

# Kelâm ve Rü’yet: Hatibzâde ve *Risâle fî kelâmillâh ve rü’yetih* Adlı Eserin Tahkiki

**Öz:** Makalede amaç Hatibzâde’nin *Risâle fî kelâmillâh ve rü’yetih* adlı eserinin tahkik edilmesidir. Eserin ana muhtevası birbirinden ayrı iki metafizik problem üzerine kurulmuştur. Bunlardan ilki Allah’ın kelâmı, diğeri Allah’ın görülmesidir. Her iki konu kelâm ilmi çerçevesinde tartışılmaktadır. Bir haşiyeye görünümünde olmasına rağmen risâle müellifin kendine ait fikirlerini ve sorgulamalarını içermektedir. Risâlede daha çok müteahhir dönemdeki kelimcilerin kitaplarına atıflar yoğunluktadır. Risâlenin ilk başlığı altında Tanrı’nın konuşan bir varlık olmasının anlamı ve ilâhî kelâmın temellendirilmesi, bu temellendirmeye karşı çıkanların eleştirilmesi, lafız-mana olarak kelâmın ikiye ayrılması, kelâmın ibarelerden, ilimden ve iradeden ayrıştırılması üzerinde durulmaktadır. Burada son olarak kelâm ile yalânın problematik ilişkisi analiz edilmektedir. İkinci başlık Allah’ın insanlar tarafından görüleceğini temellendirmekte, görme olayının mahiyeti ve fiziksel şartları sıralanmakta ve buna karşı çıkanların itirazları çürütülmektedir. Her iki problemin ispatında akıl bir delil olarak değerlendirilse de asıl delilin nakil olduğu ifade edilmektedir. Akıl açısından yapılan değerlendirmede Allah’ın konuşması ve görülmesinin imkânsız olmadığına dikkat çekilmektedir. Bilindiği üzere akıl açısından bir konu imkânsız değilse kelimciler tarafından mümkün kategorisinde değerlendirilmektedir. Her iki meselede aklın sınırları çizilmiş ve ispatın temeline nakil yerleştirilmiştir. Ancak risâlede görüldüğü üzere meselelerin açıklanmasında kullanılan söylemlerin akıl ile çelişmemesine azami derecede dikkat edilmiştir. Hatibzâde aslında sonuç itibarıyla bakıldığında cumhurun görüşlerine ters düşen bir yaklaşımı savunmaz. Ancak bu, onun geleneksel birikimi gözden geçirmede olduğu gibi aktardığı anlamına gelmemelidir. Çünkü o başarısını meselenin sonucunu değiştirmekten ziyade sürecindeki etkinliğinde görmektedir. Bu bağlamda tek konu hakkında oluşan ekollerin yaklaşımları etraflıca özetlenir. Ardından yaklaşımlarını destekleyici delillerin gücü ve zaafı analiz edilir. Burada bir tür kanıtların seviye ölçüm tespitlerine bakılmaktadır. Bu, Hatibzâde’nin risâle boyunca sürdürdüğü tahkik yöntemidir. Dolayısıyla problemlerin sonuçlarını dikkate alarak onun hiçbir yenilik getirmediğine dair peşin hüküm vermek yanlıştır. Çünkü o yeni bir sonucu öne sürmekten çok sürecin zorlu yollarının nasıl geçildiğine yoğunlaşmaktadır. Aslına bakılırsa Hatibzâde bir meseledeki sonucu değiştirmek yerine sürecin değişik yollarını aramaktadır. Risâlenin yazı tarzına bakıldığında kullanılan ağıdalı dil yanında muğlak cümleler ana fikirlerin yakalanmasını zorlaştırmaktadır. Buna bir de mantığı formların dizilimi eklendiğinde zorluk bir kat daha artmaktadır. Tekrar başa dönlürse Hatibzâde bu risâlesiyile, Allah’ın kelâmı ve görülmesi konularında son sözü söylemek yerine gelecek kuşaklara, konuyla ilgili sözü edilen kanıtların tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini göstermektedir.

**Anahtar Kelime:** Kelâm, Osmanlı Düşüncesi, Hatibzâde, *Risâle fî kelâmillâh ve rü’yetih*, Tahkik, Kelâmullah, Rü’yet.

### Speaking and Seeing: Khatibzādah and Critical Edition of *The Risāle fī kalām Allāh wa ru'yātih*

**Abstract:** The aim of article is to critical edition of the work of Khatibzādah named *Risāle fī kalām Allāh wa ru'yātih*. The main content of the work is based on two separate metaphysical problems. The first of these is about the God's speech, and the other is the seeing of God. Both issues are discussed within the framework of the science of kalām. Although it looks like an annotation, the treatise contains the author's own ideas and questions. In the treatise, there are mostly references to the late period of the theologian's books. Under the first title of the treatise, the meaning of God as a speaking being and the grounding of the divine word, the criticism of those who oppose this justification, the division of the word as word-meaning, the separation of the word from phrases, science and will are emphasized. Finally, the problematic relationship between the word and the lie is analyzed here. The second title grounds that God will be seen by people, the nature and physical conditions of seeing are listed, and the objections of those who oppose it are refuted. Although reason is considered as an evidence in the proof of both problems, it is stated that the main evidence is the transfer of prophet (*ḥadīth*). In the evaluation made in terms of reason, it is pointed out that it is not impossible for God to speak and be seen. As it is known, if a subject is not impossible in terms of reason, it is evaluated in the category of possible by theologians. In both cases, the boundaries of reason were drawn and the basis of proof was the transfer. However, as can be seen in the article, maximum attention has been taken to ensure that the discourses used in the explaining the issues do not conflict with reason. As a result, Khatibzādah does not advocate an approach that contradicts the views of the public. However, this should not mean that he does not review the accumulation of tradition and conveys it as it is. Because he sees his success in the effectiveness of the process rather than changing the outcome of the issue. In this context, the approaches of the schools formed on a single subject are summarized in detail. Then, the strengths and weaknesses of the evidence supporting their approach are analyzed. Here we look at the level measurement determinations of some kind of evidence. This is the method of verification (*taḥkik*) Khatibzādah maintained throughout the treatise. Therefore, taking into account the consequences of the problems, it is wrong to prejudge that it does not bring any innovation. Because it focuses on how the difficult paths of the process were passed rather than suggesting a new result. If we go back to the beginning, Hatibzāde, with this treatise, shows the next generations that the mentioned evidence on the subject should be reviewed instead of saying the last word on the subject of Allah's kalām and vision.

**Keyword:** Kalām, Ottoman Thought, Khatibzādah, *Risāle fī kalām Allāh wa ru'yātih*, Kalām Allāh, Ru'yāt.

## Giriş

Hatibzāde hakkında müstakil doktora seviyesinde bir çalışma yapılmamıştır. Fakat eserlerinden yola çıkarak onun düşünce dünyasına ışık tutan ve ilmi mesaisine işaret eden parçalı ve dağınık halde bulunan akademik çalışmalar üretilmiştir. Bunlara örnek olarak bir yüksek lisans tez çalışması ve bir ansiklopedi maddesi dışında birkaç makale ve kitap içi bölüm yazılarına konu olan Hatibzāde hakkındaki çalışmalarını bazı bildiri metinleri takip etmiştir.

Mebrure Hanife Özbakır tarafından hazırlanan yüksek lisans çalışması "*Hatibzāde'nin Kelām ve Ru'yetullah'a Dair Görüşleri (Risāle fī'l-kelām ve'r-ru'ye isimli risālesi bağlamında)*" adını taşımaktadır. Burada sözü edilen risālenin ana başlıkları

sırasıyla takip edilerek Allah'ın kelâmı (*kelâmullah*) ve Allah'ın görülmesi (*rü'yetullah*) meselelerinin tartışması yapılmış ve Hatibzâde'nin özgün yönlerine işaret edilmiştir.<sup>1</sup> Aynı yazar Hatibzâde'nin düşünce dünyasının ve ilmi çabasının bir parçasını oluşturan klasik bilginin tanımı ile ilgili "*Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri*" adında bir makale çalışması da yapmıştır.<sup>2</sup> Hatibzâde'nin kelâm ve rüyet risâlesine atıfla eserin optik açısından değerini öne çıkaran önemli bir makale çalışması akademik yazıların arasında yerini almıştır.<sup>3</sup> Mustafa Bilal Öztürk'ün kaleme aldığı "*Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatibzâde-i Rûmî (öl. 1496) ve Risâle fi isbâti'r-Rü'ye ve'l-Kelâm Adlı Eseri*" isimli kitap içi bölüm yazısı, Hatibzâde'nin tek risâlesi bağlamında kısa bir inceleme içermektedir.<sup>4</sup> Fatih Sultan Mehmet döneminde belirli bir yazım türünün oluşmasına katkı sağlayan iyi-kötünün mahiyetini soruşturma sadedinde insan iradesini tartışan *Mukaddimât-ı Erbaa* metnine yönelik Hatibzâde'nin haşiyesi yayınlanmıştır.<sup>5</sup> Öte yandan bir bildiri kitabında Hatibzâde'nin cihat risâlesinden hareketle dinin pratik yaşamdaki tezahürüne ilişkin yaklaşımını ortaya koyan bir tebliğ metni Şükrü Maden tarafından hazırlanıp sunulmuştur.<sup>6</sup> Yine aynı bildiri kitabında Hatibzâde'nin

- 1 Mebrure Hanife Özbakır, *Hatibzâde'nin Kelâm ve Ru'yetullah'a Dair Görüşleri (Risâle fi'l-kelâm ve'r-ru'ye İsimli Risâlesi Bağlamında)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 78.
- 2 Mebrure Hanife Özbakır, "Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri", *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 82. Hatibzâde'nin bilginin tanımına yönelik yaptığı eleştirileri eleştiren Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520) hakkında yapılan bir çalışma için bk. Mustafa Bilal Öztürk, "Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi", *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 46 (2022), 145. Hatibzâde'nin eleştirdiği bilgi tanımını muasır olan Devvânî (öl. 908/1502) de zayıf bulmuştur. Mustafa Bilal Öztürk, "Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin Risâle fi Ta'rifil-'İlm Bağlamında", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV/2 (2021), 823. İki eleştirinin birbirini tetiklediği veya benzer imalardan hareket ettiği üzerinde düşünülmelidir.
- 3 Osman Demir, "Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde Optik", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* IX/3 (2019), 117.
- 4 Mustafa Bilal Öztürk, "Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatibzâde-i Rûmî (ÖL. 1496) ve 'Risâle fi İsbâti'r-Rü'ye ve'l-Kelâm' Adlı Eseri", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, (2019), 231.
- 5 Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâsiye 'ale'l-Mukaddimât'l-Erba'a Adlı Hâsiyesinin Tahkik ve Tahlili", *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 209.
- 6 Şükrü Maden, "III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu", *Cibâd Âyetleri Bağlamında Kastamonulu Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Cibâd Risâlesi*, ed. Ali Rafet Özkan ("Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri", Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016), 643.

*Tecrîd Hâşiyesi*'ni merkeze alarak zihni varlığı kabul ettiğini ileri süren bir tebliğ metni daha yayınlanmıştır.<sup>7</sup>

Bu çalışmada *Risâle fi kelâmi'llâh ve rü'yetib* isimli eserin kısa tahlili ve tahkikli neşrine yer verilecektir. Öte yandan Hatibzâde'nin biyografisi özetle verilecek, eser listesi başka çalışmalarda yapıldığı için burada ayrıca tekrar edilmeyecektir.<sup>8</sup>

## A. Araştırma ve Değerlendirme

### 1. Müellif

Müellifin asıl adı Muhyiddin Mehmed'dir. İbnü'l-Hatîb veya Hatîbzâde-i Rûmî olarak isimlendirilse de çeşitli nüshaların derkenar notlarında ismi kısaca Hatib-

7 Necmi Derin, "III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu", *Hatîbzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiyeye Alâ Hâşiyeti't-Tecrîd'inde Varlık Teorisi* ("Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri", Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016), 934.

Hatibzâde'nin telif ettiği tefsir hâşiyesinin Fatiha Suresi merkeze alınarak metin neşrine yer veren ve ilgili muhaşşinin tefsir ilmindeki yerini tespit eden bir tez çalışması da yapılmıştır.

Ebubekir Argum, Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiyeye'alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf adlı eserinin tahkiki (Fatiha Sûresi) (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 48. Buradaki çalışma yayın aşamasına geçtiğinde sözü edilen eserin 2022 tarihinde yüksek lisans tezi olarak tahkik edildiği fark edilmiştir. Tez ile bu yayının tarihindeki yakınlıktan ötürü, bu son aşamada sözü edilen tezden haberdar olunmuştur. Seyfettin Ertürk, Hatibzâde Muhyiddin Efendi'ye Göre Kelâmullah ve Rü'yetullah Meseleleri (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 99. Modern araştırmalardan bihaber bir tez olarak hazırlanmış olması dikkat çekmektedir. Hatibzâde üzerinde yapılan makale, kitap içi bölüm, tez ve bildiri yayınlarından hiçbiri okunmadan hazırlanmıştır. Laleli nüshasının merkeze çekilerek tahkik kısmına girilmesi tez için bir artıdır. Tez yazarının dört nüshayı görüp Kastamonu nüshasını görmemiş olması söylenmelidir. Çalışmada ortalamanın üzerinde bir gayretin gösterildiği teslim edilmelidir. Fakat benzer bir tahkik çalışması 2021 tarihinde de yapılmıştır. İki çalışmanın birbirini görmemiş olması not edilmelidir. Seyhun Sarp, Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin "er-Risâle fi Kelâmillah ve Rü'yetihi" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 38. Çalışmanın emek ürünü olmasını takdir etmekle birlikte tahlil kısmında Hatibzâde'nin ana fikirlerine yeterince temas edilmediği tespit edilmiştir. Ayrıca tahkikte İSAM tahkik esaslarına riayet edilmediği görülmektedir. Eserin diğer iki el yazma nüshasının görülmemiş olması da başka bir eksikliklerdir. Kaynakçasına bakıldığında tahkik ederken kendisine müracaat edilmesi gereken birinci el kaynaklara ulaşıldığı tezde teslim edilmelidir.

8 Hatibzâde'nin kısa hayatını, hoca ve yetiştirdiği talebelerini ayrıca eserlerini disiplinlere göre sistematik biçimde bulunduğu kütüphaneleriyle beraber sunan bir çalışma için bk. Borsbuğa - Borsbuğa, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiyeye'alâ'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili", 216.

zâde olarak anılmaktadır. Kastamonu'da dünyaya gelmiştir.<sup>9</sup> Tarihteki Müslüman düşünür ve yazarların doğum yılını vermek yerine ölüm tarihini vermek daha çok kullanılan yaygın bir uygulamadır. Dolayısıyla müelliflerin doğum tarihlerini aramaya çalışmak yerine ölüm tarihlerini tespit etmek yeterli gelecektir. Bu bağlamda Hatibzâde<sup>10</sup> ile birlikte çağdaşları Alâeddin Arabî,<sup>11</sup> Kestelî,<sup>12</sup> Molla Lutfi<sup>13</sup> ve İzarî Çelebi Kasım b. Abdullah Germiyânî'nin vefat tarihlerinin tıpatıp aynı (901/1496) olarak verilmesinden yola çıkılırsa, bu yazarlar için Osmanlı'nın II. Bayezid dönemi- ni idrak etmiş olduğunu gösteren ortalama bir ölüm tarihi verildiği söylenebilir. Zaten *Şâkâikü'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* gibi, Osmanlı âlimlerinin biyografilerine tahsis edilen eserlerde, ulemanın hayat hikayeleri, sultanların iktidar dönemleri dikkate alınarak düzenlenmiştir. Dolayısıyla verilen tarihlendirmeler de böyle bir pratikten ötürü yapılmış olabilir.

Hatibzâde ilk tahsilini babasının, daha sonra devrin önemli âlimlerinin rahle-i tedrisinde tamamladı. Osmanlı devletinin çeşitli medreselerinde müderrislik görevini ifa ederek ömrünü ilimle, öğrenmek ve öğretmekle geçirmiş oldu. Velut bir yazar olan Hatibzâde'nin<sup>14</sup> *Tecrid* haşiyesi daha kendisi hayatta iken tartışmalara yol açtı.<sup>15</sup> İlim mahfillerindeki müderris ve talebelerin elinde okunan bu eserler be-

- 9 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, thk. Mehmet Ali Yekta Saraç, ed. Mustafa Çiçekler (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016), 307.
- 10 İlyas Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/463.
- 11 Mehmet İpşirli, "Alâeddin Arabî Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/319.
- 12 Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/314.
- 13 Orhan Şaik Gökyay - Şükrü Özen, "Molla Lutfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/255.
- 14 Ölüm tarihi 901/1496 olarak verilen Hatibzâde'nin adı, Tefsîr-i Kâdı Beyzâvî'ye Hâşiye yazar Osmanlı ulema listesinde yer verilmiştir. Ancak bu haşiyenin kendisi ve ondan bahseden başka bir kaynak tespit edilememiştir. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 352.
- 15 Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 234. Molla Lufti, Hatibzâde'nin *Tecrid* Haşiyesi'ni okuyunca takriri tahririne mutabık değil diyerek eleştirmiş ve reddiye yazmaya karar vermiş, Hatibzâde ise onun mürtet olduğunu ilan ederek idam edilmesine yol açmıştır. İdam gerçekleşince Hatibzâde kendi kitabını onun elinden kurtardığını söylemiştir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge (İstanbul: Maarifü'l-Celile, 1941), 346.

lirli bir üne kavuşarak olumlu ve olumsuz değerlendirmelerin zemini haline geldi.<sup>16</sup> Çeşitli ilim ve sanat dallarında yetiştirdiği öğrencileri onun çok yönlü bir bilgin olduğunu göstermeye yeterlidir. Yaşamı boyunca ilim ve âlim vakarını korumaya çalışan Hatibzâde<sup>17</sup> vefatının ardından Eyüp Sultan'da bulunan Ali Kuşçu'nun (öl. 879/1474) kabri civarına defnedildi.<sup>18</sup>

## 2. Risâle

### 2.1. Risâlenin Adı ve Aidiyeti

Tespit edilebilen nüshalarda risâlenin adında yer alan kelam ve rüyet kelimelerini zikretmeyen yoktur. Diğer deyimle risâlenin ana konusunu bildiren başlığındaki kök isimlendirmede herhangi bir farklılık yoktur. Laleli nüshasında risâlenin adı metin içindeki isimlendirilmesinden esinlenilerek verilmiş olmalıdır. Burada *Mebâbis er-rü'ye ve'l-keâm min 'avîât 'ilmi'l-keâm* şeklindedir. Fatih nüshasında *Risâle-i rü'ye ve keâm li-Hatîbzâde* olarak, Topkapı nüshasında *Risâle fi mebâbisi'l-keâm ve'r-rü'ye li-Hatîbzâde*, Ayasofya nüshasında *Risâle fi kelâmillâhi Teâlâ ve rü'yetihî fi 'ilmi'l-keâm*, Murad Molla nüshasında *Risâle fi isbâti'r-rü'ye ve'l-keâm li-fadıl el-ma'rûf bi-Hatîbzâde* şeklindedir. Kastamonu nüshasında ise kelimeler arasında takdim-tehir yapılmış ve *Risâle fi rü'ye ve'l-keâm* olarak geçmektedir. Risâlenin adını Taşkoprizâde (öl. 968/1561) *Risâle fi bahsî'r-rü'ye ve'l-keâm* olarak anar.<sup>19</sup> Dikkat edildiği üzere bazı nüshalarda rüyet, bazılarında ise kelâm ismi önce verilmektedir. Tüm nüshalarda eserin içindeki sıralama ise kelâmın önce rüyeti sonraya bırakılmasıdır. Nitekim Hatibzâde'nin belirli bir şablon olarak benimsediği *Şerbu'l-mevâkıf* adlı eserde de sıralama kelâmın önce rüyetin sonra gelmesidir. Kütüphanelerin demirbaşlarındaki veya nüshaların zahriyelerindeki rüyetin önceye alınması eserin akışıyla uyumlu gözükmemektedir. Dolayısıyla buradaki farklılıklar dikkate alınmaksızın eserin ismi sözü edilen sıralamaya uygunca verilmelidir.

16 Taşkoprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 254.

17 Taşkoprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 252.

18 Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 308. Hatibzâde'nin makberinin kimi devirlerde meşhur olduğu, başka isimlere ait kabirlerin yerini belirtmek için kullanılmasından anlaşılabilir. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 651.

19 Ahmed b. Mustafa Taşkoprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 252.

Murad Molla nüshasında bulunan “isbât” kelimesi hariç diğer tüm kullarımlar metnin muhtevasını yansıtmaktadır. Risâlede ilâhî kelimelerin sıfatının ilim ve irade gibi sıfatlardan ayrıştırılması sorgulanmakta ve Ehl-i sünnet’in *nefsî kelâm* anlayışı hakkındaki kelâmî-felsefî endişeler dile getirilmektedir. Dolayısıyla risâlede *nefsî kelâm*ın bütünüyle ve tüm sonuçlarıyla ispat edildiğini veya kabul edildiğini söylemek doğru değildir. Benzer bir tutumu Allah’ın görülmesi konusunda da sergilenmektedir. Allah görülür veya görülmez şeklinde anlatılan her iki yaklaşımın akli ve nakli delilleri yeniden gözden geçirilmektedir. Sonuç olarak yine bu meselenin ispatından en doğru yolun nakil olduğu söylenmektedir. Bu konuları entelektüel olarak ele almak ve araştırma yapmak deyim yerinde ise eserin metin içi bağlamı telif sebebini vermekte yeterli değildir. Risâlenin yazılmasında ana motivasyon daha çok metin dışı bağlamdadır. Kendisinde önceki düşünce tarihinde nispeten uzun uzadıya tartışılan kelimeler ve rüyet konularını yeniden gündeme taşımaya Hatibzâde’yi sevk eden metin dışı sosyal ve siyasî amiller vardır ve bunlar aşağıdaki başlıkta anlatılacaktır. Risâlenin içerdiği konu bir kenara konularak adına dönülecek olursa risâlenin, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde tercih edilmiş *Risâle fi kelâmillâh ve rü'yetib* biçimindeki adıyla isimlendirilmesinde bir beis yoktur. Yazma nüshalara ve bibliyografi kitaplarında verilen bilgilere bağlı kalınırsa eserin söz konusu müellife nispeti tartışmasızdır ve aidiyeti kesindir.<sup>20</sup>

## 2.2. Risâlenin Telif Tarihi ve Sebebi

Taşköprizâde, Hatibzâde ve onun çağdaşları hakkındaki hikâyeleri kimi zaman babasının kimi zaman hocasının dilinden anlatmaktadır. Dolayısıyla tahkik edilecek metin yazarı ile sözü edilen biyografi yazarı arasında sadece bir kuşak vardır ve bu yakınlık onun aktarımlarının güvenilirliğini artırmaktadır. Hatta biyografi yazarı cereyan eden olaylar karşısında anlatılan düşünürlerin duygularını, tepkilerini ve o anki atmosfere varıncaya kadar ayrıntı denecek hususları rivayet edebilmektedir. Elbette bu durum rivayetlerin tümüyle doğru olduğunu göstermez, ancak göz önünde bulundurulması gereken güçlü bir veri olarak dikkate alınmalıdır.

Risâlenin telif sebebini ve arkasında yatan hikâyesini Taşköprizâde anlatmaktadır. Buna göre Hatibzâde sözü geçen risâlesini, sultan huzurunda kendi akranlarıyla gerçekleşen ve gergin bir tartışmaya dönüşen bir konuda kendi düşüncesini destek-

20 Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-üşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müştşrikin* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1997), 5/301.



lemek ve haklılığını ortaya koymak adına kaleme almıştır.<sup>21</sup> Anlatılana göre sultan, Hatibzâde ve Alâeddin el-Arabî'nin de içinde bulunduğu bir grup âlimi huzurunda ilmi müzakerede bulunmaları için davet etti. Uzun süren tartışma sultanın hiçbir şekilde tasvip etmeyeceği ve şiddetle karşı çıktığı bir noktada son buldu. Durumu anlayan Hatibzâde başında sultanın ismini anarak ona ithafla rüyet ve kelimeler hakkında bir risâle yazdı ve kelimeler bahsinde yaşanan gergin tartışmadaki iddialarının delillerini ortaya koydu. Vezir İbrahim Paşa eliyle eseri Sultan'a takdim etti. Sultan bu batıl sözü yazıya geçirerek savunmaya girişenin derhal ülkesinden sürülmesini söyledi. Siyasi otorite ile âlim arasında elçilik yapan vezir duruma hayret etti ve sultanın sürgün fermanını Hatibzâde'den gizledi. Öte taraftan Hatibzâde yazdığı eser karşılığında sultandan bir mükâfat beklentisi içindeydi ve ödülün gecikmesine içerlemekteydi. Hatibzâde vezire üzüntüsü gidermek için ülkeyi terk ederek Mekte'ye yerleşeceğini ilettiler, bunun üzerine vezir, tarafların gönlünü almak ve hadiseyi unutturmak için Hatibzâde'ye sultan adına kendi mülkünden 10 bin dirhem takdim etti. O kadar ki Hatibzâde ödülün vezir tarafından kasten geciktirildiğini düşündü. Üstelik ödül miktarındaki eksikliğin hesabını vezirden bildi. Bunun üzerine Hatibzâde ile vezirin arası açıldıkça açılmış oldu.<sup>22</sup>

Kâtip Çelebi, yukarıda anlatılan hikâyeyi *Şakâik*'ten iktibas ettiğini açıklasa da kendisi tartışmanın nihayetinde sultanın kabullenemediği sözün içeriğine dair aydınlatıcı bilgiler vermektedir. Buna göre Hatibzâde ile Alâeddin Arabî arasında mesele Tanrı ile yalanın problematik ilişkisine gelmiştir. Tanrı'nın yalan söylemesinin ontolojik ve epistemik statüsü tartışılmıştır. Ayrıca teolojik olarak yalan söylemenin, akli hükümlerdeki hangi kategoriye karşılık geleceği hakkında görüş ayrılığı yaşanmıştır. Alâeddin Arabî Tanrı'nın yalan söylemesinin kendinde imkânsızlık taşıdığını, Hatibzâde ise bu durumun kendinde imkânsızlık taşımadığını ileri sürmüştür. Her ikisine göre de Tanrı'nın yalan söylemesi imkânsızdır. Ancak imkânsızlık kendi içinde derecelendirilmiştir. Alâeddin Arabî kendi özünde dolaysız imkânsız (*imtina bizzât*) savunurken Hatibzâde Tanrı'nın yalan söylemesinin kendinden mümkün ama dolaylı imkânsız (*imtina bil-gayr*) olduğunu söylemiştir. Hatibzâde kendi tarafını açıklığa kavuştururken Tanrı'nın her şeyi yapabilmesine göndermede bulunmaktadır. Tanrı her şeyi yapabildiğine göre O'nun yalan söylemesini

21 Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 252.

22 Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 253.



engelleyecek bir kişi ve durum da yoktur.<sup>23</sup> Binaenaleyh Hatibzâde'nin bakış açısına göre Tanrı yalan söyleyebilir, ama hiç söylememiştir. Varılan bu sonucu duyan sultan anlatıldığına göre hiddetlenmiş ve küplere binmiştir. Hatibzâde söylemek istediğini izah sadedinde *Risâle fi kelâmillâh ve rü'yetih* adlı eserini kaleme almak durumunda kalmıştır. Risâlenin birinci başlığının üçüncü mebhasına bakıldığında sözü edilen yaklaşımın Hatibzâde tarafından kıyasıya müdafaa edildiği görülmektedir. Müellifin risâleyi emekli olduğu döneme rastgelen II. Bayezid'a ithaf etmesi, risâlenin olgunluk döneminde kaleme alındığını göstermektedir.<sup>24</sup> Dolayısıyla risâle II. Bayezid'ın tahtta iken (1481-1512) tarihlerinde yazılmış olmalıdır. Risâlenin en erken tarihli Laleli nüshasında (904/1499) yılının yazılı olmasından yola çıkılırsa müellifin bu yıllara yakın bir tarihte onu yazdığı söylenebilir.

### 2.3. Risâlenin Kaynakları ve Yazım Yöntemi

Osmanlı'nın özellikle erken dönemlerinde üretilen yazma eserleri anlamak için öncelikle çalışması yapılacak metnin hikâyesi ve dolaşımında bulunan bilgi akışı titizce takip edilmelidir. Aksi halde yazarın cümle yapısını ve kelime anlamını yakalamaktan başka bir derdi olmadığı gibi yüzeysel, eksik bir o kadar da yanlış bir kanaate varılabilir. Yazarın asıl ulaşmak istediği amacını kestirmek, cümleler arasında kurduğu anlamsal ilişkiler bütününe bakmaya ve parçaları açıklığa kavuşturmaya bağlıdır. Söz konusu inceliklere dikkat edilmediği takdirde yazma metinlerdeki yazılar anlamsızlıktan kurtulamaz, konuşamaz ve konuşturulamaz. Hatibzâde'nin ne söylemek istediği bir nevi satır aralarında gizlidir ve ilk okuyuşta anlaşılması güçtür. Evvelemirde üzerine konuşulan metinlerin ve kullanılan kaynakların anlamı açıklığa kavuşturulmalıdır. Ardından metindeki konu tartışmasına geçilebilir.

Risâlenin başlık, içerik ve model olarak takip ettiği temel kaynak *Şerhu'l-Mevâkıf*tır. Kelâm konusu *Şerhu'l-Mevâkıf*ta yer alan dördüncü mersadın yedinci maksadı

23 Kâtip Çelebi, *Sülemü'l-vüçûl ilâ tabakâti'l-fihûl*, thk. Abdülkâdir Arnavut (İstanbul: IRCICA, 2010), 5/470.

24 Sultan Bayezid Han döneminde Hatibzâde emekli olup yüz dirhem maaş alırken, öğrencisi Efdalüddinzâde ise o dönem müftüdür ve doksan dirhem maaş almaktadır. Sultan huzurundaki bayramlaşma merasiminde Hatibzâde, Efdalzâde'nin vezirlere selam vermesini yadırgamış hatta ulemanın itibar ve haysiyetini umera karşısında düşürdüğünü söyleyerek onun sırtına vurmuştur. Bu hikâyecik Hatibzâde'nin II. Bayezid döneminde aksakallı olgun bir pozisyonunda olduğunu göstermektedir. Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 250.

olan Allah'ın kelamı,<sup>25</sup> rü'yet konusu ise aynı başlığın neredeyse hemen akabindeki beşinci mersadın birinci maksadı olan Allah'ın görülmesi hakkındaki kısımlarıdır.<sup>26</sup> Hemen belirtmek gerekir ki risâle bir nevi bu kısımların haşiyesi görünümündedir. Gerçi söz konusu tarihlerde *Şerbu'l-Mevâkıf* seviyesinde telakki edilen Teftâzânî'nin *Şerbu'l-Makâsıd* adlı eserinde de aynı konuların sıralaması hemen hemen birbirinin benzeridir.<sup>27</sup> Hatibzâde risâlesinde *Şerbu'l-Makâsıd* adlı eserden faydalanır, ancak onun asıl muhatabı Cürçânî'dir. Adı geçen kelimeler kitapları arasındaki bu tercihin sebebi yine o dönemde yaşanan ilmi atmosferin gerginliği ve çekişmeli rekabet havası ile alakalı olmalıdır. Bilindiği üzere Teftâzânî ile Cürçânî'nin kelimeler-felsefe başta olmak üzere akli ilimlerdeki otoritelerini inkâr eden yoktur, ancak Cürçânî'nin Osmanlı ilim havzasında diğerine oranla belirli bir ağırlığı vardır. Mesela Hatibzâde'nin çağdaşı sayılan Hoca-zâde (öl. 893/1488) aktarıldığına göre Seyyid Şerif'in kitabıyla mukayese edilecek bir kitap olmadığını söylemiştir.<sup>28</sup> Keza Cürçânî'nin ilimde yanılmayacağına yönelik iddianın Efdalzâde (öl. 908/1502) ile Hoca Hayreddin (?)<sup>29</sup> tarafından Hoca-zâde'ye karşı savunulması yine onun başkaları karşısındaki özel konumuna işaret eder.<sup>30</sup> Öyleyse Hatibzâde'nin Cürçânî'nin sözlerini ve anlatım tarzını merkeze almasını bu ve benzeri tarihsel nedenlere bağlamak doğru olacaktır.

Hatibzâde'nin yine kendi devrinde yaygınca kullanılan aynı müellifin iki farklı telifi arasındaki tutarsızlıkları ortaya çıkarmaya gayret etmesi onun, metin okuma tarzına ve kaynak kullanım keyfiyetine işaret etmektedir.<sup>31</sup> Bu bağlamda Hatibzâde,

25 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerbu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 8/103.

26 Cürçânî, *Şerbu'l-Mevâkıf*, 8/130.

27 Sa'düddin Teftâzânî, *Şerbu'l-Makâsıd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 3/548.

28 Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 228.

29 Fatih Sultan Mehmed'in saltanatının son yıllarında vefat ettiği söylenir. Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 286.

30 Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 230.

31 Hoca-zâde, Efdalzâde ile Hoca Hayreddin'e Cürçânî'nin bir beşer olarak şaşabileceğini ve bir realite olarak şaştığını göstermek için onun iki kitabı arasındaki çelişkili ifadelerinin varlığına dikkat çeker. Buna göre Cürçânî *Şerbu'l-Mevâkıf*'ta "Kelimeler ilmi, mantık ilmine muhtaçtır" iddiasını taşıyan Teftâzânî'yi eleştirirken, kendi teliflerinden olan *Muhtasar Haşiyesi*'nde yine Teftâzânî'nin bu sözünün hak olduğunu ileri sürerek çelişkiye düşmüş ve böylece açık bir hata işlemiştir. Hoca-zâde'nin muhatabları birinci kitaptaki nakli doğru, ama ikinci kitaptaki nakli Hoca Hayreddin doğru kabul ederken, Efdalzâde yanlış görmüştür. Bunun üzerine Hoca-zâde hiddetlenerek meseleyi sonlandırmıştır. Tartışma sırasında yaşanan duygu durumlarının ayrıntısına varınca-

zaman zaman Cürçânî'nin *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntebâ* veya *Hâşiye 'alâ Levâmi'i'l-esrâr şerhi Metâli'i'l-envâr* çalışmaları ile *Şerhu'l-Mevâkıf* arasındaki uyumsuzluklara dikkat çemiştir. Hatibzâde benzer yöntemi Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* ile *Keşşâf* haşiyesinde yakaladığı farklılıklara da uygulamıştır. Elbette anılan incelikleri yakalamak Hatibzâde'nin titiz bir okuyucu ve analitik düşünce yapısına sahip olduğunu göstermektedir. Eş'arî düşüncenin müteahhir mümessilleri sayılan Cürçânî ile Teftâzânî tarafından kullanılan söylemlerin genel Eş'arî düşüncesi ile uyumu da Hatibzâde'nin risâlesinde sorguladığı başka bir husustur. Hatibzâde, Cürçânî'nin ifadelerindeki kapalılığı gidermek için yine onun *Hâşiye 'ale's-Şerhi's-Şemsîyye* adlı mantık çalışmasına referansta bulunur.

Kelâmî ve felsefî kitapların merkezi konumunu kaybettirmeyen risâlenin, hadîs kitaplarından Hanefî olması dikkat çeken Radyüddîn es-Sâgânî'nin (öl. 650/1252) *el-Mevzû'ât*'ına<sup>32</sup> yer vermesi önemlidir. Çünkü Hatibzâde'ye göre Eş'arî ve Mu'tezile başta olmak üzere Allah'ın kelimasını tartışan ekol mensuplarından hiçbiri anılan hadîs kitabından bilgiyi kullanmamış ve gözden kaçırmıştır. Burada aslında derin bir kelâm meselesi tartışılırken diğer disiplinlerin verilerinden istifade edileceği öğretilmektedir. Hatibzâde bu risâlesini yazarken kelimadan, fikha, tefsirden hadîs ve belagat gibi pek çok farklı disipline ait kitaptan yararlanmış ve onların içeriklerini tahlil ederek değişik bağlantılar kurabilmiştir. İslamî ilimlere hâkimiyetini gösteren

ya kadar aktaran önemli bir kaynak için bk. Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 231. Ayrıca Hocazâde'nin haklı olduğu görmek için bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtasari'l-müntebâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/128. Burada Cürçânî, mantık ilminin hiçbir ilmin parçası olmadığını ve kendi başına müstakil bir ilim dalı olduğunu savunmuştur. Üstelik o, mantık ilim dalının her ilmin mukaddimesi konumunda olduğunu söylemiştir. Öyleyse müstakil ilim dalı olarak mantık, her ilim dalı için gerekli bir alet statüsündedir ve bu anlamda kelim ilmi de dâhil olmak üzere her ilim ona muhtaçtır ve bağlıdır. Hâlbuki Cürçânî bu sözlerinin aksine *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta kelim ilminin dinî olmayan herhangi başka bir ilme muhtaç kılınmasını açıkça reddetmiştir. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâti (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/52.

- 32 Hatibzâde'ye göre "Allah kelim'ı Kur'an mahlûk değildir" şeklindeki hadîsin ekoller tarafından sonradan ortaya konmuş mevzu bir hadîs olduğuna dikkat edilmemiştir. Hatibzâde bu konuda Sâgânî'nin kitabını referans alarak bu hadîsin uydurma olduğu ve kendisiyle hiçbir şeyin kanıtlanmasının doğru olmadığını düşünmektedir. Radyüddîn es-Sâgânî, *el-Mevzû'ât*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1984), 76. Ebû Bekr el-Beyhakî de (öl. 458/1066) *el-Esmâ' ve's-şifât* adlı kitabında aynı görüşü paylaşmaktadır. Ona göre bu hadîs doğru değildir, senedi karanlıktır (*esânîdubü muzlîme*) ve hiçbir şekilde kanıt olarak kullanılmamalıdır. Ebû Bekr el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-şifât li'l-Beyhakî*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-Süvâdî, 1993), 583.

bu durum onun zihin dünyasını genişletmekle birlikte, onu meselenin tartışıldığı zeminden ve derinlikten uzaklaştırmamıştır.

#### 2.4. Risâlenin Muhtevası

Bu risâlede İslam düşüncesinin erken döneminden bu yana tartışılacağı iki ana mesele ele alınmaktadır. Bunlardan ilki risâlenin telif sebebi olarak gösterilen ilâhî kelamın mahiyeti sorunu, ikincisi telif sebebi bilinmeyen Allah'ın görülüp, görülmeceğinin fizik ve metafizik zeminde incelenmesidir.

##### 2.4.1. Kelam

Allah'ın kelamı bölümünde bu kelamın temellendirilmesi yapılmaktadır. Kelamın mahiyeti yanında onun lafzî ve nefsî olmak üzere iki türe ayrılışı incelenmektedir. Kelamın söz ve anlam katmanlarına ayrılmasına sevk eden etkenler tartışılmaktadır. Sözdən anlama geçişi temsil eden lafzî-nefsî ayrımının tutarlılığı üzerinde durulmaktadır. Her türlü dışsal söz ve sözcükten arındırılan nefsî kelamın muhtevası ve özünde bulunuşu irdelenmektedir.

İslam düşüncesinde yapılan bu ikili ayrım aslında kelamı *lafız* yönüyle sonlu, *nefis* yönüyle sonsuz kabul edilmesine kapı aralamak için formüle edilmiştir. Her türlü konuşma etkinliğinin temelinde harf, kelime ve ses gibi harici, bir de anlam gibi dâhili unsurlar bulunmalıdır. Harici öğelerin sonlu olduğunda kuşku yoktur, ancak anlamın varlıksal ve bilgisel statüsü yoruma açık kalmıştır. Tanrı'dan başka her şeyi sonlu sayan ve zata zait sıfatları kabul etmeyen Mu'tezile için kelamı anılan öğelere ayırmak yanlışdır. Onlara göre kelam, harflerden oluşan kelime ses ve anlamın tamamıdır. Kelimelerden öte ezeli anlam diye bir şey yoktur.

Ehl-i sünnet'in cumhuruna göre kelamın anlam yönü ezeli bir sıfat olarak kabul edilmiştir. Ancak Hatibzâde'ye göre lafız ve sesin ötesinde kelamın nefsî yönünü savunanların açıklamaları, onun yani nefsî kelamın muhtevasını anlamlı bir şekilde doldurmada başarılı olamamıştır. Elbette söz veya sözcükte anlama işaret eden bir yön bulunmaktadır. Fakat Hatibzâde için kendisine işaret edilen anlamın kendisi ve ilâhî özünde bulunuşu tam anlamıyla açık değildir. İlâhî kelamı lafızdan öte bir alana taşıma girişimi sadedinde nefsî kelamın varlığını ispat için getirilen deliller, ilâhî irade sıfatı için getirilen deliller kadar Hatibzâde'ye göre güçlü değildir. Zira nefsî kelam her türlü kayıttan azade bir biçimde nispet olarak tanıtılmıştır. Fakat nispetlerin haricî varlıkları

yoktur, oysa Ehl-i sünnet'in bir sıfat olarak kabul ettiği kelâmın bir varlık statüsü olmalıdır. Tanrı'da bir sıfat olarak bulunan anlamı ezeli ve ebedi kılmaya yönelik geliştirilen nefsi kelâm anlayışı Hatibzâde için nihai kertede tartışmaya kalmaktadır.

Birinci alt başlığın içeriğinde nefsi kelâmın mahiyeti üzerine yürütülen müzakerelerin ardına onun ibarelerden ve lafızlardan farklılığı gösterilmektedir. Bilindiği gibi sözler ve sözcükler zaman mekân ve millet kayıtlıdır, hâlbuki nefsi kelâm tüm bunlardan azade ve kayıtsız olmak üzere mutlak bir içeriğe sahiptir. Bunların ertesine kelâmın ilim ve irade gibi diğer sıfatlardan başkalığı vurgulanmaktadır. Kelâm, nispet veya bir haber olarak alındığında bir kişinin bildiğinden başka bir şekilde haber vermesinin mümkün olması örneğinden yola çıkılarak kelâm ile bilgi arasındaki ayrım gösterilmektedir. Fakat Hatibzâde verilen örneğin sonucu ispat etmekte yeterli olmadığını düşünmektedir. Çünkü burada söz konusu Tanrı'nın haberidir ve bunun bir şeyi bildiğinden başka türlü haber vermesi olası değildir.

İlim ile kelâm arasını ayıran diğer bir açıklama tarzına göre totalde haber olan nefsi kelâmda bilginden farklı olarak kendiyile ya da başkasıyla ilgili *kast-ı hitap* vardır. Nitekim bilginin hitap kastını çağrıştıran bir anlamı yoktur, denilmektedir. Hatibzâde'ye göre bu açıklama tarzı da önceki gibi ilim ile kelâm arasındaki ayrımı vermekten acizdir. Ona göre ilim ile nefsi kelâm arasındaki farkı ortaya koymak için kelâmı anlamlı lafzın bir işareti olarak almak gerekmektedir, çünkü ilimde lafız ve işaret öğeleri bulunmamaktadır.

Nefsi kelâmın son olarak iradeden farkı izah edilmektedir. İlimdeki benzer bir olay burada da verilmektedir. Buna göre bir patronun yapılmasını istemediği halde bir işçisine bir şeyi emretmesi irade ile nefsi kelâmı birbirinden ayırmaya yeteceği söylenmiştir. Fakat Hatibzâde için her nasıl bu örnek kelâmı ilimden ayıramamıştır, öyle de iradeden de ayıramamıştır. Zira bir kişinin haber vermesindeki ibarelerin işareti aslında konuşanda bulunan ilmi referans alır, keza emir etmek emredenin iradesine bağlanır, aynı şekilde yasaklamak da yasaklayanın iradesiyle açıklanır. Böylece Hatibzâde'ye göre ilim ve irade sıfatlarından başka bir nefsi kelâm temellendirilmemiş olur. Diğer sıfatlardan başka bir kelâm sıfatını temellendirmek için burada başvurulacak tek çare kelâmın anlamı karşı tarafa aktarmakla ilgili bir fonksiyon icra ettiğini söylemektir.

Hatibzâde açısından son tahlilde nefsi kelâmın haber ve emir olduğunu savunan Eş'arîler ile bazı Mu'tezile'nin ileri sürdüğü haber ve emir emarelerini taşıyan kelâm anlayışı aynı kavşakta kesişmektedir. Bu itibarla ilgili metinde kısaca özetlenen çeşitli sorgulamalar gelenekten aktarılan bilgiler eşliğinde devam ettirilmektedir.

İkinci alt başlıkta sonsuz (*kadîm*) nefsî kelam yaklaşımına karşı duran başta Mu'tezile ile hesaplaşmaya girilmektedir. Mu'tezile'ye göre ilâhî kelam ile Tanrı'nın ilişkisi zat-sıfat irtibatı değil, yaratan-yaratılan ilişkisidir. Buna göre Tanrı sesleri ve istediği anlamlara işaret eden sözcükleri yaratır.<sup>33</sup> Burada anlatılan konuşma sürecinin tamamı hiçbir ayırım yapılmaksızın sonludur ve Tanrı'dan başka bir yerde bulunur. Lafızların işaret ettiği anlamı kabul eden Mu'tezile bu anlamların sıfat sayılan kadîm kelama işaret etmesine karşı çıkmaktadır.<sup>34</sup> Onlar kelam kavramının muhtevasında onu sonsuz kılacak bir anlamın ve özelliğin olmadığını söylerler. Lafızların sonlu olmasında her iki ekolde birleşmekte, anlamın sonlu olup olmaması konusunda ise birbirinden ayrılmaktadırlar.

Yukarıda çerçevesi çizilen bu teolojik tartışma kendisini somut olarak Kur'an-ı Kerim'in öncesinde yokluk olan sonlu (*bâdis*) veya öncesinde yokluk olmayan sonsuz (*kadîm*) sayılmasına yansımıştır. Hatibzâde her iki ekolün kendi görüşlerini desteklemek için getirdiği nakil kaynaklı kanıtları *Şerhu'l-Mevâkıf* eşliğinde detaylı değerlendirmektedir. Nefsî kelamı temellendirmek veya karşı durmak bağlamında her iki ekolün de kullandığı "Kur'ân Allah'ın kelimadır ve mablûk değildir" rivayeti hakkında Hatibzâde ilginç bir hususa dikkat çeker. Ona göre nefsî kelamı kabul eden Ehl-i sünnet veya ona karşı çıkan Mu'tezile gibi iki ekol de bu rivayetin uydurma olduğuna işaret etmemiştir. Oysa Hatibzâde bu sözün uydurma hadîs kitaplarında geçtiğini belirtmektedir.<sup>35</sup> O, bu tespitini Radıyyüddîn es-Sâgânî (öl. 650/1252) tarafından telif edilen *el-Mevzû'ât* adlı çalışmaya dayandırmaktadır.

Bu bölümün son alt başlığında risâlenin telif sebebi olarak da gösterilen Allah'ın yalan olguyla irtibatı teolojik açıdan tartışılmaktadır. Her İslam ekolüne göre Allah'ın yalan söylemeyeceği hususunda tam bir ittifak vardır. Ama sonuç olan bu ittifaka ulaşma sürecinde farklı yöntemlerde müracaat edildiği görülmektedir. Hatibzâde meselenin zeminin yer alan; ahlâkî ilkelerin temeline dönük yürütülen değerlerin varlıksal ve bilgisel kaynaklarına doğru analizlerini sürdürür. Konuyla yakından ilgili Eş'arî ve Mu'tezile'nin akıl ve nakil açısından getirdiği kanıtların

33 Mu'tezile'ye göre *nefsî kelam* kavramı makul değildir. Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung ve Martin McDermott (Tâhran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 2007), 184.

34 Kelam harf ve sestem ibarettir. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, 191. Ayrıca "المتكلم هو فاعل الكلام" deymi için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, 192.

