

TAHKİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

Cilt / Volume: 4 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2021

ذَلِكَ
الْحَقُّ
الَّذِي
أَنْزَلْنَا
الْقُرْآنَ
بِهِ
نُحْيِي
الْمَوْتَى
وَنُحْيِي
الْحَيَاةَ
الْحَقُّ
الَّذِي
أَنْزَلْنَا
الْقُرْآنَ
بِهِ
نُحْيِي
الْمَوْتَى
وَنُحْيِي
الْحَيَاةَ

كنه نورالله

TAHKİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

Cilt / Volume: 4 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2021

ISSN: 2459-1815

Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi (Journal of the Critical Editions of Islamic Manuscripts)
altı ayda bir yayımlanan uluslararası, hakemli bir dergidir.

Haciveyszade İlim ve Kültür Vakfı Adına İmtiyaz Sahibi

On Behalf of Haciveyszade Foundation for Science and Culture Owner

Mehmet Çaba

Editör / Editor in Chief

Murat Şimşek

Editörler Kurulu / Editors*

Eşref Altaş, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Ali Çoban, Necmettin Erbakan Üniversitesi | Osman Demir, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | Necmettin Kızılkaya, İstanbul Üniversitesi | Saffet Köse, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | Hasan Özer, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi | Mahmut Samar, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | Murat Tala, Necmettin Erbakan Üniversitesi

Yardımcı Editörler / Associate Editors*

Necmettin Azak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı | Mustafa Borsbuğa, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | Halil İbrahim Delen, Namık Kemal Üniversitesi | Hüseyin Örs, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı | Esra Erdoğan Şamlıoğlu, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | Halil İbrahim Üren, Necmettin Erbakan Üniversitesi | Meryem Yılmaz, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | Muhammet Yurtseven, Süleyman Demirel Üniversitesi

Yayın Kurulu / Editorial Board*

Berat Açı, Marmara Üniversitesi | H. Yunus Apaydın, Erciyes Üniversitesi | Seyit Bahçıvan, Selçuk Üniversitesi | Hamzeh al-Bakri, İbn Haldun Üniversitesi | Hasan Tuncay Başoğlu, TDV İslam Araştırmaları Merkezi | Mürteza Bedir, İstanbul Üniversitesi | Said Bektaş, Medine Taybe Üniversitesi | Ertuğrul Boynukalın, Marmara Üniversitesi | Mehmet Boynukalın, Marmara Üniversitesi | Ahmet Çaycı, Necmettin Erbakan Üniversitesi | İslam Dayeh, Freie Universität Berlin | Lejla Demiri, Universität Tübingen | Ekrem Demirli, İstanbul Üniversitesi | İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Abdulrahman Taha el-Hebshi, al-Ahgafl University | Nizar F. Hermes, Virjinya Üniversitesi | Fikret Karapınar, Necmettin Erbakan Üniversitesi | Mehmet Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi | Mahmut Kelpetin, Marmara Üniversitesi | Najm Adurrahman Khalaf, Malezya İslami İlimler Üniversitesi | Cüneyd Asım Köksal, Marmara Üniversitesi | Bilal Kuşpınar, Necmettin Erbakan Üniversitesi | Ali Öge, Necmettin Erbakan Üniversitesi | Kayhan A. Özaykal, İstanbul Üniversitesi | Şükrü Özen, İstanbul Üniversitesi | Judith Pfeiffer, Universität Bonn | Adam Sabra, University of California | Emilie Savage-Smith, University of Oxford | Ayman Shihadeh, SOAS University of London | Ahmet Türkân, Dumlupınar Üniversitesi

*Soyadına göre alfabetik sıralı

Yazı İşleri Müdürü / Chief Executive Officer

Ahmet Demirbaş

Özetler / Abstracts

Esra Erdoğan Şamlıoğlu

Tashih / Proofreading

Muhammet Yurtseven

Tasarım / Graphic Design

DBY Ajans

Yayın Türü / Publication Type

Yerel Süreli Yayın / National Periodical

Yayın Periyodu / Publication Period

Altı ayda bir (Haziran-Aralık) yayımlanır / Published semi-annually (June-December)

Baskı Tarihi / Print Date

Aralık 2021

Baskı / Printed by

Haciveyszade İlim ve Kültür Vakfı (Dijital)

www.tahqiq.org

İletişim / Correspondence

Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi, Haciveyszade İlim ve Kültür Vakfı,

Akşemseddin Mah. Genç Osman Cad. 53/1, 42080, Selçuklu, Konya

tahkikdersisi@gmail.com • www.tahqiq.org

Kapak Figürü / Cover Figure

الرَّحْمَنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾ [الرحمن 55/1-4]

Rahmân Kur'anı öğretti. İnsanı yarattı. Ona düşünmeyi ve konuşmayı öğretti. (Rahman 55/1-4)

Hat: Nûrullah Özdem - Küfi hat ile murabba âyet-i kerime kompozisyonu, 1437

Tahkik, 09.10.2019 tarihi itibarıyla MLA International Bibliography, 10.06.2020 tarihi itibarıyla Atla Religion Database ve 12.11.2020 tarihi itibarıyla MIAR uluslararası alan indekslerinde taranmaktadır.

içindekiler / contents

MAKALELER / ARTICLES

- Ahmed el-Hamevî'nin *Tezâbü's-sabîfe bi-nusreti'l-Îmâm Ebî Hanîfe* Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi**
Critical Edition and Analysis of Ahmad al-Hamawî's *Tadhîb al-şahîfab bi-nuşrat al-Imâm Abî Hanîfab*
Huzeyfe Çeker 1-53
- İbrahim Kûrânî'nin "*Cilâu'l-fubûm fi tabkiki's-sübût ve ru'yeti'l-madûm*" Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri**
A Critical Edition of "*Jilâ al-fubûm fi tabqîq al-subût ve ru'yab al-ma'dûm*" by Ibrahim Kûrânî
Muhammed Bilal Gültekin 55-147
- Necmeddin en-Nesefî'nin *Tabsîlu usuli'l-fikh ve tafşîlu'l-makâlât fibâ 'ale'l-vech* İsimli Fıkıh Usulü Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme**
Najm al-Dîn al-Nasafî's Tractate on Fiqh Methods Titled *Taḥşîl uşûl al-fiqh wa taḥşîl al-maqâlât fibâ 'alâ al-wajh*: Critical Edition and Evaluation
Bahaddin Karakuş 149-208
- Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a* Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili**
Examination And Critical Edition of "*Hâşihyah 'alâ al-Muqaddimât al-arba'a*" of Khatibzâdah Muhyî al-Dîn Efendi
Mustafa Borsbuğa, Coşkun Borsbuğa 209-346
- Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-efkâr fi reddi'l-enzâr* Adlı Eserinin Hadis İlmi İle İlgili İkinci Bölümünün Tahkiki**
A Critical Edition of the Second Chapter in Molla Hüsrev's *Naqd al-afkâr fi radd al-anzâr*
Hasan Uçar, Mehmet Emin Güzel 347-404

TAHKİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi altı ayda bir yayınlanan uluslararası hakemli tematik bir dergidir. Bu ana tema, tahkik (edisyon kritik) denen yazma bir metnin neşre hazır hale getirilmesidir. Daha açık bir ifadeyle yazma bir metnin, mevcut tek nüshasına veya nüshalarına dayanarak müellifin kaleminden çıkmış haline ulaşmaya çalışılması ve neşre hazır hale getirilmesidir. Ayrıca yazmalar (mahtûât) hakkında araştırma, kataloglama, kütüphane ve literatür tanıtımı gibi araştırma yazıları da bu temaya dahildir.

Tabkik'in hedefi, genel olarak İslâm ilimler tarihindeki bilimsel birikimin parçası olan yazma metinlerin kritik edilip yeniden yorumlanarak neşirlerinin yapılmasıdır. Tahkik, orta Anadolu ve İstanbul bilim geleneğinde üretilen metinleri öncelemektedir.

Tabkik'in temel araştırma alanı İslami ilimlerdir. Temel İslam bilimleri, felsefe ve din bilimleri ile İslam tarihi ve sanatlarından oluşan ilahiyat temel alanı ile tarih ve İslam felsefesi alanlarındaki araştırma ve neşirler bu alana dâhildir. *Tabkik*'te yuvarıdaki alanlarda edisyon kritik ve değerlendirme yazıları başta olmak üzere Latin alfabesine nakil, sadeleştirme, tercüme, telif, tanıtım ve kritik araştırma makaleleri de yayımlanabilir. Ayrıca İslami ilimler başta olmak üzere Arapça, Osmanlı Türkçesi, Farsça risalelerin tahkikli neşri yayımlanabilir.

Tabkik, Türkçe bölümünde “İSNAD Atıf Sistemi”ni, Arapça bölümünde ise “İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)” kılavuzunu uygulamaktadır. Tahkik, Konya’da *Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı* tarafından *Ebû Said Hâdimî Tabkik Merkezi*’nin bir süreli yayını olarak faaliyete başlamıştır.

TAHKİK

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

Tabkik Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts is an international, peer-reviewed and themed journal that launched semi-annually (June-December) in Turkish. The main theme is the preparation of a manuscript for publication in the manner of a critical editions. In other words, it is the projection of a work as penned by the author based on the single or multiple extant copies and editing it for publication. The theme also involves academic essays related to research, cataloging, libraries and literature review concerning manuscripts.

The aim of the *Tabkik* is the criticism, reinterpretation and publication of the manuscripts integral to the scientific contribution over the history of Islamic sciences. The journal critique prioritizes the texts produced in the scientific heritage of Istanbul and Anatolia.

The main research field of the *Tabkik* is the Islamic sciences. It incorporates the research and publication in divinity comprising main Islamic sciences, philosophy, theology, Islamic history and arts, as well as history and philosophy. In addition to the critical editions and reviews related to the themes stated above, the articles that present transcription into Latin alphabet (Latinization), intra-language translation, translation of a text, original research articles, review and debate essays are welcome for publication in the Critique. Mainly concentrating on treatises in Islamic sciences, the critical editions of treatises in Arabic, Ottoman Turkish, and Persian will be published in the *Tabkik*.

Tabkik uses the ISNAD Citation System (İSNAD Atıf Sistemi) in the Turkish section and it is based on the Principles of Critical Editions of ISAM (İSAM Tahkikli Neşir Esasları, İTNES) in Arabic section.

Tabkik started as a periodical of the *Abu Said Hadimi Research Center* established by Hacıveyiszade Foundation for Science and Culture in Konya.

tahkikdergisi@gmail.com • www.tahqiq.org

editör'den

Tahkik, beş makale ile sekizinci sayısıyla yine karşınızdadır. Bu sayıda fıkıh tarihinde biyografi geleneği, kelim-tasavuf, fıkıh usulü, kelim ve hadis alanına dair yazma halinde bulunan eserlerin tahkik ve değerlendirmesi yer almaktadır.

Sayının ilk makalesi Ehl-i hadisin re'y taraftarları hakkında yaptığı ithamların haksız olduğunu ortaya koymak isteyen Hanefî müelliflerin oluşturduğu reddiye literatürünün bir örneğini oluşturan yazma halindeki Ahmed el-Hamevî'nin (ö. 1098/1687) *Tezbîbü's-sabîfe bi-nusreti'l-Îmâm Ebî Hanîfe* adlı eserin tahkik ve değerlendirmesini konu edinmektedir. İkinci makalede Osmanlı alimlerinden İbrahim Kürânî'nin kendisine yöneltilen ma'dûmun şeyiyyetine dair soruya cevap mahiyetinde kelâmcılar ve tasavvufçulara göre ma'dûm problemini ele aldığı "Cilâu'l-fuhûm fi tahkiki's-sübût ve ru'yeti'l-ma'dûm" adlı risalenin değerlendirmesi ve tahkikli neşrine yer verilmektedir.

Üçüncü makalede Hanefî usul literatürünün klasiklerinden Alaüddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mizânü'l-usûl fi netâicü'l-ukûl*'un muhtasarı olan Necmeddin en-Nesefî'nin *Tahsilü usulü'l-fıkıh ve tahsilü'l-makâlât fihâ 'ale'l-vech İsimli Fıkıh Usulü Risalesi*'nin tahkik ve değerlendirmesi yapılmaktadır. Dördüncü makalede yine yazma halinde olan mukaddimât-ı erba'a silsilesinden Hatibzâde Muhyiddin Efendi'ye (ö. 901/1496) ait *Hâşiye 'ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* adlı haşiyesinin tahlili ve tahkikli neşri yer almaktadır. Sayının beşinci ve son makalesinde Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-efkâr fi reddi'l-enzâr* adlı eserinin hadis İlmi İle İlgili ikinci bölümünün tahkikli neşri ve değerlendirmesi yer almaktadır.

Tahkik, MLA, Atla ve MIAR'da taranmaya devam etmektedir. Bu sayıdan itibaren makale kabulüne dergipark sistemi üzerinden başlanmıştır.

Bu sayının hazırlanmasında emeği geçen Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı başkanı Mehmet Çaba'ya, başkan yardımcısı Ahmet Demirbaş'a ve vakıf üyelerine teşekkür ederim. Yine bu sayımıza yazar, hakem ve editörler kurulu üyesi olarak emek veren değerli bilim insanlarına şükranlarımı sunar, değerli okuyuculara keyifli okumalar dilerim.

Mahmut Samar

Ahmed el-Hamevî'nin *Tezhibü's-sabîfe bi-nusreti'l-Îmâm Ebî Hanîfe* Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi

Öz: İslam hukuk tarihinde ehl-i re'y ve ehl-i hadis şeklinde ifade edilen gruplaşma, mezheplerin de temelini oluşturan önemli bir fikri ayrışmadır. Her düşünce ayrılığında olduğu gibi bu ihtilafın tarafları da kendi görüşlerini savunmuşlar, karşı tarafın görüşlerini çürütme gayreti içerisinde olmuşlardır. Ancak taraflardan biri, bazen karşıt görüşü savunanların geneli ya da sembol isimleri hakkında çeşitli ithamlarda bulunma yoluna gitmiştir. Öte yandan ehl-i re'y, daha çok fikhî faaliyetlerle meşgul oldukları için biyografi yazımı ile yeterince ilgilenmemiştir. Ehl-i hadis ise cerh-tadil kültürünün bir devamı olarak kişiler hakkında bilgi toplama ve aktarma işiyle daha fazla meşgul olmuştur. Bunun bir sonucu olarak geçmiş alimler hakkındaki bilgiler daha çok onların kayıtları üzerinden günümüze ulaşmıştır. Ehl-i hadisin re'y taraftarları hakkında yaptığı ithamlar da diğer bilgilerle birlikte muteber biyografi kaynakları içerisinde kendisine yer bulmuştur. Ehl-i re'y'in en önemli isimlerinden biri olan Ebû Hanîfe de bu olumsuz propagandadan nasibini almış, meşhur tabakat kaynaklarında onun hakkında birçok menfi rivayet zikredilmiştir. Bu ithamların haksız olduğunu ortaya koymak isteyen Hanefî müellifler de eserler kaleme alarak zamanla bir reddiye literatürü meydana getirmişlerdir. Halen çoğunlukla yazma halinde olan bu literatürün örneklerinden biri de Ahmed el-Hamevî'nin (ö. 1098/1687) *Tezhibü's-sabîfe bi-nusreti'l-Îmâm Ebî Hanîfe*'sidir. Bu kitap üzerinden ilgili literatüre dikkat çekmek amacıyla kaleme alınan bu makalede, öncelikle müellif hakkında bilgiler verilecek, eserin tanıtımı ve değerlendirilmesi yapılacak, son kısımda tahkikli neşri yapılarak eserde savunulan fikirler araştırmacıların istifadesine sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Ebû Hanîfe, el-Hamevî, *Tezhibü's-sabîfe*.

Critical Edition and Analysis of Aḥmad al-Ḥamawî's Taḏhib al-ṣaḥîfah bi-nuṣrat al-Îmâm Abî Ḥanîfah

Abstract: In the history of Islamic jurisprudence, the grouping expressed as *abl al-ra'y* and *abl al-ḥadīth* is an important intellectual separation that also forms the basis of juristic schools. As with any difference of opinion, the two parties have defended their own views and tried to refute the views of the other party. However, sometimes one of the parties had adopted the way of making various accusations about the general or symbol names of those who defend the opposite opinion. On the other hand, *abl al-ra'y* was not interested enough in writing a biography because they were more engaged in fiqh activities. Whereas *abl al-ḥadīth* has been more engaged in col-

lecting and transmitting information about people as a continuation of the *jarḥ* and *ta'dil* (criticism and justification of a transmitter) culture. Consequently, information about past scholars has mostly reached our days through their (i.e. *abl al-ḥadīth*) records. Accusations made by *abl al-ḥadīth* about the proponents of the *abl al-ra'y* have also taken place in the reliable sources of biography, along with other informations. Abū Ḥanīfah, one of the most prominent figures of the *abl al-ra'y*, also had been affected by this propaganda, many negative rumors about him were mentioned in famous biographical sources. Ḥanafī scholars, who wanted to prove that those accusations are unfair, had also written many works and created a sort of rejection literature. One of the examples of this literature, which is still mostly in handwriting form, is the work of Aḥmad al-Ḥamawī named *Tadhīb al-ṣaḥīfah bi-nuṣrat al-Imām Abī Ḥanīfah*. In this article, which was written to draw attention to the relevant literature through the book of al-Ḥamawī (d. 1098/1687), first of all, information about the author will be given. Then, the introduction and evaluation of the work will be made. Lastly, the ideas defended in the work will be presented to the researchers by conducting an critical edition of the work in the last part.

Keywords: Islamic Law, Ḥanafī Law School, Abū Ḥanīfah, al-Ḥamawī, Tadhīb al-ṣaḥīfah.

Giriş

Hız. Peygamber hayatta iken müslümanların karşılaştığı her türlü problem, ona müracaat edilerek çözüme kavuşturulmakta idi. Onun dâr-ı bekâ'ya irtihalinden sonra vahye doğrudan müracaat imkânı kalmadığı için nasların ışığında geliştirilen metotlarla problemlere çözüm aranmaya başlandı. İnsanların tabiatlarının ve bakış açılarının farklı olması sebebiyle çözüm geliştiren kişilerin farklı metotlar takip etmesi söz konusu oldu. Çok sayıda metodolojik ihtilafın içerisinde özellikle hadise yaklaşımın ayrı bir yeri vardır. Zira hadis konusundaki usul farklılıkları birçok fıkhi ihtilafın temelini teşkil etmektedir. Bundan dolayı da fikri gruplaşmalar hadis üzerinden bir kimliğe bürünmüş, ictihadlarında daha fazla rivayetten istifade etme gayretinde olan grup *ehl-i hadis* olarak isimlendirilirken, nasların bütününden elde edilen genel kuralları önemseyen ve böylece daha sistemli bir düşünce yapısı ortaya koyma gayretinde olan, bundan dolayı da tekil rivayetlere daha ihtiyatlı yaklaşan diğer grup *ehl-i re'y* olarak şöhret bulmuştur. Daha sonra mezhepsel kimliğe de bürünen bu gruplaşma, yüzyıllar boyunca devam etmiş; iki farklı fıkhi metodun ifadesi olarak ilmi tartışmalarda tarafların ilmi karakterlerinin ifadesi şeklinde kullanılagelmiştir.

Fikri gruplaşmalarda her iki taraf, doğal olarak kendi fikirlerinin daha doğru olduğunu ortaya koymak ister. Bunun için delillerini ortaya koyma, karşı tarafın dayanaklarını çürütme, çelişkilerini ortaya koyma gibi çeşitli ilmi argümanları dile getirirler. Ancak bazen bu argümanları dile getirirken karşı taraf hakkında haksız ithamlarda bulunma yanlısına da düşebilirler. Ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasındaki

ithilafıta da benzer durumlar yaşanmıştır. Nitekim her iki taraf da yekdiğlerine bazı ithamlarda bulunmuştur. Kısmen haklılık payı olan ithamların yanı sıra gerçekle uyuşmayan iddialar da maalesef söz konusu olmuştur.

Hadis taraftarlarının Ebû Hanîfe (ö. 150/767) hakkındaki bazı değerlendirmeleri de maalesef bu haksız ithamlara örnek teşkil edebilecek niteliktedir. Ebû Hanîfe'nin kıyası hadisin önüne geçirmesi, sahih hadisleri dikkate almaması, fikhını zayıf hadisler üzerine bina etmesi, Mutezile veya Mürcie gibi bidat fırkalardan olması gibi iddialar ehl-i hadis tarafından bu sâikle dile getirilmiş; tarih ve biyografi yazımında ehl-i hadis daha etkin olması sebebiyle bu ithamlar meşhur kaynaklarda kendisine yer bulmuş, hatta zamanla meşhur bilgi haline gelerek gerçek zannedilmeye başlanmıştır.

Ebû Hanîfe hakkındaki bu rivayetlerin herkesin müracaat ettiği temel kaynaklarda yer alması, haliyle Hanefileri rahatsız etmiştir. Yapılan ithamların hakikatle bağdaşmadığını ortaya koymak, böylece mezheplerinin kurucu imamını savunmak üzere Hanefî müellifler tarafından birçok eser kaleme alınmıştır. Zamanla birçok örneği içerisinde barındıran bir literatür meydana gelmiştir. İçerisinde Muhammed Zâhid Kevserî'nin *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkabû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb* adlı eseri gibi meşhur kitaplar bulunmakla birlikte bu literatürün tüm eserlerinin ilim çevrelerince yeterince bilinmediği, bazı eserlerinin yazma eserler kütüphanelerinde neşirlerin ilgisini beklediği görülmektedir. Bu eksikliği bir nebze gidermek için kaleme alınan bu makalede, XI/XVII. yüzyılda Mısır'da yaşamış Hanefî alimlerden Ahmed el-Hamevî (ö. 1098/1687) tarafından telif edilen *Tezhîbü's-sabîfe bi-nusreti'l-Îmâm Ebî Hanîfe* adlı eserin tanıtımı, değerlendirilmesi ve tahkikli neşri yapılmıştır. Böyle hem bu literatürü oluşturan eserlerden birinin gün yüzüne çıkarılması hem de bu eser üzerinden Ebû Hanîfe müdafaası yapan külliyyatın tanıtılması amaçlanmıştır.

Yaptığımız taramalar neticesinde Ahmed el-Hamevî'nin *Gamzü 'uyûni'l-besâir* başta olmak üzere diğer bazı eserleri yayınlanmış olmakla birlikte çalışmamıza konu olan *Tezhîbü's-sabîfe*'sinin tahkikli veya tahkiksiz herhangi bir neşri, ya da bu eser üzerine yapılmış bir değerlendirme çalışması tespit edilememiştir.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellif Ahmed el-Hamevî'nin Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî el-Hamevî el-Mısırî el-Hanefî olan müellif, aslen Suriye'nin Hama şehridir. Mısır'da doğ-

muş ve hayatını burada geçirmiştir. Şihâbüddân el-Hafâcî (ö. 1069/1659), Şürûn-bülâlî (ö. 1069/1659), Nûruddîn eş-Şebrâmellisî (ö. 1087/1676) gibi döneminin ünlü alimlerinden dersler almıştır. Kahire'de bulunan Süleymâniye ve Haseniyye/Hüseyniyye medreselerinde müderrislik ve Hanefîler için iftâ görevleri icra etmiştir. İbrâhîm el-Hayârî (ö. 1083/1672) ve İbnü'l-Semmân ed-Dimaşkî (ö. 1088/1677) gibi öğrenciler yetiştiren Hamevî 1098/1687 yılında vefat etmiştir.¹

Ahmed el-Hamevî, fıkıh başta olmak üzere tarih ve edebiyat gibi alanlarda da bilgi sahibi olan çok yönlü bir alimdir. Geniş yelpazedeki bilgi hazinesi yazdığı kitaplara da yansımış, farklı disiplinlerde çok sayıda eser kaleme almıştır. Kaynaklarda geçen eserlerini şöyle listelemek mümkündür:

1. *Tezhibü's-sabîfe bi-nusreti'l-İmâm Ebî Hanîfe*
2. *Gamzü 'uyûni'l-besâir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâir*
3. *Düreri'l-'ibârât ve gurerü'l-işârât fi tabkiki me'ani'l-isti'ârât*
4. *Zeylû Düreri'l-'ibârât*
5. *Keşfü'r-remz 'an babâya'l-Kenz*
6. *Hâşiye 'ale'd-Dürer ve'l-Gurer*
7. *Nefebâtü'l-kurb ve'l-ittisâl bi-isbâti't-tasarruf li-evliyâillâh ve'l-kerâmet ba'de'l-intikâl*
8. *ed-Düreri's-semîne fi hükmi's-salât fi's-sefîne*
9. *Ukûdü'l-bisân fi kavâidi mezhebi'n-Nu'mân*
10. *ed-Dürri'l-ferîd fi beyani hükmi't-taklîd*
11. *İthâfü erbâbi'd-dirâye bi-fetbi'l-hidâye*

1 Muhammed Emîn el-Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-bâdiye 'aşer* (Mısır: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1867), 1/27, 334, 343; 2/38, 270; 3/176; Abdurrahmân b. Hasan el-Cebertî, *'Acâibü'l-âsar fi't-terâcim ve'l-abbâr* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1978), 1/114; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 1/164; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: kâmus terâcim li eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002), 1/239; Ömer Rızâ Kehâle, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye* (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1993), 1/259; Mustafa Sinanoğlu, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/456-457.

12. *Risâle müte'allika bi-te'addüdi'l-kudât fi'l-beldeti'l-vâhîde*
13. *el-Kavlü'l-belîğ fi hükmi't-tebliğ*
14. *Âdâbü'l-babs / Nazmü'l-adud fi âdâbi'l-babs ve'l-münâzara*
15. *ed-Dürri'l-manzûm fi fazli'r-Rûm*
16. *ed-Dürri'n-nefis fi beyâni nesebi'l-Îmâm Muhammed b. İdrîs*
17. *Ta'liku'l-kalâid 'alâ manzûmeti'l-akâid*
18. *İthâfü'l-ezkiyâ bi'tabkiki 'ismeti'l-enbiyâ*
19. *Buğyetü'l-ecille bi-tabrîri mes'eleti'l-ebille*
20. *Tubfetü'l-ekyâs fi tefsîri inne evvele beytin vüdi'a li'n-nâs*
21. *Telkîhu'l-fiker şerbu Manzûmeti'l-eser*
22. *Tezyîl ve tekmi'l li-şerhi'l-Beykûniyye*
23. *Hüsni'l-ibtihâc bi-ru'yeti'n-Nebi (s.a.v) rabbeh leylete'l-Mi'râc*
24. *er-Ravdu'z-zâbir fîma yehâtü ileybi'l-müsâfir*
25. *Semtu'l-fevâid ve 'ikâlü'l-mesâili's-şevârid*
26. *Şifâbü'l-'ille fi tabkiki mes'eleti'l-mec'ule ve'l-hille*
27. *Ferâidü'l-lü'lü' ve'l-mercân fi şerhi 'ukûdi'l-hisân*
28. *Kurretü'l-'uyûn bi-enmûzeci'l-fünûn*
29. *Nesîmü'r-raudati'l-'atire fi tabkiki enne'l-ma'rife lâ tedhülü tabte'n-nekire*
30. *Nesru'd-dürri's-semîn 'alâ şerhi Molla Miskîn*
31. *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi's-sinâ'ati'l-furûsiyye*
32. *Şerbu Manzûmeti İbni's-Şibne*
33. *Fedâilü selâtini Âli Osmân*
34. *el-Fetâvâ*
35. *Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecazüb*
36. *el-Es'iletü's-sitte ve ecvibetühâ*
37. *A'zebü'l-meşârib fi's-sülûk ve'l-menâkib*

38. *Buğyetü'l-âmâl fi beyâni hükmi mâ rattebe ve ersade min beyti'l-mâl*
39. *Celâü'l-ezbân bi-tabkiki mes'eleti leyse li-Mekkiyyin temettu' velâ kırân*
40. *ed-Dürri'l-meknûn fi'l-keâm 'ale't-tâ'ûn*
41. *ed-Dürerü'l-müntazame fi tabkiki mes'eleti'l-kumkume*
42. *Risâletü'd-damân izâ ütlife'l-'abd bi'd-darb*
43. *Risâle fi'l-'uşr ve'l-barâc*
44. *Risâle fi tefsîri kavlihî ke'sün kâne mizâcübhâ kâfûrâ*
45. *Risâle fi cevâbi selâseti es'iletin rufiât ileyb*
46. *Risâle fi cevâbi suâl fîmâ yete'alleku bi'l-mertebât*
47. *Risâle fi damâni'l-karz izâ dâ'a*
48. *'Ukûdü'd-dürer fîmâ yüftâ bibî min akvâli'z-Züfer*
49. *Tenbîbü'l-gabi 'alâ hükmi kifâyeti's-sabi*
50. *Muhtasarü Metni'l-Sirâciyye fi'l-ferâiz²*

2. Tezhîbü's-sahîfe bi-nusreti'l-İmâm Ebû Hanîfe

2.1. Konusu ve Literatür İçerisindeki Yeri

Ahmed el-Hamevî'nin *Tezhîbü's-sahîfe* adlı eseri, ismindeki “bi-nusreti'l-İmâm Ebû Hanîfe” kısmından da anlaşılacağı üzere, Ebû Hanîfe'yi müdafaa etmek üzere telif edilmiştir. Ebû Hanîfe'nin bidat fırkalardan olduğu veya onun hadislere yeterince önem vermeyip re'yi öncelediği gibi çeşitli kaynaklarda yer alan ithamlar müellifi rahatsız etmiş; bunların asılsız iddialar olduğunu ortaya koymak üzere mezkûr eserini kaleme almıştır.

2 Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, “Mukaddime”, *ed-Dürri'l-ferîd fi beyani hükmi't-taklîd*, thk. Salâh Muhammed Ebû'l-Hâc (Amman: Merkezü Envârî'l-ulemâ li'd-dirâsât, 2020), 20-32; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, “Mukaddime”, *Gamzü 'uyûni'l-besâir şerhu kitâbi'l-Eybâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1985), 1/d-h; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, “Mukaddime”, *Telkîbu'l-fiker bi-şerhi Manzûmeti'l-eser* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2009), 15-17; Bağdatlı, *Hediyye-tü'l-'ârîfin*, 1/164-165; Sinanoğlu, “Hamevî, Ahmed b. Muhammed”, 15/457.

İslam hukuk tarihinde bu amaçla telif edilmiş çok sayıda eser bulunmaktadır. Hanefî mezhebine ve kurucu imamına yönelik ithamlara karşı reddiye olarak kaleme alınan bu eserler, bir yandan saldırılara karşı bir savunma görevi yaparken diğer taraftan mezhebin üstünlüğünü ortaya koyma fonksiyonu icra etmektedir. Dolaylı olarak mezhebin devamı için önemli bir faaliyet yürüten bu literatür esasında yeteri kadar ilgi görmüş değildir. Hem *Tezhibü's-sabîfe*'nin bu literatür içerisindeki yerini göstermek hem de araştırmacıların dikkatini çekmek amacıyla -tespit edebildiğimiz kadarıyla- bu tür eserlerin bir listesini sunmak istiyoruz:

1. Kudûrî (ö. 428/1037) – *Nübze min Menâkibi Ebî Hanîfe*: Meşhur Hanefî fıkıh metni *el-Muhtasar*'ın müellifi tarafından yazılmış, 1,5 - 2 varaklık küçük hacimli bir eserdir. Ragıp Paşa Kütüphanesi (no: 1479/6, 69^b-71^a) ve Harvard Üniversitesi Houghton Kütüphanesi (no: Arab 283/13, 129^b-130^b) bünyesinde iki yazması bulunmaktadır. Müstakil olarak henüz neşredilmemiş olan *Nübze*, aynı müellifin *Şerhu Muhtasari'l-Kerbî* adlı kitabının girişinde alıntılanmış için bu eser içerisinde defaultle neşredilmiştir.

2. Ebû Bekir Atık b. Dâvûd el-Yemânî (ö. 460/1068) – *el-Beyan ve'l-burbân fi cümel min fedâili'l-İmâmi'l-A'zam*: Kudûrî'nin *Nübze*'siyle aynı yüzyılda kaleme alınan, ancak ondan daha geniş bir hacme sahip olan bir çalışmadır. Bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, no: 1933'teki mecmuanın başında yer almaktadır. 11 satırdan 64 varaklık bir hacme sahiptir. Henüz yazma halinde olup neşre konu edilmemiştir.

3. Kadı Ebû Cafer el-Belhî (ö. V/XI. yüzyıl) – *el-İbâne fi'r-red 'ale'l-müşenni'in 'alâ Ebî Hanîfe*: Yanlışlıkla Muvaffak el-Hâsî'ye (ö. 634/1237) de nispet edilen eser, Mehterhan Furkani tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir. Eser 56 sayfadan oluşmaktadır.³

4. Mahmûd b. Mahmûd b. Ebî'l-Fadl – *Fasl 'alâ takdîmi mezhebi Ebî Hanîfe*: (İrlanda) Chester Beatty Kütüphanesi, no: 4216'da bulunan mecmuanın 28-38. varakları arasında VII/XIII. yüzyılda istinsah edilmiş bir nüshası bulunmaktadır. Neşredildiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

5. Ebu'l-Muzaffer Şerefüddîn Îsâ b. Ebî Bekir b. Eyyûb (ö. 624/1227) – *es-Sehmü'l-musîb fi'r-red 'ale'l-Hatîb*: Bu isimle 2013 yılında neşredilmiştir (Dâru'n-Nevâ-

3 Mehterhan Furkani, "Tahkîku 'el-İbâne fi'r-red 'ale'l-müşenni'in 'alâ Ebî Hanîfe' li'l-Kâdî Ebî Ca'fer el-Belhî es-Sürmârî", *İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (2019), 89-145.

dir, Dimaşk). Bu baskısı 184 sayfalık bir hacme sahiptir. Mustafa Abdülkâdir Atâ tarafından *Kitâbü'r-Red 'alâ Ebî Bekir el-Hatîb el-Bağdâdî* ismiyle yanlışlıkla İbnü'n-Neccâr'a (ö. 643/1245) nispet edilerek yapılmış bir baskısı (Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye) daha vardır.

6. Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 642/1244) – *Kitâb fî'r-red 'alâ men yü'ânid Ebâ Hanîfe ve ashâbe*: Henüz yazma halinde olan eserin Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi'nde bir nüshası (Beyazıt Bölümü, no: 5196), Süleymaniye Kütüphanesi'nde de çeşitli isimlerle kayıtlı üç nüshası (Şehid Ali Paşa, no: 779, 780 ve 2732) mevcuttur.

7. Sıbt İbnü'l-Cevzi (ö. 654/1256) – *el-İntisâr ve't-tercîb li'l-mezhebi's-sabîh*: Sekiz babdan oluşan *el-İntisâr*, M. Zâhid Kevserî tarafından 1360/1941 yılında Kahire'de neşredilmiştir. 31 sayfalık orta hacimli bir eserdir.

8. Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) – *Risâle li-reddi'l-Gazzâlî fi tabtietihî li'l-İmâm Ebî Hanîfe*: 2-3 varaklık küçük bir hacme sahip olan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü, no: 860'ta bulunan mecmuanın 63-65. varakları arasındadır. Eserin neşredildiğine dair bir bilgiye ulaşılamamıştır.

9. Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. İshâk el-Gaznevî el-Hindî eş-Şiblî (ö. 773/1372) – *el-Gurretül-münîfe fi tercîbi mezhebi Ebî Hanîfe*: Salâh Ebu'l-Hâc tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir. 243 sayfalık geniş hacimli eser ihtilafî fıkıh meseleleri üzerinden Ebû Hanîfe'nin haklı olduğunu gösteren mahiyette bir çalışmadır.

10. Bâbertî (ö. 786/1384) – *en-Nüketü'z-zarîfe fi tercîbi mezhebi Ebî Hanîfe*: Belle el-Hasen Ömer tarafından 1997 yılında neşredilmiştir. 46 sayfalık bir hacme sahiptir.

11. İbn Bilâl Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 957/1550) – *Risâle fi tercîbi mâ zebebe ileybi Ebû Hanîfe*: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Bölümü, nr. 329'da bir nüshası bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla henüz neşredilmemiştir.

12. Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) – *Teşyî'u'l-fukabâi'l-Hanefiyye li-teşnî'is-süfehâi's-Şâfi'iyye*: Küçük hacimli bir çalışma olup henüz neşredilmemiştir. Çok sayıda yazma nüshası Türkiye ve dünya yazma eser kütüphanelerinde bulunabilmektedir.

13. Ali el-Kârî – *Risâle fî'r-red 'alâ tezyîfi mezhebi Ebî Hanîfe*: Henüz yazma halinde olan eserin, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi Bölümü, no: 409'da ve

aynı kütüphanenin Esad Efendi bölümü, no: 1690'da bulunan mecmuanın 374 ile 401 nolu varakları arasında iki nüshası bulunmaktadır.

14. Nûh b. Mustafâ er-Rûmî el-Konevî (ö. 1070/1660) – *el-Kelimâtü's-serîfe fi tenzîhi Ebî Hanîfe 'ani't-türrehâtî's-sabîfe*: Ebû Hanîfe biyografisi *ed-Dürri'l-munazzam*'ı da telif eden Nuh b. Mustafâ'ya aittir. Mehmet Ali Aytekin tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir (Konya 2008). 82 sayfadan müteşekkildir.

15. Ahmed el-Hamevî (ö. 1098/1687) – *Tezhibü's-sabîfe bi-nusreti'l-İmâm Ebî Hanîfe*: Çalışmamızın konusunu teşkil eden eserdir. Ayrıntılı bilgi verilecektir.

16. Mustafâ b. İsmâîl el-Fîlorinevî (ö. 1244/1828) – *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam*: Ebû Hanîfe'ye ithamlarda bulunan bir sufiye reddiye olarak kaleme alınan eserin tespit edebildiğimiz tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümü, no: 1257'de bulunmaktadır. 47 varaklık bir hacme sahiptir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla henüz neşredilmemiştir.

17. Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdullah b. el-Kâsım eş-Şîrmâzî – *Risâle fi'l-cevab 'an i'tirâzâtî'l-muhâlifîn li-Ebî Hanîfe*: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Bölümü, nr. 507'de bulunan mecmuanın 25 ile 42. varakları arasında yer almaktadır. Nüshanın sonunda 1311/1893 yılında tamam olduğuna dair bir kayıt bulunmaktadır. Eserin neşredildiğine dair bir bilgiye ulaşılamamıştır.

18. *Menâkıbü Ebî Hanîfe ve tevârîhu'l-eimmeti'l-erba' ve tercîbi mezhebîhî 'alâ mezhebîhim*: Müellifi bilinmeyen 3-4 varaklık küçük hacimli bir çalışmadır. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, 2305'te bulunan *Hulâsatü'l-fetâvâ* adlı eserin akabinde çok okunaklı olmayan bir nüshası yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla henüz yazma halindedir.

19. Ebû İsmâîl Vâizzâde Mustafa Nûreddin el-Hüseynî (ö. 1331/1913) – *el-Metâlibü'l-münîfe fi'z-zebb âni'l-İmâm Ebî Hanîfe*: 24 sayfalık küçük hacimli bir eser olup 1329/1911 yılında Bağdat'ta basılmıştır.

20. M. Zâhid Kevserî (ö. 1952) – *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkabû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*: Literatürün meşhur örneklerinden biridir. 1942 yılında Kahire'de basılmıştır.

21. M. Zâhid Kevserî – *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs 'an rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Hanîfe*: 1365/1946 yılında Kahire'de neşredilmiştir.⁴

4 Listenin hazırlanmasında şu kaynaklardan istifade edilmiştir: Fuat Sezgin, *Târibü't-türâsi'l-'Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyad: İmâm Muhammed b. Suud Üniversitesi Yayınları, 1991), I-3, 33-37; Ali Bardakoğlu, "Ebû Hanîfe (Literatür)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/143-144.

