٢]نقول لزوم الوجود بلا إيجاد لا يُختصّ بهذا القسم، بل يلزم في القسم الأول أيضا، إذ بعد حصول الوقت لم يتحقق ممّا يتوقف عليه الوجود[١١٣] شيء سوى الوقت فرضا.

قال الشارح: «فأمّا أن يتوقف على عدمه السابق أوعدمه اللاحق وكلا هما باطل. أمّا الاوّل فلأنّ عدمه السابق قديم أي أزليّ.»[١١٤]

اعترض عليه[١١٥] بعض الأفاضل بأنّا لا نسلم أنّ العدم السابق، لو كان جزءًا من العلة التامة،[١١٦] لزم قدم المعلول بجواز أن ينضم إلى بعض الموجودات الحادثة، ويصير المجموع علة تامة، وكذا علة هذا[١١٧]المجموع، لا إلى الأوّل.[١١٨] والجواب عنه أنّ ما ينضم إليه العدم السابق من الموجودات[١١٩] لا يجوز أن يكون حادثا في كل مرتبة وإلا يلزم تسلسل الحوادث الموجودة المرتبة، بل لا بد من الانتهاء إلى موجد قديم، فيلزم قدم الحادث المستند إليه مع العدم السابق، تأمّل.

قال الشارح:»وفيه بحث من وجهين: أحدهما أنّ ثبوت القضية المذكورة لا يوجب إلا لزوم وجود الحادث (عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو إليها من غير أن يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا)[١٢٠] لا يوجب عدم تركب العلة التامة.»[١٢١]

١٠٩ هذا القسم لا موجود في النصخة بقيد «إلى قوله».
١١٠ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٥.
١١١ أ- لا.
١١٢ ب- أنّا.
١١٣ ب: وجود.
١١٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٧.
١١٥ أ- عليه.
١١٦ ب، ش: التامة.
١١٧ ش- علة هذا.
١١٨ أ: أول.
١١٩ ب: الوجودات.
١٢٠ هذا القسم لا موجود في النصخة بقيد «إلى قوله».
١٢١ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٨.

والجواب أنّ[١٢٢] ثبوت القضية المذكورة كما يستلزم أن لا يبقى موقوفا على شيء يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات، لانّ ذلك العدم[١٢٣] الذى فرض لازما لتلك الموجودات، إن كان[١٢٤] عدما سابقا، فيلزم[١٢٥] قدم الحادث لما مرّ. وإن كان لاحقا يلزم كون العدم اللاّحق أزليًّا، لانّ تلك الموجودات قديمة لاستنادها إلى الواجب كما ذكره. وإذا فرض العدم اللاّحق لازما له، واللازم[١٢٦] لا يتأخر عن الملزوم زمانا، يلزم أن يكون قديما، أي أزليّا. ويلزم أيضا أن يكون الوجود السابق زمانا على ذلك العدم اللاحق سابقا زمانا على تلك الموجودات القديمة، بل على الواجب أيضا، وهذا ظاهر لزوما وفسادا مع أنه يلزم قدم الحادث على هذا التقدير أيضا، هذا ما ذكره من أنّه لا شك أن لعدم المانع دخلا في علة الحادث. ليس بثبت لجواز أن لا يتصور هناك مانع من التأثير، فيحتاج إلى عدمه.

قال رحمه الله تعالى: «فإن قيل لِمَ لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكيّة على أنّها أزليّة وعدم كل سابق منها معِدّ للاحق.»[١٢٧]

أقول:[١٢٨] حاصل السؤال منع المقدمة القائلة أنّ العدم اللاحق لا يمكن إلا بزوال شيء مما يتوقف عليه الوجود أو البقاء، ولِمَ لا يجوز أن يكون ذلك باقتضاء طبيعته بعد الوجود عدمه، فلا يلزم المحال المذكور.

وفيه قوله: «عدم كل سابق منها مُعِدٌّ للاحق» تسامحٌ، لأنّ عدم كل سابق أعني العدم اللاحق يجامع وجود اللاحق. والمعَدّ له لا يجامع ما هو معِدّ له، فالظاهر أن يقال لأنّ كل سابق معِدّ للاحق.

قال رحمه الله تعالى:»ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجبأبل لا شك.»[١٢٩]

ويرد عليه أنّ استناد تلك الأمور إلى الواجب بلا واسطة إن استلزم قدمها يلزم قدم معلول الأول هو خلاف المذهب، وإلا فلا يستلزم أيضا فيما إذا كان الاستناد إليه بواسطة قديمة، بل هذا أولى والفرق تحكّم.

---

١٢٢ ش- أن.
١٢٣ ب، ش: العدم.
١٢٤ ب، ش: لا أن يكون.
١٢٥ أ: يلزم.
١٢٦ أ- واللازم.
١٢٧ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٩.
١٢٨ اي: سامسوني.
١٢٩ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٩٢. وفيه: « بل لا شك أنها مفتقرة إليه بلا واسطة كإيجاد المعلول الاول مثلا.»

قال: «{لا على سبيل الوجوب} قيد استناد إليه الموجودات إلى الواجب متعلق بقوله {المستندة إليه}.»[١٣٠]

يرد عليه أنّ هذا باطل بحكم المقدمة الثانية، وأنّه يبطل ما زعمه المصنف من أنّ إثبات ما ليس بموجود ولا معدوم، هو المخلص عن القول بالموجب بالذات والموجب[١٣١] لكونه فاعلا مختارا. فإنّه إذا كانت تلك الموجودات مستندة إليه على سبيل الصحة دون الوجوب، لم يمتنع استناد الحوادث إليه من غير لزوم قدمها، وإن كان موجبا بالذات. والجواب عنه أنّ مراده باستناد تلك الموجودات إليه على سبيل الصحة، إنّ إيجادها[١٣٢] على سبيل الصحة دون الوجوب، لانهّا عند الإيجاد لا يكون واجبا، ففي العبارة مسامحة تأمل.

قال: « فصدورها عنه إمّا أن يكون على سبيل الوجوب أو لا على سبيل الوجوب، والوجوب إما أن يكون بطريق التسلسل بأن يفترق كل إيقاع إلى إيقاع قبله لا إلى نهاية.»[١٣٣]

يرد عليه أنّه إذا[١٣٤] جاز كون تلك الإيقاعات الغير المتناهية متعاقبة يجوز أن يكون العالم حادثا مستندا إلى الصانع[١٣٥] الموجب بالذات بواسطة تلك الإيقاعات، فلا يمكنهم الاستدلال بحدوث صنعه تعالى على كونه فاعلا مختارا. على أنّهم صرّحوا بأنّ الأصل المقول عليه في إثبات كونه تعالى قادرا مختارا أنّه صانع قديم له صنع حادث، وصدور[١٣٦] الحادث[١٣٧] عن القديم إنّما يتصور بطريق القدرة دون الإيجاب، فتأمّل.[١٣٨]

(ورابعها:) قال رحم الله: «فإن قيل تعلق الإرادة بوجود الممكن أمر ممكن فيفتقر إلى موجد فيتسلسل أو يلزم وجوده بلا موجد، قلنا: إرادة الإرادة عينها أو الإرادة ترجح لذاتها أو تعلق الإرادة ليس بموجودة، بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد.»[١٣٩]

---

١٣٠ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٩٢.
١٣١ أ- الموجب.
١٣٢ أ: الإيجاد.
١٣٣ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٩٢.
١٣٤ ب: إذ.
١٣٥ ب، ش: صانع.
١٣٦ ب، ش- وصدور.
١٣٧ ب،ش: الحوادث.
١٣٨ من هذا القسم للمتن يتعلق بالمقدمة الرابعة.
١٣٩ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٩٦.