35 es-Sâgânî, *el-Mevzû'ât*, 76.

gücünü burada Hatibzâde masaya yatırmakta ve ekolleri tabir yerinde ise yeniden canlandırarak konuşturmuştur. Ona göre en nihayetinde Eş'arîler problemin peygambere güvene dayandırarak açıklamaktadır. Nasıl ki her sözü doğru olan peygamber, Allah'ın kelâmını temellendirirken ana dayanaktır, öyle de Allah'ın yalan söylemediğinin veya söylemeyeceğinin de garantörüdür.

Eş'arî mezhebe göre ilâhî kudret tüm mümkünleri kapsadığı için yalan haber de bunun dışında mütalaa edilmez. Nitekim kudret bir eylemi yapmak ve yapmamak imkânını elinde bulundurmaktır. Öyleyse sadece kudret merkezli düşünüldüğünde aciz bir insanın yalan söylemeye kudreti ile ilâhî kudret eşittir. Bilindiği üzere bu bakış açısının altında eylemlerin kendisindeki ahlâkî değerlerin sıfırlanması yatmaktadır. Buradaki yaklaşımda eyleme değerini veren özne olduğu için değerlerin değişimi de öznenin değişimine bağlı olarak değişkenlik arz edecektir. Fakat nesnel değerler yaklaşımını benimseyen Mu'tezile'de özne değişimine bakılmaksızın bir eyleme değerini eylemin kendisinde bulunan değer kazandırmaktadır. Elbette eylemin kendisinde bulunan şeyin öz mü, sıfat mı olduğu Mu'tezilî ekol mensuplarıncı değişebilmektedir.<sup>36</sup>

Bu noktada Hatibzâde'ye göre bir kavramın veyahut problemin hiçbir bağlama konulmadan arz ettiği durum ile bir bağlama girdiğindeki durum değişecektir. Söz gelimi hiçbir bağlam dikkate alınmaksızın “yalan haber” olgusuna bakıldığında bu eylemin mümkün kapsamında olduğu teslim edilmelidir. İşte ilâhî kudret açısından hiçbir değer yargısı içermeyen, her türlü bağlamdan arındırılmış “yalan haber” olayına bakıldığında bu eylem Tanrı için kendinde mümkün kategorisine girecektir. Dolayısıyla eylem kendinde mümkün, ama başka bağlamlar hesaba katıldığında imkânsız dönüşmektedir. Fakat eylem; doğrudan imkânsız (*mümteni bi'z-zât*) değil, dolaylı bir imkânsız (*mümteni bil-gayr*) kategorisindedir. Gerçekten bu ayrım Eş'arî düşünce dizgesi içinde anlamlı bir yere oturtulabilir, ancak değişmez değerleri savunan Mu'tezilî veya en azından bazı meselelerde değişmez değerlerin olması gerektiğini vurgulayan Mâtürîdî düşünce buna kökten karşı çıkacağı aşîkârdır. Sonuç itibarıyla bakıldığında Hatibzâde, kendisine bu konuda muhalif olan çağdaşları yanında dahi konuşlandığı konumdan kaçmamakta ve onlara karşı görüşünün vakıya mutabık olduğu hususunda ısrar etmektedir.

36 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, 120.



## 2.4.2. Rüyet

İslam düşüncesinde varlık türlerini yaratan ve yaratılan olarak tasnif etmek ve bu alanları ekollerin belirli kelimelerle kavramsallaştırması gelenek haline getirilmiş bir husustur. Kendi sistemlerinin gereklerini ve duyarlılıklarını gözeterek düşünce ekollerinin sözü edilen alanla ilgili kullandığı kelimelerin anlamları muhteva olarak farklı doldurulmaktadır. Yüzeyle farkın belirginleşmediği, ancak derinlemesine doğru dalındığında ortaya yaratanı ve yaratılan ifade eden farklı kelimelerin istihdam edildiği görülebilir. Yaratanın yarattıklarıyla irtibatının açıklanması hususunda çok pek sorun sökün ederken, yaratanın insanla ilişkisini ilgilendiren alanlar da tartışma konusu olmaktan uzak kalamamıştır. Allah'ın görülmesi sorunu da sözü edilen her iki alanı ilgilendiren boyutlara uzanan bir içeriğe sahiptir.

Allah'ın görülmesi olayı zorunlu varlığın görünebilir olduğunu içermesi yönüyle kendisinin varlık boyutunu ilgilendiren muhtevadadır. Yani Allah'tan başka hiçbir varlık dikkate alınmaksızın bile bu konuda tartışma yürütülebilir ve Allah'ın görmesi tek başına bir problem olarak ele alınabilir. Söz gelişi başkasının Tanrı'yı görmesi yerine soru, Tanrı'nın kendisini görmesine döndürülebilir. Buradan bakıldığında keyfiyetsiz bir varlık olan Tanrı'nın kendisiyle olan ilişkisi bir mesele olarak karşıda durmaktadır. Bu mesele bir kenara konulacak olursa Allah'ın insanlar tarafından dünya veya ahirette görülmesi olayı insan için bilgi ve varlık düzeyleriyle alakalı bir biçimde kavranabilir. Hatibzâde konuya bu ikinci açıdan yaklaşmış ve meselelerin önce sıhhatini, ardından imkânını son olarak da Allah'ın görülmesine karşı çıkan zümrelerin yaklaşımlarını akıl ve nakil kaynaklarıyla beraber analiz etmiştir.

Tanrı ve insan açısından olmak üzere meseleye çift yönlü yaklaşan Hatibzâde, Allah'ın görülmesinin en nihayetinde nakil kaynaklı olarak temellendirilmesi taraftarıdır. Zira ona göre burada insan aklının mümkün hükmünü vermekten başka çaresi yoktur. Yani insan için Allah'ın görülmemesi kadar görülmesi de mümkün kapsamındadır. Buna bağlı olarak Hatibzâde dünya şartlarındaki fiziksel görme olayını gerekçe gösteren Mu'tezile cenahından Ehl-i sünnet'e yöneltilen eleştirileri değerlendirmektedir. Bilindiği üzere Mu'tezile'ye göre Tanrı her türlü cismi yaratan fail olduğuna için cisim olmaz,<sup>37</sup> çünkü yaratıma konu olan nesne ile özne farklı olmalıdır ki bir yaratım olayından bahsedilebilsin. Yaratan yarattığında sadece derece olarak değil kökten başka bir varlıktır.<sup>38</sup>

37 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, 51.

38 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, 54.

Mu'tezile her nasıl ahlâkî değerlerde fizik ve metafizik ayrımına gitmemiş, öyle de görme olayının şartlarını dünya ve ahiret olarak ikiye ayırmamıştır. Diğer bir anlatımla her nasıl temel ahlâkî ilke ve yargılar insanı ve Tanrı'yı eşit derecede bağlar, öyle de tek bir fiziksel olayın şartları dünya ve ahiret alanlarında farklılaşmaz.<sup>39</sup> Burada optik bilimin o günkü verilerini kullanarak Ehl-i sünnet'in önerdiği çifte standarda karşı çıkan Mu'tezile'nin yaklaşımı Hatibzâde tarafından inceden inceye gözden geçirilmiştir. Varlık boyutuna bağlı olarak bilgi zemininde bedahet ileri süren Mu'tezile'nin bu iddiası Hatibzâde tarafından kabul görmez. Çünkü Allah'ın görülmesi olayına ilk kez tanık olan saf bir insan aklı bu konuda zaruri olarak imkânsız hükmünü vermez. Tersine bir merak uyanır ve Tanrı'yı görmek ister. Sadece bu merak bile meselenin bedihî olarak olumsuz olmadığını göstermektedir.

Tanrı'nın görüleceğine dair iddiaların temelinde nakil kaynaklı veriler yatmaktadır. Buna bağlı olarak prensip gereği bir olayın vaki olacak olması, öncelikle o olayın kendinde imkânından sonra gelmektedir. Meselenin imkânı gösterilmeden naklin kullanılmasının sağlıklı olmayacağı zaten açıktır. Hatibzâde'ye göre akıl bir problem hakkında mümkün hükmünü kesin olarak verdikten sonra geriye naklin doğru bir şekilde kullanılması kalmaktadır. Diğer bir deyimle meselenin teorik arka planı teşhiz edildiğinde metinlerin yorumlanması akıldan elde edilen verilere göre rahat yapılabilir. Öyleyse Allah'ın görüleceğini veya görülmeyeceğini söyleyenler arasında naklin yorumlarını öne çıkarmaya gerek yoktur, bunu yapmak odak noktasında uzaklaşmak anlamı taşır. Yapılması gereken bilgi zemininde aklın hakemliğine başvurmak ve aklın görülüp görülmeyeceği konusundaki hüküm veriş sürecine dikkat kesilmektir.

Eş'arî dizge için herhangi bir varlığın görülmesi için tek şart onun var olduğunun bilinmesidir. Bir şeyin görülmesini mümkün kılan tek husus onun var olmasıdır. Tanrı var olduğuna göre artık O'nun zorunlu varlık oluşu görülmesi önünde bir engel teşkil etmez. Çünkü görülme için kategori farkı gözetmeksizin var olmak yeterlidir. Öte yandan kudret merkezli düşünen Eş'arîler için Tanrı kendisini göstermek isterse bu kararın önünde durabilecek başka bir mani gerçekten de yok gibidir. Fakat bu açıklama tarzının yol açtığı diğer bazı teolojik problemler bulunmaktadır. Söz gelimi Tanrı'nın kendisini göstermesi kendi iradesine bağlandığında, o zaman

39 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, 57. Ahlâkî değerlerde ayırım gözetmediği belirten pasaj için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, 150.

kendine dokundurmak isterse dokundurabileceği veya diğer duyu organlarının nesnesi kılınabileceği sorunu gündeme getirilmektedir. Eş'arîlerin bu sorunu çözerken tutundukları tek dal rüyet konusundaki kadar güçlü rivayetlerin sözü edilen diğer organlar için gelmemiş olmasıdır. Öte yandan cevherlere dokunulması kabul edilmezken, onların görülmesi kabul edilmiştir. Cevherlere dokunulduğuna dair duyu bilgisi akla aslında duyu organlarının yardımıyla gelmektedir. Cevherlerin görülmesinde bir beis görülmediği için aynı durum Tanrı için de söz konusu edilebilir, iması Hatibzâde tarafından verilmiştir.

Temelindeki rivayetlerin gücünü sorgulamaya açan Mu'tezile'nin duyu organlarında böyle bir istisnaya gitmemesi kendi içinde daha tutarlı gözükmektedir. Zira rivayetler gerekçe gösterilecek rüyet kapısının açılması aslında diğer organların bundan neden mahrum kalacağını açıklamakta güçlü çekecektir. Her şey bir tarafa meselenin varlık ve bilgi zemininde çözümlendikten sonra rivayetlere gitmek doğru gözükmektedir. Hatibzâde burada Cürçânî'nin gösterdiği nakil yolundan gitmenin daha tutarlı olacağı kanaatinde, çünkü akıl açısından getirilen kanıtların içeriği her iki yaklaşımı destekleyecek türdendir.<sup>40</sup> Anlaşıldığı kadarıyla rüyet meselesini bedihi seviyeden nazarî seviyeye indirmek akıl sayesinde gerçekleştirildikten sonra artık nakil malzemesine sarılmak en doğru yol gözükmektedir. Cürçânî bu yaklaşımı Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye atıfla tercihe şayan bulurken,<sup>41</sup> Hatibzâde de aynı yola işaret etmekle birlikte bu yaklaşımın nihayetinde rivayete dönen bir yönü bulunduğu için kesinlik derecesinde olmadığını vurgulamaktadır.

Tanrı'nın görüleceğinin vaki olacağını bildiren kaynakların tamamı nakildir. Nakil merkeze alındığında onun delaleti kesin değilse yoruma açık bir yönü bulunacaktır. Cürçânî Allah'ın görüleceği hususunda Müslümanlar arasında ittifak bulunduğunu bildirmiştir.<sup>42</sup> Dolayısıyla ittifaka binaen Allah'ı görmeye işaret eden ayetlerin tamamı bu yaklaşım çerçevesinde anlaşılmalıdır. Hatibzâde naklin merkeze alındığında ve akıl ile desteklenmediğinde kesinlik ifade etmeyeceğine yönelik endişelerini tekrar dile getirerek fazla yorum yapmadan rüyet konusundaki ikinci alt başlık olan vuku bölümü bitirmektedir.

40 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/145.

41 Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017), 158.

42 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/130.

Üçüncü alt başlık Allah'ın görülmesini kabul etmeyen ekollerin akıl ve nakil kaynaklı tereddütlerine ayrılmıştır. Allah'ın görüleceği söylendiğinde aşılması gerekenleri bildiren bu tereddütler, fiziksel görme olayına getirilen şartların sayılması ve incelenmesi eşliğinde devam etmektedir. Hangi şartların bir araya toplandığında görme olayının gerçekleştiğinin ve bu şartların asgari ve azami standartlarının belirlenmesine yönelik tartışmalar yürütülmüştür. Keza bir araya gelen şartların fizik ve metafizik alanda zorunluluk ifade edip etmediği sorgulanmıştır. Hatibzâde'ye göre şahit ve gaip alandaki rüyetin farklılaştırılması Eş'arî dizge içinde sorunlar barındırmaktadır, burada farklılaşmanın imkânına işaret etmekle yetinmek daha sağlıklı bir yoldur.

Akıl açısından getirilen ikinci tereddüde göre görmek karşılıklı olmayı gerektirir. Allah ile insanın karşılıklı bir konumda olması ise yanlıştır. Eş'arîlere göre görmek olayının asgari şartı arasında mukabil olmak yoktur. Söz konusu şartın bir dayatmadan ve alışkanlıktan ibaret olduğu ayrıca belirtilmelidir. Akıl kaynaklı getirilen üçüncü şüphe ise her görme olayında bir *intiba* ile özdeşleştirilmesidir. Buna göre görme olayı bir tür intiba ve izlenim edinme sürecidir ve Allah'ın izlenimini edinmek imkânsızdır. Hatibzâde görme olayının şartları içinde tartıştığı bu hususu tekrar hatırlatır ve intiba şartının mutlak olmadığı ve askıya alınabileceğini düşünmektedir.

Nakil kaynaklı tereddütlerden ilki gözün idraki ile rüyet olayı arasındaki farkı göz ardı etmekten veya iki kelime arasında fark gözetmemekten ileri gelmektedir. Göz organı beraber kullanıldığında idrak etmek aslına bir şeyi tamamiyle ihata etmek ve kuşatmak anlamın gelir. Dolayısıyla rüyet kelimesinde bulunmayan; ulaşma, kavuşma ve erişme gibi içeriklere idrak kelimesi sahiptir. Ancak rüyet; herhangi bir şeye yön tayin etmeksizin görmek anlamına gelmektedir. Hatibzâde soruna verilen yanıtın muhtevasında öngördüğü bazı açılardan zafiyetlerini mantıkî önermeler biçimine dökerek dile getirmektedir. Ayetlerin çift katmanlı yorumlarını göstererek Allah'ın ahirette görüleceği yönündeki cumhurun görüşüne ters düşmediği genel anlamda söylenebilir. Ancak bu paralellik tafsilatta bazı çekincelerini dile getirmekten Hatibzâde'yi alıkoymadığı vurgulanmalıdır.

### 3. Tahkikte İzlenen Yöntem

Tahkikte model bir yöntemi ve açık standartları olması nedeniyle "İSAM Tahkiki Neşir Esasları" benimsendi. Bu çalışmada tahkiki gerçekleştirilen risâlenin nüshalarının alındığı kütüphanelerin ilk harflerinden esinlenilerek elde edilen remizler dipnotlarda gösterildi. Nüshalarda olmayan başlıklar takibi kolaylaştırmak adına

tarafımızdan köşeli parantezle sonradan ilave edildi. Paragraf başları, noktalama işaretleri anlam akışına uygun olarak tarafımızca düzenlendi. Bundan başka risâlenin alıntı yaptığı klasik ana kaynaklar tarandı ve dipnotlarda yerleri gösterildi. Risâlenin ana kaynaklardan doğrudan iktibasla aktardığı alıntılar üç cümleden fazlaysa içerlek içine alındı. Üç cümleden az alıntılar ise «...» işaretleri içine alındı ve kullanılan birinci el kaynak dipnotta belirtildi. İktibasla aktarılan alıntılarla birinci el kaynaklar çift taraflı karşılaştırıldı; anlam bütünlüğü sağlaması amacıyla birtakım ilave edilen kelime veya cümleler yine doğrudan birinci el kaynaktan alınarak köşeli parantez içinde metne eklendi. Tırnak işaretleri kıyasların öncüllerini ve önermelerini vurgulamak amaçlı da kullanıldı. Hangi nüshadan alındığını belirtmek suretiyle derkenara not edilen açıklamalar dipnota “hamiş” ibaresiyle not edildi. Son olarak güncel Arapça imlasına uygun hareket edilmeye gayret edildi.

Tahkikli metin öncesine fihrist eklenerek risâlenin kullanımı kolaylaştırıldı. Tahkikte varak numaraları takip edilen asıl nüsha Laleli nüshasıdır. Laleli nüshasını diğer nüshalara öncelemenin nedeni istinsah tarihli yegâne nüsha olmasıdır. Bu nedenle diğer tüm nüshalar bu nüshaya göre değerlendirilmiştir. Ayrıca Ayasofya, Murat Molla ve Fatih nüshaları yukarıda anlatılan özelliklerinden dolayı büyük bir dikkatle incelenmiştir. Metnin sorunlu olduğu yerlerde, tespit edilen diğer iki nüsha olan Topkapı ve Kastamonu nüshalarına müracaat edilmiştir. İçerik açısından söylenecek olursa metnin başlıkları birçok nüshada gerek kırmızıyla gerek kalın harflerle vurgulanarak yazılmıştır ve bu başlıklar birebir *Şerhu'l-Mevâkıf*la birebir örtüşmektedir. Klasik aktarım ifadelerinden “onun sözü (*kavlubü*)” ibarelerinin çoğunlukla *Mevâkıf* ve Cürcânî şerhiyle paralel ilerlediğini belirtmek gerekmektedir. Bu nedenle metin ile Hatibzâde'nin ifadelerindeki farklılıklar asıl metindeki ifade böyledir, şeklinde dipnotta belirtilmiştir. Bu veriye uygun olarak metin iki üst başlıkla (*matlab*) ikiye ayrılmıştır. İlk bölümü teşkil eden kelânullah kısmı ise üç adet alt başlığa (*mebbas*), rüyetullah kısmı ise makam adı verilen yine üç alt başlığa ayrılmıştır. Metinde geçen ayet ve hadisler çiçekli parantez içine alınmış hemen yanında köşeli parantez içerisinde kaynakları gösterilmiştir. Diğer nüshalarla sıkıntılı yerlerin karşılaştırılması yapılmış farklılıklar dipnotta yerleştirilmiştir.

Ayet ve hadislerin kaynaklarına dipnotta yer verilmiştir. Metinde yer alan parantezler kimi mantıki önerme formundaki cümleleri veya kelâm ilminde genel geçer kuralları, bedihi yargıları vurgulamak amaçlı da kullanılmıştır. Metnin genel anlamda *Şerhu'l-Mevâkıf*'in bir haşiyesini andırması, başlıkların nerdeyse aynı olması ve içerikte kimi yerleri doğrudan özetleyerek vermesi, bunların her birinin ana

kaynağının verilmesine engel teşkil etmiştir. Çünkü bu alıntılar genel bir özetleme olup birebir alıntılar değildir. Bunun dışında metin içerisinde doğrudan kaynak ismi verilerek yapılan alıntılar iktibas işareti «...» içine alınmış ve birincil kaynaklarındaki yerleri gösterilmeye çalışılmıştır. Anlam bütünlüğünü sağlama, cümleyi tamamlama adına doğrudan alıntı yapılan birincil ana kaynağın kendisinden metne yapılan birtakım ilaveler yine köşeli parantez [...] içerisinde verilmiştir.

Metnin üzerinde tartıştığı ana kelimeyi göstermek için iması olan, vurgu içeren veya göndermesi bulunan bazı kelimelerse “کن” kelimesinde olduğu gibi çift tırnak içerisine alınmıştır. Metin içindeki konu değişikliklerinde ve müellifçe serdedilen görüşlerin taksime tabi tutulduğu yerlerde paragraf yapmak yoluna gidilmiştir. Söz gelimi “eğer denirse-deriz” gibi sanal diyalogu andıran cedeli kalıpların olduğu yerlerde veya konuyu bir, iki diyerek alt dallara ayırdığı noktalarda paragraf başı yapılmıştır. Metinde kullanılan kısaltmalar tahkik başında liste halinde verilmiştir. Açılımı yazılan yerde açılımlı hali korunmuş diğer yerlerde ise kısaltma olduğu gibi bırakılmıştır. Doğrudan üç satırdan fazla blok alıntılarının yapıldığı yerler içerlek içerisine alınmış ve kenar boşlukları iki taraftan birer santimetre azaltılmıştır. Nüshalarda kullanılan kısaltmaların açılımları yazılarak verilmiştir. Metinde kullanılan kısaltmalar ve açılımlarına örnekler şu şekildedir:

إلى آخر	آه؛ إلخ
باطل	بط
فحيثذ	فح
تعالى	تع
فظاهر	فظ
ظاهر	ظ
هذا خلف	هف
المصنف	المص
ممنوع	مم
نسلم	نم
عليه السلام	ع.م

#### 4. Yazma Nüsha Özellikleri

Türkiye yazma eser kütüphaneleri kataloglarında kayıt altına alınan bilgiler çerçevesinde eserin Süleymaniye, Topkapı ve Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. İlk etapta eser üzerinde çalışmadan önce bu nüshalar tespit edilmiş ve tahkike konu olması bakımından incelenmiştir. Her nüshaya bulunduğu kütüphanenin baş harfinden mülhem Arap dili alfabesinde bulunan birer harf verilmiş ve tahkik boyunca bu remizlerin o nüshalara işaret etmesi sağlanmıştır.

##### 4.1. Laleli, 2236, [1<sup>a</sup>-43<sup>bj</sup>] (J)

İstinsah tarihi yazılı tek nüshadır. Ferağ kaydında 904/1499 yılı, Safer ayının ilk günlerindeki Cumartesi günü istinsah edildiği yazılmıştır. Müstensih ismi yoktur. Müellif nüshası olma ihtimali bulunmaktadır. Çünkü istinsah tarihi, müellifin yaşamda olduğu tarihlere oldukça yakındır, belki de müellif o günlerde hayattadır. Ancak diğer nüshaların tamamında yer alan uzun dibace ferağ kaydından sonra yazılmıştır. Haliyle Fatih Sultan Mehmet'in oğlu II. Bayezid'e (1481-1512) ithaf nüshanın en son kısmında yer almaktadır. Biyografi kitaplarında eserin sultan için yazıldığı hikâyesiyle uyumluluk arz etmektedir. Diğer tüm nüshalarda olduğu gibi tek cilt içinde sadece Hatibzâde'nin risâlesi vardır. Eserin cilt başında ve sonunda yer alan mühür, Sultan Mustafa Han oğlu Gazi Sultan Süleyman Han vakfına ait olduğunu göstermektedir. Nüshanın zahriyesinde *Mebâhisi'r-rü'yeti ve'l-kelam min 'avisât ilmi'l-kelâm* ibaresi yer almaktadır. Aynı yerde risâlenin 23 satır, 42 varak olduğu notu da eklenmiştir. Hatime kısmında yer alan ferağ kaydı Teftâzânî'nin *Muttavel* isimli eserindeki ferağ kaydındaki kelime ve cümle kullanımıyla büyük ölçüde birbirine benzeşmektedir. Bu durum dîbâcede yer alan kimi kelime tercihleri için de geçerlidir. Ferağ kaydının son satırında -okunabildiği kadarıyla- 904/1499 yılında istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Metinde matlab, mebhas, makam gibi başlıklar ile dîbâce, hâtime ve ferağ kaydı kırmızı renkle, “denirse-deriz”, “unutulmamalıdır ki”, “derim”, “bu sana gizli değildir” klişesi, “şöyle denmez, çünkü biz şöyle diyoruz” gibi vurgulu cümle kalıpları ise kırmızı divitle belirtilerek yazılmıştır. Metin şiraze içine alınmamış derkenarlara metinde düzeltilmesi, eklenmesi gereken kelime ve cümleler not edilmiştir. Son olarak ciltte dikkat çeken bir husus metindeki yazı üslubundan farklı bir yazıyla eserin dibacesi ilginç bir şekilde cildin sonunda yer alan ferağ kaydından sonra yazılmıştır. Bu cilt yalnız konu edinilen eseri içermektedir.



Bu nüsha müellifin hayatına yakın bir tarihte istinsah edildiğine dair bilgiler ve bunun yanında diğer nüshalarda telif tarihine dair hiçbir kaydın olmaması nedeniyle Laleli nüshası tahkike esas almıştır.

#### 4.2. Fatih, 2997, [1-74] (ف).

Ciltteki tek eser Hatibzâde'ye aittir. II. Bayezid'e armağan edildiği yazılı olan sanatsal dibace ve şiir içerikli ferağ kaydı vardır. Ancak müstensih ve istinsah tarihi yoktur. Zahriyede *Risâle rü'ye ve kelâm li-Hatibzâde* ve ayrıca “*vakf-ı Hatibzâde*” yazılıdır. Varak sayısı not edildikten sonra *Harîmu'l-fakîr Muhammed b. Ali el-İzârî* ismi zahriyeye kaydedilmiştir. Eserde vurgulu yazılmak istenen kelimelerin siyahlık/koyuluk oranı artırılarak kalınlaştırılmıştır.

#### 4.3. Topkapı III. Ahmed Kitaplığı, 1842, [1-87] (ط).

Girizgâh niteliğindeki sanatsal dibace ile nüsha başlamaktadır. Ancak diğer nüshaların tamamında yer alan şiir içerikli ferağ kaydı yoktur. Herhangi bir tarih bilgisi yazılmamıştır. Nüsha cildinin kapak kıvrımında (*mikleb*) “*Risâle rüye li-Hatibzâde*” yazı vardır. Zahriyede *Risâle fi mebâhisi'l-kelâm ve'r-rü'ye li-Hatibzâde er-Rûmî* yazılıdır. Hatibzâde'nin “ben derim” kelimeleri, soru-yanıt cümlelerinin başlangıç kelimeleri oldukça vurgulu yazılmıştır. Derkenarın bir yerinde metni tashih eden bir nota yer verilmiştir. Sorunlu ve kusurlu olan noktalarda bu nüsha incelenmiş karşılaşılan farklılıklar dipnota eklenmiştir.

#### 4.4. Ayasofya Nüshası, 2176, [2<sup>a</sup>-94<sup>a</sup>] (İ).

Uzun dibace ve ferağ kaydı nüshada yer almıştır. Nüshanın temellük kaydında Sultan Gazi Mahmûd Hân'ın vakfı olduğu bilgisi vardır. Sultan Gazi Mahmut Han vakfına ait olduğuna dair hem yazı hem mühür vardır, Sultan için istinsah eden kişi Ahmed Subhizâde/Şeyhzâde olarak yazılmıştır. Zahriyede *Risâle fi kelâmî'llâbi Teâlâ ve rü'yetibî fi ilmi'l-kelâm* yazılıdır. Nüshanın serlevhası tezyinatla sanatsal görüntüye kavuşturulmuştur. İçerik olarak bu nüsha yoğun eklemeleri ve uzun cümle-paragraf düşüklüleriyle dikkat çekmektedir. Diğer tüm nüshalarla ayrıştığı belirgin noktalar vardır. Söz gelişi nüshaların hiçbirinde olmayan kimi cümleler sadece bu nüshada geçmektedir. Bunların çoğu metne dâhil edilmiş nüsha farklılıklarıyla

dipnotlarda gösterilmiştir. Başka nüshalarda olmayan kimi cümleler ise anlam bütünlüğe uymadığı gerekçesiyle metne alınmamış ama dipnotta bu eklemeler her daim gösterilmiştir. Bu yöntemle metnin genel anlam ve bağlam bütünlüğüne elden geldiği kadar riayet edilmeye çalışılmıştır.

#### 4.5. Murad Molla, 1364, [2-93] (۴).

Sultana ithaf içeren uzun dibace kısmı vardır. Nüshada ferağ kaydı kısadır; istinsah ve müstensih bilgileri yoktur. Vakıf mühründe merhum Müftü Minkârîzâde Yahya (öl. 1088/1678) oğlu merhum Abdullah Efendi'nin vakfı olduğu yazılıdır. Ayrıca temellük kaydı olarak zahriye notunda Ömer oğlu Yahya ismi kaydedilmiştir. Metin şirazesi olmaksızın 13 satır, 93 varak biçiminde yazılmıştır. Zahriyede eserin ismi “*Risâle fî isbâti’r-rü’ye ve’l-keîâm li fâdil el-ma’ruf bi-Hatîbzâde*” künyesi yer almaktadır. Bu nüshanın en ayrıcı yönü yaklaşık ilk on beş varağın derkenarlarına yazılan açıklayıcı derkenar notlarıdır. Bunlardan okunabilenler, tahkikli neşrin dipnotlarına aktarılmıştır. Ciltte sadece konu edinilen çalışma metnine yer verilmiştir. Bu sebeplerle tahkik sürecinde bu metinden ciddi anlamda istifade edilmiştir.

#### 4.6. Kastamonu, KHK 591, [1-46] (۵).

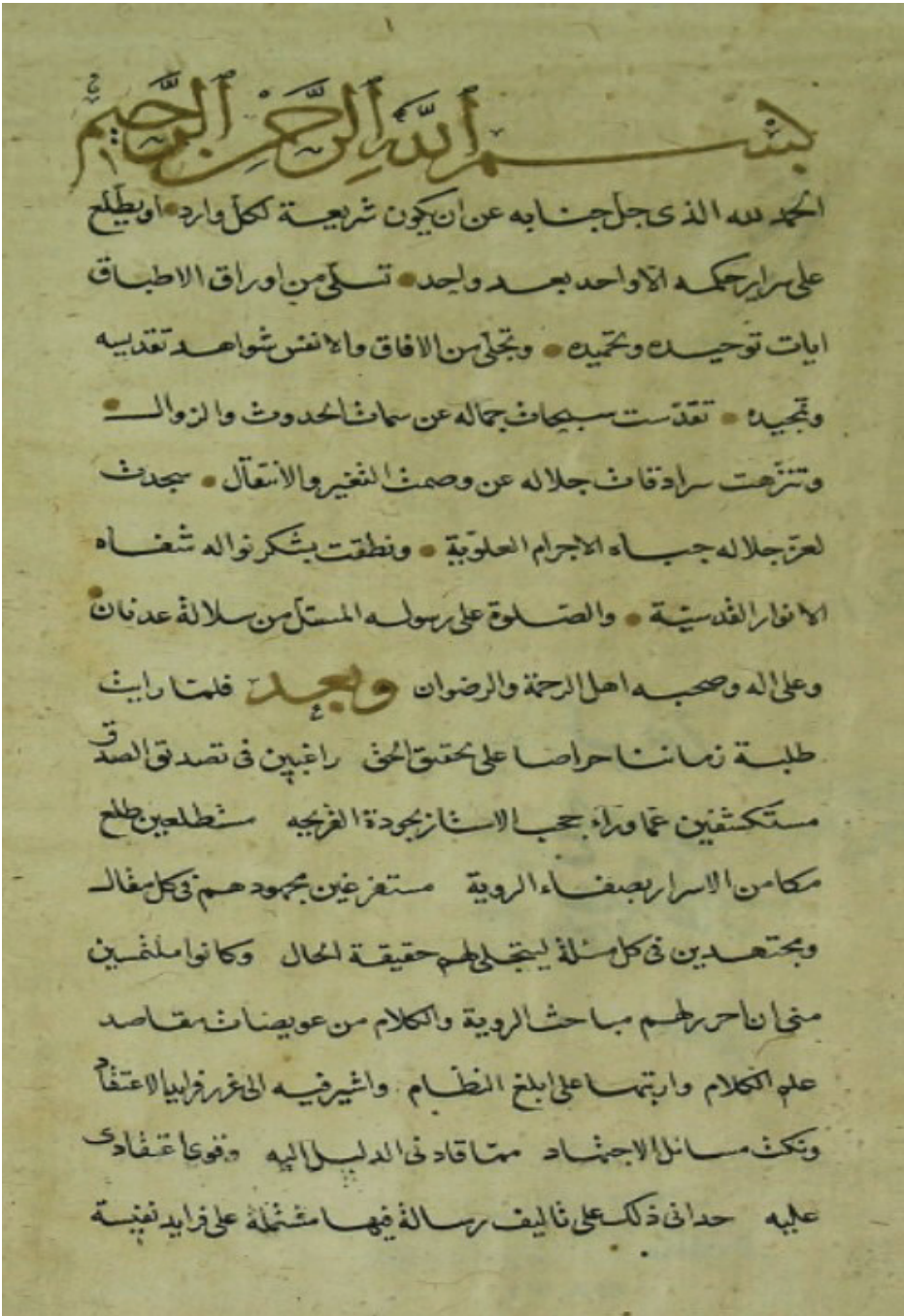
Nüshada uzun dibace ve şiirli ferağ kaydı yer almaktadır. Aynı cildin içinde iki eser vardır. İlki Hatîbzâde'nin risâlesi, ikincisi ahiret ahvaline yönelik hadîs şeriflerle ilgili bilgi veren bir eserdir. Fazla veya eksik kelime, cümle ve paragrafların sorunlu olduğu kritik yerlere karşılıklı bakılmış; işbu nüshanın -Ayasofya nüshası hariç- diğer tüm nüshalarla uyumlu olduğu tespit edilmiştir.

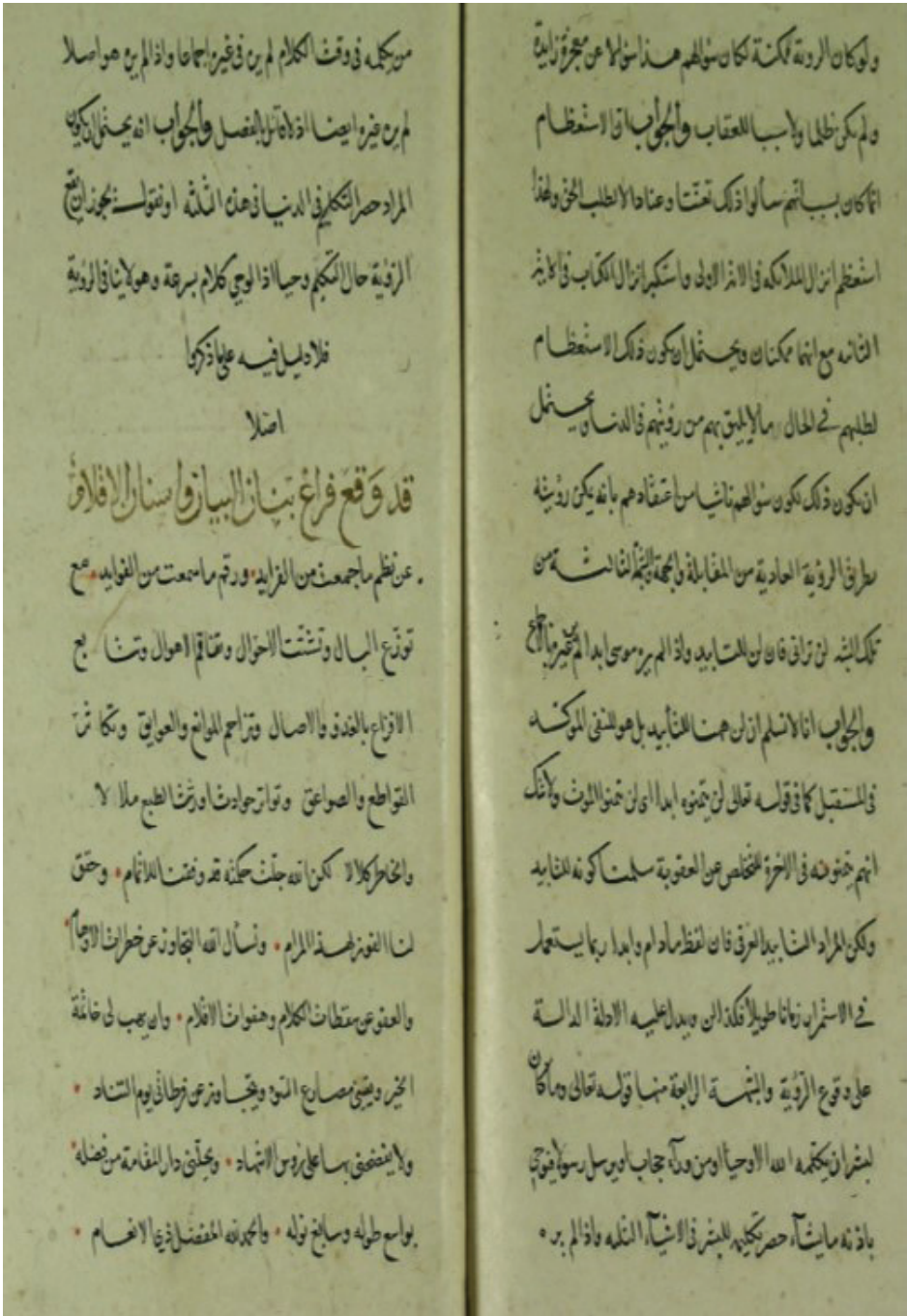
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الحمد لله على نعمائه . والصلوة على أفضل أنبيائه . وخير أجنابه . من آله وأوصيائه .  
وهذه فبذل رسالة في مباحث الرقوية والكلام من عوالمات مقاصد الكلام مرتباً  
على المبحث النظام . مستعيناً بالملك العلام . وربيتها على مطلبين **المطلب الأول في الكلام**  
وفيه ثلث مباحث **المبحث الأول في اثبات كونه متكاملاً وتعيين الكلام النفسي الذي يتبوأه**  
أهل الخلق من عبادته لغسارات والعلم والآراء فنقول اتفق أرباب الملل والمذاهب على أن  
مسكلم وسبته لو اعلمه برليل نعلي هو المعتمد في الباب وهو أنه نواته القول بذلك  
عن الأنبياء فانهم يقولون خبر كذا وأمر كذا ونهى عن كذا وكل ذلك كلام قاله  
في شرح الواقف فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق أتباعه اذ لا يلحق  
للمعرفة سواء وهو اخبار عن كونه صادقاً ونه الاخبار كلام خاص له ته فاذا توقف  
صدق الرسول على كلامه فان ثبات الكلام به دور قلنا لا نسلم ان تصدقه لكلام بل هو  
أظهره المجرى على وفق دعواه فان يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون المجرى من جنس الكلام  
الذي يعلم ولا انه مجزئ خارج عن قوة البشر لم يعلم به صدق الدعوى ولم يثبت كما لو كانت  
المجزة شيئاً اخر فنقول المطلوب مهنا اثبات انه كلاماً مطلقاً من غير نظر الى خصوصية الكلام  
وما يتوقف هو عليه من تصديقه بانه كلام مخصوص بحواجز رادع به بصدق الرسول ثم  
وهو غير معصود اثباته لرتبه مهنا ولا مما يتوقف على اثبات ذلك المطلق حتى يكون دوراً  
وتوقف اثبات المطلق على ثبوت الخاص له ته كما نحن في ليس على سوسم ته الدور وتوله  
في الجواب انه مجزئ خارجة عن قوة البشر ان اراد به انه مجزئ خارجة عن قوة البشر  
مطلقاً فلانم ذلك لان الامجاز لا يتألف في كون المجزة مقدورة البشر كما هو الحال من المذهب  
فيحجز الامجاز لا يعلم كون المجزة خارجة عن قوة البشر كما يدل عليه توصيف المجزة خارجة  
عن قوة وان اراد انه مجزئ خارجة عن قوة البشر فته معناه يكون من ادراكه بان الام  
بجسه والامجاز كون المجزة فعل الله من غير تعلق قدرة العبد . وان لا يعلم بجزء الامجاز  
القران انه ليس كل البشر وان كلام خالق القوى والقدور هو مخالف لاذكره في حواشيه



Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, Nr. 2236, vr. 43<sup>b-a</sup>. Son Sayfa







Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, Nr. 2997, vr. 73<sup>a-b</sup>. Son sayfa.

## Kaynakça

- Argum, Ebubekir. *Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf* adlı eserinin tahkiki (Fatiha Süresi). Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâtî'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili". *Tabkik İslami İlmler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 209-346. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5803745>
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntebâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Demir, Osman. "Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde Optik". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* IX/3 (2019), 107-120.
- Derin, Necmi. "III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu". *Hatibzade Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye Alâ Hâşiyeti't-Tecrid'inde Varlık Teorisi*. 934-939. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016.
- Ebû Bekr el-Beyhakî. *el-Esmâ' ve ş-şifât li'l-Beyhakî*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Süvâdî, 1993.
- Ertürk, Seyfettin. *Hatibzâde Muhyiddin Efendi'ye Göre Kelâmullah ve Rü'yetullah Meseleleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Gökyay, Orhan Şaik - Özen, Şükrü. "Molla Lutfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/255-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung ve Martin McDermott. Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 2007.
- İpşirli, Mehmet. "Alâeddin Arabî Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/319. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Maarifü'l-Celile, 1941.
- Kâtip Çelebi. *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fihûl*. thk. Abdülkâdir Arnavut. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Maden, Şükrü. "III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu". *Cibâd Âyetleri Bağlamında Kastamonulu Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Cibâd Risâlesi*. ed. Ali Rafet Özkan. 631-643. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevbid*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Özbakır, Mevrure Hanife. *Hatibzâde'nin Kelâm ve Ru'yetullah'a Dair Görüşleri (Risâle fi'l-kelâm ve'r-*



- ru'ye İsimli Risâlesi Bağlamında*). Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Özbakir, Mebrure Hanife. "Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kültürcü* 18 (Mart 2021), 81-100. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4625777>
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin Risâle fî Târifî'l-İlm Bağlamında". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV/2 (2021), 823-850. <https://doi.org/10.18505/cuid.887961>
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsam Çelebi'nin Hatibzade Tenkidi". *Eskişeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 46 (2022), 145-168. <https://doi.org/10.37697/eskişeni.1052186>
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatibzâde-i Rûmî (öl. 1496) ve 'Risâle fî İsbâtî'r-Rü'ye ve'l-Kelâm' Adlı Eseri". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, 229-241.
- Sâgânî, Radiyyüddîn es-. *el-Mevzû'ât*. thk. Necm Abdurrahman Halef. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 2. Basım, 1984.
- Sarp, Seyhun. *Hatibzâde Mubyiddin Efendi'nin "er-Risâle fî Kelâmillab ve Rü'yetibi"* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Mustafa Çiçekler. thk. Mehmet Ali Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerbu'l-Makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Üzüm, İlyas. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Salih Sabri. "Kesteli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/314. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müsteşrikin*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1997.

## B. Tahkiki Metin Neşri

### رسالة في مباحث الكلام والرؤية

محي الدين خطيب زاده

[١] / الحمد لله الذي جلّ جنباه عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطّلع على سرائر حكمته إلّا واحد بعد واحد، تسلّى من أوراق الأطباق آيات توحيده وتحميده، وتجلّى من الآفاق والأنفس شواهد تقديسه وتمجيده، تقدّست سبحات جماله عن سمات الحدوث والزّوال وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغيّر والانتقال، سجّدت لعزّ جلاله جباه الأجرام العلوية، ونطقت بشكر نواله شفاه الأنوار القدسية، والصلاة على رسوله المسك من سلالة عدنان وعلى آله وصحبه أهل الرحمة والرضوان.

[٤٤و]

[٢] وبعد؛ فلما رأيت طلبة زماننا حراً على تحقيق الحق، راغبين في تصديق الصدق، مستكشفين عما وراء حجب الأستار بجودة القرينة، مستطلعين طلع مكامن الأسرار بصفاء الرؤية، مستفرغين مجهودهم في كل مقال، ومجتهدين في كل مسألة ليتجلّى لهم حقيقة الحال، وكانوا ملتزمين مني أن أحرر لهم مباحث الرؤية والكلام من عويصات مقاصد علم الكلام. وأرتبها على أبلغ النظام، وأشير فيه إلى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قاذني الدليل إليه، وقوي اعتقادي عليه، حداني ذلك على تأليف رسالة فيها مشتملة على فوائد نفيسة رشحت بها أذهان الأذكياء وفوائد شريفة وشحت بها كتب القدماء ومحاسن فقد اتخذتها من عين التحقيق ولطائف معانٍ اهتديت إليها بنور التوفيق. والله الهادي إلى سواء الطريق.

[٣] ثمّ لما أسست بنيانها رأيت أن أطرز عنوانها باسم من له رأي ثاقب وحُدس صائب وعقل كامل وعدل شامل وإشارة إلى دقائق الأمور ومهارة في سياسة الجمهور، واستقامة على طريقة أهل السنة والجماعة، وإقامة لمرتبة كل طبقة بمبلغ الصناعة، أعني: حضرة السلطان الأعظم والخاقان الأفخم والبدر الأتم والنير الأعظم السلطان ابن السلطان ابن السلطان بايزيد بن محمد خان بن مراد خان، لازالت دولته عاليًا منارها مضاعفًا اقتدارها منصوره أنصارها مخففة بإحسانها أنقال الأيام وأوزارها / مبتوتة آمال أعدائها

[٤٤ظ]

وأعمارها والمسؤول من كرمه وحسن شيمته أن يستر هفواتي عند العثار على خطيئاتي في هذه الرسالة، ويقبل معذرتي فيما وقع فيها من السهو والزلل والخطب والخطل؛ فإنّ تفاقم صروف الزمان وخطوب الحدثان في هذه الأوكار والأوطان وتعاقب نوابب الدهر وتتابع شوائب العصر في هذه الأقطار والبلدان حين أخذت منّي السن وتقعقع الشن كاد أن لا يبقى في قلوبنا حشاشة وفي وجوهنا هشاشة<sup>٤٣</sup> وأن تزاحم فرط الملل وضيق البال وراثثة الحال وركاكة الأحوال وألجأني إلى أن تلفظني أرض إلى أرض، وتجرنّي [من] رفع إلى خفض، وجعلني بحيث بعثني على أن أطلب من لطفه الصميم وأسأل جنبه العظيم أن يأذن لي في الترحل من مدينة فتح الله عيني منها على جنة النعيم بلدة طيبة ومقام كريم محط رحال الأفاضل مخيم أرباب الفضائل حرسها الله عن بوائق الزمان وطوارق الحدثان. وها أنا أفيض في المقصود بعون الملك المعبود.

[٢٧]

[٤] فأقول: الرسالة / مرتبة على مطلبين.<sup>٤٤</sup>

### المطلب الأوّل: في الكلام

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: في إثبات كونه متكلمًا وتعيين الكلام النفسي الذي أثبتوه أهل الحق ومغايرته للعبارات<sup>٤٥</sup> والعلم والإرادة وبيان وجوده<sup>٤٦</sup>.

فنقول: اتفق أرباب الملل والمذاهب على أنه متكلم واستدلوا عليه بدليل نقلّي هو المعتمد في هذا الباب. وهو أنّه تواتر القول بذلك عن الأنبياء فإنّهم يقولون: أخبر بكذا، وأمر بكذا، ونهى عن كذا، وكل ذلك كلام<sup>٤٧</sup>.

٤٣ م ط: أسأل الله تعالى العصمة والسداد وأن يهديني سبيل الرشاد. ويجعل هذه المجلة ذخيرًا لنا ليوم المعاد.

٤٤ ل: الحمد لله على نعمائه. والصلاة على أفضل أنبيائه، وخير أحبائه، من آله وأصحابه. وبعد؛ فهذه رسالة في مباحث الرؤية والكلام من عويصات مقاصد الكلام حررتها على الأبلغ النظام مستعينًا بالملك العالم، وربتها على مطلبين.

٤٥ هامش م: التي هي كلام لفظي.

٤٦ ط - وبيان وجوده.