Daha detaylı bir araştırma ile bu listenin geliştirilmesi mümkündür. Taslak mahiyetinde de olsa listeden görüleceği üzere Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebini savunmak üzere kaleme alınmış çeşitli boyutlarda yirminin üzerinde çalışma bulunmaktadır. Bunlardan 11 tanesi günümüze ulaşmış olmasına rağmen henüz neşredilmemiştir.

Literatür içerisinde Hamevî'nin *Tezhibü's-sahîfe'si* küçük hacimli çalışmalar arasında değerlendirilebilir. Geç dönemde yaşamış bir müellif tarafından kaleme alındığı için kendisinden önce bu alanda yazılmış çok sayıda örneğin olduğu görülmektedir.

2.2. Müellife Aidiyeti

Tezhibü's-sahîfe'nin Ahmed el-Hamevî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Eserin temin ettiğimiz beş yazma nüshasının hepsinin sonundaki tamam kaydında yazar olarak Ahmed b. Muhammed el-Hamevî ismi mevcuttur. Birazdan hakkında bilgi verilecek olan Pertev Paşa, Vahit Paşa gibi eski tarihli nüshaların bulunduğu mecmualar, sadece Ahmed el-Hamevî'nin eserlerine hasredilmiş olup başka yazarların eserlerini içermemektedir. *Tezhibü's-sahîfe'nin* bu mecmualar içerisinde yer alması yazarının Ahmed el-Hamevî olduğuna ilaveten delil olarak zikredilebilir.

Müellifin hayatını ve eserlerini kaydeden biyografi kaynakları ile bibliyografik kaynaklarda da *Tezhibü's-sahîfe* ona nispet edilmektedir.⁵ Bu da eserin müellife aidiyetini destekleyen harici deliller olarak kaydedilebilir.

2.3. Muhtevası

Ahmed el-Hamevî, *Tezhibü's-sahîfe'sine* telif sebebini anlatarak giriş yapmaktadır. Mukaddimede ifade ettiği üzere Mısır valisinin de hazır bulunduğu bir ilim meclisinde *Tarîhu Bağdâd'da* geçen bazı rivayetler rahatsızlığa sebep olmuştur. Zira Ebû Hanîfe hakkında onun Mutezili olduğu, “Kuran mahluktur” tezini savunduğu, re'yi

5 Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/164; İsmail Paşa Bağdatlı, *Îzâbu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945), 1/278.

hadislerin önüne geçirdiği gibi ithamlar bu meşhur kaynakta yer almakta, bu kitaba müracaat eden ve ithamların asılsız olduğunu düşünen Hanefileri rahatsız etmektedir. Hamevî de mezhebinin imamı hakkındaki bu tezviratı ortadan kaldırmak amacıyla eserini yazmaya karar vermiştir.⁶

Müellif ithamları bertaraf etmek için Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *el-Usûl*'ünden bir alıntı yaparak konuya giriş yapmıştır. Aktardığına göre Ebû Hanîfe'nin akaid alanındaki üç eserinde Allah'ın sıfatlarını kabul etmesi, hayır ve şerriyle birlikte kaderin olduğunu söylemesi, fiille birlikte istitaati kabul edip kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söylemesi Ebû Hanîfe'nin Mutezilî olmadığını delili olarak sayılmalıdır.⁷

Müellif ardından ilk alıntıyı yaptığı *Usûlü'l-Pezdevî*'nin şerhine geçmiş, Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr*'ından uzun bir alıntı yaparak Ebû Hanîfe'nin kelamla iştigal ettiği dönemde Mutezile ve diğer ehl-i bidat ile yaptığı münazaralardan bahsetmiş, böylece Ebû Hanîfe'nin onlardan olamayacağını delillendirmeye çalışmıştır. İlerleyen bölümlerde bu iki eserden alıntılar yaparak konuyu ele almış; özetle Hanefilerin ahirette ru'yetullah'ın gerçekleşeceğini, kabir azabını, cennet ve cehennem yaratılmış olduğunu kabul etmeleri, Ebû Hanîfe'nin Cehm b. Safvân'ı (ö. 128/745) tekfir etmesi, Mutezile'nin isnad ettiği gibi "her müctehid ictihadında isabetlidir" görüşünde olmadıklarını gösteren fihhi meseleler üzerinden Ebû Hanîfe'nin bidat ehlinden olmadığını savunmuştur. İstitâat ve fasığın imamlığı konularındaki görüşleri sebebiyle Hanefilerin Mutezile'den olmadıklarını savunmuş; masum imam şartını ileri sürmemeleri ve abdestte ayakların yıkanması gerektiğini savundukları için Râfizîlerden, fasığın şahitliğini kabul etmeleri sebebiyle Mutezile ve Haricilerden, Allah'a mekan veya uzuv isnad eden dualara ve yeminlere cevaz vermemeleri sebebiyle Müşebbihe'den, had suçlarında cezanın yanı sıra tevbenin de gerektiğini söylemeleri nedeniyle Mürcie'den, kulun iradesini kabul eden birçok fihhi görüş ileri sürdükleri için de Cebriyye'den olamayacaklarını ifade etmiştir.⁸

Hamevî ehl-i bidat ithamını bu şekilde bertaraf ettikten sonra re'yi hadislerin önüne geçirdiği suçlamasına geçmiş, yine *Usûlü'l-Pezdevî* ve *Keşfü'l-esrâr*'dan alıntı-

6 Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Tezhibü's-sabîfe bi-nusreti'l-Îmâm Ebî Hanîfe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 624), 48b-49a.

7 Hamevî, *Tezhibü's-sabîfe* (Pertev Paşa, 624), 49a-49b.

8 Hamevî, *Tezhibü's-sabîfe* (Pertev Paşa, 624), 49b-51b.

lar yaparak konuyu ele almıştır. Ebû Hanîfe'nin fıkıh bilgisinin yanı sıra hadiste de alim olduğunu hem tikel rivayetlerle hem de Hanefîlerin Kitabın sünnetle neshini kabul etmeleri, mürsel rivayetleri zayi etmeyip amele medar görmeleri, mechul ravinin rivayetiyle amel etmeleri, sahabe kavlini delil kabul etmeleri gibi gerekçelerle iddianın asılsız olduğunu ortaya koymuştur.⁹

Müellif eserini Tâcüddîn es-Sübki'den (ö. 771/1370) yaptığı uzun bir alıntıyla bitirmektedir. Eserin bu kısmı iki bölümden oluşmaktadır. "Cerh ve Ta'dil Konusunda Bir Kaide" başlıklı ilk kısımda; bir kişi hakkında hem cerh hem de ta'dil rivayetleri gelmişse ihtiyaten cerh rivayetlerini önceleme ilkesinin herkes için geçerli olmayacağı, iyiliklerine dair çok sayıda rivayet gelen bir kişinin az sayıda cerh rivayetiyle ta'n edilemeyeceği ifade edilmiştir. Bunu desteklemek için alimlerin birbirleri hakkındaki değerlendirmelerine ihtiyatla yaklaşmak gerektiğine dair çok sayıda önemli isimden nakilde bulunulmuştur.¹⁰ "Tarihçiler Hakkında Bir Kaide" adlı ikinci kısımda ise birçok tarihçide taassup, özensiz nakilde bulunma gibi yanıltıcı tutumların olabileceği ifade edilmiş, güvenilir bir tarihçide bulunması gereken şartlar sıralanmıştır.¹¹ Müellif Sübki'den yaptığı bu alıntı ile başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefîler hakkındaki ithamların hem cerh ve ta'dil ilmi bakımından hem de tarih usulü bakımından hatalı olduğunu ortaya koymak istemiştir.

2.4. Kaynakları

Tezhibü's-sabîfe, küçük hacimli ve daha çok derleme nitelikli bir eser olduğu için müellifin istifade ettiği kaynaklar sınırlıdır. Eserin telifinde dört temel kaynaktan istifade edildiği söylenebilir. Bunlardan ilki, aynı zamanda telif sebebi olan ve Ebû Hanîfe'ye yönelik ithamların kaynağı olan el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd* adlı eseridir. Müellif ithamlardan bahsederken bu eserden bilgiler almıştır.

Tezhibü's-sabîfe'nin ithamlara cevap verilen bölümünün temel iki kaynağı, Fahrur'İslâm el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *el-Usûl*'ü ve Abdülazîz el-Buharî'nin (ö. 730/1330) bu eser üzerine yazdığı *Keşfü'l-esrâr* adlı şerhidir. Müellif Ebû Hanîfe

9 Hamevî, *Tezhibü's-sabîfe* (Pertev Paşa, 624), 51b-53a.

10 Hamevî, *Tezhibü's-sabîfe* (Pertev Paşa, 624), 53a-54b.

11 Hamevî, *Tezhibü's-sabîfe* (Pertev Paşa, 624), 54b-55b.

hakkındaki ithamlara kendi kalemi ile cevap vermek yerine, zaten cevapların hazır bir şekilde yer aldığı bu iki eserden -bazı tasarruflarla birlikte- uzun uzun alıntılar yapmayı tercih etmiştir. Müellifin bu usulü benimsemesi, eserinin derleme bir çalışma olarak nitelenebilmesine imkân tanımıştır.

Hamevî'nin yine uzun uzun alıntılar yapmak suretiyle istifade ettiği son kaynak, Şâfi müellif Tâcüddîn es-Sübki'nin (ö. 771/1370) *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ'sı*dır. Sübki'nin tarih usulü ile alakalı yazdığı iki kaide (*Kâ'ide fi'l-cerb ve't-ta'dil* ile *Kâ'ide fi'l-müerrihîn*) Ebû Hanîfe hakkındaki ithamlarda usul hatası yapıldığı için Hamevî tarafından esere dahil edilmiştir. Çoğunlukla aynen alıntı usulünün yapıldığı bu kısımda müellif, bazen ihtisara gitmekte, bazen de metin üzerinde küçük tasarruflarda bulunmaktadır.

2.5. Yazma Nüshaları

Yaptığımız taramalarda *Tezhibü's-sahîfe*'nin dünya kütüphanelerinde yedi nüshasını tespit ettik. Bunlardan Türkiye'de bulunan beş tanesini temin etme ve inceleme fırsatı bulduk. Bu nüshaların buldukları yerleri ve özelliklerini şöyle ifade edebiliriz:

2.5.1. Pertev Paşa Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi bünyesinde yer alan Pertev Paşa Koleksiyonuna ait 624 numaralı mecmuanın 48^b ile 55^b varakları arasında bulunmaktadır. Mecmuada 37 tane eser bulunmakta olup bunların tamamı Ahmed el-Hamevî'ye aittir. Müstensihleri değişebildiği için Hamevî'nin eserlerini bir araya getiren derleme bir mecmua olduğu söylenebilir.

Pertev Paşa nüshası, 25 satırdan 7,5 varaklık bir uzunluğa sahiptir. Ta'lik hattı ile yazılmış olup okunaklı bir nüsha olarak nitelenebilir. Konu değişikliği olan yerlerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Varak sonlarında ta'kibe bulunmaktadır.

Eserin sonunda müellifin tamam kaydından sonra istinsah tarihi kaydedilmiştir. Buna göre 3 Cemaziyelevvel 1093 (10 Mayıs 1682) Pazar günü istinsah işlemi tamamlanmıştır. Müstensih ismi bulunmamaktadır. Müellif hayatta iken istinsah edilmiş olması nüshayı önemli kılmaktadır. Mecmuanın en sonundaki 1105/1694 tarihli ferağ kaydında Durmuşzâde Ahmed tarafından istinsah edildiği ifade edilmiştir. Bu kaydın hattı *Tezhibü's-sahîfe*'nin hattına benzemekle birlikte aynı kalem-

den çıktığı kesin değildir. Yine mecmuanın son sayfasında 1105 tarihli mukabele kaydı bulunmaktadır. Ancak mukabelenin tüm mecmua için mi yoksa sadece son eser için mi olduğu, müellif nüshasıyla mı yoksa başka bir nüsha ile mi mukabele edildiği konusunda bilgi verilmemiştir.

Pertev Paşa nüshası, tahkikli metinde bâ (ب) rumuzu ile gösterilmiştir.

2.5.2. Vahit Paşa Nüshası

Kütahya'da bulunan Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan 468 numaralı mecmuanın 151^b ile 161^a varakları arasında yer almaktadır. Unvan sayfasında mecmuanın Ahmed el-Hamevî'nin eserlerine özgü olduğu ifade edilmiştir. Mecmua, müellifin 35 eserini ihtiva etmektedir.

Vahit Paşa nüshası, 21 satırdan 10 varaklık bir hacme sahiptir. Kalın uçlu kalemle nesih hattı kullanılarak yazılmıştır. Okunaklı olan nüshanın bazı sayfalarının kenarlarında cedvel, varak sonlarında da ta'kibe bulunmaktadır.

Eserin sonunda herhangi bir istinsah bilgisi görünmemektedir. Son sayfasında benzer iki kelime arasında 1 satırlık atlama bulunması, müellif hattı olmadığını göstermektedir. Ferağ kaydında müelliften “şeyhim” diye bahsedilmesi, bir öğrencisi tarafından istinsah edildiği yahut da öğrencisinin nüshasından kayıt konulmadan istinsah işleminin yapıldığı şeklinde yorumlanabilir. Mecmuadaki diğer eserlerin kayıtlarına bakıldığında kimisinin müellif hattından (bk. 55^a ve 210^a), kimisinin de öğrencisi Halil Efendi'nin hattından (bk. 50^a, 69^a ve 99^b) kopyalandığı görülmektedir. Unvan sayfasındaki en eski temellük kaydının 1130/1718 tarihli olması nüshanın bu tarihten önce istinsah edildiğini göstermektedir.

Vahit Paşa nüshası, tahkikte hâ (ح) rumuzu ile gösterilmiştir.

2.5.3. Esad Efendi Nüshası

Tezhibü's-sahîfe'nin bu nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 3631'de kayıtlı olan mecmuanın 109^a ile 113^b varakları arasında yer almaktadır. 39 kitabın yer aldığı mecmuanın unvan sayfasında Hamevî'nin eserlerini içeren bir mecmua olduğu ifade edilmiştir, ancak ona ait olmayan az sayıda çalışma da mecmua içerisinde bulunmaktadır.

37 satırdan 4,5 varak uzunluğunda olan bu nüsha, nesih hattıyla yazılmıştır. Hattı okunabilmekle birlikte yeterince açık değildir. Özellikle harflerin noktalarının birçok yerde diğer harfin üzerine kaymış olması nüshanın okunmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca müstensih yeterince titiz davranmamış, çok sayıda eksik ifade ve yazım yanlış içerecek şekilde istinsah işlemini gerçekleştirmiştir.

Esad Paşa nüshasında, *Tezhibü's-sahîfe*'nin gerek sonunda gerekse mecmuanın son varağında istinsah bilgileri bulunmamaktadır. Mecmuadaki diğer bazı eserlerde bu tür kayıtlar yer almakta olup bir tanesinde Ahmed b. Abdülkâdir adında bir kişi tarafından 1138/1726 tarihinde müellif hattından kopyalandığı ifade edilmiştir (182^a). Zahriyye sayfasındaki ilk temellük kaydının 1139/1727 tarihli olması, en geç bu tarihte istinsah işleminin tamamlandığını göstermektedir.

Esad Efendi nüshası, elif (ا) rumuzu ile gösterilmiştir

2.5.4. Veliyyüddin Efendi Nüshası

Bu nüsha, Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Bölümü, nr. 1550'de bulunan mecmuanın 326^b ile 331^a varakları arasında yer almaktadır. 694 varaklık büyük bir hacme sahip olan mecmua, sadece Hamevî'nin değil, başta hocası eş-Şürübülâlî (ö. 1069/1659) olmak üzere diğer müelliflerin eserlerini de içermektedir.

Veliyyüddin Efendi nüshası, Esad Efendi nüshasındaki gibi, 37 satırdan 4,5 varaklık bir hacme sahiptir. Okunaklı nesih hattıyla yazılmış, konu değişimlerinde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Nüsha üzerinde tashih işlemi yapılmış, bazı kelimeler karalanarak doğrusu hamîşe yazılmış, ifade eksiklikleri ve yanlışlar hamîşte düzeltilmiştir. Nüsha farklılıklarının Esad Efendi nüshası ile paralel gitmesi, aynı tarihlerde istinsah edilen bu iki nüshanın birbiriyle bağlantılı olduğunu, daha kapsamlı olduğu için muhtemelen bu nüshanın Esad Efendi nüshasından kopyalandığını göstermektedir.

Eserin sonunda istinsah kaydı yer almamakla birlikte, baştan sona aynı kalem-den çıktığı görülen mecmuanın son varağında¹⁸ Safer 1139 (15 Ekim 1726) Salı günü Mûsâ el-Minşâvî el-Ezherî tarafından istinsah edildiği ifade edilmiştir.

Vahit Paşa nüshası, tahkikte hâ (ه) rumuzu ile gösterilmiştir.

2.5.5. Emanet Hazinesi Nüshası

Bu nüsha, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi Bölümü, nr. 1733'te bulunan mecmuanın sekizinci eseri olarak 134^b-141^b varakları arasında yer almaktadır. Milli Saraylar İdaresi'nin yüksek fiyat politikası sebebiyle mecmuanın tamamını temin etme ve inceleme imkânımız olmamıştır. Harici kayıtlardan edindiğimiz izlenime göre Hamevî'nin başka eserlerini de içeren bir mecmua olduğunu tahmin etmekteyiz.

Bu nüsha, her biri 23 satır olan 7 varaktan oluşmaktadır. Okunabilecek açıklıkta nesih hattı ile yazılmıştır. Ana başlıklar kırmızı mürekkep kullanılarak belirtilmiştir. Varak sonlarında ta'kibe bulunmaktadır.

Eserin sonunda diğer nüshalarda da olan müellifin telif tarihi bilgisi yer almamakta, ancak istinsah bilgileri bulunmamaktadır. Mecmuanın son varığında da herhangi bir istinsah bilgisi yer almamaktadır. Zahriyye sayfasındaki temellük kaydı 1203/1789 tarihli olup eserin en geç bu tarihte istinsah edilmiş olduğu ifade edilebilir. Aynı sayfadaki mühürlerin tarihleri okunmamaktadır.

Daha eski tarihli yeterince nüsha bulunması sebebiyle Emanet Hazinesi nüshası tahkik işleminde kullanılmamıştır.

2.5.6. Kahire Nüshası

Eserin bir başka kopyası, (Kahire) el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 896 Mecâmî Bölümü, nr: بخت 46049'da bulunan mecmuanın başında yer almaktadır. Temin etme imkânını bulamadığımız bu nüsha, 21 satırdan 11 varak hacindedir. 1144/1731 yılında Mahmûd Abdüllatîf Fahrudîn tarafından istinsah edilmiştir. Eserin ilk ve son cümlelerini alıntılamanın katalogda kelime hatalarının bulunması,¹² nüshanın yeterince okunaklı olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

2.5.7. Bağdat Nüshası

Temin edemediğimiz bir diğer nüsha, (Bağdat) Mektebetü'l-Evkâfi'l-âmme, Mecâmî Bölümü, nr. 3796'da bulunan mecmuanın 25. eseridir. Katalogda nüsha hak-

12 Emînüddîn Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Bahtiyâr İbnü's-Sellâr, *Fibrisü mahtûtâti Mektebeti'l-Ezheri's-şerîf* (Kahire: el-Ezheru's-şerîf - Sakîfetü's-safâ el-ilmiyye, 2018), 23/47.

kında yeterince bilgi verilmemiştir. 15x21 cm ebatlarında 7 varaklık bir hacme sahiptir.¹³

3. Tahkikte İzlenen Yöntem

Çalışmamızda tahkik usulü olarak İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) esas alınmıştır. Temin ettiğimiz beş nüshadan hiçbirisi nitelikli kabul edilen üç tür nüshadan (müellif nüshası, müellife okunmuş nüsha, müellif nüshasıyla mukabele görmüş nüsha) olmadığı için tahkikte tercih yöntemi tatbik edilmiş, nüshaların her biri asıl kabul edilerek en doğru metin inşa edilmeye çalışılmıştır. Varak geçişlerinin belirtilmesinde ve tâzim/dua cümlelerinde en eski tarihli olduğu için Pertev Paşa nüshası esas alınmıştır. Sadece içerlek* konusunda İTNES'ten farklı bir usul takip edilmiş, eserde sayfalarca süren çok uzun alıntılar olduğu için hoş bir görüntü sunmaması sebebiyle içerlek uygulaması tatbik edilmemiştir.

Tahkikte Pertev Paşa, Vahit Paşa, Esad Efendi ve Veliyyüddin Efendi nüshaları kullanılmış; bu dört nüsha yeterli olduğu için daha geç tarihli Emanet Hazinesi nüshasına müracaat edilmemiştir. Yukarıda bahsedildiği üzere *Tezhibü's-sabîfe*'de başka kitaplardan uzun alıntılar yapıldığı için yazma nüshaların haricinde bu kitapların matbu nüshalarıyla da karşılaştırma yapılmıştır. Ancak müellif doğrudan almak yerine bazı tasarruflarda bulunarak ictibas yaptığı için matbu nüshadaki her farklılık dipnotta gösterilmemiş, sadece manayı etkileyen önemli farklılıklara işaret edilmiştir.

Müellif, eserinin ilk kısmında hiç başlıklandırma yapmamıştır. Tahkik işlemi neticesinde uygun görülen yerlere köşeli parantez [...] içerisindeki başlıklar tarafımızdan eklenmiştir.

Sonuç

Ahmed el-Hamevî'nin *Tezhibü's-sabîfe*'sinin değerlendirilmesi ve tahkikinin yapıldığı bu makalede müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, eserin tahkikli metni yapılmıştır. Çalışmada tahkiki yapılan kitabın da içinde bulunduğu "Ebû

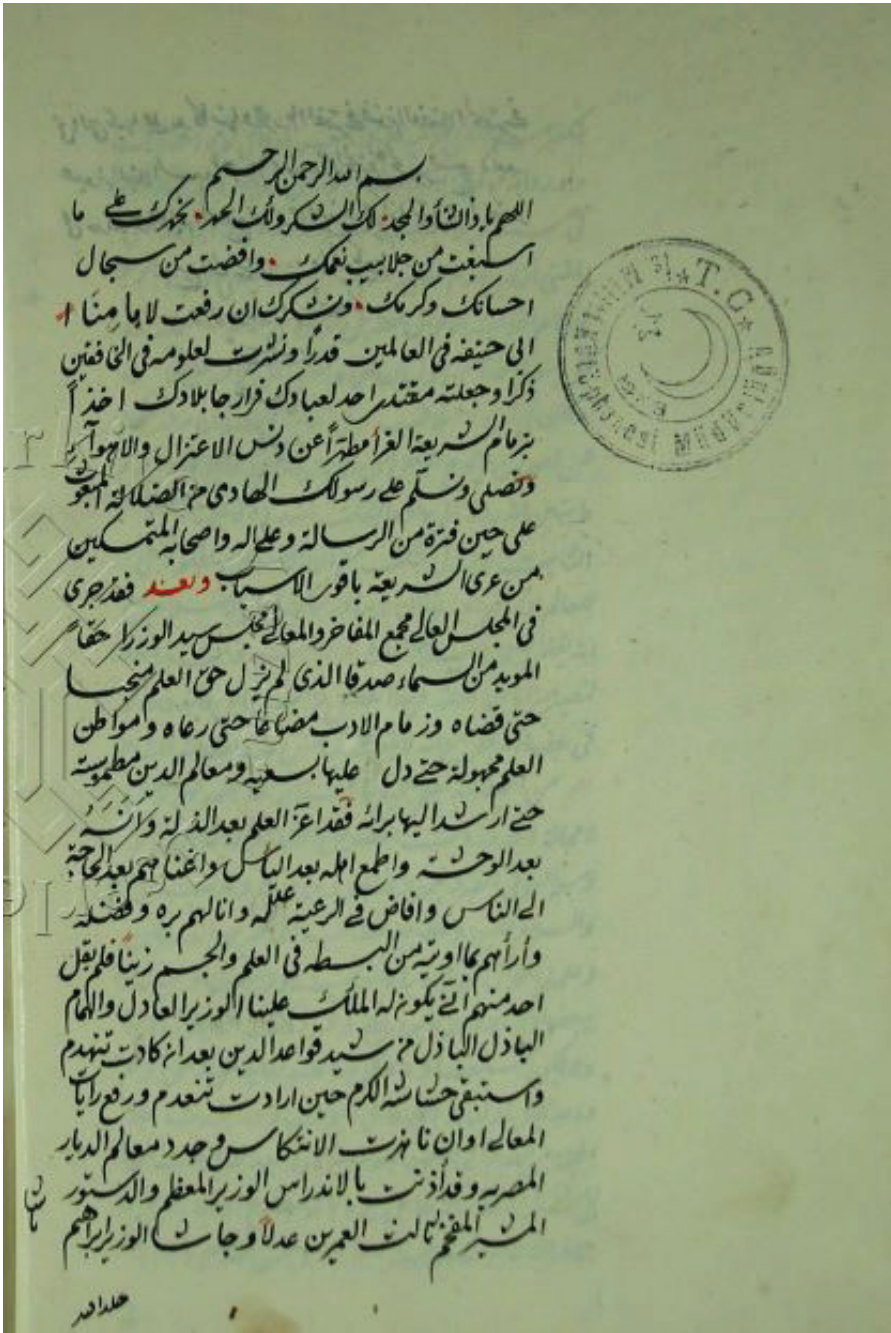
13 Abdullâh el-Cebûrî, *Fibrisü'l-mabtûtâtî'l-'Arabîyye fî Mektebeti'l-Evkâfi'l-'âmmе fî Bağdâd* (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1973), 1/395.

* İTNES (54 ve 60. maddeler), metin içerisinde üç satırdan daha uzun olan alıntıların içerlek şeklinde yapılmasını öngörmektedir. Bu uygulamaya göre uzun alıntılar ayrı bir paragrafta olmalı, her iki taraftan 1'er cm girinti yapılmalı ve metne göre 1 punto küçük (12 punto) olmalıdır.

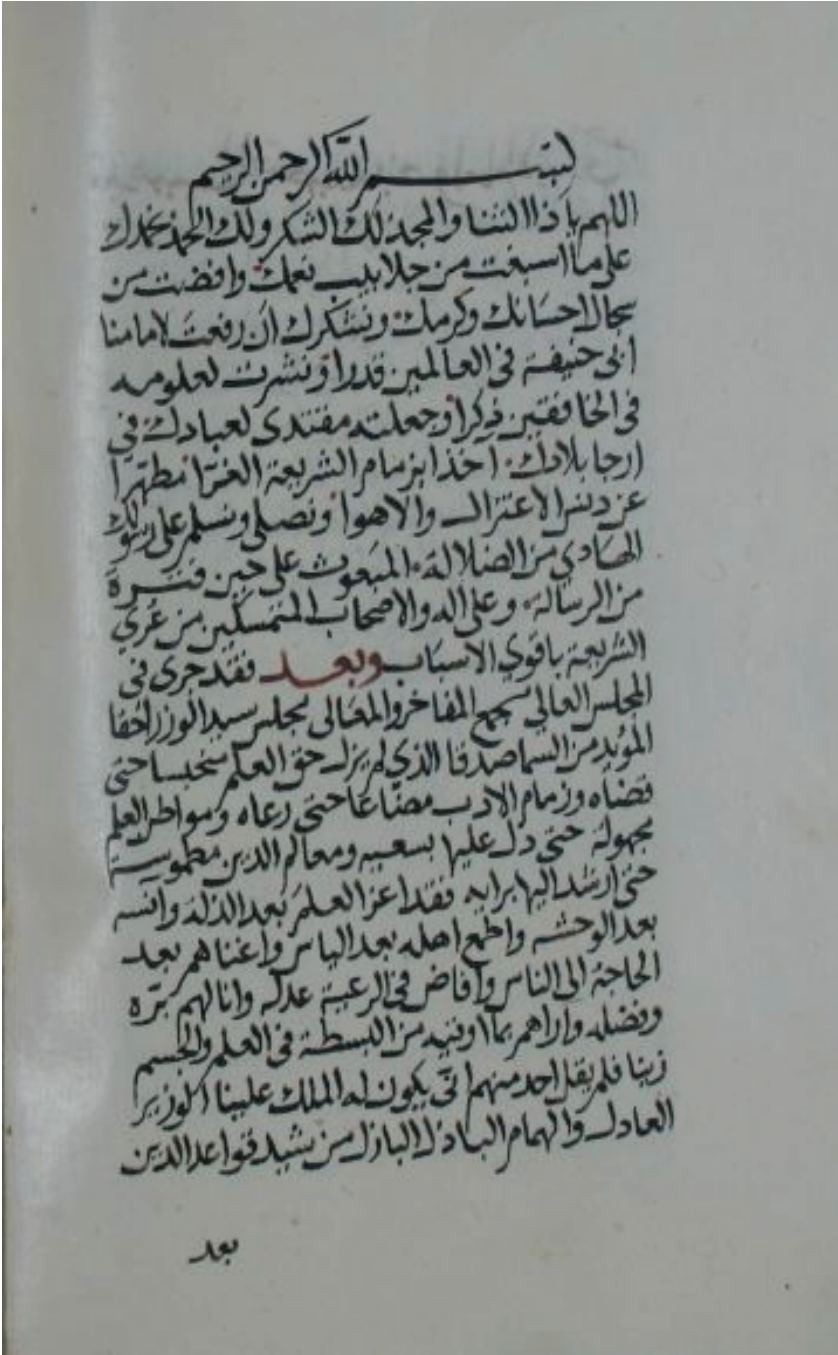
Hanîfe ve Hanefî mezhebini müdafaa eden eserler” literatürünün de bir listesi hazırlanmış, bunlardan henüz yazma halinde olanların tespit edilebilen nüshalarına işaret edilmiştir.

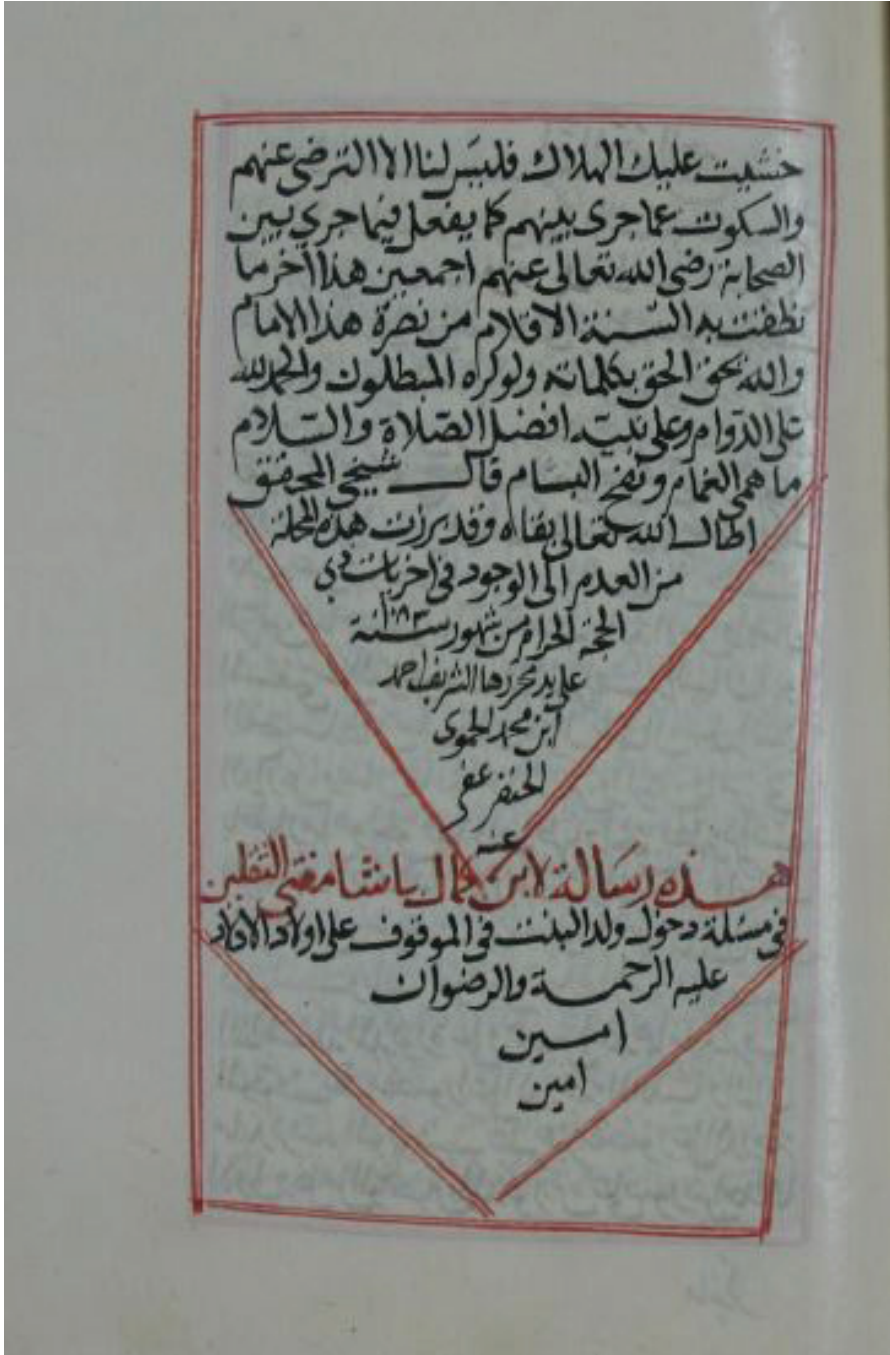
Netice olarak ifade edilebilir ki *Tezhibü’s-sahîfe*, Ebû Hanîfe’nin Mutezile ve diğer ehl-i bidat gruplara müntesip olduğu yönündeki ithamlar ile onun re’yi hadislerin önüne geçirdiği suçlamasına reddiye olarak kaleme alınmıştır. Müellif bu ithamlara kendi cümleleriyle cevap vermek yerine *Usûlü’l-Pezdevî* ve *Keşfü’l-esrâr* adlı eserlerden uzun alıntılar yapmayı, bu eserlerde geçen cevapları bir araya getirmeyi tercih etmiştir. Bu açıdan *Tezhibü’s-sahîfe*’nin bir derleme eser olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Eserin son kısmında konuyla bağlantılı olduğu için bir tarih usûlü hatasına dikkat çekilmiş; bu hatanın izahı için de yine bir başka kaynaktan, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*’dan alıntılar yapılmıştır.

Hanefî mezhebini savunan eserlere dair yaptığımız liste bir taslak çalışma mahiyetindedir. Dolayısıyla geniş kapsamlı bir araştırma yapılarak bu literatürün tüm öğeleriyle tespit edilmesi faydalı olacaktır.



لأنظر إلى كلام بعضهم في بعض الأذاني ببرها واضح مبين ثم إن
قدرت على التأويل وحسن الظن فدونك ولا فاضل
صفي عما جرت بينهم فانك لم تخلق لهذا فاستغفروا عما يعينك
ودع ما لا يعينك ولا يزال طالب العلم بهذا حتى يتخوض
فيما جرى بين السلف المحاضرين ويقضي لبعض على بعض
فأما ما كان ثم أياك انه تصفى لما انفق بين ابني حنيفة
الثوري او بين مالك وابن ذئب او بين احمد بن
صالح والنسائي او بين احمد بن حنبل والحارث المحمدي
والمعمر فانك اذا اشتغلت بذلك خربت عليك المدارك
فليس لنا الا الترضي عنهم والسكوت عما جرى بينهم
كما يفعل فيما جرت بين الصحابة رضي الله عنهم اجمعين
اخر ما نطقت به السنة الاقلام من نصرت هذا الامام والله
يحيى الحق بكلماته ولو كره المبطلون والحمد لله على الدوام وعلى
نبينا محمد افضل الصلاة والسلام ما همى الغمام ونفخ البثام
قال المؤلف اطال الله عمره وقد برزت هذه المجلة في عدم
الوجود في اخريات شهر ذي الحجة الحرام من سنة ١٠٨٣
على يد محررها الشريف احمد بن محمد الحنفى الجوزى عنده بحر كفا
في يوم الاحد ثالث شهر حجاز الـ
من سنة ١٠٩٦
احسن الله تعالى لمؤلفها
والكاتبين والمترجمين
وعالمها باعزاز
ولجميع المؤلفين
والمؤلفات
امين



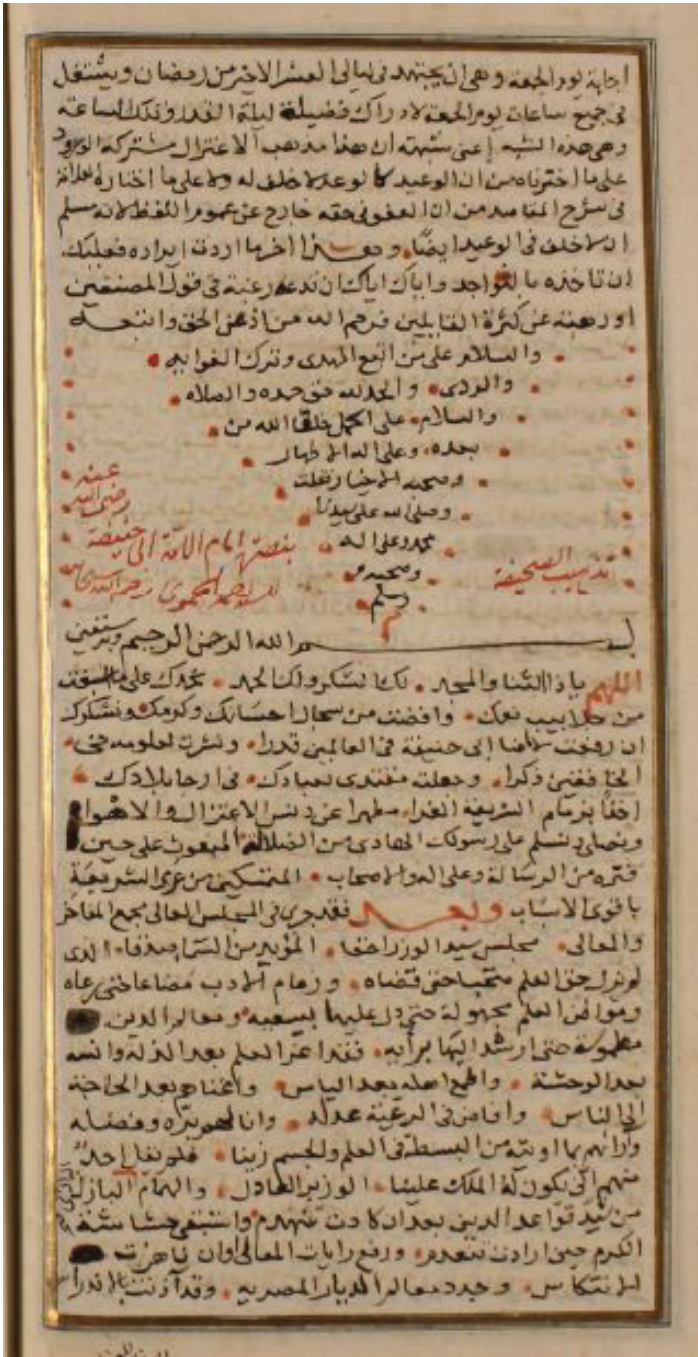


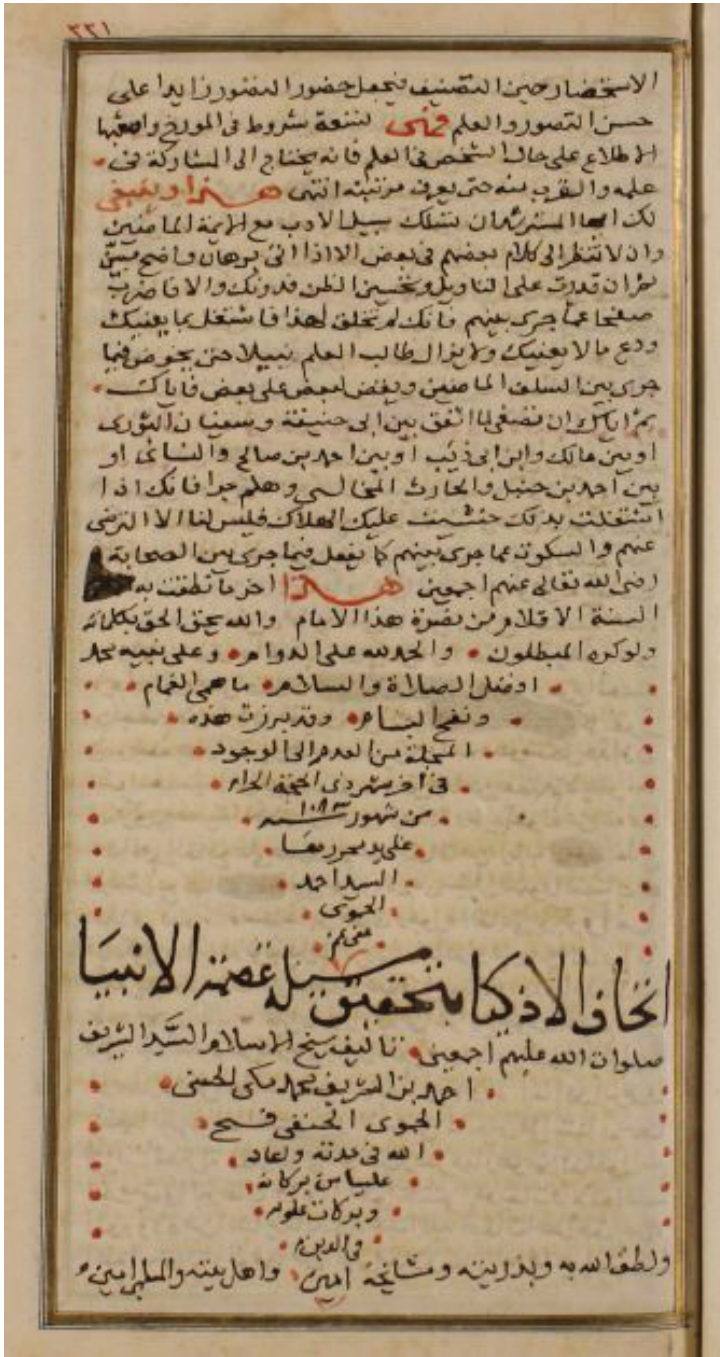
انواع المعروف يهدم ما قبله من الذنوب ويؤيد الاقسام ولم يثل ذلك ويمكن
ان يكون تغديداً فبذلك يظهروا علينا كما ورد ان من الذنوب ما يحسب
الاعمال الصالحة ما يكفر بالخطايا قال **لعن المشركين** قد كوش
عليه نواغضه ترك جواب الاذان يسلب عنه الايمان حين انتمز بعوذ
باسم من ذلك وقايدنا انما يه انه يجتنب اللبب المعاصي باسرها خيرا
عليه ان يتبع في ذلك المعصية ويتم في ان يعمل كل ساعة طعاما ان
يواظف تلك لادة والاصنافنا يتناسل بحجامة ومن يولد حيا له
عليه **وهو** ليل يواظف ليلة النور وساعة اجابة يوم الحقة
في بيوتهم في ليالي العشر الاخير من رمضان ويشغل بالجميع ساعة
يوم الجمعة يدرك فضيلة ليلة الغد وتلك الساعة وهذه
التعب اعني شهامة ان هذا مذهب الاعتزال مشغولة الورد عليه
ربا اختارنا من ان الوعيد لا يوجد لثقت له **ويحينا** اختاره العلامة
في شرح المقاصد من ان العنوة حقه خارج عن عموم النفل لا تمسك ان
لا حلف في الوعيد ايضا وهذا اجزا ردت ابراده فعليك ان تأخذه
بالواجب وايك اياك ان تدعه رغبة في قول المستبين ورهبة
من كثرة الغلابين فرم اسم من اذن الحق وانبعه والسلام عليه
• من اذبح العدي وترك الضاربة والرد والحد لم يمتق حرم •
• والقتلنا والسلام على كل اخلق اسم •
• العبد • وميل الى العباد وجميع •
• الاضيار والهدى اولا •
• واخر باطنا وظاهرا •
• امين •

تذهيب المصحف بصره الامام ابي حنيفة رضي الله عنه
عنه وعني عنه وارضاه بحاشية المحققين السيد احمد الحنوي
بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقفتي ورجائي
اللهم يا ذا الجلال والجلال والشكر والشكر والشكر عليك خيلنا
استغفرت من صلاب بيب نوك واقتت من سوال اسنانك وكوكك وشكرتك
ان رقت لاسانا ابي حنيفة في العالمين قدرا ونشرت لعلوم في
انما تفهين ذكرا وجعلت من قلدي لعبادك في ارض بلادك اخذنا
بزمنا الشريعة الغر سلطانا عن دس الاعتزال والاموات ونضيا وسلم
حيا رسولك المادي من الضلالة السجود عينا حين فتنة من الرسالة
وهي التواضع والاصحاب الخسكين من مرق التريفة ما قوت الاصاب امين
وهو فتدبر في المجلس العالي جميع المناظر والمعاصي
مجلس سيد الورى حفاه المويده من اسما صدقا الذي لم يزل حتى اعمل مقنا
صيق نضاه وزمام الالادب مضاه حتى رعاها ومواظف لا تعلم بمولده حتى
دل عليها بسعيه ومعالم الدين معلومة حتى ارشادها لهما بوابه المذاهب



Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 3631, vr. 113^b. Son Sayfa.