ظاهر السؤال أنها هو بتعلق الإرادة باعتبار وجوده[١٤٠] في نفسه فجوابه، هو الثالث من تلك الأجوبة. وأما الأوّلان فلا يناسبه، وإن كان السؤال بثبوت تعلُّق الإرادة[١٤١] واتصافها به. فالجواب الثاني يمكن أن يكون جوابا له[١٤٢] على أن يكون معنى قوله الإرادة ترجح[١٤٣] لذاتها إنما تتعلق[١٤٤] لذاتها من غير احتياج إلى شيء. وأمّا الأول والثالث فلا يناسب هذا التقرير، لكن يرد على الجواب الثاني أيضا أنّ تعلقها بأحد الطرفين، إذا كان لذاتها لم يمكن تعلقها بالطرف الآخر، وهو مناف لكونه قادرا بمعنى صحة الفعل والترك. والأولى في الجواب أن يقال تعلق الإرادة إنما هو بتعلق آخر لها[١٤٥]، وهكذا إلى غير النهاية، فيلزم التسلسل في التعلقات ويجوز[١٤٦] مثل هذا التسلسل لكونه أمرا إعتباريا، وإن قرر السؤال بأن تعلق الإرادة بوجود الممكن أمر ممكن، إذ يجوز تعلقها بعدمه أيضا، فلا بدّ له من موجد أي مخصِّص بأحد الطرفين. فجوابه هو الثاني دون الأول والثالث.

لكن السؤال على هذا التقرير يرجع إلى السؤال السابق أعني قوله: «فان قيل اختيار[١٤٧] المختار أحد المتساويين.»[١٤٨] وإن قرّر هكذا الاتصاف الذات بالإرادة المتعلقة بوجود الممكن أمر ممكن أو الإرادة نفسها أمر موجود ممكن، فيحتاج إلى موجد، فيتسلسل.[١٤٩]

وهذا وإن كان بعيدا بمقتضى[١٥٠] استدراك قوله[١٥١] تعلقه فجوابه على الأول هو الثاني وعلى الثاني هو[١٥٢] الأول منهما، وإن كان فيهما مناقشة فتدبر. وما يقال من أن إرادة الإرادة يحتاج إليها الإرادة، فكيف يكون عينها؟ فجوابه أن المراد أنّه يجوز أن يكون إرادة الإرادة عدمية وما يقال من أن الإرادة من الموجودات الخارجية فكيف يتصف الذات بالإرادة العدمية، وهل[١٥٣] هذا إلا

---

١٤٠ أ: وجودها.
١٤١ أ: التعلُّق للإرادة.
١٤٢ ب، ش– له.
١٤٣ أ: مرجه.
١٤٤ أ: تعلق.
١٤٥ أ– لها.
١٤٦ ب، ش: محلّ.
١٤٧ ب: احتياج.
١٤٨ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٩٥. وفيه:» فان قيل اختيار المختار أحد المتساويين ترجيح من غير مرجح.»
١٤٩ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٩٦. قول التفتزاني:» فإن قيل تعلق الإرادة بوجود الممكن أمر ممكن فيفتقر إلى موجد ويتسلسل أو يلزم وجوده بلا موجد.»
١٥٠ ب، ش: يقتضي.
١٥١ ش: حوله.
١٥٢ أ– هو.
١٥٣ ب، ش:هو.

مثل اتصاف الجسم بالبياض المعدوم وهو باطل بالضرورة. فجوابه أن من الأوصاف ما لا يجوز الاتصاف[١٥٤] إلا بفرده الموجود كالبياض مثلا، ومنها ما يجوز الاتصاف بفرده الوجوديّ والعدميّ أيضا. فيجوز أن يكون الإرادة من هذا القبيل وبالجملة. فالكلام لا يخلو عن الاضطراب، فتأمل. يرشدك إلى الصواب وإليه المرجع والمآب.[١٥٥]

المصادر

- **التلويح على التوضيح**، التفتازاني، مسعود بن عمر، ، بيروت، ١٩٥٦.

-**التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، صدر الشرعة، عبيد الله بن مسعود، ، بيروت،١٩٥٦.

- **المحصول في علم أصول الفقه**، الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، بيروت، ١٩٩٢.

- **شرح المقاصد**، التفتازاني، مسعد بن عمر، باكستان، ١٩٨١.

- **كتاب التوحيد**، الماتريدي، أبي منصر محمد بن محمد بن محمود، تحقيق: بكر طوبال أوغلي، محمد آروشي، إستانبول، ٢٠٠٢.

- **حاشية على التلويح** للجرجاني، تحقيق: نورأفشان دنج، إستانبول، ٢٠١٦.

- **الاقتصاد في الاعتقاد**، الغزالي، تحقيق: إنصاف رمضان، بيروت، ٢٠٠٣.

١٥٤ ش: الانصاف.

١٥٥ أ- يرشدك إلى الصواب وإليه المرجع والمآب.

الحاشية على المقدمات الأربعة

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وبه العون[1]، وبالله التوفيق، ونعم الرفيق.

قال:[2]«الشارع تعالى حكيم لا يأمر بالقبيح، ولا ينهى عن الحسن. فالحسن فعل[3] يستحق فاعله المدح عاجلا، والثواب آجلا، ولا يستحق الذمّ. ويدخل في الثاني[4] المباح أيضا. والقبيح فعل يستحق فاعله الذمّ والعقاب. وهذا المعنى أعني استحقاق فاعله لما ذُكر هو المتنازع أنه[5]شرعيّ أو عقليّ.»[6] ذهبت[7] المعتزلة إلى أنّه للعقل[8] لذاته أي مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه. فيكون من مدلولات الأمر بمعنى أنهما يثبتان بالعقل، والأمر دليل عليه، ومعرِّف له في البعض. وهذا هو معنى كونه عقليا، والحاكم هو العقل.

وذهب الأشعريّ إلى أنه ليس لذات العقل بل بالشرع. وقيل: «ورود الشرع لا يعرّف أنّ أيّ فعل ينبغي أن يكون مأمورا، وأيّ فعل ينبغي أن يكون[9] منهيا لعرائه عن الجهة المحسِّنة والمقبِّحة، إلا أنه آلة فهم الخطاب ومعرّفة صدق الناقل والكتاب». فيكون من موجبات الأمر والنهي بمعنى أنه إنما يثبت بهما وهذا هو معنى كونه شرعيا، والحاكم هو الشرع.