٤٧ في هامش م: فثبت المدعى.

### قال في شرح المواقف: ٤٨:

فإن قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه؛ إذ لا طريق إلى معرفته سوا. وهو إخباره عن كونه صادقاً. وهذا الإخبار كلام خاص له تعالى، فإذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى. فإثبات الكلام به [أي: بصدق الرسول] دور. ٤٩

قلنا: لا نسلم أن تصديقه له كلام؛ بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه فإنه يدل على صدقه ثبت الكلام بأن تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم أولاً أنه معجزة خارجة عن قوة البشر، ثم يعلم به صدق الدعوى، أم لم يثبت كما إذا كانت المعجزة شيئاً آخر. ٥٠

[٥] وأقول: المطلوب ههنا إثبات أن له كلاماً مطلقاً من غير نظر إلى خصوصية الكلام. وما يتوقف هي عليه من تصديق الله كلام مخصوص هو إخبار الله بصدق الرسول عليه السلام وهو غير مقصود إثباته له تعالى ههنا. ولا مما يتوقف على إثبات ذلك المطلق حتى يكون دوراً، فإن<sup>٥١</sup> توقف إثبات المطلق على ثبوت الخاص له تعالى كما نحن فيه ليس مما يتوهم فيه الدور.

وقوله في الجواب: "أنه معجزة خارجة عن قوة البشر" إن أراد به أنه معجزة خارجة عن قوة البشر مطلقاً فلا نسلم ذلك؛ فإن الإعجاز لا ينافي كون المعجزة مقدورة البشر كما هو الحق من المذهب، فبمجرد الإعجاز لا يعلم كون المعجزة خارجة عن قوة البشر كما يدل عليه توصيف المعجزة بخارجة عن قوة البشر.

وإن أراد أنه "معجزة خارجة عن قوة البشر" قوة معتادة يكون هذا اعترافاً بأنه لا يعلم بمجرد الإعجاز كون المعجزة فعل الله من غير تعلق قدرة العبد به. وأنه لا يعلم بمجرد إعجاز القرآن أنه ليس كلام البشر وأنه كلام خالق القوى والقدر، وهو مخالف لما ذكره في حواشيه / للكشاف [٢ظ] "من أنه يعلم بإعجاز القرآن أنه ليس كلام البشر وأنه كلام خالق القوى والقدر" ٥٢

٤٨ في هامش م: مطلب في بيان لزوم الدور في إثبات كونه متكلماً ودفعه.

٤٩ في هامش م: فيكون صدقه موقوفاً على الإخبار.

٥٠ شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ١٣٣.

٥١ ل ط: وأن.

٥٢ حاشية الكشاف للجرجاني، مكتبة السلطانية باسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٣٢، ورق ١.

[٦] فإن قيل: اخترنا الشق الثاني ولا مخالفة لأن كون مجرد الإعجاز سبباً للعلم يكون القرآن كلام الله تعالى لا ينافي جواز كون المعجزة مقدورة للعبد؛ إذ الجواز الذاتي لأحد النقيضين لا ينافي العلم العادي المتعلق بوقوع النقيض الآخر. ومراده أنه يعلم بإعجاز القرآن علمًا عاديًا أنه كلام الله بناء على أن المعجزة لا يكون مقدورة عادة وإن أمكن كونها كذلك إمكانًا ذاتيًا.

[٧] قلنا: سلمنا أن القدرة المعتادة للبشر من جهة كونه بشرًا لا يتعلق بخارق العادة؛ ولكن لا نسلم عدم تعلق القدرة به مطلقًا من جهة كونه نبيًا بحسب عاداته في خلق المعجزات. إذ لم يعلم أنه لم يتكرر خلق المعجزة المقدورة في أيدي الأنبياء. وظاهر أنه ما دام هذا الاحتمال قائمًا لا يجوز بمجرد إعجاز القرآن بكونه كلام الله تعالى؛ بل يحتاج في إثباته إلى الشرع.

وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي وهو: أن عدم التكلم عما من شأنه اتصاف بالكلام - أعني: الحي العالم القادر - نقصٌ واتصاف بأضداد الكلام وهو على الله محالٌ. هكذا قرّر الدليل في شرح المقاصد،<sup>٥٣</sup> وهو يدل على أنه يكون القدرة من شرائط صحة الاتصاف بالكلام حيث اعتبر في تفسير ما من شأن القادر أيضًا.

[٨] ولا يخفى أنها ليست شرطًا لصحة اتصاف الباري به؛ إذ نسبة الباري إلى صفاته بطريق الإيجاب، ولو فرضنا أن الباري<sup>٥٤</sup> موجب<sup>٥٥</sup> مطلقًا، أي: بالنسبة إلى صفاته وغيرها أيضًا لما ضرر<sup>٥٦</sup> بصحة اتصافه بصفاته التي غير القدرة والإرادة. وكذا ليست شرطًا لاتصاف العبد؛ لأنّ الكلام الذي أثبتوه صفة له تعالى هو الكلام النفسي الذي هو عبارة عن مدلول الكلام اللفظي. وهو المراد بالكلام في وقوله<sup>٥٧</sup>: "اتصافه بالكلام". ولا شك أن اتصافنا به لا يلزم أن يكون اختياريًا، فإنّ مدلول قولنا: "العالم حادث" إذا ألهمنا الله يقوم بأنفسنا الكلام النفسي من غير قدرة عليه، وكذا لا يلزم القدرة على غيره أيضًا وهو ظاهر.

٥٣ شرح المقاصد للفتاواني، ٢ / ٩٩.

٥٤ ط - الباري.

٥٥ ط: يوجب.

٥٦ م: مرّ.

٥٧ ل + تعالى.

[٩] فإن قلت: قال هذا الفاضل في حواشيه لشرح العصد: "الكلام النفسي هو النسبة التامة الإخبارية أو الإنشائية من حيث يفاد بالكلام اللفظي لا من حيث أنّها تستفاد منه، ولهذا كان قائماً بنفس المتكلم دون السامع".<sup>٥٨</sup> فإنه يدل على أنه يعتبر في كون القائم بنفس المتكلم الذي هو مدلول اللفظ كلاماً أن يكون القائم بحيث يفاده المتكلم بالكلام اللفظي، ولا شبهة أنّ / الإفادة إنّما يتصوّر من القادر.

[٣]

[١٠] قلت: ما ذكره من حيثية الإفادة إنّما يعتبر في تسمية القائم بنفس المذكور كلاماً لا في حقيقة الكلام النفسي كيف! فإنه صفة موجودة عندهم وحيثية الإفادة ليست موجودة فلا يعتبر في حقيقة الموجودة. ومراده بقوله: "الكلام النفسي هو النسبة التامة" إلخ. أنّ المسمّى بالكلام النفسي هو النسبة التامة من تلك الحيثية، ويكفي في التسمية إفادة ما من متكلم ما، ولو سلّم اعتبارها في حقيقته أو جعلها إضافة لازمة له.

[١١] فنقول: المراد بصحة الإفادة في الجملة من متكلم ما<sup>٥٩</sup> هذا الوجه مما لا يخفي ضعفه؛ إذ لا يسلم الخصم صحة اتصافه بالكلام، فإنّ كون مطلق الحياة والعلم والقدرة مصححاً للاتصاف به ممنوع، فإنّ حياته تعالى مخالفة لحياتنا فيجوز أن يكون لخصوصية حياتنا مدخل في تلك الصحة. ولو سلم ذلك فلم لا يجوز أن يوجد مانع من الاتصاف بالفعل؟ ويكون ذلك المانع لازماً مساوياً لصفة كمال أزيد منه في الكمال. وحينئذ لا يكون الخلو عن الكلام بسبب وجود المانع المستلزم لكمال آخر أزيد ممتنع الاجتماع معه نقصاناً؛ بل هو الكمال حقيقة، بل نقول: يجوز أن يكون له صفة كمال أزيد منه في الكمال متوقفة على عدمه ممتنعة الاجتماع معه.

[١٢] وقوله: "واتصاف بأضداد الكلام" يرد عليه أن يقال: أنّ للخصم أن يقول: لا نسلم كون الاتصاف بالكلام من شأنه تعالى، ولو سلّم ذلك فلا نسلم كون عدم صفة من شيء شأنه

٥٨ حاشية على شرح مختصر المنتهى للرجزاني، ٢/ ٢٧٣.

٥٩ ط ق م ف - أ + ولا يبعد أن يقال إنّما اعتبر القادر ليتمشي الدليل على مذهب الكرامية أيضاً، فإن صحة اتصافه البارى بالكلام الذي هو حرف وصورة عندهم بقدرته عليه وكذا كلام غيره، فإنهم يقولون الكلام عبارة عن الحرف والصوت وهو حادث مقدور. وهذا الوجه مما لا يخفى... | أ - ويكفي في التسمية إفادة ما من متكلم ما. ولو سلم اعتبارها في حقيقته أو جعلها إضافة لازمة له، فنقول المراد بصحة الإفادة في الجملة من متكلم ما.

٦٠ ط: من.

الاتصاف بها مستلزماً للاتصاف بأضدادها؛ فإنَّ الأجسام متفقتة الحقيقة باعتباركم فيقبل كل منها ما يقبل الآخر من الألوان المتضادة مع أن بعضها الذي هو الشفاف خالٍ عن جميعها، فيجوز أن لا يكون خلوّ الباري عن الكلام الذي كان من شأنه الاتصاف به فرضاً مستلزماً للاتصاف بأضداده التي هي السكوت<sup>٦١</sup> والبكم الباطني<sup>٦٢</sup>. إلا أن يثبت كون عدم الكلام عمّا من شأنه الاتصاف به مستلزماً لأخذ ذينك الضدين<sup>٦٣</sup> وهو ممنوع؛ فإنَّ السكوت لا بدّ له من القدرة على الكلام والبكم الباطني لا يخلو عن الآفة. وظاهر أنّ الباري ليس قادراً على الكلام الذي هو صفته وخالٍ عن الآفة، فيجوز أن يخلو عن الكلام والأضداد مع كون الاتصاف بالكلام من شأنه فرضاً. وكذا نمنع صحة الاتصاف بالأضداد؛ فإنَّ كون الاتصاف ببعض الأعراض من شأن شيء لا يستلزم صحة اتصافه بأضداده بدلاً منه<sup>٦٤</sup> حتى يلزم من عدمه صحة اتصافه به<sup>٦٥</sup> فافهم<sup>٦٦</sup>. وأيضاً لا نسلم كون الاتصاف بالسكوت الذي هو ضدّ الكلام نقصاً.

[١٣]/ ثم إنهم بعدما اتفقوا في كونه متكلمًا اختلفوا في معنى المتكلم. فقال المعتزلة: [ظ٣] معناه أنّه موجود للكلام لا أنّه محلّ له؛ فإنهم جوزوا قيام كلام الله بغيره. قال الفاضل الشريف في حواشي الكشف: "ويرد عليه أن المتكلم على قاعدة اللغة في المشتقات كالمتحرك والأسود من قام به الكلام لا من أوجده"<sup>٦٧</sup>

فإن قلت: إنّما يرد على المعتزلة ما ذكر أن لو جعلوا الإيجاد المذكور معنى حقيقياً للمتكلم واعترفوا بأنّ المراد بما ورد في الشرع وتواتر إجماع الأنبياء عليه من كونه متكلماً وأمراً بشيء وناهياً عن شيء ومخبراً بشيء معنى هذه الألفاظ معنى حقيقياً، واعتقدوا أن ذلك المعنى إيجاد الألفاظ والحروف في محلّها<sup>٦٨</sup>، وهو ممنوع. لِمَ لا يجوز أن يجعلوا ذلك معنى مجازياً؟

٦١ في هامش م: بالنظر إلى الكلام اللفظي.

٦٢ في هامش م: بالنظر إلى الكلام النفسي.

٦٣ في هامش م: السكوت والبكم الباطني.

٦٤ في هامش م: أن قال بدلا منه لئلا يلزم اجتماع الضدين.

٦٥ في هامش م: أي: بضده.

٦٦ في هامش أ: أن الخلوّ عن الشيء لا يستلزم الاتصاف بأضداده بجواز الخلوّ عن جميع الأضداد.

٦٧ حاشية الكشف للجرجاني، مكتبة السلیمانیة باسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٣٢، ورق ٢.

٦٨ ط: محلها.



[١٤] قلت: لا ضرورة في العدول عن الحمل على المعنى الحقيقي لإمكان<sup>٦٩</sup> ثبوت الكلام النفسي على أننا نقول: المعنى المجازي المشهور إضافة الكلام إلى موجد به كونه قاصداً معانى تلك الألفاظ؛ فإن هذا المعنى لازم في الأكثر لمعنى<sup>٧٠</sup> القيام فيكون الاستعمال فيه استعمالاً في لازم الموضوع له ومجرد الإيجاد لا يستلزم هذا المعنى حتى يكون استعمال المتكلم في موجد الألفاظ والحروف في محالها استعمالاً في المعنى المجازي المشهور.

[١٥] وإلى ما ذكرنا أشار الفاضل التفتازاني في حواشيه للكشاف حيث قال: "المفهوم من المتكلم من قام به الكلام وإيجاد العرض في محل لا يوجب اتصاف الموجد به ولا إضافته إلى الموجد إضافة الكلام إلى المتكلم<sup>٧١</sup> يعني: أن إيجاد العرض في محل لا يستلزم اتصاف الموجد به حتى يمكن كون إطلاق المتكلم على الموجد في محل إطلاقاً على فرد المعنى الحقيقي من حيث هو فرد منه ويكون حقيقة فيه. ولا يستلزم إضافته إلى الموجد إضافة الكلام إلى المتكلم<sup>٧٢</sup> بكون المتكلم قاصداً معناه حتى يكون استعمال المتكلم في موجد الحروف في محالها مطلقاً استعمالاً في المعنى المجازي المشهور. ولا يبعد<sup>٧٣</sup> أن يكون مرادهم<sup>٧٤</sup> بقولهم: "المتكلم من أوجد الكلام" أن المتكلم من أوجد الكلام قاصداً به معناه.

[١٦] قال هذا الفاضل في شرحه للعقائد: "أن المعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه [تعالى] متكلماً ذهبوا إلى أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محلها<sup>٧٥</sup> أو إيجاد أشكال<sup>٧٦</sup> الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يُقرأ على اختلاف [بينهم]. وأنت خبير بأن المتحرك من قام

٦٩ أ + ثبوته.

٧٠ ل ط: بمعنى.

٧١ حاشية الكشاف للتفتازاني، مكتبة السلمانية بإسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٢٩، ورق ٢.

٧٢ ط ق - أ + يعني: أن إيجاد العرض في محل لا يستلزم اتصاف الموجد به حتى يمكن كون إطلاق المتكلم على الموجد في محل إطلاقاً على فرد المعنى الحقيقي من حيث هو فرد منه، ويكون حقيقة فيه ولا يستلزم إضافته إلى الموجد إضافة الكلام إلى المتكلم.

٧٣ في هامش م: فيه من التكلف ما لا يخفي.

٧٤ أي: المعتزلة.

٧٥ ل ط: محالها.

٧٦ ل: الشكال | ف: ألفاظ.

به الحركة لا من أوجدها<sup>٧٧</sup> وإلا لصحّ اتصاف البارئ بالأعراض المخلوقة<sup>٧٨</sup> له تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا<sup>٧٩</sup> انتهى كلامه.

[١٧] أقول: ربما يفهم من قوله: "أن المتحرك من قام به الحركة / لا من أوجدها أن معنى لفظ "المتحرك" من قام به الحركة لا من أوجدها؛ إذ لو كان معناه ذلك لصحّ اتصافه بالأعراض المخلوقة" ولا يخفي ضعفه<sup>٨٠</sup> لظهور أن إيجاد العرض في محل لا يقتضي اتصاف الموجد به، فكيف يلزم صحة اتصافه بالأعراض المخلوقة له؟ ومنهم من تعسف، وقال: أي: كما يصحّ أن يحمل عليه المتكلم بمعنى موجد الكلام يصحّ أن يحمل عليه التكيّف والأسود ونظائرها بمعنى موجد فيه الكيفية والسواد وغير ذلك. ثمّ بنى على ذلك التعسف فاعترض بأن اتصاف البارئ بالأعراض المخلوقة بهذا المعنى لا يمتنع عقلاً. وجواز الاتصاف بالتكلم<sup>٨١</sup> لورود الشرع به دون غيره مجرد استبعاد ولا يفيد. وأنت خبير بأن ما حمل عليه قوله: "اتصاف البارئ بالأعراض المخلوقة له" بعيد عن الأذهان السليمة.

[١٨] فالوجه أن يقال في تقرير كلامه، أن لفظ "المتحرك" يطلق لغة على ما قام به الحركة، ولا يطلق على موجداه مطلقاً وإن كان ذلك في محل غير الموجد<sup>٨٢</sup> كما يقتضيه كلامهم، يعنى: أنّه لا يطلق عليه حقيقة لا على طريقة أنه معناه، وأنّه ظاهر البطلان لظهور قاعدة المشتقات. ولهذا لم يتعرّض له ولا على طريقة أنه فرد من معناه، أعني: ما قام الحركة. وهو الذي تعرّض له بقوله: "وإلا لصحّ اتصاف البارئ بالأعراض المخلوقة له"، أي: وإن أطلق عليه<sup>٨٣</sup> بناء على

٧٧ في هامش م: قيل للمعتزلة أن يقولوا هذا بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية، وإذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلمًا بالمعنى اللغوي المشهور؛ ولا نسلم دليلكم على المعنى القائم بالذات فلا بدّ من التأويل في الصرف عن الظاهر.

٧٨ في هامش م: الموجودة بايجاده.

٧٩ شرح العقائد للفتنازاني، مطبعة العامرة في إسطنبول، ١٢٦٦، ٢٧.

٨٠ في هامش م: أقول: ما قال الفاضل من لزوم صحة اتصاف البارئ بالأعراض المخلوقة له ليس بناء على اقتضاء إيجاد العرض في محل اتصاف الموجد به حتى يرد عليه المنع، بل بناء أنه تعالى موصوف في الواقع بالتكلم مثلاً، فلو كان التكلم بمعنى إيجاد الكلام بمحل ما قالوا لزم صحة اتصاف البارئ في الواقع بالأعراض المخلوقة له، فتأمل فيه.

٨١ في هامش م: في الواقع.

٨٢ ط ق م ف - أ + وإن كان ذلك في محل غير الموجد.

٨٣ في هامش م: فرضاً.

أنه فرد مما قام به الحركة من جهة أن إيجاد العرض في محلّ يستلزم<sup>٨٤</sup> اتصاف الموجود به لصحّ اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له. وهذا موافق لما نقلناه من هذا الفاضل من "أنّ المفهوم من المتكلّم من قام به الكلام وإيجاد العرض في محلّ لا يوجب اتصاف الموجود به".

[١٩] فإن قلت<sup>٨٥</sup>: قاعدة اللغة في المشتقات تقتضي أن يكون مصدر اسم الفاعل قائماً بالفاعل لا قيام العرض<sup>٨٦</sup> به. فاللازم منه أن يكون التكلّم قائماً بالمتكلّم، لا قيام الكلام به. فإنّ المتمارض من قام به التمارض لا من قام به المرض كيف؟ فإنّه مخالف للقاعدة. وما ذكره المعترلة مطابق لتلك القاعدة، فإنّ إيجاد الكلام<sup>٨٧</sup> قائم بالمتكلّم بالمعنى الذي ذكره وإن لم يقيم الكلام به.

[٢٠] قلنا: ما ذكرنا هو أن قاعدة اللغة في بعض المشتقات تقتضي أن يكون العرض قائماً بالفاعل مطلقاً<sup>٨٨</sup> سواء كان ذلك اقتضاءً أو ليّاً كما في أمثال ضارب وأسود أو بواسطة<sup>٨٩</sup> ما يقتضيه كما في أمثال التكلّم؛ فإنّ تلك القاعدة يقتضي أن يكون محل التكلّم والتحرّك محلاً للكلام والحركة، وأنّ اقتضاء تلك القاعدة قيام العرض بالفاعل إنّما هو بواسطة / أن مصدر اسم الفاعل من تلك الصيغة إنّما يقوم بالفاعل إذا قام العرض به، لا أنه يقتضيه اقتضاءً أو ليّاً كما في مصادر الثلاثي هذا.

[٤ظ]

[٢١] واعلم أنّ الأشاعرة جعلوا كلامه صفة له لما ذكروا من أنّ الاتصاف بالتكلّم لا يتصور إلا بالاتصاف بالكلام. وأحالوا<sup>٩٠</sup> كون الكلام اللفظي صفة له لتركيبه من الأجزاء الممتنعة الاجتماع، فالمتأخّر عند وجود المتقدم معدوم فالمتقدّم عند وجود المتأخّر منتف، فكل منهما حادث؛ إذ القدم ينافي العدم سابقاً ولاحقاً. وأيضاً فالمتأخّر مسبوق بعدمه المقارن لوجود المتقدم فهو حادث قطعاً. والمتقدّم لا يتقدّمه إلا بزمانٍ يسير فهو حادث أيضاً وكذا المركّب

٨٤ في هامش م: قيد أنه لا يقول به الخصم فكيف يقول عليه الفاضل إلا أن يحمل الكلام على الوسع لإلزام الخصم.

٨٥ في هامش م: جواب من طرف المعترلة.

٨٦ في هامش م: الذي هو الكلام.

٨٧ في هامش م: الذي هو التكلّم.

٨٨ في هامش م: قيد للاقتضاء.

٨٩ في هامش م: أي: الواسطة في العروض.

٩٠ في هامش م: أي: جعلوه محلاً.

منهما. وأيضًا الكلام اللفظي هو المركب من الحروف التي تعرض بالأصوات<sup>٩١</sup> بسبب الآلات. فلا يكون إلا من قبيل الكيفيات الجسمانية التي يمتنع عرضها إلا للجسم. ولا يعقل في الكلام اللفظي إلا هذا. فلذلك أثبتوا كلامًا نفسيًا وهو مدلول الألفاظ والعبارات.

[٢٢] وقالوا: "أنه [الكلام النفسي] عبارة عن النسبة الإخبارية والإنشائية مع<sup>٩٢</sup> مفرديةها قائمة بنفس المتكلم. أما تصور النسبة وكون الكلام النفسي نسبة فضروري؛ وأما أنها النسبة القائمة بالنفس فلا أنه لو لم تقم بها لكانت هي الخارجية، واللازم منتف. أما الملازمة فإذا لا مخرج عنهما؛ لأن الثابت ثابت إما في النفس وإما خارج النفس. فإذا انتفى أحدهما تعين الآخر، وأما انتفاء اللازم فلأن الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين. لأن نسبة القيام إلى زيد إذا ثبتت في الخارج ثبتت سواء عقل زيد والقيام أم لا. وهذه متوقف حصولها على تعقل المفردين فتغايرتا" هذا مما ذكر في شرح العضد.<sup>٩٣</sup>

[٢٣] وقيل<sup>٩٤</sup>: والمراد بالقيام بنفس المتكلم أن يكون تلك النسبة صفة لها موجودة فيها وجودًا متأصلًا كالعلم والإرادة ونحوها. وليس المراد به أن يكون تلك النسبة معقولة حاصلة صورتها [عندها] للقطع بأن الموجود في نفس المتكلم. إذا قال: "صلوا" هو طلب الصلوة وإيجابها لا صورة ذلك كصورة السماء [عند تعقلها]. ولهذا يصح اتصاف النفس بأنها طالبة، والمراد بالخارجية ما يقابل ذلك. وحققتها أنها مع قطع النظر عما في الذهن يقطع بأن زيدًا قاعد مثلًا. فإن قيل: فعلى ما ذكرتم من أن المراد بالنسبة النفسية لا نسلم توقفها على تعقل الطرفين. قلنا: افتقار النسبة إلى الطرفين ضروري. ولا يجوز أن يكون القائم بالنفس الطرفين بوجودهما العيني؛ بل بصورتها العقلية وهو معنى التعقل."

[٢٤] وأقول<sup>٩٥</sup>: / في كل مما ذكر نظر، أما ما ذكر في الشرح من قوله: "والكلام النفسي نسبة [٥] بين مفردين قائمة بالمتكلم" فإن أراد بالقيام أن صورة النسبة قائمة بالمتكلم، فهو قول بالصور والوجود الذهني وهم لا يقولون به. ولو فرضنا أنه قصد بما ذكره تحقيق الكلام على ما هو

٩١ ط: الأصوات.

٩٢ في أصل المتن: بين.

٩٣ شرح مختصر المنتهى الأصولي لعضد الدين الإيجي، ٢ / ٢٧٢.

٩٤ قائله سعد الدين التفتازاني. أنظر إلى حاشية شرح مختصر المنتهى الأصولي للتفتازاني، ٢ / ٢٧٣.

٩٥ أ: فإن أراد بالقيام أن صورة النسبة قائمة بالمتكلم. صح هامش.

الواقع والمختار عنده لا على ما هو قاعدة مثبتية من الأشاعرة يلزم على ما ذكره أن لا يكون الكلام النفسي صفة موجودة في الخارج. إذ الصور أظلال<sup>٩٦</sup> لا تأصل لها في الوجود؛ بل هي من قبيل الموجودات الذهنية كما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في حاشية المطالع.

[٢٥] والكلام النفسي الذي أثبتوه من الموجودات الخارجية وإن أراد أن النسبة موجودة في النفس وجودًا متأصلًا كما يدل عليه كلام القائل فلا نسلم أن النسبة بين المفردين من الموجودات الخارجية. فإن النسب غير الأكوان ليست من الموجودات عند المتكلمين مثل النسبة بين المحكوم عليه وبه<sup>٩٧</sup>. وليست منها عند الحكماء أيضًا. ولذلك قالوا: أن نسبة القيام إلى زيد بالحصول له ليس الخارج ظرفًا لوجودها؛ بل ظرف لنفسها، ولو فرض كونها من الموجودات فلا شبهة أن المفرد القائم بالنفس قد يكون معدومًا كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى، ٤٢/١١] فلا يكون المركب من النسبة ومن مثل هذا المفرد موجودًا سلّمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن النسبة صفة للنفس حتى يكون الكلام النفسي صفة لها. فإن العاقل لا يقول بأن النسبة بين القائم المحكوم به وزيد المحكوم عليه صفة للنفس كالعلم، ولو سلّم كونها صفة لها، لكن لا نسلم كون الكلام النفسي صفة واحدة حيثئذ؛ إذ النسب يتعدد بحسب تعدد المنتسبين والمثبتون للنفس جعلوه صفة واحدة.

[٢٦] فإن قيل: قال بعض الأشاعرة انقسام الكلام إلى الخبر والإنشاء إنما هو فيما لا يزال، وأما في الأزل فهو واحدٌ خالٍ عنهما.

وقال الفاضل الشريف في شرح المواقف: "وهذا الكلام ليس ببعيد جدًا إذ هذان النوعان من الكلام النفسي وأقسامهما أنواع اعتبارية؛ إذ يحصل له بحسب تعلقه بالأشياء فيجوز أن يوجد جنسها بدونها ومعها"<sup>٩٨</sup>.

[٢٧] وقال البعض أنه واحد بحسب ذاته وانقسامه إليها وتعددته بحسب التعلق وإن كان ذلك في الأزل أيضًا فعلى هذين القولين لا يلزم<sup>٩٩</sup> كون الكلام النفسي نسبة مع المفردين أن

٩٦ في هامش م: ولهذا قال مولانا قطب الدين الرازي (ت. ٧٦٦): "الأشياء في الخارج أعيان وفي ذهن صور".

٩٧ ط - مثل النسبة بين المحكوم عليه وبه.

٩٨ شرح المواقف للجرجاني، ٣ / ١٣٩.

٩٩ أ ط + من.

[هـ]

لا يكون / الكلام النفسي بحسب ذاته موجوداً واحداً؛ إذ مراد ذلك الفاضل بقوله: "إن الكلام النفسي نسبة مع المفردين". أنه باعتبار تعلقه بالأشياء نسبة، فجاز أن يكون باعتبار التعلق نسباً متعددة غير موجودة، فيكون باعتبار ذاته واحداً موجوداً؛ فإن اعتبار التعلق في أنواعه الاعتبارية يقتضي تعدد تلك الأنواع وعدميتها دون ذات الكلام النفسي التي لم يعتبر فيها ذلك<sup>١٠٠</sup> التعلق.

[٢٨]قلت: لا يشك عاقل عالم بالأوضاع اللغوية أن الكلام النفسي الذي يسمّى المتكلم باعتبار اتصافه به متكلماً هو مدلول الكلام اللفظي. وما يتعلّق<sup>١٠١</sup> أولاً، ثم يقصد إفادته للسامع ثانياً، ولا يشك أيضاً أن مدلول الكلام اللفظي الذي يتعلّق أولاً، ثم يقصد المتلفّظ إفادته ثانياً، ليس غير النسب الخبرية والإنشائية؛ بل نفس النسب فيكون هي الكلام النفسي، وحينئذ لا يكون الأمر الذي لا يكون في نفسه نسبة كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي. وأيضاً<sup>١٠٢</sup> أن العالم بالوضع يعلم علماً ضرورياً بأننا إذا تلفظنا مثل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص، ١ / ١١٢] وقصدنا إفادة معناه للسامع فالكلام النفسي الذي يجده المتلفّظ في نفسه وهو مدلول هذا اللفظ المقصود إفادته ليس إلا تلك النسب لا أمر آخر لا يكون في نفس نسبة. وظاهر هو أن الكلام القائم به تعالى الدال عليه هذا اللفظ المقصود إفادته ليس إلا تلك النسب بلا فرق لظهور أن مدلول كلام واحد لا يتغير بمجرد تغيير قائله؛ فإنّ مدلول زيد قائم واحد سواء صدر عن الواجب أو الممكن. وهذا مما لا يمكن إنكاره؛ بل نقول: إن كون الجملة الخبرية والإنشائية موضوعاً للنسب من حيث هي مع مفرديتها لا لأمر آخر غير النسبة في ذاته أمر لا ينكره إلا غير العارف بأوضاع<sup>١٠٣</sup> اللغة. فلا يكون مدلول الوضعي إلا تلك النسب،<sup>١٠٤</sup> فتسميته تعالى بالمتكلم باعتبار اتصافه بأمر لا يكون نسبة في نفسه يكون مخالفاً للموضوع اللغوي. فيكون ما ارتكبه مثل ما هربوا عنه من كون معنى التكلم إيجاد الكلام. إذ كل منهما مخالف لقاعدة اللغة.

[٢٩]وقولهم: "الكلام النفسي خالٍ في الأزل عن الأنواع الخمسة" أمر مشكل. وكذا قولهم: "إن انقسامه إليها في الأزل باعتبار التعلق". لأن نسبة القائم إلى زيد نسبة خبرية مثلاً

١٠٠ ط - ذلك.

١٠١ ل: يتعلق.

١٠٢ ل ط: ونقول.

١٠٣ ط ف - بأوضاع.

١٠٤ ط ف - فلا يكون مدلول الوضعي إلا تلك النسب.



إضافة محضة باعتبار ذاتها. وليس تحقق معنى الإضافة فيها باعتبار جزئها الذي هو تعلق صفة ذات إضافة هي جزء آخر كالرحيم. فإن معناه / إرادة متعلقة بالإنعام على الخلق. فإن الإضافة فيه باعتبار جزئه الذي هو تعلق الإرادة لا باعتبار نفسه. وحينئذ لا يكون انقسام الكلام النفسي إليها انقسام أمر غير إضافة.

[٦١]

[٣٠] ويرد على القول الأول أيضًا، أن النسبة القائمة بالمتكلم التي حكم بكونها كلامًا نفسيًا في مثل: "زيد قائم" ليس معنى قيامها به قيام نفسها الذي يكون زيد باعتباره قائمًا في نفس الأمر. فإن اتصاف زيد بالقيام في نفس الأمر إنما هو باعتبار كون خارج النفس ظرفًا لنفس تلك النسبة وهذه الظرفية<sup>١٠٥</sup> لا يتصور في صورة القيام بالنفس؛ بل معناه قيام صورة النسبة التي يطابق النسبة الخارجية، إن كان الخارج ظرفًا لتلك النسبة وليس ههنا إلا نسبة خارجية يكون الخارج ظرفًا لنفسها<sup>١٠٦</sup> وصورة تلك النسبة. وإذا لم يكن ذات النسبة الخارجية قائمة بالمتكلم يكون القائم به صورتها<sup>١٠٧</sup>. ولا يتوهم عاقل أن ههنا نسبة أخرى غير الخارجية وصورتها بالذات. وأنها مدلولة للكلام اللفظي قائمة بنفس المتكلم. وإذا كان القائم صورة النسبة الخارجية يكون النسب الخبرية قائمة به تعالى في الأزل أيضًا لأزلية علمه بالنسب الخارجية. وكون العلم عند الأشعري صفة توجب تمييزًا هو عبارة عن الصورة في التصورات. كما ذكره الفاضل الشريف في حاشية شرح العضد<sup>١٠٨</sup> حينئذ لا يكون كلامه النفسي خاليًا عن أحد الأنواع الخمسة كما زعمه ابن سعيد.

[٣١] ولو سلّم كون الكلام النفسي أمرًا ذات تعلق فلا نسلم وجوده في الخارج كما يدعونه. فإن الأدلة القائمة على اتصاف البارئ به لا يدل على وجوده الخارجي وأن الاتصاف والمدلولية والمفادية و<sup>١٠٩</sup> كون قيامه به ليس<sup>١١٠</sup> كقيام الأطلال والصور؛ بل كونه مثل قيام سائر أنفس الأشياء وذواتها. إن صح<sup>١١١</sup> لا يدل على وجودها. فإن هذه الأمور يتحقق في المعدومات

١٠٥ ل: الظرفين.

١٠٦ أ: لنسبتها.

١٠٧ ط: صورها.

١٠٨ حاشية شرح العضد للجرجاني، ١/١٨٧.

١٠٩ ل ف ط م ق + عدم.

١١٠ ل ف ط م ق - ليس.

١١١ ط ق - إن صح.

أيضاً، وليس وجوده من البديهيات المعلومة بالوجدان كوجود الإرادة، وليس لهم دليل يدل على وجوده غير ما ذكرنا. وأمّا ما ذكره القائل من أن المراد بقيام النسبة بنفس المتكلم كون النسبة صفة موجودة فيها وجوداً متأسّلاً، فإن أراد بالوجود المتأسّصل الوجود الخارجي حقيقة فقد عرفت بطلان وجود مثل النسب الخبرية. مع أن هذا القائل صرح في المطوّل بأن النسب ليست موجودة في الخارج. ويدل عليه كلامه في حاشية شرح العضد في هذا الموضوع أيضاً.<sup>١١٢</sup> وإن أراد به الوجود المجازي، أعني: ما يكون بمنزلة الوجود فهو اعتراف بأن الكلام / النفسي [٦ظ] الذي جعله عبارة عن النسبة الغير الموجودة غير موجود في الخارج وهو خلاف مذهبهم. وما ذكره من الدليل إنّما يتم في الكلام الإنشائي الطلبي دون الخبري. وما ذكره من أن القائم ليس صورة النسبة؛ بل نفسها فقد عرفت ما فيه.

[٣٢] وما يدل عليه كلام هذا القائل ههنا من أن النسبة ليست موجودة في الخارج منافٍ لظاهر قول الشارح حيث قال: الثابت ثابت إما في النفس أو خارج النفس، فإذا انتفى أحدهما تعين الآخر، فتأمل. هذا ما يتعلق بإثبات كونه متكلمًا وتعيين الكلام النفسي على ما نقلناه.

وأما<sup>١١٣</sup> في بيان المغايرة للعبارات، فإنه غير العبارات والألفاظ لأنّها تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة والأقوام بخلاف الكلام النفسي. وفي بيان المغايرة للعلم في صورة الخبر، أنه قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه؛ بل يعلم خلافه أو يشك فيه. وهذا الفرق ليس بسديد؛ لأنّه إن أراد بالعلم العلم بمعنى اليقين أو مطلق الاعتقاد فلا يلزم من مغايرته له أن يكون مغايرًا لمطلق العلم الشامل للتصور أيضًا. وإن أراد مغايرته لمطلق العلم الشامل فالدليل لا يفيد. إذ لا يتصور الإخبار عمّا لا يعلمه بهذا المعنى؛ بل نقول إذا أريد بالعلم اليقين أو الاعتقاد لا يكون الدليل مفيدًا للمغايرة. لأنّ المراد بالمغايرة ههنا المغايرة لعلم البارئ دون مطلق العلم. فظاهر أن الدليل لا يفيد كما لا يفيد المغايرة لمطلق العلم الشامل بلا فرق؛ لأنّ البارئ منزّه عن الإخبار عمّا لا يعلمه بذينك المعنيين.

[٣٣] قال بعض الأفاضل في الفرق بين العلم والكلام النفسي الذي هو الخبر، أن الكلام النفسي يلزمه قصد الخطاب إمّا مع النفس أو مع الغير دون العلم. فإنّه لا يكون فيه قصد خطاب

١١٢ حاشية شرح العضد للجرجاني، ١/٤٦٥.

١١٣ ط: وقيل.

ولو كان فصار كلاماً<sup>١١٤</sup>، وهذا في غاية الضعف. لأننا بينا أن الكلام النفسي ما يتعقله المتكلم أولاً ثم يتكلم لإفادته وأنه مدلول العبارات والألفاظ التي يعبر بها عنه. ولا يشك عالم بالوضع في أن مدلول الجمل الخبرية التي يتكلم لإفادته ليس إلا النسب الخبرية مع الطرفين. ولا شبهة في أن هذه النسب مع الطرفين ليست مما يلزمها قصد الخطاب. والأقرب في بيان الفرق أن يقال أن الكلام النفسي مدلول اللفظ والمفادية قصداً أصلياً وهو النسب المعلومة دون العلوم.

[٣٤] وأما في بيان مغايرته للإرادة في صورة الأمر أنه / قد يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبد أنه هل يطيعه أم لا؟ فإن مقصوده مجرد الاختبار دون إتيان الأمور به، وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه وهو قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل الأمور به ليظهر عذره عند من يلومه، وفيه نظر. إذ عدم تحقق الإرادة في تينك الصورتين لا يستلزم مغايرة الكلام النفسي الذي هو عبارة عن مدلول الكلام اللفظي. فإن عدم تحقق الإرادة في نفس الأمر لا يقتضي عدم دلالة اللفظ عليه وعدم قصد إفادته باللفظ. فيجوز أن يقصد باللفظ معنى الإرادة ويدل اللفظ عليه مع عدم تحقق هذا المفاد المدلول. ويكون الكلام النفسي مفاداً ومقصوداً لإفادته للمخاطب الأمر به ومدلولاً وإن لم يكن موجوداً في نفس الأمر. وبمجرد ما ذكره من تخلف تحقق الإرادة عن لفظ الأمر لا يعلم كون الكلام النفسي مغايراً للإرادة. إلا أن يتبين أن مدلول الأمر فيما ذكر متحقق في نفس الأمر ولا يتحقق الإرادة. وما ذكره من قوله: "فإن مقصوده مجرد الإختبار" لا يفني بذلك،

[٣٥] بل نقول: قوله: "دون الإتيان بالأمور به" يدل على الاعتراف بأن مدلول الأمر الذي هو الطلب ليس متحققاً في نفس الأمر؛ لأن الإرادة إنما يتصور بالنسبة إلى فعل من له الإرادة لا بالنسبة إلى فعل الغير؛ لأن الإرادة إنما يتعلق بالمقدور. وظاهر أن فعل الغير من حيث هو فعل الغير لا يكون مقدوراً للعبد. فلا يتعلق به إرادة الأمر سواء كان الأمر معتذراً أو مختبراً أو لا. فتخصيص الأمر بتينك الصورتين وعدم الاكتفاء بقوله: "كن" يأمر الرجل مما لا يريد، يدل على أن المراد بالإرادة في قوله: "دون الإتيان بالأمور به" معنى الطلب. ولعل عدم الاكتفاء بمطلق الأمر للرجل والتعرض لتينك الصورتين لظهور عدم تحقق الإرادة فيها بخلاف<sup>١١٥</sup> صورة مطلق

١١٤ ط - ولو كان فصار كلاماً.

١١٥ ط: يخالف.

الأمر للرجل. فإنَّ عدم تحققها فيها خفي يحتاج إلى البيان الذي ذكرناه. وأيضًا لو تمَّ الدليل المذكور لزم أن لا يكون الطلب كلامًا نفسيًا لعدم تحقق الطلب في تينك الصورتين حقيقة كما لا إرادة<sup>١١٦</sup> فيهما.

[٣٦] فالأولى: أن يقال في بيان المغايرة أن الرجل قد يأمر آخر بأن يفعل باختياره ولا شبهة في أن هذا الفعل المطلوب صدور من الغير باختياره ليس متعلق إرادة ذلك الأمر كما بينا من أن الإرادة إنما يتعلق بالمقدور والفعل والمطلوب حصوله من الغير باختياره، من حيث / هو كذلك لا يكون مقدورًا للعبد سواء قلنا إن قدرة العبد مؤثرة أو كاسبة. قال في شرح المواقف بعد بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والإرادة بهاتين الصورتين:

"واعترض [عليه] بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته إذ لا طلب فيها أصلاً كما لا إرادة فيها قطعاً. ثمَّ فرغ على ذلك البيان. قوله: فإذاً هو أي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة قائمة بالنفس. ثمَّ نزع أنه قديم لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى، وقال المصنف: ولو قالت المعتزلة إنه أي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والأمر هو إرادة فعل يصير سبباً لا اعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو يصير سبباً لا اعتقاد إرادته، أي: إرادة المتكلم لما أمر به لم يكن بعيداً. لأنَّ إرادة الفعل كذلك موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليها به من الأمور المتغيرة والمختلفة. وليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغايرة للإرادة كما تدعيه الأشاعرة. لكني لم أجده في كلامهم؛ بل الموجود فيه، أن مدلول العبارات في الخبر راجع إلى العلم القائم بالمتكلم وفي الأمر راجع إلى إرادة المأمور به وفي النهي إلى كراهة المنهي عنه. فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقد مرَّ ما فيه."<sup>١١٧</sup> انتهى كلامه.

[٣٧] وأقول: يرد على قوله: "ثمَّ نزع أنه قديم لا متنازع قيام الحوادث به" أن يقال أن المعلوم لنا بالأدلة التي ذكرها أن له تعالى صفة مغايرة للعلم والإرادة. هي معنى نفسي يجده المتكلم في نفسه ويعبر عنه بالعبارات. وهو لا يقتضي أن يكون ذلك المعنى النفسي موجوداً خارجياً حتى يتصور كونه قديماً؛ بل نقول: إنَّ ما نجد في أنفسنا ليس إلا النسب الإخبارية في الخبر

١١٦ ط: كالإرادة فيها.

١١٧ شرح المواقف للرجزاني، ٣/ ١٣٥.

والطلبية في الأمر وليستا موجودتين. والوجدان لا يدل على وجود ما يجد النفس الاتصاف به. إذ وجدان الاتصاف بالأمر العدمية ليس مستحيلاً، كيف فإنهم لا يعدّون مثل الفرح والغم من الموجودات مع أنّ كل أحد يجد في نفسه الاتصاف به وأنّ كل أحد إذا رجع إلى وجدانه يجد نفسه متّصفاً بالجهل بحقائق الأمور.

[٣٨] ويرد على قوله: "لو قالت المعتزلة" إلخ. فإن مراد الأشاعرة بالمعنى النفسي الذي أثبتوا كونه صفة مغايرة للعلم والإرادة هو المعنى الذي يجده نفس المتكلّم ويدور في خَلده ويعبر المتكلّم عنه [بعبارات مختلفة] ويقصد حصوله في نفس المخاطب. وأنّه لا يشك في أن اللفظ / في صورتين المذكورتين مستعمل في المعنى الذهني الذي يعقله المتكلّم أولاً ثم يتكلّم لإفادته للمخاطب. ولا شك أنّ ذلك المعنى المعبر عنه [باللفظ] المقصود إفادته للمخاطب ليس الإرادة المذكورة [إرادة فعل يصير سبباً إلخ] كما أنّه ليس إرادة الإتيان بالمأمور به. وتحقق هذه الإرادة في تينك صورتين لا يستلزم أن يكون هي المعبر عنها. وإذا كان المعنى النفسي المعبر عنه المقصود بالإفادة الذي هو المراد بالكلام النفسي مغايراً لهذه الإرادة أيضاً ثبت مدّعاهم<sup>١١٨</sup> ويكون ما ذكره في توجيه كلامهم بعيداً.

[٣٩] ثم إنّ ملخص تقرير الفاضل الشريف كلام المواقف هو أنّ ما ذكرتم من بيان مغايرة الكلام النفسي لصفة العلم والإرادة لا يتم لجواز أن يكون المعنى النفسي في تينك صورتين، الإرادة المتعلقة بفعل يكون سبباً لما ذكر ومغايرته لإرادة<sup>١١٩</sup> متعلقة بإتيان المأمور به، وللعلم لا يستلزم مغايرته للإرادة المتعلقة بفعل كذلك. وحينئذ يظهر أن ما نقله من الاعتراض على بيان مغايرة الكلام النفسي للإرادة في الأمر ليس مما يتوهم اتحاده مع كلام المواقف الدال على أنه يجوز أن يكون المعنى النفسي الإرادة المتعلقة بفعل يكون سبباً لاعتقاد المخاطب بإرادة المتكلّم لما أمر به كما لا يتوهم اتحاد الاعتراض على بيان مغايرته للعلم في الخبر بأن يقال: "إن الموجود في<sup>١٢٠</sup> تلك الصورة إظهار<sup>١٢١</sup> أمانة الخبر لا حقيقته". وبما ذكرنا ظهر أنّ ما ذكر في شرح المقاصد: "من أنّ كلام المواقف من قوله: "ولو قالت المعتزلة" إلخ. مما يشعر به كلام بعض

١١٨ م: أي: الأشاعرة.

١١٩ ل: مغايرة الإرادة.

١٢٠ ل: من.

١٢١ أ - إظهار.

المعتزلة حيث قال لا نسلم وجود حقيقة الإخبار والطلب في صورتين المذكورتين؛ بل إنما هو إظهار أمارتهما<sup>١٢٢</sup> ليس كما ينبغي.

[٤٠] ولعل هذا الفاضل قرّر كلام المواقف هكذا. وأن المعنى القائم بالنفس في صورتين الإرادة المذكورة دون معنى الطلب وحقيقة الإخبار. فلا يكون فيهما إلا صيغة الخبر والأمر. فيكون حاصل كلامه على هذا التقرير ما قصده بعض المعتزلة؛ إذ مراد ذلك البعض بقوله: "إنما هو إظهار أمارتهما" أن الموجود فيهما صيغة الخبر والأمر لآتها أمانة الخبر والأمر. وما ذكره الفاضل الشريف من التقرير أولى؛ إذ مدار الاعتراض على تقرير شارح المقاصد نفي<sup>١٢٣</sup> تحقق حقيقة الخبر والأمر وثبوت صيغتهما فقط. ولا مدخل فيه للتعرض لكون المعنى النفسي الإرادة المذكورة. ولذلك لم يتعرض له في كلام بعض المعتزلة والاعتراض الذي نقله بقوله: "واعترض". فلا يصح قول هذا الفاضل: "وأنا قد وجدت في كلام بعض / المعتزلة ما يشعر بذلك". ويصح قول شرح المواقف: "بل الموجود فيه أن مدلول العبارات" إلخ. وكأنه أشار بهذا القول إلى فساد قول شرح المقاصد: "وأنا قد وجدت [في كلام الإمام الزاهدي<sup>١٢٤</sup> من المعتزلة] ما يشعر بذلك".<sup>١٢٥</sup>

[ظ٨]

[٤١] بقي ههنا شيء وهو أن الفاضل الشريف نقل اعتراض بعض المعتزلة على بيان كون الكلام النفسي مغايرًا للإرادة في الأمر ولم ينقل اعتراضه على بيان كونه مغايرًا للعلم في الخبر. وكأنه غير مقبول عنده ولذلك لم ينقله إلا أن مقتضى ما ذكره في بعض مصنفاته أن يكون هذا الاعتراض متجهًا على ذلك البيان أيضًا.