Beyazıt Yazma Eser Ktp, Veliyyüddin Efendi Bölümü, nr. 1550, vr. 331^a. Son Sayfa.

Kaynakça

- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-'arîfîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Îzâbu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945.
- Bardakoğlu, Ali. "Ebû Hanîfe (Literatür)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Cebertî, Abdurrahmân b. Hasan. *'Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-abbâr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1978.
- Cebûrî, Abdullâh. *Fibrisü'l-mabtûtâtî'l-'Arabîyye fî Mektebeti'l-Evkâfî'l-âmmе fî Bağdâd*. 4 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1973.
- Furkani, Mehterhan. "Tahkîku 'el-İbâne fî'r-red 'ale'l-müşenni'in 'alâ Ebî Hanîfe' li'l-Kâdî Ebî Ca'fer el-Belhî es-Sürmârî". *İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (2019), 73-181.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. "Mukaddime". *Gamzü 'uyûni'l-besâir şerbu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1985.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. "Mukaddime". *Telkîbu'l-fiker bi-şerbi Manzûmeti'l-eser*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2009.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. "Mukaddime". *ed-Dürrü'l-ferîd fî beyâni bükmi't-taklîd*. thk. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc. Amman: Merkezü Envârî'l-ulemâ li'd-dirâsât, 2020.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Tezhibü's-sabîfe bi-nusreti'l-Îmâm Ebî Hanîfe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 624, 48b-55b.
- İbnü's-Sellâr, Emînüddîn Ebü Muhammed Abdülvehhâb b. Bahtiyâr. *Fibrisü mabtûtâtî Mektebeti'l-Ezherî's-şerîf*. 28 Cilt. Kahire: el-Ezheru's-şerîf - Sakîfetü's-safâ el-ilmîyye, 2018.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimü musannifî'l-kütübî'l-'Arabîyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Muhıbbî, Muhammed Emîn. *Hülâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karnî'l-bâdiye 'aşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1867.
- Sezgin, Fuat. *Târîbu't-türâsi'l-'Arabî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. 8 Cilt. Riyad: İmâm Muhammed b. Suud Üniversitesi Yayınları, 1991.
- Sinanoglu, Mustafa. "Hamevî, Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: kâmus terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002.

B. Tahkikli Metin Neşri

تذهيب الصحيفة بنصرة الإمام أبي حنيفة [المقدمة]

بسم الله الرحمن الرحيم^١

اللهم يا ذا الثناء والمجد، لك الشكر ولك الحمد، نحمدك على ما أسبغت من جلايب نعمك، وأفضت من سجال^٢ إحسانك وكرمك، ونشكرك أن رفعت لإمامنا أبي حنيفة في العالمين قدرًا، ونشرت لعلومه في الخافقين ذكرًا، وجعلته مقتدى^٣ لعبادك في أرجاء بلادك، آخذًا بزمام الشريعة الغراء، مطهرًا عن دنس الاعتزال والأهواء. ونصلي ونسلم على رسولك الهادي من الضلالة، المبعوث على حين فترة من الرسالة، وعلى آله والأصحاب، المتمسكين من عري الشريعة بأقوى الأسباب^٤.

وبعد؛ فقد جرى في المجلس العالي، مجمع المفاخر والمعالي، مجلس سيد الوزراء حقًا، المؤيد من السماء صدقًا، الذي لم يزل حق العلم منحسبًا حتى قضاه، وزمام الأدب مُصاعًا حتى رعاه، ومواطن العلم مجهولة حتى دل عليها بسعيه، ومعالم الدين مطموسة حتى أرشد إليها برأيه. فقد أعز العلم بعد الذلة، وآنس بعد الوحشة، وأطمع أهله بعد اليأس، وأغناهم بعد الحاجة إلى الناس، وأفاض في الرعية عدله، وأنالهم برّه وفضله، وأراهم بما أوتيه^٥ من البسطة في العلم والجسم زينًا، فلم يقل أحد منهم: أنى يكون له المُلْك علينا^٦، الوزير العادل والهمام،

١ + وبه ثقني ورجائي؛ و+ وبه نستعين.

٢ السِّجَال: جمع السَّجَل، وهو الدلو العظيمة مملوءة، وملء الدلو، والرجل الجواد، والضرع العظيم. انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي «سجل».

٣ ب+ أحد.

٤ ب: وأصحابه.

٥ أ+ أمين.

٦ أ: متحبا أو منخبا.

٧ أ: أوتيهم.

٨ اقتباسًا من الآية: «أَلَيْ بِكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتِ سَعَةً مِنَ الْمَالِ» [البقرة، ٢/٢٤٧].

البازل^٩ البازل من شَيْدَ قواعد الدين بعد أن كادت تنهدم، واستبقى حُشاشة الكرم حين أرادت تنعدم، ورفع رايات المعالي أوان ناهزت الانتكاس، وجدّد معالم الديار المصرية، وقد آذنت بالاندراس، الوزيرُ المعظّم، والدستور المشير المفخّم، ثالث العمرين عدلاً وحاشاً،^{١٠} الوزير إبراهيم باشا^{١١} / خلّد الله دولته، وأبد^{١٢} صولته. ما وقع في تاريخ الخطيب^{١٣} البغدادي^{١٤} من^{١٥} الواقعة في حق إمام الأئمة وحبر هذه الأمة إمام الدين وسراج ذوي اليقين محيي السنة وقامع البدعة وناصر الحق وناصر الخلق إمام ذوي الاجتهاد والإتقان أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي -رضي الله تعالى عنه-،^{١٦} ولله در القائل:^{١٧}

أَيَا جَبَلِيَّ نُعْمَانَ إِنَّ حَصَاكُمَا لِيُحْصَى وَمَا تُحْصَى فَضَائِلُ نُعْمَانَ
جَلَائِلُ كُتُبِ الْعِلْمِ طَالَعٌ تَجِدُ بِهَا دَفَائِقَ نُعْمَانَ شَقَائِقَ نُعْمَانَ^{١٨}

من نسبته إلى مذهب الاعتزال، والقول^{١٩} بخلق القرآن وغير ذلك من مذاهب أهل الأهواء، ومن نسبته إلى تقديم الرأي على الحديث، وغير ذلك من أنواع الطعن والتجريح مما^{٢٠} هو بريء منه كما يشهد بذلك كتبه وكتب أصحابه، فغصّ من ذلك القول الفظيع والطعن الشنيع، واستتبح ذلك، وهاله ما هنالك، فدلّ ذلك^{٢١} على كمال إيمانه وعلو شأنه في معرفة^{٢٢} مراتب الأئمة وهداة الأمة،^{٢٣}

٩ - والبازل، [صح في الهامش: الباذي].

١٠ ب: وجاشا.

١١ كَتُبُهُ إِبراهيم باشا (ت. ١٠٩٨هـ/ ١٦٨٧م)، كان واليا على مصر أثناء تأليف هذه الرسالة سنة ١٠٨٣هـ/ ١٦٧٣م.

١٢ ح: وأيد.

١٣ ب: من الخطيب.

١٤ تاريخ بغداد أو مدينة السلام للخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م).

١٥ ب: في.

١٦ ح - رضي الله تعالى عنه؛ أ: عفا الله عنه ونفعا به.

١٧ ب- ولله در القائل.

١٨ نسبوا هذا الشعر إلى موفق بن أحمد المكي الخوارزمي (ت. ٥٦٨هـ/ ١١٧٢م) صاحب مناقب أبي حنيفة، ولكن لم أجده في مناقبه مطبوعاً ومخطوطاً.

١٩ ح: والخلق.

٢٠ ب: بما.

٢١ ب: ذلك.

٢٢ ب: معرفت.

٢٣ أ: والدين.

فأجبت^{٢٤} أن أذبَّ عن^{٢٥} حمى ذلك الإمام وأردّ ما قاله الحسدّة اللّيّامُ الذين^{٢٦} يريدون إبطال الدين وهدمَ قواعد المسلمين، وهيئات هيئات، يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره،^{٢٧} وقد وعد الله الحقَّ نصره وظهوره،^{٢٨} والباطلَ مَحَقَّهُ وتُبُورَه.^{٢٩} وقد آن^{٣٠} أن أشرع في المقصود معتصماً بالله المعبود.

[إبطال دعوى أن أبا حنيفة من أهل البدعة]

فأقول وبالله التوفيق، وبيده الهداية إلى سواء الطريق:

قال الشيخ الإمام المعظم والحبر الهمام المكرم مفخر^{٣١} الأنام فخر الإسلام أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين البزدوي^{٣٢} في ديباجة كتابه في الأصول: ^{٣٣} العلم نوعان: علم التوحيد والصفات، وعلم الشرائع والأحكام. والأصل في النوع الأول: التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى / والبدعة، ولزوم طريق السنة والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون، وهو الذي أدرّكنا عليه مشايخنا -رحمهم الله تعالى-، وكان على ذلك سلفنا؛ أعني: أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمداً^{٣٤} وعمامة أصحابهم -رضي الله تعالى عنهم-. وقد صنف أبو حنيفة -رحمه الله تعالى-^{٣٥} في ذلك -أي: في علم التوحيد والصفات- كتاب الفقه

٢٤ أ: فأجيب.

٢٥ أ: على.

٢٦ ب: الدين.

٢٧ هذه العبارة ملهمة من الآيتين الكريمتين: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة، ٩/٣٢]، ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمِّمٌ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [الصف، ٦١/٨].

٢٨ أ و- وظهوره.

٢٩ ب ح: ويتوره؛ و: ويتوره.

٣٠ أ و- آن.

٣١ أ: مفخم.

٣٢ أبو العسر البزدوي (ت. ٤٨٢هـ/ ١٠٨٩م) فقيه وأصولي حنفي بما وراء النهر، له تصانيف، منها: المبسوط، وشرح الجامع الكبير، وأصول البزدوي. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/ ٥٩٤-٥٩٥.

٣٣ يعني: أصول البزدوي المسمى: كنز الوصول إلى معرفة الأصول.

٣٤ ب أ و: محمد.

٣٥ ب: قد.

٣٦ ح و- تعالى.

الأكبر، وذكر فيه إثبات الصفات وإثبات تقدير الخير والشر من الله -عز وجل- وأن ذلك كله بمشيئته. وأثبت الاستطاعة مع الفعل، وأن أفعال العباد مخلوقة بخلق الله إياها كلها، وردّ القول بالأصلح. وصنّف كتاب العالم والمتعلم وكتاب الرسالة،^{٣٧} وقال فيه: لا يَكْفُرُ أحدٌ بذنب، ولا يخرج به من الإيمان، ويُترحم له -أي: يُدعى له بالرحمة-. وكان في علم الأصول -أي: أصول الدين- إمامًا صادقًا. وقد صحّ عن أبي يوسف أنه قال: ناظرت أبا حنيفة في مسألة خلق القرآن ستة أشهر، فاتفق رأيي ورأيه على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر. وقد صحّ هذا القول عن محمد -رحمه الله تعالى-، انتهى.^{٣٨}

قال العلامة عبد العزيز البخاري^{٣٩} في شرحه المسمى بـ«الكشف»: «اعلم أن غرض الشيخ من تقرير هذه الكلمات في أول الكتاب إبطال دعوى من زعم من المعتزلة أن أبا حنيفة -رحمه الله-^{٤١} كان على معتقدهم استدلالاً بما نُقل عنه أنه قال: «كل مجتهد مصيب»، ودفع طعن من طعن فيه من الشافعية وغيرهم من أصحاب الظواهر أنه كان من أصحاب الرأي، وأنه كان يقدم الرأي على السنة، فبدأ أولاً بإبطال دعوى المعتزلة، فقال: «وقد صنّف أبو حنيفة في ذلك -أي: في علم التوحيد والصفات- كتاب الفقه الأكبر». سماه أكبر؛ لأن شرف العلم وعظمته بحسب أشرفية^{٤٢} المعلوم، ولا معلوم أكبر / من ذات الله تعالى وصفاته، فلذلك سماه: أكبر.^{٤٣}

[٥٠]

ومما يدل على تبخّره في علم أصول الدين ما روى يحيى بن شيان عن الإمام أنه قال: كنت رجلاً أُعطيْتُ جدلاً في الكلام، فمضى دهرٌ فيه أترددُ وبه أخاصمُ وعنه أناضلُ، وكان أكثر أصحاب^{٤٤} الخصومات بالبصرة، فدخلتها نيفاً وعشرين مرة أقيم سنة وأقل وأكثر، وكنت قد نازعتُ طبقات الخوارج من الإباضية وغيرهم، وطبقات المعتزلة وسائر طبقات أهل الأهواء.

٣٧ يعني: الرسالة إلى عثمان البتي.

٣٨ أصول البزدوي، ص ٨٩-٩٠.

٣٩ علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت. ٧٣٠هـ / ١٣٣٠م) فقيه وأصولي، شرح أصول البزدوي وأصول الأخصيكي، وبدأ شرح الهداية ولم يتيسر له إتمامه بسبب موته. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/ ٤٢٨.

٤٠ كشف الأسرار، وهو أعظم شروح أصول البزدوي وأكثرها إفادة وبياناً. انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/ ١١٢.

٤١ أ+ تعالى.

٤٢ ح: الشرفية؛ في المطبوع: شرف.

٤٣ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١/ ٨.

٤٤ ب: أصحاب.

وكنتم بحمد الله أغلبهم وأقهرهم، ولم يكن في طبقات أهل الأهواء أحد أجدل^{٤٥}؛ من المعتزلة؛ لأن ظاهر كلامهم مُمَوَّة^{٤٦}؛ تقبله^{٤٧} القلوب، وكنتم أزيل تمويههم بمبدأ الكلام. وأما الروافض وأهل الإرجاء يخالفون الحق، وكانوا بالكوفة أكثر، وكنتم قهرتكم بحمد الله أيضًا، وكنتم أعداء^{٤٨} الكلام أفضل العلوم وأرفعها.

فراجعت نفسي بعد ما مضى لي فيه^{٤٩} عمر، وتدبرّت، فقلت: إن المتقدمين من أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم-^{٥٠} والتابعين وأتباعهم لم يكن يفوتهم شيء مما ندرکه نحن، وكانوا عليه أقدَرَ وبه أعرَفَ وأعلمَ بحقائق الأمور، ثم لم يتهيؤوا فيه متنازعين ولا مجادلين، ولم يخوضوا^{٥١} فيه؛ بل أمسكوا عن ذلك، ونهوا أشدَّ النهي، وإن خوضهم في الشرائع وأبواب الفقه، وكلامهم فيه، عليه تجالسوا، وإليه دعوا، وكانوا يطلقون الكلام والمنازعة فيه ويتناظرون عليه، على^{٥٢} ذلك مضى الصدر الأول من السابقين، وتبعهم التابعون. فلما ظهر لنا من أمورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض في الكلام، ورجعنا إلى ما كان عليه السلف، وشرعنا فيما شرعوا، وجالسنا أهل المعرفة^{٥٣} بذلك مع أنني رأيت من ينتحل الكلام ويجادل^{٥٤} فيه قومًا^{٥٥} ليس سيماهم سيما المتقدمين ولا منهاجهم منهاج الصالحين، رأيتهم^{٥٦} قاسية قلوبهم غليظة أفئدتهم، لا يباليون / مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح، فهجرتهم ولله الحمد. كذا ذكر الإمام ظهير الدين المرغيناني^{٥٧}

[٥٠ظ]

٤٥ أ-أجدل.

٤٦ ب- مموه.

٤٧ ب: تقبله.

٤٨ ب: أعداء.

٤٩ ح - فيه.

٥٠ ح + رضي الله عنهم.

٥١ ح: يخوضوا.

٥٢ ب - على.

٥٣ ب: المعتزلة.

٥٤ ب ح أ: ويحاول.

٥٥ ب ح أ و: قولاً، ولعل الصواب ما أثبتناه كما في كشف الأسرار.

٥٦ ب: ورأيتهم.

٥٧ أبو المحاسن ظهير الدين الحسن بن علي المرغيناني (ت. في العصر السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) تلميذ برهان الدين الكبير ابن مازة والمحمود الأوزجندی والكشاني، ومن تلامذته: قاضيخان وظهر الدين البخاري. وله: الأفضية والشروط، والفتاوى، والفوائد ومناقب الإمام الأعظم. انظر: كتابت أعلام الأخيار للكفوي، ٤٥٥-٤٥٦؛ الفوائد البهية للكفوي، ص ١٠٧-١٠٨.

في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة^{٥٨} - رحمه الله تعالى -^{٥٩}.

ثم قال الإمام فخر الإسلام: ودلت المسائل المتفرقة عن أصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على أنهم^{٦٠} لم يميلوا إلى شيء من مذاهب الاعتزال وإلى سائر الأهواء، وإنهم قالوا بحقيقة رؤية الله تعالى بالأبصار في دار الآخرة، وحقيقة^{٦١} عذاب القبر لمن شاءه، وحقيقة^{٦٢} خلق الجنة والنار، حتى قال أبو حنيفة - رحمه الله تعالى -^{٦٣} لجهم بن صفوان: «أخرج عني، يا كافر!» وقالوا بحقيقة سائر أحكام الآخرة على ما نطق به الكتاب والسنة، وهذا فصل يطول تعداداه.^{٦٥}

قال العلامة عبد العزيز البخاري^{٦٦} في شرحه:

اعلم أن أهل الأهواء تفرقوا على ست فرق: القدرية، والجبرية، والرافضة، والخارجة،^{٦٧} والمشبهة، والمرجئة؛ ثم تفرقت كل فرقة على اثنتي عشرة^{٦٨} فرقة، فصار الكل اثنتين^{٦٩} وسبعين فرقة على ما عرف، ففي المسائل المذكورة في المبسوط والجامع الصغير وغيرهما دليل على أنهم - يعني: أبا حنيفة وأصحابه -^{٧٠} لم يميلوا إلى شيء من هذه المذاهب، فقالوا في قوم صلّوا بالجماعة في ليلة مظلمة بالتحري، فوقع تحري كل واحد إلى جهة، إن من علم منهم^{٧١} بحال إمامه فسدت صلاته؛ لأن إمامه في زعمه مخطئ، فلو كان كل مجتهد مصيباً عندهم كما هو مذهب المعتزلة، لما صح القول منهم بفساد الصلاة كما لو صلّوا كذلك في جوف الكعبة.^{٧٢}

٥٨ من الكتب المفقودة لمناقب أبي حنيفة، ولم نعثر على نسخة له.

٥٩ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١/٩-١٠.

٦٠ ب: أنها.

٦١ ح: وحقّة.

٦٢ ح: وحقّة.

٦٣ ب - رحمه الله تعالى.

٦٤ أبو محرز جهم بن صفوان السمرقندي (ت. ١٢٨هـ/ ٧٤٥م) رأس الجهمية. انظر: الأعلام للزركلي، ٢/١٤١.

٦٥ أصول البرزوي، ص ٩٠.

٦٦ ب + رحمه الله.

٦٧ ب: والرجاحة.

٦٨ ب ح أ و: اثني عشر، ولعل الصواب ما أثبتناه كما في كشف الأسرار.

٦٩ ب أ و: اثنين.

٧٠ ب: وأصحاب.

٧١ ب: فهم.

٧٢ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١/١٠.

وقال الإمام^{٧٣} في ميراثِ فُسِّمَ بين الغرماء والورثة: «لا آخذ كفيلاً من الغريم ولا من الوارث، هو شيء احتاط به بعض القضاة، وهو جور.» سمي^{٧٤} اجتهادَ ذلك البعض جوراً، ولو كان كل مجتهد مصيباً عنده لما صح وصفه بالجور.

وقالوا فيمن حلف: إن لم آتِكَ غداً إن استطعتُ، فكذا إنه واقع على سلامة الأسباب والآلات / للعرف، فإن قال: عَنَيْتُ به استطاعةَ القضاء صُدِّقَ ديانَةً حتى لا يحنث، وإن لم يأتَه [٥١و] مع عدم المانع فدل أنهم قائلون بالاستطاعة مع الفعل على خلاف ما قاله المعتزلة.

وقالوا بجواز إمامة الفاسق وإن كانت مع الكراهة، وفيه رد لمذهب الخوارج، فإنهم قالوا بكفر من ارتكب معصية، وإمامة الكافر لا تجوز.

ولمذهب الرافضة، لأنهم شرطوا لصحة الإمامة الإمام المعصوم.

وقالوا: إذا قضى القاضي بشهادة الفُسَّاق^{٧٥} نفذ^{٧٦} قضاؤه؛ لأنهم مسلمون. وفيه رد لمذهب الخوارج والاعتزال.

وقالوا بفرضية غسل الرجلين، وفيه رد لمذهب الروافض.

واتفقوا على عدم جواز الدعاء^{٧٧} بقوله: «اللهم إني أسألك بمقعد العز من عرشك»^{٧٨} من القعود؛ لأنه يشير إلى التمكين. واختلفوا في جوازه بقوله: «... بمقعد^{٧٩} العز» من العقد،^{٨٠} فقال أبو يوسف: «لا بأس به للحديث الوارد فيه.» وقال أبو حنيفة ومحمد -رحمهما الله تعالى-: «لا يجوز»^{٨١}؛ لأنه يوجب تعلق العز بالعرش، ويوهم^{٨٢} حدوث هذه الصفة، والله تعالى بجميع^{٨٣} أوصافه قديم أزلي، والحديث شاذ لا يجوز العمل به في مثل^{٨٤} هذه الصورة.» وفيه رد لمذهب المشبهة.

٧٣ يعني: أبا حنيفة.

٧٤ أ: أسمى.

٧٥ أ: الفاسق.

٧٦ ب: تفسده؛ ح أ و: يفسد؛ ولعل الصواب ما أثبتناه كما في كشف الأسرار.

٧٧ أ: الذي.

٧٨ أ: غير شك.

٧٩ ب أ و: بمقعد.

٨٠ و: العقد.

٨١ ح - لا يجوز.

٨٢ ب ح أ و: وتوهم؛ ولعل الصواب ما أثبتناه كما في كشف الأسرار.

٨٣ و: يجمع.

٨٤ ب - مثل.

واختلفوا أيضًا في الحلف في الحلف^{٨٥} بوجه الله تعالى، فقال أبو يوسف: يكون يمينًا؛ لأن الوجه يُذكر بمعنى الذات، قال الله^{٨٦} تعالى: ﴿وَيَتَّقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن، ٥٥ / ٢٧]، وقال أبو حنيفة ومحمد: لا يكون يمينًا، وإنه من أيمان السُّفَّاه^{٨٧} الذين يذكرونه بمعنى^{٨٨} الجارحة. كذا في المبسوط، وفيه رد لمذهب المشبهة أيضًا.

وقالوا: إذا ارتكب العبد ذنبًا يوجب الحد، فأجري عليه الحد، لا يحصل له التطهير به^{٨٩} من غير توبة^{٩٠} وندم للحديث الوارد^{٩١} فيه، إليه أشير في سرقة المبسوط. وفيه رد لمذهب المرجئة؛ فإن عندهم / لا يضرّ ذنب^{٩٢} مع الإيمان كما لا تنفع طاعة مع الكفر.

[٥١ظ]

وبنوا مسائل لا تعدّ ولا تحصى على اختيار العبد، وفيه رد لمذهب المجبرة^{٩٣}.

ثبت بهذا أن أصحابنا -رضي الله عنهم-^{٩٤} لم يميلوا إلى شيء من مذهب أهل الأهواء، وخصّ نفى الاعتزال عنهم بالذكر أولاً، ثم عمّم ونفى جميع الأهواء عنهم؛ لأن المعتزلة هم المدعون أنهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من أهل الأهواء^{٩٥}.

[إبطال دعوى تقديم أبي حنيفة الرأي على الحديث]

ثم قال فخر الإسلام: وأصحابنا -رحمهم الله تعالى^{٩٦} يعني: أبا^{٩٧} حنيفة وأصحابه- هم^{٩٨} السابقون في هذا الباب -أي: الفقه-، ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى في علم

٨٥ أو: بالحلف.

٨٦ ح-أ-الله.

٨٧ في كشف الأسرار: السّفلة، أي: الجهلة.

٨٨ ب: يعني.

٨٩ و- به.

٩٠ أ: نوبة.

٩١ أ+ لا.

٩٢ ح: ذنبه؛ أو: ذنبا.

٩٣ ب: المخيرة.

٩٤ ح أو -رضي الله عنهم.

٩٥ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١/ ١٠-١١.

٩٦ و- تعالى.

٩٧ ب: أبي.

٩٨ أ- هم.

الشريعة، وهم الربانيون في علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة،^{٩٩} وهم أصحاب الحديث والمعاني.^{١٠٠}

قال العلامة عبد العزيز البخاري: لما طَعَنَ الخصومُ في أبي حنيفة وأصحابه -رحمهم الله تعالى-^{١٠٢} أنهم^{١٠٣} كانوا أصحاب الرأي دون الحديث، يعنون به «أنهم وضعوا الأحكام باقتضاء آرائهم، فإن وافق الحديث رأيتهم قبلوه، وإلا قَدَّموا رأيتهم على الحديث، ولم يلتفتوا إليه». رَدَّ عليهم طَعَنَهُم بقوله «وهم أصحاب الحديث».

وقد حكي أن^{١٠٤} الشيخ المصنف -يعني: فخر الإسلام- ناظر إمام الحرمين^{١٠٥} في أوان تحصيله ببخارى بإشارة أخيه صدر الإسلام أبي اليسر، وأفحمه، فلما تفرَّقوا^{١٠٦} قال إمام الحرمين: «إن المعاني قد تيسرت^{١٠٧} لأصحاب أبي حنيفة، ولكن لا ممارسة لهم بالحديث». فبلغ الشيخُ فردَّه في هذا التصنيف، فقال: «وهم أصحاب الحديث والمعاني». أما المعاني فقد سلَّم لهم العلماء؛ أي: سلَّموها لهم إجمالاً وتفصيلاً، أما إجمالاً فلأنهم سمَّوهم: «أصحاب الرأي» تعبيراً^{١٠٨} لهم بذلك، وإنما سمَّوهم بذلك؛ لإتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الأحكام ودقة نظرهم فيها وكثرة غوصهم^{١٠٩} عليها، وقد عجز عن ذلك عامة أهل زمانهم، فنسبوا أنفسهم إلى الحديث وأبا حنيفة وأصحابه إلى الرأي.

[٥٢]

٩٩ و: القدرة.

١٠٠ أصول البردوي، ص ٩٣.

١٠١ أ و: وقال.

١٠٢ أ و- تعالى.

١٠٣ أ- أنهم.

١٠٤ أ و- أن.

١٠٥ أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله الجويني النيسابوري (ت. ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) من أعلام الشافعية، فقيه، أصولي، متكلم، أديب. وله تصانيف كثيرة، منها: نهاية المطلب، والبرهان، والورقات. انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٥/ ١٦٥، ١٧١-١٧٢.

١٠٦ ب: تفرقا.

١٠٧ ب: يتيسر؛ ح و: تيسر؛ أ: تيسر؛ ولعل الصواب ما أثبتناه كما في كشف الأسرار.

١٠٨ ب: ح: تعبيراً.

١٠٩ في كشف الأسرار: تفريعهم.

وأما تفصيلاً فما روي عن مالك بن أنس -رحمه الله تعالى-^{١١٠} أنه كان يقول: «اجتمعت^{١١١} مع أبي^{١١٢} حنيفة، وجلسنا أوقاتاً، وكلمته في مسائل كثيرة، فما رأيت رجلاً أفقه منه ولا أغوص منه في معنى وحجة.» وروي أنه كان ينظر في كتب^{١١٣} أبي حنيفة^{١١٤} ويتفقه بها.

وبلغ ابن سريج^{١١٥} أن رجلاً وَقَعَ في أبي حنيفة، فدعاه، وقال: «يا هذا! أتقع في رجل سَلَّمَ له جميع الأمة ثلاثة أرباع العلم وهو لا يسَلِّم لهم^{١١٦} الربع!» قال: «وكيف ذاك؟» فقال: «العلم قسمان: سؤال وجواب، وإنه وضع المسائل،^{١١٧} فسَلِّم له النصف، ثم أجاب عنها، ووافقوه في النصف أو أكثر، فسَلِّم له الربع الآخر، وإنما خالفوه في الباقي، وهو لا يسَلِّم لهم ذلك، فبقي الربع متنازِعاً فيه بينه وبين الكل.»

وأما الحديث فهم أولى بأن يكونوا من أصحاب الحديث أيضاً تفصيلاً وإجمالاً، أما تفصيلاً فلما روي عن يحيى بن آدم^{١١٨} قال: إن في الحديث ناسخاً ومنسوخاً كما في القرآن، وكان النعمان جمع حديث أهل بلده كله، فنظر إلى آخر ما قُبِض عليه النبي صلى الله عليه وسلم، فأخذ به، فكان بذلك فقيهاً.

وعن نعيم بن عمرو^{١١٩} قال: سمعت أبا حنيفة يقول: عجباً للناس، يقولون: إني أقول بالرأي وما أفتي إلا بالأثر.^{١٢٠}

١١٠ ح - رحمه الله تعالى؛ أو: رضي الله عنه.

١١١ ب: أجمعت.

١١٢ ب: ابن.

١١٣ ح - كتب، صح هامش.

١١٤ ح + رحمهما الله تعالى؛ أ + رحمهم الله تعالى؛ و + رحمه الله تعالى.

١١٥ ب أو: شريح. | أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي (ت. ٣٠٦هـ/ ٩١٨م) من أشهر علماء الشافعية، تفقه على أبي القاسم الأنماطي، وله نحو ٤٠٠ كتاب، منها: الودائع لمنصوص الشرائع والخصال. انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٣/ ٢١، ٢٣.

١١٦ ب: له.

١١٧ أ: مسائل.

١١٨ أبو زكريا يحيى بن آدم بن سليمان القرشي الأموي الكوفي (ت. ٢٠٣هـ/ ٨١٨م) ثقة من رجال البخاري ومسلم وآخرين. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٩/ ٥٢٢-٥٢٤.

١١٩ ب ح أو: عمر، ولعل الصواب ما أثبتناه كما في فضائل أبي حنيفة لابن أبي العوام، ص ١٨٩. | نعيم بن عمرو القديدي من تلامذة أبي حنيفة. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٣/ ٥٦١.

١٢٠ و - أفتي إلا بالأثر، صح هامش.

وعن النضر^{١٢١} بن محمد^{١٢٢} قال: «ما رأيت أحداً أكثر أخذاً^{١٢٣} للآثار من أبي حنيفة.»

وعن يحيى بن نصر^{١٢٤} قال: سمعت أبا حنيفة يقول: «عندي صناديق من الحديث، ما أخرجتُ منها إلا اليسير الذي يُتفَع به.»

[٥٢ظ]

وعن أحمد بن يونس^{١٢٥} قال: سمعت أبي يقول: «كان أبو^{١٢٦} حنيفة شديد الأتباع للأحاديث الصحاح.»

وعن الفضيل بن عياض^{١٢٧} قال: كان أبو حنيفة^{١٢٨} فقيهاً معروفاً بالفقه مشهوراً^{١٢٩} بالورع واسع المال^{١٣٠} صبوراً على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصمت هارباً^{١٣١} من مال السلطان، وكان إذا ورد عليه مسألة فيها حديث صحيح أتبعه، وإن كان فيها قول عن الصحابة والتابعين أخذ به، وإلا قاس بأحسن القياس.

وقيل لعبد الله بن المبارك^{١٣٢} «المراد من الحديث الذي جاء أصحاب الرأي أعداء السنة» أبو حنيفة وأمثاله. فقال: «سبحان الله! أبو حنيفة^{١٣٣} يجهد جهده أن يكون عمله على السنة، فلا

١٢١ ب: النظر.

١٢٢ النضر بن محمد المروزي، من تلامذة أبي حنيفة، كان صديقاً لعبد الله بن المبارك. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٥٥٦/٣.

١٢٣ ح: أخذ.

١٢٤ ب: النصر؛ أو: نضر. | أبو عبد الله يحيى بن نصر بن حاجب القرشي (ت. ٢١٥هـ/٨٣٠م) من تلامذة أبي حنيفة. انظر: تاريخ بغداد للخليفة البغدادي، ٢٣٧-٢٣٨؛ مناقب أبي حنيفة للبرزاني، ص ١٢٥.

١٢٥ أبو عبد الله أحمد بن عبد الله بن يونس التميمي اليزبوعي الكوفي (ت. ٢٢٧هـ/٨٤٢م) قد ينسب إلى جده، ثقة. انظر: تهذيب الكمال للمزي، ١/٣٧٥-٣٧٨.

١٢٦ ب: أبي.

١٢٧ أبو علي الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي اليزبوعي (ت. ١٨٧هـ/٨٠٣م) ثقة. انظر: كتاب الطبقات الكبير لابن سعد، ٦١/٨.

١٢٨ و- شديد الاتباع للأحاديث الصحاح وعن الفضيل بن عياض قال كان أبو حنيفة، صح هامش.

١٢٩ ب: مشهور.

١٣٠ و+ شديد الاتباع بالأحاديث الصحاح وعن الفضل بن عياض وقال كان أبو حنيفة.

١٣١ و- الصمت هارباً.

١٣٢ أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك المروزي الحنظلي (ت. ١٨١هـ/٧٩٧م) تلميذ أبي حنيفة وصديقه، من أساتذة محمد بن الحسن الشيباني. له تصانيف، منها: كتاب الزهد والرقائق. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/٣٢٤-٣٢٦.

١٣٣ و- وأمثاله فقال سبحان الله أبو حنيفة، صح هامش.

يفارقها في شيء منه، فكيف يكون من أعادي السنة؟! إنما^{١٣٤} هم أهل الأهواء والخصومات الذين يتركون الكتاب والسنة، ويتبعون أهواءهم.»^{١٣٥}

وأما إجمالاً فلما ذكره^{١٣٦} الشيخ -يعني: فخر الإسلام- من تجويز أبي حنيفة وأصحابه نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم. ومن العمل بالمراسيل أيضاً تمسكاً بالسنة والحديث، يعني: اعتقدوا أن العمل بالمرسل مع صفة الإرسال أولى من الرأي، ومن ردّ المراسيل^{١٣٧} فقد ردّ كثيراً من السنة، فإنهم جمعوا المراسيل، فبلغ دفترًا قريبًا من خمسين جزءً أو أقل أو أكثر. وعمل بالفرع، يعني: القياس بتعطيل الأصل، أي: ملتبسًا بتعطيل الأصل وهو^{١٣٨} الحديث. ومن شرط صحة العمل بالفرع أن يكون مقرراً للأصل لا معطلاً له.^{١٣٩}

وقدموا حديث المجهول -وهو الذي لم يشتهر برواية الحديث ولم^{١٤٠} يُعرف إلا برواية حديث أو حديثين- على القياس كتقديم رواية معقل بن سنان^{١٤١} على القياس في مسألة المفوضة.^{١٤٢} [٥٣و]

وقدموا قول الصحابي على القياس لاحتمال السماع من الرسول، على ما يُعرف كل واحد ممّا ذكرناه في موضعه من أقسام السنة وأبواب النسخ.