والشيخ الماتردي وافق الأشعريّ في كون الحاكم هو الشرع، لكنه قال:» العقل قد يدرك حسن بعض ما حكم الله بحسنه، إمّا بديهة أو كسبا، وكذا القبيح بتوفيق الله تعالى.»[10] وتوفيقه[11] لا

---

١ أ- وبه العون.
٢ أ-قال.
٣ أ، ب- فعل.
٤ أي: حسن.
٥ ب: أي.
٦ **المحصول في علم أصول الفقه** للرازي، ١/ ١٢٤ ؛ **التوضيح شرح التنقيح** لصدر الشريعة ، ١/ ٣٧٧.
٧ ب: ذهب.
٨ ش: للفعل.
٩ ش- أن يكون.
١٠ **كتاب التوحيد** للماتريدي، ٣٠٣-٣٠٤.
١١ ب- وتوفيقه.

بالتوليد، كما يزعمه أهل الاعتزال، كحسن الإيمان بالله، وقبح الكفر بالله تعالى شأنه. وهو المناسب للقول بالكمال النفسي، وتعلقه في الأزل بالمعدوم.

فهذه مذاهب ثلاثة في الحسن والقبح. قد أوردها بعض الأفاضل منظوما حيث قال:

«الحسن والقبح شرعيان هما
للأشعريين إيجابا و تبيانا
والكل توليد عقل عند معتزل[١٢]
فالشرع بينه في البعض إحسانا
والكل إيجاب حق عندنا حقا[١٣]
للعقل دركها في البعض أحيانا.
هذه فروق ثلاث في مقامَينا

فافهم وقد عجزوا عن ميز[١٤] مغزانا.» ثم إنّ لهم في تفسير الحسن والقبح وفي إثبات مذاهبهم بالأدلة وفيما يتفرع على تلك الاختلافات كلمات طويلة وأبحاث كثيرة، لا حاجة بنا إلى الاشتغال بها، بل ليس مقصودنا إلا البحث عن دليل واحد للأشعريّ[١٥] وجواب صاحب **التوضيح**[١٦]عنه. وهو الذي أورده من قبله لإثبات الجبر، وصاحب **التوضيح** أورده من قبله لنفي الحسن والقبح العقليين بناء على أن ثبوت الجبر في الأفعال يستلزم إنتفاءهما عنهما. ثم أجاب عنه وبنى جوابه على أربع مقدمات. ونحن نوردها نشير إلى ما لها أو ما عليها[١٧] على أخصر[١٨] وجه وأتمّه.

أما تقرير الدليل فهو:»إنّ فعل العبد اضطراريّ أو اتفاقيّ. وما كان كذلك لا يوصَف بهما[١٩] اتفاقا. بيان الأول[٢٠] أنه[٢١] إن لم يتمكّن من الترك فهو اضطراريّ، وإن يتمكن: فإن لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيّا، وإن توقف عليه يجب وجود الفعل عند وجوده دفعا[٢٢] للرجحان من غير

١٢ أ: معتزلة.
١٣ أ- حقا.
١٤ أ: منير.
١٥ أي: فخر الدين الرازي.
١٦ أي: صدر الشريعة.
١٧ ب ،ش: ما لها أو لها أو عليها.
١٨ ب: أحصر.
١٩ الضمير على الحسن والقبح.
٢٠ ب، ش: على الاول.
٢١ ب- إنه.
٢٢ ب، ش: دافعا.

مرجح. وإذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا. إذ[٢٣] لا يكون ذلك المرجح باختياره دائما، وإلا يتسلسل.[٢٤] فلا بد من الانتهاء إلى مرجح لا يكون باختياره، فيكون اضطراريّا وهو مطلوب.»[٢٥]

وانت خبير بأنّ وجوب الفعل عند المرجح لا يوجب كونه إضطراريّا. إذ[٢٦] لو كان المرجح الذي يجب عنده الفعل من العبد لما كان كذلك كما في أفعال الله تعالى عزّ وجلّ، بل الموجب لكونه اضطراريّا هو انتهاء المرجح إلى مرجح لا يكون من العبد. فيكون التعرض له مستدركا ولهذا لم يتعرض له في عامة الكتب.

وقد أجابوا عنه بوجوه. والمقصود بالنظر هو جواب صاحب التوضيح كما أشرنا إليه. وقد ذكر أوّلا أربع مقدمات.[٢٧]

أحدها: إنّ لفظ الفعل قد يطلق على معنى ثابت قائم بالفاعل حاصل ببعض المصادر، كالحالة التي تحصل للفاعل إذا تحرك مثلا، قد يطلق على إيقاع تلك الحالة. فالأوّل موجود دون الثاني.

وثانيها: لا بد لكل ممكن موجود من علّة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها. وهذه المقدمة ليس لها مزيد مدخل في الجواب، لكن ينتفع بها في بعض المقدّمات، فتدبّر.

وثالثها: إنّ جملة ما يتوقف عليه الحادث لا بد أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة. وهو المسمى بالحال، كالإيقاع، وتعلّق الإرادة مثلا. واستنادها إلى العلة بطريق الصحة دون الوجوب.

ورابعها: وجود الممكن بلا إيجاد،[٢٨] وكذا الإيجاد بلا موجد باطل. وأمّا ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح فواقع عندنا.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول لحكم المقدمة الأولى: إن أريد بالفعل في قوله يجب وجود الفعل عند المرجح، الحالة الحاصلة بالمصدر فلا نسلم وجوب الفعل عند المرجّح، بل صدور المعلول من علته إنما هو بطريق الصحة دون الوجوب. وهذا وإن كان باطلا بحكم المقدمات الثانية، إلا أنه ارتكبه لكونه أقرب إلى الاحتياط[٢٩]. ولو سُلِّم الوجوب في الجملة لكن لا نسلم الوجوب عند

---

٢٣ ب، ش: أو.

٢٤ ب، ش – وإلا يتسلسل.

٢٥ أنظر لهذا الدليل: **المحصول في علم أصول الفقه** للرازي، ١/ ١٢٥–١٢٨.

٢٦ ب، ش: أو.

٢٧ انظر لمقدمات الأربع : **التوضيح شرح التنقيح** لصدر الشرعة ، ١/ ٣٨٠–٤٠٤.

٢٨ ب: التحاد.

٢٩ أ: الاختيار.