بيان ذلك أنه قال في حاشية لشرح الشمسية: «إن طرفي الشرطية بعد حذف الأدوات لا يكون قضية إذ لا حكم فيهما، ولا بدّ في القضية من الحكم». <sup>١٢٦</sup> وعلى هذا القياس لا يكون

١٢٢ شرح المقاصد للفتازاني، ٢/ ١٠١.

١٢٣ أ + كون.

١٢٤ لعله نجم الدين أبو الرجا مختار بن محمود بن محمد بن محمد الخوارزمي الفقيه الحنفي المعروف بالزاهدي (ت. ٦٥٨). له من الكتب: مجتبى في الأصول، قنية المثية لتسم الغنية، الرسالة الناصرية. أنظر إلى كشف الظنون، ٤٢٣/٦.

١٢٥ شرح المقاصد للفتازاني، ٢/ ١٠١.

١٢٦ حاشية شرح الشمسية للجرجاني، ٢/ ١١-١١.



الكلام خبراً حقيقة ما لم يتحقق الحكم. وحيثئذ لا<sup>١٢٧</sup> يوجد في الصورة المذكورة حقيقة الإخبار كما لا يوجد في الصورة الأخرى حقيقة الأمر بلا فرق.

[٤٢] وأما بيان كون الكلام واحداً، فقالوا: "إنه لو تعدد لاستند إلى الذات، إما بطريق الاختيار أو الإيجاب، وهما باطلان. أمّا الأول: فلأنّ القديم لا يستند إلى المختار، وأمّا الثاني: فلأنّ نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السوية فيلزم وجود كلام غير متناه، وهو ضعيف وعلى تقدير تمامه يلزم أن لا يتعدد أنواع الكلام النفسي في الأزل مع أن المذهب المنصور تنوعه إليها. لأنّ نسبة الذات إلى تلك الأنواع ليست بالاختيار. لأنّ ما يكون اختياريّاً كما لا يكون قديماً في صورة الموجود كذلك لا يكون أزليّاً إذا كان اعتباريّاً وأنّ تلك الأنواع وإن فرض كونها باعتبار تعلق الكلام الواحد، لكن لا يتصور أن يكون ذلك التعلق بالاختيار لاستلزام<sup>١٢٨</sup> كونه متجدداً غير أزليّ؛ إذ الإرادة لا تتعلق بالحاصل سواء كان ذلك موجوداً أو اتصافاً بأمر اعتباري. وإذا لم يكن النسبة بالاختيار يكون بالإيجاب فيلزم أن يكون له أنواع غير متناهية.

[٤٣] ونقول: إن أراد بقوله: "نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السوية" أن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد ممكنة وممتنعة على السوية فهو ممنوع لظهور أنّ الممتنع لا يتصور صدوره عن الفاعل. فكيف يكون نسبة الفاعل إلى الممكن وممتنع الصدور عنه على السوية؟ وإن أراد أن نسبتته إلى الأعداد الممكنة على السوية فعلى تقدير تسليم ذلك، فلا نسلم كون جميع الأعداد من الكلام والقدرة ممكنة. إذ يجوز أن يكون بعض المراتب / من أعداد<sup>١٢٩</sup> القدرة<sup>١٣٠</sup> ممكنة ويكون ما فوقها ممتنعة. وحيثئذ لا يلزم ثبوت قدر<sup>١٣١</sup> ما لا تنتهي. ثمّ إنّ مبنى ما ذكرنا أن يكون الأعداد متماثلة ولا يكون متمايزة بخواص؛ وهو في حيز المنع.

[٤٤] وأقول: قلتُ لبعض مشاهير ديارنا حين قال في أثناء المحاوره: إنّ الخبر المتواتر توجب العلم دون المشهور، كيف يتصور القول بالترفة المذكورة من المتكلمين؟ فإنهم يقولون بتماثل الأعداد والاشتراك في الأحكام، ولا يقولون بتمايزها

١٢٧ - أ - لا.

١٢٨ أ: يستلزم.

١٢٩ ط أعدادهما.

١٣٠ ل ط - القدرة.

١٣١ ل ط - قدر.

بخواص متنوعة يترتب عليها التخالف في الأحكام. وهو يقتضي أن يكون عدد الأخبار في صورة المشهور موجباً لليقين كما يوجهه العدد الذي في صورة التواتر ولا يكون عدد المتواتر موجباً له كالمشهور.

[٤٥] فلما أُلقيت إليه هذه المغلطة تحيّر واضطرب وليس مما ينقل ما ارتكب وحلّ المغلطة على مذهب الأشاعرة في غاية الظهور. لأنهم يقولون الكل من عند الله ولا تأثير ولا مدخلة لشيء في شيء، ومعنى إيجاب الخبر المتواتر للعلم خلق الله العلم عقيب ذلك النوع من الخبر من غير تأثير ومدخلة للخبر فيه. فيجوز عندهم أن يخلقه عقيب الخبر المشهور والواحد أيضاً إلا أن عاداته جرت في الخبر المتواتر دون المشهور.

[٤٦] وأما المعتزلة فإن قالوا بأن العدد ليس أولى من عدد كما يدل عليه كلام شارح المواقف في بيان أن العلم الواحد، هل يجوز تعلقه بمعلومين أم لا؟<sup>١٣٢</sup> فما ذكرنا يرد عليهم، لأن استناد العلم إلى الخبر المتواتر بطريق التوليد عندهم. قال الإمام الرازي: إن الكلام النفسي في الأزل خبر ومرجع البواقي إليه؛ لأن الأمر بالشيء إخبار بأن فاعله مستحق الثواب وتاركه العقاب والنهي على العكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر، لأن ذلك لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما. وقال عبد الله بن سعيد: إنه في الأزل ليس شيئاً من الأقسام وإنما يصير أحدهما<sup>١٣٣</sup> فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه.

[٤٧] وقال إمام الحرمين: إن ثبوت الكلام إنما هو بالسمع دون العقل، ولم يرد السمع بالتعدد؛ بل انعقد الإجماع على نفي كلام قديم ثانٍ ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد. فحكمتنا بأنه واحد يتعلّق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات، وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه هذا المعنى، قال في شرح المقاصد وهذا هو الأقرب.<sup>١٣٤</sup>

[٤٨] ويرد على الكل أن هذه الأقسام؛ إما أن يكون عبارة عن ذلك المعنى القديم مع تعلقه بأشياء على أن يكون التعلق جزءاً من حقائقها، وإما أن يكون عبارة عن نفس المعنى بدون اعتبار التعلق فيها. والأول: يستلزم أن لا يكون هذه الأنواع كلام الله حقيقة، إذ التعلق

١٣٢ شرح المواقف للجزجاني، ١/٢٠٠.

١٣٣ ل: أحدها.

١٣٤ شرح المقاصد للفتازاني، ٢/١٠٦.

[٩ظ] لم يعتبر / في حقيقة كلامه القديم<sup>١٣٥</sup> بخلاف هذه الأنواع. والثاني: يستلزم أن لا يتمايز هذه الأنواع بحسب ذاتها؛ بل بحسب الأمور الخارجيّة عنها. وهي التعلق بأشياء ولا يكون احتمال الصدق والكذب وعدمه من لوازم ماهياتها وهذه سفسطة ظاهرة.

[٤٨] ويرد على الأوّل والثالث أنه يلزم أن يكون الإخبار التي بمعنى المضي كذبًا، ويرد على الأوّل أن ما ذكر لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما. ويرد على الثاني أن المعنى النفسي قبل الانقسام إلى تلك الأنواع إمّا أن يكون بحيث لو عبّر عنه كان المفهوم إحدى النسب الإخباريّة أو الإنشائيّة أو لا.

[٥٠] والأوّل: يستلزم أن يكون ذلك المعنى إحدى الأنواع قبل الانقسام إليها. والثاني: يستلزم أن يكون ذلك مفردًا خاليًا عن معنى النسبة، والمفرد الخالي عن التركيب في زمانٍ لا يكون مركبًا في زمانٍ آخر وإن فرض تعلقه بشيء. وكذا المعنى الذي يكون لفظه خاليًا عن إفادة صحة السكوت عليه وإفادة الفائدة التامة في زمان لا يكون مفيدًا لهما في زمانٍ آخر.

[٥١] وقال في شرح المواقف: "أورد على مذهب ابن سعيد [من الأشاعرة] أنها أنواع فلا يوجد دونها. إذ الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيء من أنواعه، والجواب منع ذلك في أنواع يحصل بحسب التعلق بمعنى أنها ليست أنواعًا حقيقةً له حتى يلزم ما ذكرت؛ بل هي أنواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقه بالأشياء. فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضًا"<sup>١٣٦</sup>.

[٥٢] وأقول: الإنصاف إنّ أقسام الكلام من الخبر والإنشاء أقسام محصّلة حقيقة<sup>١٣٧</sup> يمتاز ذاك القسمان<sup>١٣٨</sup> بذاتهما. لا أقسام يعتبرها العقل ويتميّز بأمر يعتبره تارة مقارنة له ولا يعتبره كذلك أخرى. واحتمال كونها كذلك كاحتمال أقسام الحيوان إلى تميّزها بأمر يتعبرها العقل تارة مقارنة للحيوان وتارة يعتبرها مجردة بالكلية أخرى. وعلى ما ذكره يرتفع الوثوق بأحكام العقل.

١٣٥ ل ط: الحقيقي.

١٣٦ شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ١٣٩.

١٣٧ ل: حقيقة.

١٣٨ أ: ذينك القسمين.

### المبحث الثاني: في كلام المخالفين النافين للكلام النفسي المخالف لسائر الصفات.

[٥٣] علم أن ما يقوله المعتزلة في كلامه تعالى: وهو خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى، فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك.

[٥٤] وما نقوله نحن ونثبتته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته. ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندّعيه في كلامه فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي وإثباته. فإذا الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما يفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة القائلين بقدوم الألفاظ. وأمّا بالنسبة إلينا فيكون نصباً / للدليل في غير محل النزاع. وأمّا ما دلّ على حدوث القرآن مطلقاً بلا تقييد بالنفسي أو اللفظي بحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون فيه حجة علينا إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة. إذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الألفاظ والعبارات ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان. هكذا قال في شرح المواقف ثم ذكر أدلتهم الدالة على حدوث القرآن التي سنذكرها وأجاب عنها. ولا يخفي عليك أن سوق كلامه يدل على أن المعتزلة وإن نصبوا أدلتهم بالنسبة إلينا كالحنابلة إلا أن ذلك في الحقيقة نصب الدليل في غير محل النزاع. وقال في حاشيته للكشاف: "اعلم أن المنصف استدلل بهذه الأوصاف [إنما هو] على حدوث هذه العبارات المنظومة رداً على الحنابلة ومن يجري مجراهم. فإنهم زعموا أن هذه الحروف والكلمات قديمة قائمة بذاته تعالى [لا] على القائلين بالكلام النفسي [لاعترا فهم بحدوث هذه العبارات لكنهم يدعون أن هناك كلاماً نفسياً]" [١٣٩]. وهذا يدل على أن صاحب الكشاف لم يقصد بما ذكره من الاستدلال على حدوث القرآن الرد على أهل السنة، بل على الحنابلة.

[٥٥] والظاهر أن ما ذكره من الأدلة التي ذكرها في شرح المواقف في معرض الرد على أهل السنة مما قصد به صاحب الكشاف الاستدلال على حدوث القرآن مطلقاً رداً على أهل السنة أيضاً. كما ذكره مشايخ المعتزلة في ذلك المعرض وأمّا<sup>١٤</sup> دأب صاحب الكشاف في ذلك الكتاب إلا متابعتهم والمبالغة في التشبث بكلمات مشايخه في رد أقوال أهل السنة. والمناسب

١٣٩ حاشية الكشاف للجرجاني، مكتبة السلمانية بإسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٣٢، ورق ٥.

لتعصّبه وكون مطمح نظره إظهار رد أقوال أهل السنة أن يطوي كلامه على منوال مشايخه لا على ما هو الحق في المناظرة، ولعلّ مراد الفاضل الشريف بقوله: "ردًّا على الحنابلة" أن الرد لا يترتب إلا على الحنابلة بأن يجعل ما يدل على الغرض مستعملًا في معنى الغاية مجازًا.

[٥٦] فإن قلت: لما لم يكن القرآن مثبتًا بالشرع إلا موصوفًا بصفات توجب حدوثه لم يكن القرآن<sup>١٤١</sup> إلا الموصوف<sup>١٤٢</sup> بها. قلت: لو سلّم صحة إثبات القرآن بالشرع فلا نسلم أن لا<sup>١٤٣</sup> يكون إثباته مطلقًا إلا موصوفًا بها؛ بل ذلك هو القرآن اللفظي دون كله<sup>١٤٤</sup> ما يطلق عليه القرآن.

ويرد على قوله: "ولو سلموه لم ينفوا قدمه." أنا لا نسلم عدم يفهم ذلك أو يحتمل أن لا يقولوا بوجوده على تقدير مغايرته لسائر الصفات؛ بل يقولوا بقدمه فلا يلزم أن ينحصر محل النزاع بيننا وبينهم في نفي الكلام النفسي وإثباته إذ يحتمل أن ينازعوا في وجوده.<sup>١٤٥</sup>

[٥٧] ثم اعلم أن لهم دليلًا عقليًا ونقليًا على هذا المطلوب، أمّا المعقول الذي ذكره في شرح المواقف فوجهان:

الأول: الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه، فكيف يتصور ثبوته له، وكذا الحال في سائر أقسام الطلب فإن صدورها بدون وجود المطلوب منه سفه؛ بل نقول: صدور جميع أقسام الكلام بدون تحقق السامع سفه. / إذ المقصود منها إفادة السامع النسب الخبرية أو الإنشائية وهذا لا يتصور بدون السامع فيكون صدورها خاليًا عن الفائدة المقصودة فيكون سفهًا.

[١٠ظ]

والثاني: لو كان كلامه تعالى قديمًا لاستوى نسبه إلى جميع المتعلقات؛ لأنه حينئذ يكون كالعلم في أن تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بجميع<sup>١٤٦</sup> ما يصح تعلقه به. ولما كان الحسن والقبح

١٤١ ط ق - القرآن.

١٤٢ ط ق: موصوفًا.

١٤٣ ق - لا.

١٤٤ ق: كل.

١٤٥ ط ق م ف-؛ أ+ ويرد على قوله ولو سلموه لم ينفوا قدمه أنا لا نسلم عدم يفهم ذلك أو يحتمل أن لا يقولوا بوجوده على تقدير مغايرته لسائر الصفات؛ بل يقولوا بقدمه. فلا يلزم أن ينحصر محل النزاع بيننا وبينهم في نفي الكلام النفسي وإثباته إذ يحتمل أن ينازعوا في وجوده.

١٤٦ في الأصل: بكل.

بالشرع صحّ في كلّ فعل أن يأمر به وأن ينهى عنه. فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال<sup>١٤٧</sup> كلها. فيكون كل فعل مأثورًا به ومنهياً عنه معاً، هذا خلف. قال في شرح المواقف: وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهوٌ من القلم فإنّ القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكلّ ما يصحّ أن يتعلّق به كالعلم.<sup>١٤٨</sup>

[٥٨] وأقول: الحكم بأن ما وقع في بعض النسخ سهو سهو. إذ لا يخفى أن للقدرة تعلقين، تعلق بالنسبة إلى جميع الممكنات. وهذا التعلق هو الذي أراده بقولهم نسبة القدرة إلى الوجود والعدم على السوية ولا حظوه في حكمهم أن القدرة يعمّ جميع الممكنات وهو مقتضي ذاتها لا يحتاج فيه إلى انضمام الإرادة، وتعلق ببعض الممكنات وهو الذي يحتاج إلى انضمام الإرادة. وما ذكره ههنا التعلّق الأوّل وهو كتعلّق العلم في العموم بجميع ما يصلح له،<sup>١٤٩</sup> وما ذكره فيما بعد هو التعلّق الثّاني فلا غبار على ما ذكر في النسخة. والجواب عن الدليل الأوّل أن ذلك السفه الذي ادعيتموه إنّما هو في الكلام اللفظي، وأمّا كلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلّم من ابن سيولد.

[٥٩] قال الفاضل الشريف: "ويتجه<sup>١٥٠</sup> عليه أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله، وهو ممكن وليس بسفه. وأمّا نفس الطلب فلا شك في كونه سفهًا، بل قيل: هو غير ممكن؛ لأنّ وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال"<sup>١٥١</sup>

[٦٠] وما ذكره الفاضل الشريف ظاهر لمن له قلب سليم. إذ لا يشك عاقل في أن الطالب يعلم أن فائدة الطلب - أعني: إتيان المطلوب منه - المطلوب<sup>١٥٢</sup> مما لا يتصور حين كون المطلوب منه معدومًا؛ بل إنّما يتصور ذلك بعد الوجود، وإنّ طلبه في زمانٍ لا يتصور فائدته فيه؛ بل في زمانٍ آخر مع علمه به سفه بلا شبهة.

[٦١] لا يقال: فعلى هذا يلزم أن لا يأمرنا الرسول بشيء ولا ينهانا عنه. وإذا رجعت إلى وجدانك فيمن أشرف على الموت وقال لقومه: قولوا: "لإبني الذي سيولد أنّ أباك قد أمرك

١٤٧ أ: بأفعال.

١٤٨ شرح المواقف للجرجاني، ٣ / ١٣٦.

١٤٩ أ: وتعلّق بالنسبة إلى بعض الممكنات وهو الذي يحتاج إلى انضمام الإرادة للترجيح، وهو ليس مقتضي ذاتها. صح

١٥٠ في الأصل: يرد.

١٥١ شرح المواقف للجرجاني، ٣ / ١٣٦.

١٥٢ ط - المطلوب.



بالاشتغال بالعلوم"، علمت أن المتحقق نفس الطلب لا العزم عليه. لأننا نقول لا شبهة أن الأمر / والنهي لله تعالى، وليس النبي إلا حاكٍ لهما. [١١]

[٦٢] فإن أراد بقوله: "يلزم أن لا يأمرنا ولا ينهانا" أنه يلزم أن لا يقع<sup>١٥٣</sup> في حقنا طلب الفعل أو الترك المطلق الذي يراد بصيغة الأمر مجازاً - أعني الطلب العام للطلب بالفعل المتعلق بالحاضرين والطلب الذي ليس بالفعل - فلا نسلم أنه لا يقع ذلك؛ إذ يجوز أن يراد بصيغ الطلب النازلة في حق المكلف مطلق الطلب الشامل للطلب بالفعل المتعلق بالحاضر والطلب بالقوة. فيقع المراد بالأمر في حقنا من ذلك الطلب وقت وجودنا دون زمان الأمر ويقع في حق الحاضرين وقت وجودهم. وإن أراد أن لا يقع في حقنا الطلب بالفعل وقت وجود الصيغة فمسلم ولا إشكال فيه. إذ يكفي في كون العبد مكلفه وقوع ما أريد بتلك الصيغ في حقهم. وذلك لا يقتضي أن يكون المراد بها معانيها الحقيقية، أعني الطلب بالفعل. وما ذكره من الوجدان فليس بصحيح. فإن الوجدان الصحيح فيما ذكره شاهد على أن التحقق فيه العزم على الطلب وتخيُّله، وإنما نشأ غلط من ادعى الوجدان وشهادته على تحقق نفس الطلب من إيراد لفظ: "قد أمرك" وظنَّ أنه على حقيقته وليس كذلك، بل هو مجاز وتنزيل لقوة عزمه على الطلب منزلة الطلب.<sup>١٥٤</sup>

[٦٣] ثمَّ اعلم أنه لا شك أن الطلب القديم الذي ليس من الأمور الاختيارية، بل من الأمور المستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب ليس مما يتصور اتصافه بالسفه والعبث وإن فرض

١٥٣ ط ق م ف - ؛ أ + الطلب من الله أصلاً لا وقت عدم المطلوب منه ولا وقت وجوده فلا يلزم مما ذكرنا ذلك؛ بل اللازم عدم تحقق الطلب وحقيقة الأمر وقت عدم المطلوب منه فقط، وإن أراد أنه يلزم أن لا يقع الطلب وحقيقة الأمر وقت وجود المطلوب منه فعدم لزومه ظاهر فجاز أن يصدر صيغة الأمر عنه، وأريد به الدلالة على الطلب وقت وجود المطلوب منه ويكون الطلب وحقيقة الأمر حاصلًا حين صدور صيغة الأمر بالنسبة إلى الموجودين ولا يكونان حاصلين في ذلك الحين بالنسبة إلى المعدومين؛ بل حاصلين في زمان وجود المطلوب منه فإن مدلولات الألفاظ ربما يتخالف عنها لولا أنها في جميع الأزمان فضلاً عن تخلفها زمانٍ مخصوص.

١٥٤ ط ق م ف - ؛ أ + ثمَّ إن ما ذكره الفاضل من نفي الشك في كون الطلب المذكور سفهاً وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى طلب من من شأن أفعاله وأحكامه أن يكون معللة بالأغراض كما في صورة طلب التعلم من ابن سيولد؛ وأما بالنسبة إلى مطلق الطلب الشامل لطلب من تنزه أفعاله وأحكامه عن العليل والأغراض فليس بصحيح إذ العبث والسفه خلوّ الفعل والحكم الذي من شأنه أن يعليل بالعرض لا مطلق الخلوّ؛ وإن ارادوا بالعبث والسفه مطلق الخلوّ فلا نسلم استحالتهم لأن أفعاله وأحكامه لا يجب تعليلها بالعرض وبما ذكرنا ظهر أنه لو فرض أن الأمر قديم مع كونه أثراً له تعالى لا يلزم السفه والعبث لما ذكرنا من أن أفعال الله وأحكامه لا يجب تعليلها بالأغراض وإن القضية القائلة أن ذلك السفه الذي ادعيتموه إنما هو في اللفظ ليست صحيحة على مقتضى مذهب الأشاعرة؛ اللهم إلا أن يجعل التفرقة بين اللفظ والطلب في كون قدم الأول مستلزماً للسفه وقدم الثاني غير مستلزم له مبنياً على مقتضى مذهب المعتزلة.

خلوّه في الأزل عن الفائدة؛ إذ الموصوف بهما الأفعال الاختيارية التي من شأنها كونها معلّلة بالأغراض أو يتبعها الحِكم والمصالح وإن لم يكن من شأنها ذلك كأفعال الله تعالى إذا فرض خلوّها عن الغرض والاشتغال على الحكم والمصالح. ولا شك أنّ الطلب الذي أثبتّه أهل الحق هو معنى قديم مستند إليه بطريق الإيجاب لا من الأفعال الاختيارية. فعلى تقدير خلوّه عن الفائدة في الأزل لا يلزم السفه والعبث للذين من صفات الأفعال الاختيارية.

[٦٤] وإذا تمهّد هذا فنقول: إنّ منع ثبوت السفه له واسند بطلب التعلم من ابن سيولد وهو الكافي في هذا المقام. يكون إبطال السند المذكور إبطاً للسند الأخص. إذ ما ذكرنا يصلح للسندية وإنّ قصد إبطال المقدمة القائلة وجود الأمر في الأزل بدون وجود المأمور به<sup>١٥٥</sup> سفه. واستدل عليه به كما يدل عليه العبارة. يمكن أن يجاب عنه بتغيير الدليل إلى ما ذكرنا. ثمّ إنّ تفرقة أهل الحق بين النفسي واللفظي بأن الدليل المذكور يتم في اللفظي دون النفسي محل بحث.

[٦٥] إذ يمكن أن يقال لا نسلم استلزام أزلية الكلام اللفظي الخلوّ / عن الفائدة مطلقاً حتى يلزم العبث والسفه. وغايته أن يستلزم الخلوّ عن الفائدة التي يترتب على الكلام اللفظي فيما لا يزال - أعني الإتيان بالمأمور به وإفادة السامع مثلاً - ولا نسلم انحصار فائدة إيجاد اللفظ فيه. فيجوز أن يترتب على إيجاده الأزلي فائدة غير ما ذكر ولا يترتب ذلك على تقدير حدوثه ولا بدّ لنفي ذلك من دليل دال.

[٦٦] قال: والجواب عن الثاني أنّ الشيء القديم الصالح للأمر المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الأمور دون بعض كالقدرة القديمة فإنّها تتعلق ببعض المقدورات<sup>١٥٦</sup> وهو ما تعلق الإرادة به منها دون بعض.

فإن قيل: مخصّص القدرة هو الإرادة فلا بد في الكلام أيضاً من مخصّص ويعود الكلام إليه فيلزم التسلسل. قلنا: تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الإرادة لذاتها ببعض<sup>١٥٧</sup> ما يصلح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل. انتهى كلامه

١٥٥ ط: فيه.

١٥٦ ل + تعلقات.

١٥٧ ط - ببعض.

[٦٧] وأقول: مساق كلامه يقتضي أن يحمل دلالة الوجه الثاني على دلالة على حدوث اللفظي. ويقال أن قوله: "إن الشيء القديم" إلخ سبق لبيان أن الدليل لا يجري في الكلام النفسي؛ بل في اللفظي وهذا مشكل؛ إذ عدم دلالة هذا الوجه على حدوث اللفظ أيضًا أظهر من أن يخفي. فإن الكلام اللفظي الذي نفرض قدمه ليس إلا الكلام اللفظي المخصوص الذي يشمل على الأوامر المخصوصة بالأفعال التي تتعلق بها والنواهي المخصوصة بالأفعال التي تتعلق بها. ولا يصحّ كل من هذين المخصوصين بمتعلقيهما أن يتعلّق بمتعلق الآخر لظهور أن لفظ "صلّوا" لا يتعلّق بما يتعلّق به لفظ "لا تسرفوا" ولا يلزم من تعلق كل لفظ قائم به بما يصلح أن يتعلّق به أن يكون كل فعلٍ مأمورًا به ومنهياً عنه. إنّما يلزم ذلك أن لو صحّ تعلق اللفظ القائم به المتعلق بفعل المأمور به بما تعلق به الآخر من لفظ النهي. وضح تعلق اللفظ القائم به المتعلق بالمنهي عنه بما تعلق به لفظ الأمر أو كان المفروض قيام كل لفظ صالح للتعلق بالفعل على أحد الوجهين من جهة النهي أو من جهة الأمر وقدمه وكلاهما ظاهر الفساد.

[٦٩] أمّا الأوّل: فظاهر. وأمّا الثاني: فلأنّ الكلام في الكلام اللفظي الذي يقوم مدلوله الذي نسّميه بكلام النفسي والطلب في صورتَي الأمر والنهي ويسمونه بالإرادة والكرهية فيهما. فظاهر أن اللفظ الدال على ذلك الطلب القائم به ليس كل لفظ صالح للتعلّق بالفعل المطلوب على أحد الوجهين؛ بل اللفظ المخصوص الدال / على الطلب القائم به بالفعل المتعلق بالفعل على الوجه المخصوص. وظاهر أن الطلب القائم ليس طلبًا لكل فعل على وجه الأمر والنهي معًا؛ بل أحدهما فيكون اللفظ القديم المفروض هو اللفظ المخصوص الدال على ذلك الطلب فقط.

[٧٠] ثم نقول: إن قول المستدل صحّ في كل فعل أن يأمر به وأن ينهي عنه إن أراد به أنه صحّ أن يتحقق حقيقة الأمر والنهي معًا. فلا نسلم ذلك. فإن كون الحسن والقبح شرعيين لا يستلزم إلا أن يصحّ تحقق حقيقة الأمر أو النهي بدلاً أحدهما عن الأخرى. فإن حقيقتهما ومدلولهما الحقيقي هو الطلب. فاذا لم يتصور اجتماع طلب الفعل والترك، كيف يتصور اجتماع ما يدلّهما حال تحقق مدلوليهما؟ ولا شبهة أنّ القائم بالبراء تعالى فرضًا هو حقيقة الأمر والنهي المتحقق مدلوليهما لا مجرد صيغتهما الدالّتين على الطلب من غير تحققه هناك. وإن أراد أنه صحّ في كل فعل أن يأمر وينهي عنه بدلاً أحدهما عن الآخر فلا استحالة فيه ولا يلزم أن يكون كل مأمورًا به ومنهياً عنه معًا.

[٧١] ونقول: قوله: "ويعود الكلام إليه ويلزم التسلسل" يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون هناك صفة ثالثة<sup>١٥٨</sup> غير الإرادة لا يكون نسبتها إلى جميع ما يصح أن يتعلق به الكلام على السوية؟ بأن يكون لذاتها خصوصية لما يتعلق به الكلام مما يصح أن يتعلق به دون جميع ما يصلح أن يتعلق به. فيرجح تلك الخصوصية تعلقه ببعض ما يصلح أن يتعلق به وحينئذ لا يلزم التسلسل. إذ ليس ترجيحها بسبب تعلقها ببعض ما يصلح أن يتعلق به حتى يحتاج إلي مرجح آخر؛ بل ترجيحها بخصوصية ذاتها التي لم يكن لها استواء النسبة إلى جميع ما يصلح أن يتعلق به الكلام.

[٧٢] ويرد على قوله: "تعلق الكلام ببعض" إلخ أن يقال: إن كان نسبة الكلام إلي كل ما يصلح تعلقه به على السواء فلا بد له من مرجح ويلزم التسلسل" وأيضاً على هذا التقدير لا معنى لكون تعلقه ببعض لذاته. وإن لم يكن كذلك، بل كان لذاته متعلقاً بالفعل كالصلاة دون ضده وهو تركها. كان طلب الفعل واجباً وطلب تركه ممتنعاً وهو باطل، لأن الحسن والقبح شرعيان. فكما يجوز أن يكون فعل الصلوة مطلوباً يجوز أن يكون تركها مطلوباً أيضاً. ولا يتصور أن يقال فيه ما يقال في تعلق الإرادة لذاتها من أن يكون الوجوب بالاختيار محقق الاختيار.

[٧٣] ونقول أيضاً القول بأن تعلق الكلام ببعض ما يصح أن يتعلق به / لذاته كالإرادة قول [١٢ظ] بالمتناقضين. لأن معنى صحة التعلق بالشيء وإمكانه أن لا يكون التعلق مقتضي ذات ما يصح اتصافه بالتعلق. إذ معنى الإمكان المقيس إلى الوجود هو معنى الإمكان الذي هو من جهات القضايا ولا فرق بينهما إلا في الخصوص والعموم كما صرح به الفاضل الشريف في بعض مصنفاة. ولا شك أن معنى إمكان الوجود والعدم أن لا تقتضي الماهية شيئاً منهما. فعلى هذا القياس معنى صحة التعلق بالفعل والترك أن لا يقتضي التعلق بهما.

[٧٤] وليس المراد بالإمكان والصحة في قوله: "تعلق الكلام ببعض دون بعض" أي ما يصح تعلقه ببعض دون بعض الإمكان العام المقيّد بجانب الثبوت لأن الترك والفعل مندرجان فيما يصح التعلق به.

[٧٥] ونقول أيضاً أن الأشاعرة إذا جؤزوا كون صفة الكلام والإرادة متعلقة لذاتها ببعض ما يصح أن يتعلق به دون بعض يلزمهم أن يجوزوا كون الماهية مقتضية لوجودها مع صحة اتصافها

بالعدم. ولا فرق بين الوجود والعدم اللذين يصح اتصاف الماهية بأحدهما بدلاً عن الآخر وبين تعلق الكلام بالفعل أو الترك وتعلق الإرادة بهذا الضد أو ذاك الضد. في أن كل واحد منهما صحة اتصاف الشيء بأحد المتقابلين بدلاً عن الآخر. فإذا لم يناف الصحة الثانية لعلية ما له الصحة لترجيح خصوصية إحدى الصفتين من التعلقين لم يناف الصحة الأولى لعلية الماهية لترجيح الوجود، وخصوصية الصفة مما لا مدخل له<sup>١٥٩</sup> في جواز الترجيح بديهية. وحينئذ يلزمهم انسداد باب إثبات الصانع.

### وأما الأدلة المنقولة فوجوه

[٧٦]الأول: القرآن ذكر لقوله تعالى: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ﴾ [الأنبياء، ٥٠ / ٢١] وهذا إشارة إلى القرآن، ولقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف، ٤٣ / ٤٤] والضمير عائد إلى القرآن وكل ذكر محدث لقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء، ٢١ / ٢٢] وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُّحَدَّثٍ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ٥] فإنهما يدلان على أن كل ذكر محدث. لأن المحدث وإن كان صفة للذكر إلا أن في المركبات التقييدية إشارة إلى النسب الخبرية. فهي بذلك الاعتبار يحتمل الصدق والكذب وإن لم يحتملها باعتبار مفهومها. وبملاحظة تلك النسبة الخبرية التي أشير إليها في ذكر محدث جعلنا دليلين للكبرى، ولا يخفى عليك أن هذا الدليل إنما يدل على أن الذكر الآتي المنزل على الرسول محدث ولا يدل على أن كل فرد من أفراد الذكر محدث. فإنه يجوز أن يكون بعض أفراد الذكر قديماً قائماً بالبراء / غير قابل نفسه للإتيان والنزول لامتناع نزول محله. ويكون بعض أفراده المماثل لذلك الفرد القديم المشترك معه في صحة إطلاق القرآن عليه أعني الفرد الآتي المنزل على الرسول بنزول محله حادثاً. فعلى هذا لا يدل ما ذكره على أن الكلام اللفظي مطلقاً حادثاً كما أنه لا يدل على أن النفسي حادث، وأيضاً لم لا يجوز أن يكون محدث صفة مقيدة<sup>١٦٠</sup> مثل قولك "ما يأتي زيدا من رجل عالم إلا يكرمه"، فهذا لا يدل على أن كل رجل عالم وكذا الأول.

[٧٧]والثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل، ٤٠ / ١٦] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ سَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس، ٣٦ / ٨٢]

١٥٩ أطق لها.

١٦٠ أ: مقرر.

وصاحب المواقف سهوا في نقله الآية فقال الثاني قوله تعالى: "إنما امرنا إذا اردنا شيئا أن نقول له كن فيكون" لأن نظم الآية في سورة النحل على ما نقلناه أولاً وفي سورة يس على ما نقلناه ثانياً، وأشار الأبهري في شرحه<sup>١٦١</sup> إلى كون ما ذكر في المواقف سهواً حيث نقل الآيتين على ما نقلناه وعدل عما نقله المواقف، وأنا أتعجب من الفاضل الشريف حيث نبه على كون ما وقع في بعض من النسخ من لفظ القدرة سهواً ولم ينتبه على كون ما نقله من نظم الآية سهواً وكأنه تركه لظهوره.

[٧٨] ونقول في وجه الاستدلال بالآيتين، أن المعنى إن الله إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون، قوله: "كن" وهو قسم من الكلام متأخر عن الإرادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزءاً له ويكون حاصلًا قبل وجود الشيء لدلالة الفاء على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث. لأن التأخر الزمني عن الشيء يوجب الحدوث خصوصاً إذا كان ذلك الشيء حادثاً واقعاً في المستقبل. وأما التقدم الزمني على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضاً دلالة على الحدوث. هذا إذا كان إذا شرطيةً وأما إذا كانت ظرفيةً فتوجيهه أن يقال إن قولنا مبتدأ وإذا أردناه ظرف زمان له دال على الاستقبال. لأن إذا موضوعة له وأن يقول خبر المبتدأ وهو في تأويل المصدر. كأنه قيل إنما قولنا لشيء حين أردناه وهو قولنا له "كن" وإذا كان قول "كن" هو الأمر الواقع في زمان الاستقبال يكون حادثاً فيه.

[٧٩] فإن قلت: يمكن أن يستدل بالآيتين على قدم الكلام بأن يقال إنها تدل على أن مصدر كل الحوادث قول "كن" فلو كان "كن" من الحوادث لكان له قول آخر هو "كن" فيتسلسل. فلا بد أن يكون "كن" قديماً فيكون سائر كلامه أيضاً قديماً إذ لا قائل بالفصل.

[٨٠] قلنا: الآية إنما تدل على أن مصدر الأشياء التي تتعلق بالإرادة بإيجادها وإحداثها قوله: "كن" لا لكل الأشياء. فإن "كن" إذا كان قديماً لا تتعلق الإرادة بإيجاده إذ القديم يمتنع أن يكون مراداً<sup>١٦٢</sup>،

١٦١ سيف الدين أحمد الأبهري (ت. ٤)، شرح المواقف، مكتبة السلیمانية في إسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٢٣٧٢، ورق ٢١٣. [...] وفي بعض نسخ المتن لاستوى إلى المتعلقات العلم والقدرة؛ وبصوب سقاط لفظ القدرة لأن القدرة ليست واجبة التعلق بجميع ما يصح تعلقاته بخلاف العلم]

١٦٢ ط م ف - أ؛ الآية إنما تدل على أن مصدر الأشياء التي تتعلق بالإرادة بإيجادها وإحداثها قوله: "كن" لا لكل الأشياء فإن "كن" إذا كان قديماً لا تتعلق الإرادة بإيجاده إذ القديم يمتنع أن يكون مراداً.

المراد بـ"شيئاً" هو الشيء الذي يكون إيجادَه / بطريق الأمر والقول لا كَلِّ الحوادث. ولا يلزم أن يكون "كن" من تلك الحوادث حتى يلزم أن يكون إيجادَه بـ"كن" فيلزم التسلسل<sup>١١٣</sup>.

ثم نقول: إن جعل هذا الكلام مجازاً عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلاً للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى مزاولة عمل واستعمال آلة.

[٨٢] وقيل: ليس ههنا قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والإرادة<sup>١١٤</sup>. وهو الذي اختاره أكثر المفسرين وذهب إليه صاحب الكشاف مع حرصه<sup>١١٥</sup> على إبطال كلام أئمتنا وسعيه في التشبث بما يمكن أن يتشبه به. لذلك لم يكن للمعتزلة في الآيتين حجة علينا ولا يكون فيهما دلالة على حدوث شيء من اللفظي والنفسي.

[٨٣] وإن قيل: أنه حقيقة وأنه تعالى أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها. وجعل "إذا" ههنا للاستمرار كما في قوله: تعالى ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ الآية [البقرة، ٢ / ١٤].

وقيل: معنى الآية، إذا استمر إرادته وتعلقها بإيجاد الحادث في الأزل فإن هذا الاستمرار مذهبنا في تعلق الإرادة.

وقيل: إن "إذا" وإن كان للاستقبال إلا أنه لم يرد هناك ذلك المعنى؛ بل استعمل في مجرد التعلق الشرطي. فإن الأمور الأزلية التي نسبتها إلي جميع الأزمنة على السوية وليس لها اختصاص بزمانٍ دون زمان. إذا عبّر عنها بما يدل على اختصاصها به يصرف الكلام عن ظاهره كما قيل مثله في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ﴾ إلخ. [الفتح، ٤٨ / ٨]

[٨٤] وقيل: ليس يلزم أن يكون الجزء متأخراً بالزمان عن الشرط. ولذلك يصح أن يقال إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود. وقيل: الفاء في فيكون ليس للتعقيب الزماني؛ بل لمجرد الترتيب العقلي. والتأخر الذاتي فإنها ربّما يستعمل فيه كما يقال وجد السواد فقام بالمحل. وإن

١١٣ أ - المراد بشيء هو الشيء الذي يكون إيجادَه بطريق الأمر والقول لا كَلِّ الحوادث ولا يلزم أن يكون "كن" من تلك الحوادث حتى يلزم أن يكون إيجادَه بـ"كن" فيلزم التسلسل.

١١٤ ط - والإرادة.

١١٥ ل: فرضه.



القيام ليس متأخراً بالزمان عن الوجود ولم يكن فيما ذكره دلالة على حدوث الكلام لا اللفظي ولا النفسي. وما ذكره في المواقف من أن الآيتين تدلان على حدوث اللفظ الذي لا تنازع فيه يدل على أنه حمل الآيتين على ما يتبادر منهما من حمل كلمة "كن" على نفس اللفظ وجعل "إذا" للاستقبال والفاء للتعقيب الزماني وهو مشكل. لأن حدوث اللفظ وإن كان جائزاً لكن في غير ذات الله تعالى وأما فيها فلا. ومقتضي الآية على تقدير / أن يحمل على ما حمل عليه حدوث اللفظ في ذات الله تعالى. لأن الجزء هو التكلم بقول "كن" إذ معنى "أن يقول له كن" أن يتكلم ب"كن" فيلزم حدوث اللفظ فيه تعالى.

[١٤٥] والوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة، ٢/٣٠] "وإذ" ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الزمان مختصاً بزمان معين والمختص بزمان معين محدث. والقول بأن هذا إنما يدل على حدوث اللفظي دون النفسي كما وقع في المواقف مشكل أيضاً. لأن دلالة على حدوث التكلم وتجده وهو يستلزم حدوث صفة الكلام القائم به. اللهم إلا أن يحمل التكلم في الآيتين على معنى إيجاد الكلام وهو الذي هربوا عنه فتأمل. ويمكن أن يقال في الجواب عن هذا الوجه، بأن المراد مقارنة مطلق الطلب بزمان معين هو زمان ظهور اللفظ الدال على ذلك الطلب لا الظرفية الحقيقية. وظاهر أن القديم يقارن جميع الأزمنة وتخصيص المقارنة ههنا بخصوصية ذلك الزمان الظاهر فيه لفظ "اسجدوا" لكون الطلب والدال عليه من اللفظ ظاهرين للملتكة فيه<sup>١٦٦</sup> دون سائر الأزمان<sup>١٦٧</sup>.

[١٦٦] والوجه الرابع: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [الهود، ١١/١] فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثاً. والجواب: إن المراد بالكتاب الفرد المنزل لا كل فرد من القرآن. فلا يكون ما ذكر دالاً على حدوث اللفظي مطلقاً كما لا<sup>١٦٨</sup> يدل على النفسي.

والخامس: من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة، ٩/٦] فإنه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثاً لأن المسموع لا يكون إلا حرفاً وصوتاً. والجواب: المراد بكلام

١٦٦ أ+ حيتند.

١٦٧ أ: الأوقات.

١٦٨ ط - لا.

الله هو المنزل لا الفرد القائم به تعالى ولا شك في حدوثه. ولا يلزم منه أن يكون كل فرد من اللفظي حادثاً كما لا<sup>١٦٩</sup> يلزم أن يكون النفسي حادثاً.

[٨٧] والوجه السادس: قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف، ١٢/٢] فإنه يدل على أن كلام الله تعالى يكون عربياً تارة وعبرياً أخرى فيكون متغيراً وذلك دليل لحدوثه، هكذا قال في شرح المواقف.<sup>١٧٠</sup> وأنت خبير بأنه إن أراد بقوله: "كلام الله يكون عربياً" إلخ إن نوع القرآن اللفظي قد يوجد في ضمن اللفظي العربي وقد يوجد في ضمن العبري أو<sup>١٧١</sup> إن الفرد اللفظي للقرآن قد يكون عربياً وقد يكون عبرياً ففسادهما واضح.

[٨٨] لأن نوع القرآن ليس إلا هذا المؤلف المخصوص المفتوح بالتحديد المختتم بالاستعادة مع قطع النظر عن تعيين محله. وإنما وضع لفظ القرآن لهذا النوع ولا ينفك عنه العربية،<sup>١٧٢</sup> / ولا يحتمل أن يكون عربياً تارة أخرى. وكذا الحال في الفرد اللفظي الذي اخترعه الله في لسان الملك أو النبي. ليس إلا عربياً، ولا يحتمل أن يكون عبرياً. وإن أراد الكلام اللفظي قد يكون عبرياً وقد يكون عربياً فما ذكره لا يفيد أصلاً. لأنه لا يدل على أن اللفظي المخصوص يتوارد عليه العبرية ويتصف<sup>١٧٣</sup> بالعربية؛ بل إنما يدل على أن الكلام اللفظي<sup>١٧٤</sup> قد يتحقق في ضمن العربي ويتصف بالعربية<sup>١٧٥</sup> في ضمن بعض أفراده وقد يتحقق في ضمن العبري ويتصف بالعبرية في ضمن بعض أفراده. وهذا لا يقتضي حدوث مطلق اللفظي إلا إذا ثبت أن العربية والعبرية متجددان<sup>١٧٦</sup> وهو ممنوع، فإن من يزعم أن اللفظي قديم يقول بأزليتهما.<sup>١٧٧</sup>

[١٤ظ]

١٦٩ ط - لا.

١٧٠ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ١٣٨.

١٧١ أ + أراد.

١٧٢ أ+ ولا يحتمل أن يكون عبرياً وإن أراد أن الدال على القرآن قد يكون عربياً وقد يكون عبرياً فما ذكره إنما يفيد كون الدال على القرآن متغيراً ومتبدلاً ويدل على أن نفسه متغير؛ بل نقول: ما ذكره إنما يفيد تغير صفة الدلالة وقصد الدلالة على المعنى لا ذات الدال، فإن اللفظ العبري الدال على المعنى القائم به تعالى من الكلام النفسي أو العلم والإرادة على اختلاف الرايين لا يرتفع ولا يتغير قصد الدلالة على ذلك المعنى القائم به باللفظ العربي.

١٧٣ ط م - أ + ويتصف.

١٧٤ أ - إنما يدل على أن الكلام اللفظي.

١٧٥ ف: العبرية.

١٧٦ أ ل ف: متجددتان.

١٧٧ أ- ولا يحتمل أن يكون عبرياً تارة أخرى وكذا الحال في الفرد اللفظي الذي اخترعه الله في لسان الملك أو النبي ليس إلا عربياً؛ ولا يحتمل أن يكون عبرياً وإن أراد الكلام اللفظي قد يكون عبرياً وقد يكون عربياً فما ذكره لا يفيد

والوجه السابع<sup>١٧٨</sup>: أن القرآن معجز إجماعاً ويجب مقارنته للدعوى حتى يكون تصديقاً للمدعى في دعواه فيكون حادثاً مع حدوثها. وإن لم يكن مقارناً لها حادثاً معها يكون قديماً سابقاً عليها فلا اختصاص له بذلك المدعى وتصديقه.

[١٨٩] والجواب: إن المعجز المتحدي به هو هذا المؤلف المخصوص الكلي المتعدد الأفراد بحسب تعدد محالّه مع قطع النظر عن خصوصية المحل لا خصوصية الفرد من حيث هي خصوصية بأن يكون لتلك الخصوصية والتشخص الناشي من المحل مدخلا في الإعجاز والتحدي، ولا شك أنه يكفي في إعجاز ذلك الكلي حدوث فرد منه ومقارنته للدعوى. ولا يلزم أن يكون كل فرد منه حادثاً ومقارناً للدعوى ويجوز أن يكون الفرد القائم بالرسول حادثاً ومقارناً للدعوى ويكون بعض أفراده قديماً قائماً بالبارئ وبعضه الآخر حادثاً سابقاً على الدعوى كالقائم بجبرائيل قبل الإنزال، وفي قوله: "لو لم يكن حادثاً مقارناً لها يكون قديماً سابقاً عليها" منع ظاهر لجواز أن يكون حادثاً سابقاً عليها. ويجب أن يجعل ذلك مبنياً على أن لا قائل بالفصل، وأيضاً أنهم يقولون الكلام الذي كلم الله به ما خلقه في جبريل في اللوح وهو غير حادث مع الدعوى<sup>١٧٩</sup>.

والوجه الثامن: إن الله تعالى وصف القرآن بأنه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالإنزال والتنزيل على الصفات القديمة القائمة بذاته تعالى.