وإذا ثبت ما ذكرنا من مذهبهم^{١٤٣} كيف يُظنّ بهم أنهم كانوا يقدّمون الرأي على الحديث الصحيح الثابت المتين، ومع ذلك قدّموا قول الصحابي ورواية المجهول على القياس، فلو زعم أحد أنهم خالفوا الحديث في صورة كذا وكذا، فذلك لمعارضة حديث آخر ثابت عندهم يؤيّده القياس أو للدلالة^{١٤٤} آية^{١٤٥} أو نحو ذلك على ما يُبين في الكتب الطوال. فأما أن يكون الرأي عندهم مقدّمًا على السنة كما ظنّه الطاعن فلا.^{١٤٦}

١٣٤ ح: إنها.

١٣٥ ب: هواهم. | كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١/١٦-١٧.

١٣٦ أ: ذكر.

١٣٧ ب: المرسل.

١٣٨ أ-وهو.

١٣٩ أ-ومن شرط صحة العمل بالفرع أن يكون مقرراً للأصل لا معطلاً له، صح هامش و.

١٤٠ ح: وهو.

١٤١ معقل بن سنان الأشجعي (ت. ٦٣ هـ/ ٦٨٣ م) صحابي، قتل يوم الحرة. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ص ٦٧٤.

١٤٢ ب: الفوضة.

١٤٣ أ: مذاهبهم.

١٤٤ ب: الدلالة.

١٤٥ أ-آية.

١٤٦ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١/١٧ باختصار.

وللّه در القائل:

وَقَدْ وَصَحَتْ شَمْسُ الْأَدِلَّةِ فَاسْتَبَيْنَ وَلَا تُوبِقُنْ نَفْسًا بَغِيرَ فَكَاكِهَا

إذا تقرّر ما ذكرناه وثبت ما حرّراه ظهر لك وأنّضح أن الخطيب البغدادي غير مُحَقَّق في دعواه، وأن جميع أهل السنة خصمواؤه فيما نقله عمّن افتراه،^{١٤٧} ويا عجباً لعين عمّيت عن نور ملاً شرقاً^{١٤٨} الأرض وغربها،^{١٤٩} وهداية أسبلت^{١٥٠} على فئة الضلال غربها،^{١٥١} وجمعت على الالتمام بهذا الإمام عجم الإسلام وعربها.^{١٥٢} وللّه در القائل:

هُم سَفَهُوا آرَاءَنَا^{١٥٣} وَإِمَامَنَا وَمَوْعِدَنَا وَالْقَوْمُ مُجْتَمَعُ الْحَشْرِ

وهاهنا^{١٥٤} قاعدتان، نختم بهما^{١٥٥} الكلام لمزيد نفعهما في هذا المقام، ذكرهما قاضي القضاة تاج الدين السبكي^{١٥٦} - رحمه الله تعالى -^{١٥٧}

[قاعدة في الجرح والتعديل]

القاعدة الأولى في الجرح والتعديل، وهي ضرورية نافعة لا تراها في شيء من كتب الأصول، فإنك إذا سمعت أن الجرح مقدّم على التعديل ورأيت الجرح والتعديل، وكنت غراً^{١٥٨} بالأمر وقدماً^{١٥٩} مقتصرًا على منقول الأصول، حسبت أن العمل على جرحه، فإياك ثم إياك

١٤٧ ب: إقراره.

١٤٨ و: سرق.

١٤٩ ح: ومغربها.

١٥٠ ب: أسبلت.

١٥١ ح: عزبها.

١٥٢ ب: وعزبها؛ أ: وغربها.

١٥٣ ب: أرينا.

١٥٤ ب: وها.

١٥٥ ب: بها.

١٥٦ أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين علي السبكي (ت. ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م) فقيه على المذهب الشافعي، تلمذ بين يدي العلماء المشهورين مثل المزني والذهبي. وصنف الكتب المهمة، منها: جمع الجوامع وطبقات الشافعية الكبرى والأشباه والنظائر. انظر: الدرر الكامنة لابن حجر، ٢/ ٤٢٥-٤٢٨.

١٥٧ ح أ و - رحمه الله تعالى.

١٥٨ أ: غيرها.

١٥٩ ب: غراباً لأمر وفده ما؛ و: وقدا. | والقدّم: بعيد الفهم غير فطن. المصباح المنير للفيومي «قدم».

[٥٣ظ] والحذرَ كلِّ الحذر / من هذا الحُسبان؛ بل الصواب عندنا أن الجراح لا يُقبل منه الجرحُ وإن فسرَّه في حقِّ مَنْ غلبت طاعاته على معاصيه ومادِّحوه على ذمِّه ومزكَّوه على جارحيه، إذا كان هناك قرينة يشهد العقل بأن مثلها حاملٌ على الوقية في الذي جرحه من تعصُّبٍ مذهبيٍّ أو مناقشةٍ دنيوية، كما يكون من النُّظراء^{١٦٠} أو غير ذلك، فإننا لا نلتفت^{١٦١} إلى الجرح فيه ونعمل بالعدالة، وإلا فلو فتحنا هذا الباب أو أخذنا بتقديم الجرح على إطلاقه لما سلِّم لنا أحد من الأئمة، إذ ما من إمامٍ إلا وقد طعن فيه طاعنون وهلك فيه هالكون.

وقد عقد الحافظ أبو عمر ابن عبد البر^{١٦٢} في كتاب العلم بابًا في حكم قول العلماء بعضهم في بعض، بدأ فيه بحديث الزبير رضي الله^{١٦٣} عنه «دَبَّ إليكم داء^{١٦٤} الأمم قبلكم الحسد والبغضاء» الحديث.

وروى بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما^{١٦٥} أنه قال: «استمعوا علم العلماء، ولا تصدَّقوا قول بعضهم على بعض، فوالذي نفسي بيده لهم أشدُّ تغايُّرًا من التُّيوس في زُرُوبها.»

وعن مالك بن دينار: ^{١٦٦} «يؤخذ بقول العلماء في كل شيء إلا قول بعضهم في بعض.»

وإذا كان كذلك فنقول: ^{١٦٧} لا يلتفت إلى كلام ابن أبي ذئب^{١٦٨} في مالك وابن مَعين^{١٦٩} في الشافعي والنسائي في أحمد بن صالح المصري،^{١٧٠} لأن هؤلاء أئمة مشهورون، صار

١٦٠ ب ح و: النظر.

١٦١ ب: تلفت.

١٦٢ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي النمري المالكي (ت. ٤٦٣هـ / ١٠٧١م) فقيه محدث مؤرخ أديب، صاحب التصانيف الفاتحة، منها: الاستيعاب والتمهيد والكافي والانتقاء. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٨/ ١٥٣-١٦٣.

١٦٣ ح أ و + تعالى.

١٦٤ ح: دار؛ و: واذ.

١٦٥ ح أ و - رضي الله عنهما.

١٦٦ أبو يحيى مالك بن دينار البصري (ت. ١٣١هـ / ٧٤٨م) كان ثقة قليل الحديث. انظر: كتاب الطبقات الكبير لابن سعد، ٩/ ٢٤٢.

١٦٧ ب: فتقول.

١٦٨ أ: ذويب. | أبو الحارث محمد بن عبد الرحمن ابن أبي الذئب القرشي المدني (ت. ١٥٩هـ / ٧٧٦م) صاحب الإمام مالك بن أنس. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٤/ ١٨٣.

١٦٩ أبو زكريا يحيى بن معين البغدادي (ت. ٢٣٣هـ / ٨٤٨م) إمام أهل الحديث في زمانه. انظر: تهذيب الكمال للمزي، ٣١/ ٥٤٣-٥٦٨.

١٧٠ أبو جعفر أحمد بن صالح المصري المعروف بابن الطبري (ت. ٢٤٨هـ / ٨٦٢م). انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٢/ ١٦٠-١٧٧.

الجراح لهؤلاء كالاتي^{١٧١} بخبر غريب، لو صحَّ لتوفّرت الدواعي على نقله، وكان القاطع قائماً على كذبه.

ومما ينبغي أن يُتفقّد عند الجرح حالّ العقائد واختلافها بالنسبة إلى الجراح^{١٧٢} والمجروح، فربّما خالف الجارحُ المجروحَ^{١٧٣} في العقيدة، فجرحه^{١٧٤} لذلك، وقد وقع هذا لكثير من الأئمة جرحوا بناءً على معتقدتهم وهم المخطئون والمجروح مصيب، وقد أشار شيخ الإسلام سيد المتأخرين / تقي الدين ابن دقيق العيد^{١٧٥} في كتابه الاقتراح^{١٧٦} إلى هذا وقال: أعراض^{١٧٧} المسلمين على^{١٧٨} حُفرة من حُفرة^{١٧٩} النار، وقَف على شفيرها طائفتان المحدثون والحكام.

ومن أمثلة ذلك قول بعضهم في البخاري، تركه أبو زرعة^{١٨٠} وأبو حاتم^{١٨١} من^{١٨٢} أجل مسألة اللفظ فيالله^{١٨٣} والمسلمين! أيجوز لأحد أن يقول: ^{١٨٤} البخاري متروك؟! وهو حامل لواء^{١٨٥} الصناعة ومقدّم أهل السنة والجماعة، ثم يالله^{١٨٦} والمسلمين! أتجعل

- ١٧١ ب: كالألي.
 ١٧٢ ب: الخارج.
 ١٧٣ ب: ح: والمجروح.
 ١٧٤ أ: فخرجه.
 ١٧٥ ب: العبد.
 ١٧٦ أ: الاقتراح؛ و: الاقتراح. | الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة من الصحاح لابن دقيق العيد أبي الفتح تقي الدين محمد بن علي القشيري القُوصي (ت. ٧٠٢هـ/ ١٣٠٢م).
 ١٧٧ ب: أعراض.
 ١٧٨ في طبقات الشافعية الكبرى: أعراض المسلمين حفرة من حفر النار.
 ١٧٩ ب: حفرة من حفر.
 ١٨٠ أبو زرعة عبيد الله بن عبد الكريم الرازي (ت. ٢٦٤هـ/ ٨٧٨م) محدث الريّ، ثقة. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٣/٦٥-٨٥.
 ١٨١ أبو حاتم محمد بن إدريس الحنظلي الرازي (ت. ٢٧٧هـ/ ٨٩٠م) شيخ المحدثين في الري، طوّف البلاد وجمع الأحاديث. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٣/٢٤٧-٢٦٣.
 ١٨٢ أ و: في.
 ١٨٣ ب: فيالله.
 ١٨٤ ب: يقال.
 ١٨٥ ب: لولا.
 ١٨٦ ب: بالله.

مَمَادِحُهُ مَدَامَ؟! فَإِنَّ الْحَقَّ فِي مَسْأَلَةِ الْفِظِّ مَعَهُ، إِذْ لَا يَسْتَرِيبُ عَاقِلٌ^{١٨٧} مِنَ الْمَخْلُوقِينَ
فِي أَنْ تَلْفُظَهُ مِنْ أَعْمَالِهِ الْحَادِثَةِ^{١٨٨} الَّتِي هِيَ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى، وَإِنَّمَا أَنْكَرَهَا الْإِمَامُ أَحْمَدُ
لِبِشَاعَةِ لَفْظِهَا.

ومن ذلك قول بعض المجسمة في أبي حاتم ابن حبان: «لم يكن له^{١٨٩} كبير دين، نحن
أخرجناه من سجستان؛ لأنه أنكر الحد لله». فَلَيَّتْ شِعْرِي مَن أَحَقُّ بِالْإِخْرَاجِ: مَنْ يَجْعَلُ رَبَّهُ
مَحْدُودًا أَوْ مَنْ يَنْزِهُهُ عَنِ الْجَسْمِيَّةِ؟^{١٩٠}

فَإِنْ قُلْتَ: فَهَلْ مَا قَرَّرْتُمُوهُ مَخْصُصٌ لِقَوْلِ الْأُمَّةِ إِنْ الْجَرَحُ مَقْدَمٌ عَلَى التَّعْدِيلِ، لِأَنَّكُمْ
تَسْتَشْنُونَ جَارِحًا كَمَنْ^{١٩١} هَذَا شَأْنُهُ، قَدْ نَدَّرَ بَيْنَ الْمَعْدَلِينَ. قُلْتَ: لَا! فَإِنْ قَوْلُهُمْ: «الْجَرَحُ مَقْدَمٌ
عَلَى التَّعْدِيلِ» إِنَّمَا يَعْنُونَ حَالَ تَعَارُضِ الْجَرَحِ وَالتَّعْدِيلِ، فَإِذَا تَعَارَضَا^{١٩٢} مِنْ جِهَةِ التَّرْجِيحِ
قَدَّمْنَا الْجَرَحَ لِمَا فِيهِ مِنْ زِيَادَةِ الْعِلْمِ، وَتَعَارُضَهُمَا هُوَ اسْتَوَاءُ الظَّنِّ عِنْدَهُمَا، لِأَنَّ هَذَا شَأْنُ
الْمَتَعَارِضِينَ، أَمَا إِذَا لَمْ يَقَعْ اسْتَوَاءُ الظَّنِّ عِنْدَهُمَا^{١٩٣} فَلَا تَعَارُضَ،^{١٩٤} بَلِ الْعَمَلُ بِأَقْوَى الظَّنِّينِ مِنْ
جَرَحٍ أَوْ تَعْدِيلٍ، وَفِيمَا نَحْنُ فِيهِ لَمْ يَتَعَارَضَا، لِأَنَّ غَلْبَةَ الظَّنِّ بِالْعَدَالَةِ قَائِمَةٌ، وَهَذَا كَمَا أَنَّ الْجَارِحَ
إِذَا كَانَ أَكْثَرَ قُدِّمَ الْجَرْحُ إِجْمَاعًا، لِأَنَّهُ لَا تَعَارُضَ وَالحَالَةَ هَذِهِ. إِذَا عَرَفْتَ هَذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ لَيْسَ
كُلُّ^{١٩٥} جَرَحٍ مَقْدَمًا.^{١٩٦}

وهنا فائدتان نختم بهما^{١٩٧} هذه القاعدة.

١٨٧ ح: أحد.

١٨٨ ب: أفعال المحادثة؛ أ و: للحادثة.

١٨٩ أ و- له.

١٩٠ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٩/٢، ١٢-١٣ بتصرف واختصار.

١٩١ في طبقات الشافعية الكبرى: لمن.

١٩٢ في طبقات الشافعية الكبرى: لأمر.

١٩٣ و- لأن هذا شأن المتعارضين، أما إذا لم يقع استواء الظن عندهما.

١٩٤ ب: تعارضظن.

١٩٥ ب- كل.

١٩٦ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٢/٢٠-٢١.

١٩٧ ب: بها.

[الفائدة الأولى]

إحدهما: ١٩٨ أن قولهم: «لا يُقبل الجرحُ إلا مفسراً» إنما هو في جرح من ثبتت ١٩٩ / عدالته واستقرت، فإذا أراد رافعٌ رفعها ٢٠٠ بالجرح، قيل: «أنت ببرهان على هذا» أو فيمن لم يعرف حاله ولكن ابتدره جارحان ومزكيان، فيقال إذ ذاك للجرحين: «فسراً ما رميتماه به». أما من ٢٠١ ثبت ٢٠٢ أنه مجروح فيقبل قولٌ من أطلق جرحه لجريانه على الأصل المقرّر عندنا، ولا نطالبه بالتفسير، إذ لا حاجة إلى طلبه.

والفائدة الثانية ٢٠٣

إنا لا نطلب التفسير من كل أحد؛ بل إنما نطلبه حيث يحتمل الحال شكاً، إما لاختلاف ٢٠٤ في الاجتهاد أو لتهمة يسيرة في الجارح أو نحو ذلك مما لا يوجب سقوط قول الجارح، ولا ينتهي إلى الاعتبار به على الإطلاق؛ بل يكون بين بين. أما إذا انتفت ٢٠٥ الظنون واندفعت التُّهم وكان الجارح ٢٠٦ حبراً من أبحار الأمة مبرأً عن مظان التهمة أو كان المجروح مشهوراً بالضعف متروكاً عند النقاد فلا نتلّعثم ٢٠٧ عند جرحه، ولا نحوّج الجارح إلى تفسير؛ بل طلبُ التفسير منهم ٢٠٨ والحالة هذه طلبٌ لغيبية ٢٠٩ لا حاجة إليها، فنحن نقبل ٢١٠ قول ابن معين في إبراهيم بن شعيب المدني: ٢١١ «شيخٌ روى عنه ابن وهب، إنه ليس بشيء» وفي

١٩٨ ب: أحدهما.

١٩٩ ب: أثبت؛ و: ثبت.

٢٠٠ أ: رافعها.

٢٠١ و: في.

٢٠٢ أ: يثبت.

٢٠٣ ب: والقاعدة.

٢٠٤ و: الاختلاف.

٢٠٥ أ: انفقت.

٢٠٦ ب: الخارج.

٢٠٧ أ: نتلّعثم؛ و: نتلّعثهم.

٢٠٨ في طبقات الشافعية الكبرى: منه.

٢٠٩ ح: لغيبية.

٢١٠ ب: تقبل.

٢١١ أ: المذني. | إبراهيم بن شعيب بن ميثم الأسدي الكوفي، من شيوخ الشيعة، روى عن جعفر الصادق. أنظر: ذيل لسان الميزان لحاتم بن عارف العوني، ص ٢٠-٢١.

إبراهيم بن يزيد المدني: ٢١٢ «إنه ضعيف» وفي الحسين بن الفرج ٢١٣ الخياط: ٢١٤ «إنه كذاب يسرق الحديث» وعلى هذا، وإن لم يبيِّن الجرح، لأنه إمام مقدَّم في هذه الصناعة، جرح طائفةً غير ثابتي العدالة والثبت، ولا يُقبل قوله في الشافعي ولو فسّر وأتى بألف إيضاح لقيام القاطع على أنه غير محقّ بالنسبة إليه. فاعتبر ما أشرنا إليه في ابن معين وغيره، واحتفظ ٢١٥ بما ذكرناه تنتفع به. ٢١٦

[قاعدة في المؤرخين]

القاعدة الثانية ٢١٧ في المؤرخين، وهي نافعة جداً، فإن أهل التاريخ ربما وضعوا من أناس، أوقفوا أناساً، إما لتعصّب أو جهل ٢١٨ أو لمجرد اعتماد على نقل من لا يوثق به أو غير ذلك من الأسباب. والجهل في المؤرخين ٢١٩ أكثر منه في / أهل الجرح والتعديل، وكذلك التعصّب، قل أن رأيت تاريخاً خالياً من ذلك.

[٥٥]

فالرأي عندنا ألا يُقبل مدح ولا ذم من المؤرخين إلا ٢٢٠ بما اشترطه إمام الأئمة وجبر الأمة، ٢٢١ وهو الشيخ الإمام الوالد ٢٢٢ - يعني: قاضي القضاة تقي الدين السبكي ٢٢٣ البالغ مرتبة الاجتهاد المطلق - قال ونقلته من خطّه في مجاميعه: ٢٢٤ يشترط في المؤرخ الصدق، وإذا نقل

٢١٢ من ضعفاء الرواة. انظر: الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي الجرجاني، ١/ ٣٧٤.

٢١٣ ب: فرج؛ ح أو: فرج، ولعل الصواب ما أثبتناه كما في طبقات الشافعية الكبرى.

٢١٤ انظر: ديوان الضعفاء والمتروكين للذهبي، ص ٩٠.

٢١٥ و: فاحتفظ.

٢١٦ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٢/ ٢١-٢٢.

٢١٧ ب: الثالثة.

٢١٨ في طبقات الشافعية الكبرى: لجهل.

٢١٩ ب: المؤرخين.

٢٢٠ ح: ولا.

٢٢١ ب: الأئمة.

٢٢٢ ب: الولد.

٢٢٣ والد صاحب طبقات الشافعية الكبرى، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي الأنصاري السبكي (ت.

٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م)، فقيه أصولي محدث حافظ مفسر مقرئ متكلم نحوي لغوي صاحب التصانيف الكثيرة، مثل:

تكملة شرح المهذب والابتهاج في شرح المنهاج. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٣/ ٤٧-٥٣.

٢٢٤ أ: مجاميعه.

يَعتمد اللفظ دون المعنى وألا يكون ذلك الذي نقله أخذه من^{٢٢٥} المذاكرة، وكتبه بعد ذلك، وأن يسمى المنقول عنه، فهذه شروط أربعة فيما ينقله.

ويشترط^{٢٢٦} فيه أيضا لما يترجمه من عند نفسه، ولما عساه يطوّل في التراجم من المنقول، ويقصّر أن يكون عارفاً بحال صاحب الترجمة علماً ودينًا وغيرهما من الصفات، وهذا عزيز^{٢٢٧} جدا. وأن يكون حسن العبارة عارفاً بمدلولات الألفاظ. وأن يكون حسن^{٢٢٨} التصور حتى يتصور حال ترجمته جميع حال^{٢٢٩} ذلك الشخص ويعبر عنه بعبارة لا تزيد عليه ولا تنقص عنه. وألا يغلبه الهوى، فيخيّل إليه هواه الإطناب في مدح من يحبّه والتقصير في غيره، بل إما أن يكون مجرداً عن^{٢٣٠} الهوى وهو عزيز^{٢٣١}، وإما أن يكون عنده من العدل ما يقهر به هواه ويسلك طريق الإنصاف^{٢٣٢}.

فهذه أربعة شروط أخرى، ولك أن تجعلها خمسة؛ لأن حُسن تصوّره وعلمه قد لا يحصل معهما الاستحضار حين التصنيف، فيجعل حضور التصور زائداً على حسن التصور والعلم، فهي تسعة شروط في المؤرخ، وأصعبها الاطلاع على حال الشخص في العلم، فإنه يحتاج إلى المشاركة في علمه والقرب منه حتى يعرف مرتبته، انتهى^{٢٣٣}.

هذا وينبغي لك أيها المسترشد أن تسلك^{٢٣٤} سبيل الأدب مع الأئمة الماضين، وألا تنظر إلى كلام بعضهم في بعض إلا إذا أتى ببرهان^{٢٣٥} واضح مبين، ثم إن قدرت على التأويل وتحسين الظن فدونك، وإلا فاضرب صفحاً عما جرى بينهم، فإنك لم تُخلق لهذا، فاشتغل بما يعينك، ودع ما لا يعينك، ولا يزال طالب العلم نبياً حتى يخوض فيما

[٥٥٥ظ]

٢٢٥ في طبقات الشافعية الكبرى: في.

٢٢٦ ب أو: يشترط؛ في طبقات الشافعية الكبرى: ويشترك.

٢٢٧ أ: عزيزاً.

٢٢٨ و- العبارة عارفاً بمدلولات الألفاظ وأن يكون حسن، صح هامش.

٢٢٩ أ: حال جميع.

٢٣٠ أ: غير.

٢٣١ ب: العزيز.

٢٣٢ أ: الانصاف.

٢٣٣ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٢/ ٢٢-٢٣ بتصرف واختصار.

٢٣٤ ب: تسالك.

٢٣٥ و: برهان.

جرى^{٢٣٦} بين السلف الماضين^{٢٣٧} ويقضي لبعض على بعض، فإياك ثم إياك أن تُصغى لِمَا اتَّفَقَ بين أبي حنيفة وسفيان الثوري^{٢٣٨} أو بين مالك وابن أبي ذئب^{٢٣٩} أو بين أحمد بن صالح والنسائي أو بين أحمد ابن حنبل والحارث المحاسبي^{٢٤٠} وهلمَّ جرًّا. فإنك إذا اشتغلتَ بذلك خشيتُ عليك الهلاكَ، فليس لنا إلا الترضي عنهم والسكوتُ عما جرى بينهم، كما يُفعل فيما جرى بين الصحابة -رضي الله تعالى عنهم أجمعين-^{٢٤١}

هذا آخر ما نقطتُ به ألسنة الأقالام^{٢٤٢} من نصرة^{٢٤٣} هذا الإمام، والله يحق الحق بكلماته ولو كره المبطلون.

والحمد لله على الدوام، وعلى نبيه محمد^{٢٤٤} أفضل الصلاة والسلام،^{٢٤٥} ما همى الغمامُ ونفخ^{٢٤٦} البِشَامَ.^{٢٤٧}

قال المؤلف^{٢٤٨} أطال الله^{٢٤٩} عمره: ^{٢٥٠}وقد برزت هذه المجلة^{٢٥١} من العدم إلى الوجود في أخريات^{٢٥٢}

٢٣٦ ح - بينهم فإنك لم تخلق لهذا، فاشتغل بما يعينك ودع ما لا يعينك، ولا يزال طالب العلم نبيلًا حتى يخوض فيما جرى.

٢٣٧ ب: المحاضين.

٢٣٨ أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري الكوفي (ت. ١٦١هـ/٧٧٨م) أحد الأئمة المجتهدين، من أقران أبي حنيفة. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢/٣٨٦-٣٩١.

٢٣٩ ب - أبي.

٢٤٠ ب: المحارسي؛ أ: المحاسبي؛ و: المخالسي. | أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي البصري (ت. ٢٤٣هـ/٨٥٧م) زاهد مشهور. وله كتب، مثل: الرعاية. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢/٥٧-٥٨.

٢٤١ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٢/٢٧٨ بتصرف واختصار.

٢٤٢ ب: الأقالام.

٢٤٣ ب: نصرت.

٢٤٤ ح - محمد.

٢٤٥ أ - والسلام.

٢٤٦ ب: ونفخ.

٢٤٧ ح و: البسام.

٢٤٨ ح: شيخي المحقق.

٢٤٩ ح + تعالى.

٢٥٠ ح: بقاءه؛ أ: فسح الله في مدته؛ و - قال المؤلف أطال الله عمره.

٢٥١ ح: المحلة.

٢٥٢ و: آخر.

شهر ٢٥٣ ذي الحجة الحرام، من شهور سنة ١٠٨٣ على يد محررها الشريف^{٢٥٤} أحمد بن محمد^{٢٥٥}
الحموي الحنفي،^{٢٥٦} عني عنه. ٢٥٧

المصادر والمراجع

- الاستيعاب في معرفة الأصحاب؛
أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي النمري (ت. ٤٦٣هـ / ١٠٧١م).
نشر: عادل مرشد، دار الأعلام، عمان ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
- أصول البزدوي (المسمى: كنز الوصول إلى معرفة الأصول)؛
أبو الحسن فخر الإسلام علي بن محمد أبو العسر البزدوي (ت. ٤٨٢هـ / ١٠٨٩م).
تحقيق: سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية ودار السراج، بيروت ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م.
- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين؛
خير الدين الزركلي (ت. ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م).
دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢م.
- تاريخ بغداد (المسمى: تاريخ مدينة السلام)؛
أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣هـ / ١٠٧١م).
تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال؛
أبو الحجاج جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن المزي (ت. ٧٤٢هـ / ١٣٤١م).
تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
- الجواهر المضبية في طبقات الحنفية؛
أبو محمد محيي الدين عبد القادر بن محمد ابن أبي الوفاء القرشي (ت. ٧٧٥هـ / ١٣٧٣م).
تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، جيزة ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة؛

٢٥٣ ح - شهر.

٢٥٤ و: السيد.

٢٥٥ و- بن محمد.

٢٥٦ ب: أ: الحنفي الحموي؛ و- الحنفي.

٢٥٧ أ: عفا الله عنه بمنه وكرمه أمين.

شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت. ٥٨٢هـ/١٤٤٩م).

دار الجليل، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

- ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم لين؛

أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الدمشقي الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٨م).

تحقيق: حماد بن محمد الأنصاري، مكتبة النهضة الحديثة، مكة ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

- ذيل لسان الميزان: رواية ضعفاء أو تكلم فيهم لم يذكروا في كتب الضعفاء والمتكلم فيهم؛

حاتم بن عارف العوني.

دار عالم الفوائد، رياض ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

- سير أعلام النبلاء؛

أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الدمشقي الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٨م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

- طبقات الشافعية؛

تقي الدين أبو بكر بن أحمد ابن قاضي شهبة الدمشقي (ت. ٨٥١هـ/١٤٤٨م).

نشر: عبد العليم خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

- طبقات الشافعية الكبرى؛

تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت. ٧٧١هـ/١٣٧٠م).

تحقيق: عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م.

- فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه؛

أبو القاسم عبد الله بن محمد بن أحمد الحارثي السعدي (ت. ٣٣٥هـ/٩٤٦م).

تحقيق: لطف الرحمن البهرايجي، المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

- الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛

محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (ت. ١٣٠٤هـ/١٨٨٦م).

نشر: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

- القاموس المحيط؛

أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت. ٨١٧هـ/١٤١٥م).

تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

- الكامل في ضعفاء الرجال؛

أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (ت. ٣٦٥هـ/٩٧٦م).

تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت د.ت.

- كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار؛
محمود بن سليمان الكفوي (ت. ٩٩٠هـ/ ١٥٨٢م).
تحقيق: صفوت كوسا وآخرون، مكتبة الإرشاد، إسطنبول ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م.
- كتاب الطبقات الكبير؛
محمد بن سعد الزهري (ت. ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م).
تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البرزوي؛
علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت. ٧٣٠هـ/ ١٣٣٠م).
مطبعة شركة صحافي عثمانيه، إسطنبول ١٣٠٨هـ.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛
حاجي خليفة / كاتب چلبی مصطفی بن عبد الله القسطنطيني (ت. ١٠٦٧هـ/ ١٦٥٧م).
نشر: محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلگه الكليسي، مطبعة المعارف، إسطنبول ١٩٤١م.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير؛
أبو العباس أحمد بن محمد الفيومي (ت. ٧٧٠هـ/ ١٣٦٨م).
تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار العارف، القاهرة د.ت.
- مناقب أبي حنيفة؛
حافظ الدين محمد بن محمد الكردي البزازي (ت. ٨٢٧هـ/ ١٤٢٤م).
دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛
أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلکان الإربلي (ت. ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م).
تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٦٨-١٩٧٢م.

Critical Edition and Analysis of Aḥmad al-Ḥamawī's *Tadhīb al-ṣaḥīfah bi-nuṣrat al-Imām Abī Ḥanīfah*

Huzeyfe ÇEKER

In the history of Islamic jurisprudence, the grouping expressed as *abl al-ra'y* and *abl al-ḥadīth* is an important intellectual separation that also forms the basis of juristic schools. As with any difference of opinion, the two groups have defended their own views and tried to refute the views of the other one. However, sometimes one of the groups had adopted the way of making various accusations about the general or symbol names of those who defend the opposite opinion. On the other hand, *abl al-ra'y* was not interested enough in writing a biography because they were more engaged in fiqh activities. Whereas *abl al-ḥadīth* has been more engaged in collecting and transmitting information about people as a continuation of the *jarḥ* and *ta'dīl* (criticism and justification of a transmitter) culture. Consequently, information about past scholars has mostly reached our days through their (i.e. *abl al-ḥadīth*) records. Accusations made by *abl al-ḥadīth* about the proponents of the *abl al-ra'y* have also taken place in the reliable sources of biography, along with other information.

Abū Ḥanīfah, one of the most prominent figures of the *abl al-ra'y*, also had been affected by this propaganda, many negative rumors about him were mentioned in famous biographical sources. Ḥanafī scholars, who wanted to prove that those accusations are unfair, had also written many works and created a sort of rejection literature. One of the examples of this literature, which is still mostly in handwriting form, is the work of Aḥmad al-Ḥamawī named *Tadhīb al-ṣaḥīfah bi-nuṣrat al-Imām Abī Ḥanīfah*. In this article, which was written to draw attention to the relevant literature through the book of al-Ḥamawī (d. 1098/1687), first of all, information about the author will be given. Then, the introduction and evaluation of the work will be made. Lastly, the ideas defended in the work will be presented to the researchers by conducting a critical edition of the work. The article introduces and

evaluates the mentioned work, lists the works that make up the literature defending Abū Ḥanīfah. And finally presents critical edition of it. Thus, it is aimed at both making the researchers benefit from the content of the work and drawing attention of the critical editors to the relevant literature.

As far as we have detected, the number of works written in defense of Abū Ḥanīfah exceeds twenty. About half of them are still in manuscript form. Among these works, some of which are of great volume, *Tadhīb al-ṣaḥīfah* can be characterized as a small work with a narrow scope.

As for the story of the writing of the work, al-Ḥamawī who lived in XI/XVII century in Egypt, had been disturbed by some narrations in al-Khatīb al-Baghdādī's (d. 463/1071) famous work *Tārīḥu Baghdād*. Because in the aforementioned work, narrations about Abū Ḥanīfah belonging to bid'at factions such as Mu'tazilah, giving priority to analogy (qiyās) above the hadith, not taking authentic hadiths into consideration, building his fiqh doctrine on weak hadiths are mentioned. Thus, wishing to prove that these criticisms are unjust, al-Ḥamawī had produced *Tadhīb al-ṣaḥīfah*. Instead of building his work from scratch, al-Ḥamawī compiled his work by combining scattered information from three main sources, sometimes just copying them and sometimes summarizing. He constructed the part where there are accusations against Abū Ḥanīfah relying on al-Bazdawī's (d. 482/1089) *al-Uṣūl* and its commentary *Kashf al-Asrār*. Then he composed the second part of the work by quoting a long passage from Tājuddīn al-Subkī's (d. 771/1370) *Tabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā* in order to expose the methodological mistakes made in accusations against Abū Ḥanīfah.

In the first part, in which the accusations that related Abū Ḥanīfah to destructive sects (ahl al-bid'ah) were answered, by using as evidence Abū Ḥanīfah's own sentences in his works, events quoted in the sources where his life is described, and the views of his madhhab. From the statements made in his works about the creed ('aqāid), it has been revealed that he cannot be in the opinion of the Mu'tazilah and Murji'ah sects. Apart from his discussions with destructive sects (ahl al-bid'ah), it has been substantiated that he is on the line of *ahl al-sunnah* based on the views of his juristic school. For example, it has been stated that he cannot be from the Rāfizites because he argues that the feet should be washed during ablution, as well as from the Mu'tazilites and the Khārijites because he accepts the testimony of the unrighteous and wrong-doers (i.e. fāsiq). Over and

above that he cannot be considered as a Murjite because of the fact that he holds that punishment as well as repentance should be required for *hudūd* crimes.

Besides Abū Ḥanīfah's profound knowledge of fiqh, narrations indicating that he was a prominent scholar of the hadīth were also mentioned in the work as refutation of the rumours accusing him with giving preference to the reason over the hadīths. In addition, it has been revealed that the claim is baseless due to the fact that Ḥanafīs accept repealing of the text of Qur'an with the texts of the Sunnah, consider the *mursal narrations* (*hadīth mursal*) as means of juristic reference, take into consideration narrations of the unknown narrator (*riwāyah al-majhūl*), accept the opinions of the Companions as juristic evidence etc.

In the second part of the work, the readers discretion is drawn to the methodological errors made concerning Abū Ḥanīfah. At the beginning of this section which is quoted from Tājuddīn al-Subkī (d. 771/1370) as “a principle on *jarḥ* and *ta'dīl*”, it is stated that if there are numerous narrations about a person both criticizing (*jarḥ*) and justifying (*ta'dīl*) him, it is not an overall rule that the accusations have to be given the preference. Also, it is expressed that the person about whom a great number of praising narrations are spread cannot be deemed as unreliable due to a few accusations about him. In order to support this fact, it has been mentioned from many important figures that it is necessary to approach the assessments of scholars about each other with caution. In the second part called “a principle about historians”, it was stated that there may be misleading attitudes such as bigotry and careless transfer in many historians, and the conditions that should be found in a reliable historian were listed. With his quotations from al-Subkī, the author wanted to show that the accusations about the Ḥanafīs and especially Abū Ḥanīfah, are erroneous both in terms of *jarḥ* and *ta'dīl* and in terms of the historical method.

Keywords: Islamic Law, Ḥanafī Law School, Abū Ḥanīfah, al-Ḥamawī, *Tadhīb al-ṣaḥīfah*.

İbrahim Kûrânî'nin “*Cilâu'l-fuhûm fi tabkiki's-sübût ve ru'yeti'l-madûm*” Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri

Öz: İbrahim Kûrânî (ö. 1101/1690) Osmanlı coğrafyasında yaşamış önemli âlimlerden biridir. Başta Kelâm ve Tasavvuf olmak üzere İslâmî ilimlerin tümüyle iştigal eden Kûrânî, bu alanlarda seksene yakın eser telif etmiştir. Kaleme almış olduğu eserlerden biri de İslâm düşüncesinde tartışma konularından biri olan ma'dûm problemini ihtiva eden “*Cilâu'l-fuhûm fi tabkiki's-sübût ve ru'yeti'l-madûm*” adlı risalesidir. Kûrânî kendisine yöneltilen ma'dûmun şeyiyyetine dair soru üzerine kelâmcılar ve mutasavvıflara göre ma'dûm problemini ele almakta ve söz konusu soruyu cevaplandırmaktadır. Ma'dûm probleminin yanı sıra konuyla ilintili olarak gördüğü mahiyet, zihni varlık ve âyân-ı sabite konularına değinmekte ve bunlarla ilgili yaklaşımları ele almaktadır. Eser, ma'dûmun şeyiyyeti meselesine dair kelâm ve tasavvuf âlimlerinin yaklaşımlarını ve Kûrânî'nin görüşlerini ihtiva etmesi açısından önem arz etmektedir. Bu hususlardan hareketle eserin tahkikli neşrinin gerçekleştirilmesinin ilgili literatüre katkı sunacağını düşündüğümüzden çalışmamıza konu edilmiştir. Müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra risalenin müellife aidiyeti, muhtevası, nüshaları ve kaynakları değerlendirilerek tahkikli neşri ortaya konulmuştur.

Anhtar Kelimeler: Kelâm, Tasavvuf, İbrahim Kûrânî, Ma'dûm, Âyân-ı sâbite, Zihni varlık, Mahiyet.

A Critical Edition of “*Jilâ al-fuhûm fi tahqîq al-subût ve ru'yah al-ma'dûm*” by İbrahim Kûrânî

Abstract: İbrahim Kûrânî (d. 1101/1690) is one of the important scholars who lived in the Ottoman geography. Kûrânî, who dealt with all Islamic sciences, especially Kalam and Sufism, wrote nearly eighty works in these fields. One of his works he has written is a risâlah named “*Jilâ al-fuhûm fi tahqîq al-subût ve ru'yah al-ma'dûm*” which includes the problem of “ma'dûm”, which is one of the discussion topics in Islamic thought. Kûrânî deals with the problem of ma'dûm according to theologians and Sufis upon the question about the Shaiyyah (thing) of ma'dûm and answers the subjected question. In addition to the problem of “Ma'dûm”, he deals with “Mahiye”, “Vucûd-i zihni” and “Ayân-ı Sâbite”, which he sees in relation to the subject, and deals with approaches to them. The work is important in terms of containing the approaches of the scholars of Kalam and Sufism and the views of Kûrânî on the issue of ma'dûm. Based on these points, we

Bu çalışma “Osmanlı Âlimlerinden İbrahim Kûrânî ve “Cilâu'l-Fuhûm fi Tabkiki's-Sübût ve Ru'yeti'l-Madûm” Adlı Eseri” başlıklı yüksek lisans tezi (İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017) esas alınarak üretilmiştir.

Arş. Gör., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı, mbilalgultekin@gmail.com

ATIF: Gültekin, Muhammed Bilal. “İbrahim Kûrânî'nin “*Cilâu'l-fuhûm fi tabkiki's-sübût ve ru'yeti'l-madûm*” Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri”. *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (Aralık/December 2021): 55-147.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article. Geliş Tarihi / Date Received: 08.03.2021 Kabul Tarihi / Date Accepted: 21.12.2021 DOI: 10.5281/zenodo.5803751 ORCID: orcid.org/0000-0003-3808-3748.

think that the critical edition of the risâlah will contribute to the relevant literature, so it has been the subject of our study. After giving information about the life and works of the author, the affiliation to the author, content, copies and sources of the risâlah have been evaluated and its critical edition has been revealed.