وجود[٣٠] المرجح التام، أي عند وجود جملة ما يتوقف عليه،[٣١] لجواز توقفه على أمر آخر ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع. وهذا بحكم المقدمة[٣٢] الثالثة. فإذا تحقق الإيقاع يجب المعلول. ثم الإيقاع إما أن يجب بطريق التسلسل في الإيقاعات الاعتبارية أو لا بطريق التسلسل، بناء على أنّ إيقاع الإقاع عين الإيقاع، ورُدَّ عليه؛ أو لا يجب الإيقاع، بل يكون صدوره من الفاعل بطريق الصحة دون الوجوب. وإنّ الإيقاع وعدمه سيان بالنظر إلى اختيار الفاعل، كما ذكر في المقدمة الثالثة. فيختار الإيقاع أيَّ وقت شاء ترجيحا لأحد المتساويين باختياره. وهو جائز لما عُلم من المقدمة الرابعة. وإن أريد فقد عرفت جوابه أيضا بما سبق.

ثم نقول فرق ههنا وفي المقدمة الثالثة بين صدور الإيقاع بطريق الوجوب وصدوره على سبيل الصحة بأنه يلزم في الصورة الأولى أن يكون للإيقاع إيقاع دون الثانية لكنّه مشكل لأنّ نفس الإيقاع من الاعتبارات والإضافات التى لا وجود لها فلا حاجة به باعتبار وجوده في نفسه إلى الموجد والإيجاد. وأمّا ثبوته للموقع واتصاف الموقع به فكما يحتاج إلى إيقاع آخر في الصورة الأولى يحتاج إليه في الثانية أيضا. والفرق تحكُّم.

ثم نقول يرد على قوله «بناء على أنّ إيقاع الإيقاع عين الإيقاع»، أنّ إيقاع الإيقاع يحتاج إليه الإيقاع فكيف يكون عينه، لا يقال المراد أنّ وجود فرد من أفراد الإيقاع لا يستلزم وجود كل فرد منه، لأنا نقول: لا يعرض[٣٣] لوجود أفراد الإيقاع ههنا حتى يجاب بما ذكر، ولو سلم فلا يصح جعله مقابلا لقوله، أما أن يجب بطريق التسلسل في الإيقاعات. فإنّ التسلسل في الإيقاعات الاعتبارية لازم على ذلك التقدير أيضا، فافهم. وهذا محل القول في هذا المقام، أوردته تسهيلا على من يريد الوقوف على المراد.[٣٤] ثم نتكلم على كل مقدمة مقدمة بإذن الله تعالى.

أحدها: قد ذكر لإثبات كون المعنى المصدريّ أعني الإيقاع غير موجود،[٣٥] ويرد على الأوّلين أنّ إيقاع الإيقاع يجوز أن يكون اعتباريّا، فإن وجود فرد من أفراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها. ولعل هذا هو المراد بكون إيقاع الإيقاع عينه وإلا فإيقاع الإيقاع يحتاج إليه الإيقاع،[٣٦] فكيف يكون عينه؟ واعترض الشارح التفتازانى على الوجهين بأنه: «إنما يلزم ما ذكر من التسلسل في الإيقاعات

٣٠ ب، ش- وجود.
٣١ أ- عليه.
٣٢ أ- المقدمة.
٣٣ ش: يغرض.
٣٤ ب، ش: المرام.
٣٥ ب، ش: موجودة؛ ب، ش+ وحدها.
٣٦ أ- الإيقاع.

وكون الموقع إذا أوقع شيئا أوقع أمورا غير متناهية، لو كان إيقاع الإيقاع فعلا للموقع الأول، أما لو أوجد[٣٧] شيئا وكان إيقاعه بإيقاع فاعل آخر كالباري عزّ شأنه فلا يلزم ذلك.»[٣٨]

ونحن نقول: الإيقاع القديم إذا كان موجودا، وظاهرٌ أنه ممكن فله موقع أي موجد، فيكون له إيجاد آخر، وهكذا إلى غير النهاية، فلا يندفع شيء من المحذورين، إلا أنّ الفاعل الذي يوجد أمورا غير متناهية على هذا التقدير يكون هو الباري تعالى شأنه دون[٣٩] الموقع[٤٠] الأوّل. غاية ما يمكن أن يقال أنّ علة الاحتياج إلى التأثير عندهم هو الحدوث، فلا يحتاج الإيقاع القديم إلى إيقاع آخر، فلا تسلسل، لكن فيه قول بوجود الممكن بلا إيجاد، وهذا باطل ببداهة[٤١] العقل.

ثم نقول «أُبطل الانتهاء[٤٢] إلى الإيقاع القديم بأنه يستلزم قدم الحادث ضرورة أنّه لا يُتصور الإيقاع[٤٣] بالمعنى المصدريّ من غير شيء يقع به.»[٤٤] ويرد عليه أنّ الإيقاع القديم الذي يسمّى عندهم بالتكوين ليس بالمعنى المصدريّ، فلا يلزم قدم الحادث.

وثانيها: قال الشارح: «فإن قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله، ومع انتفاء علة واحدة منها لا يمتنع المعلول قلنا إذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلّته أحد الأمور وانتفاؤه وإنما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول.»[٤٥]

يرد عليه أنّ المعلول النوعيّ ليس متأصِّلا في الوجود الخارج حتى يرد عليه[٤٦] الاعتراض به، بل المتأصِّل[٤٧] في الوجود هو أفراده، ولا شيء منه[٤٨] بحيث لا يمتنع[٤٩] وجوده مع انتفاء علته. وإطلاق المعلول على النوعيّ إنما هو باعتبار كون أفراده معلولة، فالأولى أن يقال في الاعتراض أنّ المعلول

---

٣٧ ب، ش: اجد.
٣٨ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني،١/ ٣٨٠.
٣٩ ب- دون.
٤٠ ش- الموقع.
٤١ أ: باب، ب، ش: ببدايات. والصواب ما أثبتناه.
٤٢ ب، ش: انتهاءه.
٤٣ ب، ش: إيقاع.
٤٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني،١/ ٣٨١.
٤٥ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني،١/ ٣٨٣.
٤٦ أ- عليه.
٤٧ ش: المناحل.
٤٨ ب، ش: منها.
٤٩ ب، ش- لا يمتنع.

الواحد بالشخص يجوز أن يكون له علّتان مستقلّتان، لكن إذا حصلت إحداهما يمتنع حصول الأخرى بعدها. فلو تحققت إحداهما يجب تحقق المعلول أيضا، فهذا المعلول لا يمتنع وجوده مع انتفاء واحدة من علله. والقول «بأنّ العلة إحداهما[٥٠] لا على التعيين، فانتفاؤها إنما يكون بانتفاء كل منها»[٥١] ينافي جعلهم هذا القسم من أقسام[٥٢] توارد العلتين على معلول واحد شخصي،[٥٣] فتدبر.