والوجه التاسع: قوله عليه الصلوة والسلام: ﴿يَا رَبَّ الْقُرْآنَ الْعَظِيمِ يَا رَبَّ طه وَيَس﴾<sup>١٨٠</sup> فإنه مرهوب كلاً وبعضاً والمرهوب محدث اتفاقاً. وجوابهما: إن المراد أن القرآن الذي ظهر بيد الرسول وحمله جبريل هو منزل وتنزيل ومرهوب وليس المراد أن كل أفراد ذلك فلا يلزم أن يكون كل فرد من اللفظي والنفسي حادثاً.

أصلاً. لأنه لا يدل على أن اللفظي المخصوص يتوارد عليه العربية ويتصف بالعربية؛ بل إنما يدل على أن الكلام اللفظي قد يتحقق في ضمن العربي ويتصف بالعربية في بعض أفراده وقد يتحقق في ضمن العبري ويتصف بالعربية في ضمن بعض أفراده وهذا لا يقتضي حدوث مطلق اللفظي إلا إذا ثبت أن العربية والعبرية متحدان وهو ممنوع؛ فإن من يزعم أن اللفظي قديم يقول بأزليتهما.

١٧٨ أ: السادس.

١٧٩ ط م ل - | أ + وأيضاً أنهم يقولون الكلام الذي كلم الله به ما خلقه في جبريل في اللوح وهو غير حادث مع الدعوى.

١٨٠ لم أعثر على هذه الرواية في كتب الأحاديث المسندة؛ لكن يقال عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعائه: (يا رب! "طه" و"يس" و"يا رب القرآن العظيم)؛ قال ابن تيمية رحمه الله في الفتاوى الكبرى، ٦/٤٩٣: "لا خلاف بين أهل العلم بالحديث أن هذا الحديث كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى".

والوجه العاشر: إنَّ الله تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾ [يوسف، ٢/١٢] "وإنَّا أرسلناه"<sup>١٨١</sup>. ولا شك / أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزل فلو كان كلامه قديمًا لكان كذبًا لأنه إخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصوّر ما هو ماضٍ بالقياس إلى الأزل. والجواب: إنَّ تلك الإخبار متروكة الظاهر ولم يرد بها الماضي الحقيقي؛ بل الحكمة اقتضت التعبير بتلك الألفاظ. فعلى هذا لا يدل ما ذكر على حدوث اللفظ أيضًا، ولا يخفي عليك أنه لو سلّم دلالة ما ذكر على حدوث اللفظ ينبغي أن يسلم دلالته على حدوث النفسي، بلا فرق فتسليم الأولى دون الثانية كما في المواقف تحكم.

[١٥]

[٩٠] بيان ذلك أنه إمّا أن يسلم كون الماضي ومعاني تلك الإخبار الحقيقية مرادة منها أو لا، فعلى الثاني: لا يلزم حدوث الألفاظ أيضًا بديهة، وعلى الأول: يلزم حدوث النفسي أيضًا. إذ معنى الماضي يكون معتبرًا في المعنى النفسي حينئذ؛ إذ ليس النفسي إلا مدلول اللفظي وما يعبر عنه به. ولو كان المعنى النفسي المعتبر فيه معنى الماضي أزلًا لكان النفسي كاذبا لعدم الماضي بالنسبة إلي الأزل.

والوجه الحادي عشر: النسخ حق بإجماع الأمة وواقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء. ولا يتصور شيء منهما في القديم. لأنَّ ما ثبت قدمه يمتنع عدمه. والجواب: ليس المراد بالرفع والانتهاؤ إلا زوال وانتهاء ما يظن من تعلق الطلب بالمستقبل بمعنى أنه لولا النسخ لكان في عقولنا ظنّ بقاء التعلق الماضي في المستقبل. وليس<sup>١٨٢</sup> المراد زوال ذات الطلب واللفظ وانتهائهما. ثمَّ إنَّ المصنّف أجاب عن الكل بأنّه إمّا يدل على حدوث اللفظ دون المعنى، وما ذكره يشعر بأنّ الأدلة المذكورة أظهر في حدوث اللفظ من حدوث النفسي، ولا يخفى على المنصف أنّ الأمر ليس كذلك في الدليلين الأخيرين.

أمّا الدليل العاشر: فإنّه لا فرق بين النفسي واللفظي في عدم الدلالة على حدوثهما في نفس الأمر ودلالتهما عليه بحسب الظاهر.

وأمّا الحادي عشر: فلأنَّ النسخ بحسب الشرع على ما عرفوه أن يرد دليل شرعي متراخيًا عن دليل شرعي آخر مقتضيًا خلاف حكمه. وهو يقتضي أن يكون الارتفاع أو الانتهاء في حكم الدليل الشرعي الذي هو المعنى النفسي لا في الدليل الشرعي الدال على ذلك الحكم هذا.

١٨١ لعله اقتصر لكثرة وروده بقصد به هذه الآية: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾ [البقرة، ٢/١١٩].

١٨٢ ط - ليس.

[٩١] واعلم أنّ ما ذكره في المواقف من الأدلة العقلية وبعض الثقيلة على الوجه الذي ذكره<sup>١٨٣</sup> مما يخالفه ما قاله<sup>١٨٤</sup> الفاضل الشريف في حاشيته للكشاف: "اعلم أنّ للمعتزلة على حدوث القرآن دليلاً عقلياً وهو تركبه من أجزاء ممتنعة الاجتماع / [في الوجود] ودليلاً سمعياً هو نحو قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء، ٢١/٢] فالأول: استدلال بما علم اتصافه به عقلاً، والثاني: استدلال عليه بما ورد في الشرع ودلّ على حدوثه لا على اتصافه بما يوجب حدوثه كما توهم هذا القائل<sup>١٨٥</sup>، وقوله: "وهو تركبه" يشعر بانحصار الدليل العقلي في التركيب المذكور وهو مخالف لما في ذلك الكتاب من قوله: "وأما المعقول فوجهان"<sup>١٨٦</sup>. ولعلّه أراد وهو نحو تركبه، وأيضاً جعل التركيب المذكور مستفاداً من العقل في الحاشية<sup>١٨٧</sup> وجعله في شرح المواقف مستفاداً من الأدلة النقلية حيث قال: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [الهود، ١١/١] فإنه يدلّ على أنّ القرآن مركّب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة. فإنه تصريح بأنّ تركبه من الأجزاء المتعاقبة مما استدلّ عليه بالدليل النقلية. والظاهر أنه بني ما ذكره في الحاشية أنّ القرآن أمر حسي يعلم تركبه من تلك الأجزاء بلا استعانة بالشرع.

[٩٢] وأقول: فرق بين كون القرآن الذي كلام الله مركّباً وبين كون هذا المؤلف المشار إليه مركّباً؛ فإنّ الأحكام تختلف باختلاف العنوان وكون الحكم الثاني مستفاداً من الحسن لا يستلزم أن يكون الأول مستفاداً منه ومن<sup>١٨٨</sup> حكم بأنّ الحكم بتركيبه من تلك الأجزاء شرعي جعل عنوان الحكم مفهوم القرآن الذي هو كلام الله وهو الذي قصدوا إثباته في الكتب الكلامية وأوردوا في إثباته الدليل النقلية. وهو مراد صاحب المواقف ولذلك أورد تلك الآية في إثباته.

[٩٣] واعلم أنّ ما أورده في الحاشية من قوله وهو نحو: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء، ٢١/٢] إنّ أراد به انحصار دليلهم السمعي فيما ورد في الشرع ودلّ على حدوثه مثل قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء، ٢١/٢] فلا نسلم

١٨٣ + يشعر بأنّ الدليل العقلي الدال على حدوث القرآن الذي أورده في الاستدلال عليه منحصر في الوجهين حيث قال: "وأما المعقول فوجهان".

١٨٤ أ - مما يخالفه ما قاله.

١٨٥ حاشية الكشاف للجرجاني، مكتبة السلطانية بإسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٣٢، ورق ٣.

١٨٦ أ ذكر في المواقف من الانحصار على الدليلين المذكورين.

١٨٧ أ + النقلية.

١٨٨ أ: والذي.

ذلك. فإنهم استدلوا بأدلة نقلية تدل على اتصافه بصفات توجب حدوثه كما ذكر تلك الأدلة في المواقف. وهي التي تدل على إنزاله وتنزيله وكونه مسموعاً ومربوباً، وإن أراد أن دليلهم السمعي هو نحو ذلك في مجرد استفادة الحدوث منه وإن لم يكن تلك الاستفادة بالذات فبطلان قوله: "لا<sup>١٨٩</sup> على اتصافه بما يوجب حدوثه" مما لا يخفي، وأنا أتعجب من هذا الفاضل أنه سلم أولاً كون الإنزال والتنزيل وما أوردفهما به صاحب الكشاف في خطبته دالاً على / حدوث القرآن. وأن المصنف استدلل بها على حدوث القرآن إظهاراً لمذهبه ولا شبهة أن هذه الصفات مما يستفاد من الشرع لا يمكن إنكاره. ولذلك خصّ السؤال بعدم الاستفادة من الشرع بالتأليف والتنظيم دون سائرهما، ولا شبهة أن الاعتراف به اعتراف بأن بعض الدليل السمعي<sup>١٩٠</sup> لهم يدل على اتصافه بما يوجب حدوثه وإنكاره ثانياً يخالف له.

[١٦و]

[٩٤] هذا هي الكلمات الدائرة في السنة القوم ولصاحب المواقف كلام ههنا نقله محصله

في شرح المواقف:

وهو أن لفظ المعنى يطلق تارةً على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير. فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده. وأما العبارات فإنما يسمى كلاماً مجازاً<sup>١٩١</sup> لدلالته على ما هو كلام حقيقي. حتى صرّحوا بأن الألفاظ حادثة عنده<sup>١٩٢</sup> أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقة، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصاحف<sup>١٩٣</sup>. مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية. فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني. فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى. وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة. وما يقال: من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة. فجوابه: أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ

١٨٩ ط - لا.

١٩٠ ط - السمعي.

١٩١ ل - مجازاً.

١٩٢ في الأصل: على مذهبه.

١٩٣ في الأصل: المصنف.

بسبب<sup>١٩٤</sup> عدم<sup>١٩٥</sup> مساعدة الآلات فالتلفظ حادث. والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ<sup>١٩٦</sup> جمعاً بين الأدلة. وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته، تمّ كلامه.<sup>١٩٧</sup>

[٩٥] وقال الفاضل الشريف: "وهذا المحمل من<sup>١٩٨</sup> كلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الإقدام، ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الدينية الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة".

[٩٦] وأقول: لا شبهة أن المقروء حقيقة ما قام باللسان من الأصوات المكتسبة للعبد أو المخترعة / لله القائمة بلسان الملك لا المعنى النفسي والفرد اللفظي القائم به تعالى. ولما حكم بكون الكلام اللفظي القائم به تعالى مقروءاً حقيقة حيث قال وهو مقروء بالألسن كما يدل عليه سوق كلامه. علم أن مراده باللفظ القائم بالبرئ الذي حكم بكونه مقروءاً بالألسن ماهية ذلك الفرد القائم به لا نفس الفرد من حيث هي لظهور أنه لا يكون حالاً في اللسان. فإن الحال فيه فرد آخر مماثل<sup>١٩٩</sup> له في الماهية. فإن الصفة الواحدة بالشخص كيف يتصور حلولها في زمان واحد في المحلين؟ وأما الماهية النوعية للفظ فيجوز حلولها فيه في ضمن الفرد الحال فيه كما يجوز قيامها بذات البرئ تعالى في ضمن الفرد القائم به، ويحتمل أن يريد بالقراءة والكتابة والحفظ معناها الظاهر. ويريد بقوله: "وهو غير الكتابة والقراءة" إلخ أنه أي نوع الكلام اللفظي القائم به ليس نوع الكتابة والقراءة حتى يلزمه الحدوث كما يلزم تلك الأنواع، ويريد بالتلفظ في قوله: "يجب حملها على حدوثه" معناه الظاهر، ويحتمل أن يراد بالكتابة النقوش والصور والقراءة الصوت و<sup>٢٠٠</sup>الجزئي الحال في اللسان الذي اخترعه الله فيه أو اكتسبه العبد بقدرته الكاسبة، وبالحفظ الصور المخزونة في الخيال، وبالتلفظ القراءة بهذا المعنى. ويريد<sup>٢٠١</sup>

١٩٤ ل - بسبب.

١٩٥ ل: لعدم.

١٩٦ ل ط: اللفظ.

١٩٧ ل ط - تمّ كلامه.

١٩٨ في الأصل: لكلام.

١٩٩ أ: مماثلة.

٢٠٠ ط - و.

٢٠١ ط: يرد.



بكون القائم بالله غيرها أن ماهية ذلك الفرد القائم به ليس عينها وعدم عينية الكتابة ظاهر. وأما عدم عينية الكتابة<sup>٢٠٢</sup> والقراءة والحفظ فلأن الأصوات الحالة التي أريدت بالقراءة وصورها التي أريدت بالحفظ جزئيات بخلاف تلك الماهية. وفيما ذكره بحيث من وجوه:

[٩٥]الأول: إن حمل جملة الأدلة على حدوث التلفظ بعيد عن الأذهان السليمة سيّما اذا حمل التلفظ على معناه الظاهر. فإنّ المربوب ليس تلفّظ القرآن، بل نفسه. وما اتفقوا عليه من حدوثه هو نفس المربوب. وكذا النسخ انتهاء تعلق الطلب أو رفعه كما سبق لا ارتفاع التلفظ<sup>٢٠٣</sup> أو انتهاؤه.

وأيضًا الدليل الثاني: لا يدل على حدوث اللفظ والتلفظ وسوق كلامه يدل على أنه محمول على حدوث أحدهما فتأمل.

[٩٦]فإن قلت: الدليل الأوّل المعقول يفيد حدوث اللفظ. لأنّ اللفظ ليس إلا لإفادة المخاطب فائدة. ولذلك قالوا من لطف<sup>٢٠٤</sup> الله إحداث الموضوعات اللغوية. فإنه لما علم حاجة الناس إلى تعريف / بعضهم بعضًا ما في أنفسهم في أمر معاشهم في المعاملات والمشاركات وأمر معادهم لإفادة المعرفة والأحكام أقدّروهم على الصوت وتقطيعه على وجه يدل على ما في النفس بسهولة. ولا شك أنّ الإفادة إنّما يتصوّر للموجود. واذا كان اللفظ أزلّيًا يخلو في الأزل عن ترتّب فائدته له لعدم المخاطب فيكون عبثًا والتلفّظ به سفهًا فلا وجه لحمل كلام الأشعري على ما حمّله عليه.

[٩٧]قلت: ما ذكر من فائدة اللفظ إنّما هو بالنظر إلى صدور اللفظ بطريق الاختيار. ولذلك قيل إحداث الموضوعات. وأمّا بالنظر إلى وجود اللفظ بطريق الإيجاب كما هو اللازم لكون الكلام اللفظي أزلّيًا قائمًا به فلا. لأنّ المعلّل بالأغراض والحكم هو الفعل الاختياري دون المستند بطريق الإيجاب. واذا لم يتعلّق الأزلّي بالحكمة والغرض فخلوه عنهما لا يكون عبثًا، وأيضًا العبث ما يخلو عن الحكمة أصلًا والكلام الأزلّي لم يخل عنها إلا في الأزل وأمّا فيما لا يزال فكلاً.

٢٠٢ ط - الكتابة.

٢٠٣ أ+ والصوت القائم.

٢٠٤ أ: نطق.

فإن قلت: ما ذكره سابقاً في الأجوبة الإجمالية في أدلة المعتزلة على حدوث القرآن من حملها على حدوث اللفظ ينافي اختيار كون الكلام اللفظي قديماً قائماً به تعالى.

[٩٨] قلت: ما ذكره أولاً: مبني على ما اختاره القدماء من كون اللفظي حادثاً أو يكون المراد باللفظ هناك اللفظ القائم باللسان دون مطلقه.

والثاني: أنه لا شك أن نسبة الذات إلى جميع الألفاظ الموضوعية لطلب الفعل وطلب تركه على السوية مثل "كلوا"، "ولا تأكلوا" كيف؟ فإن حسن الفعل وقبحه شرعيان عندهم. وأنهم يجوزون أن يأمر بفعل وينهي عنه ويجوزون أن ينسخ الكتاب ويأتي بدله كتاب آخر ناسخ له وإن لم يكن واقعاً لتأييد ديننا. ولا شبهة في جواز كون الكتاب الناسخ كلام الله من ضرورات الدين أيضاً<sup>٢٠٥</sup>. فعلى هذا يكون اختصاص بعض الألفاظ به دون بعض بسبب تعلق الطلب بالفعل دون الترك وتعلق إرادته في الأزل بإيجاد لفظ دال على ذلك الطلب في لسان الملك دون اللفظ الدال على الترك. ولا شبهة أن الطلب كما يمكن أن يتعلق بالفعل يمكن أن يتعلق بالترك لما ذكرنا من كون الحسن والقبح شرعيين وكذا الإرادة كما يمكن أن يتعلق باللفظ الدال على طلب الفعل يمكن أن يتعلق باللفظ الدال على طلب الترك / وإذا أمكن عدم ما يتوقف عليه قيام بعض الألفاظ بالنظر إلى ذات الواجب أمكن عدم قيامه به نظراً إليها. وحينئذ يمكن أن يخلو عن الكمال الذي اتصف به بسبب اتصافه بتلك الألفاظ التي هي صفة كمالية. لأن جميع صفاته كذلك والخلو عن الكمال الممكن نقص فيلزم إمكان النقص له تعالى فتأمل.

[١٧ظ]

[٩٩] والثالث: إن كلام الله حقيقة على ما اختاره يكون عبارة عن مواد<sup>٢٠٦</sup> الكلمات والتراكيب من غير اعتبار الهيئات والصور الحاصلتين من التقديم والتأخير الزمانيين. وهو يستلزم أن لا يكفر من يقول بقرآنية الكلام المركب من تلك الكلمات حال كون كلماته مهملات وتراكيبه أمر من الهديانات. كما إذا حرّف مثل ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاطحة، ٢/١] تحريفاً يكون ألفاظه مهملةً وتركيباً يكون المركب من الهديانات. وكعدم إعجاز كلامه الحقيقي إذ لا يشك عاقل عالم بأوضاع اللغة في أن لترتيب الحروف والكلمات مدخلاً في إفادة المعاني

٢٠٥ ل ط ف - أ + ولا شبهة في جواز كون الكتاب الناسخ كلام الله من ضرورات الدين أيضاً.

٢٠٦ أ: مراد.

التي يتوقف عليها البلاغة التي بها إعجازه. وكعدم دلالة كلامه الحقيقي على شيء هو المقصود. إذ للهيئة مدخل في الدلالة على ذلك المقصود حتى لو غير تلك الهيئة لم يكن دالاً على شيء أو يكون دالاً على شيء غير مقصود من ذلك الكلام. وإذا لم يكن الهيئة معتبرة في حقيقة كلامه كان الدال أعني مجموع المواد والهيئة خارجة عن حقيقة كلامه. فلا يكون كلامه الحقيقي دالاً على شيء هو المقصود مع أن جميع العلماء متفقون بأن لكلامه الحقيقي خواص ومزايا.

والرابع: إن في القرآن ألفاظاً مكرّرة كما في سورة الرحمن فلو كان تلك الألفاظ قائمة بالبارئ تعالى مع عدم ترتبها يلزم اجتماع الأمثال في محل واحد.

[١٠٠] والخامس: إنّه ثبت أن دلالة الألفاظ على المعاني الوضعية ليست بحسب ذواتها؛ بل بسبب الوضع الاختياري الحاصل فيما لا يزال. فيكون تلك الألفاظ خالية في الأزل عن الدلالة على المعنى فيلزم أن يكون الألفاظ القرآنية مهملات في الأزل ويكون قيامها به فيه كقيام لفظ حسق وعسق. وهذا قول لا يجترأ عليه مسلم؛ بل لا يتفوه به من له أدنى مسكة.

والسادس: إنّ العقل لا يفرق بين قيام الألفاظ بلا ترتب وبين قيام الحركات بلا تقدم. فإذا جوّز ذلك في الألفاظ وقيل: إن امتناع قيامها بلا ترتب ليست لذاتها؛ بل لعدم مساعدة الآلة [١٨] فإذا قام بشيء لا يحتاج في الاتصاف به إلي الآلة يجوز أن يقوم به بلا ترتب جواز أن لا يكون امتناع قيام الحركات بلا ترتب امتناعاً ذاتياً. وجوّز كون امتناعه امتناعاً غيرياً حاصلًا بسبب عدم مساعدة الآلة، وهذه سفسطة ظاهرة.

[١٠١] ولو فرضنا جواز القيام بلا ترتب فتجوز بقاء الحروف الحاصلة بتقطيع الأصوات السيّالة ودوامها من الأزل إلى الأبد وقيام حقيقة الكيفية الحاصلة للنفس الضروري بحضرته المقدّسة عن جميع شوائب المادة والكيفيات الجسمانية ارتكاب على ما لا يقبله العقول السليمة والطباع المستقيمة. فإن قيل: ليس كلامه من جنس كلامنا حتى يكون من قبيل الصوت؛ بل هو مخالف له في الحقيقة.

قلنا: فعلى هذا يلزم تلك اللوازم الفاسدة الكثيرة التي هرب عنها.

والسابع: إن لإضافة الكلام إلى الله تعالى معانٍ الأول: معنى القيام وكون الكلام صفةً له. والثاني: كون معنى الكلام اللفظي مقصوداً إفادته للمخاطب وكونه تعالى مخبراً وأمرًا وناهياً بما فيه من الأخبار والأوامر والنواهي. الثالث: كون الكلام مخلوق الله ومخترعه

من غير مدخليّة الغير فيه كسباً وإيجاداً ومن لا يقول بقيام اللفظ به ويقول بحدوثه<sup>٢٠٧</sup> كيف يقول بأن كونه كلام الله بالمعنى الأول من ضرورات الدين؟ وكيف يقول بكون التحدي والمعارضة بكلام الله بهذا المعنى؟ وكيف يقول بأنّ المقروء والمحفوظ كلامه بهذا المعنى؟ بل يقول بأنه كلام الله بالمعنيين الأخيرين. فلا يلزم تلك المفاسد الكثيرة على تقدير حدوث اللفظي هذا.

[١٠٢] واعلم: أن الفاضل التفتازاني أبطل<sup>٢٠٨</sup> كلام المواقف في شرح المقاصد والتلويح<sup>٢٠٩</sup> بما ذكرنا من لزوم قيام الصوت الذي هو من خواصّ الأجسام. والمفهوم مما ذكره في شرح العقائد إن المانع من القيام بذاته لزوم الترتيب بين أجزاء الكلام اللفظي حتى لو جاز القيام بلا ترتيب كان كلام المواقف جيداً لا غبار عليه والصحيح ما ذكر في ذينك الكتابين.

[١٠٣] واعلم: أنّه ينبغي أن يحمل الكلام على النفسي فيما نقل من الحديث من ﴿إنّ القرآن كلام الله غير مخلوق﴾<sup>٢١٠</sup> إنّ صحّ كونه حديثاً، وإنّما قلنا: إنّ صحّ لأنّه ذكر الصغاني فيما جمعه من الموضوعات "إن هذا الحديث موضوع"<sup>٢١١</sup> وأنا أتعجب أن أهل السنة استدلوا به على عدم خلق القرآن والخصوم / أجابوا بأن المخلوق بمعنى المفترى. ولم يتفطن الفريقان بكونه موضوعاً. وأيضاً يجب أن يحمل عليه لفظ القرآن فيما نقل في مناظرة أبي خنيفة مع أبي يوسف ستة أشهر واستقرّ رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر.

### المبحث الثالث: في امتناع الكذب عليه تعالى

اتفقوا الكلّ على أنّه يمتنع الكذب عليه.

[١٠٤] فإن قلت: كيف يتصور الاتفاق في امتناع الكذب مع أنّ الأشاعرة قالوا بشمول قدرته لجميع الممكنات التي من جملتها الخبر الكاذب؟ وليس معنى القدرة إلا إمكان الفعل والترك. وصرّح الفاضل الشريف في شرح المواقف في مباحث أنّ الثواب والعقاب واجب له تعالى أم لا؟ يمنع استحالة الكذب له تعالى مستنداً بأنّه من جملة الممكنات التي تشملها

٢٠٧: أ: محدثة.

٢٠٨: ط: أشكال.

٢٠٩: شرح التلويح للتفتازاني، ١/ ٢٩٢.

٢١٠: الموضوعات لرضي الدين الصغاني، ٧٦.

قدرته<sup>٢١١</sup>، وأنَّ الجبائي ذهب إلى أن قبح الأفعال وحسنها ليس لذاتها ولا لصفة لازمة لها؛ بل لوجوه واعتباراتٍ غير لازمة.

[١٠٥] قلت: لم يرد بالامتناع الذاتي المقابل للإمكان الذاتي؛ بل مطلق الامتناع العام للامتناع بالغير أيضًا. والإمكان المعتبر في معنى القدرة هو الإمكان الذاتي. فإنَّ معنى كون الخبر الكاذب مقدورًا له أنَّه إذا نظر إلى ذاته مع قطع النظر عما سواها ومقتضياتها<sup>٢١٢</sup>، جَوَّز العقل أن يفعل وأن يترك. وهذا المعنى لا ينافي أن يستحيل أحدهما نظرًا إلى الغير، الغير المقتضي. فإنَّ الأشاعرة والجبائي وإنَّ قالا بإمكان صدور الكذب عنه نظرًا إلى ذات الخبر الكاذب لكنَّهم يقولون بالمانع الصارف عن فعله<sup>٢١٣</sup> وهو كونه سببًا لإختلال النظام الذي ليس من مقتضيات ذاته. وبالنظر إلى ذلك الصارف يمتنع صدوره عنه امتناعًا بالغير وإنَّ كان ممكنًا بالنظر إلى ذاته. وهذا مثل ما قالوا أنَّه لو سلَّم قبح الأشياء بالنسبة إليه تعالى فالقدرة عليها لا ينافي امتناع صدورها عنه نظرًا إلى وجود الصارف عنه وعدم الداعي وإنَّ كان ممكنًا في نفسه.

[١٠٦] فإنَّ قلت: الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وصدور الكذب عنه يستلزم المحال. لأنَّه إمَّا أن لا يعلم كونه كذبًا فهو جهلٌ وإمَّا أن يعلم ففعله سفهٌ فلا يكون صدور الكذب عنه ممكنًا.

قلت: إمَّا يلزم السفه أن لو كان فعل الكذب قبيحًا وعلم قبحه وأما إذا لم يكن قبيحًا كما هو مذهبنا فلا سفه في فعله وإنَّ استدلَّ عليه بكون الفعل المذكور خاليًا عن الفائدة ومستلزمًا للمفسدة.

[١٠٧] فنقول: لا نسلم أن الفعل الخالي عن الفائدة / سفه محال. فإنَّ أفعال الله لا يجب تعليلها بالفوائد عندنا. وأنَّ الممكن ربَّما يستلزم المحال بسبب الغير. فإنَّ استلزام الفعل للمفسدة في صورة صدور الكذب عنه ليس إلَّا أمرًا ناشئًا عن الغير وليس من مقتضيات ذات الخبر الكاذب. إذ الجريان على موجب الكاذب الذي هو السبب<sup>٢١٤</sup> للإختلال ليس من مقتضيات

[١٩٩]

٢١١ لعل المصنف يشير إلى هذا الكلام: "لا يقال إنه يستلزم جوازهما [خلف؛ كذب] وهو أيضا محال؛ لأننا نقول استحالة ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى. أنظر: شرح المواضع للجرجاني، ٤٩٣/٣.

٢١٢ أ: من مقتضيات ذاته.

٢١٣ ل: قوله.

٢١٤ أ+على.

الخبر. فإنه يجوز عند العقل أن يتلفظ بخبر كاذب ولا يجرى على موجب أحد، ثم إن استدلوا المعتزلة على المطلوب بوجهين:

[١٠٨] الأول: إن الكذب في الكلام الذي هو من قبيل الأفعال عندهم قبيحٌ وهو لا يفعل القبيح أي يمتنع أن يفعله وهو مبني على أصلهم الفاسد من إثبات حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها بالنسبة إلى الله تعالى.

والثاني: إن صدور الكذب عنه منافٍ لمصلحة العالم؛ إذ لو جاز ذلك لجاز أن يخلق الكذب في النبي فلا يتميز النبي عن المتنبي ويرتفع المصالح المتعلقة بمتابعة النبي. م. ومجانبة المتنبي. وكل ما هو منافٍ لمصلحة العالم يمتنع صدوره عنه إذ الأصلح واجبٌ عليه.

[١٠٩] ولا يخفي عليك أن جواز خلق الكذب مطلقاً وهو الذي نفى عنه اتفاقاً لا يستلزم جواز خلق الكذب في النبي. إذ العام لا يستلزم الخاص، ولا يمكن أن يقال لا فرق بين جواز خلق الكذب في شخص وبين خلقه في شخصٍ آخر. فإذا جاز في أحدهما جاز في الآخر بالضرورة. وخصوصية كون الشخص غير نبيٍّ مما لا مدخل له في الجواز. لأن المراد بالجواز ههنا سلب مطلق الامتناع الذي ادعي ثبوته له، واستدل عليه بالوجوه المذكورة. ولا شك أن الشخص الذي يكون خلق الكذب فيه منافياً لمصلحة العالم لا يتصور فيه سلب الامتناع بهذا المعنى بخلاف الشخص الذي لا يكون خلقه فيه. كذلك فلا يلزم من جواز خلقه في مثل هذا الشخص جوازه في النبي م بهذا المعنى الفرق الظاهر بينهما. فلا يلزم مما ذكره امتناع الكذب عنه تعالى مطلقاً.

[١١٠] وأجيب: عن شبهتهم هذه بما ثبت عندنا أن الأصلح ليس واجباً عليه واستدل الأصحاب على الامتناع بثلاثة أوجه

الأول: إن الكذب على الله نقص والنقص على الله محال إجماعاً. وأيضاً يلزم أن يكون أحدنا أكمل منه في بعض الأوقات الذي يتصف بالصدق فيه.

[١١١] قال في شرح المواقف: "وهذا الوجه إنما يدل على أن الكلام / النفسي الذي هو صفة قائمة به يكون صادقاً وإلا<sup>٢١٥</sup> يلزم النقصان في صفته تعالى مع أن كمال صفتنا، ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معانٍ مقصودة."<sup>٢١٦</sup>

٢١٥ ط: ولا يلزم.

٢١٦ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ١٤٠.

وأنت خبير بأن دلالة ما ذكره على الصدق في الصفة محل بحث على مقتضى ما ذكره في مغايرة الخبر للعلم. لأنهم جوزوا تحقّق الخبر بدون العلم والتصديق بمدلوله. وقالوا: بل يجوز أن يخبر عمّا يعلم ويصدق بخلاف مدلول الخبر، وحينئذ يكون الخبر متحقّقًا في صورة الخبر الكاذب الذي يعلم خلاف مدلوله. ولا شبهة أن المتحقق في هذه الصورة تصور مدلول الخبر لا الحكم المتعلق بمدلوله، ولو فرضنا قيام مدلول الخبر الكاذب به تعالى لا يلزم منه إلا مجرد قيام النسبة التامة به تعالى لا الحكم الغير المطابق للواقع المتعلق بتلك النسبة. وهذا القيام إنّما يستلزم مطلق التصور المتعلق بتلك النسبة سواء كان تصويرياً أو تصديقياً. ولا يلزم من هذا القيام النقص فإنّ صور جميع الكواذب حاصلة فيه مع أنّه يحكم بخلاف مدلولاته.

[١١٢] وقال فيه: ولما كان لقائل أن يقول خلق الكاذب أيضًا نقص في فعله فيعود المحذور [بعينه] أشار إلى دفعه بقوله: "واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه" فإنّ النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما يختلف العبارة دون المعنى. فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى.<sup>٢١٧</sup>

[١١٣] والظاهر أنّه لا حاجة ههنا إلى تقدير سؤال وجواب يكون ما قاله صاحب المواقف ردًّا عليه؛ بل الظاهر أنّ ما ذكره اعتراض على الدليل ابتداءً وهو عين ما ذكره إمام الحرمين في رده حيث قال: لا يمكن التمسك في تنزه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصًا. لأنّ الكذب عندنا لا يقبح بعينه. وهو الذي ذكره صاحب التلخيص أيضًا حيث قال الحكم بأن الكذب نقصٌ إنّ كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً إلخ.<sup>٢١٨</sup>

والوجه الثاني: إنّ لو جاز كذبه لكان أزلياً لا متناهي قيام الحوادث به وحينئذ يمتنع زواله. لأنّ ما ثبت قدمه يمتنع عدمه. واللازم باطل وإلا لا تمتنع صدقه وهو باطل. لأنّ من علم شيئاً أمكن له / أن يخبر عنه على ما هو به. قال في شرح المواقف هذا الوجه أيضًا إنّما يتم في الكلام النفسي دون اللفظي.<sup>٢١٩</sup>

٢١٧ شرح المواقف للرجزاني، ٣/ ١٤٠.

٢١٨ شرح المقاصد للفتنازاني، ٢/ ١٠٣.

٢١٩ شرح المواقف للرجزاني، ٣/ ١٤١.



[ ١١٤ ] وأقول: فيه بحث من وجوه

الأول: إنه قد سبق أن الكلام واحدٌ عندهم وإنما ينقسم إلى الخبر وغيره باعتبار التعلق. فيكون التعلق معتبراً في الخبر وهو أمر اعتباري فلا يكون الخبر الكاذب الذي اعتبر في ماهية الأمر الاعتباري إلا اعتبارياً. فكيف يتصور كونه قديماً؟ لأنه قسم من الموجود ولا يمكن أن يحمل<sup>٢٢٠</sup> القديم على المعنى الأزلي العام للاعتباري الغير المتجدد. لأن حكمهم بأن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه إنما هو على القديم الذي هو قسم من الموجود دون مطلق الأزلي. لأن بعض الأزليات العدمية يجوز زوالها كعدم الحادث الأزلي، وأيضاً قوله: "إذ لا يقوم الحادث بذاته" إنما يصح في الحادث الذي هو قسم من الموجود دون الأمر الاعتباري المتجدد. فلا يلزم من عدم كون الخبر قديماً أن يكون حادثاً هو غير جائز القيام بذاته تعالى لجواز أن يكون متجدداً. فإن بعض المتجددات يجوز قيامه به.

[ ١١٥ ] والثاني: إن قوله: "لأن من علم شيئاً أمكن له أن يخبر عنه على ما هو به بالضرورة" في حيز المنع. لأن إمكان الخبر إنما يثبت لمن لا يقتضي ذاته كذبه وأمكن زوال الكذب عنه. وأما من يقتضي كذبه فرضاً ويمتنع زوال الكذب عنه بالنظر إلى ذاته فلا يلزم أن يمكن له الخبر على ما هو به فضلاً عن كون العلم بذلك الإمكان ضرورياً. ونظير ذلك منعهم إمكان العلم بكون الشخص عالماً<sup>٢٢١</sup> بأنه عالم بأمر على تقدير امتناع علمه بنفسه. وهو مما ذكر في شرح المواقف في بيان عموم علمه تعالى بالأشياء.

[ ١١٦ ] والثالث: إنه إن أراد بقوله: "إن من علم شيئاً أمكن له أن يخبر عنه على ما هو به" أن من علم شيئاً علماً تصديقياً متعلقاً بالحكم على ذلك الشيء بمعنى الوقوع أو اللاوقوع المقابل لما يشمل عليه الخبر الكاذب من الحكم بذلك المعنى نمنع أن لا يمكن له الخبر الصادق. إذ الخبر الكاذب الذي يعلم خلافه علماً تصديقياً خالٍ عن الحكم بمعنى الإيقاع. إن كان هذا العلم في زمان الخبر الكاذب كما هو اللايق بشأن علم الله العام بجميع الأشياء وليس حصوله في الخبر إلا<sup>٢٢٢</sup> حصول تصوري. ومثل هذا الخبر الحاصل على هذا الوجه

٢٢٠ م؛ ط: الحمل.

٢٢١ ط - يكون الشخص عالماً.

٢٢٢ أ+ على.

يجوز أن يجتمع مع الخبر المشتمل على الحكم المعلوم علمًا تصديقيًا. فإنَّ التَّصوُّر لا يضافُ التصديق. فعلى تقدير قدم الخبر الكاذب على هذا الوجه وامتناع زواله / يجوز أن يجتمع مع الخبر الصادق، وإنَّ أراد العلم التصديقي المتعلق بالحكم المشتمل عليه الخبر الكاذب فلا نسلم أنه يستلزم إمكان الخبر الصادق وسنده ما مرَّ من كون الكاذب مقتضي ذاته أو نمنع استحالة اللازم بناء على أنه يجوز أن يكون الخبر الصادق خاليًا عن حكم الخبر بمعنى الإيقاع. ويكون الحاصل في الخبر مجرد تصوُّر الوقوع.<sup>٢٢٣</sup> فلا يلزم زوال الخبر الكاذب في الأخبار على ما هو به على هذا الوجه.<sup>٢٢٤</sup>

[٢٠ظ]

[١١٧] وإنَّ أراد "إنَّ من علم شيئًا" علمًا مطلقًا وإنَّ كان ذلك علمًا تصوُّريًا متعلقًا بنفسه أو أحواله فلا نسلم أنه يمكن له أن يخبر عنه على ما هو به. فإنَّ في إمكان الخبر المذكور لا بدَّ من إمكان تصوُّر المحمول والنسبة وإمكان الحكم المتعلق بوقوع النسبة أو لا وقوعها إنَّ كان المراد بالخبر المقارن للحكم. وظاهر أن مجرد تصوُّر الموضوع أو تصوُّر وقوع النسبة لا يستلزم إمكان الخبر عنه على ما هو به. وإنَّ سلَّم إمكانه فلا يضافُ بينه وبين الخبر الكاذب إنَّ كان حصوله حصولًا تصوُّريًا كما هو المفروض في الباري تعالى لتنزّهه عن الجهل كما ظهر ذلك مما تقدّم على هذا المبحث، وإنَّ كان المراد بالخبر الصادق مطلق الخبر وإنَّ كان ذلك تصوُّريًا فلا يضافُ بينه وبين الخبر الكاذب سواء كان هذا عامًا أيضًا أو تصديقيًا.

[١١٨] وبالجملة ما ذكره إنما يتم أن لو كان حصول الخبر الكاذب على وجه التصديق. وكان المراد بالعلم في قوله: "إنَّ من علم شيئًا" العلم التصديقي وكان العلم التصديقي بشيء مطلقًا مستلزمًا للخبر عنه على ما هو به مصدقًا به. وظاهر أن المصدّق بالخبر الكاذب لا يلزم إمكان تصديقه بخلاف الخبر الكاذب حتى يمكن له أن يخبر على ما يطابق علمه؛ بل اللازم هو العلم بالموضوع وسائر ما لا بدَّ منه في مطلق الخبر. فلا يلزم من العلم بالشيء الذي يستلزمه الخبر إمكان الخبر على ما هو به. وإنَّ قرّر الدليل هكذا لو جاز له الخبر الكاذب أي الخبر الذي

٢٢٣ ط ق م ف - أ: إمكان الخبر الصادق وسنده ما مرَّ من كون الكاذب صح.

٢٢٤ أ - العلم التصديقي المتعلق بالحكم المشتمل عليه الخبر الكاذب فلا نسلم أنه يستلزم إمكان الخبر الصادق وسنده ما مرَّ من كون الكاذب مقتضي ذاته أو نمنع استحالة اللازم بناء على أنه يجوز أن يكون الخبر الصادق خاليًا عن حكم الخبر بمعنى الإيقاع ويكون الحاصل في الخبر مجرد تصوُّر الوقوع. فلا يلزم زوال الخبر الكاذب في الأخبار على ما هو به على هذا الوجه.

يقارن الحكم بوقوع النسبة التي يشملها لكان قديماً يمتنع زواله ويمتنع له<sup>٢٢٥</sup> الصدق. واللازم باطل لأنه يمكن أن يعلم الأشياء على ما هو به وكل شخص يمكن له هذا العلم يمكن أن يخبر على ما هو به.

[١١٩] فنقول هذا يقتضي تخصيص الدعوى ببعض أفراد الخبر الكاذب. فإنّ الخبر الكاذب يتحقق في صورة العلم والحكم بخلاف الخبر الكاذب عندهم كما سبق. ومثل هذا الخبر / يخرج عن المدعى وحيث أيضاً يكون المدعى أوضح من الدليل حيثئذ؛ إذ بطلان [٢١] عدم حكم الله حكماً غير مطابق للواقع في الظهور بحيث لا يخفي على أكثر العوامّ بخلاف الدليل المذكور المشتمل على المقدمات الخفية، وأيضاً إن لوحظ في هذا الدليل عموم علمه تعالى بالأشياء وأدلتها الدالة عليه كان أكثر مقدمات الدليل المذكور مستدركاً. إذ يكفي أن يقال لامتنع زوال الكذب المقارن للحكم المذكور وهو باطل. إذ يعلم جميع الأشياء على ما هو به. وإن لم يعتبر عموم علمه تعالى في الدليل أصلاً كان قوله: "فإنه يمكن أن يعلم الأشياء" في جيز المنع.

[١٢٠] وقد يقال إنهم<sup>٢٢٦</sup> وإن أرادوا بالامتناع الامتناع المطلق إلا أنه لا يخلو إما أن يجعلوا مطلق الامتناع متحققاً في ضمن الامتناع الغيري أو في ضمن الامتناع الذاتي أو في ضمن كل منهما بأن يتحقق في ضمن الذاتي في صورة النفسي وفي ضمن الغيري في صورة اللفظي وعلى كل تقدير يرد عليهم الإشكال:

أما الأول: فلا أنه يستلزم كون الخبر الكاذب بمعنى النفسي ممكناً لذاته فيلزم إمكان النقص وهو محال.

وأما الثاني: فيستلزم<sup>٢٢٧</sup> أن لا يكون الخبر الكاذب بمعنى اللفظي ممكناً لذاته وهو خلاف مذهبهم.

[١٢١] وأما الثالث: فيستلزم أن يكون الكاذب بمعنى النفسي ممكناً أيضاً. بيان ذلك أن إمكان الخبر الكاذب اللفظي يستلزم إمكان الخبر الكاذب النفسي لأن من يتلفظ بالخبر اللفظي

٢٢٥ ل: لا لصدق.

٢٢٦ أ: والرابع أن ما ذكره ومعارض بأن يقال إنهم.

٢٢٧ أ+ وإن جعلوه متحققاً في ضمن الذاتي يلزمهم.

قاصداً به إفادة معناه وهو المراد بإمكان الخبر اللفظي عندهم. لا بد أن يتعقل مدلول اللفظ أو لا ثم يقصد إفادته للمخاطب ثانياً. وليس المراد بالخبر النفسي إلا هذا المدلول المعقول أو لا والمقصود إفادته ثانياً.

[١٢٢] ولا شبهة أن إمكان الخبر اللفظي المذكور يستلزم إمكان ذلك المدلول المعقول القائم بنفس المتكلم فإذا أمكن الكاذب اللفظي أمكن الكاذب النفسي. ولا يتوهم أن الممكن عندهم إمكان<sup>٢٢٨</sup> الخبر الكاذب اللفظي من حيث هو لا الكاذب من حيث يقصد به معناه. إذ ليس علمنا بإمكان الخبر الكاذب له إلا من جهة أنه قادر على جميع الممكنات التي من جملتها ذلك الخبر.

[١٢٣] ولا شبهة أن العلم الحاصل بمدخلية ذلك اللفظ الكاذب من جملة الممكنات أيضاً فيكون قادراً عليه وممكناً إرادته. وليس إمكان قصد إفادة معناه إلا إمكان إرادة خلق العلم / بمعناه لمدخلية اللفظ العادية. [٢١ظ]

[١٢٤] واعترض على الدليل أيضاً بأنه يقتضي أن يمتنع الخبر الصادق أيضاً. بأنه لو اتصف به لكان صدقه قديماً ممتنع الزوال وهو يستلزم امتناع كذبه. والحال "أن من علم شيئاً أمكن له أن يخبر عنه لا على ما هو به".

[١٢٥] وأجيب: بأن الكلام في الصدق والكذب النفسيين لا اللفظيين وأن المعلوم لنا أن من علم شيئاً يتعذر<sup>٢٢٩</sup> عليه أن يحكم بخلاف ما يعلمه<sup>٢٣٠</sup>، ولا يخفي عليك أن الخبر الكاذب والصادق لا فرق بينهما في الإمكان والامتناع. إن أريد بالعلم في قوله: "فإن من علم شيئاً" العلم بموضوع الخبر وإن كان ذلك مجرد التصور الخالي عن مقارنة الحكم عليه بشيء. وإن أريد به العلم المقارن للحكم المطابق للواقع أو غير المطابق فلا فرق بينهما أيضاً. كل ذلك ظاهر مما أسلفناه فتذكر<sup>٢٣١</sup>. إلا أن المقدمة القائلة إن الله يعلم الأشياء علماً مقارناً للحكم الغير المطابق للواقع ظاهر الفساد. وإن أريد العلم المقارن للحكم المطابق فظاهر أنه لا يستلزم إمكان الخبر عن الشيء لا على ما هو به.<sup>٢٣٢</sup>

٢٢٨ ل م - إمكان.

٢٢٩ أ: يقتدر.

٢٣٠ ط ق م - | أ + ليس بحيث يقدر ان يخبر عنه على ما هو به

٢٣١ أ - كل ذلك ظ [ظاهر] مما أسلفناه فتذكر.

٢٣٢ ط ق م ف - | أ + إلا أن المقدمة القائلة [إن الله يعلم الأشياء علماً مقارناً للحكم الغير المطابق للواقع] ظاهر الفساد وإن أريد العلم المقارن للحكم المطابق فظاهر أنه لا يستلزم إمكان الخبر عن الشيء لا على ما هو به.

[١٢٦] والوجه الثالث من الدليل، وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي اللفظي معاً خبر النبي صلى الله عليه وسلم بكونه صادقاً في كلامه كله. وذلك مما علم من الدين ضرورة ولا حاجة بنا إلي بيان إسناده وصحته ولا إلى تعيين ذلك الخبر؛ بل نقول تواتر من الأنبياء كونه تعالى صادقاً كما تواتر عنهم كونه متكلماً.

فإن قلت: المدعى امتناع الكذب والدليل السمعي لا يفيد إلا عدم وقوع الكذب منه. فإن كون جميع أخباره صادقاً في قوة قولنا<sup>٢٣٣</sup> لا شيء من أخباره كاذباً وهو لا يقتضي أنه يمتنع كذب جميع أخباره.

[١٢٧] قلت: المراد أنه "صادق في جميع أخباره" التي يمكن أن يصدق عليه مفهوم خبره إيجاباً بمعنى سلب مطلق الامتناع. وصدق جميع الأخبار بهذا المعنى من ضرورات الدين. ولا شك أن الخبر الكاذب لو كان من أفراد خبره الممكنة بهذا المعنى لم يصح كون جميع أخباره صادقاً<sup>٢٣٤</sup>.

### المطلب الثاني: في رؤيته تعالى

وفيه ثلاثة مقامات<sup>٢٣٥</sup>.

#### المقام الأول: في صحته

[١٢٨] فإن قيل: إنما تعرّضوا لبيان إمكانها مع أن التعرّض لوقوعها وذكر أدلته يكفي في معرفته.

قلت: أدلة الوقوع ليست إلا نقلية وهي يفيد اليقين في كل الشرعيّات المفسرة بأنّها أمور يجزم العقل بإمكانها ولا طريق له إليها دون كل العقليّات المفسرة بما ليس كذلك إذ يجزم العقل في الأولى<sup>٢٣٦</sup> بعدم المعارض / العقلي الذي هو امتناع المطلوب المانع من إفادتها اليقين [٢٢] و

٢٣٣ أ: أنه.