Keywords: Kalam, Sûfism, İbrahim Kûrânî, Non-existence, Âyân-ı sâbite, Mental existence, Essence.

Giriş

XVII. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında yaşamış olan İbrahim Kûrânî eserleri, görüşleri ve sonrasındaki etkisi ile yaşamış olduğu dönem ve coğrafyadaki ilim anlayışını, tartışma konularını ortaya koymak adına önemli bir âlimdir. Yoğun ilmî te'lif uğraşı içerisinde olmakla birlikte aynı zamanda bir sufî yönü bulunan Kûrânî, sûfi/âlim ilişkisini ele almak açısından da dikkate değer bir âlim portresini temsil etmektedir.

Kûrânî, başta kelâm ve tasavvuf olmak üzere İslâmî ilimlerin tümüyle iştiğal ederek bu alanlarda muhtelif eserler kaleme almıştır. Teliflerinden biri olan ve çalışmamıza konu ettiğimiz “*Cilâu'l-fubûm fi tabkiki's-sübût ve ru'yeti'l-madûm*” adlı risalesi İslâm düşüncesinde erken dönemlerden itibaren tartışmalara konu olan ma'dûm problemini ihtiva etmektedir. Bunun yanı sıra müellif tarafından konuyla ilintili olarak görülen mahiyet, zihni varlık ve âyân-ı sabite meseleleri de ele alınmaktadır.

Risalenin de konusu olan ma'dûmun şeyiyyeti, âlemin yaratılışı ve ilahî sıfatlar konuları başta olmak üzere kelâm ilmindeki pek çok problemin uzantısı olması ve erken dönemlerden itibaren tartışılması kelâm ilmindeki önemini ortaya koymaktadır. Ma'dûma şeyiyyet atfedilip edilemeyeceği ve Allah'ın ilim, irâde, kudret ve basar gibi sıfatlarının ma'dûma taalluk edip edemeyeceği gibi hususlar yine bu bağlamda tartışılmıştır. Konu etrafında ekoller farklı görüşler ortaya koymuş, özellikle Mu'tezile ve Sünnî kelâmcılar tarafından farklı görüşler benimsenmiştir. Ma'dûmun şeyiyyeti ile ilgili olarak ortaya konulan görüşlerden hangisinin isabetli olduğu sorusuna karşı risaleyi kaleme alan müellif bu bağlamdaki görüşleri değerlendirek kendi görüşünü sunmaktadır. Müellif, kelimacı kişiliği üzerindeki eş'arî etkiye rağmen ma'dûm konusunda Eş'ariyye mezhebinden farklı görüş benimseyerek ma'dûmun şeyiyyetini kabul etmeyen sünnî kelimacılara eleştirilerde bulunmuştur. Kûrânî'ye göre Sünnî kelâmcılar aslında “mümkün ma'dûm”un şeyiyyetini ve sâbit olduğunu kabul etmektedirler. “el-Umûru'l-âimme” konularındaki ma'dûmun şeyiyyet ve sübûtuna dair inkârlarını tartışma konusunun bağlamını yakalamadıklarından kaynaklandığını belirten müellif, konunun ayrıntılı olarak ele alınmasıyla tartışmanın lafzî olduğunun görüleceğini iddia etmektedir.

Mâhiyet-vücûd ayrımını kabul eden Kûrânî, buna bağlı olarak ma'dûmun şey ve sâbit olduğunu kabul etmektedir. Kûrânî'ye göre Sünnî kelâmcıların “şey” lafzını kullanım yaygınlığına bakarak onu, sadece “mevcûd” ile sınırlandırmaları isabetli değildir. Kûrânî, “Şey” lafzını mevcûd ile sınırlamayı onun ister mevcûd ister ma'dûm olsun bütün ma'lûm olanları kapsadığını belirterek Mu'tezilenin görüşü doğrultusunda fikir beyân etmektedir. Mu'tezile'den farklı olarak ma'dûmun sübûtu ile Allah'ın ilminde sabit oluşunu kabul etmektedir. Bu görüşü itibariyle de Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin çizgisinde fikir beyan etmektedir. Bununla birlikte ona göre Sünnî kelâmcılar her ne kadar kabul etmeseler de, benimsemiş oldukları bir takım ilâhiyât konuları ma'dûmun sübût ve şeyiyyetini gerektirmektedir.

Eser, ma'dûmun şeyiyyeti gibi önemli bir konuyu ihtiva etmesi ve Kûrânî'nin görüşlerini sunmasının yanı sıra kelâm ve tasavvuf ilimleri açısından konunun ele alınmış olması hasebiyle önem arz etmektedir. Bu hususlardan hareketle eserin neşrinin literatüre katkı sunacağı düşüncesiyle çalışmamıza konu edilmiştir. Çalışmamızın sınırlarını aşacağından dolayı hayatı ve eserleri hakkında detaya girilmemiş çalışmanın asıl amacı olan risalenin tahkikli neşri üzerinde durulmuştur.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. İbrahim Kûrânî

1.1. Hayatı

Kaynaklarda müellifin tam adı yaygın olarak Ebu'l-irfân Burhânüddîn İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî¹ el-Kürdî eş-Şehrezûrî eş-Şehrânî el-Medenî şeklinde geçmektedir. Bununla birlikte bunlara ilâveten mensup olduğu tarikat, mezhep ve almış olduğu birtakım künye ve lakaplar ile de anıldığı ve bu nisbelerin farklı sıralarda zikredildiği de görülmektedir.²

- 1 Kûrânî nisbesi aslında “Gürânî - گوراني” şeklinde “g” harfi iledir. Arapça dilinde g harfinin olmayışı nedeniyle kaynaklarda “el-Kûrânî - الكوراني” olarak geçmektedir. Müellif hakkında yapılan çalışmalarda da “Kûrânî” şeklinde bir kullanım yaygınlığı söz konusu olduğundan, biz de çalışmamızda “Kûrânî” şeklindeki kullanımı tercih ettik. Muhammed Bilal Gültekin, *Osmanlı Âlimlerinden İbrahim Kûrânî ve “Cilâu'l-fuhûm fî tabkiki's-sübût ve ru'yeti'l-madûm” Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 8.
- 2 Ebû Sâlim Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekr Ayyâşî, *er-Rihletü'l-Ayyâşîyye mâ'il-mevâid*

İbrahim Kûrânî 1025 (1616) yılının Şevval (Ekim)³ ayında günümüz Kuzey Irak sınırları içerisinde yer alan Şehrezûr'a bağlı bulunan Kûrân'da (Gürân) doğmuştur.⁴ Çocukluk ve gençlik dönemini doğduğu yerde geçiren Kûrânî,⁵ eğitim hayatına da ilk olarak burada başlamış, başta babası Hasan el-Kürdî olmak üzere⁶ doğduğu yerdeki âlimlerden Arapça, mantık, hey'et, beyân, usûlül-fıkh, tefsir ve hesap gibi birçok ilim alanında eğitim almıştır.⁷ Bunun yanı sıra İbrahim Kûrânî, ilim tahsili maksadıyla Bağdat, Şam ve Mısır olmak üzere birtakım bölgelere seyahatlerde bulunmuştur.⁸

Hac ibadetini yerine getirmek maksadıyla 1055 (1645) yılında kardeşi Abdurrahman ile birlikte yola çıkan Kûrânî, kardeşinin yolda hastalanması üzerine seferinden vazgeçerek Bağdat'a geri dönmüş ve memleketine gitmek yerine bu şehirde ilim tahsiline devam etmek için kalmıştır. Yaklaşık iki yıl boyunca Bağdat'ta kalan Kûrânî, burada ilmî faaliyetlerde bulunmuş daha sonra tekrar memleketine dönmüştür. Bu süre zarfında onun Bağdat'ta bulunan Türk âlimlerle tanıştığı ve onlardan Türkçe öğrendiği belirtilmektedir.⁹

(Rabat: Matbuât Dâr el-Mağrib li't-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr, 1977), 1/320; Ebu'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1988), 1/5; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemül'l-müellifin Terâcimu Musannifi'l-kütübi'l-Arabîyye* (Beirut: Muessesetür-Risâle, 1993), 1/19; Muhammed b. Ali eş-Şevkanî, *el-Bedru't-tali' bi-mebasin men ba'de'l-karni's-sabi'* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/11; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kamûsu Terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî'l-müsta'ribin ve'l-müsteşrikin* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1984), 1/35; Recep Cici, "Kûrânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/426; Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 83.

3 el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, 1/5.

4 el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, 1/5; eş-Şevkanî, *el-Bedru't-tali' bi-mebasin men ba'de'l-karni's-sabi'*, 1/1; "Kûrânî" nisbesi noktasında birtakım farklı yorumlar söz konusudur. Bunun coğrafi bir yer nisbesi mi veya bir kavim nisbesi mi olduğuna dair farklı görüşler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 77-79.

5 Muhammed b. et-Tayyib Kâdirî, *Neşru'l-mesânî li-ebli'l-karni'l-bâdî aşer ve's-sânî*, thk. Muhammed Haccî - Ahmed Tefvik (Rabat: Mektebetu't-talib, 1986), 3/5.

6 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 84.

7 eş-Şevkanî, *el-Bedru't-tali' bi-mebasin men ba'de'l-karni's-sabi'*, 1/11; Cici, "Kûrânî", 26/426.

8 eş-Şevkanî, *el-Bedru't-tali' bi-mebasin men ba'de'l-karni's-sabi'*, 1/12; Mehmed Tâhir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1914), 1/226-227.

9 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 101-102.

Bağdat'ın ardından, 1059 yılında Şam'a seyahat etmiştir. Bu şehirde önde gelen âlimlerden istifade ettiği gibi, kendisinin de ders vererek icâzet verdiği bazı öğrencileri olmuştur. Şam'da dört yıl kaldıktan sonra Safiyüddîn Kuşâşî'nin kendisini Medine'ye dâveti üzerine buradan ayrılmıştır.¹⁰

Kuşâşî'den aldığı dâvet üzerine Medine'ye gitmek üzere yola çıkan Kûrânî, öncesinde Mısır'a uğramış, burada da birtakım ilmî faaliyetlerde bulunarak seksen yedi gün kaldıktan sonra Medine'ye geçmiştir.¹¹

1063 (1652) yılında Medine'ye ulaşan Kûrânî, buraya yerleşerek hayatının geri kalanını bu şehirde devam ettirmiştir. Kuşâşî'den hırka giyen ve farklı tarikatlara intisap eden Kûrânî, burada da ders vermeye devam etmiş, Kuşâşî'nin vefâtından sonra onun yerine geçmiştir.¹² Geniş bir ders halkası bulunan Kûrânî, İslâm dünyasının birçok yerinden gelen öğrencilere hocalık yapmıştır.¹³ Ders vermekle birlikte yazmaktan da geri kalmayan Kûrânî, seksene yakın olan eserlerinin çoğunu Medine'de kaleme almıştır.¹⁴ Dönemi sonrasındaki âlimlerce kendisinden övgüyle bahsedilen Kûrânî, kimi âlimler tarafından “yaşamış olduğu asrın müceddidi”¹⁵ olarak kabul edilmiştir.

Kaynakların verdiği bilgilere göre iki evlilik yapmış olan Kûrânî, ilk evliliğini kendi beldesinden olan Âminetü'l-Kâfi; ikinci evliliğini ise şeyhi Kuşâşî'nin kızı olan Vehbe ile gerçekleştirmiştir.¹⁶ Ebü'l-Hasan, Ebû Saîd ve Ebu't-Tahir olmak üzere üç oğlu olmuştur.¹⁷

Tercih edilen görüşe göre, 28 Rebülâhir 1101 (10 Mart 1690) yılında yetmiş altı yaşında iken Medine'de vefat etmiş ve Bakî mezarlığına defnedilmiştir.¹⁸

10 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 102-103.

11 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 104.

12 Atallah S. Copty, “İbrahim Ibn Hasan al-Kûrânî's Attitude to the Vocal Remembrance (Dhikr jahri)”, *Zwischen Alltag und Schrifkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, ed. Stefan Reichsmuth (Beyrut: Ergo Verlag Würzburg in Kommission, 2008), 179.

13 Cici, “Kûrânî”, 26/426.

14 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 106-107.

15 Ahmed Gemi, *İbrahim Kûrânî'nin “İnbâbu'l-Enbâb 'alâ Tabkiki'l-râbi lâ İllâbe İllallah” Adlı Eserinin Tabkiki* (Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 26.

16 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 85.

17 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 86.

18 el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, 1/6; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/226-227; Cici, “Kûrânî”, 26/426; Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 163.

1.2. Talebe ve Hocaları

Zengin bir ilim tahsil hayatı geçiren Kûrânî, pek çok âlimden ders alma fırsatına sahip olmuştur. Kendi beldesindeki ulemanın yanı sıra Bağdat, Şam, Mısır ve Medine gibi bölgelere seyahat ederek bu bölgelerdeki âlimlerden de muhtelif dersler almıştır.¹⁹ Bu noktada onun öne çıkan hocaları Abdülkerim b. Ebû Bekr el-Kûrânî (ö. 1050/1641), Necmeddîn el-Gazzî (ö. 1061/1651), Safiyüddin Ahmed el-Kuşâşî (ö. 1071/1661), Ebû'z-Ziyâ eş-Şehrâmelîsî (ö. 1087/1676), Molla Muhammed el-Kûrânî (ö. 1078/1667), Şeyh Sultan el-Mezzâhî el-Mısrî (ö. 1075/1665), Takıyüddin el-Hanbelî (ö. 1070/1660) gibi isimlerdir.²⁰ Kûrânî, icâzetnâmesinde, okuduğu eserlere ve bu eserleri kimlerin yanında okuduğuna dair ayrıntılı bilgilere yer vermektedir.²¹

İbrahim Kûrânî, Medine'ye yerleştikten sonra geniş bir ders halkasında İslâm dünyasının muhtelif yerlerinden gelen öğrencilerin yer aldığı bir kitleye ders vermiştir. Bu sayede başta Orta Asya olmak üzere dünya'nın muhtelif yerlerinde onun etkisi görülmektedir.²² Bu noktada başlıca öğrencileri olarak Muhammed el-Berzencî (ö. 1103/1691); Abdurraûf es-Sinkilî (ö. 1105/1693?); Yûsuf el-Makassarî (ö. 1111/1699); Ebû Sâlim Ayyâşî (ö. 1090/1679); Mustafa Fethullah el-Hamevî (ö. 1123/1711) ve Abdurrahmân b. Abdülkâdir el-Fâsî'nin (ö. 1096/1685) isimleri sayılabilir.²³

1.3. Eserleri

İbrahim Kûrânî tarafından İslâmî ilimler alanında kaleme alınmış pek çok eser bulunmaktadır. Sadece bir alanda eser vermekle yetinmeyen Kûrânî'nin telifleri arasında Tasavvuf ve Kelâm alanları ağırlıktadır. Eserlerinin bazıları hacimli bir kitap şeklinde iken diğer bir kısmı ise birkaç sayfadan oluşan risâleler, yine bir kısım eserleri müstakil teliflerden oluşurken, diğer bir kısmı ise şerh ve hâşiye türündendir. Ka-

19 eş-Şevkanî, *el-Bedru't-tali' bi-mebasin men ba'de'l-karnî's-sabi'*, 1/12; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/226-227.

20 el-Murâdî, *Silkü'd-dürrer fi a'yâni'l-karnî's-sânî aşer*, 1/5; Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 107-124.

21 İbrahim Kûrânî, *İcâzetnâme* (İstanbul: Esad Efendi, 3626), 5-28.

22 el-Murâdî, *Silkü'd-dürrer fi a'yâni'l-karnî's-sânî aşer*, 1/5; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/226-227.

23 Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 125-146.

leme almış olduğu bazı eserleri kendisine mektup aracılığıyla gelen sorulara verdiği cevaplardan teşekkül etmiştir. İbrahim Kûrânî tarafından keleme alınan eserlerin sayısı hakkında kaynaklar muhtelif rakamlar vermektedir. Bu noktada kırk, seksen,²⁴ yüz ve yüzün üzerinde²⁵ eseri bulunduğu bilgileriyle karşılaşmaktayız.²⁶ Bununla birlikte, bu sayıları veren kaynakların hiçbirinde eserlerin tam listesi verilmemiştir. Kûrânî hakkında yapılan çalışmalar ve ulaşılan eserleri itibariyle onun seksen civarında eserinin bulunduğu bilgisi ön plana çıkmaktadır.²⁷

Eserleri arasında dikkat çeken bir husus, onun kader ve kazâ konularının alt başlıkları sayılabilecek konulardan, **kesb**, **efâl-i ibâd**, **kudret** ve **istitaât** meselelerinde fazlaca eser vermiş olmasıdır. Kûrânî bu çerçevede fazlaca soru ve eleştiriye muhatap olmuştur. Bunun üzerine gerek meseleleri daha ayrıntılı bir şekilde vuzûha kavuşturmak, gerekse gelen eleştiri ve sorulara cevap vermek amacıyla söz konusu eserleri kaleme almıştır. Birden fazla eserde ele almış olduğu diğer meseleler ise **tecsîm** ve **a'yân-ı sâbite**²⁸ konularıdır. Eserlerinin dökümünü yaparak bilgi vermek çalışmamızın sınırlarını aşacağından eserlerinin ayrıntısına girilmemiştir.²⁹

2. İbrahim Kûrânî'nin *Cilâu'l-Fubûm fî Tabkiki's-Sübût ve Ru'yeti'l-Madûm* Adlı Risalesi

2.1. Risalenin Muhtevası ve Te'lif Amacı

Eserin başlığından da anlaşılacağı üzere İbrahim Kûrânî'nin bu risâlede ele almış olduğu problem ma'dûmun sübûtu ve görülebilirliğidir. Bunun yanı sıra konuyla

24 eş-Şevkanî, *el-Bedru't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'*, 1/12; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin Terâcimu Musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, 1/19.

25 el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, 1/6; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/226-227.

26 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, Beyrut: Dâru İhyâi't-turasi'l-Arabî, ts., s. 35.

27 İmran Elagöz, *Süfiye Akaidi Örneği Olarak İbrahim el-Kûrânî'nin "Tenbibü'l-'Ukûl" Adlı Eseri* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 12; Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 188; Cici, "Kûrânî", 26/427. Kûrânî'nin eserlerinin tamamı üç cilt halinde Muhammed Berakat, Ali Muhammed Zeynu ve Sariye Fayiz Aclunî'nin tahkikiyle Dârû'l-lubâb yayın evi tarafından 2020 yılında neşredilmiştir.

28 Süleyman Uludağ, "Ayân-ı Sâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/198-199.

29 Eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2005.

ilgili olduğundan mâhiyet-vücûd ayrımı, zihnî varlık, âyân-ı sabite ve ma'lûmun taksimi gibi konulara da değinilmektedir. Müellifin bu meseleyi işleyişindeki hareket noktasını, Ali b. Osman el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) *Emâlî* adlı eserinde yer alan "Ma'dûm görülebilir ve şey değildir"³⁰ beytinin üzerine şârihlerden birinin yapmış olduğu açıklama oluşturmaktadır. Bazı eserlerde ve kataloglarda risâlenin adının "*Risâle alâ Bedi'l-emâlî ve mâ el-ma'dûmu mer'iyyen ve şey'en*"³¹ olarak verilmesinin nedeni bundan kaynaklanmış olmalıdır. Şârih bu beyte yaptığı açıklamada, görülebilmenin şartı vücûd (varlık) olduğundan, varlığı mümkün ve muhâl olan ma'dûmun, Allah için görülebilir olmadığını savunmaktadır. Bunun yanı sıra, Mukannaiyye'nin³² mümkün ma'dûmun Allah için görülebilir olduğunun kabul edildiği görüşüne yer verilmektedir. Kûrânî'ye söz konusu bu görüşlerden hangisinin doğru olduğu, şayet Ehl-i Sünnet'e göre "şey" sadece mevcûd olana denilebilecekse "*Biz bir şeyi dilediğimiz zaman, ona sözümüz sadece 'ol' dememizdir. O da hemen oluverir.*"³³ mealindeki âyette geçen "şey" kelimesinin anlamı nedir? Ve buradaki "ol" emri "şey"e ezeli olarak mı yönelmektedir? Şeklinde bir soru yöneltilmekte, kelâmcılar ile Ehl-i Keşf'e göre ma'dûmun şeyiyyeti ve Allah için görülebilirliğini meselesinin açıklanması istenmektedir.³⁴

Kendisine yöneltilen bu soru üzerine, eseri kaleme aldığını belirten Kûrânî, öncelikle kelâmcıların konu hakkındaki yaklaşımlarını, daha sonra ise İbnü'l Arabî'nin (ö. 638/1240) a'yân-ı sâbite görüşüne yer vermekte ve ardından da kendi görüşlerini ortaya koymaktadır.³⁵

30 Bekir Topaloğlu, *Emâlî Şerhi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 119.

31 İbrahim Kûrânî, *Risâle alâ Bedi'l-emâlî ve mâ el-ma'dûmu mer'iyyen ve şey'en* (İstanbul, H.Hüsni Paşa, 3765, Nadir Eserler, 2816).

32 Hulûliyye fırkasının kollarından olan Mukannaiyye, Ceyhun nehri civarında ortaya çıkmıştır. Önderleri Mukanna' el-Horasânî (ö. 161/778 [?]) diye bilinen ve adı Hişam b. Hakîm olan zattır. Abbasiler döneminde Mâverâünnehir'de kendisi adına ilahlık iddiasında bulunan zat, uzun bir müddet bölgesindeki Müslümanları fitnesine maruz bırakmıştır. Namaz ve oruç gibi birtakım ibadetleri kaldırmış, haramları helal kılarak tanrının kendisinin suretinde görüldüğü iddiasında bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlali (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 200; Mustafa Öz, "Mukanna' el-Horasânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/124-125; Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/341-344.

33 en-Nahl, 16/40.

34 İbrahim Kûrânî, *Cilâu'l-fubûm fi tabkiki's-sübût ve ru'yeti'l-mâ'dûm* (İstanbul: Carullah, 1280), 2a.

35 İbrahim Kûrânî'nin bu meseleye dair görüşlerini yansıtan bir diğer eseri için bkz. İbrahim Kûrânî, *eş-Şerh alâ bahsi'l-'ilm* (İstanbul: Laleli, 71-107), 71-107.

Risâlenin muhtevasını genel olarak bu soruya verilen cevap oluşturmaktadır. Sorunun kelâmcılar ve mutasavvıflara göre cevaplanması isteği üzerine, konu her iki zümrenin yaklaşımını ortaya koyacak şekilde ele alınmıştır. Öncelikle kelâmcıların görüşlerine yer veren müellif, daha sonra meselenin tasavvuftaki yerine değinmiş ve problemi kendi değerlendirmeleriyle ele almıştır.

2.2. Risalenin Müellife Âidiyeti

Risalenin İbrahim Kûrânî'ye âidiyetini birkaç noktadan hareketle tespit etmiş bulunmaktayız. Bunların bir kısmını söz konusu risâlenin metninden hareketle ulaşılan bilgiler oluştururken, diğer bir kısmını ise metnin dışındaki kaynaklarda risâlenin Kûrânî'ye âidiyeti konusunda bilgi veren eserler oluşturmaktadır.

Âidiyet noktasında bilgi sunan metin içi unsurlar şu şekilde sıralanabilir: Risâlenin ulaşabildiğimiz tüm nüshalarının giriş kısmında eserin müellifi olarak İbrahim Kûrânî gösterilmekte ve müellif adı "**İbrâhîm b. Hasen b. Şihâbiddîn el-Kürdî el-Kûrânî eş-Şehrezûrî sümme'l-Medenî**" şeklindeki isim zinciri ile verilmektedir. Yine metin içerisinde müellifin kendisi tarafından yazılmış olduğunu belirttiği diğer eserlerine yönlendirmelerde bulunması âidiyeti sağlayan unsurlardandır. Bu noktada risâle içerisinde adı geçen ve müellif tarafından kaleme alınan eserler "*İfâ-zatü'l-'allâm bi-tabkiki mes'eleti'l-keâm*", "*İthâfü'z-zekî bi-şerhi't-tuhfeti'l-mürseleti ile'n-nebi*"³⁶, ve "*Kasdü's-sebîl ilâ tevhîdi hakki'l-vekil*" şeklindedir. Bununla birlikte üslûp ve içerikte, müellifin alıntı yapmış olduğu kaynakların diğer eserleri ile benzerlik arz etmesi, âidiyet noktasında bilgi sunan bir diğer etkidir. Risâlenin Süleymaniye Kütüphanesindeki Carullah bölümünde yer alan nüshasının sonunda Veliyuddîn Cârullah tarafından yazılan ve hicrî 1127 tarihli olan kayıta, risâlenin İbrahim Kûrânî'ye ait olduğu belirtilmektedir.³⁷ Tüm bu unsurlar risâlenin İbrahim Kûrânî'ye ait olduğu yönünde kesin delil teşkil etmektedir.

2.3. Risalenin Kaynakları

Çalışmamıza konu olan risalede pek çok kaynağa müracaat edildiği görülmektedir. Söz konusu kaynaklardan yapılmış olan alıntılarının bir kısmı, doğrudan metnin

36 Eser Muhammet Kara tarafından tahkik ve tercüme edilerek yayınlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: İbrahim el-Kûrânî, *Tuhfeti'l-Mürsele Şerhi*, thk. ve çev. Muhammet Kara (Mardin: Hikemiyat Yayınları, 2021).

37 Kûrânî, *Cilâu'l-fuhûm fi tabkiki's-sübût ve ru'yeti'l-mâ'dûm* (Carullah, 1280), 39b.

herhangi bir değişikliğe tâbi tutulmaksızın risâleye dâhil edilmesi şeklindeki; bir kısım alıntılar da mâna olarak yapılmıştır. Bu atıflar, sadece bir alana mahsus eserlerden olmayıp kelâm, tasavvuf, fıkıh, fıkıh usûlü ve tefsir gibi muhtelif alanları kapsamaktadır. Bununla birlikte alıntı yapılan kaynaklar içinde özellikle kelâm ve tasavvuf alanlarına ait eserlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Risalenin giriş kısmında Kûrânî'ye yöneltilen sorunun kelâmcılar ve Ehl-i Keşf'e göre cevaplandırılması yönündeki talepten dolayı, kelâm ve tasavvuf kaynaklarının diğerlerine göre ön planda olduğu söylenebilir. Nitekim Kûrânî, meseleyi kelâmcıların ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşleri çerçevesinde ele almakta ve buna göre değerlendirmesini yapmaktadır. Müellif, özellikle bu alanlarda iki eserden fazlaca alıntılar yapmakta ve risâlenin metnini bu alıntılar üzerine inşâ etmektedir. Bunlardan biri müteahhirîn dönemi medreselerinde yaygın bir şekilde okutulan Seyyid Şerîf el-Cürçânî'ye ait *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı kelâm eseri, diğeri ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* adlı tasavvuf eseridir. Risâlede müracaat edilen kaynakların oldukça fazla olması ve yapılacak açıklamaların çalışmanın sınırlarını aşması nedeniyle, söz konusu kaynakların sadece isim ve müelliflerini zikretmekle yetinilecektir.

Kûrânî, hemen hemen yaptığı bütün alıntılarda, eser adını, müellifini ve alıntılanmış olduğu metnin geçtiği kısmın bilgisini vermektedir. Bunun istisnası onun filozoflar ve Mu'tezilîler'e ait görüşleri aktardığı kısımlardır. Bu zümrelerin görüşlerine yer verdiği kısımlarda Kûrânî'nin, herhangi bir kaynak ismine yer vermeyişi dikkat çekmektedir. Müellif, alıntılarını sadece kendi görüşlerini desteklemek maksadıyla değil, eleştiri maksatlı olarak da yapmıştır.

Kûrânî, konuyla bağlantılı gördüğü meselelerde âyet ve hadislere de yer vermektedir. Âyetleri kimi yerlerde sadece âyetin metnini vermekle yetinirken, kimi yerlerde ise o âyetle ilgili müfessirlerce yapılmış olan açıklamalara da yer vermektedir. Kûrânî'nin, aldığı hadislerin sıhhat derecesine dair bilgi vermek, çalışmamızın sınırını açacağından, söz konusu hadislere dair sadece kaynak bilgisini vermekle yetindik. Müellif, bir hadis zikrederken kaynağını da belirtmektedir.

Kûrânî, başta Cürçânî'ye ait *Şerhu'l-Mevâkıf* olmak üzere kelâm alanının birçok kaynağına müracaat etmektedir. Sadece bir mezhebe bağlı kalmayan müellif, farklı itikadî mezheplere mensup âlimlerce kaleme alınmış eserlerden alıntılarda bulunmaktadır. Bunlar, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-Ekber'i*, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *el-İbâne'si*, Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Akide'tü't-Tabâviyye'si*, Gazzâlî'nin (ö.505/1111), *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* ve *Kavâ'i-*

dû'l-akâid'i, Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn'i*, Ali b. Osman el-Ûşî'nin *el-Emâlî'si*, Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* ve *el-Akâidü'l-Adûdiyye'si*, Sâdeddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsid'i*, İbnü'l-Humâm'ın (ö. 861/1457) *el-Müsâyere'si*, İbn Ebû Şerîf'in (ö. 906/1500) *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere'si*, Devvânî'nin (ö. 908/1502) *ez-Zevrâ ve'l-Havrâ'sı* ile *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye'si* ve Kemal b. Muhammed el-Lârî'nin (ö. 979/1572) *Tabkikü'z-Zevrâ'sı* şeklinde sıralanabilir.

Ele aldığı konunun fıkıh ilmindeki meseleler ile irtibatını kuran müellif, bu noktada bir takım fıkıh ve fıkıh usûlü kaynağından alıntılarda bulunmuştur. Bu konuda da sadece bir mezhebe ait görüşü aktarmakla yetinmeyen Kûrânî, dört fikhî mezhebe bağlı farklı âlimlerin görüşlerine de müellifin ve kaynağın adını belirterek yer vermiştir. Onun alıntıda bulunduğu fıkıh ilmine dair eserler Ebû Bekir el-Hâddâd'ın (ö. 800/1398) *Şerhu Muhtasari'l-Kudûri'si*, Burhâneddîn el-Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye'si*, İbrâhim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Şerhu Münyetü'l-Musallî'si*, Halîl b. İshak el-Cündî'nin (ö. 776/1374 [?]) *el-Muhtasar'ı*, Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî'nin *ed-Dürer fî Şerhi'l-Muhtasar'ı*, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn'i*, Şemseddin İbn Müflih'in (ö. 763/1362) *Kitâbü'l-fürû'u*, Şerefuddîn el-Haccâvî el-Makdisî'nin (ö. 968/1560) *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'i* ve Tâceddin es-Sübki'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-Cevâmi'i* şeklinde sıralanabilir.

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf'ı*, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vîl'i*, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr'ı*, Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-aklî's-Selîm'i* İbrahim Kûrânî tarafından âyetlerin yorumlanıp açıklanmasında kullanılan tefsir kaynakları olarak sıralanabilir.

Yukarıda sayılan eserler dışında, bu risâlede atıfta bulunulan diğer kaynaklar Süyûtî'nin *el-Ezbârü'l-mütenasıra fî abbâri'l-mütevâtira*, Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Ebü'l-Kâsım et-Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemu'l-kebîr* ile *el-Mu'cemu's-sağîr*, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mebâbisü'l-meşrikiyye* şeklindedir.

2.4. Risâlenin Nüshaları

Risâlenin nüshalarını araştırdığımızda, eserin yirmi üç nüshasının bilgisine ulaştık. Bunlardan on dördü Türkiye'deki farklı kütüphanelerde yer alırken; geriye kalan

nüshalar farklı ülkelerde yer alan kütüphanelerde bulunmaktadır. Yurt dışında bulunan nüshalara ulaşılamadığından sadece tablo 1 de yer alan katalog bilgileri verilebilmiştir.

Ülke	Kütüphane	Kayıt Numarası
İrlanda	Chester Beatty	4443
Suriye	el-Esed Ktp	9729 ve 61286
Fas	Hizânetü'l-Mahtûtâti'l-Habsiyyeti'l-Hamzâviyye bi-iklimi'r-Reşîdiyye	393
Mısır	Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye	6580
Mısır	Ma'hedü'l-Mahtutâti'l-Arabiyye	398
Yemen	el-Ahkâf	3447
Kuveyt	Kuveyt Üniversitesi	126
BAE	Merkezü Câmîatü'l-Mâcid li's-Sekâfeti ve't-turâs	377090
Özbekistan	Ebü Reyhân El Bîrûnî Yazma Eserler	2763

Tablo 1: Risalenin Yurt Dışındaki Kütüphanelerde Bulunan Nüshaları.

Yurtdışında bulunan nüshalara erişme imkânımız bulunmadığından ve Türkiye'de bulunan nüshalar tahkik açısından değerli kayıtlar taşıdığından çalışmamızı bu nüshalar üzerinden yürüttük. Aşağıda ayrıntısı verilmiş olan nüshaların tümü temin edilmiş ve nüsha seçimi yapılmadan önce ayrı ayrı incelenmiştir. Tahkikte esas alınan nüshalara dair ayrıntılı bilgi verilirken diğerlerine ise tablo 2 de yer alan bilgiler verilerek yetinilecektir.

Kütüphane	Bölüm	Kayıt Numarası	İstinsah Tarihi	Müstensih
İstanbul - Süleymaniye	Ayasofya	2169	1140 h.	Ahmed b. Muhammed b. Mustafâ et-Tâtârî Bâzârî
İstanbul - Süleymaniye	Damad İbrahim	1150	1086 h.	Muhammed Saïd b. Hüseyin el-Kureşî en-Nakşibendî el-Kevkenî
İstanbul - Süleymaniye	Hamidiye	1443	-	-
İstanbul - Süleymaniye	Hekimoğlu	942	1135 h.	Abdurrahman b. Muhammed
İstanbul - Süleymaniye	Hz. Nasûhi Dergâhı	286	1187 h.	Mustafâ ez-zekâî el-Üsküdârî
İstanbul - Süleymaniye	Laleli	3765	1122	Mustafâ el-Hanefî el-Mâtüridî el-Mısırî el-Kaysûnî
İstanbul - Süleymaniye	Rağıp Paşa	1464	1094 h.	Mustafa Fevzi
İstanbul - Süleymaniye	Reşid Efendi	996	-	-
İstanbul - İstanbul Üniversitesi	Nadir Eserler	2816	1086 h.	Muhammed Saïd b. Hüseyin el-Kureşî en-Nakşibendî el-Kevkenî
İstanbul - Beyazıt Devlet	Veliyüddin Efendi	3215	1119 h.	-
İstanbul - Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Nadir Eserler	571	-	-

Tablo 2: Risalenin Türkiye'deki Kütüphanelerde Bulunan Nüshaları

2.4.1. Carullah (ج)

Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Bölümünde 1280 demirbaş numarası ile kayıtlı olan bu nüsha 41 varaktan oluşmaktadır. 25 satır olarak tâlik yazısıyla istinsâh

edilmiştir. İstinsâh kaydı olarak hicrî 1090 tarihi verilmiş ve bu nüshanın müellif nüshası ile mukabele edildiği bilgisi belirtilmiştir. Nüshanın etrafında, Veliyüddin Cârullah tarafından yazılmış olan ta'likat yer almaktadır. Metin siyah mürekkep ile kaleme alınmış olmakla birlikte, konu başlarındaki ilk kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshada yer alan tarih ve müellif nüshası ile mukabele edildiğine dair kayıtlar göz önünde bulundurularak, bu nüsha metnin tahkikinde temel nüsha olarak seçilmiş ve “ج” harfi ile rumuzlanmıştır. Eser adı: “جلاء المفهوم في تحقيق ابراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكراني” şeklinde, müellif adı ise: “الشهري الشهري ثم المدني” olarak verilmektedir.

2.4.2. Beyazıt (ب)

Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde 2842 demirbaş numarasında kayıtlı olan bu nüsha, 32 varaktan oluşmaktadır. Bazı kısımların içeriğini belirtmek amacıyla metnin yan taraflarına kısmın ihtiva ettiği konu birkaç kelime ile yazılmıştır. Nesih yazısı ile istinsâh edilen nüsha, her sayfada 21 satır olacak şekilde kaleme alınmıştır. Genel olarak siyah renkte yazılmış olmakla birlikte yer yer kırmızı renkte kullanılmıştır. Metin içerisinde az da olsa bulunan eksik kısımlar hâmişte belirtilmek sûretiyle eklenmiştir. 1086 tarihinde istinsâh edilen nüshada mukabele edildiği bilgisi yer almaktadır. Bu nüsha, mukabele için esas alınan üç nüsha arasına dâhil edilerek “ب” harfi ile kodlanmıştır. Nüshada eser adı: “جلاء المفهوم في تحقيق الثبوت و رؤية المعدوم ابراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكراني الشهري الشهري” şeklinde, müellif adı ise: “الشهري الشهري ثم المدني” olarak verilmektedir.

2.4.3. Hamidiye, nr. 1440 (ح)

Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü'nde 1440 demirbaş numarası ile kayıtlı bulunan nüsha, Kûrânî ve muhtelif müelliflere ait birtakım risâlelerin yer aldığı bir “mecnûatü'r-resâil” içerisinde yer almaktadır. 31 varaktan oluşan risâle, söz konusu mecmûanın 52-83 varakları arasında yer almaktadır. Tâlik yazısı ile istinsâh edilen nüsha, bölüm başları kırmızı renk diğer kısımlar ise siyah renk kullanılarak her sayfada 25 satır şeklinde kaleme alınmıştır. Müstensih olarak “Mustafa el-Hanefî el-Mâtürîdî el-Mısırî” şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. İstinsâh tarihi olarak 1122 tarihi yer alan nüshada müellifin öğrencisine ait nüsha ile mukabele edildiği bilgisi yer almaktadır. Bu kayıt dolayısıyla bu nüsha da, mukabelede esas alınan

diğer nüshalar arasına dâhil edilerek "ح" harfi ile kodlanmıştır. Nüshada eser adı "ابراهيم بن حسن الكردي" şeklinde, müellif adı ise "جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت و رؤية المعدوم الكوراني الشهرزوري ثم المدني" olarak verilmektedir.

2.5. Nüsha Seçimi

Risâlenin, müellife ait bir nüshasının bulunmaması sebebiyle tahkik işlemini mevcut nüshalar arasından üç nüshayı seçerek asıl metni ortaya koymaya çalıştık. Risâlenin, ayrıntılarını "Risâlenin Nüshaları" bölümünde verdiğimiz on dört nüshasını temin ettik. Yurtdışında bulunan nüshalara ulaşma imkânımız bulunmadığından dolayı, Türkiye'de bulunan söz konusu on dört nüsha arasından seçim işlemi gerçekleştirirdik.

Temel nüsha olarak Süleymaniye Kütüphanesi Carullah bölümünde 1280 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan nüshayı seçtik. Söz konusu nüshanın ana nüsha olarak seçilmesinde, hicrî 1085 tarihinde kaleme alınan risâleye yakın bir tarihte (h.1090) istinsâh edilmesi, müellif nüshasına mukabelede bulunulduğu ve okunaklı bir yazı ile kaleme alınmış olmakla birlikte, yok denecek kadar az sayıda tashih görmüş olması kriterleri göz önünde bulundurulmuştur.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde 2842 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan nüsha, risâlenin yazım tarihine yakın bir tarihte (h. 1086) istinsâh edilmiş olması ve üzerinde mukâbele kaydının bulunması nedeniyle, seçilmiş olan üç nüsha arasına dâhil edilmiştir.

Seçilen üçüncü nüsha ise, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye bölümü 1440 demirbaş numarası ile kayıtlı bulunan nüshadır. Müellifin öğrencisinin nüshası ile mukabele edildiğinden dolayı, tahkikte başvurulacak üçüncü nüsha olarak belirlenmiştir.