قال الشارح: «والحق أنّه أي الإيجاد اعتباريّ عقليّ يحصل في الذهن من اعتبار[٥٤] إضافة العلة إلى المعلول، فهو في الذهن متأخّر عنهما، وفي الخارج غير متحقّق أصلا والمشهور أنه إن أمكن عدم ممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه أخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح.»[٥٥]

وفيه بحث، وهو أنّ الموجد إذا أوجد شيئا في الخارج يكون لا محالة متّصفا في نفس الأمر بالإيجاد. وأمّا نفس الإيجاد فليس متحقّقا فيها لا خارجا ولا ذهنا. فإنّ اتصاف شيء بشيء في نفس الأمر لا يستلزم ثبوت الصفة فيها، بل ذلك[٥٦] إنّما يحصل في العقل من اعتبار إضافة العلة الى المعلول، فيكون متأخّرا عنها[٥٧] في الحصول العقلّي. وهذا لا ينافي أن يكون اتصاف الموجد به سابقا بالذات على اتصاف المعلول بالوجود في نفس الأمر، وهو المراد بتوقف الوجود على الإيجاد، كيف وقد صرّح في شرح المقاصد وغيره أيضا بأنّ الإيجاد سابق على الوجود[٥٨]، على أنه منقوض بالوجوب. فإنّه اعتباريّ عقليّ يحصل فيه من اعتبار المعلول مع العلة التامة الموجبة، فهو في الذهن متأخّر عنهما، وفي الخارج غير متحقق أصلا، مع أنّه اعترف بأنه سابق على الوجود، فافهم.

قال الشارح:[٥٩] «فإن قيل لِمَ لا يكفي في وقوع الممكن أولويّته.»[٦٠] قال الفاضل الشريف[٦١]

---

٥٠ أ: أحد.

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

٥٢ ب، ش– من أقسام.

٥٣ ب، ش: شخص.

٥٤ أ: اعتباريّ.

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

٥٦ أ– ذلك.

٥٧ أ، ب: عنهما.

٥٨ أنظر: **شرح المقاصد** للتفتازاني، ١/ ٤٨٦.

٥٩ أ– الشارح.

٦٠ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٣. وفيه: «فإن قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن أولويّته من غير أن ينتهي إلى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقّف عليه الوجود بناء أنّ جملة ما يتوقف عليه الوجود إنما يفيد أولويّته لا وجوبه.»

٦١ اي: التفتازاني.

معترضا عليه: «السؤال بعدم كفاية الأولويّة بعد إقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجّه.»[٦٢]

والجواب أنّ السؤال إنما هو على المشهور، ومحصوله منع دلالته على الوجوب. فإنه يجوز أن يحصل من العلة التامة أولويّة الوجود فيقع المعلول بتلك الأولويّة، فوقوعه من غير أن ينتهي إلى حدِّ الوجوب، فلا يلزم التخصيص والترجيح بلا مرجح.

قال الشارح: «قلنا إن أمكن العدم مع تلك الأولويّة فوقوعه إن[٦٣] كان لا بسبب يلزم رجحان[٦٤] المرجوح، وإن كان بسبب كان من جملة ما يتوقّف عليه الوجود[٦٥] عدم ذلك السبب، فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود.»[٦٦]

وفيه بحث: وأمّا اوّلا: فلأنّا لا نسلم أنّه على تقدير كون سبب العدم من جملة ما يتوقف عليه تلك الأولويّة لا يكون المفروض جملة ما يتوقّف عليه الوجود، وإنّما يكون كذلك أن لو لم يكن عدم سبب العدم من جملة المفروض، وليس كذلك. نعم يمكن أن يقال: إذا اعتبر عدم سبب العدم في جملة ما يتوقف عليه أولويّة الوجود يكون العدم ممتنعا، فحصول تلك الجملة بناء على انتفاء الجملة[٦٧] العلة[٦٨] يستلزم امتناع المعلول على ما مرّ، وإذا امتنع العدم وجب الوجود، وإذا فسدت الأولويّة، يستلزم وجوب الوجود، وهو المطلوب. لكن هذا وجه مستقل يفيد وجوب المعلول عند تمام العلة. وتقريره أن يقال: إذا تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود فلا بد من انتفاء سبب العدم، إذ هو من جملتها .فيمتنع العدم فيجب[٦٩] الوجود، فلا وجه لجعله ضميمة إلى شيء آخر لا يتم إلّا به، لأنّه مستدرك.

وأمّا ثانيا: فلأنّ سبب العدم هو عدم سبب الوجود، إذ[٧٠] عدم المعلول أنّما يستند إلى عدم علته، وعدم سبب العدم هو وجود[٧١] سبب الوجود، فحينئذن يصير معنى قوله: «وإن كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب»، هكذا كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود وجودُ

---

٦٢ **حاشية على التلويح** للجرجاني، ٦٦.

٦٣ ب: كما، ش: ليس.

٦٤ ش+ ان.

٦٥ أ، ش- الوجود، ب: الوجوب.

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

٦٧ ش- الجملة.

٦٨ أ- عدم سبب العدم في جملة ما يتوقف عليه أولويّة الوجود يكون العدم ممتنعا. فحصول تلك الجملة بناء على انتفاء الجملة العلة.

٦٩ ب- العدم فيجب.

٧٠ ب: لا.

٧١ ب، ش: وجوب.

سبب الوجود، وهذا لغوٌ من الكلام لا صحة له، ولمّا يتفرّع عليه من قوله: «فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود»، والقوم[٧٢] ذكروا هذا البيان[٧٣]:أنّ أحد طرفي الممكن لا يجوز أن يكون أولى به لذاته، حيث قالوا[٧٤]: الممكن لا يجوز أن يكون أحد طرفيه أولى به لذاته، إذ لو كان الوجود مثلا أولى به لذاته، فإمّا أن لا يمكن العدم، وهو باطل بالضرورة، أو يمكن فيحتاج أولويّة الوجود إلى انتفاء سبب العدم، إذ لو وقع سبب العدم كان العدم أولى به، فلا يكون الأولويّة مستندة إلى الذات وحدها، بل اعتبر فيها عدم سبب العدم، وهو خلاف المفروض.

والشارح الفاضل نقله إلى ما يرى، إلا أنه وضع قوله «فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود» موضع قولهم: «فلا يكون[٧٥] الأولويّة مستندة إلى الذات وحدها، وهو خلاف المفروض.» فورد عليه ما ذكرناه لا[٧٦] على القوم إن تأملت، ولكن يرد عليهم أنه لِمَ لا يجوز أن يكون[٧٧] العدم أولى به نظرا إلى سببه، والوجود أولى به نظرا إلى ذاته.

وتوضيحه أنّ المحال اتّصاف الممكن بالطرفين معا، وكونهما أولى به بالنظر إلى شيء واحد من جهة واحدة، وأمّا إذا كان الاتّصاف بأحدهما فقط بسببه، والآخر أولى به نظرا إلى الذات[٧٨]، وإن لم[٧٩] يقع بمجرد الذات، فلا نسلّم استحالته، والحقّ أنّ معنى الأولويّة إن كان هو الأقربيّة، فلا شك في استحالته، إذ مع حصول أحد الطرفين لا يمكن أن يكون أقرب إلى الطرف المقابل، وإن كان هو الأليقيّة وكونه مما ينبغي أن يتّصف به نظرا إلى الذات. فليس مما[٨٠] يشكّ فيه، فتأمل في هذا[٨١] المقام.