٢٣٤ أ: صادقة.

٢٣٥ في هامش ل ط ف م: وقال في المواقف: وههنا ثلث مقامات بتأويل المقامة ونظيره كثيرة في ذلك الكتاب؛ ويدل على ما ذكرنا ما وقع في بعض نسخ المتن المعتمد عليه من قوله المقامة الأولى المقام الثاني المقام الثالث فافهم. منه سلمه الله

٢٣٦ أ: الأول.

ولا يجزم في الثانية ألبتة لأنَّ العقل إذا لم يجزم بالإمكان والامتناع فلاجل هذا الاحتمال<sup>٢٣٧</sup> ربّما لم يجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلّي فلا يفيد الدليل النقلّي فيها<sup>٢٣٨</sup> اليقين حينئذ بخلاف الأولى. ولو لم يتبيّن الإمكان لم يجزم العقل بعدم المعارض العقليّ للنقلّي فلا يفيد الدليل النقلّي لنا جزماً يقينياً. إفادة الأدلة النقلية الجزم اليقيني الذي هو المطلوب في هذا الباب موقوف على بيان صحة الرؤية فعلى ما ذكرنا ينبغي أن يذكر أدلة الإمكان ثم أدلة الوقوع النقلية. لأنَّ أدلة الوقوع إنّما يفيد اليقين بسبب الجزم بالإمكان. وقولهم أنّ المعتمد في إثبات الإمكان إجماع الأمة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها محل بحث. فإنّه مخالف لما حققناه وحققه الفاضل الشريف في آخر الموقف الأول من تحقيق كون الأدلة النقلية مفيدة لليقين في الشرعيّات وغير مفيدة له في العقليّات.<sup>٢٣٩</sup>

[١٢٩] فإن قلت: ما ذكرته تقتضي أيضاً أن يترك الدليل النقلّي على الإمكان إذ إفادة النقلّي لليقين إنّما هي في الشرعيّات المفسرة بما ذكر وإمكان رؤيته بدون ملاحظة الدليل العقلي عليه ممّا لا يتصور أن يجزم به مجرد العقل. فيكون الدليل النقلّي عليه بدون تلك الملاحظة في حكم الدليل النقلّي على العقليّات التي لا يجزم مجرد العقل بإمكانها في احتمال المعارض العقلي فكما لا يفيد النقلّي اليقين في هذه كذلك لا يفيد في<sup>٢٤٠</sup> ذلك.

[١٣٠] قلت: إحدى مقدمتي الدليل النقلّي المذكور من الشرعيّات المذكورة فيكون النقل فيها مفيداً لليقين والأخرى عقلية استدل عليها بالدليل العقلي البرهاني فيكون أيضاً يقينياً. فلا يتصور فيه احتمال معارض عقليّ وما ذكر من المعارض العقلي ليس جارياً في جميع العقليّات؛ بل في بعضها، ولذلك قلنا ربّما لم يجزم بعدم المعارض العقلي ولم نقل لم يجزم بدون كلمة ربّما الدالة على البعضية وهو الموافق لما ذكر في شرح المواقف فتأمل. وسيجيء عليك ما هو الحق في هذا المقام. وبما ذكرنا ظهر أن ما ذكر في شرح المقاصد من أن القول: "بأنّ الأصل في الشيء سيّما فيما ورد به الشرع هو الإمكان ما لم يرد عنه / الضرورة أو البرهان. فمن ادّعى الامتناع فعليه البيان إنّما يحسّن في مقام النظر والاستدلال دون مقام المناظرة والاحتجاج<sup>٢٤١</sup>."

[٢٢ظ]

٢٣٧ ل - فلاجل هذا الاحتمال.

٢٣٨ ف ط م ل: فكّلها.

٢٣٩ شرح المواقف للجرجاني، ١/٢١٠.

٢٤٠ ل: فيها.

٢٤١ شرح المقاصد للفتنازاني، ٢/١١١.

[١٣١] ليس بصحيح على إطلاقه لأنه يشعر بأن هذا المقام لو كان مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج كان ذلك القول حسناً وليس كذلك. فإن هذا المقام لو كان مقام النظر والاستدلال لكان مقام الاستدلال بالبرهان. إذ المسألة من المطالب العلمية التي يطلب في العلم تحصيل اليقين بها لا مقام الاستدلال بغير البرهان المفيد للظن. ولا شك أن ما ذكره ذلك القائل لا يفيد الجزم بالإمكان الذي يتوقف عليه الاستدلال بالأدلة النقلية الدالة على الوقوع. هذا كلام وقع في البيان فلنرجع إلي المقصود.

[١٣٢] فنقول: اختلف أرباب الملل والنحل في هذه المسألة فمنع جميع الفرق صحة الرؤية المنزهة عن الكيف إلا الأشاعرة. فعلى هذا الأشكال في مخالفة الفلاسفة والمعتزلة لهم في امتناع رؤيته تعالى لأنهم يوافقونهم في تنزهه عن الكيف. فإذا خالفهم في إمكان الرؤية المنزهة عن الكيف لا بد أن يخالفوا في صحة رؤية المنزهة عن الكيف.

[١٣٣] وأما المشبهة والكرامية وإن خالفهم في المسألة المذكورة لكنهم لم يوافقهم في تنزهه الباري عن الكيف فلذلك لم يخالفهم في صحة رؤيته تعالى مثل ما خالفهم في تلك المسألة. ثم إن أصحابنا القائلين بصحة رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة عقلاً اختلفوا في جوازها في الدنيا سمعاً فمنهم من قال به ومنهم من نفاه. ولا يخفي عليك أن الدليل النقلية الذي استدل به على الجواز يدل بعينه على الجواز في الدنيا. ثم اختلفوا في جوازها في المنام، فقول: لا، وقيل: نعم.

[١٣٤] قال الفاضل الشريف في شرح المواقف: "والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية وإن لم تكن رؤية حقيقة"<sup>٢٤٢</sup> يعني أن الرؤية حقيقة هي العلم بالبصر والنوم ضد العلم والإدراك فلا يتصور أن يجمع معه فلا يكون الرؤية المجامعة مع النوم رؤية باتفاق القلاء؛ بل مشابهة لها، ولا بد قبل الخوض في البرهان من تحرير محل النزاع.

[١٣٥] فنقول: لا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا في ارتسام صورة من المرئي في العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي<sup>٢٤٣</sup> أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك. إنما النزاع إننا إذا أبصرنا الشمس مثلاً ثم أغمضنا العين نجد في الأول حالة

٢٤٢ شرح المواقف للجرجاني، ٣/١٧٣.

٢٤٣ أ: في العين.



[٢٣] زائدة / على الثاني. وكذا إذا علمنا شيئاً علماً جلياً ثم أبصرناه نجد في الثاني أمراً زائداً على الأول. وهو الذي نسميه بالرؤية ولا يتعلق في عاداته تعالى في هذه الدار إلا بما هو في جهة ومقابلة. فمثل هذه الحالة الإدراكية هل يصح أن لا يكون مقارناً للمقابلة والجهة وأن يتعلق به تعالى؟

[١٣٦] قالت الفلاسفة: هذه الحالة الزائدة المسماة بالرؤية عائدة إلى تأثير الحدقة لا إلى الإدراك والعلم واستدلوا على ذلك بوجوه ثلاثة.

الأول: إن من نظر إلى الشمس بالإستقصاء ثم غمض عينه فإنه يبقى قرص الشمس حاضراً عنده بحيث لا يقدر على دفعه عنه وليس ذلك إلا لأن الحاسة قد تأثرت عن صورة القرص فبقيت عندها<sup>٢٤٤</sup>.

الثاني: إننا إذا نظرنا إلى روضة خضراء زمناً طويلاً ثم حولنا العين إلى شيء أبيض فإننا نرى لوناً ممتزجاً من البياض والخضرة. وما ذلك إلا لأن الحدقة قد تأثرت من الخضرة فبقيت صورتها فيها.

الثالث: إن الشعاع<sup>٢٤٥</sup> القوي يؤثر<sup>٢٤٦</sup> في الباصرة وكذا البياض القوي<sup>٢٤٧</sup> يقهرها بحيث لو نظر شخص<sup>٢٤٨</sup> بعد رؤيتهما إلى ضوء ضعيف<sup>٢٤٩</sup> وبياض ضعيف لم يرهما وليس ذلك إلا لتأثير الحاسة.

والجواب: إنها إنما تدل على أن فيما ذكر من الصور تأثير الحاسة ولا يدل على أن الأمر الزائد الذي هو الرؤية نفس التأثير كما هو مطلوبهم ولا على أنه مشروطٌ بذلك التأثير.

[١٣٧] ونقول إننا لا نسلم أن صورة المرئي باقية في حالتي التغميض والتحويل في الحدقة والرطوبة الجليدية؛ بل إنما تبقى في الخيال؛ بل نقول: إن المتحقق في الحالتين المذكورتين

٢٤٤ ل: فيها.

٢٤٥ في الأصل: الضوء.

٢٤٦ في الأصل: يقهر.

٢٤٧ في الأصل: الشديد.

٢٤٨ في الأصل: الرائي.

٢٤٩ في الأصل: أو.

مجرد الحالة الانكشافية المخصوصة من غير بقاء صورة حاصلة قبلهما. وهذه الحالة الانكشافية بمحض خلق الله تعالى بلا مدخلية شيء آخر فيها بحسب العقل، مناسب لهذه الحالة مناسبة تكون بحسبها مرتبة عليه ترتيباً عقلياً فلا يدل حصولها على تأثر الحاسة أصلاً. وكذا نقول إن الرؤية بمحض خلق الله تعالى من غير مدخلية الغير فيها. فعدم الرؤية في صورة قهر الشعاع والبياض لا يدل على أنه لتأثر الحاسة؛ بل ذلك لعدم إرادة الرؤية فلا يدل ما ذكره على تأثر الحاسة في هذه الصورة أيضاً.

[١٣٨] فإن قيل: ما ذكر صور جزئية فلا يدل رجوع الرؤية فيها إلى التأثر على رجوعها إليه في جميع الصور لجواز أن يكون / أفراد الرؤية مختلفة بالحقيقة ويكون اشتراكها فيها اشتراك العرض العام أو الجنس فلا يثبت بما ذكروا مطلوبهم الذي هو الرجوع إلى التأثر في جميع الصور.

[ظ٢٣]

[١٣٩] قلنا: البديهة لا تفرق بين أفراد الرؤية فيما يرجع إليه من التأثر والانكشاف التام. فإذا ثبت الرجوع لأحدهما في بعض الصور ثبت في الكل بناءً على تلك البديهة وحينئذ يكون ما ذكرت من الاحتمال راجعاً إلى احتمال كون أفراد التأثر أو ذلك الانكشاف التام مختلف بالحقيقة،

[١٤٠] بل نقول: إن الوجهين الأولين لا يدلان على أن في تينك الصورتين تأثر الحاسة لأن الحاليتين الحاصلتين حين التغميض ورؤية البياض حالة انكشافية حاصلة بخلق الله تعالى من غير تأثير للغير ومدخليته. وليس ترتب تلك الحالة على الحالة الأولى من النظر إلى القرص والأبيض إلا ترتب عادي من غير أمر مقتضى لمناسبة المترتب للمرتب عليه مناسبة عقلية مصححة لمدخلية الثاني في الأول بحسب العقل. فلا يلزم من هذا الترتب تحقق تأثر الحاسة في الحاليتين الأولين.<sup>٢٥٠</sup>

٢٥٠ ل ط م ف - أ + بل نقول إن الوجهين الأولين لا يدلان على أن في تينك الصورتين تأثر الحاسة لأن الحاليتين الحاصلتين حين التغميض ورؤية البياض حالة انكشافية حاصلة بخلق الله تعالى من غير تأثير للغير ومدخليته وليس ترتب تلك الحالة على الحالة الأولى من النظر إلى القرص والأبيض إلا ترتب عادي من غير أمر مقتضى لمناسبة المترتب للمرتب عليه مناسبة عقلية مصححة لمدخلية الثاني في الأول بحسب العقل فلا يلزم من هذا الترتب تحقق تأثر الحاسة في الحاليتين الأولين.

[١٤١] وقالت الاشاعرة: تلك الحالة الزائدة حالة انكشافية غير عائدة إلى تأثر الحاسة ولا هي مشروطة به ولا ممّا يلزمه ذلك التأثر والمقابلة والجهة ويصحّ أن يتعلق به تعالى ويكون لحاستنا نسبة مخصوصة إليه تعالى فيحصل ذلك الانكشاف التام المسمى بالرؤية كما ينكشف القمر ليلة البدر. كما روى عن رسول الله م. واستدلوا على ذلك بالدليل النقلي والعقلي.

[١٤٢] أمّا النقلي: وهو الذي عوّل عليه أبو منصور ماتريدي فالعمدة فيه قوله تعالى حكاية عن موسى ع م: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/١٤٣] والاحتجاج به من وجهين

الأول: أن موسى ع م طلب رؤيته بالنص والإجماع والتواتر وتسليم الخصم. ولو لم يكن الرؤية ممكنة لكان طلبه ذلك إمّا لجهله بامتناعها<sup>٢٥١</sup> أو كان عالمًا به لكنه طلبها وكلاهما فاسد. أمّا الأول: فلأنّ الجاهل بما يجوز وما لا يجوز عليه لا يصلح أن يكون نبيًا فضلًا عن أن يكون نبيًا كليمًا موصوفًا بذلك في كتابه تعالى. إذ حكمة الإرسال ليست إلا دعوة للخلق للعقائد الحقّة والأعمال الصالحة.

وأمّا الثاني: فلأنّ طلب المحال عبث لا يقع من العاقل هكذا قرّر في شرح المقاصد.<sup>٢٥٢</sup>

[١٤٣] وأقول: إنّ الإجماع وتسليم الخصم ليس على أنّه طلب نفسه حقيقة الرؤية. فإنّ المعتزلة خالفوا في ذلك فقال بعضهم إنه طلب العلم الضروري وبعضهم إنه طلب علمًا وبعضهم على أن نفسه لم يطلب الرؤية؛ بل ذلك من لسان قومه. ولعل مراده بتسليم الخصم تسليم بعضه وهو الذي يقول أنه لم يعلم استحالة رؤيته وذلك لا يضر بنبوته على ما سيجيء. وأمّا دعوى الإجماع فلا شك في بطلانها لظهور مخالفة مشايخ المعتزلة ودعوى إجماع من قبلهم غير مسلّمة / عندهم. [٢٤]

والوجه الثاني: أنه علّق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن والمعلّق على الممكن ممكن وإلا لأمكن صدق الملزوم بدون اللازم.<sup>٢٥٣</sup>

٢٥١ أ: بإمكانه.

٢٥٢ شرح المقاصد للتفتازاني، ٢/١١١.

٢٥٣ هامش م: فإنّ المحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة. منه

[١٤٤] وأقول: قد سبق أن هذه المسألة من المسائل العلميّة التي يطلب في العلم تحصيل اليقين بها وأن المقصود بهذا الدليل إفادة اليقين، ولا شبهة في أنه ما دام احتمال المعارض العقلي قائماً لا يتصور الجزم، ولا شبهة أن المعارض العقلي ليس مما ينحصر في الامتناع؛ بل كون طلب الرؤية المعلوم امتناعها عبثاً معارض عقلي لطلب النبي رؤيته.

[١٤٥] إذا تمهد هذا فنقول: إن امتناع الرؤية لم يعلم بعد؛ بل إنّما يعلم بهذا الدليل الذي هو العمدة بين الأدلة. وحينئذ يجوز عند العقل أن يكون الرؤية ممتنعة ويكون طلبها طلباً للمحال الذي هو العبث<sup>٢٥٤</sup> الصادر عن الأنبياء.

[١٤٦] ولا شبهة أنه ممّا يعارض إحدى مقدمتي الدليل وهي أن النبي عليه السلام طلب الرؤية. وما دام هذا الاحتمال باقياً لا يفيد الدليل النقلي على هذه المقدمة مفيدة لليقين الذي هو المطلوب. ولا فرق بين هذا المعارض والمعارض الذي هو الامتناع. فعدم جعله دليل الوقوع قاطعاً لهذا الاحتمال وحكمهم بأنّ الدليل الدال على الوقوع لا يفيد اليقين ما لم يعلم إمكانه بالعقل وجعلهم ذلك الدليل قاطعاً لذلك الاحتمال ومفيداً لليقين بدون أن يعلم عدم ذلك المعارض بالعقل تحكّم محض. وما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في شرح المواقف في آخر الموقف.

الأول: من انحصار المعارض العقلي في الشرعيّات في الامتناع محل بحث لما ذكرنا من المثال فتبصّر، هذا ما وعدناك فيما سبق من أنه سيجيء عليك ما هو الحق في هذا المقام.

[١٤٧] ويرد على المقدمة القائلة في الوجه الثاني إن المعلق على الممكن ممكن منع ظاهر. إذ الممكن ربّما يستلزم المحال وإن كان ذلك بحسب الغير لا بحسب ذاته. فإن عدم المعلول الأول يستلزم عدم الواجب لأنّ عدم المعلول لا يكون إلّا بعدم علته. فبقي مثل هذه الصورة لا يلزم من تعليق اللازم على الملزوم الممكن إمكان صدق الملزوم بدون اللازم. لأنّ الملزوم ليس هو الممكن من حيث هو ذاته؛ بل هو من حيث هو مأخوذ مع الغير وهو من هذه الحيثية ممتنع. فإن عدم المعلول الأوّل إذا اعتبر في نفسه فعدمه ممكن ولا يستلزم عدم الواجب / من هذه الحيثية وإن اعتبر من حيث أن وجوده واجبٌ بالعلة. فعدمه ممتنع بها ومستلزم لعدمها [٢٤ظ] ولكن ليس عدمه ممكناً بالذات من هذه الحيثية حتى يلزم إمكان لازمه وإمكان صدق الملزوم

بدون اللازم على تقدير كون اللازم محالاً. إذ لا يلزم من إمكان العدم نظرًا إلى ذاته إمكان العدم الممتنع بالغير أبدًا بالنظر إليه. ولا يلزم من ذلك كونه واجبًا لذاته. وإنما يلزم أن لو امتنع نسبة العدم إليه لذاته. فإذا كان المعلق عليه ههنا استقرار الجبل من حيث هو يلزم من إمكانه إمكان المعلق. أما إذا كان استقراره مع<sup>٢٥٥</sup> ملاحظة الغير الذي يمتنع الاستقرار عنده فلا يلزم من إمكانه إمكان الرؤية. فللمعتزلة أن يقول إن المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر أي استقرار الجبل مع كون الجبل مقيدًا بالحركة فيه. فإن استقرار الجبل وإن كان ممكنًا في نفسه عقيب النظر إلا أنه بحسب تقييده بما ينافيه من الحركة ممتنع بالغير في ذلك الوقت. فجاز أن يستلزم المحال وتعلق عليه الرؤية من تلك الحيثية. وحينئذ لا يرد أن يقال إن استقرار الجبل ممكن في نفسه في جميع الأوقات بدلًا من الحركة.

[١٤٨] فإن قيل: الظاهر أنه علق على استقرار الجبل من حيث هو وإن كان ذلك في الاستقبال، وكونه ممتنعًا بالغير في ذلك الوقت من جهة تقييده بالحركة فيه لا يستلزم أن يؤخذ المعلق عليه بتلك الجهة ولا ينافي أن يكون الظاهر ما ذكرنا.

[١٥٠] قلنا: لا فرق بينه وبين قولنا إن عدم المعلول الأول عدم الواجب في كون المعلق عليه الممكن من حيث هو أم لا. فلو جعلنا المعلق عليه ههنا الممكن من حيث هو لم يصدق الشرطية وليس كذلك. وأيضًا<sup>٢٥٦</sup> التبادر لا يدفع احتمال الغير المنافي لليقين وإن كان ذلك الاحتمال احتمالًا مرجوحًا.

[١٥١] فإن قلت: إن المتبادر يجب أن يصار عليه إذا لم يدل دليل على خلافه فبملاحظة<sup>٢٥٧</sup> ما ذكر مفيدًا لليقين.

قلت: فحينئذ يمنع التبادر من اللفظ الملقى إلى موسى ع م حين القى إليه. إذ يحتمل أن يكون حين القائه إليه قرينة حالية أو مقالية دالة على التعليق باستقرار الجبل المقيد بالحركة. ولا يكون تلك القرائن منقولة إلينا ومجملات كتاب الله من هذا القبيل وإلا يلزم أن لا يكون كلامه المشتمل على ذلك غير بليغ لعدم كونه متضح الدلالة على المعنى المراد.

٢٥٥ ل: معنى.

٢٥٦ ل ط م ف- | أ+ لا فرق بينه وبين قولنا [إن عدم المعلول الأول عدم الواجب] في كون المعلق عليه الممكن من حيث هو أم لا فلو جعلنا المعلق عليه ههنا الممكن من حيث هو لم يصدق الشرطية وليس كذلك وأيضًا.

٢٥٧ أ+ يكون | ف: فبملاحظته

[١٥٢] وأجاب المعتزلة عن وجهي الدليل أمّا عن الأوّل فمن وجوه.

الأوّل: أنّه تجوز بالرؤية عن العلم الضروري إطلاقاً<sup>٢٥٨</sup> للملزوم على اللازم وهو مجاز شائع / سيّما "رأي" بمعنى "علم" و"أرى" بمعنى "أعلم". فكأنّه قال اجعلني عالماً لك علماً ضرورياً وهذا تأويل أبي الهذيل العلاف وتبعه الجبائي وأكثر البصريين.

[١٥٣] وأجيب عنه: بأنّ الرؤية لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه أيضاً والنظر وإن استعمل بمعنى العلم إلا أن استعماله فيه موصولاً بإلى مستبعداً جداً.

[١٥٤] وأقول: لا نسلم كون الرؤية بمعنى العلم مستلزماً لكون النظر المترتب عليه بمعنى العلم، لم لا يجوز أن يكون بمعنى التوجه فإن التوجه لازم للنظر بمعنى تقليب الحدقة؟ فيكون هذا أيضاً مجازاً يكون ذلك المجاز قرينة. وأن العلم الضروري يمثل تلك الذات الذي هو الانكشاف التام المستلزم لاتصال النفس به اتصالاً معنوياً مما يستلزم التوجه إليه بالكلية. ويحتمل أن يكون النظر بمعنى العلم وتعديته باعتبار تضمين معنى التوجه. ولا بُعد في تعدية فعل باعتبار التضمين. وأيضاً يجوز أن يكون مجموع النظر المعدى بإلى الذي بمعنى تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية مجازاً عن العلم الضروري اللازم لذلك التقليب. كما أنه مجاز عن الرؤية عندهم ضرورة أن تقليب الحدقة لا يتصور بالنسبة إليه، وتعدية النظر بإلى لا ينافي أن يكون المجموع مجازاً عمّا ذكرنا، أنه لا ينافي أن يكون مجازاً عن الرؤية عندهم وهذا مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه، ٢٠ / ٥] حيث قيل إنه مجاز في معنى تملك مع أن تملك لا يعدى بعلى. ولا وجه لأن يقال في مقام البرهان على إمكان الرؤية. أن التجويزين المذكورين خلاف الظاهر بعيد عن دلالة اللفظ عليهما فلا يصار إليهما إلا بدليل ولا دليل عليه. لأن احتمال امتناع الرؤية المستلزم لاحتمال المجاز لكونه احتمال كونه قرينة مانعة من الحمل على المعنى الحقيقي للرؤية ينفي كون الدليل المذكور برهاناً. وإن كانت التاويلات المذكورة بعيدة عن دلالة اللفظ واحتمالات مرجوحة وكفي للمعتزلي في جواب أهل الحق منع برهانية الدليل المذكور وإفادته اليقين مستنداً باحتمال تلك التاويلات بسبب احتمال امتناع الرؤية. ولا يلزم ادعاء الجزم أو الظن بها. وقول أهل الحق إبطال تاويلاتهم التي ذكروها على طريقة الحكم دون الاحتمال بأنها خلاف الظاهر ولا يصار إليها إلا بدليل ولا / دليل عليها. ليس مما يفيدهم

[٢٥ظ]

كثير نفع. إذ قيام الاحتمالات لها مما يكفي في إبطال أدلتهم التي قصدوا بها إفادة اليقين بالمسألة دون مجرد الظن.

[١٥٥] قال الفاضل الشريف في شرح المواقف: "فوجب أن يحمل على الرؤية؛ بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي إلى الرؤية فيكون الطلب للرؤية أيضًا"<sup>٢٥٩</sup>.

[١٥٦] وأقول: ذكر في حواشيه للمطول: اعلم أن استعمال بسط اليد في الجود بالنظر إلى من جاز أن يكون له يد سواء وجدت وصحت أو شلت أو قطعت أو فقدت لنقصان في الخلقه كناية محضة لجواز إرادة المعنى الأصلي في الجملة والنظر إلى من تنزه عنه اليد كقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة، ٥ / ٦٤] مجاز متفرّع على الكناية لامتناع تلك الإرادة. فقد استعمل بطريق الكناية هناك حتى صار بحيث يفهم منه الجود من غير أن يتصور يد أو بسط. ثم استعمل ههنا مجازاً في معنى الجود وقس عليه نظائره في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه، ٢٠ / ٥] وقوله: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران، ٣ / ٧٧]. فإنّ الاستواء على العرش أي الجلوس عليه فيمن يتصور منه ذلك كناية محضة عن الملك<sup>٢٦٠</sup> وفيمن لا يجوز عليه مجاز متفرّع عليها، وعدم النظر فيمن يجوز منه النظر كناية محضة عن عدم الإعتداد وفيمن لا يجوز منه كذلك. هكذا حَقَّق الكلام في الكشف. فعلى قياس هذا التحقيق يكون النظر ههنا محمولاً على الرؤية على طريقة المجاز المتفرّع على الكناية كالمجازات المتفرّعة على الكناية مما سبق تحقيقه بلا فرق. وجعله كناية عن الرؤية مناف لما ذكره في شرح المفتاح. وبنى عليه التحقيق المذكور من أنّه لا بدّ في الكناية من جواز إرادة الموضوع له. ولا شبهة في أنه لا يجوز إرادة تقليب الحدقة في حقّه تعالى فضلاً عن إرادته بالفعل كما يدل عليه قوله "فوجب أن يكون محمولاً على تقليب الحدقة". والظاهر أنّه جعله من قبيل التمثيل فيكون لفظ النظر مستعملاً في معناه كما في سائر التمثيلات، ويرد عليه أن الرؤية إذا استعملت بمعنى العلم يتأتى هذا التوجيه أيضًا قال في الكشف: ﴿أَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ٧ / ١٤٣] "اعرفك [معرفة] اضطراريةً كأنني انظر إليك"<sup>٢٦١</sup>. فإنّه يدل على أن انظر إليك من تنمة الجواب وأنّ النَّظَرَ محمول على تقليب الحدقة وأنّه مرتبط بامر معنوي في الكلام وهو اعرفك معرفةً اضطراريةً. فعلى هذا يكون النظر معدّى ب"إلى" بلا استبعاد / فتأمل.

[٢٦] و

٢٥٩ شرح المواقف للرجزاني، ٣ / ١٧٦.

٢٦٠ + : اعتداد.

٢٦١ الكشف للزمخشري، ٢ / ١٥٦.



[١٥٧] وأجيب بوجهين آخرين.

الأول: أن ما ذكر من التأويل يستلزم أن لا يكون موسى عالماً بربه عالماً ضرورياً مع أنه يخاطبه، وذلك لا يعقل؛ لأنّ المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما يعلم بالنظر ليس كذلك هكذا قال في شرح المواقف،<sup>٢٦٢</sup> وقال في شرح المقاصد "كيف وموسى عالم بربه [تعالى] سمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه"<sup>٢٦٣</sup>.

[١٥٨] وأقول: الغائب الغير المعلوم بالضرورة إذا كان عالماً بما يخاطب ومن يخاطب ينزل منزلة الحاضر المشاهد فذكر معه الفاظ الخطاب ولذلك يخاطب إليه من ليس في ذروة العيان ولا يتجاوز منزلة في العلم عن حضيض البرهان. ومن هذا القبيل مخاطبات الأكثرين في أدعيتهم وأثبتتهم. وما ذكر في شرح المقاصد "سمع كلام الله" ليس بشيء؛ لأنّ سماع كلامه ليس إلا سماع ألفاظ مخلوقة في الجسم دالة على معانٍ مقصودة وهو لا يقتضي أن يكون خالق هذه الألفاظ معلوماً بالضرورة لسماعها.

الثاني: أنّه لو حمل الرؤية على العلم الضروري لم يطابق السؤال للجواب لأنّ الرؤية في ﴿كُنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/١٤٣] محمول على معنى الرؤية الحقيقي بإجماع المعتزلة.

[١٥٩] وأقول: يريد بإجماع المعتزلة إجماع مجتهدتهم فلا يضّر مخالفة المقلد من أصحاب الجهل ممن فسّرها منهم بالعلم الضروري كما فسّرها به صاحب الكشف منهم حيث قال ﴿كُنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/١٤٣] "أي لن يطبق معرفتي على<sup>٢٦٤</sup> هذه الطريقة"<sup>٢٦٥</sup>.

[١٦٠] الثاني من وجوه أجوبة المعتزلة أن المراد بالرؤية رؤية علم من أعلامه الدالة على الساعة ومعنى "انظر إليك" "انظر إلى علمك" على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كما في ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف، ١٢/٨٢] أي أهلها. وهذا تأويل الكعبي والغداديين من المعتزلة ويرد عليه بوجوه

٢٦٢ شرح المواقف للجرجاني، ٣/١٧٦.

٢٦٣ شرح المقاصد للشتازاني، ٢/١١٢.

٢٦٤ أ: علما.

٢٦٥ الكشف للزمخشري، ٢/١٥٧.

[١٦١]الأول: أنه خلاف الأصل<sup>٢٦٦</sup> فلا يرتكب إلا للدليل وما زعموا من أن الرؤية ممتنعة في حقه عقلاً فيكون طلبها عبثاً. فلا بد من أن يؤول بأمثاله كما في سائر المتشابهات ليس بشيء يظهر ذلك مما حققناه من أن القائم هناك احتمال المعارض العقلي المستلزم لاحتمال التأويل لا نفس المعارض العقلي كما زعموا.

والثاني: أن الجواب أعني ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/١٤٣] لا يطابق السؤال لإجماع المعتزلة على أن المراد بنفي الرؤية في الجواب نفي رؤيته لا نفي علم من أعلامه.

والثالث: أنه لو كان المراد في السؤال ما ذكروا لكان المراد في الجواب ذلك أيضاً وهو يستلزم كذب الجواب لأن تدكك الجبل من / أعظم الأعلام. [٢٦٦ظ]

[١٦٢] وأقول: إذا أرادوا بالعلم ما يدل على الساعة كما صرح به في شرح المواقف للسيف ووقع في بعض نسخ شرح المواقف للسيّد وهو الموافق لما ذكر في أبقار الأفكار لا يرد ما ذكر عليهم. لأن دلالة تدكك الجبل على الساعة ممنوع فإن كل خارق العادة لا يدل على الساعة بل الدال عليه أمور مخصوصة ربّما يعلمها بإخبار<sup>٢٦٧</sup> تعالى بها بعض عباده المخلصين، نعم لو أرادوا به العلم الدال على ذاته كما وقع في بعض نسخ شرح المواقف وهو الموافق لما في نهاية العقول لتوجيه ذلك الرد.

[١٦٣] ويمكن أن يقال إن مرادهم بالعلم الدال على ذاته العلم الذي يكون إرائته بمنزلة إرائتها أي العلم الذي يعرفه تعريفا واضحا جليا كأنه أراه في جلاله<sup>٢٦٨</sup> مثل آيات القيامة التي يضطر الخلق إلى معرفته وتدكيك الجبل ليس من ذلك القبيل.

[١٦٤] قال في شرح المواقف: «وأيضا [قوله] ﴿فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ﴾ [الأعراف، ٧/١٤٣] لا يلائم رؤيتها لأن الآية في تدكك الجبل دون<sup>٢٦٩</sup> استقراره<sup>٢٧٠</sup>.

٢٦٦ في الأصل المتن: الظاهر.

٢٦٧ أ: ويخبرها البارئ.

٢٦٨ أم: جلاله.

٢٦٩ في الأصل: لا في.

٢٧٠ شرح المواقف للرجزاني، ٣/١٧٧.

[١٦٥] وأقول: لا يخفى على من له قلبٌ سليمٌ إن المتبادر من قوله: ﴿انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/ ١٤٣] على ذلك التأويل "أنه انظر إلى الجبل فإن استقرَّ مكانه فسوف تراني" "علماً في الجبل". ومن المعلوم أنه لا يقتضي أن يكون الآية نفس الاستقرار حتى لا يلائم بل المقتضي أن يكون العلم في الجبل على تقدير الاستقرار فالملائمة حاصلة على ذلك التأويل.

[١٦٦] فالأولى أن يقال: إن المتبادر في اللغة من التعليق الشرطي هو التعليق والربط في جانبي الوجود والعدم لا في جانب الوجود فقط كما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في شرح المواقف. فيلزم على هذا التأويل أن يكون الشرطية كاذبة. لأن عدم استقرار الجبل سببٌ لرؤية العلم لا منافٍ لها.

[١٦٧] الثالث: من تلك الوجوه أن موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه بل سألها لقومه حيث قالوا ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء، ٤/ ١٥٣]؛ وقالوا ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة، ٢/ ٥٥]. وإنما أضافت إلى نفسه ليمنع عنها فيعلم به قومه أنها بالنسبة إليهم أبعد وأشد في الاستحالة. ولهذا قال ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ [الأعراف، ٧/ ١٥٥] وفيه من المبالغة ما ليس في إضافتها إليهم. فهذا أدعى إلى قبولهم وأشد تأثيراً في عقولهم وأنسب بالبلاغة القرآنية ولهذا لم يقل "وأرهم ينظروا إليك"<sup>٢٧١</sup> مع أن الظاهر المناسب السؤال لأجل / قومه أن يقول كذلك. وبما ذكرنا ظهر الجواب عما وقع في شرح المقاصد وهذا مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل وأرهم ينظرون إليك.

[١٦٨] والأولى وقع في شرح المواقف أنه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل. وما ذكره في الدليل أن المسؤل عنه مستحيل بدليل أخذ الصاعقة لهم وإنما كان بسبب تعنتهم وإلزامهم على موسى وقصد بالأنبياء ليس بشيء. لأن أخذ الصاعقة لهم إنما كان بسبب تعنتهم وإلزامهم على موسى وقصد إعجازه بما طلبوه من الآيات لا لكون<sup>٢٧٢</sup> المسؤل عنه محالاً. وهذا مثل ما أنكر قولهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجَرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ [الإسراء، ١٧/ ٩٠] وقولهم: ﴿تُنزِّلْ عَلَيْنَا مِثْلَ الْمَنَّانِ﴾ [النساء، ٤/ ١٥٣] بسبب التعنت وإن كان المسؤل عنه ممكناً. وما قالوا في دليل

٢٧١ م طل: إليه.

٢٧٢ ل: يكون.

تأويلهم أن قوله حكاية عن موسى: ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ [الأعراف، ٧/ ١٥٥] إنما يلائم هذا التأويل بين الفساد. إذ ليس مراده بفعل السفهاء مجرد طلب الرؤية بل طلبهم تعنتاً وعناداً. وقيل هذا التأويل مع كونه خلاف الظاهر غير مستقيم من وجوه.

[١٦٩] أما أولاً: فلأنَّ القوم الذي طلبها موسى من لسانهم إما أن يكونوا مؤمنين بموسى فكفاه أن يقول هذا ممتنع. فكان يجب عليه أن يعرفهم امتناعه حين جرى بهذه المقالة العظيمة على ألسنتهم ولا يؤخر إلى أن يسأل كما زجرهم حيث قالوا: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٣٨] بأن قال: ﴿إِنكُم قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٣٨] أو لا يكونوا مصدقين لم يصدقوه أيضاً في الجواب: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/ ١٤٣] إخباراً عن الله تعالى. لأنَّ الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون فكيف يفيدهم إخباره مع إنكارهم بمعجزاته الباهرة؟ فإذا لم يكن إخباره مفيداً فعدم إخبار أمته وهي السبعون المختارون بالطريق الأولى.

[١٧٠] وأقول: نختار الشق الثاني من التردد ونقول لعل الباري ألهم موسى أنه إذا سئل عن الرؤية ترتب عليه تلك الآية العظيمة الدالة على ذاته وأنه يشاهدها بعد ذلك السبعون المختارون ويخبرون بها قومه خبراً متواتراً. وأنه يجيبه على ذلك التقدير بجواب يسمع هو والمتخارون سماعاً من خوارق العادات لكونه من جميع الجهات. وأن السبعون يخبرون القوم بذلك الخبر وكان ذلك سبباً لطمعه منهم أن يؤمنوا ويصدقوا في إخباره إياهم بعد ذلك ب"الن تراني" / لأن لتزاحم الأدلة وتواردها تأثيراً بليغاً في إذعان الحق. ولذلك نقل من الأنبياء كثرة المعجزات سيّما من نبينا<sup>ص</sup> وعدم إفادة إخباره أولاً لإنكارهم بالمعجزات السابقة لا يدل على عدم إفادته بعد علمهم بتينك الآيتين بسبب الخبر المتواتر لهم. فإنَّ الإنكار بمعجزة لا يستلزم الإنكار بمعجزة أخرى. وأيضاً على تقدير كونهم مؤمنين يجوز أن يؤخر الرد لفائدة أن الطريق السؤال والجواب أوثق وأهدى إلى الحق من جهة أن فيه دلالة على أن بعدها في مرتبة أن مجرد سؤالها يؤدي إلى وقوع ذلك الأمر إليها بل من تدكدك الجبل وكون سائلها صعقاً. وقيل لما سألو الرؤية ﴿فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء، ٤/ ١٥٣] زجرهم الله وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم إلى سؤال الرؤية وإضافتها إلى نفسه.

[٢٧ظ]

[١٧١] والرَّابِع: من الوجوه أن موسى علم امتناع رؤيته لكنّه سألها لنفسه ليظهر له الدليل السمعي على امتناعها بعد علمه به بالدليل العقلي ليتقوى يقينه واعتقاده. فإنّ كثرة الأدلة ممّا يزيد الاعتقاد سيّما إذا كان من جنسين.

[١٧٢] وأجيب: عنه تارة بأن تفاوت الاعتقاد إنّما يتصور فيما يقبل احتمال النقيض كالظن. وأمّا فيما لا يقبله من اليقين كما نحن فيه فلا يتصور ذلك. وهذا هو الموافق للمشهور بين الجمهور من أن اليقين لا يقبل الشدة والضعف وإنّما يكون ذلك في الظن بحسب احتمال النقيض.

[١٧٣] وأمّا على ما هو المختار عند صاحب المواقف وغيره من أهل التحقيق من أنّه يقبل التفاوت. لأنّه من الكيفيات النفسانية التي يقبل الشدة والضعف وإنّ انحصار سبب التفاوت في احتمال النقيض ممنوع. فينبغي أن يقال في الجواب تلك الزيادة في الاعتقاد ممّا يمكن أن يتحقق على تقدير عدم السؤال بما لا يليق به تعالى بأن يعرفه تعالى بالدليل السمعي بدون ذلك السؤال. فيكون طلبها بالسؤال قبيحاً من العقلاء خصوصاً [من] الأنبياء.

[١٧٤] الخامس: من تلك الوجوه إنّنا اخترنا أن موسى لم يعلم امتناع رؤيته وهو لا يضرّ بنبوّته. فإن النبوة لا يتوقف على العلم بجميع العقائد الحقّة وجميع ما يجوز وما لا يجوز عليه بل يتوقف على معرفة الأمور التي كان الغرض من البعثة الدعوة إليها وهي وحدانيّة وتكليف عباده بأوامر ونواهٍ ليحرصهم على النعيم المقيم.

ولا نسلم أن امتناع الرؤية من ذلك القبيل أو نختار أنه يعلم امتناعها ومع ذلك سأل عنها ولا يضرّ ذلك بنبوّته. إذ غايته أن يكون / ذلك السؤال صغيرة وهي لا يمتنع عن الأنبياء.

[٢٨ و]

[١٧٥] وأقول: قد تقدم في استدلالنا أنه على تقدير العلم بامتناعها يكون السؤال عنها عبثاً غير صادر عن العقلاء وما ذكره في الاعتراض من أنّه على تقدير كونه محرماً يكون صغيرة لا يدفع ما ذكرنا أصلاً ولا يلائم بينهما قطعاً، نعم لو قلنا في الاستدلال أنه لو كان موسى عالماً بامتناعها يكون السؤال عنها محرماً لتوجّه عليه ما ذكروا ويرتبط به.

[١٧٦] وأجيب عن اختيار الشق الأوّل بأن فيه التزام أن يكون النبي المختار بتكليم الله دون آحاد المعتزلة ودون من حصل طرفاً من علم الكلام في معرفة الله ومعرفة ما يجوز عليه

وما لا يجوز. وهي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء لا يسكلها واحد من العقلاء كيف! والأمة أجمعوا على أن علم الأنبياء بذات الله وصفاته أكمل من علم آحاد الأمة.

[١٧٧] وأقول: للمعتزلة أن يقول إن أردتم بالالتزام المذكور التزام كون النبي المختار أدنى من آحاد المعتزلة ومن حصل طرفاً من الكلام أدنى في تلك المسألة في جميع الأوقات فظاهر أنه لم يلزم مما ذكرنا ذلك الالتزام، وإن أردتم به التزام كونه أدنى في بعض أوقات نبوته فلا نسلم كونه بدعة شنعاء. وما ذكرتم استبعاداً وهمي لا استبعاد عقلي يكون خلاف ما يتعلق به أمراً يقينياً غير قابل للمنع في مقام المناظرة كيف! فإنّ العقل يجوز أن يكون شغل النبي بإصلاح قوم يكون جبلتهم على العناد ومخالفته وإيدائه وعدم قبولهم لما يبلغه من الأحكام وتحمل المشاق في ذلك سيّما ما وقع لموسى من قومه عائقاً عن التوجه التام إلى تحصيل أمرٍ لا يكون بعثته لتبليغ ذلك. وكون آحاد المعتزلة أزيد منه في ذلك في بعض الأوقات لا يخرج نسبتهم إليه عن أن يكون نسبة القطرة إلى البحر المحيط. وما ذكر من "أن الأمة أجمعت على أن علم النبي بذاته وصفاته أكمل من علم آحاد الأمة" إن أريد به أن النبي يعلم كل صفة وأن علمه به أكمل من علم آحاد الأمة.

[١٧٨] فالمجيب: لا يسلم الإجماع على أنه يعلم كل صفة بل نقول الإجماع على أنه يعلم كل صفة بعث لتبليغها، وإن أريد أن علمه بكل صفة يعلمه أكمل وأشد قوة من علم الآحاد بتلك الصفة فهذا لا يقتضي علم النبي بكل صفة، وبالجملة ما ذكر في ردّ الجواب المذكور لا يتم بطريق المناظرة.

[١٧٩] وأمّا الجواب عن الوجه / الثاني من الاستدلال فمن وجهين.

[ظ٢٨]

الأول: أنه علّق الرؤية على استقرار الجبل في الزمان المستقبل بدلالة "إنّ فلا يخلو إمّا أن يكون الجبل في المستقبل ساكناً أو متحركاً، والأول يستلزم وقوع الرؤية لوجوب وجود المشروط عند وجود الشرط وهو الاستقرار. والثاني وهو الاستقرار حال الحركة محال. قال في نقد المحصل: «وفيه مؤاخذه لفظية لأنّ المشروط لا يجب وجوده عند وجود الشرط فلا يلزم إمكان الرؤية مطلقاً بل إنّما يجب بشرط يتم به عليّة العلة فالواجب أن يقال يجب وجود المشروط عند وجود شرط يتم به عليّة العلة»<sup>٢٧٤</sup>.

[١٨٠] وأقول: كيف خفي على هذا الفاضل أن المراد بالشرط ههنا الشرط التعليقي والمقام يُناديه وهو ما يتم به علية العلة الفاعلية، وآخر ما يحصل من أجزاء العلة التامة أو ما هو ملزوم دون الشرط الذي هو من مصطلحات الحكماء في زمان الحركة حتى يدعى أنه محال<sup>٢٧٥</sup>.

[١٨١] قيل: إن الاستقرار المعلق عليه هو الاستقرار من حيث هو دون الاستقرار بقيد الحركة لأنه إضمارٌ في الكلام وتقييدٌ بلا دليل والاستقرار من حيث هو ممكن.

[١٨٢] وأقول: إن أرادوا أنه إضمارٌ وتقييدٌ بلا دليل في نفس الأمر بالنسبة إلى المخاطب الذي خوطب بهذا الكلام وقصد إفادته فلا نسلم ذلك لاحتمال أن يكون حين القائه إلى موسى الذي هو المخاطب به قرينة حالية دالة على ذلك الإضمار ولا يكون تلك القرينة منقولة إلينا. وهذا الاحتمال مانع من إفادة الدليل المذكور اليقين وفي دفع احتمال الإضمار الذي ينافي اليقين لا بد من قرينة مشاهدة أو منقولة دالة على انتفاء الإضمار كما ذكرنا في إفادة الدليل النقلي اليقين في الشرعيات، ولا نسلم تحقق تلك القرائن<sup>٢٧٦</sup> فيما ذكرنا من دفع الإضمار المذكور. وتحقيق هذا الاحتمال المنافي لليقين. يكفي للمعتزلي في مقام المناظرة في دفع استدلال أهل السنة عن أنفسهم. وإن أرادوا أنه لا دليل بالنسبة إلينا فهو لا يستلزم أن لا يكون دليل بالنسبة إلى المخاطب.

[١٨٣] قالوا سلّمنا أن المعلق عليه هو الاستقرار حال الحركة ولكن لا نسلم أنه ممتنع لذاته بل ممكن لذاته إذ يمكن أن يحصل ذلك للجبل بدل حركته. نعم أنه ممتنع بشرط اتصاف الجبل بالحركة وذلك ضرورة بشرط المحمول وامتناع بالغير ولا ينافي الإمكان الذاتي.

[١٨٤] وأقول: قرّر في نقد المحصل اعتراضهم / هكذا: "فإذن الجبل حال ما علقه الله [٢٩] الرؤية باستقراره كان متحرّكاً ومعلوم أن استقرار المتحرّك حال كونه متحرّكاً محال فثبت أن الشرط ممتنع فلم يلزم القطع بجواز المشروط"<sup>٢٧٧</sup>.

[١٨٥] فعلى هذا التقرير يمكن أن يقال: لم لا يجوز أن يكون مراد المعتزلي بالامتناع والاستحالة في قوله: "أن استقرار الجبل حال الحركة محال". وقوله "فثبت أن الشرط ممتنع

٢٧٥ ل ط م ف - أ؛ في زمان الحركة حتى يدعى أنه محال.

٢٧٦ أ: القرينة.

٢٧٧ ، محصل للرازي، ص ١٩١.



الضرورة بشرط المحمول". ومعنى الامتناع بالغير وهو الكافي في مطلوبه وهو عدم القطع بجواز المشروط. لأن الممتنع بالغير قد يستلزم المحال كما ذكرنا سابقاً. وزاد الفاضل الشريف في التقرير فقال: "فيكون تعليق الرؤية على الاستقرار في حال الحركة تعليقاً بالمحال فلا يدل على إمكان المعلق بل على استحالته"<sup>٢٧٨</sup>

[١٨٦] ولا يخفي عليك أن التعليق بالمتنع سواء أريد بالمتنع الممتنع بالذات أو بالغير لا يدل على امتناع المعلق بالامتناع الذي هو مطلوب المعتزلة إثباتاً ومطلوب الأشاعرة نفيًا. لأن علة الممكن ربما يكون ممتنعاً لذاته فإذا علق ذلك الممكن بذلك الممتنع كان المعلق عليه ممتنعاً والمعلق ممكناً كقولنا أن عدم الواجب عدم المعلول الأول هذا.