2.6. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem ve Nüsha Örnekleri

Çalışmamızda tahkik yöntemi olarak "İSAM Tahkikli Neşir Esasları" benimsenmiştir. Bununla birlikte birtakım hususların ayrıca belirtilmesi faydalı olacaktır. Temin edilen nüshalar arasından üçü belli kriterler gözetilerek mukâbele için seçilmiş, metnin ortaya çıkarılması sürecinde ihtiyaç anında, diğer nüshalara da müracaat edilmiştir. Seçilen nüshaları buldukları kütüphanelerdeki bölüm adlarının baş

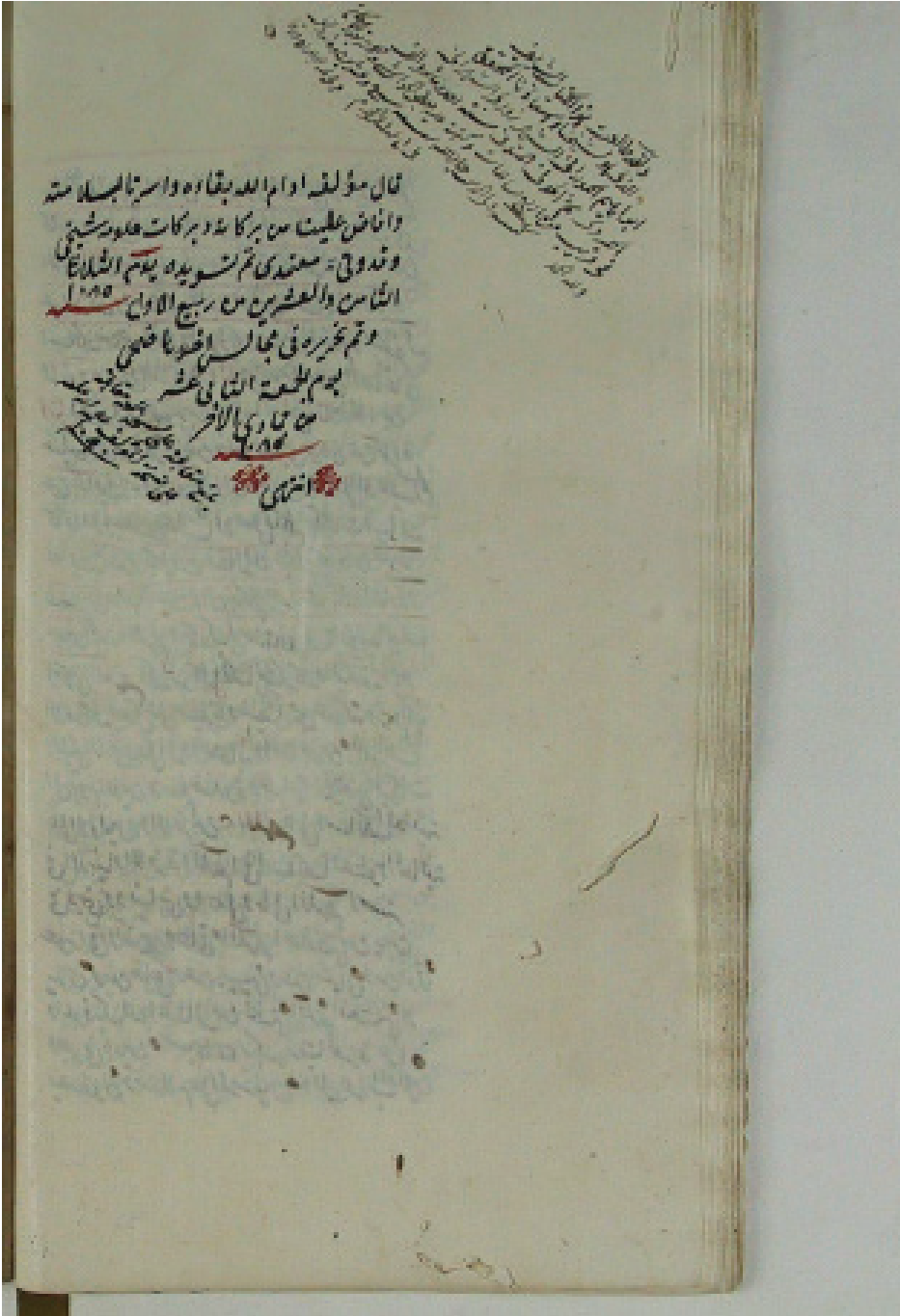
harfleri ile kodladık. Sayfa numaralandırması için Süleymaniye Ktp. Carullah bölümünde yer alan nüshayı esas alarak bu nüshaya göre sayfa numarasını ve sayfaların ön ve arka yüzünü belirtmek amacıyla ilgili sayfaların başlangıcına “[\۱\]/[\۱\]” işaretlerini koyduk.

Paragraflara ayırırken metnin konu bütünlüğünü dikkate almaya özen gösterdik. Metinde geçen eser isimlerini “Bold” karakterle yazdık. Ta’zîm ve duâ ifadeleri, Carullah nüshasında nasıl yazılmış ise o şekilde yazılmış, diğer nüshalarda yer alan bu ifadelerdeki farklılıklar nüsha farklılığı olarak gösterilmemiştir.

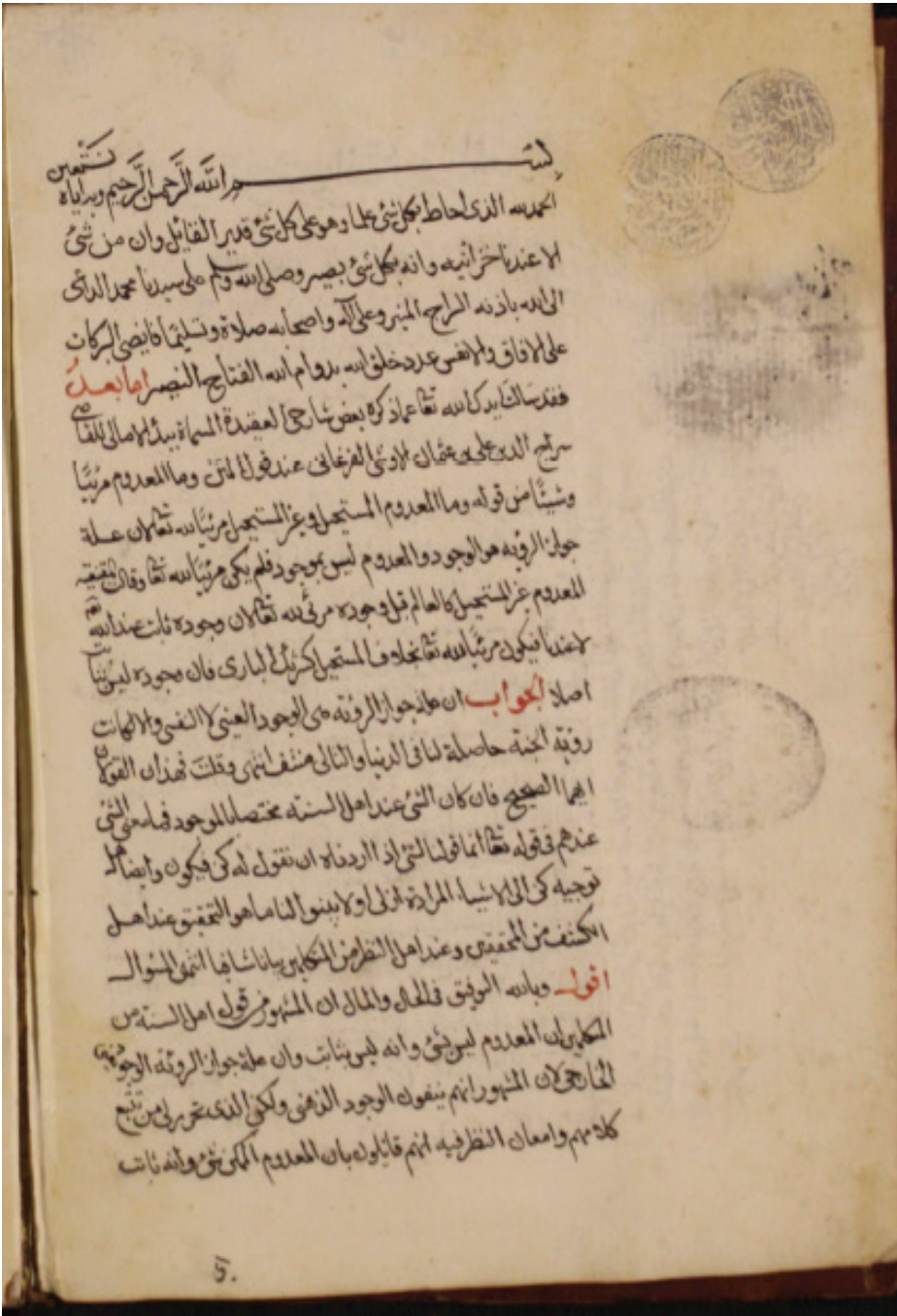
Eserde geçen alıntının asıl kaynak ile farklılık arz etmesi durumunda, metne müdâhale etmedik. Nitekim müellifin mânada değişikliğe sebebiyet vermeyecek derecede farklı aktarımlarda bulunduğu görülmektedir. Nüshaların hâmişlerinde yer alan ek bilgiler, izâhatlar vs. gibi mâlûmâtı, faydalı olacağını düşündüğümüz yerlerde dipnot kısmına ekledik.

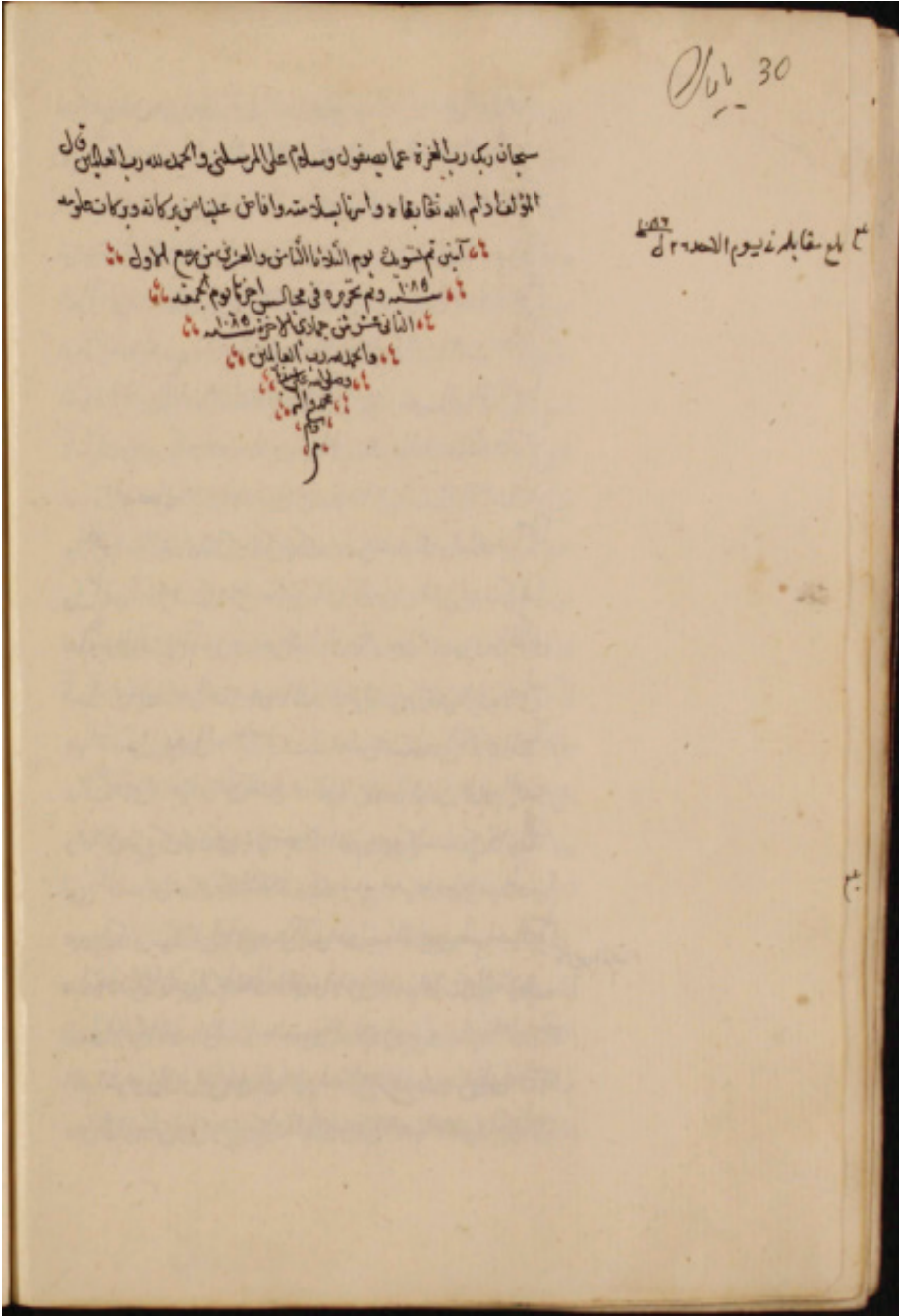
Eserde adı geçen ve tanıtımına dair haklarında bilgi verilmesi ihtiyacı hissedilen kitap ve şahıslar hakkında dipnotta belirtmek sûretiyle tanıtıcı bilgilere yer verilmiş ve metin içerisinde adı geçen şahısların vefât tarihleri dipnot kısmında parantez içerisinde eklenmiştir. Aynı şekilde metin içerisinde geçen kavramların da dipnotta açıklanmasına çalışılmıştır. Eklenen bu tür açıklamaların uzun olmamasına dikkat edilmiştir. Bilinen şahıs, eser ve açıklanılmasına ihtiyaç duyulmayacağını düşündüğümüz kavramlar hakkında, bilgi verilmesine gerek duyulmamıştır.

كيس لله الذي احاط بكل شئ علما وهو على كل شئ
قدير القائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وان
نذكره ليشيروا وسئل الله وسئل على سيدنا محمد الكافي
الى الله باذن السراج المنير وعلى آل واصحابه صلوة وتسابيح
فما يضي البركات على الالاف والافئدة وخلق الله بديع
الماض والماضي **اما** بعد فقد سالت ابيكم الله
تعالى عما ذكره بعض شراح العقيدة السمائية بهذا الالاف
للماضي سراج الدين علي بن عثمان الاوشي القرطبي
عنه قول المتن وما المعلوم مرثيا وشيئا من قوله
وما المعلوم المستحيل وغير المستحيل مرثيا لله تعالى لان علمه
جواز الرؤية هو الوجود والمعلوم ليس بوجوده فله يكون مرثيا
له تعالى وقالت القضيصة المعلوم غير المستحيل فما العالم
وجوده مرثيا لله تعالى لان وجوده ثابت علمه الله تعالى
لا عندنا فيكون مرثيا لله تعالى بخلاف المستحيل كمرثيا
البارئ فان وجوده ليس بثابت اصلا **الجواب** ان
علمه جواز الرؤية على الوجود والعيني لا النفس والالاف كانت
رؤية البرية حاصلة لنا في الدنيا والقبلي منكشف انتهى
وقلت فربما ان القول ان اربها الصحيح لان كان الشئ
عند اهل السنة محققا بالموجود فما معنى الشئ عندهم
في قوله تعالى انما قولنا لشيء اولا رواه ان نقول له ان
فيكون وايضا هل توجيهه من الالاف الى الالاف المرادة ان
اولا بينوا لنا ما هو التحقيق عنده اهل الكشف من التحقيق
وعنده اهل النظر من المتكلمين بياننا فما انتهى السؤال
اقول وبالذات في الخار والالاف المشهور من قول



Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 1280, vr. 40^b. Son Sayfa.



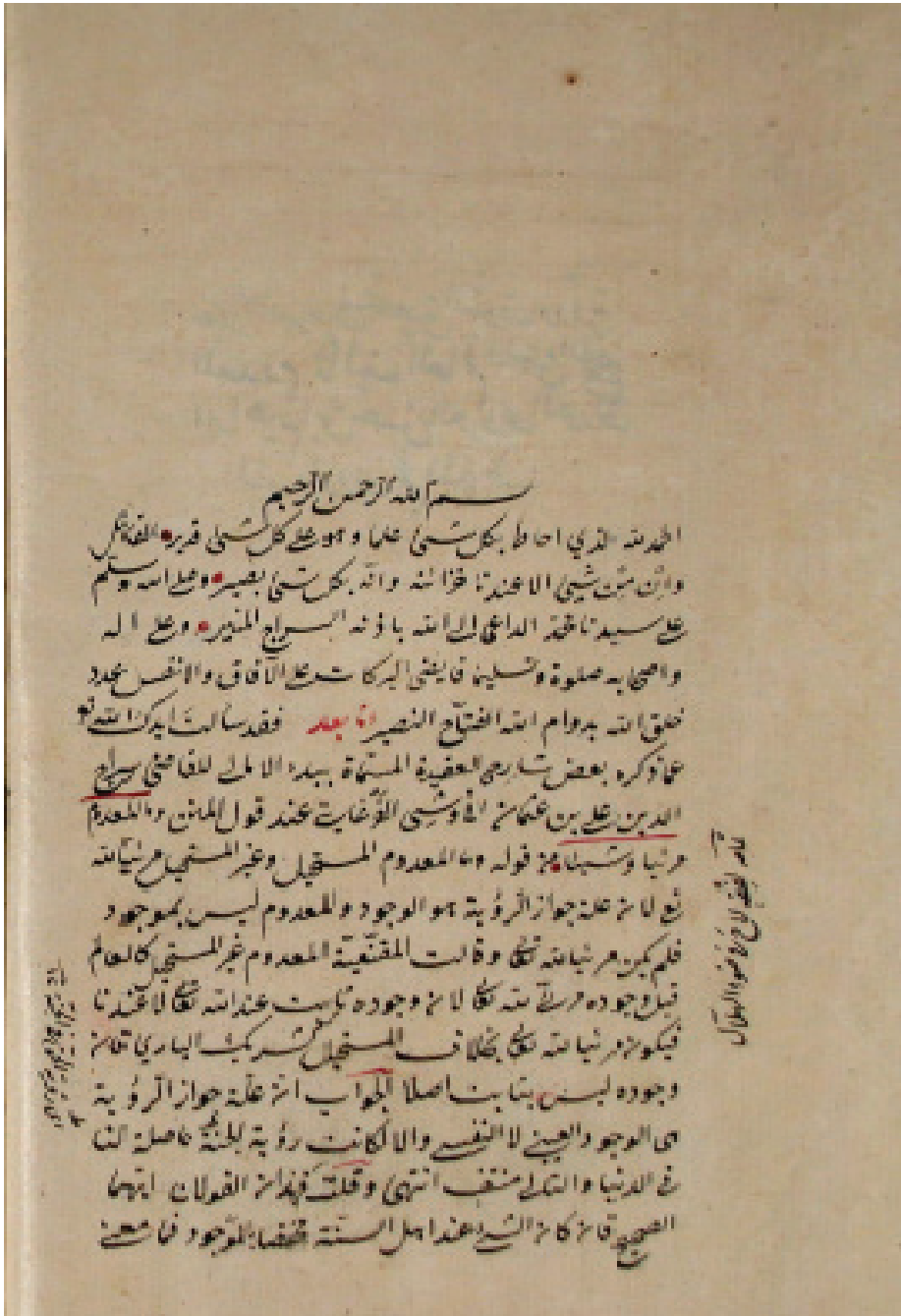


30

سبحان ربك ربنا العزيم
المؤمنين اللهم انك تعلمنا
يوم الدين يوم الدين
يوم الدين يوم الدين
يوم الدين يوم الدين
يوم الدين يوم الدين
يوم الدين يوم الدين
يوم الدين يوم الدين
يوم الدين يوم الدين
يوم الدين يوم الدين

٣٠ باع مقابلته يوم الصدقة

Beyazid Kütüphanesi, nr. 2842, vr. 30^b. Son Sayfa.



ووديانى واهلى وما لى **الحرم** استرغورائى وآمن روحك **الحرم**
احفظك من بين يدي ومن خلفي وخيبي مني وعن يميني وشمالتي ولا تحسبني
واغوروك ان اغتال من تحتك **الحرم** العتقنى واجبرني امين
سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين
والحمد لله رب العالمين **قال** المؤلف نفقنا اسبوعا وبها
تم تسوية يوم الثلاثاء الثامن والعشرين من ربيع الاول
فقتله وقد وقع الفراق عرا بخرجه من السفرة الشريفه باصل
المفقول منه ثامن يوم الاثنين بين الصلواتين من شهر ذي
القعدة الحرام سنة اثنى وعشرين واثم الف على يد الفقيه
الغنيف للعرف بالعرف والتقصير للحاج الى رحمة ربه الودود
انقر الوري اضعف الطلب مصطفي الحنفى قد سبب المازدي العقاب
المصري القيصوني كلاً وقد فرقت من ديار الروم المعروف
الآن من القسطنطينية المحمية حان الله عز البلية بدار السلطنة العثمانية
في مدرسة جفته باسم السلطان الفاضل الغازي محمد خان في جانب
الغربي رحمة الله عليه وعلى ذريته وادام الله سلطنتهم لذريته
بالعدل والانصاف الى يوم القار والشرا امين بجزمة سيد
السر والجان وصل الله على سيدنا محمد وعلى اصحابه بالاتباع
والسابقين واللاحقين والاربعه من المصطفين
من بعدهم الى يوم الدين والحمد لله
رب العالمين امدواهدا يسويك
له وحمد رسول الله
عليه السلام

نعمه نعمه ركعت
عوض بين الرسل المحمديه
سنة في عيد الوفاء
تعالى

Kaynakça

- Ayyâşî, Ebû Sâlim Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekr. *er-Rihletü'l-Ayyâşîyye mâi'l-mevâid*. Rabat: Matbuât Dâr el-Mağrib li't-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr, 1977.
- Bağdâdî, Abdulkahir el-. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fiğlali. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1914.
- Cici, Recep. “Kûrânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/426-427. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Copty, Atallah S. “İbrahim Ibn Hasan al-Kûrânî's Attitude to the Vocal Remembrance (Dhikr jahri)”. *Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*. ed. Stefan Reicshnuth. Beyrut: Ergo Verlag Würzburg in Kommission, 2008.
- Elagöz, İmran. *Sûfiye Akaidi Örneği Olarak İbrahim el-Kûrânî'nin “Tenbihü'l-'Ukûl” Adlı Eseri*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Gemi, Ahmed. *İbrahim Kûrânî'nin “İnbâbu'l-Enbâb 'alâ Tabkiki'l-i'râbi lâ İlâbe İllalab” Adlı Eserinin Tabkiki*. Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Gültekin, Muhammed Bilal. *Osmanlı Âlimlerinden İbrahim Kûrânî ve “Cilâu'l-Fubûm fi Tabkiki's-Sübût ve Ru'yeti'l-Madûm” Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kâdirî, Muhammed b. et-Tayyib. *Neşru'l-mesânî li-ebli'l-karni'l-hâdî aşer ve's-sânî*. thk. Muhammed Haccî - Ahmed Tevfik. Rabat: Mektebetu't-talib, 1986.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin Terâcimu Musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Muessese-tür-Risâle, 1993.
- Kûrânî, İbrahim. *Cilâu'l-fubûm fi tabkiki's-sübût ve ru'yeti'l-mâ'dûm*. İstanbul: Carullah, 1280.
- Kûrânî, İbrahim. *eş-Şerb alâ babsi'l-'ilm*. İstanbul: Laleli, 71-107.
- Kûrânî, İbrahim. *İcazetnâme*. İstanbul: Esad Efendi, 3626.
- Murâdî, Ebu'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali el-. *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1988.
- Öz, Mustafa. “Mukanna' el-Horasânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/124-125. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali eş-. *el-Bedru't-tali' bi-mebasin men ba'de'l-karni's-sabi'*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Topaloğlu, Bekir. *Emâli Şerhi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. “Ayân-ı Sâbite”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/198-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Hulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yılmaz, Ömer. *İbrahim Kûrânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Zirikli, Hayreddin ez-. *el-A'lâm Kamûsu Terâcim li-eyberi'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabi'l-müsta'ribin ve'l-müştşrikin*. Beyrut: Dâru'l-İlm-i li'l-Melâyin, 1984.

B. Tahkikli Metin Neşri

جلاء الفهوم في تحقيق الثبوت ورؤية المعدوم

[للعالم المحقق الشيخ إبراهيم بن حسن الكردي الكوراني الشهرزوري ثم المدني]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين^١

الحمد لله الذي أحاط بكل شيء علما وهو على كل شيء قدير، القائل ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ [الحجر، ١٥ / ٢١] و﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ [المملك، ٦٧ / ١٩] وصلى الله وسلم على سيدنا محمد الداعي إلى الله بإذنه السراج المنير، وعلى آله وأصحابه صلاة وتسلিما فائض البركات على الآفاق والأنفس عدد خلق الله بدوام الله الفتاح النصير.

أما بعد؛ فقد سألتَ أيدك الله تعالى عما ذكَّره بعضُ شارحي العقيدة المسماة ب«بدء الأمالي»^٢ للقاضي سراج الدين علي بن عثمان الأوشي الفرغاني^٣ عند قول المتن «وما المعدوم مرثيا وشيئا»^٤ من قوله:

وما المعدوم المستحيل وغير المستحيل مرثيا لله تعالى؛ لأن علة جواز الرؤية هو الوجود، والمعدوم ليس بوجود، فلم يكن مرثيا لله تعالى. وقالت المقنعية:^٥ المعدوم غير المستحيل

- ١ - وبه نستعين. | ب: وبه ياه نستعين.
- ٢ - للشيخ الإمام سراج الدين علي بن عثمان الأوشي الفرغاني (ت. ٥٧٥هـ / ١١٧٩م)، في الكلام، وهي مقبولة متداولة، فرغ من نظمها سنة تسع وستين وخمسمائة، شرحها جماعة، منهم: الشيخ شمس الدين محمد النكساري، علي بن سلطان محمد القاري، الشيخ الإمام عز الدين محمد بن أبي بكر بن جماعة، وغيرهم. أنظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ١٣٤٩ / ٢.
- ٣ - هو سراج الدين علي بن عثمان بن محمد التيمي الأوشي، الفرغاني، الفقيه الحنفي (ت. ٥٧٥هـ / ١١٧٩م)، من تصانيفه: ثواقب الأخبار، غرر الأخبار ودرر الأشعار في الحديث، فتاوى سراجية، قصيدة الأمالي، مشارق الأنوار شرح نصاب الأخبار. أنظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وأثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي، ١ / ٧٠٠.
- ٤ - نورالدين علي القاري، ضوء المعالي على بدء الأمالي، إستانبول: درسعادت، ١٩٨٥م، ص ١١١.
- ٥ - فهم المبيضة بما وراء نهر جيحون، وكان زعيمهم المعروف بالمقنع، وكان قد عرف من الهندسة والحيال، وكان على دين الرزامية بمر، ثم ادعى لنفسه الإلهية، ودامت فتنه على المسلمين مقدار أربع عشرة سنة، وكان المقنع قد أباح لأتباعه المحرمات وحرم عليهم القول بالتحريم، وأسقط عنهم الصلاة والصيام وسائر العبادات، وزعم لأتباعه أنه هو الإله. أنظر: الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ٢٥٧-٢٥٨.

كالعالم قبل وجوده مرئي لله تعالى؛ لأن وجوده ثابت عند الله تعالى لا عندنا، فيكون مرئياً لله تعالى، بخلاف المستحيل كشريك الباري، فإن وجوده ليس بثابت أصلاً.

الجواب: إن علة جواز الرؤية هي الوجود العيني لا النفسي، وإلا لكانت رؤية الجنة حاصلة لنا في الدنيا، والتالي منتف، انتهى.

وقلت: فهذان القولان أيهما الصحيح، فإن كان الشيء عند أهل السنة مختصاً بالوجود فما معنى الشيء عندهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾؟ [النحل، ١٦ / ٤٠] وأيضاً هل توجيهه كن إلى الأشياء المرادة أزلي أو لا؟ بينوا لنا ما هو التحقيق عند أهل الكشف من المحققين وعند أهل النظر من المتكلمين بياناً شافياً. انتهى السؤال.

أقول: وبالله التوفيق في الحال والمآل، أن المشهور من قول / [١ظ] أهل السنة من المتكلمين، أن المعدوم ليس بشيء، وأنه ليس بثابت، وأن علة جواز الرؤية الوجود، يعني: الخارجي؛ لأن المشهور أنهم ينفون الوجود الذهني، ولكن الذي تحرر لي من تتبع كلامهم وإمعان النظر فيه أنهم قائلون بأن المعدوم الممكن شيء وأنه ثابت، أي: متقرر في الخارج،^٦ منفكاً عن الوجود الخارجي في غير ما موضع من الإلهيات، وإن إنكارهم لذلك في الأمور العامة^٧ ناشيء عن عدم تحرير محل النزاع، فإذا حُرر فلا نزاع معنوياً، وأنهم^٨ إنما نفوا^٩ الوجود الذهني بالمعنى الذي ظنوا أنه لو ثبت إستلزم ترتب الآثار الخارجية كما تشهد به أدلتهم،^{١٠} والذي أثبته المثبتون إنما هو الوجود الظلي الذي لا يستلزم ذلك، فيصير النزاع لفظياً،

٦ الوجود العيني: هو الموجود المتأصل المتفق عليه، الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته في الخارج. أنظر: معجم المصطلحات الكلامية لإبراهيم رفاعة، ٢ / ٣٩٨.

٧ وفي هامش ح: أي: في خارج الذهن الذي هو نفس الأمر، بالمعنى الأعم كما سيأتي تحريره. | وفي هامش ج: المراد بالخارج هنا نفس الأمر الذي هو علم الله تعالى كما سيوضح، لا ما يقابل الذهن.

٨ وفي هامش ح: والمراد بالأمور العامة ما لا يفتقر إلى المادة، ويكون مقارناً لها، ولا يختص بقسم من أقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض، وقيل ما يشمل جميع الموجودات كالوجود والوحدة والماهية والتشخيص، أو ما يشمل أكثرها، كالأماكن الخاص والحدوث والوجود وبالغير، فإن هذه مشتركة بين الجوهر والعرض. من شرح الهداية ملخصاً.

٩ ب - محل، صح هامش.

١٠ ح - أنهم، صح هامش.

١١ ج: نفى.

١٢ المتكلمون أنكروا الوجود الذهني لأنه لو اقتضى تصور الشيء حصوله ذهناً لزم كون الذهن حاراً وبارداً ومستقيماً

وأن المصحح للرؤية هو الوجود خارجيا كان أو ذهنيا. وتحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام بتبيين أمور يتوقف عليها توضيح المرام.

الأول: حقيقة الشيء وهي ما به الشيء هو هو، إذا قيست إلى الأمور العارضة لها كانت مغايرة لها، سواء كان ذلك العارض لازما لها أو مفارقا.^{١٣} فإن الماهية إذا لوحظت في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها إما مجملا أو مفصلا، ولم يكن للعقل بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشيء من عوارضه؛ بل يحتاج في هذا الحكم إلى أن يلاحظ أمرا آخر، لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا. فيظهر أن تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها، فليست نفسها ولا داخله فيها، وإلا لما أُحتيج إلى ملاحظة أخرى.

فليست الماهية مقتضية مستلزمة لشيء من المتقابلات^{١٤} على التعيين، فهي من حيث هي ليست بموجودة ولا بعدمومة، بمعنى أنها ليست عين الوجود ولا عين العدم، وأنه ليس شيء منهما داخلا فيها؛ بل كل واحد زائد عليها، فإذا أُعتبر معها الوجود كانت موجودة، وإذا أُعتبر معها العدم كانت معدومة، وإذا لم يُعتبر معها شيء لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة، ولا نعني به أن الماهية منفكة عنهما معا، ليست متصفة بشيء منهما، فإنها يستحيل خلوها عن المتقابلات؛ إذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين، فهي قبل عروض الوجود لها متصفة بالعدم قطعا.

الثاني: الوجود بمعنى ما بإنضمامه إلى الماهيات^{١٥} الممكنة يترتب عليها آثارها^{١٦} المختصة بها موجود. أما أولا: فلأن كل مفهوم مغاير للوجود، فإنه إما يكون موجودا بأمر زائد ينضم إليه، وهو الوجود، فهو موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه، وإلا لزم تسلسل الوجودات إلى ما لا يتناهى، وامتيازها عما عداه بقيد سلبي وهو أن وجوده ليس زائدا على ذاته.

ومعوجا، وأيضا حصول الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا مما لا يعقل، أنظر: كشاف إصطلاحات الفنون لمحمد علي التهانوي، ٢/ ١٧٧٠.

١٣ وفي هامش ح: فالمفارق إن كان دائما كال دوران للفلك أو زائلا بسرعة كالحمرة للجمل أو زائلا ببطء كالصفرة للرجل.

١٤ وفي هامش ح: كالحركة والسكون والكلام والسكوت.

١٥ ح: الماهيات، صح هامش.

١٦ ب: آثرها.

وأما ثانياً: فلأن الوجود لو لم يكن موجوداً لم يوجد شيء أصلاً؛ لأن الماهية الممكنة قبل انضمام الوجود إليها متصفة بالعدم قطعاً كما مر، فلو كان الوجود معدوماً أيضاً كان كالماهية في كونه محتاجاً إلى الوجود، وما هو كذلك لا يترتب على الماهية بضمّه إليها آثارها، لأن الوجود على تقدير كونه معدوماً ليس فيه بعد العدم إلا افتقاره إلى الوجود. وهذا الوصف بعينه متحقق في الماهية قبل ضمّ الوجود إليها، فلا يحدث للماهية بضم هذا الوجود إليها وصفاً لم يكن عليه حال عدمها. فلو كان هذا الوجود المفتقر إلى^{١٧} الوجود مفيداً لترتب / الآثار لكانت الماهية مستغنية عن الوجود حال افتقارها إليه، واللازم باطل لإستحالة اجتماع النقيضين. فلا بد أن يكون الوجود موجوداً بوجود هو نفسه، وإلا لتسلسل أو انتهى إلى وجود موجود بنفسه. والأول باطل، والثاني قاض بأن في الوجود وجوداً موجوداً بنفسه، فهو الوجود لا ما فرضناه معدوماً محتاجاً إليه^{١٨} في وجوده. ولله الحمد على جوده.

الثالث: ^{١٩} مواطن تحقق الأشياء ثلاثة:

- ١٧ ب + إلى.
- ١٨ ب - إليه.
- ١٩ وفي هامش ج، ح: أعلم أن المقرر الذي يقول به المعتزلة، أعني: الثبوت للمعدوم الممكن في الخارج بين الثبوت العلمي والوجود الخارجي لا دليل عليه تاماً، لأن العلم لكونه إضافة محضة أو ذات إضافة يقتضي تمايز الطرفين، فالممكن المعدوم في الخارج متميز أزل في نفسه لتوقف العلم به على ذلك، وهذا التمييز الذاتي للمعدوم الممكن عند أهل الكشف الصحيح إنما تقرره في علم الحق تعالى باعتبار عدم مغايرته للذات لا في الخارج، وكل ما استدلت به المعتزلة على إثباته في الخارج وإنما يدل على ثبوته في العلم، فلهذا قلنا إتباعاً لأهل الكشف: مواطن تحقق الأشياء، أعني: بالمعنى الأعم الشامل للثبوت العلمي والوجودين الخارجي والذهني ثلاثة. فالثبوت الذي نقول به هو الذي قال به أهل الكشف، أعني: الثبوت العلمي لا ما قال به المعتزلة، ولا استدلال بشيء من أدلتهم لكونها لا تثبت إلا للثبوت العلمي، فالصورة واحدة والقصد مختلف، فأني لا أقول إلا بقول أهل الكشف، بل هو في التحقيق قول الأشعري، فإنه قال في الإبانة الذي هو آخر تصانيفه والعمدة في الإعتقاد بنقل الحافظ ابن عساكر وغيره: «أنه تعالى لا تواري منه كلمة ولا تغيب عنه غائبة» [إبانة عن أصول الديانة للأشعري، ص ٢٦] انتهى. ولا شك أنه تعالى إذا لم تغيب عنه غائبة في الأزل كانت الأشياء حاضرة عنده بحقائقها التي هي أمور عدمية ثابتة في علمه تعالى بالاعتبار المذكور، لأن وجوداتها لكونها حادثة غير حاضرة في الأزل، وقد مر أن العلم يقتضي تمايز المعلومات في أنفسها، فحقيقتها متميزة من غير ارتسام وجودي في ذات الحق تعالى كما نقول به الفلاسفة، لأن وجود العالم حادث ذهنياً كان أو خارجياً، والعلم قديم، فالحقائق في ثبوتها العلمي مجردة عن الوجودين غير مجعولة متقررة في علمه تعالى بالاعتبار المذكور، فإذا قيل للحقائق في ثبوتها أنها أعدام محضة كان المراد أنها معدومات خالصة من شوب الوجودين الذهني والخارجي، لا أنها لا تميز لها ثبوتها جمعاً بين كلاهما. وقد قال في شرح المواقف: «أن القائل بأن العلم إضافة محضة أو ذات إضافة إنما يندفع عنه الإشكال الوارد في العلم بالمعدومات الخارجية إذا نفى الوجود الذهني بأن الإضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود التمايزين لا في الخارج ولا في الذهن» [شرح المواقف للجرجاني، ٢ / ٥٥] انتهى. وفي علم الله تعالى لا ارتسام للأشياء وجودياً وهو إضافة عندهم، فالأشياء متميزة مجردة عند الوجودين، وهو الثبوت في نفس الأمر يوضحه أن الأستاذ ميرزا جان نقل

نفس الأمر^{٢٠} والخارج والذهن. والمراد بنفس الأمر علم الحق تعالى باعتبار عدم مغايرته^{٢١} للذات. فإن علم الحق تعالى له اعتباران. أحدهما: أنه ليس غير الذات، والثاني: أنه ليس عين الذات، ولا يقال بالاعتبار الأول العلم تابع للمعلوم، لأن التبعية نسبة تقتضي طرفين متميزين، ولو بالاعتبار، ولا تمايز عند فرض عدم المغايرة اعتباراً، وإنما يقال ذلك بالاعتبار الثاني لتحقيق التمايز النسبي المصحح للتبعية، والمعلوم الذي يتبعه العلم هو ذات الحق تعالى بجميع شئونه ونسبه واعتباراته. ومن هنا يقول المحققون: علمه تعالى بالأشياء أزلاً عين علمه بنفسه، بمعنى: أنه تعالى علم نفسه بنفسه، وعلم كل شيء بنفس علمه بنفسه؛ لأن كل شيء من نسب علمه بالاعتبار الأول الذي هو عدم مغايرته للذات، فإذا علم ذاته بجميع نسبها فقد علم كل شيء من عين علمه بنفسه، فاعلم ذلك. والله الهادي إلى خير المسالك.