قال الشارح: «واعترض الحكماء بأنّ اختياره إن كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف، وإن كان حادثا ينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل وقدم المعلول.»[٨٢] أجاب عنه في شرح المقاصد بأنه: «يجوز أن تتعلق القدرة والإرادة بإيجاد العالم فيما لا يزال.»[٨٣]

---

٧٢ أ: العدم.
٧٣ أ- البيان.
٧٤ أ: قال.
٧٥ أ- فلا يكون.
٧٦ أ- لا.
٧٧ ب، ش- يكون.
٧٨ ش: ذات.
٧٩ أ- لم.
٨٠ ب،ش- لا.
٨١ ب، ش- هذا.
٨٢ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٣.
٨٣ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٣/ ٩٩.

وفيه نظر، لأن تعلق القدرة في الأزل تعلق التأثير بوجود الأثر فيما لا يزال غير معقول، كيف وتعلق التأثير لا يتخلف عنه وجود الأثر فهما متلازمان لا ينفكّ أحدهما[٨٤] عن الآخر. وأمّا تعلق الإرادة في الأزل بوجود الأثر فيما لا يزال، وهو الذي اختاره حجة الاسلام الغزالي[٨٥] ففيه شائبة الإيجاب، لأنه إذا تعلقت في الأزل بوجوده في وقت معين، لم يمكن تركه، وهو ينافي القدرة بمعنى صحة الفعل والترك.

قال الشارح: «الجواب أن المراد بالسبق الاحتياج إليه في نفس الأمر، بمعنى أنّ العقل يحكم عند ملاحظة هذه[٨٦] الأمور بأن الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر، فالوجوب أيضا مما يحتاج إليه وجود الممكن»[٨٧]. وردّ[٨٨] عليه في **شرح المقاصد** أنّ «حكم العقل بهذا الترتيب باطل. الوجوب إنّما هو بالنسبة إلى العلة التامة فإذا كان ممّا يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدّما[٨٩] عليها لا متأخّرا.»[٩٠] وأجاب بأنّ «جزء العلة التامة ما يتوقّف عليه المعلول في الخارج، لا في اعتبار العقل.»[٩١]

ونحن نقول: إن أراد أنّه يجب أن يكون جزء العلة التامّة أمرا موجودا في الخارج، فهو ممتنع، كيف وقد اعترف بأنّ عدم[٩٢] المانع معتبر في تمام العلة، وإن أراد أنّ جزء[٩٣] العلة ما يتوقف عليه المعلول في نفس الأمر مع قطع النظر عن العقل واعتباراته[٩٤]، فوجود الممكن يتوقف على وجوبه كذلك، فالسؤال باقٍ، وإن أراد معنى آخر فلا بد من بيانه لننظر في صحته وفساده.

واعلم أنّه قد ظهر ممّا ذُكر أنّ الإيجاب ممّا يتوقف عليه المعلول، وكذا الوجوب عند الأكثر، وفيه بحث من وجهين:

أحدهما: أنهم صرّحوا كون العلّة التامة بسيطة، لا يعتبر فيها شيء أصلا، لا وجوديّ ولا عدميّ، وعلى ما ذُكر يلزم التركيب فيها قطعا. والجواب أنّ المراد بالعلة التامة ما عداهما، لأنّه المتبادر عند إطلاق[٩٥] العلة التامة، فلولا أنّ المراد ما ذكرنا لما خفي على مثل الفاضل الشريف لزوم تركيبها،

---

٨٤ ش: أحدها.
٨٥ انظر: **الإقتصاد في الإعتقاد** للغزالي، ١١٢.
٨٦ ب، ش: ضده.
٨٧ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٤.
٨٨ ب، ش: أورد.
٨٩ أ، ب: مقدم.
٩٠ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ١/ ٥٥٢.
٩١ **شرح المقاصد** للتفتازاني، ١/ ٥٥٢.
٩٢ ب، ش: العدم.
٩٣ أ- أن جزء.
٩٤ ب، ش: اعتباراته.
٩٥ ب+ الكلمة.

بناء على أنّ الإيجاد جزء منها، حتى اعترض على تعريفها بجميع ما يتوقف عليه الشيء بأن فيه إشعارا بلوزم التركيب، وليس كذلك. ويؤيده قولهم في بيان بسيطتها، ولا يتوقف تأثيره على شرط، ولا يتصور هناك مانع عن ذلك التأثير.

وثانيها: إنهم حكموا أن تقدم[٩٦] العلة التامة على المعلول، وإن كان بالذات ليس بواجب. فإنها إذا كانت مركبة من[٩٧] الفاعليّة مع الماديّة والصوريّة لا يجوز تقدمها أصلا، على ما ذكر من تأخّر وجود المعلول عن وجوبه، وهو عن العلة التامة، ما عداه يلزم وجوب تقدم كل علة تامة على معلولها.

وثالثها: قال الشارح: «إنّ جملة ما يتوقف عليه وجود[٩٨] الحادث لا بد أن يشتمل[٩٩] على أمر ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع الذي هو أمر إضافي مثلا وهذا قول بالحال.»[١٠٠]

إذا جعل مثلا الإيجاد والإيقاع وكذا تعلق الإرادة من الموجد المختار من قبيل ما ليس بموجود ولا معدوم، لا يتصور شك من عاقل[١٠١] في صدق هذه المقدمة، فلا حاجة إلى ما ذكره من الاستدلال على ثبوتها، بل يكفيها[١٠٢] أدنى تنبيه كان يقال، إذ[١٠٣] لا بد من الإيجاد[١٠٤] ونحوه، وهو من قبيل الحال. ثم ما عدا الإيجاد يجوز أن يكون موجودات محضة أو مركبا من الموجودات والمعدومات، ويجوز أن يكون الموقوف عليه عدمه السابق من غير لزوم قدم الحادث لتحققه[١٠٥] على الإيقاع أيضا عند تحقق جميع ما عدا الإيقاع. وصدوره عن العلة إنّما هو على سبيل الصحة دون الوجوب[١٠٦] كما ذُكر، فلا يلزم التسلسل المعدومات[١٠٧]، ولا استحالة فيه. وبهذا البيان يجوز أن يكون الموقوف عليه عدمه اللاحق من غير استلزام لانتفاء[١٠٨] الواجب، كل ذالك يُعرَف بالتأمل الصادق.