[١٨٧] واعلم أن اختيار الشق الثاني من التردد ومنع الملازمة على ذلك التقرير أعني منع كون المعلق عليه ممتنعاً بالذات وتسليم كونه ممتنعاً بالغير وإن كان يبطل اعتراض المعتزلة إلا أنه لا يفيد الأشاعرة بل ينافي في مطلوبهم أعني كون التعليق بالممكن مستلزماً لإمكان المعلق لأن الممكن الممتنع بالغير ربما يستلزم المحال. والثاني من وجهي الجواب أن المقصود من هذا التعليق عدم وقوع الرؤية لعدم وقوع المعلق عليه وليس بيان إمكانها أو امتناعها من المقصود في شيء فلا يلزم إمكان المعلق.

[١٨٨] وأجيب عنه بأن الشيء ربما لا يقصد من الكلام بالذات ولكن يلزم منه قطعاً وههنا كذلك. لأنه إذا فرضنا وقوع الشرط الذي هو ممكن يقع وجود المشروط فيلزم إمكانه أيضاً وإلا فلا معنى للتعليق وإيراد الشرط والمشروط لأنه حينئذ منتفٍ على تقديري وجود الشرط وعدمه.

[١٨٩] لا يقال: فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود؛ لأننا نقول: إن المتبادر في اللغة من مثل قولنا "إن ضربتني ضربتك" [هو] الربط في جانبي الوجود والعدم / معاً لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح. [٢٩ظ]

[١٩٠] قال في المواقف: «كل ما ستلوه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية [فهو] دليل على [جوازا و] صحتها بلا شبهة فلا نطوّل بذكرها في هذا الكتاب كما فعله جمع من الأصحاب"<sup>٢٧٩</sup>.

٢٧٨ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ١٨٠.

٢٧٩ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ١٨١.

[١٩١] وأقول: قد سبق إن إفادة الدليل النقلي اليقين إنما هو في الشرعيات بمعنى الأمور المجزوم إمكانها أو امتناعها الغير المجزوم وقوعها أو لا وقوعها. فعلى هذا يكون الجزم بالوقوع في الشرعيات واليقين به بسبب اليقين بالإمكان فلا يتصور أن يستدل على الإمكان بالوقوع. فلا معنى لقول صاحب المواقف "كل ما يدل على الوقوع يدل على الإمكان"<sup>٢٨٠</sup>.

[١٩٢] وأمّا الدليل العقلي على الإمكان فالمعتمد فيه مسلك الوجود. وهو إنّنا نرى الأعراض الجواهر<sup>٢٨١</sup> أمّا الأوّل فظاهر وأمّا الثاني فلأنّنا نرى الطول والعرض في الجسم ولذلك نميّز بينهما ونميّز الطويل من الأطول. وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم أو بجزئه. لما ثبت عندهم من أن الجسم مركب من الجواهر الفردة ولو كان قائمًا به لكان قائمًا بتلك الجواهر فيلزم قيام العرض الواحد بمحلّين أو بمحلّ وإن قام بجزئه دون الجسم يلزم أن يكون ذلك الجزء أكثر حجمًا من أجزاء<sup>٢٨٢</sup> آخر فيلزم القسمة. وهذا التقرير أولى من تقرير شرح المواقف لأنّه قال: "وليس [الطول والعرض] عرضين قائمين بالجسم [لما تقرر من أنه مركب من الجواهر الفردة]"<sup>٢٨٣</sup> فجعل المدعى نفي قيامهما بالجسم ثمّ قال في دليله فالطول مثلاً إنّ قام بجزء واحد من الجواهر الفردة لزم أن يكون الجزء أكثر من جزء آخر. ولا يخفي أنه لا وجه أن يذكر في دليل نفي القيام بالجسم ما يدل على نفي القيام بالجزء الواحد الذي لم يجعله مدعى ههنا. ولك أن تتكلّف أنّه أراد أنّهما "ليسا عرضين قائمين بالجسم أو بجزئه". ثمّ يقول قوله: "إنّنا نرى الطول [و] العرض [في الجسم] ولذلك نميّز الطويل [من العريض]"<sup>٢٨٤</sup> إلخ. محل بحث.

[١٩٣] لأنّ مجرد التمييز بواسطة الحس لا يدلّ على أن يكون محسوسًا بتلك الحاسة. فإنّنا نميّز بين الخشن والأملس بواسطة اللامسة مع أن الخشونة واللامسة ليستا ملموستين عندهم. وكذا نميّز بين البصير والأعمى مع أن العمى ليس من المبصرات فيجوز أن يكون تمييزنا للطول والعرض بواسطة الباصرة من قبيل تمييز الأعمى والخشونة وادعاء الفرق بينهما ليس بمسموع.

٢٨٠ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ٣٥٠-٣٥٨.

٢٨١ أ: الحوادث.

٢٨٢ ل: جزء.

٢٨٣ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ١٨٢.

٢٨٤ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ١٨٢.

[١٩٤] ويرد على قوله: "وإن قام بالجسم... يلزم قيام العرض الواحد بمحلين [وهو محال]"<sup>٢٨٥</sup> أنه إن أراد به أنه يلزم على تقدير قيامهما بكل / من المحلّين أن يقوم العرض الواحد بمحلّين أي بكلّ من المحلّين نمنع الحصر لاحتمال أن يكونا قائمين بمجموع الجزئين من حيث هو مجموع وإن أراد أنّهما على تقدير قيامهما بهما أعم من أن يكون القيام بكل واحد أو بالمجموع يلزم قيام العرض الواحد بمحلين فالملازمة ممنوعة.

[٣٠]

[١٩٥] قد يقال: إن العرض المنقسم القائم بالمحل المنقسم لا بدّ أن يكون جزء الحالّ حالاً في جزء المحل. فعلى هذا التقدير أن الطول القائم بمجموع الجزئين لا بدّ أن يكون جزؤه قائماً بجزء المحل الذي هو الجوهر الفرد فيلزم قيام الطول بالجواهر الفرد. لأنّ جزء الطول طول بالضرورة لأنّ ما لا يكون له مساحة لا يحصل بانضمامه إلى مثله مساحة. وكذا ما لا يكون في جزئه طول لا يحصل بانضمامه إلى مثله طول. ونظيره ما قيل في إبطال تركيب الجسم من الجواهر الفردة. أن ما لا يكون له حظّ من المساحة والبعد لا يكون بانضمامه إلى مثله بُعد. فلا يتصور حصول البعد الجسمي الذي لا بدّ منه في الجسم بانضمام جوهر فرد ليس له حظّ من البعد إلى جوهر آخر مثله. وما ذكرنا وإن كان حقاً مقبولاً عند العقول السليمة إلا أنه ليست للأشاعرة أن يشبثوا به في دفع احتمال القيام بالمجموع من حيث هو مجموع لأنّه مخالف لمقتضى أقوالهم من تركيب جسمٍ ذي بعد من أجزاء خالية عن البعد هذا كلام وقع في البيان فلنرجع إلى ما كنّا فيه.

[١٩٦] فنقول: فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والأعراض. فهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم. فإنّ الأجسام والأعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرتبة بالضرورة والاتفاق. ولولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير متحقق حال عدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحاً بلا مرجح. وتلك العلة المصححة للرؤية لا بدّ أن يكون مشتركة بين الجوهر والعرض وإلا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة التي هي الأمور المختصة بالجواهر والأعراض وهو غير جائز لما ذكروا في مباحث العلل. وتلك العلة المشتركة إمّا الوجود أو الحدوث إذ لا ثالث مشتركاً بينهما مختصاً بحال الوجود قابلاً لكونه علة الصحة. لكن الحدوث لا يصلح أن يكون علة لأنّه عبارة عن

الوجود بعد العدم والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة<sup>٢٨٦</sup> الصحة. لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب / منه. فإذا سقط العدم من اعتباره في العلية بقي الوجود وهو مشترك. فيكون العلة مشتركة بينها وبين الواجب وغيره لما ثبت من اشتراك الوجود بين الموجودات.

[١٩٧] وأقول: قوله: "وهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود لتحققها عند الوجود وعدم تحققها عند العدم."<sup>٢٨٧</sup> يرد عليه أن تخصيص الصحة بحال الوجود يقتضي أن لا يكفي في صحة الرؤية إمكان الوجود وليس كذلك. فإن إمكان عوارض الوجود لا يتوقف على الوجود. فإن إمكان اتصاف زيد باللون لا يتوقف على وجود زيد بالفعل بل على إمكانه وإنما الموقوف على الوجود نفس الاتصاف باللون.

[١٩٨] وما ذكره من "أن الأعراض والأجسام لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة"<sup>٢٨٨</sup>، إن أراد به أن رؤيتها تستحيل في حالة العدم على أن يكون حالة العدم ظرفاً لاستحالة فلا نسلم ذلك. فإن استحالة الرؤية الكائنة في حالة العدم لا يستلزم كون تلك الحالة ظرفاً لنفس الاستحالة. وإن أراد به أنها يستحيل كونها مرئية حالة العدم فهو لا يقتضي أن يكون صحة الرؤية في الجملة متحققة في حالة العدم بمعنى أنه إذا نظر إلى نفس الشيء يجوز أن يرى بأن يتحقق بدل العدم والوجود الموقوف عليه وهذا مثل إمكان الوجود. فإن الشيء يتصف بإمكان الوجود حالة العدم ولا يلزم من ذلك صحة اتصاف الشيء بالوجود المقارن للعدم. فإن زمان العدم ظرفي لنفس إمكان الوجود وهو لا يستلزم ظرفيته لإمكان الوجود المقارن للعدم. فكذا ههنا أن حالة العدم ظرف لإمكان المرئية وهو لا يستلزم ظرفيته لإمكان المرئية الكائنة في حالة العدم. وقوله: "والحدوث لا يصلح للعلية"<sup>٢٨٩</sup> منقوض بما قالوا إن الحدوث علة الاحتياج إلى العلة.

[١٩٩] وأيضاً لم لا يجوز أن يكون الحدوث شرطاً لا علة فاعلية كما قال بعض المتكلمين إن الحدوث شرط الاحتياج. وما ذكره في إبطال عليته من أن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم لا يجري في الشرط لأنه ليس مؤثراً.

٢٨٦ ط ل: لعله.

٢٨٧ شرح المواقف للرجاني، ٣/١٦١-١٨٢.

٢٨٨ شرح المواقف للرجاني، ٣/١٨٢.

٢٨٩ شرح المواقف للرجاني، ٣/١٦٢.

[٢٠٠] وأيضًا لم لا يجوز أن يكون الوجود علةً لصحة رؤية الأجسام والأعراض بشرط قبول البعد والانقسام؟ فلا يلزم صحة رؤية ما لا يتصور فيه البعد وقبول الانقسام بوجه من الوجوه.

[٢٠١] وأيضًا لم لا يجوز أن يكون الوجود علة لصحة رؤية الأجسام والأعراض بشرط قبول البعد والانقسام؟ فلا يلزم صحة رؤية ما لا يتصور فيه البعد وقبول الانقسام بوجه من الوجوه. وأيضًا لم لا يجوز أن يكون العلة الوجود الممكن أو الوجود / بشرط الإمكان؟ [٣١] وقيل: يلزم مما ذكر أن يصح رؤية الأصوات والروائح وسائر مدركات الحواس الآخر غير الباصرة.

وأجيب عنه بأن الشيخ الأشعري يلتزمه ويقول بصحة رؤية الأمور المذكورة. لأن الرؤية عنده بخلق الله فينا من غير اشتراط بشيء فيجوز أن يخلقها الله في كل موجود إلا أن عادته جرت بخلقها فيما لا يختص إدراكها عادة بسائر الحاسة والخصم يُشدد عليه النكير ويقول هذا خروج عن حيز العقل بالكلية.

[٢٠٢] ونحن نقول: هذا استبعاد وهمي ناشئ عن العادة حيث لم يقع العادة في رؤية مدركات سائر الحواس فوق الوهم منه أنه يمتنع أن يرى تلك المدركات ولا اعتبار للعادات في الأحكام الثابتة المطابقة للواقع بل المعتبر فيها العقل السليم من أمراض الهوى والنظر الخالص من شوائب التقليد.

[٢٠٣] واعترضوا على الدليل المذكور بوجوه:

الأول: أنه لا نسلم رؤية الجوهر والعرض معًا بل المرئي هو الأعراض فقط وما ذكر من أن الطول جوهر ليس كما ينبغي بل مرجعه إلى المقدار.

[٢٠٤] وأقول: يمكن أن يحذف رؤية الجوهر من الدليل ويستدل على المطلوب هكذا. إننا نرى الأعراض المختلفة من الألوان والأضواء ولا بد لصحة رؤيتها من علة مشتركة بينها فتلك العلة إما الوجود أو الحدوث أو العرضية. ولا يجوز أن يكون الحدوث لما ذكرنا ولا العرضية. لأن معنى العرض الموجود الحال في المتحيز والحلول في المتحيز هو الاختصاص الناعت والاختصاص من قبيل الإضافات الغير الموجودة إذ غير الأكوان من الإضافات ليس من الموجودات فبقي الوجود. وليس بين العدم والمعدوم الغير العدم فرق في امتناع الاتصاف

بالتأثير الذي هو صفة إثبات ولا فرق بين ما ذكرنا وبين ما ذكروا في ورود النقض بالوجود الذي جعلوه علة لصحة الرؤية وأبطلوا ما سواه من الاحتمالات من جهة أن الوجود كسائر ما ذكر عدمي لكونه من المعقولات الثانية<sup>٢٩٠</sup>.

[٢٠٥] وقيل في إبطال كون الطول مقداراً، أنا إذا لاحظنا تألف الأجزاء من السماء إلى الأرض فإننا نعلم بالضرورة كونها طويلة جداً وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض. فعلم أنه لا حاجة في الطول إلى شيء سوى الأجزاء فالمرئي هو تلك الأجزاء لا عرض قائم بها.

[٢٠٦] وأيضاً الامتداد الحاصل فيما / بين الأجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي هو [٣١ظ] المقدار بها وإلا لقام المقدار بها وإن كانت متناثرة وهو ضروريّ البطلان. وإذا كان الامتداد شرطاً لقيام المقدار العرضي بالأجزاء فلا يكون الامتداد عرضاً قائماً بها وإلا لكان الشيء شرطاً لنفسه. فمرجع الطول إلى الأجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الأجزاء المتحيز وهو المطلوب.

[٢٠٧] وأقول: قوله: "فعلم أنه لا حاجة [في الطول]"<sup>٢٩١</sup> إلخ. يرد عليه أنه إن أراد بالأجزاء الأجزاء التي لا يتجزأ فللحكيم أن يقول إن التركيب منها محال وما حكم به الطول على تقدير ملاحظة التأليف من تلك الأجزاء إنما هو أمر غير محقق في نفس الأمر يطلق عليه الطول بحسب اللغة وإنما كلامنا في الطول المحقق الذي يوصف به الأمور الممتدة في نفس الأمر وما ذكرتم لا ينفى كونه مقداراً. وإن أراد بالأجزاء غير الأجزاء التي لا يتجزأ فلا نسلم كون المتألف ههنا بتلك الطريقة محكوماً عليه بالطول بدون ملاحظة شيء من الأعراض.

[٢٠٨] وأيضاً إن انتفاء الواسطة في التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة في الثبوت. فإننا نعلم أن النار حارة بالضرورة بدون ملاحظة كونها جسمًا عنصرياً مع أن ثبوت الحرارة لها بواسطة ثبوتها للجسم العنصري. فلا يلزم من حكمنا على المركب من تلك الأجزاء بكونه طويلاً بدون ملاحظة شيء من الأعراض أن لا يحتاج في الطول إلى شيء سوى الأجزاء.

[٢٠٩] فالأولى أن يقال فعلم أنه لا حاجة في كون الجسم طويلاً إلى المقدار. وحينئذ لا يكون الطول مقداراً وإلا لا حاجة في الأطولية إليه فتأمل.

٢٩٠ أ: الثانية.

٢٩١ شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ١٨٤.

[٢١٠] وقوله: "وإلا لقام المقدار الواحد بها وإن كانت متناثرة [متفاصلة وهو ضروري البطلان]"<sup>٢٩٢</sup> يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون المقدار الواحد بتلك الأجزاء ويكون شرط قيامه بها مجرد التأليف دون الامتداد؟ فلا يلزم من كون الامتداد نفس المقدار أن يكون الشيء شرطاً لنفسه ولا يلزم جواز قيام المقدار الواحد بتلك الأجزاء وإن كانت متناثرة. إذ المفروض شرطية التأليف الذي لا يوجد في الأجزاء المتناثرة المتفاصلة بمعنى غير المتصلة اتصالاً حسيّاً. وإن أراد بالأجزاء المتفاصلة الأجزاء التي يكون بينها مفاصل وإن كان بينها اتصالاً حسيّاً فلا نسلم امتناع قيام العرض الواحد الذي هو المقدار بالأجزاء المتناثرة بهذا المعنى. إن أراد بالأجزاء غير الأجزاء التي / لا يتجزأ؛ إذ المقدار القائم بها حينئذ يكون واحداً بالاجتماع مركباً من المقادير المجتمعة القائمة بتلك الأجزاء المجتمعة. فلا حاجة في قيامه بها إلى الامتداد. وإن أراد بالأجزاء التي لا يتجزأ فللحكيم أن يقال الأدلة الدال على الجزء غير تام فيجوز أن يكون التركيب منه محالاً مستلزم بالمحال آخر. وأيضاً جواز قيام الامتداد فيما بين الأجزاء الذي جعل شرطاً لقيام المقدار بمجموع الأجزاء المتفاصلة. فليجوز قيام المقدار بها ابتداءً إذ لا فرق بينهما بديهية في ذلك وإن جعل قائماً بمجموع الأجزاء الغير المتفاصلة من غير اشتراط بشيء فلم لا يجوز أن يكون المقدار كذلك.

[٣٢]

[٢١١] فإن أراد بالامتداد الأمر الممتد المتصل في نفس الأمر فليس ذلك حاصلاً على تقدير تركيب الجسم من الأجزاء التي لا يتجزأ. وإن أراد الممتد الحسي فبشرطيته لا يندفع لزوم جواز قيام المقدار الواحد العرضي بالأجزاء التي بينها مفاصل.

[٢١٢] ونقول حكم بأن الطويل والعريض متميزان بسبب الرؤية، ولا<sup>٢٩٣</sup> معنى لتمييزهما بسبب الرؤية إلا تمييز ما يميز به كل منهما بسبب الرؤية المتعلقة بذلك المميز.

[٢١٣] ولا شبهة أن مرجع التمييز ليس الجواهر إذ ربّما يبقى الجواهر بعينها مع ثبوت هذا المميز والتمييز، لنا بواسطة تعلق الرؤية بالمميز. فإننا إذا فرضنا تألف الأجزاء على وجه يحصل الطول فقط. ثم غيرنا التأليف وجعلنا التأليف على وجه يحصل العرض فهنا لا يمكن أن يقال إن المميز بين الطويل والعريض نفس الجواهر لاتحادهما فيها بل المميز أمر آخر متعلق بتلك الجواهر فيكون رؤية ذلك المميز رؤية الطول فلا يكون رؤية الجواهر أصلاً.

٢٩٢ شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ١٨٤.

٢٩٣ ل: بدل (ولا معنى) يوجد (وآته).



[٢١٤] والثاني: من وجوه الاعتراض على الدليل أن الإمكان أمر عدمي لما ذكر من الأدلة والعدمي لا حاجة له إلى علة. وقيل في الجواب جدلاً إننا نعارضه بالأدلة الدالة على كونه وجودياً.

[٢١٥] ولا يخفى عليك أن غير اليقينيّات لا يعارض اليقينيّات. فإن أدلة الوجودية مغالطات بخلاف بعض أدلة العدمية مثل أن الإمكان لو كان موجوداً لتأخر عن وجود موصوفه ضرورة فيلزم أن لا يكون الإمكان سابقاً على وجود موصوفه ولا يكون موصوفه متصفاً به حال العدم هذا خلف. فإنه برهان قاطع بخلاف أدلة الوجودية وذلك معلوم لمن تتبعها.

[٢١٦] وقيل في الجواب تحقيقاً إن المراد بعلّة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة، واحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري. ونعلم أيضاً إن متعلق الرؤية أمر موجود لأنّ المعدوم لا يصح رؤيته.

[٢١٧] وأقول / فرق بين احتياج صحة الرؤية إلى متعلق الرؤية وبين احتياجها إلى العلة المؤثرة وحكم بأنّ الأوّل ضروري لا ينافي عدمية المحتاج وإن فرض كون الثاني محالاً فهذا صريح في أن الاحتياج إلى المتعلق ليس احتياج الأثر إلى المؤثر حتى يحكم باستحالته بل هو نوع آخر من الاحتياج مجامع مع عدمية المحتاج كما يجوز أن يجامع مع وجوديته.

[٢١٨] ولا يخفى على المنصف أن احتياج الصحة إلى متعلق الرؤية ليس إلا احتياج الأثر إلى المؤثر. إذ ليس معنى احتياج الأثر إلى المؤثر إلا أن المحتاج إنما حصل لحصول المحتاج إليه. ولذلك استدلوا على صحة كون العدم أثراً بأن عدم المعلول لعدم العلة.

ولا شبهة أن صحة الرؤية إنما يحصل بسبب ما يمكن أن يتعلق به الرؤية ولا يحتاج إلى غيره. ولذلك استدلوا على صحة رؤيته تعالى بمجرد تحقق متعلق الرؤية فيه ولا معنى لنفي الاحتياج إلى المؤثر عن العلة بهذا المعنى.

[٢١٩] وأيضاً من قال بأن العدم لا يكون أثراً بنى ذلك على أن العدم نفي محض لا تميّز فيه، وما يكون أثراً لا بد أن يكون تميّزاً. فهذا المبني يجري في الاحتياج إلى سائر العلل أيضاً بأن يقال إن ما يكون حصوله بمدخلية الغير فيه لا بد أن يكون تميّزاً عن الغير وما هو نفي محض لا تميّز فيه فلا يتصور فيه مدخلية الغير فلا يحتاج إليه. فالفرق بتسليم استحالة كون العدم أثراً بناء على ذلك المبني دون الاحتياج بطريق آخر مشكل.

فالأولى في الجواب أن يمنع المقدمة القائلة إنَّ العدمي لا حاجة له إلى العلة.

[٢٢٠] وقوله: "لأنَّ المعدوم لا يصح رؤيته قطعاً"<sup>٢٩٤</sup> يرد عليه أنَّكم قلتم إن الرؤية حالة انكشافية وأن الزيادة الحاصلة في رؤية الشمس على العلم الحاصل حين التغميض راجعة إلى العلم وهي ليست تأثر الحاسة ولا مشروطاً به ولا مستلزماً له. ولا حاجة فيها إلى المقابلة والكون في الجهة. وجوزتم تعلق هذا النوع الأجلّي من العلم بالله وإن كان منزهاً عن الجهة والبعد والمقابلة. فلم لا يجوزون تعلقه بواسطة الحاسة إلى المعدوم الجزئي؟ فإنَّ مانعية العدم من تعلق الرؤية بالمعدوم ليس إلا لاقتضائها المقابلة والجهة وتأثر الحاسة. فإذا جعلنا حقيقة ما يطلق عليه الرؤية نوعاً من العلم الذي لا يقتضي شيئاً منها لم ينقبض العقل عن تجويز تعلق هذا النوع بالمعدوم. وليس الحكم بأنَّ المعدوم لا يصح / رؤيته إلاَّ حكم وهمي ناشٍ من الإلف. وما هي العادة من رؤية الموجودات وأنَّ الرؤية لا تكون إلاَّ بالمقابلة التي لا يتصور في المعدوم. كما ذكرنا مثله في رؤية الروائح وغيرها ممَّا يدرك بغير البصر.

[٣٣]

[٢٢١] والثالث من تلك الوجوه: أنَّ صحة رؤية الجوهر ليست واحدة بالشخص ولا مماثلة لصحة رؤية العرض إذ لا يسد كل منهما مسد الآخر. والمتخالفان يجوز تعليهما بعلتين مختلفتين. ولو سلّم تماثلهما واتحادهما في النوع نمنع استحالة تعليهما بعلل مختلفة فإنَّ الواحد يجوز تعليه بها لما ذكرنا في مباحث العلل.

[٢٢٢] والجواب: أن المراد بعلّة الصحة كما مرّ متعلق الرؤية وإنَّ المدعى أن متعلق الرؤية ليس خصوصيةً واحد من الجوهر والعرض. فإننا إذا رأينا شيئاً من بعيدٍ ربّما لا يدرك منه إلا أنه هويّة وأما أن تلك الهوية أي خصوصية من الخصوصيات فلا يُدرك منه أصلاً. وإذا رأينا زيداً فإننا رأيناه رؤية واحدة متعلقة بهوية ولسنا نرى أعراضه من الضوء واللون كما يقول الفلاسفة من أن المرئي بالذات هي الألوان والأضواء وأما الأجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية بل يرى هويته ثم يفصله إلى جواهر هي أعضاؤه وإلى أعراض يقوم بها. وربّما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سألنا عن كثير منها لم نعلمها. ولم نكن قد أبصرنا حين إبصارنا الهوية. ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين الخصوصيات بل الأمر الذي به الامتياز بينها لما كان الحال كذلك هذا مختار صاحب المواقف.

[٢٢٣] وأقول: لا يشك عاقل في أن الشبح المرئي إنما يرى على امتداد ما من الطول أو العرض وفي جهة ما<sup>٢٩٥</sup> من الجهات وفي حين ما من الأحياز وعلى لون ما من الألوان. وأن رؤية الشيء على وجهٍ يحتمل عند العقل أن يكون ذلك المرئي شفافاً خالياً عن جميع الألوان وإن كان ممكناً عندهم لكنه غير واقع بحسب العادة.

[٢٢٤] ولا يشك عاقل في أن ما يرى من ذي الأبعاد والجهات والأحياز لا يرى إلا مع رؤية امتداده. ولا يتعلق به رؤية إلا من حيث أنه متحيز وفي جهة ويحصل بواسطة هذا التعلق العلم بكونه في جهةٍ وحيزٍ. فلا يكون متعلق الرؤية في هذه الصورة مجرد أو صادفًا على ما لا يقبل الامتداد والكون في الجهة والألوان ولا يحتمل للعرض. لأن رؤية الامتداد رؤية الجواهر. فلا يدل ما ذكره على أن متعلق الرؤية / مما يتحقق في الواجب. وإن فرض أن الأمر الكلي مما يصح أن يتعلق به الرؤية. فإن الأمر الكلي الذي فرض كونه متعلق الرؤية إنما يعم على ما ذكرنا لأفراد ذي الأبعاد المتحيز الكائن في جهة المتصف بلون ما.

[ظ٣٣]

[٢٢٥] أيضًا لا يخفي عليك أن صحة الرؤية المتعلقة بالهوية المطلقة ليست صحة الرؤية المتعلقة بالهوية المخصوصة ولا مستلزمة لها وحينئذ لا يفيد ما يستدل به على الوقوع من قوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة، ٧٥ / ٢٢-٢٣] اليقين بالمطلوب إذ المطلوب بذلك الدليل اليقين بوقوع الرؤية المتعلقة بخصوصية ذاته المتميزة عن سائر الذوات ليحصل البشارة التي سبقت الآية لها. فإذا لم يكن الصحة الأولى مستلزمة للثانية يرد المنع على الصحة الثانية فلا يحصل اليقين الذي يتوقف على العلم بالإمكان من جهة العقل.

[٢٢٦] ويرد على ما ذكرنا أنه لو كان المراد بالعلة متعلق الرؤية ينبغي أن يقال: وتلك العلة إما الموجود المطلق أو الحادث لظهور أن الوجود المشترك ليس متعلق الرؤية اتفاقاً. اللهم إلا أن يقال: أراد بالوجود والحدوث معنى ما يشق منهما.

[٢٢٧] وأيضاً المعلوم لنا استحالة تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة المستقلة بالتأثير لا استحالة صحة تعليل الشيء بالعلل المختلفة بمعنى متعلق ذلك الشيء واستدلالهم بالاستحالة المذكورة على أنه لا بد لصحة الرؤية من علة مشتركة لا يلائم بكون المراد بالعلة معنى متعلق الرؤية. ولعل صاحب المواقف نسب هذا الاستدلال إلى متأخري الأشاعرة بناء على ما فهموا من كلام الأشعري ولم يرضه فغير الاستدلال على ما ذكره.

[٢٢٨] والوجه الرابع: من وجوه الاعتراض إننا لا نسلم أن المشترك بين الجوهر والعرض ليس إلا الوجود أو الحدوث فإن المفهوميّة والمعلوميّة والمذكوريّة والإمكان وسائر الأمور العامة أمور مشتركة أيضًا.

[٢٢٩] وأقول: لا يخفي عليك أن التعرض للمعلوميّة والمذكورية وأمثالهما ممّا لا يضرّ المستدل لعمومها الواجب. فإذا كانت هي علة الصحة يثبت المدعي أيضًا وكذلك لم يتعرض لها في المواقف وإن ذكر في الشرح. وأجيب عن الاعتراض، بأن متعلق الرؤية الذي فسّر به العلة ممّا يختص بالوجود وإلا لصحّ رؤية المعدوم، والإمكان وسائر المفهومات العامة لشمولها / للعدم لا يكون متعلق الرؤية. [٣٤]

[٢٣٠] وأقول: لم لا يجوز أن يكون ذلك المتعلق الإمكان المقارن للموجود دون مطلق الإمكان الذي يتحقق مع العدم أيضًا. وكذا نقول في سائر المفهومات وأيضًا قد تقدم كلامنا في صحة رؤية المعدوم على مقتضى قواعدهم.

والخامس: إننا لا نسلم أن الحدوث لا يكون علة الصحة لأنّ الصحة عدميّة فيجوز أن يعلل بالعدمي. وأجيب: بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية وهو لا يصح أن يكون عدميًا.

[٢٣١] وأقول: إن أراد بكون متعلق الرؤية موجودًا أنّ متعلق الرؤية موجود خاصّ جزئي فهو لا يكون مشتركًا فلا يلزم صحة رؤية الواجب وإن أراد أنّ متعلق الرؤية مفهوم الوجود<sup>٢٩٦</sup> الكلي المشترك بين الواجب وغيره فهو أيضًا عدميّ بلا فرق بينه وبين الحدوث. فنفي كون الحدوث متعلق الرؤية دون مفهوم الوجود مع أنّه لا فرق بينهما في كونه عدميًا تحكّم محض.

[٢٣٢] وقيل: لا فرق بين الحدوث والوجود في أنّهما أمران وجوديان. إذ المراد بالحدوث المسبوقية بالعدم لا العدم السابق حتى يكون عدميًا فجعل أحدهما متعلق الرؤية دون الآخر تحكّم.

[٢٣٣] وأجيب: بأن المسبوقية أيضًا أمر اعتباري فلا يصح أن يرى وإلا لم يحتج في حدوث الأجسام إلى دليل.

[٢٣٤] والوجه السادس: إننا لا نسلم اشتراك الوجود بين الموجودات كيف! فإنَّ الأشعري جزم بأن [وجود كل شيء عين ماهيته] وظاهر أنه ينفي الاشتراك إذ لو اشترك الكل في الوجود الذي هو عين الحقيقة الإنسانية مثلاً لاشترك الكل في حقيقة واحدة هي تمام ماهيته لكون الوجود المشترك الذي عين تلك الحقيقة عين الحقائق المشتركة فيه. لأنَّ وجودها كما أنه وجود تلك الحقيقة، وكون اتحاد الشيء بشيء مستلزماً لاتحاد ما اتحد به مع هذا الشيء.

[٢٣٥] وأجاب عنه الأمدي بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتقد اشتراك الوجود معنى لا يرد عليه هذا السؤال. وإن كان ممن لا يعتقد كالشيخ فالدليل الزامي. ولما لم يكن هذا مرضياً عند صاحب المواقف أجاب عن الاعتراض بأن قال لا يشك عاقل في أن مفهوم الوجود ليس عين مفهوم الإنسان بل الشك في أن ذات الإنسان في الخارج عين ذات الوجود وإن ما صدق عليه أحدهما عين ما صدق عليه الآخر أوّلاً. فالشيخ أراد بالعينية اتحاد ذاتهما في الخارج وأن لا يكون لكل منهما / هوية ممتازة في الخارج. وقد ذكر الفاضل الشريف في شرح المواقف في أول الأمور العامة ما يتعلق بهذا المقام فارجع إليه.

[٣٤ظ]

[٢٣٦] والوجه السابع: إننا لا نسلم أنه لو تحققت علة الصحة لتحقق الصحة لجواز أن يكون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً.

وأجيب بأن المراد بعلة الصحة متعلق الرؤية وأن متعلقها هو الوجود<sup>٢٩٧</sup> أعني كون الشيء ذا هوية لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي من بعيد بلا ادراك الخصوصية وإذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط ولا تقييد بارتفاع مانع.

[٢٣٧] وأقول: لم لا يجوز أن يكون صحة كون الهوية المطلقة متعلقة الرؤية مشروطاً بكونها في ضمن الممكن أو الحادث أو يكون كونها في الواجب مانعاً عن صحة كونها متعلق الرؤية. ولا يتوقف تصور الاشتراط والمانع على كون العلة بمعنى المؤثر بل يتصور في العلة بمعنى المتعلق أيضاً.

[٢٣٨] قال الفاضل الشريف في شرح المواقف:

ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لإثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقية فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً. وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به على تفصيلها. فإن مراتب الإجمالي متفاوتة قوةً وضعفًا كما لا يخفى على ذي بصيرة. فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال. ألا ترى إلى قولك كل شيء فهو كذا، وفي هذا الترويج تكلفات أخر يطالعك عليها أدنى تأمل. فإذن الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر الثقليّة وقد مرّ عمدتها.<sup>٢٩٨</sup>

[٢٣٩] وأقول: لعل الفاضل أراد بالتكلفات الأخر ما نبّهناك من الاعتراضات على هذا الترويج ولا يخفى عليك أن الدليل النقلي الذي ادعى كونه عمدة الأدلة ممّا لا يفيد اليقين لما مرّ من كلماتنا المتعلقة به فتبصر. قال في شرح المقاصد:

[٢٤٠] نقض هذا الدليل بصحة المخلوقية، فإنها مشتركة بين الجوهر والعرض. فلا بد من علة مشترك ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب [وهو محال]، والجواب: أنها أمر اعتباري محض لا يقتضي علة إذ ليست مما يتحقق عند الوجود ويتنفي عند العدم / كصحة الرؤية سلّمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لأن المانع من ذلك في صحة الرؤية إنما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق له في الخارج وأما النقض بصحة الملموسية فقوي [والإنصاف أن ضعف هذا الدليل جلي] انتهى كلامه.<sup>٢٩٩</sup>

[٣٥]

[٢٤١] وأقول: إن أراد بالاعتباري المحض ما يكون بمحض اعتبار المعبر وفرض الفارض بدون اتصاف الشيء به في نفس الأمر فظاهر أن صحة المخلوقية ليست كذلك. وإن أراد به الاعتباري المعدوم الذي لا يوصف بالمتجدد والحصول بعدما لم يكن وإن اتصف الشيء به في نفس الأمر كما يشعر به قوله: "إذ ليس ممّا يتحقق عند الوجود ويتنفي عند العدم" فإن المتجدد عندهم في حكم الموجود الحادث في

٢٩٨ شرح المواقف للجرجاني، ٣/١٨٨-١٨٩.

٢٩٩ شرح المقاصد للفتازاني، ٢/١١٥.

الحصول بعدما لم يكن ولذلك يحتاج إلى العلة فلا نسلم كون الصحة المذكورة ثابتة في حالة العدم، إن أريد بالمخلوقية المخلوقية في حالة العدم وإن أريد مجرد المخلوقية بدون التقييد بها فصحة الرؤية أيضًا ثابتة في حالتي العدم والوجود كما سبق، فلا فرق بين الصحتين أصلًا. على أننا نقول: احتياج الانصاف بالأمر الاعتبارية في نفس الأمر إلى العلة ضروريّ سواء قلنا إنها متجددة أو لا، وما نحن فيه من ذلك القبيل. وما ذكروا في دليل احتياج صحة الرؤية إلى العلة من أن الصحة ثابتة في حالة الوجود دون العدم فلا بد من علة مرجحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح مما يجري مثله ههنا. فإن صحة المخلوقية ثابتة للجواهر والأعراض وليست ثابتة للواجب والممتنع فلا بد من علة مخصصة بهما لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وأيضًا لا فرق بينهما في أن لكل من الخلق والرؤية احتياجًا إلى المتعلق. فاحتياج الصحتين إلى العلة بمعنى المتعلق أمر ضروري سواء قيل بأنهما اعتباري محض أو لا. وقوله: "سلمنا لكن الحدوث" إلخ. ليس بشيء. لأن متعلق الرؤية كما يكون موجودًا كذلك متعلق الخلق يكون موجودًا ألبتة. فالمانع لعلية الحدوث لصحة الرؤية متحقق لعليته لصحة المخلوقية أيضًا بلا فرق بينهما. على أننا نقول إن الحصر المستفاد من قوله: "إنما هو امتناع تعلق الرؤية" إلخ. ليس بصحيح. لأن تأخر الحدوث عن صحة المخلوقية الذي يدل عليه صحة التفرع في قولنا "صح مخلوقيته فحدث" مانع من عليّة الحدوث لتلك الصحة، بل نقول عدم تقدم الحدوث على تلك الصحة وهو الذي يدل عليه عدم صحة التفرع في قولنا: "حدث فصح مخلوقيته" مما يمنع من عليّة الحدوث لها. وقوله: "وأما النقض بصحة الملموسية فقوي" ليس كما ينبغي. لأنّ ملموسية الجواهر غير مسلم، نعم يدرك الجواهر بواسطة الملامسة ولكن يجوز أن يكون ذلك من جهة العقل بمعاونة الحس بخلاف الرؤية فإنه ذكر أن الطول مرئي وهو عبارة عن الجوهر ولا يتصور أن يقال مثل ذلك في اللمس ٣٠٠ /

[٣٥ظ]

### المقام الثاني: في وقوع الرؤية

[٢٤٢] وما يتعلق به من أدلته واستدلّ عليه بقوله: تعالى ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة، ٧٥/٢٢-٢٣]. وجه الاحتجاج فيه أن النظر قد يطلق بمعنى الانتظار وتعديته

٣٠٠ ل ط م ف ق - ؛ + وقوله: "وأما النقض بصحة الملموسية فقوي" ليس كما ينبغي لأنّ ملموسية الجواهر غير مسلم؛ نعم يدرك الجواهر بواسطة الملامسة ولكن يجوز أن يكون ذلك من جهة العقل بمعاونة الحس بخلاف الرؤية فإنه ذكر أن الطول مرئي وهو عبارة عن الجوهر ولا يتصور أن يقال مثل ذلك في اللمس.



بنفسه قال الله تعالى: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾ [الحديد، ١٣/٥٧] وبمعنى انتظرونا. وقال الله تعالى ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ [يس، ٤٩/٣٦] أي: ينتظرون. وقد يطلق على التفكر والاعتبار واستعماله بـ"في" يقال نظرت في الأمر الفلاني تفكرت واعتبرت. وقد يطلق على معنى التعطف والرأفة وصلته اللام يقال نظر فلان لفلان أي تعطف به. ورأف به وقد يطلق على معنى الرؤية وحينئذ ويستعمل بـ"إلى" قال الشاعر: نظرت إلى من حسن الله وجهه. والنظر ههنا موصول بـ"إلى" فوجب حملة على الرؤية.

[٢٤٣] فإن قلت: النظر الموصول بـ"إلى" لا يلزم أن يكون بمعنى الرؤية حتى يجب أن حملة ههنا عليها فإنه ربما يستعمل بمعنى التوقع والرجاء يقال إننا إلى فلان ناظر ما يصنع بي يريد معنى التوقع والرجاء ومنه قول القائل:

وإذا نظرت إليك من ملك      والبحر دونك زدني نعمًا

[٢٤٤] فعلى هذا التقدير يكون معنى الآية أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه. ومما يؤيد هذا المعنى أنه تقديم المفعول أعني إلى ربها. يدل على الاختصاص تحقيقًا كما هو الظاهر. فإذا حمل على معنى الرؤية يفوت هذا المعنى لأنَّ نظرهم ليس مقصورًا عليه في ذلك اليوم بل يريدون الخلائق وكون الرؤية أقرب المعاني المجازية على تقدير كون النظر مجازًا فيها كما يدل عليه قول الفاضل الشريف حيث قال: "فوجب حملة على الرؤية بل على تقليب الحدقة"<sup>٣٠١</sup> يعارضه تبادر الاختصاص الحقيقي من تقديم المفعول فلا يرجح الحمل على الرؤية على الحمل على معنى التوقع.

[٢٤٥] قلت: ليس تبادر الاختصاص الحقيقي من التقديم مثل تبادر الرؤية من النظر الموصول بـ"إلى". فإنَّ النظر المستعمل في الرؤية ملحقٌ بالحقائق في الشهرة والتبادر وما ذكرتم من الاختصاص ليس كذلك. ولو سلم ذلك فلا نسلم تبادر عموم الاختصاص بجميع أوقات ذلك اليوم حتى ينافي تحقيقه لحمل النظر على الرؤية.

[٢٤٦] وأنا أتعجب من صاحب الكشاف ومتابعة هواه. فإنه صرح في مواضع بأن ظرف اللغوي وإن كان حقه أن يؤخر من / عامله إلا أنه قد تقدم للاهتمام بشأنه. ومن جملتها ما ذكره

[٣٦]

٣٠١ شرح المواقف للجرجاني، ٣/١٧٦.

في قوله تعالى: ﴿لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص، ١١٢ / ٤] حيث قال قدّم الظرف ههنا وإن كان حقه التأخير لأنّ الكلام إنّما سبق لنفي المكافات عن ذات الباري تعالى وهذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف فكان لذلك أتم شيء وأعناه وأحقّه بالتقديم وأحراه. وجعل الظرف فيما نحن فيه محمولاً على الاختصاص وجعل ذلك مانعاً من حمل النظر على الرؤية وإن فرض صحة رؤيته وجعله منشئاً لحمله على معنى التوقع مع كونه بعيداً مع أنّه يمكن أن يقال في تقديمه مثل ما يقال في تقديم الظرف في ﴿لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص، ١١٢ / ٤]. إذ الكلام سبق ههنا لبشارة المؤمنين بالنظر إلى وجهه الكريم. وظاهر أن هذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف فكان أهم شيء وأعناه وأحقّه بالتقديم وأحراه. ولا داعي إلى ما ذكره ههنا إلا قصد مخالفة أهل السنة والمبالغة في ذلك والتجنّب عما قالوا بأبلغ ما يمكن. وأسأل الله هدنا الهداية ونعوذ به من الغباوة والغواية.

[٢٤٧] واعترض على الدليل بوجوه

الأول: إنّنا لا نسلم أن "إلى" ههنا صلة النظر بل هو بمعنى عند أو واحد آلا ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة أو عند ربها منتظرة نعمة.

وأجيب عنه: بأن انتظار النعمة غمّ ومن ثم قيل الانتظار موت الأحمر فلا يدلّ الآية حينئذ على البشارة مع أنّها سبقت لها.

[٢٤٨] وأقول: الانتظار إنّما يكون غمّاً إذا لم يعتقد حصول المطلوب المنتظر أو اعتقد حصوله في الزمان البعيد. وأمّا الانتظار المقرون باعتقاد حصول المطلوب عن قريب فلا نسلم كونه ألماً، وما قيل من أنّ سبب الغم في الانتظار فوات المطلوب. فإذا كان المطلوب فائتاً كما في صورة الانتظار كان الغم حاصلًا فمردود. لأنّ الغم الحاصل بفوات المطلوب الذي لم يُعلم حصوله ربّما يزول ويحصل بدله السرور. إذا حصل الاعتقاد بحصول ذلك المطلوب وإن لم يكن المطلوب حاصلًا بالفعل أيضًا وذلك ظاهر لمن حصل له هذا المعنى وكيف لا! فإنّه إذا بشر زيد بأنّه يكون سلطاناً غداً واعتقده وانتظر إلى الغد أتخسب أن زيداً يتألم ويغتم بالانتظار إلى الغد المقرون ببقاء هذا الاعتقاد. ولا يحصل السرور بالتوقع والرجاء المقرون بذلك الاعتقاد وإنكاره ومخالف / لما يقتضيه الوجدان الصحيح. فإذا كان انتظار السلطنة الدنيوية [ظ٣٦] الدنية موجباً للسرور فانتظار السلطنة الأخروية السنية المقرونة باعتقاد وقوع المنتظر عن قريب بالطريق الأولى.

[٢٤٩] واستوضح ما ذكرناه مما نقول إذا قيل لك في مقام البشارة انتظر أنت السلطنة الآتية لك إلى الغد، هل يمكن أن يرد عليك بهذا الكلام الحزن ولا يقع بسببه السرور أو تخطئ من تكلم به في مقام البشارة. وما ذكروا من أن الانتظار أشد من موت الأحمر فالمراد به هو الانتظار الذي لا يتوقع حصول المطلوب فيه حصولاً قريباً. وبما ذكرنا ظهر أن ما ذكر في شرح المقاصد: "من أن سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان أنهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والإخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه. لأن الانتظار موت الأحمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر أجدر وإن كان مع القطع بالحصول"<sup>٣٠٢</sup>، ليس كما ينبغي.

[٢٥٠] وقد أجيب أيضاً بأن كون "إلى" بمعنى النعمة وإن ثبت في اللغة فلا شبهة في بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر فيه ولذا لم يحمل الآية عليه أئمة التفسير في القرن<sup>٣٠٣</sup> الأول والثاني بل أجمعوا على خلافه.

الثاني من وجوه الاعتراض أن النظر الموصول بالي قد جاء بمعنى الانتظار. قال الشاعر:

وشعث<sup>٣٠٤</sup> ينظرون إلى بلال      كما نظر الظمَاء حيا الغمام.

[٢٥١] ومن المعلوم أن العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه.

وقال: وجوه ناظرات يوم بدر      إلى الرحمن يأتي بالفلاح

أي منتظرات إتيانه بالظفر والفلاح

وقال: كل الخلائق ينظرون سجاله      نظر الحجيج إلى طلوع هلال

أي ينتظرون عطايه انتظار الحجاج طلوع الهلال،

٣٠٢ شرح المقاصد للتنازاني، ١١٦/٢.

٣٠٣ ل: القرآن.

٣٠٤ في هامش ف م ط: الشعث بضم الشين جمع أشعث وهو مغبر الوجه؛ وبلال هو ابن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري قاضي البصرة وكان جواداً فياضاً والمراد تشبيه انتظار الفقراء والواردين إلى بابه من كل أدب نعمه وعطايه بانتظار العطاش نزول المطر أو تشبيه رؤية بلال الذي يشتاقونه ويطلبونه لأجل عطايه برؤية العطاش المطر الذي يشتاقونه. من سلمه الله في الدارين.