الرابع: معنى قولنا المعدوم الممكن ثابت أنه ثابت في نفس الأمر، ومعنى كونه ثابتاً في نفس الأمر، أنه ثابت في نفسه، أي: أن ثبوته لا يتوقف إلى فرض فارض، بل ثبوته في نفسه متحقق من غير فرض، وثبوته في نفسه بهذا المعنى هو ثبوته في علم الله باعتبار عدم مغايرته للذات، ومعنى كون المحال منفياً في نفس الأمر أنه غير / ثابت في نفسه، من غير فرض لكونه عدماً محضاً في نفسه، ولا تحقق للعدم المحض إلا بالفرض. فالإنسان مثلاً ثابت أزلاً في نفسه

[٣]

في حاشيته على حواشيه لشرح رسالة إثبات الواجب عن السيد قدس سره قال: «إن الأشياء ثابتة في علمه تعالى على غير نحو الوجود الذهني» انتهى. ومنه يظهر أن ما ذكره صاحب المواقف في معنى قول الأشعري «وجود كل شيء عين حقيقته» [شرح المواقف للجرجاني، ١ / ٢٥٠]. هو أنهما ليس لهما هويتان متميزتان في الخارج يقوم أحدهما بالأخرى كالسواد بالجسم، وسيجيء تحريره تحقيق القول الأشعري، لا تأويل كما قال المحقق الجامي قدس سره في الدرّة الفاخرة بل وقول الماتريدي وسائر أهل السنة، فقد قال الإمام أبو حنيفة وصاحبه الإمامان: «خلق الخلق بعلمه لم يخف عليه شيء قبل أن يخلقهم» [الطحراوي، العقيدة الطحاوية للطحاوي، ص ١٠-١١]. نقله عنهم الطحاوي، وقال الإمام في الفقه الأكبر: «كان الله عالماً بالأشياء قبل كونها» [الفقه الأكبر لأبي حنيفة، ص ٢٩]. وقال ابن الهمام الحنفي في المسامرة: «وعلمه تعالى بكل جزئي كان أو هو كائن قبل كونه» [المسامرة لابن الهمام، ص ١٩٦]. وإحتج الإمام مالك في الموطأ على رد القول بجحد القدر بحدِيث تحاج آدم وموسى وفيه قول آدم لموسى أفتلومني على أمر قدر علي قبل أن أخلق، [الموطأ لمالك بن أنس، ٥ / ١٣٢]. وتقدير الأشياء مسبوق بالعلم بها والعلم أزلي وقال الإمام الشافعي: «خلقت العباد على ما علمت» [الإعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي، ص ١٦٢]. وقال الإمام أحمد بن حنبل: «علم من العباد ما هم عاملون وخلقهم لها» وقد مر تقرير إقتضاء العلم التمايز والثبوت العلم الغير المَجْعول، فما ذكرناه عين مذهب أهل السنة عند التحقيق المؤيد بالكشف لا قول المعتزلة والبيان يطرده وسياسوس الشيطان العدو الميبين للإنسان، وبالله التوفيق ذي الجود والإحسان

٢٠ ح - نفس، صح هامش.

٢١ وفي هامش ح: أي: عدم مغايرة العلم للذات بمعنى أنها بنفسها يكشف المعلوم من غير احتياج أمر زائد عليها لأنها نور وباعتبار المفهوم مغايرة للذات.

من غير توقف إلى فرض؛ لكونه نسبة من نسب علم الحق تعالى بالاعتبار الأول، فيتعلق به العلم بالاعتبار الثاني على ما هو عليه في نفسه مما يقتضيه استعداده الأزلي.

وأما المنفي كشريك الباري فلا ثبوت له في نفسه من غير فرض،^{٢٢} فإن الثابت من غير فرض هو أن الله لا إله إلا هو وحده لا شريك له، فليس الشريك من نسب العلم بالاعتبار الأول، فلا يتعلق به العلم بالاعتبار الثاني ابتداءً، وإنما العلم بالاعتبار الثاني يتعلق بالعقل والوهم ولو از مهما من توهم ما لا يصح وجوده ولا حقيقة له ثابتة، ومنه الشريك ولو لا التوهم المقدر لكان عدما محضاً، ولا شيء من العدم المحض مما يصح تعلق العلم به، وما لم يصح تعلق العلم به^{٢٣} من حيث هو لم يكن ثابتاً في علم الحق تعالى بالاعتبار الأول، فلهذا لا يصح تعلق العلم به ابتداءً من غير فرض. وبالله التوفيق، نور السموات والأرض.

الخامس: نفس الأمر أعم من الذهن والخارج، وذلك أن الله تعالى بكل شيء عليم أزلاً، وقد كان ولم يكن شيء غيره في الأزل، فلا وجود لشيء غير الله أزلاً في الخارج ولا في ذهن مخلوق، إذ لا مخلوق أزلاً. فلو لم يكن الأشياء التي أحاط بها علم الحق الأزلي ثابتة في نفس الأمر لكانت أعداماً صرفة، لانتفائها في المواطن الثلاثة. ولو كانت أعداماً صرفة لما تعلق العلم بها،^{٢٤} لأن العلم لا بد فيه من نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم، بها يكون العالم عالماً والمعلوم معلوماً، ولا يتصور النسبة إلا / بين طرفين متميزين، ولا تمايز إلا بأن يكون لكل من الطرفين تحقق في الجملة، لأن ما لا تحقق له أصلاً لا تعين^{٢٥} له في نفسه، فلا يصح أن يكون طرفاً للنسبة. وكل ما تعلق به علم الحق تعالى أزلاً فقد صار طرفاً للنسبة، فله تحقق بوجه ما، ولا بد وحيث لا وجود للأشياء أزلاً في الخارج ولا في ذهن مخلوق، فذلك التحقق هو الثبوت في نفس الأمر، أعني: في علم الله باعتبار عدم مغايرته للذات الأقدس كما مر، فنفس الأمر أعم من الذهن والخارج. وبالله التوفيق ذي المعارج.

السادس: معنى كون الماهيات غير مجعولة أنها بذواتها ليست أثرًا للفاعل، لأن ذواتها هي المعدومات الثابتة في نفس الأمر، والثبوت في نفس الأمر لها أزلي،^{٢٦} لتوقف تعلق العلم الأزلي

[ظ٣]

٢٢ ح + فارض.

٢٣ ح - وما لم يصح تعلق العلم به، صح هامش.

٢٤ ج: بها العلم.

٢٥ ج: تعين.

٢٦ ج - أزلي، صح هامش.

بها على تمايزها المتوقع^{٢٧} على ثبوتها كما تبين. وما توقف^{٢٨} عليه التعلق الأزلي فهو أزلي بالضرورة، ولا شيء من الأزلي بمجعول، لأن الجعل تابع للإرادة^{٢٩} التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت، فالثبوت متقدّم على الجعل بمارتب، فلا يكون الماهيات من حيث الثبوت أثرًا للجعل، وإلا لدار. وبالله التوفيق في الإعلان والأسرار. وإنما تكون مجعولة في وجودها، لأن وجود العالم حادث وكل حادث مجعول.

والحاصل: لا مجعول إلا الصور الوجودية للأشياء، وأما حقائقها فلا صورة لها في الأزل وجودية، لا خارجية ولا مثالية من نسبة في ذات الحق تعالى حادثة بالحدوث الذاتي كما قيل، بل هي نسب واعتبارات أزلية، أعني: أنها أعيان النسب والاعتبارات الأزلية التي هي أمور عدمية ثبوتية، لا صور وجودية مثالية، ولا شيء من الأمور العدمية الثبوتية بصور وجودية مثالية، فلا شيء من الحقائق التي هي النسب والاعتبارات الأزلية بمجعول / في ثبوتها، ثم ثبوتها في نفس الأمر كاف لتعلق العلم الأزلي بها وانكشافها للحق تعالى فهي بذواتها منكشفة له تعالى من غير حاجة إلى صورها المثالية المرتسمة فيه تعالى. فإن علم الحق تعالى بالأشياء حضوري، أي: حقائق الأشياء بأنفسها حاضرة عنده لا حصول يتوقف على حصول أمثلتها فيه، فلا حاجة إلى القول بأن صور الأشياء مرتسمة في العقل الأول. والحق تعالى يعقله مع تلك الصور بأعيانها لا بصور غيرها، فرارا من القول بالارتسام فيه تعالى المستلزم للمفاسد. كما قيل لما^{٣٠} مر من اكتفاء الثبوت الأزلي للحقائق في انكشافها له تعالى بذواتها من غير احتياج إلى ارتسام صورها فيه تعالى، تحقيقًا لكون علمه تعالى حضوريا لا حصوليا، على أن الأشياء إما أن يكون لحقائقها ثبوت في نفس الأمر أو لا، فإن كان الثاني استحال ارتسامها في المعلول^{٣١} الأول، إذ ما لا^{٣٢} ثبوت له في نفس الأمر هو^{٣٣} العدم المحض، والعدم المحض لا صورة له حتى ترتسم في شيء كما سيأتي إيضاحه، وإن كان الأول وما أغنى الثبوت عن الارتسام لزم تأخر العلم بها عن الارتسام

[٤و]

٢٧ ح: المتوقع.

٢٨ ح: توقف.

٢٩ وفي هامش ح: أي: لتعلق الإرادة.

٣٠ ح: كما.

٣١ ح: المعلوم.

٣٢ ح: إذ لا.

٣٣ ح - الثاني استحال ارتسامها في المعلول الأول، إذ ما لا ثبوت له في نفس الأمر هو، صح هامش.

في المعلول الأول، وهو استكمال بالغير، والله كامل بالذات. ثم العقل الأول، إن لم يكن له ثبوت في نفس الأمر لزم أن يكون إيجاده غير مسبوق بالعلم. إذ العلم لا يُعقل إلا أن يكون هناك إضافة، وهي تقتضي طرفين، وحيث لا حقيقة ثابتة له في نفس الأمر فلا طرف للعلم ثابتاً^{٣٤} فلا علم سابقاً على الإيجاد وإن كان له حقيقة ثابتة. فإن كان ثبوتها كافياً لانكشافها له تعالى فلا حاجة إلى القول بالارتسام، وإلا فالارتسام إن كان في ذات الحق تعالى فهو محال عنده أو في قابل غيره. فلا قابل غيره تعالى قبل المعلول الأول، فانظر ما ذا ترى. وبالله التوفيق والحمد لله الذي له / ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى.^{٣٥}

[٤ظ]

إذا تمهد هذا فلا بد من نقل أدلة إثبات أن المعدوم الممكن شيء وثابت، أي: متقرر في الخارج منفكا عن الوجود الخارجي، وأدلة النفي لذلك، وتقريرها على وجه يكشف^{٣٦} الغطاء للناظر بتوفيق الله الفتح المالك.

فأقول - وبالله التوفيق -: من أدلة المثبتين هو أن المعدوم الممكن متميز، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت. أما الأول: فلأن المعدوم متصور، ولا يمكن تصوّر الشيء إلا بتميزه عن غيره، وإلا لم يكن هو بكونه متصوراً أولى من غيره، وأيضاً فإن بعضه مراد دون بعض، ولولا التميز بين المعدومات لما عُقل ذلك، إذ القصد إلى إيجاد غير المتعين ممتنع، لأن ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد إليه عن القصد إلى غيره. وأما الثاني: فلأن كل متميز له هوية يشير إليها العقل، وذلك لا يتصور إلا بتعيينه وثبوته في نفسه، والنفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا إشارة عقلاً إليه.

وتحريره أن المعدوم الممكن، أي: ما يصدق عليه هذا المفهوم يُتصور ويُراد بعضه دون بعض، وكل ما هو كذلك فهو متميز في نفسه من غير فرض الذهن، وكل ما هو كذلك^{٣٧} فهو شيء وثابت، أي: متقرر متحقق^{٣٨} في الخارج، أي: في خارج أذهاننا منفكا عن الوجود الخارجي. ولا شك أن ما كان منفكا عن الوجود الخارجي، إذا كان متقراً في خارج أذهاننا كان تقرر^{٣٩} ذلك

٣٤ ج: ثانياً.

٣٥ ح - والحاصل... وما تحت الثرى، صح هامش.

٣٦ ب + له.

٣٧ ح - فهو متميز في نفسه من غير فرض الذهن وكل ما هو كذلك، صح هامش.

٣٨ ب - متحقق.

٣٩ ح: تقرر.

في نفس الأمر الذي بينا أنه أعم من الذهن والخارج، فهو المراد بالخارج هنا، إذ لا موطن لتحقيق الأشياء وتقررها إلا هذه الثلاثة، فإذا انتفى الذهن والخارج الذي يقابله لم يبق للتقرر محل / [٥٥] إلا نفس الأمر؛ لأن ثبوت الممكنات في نفس الأمر غير وجودها الخارجي والذهني، لأن ثبوتها أزلي كما مر في المقدمة الخامسة، ووجودها خارجيا كان أو ذهنيا حادث، ولا شيء من الحادث بقديم.

فالمعدوم الممكن ثابت متقرر في نفس الأمر المعبر عنه بالخارج، مع كونه منفكا عن الوجود الخارجي، بمعنى أن تقرر في خارج أذهاننا لا يحتاج إلى الفرض الذهني، بل هو متقرر في نفس الأمر الذي نعينه بخارج أذهاننا منفكاً عن الوجود الخارجي، ولا استحالة في كون المعدوم الممكن متقرا في الخارج، بمعنى نفس الأمر مع كونه منفكا عن الوجود الخارجي، لأن الخارج، بمعنى خارج أذهاننا المفسر بنفس الأمر أعم^١ من الخارج بالمعنى المقابل للذهن، لما مر في المقدمة الرابعة.

وأما المنفي الذي هو العدم المحض، أي: ما يفرض ما صدقا لهذا المفهوم على تقدير اتصافه بالعنوان، فلا تقرر له في الخارج، بمعنى نفس الأمر من غير فرض الذهن. إذ كل ما يفرض ما صدقا للمنفي فهو الممتنع لذاته، ولا شيء من الممتنع لذاته ثابتا في نفسه من غير فرض الذهن. إذ لا فرد لهذا المفهوم إلا في فرض الذهن، وإلا لما كان ممتنعاً. وكل ما لا تحقق له إلا في فرض الذهن فهو غير متقرر في نفس الأمر، وكل ما هو كذلك فلا تقرر له في الخارج بالمعنى المذكور. وبالله التوفيق وهو الغفور الشكور.

ومنه^٢ يظهر اندفاع ما في المواقف^٣ وشرحه من النقص بالمنفي وغيره حيث قال:

والجواب عن هذا الوجه هو النقص بما وافقونا على أنه منفي كالممتنعات، فإن بعضها كشريك الباري متميز عن بعض، كاجتماع الضدين، والخياليات / كبحر من زئبق وجبل [٥٥]

٤٠ ح: فرض الذهن.

٤١ ج، ح: الأعم.

٤٢ وفي هامش ح: أي: من تحرير دليل المثبتين.

٤٣ للعلامة عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي القاضي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م)، وهو كتاب جليل القدر، رفيع الشأن، إعتنى به الفضلاء فشرحه، منهم: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، وهو أدون شروحه، شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانلي، سيف الدين الأبهري. أنظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ١٨٩١/٢.

من ياقوت. فإن بعضها متميز عن بعض، ولا ثبوت لها اتفاقاً، لأنها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والألوان والأشكال المختصة. والثابت في العدم ذوات الجواهر والأعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالأعراض ونفس الوجود، فإنه متميز عن العدم، ولا ثبوت له في العدم اتفاقاً، والتركيب فإن ماهيته متميزة عن غيرها، وليست متقررة حال العدم وفاقاً؛ لأنها عبارة عن اجتماع الأجزاء وانضمام بعضها إلى بعض وتماسها على وجه مخصوص، وذلك لا يتصور حال العدم؛ بل حال الوجود، والأحوال فإنها متميزة وليست ثابتة في العدم. وبالجملة فالتمييز الذي إدعيت ثبوته للمعدوم الممكن، إن أردتم القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني، فظاهر أنه لا يوجب الثبوت، وإلا لكان المنفي أيضاً ثابتاً، وإن أردتم غير ذلك القدر منعنا ثبوته للمعدوم الممكن، وعليكم أولاً تصويره حتى نعلم أنه ماذا وتقريره، أي: بيان ثبوته للمعدوم الممكن، وعليكم ثانياً بيان كونه مقتضياً للثبوت حال العدم.^{٤٤} انتهى.

إذ قد تبين بهذا التحرير أن التميز الثابت للمعدوم الممكن غير القدر الثابت في المنفي، فإن التميز الحاصل للممكن ناشيء عن ثبوته في نفس الأمر وتقرره فيه منفكاً عن الوجود الخارجي، ولا تمييز حاصلاً للمنفي. كذلك إذ لا ثبوت له في نفس الأمر، وإلا لما كان نفيًا صرفاً، فلا فرد لمفهوم المنفي إلا بحسب فرض الذهن، وما لا تحقق له إلا فرضاً فهو^{٤٥} غير متميز في نفسه من غير فرض، والمعدوم الممكن متميز في نفسه من غير فرض^{٤٦} فافتراقاً.

فهذا ولله الحمد قد تبين تصوير التميز الذي إدعينا للممكن، وأنه غير القدر الحاصل للمنفي، وأنه ثابت للممكن^{٤٧} / دون المحال، وأنه يقتضي^{٤٨} الثبوت للمعدوم الممكن حالة العدم. وبالله التوفيق الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم.

فلا نقض بالمتنعات، لأن مفهوم شريك الباري واجتماع النقيضين مثلاً، كلفظهما ونقوش كتابتهما من الممكنات. وكذا الصورة الذهنية التي تُفرض فرداً لهما من حيث أنها صورة ذهنية،

٤٤ سيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، (تحقيق: عبد الرحمن عميرة)، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧م، ١/ ٢٧٢-٢٧٤.

٤٥ ج - وما لا تحقق له إلا فرضاً فهو، صح هامش.

٤٦ ج - والمعدوم الممكن متميز في نفسه من غير فرض، صح هامش.

٤٧ ب - وأنه غير القدر الحاصل للمنفي وأنه ثابت للممكن، صح هامش.

٤٨ ح: تقتض.

وإنما الممتنع ما يفرض ما صدقا لمفهومهما على تقدير اتصافه بالعنوان. ولا شك أن هذا المفروض ما صدقا على تقدير اتصافه بالعنوان لا تحقق له في موطن ما أصلا، لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الأمر، لأن التحقق^{٤٩} في أحد هذه المواطن لا يصح أن يتصف بعنوان الامتناع الذاتي. أما الأولان فظاهر،^{٥٠} وأما الثالث فلأن المتحقق في نفس الأمر هو المعدوم الثابت المعروف للإمكان، ولا شيء مما هو معروف للإمكان متصفا بعنوان الامتناع الذاتي. فقد اتضح أن كل ما يفرض ما صدقا لمفهوم الممتنعات على تقدير اتصافه بالعنوان لا تميز له في نفسه أصلا. إذ لا تحقق له في نفسه من غير فرض، والتميز الذهني الحاصل من غير فرض إنما هو لمفهوماتها، والمفهومات ما صدقاتها الفرضية من الصور الذهنية كلها من الممكنات. فالتميز الحاصل لها هو التميز الحاصل للمعدوم الثابت الممكن لا للممتنع، فتأمل، فإنه من مزلات الأقدام. وبالله التوفيق ذي الجلال والإكرام.

ومنه يظهر أن قول من قال: «لا توصف الصور الخيالية التي في أذهاننا بأنها مجعولة ما لم توجد في الخارج، ولو كانت كذلك لكانت الممتنعات أيضا مجعولة، لأنها صور علمية» / انتهى من باب اشتباه المفهوم بالماصدق، لما تبين أن الصور العلمية الخيالية من الممكنات، وإنما الممتنع ما يفرض ما صدقا على تقدير اتصافه بالعنوان، وهو على ذلك التقدير لا صورة له في العلم ولا في غيره. وبالله التوفيق.

[ظ٦]

ولا بالخياليات،^{٥١} لأنها كما لها وجود خيالي في الخيال الموجود كذلك لها^{٥٢} ثبوت في الخيال الثابت، فإن الإنسان الذي له قوة الخيال ثابت حال عدمه في نفس الأمر بجميع توابع حقيقته ولو ازماها. ومنها الخيال وما يتخيله، ولا محذور في اتصافها الثبوتية بالألوان والأشكال الثبوتية، لأنه راجع إلى إمكان اتصافها حالة الثبوت بالألوان والأشكال الخيالية عند تخيلها بالفعل. وهذا لا شك في تحقيقه، إنما الممنوع اتصافها في الثبوت^{٥٣} بالأعراض الوجودية ولا قائل به.

٤٩ ب: المحقق. | ح: المتحقق.

٥٠ ج: فظاهرا.

٥١ وفي هامش ح: عطف على قوله بالممتنعات، أي: فلا نقض بالخياليات.

٥٢ ج- لها.

٥٣ ج: بالثبوت.

ولا بالتركيب، لأن الممنوع هو الاجتماع الوجودي لا الثبوتي، لأن الثبوتي لا تماس فيه حسيا ولا خياليا، لعدم توقفه على الوجود أصلا.

ولا بالأحوال لما في شرح المواقف: «من أن النقض بالأحوال إنما يتجه على نفاة^{٥٤} الحال، كأنه قيل: المفهومات التي يسميها بعضهم أحوالا لا شك أنها متميزة، وليست ثابتة عندكم أصلا. وأما القائل بالحال، فيقول: أنها ثابتة على أنها واسطة^{٥٥} انتهى. وذلك لأن الحال عرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة. وخرج بالقيد الأول الأعراض، وبالثاني السلوب. وقد قال في شرح المواقف: «إن فسر الموجود بما له تحقق أصالة والمعدوم بما لا تحقق له أصلا تصور هناك واسطة بينهما وهو ما له تحقق تبعا فيكون النزاع لفظيا^{٥٦} انتهى. / التعريف [٦] المذكور يؤول إلى هذا المعنى، إذ حاصله أن الحال صفة اعتبارية لا تحقق لها إلا تبعا، لأنها ليست من الأعراض الموجودة ولا من السلوب المعدومة. ولا شك أن المتحركة مثلا كذلك، فإنها اعتبارية ليست من السلوب ولا لها تحقق أصالة، بل إذا اتصف الموصوف بالحركة أصالة اتصف بالمتحركة تبعا. وكذلك^{٥٧} اللونية، فإن السواد إذا اتصف بأنه لون ابتداء اتصف باللونية تبعا، فالأحوال^{٥٨} صفات اعتبارية ليست من السلوب ولا متحققة أصالة، كالأعراض؛ بل متحققة تبعا وجودا وثبوتا، أي: أن الموصوف يتصف بها تبعا بالفعل وجودا وبالقوة عدما، وهذا معنى ثبوت مثل هذه الصفة في العدم.

ولا بالوجود^{٥٩} لما بينا أن الوجود موجود فهو خارج عن محل النزاع، لأن الكلام في المعدوم الممكن نعم الوجود بمعنى الوجودية يصدق عليه تعريف الحال، فإن الوجودية صفة اعتبارية متحققة تبعا وجودا وثبوتا. فإن الماهية على تقدير ضم الوجود إليها تتصف بالوجودية بالفعل وجودا وبالإمكان عدما، ولا يلزم من ثبوت الوجود بهذا المعنى في العدم اجتماع الوجود والعدم. وإنما يلزم ثبوت أمر اعتباري في العدم تبعا لمعدوم ثابت في العدم

٥٤ وفي هامش ح: نفاة جمع نافي.

٥٥ شرح المواقف للجرجاني، ١ / ٢٧٣.

٥٦ شرح المواقف للجرجاني، ١ / ٢٨٠.

٥٧ ج: كذا.

٥٨ ج: والأحوال.

٥٩ وفي هامش ح: قوله: ولا بالوجود عطف أيضا على قوله بالمتعنتات، أي: فلا نقض بالمتعنتات أو معطوف على ما عطف عليه.

أصالةً، ولا محذور في ذلك أصلاً، فالأحوال وإن كانت أموراً اعتباريةً متميزةً في أنفسها من غير فرض. وبالله التوفيق نور السماوات والأرض.

ومن أدلتهم هو أن المعدوم الممكن متصفٌ بالإمكان، والإمكان صفةٌ ثبوتية، فالمتصف به / ثابتٌ، لأن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محالٌ. [٦ظ]

وتحريره أن الإمكان لا يعرض إلا لمعدوم قابل للوجود، ولا يكون كذلك إلا إذا كان متميزاً في نفس الأمر، ولا شيء من المحال، أي: ما يفرض ما صدقاً لهذا المفهوم على تقدير اتصافه بالعنوان بمتميز في نفس الأمر كما تبين، فلا يصح أن يكون معروفاً للإمكان. فظهر أن الإمكان وإن كان أمراً اعتبارياً لا وجود له في الخارج، لا يعرض إلا لما هو ثابت في نفس الأمر من غير فرض، ولا شيء من المحال كذلك، فعروضه يستلزم الثبوت لمعروضه، وإن كان غير موجود في الخارج. وبالله التوفيق.

قال صاحب المواقف:

والمعتمد في إثبات هذا المطلب، أي: أن المعدوم ليس بشيء ولا ثابت وجهان:
الأول: أن القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية؛ لأن الذوات ثابتة أزلية فلا تتعلق القدرة بالذوات أنفسها، والوجود حالٌ، إذ ليس موجوداً وإلا لزاد وجوده على ذاته، لأنه يُشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته، فقد زاد وجوده على ماهيته وتسلسل، ولا معدوماً وإلا لزم اتصاف الشيء بنقيضه، وإذا لم يكن موجوداً ولا معدوماً كان حالاً، والأحوال لا تتعلق بها القدرة، وإذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن البارئ تعالى موجداً للممكنات ولا قادراً عليها.

الثاني: لو كان المعدوم الممكن ثابتاً كان المعدوم أعم من المنفي لشموله الثابت والمنفي، فيكون مفهوم المعدوم المطلق متميزاً عن مفهوم المنفي، وإلا لكان العام عين الخاص، فيكون مفهوم المعدوم أمراً ثابتاً. لأن / كل متميز عن غيره ثابت عندكم وأنه أي مفهوم المعدوم صادق على ما صدق عليه المنفي، وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت، فالمنفي ثابت، هذا خلف^{٦١}، انتهى.

[٦ظ]

[٧و]

٦٠ ح - مفهوم، صح هامش.

٦١ شرح المواقف للرجاني، ١/ ٢٧٠-٢٧١.

أقول: ولا يصح شيء منهما أن يكون بمعتمد، أم الأول: فلما تبين أن المعدوم الممكن ثابت، وكلما كان كذلك كانت الماهيات^{٦٢} غير مجعولة في ثبوتها، لما مر أن الجعل تابع للإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم المتميز في نفسه الثابت في نفس الأمر، فيكون الجعل مسبقاً بالثبوت بمراتب، فلا يصح أن يكون أثره، وإلا لزم الدور، فلا تكون مجعولة إلا باعتبار وجودها، لأن وجود العالم حادث وكل حادث مجعول. وقد تبين أن الوجود بالمعنى المذكور في المقدمة^{٦٣} موجود، وأما الوجود بمعنى الموجودية فيصدق عليه تعريف الحال، لأنه صفة اعتبارية ليست بعرض ولا سلب، لكن الجعل لا يتعلق به ابتداءً وإنما يتعلق بضم حصة من الوجود الموجود إلى الماهية، فيترتب على ذلك اتصاف الماهية بالموجودية، وظاهر أنه لا يلزم من عدم تعلق القدرة بالوجود بمعنى الموجودية ابتداءً ألا تتعلق^{٦٤} به بوجه آخر.

وإذا تبين أن الماهيات مجعولة في وجودها على الوجه المذكور، وسيأتي إيضاحه،^{٦٥} فلا بد أن يكون وجود كل شيء عين حقيقته كما قاله^{٦٦} الشيخ أبو الحسن الأشعري بالمعنى الذي حرره صاحب المواقف، وهو: «أن ما صدق عليه حقيقة الشيء من الأمور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه وجوده، أي: ليس لهما هويتان متميزتان في الخارج يقوم أحدهما بالأخرى، كالسواد بالجسم»^{٦٧} / لاستحالة ذلك لِمَا قاله^{٦٨} الشيخ الأشعري مما حاصله: أن الوجود إن قام بالماهية وهي معدومة لزم التناقض، وإن قام بها وهي موجودة، لزم أن تكون موجودة بوجودين مع لزوم الدور^{٦٩} إن كان السابق عين اللاحق والتسلسل إن كان السابق غيره.

وأما قولهم: «أن الوجود حينئذ ينضم إلى الماهية من حيث هي لا بشرط كونها معدومة حتى يلزم التناقض ولا بشرط كونها موجودة حتى يلزم كون الشيء موجوداً مرتين والدور أو التسلسل»، فلا تحقيق فيه لما تقدم في المقدمة أن الماهية قبل عروض الوجود لها متصفة في

٦٢ ب: الماهية.

٦٣ وفي هامش ح: أي: في المقدمة الثانية حيث قال: «الوجود ما بانضمامه إلى الماهية الممكنة يترتب عليها آثارها المختصة بها موجود» ثم أثبتته بدليلين.

٦٤ ب ح: يتعلق.

٦٥ ب - وسيأتي إيضاحه.

٦٦ ح: قال.

٦٧ شرح المواقف للجرجاني، ١/ ٢٥٠.

٦٨ ج: قال.

٦٩ ب - الدور، صح هامش.

نفس الأمر بالعدم قطعاً، لاستحالة خلوّها عن التقيضين في نفس الأمر. غاية الأمر إذا^{٧٠} لم نعتبر معها العدم لا يمكننا أن نحكم عليها بأنها معدومة، وعدم اعتبارنا العدم معها حين عروض الوجود لها وانضمامه إليها لا يجعلها منفكة عن العدم في نفس الأمر، وإنما يجعلها منفكة عنه في اعتبارنا وضمّ الوجود إليها أمرٌ يحصل لها باعتبار نفس الأمر، لا من حيث اعتبارنا. فخلوها عن العدم باعتبارنا لا يصحح اتصافها بالوجود من حيث هي في نفس الأمر سالماً عن المحذورات المذكورة، بل يلزم إما التناقض أو الدور أو التسلسل.

فثبت أنه^{٧١} ليس للوجود والماهية هويتان متميزتان في الخارج يقوم أحدهما بالآخر، بل عين الشخص في الخارج عين تعين الماهية في الخارج وهو عين الماهية في الخارج أيضاً، إذ ليس التعين أمراً وجودياً مغايراً بالذات للشخص منضمّاً إلى الماهية في الخارج، ممتازاً عنهما فيه، مركّباً منها. ومنه الفرد بل لا وجود في الخارج / إلا للأشخاص، والأشخاص عين تعينات الماهية وعين الماهية أيضاً في الخارج لاتحادهما فيه، وعلى هذا فلا شك في مقدورية الممكن، إذ جعله بجعل حصّة من الوجود المطلق الموجود في الخارج مقترنةً بأعراض وهيئات تقتضيها^{٧٢} استعداد حصّة من الماهية النوعية فيكون شخصاً، وإيجاد الشخص من الماهية على الوجه المذكور عينٌ إيجاد الماهية. لأن الشخص والماهية كما تبيّن متحدان في الخارج جعلاً ووجوداً متميزان في الذهن فقط. وهذا تحقيق^{٧٣} قولهم: إن المجعول هو الوجود الخاص، ولا يستعد معدوم لعروض الوجود الخاص المقترن بهيئات خاصة له إلا معدوم له ثبوتٌ في نفس الأمر، إذ ما لا ثبوت له في نفسه، وهو المنفي لا اقتضاء فيه لعروض الوجود له بوجه ما، وإلا لكان المحال ممكناً واللازم باطل. فظهر أن الثبوت الأزلي لماهية الممكن في نفس الأمر هو المصحح لعروض الإمكان المصحح للمقدورية، لا كما قالوا إنه المانع. وسبحان الله عما يصفون القدوس الواسع.

وأما الثاني: فلأن مرادهم أن كل ما صدق عليه صفة ثبوتية في نفس الأمر من غير فرض فهو ثابت، لما مر من قولهم إن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محالٌ. وذلك لأن اتصاف

٧٠ ب- إذا، صح هامش.

٧١ ب: أن.

٧٢ ح: يقتضيها.

٧٣ ب: تحقق.

الشيء بالصفة الثبوتية يستلزم تميّزه في نفسه من غير فرض لقولهم: «إن كل متميز له هوية يصح أن يشير إليه العقل»، وذلك لا يتصور إلا بتعيّنه وثبوته في نفسه، والنفي الصرف لا تعيّن له ولا إشارة إليه عقلا، وهو صريح فيما ذكرناه. ولا شك / [٨ظ] أن كل ما لا تعيّن له في نفس الأمر ولا إشارة إليه عقلا لا يمكن أن يصدق عليه صفة ثبوتية في^{٧٤} نفس الأمر، بل في فرض الذهن، وما لا تحقق له إلا فرضا لا يصح أن يصدق عليه صفة ثبوتية بحسب نفس الأمر بالضرورة، وكل ما يفرض فردا له من الصور الذهنية فهي كألفاظ الممتنعات ومفهوماتها ونقوش كتابتها أمور ممكنة مخلوقة لله تعالى كل في مرتبته. وإنما المحال لذاته هو ما يفرض ما صدقا المفهوم المنفي الصرف على تقدير اتصافه به. وبهذا^{٧٥} لا تحقق له في مرتبة ما أصلا، لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الأمر، وكل ما هو كذلك لا يصدق عليه صفة ثبوتية أصلا. وباللّه التوفيق فصلا ووصلا.

تتمة: إذا علمت تحرير معنى وجود كل شيء عين حقيقته ظهر لك أن ما قيل: «إن القائل بكون الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا على معنى أن الماهية يجوز تقرّرها في الخارج منفكّة عن الوجود، وإلا لزم اجتماع النقيضين، وهو الوجود والعدم. فإن الماهية إذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودها الذي هو عينها، فيلزم أن تكون موجودة معدومة» انتهى كلام ناشيء عن توهم أن المراد بعينية الوجود للماهية إنها عين الوجود بمعنى أن الماهية ليس لها ثبوت يغاير الوجود، كما يقتضيه قوله إن الماهية إذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودها الذي هو عينها، وليس هذا بمراد، بل المراد ما مر تحريره، أن ماهية الممكن الثابتة في نفس الأمر أزلا إذا وجدت في الخارج فهي متحدة مع الشخص في الخارج، مع القول بأن وجود / الشخص الذي هو عين وجود الماهية في الخارج حادث، وأن ثبوت الماهية أزلي غير مجعول، وأن الخارج الذي تقرر فيه ثبوت الماهية إنما هو بمعنى نفس الأمر الأعم لا بالمعنى المقابل للذهن.

وكذلك ظهر أن ما قيل: «إن القائل بكون وجود كل شيء عين ماهيته لا يمكنه القول بأن ما ماهية ما من الماهيات^{٧٦} معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه» انتهى كلام ناشيء عن

٧٤ ح - في، صح هامش.

٧٥ ب: هذا.

٧٦ ح: الماهية.

مثل التوهم المذكور من أن الثبوت لا يغير الوجود، كما يدل عليه قوله لاستلزامها ارتفاع الشيء عن نفسه، وقد تبين لك^{٧٧} بطلانه ببيان ما هو المقصود، والدليل على أن مراد الأشعري، ما مر تحريره، هو أن العلم تابع للمعلوم عنده، كما سيأتي النقل عنه في الإبانة، وهو مستلزم لكون المعدوم ثابتا في نفس الأمر أزلا، وإذا كان ثبوته أزليا ووجوده حادثا كان الثبوت غير الوجود قطعاً، وكلما كان كذلك كان المراد بالعينية ما مر من الاتحاد في الخارج، لا ما توهم من أنه لا ثبوت يغير الوجود. وبالله التوفيق ولي الفضل والوجود.

تبصرة لا بد ههنا من إيراد مواضع من كلامهم في تقرير مسائل من الإلهيات، بما لا يتم إلا بالقول بأن المعدوم شيء وثابت، إراحة للأفهام وإزاحة للأوهام بإذن الله الهادي العلام. فأقول وبالله التوفيق ويده ملكوت التحقيق:

منها: ما في المواقف وشرحه من الاحتجاج على مغايرة إرادة الله تعالى للعلم بأنه: «لا بد لتخصيص الشيء بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الأوقات من ثبوت مخصص يقتضيه، وليس ذلك / المخصص العلم، لأنه تبع للوقوع، أي: العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه، لأنه ظلّه وحكايته»^{٧٨} انتهى.

[٩ظ]

ووجه دلالة على ما ذكرناه هو أن كون المعدوم بحيث يقع في وقت معين أمر ثابت له في نفسه من غير فرض فارض، وهو فرع كونه ثابتا في نفسه ومتميزا في نفسه،^{٧٩} تحقيقا لمعنى كون العلم تابعا للمعلوم. فإن العلم إذا كان تابعا للمعلوم فهو يكشف التميز الثابت له في نفسه، لا أنه يكسبه تميزا. وعلى القول بالوجود الذهني فهو ظلّه وحكايته، وما لا تميز له في نفسه لا ظل له ولا حكاية من غير فرض. فكل ما لا ثبوت له في نفسه لا يصح أن يقال فيه إنه بحيث يقع في وقت معين، لأن ما لا ثبوت له في نفسه هو اللأشياء المحض بالمعنى المذكور وهو الممتنع لذاته، ولا شيء من الممتنع يصح أن يقال فيه إنه بحيث يقع في وقت معين، وإلا لكان ممكنا لا محالا، فكل معدوم ممكن فهو ثابت أزلا في نفس الأمر قبل اعتبار تعلق العلم به.

٧٧ ب- لك.

٧٨ شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ١١٩-١٢٠.

٧٩ ح- وتمتيزا في نفسه، صح هامش.

قال الشيخ الأشعري في كتاب الإبانة الذي هو آخر مصنفااته والمعول عليه^{٨٠} في المعتقد: «وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم»^{٨١} انتهى. يعني: أن كل ممكن بالنظر إليه في نفسه، وإن كان قابلا للطرفين عقلا، لكنه بالنظر إلى سبق علم الله فيه بوقوع أحد الطرفين لا إمكان فيه للطرف الآخر، لأن تأثير القدرة تابع لتعلق الإرادة، وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم، والفرض أن العلم قد تعلق بأحد الطرفين يعني الكفر فلا يريد إلا ما علم، ولهذا قال: «لكنه أراد أن / يكونوا كافرين كما علم». ولا شك [١٠] أن العلم لم يتعلق بما تعلق به من أحوال المعدوم الممكن، كالكفر مثلا أو الإيمان إلا لكونه في نفسه مستعدا في الأزل لذلك، وإلا لما كان العلم كاشفا للمعلوم، واللازم باطل. لأن الله تعالى أحاط بكل شيء علما وهو عين القول بأن العلم تابع للمعلوم كاشف له على ما هو عليه في نفسه المستلزم لكون المعدوم الممكن ثابتا في نفسه، إذ لا شك أن كون المعدوم مستعدا للإيمان مثلا فرع تميزه في نفسه وهو فرع ثبوته في نفسه. فظهر أن القول بأن العلم تابع للمعلوم قول بأن الأشياء مستعدة في الأزل لما هي عليه فيما لا يزال، وقول بأن نفس الأمر أعم من الذهن والخارج، وقول بأن المعدوم شيء وثابت. وباللغة التوفيق وله^{٨٢} الحمد عدد كل ناطق وصامت. ومنها: ما في المواقف من الإحتجاج على أن علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة بقوله: «أن الموجب للعلم ذاته، والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها، ونسبة الذات إلى الكل سواء»^{٨٣} انتهى.

ووجه دلالة على ما ذكرناه، هو أنه صرح بأن لذوات المعلومات ومفهوماتها اقتضاء للمعلومية قبل اعتبار تعلق العلم بها، وكل معدوم ذاته تقتضي المعلومية فليس بمعدوم محض، لأن المعدوم المحض بالمعنى المذكور لا تميز له في ذاته من غير فرض فلا اقتضاء فيه للمعلومية. وأما مفهومات ألفاظ الممتنعات فهي كألفاظها ونقوش كتابتها من الأمور الممكنة، والمحالات يتعلق بها العلم ملحوظة بعنوان ما، لا على تقدير اتصافها بالعنوان فلا تكون / ممتنعة على ذلك التقدير، أي تقدير كونها ملحوظة بعنوان ما، وإنما الممتنع هو ما فرض ما [١٠] ظ

٨٠ ج- عليه.

٨١ أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، (تحقيق: عباس صباغ)، بيروت: دار الفنايس، ١٩٩٤م، ص ٣٤.

٨٢ ح: ولله.

٨٣ شرح المواقف للرجزاني، ٣/ ١٠٤.