قال الشارح:»تقرير الدليل أنّ جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث (لا يمكن أن يكون قديما بجميع أجزائه لأن وقة الحدوث إن كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل

٩٦ ش: القدم.
٩٧ ب، ش– مركبة من.
٩٨ ب، ش: وجودات.
٩٩ أ: يتوقف.
١٠٠ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٥.
١٠١ ب، ش: غافل.
١٠٢ ب، ش: يكفيه.
١٠٣ أ– إذ.
١٠٤ ب، ش: الإتحاد.
١٠٥ أ: لتوقفه.
١٠٦ ب، ش: الإيجاب.
١٠٧ ب، ش: المعلولات.
١٠٨ ب، ش: الانتفاء.

الوقت جملة ما يتوقف عليه، هذا خلف وإن لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجه بمعنى وجود الممكن من غير إيجاد شيء إياه[١٠٩]) لانه قبل الوقت لم يكن إيجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الإيجاد فيلزم الوجود بلا إيجاد.»[١١٠]

أقول: إن أراد أنّه يلزم الوجود بلا إيجاد أصلا، فممتنع. ولِمَ لا يجوز أن يكون هناك إيجاد قديم مسمّى بالتكوين يوجد به الحوادث في أوقاتها، فلا نسلم أنّه لا[١١١] يتصوّر الإيجاد، بهذا المعنى بدون حصول الأثر، وإن أراد أنّه يلزم الوجود بلا إيجاد حادث، فمسلَّم، ولكن لا نسلم استحالته، على أنّا[١١٢]نقول لزوم الوجود بلا إيجاد لا يُختصّ بهذا القسم، بل يلزم في القسم الأول أيضا، إذ بعد حصول الوقت لم يتحقق ممّا يتوقف عليه الوجود[١١٣] شيء سوى الوقت فرضا.

قال الشارح: «فأمّا أن يتوقف على عدمه السابق أوعدمه اللاحق وكلا هما باطل. أمّا الاوّل فلأنّ عدمه السابق قديم أي أزليّ.»[١١٤]

اعترض عليه[١١٥] بعض الأفاضل بأنّا لا نسلم أنّ العدم السابق، لو كان جزءًا من العلة التامة،[١١٦] لزم قدم المعلول بجواز أن ينضم إلى بعض الموجودات الحادثة، ويصير المجموع علة تامة، وكذا علة هذا[١١٧]المجموع، لا إلى الأوّل.[١١٨] والجواب عنه أنّ ما ينضم إليه العدم السابق من الموجودات[١١٩] لا يجوز أن يكون حادثا في كل مرتبة وإلا يلزم تسلسل الحوادث الموجودة المرتبة، بل لا بد من الانتهاء إلى موجد قديم، فيلزم قدم الحادث المستند إليه مع العدم السابق، تأمّل.

قال الشارح:»وفيه بحث من وجهين: أحدهما أنّ ثبوت القضية المذكورة لا يوجب إلا لزوم وجود الحادث (عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو إليها من غير أن يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا)[١٢٠] لا يوجب عدم تركب العلة التامة.»[١٢١]

١٠٩ هذا القسم لا موجود في النصخة بقيد «إلى قوله».
١١٠ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٥.
١١١ أ- لا.
١١٢ ب- أنّا.
١١٣ ب: وجود.
١١٤ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٧.
١١٥ أ- عليه.
١١٦ ب، ش: التامة.
١١٧ ش- علة هذا.
١١٨ أ: أول.
١١٩ ب: الوجودات.
١٢٠ هذا القسم لا موجود في النصخة بقيد «إلى قوله».
١٢١ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٨.

والجواب أنّ[١٢٢] ثبوت القضية المذكورة كما يستلزم أن لا يبقى موقوفا على شيء يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات، لانّ ذلك العدم[١٢٣] الذى فرض لازما لتلك الموجودات، إن كان[١٢٤] عدما سابقا، فيلزم[١٢٥] قدم الحادث لما مرّ. وإن كان لاحقا يلزم كون العدم اللاّحق أزليًّا، لانّ تلك الموجودات قديمة لاستنادها إلى الواجب كما ذكره. وإذا فرض العدم اللاّحق لازما له، واللازم[١٢٦] لا يتأخر عن الملزوم زمانا، يلزم أن يكون قديما، أي أزليّا. ويلزم أيضا أن يكون الوجود السابق زمانا على ذلك العدم اللاحق سابقا زمانا على تلك الموجودات القديمة، بل على الواجب أيضا، وهذا ظاهر لزوما وفسادا مع أنه يلزم قدم الحادث على هذا التقدير أيضا، هذا ما ذكره من أنّه لا شك أن لعدم المانع دخلا في علة الحادث. ليس بثبت لجواز أن لا يتصور هناك مانع من التأثير، فيحتاج إلى عدمه.

قال رحمه الله تعالى: «فإن قيل لِمَ لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكيّة على أنّها أزليّة وعدم كل سابق منها معِدّ للاحق.»[١٢٧]

أقول:[١٢٨] حاصل السؤال منع المقدمة القائلة أنّ العدم اللاحق لا يمكن إلا بزوال شيء مما يتوقف عليه الوجود أو البقاء، ولِمَ لا يجوز أن يكون ذلك باقتضاء طبيعته بعد الوجود عدمه، فلا يلزم المحال المذكور.

وفيه قوله: «عدم كل سابق منها مُعِدٌّ للاحق» تسامحٌ، لأنّ عدم كل سابق أعني العدم اللاحق يجامع وجود اللاحق. والمعَدّ له لا يجامع ما هو معِدّ له، فالظاهر أن يقال لأنّ كل سابق معِدّ للاحق.

قال رحمه الله تعالى:»ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجبأبل لا شك.»[١٢٩]

ويرد عليه أنّ استناد تلك الأمور إلى الواجب بلا واسطة إن استلزم قدمها يلزم قدم معلول الأول هو خلاف المذهب، وإلا فلا يستلزم أيضا فيما إذا كان الاستناد إليه بواسطة قديمة، بل هذا أولى والفرق تحكّم.

---

١٢٢ ش- أن.
١٢٣ ب، ش: العدم.
١٢٤ ب، ش: لا أن يكون.
١٢٥ أ: يلزم.
١٢٦ أ- واللازم.
١٢٧ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٨٩.
١٢٨ اي: سامسوني.
١٢٩ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٩٢. وفيه: « بل لا شك أنها مفتقرة إليه بلا واسطة كإيجاد المعلول الاول مثلا.»

قال: «{لا على سبيل الوجوب} قيد استناد إليه الموجودات إلى الواجب متعلق بقوله {المستندة إليه}.»[١٣٠]

يرد عليه أنّ هذا باطل بحكم المقدمة الثانية، وأنّه يبطل ما زعمه المصنف من أنّ إثبات ما ليس بموجود ولا معدوم، هو المخلص عن القول بالموجب بالذات والموجب[١٣١] لكونه فاعلا مختارا. فإنّه إذا كانت تلك الموجودات مستندة إليه على سبيل الصحة دون الوجوب، لم يمتنع استناد الحوادث إليه من غير لزوم قدمها، وإن كان موجبا بالذات. والجواب عنه أنّ مراده باستناد تلك الموجودات إليه على سبيل الصحة، إنّ إيجادها[١٣٢] على سبيل الصحة دون الوجوب، لانهّا عند الإيجاد لا يكون واجبا، ففي العبارة مسامحة تأمل.