[٢٥٢] والجواب: إننا لا نسلم أنّ النظر فيما ذكر من الآيات بمعنى الانتظار. ففي الأوّل أي بمعنى الرؤية والمعنى وشعث ترون هلالاً كما ترى الظمّاء ماء يطلبونه ويشتاقون إليه ولا امتناع أن يحمل النظر المطلق عن الصلة على معنى الرؤية بطريق الحذف والإيصال. ويحتمل أن يكون مجازاً من التوجه والالتفات إطلاقاً للملزوم على اللازم أو يكون محمولاً على معنى التوقع والرجاء كما نقلنا مثله عن صاحب الكشاف<sup>٣٠٥</sup>. وفي الثاني بمعنى الرؤية أيضاً والمعنى وجوه ترون جهة الله أي العلو. فإنّها في العرف سمي بجهة الله أو يكون المضاف محذوفاً أي ترون آثار الله من الضرب والطعن الصادر / من الملائكة التي أرسلها الله لنصرة المؤمنين يوم بدر. وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر. وأن قائله شاعر من أتباع مُسَيْلَمَةَ الكَذّاب، والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لأنّهم بطن من بكر بن وائل وأراد بالرحمن مسيلمة فإنهم يسمونه برحمن اليمامة.

[٣٧]

[٢٥٣] فالجواب على هذا ظاهر ويحتمل أن يكون بمعنى التوجه مجازاً أو بمعنى التوقع والرجاء. وفي الثالث أيضاً بمعنى الرؤية أي يرون سجّاله ويستعمل<sup>٣٠٦</sup> النظر المجرد عن الصلة بمعنى الرؤية كما ذكرناه.

[٢٥٤] وأقول: تشبيه رؤية سجّاله إلى رؤية طلوع هلال ليس بحسن. لأنّ رؤية هلال رؤية أمر خفي وأنها تشتهر بها وإنّما يشبه بها رؤية الأمور الخفية فلا يحسن في مقام المدح بالوجود وشموله كل الخلائق. فالوجه أن يقال النظر بمعنى التوجه والالتفات أو بمعنى التوقع والرجاء. قيل: ولو سلم مجيئه مع إلى بمعنى الانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية لأنّها سيقّت لبشارة المؤمنين والانتظار لا يصلح للبشارة كما سبق.

[٢٥٥] وأقول: قد سبق ما يتعلق بذلك ويمكن أن يقال أيضاً أنّ استناد الأشياء إلى الله تعالى فالغم الحاصل عقيب الانتظار فعل الله فيجوز أن يستند السرور إليه عقيب الانتظار أيضاً وغايته أن يكون ذلك على خرق العادة وأفعاله تعالى في تلك الدار في الأكثر على خرق العادة الجارية في هذه الدار فيجوز أن يقصد بالإخبار بالانتظار بقريظة المقام تبشير المؤمنين. ولا يلزم

٣٠٥ ل ط م ف - أ؛ + ويحتمل أن يكون مجازاً من التوجه والالتفات إطلاقاً للملزوم على اللازم أو يكون محمولاً على معنى التوقع والرجاء كما نقلنا مثله عن صاحب الكشاف.

٣٠٦ في الأصل: يجوز.

أن يكون التبشير به موافقاً لفعله العادي. وأيضاً يجوز أن يكون النظر بمعنى الانتظار ولكن يكون الكلام تمثيلاً مسوقاً لتشبيه حالهم بحال من يجزم بشيء معتد به فينظر في حصوله لاشتراك كل منهما في أن المطلوب فيهما أعزّ الأشياء ومطمح النظر. ولا شبهة أنّ الخبر بطلب المجزوم وقوعه كما يدل عليه المقام مما يدل على السرور، وعدم دلالة الانتظار الذي لم يسبق الكلام له لا يستلزم أن لا يدل ما ذكرنا.

[٢٥٦] قلت: ما ذكرته كله أمور بعيدة لا يصار إليه إلاّ بدليل ظاهر ولا دليل عليه ههنا على أن القول بأن الغم الحاصل عقيب الانتظار من أفعال الله. فيجوز أن يخلق السرور عقيب الانتظار مبني على أن يكون الغم والسرور من الموجودات وهم لا يقولون به.

الثالث: إن النظر الموصول بـ "إلى" حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية. إذ يقال نظرت / إلى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضاً، ويقال ولم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه، وانظر كيف ينظر إلى فلان.

[٣٧ظ]

والرؤية لا ينظر إليها وإنما ينظر إلى تقليب الحدقة وقال الله تعالى ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ٧/١٩٨]. ويدل عليه أيضاً أن النظر الموصول بـ "إلى" ربّما يوصف بأوصاف لا يتصف بها الرؤية بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة وهي مثل الرضى والتحير والذل والخشوع فإذا كان النظر حقيقة في تقليب الحدقة لا يكون حقيقة في الرؤية وإلاّ لزم الاشتراك فيكون استعماله في الرؤية استعمالاً مجازاً وحيثنق نقول هذا المجاز ليس مما يتعين حمل اللفظ عليه لجواز أن يراد ناظرة إلى نعم الله وإذا كان اللفظ محتملاً لكل منهما فلا بدّ لترجيح أحدهما من مرجح ولا مرجح ههنا بعين المجاز المذكور.

[٢٥٧] وأجيب عنه بأنّ النظر الموصول بـ "إلى" حقيقة في الرؤية بالنقل الذي مرّ ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهد به على كونه بمعنى تقليب الحدقة فمنع كون كله كلام العرب الموثوق بعريبتهم. ولو سلم فيمكن أن يحمل بعضه على حذف المضاف وأيضاً يمكن أن يقال إنّها مجازات عن تقليب الحدقة من باب إطلاق المسبب على السبب. وكل ذلك ظاهر لمن له أدنى مسكّة وعلى تقدير كونه حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد في الآية لا بدّ أن يحمل فيها على الرؤية لرجحانه على الإضمار الذي يحتمل وجوهاً كثيرة كنعمة الله

وجهة الله وآثار الله. ولا قرينة ههنا تعيين<sup>٣٠٧</sup> بعضها فوجب المصير إلى المجاز المتعين وأيضاً تقليب الحدقة بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة وتقليل الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده. فلا ينضم<sup>٣٠٨</sup> إليه الإضمار قليلاً لما هو خلاف الأصل. فإن تقليب الحدقة يكون سبباً عادياً للرؤية وإطلاق اسم السبب المسبب مجاز مشهور فيحمل الآية على التجوز بلا إضمار شيء<sup>٤</sup>.

[٢٥٨] وأقول: ما سبق من الدليل على كون النظر بمعنى الرؤية أعني قول الشاعر نظرت إلى من أحسن الله وجهه ليس أولى من أدلة كون<sup>٣٠٩</sup> النظر بمعنى تقليب الحدقة<sup>٣١٠</sup>. فإنه أجاب عن تلك الأدلة بحمل النظر فيها على معنى تقليب الحدقة مجازاً. كذلك يمكن أن يقال ههنا. لم لا يجوز أن يكون معنى النظر الحقيقي تقليب / الحدقة ويستعمل في البيت في معنى الرؤية مجازاً. فلا يدل البيت على أن معنى النظر الحقيقي هو الرؤية.

[٣٨]

[٢٥٩] وقال هذا المجيب بل يجب حمل النظر في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾<sup>٣١١</sup> [القيامة، ٢٣/٧٥] على تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية. فإنه يدل على النظر المعدي ب"إلى" معناه تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية لا نفس الرؤية. وإلا لم يكن لذلك الإضراب وجه. فادعاء كون الرؤية نفس معناه ههنا مخالف لمختاره<sup>٣١٢</sup> هناك. قوله: "وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليل الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية". يرد عليه إننا لا نسلم أن معنى تقليب الحدقة ليس بمراد في الآية لم لا يجوز أن يكون محمولاً على تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية كما حمل عليه في قوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ١٤٣/٧] وعدم تصور تقليب الحدقة بالنسبة إليه لا ينافي أن يحمل اللفظ على ذلك ويحمل الآية على التمثيل بأن يشبه حالهم في مشاهدة جمال الله بحال من تقليب الحدقة نحو المرئي فيراه كما حمل عليه قوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ١٤٣/٧].

٣٠٧ ف: يعين.

٣٠٨ ل: ينتظم.

٣٠٩ أ: حمل.

٣١٠ أ: بدل (تقليل الحدقة) الانتظار.

٣١١ أ: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ١٤٣/٧]

٣١٢ م ط: لمختار.

[٢٦٠] وقوله: "لرجحانه على الإضمار الذي يحتمل وجوهاً كثيرة" يرد عليه أن إضمار النعمة أظهر من إضمار غيرها الذي يناسب هذا المقام. لأنّ الكلام سيق لبشارة المؤمنين في مقابلة بيان سوء حال الكفرة. وظاهر أن مشاهدة آثار الله ممّا يشترك فيه الكفرة. وأنّ النظر إلى جهة الله لا يفيد البشارة إلّا بملاحظة أمرٍ زائد على ملاحظة الجهة وهي ملاحظة أن الجهة منظورة يتوقع ظهور النعم منها. وإذا أضمر النعمة لا يحتاج إلى ملاحظة أمر زائد على المضمّر فيكون أولى من سائر المحتملات فيكون هي المتعين من سائره وبما ذكرنا من الاحتمالات ظهر أن أمثال هذا الدليل من الظواهر لا يفيد اليقين في هذه المسألة التي هي من المسائل العلميّة ولذلك قال صاحب المواقف: "ولا يخفي عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلّا ظنوناً ضعيفةً جداً، وحينئذٍ لا تصلح للتعويل عليها في المسائل العلميّة التي يطلب فيها اليقين."<sup>٣١٣</sup> واستدل على المطلوب بقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ﴾ [المطففين، ٨٣/١٥] ذكره تعالى في حق الكفار فيكون المؤمنون مبرّؤون عن حجابهم فيلزم رؤيتهم. والقول بإضمار الثواب قول بما لا دليل عليه وهذا الدليل من الطراز الأوّل فإنّ الحجاب ربّما يستعمل في الحجاب القلبي كالعمى في العمى القلبي فلا تعويل على هذا الدليل أيضاً.

[٢٦١]/ قال في شرح المواقف: "المعتمد في إثبات الوقوع بل في صحته أيضاً إجماع الأمة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الإجماع مفيد اليقين"<sup>٣١٤</sup>

[٢٦٢] وأقول: إن ما ذكره في آخر الموقف الأوّل يدلّ على أن الدليل النقلي على وقوع شيءٍ إنّما يفيد اليقين به إذا علم إمكانه بمجرد العقل وما ذكره ههنا يدلّ على أن الإمكان يستدل عليه بدليل الوقوع من غير توقف على الدليل العقلي.

[٣٨ظ]

٣١٣ شرح المواقف للرجزاني، ٣/١٦٧.

٣١٤ شرح المواقف للرجزاني، ٣/١٩٥.

## المقام الثالث: في شبه المنكرين

فهي منقسمة إلى عقلية ونقلية، أما العقلية فثلث<sup>٣١٥</sup>

الأولى: شبهة الموانع وتقريرها أنه لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لأن الإمكان حكم ثابت إما لذاته أو لصفة لازمة له فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الأزمنة وحينئذ يلزم جواز رؤيته الآن ولو جازت رؤيته الآن لرأيانه والتالي باطل.

[٢٦٣] بيان الملازمة أنه لا بد من حصول الشيء عند اجتماع شرائطه، ولا شبهة أن شرائط الرؤية تكون مجتمعة في حقه تعالى على تقدير جواز رؤيته المستلزم لجواز رؤيته الآن، لأن شرائط الرؤية على ما ذكر في المواقف في هذا الموضوع ثمانية:

[٢٦٤] الأول: سلامة الحاسة، والثاني: وكون الشيء جازر الرؤية مع حضوره للحاسة بأن تكون الحاسة ملتفتة إليه ولم يعرض هناك ما يضاد الإدراك كالنوم والغفلة والتوجه إلي شيء آخر، والثالث: مقابله للبصرة أو كونه في حكم المقابلة كما في رؤية الأعراس فإنها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرأي وكما في رؤية الإنسان وجهه في المرأة، والرابع: عدم غاية الصغر، والخامس: عدم غاية اللطافة أي يكون [كثيفا أي] ذا لون في الجملة وإن كان ضعيفا، السادس: عدم غاية البعد، السابع: عدم غاية القرب؛ والثامن: من عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملوّن المتوسط بينهما. وهناك شرط تاسع وهو أن يكون مضيئا بذاته أو بغيره. ولم يذكره في هذا الموضوع لكونه مذكورا في بحث الكيفيات [المبصرة] مع أنه يمكن إدراجه في حضوره للحاسة المعبرة في الشرط الثاني. ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى إلا سلامة الحاسة وصحة الرؤية [لكون الست البواقي منها مختصة بالأجسام] وهما حاصلان الآن. فوجب حصول رؤيته وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وأنها سفسطة.<sup>٣١٦</sup>

[٢٦٥] وأقول / إن أراد بقوله: "لو جازت رؤيته لجازت الآن" أنه لو جازت الرؤية لجازت رؤيته الواقعة في الآن بأن يكون الطرف طرفا للرؤية دون الجواز فالشرطية ممنوعة. لأن المطلق أعني جواز الرؤية في الجملة وهو الذي يدعي الخصم سلبه لا يستلزم المقيد أعني جواز الرؤية

٣١٥ في الأصل: فثلاث.

٣١٦ شرح المواقف للرجزاني، ٣/ ١٩٥-١٩٦.



في هذا الوقت. وكون سبب الجواز المذكور هو الذات أو لازمها إنما يستلزم امتناع انفكاك هذا الجواز المسبب دون جواز المقيد الذي لم يعلم ثبوته وسبب ثبوته بعد. وإن أراد أنه لو جازت الرؤية لجازت جواز في الحال وإن كان ذلك جوازًا في الجملة بأن يكون الطرف ظرف الجواز دون الرؤية فالشرطية مسلمة ولكن لا يفيد المطلوب لظهور أن جواز الرؤية في الجملة في هذا الوقت لا يستلزم جواز الرؤية الواقعة في هذا الوقت.

[٢٦٦] وأيضًا إن أراد أن شرائط جواز الرؤية مطلقًا أي سواء كان في الغائب أو الشاهد هذه الثمانية فبطلانه ظاهر. لأن الأمور الستة ليست شرطًا للغائب بديهية، وإن أراد أن شرائطها في الشاهد هذه الثمانية فهذا لا يفيد حصر شرائط مطلق الجواز فيها. وحينئذ يجوز أن يكون للغائب شرط آخر متنفذ في هذا الوقت.

وأيضًا اعتبر في الشرط الثاني كون الحاسة مُلتفتة إلى المرئي. وهذا الالتفات هو الشرط الذي عبر بعضهم عنه بالقصد إلى الإحساس وجعله شرطًا مستقلًا. ولا يخفي عليك أن القصد إلى الإحساس ليس بلازم في الرؤية. إذ من المعلوم أننا إذا كنا في بيت مظلم وأدخل فيه سراجٌ حال كون عيوننا مفتوحة نرى الضوء في ذلك البيت سواء قصدنا الإحساس أو لا، وليس بين الرؤية وإدراكات سائر الحواس فرق في هذا. فإن النار إذا جعلت مماسة بيد شخص قسرًا يدرك ذلك الشخص حرارتها سواء قصد أو لا. وكذا الحال في سائرها وليس لضمّ الحضور إلى الجواز وجعل مجموعهما شرطًا ثانيًا دون غيره وجه تخصيص.

[٢٦٧] فإن قلت: حصر سبب الجواز في ذاته أو صفته اللازمة واستدلال بثبوت أحدهما في الآن على ثبوت الجواز فيه، وهذا يدل على أنه جعل أحديهما علة تامة للجواز، وليس كذلك؛ لأن صحة كون الشيء مرئيًا لشخص كما يتوقف على ذات المرئي / أو صفته اللازمة كذلك يتوقف على ذات الرائي أو صفته اللازمة. ولذلك يمتنع أن يرى الشيء إذا كان الرائي معدومًا ممتنعًا.

[٢٦٨] قلت: أراد أن سبب الرؤية الذي من جهة المرئي هو الذات أو الصفة اللازمة ولم يتعرض للسبب الذي من جهة الرائي من وجوده وإمكانه لظهور تحققه الآن.

وأجيب عن الشبهة بأن دليلكم وإن دل على وجوب الرؤية عند اجتماع تلك الشرائط لكن عندنا ما ينفيه. وهو أننا نرى الجسم الواحد متفاوت المقدار صغرًا أو كبرًا بحسب القرب والبعد

وما ذلك إلا من جهة أنه نرى بعض أجزائه فقط في صورة بعده مع أن جميع الشرائط حاصل بالنسبة إلى ذلك الجزء الغير المرئي أيضًا.

[٢٦٩] لا يقال: لا نسلم حصول جميع الشرائط بالنسبة إلى جميع أجزاء المرئي المذكور. لأنّ طرفي المرئي أبعد بالنسبة إلينا من الجزء الوسط. لأنّ الخطين المتوهمين الخارجين من العين المتصلين بطرفي المرئي كساقِي المثلث قاعدته سطح المرئي أطول من خطّ خارج من العين إلى وسطه قائم على سطحه يقسم المثلث المذكور إلى مثلثين قائمتي الزواي الواقعة عن جنبي الخط القائم لأنّه وتر لكل واحد من الزاويتين الحادتين وكل واحد من الخطين المتوهمين المتصلين بطرفي المرئي وتر لزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث أطول من وتر الحادة.

[٢٧٠] لأنّنا نقول تفاوت أجزاء المرئي بالقرب والبعد عن الرائي لا ينافي بتحقيق الشرائط بالنسبة إلى الجميع. وإنّما يكون كذلك أن لو كان الجزء الأبعد في مرتبة البعد المفرط المنافي للرؤية وليس كذلك. فإنّنا لو فرضنا تفاوت الخطوط المذكورة ذراعاً ولا شك أن هذا التفاوت ليس مما يوجب البعد المفرط وإلا يلزم أن لا يرى ذلك الجسم إذا جعل بعده عن الرائي ذلك المقدار والوجدان يُكذّبه.

[٢٧١] وقال بعض الفضلاء ليس التفاوت المذكور بحسب رؤية بعض الأجزاء ورؤية كلها بل بحسب ضيق الزاوية وسعتها الحاصلتين في رأس الحدقة بسبب زيادة انفراج الخطين المحيطين بها وعدم زيادته.

[٢٧٢] فإنّ القائل بالإنطباع قال إنّ المرئي اذا كان على بعد مفروض من الرائي فإنّ الخطين الخارجين من البصر الواقعين على طرفي المرئي يحيطان بزاوية عند البصر يرسم صورة المرئي / فيها. فاذا بعد المرئي أكثر مما فرض كانت الزاوية التي بين الخارجين من البصر الواقعين [٤٠] على طرفي المرئي حينئذٍ أصغر من الزاوية الأولى كما يشهد به التخيل الصحيح. فيرسم صورة المرئي في هذه الزاوية الصغرى فيرى أصغر وكلّما يتزايد البعد قلّ انفراج الخطّين فيتزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان لشدة قرب أحدهما من الآخر عند الباصرة كأنهما خطّ واحد فينمحي الزاوية ويبطل الرؤية. وكلّما قرب المرئي ازداد انفراج الخطين فيكون الزاوية أكبر فيرى أكبر فيصل زيادة الانفراج إلى حيث ينمحي الزاوية فيبطل الرؤية.

[٢٧٣] ولا يخفى عليك أن ما ذكره الفاضل مع كونه مبنياً على القول بالانطباق الذي ليس أظهر الأقوال في الإبصار وأنّ القول بخروج الشعاع أظهرها يرد عليه أنّه لا شك أن رؤية المركب وانكشافه الذي هو نفس الرؤية أو لازمها لا يتصور بدون رؤية أجزائه وإن كانت رؤية إجمالية. ف رؤية الأجزاء إما أن يكون رؤية بعضها أو كلها. فإن كان الأوّل ثبت مدّعانا من عدم وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها. وإن كان الثاني فإن كانت رؤية الأجزاء على ما هي به فلا يتصور التفاوت بديهة سواء تفاوتت صغر الزاوية أو لا. وإلا فإن كان رؤية كل جزء أو بعضه أقل مما هو عليه يلزم انقسام الجزء وإن كان رؤية كل أكبر مما هو عليه بمثله أو بأزيد يلزم أن لا يرى إلا ضعفاً ضعفاً أو أزيد ورؤيته بأقل يوجب الانقسام ورؤية بعضه على ما هو عليه وبعضه أكبر بمثله يستلزم الترجيح بلا مرجح.

[٢٧٤] وأقول: قد سبق أن الأجزاء الوسطية أقرب من الأجزاء الطرفية. فلم لا يجوز أن يرى الأجزاء الوسطية أكبر بمثلها ويرى الأجزاء الطرفية على ما هي عليه. فلا يلزم من كون بعضها مرئياً على ما هو به وبعضها أكبر بمثله الترجيح بلا مرجح فتأمل ما فيه.

فإن قلت: كيف يتصور رؤية الأجزاء التي لا يتجزأ فإن من جملة شرائط الرؤية أن لا يكون المرئي في غاية الصغر.

[٢٧٥] قلت: أرادوا بغاية الصغر التي جعلوها مانعة من الرؤية غاية الصغر التي لا تكون في ضمن الغير الصغير وأما ما يكون في ضمن الغير الصغير المرئي فرؤيته في الكل المرئي ضرورية. ولا يلزم من عدم القدرة على تفصيل الأجزاء المرئية أن لا يكون مرئيه / كما مرّ في رؤية الشبح المرئي من بعيد.

[٢٧٦] ثم نقول: إن أراد بقوله: "إن لم يجب لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها" أنّه اذا لم يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط وجوباً عقلياً لجاز أن لا نرى الجبال الشاهقة على تقدير وجودها مع وجود شرائط رؤيتها جوازاً ذاتياً فالشرطية مسلمة ونمنع بطلان التالي. لأن رؤية الجبال الشاهقة مع وجود تلك الشرائط أمر عادي كسائر العاديات فيجوز خلافه جوازاً ذاتياً وإن لم يقع ولم يحتمل لذلك عند العقل. وكذا الحال إن أريد جواز نفس وجود الجبال الشاهقة حال كونها غير مرئية. وإن أريد الجواز العقلي بمعنى أن العقل لا يجزم بعدم ثبوت الجبال أو بعدم رؤيتها

[٤٠ظ]

عند تحقق الشرائط فالملازمة ممنوعة.<sup>٣١٧</sup> وإن أراد أنه إذا لم يجب الرؤية عند تحقق تلك الشرائط وجوباً عادياً لجاز أن يكون كذلك فالشرطية مسلّمة ومنع بطلان التالي وسنده ما ذكرنا من رؤية الجسم الكبير من البعيد صغيراً لعدم رؤية بعض أجزائه. فإن الشرائط متحققة هناك بدون الرؤية فجاز أن لا يرى الجبال الشاهقة على تقدير وجودها وما ذكرتم ليس إلا استبعاد مجرد فلا يفيد.

[٢٧٧] وإن لم يقع ولم يحتمل لذلك عند العقل وكذا الحال إن أريد بجواز وجود الجبال الشاهقة أن يجوّز وجودها في نفسها ونحن لا نراها وأيضاً يكون القضية حينئذ اتفاقيةً مثل قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق شرائطها لكان العالم ممكناً وإن أريد بالجواز العقلي بمعنى العقل لا يجزم بعدم ثبوت الجبال أو بعدم رؤيتها عند تحقق الشرائط فالملازمة ممنوعة.

[٢٧٨] وقال في شرح المواقف: "إن كان مأخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب أن لا نجزم به إلا بعد العلم بهذا واللازم باطل. لأنّه يجزم به من لا يخطر بالبال هذه المسألة. ولأنّه ينجر إلى أن يكون هذا<sup>٣١٨</sup> الجزم نظرياً مع اتفاق الكل على كونه ضرورياً"<sup>٣١٩</sup>.

[٢٧٩] وأقول: إنّما يتم ما ذكره أن لو كان المراد بقول الشاك لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها هو التجويز العقلي بمعنى الاحتمال وهو ممنوع بل الظاهر أن يكون المراد جواز عدم رؤية الجبال الشاهقة مع اجتماع شرائطها، وقوله: "ولأنّه ينجرّ أن يكون هذا الجزم نظرياً" يردّ عليه أن توقف الجزم على تلك المسألة لا يستلزم النظرية، فإنّ الحدسيات والقضايا الفطرية القياس يتوقف على مقدمات مع كونها ضرورية.

وقد أجب عن الشبهة بأننا سلمنا وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط المذكورة. ولكن لا نسلم وجوبها عند اجتماعها في الغائب لأنّ ماهيتي الرؤية في الشاهد والغائب مختلفتان / فجاز اختلافهما في اللّوآزم.

٣١٧ ل ط م - ؛ أ+ وإن لم يقع ولم يحتمل لذلك عند العقل وكذا الحال إن أريد بجواز وجود الجبال الشاهقة أن يجوّز وجودها في نفسها ونحن لا نراها وأيضاً يكون القضية حينئذ اتفاقيةً مثل قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق شرائطها لكان العالم ممكناً وإن أريد بالجواز العقلي بمعنى العقل لا يجزم بعدم ثبوت الجبال أو بعدم رؤيتها عند تحقق الشرائط فالملازمة ممنوعة.

٣١٨ في الأصل: ذلك.

٣١٩ شرح المواقف للرجزاني، ٣/١٩٨-١٩٩.

[٢٨٠] وأقول: لا يذهب عليك أن الجزم بأن ماهيتي الرؤية في الغائب والشاهد مختلفتان مشكل على مقتضى مذهب الأشعري فيها؛ إذ هي حالة انكشافية متعلقة بالهوية المطلقة والمخصوصة عنده، فيحتمل أن يكون التمايز بين أفرادها بسبب المتعلقات الخارجة عنها دون ذاتها ومقومها وأن يكون بسبب ذاتها أو مقومها. وكذا الظن به فإنه لا ترجيح لكون ذلك التمايز بالذاتي دون الخارج لا بطريق البداهة ولا بالكسب. فالأولى أن يكتفي في السند بتجويز الاختلاف بدون الحكم به.

[٢٨١] وأقول: إن الإحساس عند الأشعري هو العلم بالمحسوس وصرح هذا القائل بأن الرؤية انكشاف مخصوص. ولا شبهة أن العلم المتعلق بالشاهد إنما يتميز عن العلم المتعلق بالغائب بسبب التعلق بالشاهد وهو أمر خارج عن ماهية العلم وكيف لا! فإن المرئي في الشبح البعيد هو الهوية على ما توهمه هذا القائل، فاذا فرضنا في الغائب مثل هذه الرؤية يكون المرئي هو الهوية المطلقة بعينها فلا يتصور في هذه الرؤية أن يقال إن رؤية الشاهد مخالفة لها في الماهية. إذ لا يتصور الاختلاف في الماهية في أفراد صفة ذات إضافة كالعلم إذا كان متعلقات تلك الأفراد متحدة كأفراد الرؤية المتعلقة بالشبح البعيد إلا بالإجمال والتفصيل. وإذا لم يقع التفاوت بهذا الاعتبار لا يتصور الاختلاف في الماهية. فلا وجه للحكم بأن رؤية الشاهد مطلقاً مخالف بالماهية لرؤية الغائب مطلقاً. ويمكن أن يمنع القول بأن تميز رؤية الشاهد عن رؤية الغائب بالإضافة إلى المرئي.

[٢٨٢] ويقال: لا نسلم ذلك لِمَ لا يجوز أن يكون العلمان متميزين بذاتهما أو مقومهما لا بدّ لنفي ذلك من دليل. وأيضاً أن عدم التفاوت بالإجمال والتفصيل إلى خصوصيات الهويات لا يستلزم عدم تفاوت العلم المتعلق بمطلق الهوية. فإنه يجوز أن يتعلق العلم بمطلق كنه الهوية في صورة الغائب ولا يتعلق العلم به في صورة الشاهد. واشتركا في تعلق العلم الإجمالي بمطلق الهوية ويكون ذلك التفاوت تفاوتاً في الماهية.<sup>٣٢٠</sup>

٣٢٠ ل ط م ف - أ؛ وأقول: إن الإحساس عند الأشعري هو العلم بالمحسوس وصرح هذا القائل بأن الرؤية انكشاف مخصوص ولا شبهة أن العلم المتعلق بالشاهد إنما يتميز عن العلم المتعلق بالغائب بسبب التعلق بالشاهد وهو أمر خارج عن ماهية العلم وكيف لا! فإن المرئي في الشبح البعيد هو الهوية على ما توهمه هذا القائل؛ فاذا فرضنا في الغائب مثل هذه الرؤية يكون المرئي هو الهوية المطلقة بعينها فلا يتصور في هذه الرؤية أن يقال إن رؤية الشاهد مخالفة لها في الماهية إذ لا يتصور الاختلاف في الماهية في أفراد صفة ذات إضافة كالعلم إذا كان متعلقات تلك الأفراد متحدة كأفراد الرؤية المتعلقة بالشبح البعيد إلا بالإجمال والتفصيل، وإذا لم يقع التفاوت بهذا الاعتبار

الثانية: من تلك الشبه شبهة المقابلة وهي إننا علمنا بالضرورة بالتجربة أنه لا بد في الرؤية من المقابلة أو ما في حكمها كالمري في المرأة ولا يتصور ذلك في الله تعالى.

[٢٨٣] والجواب منع ذلك الاشتراط مطلقاً. فإن الأشاعرة جوزوا الرؤية بلا مقابلة ولا ما هو في حكمها. وقوله: "كما علم بالضرورة من التجربة"<sup>٣١١</sup> ليس بشيء. إذا التجربة إنما تفيد لزوم والمقارنة في هذه الدار وهو لا يفيد الشرطية أصلاً. وقال في شرح المقاصد: "والحق أنه لا حاجة إلى هذا التفصيل. لأن المري بالمرأة هي الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرأي حقيقة لا ما له الصورة كالوجه"<sup>٣١٢</sup>.

[٢٨٤] وأقول: قد ذكر في الكتب الحكمية والكلامية إن الإنسان إذا رأى وجهه في المرأة فليس ذلك لانطباع صورة في المرأة وإلا لكانت منطبعة في موضع معين منها ولم يختلف باختلاف أمكنة الرأي من الجوانب. ألا يرى أن الحائط إذا أخضر لانعكاس الضوء من الخضرة إليه لزم ذلك اللون موضعاً معيناً من الجدار، ولم يختلف باختلاف الرأي من مكان إلى آخر. لكنك ترى صورة الشجر يختلف مكانها في الماء أو المرأة بحسب انتقالك. وما ذكروا من أن المري في المرأة هو الوجه دون الصورة المنطبعة مني على هذا الدليل النافي للانطباع في المرأة.

[٢٨٥] الثالثة: من الشبه شبهة الانطباع وهو أنه لا بد في الرؤية من الانطباع وهو لا يتصور فيه تعالى.

والجواب: مثل ما مر من منع كونه شرط الرؤية ولازمه إما مطلقاً أو بالنسبة إلى الغائب. وأما الشبه السمعية: فأربع.

لا يتصور الاختلاف في الماهية فلا وجه للحكم بأن رؤية الشاهد مطلقاً مخالف بالماهية لرؤية الغائب مطلقاً، ويمكن أن يمنع القول بأن تميز رؤية الشاهد عن رؤية الغائب بالإضافة إلى المري. ويقال: لا نسلم ذلك لِم لا يجوز أن يكون العلمان متميزين بذاتهما أو مقوتهما لا بد لنفي ذلك من دليل وأيضاً أن عدم التفاوت بالإجمال والتفصيل إلى خصوصيات الهويات لا يستلزم عدم تفاوت العلم المتعلق بمطلق الهوية فإنه يجوز أن يتعلق العلم بمطلق كنه الهوية في صورة الغائب ولا يتعلق العلم به في صورة الشاهد واشتركا في تعلق العلم الإجمالي بمطلق الهوية ويكون ذلك التفاوت تفاوتاً في الماهية.

٣٢١ شرح المواقف للجرجاني، ٣/١٩٩.

٣٢٢ شرح المقاصد للفتازاني، ٢/١١٧.

[٢٨٦] الأولى: قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام، ٦/١٠٣] فَإِنَّ معنى الإدراك / بالبصر ليس إلّا هي الرؤية أو هما متلازمان وإلّا لجاز أن يقال أدركته ببصري ولم أره ورأيته وما أدركته ببصري. وهذا النفي عام لجميع الأبصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة وعام لجميع الأوقات. إذ نقيضه أعني تدركه الأبصار قضية مطلقة لا تفيد العموم في جميع الأوقات. فيكون عامًا لجميع الأوقات. لأنّ نقيض المطلقة هو الدائمة. وإذا ثبت هذه المقدمات يلزم أن لا يرى شيء من الأبصار في شيء من الأوقات وهو المطلوب.

[٤١ظ]

[٢٨٧] وأيضًا أنّه تعالى نفي إدراك الأبصار عنه تمددًا في اثناء المدائح وما كان نفيه من الصفات مدحًا يكون ثبوته له نقصًا فيجب تنزيهه الله عنه. فيمتنع ثبوت المرئية له تعالى وهو المطلوب. وأجيب عنه بوجوه،

[٢٨٨] الأول: إن الإدراك بالبصر ليس رؤية مطلقة ولا ممّا يلزمها بل هو رؤية الأشياء على وجه الإحاطة بجوانب المرئي. لأنّ الإدراك حقيقة في البلوغ واللحوق والوصول سواء كان في المكان كما في قوله: تعالى ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ [الشعراء، ٢٦/٦١] أي ملحقون، وأمّا في الزمان كما يقال أدرك فتادة الحسن وأمّا في صفة وحالة كما يقال أدرك الغلام أي بلغ وأدركت الثمرة أي وصلت إلى حدّ النضج. ثمّ نقل إلى إبصار الشيء المتناهي لتوهم معنى اللحوق فيه. كان البصر قطع المسافة التي بينه وبين الشيء حتى بلغه ووصل إليه فلذلك تناوله ولم يتناول غيره. وأمّا إبصار الشيء الذي لا يكون في جهة أصلاً لا يتحقق فيه معنى البلوغ فلا<sup>٣٣٣</sup> يصح إطلاق الإدراك عليه. وإذا كان معنى الإدراك الرؤية المخصوصة التي لا يتصور نسبتها إليه تعالى يكون نفي الإدراك في الآية نفي الرؤية المخصوصة وهو لا يستلزم نفي الرؤية المطلقة. وقوله: "ولا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر فلا يجوز أن يقال رأيته وما أدركته ببصري ولا عكسه"<sup>٣٣٤</sup> ليس بشيء. لأنّ من قال إن الإدراك أخص من الرؤية كيف يسلم امتناع الأول.

[٢٨٩] وأقول: قوله: "وأما إبصار الشيء الذي لا يكون في جهة أصلاً"<sup>٣٣٥</sup> إلخ يرد عليه أنّه إن أراد أنّه لا يتحقق فيه معنى البلوغ في نفس الأمر فهو لا ينفى تحقق البلوغ المتوهم. فإنّه

٣٢٣ ل - فلا.

٣٢٤ شرح المواقف للرجزاني، ٣/٢٠٠.

٣٢٥ لم أجد هذه الكلمات بنصه إلا في حاشية حسن جليبي على شرح المواقف، أنظر: حاشية على شرح المواقف

لحسن جليبي، ٨/١٥٦.

يجوز أن يتوهم بين طالب رؤيته وبينه مسافة يتخيل من بعده عن جنبابه ويتخيل قطع تلك المسافة بسبب / مباشرته أسباب الرؤية من العبادات اللائقة بجنبابه المقربية منه. ويتخيل البلوغ بعد قطع تلك المسافة بالكلية وتحقق البلوغ المتخيل بهذا الوجه يكفي في إطلاق الإدراك على رؤية. وإن أراد أنه لا تحقق فيه البلوغ وإن كان ذلك أمراً متوهماً فلا نسلم ذلك على أننا نقول: يكفي في إطلاق الإدراك عليها تحقق معنى البلوغ في بعض أفراد الرؤية.

[٢٩٠] وأجيب عن الوجه الأوّل من وجهي الاستدلال، بأن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام، ١٠٣/٦] يحتمل أن يكون رفع الإيجاب الكلي بأن يلاحظ الإيجاب الكلي أولاً، ثم يرد عليه النفي وحينئذ لا احتجاج لهم علينا فإننا قائلون بأن الكفار لا يرون. ويحتمل أن يكون النفي نفي الإدراك على وجه تقليب الحدقة نحو المرئي. فإنه المتبادر من إطلاق الإدراك بالبصر لكثرة استعماله فيما يطابق العادة. وما ذكرنا إنما يحتاج<sup>٣٣٦</sup> إليه إن أريد باللام الاستغراق وإلا يكون القضية سالبةً مهملةً في قوة السالبة الجزئية بمعنى [لا يدرك بعض الأبصار]. وتخصيص النفي ببعض يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض. فالآية حجة لنا لا علينا وعلى تقدير تسليم عمومها للأشخاص. فلا نسلم عمومها للأوقات لأنها سالبة مطلقة وهي أعم من السالبة الدائمة. وما ذكرتم من أن [يدرك الأبصار] موجبة مطلقة فيكون نقيضها سالبة دائمة ممنوع لجواز أن يكون الأمر بالعكس بل نقول: إن الظاهر هو عكسه لأن قوله في مقابلة هذا النفي "وهو يدرك الأبصار دائمة" فافهم.

[٢٩١] وأقول: قوله: "فالمعنى" لا تدركه بعض الأبصار" وتخصيص البعض بالنفي [يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض<sup>٣٣٧</sup> محلّ نظر. لأن القضية المهملة والقضية الدالة على رفع الإيجاب الكلي ليس مفهوماً الصريح السلب الجزئي. والتعرض للنفي عن البعض وتخصيصه بالبعض بل السلب الجزئي لازم معناهما الصريح المحتمل للسلب الكلي. والسلب عن البعض مع الإيجاب للبعض فبمجرد كون مفهوماً مستلزمًا للسلب الجزئي لا يلزم دلالة بطريق المفهوم على ما يدل عليه السلب الجزئي بطريق المفهوم. فلا يكون فيما ذكر حجة لنا إنما يكون حجة إن لو كان السلب الجزئي صريح مفهوم القضية.

٣٢٦ أ: يثبت.

٣٢٧ شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ٢٠١.



[٢٩٢] والجواب عن الوجه الثاني للاستدلال، إنَّ لا نسلِّم أن ما كان من الصفات عدمه مدحًا كان وجوده نقصًا. فإنَّ من الصفات الاعتبارية العارضة له تعالى ما يكون بسبب فعله كالمعلومية / العارضة<sup>٣٢٨</sup> له بسبب خلق العلم في عالم ذاته تعالى وكونه مرئيًا من ذلك القبيل لأنَّه إنَّما يعرض له بسبب خلق الرؤية في الرائي.

[٤٢ظ]

وحيث أنَّه نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون كونه مرئيًا وخلق الرؤية في عبادته مما يمدح به من جهة أنَّه إفاضة للغير وأنَّه اتصاف بكونه منكشفًا ظاهرًا كظهور المحسوسات ويمدح بعدم خلق الرؤية وعدم كونه مرئيًا من جهة أن عظمته وكبريائه بحيث احتجب عن أعين الناس كما كان شأن الملوك في الشاهد. وقد قال في شرح المواقف: "بل لنا فيه حجة على صحة الرؤية لأنَّه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيه فإنَّ المعدوم لا يرى حيث لا يمكن له ذلك وإنَّما المدح به للممتنع المتمتع بحجاب الكبرياء كما في الشاهد"<sup>٣٢٩</sup>.

[٢٩٣] وأقول: المدح في التحقيق بمنشأ الامتناع الذي هو التجرد ويدلُّ عليه قوله: تعالى ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ﴾ [الأنعام، ٦/١٠٣] قال في الكشاف: "أي يُلطف عن أن يدركه الأبصار"<sup>٣٣٠</sup>. ولا شبهة أن المعدوم لا يشاركه في ذلك المنشأ وهذا مثل قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص، ١١٢/٣] فإنَّ المعدومات وإنَّ كانت مشاركة له في هاتين الصفتين إلاَّ أنَّه يمدح به باعتبار منشأهما أعني التجرد فإنَّ المدح بهذا الطريق شائع في مجاري العادات هذا.

[٢٩٤] واعلم أنَّه لم يرد أن سلب الممتنع عنه تعالى مطلقًا ليس مما يمدح به حتى يرد أنَّه يمدح بأمثال ذلك من نفي الشريك واتخاذ الولد الذي يمتنع في حقِّه<sup>٣٣١</sup>. بل أراد سلب الممتنع الذي لا يكون المعدوم وما لا يكون له شرف ومنزلة في العقول شريكًا له فيه ذلك. ولا شك أن نفي الشريك في الوجوب ليس ممَّا يشترك فيه شيء وكذا نفي اتخاذ الولد للتجرد ليس فيه اشتراك شيء ليس له شرف.

٣٢٨ ل - العارضة.

٣٢٩ شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ٢٠١-٢٠٢.

٣٣٠ الكشاف للزمخشري، ٢/ ٥٤.

٣٣١ ل ط م ف - | + حتى يرد أنَّه يمدح بأمثال ذلك من نفي الشريك واتخاذ الولد الذي يمتنع في حقِّه.

الشبهة الثانية: أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلا استعظمه وذلك في ثلث آيات.

[٢٩٥] الأولى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتْوًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان، ٢٥ / ٢١] فلو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتياً مجاوزاً للحد مستكبراً رافعاً نفسه إلى مرتبة لا يليق به بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب ساير المعجزات.

والآية الثانية: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [البقرة، ٢ / ٥٥] ولو كانت الرؤية ممكنة لما عاتبهم بسؤالها في الحال. / [٤٣] و

الآية الثالثة: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء، ٤ / ١٥٣] سمى ذلك السؤال ظلماً وجازيهم به في الحال بأخذ الصاعقة. ولو كان الرؤية ممكنة لكان سؤالهم بهذا سؤالاً عن معجزة زائدة ولم يكن ظلماً ولا سبباً للعقاب.

[٢٩٦] والجواب: أن الاستعظام إنما كان بسبب أنهم سألوا ذلك تعنتاً وعناداً لا لطلب الحق. ولهذا استعظم إنزال الملائكة في الآية الأولى واستكبر إنزال الكتاب في الآية الثانية مع أنّهما ممكنان. ويحتمل أن يكون ذلك الاستعظام لطلبهم في الحال ما لا يليق بهم من رؤيتهم في الدنيا، ويحتمل أن يكون ذلك لكون سؤالهم ناشياً من اعتقادهم بأنه يمكن رؤيته بطريق الرؤية العادية من المقابلة.

[٢٩٧] والجهة الثالثة من تلك الشبه "الن تراني". فإن "الن" للتأييد واذا لم يره موسى أبداً لم يره غيره بالإجماع. ٣٣٢

[٢٩٨] والجواب: أنا لا نسلم أن "الن" ههنا للتأييد بل هو النفي المؤكد في المستقبل كما في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة، ٢ / ٩٥] أي: لن يتمنوا الموت، ولا شك أنهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة. سلمنا كونه للتأييد ولكن المراد التأيد العرفي فإن لفظ

"ما دام" و"أبدا" ربّما يستعمل في الاستمرار زماناً طويلاً فكذا "لن" ويدلّ عليه الأدلة الدالة على وقوع الرؤية.

[٢٩٩] الشبهة الرابعة منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى، ٥١/٤٢] حصر تكليمه للبشر في الأشياء الثلاثة. وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره إجماعاً. وإذا لم يره هو أصلاً لم يره غيره أيضاً إذ لا قائل بالفصل.

والجواب: أنه يحتمل أن يكون المراد حصر التكليم في الدنيا في هذه الثلاثة، أو نقول يجوز أن يقع الرؤية حال التكليم وحياً إذ الوحي كلام بسرعة وهو لا ينافي الرؤية. فلا دليل فيه على ما ذكره<sup>٣٣٣</sup> أصلاً.

[٣٠٠]/ قد وقع فراغ بنان البيان وأسنان الأقلام عن نظم

[٤٣ظ]

ما جمعت من الفرائد ورقم ما سمعت من الفوائد مع توزع البال

وتشتت الأحوال وتفاقم الأهوال وتتابع الأفرع بالعدو والأصا

وتزاحم الموانع والعوائق وتكاثر القواطع والصواعق وتواتر حوادث أورثت الطبع ملاً والخواطر كلاً، لكنّ الله جلّت حكمته قد وفقنا للإتمام وحقّق لنا الفوز بهذا المرام. ونسأل الله تعالى التجاوز عن خطرات الأوهام والعفو عن سقطات الكلام وهفوات الأقلام. وأن يهب لي خاتمة الخير ويقيني مصارع السوء. ويتجاوز عن فرطاتي يوم التناد. ولا يفضحني بها على رؤس الأشهاد ويحلني دار المقامة من فضله بوسع طوله وسابغ نوله. والحمد لله المفضل ذي الإنعام والصلوة والسلام على سيدنا محمد خير الأنام وعلى آله المبجلين وأصحابه الغر المحجلين.

قد فرغ الفراغ يوم السبت في أوائل صفر سنة أربع وتسعمائة.

تمّ الكتاب بعون الوهاب.

## المصادر والمراجع

الأنموذج في النحو؛

أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي، الزمخشريّ جار الله (ت. ٥٣٨ هـ).  
المحقق: سامي بن حمد المنصور، ١٩٩٩ م.

حاشية على شرح المواقف؛

حسن جلبي بن محمد شاه بن محمد بن حمزة الفناري (ت. ٨٨٦).

صححه: محمود عمر الدميّاطي.

دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠١٢، ج. ٨.

حاشية شرح الشمسية؛

علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني المعروف بسيد مير شريف، (ت. ٨١٦).

مطبعة بولاق ١٣٢٨ هـ. اسطنبول، ج. ٢.

حاشية الكشاف للزمخشري؛ [مخطوط]

سيد شريف الجرجاني، مكتبة السلّمانيّة باسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٣٢.

حاشية الكشاف للزمخشري؛

سعد الدين التفتازاني، مكتبة السلّمانيّة باسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٢٩.

شرح [مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي (ت. ٦٤٦ هـ)؛

عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت. ٧٥٦ هـ).

وعلى المختصر والشرح / حاشية سعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩١ هـ).

وحاشية السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ).

وعلى حاشية الجرجاني / حاشية الشيخ حسن الهروي الفناري (ت. ٨٨٦ هـ).

وعلى المختصر وشرحه وحاشية السعد والجرجاني / حاشية الشيخ محمد أبو الفضل الوراق الجيزاوي (ت. ١٣٤٦ هـ).

المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل.

الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٤ هـ. / ٢٠٠٤ م، عدد الأجزاء: ٣.

شرح المواقف في علم الكلام؛

علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني المعروف بسيد مير شريف (ت. ٨١٦ هـ).

تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة.

الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧ م، عدد الأجزاء: ٣.

شرح المواقب؛ [مخطوط]

سيف الدين أحمد الأبهري (ت. ؟)؛

مكتبة السلیمانیة فی إسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٢٣٧٢.

شرح المقاصد في علم الكلام؛

سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت. ٧٩٣).

مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي، الأستانة، ١٣٠٥.

شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛

سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت. ٧٩٣).

المحقق: زكريا عميرات.

الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م.

شرح العقائد؛

سعد الدين التفتازاني.

مطبعة العامرة في اسطنبول، ١٢٦٦.

الفتاوى الكبرى؛

تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي  
الدمشقي (ت. ٧٢٨ هـ).

المحقق: محمد عبد القادر عطا - مصطفى عبد القادر عطا.

الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧ م.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛

أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الخوارزمي، الزمخشري جار الله (ت. ٥٣٨ هـ).

الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة - ١٤٠٧ هـ.

الموضوعات؛

رضي الدين الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر العدوي العمري القرشي الصغاني الحنفي (ت. ٦٥٠ هـ).

المحقق: نجم عبد الرحمن خلف.

الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ. عدد الأجزاء: ١.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين؛

فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازي (ت. ٦٠٦/٥١٢٠٩ م).

راجعته وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد.

مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة. د.ت.

نقد المحصل؛

الخواجة نصير الدين محمد بن حسن الطوسي.

دار الضياء، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٥ م.