قال: « فصدورها عنه إمّا أن يكون على سبيل الوجوب أو لا على سبيل الوجوب، والوجوب إما أن يكون بطريق التسلسل بأن يفترق كل إيقاع إلى إيقاع قبله لا إلى نهاية.»[١٣٣]

يرد عليه أنّه إذا[١٣٤] جاز كون تلك الإيقاعات الغير المتناهية متعاقبة يجوز أن يكون العالم حادثا مستندا إلى الصانع[١٣٥] الموجب بالذات بواسطة تلك الإيقاعات، فلا يمكنهم الاستدلال بحدوث صنعه تعالى على كونه فاعلا مختارا. على أنّهم صرّحوا بأنّ الأصل المقول عليه في إثبات كونه تعالى قادرا مختارا أنّه صانع قديم له صنع حادث، وصدور[١٣٦] الحادث[١٣٧] عن القديم إنّما يتصور بطريق القدرة دون الإيجاب، فتأمّل.[١٣٨]

(ورابعها:) قال رحم الله: «فإن قيل تعلق الإرادة بوجود الممكن أمر ممكن فيفتقر إلى موجد فيتسلسل أو يلزم وجوده بلا موجد، قلنا: إرادة الإرادة عينها أو الإرادة ترجح لذاتها أو تعلق الإرادة ليس بموجودة، بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد.»[١٣٩]

---

١٣٠ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٩٢.
١٣١ أ- الموجب.
١٣٢ أ: الإيجاد.
١٣٣ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٩٢.
١٣٤ ب: إذ.
١٣٥ ب، ش: صانع.
١٣٦ ب، ش- وصدور.
١٣٧ ب،ش: الحوادث.
١٣٨ من هذا القسم للمتن يتعلق بالمقدمة الرابعة.
١٣٩ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٩٦.

ظاهر السؤال أنها هو بتعلق الإرادة باعتبار وجوده[١٤٠] في نفسه فجوابه، هو الثالث من تلك الأجوبة. وأما الأوّلان فلا يناسبه، وإن كان السؤال بثبوت تعلُّق الإرادة[١٤١] واتصافها به. فالجواب الثاني يمكن أن يكون جوابا له[١٤٢] على أن يكون معنى قوله الإرادة ترجح[١٤٣] لذاتها إنما تتعلق[١٤٤] لذاتها من غير احتياج إلى شيء. وأمّا الأول والثالث فلا يناسب هذا التقرير، لكن يرد على الجواب الثاني أيضا أنّ تعلقها بأحد الطرفين، إذا كان لذاتها لم يمكن تعلقها بالطرف الآخر، وهو مناف لكونه قادرا بمعنى صحة الفعل والترك. والأولى في الجواب أن يقال تعلق الإرادة إنما هو بتعلق آخر لها[١٤٥]، وهكذا إلى غير النهاية، فيلزم التسلسل في التعلقات ويجوز[١٤٦] مثل هذا التسلسل لكونه أمرا إعتباريا، وإن قرر السؤال بأن تعلق الإرادة بوجود الممكن أمر ممكن، إذ يجوز تعلقها بعدمه أيضا، فلا بدّ له من موجد أي مخصِّص بأحد الطرفين. فجوابه هو الثاني دون الأول والثالث.

لكن السؤال على هذا التقرير يرجع إلى السؤال السابق أعني قوله: «فان قيل اختيار[١٤٧] المختار أحد المتساويين.»[١٤٨] وإن قرّر هكذا الاتصاف الذات بالإرادة المتعلقة بوجود الممكن أمر ممكن أو الإرادة نفسها أمر موجود ممكن، فيحتاج إلى موجد، فيتسلسل.[١٤٩]

وهذا وإن كان بعيدا بمقتضى[١٥٠] استدراك قوله[١٥١] تعلقه فجوابه على الأول هو الثاني وعلى الثاني هو[١٥٢] الأول منهما، وإن كان فيهما مناقشة فتدبر. وما يقال من أن إرادة الإرادة يحتاج إليها الإرادة، فكيف يكون عينها؟ فجوابه أن المراد أنّه يجوز أن يكون إرادة الإرادة عدمية وما يقال من أن الإرادة من الموجودات الخارجية فكيف يتصف الذات بالإرادة العدمية، وهل[١٥٣] هذا إلا

---

١٤٠ أ: وجودها.
١٤١ أ: التعلُّق للإرادة.
١٤٢ ب، ش– له.
١٤٣ أ: مرجه.
١٤٤ أ: تعلق.
١٤٥ أ– لها.
١٤٦ ب، ش: محلّ.
١٤٧ ب: احتياج.
١٤٨ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٩٥. وفيه:» فان قيل اختيار المختار أحد المتساويين ترجيح من غير مرجح.»
١٤٩ **التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ١/ ٣٩٦. قول التفتزاني:» فإن قيل تعلق الإرادة بوجود الممكن أمر ممكن فيفتقر إلى موجد ويتسلسل أو يلزم وجوده بلا موجد.»
١٥٠ ب، ش: يقتضي.
١٥١ ش: حوله.
١٥٢ أ– هو.
١٥٣ ب، ش:هو.

مثل اتصاف الجسم بالبياض المعدوم وهو باطل بالضرورة. فجوابه أن من الأوصاف ما لا يجوز الاتصاف[١٥٤] إلا بفرده الموجود كالبياض مثلا، ومنها ما يجوز الاتصاف بفرده الوجوديّ والعدميّ أيضا. فيجوز أن يكون الإرادة من هذا القبيل وبالجملة. فالكلام لا يخلو عن الاضطراب، فتأمل. يرشدك إلى الصواب وإليه المرجع والمآب.[١٥٥]

المصادر

- **التلويح على التوضيح**، التفتازاني، مسعود بن عمر، ، بيروت، ١٩٥٦.

-**التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، صدر الشرعة، عبيد الله بن مسعود، ، بيروت،١٩٥٦.

- **المحصول في علم أصول الفقه**، الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، بيروت، ١٩٩٢.

- **شرح المقاصد**، التفتازاني، مسعد بن عمر، باكستان، ١٩٨١.

- **كتاب التوحيد**، الماتريدي، أبي منصر محمد بن محمد بن محمود، تحقيق: بكر طوبال أوغلي، محمد آروشي، إستانبول، ٢٠٠٢.

- **حاشية على التلويح** للجرجاني، تحقيق: نورأفشان دنج، إستانبول، ٢٠١٦.

- **الاقتصاد في الاعتقاد**، الغزالي، تحقيق: إنصاف رمضان، بيروت، ٢٠٠٣.

١٥٤ ش: الانصاف.

١٥٥ أ- يرشدك إلى الصواب وإليه المرجع والمآب.