صدق لمفهوماتها على تقدير اتصافها بالعنوان. وقد تبين أنه على هذا التقدير لا تميز له في ذاته تحقيقاً لتقدير اتصافه بالعنوان، وكل ما لا تميز له في ذاته لا يصح أن يتعلق به علم ما من غير فرض، وكل ما لا يصح أن يتعلق به علم ما من غير فرض لا اقتضاء فيه للمعلومية، دفعا للتناقض. فليس شيء من المعدومات مما تعلق به علم الله تعالى أزالا بمعدوم محض، ولا شيء صرف بالمعنى المذكور ولا غير ثابت في نفس الأمر. وإذا لم يكن لا شيئاً ولا غير ثابت في نفس الأمر فهو شيء وثابت في نفس الأمر لإستحالة إرتفاع النقيضين، فإتضح أن القول بأن المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات قول بأن المعدوم الممكن شيء وثابت في نفس الأمر، وبأن نفس الأمر أعم من الذهن والخارج. والحمد لله رفيع الدرجات ذي المعارج.

ومنها: أن صاحب المواقف لما نقل عن الفرقة القائلة بأنه تعالى لا يعلم غيره دليلها وهو: «أن العلم بالشيء غير العلم بغير ذلك الشيء، فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة، فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التي لا تنهاى، وذلك محال بالتطبيق.»^{٨٤} قال: «والجواب: أن ما ذكرتموه من كثرة العلم في الإضافات والتعلقات لا في ذات العلم، فإن العلم واحد بالذات يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته، وتكثر الإضافات والتعلقات لا يمتنع، لأنها أمور اعتبارية لا موجودة»،^{٨٥} انتهى.

ووجه / دلالته على ما ذكرناه أن الإضافة تقتضي طرفين وهي أزلية، ولا وجود للحوادث أزلاً، فلو لم يكن لها ثبوت في نفس الأمر كانت إعداداً محضة، والعدم المحض بالمعنى المذكور لا يصح أن يصير طرفاً للنسبة، فلا بد من القول بالثبوت. وبالله التوفيق ذي الملك والملكوت.

ومنها: أن صاحب المواقف لما نقل^{٨٦} عن المعتزلة إنكارهم أن يكون علمه تعالى صفة زائدة قائمة به تعالى محتجين بأنه تعالى عالم بما لا نهاية له، فإذا فرض أن علمه زائد على ذاته لزم أن يكون له علوم موجودة غير متناهية، ضرورة أن العلم بشيء غير العلم بشيء آخر.^{٨٧}

٨٤ شرح المواقف للرجاني، ٣ / ١٠٦.

٨٥ شرح المواقف للرجاني، ٣ / ١٠٦.

٨٦ ب - لما نقل، صح هامش.

٨٧ شرح المواقف للرجاني، ٣ / ١١٣.

قال: «والجواب: أن التعدد في التعلقات العلمية، وهي إضافات فيجوز لا تناهيهما، وأما ذات العلم فواحدة»^{٨٨} انتهى. ووجه دلالة على ما ذكرناه ظاهر^{٨٩} مما مر تقريره.

ومنها: أن صاحب المواقف لما نقل عن جمهور الفلاسفة: «أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة، وإلا فإذا علم مثلا أن زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها، فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار أو يبقى ذلك العلم بحاله، والأول يوجب التغير في ذاته من صفة إلى آخر، والثاني يوجب الجهل، وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه»^{٩٠}.

قال: «والجواب: منع لزوم التغير فيه، بل إنما هو في الإضافات، لأن العلم عندنا إضافة مخصوصة أو صفة حقيقية ذات إضافة، فعلى الأول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير إضافته فقط. وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة، بل في مفهوم اعتباري وهو جائز»^{٩١} انتهى. ووجه / دلالة على ما ذكرناه ظاهر مما مر.

[١١ظ]

ولقائل أن يقول أن التغير في الإضافة من حيث هي إضافة جائز، لكنه قد يمتنع في خصوص بعض الإضافات لاستلزامه المحال. فإن الإضافة إذا كانت نفس العلم كان زوالها في بعض الأزمنة زوال العلم فيه، ولا شك في استحالته. وكذا إذا كان العلم صفة ذات إضافة، فإن العلم مالم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما، فإذا تعلق بالشيء ثم زال التعلق عنه وقتا ما، زال معلومية للعلم في ذلك الوقت.

والجواب: أن لعلم الله تعلقين، أزليا وهو تعلقه بالأشياء في ثبوتها الأزلي، وحادثا تابعا لوجودها الحادث. والأول لا يتغير، فإن وجود الحق عند المتكلمين ليس زمانيا، أي: مما لا يمكن حصوله إلا في زمان، فتقدمه على العالم ليس تقديما زمانيا، بل هو قسم سادس عندهم كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض. وسماه بعضهم ذاتيا لكنه ليس كالذاتي عند الحكماء، بل هو تقدم حقيقي لا يجامع المتأخر فيه المتقدم، وعلمه تعالى ذاتي له، فعلمه تعالى بالأشياء أزلي محيط بالزمان وما فيه، فالحوادث كلها حاضرة عنده تعالى أزلا في ثبوتها من غير تعاقب

٨٨ شرح المواقف للجرجاني، ٣ / ١١٣ .

٨٩ ح: ظاهرة.

٩٠ شرح المواقف للجرجاني، ٣ / ٩٨ .

٩١ شرح المواقف للجرجاني، ٣ / ٩٨ .

في إدراكه تعالى لها، ولا تزال كذلك أبداً، مع كونها متعاقبة في وجوداتها الخارجية. كما أنك إذا فتحت المصحف مثلاً وقع بصرك على ما في الصفحة من الحروف والكلمات كلها دفعة من غير ترتب وتعاقب رؤيتك إياها مع كونها مترتبة في محالها من الورق ومتعاقبة في الوجود عند كتابة الكاتب لها شيئاً بعد شيء.

وأما الثاني: التابع / لوجودها الحادث فهو الذي يتغير، والمحال إنما يلزم على تقدير تغيير الأول ولا تغير له؛ بل هو ثابت أزلاً وأبداً، وأما تغير الثاني فلا يستلزم محالاً، لأنه إنما يتغير بمقتضى التعلق الأول. فإن الثاني من المعلومات بالتعلق الأول أزلاً فالتغير في المعلوم لا في العلم. ولا محذور في ذلك لأنه بالعلم يتغير، ويشهد للتعلق الحادث ظاهر قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران، ٣/ ١٤٢] وقوله تعالى: ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ [العنكبوت، ٢٩/ ٢-٣] وقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد، ٤٧/ ٣١] وأمثالها.

[١٢]

قال الشيخ -قدس سره- في الباب ٥٥٨ من الفتوحات المكية: «الخبرة كل علم حصل بعد الابتلاء، وهذا لإقامة الحجة، فإنه يعلم ما يكون قبل كونه، لأنه علمه في ثبوته أزلاً وإنه لا يقع في الكون إلا ما ثبت في العين. وما كل أحد في العلم الإلهي له هذا الذوق، فتعلق علم الخبرة تعلق خاص»^{٩٢} انتهى.

وقال البيضاوي في قوله تعالى: ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾ [العنكبوت، ٢٩/ ٣] الآية؛ «فليتعلقن علمه بالامتحان تعلقاً حالياً يتميز به الذين صدقوا في الإيمان والذين كذبوا فيه وينوط به ثوابهم وعقابهم لذلك»^{٩٣} انتهى. وقال في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوُلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلَيَعْلَمَنَّ

٩٢ للشيخ محيي الدين محمد بن علي، المعروف: بإبن العربي الطائي المالكي (ت. ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م)، إسم الكتاب: الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية، وهو من أعظم كتبه، ذكر فيه خمسمائة وستين باباً. أنظر: كشف الظنون لكاتب جليبي، ٢/ ١٢٣٦.

٩٣ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤/ ٢٣٩.

٩٤ ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت: مؤسسة شعبان، ٤/ ١٣٥.

اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا ﴿آل عمران، ٣/ ١٤﴾ الآية: «وقيل: معناه ليعلمهم^{٩٥} علما يتعلق به الجزاء، وهو العلم بالشيء موجودا»^{٩٦} انتهى.

قال الجلال السيوطي رحمه الله في حاشيته على أنوار التنزيل: ^{٩٧} «قال الزجاج: المعنى / ليقع ما علمناه غيبا مشاهدا للناس ويقع منكم، وإنما يقع المجازاة على ما علمه الله تعالى من الخلق وقوعا، لا على ما لم يقع. وقال أيضا -يعني: الزجاج- في قوله تعالى ﴿وَلَيَبْتَغِيَنَّ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ﴾: [آل عمران، ٣/ ١٥٤]، أي: ليختبره بأعمالكم، لأنه قد علمه غيبا فيعلمه شهادة، لأن المجازاة تقع على ما علم مشاهدة، أعني: على ما وقع من عامله، لا على ما هو معلوم منه»^{٩٩} انتهى.

وقال البيضاوي في قوله تعالى ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاَهُمْ لِنَعْلَمَ﴾ [الكهف، ١٨/ ١٢] الآية؛ «ليتعلق علمنا تعلقا حاليا مطابقا لتعلقه أو لا تعلقا استقباليا»^{١٠٠} انتهى.

فالمتكلمون يوافقون الحكماء في أن علم الحق تعالى ليس زمانيا، لكنهم يثبتون التعلق الزمني أيضا، ففازوا بالعلم مع كمال الإيمان. وبالله التوفيق ذي الجود والإحسان.^{١٠١}

ومنها: ما في المواقف وشرحه من الإحتجاج على أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات بقوله «إن المقتضى للقدرة هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الإمكان، لأن الوجوب

٩٥ ح: ليعلم.

٩٦ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٢/ ٤٥.

٩٧ للقاضي الإمام العلامة ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي (ت. ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م)، وتفسيره هذا كتاب عظيم الشأن، غني عن البيان، لخص فيه من الكشاف ما يتعلق بالأعراب والمعاني والبيان، ومن التفسير الكبير ما يتعلق بالحكمة والكلام، ومن التفسير الراغب ما يتعلق بالاشتقاق وغوامض الحقائق ولطائف الإشارات. ثم إن هذا الكتاب رزق من عند الله سبحانه وتعالى بحسن القبول عند جمهور الأفاضل والفضول فعكفوا عليه بالدرس والتحشية، فمنهم من علق تعليقة على سورة منه، ومنهم من حشى تحشية تامة، ومنهم من كتب على بعض مواضع منه. أنظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ١/ ١٨٦-١٨٨.

٩٨ هو أبو إسحق إبراهيم ابن محمد ابن السري ابن سهل البغدادي النحوي، يعرف بالزجاج (ت. ٣١١هـ/ ٩٢٣م)، صنف من الكتب المالي في النحو، جامع المنطق، خلق الإنسان، كتاب الاشتقاق... وغير ذلك. أنظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ١/ ٥.

٩٩ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، ٢٠٠٥م. ٣/ ٦٦.

١٠٠ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ٣/ ٢١٧.

١٠١ ح - ومنها أن صاحب المواقف لما نقل عن الفرقة القائلة... وبالله التوفيق ذي الجود والإحسان، صح هامش.

والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء»^{١٠٢} انتهى.

ووجه دلالته على ما ذكرناه، هو أن الإمكان قد مر أنه صفة ثبوتية لا يتصف بها إلا ما هو ثابت في نفس الأمر، لأنه لا يعرض إلا للمعدوم قابل^{١٠٣} للوجود، ولا شيء مما هو غير ثابت في نفس الأمر قابل للوجود. لأن ما لا ثبوت له في نفس الأمر هو الممتنع بالذات، ولا شيء من الممتنع ممكن، فكل معدوم معروض للإمكان فهو شيء وثابت في نفس الأمر. وبالله التوفيق في السر والجهر.

ومنه: يظهر أن هذا الاستدلال ليس كما قال صاحب المواقف، بناء على: «أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفي محض، لا امتياز فيه أصلاً / ولا تخصيص^{١٠٤} قطعاً، فلا يُتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه، وإلا لجاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة مانعة من تعلق القدرة به»،^{١٠٥} انتهى. بل إنما يصح هذا الاستدلال بناء على أن المعدوم الممكن شيء وثابت في نفس الأمر. فإن المصحح للمقدورية هو الإمكان، والمصحح لعروض الإمكان للمعدوم هو ثبوته في نفس الأمر. فإن ما لا ثبوت له في نفس الأمر هو النفي المحض الذي لا امتياز فيه أصلاً ولا تخصص^{١٠٦} قطعاً، أعني الممتنع لذاته، ولا شيء من الممتنع لذاته بما يصح أن يعرض له الإمكان فلا شيء مما هو نفي محض بمعدوم ممكن، وتنعكس إلى لا شيء من المعدوم الممكن بنفي محض ولا شيء صرف، فكل معدوم ممكن شيء وثابت في نفس الأمر.

وإذا ثبت أن المصحح لعروض الإمكان هو الثبوت الأزلي في نفس الأمر، والمصحح للمقدورية هو الإمكان، فلا جاز أن يكون خصوصيته بعض المعدومات الثابتة مانعة من تعلق القدرة، إذ لا ثبوت إلا للمعدومات الممكنة، وهي^{١٠٧} ليس لها أزالا إلا الثبوت والقابلية للوجود.

١٠٢ شرح المواقف للرجاني، ٣ / ٦٣.

١٠٣ ح: إلا المعدوم القابل.

١٠٤ ج ب: تخصص.

١٠٥ شرح المواقف للرجاني، ٣ / ٨٨.

١٠٦ ح: تخصيص.

١٠٧ ب-هي.

فلو كان خصوصية بعض المعدومات الثابتة مانعة لكان ذلك إما لثبوتها أو لإمكانها، ولا سبيل إلى شيء منهما. أما الثاني فلأنه المصحح للمقدورية ولا شيء من المصحح بمانع. وأما الأول فلأنه المصحح لعروض الإمكان المصحح للتعلق، ولا شيء من مصحح المصحح بمانع. وبالله التوفيق المحيط الجامع.

ومنها: ما في شرح المواقف: «أن قضاء الله تعالى عند الأشاعرة إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي^{١٠٨} عليه فيما لا يزال، / وقدرة إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها»^{١٠٩} انتهى.

[١٣ظ]

ووجه دلالة على ما ذكرناه، هو أن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم، والعلم تابع للمعلوم، فتعلق العلم بها أزلا على ما هي عليه فيما لا يزال تابع لكونها في أنفسها، بحيث تكون على ما هي عليه فيما لا يزال. وذلك فرع كونها أشياء وثابتة لما تبين غير مرة، فهو قول بأن المعدوم الممكن شيء وثابت، وأن نفس الأمر أعم من الذهن والخارج، وأن الأشياء الثابتة مستعدة في أنفسها أزلا لِمَا تكون عليه فيما لا يزال، فتخصيص الإرادة حدوث كل شيء بوقته المخصوص مستند إلى العلم التابع للمعلوم الثابت المستعد بالاستعداد الأزلي لحدوثه^{١١٠} في ذلك الوقت، لا قبله ولا بعده، بمقتضى الحكمة الإلهية^{١١١} التي اقتضى جوده ورحمته مراعاتها، مع غناه الذاتي عن العالمين. فلا يلزم الترجيح بلا مرجح، وإن جوزته الأشاعرة فضلا عن الترجيح بلا مرجح. وهذا الذي اقتضاه قولهم في القضاء والقدر من استناد التخصيص إلى الاستعداد الأزلي، كما اقتضاه أيضا قولهم في غير ما موضع منها، العلم تابع للمعلوم، كما مر هو التحقيق.

وأما ما في شرح المواقف في مباحث الممكن:

من أن المؤثر في الحدوث قديم مختار عندنا، وفعله تابع لإرادته، وتعلق إرادته بتخصيص الحدوث ببعض الأوقات مع تساويها لا يحتاج إلى داع، بل له أن يختار أحد مقدورية المتساويين على الآخر بلا سبب يدعو إليه. فإن ذلك هو الكمال في الاختيار والترجيح

١٠٨ ج: هي.

١٠٩ شرح المواقف للجرجاني، ٣/٢٦١.

١١٠ ج: فحدوثه.

١١١ ج: الإلهية.

الصادر من الفاعل لأحد مقدورية على الآخر، / لا لداع يدعو إلى اختيار ذلك المقدور غير وقوع أحد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مؤثر. والثاني هو المحال لأنه ترجح أحد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج، وهو باطل بالضرورة، وأما الأول فليس بمحال، لأنه ترجيح من غير مرجح أي من غير داع، لا من غير ذات تتصف بالترجيح، ولا استحالة فيه، لأن المؤثر إذا كان مختاراً فهو يرجح كيف يشاء.^{١١٢} انتهى. فلا تحقيق فيه.

أما أولاً: فلما قال السيد قدس سره:

وفيه بحث، وهو أن المختار وإن رجح أحد مقدورية بإرادته، لكن إذا كان إرادته^{١١٣} لأحدهما مساوية لإرادته للآخر بالنظر إلى ذاته توجه أن يقال لم اتصف بإحدى الإرادتين دون الأخرى، فإن أسند ترجيح هذه الإرادة إلى إرادة أخرى نقلنا الكلام إليها، ولزم تسلسل الإرادات،^{١١٤} وإن لم يسند إلى شيء فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب. فإن قيل: الإرادة واحدة لكن يتعدد تعلقاتها بحسب المرادات. قلنا: فيلزم حينئذ التسلسل^{١١٥} في التعلقات.^{١١٦} انتهى.

وأما ثانياً: فلأن الله تعالى كما أنه غني بالذات عن العالمين كذلك حكيم جواد ذو الرحمة، وكما أن مقتضى غناه عن العالمين أن لا يكون صدور شيء منها لازماً لذاته يمتنع الانفكاك عنه تحقيقاً لمعنى الغنى الذاتي، كذلك مقتضى جوده ورحمته مراعاة مقتضى الحكمة بإبراز الأشياء على ما هي عليه في أنفسها مما اقتضاه استعداداتها الأزلية أن تكون عليها فيما لا يزال. فالحق عز وجل من حيث غناه الذاتي له الترجيح لا لداع. ولكن من حيث جوده ورحمته لا يرجح إلا ما اقتضته الحكمة من إبراز / ما استعدت الأشياء له في أنفسها كما قال تعالى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [طه، ٥٠ / ٢٠] وهو ترجيح لداعي الحكمة بمقتضى الجود والرحمة لا لوجوبه عليه، تعالى الله عن ذلك. والكمال الأتم هو الجمع بين مقتضيات الأسماء، فالقول بأن الكمال في

١١٢ شرح المواقف للرجزاني، ١ / ٣٥١.

١١٣ ح - لكن إذا كان إرادته، صح هامش.

١١٤ ج: إرادة.

١١٥ ح: تسلسل.

١١٦ شرح المواقف للرجزاني، ١ / ٣٥١-٣٥٢.

الترجيح لا لداع نظر إلى مقتضى الغناء^{١١٧} فقط، والقول بأن الكمال في الترجيح لداعي الحكمة جوداً ورحمة مع الغنى عنه المقتضى لجواز الترجيح لا لداع نظر إلى مقتضى الغنى، مع الحكمة المرعية بمقتضى الجود والرحمة. وهذا أي الذي اقتضاه كلامهم في القضاء والقدر وفي غير ما موضع منها قولهم إن العلم تابع للمعلوم من أن الترجيح لداعي الحكمة مع الغنى عنه هو المذكور في العقائد العضودية^{١١٨} المسماة عيون الجواهر حيث قال: «راعى الحكمة فيما خلق وأمر تفضلاً ورحمة لا وجوباً»^{١١٩} انتهى. وهو النظر الأتم المستوفي الأركان. وباللله التوفيق الغني الجود الرحمن.

ومنها: ما في المواقف وشرحه من إلزامهم للمعتزلة في زعمهم استقلال العبد في أفعاله: «بأن ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وإلا جاز انقلاب العلم جهلاً. وما علم الله وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد، وإلا جاز ذلك الانقلاب، ولا مخرج عنهما لفعل العبد، وإنه يبطل الاختيار بالاستقلال»^{١٢٠} انتهى.

وتحريره أن العلم قد تبين أنه تابع للمعلوم، فتعلقه أزال بصدور فعل من العبد وعدم صدور آخر عنه تابع لكون العبد في نفسه بحيث يقع منه هذا ولا يقع منه ذلك بمقتضى استعداده الأزلي، وهو فرع كونه له شيئاً وثابتاً في نفس الأمر لِمَا تبين غير مرة. فلو لم^{١٢١} يجب وقوع الأول / وعدم وقوع الثاني لم يكن العلم المتعلق بأنه يقع منه هذا ولا يقع منه ذلك تابعا لِمَا هو العبد عليه في نفسه مما يقتضيه استعداده الأزلي، فيلزم الانقلاب المذكور، واللازم باطل. فكل ما يقع من العبد من الفعل والترك باختياره فهو مضطر إلى اختياره بالقدر السابق، فلا استقلال في الاختيار.

ومن هنا يظهر أن ما في شرح المواقف من الاعتراض على الأشاعرة من جهة المعتزلة: «بأن العلم تابع للمعلوم، فإن العلم بأن زيدا سيقوم غداً مثلاً إنما يتحقق إذا كان هو^{١٢٢} في نفسه

١١٧ ب: الغنى.

١١٨ للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م)، وهي مختصرة مفيدة، واعتنى عليه الفضلاء فشرحه: منهم جلال الدين الدواني، السيد الشريف الجرجاني، محمد بن سليمان الكافي... وغيرهم. أنظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ٢ / ١١٤٤.

١١٩ حسين بن شهاب الدين الكيلاني الشافعي، شرح العقائد العضدية، (تحقيق: نزار حمادي)، ص ١٨.

١٢٠ ب - انتهى. | شرح المواقف للجرجاني، ٣ / ٢٢٣.

١٢١ ج: فلم لم.

١٢٢ ج - هو.

بحيث يقوم فيه دون العكس. فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه، وسلب القدرة والاختيار، وإلا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا، لكونه عالما بأفعاله وجودا وعدما.^{١٢٣} انتهى اعتراض ناشيء عن عدم إمعان. فإن العلم إذا كان تابعا كان كاشفا لِمَا هو المعلوم عليه في نفسه مما يقتضيه استعداده الأزلي. ولا شك أن ما هو المعلوم عليه في نفسه من مقتضيات استعداده الأزلي لا يقبل التغير وإلا لما كان العلم كاشفا لما هو عليه بتمامه. لكن الله قد أحاط بكل شيء علما فلا خروج عما سبق به العلم.^{١٢٤}

قال الشيخ الأشعري في الإبانة: «نشهد أنه يعلم ما يعمل العاملون وإلى أين ينقلب المنقلبون»^{١٢٥} ثم قال: «وأن أحدا لا يقدر على الخروج من علم الله تعالى»^{١٢٦} ثم قال: «ونعلم أن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وأنا لا نملك لأنفسنا نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله تعالى»^{١٢٧} انتهى. وإنما حكم بأن أحدا لا يقدر على الخروج من علم الله، لأن العلم تابع للمعلوم / كاشف لما هو المعلوم عليه في نفسه، وما هو المعلوم عليه في نفسه هو ما يقتضيه استعداده الأزلي وما اقتضاه الاستعداد من الوقوع أو اللاتوقوع لا يستطيع أحد الخروج عنه. ومنه يظهر أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وأنه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله. وكلما كان كذلك لم يقبل المعلوم التغير عما سبق العلم بوقوعه منه أولا وقوعه، وإذا لم يقبل المعلوم التغير عما هو عليه في نفسه مما كشفه العلم^{١٢٨} الأزلي المحيط كان كل فعل اقتضاه استعداده الأزلي أنه سيقع منه مما كشفه العلم التابع للمعلوم واجب الوقوع. وكل فعل اقتضاه استعداده الأزلي أنه لا يقع منه ممتنع الوقوع تحقيقا لكون العلم تابعا^{١٢٩} للمعلوم كاشفا له

[١٥ ظ]

١٢٣ شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ٢٢٣.

١٢٤ وفي هامش ح: أما اندفاع النقص بأن الله تعالى عالم بأفعاله وليس بمجبور في اختياره، بل هو فاعل مختار، فبأن الله تعالى لما علم أفعاله وجودا وعدما فلا يناقض نفسه بفعل ضد ما علم، فإذا نظر إلى ذات الغني يقال إنه فاعل مختار، وإذا نظر إلى تعلق علمه تعالى بفعله، يقال إنه فاعل موجب، ولا محذور فيه إذ لو جوز فعله خلاف ما علم يلزم أن يجوز مناقضته نفسه والتالي باطل، وإذا ارتفع الجواز يتحقق الوجوب، ولا يلزم من هذا أن يكون الحق موجبا بالذات، بل اللازم أنه فاعل مختار بالذات وفاعل موجب باعتبار تعلق علمه بأفعاله، سيجيء من المحقق تفصيل هذا.

١٢٥ الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، ص/ ٢٦.

١٢٦ الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، ص/ ٣٧.

١٢٧ الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، ص/ ٣٧.

١٢٨ ح - العلم، صح هامش.

١٢٩ ب: تابع.

كشفا إحاطيا دفعا للانقلاب المذكور. وكلما كان كذلك كان العبد في أفعاله الاختيارية مجبوراً في عين اختياره أي مضطراً بالقدر السابق إلى اختياره، لا مستقلاً بالاختيار. وبالله التوفيق مقلب الليل والنهار.

لا يقال من جهة المعتزلة: نحن نختار أن ما هو العبد عليه في نفسه أزلاً ويقتضيه استعداد الأزلي هو أنه مستقل في الاختيار، لا مجبور في اختياره. لأننا نقول من ليس من أهل كشف الحقائق لا يعلم ما سبق به العلم الأزلي إلا من جهة الوحي المعصوم عن الخطأ، إذ لا مدخل للعقل في ذلك من طريق الفكر وقد دل الوحي المعصوم عن الخطأ على أن العبد لا يشاء إلا أن يشاء الله، وعلى أن ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن، وعلى أنه لا قوة إلا بالله. وكلما كان كذلك بطل قول المعتزلة أن العبد يفعل ما لا^{١٣٠} يشاء الله من الأمور المنهي عنها التي يرتكبها، وأن الله يشاء ما لا يفعله العبد من الأمور المأمور بها التي يتركها. بل كل ما يفعله العبد مأموراً كان أو منهيًا فهو مما شاء الله وقوعه منه باختياره،^{١٣١} وكل ما شاء الله وقوعه منه باختياره وجب وقوعه منه باختياره، وكلما كان كذلك كان مجبوراً في اختياره لا مختاراً بالاستقلال. وبالله التوفيق الكبير المتعال.

وأما قوله قدس سره: «وإلا لزم أن لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً»^{١٣٢} الخ.

فجوابه: أنه غير لازم، لأن الله تعالى غني بالذات عن العالمين، ومقتضى غناه عنها أن لا يكون صدور شيء منها^{١٣٣} لازماً لذاته. وكلما كان كذلك جاز أن يرجح ما شاء منها لداع أو غير داع، لأن الله غني حميد، وكلما كان كذلك^{١٣٤} له الترجيح لما شاء من طرفي الممكن بالنظر إلى ذاته الغنية عن العالمين كان فاعلاً مختاراً في الترجيح لا يتعين عليه ترجيح أحد الطرفين لخصوصه.^{١٣٥} وهذا هو الاستقلال في الاختيار، لكن الله تعالى مع استقلاله في الاختيار لا يرجح إلا ما اقتضته الحكمة لما يقتضيه الجود والرحمة من مراعاة مقتضى الحكمة، فهو تعالى

١٣٠ ج - لا.

١٣١ ب + باختياره، صح هامش. | ج، ح - باختياره.

١٣٢ شرح المواقف للرجزاني، ٣/ ٢٢٣.

١٣٣ ج: عنها.

١٣٤ ج، ب - كذلك.

١٣٥ ب، ح: بخصوصه.

بالنظر إلى غناه الذاتي مستقل في الاختيار، يرجح أي طرف شاء وبالنظر إلى ما سبق به العلم من ترجيح ما اقتضته الحكمة بمقتضى الجود والرحمة، لا للوجوب عليه سبحانه، لا يرجح إلا أحد الطرفين على التعيين، ولا منافاة بين الاعتبارين. لأن الاستقلال في الاختيار بالنظر إلى الغنى الذاتي والتعيين بالنظر إلى مراعاة الحكمة، فلا يلزم من تعيين أحد الطرفين بالترجيح نظرا إلى / سبق العلم لمراعاة الحكمة أن لا يكون مستقلا بالاختيار في الترجيح^{١٣٦} من غير تعيين نظرا إلى غناه الذاتي.

[١٦ظ]

وأما العبد فليس له جهة الغنى الذاتي حتى يصح له الاستقلال بالاختيار بوجه ما، فإنه فقير بالذات إلى الله الغني بالذات في أصل وجوده وكمالاته التابعة لوجوده التي منها قدرته وإرادته، إذ لا فعل له^{١٣٧} إلا بقوة بالضرورة، ولا قوة له إلا بالله بالنص المتواتر. ثم أنه لا يفعل إلا ما يشاء بالضرورة، ولا يشاء إلا ما يشاء الله، فلا يفعل إلا ما شاء الله ولا يشاء الله إلا ما سبق به العلم، لأن الإرادة تابعة للعلم، ولا سبق العلم إلا بما هو المعلوم عليه في نفسه، لأن العلم تابع للمعلوم فلا يفعل العبد إلا ما يقتضيه استعداد الأذلي، وليس في استطاعته ترجيح غير ذلك. فإنه لا ترجيح له بالنظر إلى ذاته، إذ لا ترجيح له إلا بالله وإلا جاز الانقلاب المذكور، وكلما كان كذلك بطل استقلال العبد بوجه ما في الاختيار في الطوع والأبء. واتضح الفرق بين الحق عز وجل والخلق وانكشف الغطاء. والحمد لله نور الأرض والسماء.

ومنها: ما في المواقف أيضا^{١٣٨} ردا على المعتزلة في دعوى الاستقلال أيضا من قوله: «ما أراد الله وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، وما أراد عدمه منها لم يقع قطعاً، فلا قدرة على شيء منهما^{١٣٩} على الاستقلال أصلاً»،^{١٤٠} انتهى.

وتقريره واضح مما بيّناه آنفاً. فإن الإرادة تابعة للعلم، والعلم تابع للمعلوم، كاشف له على ما هو عليه في نفسه، فلا يقبل التغير، وكلما كان كذلك بطل الاستقلال. وقد تبين غير مرة أن

١٣٦ ح: بالترجيح.

١٣٧ ب- له، صح هامش.

١٣٨ ب- أيضاً، صح هامش.

١٣٩ ج: منها.

١٤٠ شرح المواقف للرجزاني، ٣/ ٢٢٣-٢٢٤.

[١٧] كشف العلم لِمَا هو المعلوم^{١٤١} عليه يقتضي كون / المعلوم متميزا في نفسه، وتميزه فرغ ثوبته في نفسه، فالمعدوم الممكن شيء وثابت في نفس الأمر، ونفس الأمر أعم من الذهن والخارج، ولا يرد النقض بالباري تعالى كما قاله الشارح لِمَا بيناه أيضا.

ومنها: ما في شرح المواقف عند قول المصنف الحكيم ذو الحكمة من قوله: «وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه والإتيان بالأفعال على ما ينبغي»،^{١٤٢} انتهى.

وهذا قول بأن للأشياء تميزا في أنفسها أولا، وإلا لما كشفها العلم، والتميز فرع الثبوت، فالمعدوم الممكن شيء وثابت في نفس الأمر،^{١٤٣} ونفس الأمر أعم من الذهن والخارج إلى غير ذلك مما يطول استقصاؤه.

وفيما نقلناه محررا كفاية للدلالة عند كل مصنف على أن أصحابنا الأشاعرة قائلون بأن المعدوم شيء وثابت في المعنى وإن أنكروه في اللفظ. وعلى أن إنكارهم ناشيء عن عدم تحرير محل النزاع، كما يدل عليه قول صاحب المواقف: «وإن أردتم غير ذلك القدر منعنا ثبوته للمعدوم الممكن، وعليكم أولا تصويره، حتى نعلم أنه ماذا وتقريره»^{١٤٤} الخ. وقد مر نقله وتصويره وتقريره وتحريره ولله الحمد. وبعد تحرير محل النزاع لفظيا عند التحقيق وباللغة التوفيق.

تنبيهات الأول: المعدوم المطلق، أي: ما يفرض ما صدقا لهذا المفهوم على تقدير اتصافه بالعنوان لا يصح أن يكون معلوما بوجه ما، لما تبين أن العلم يقتضي إضافة مقتضية لطرفين متمايزين في الجملة، ولا تميز للمعدوم المطلق بالمعنى المذكور، فلا يصح وقوعه طرفا للنسبة، فهو مساو للمجهول المطلق، لأنه الذي لا وجود له / في الخارج، ولا في الذهن، ولا ثبوت في نفس الأمر؛ لأن كل متحقق في إحدى هذه المواطن فقد تعلق به علمه تعالى، فنقول لو صح أن يكون المعدوم مطلقا معلوما بوجه ما لزم أن يكون المجهول مطلقا معلوما بوجه ما، لما تبين من تساويهما، واللازم باطل لاستلزامه التناقض، فالملزوم مثله. فكل ما تعلق به علم ما فله تحقق بوجه ما ألبتة.

[١٧ظ]

١٤١ ج - المعلوم، صح هامش.

١٤٢ شرح المواقف للرجاني، ٣ / ٣٢١.

١٤٣ ح - في نفس الأمر، صح هامش.

١٤٤ شرح المواقف للرجاني، ١ / ٢٨٣.

الثاني: من معلومات الله تعالى ما لا يتعلق به علمه إلا من حيث تعلقه بالعقل والوهم ولوازمهما من اختراع ما لا يصح وجوده في الخارج ولا ثبوت له في نفس الأمر، كاختراع الكفار الشريك وقولهم اتخذ الله ولدا، فإن الثابت في نفس الأمر أن الله لا شريك له وأنه لم يلد ولم يولد فلو لم يكون للممتنعات التي لا يتعلق بها^{١٤٥} العلم الأزلي إلا من الحيثية المذكورة نوع وجود في ذهن المخترعين لها كانت إعدام محضه، إذ لا وجود لها في الخارج ولا ثبوت في نفس الأمر من غير تلك الحيثية، ولا مواطن لتحقق الأشياء إلا هذه الثلاثة، ولا شيء من الأعدام المحضه مما يصح تعلق علم ما به أصلا لما مر غير مرة. لكن تلك الممتنعات قد تعلق بها علم الحق تعالى أزلا من تلك الحيثية، فلا بد أن يكون لها نوع ثبوت من تلك الحيثية في ذهن المخترعين لها أزلا، ليصح تعلق العلم الأزلي بها، ولا بد أن يكون لها نوع وجود في ذهنهم فيما لا يزال على طبق مقتضى استعدادهم الأزلي ليصح تعلق علمهم بها.^{١٤٦}

فظهر أن الإشكال الوارد في العلم بالمعدومات الخارجية عند القائل بأن العلم صفة ذات إضافة لا يندفع إلا باختيار الوجود الذهني، كما ذهب إليه الإمام / في المباحث المشرقية^{١٤٧} ويؤيده أنه لا دليل تاما للمتكلمين على نفي الوجود الذهني، فإنهم ذكروا وجهين: أحدهما: أن تصور الشيء لو اقتضى حصوله في الذهن لزم من تعقل^{١٤٨} السواد والبياض والحكم بتضادهما أن يكون الذهن أسود وأبيض وأن يجتمع الضدان في محل واحد واللازم باطل. ثانيهما: أن تعقل الشيء لو كان بحصول ماهية في الذهن لزم من تصور السماء والجبل حصولهما في الذهن مع عظمهما واللازم باطل.

وصاحب المواقف بعد أن أجاب عن الأول:

بأن لوازم الماهية منها ما هو لازم لها في الذهن والخارج كالزوجية للأربعة، ومنها ما هو لازم بشرط وجودها في الذهن كالكلية، ومنها ما هو لازم بشرط وجودها الخارجي كالسواد

١٤٥ ح: به.

١٤٦ ج- بها.

١٤٧ للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت. ٦٠٦هـ/ ١٢١٠م). كتاب في علم الإلهي والطبيعي، كبير مثل شرح المقاصد حجما، جمع فيه آراء الحكماء السالفين ونتائج أفعالهم وأجاب عنهم. أنظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ١٥٧٧-١٥٧٨. /٢

١٤٨ ح: تعلق.

والبياض، فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه ولا اجتماع الضدين.^{١٤٩} وعن الثاني: بأن الممتنع حصول هوية السماء والجبل في الذهن، أي: ماهيتهما الموجودة بالوجود الخارجي، فإنها المتصفة بالعظم لا الصورة^{١٥٠} الظلية المخالفة لها في اللوازم. وقال: هذا الذي ذكره في هاتين الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك لفظ الماهية، فإنه يطلق على الأمر المعقول وعلى الموجود الخارجي فظناً أمراً وحداً وبني^{١٥١} عليه اشتراكهما في الأحكام كلها، وقد تبين فساد ذلك الظن.^{١٥٢} انتهى.

ومع هذا قد صرحوا بإثبات الوجود الذهني في مسألة الكلام حيث قالو: «القرآن كلام الله عز وجل غير مخلوق، وهو مكتوب في مصاحفنا بأشكال الكتابة، محفوظ في قلوبنا بالألفاظ المخيَّلة، مقرأً بألسنتنا بالحروف / الملفوظة المسموعة، مسموع بأذاننا بذلك أيضاً غير حال فيها»، انتهى.

[١٨ظ]

فإن القول بالألفاظ المخيَّلة للقرآن هو القول بالوجود الذهني له، كيف لا والأحاديث مصرحة بهذا، منها قوله صلى الله عليه وسلم: «أعنى الناس حملة القرآن من جعله الله في جوفه»^{١٥٣}، ومنها قوله: «من قرأ القرآن فقد استدرج النبوة بين جنبيه»^{١٥٤} ومنها قوله: «وددت أن تبارك الذي بيده الملك في قلب كل مؤمن»^{١٥٥} ومنها قوله: «إقرءوا القرآن فإن الله لا يعذب قلباً وعى القرآن»^{١٥٦} إلى غير ذلك مما يطول استقصاؤها. ومنها قوله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين: «إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به»^{١٥٧} ومنها قوله في الصحيح: «من توضأ نحو وضوئي هذا، ثم صلى ركعتين لا يُحدِّثُ فيهما نفسه غُفِرَ له ما تقدم

١٤٩ شرح المواقف للجرجاني، ٢ / ٥١ - ٥٢.

١٥٠ ج: الصور.

١٥١ ح: بيني.

١٥٢ شرح المواقف للجرجاني، ٢ / ٥٢.

١٥٣ المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، (تحقيق: بكرى حياني - صفوة السقا)، مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م، ١ / ٥١٠.

١٥٤ الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، ١ / ٧٣٨. | ب - ومنها قوله من قرأ القرآن فقد استدرج النبوة بين جنبيه، صح هامش.

١٥٥ المستدرک على الصحيحين للحاكم، ١ / ٧٥٣.

١٥٦ سنن الدارمي، فضائل القرآن ١.

١٥٧ سنن ابن ماجه، الطلاق ١٤.

من ذنبه»^{١٥٨} ومنها قوله في الصحيح: «فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي»^{١٥٩} الحديث، بل قد دل قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ﴾ [الزخرف، ٤٣ / ٨٠]، على أن السر مسموع كما دل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ﴾ [التوبة، ٧٨ / ٩] على أن السر معلوم. وقد فسر في الكشف^{١٦٠} «السر بما يحدث به الرجل نفسه أو صاحبه في مكان خال»^{١٦١} دليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبَيِّدْهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا﴾ [يوسف، ١٢ / ٧٧] ودليل الثاني: وإذ أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثا، والقسم الأول من السر كلمات مخيلة ليست حروفها عارضة للصوت كجملة «أنتم شر مكانا» في نفس يوسف عليه السلام.

وقد دل النص على أنها مسموعة معلومة، والعدم المحض لا يتعلق به سمع / كما لا يتعلق علم بالضرورة. فلا بد أن يكون لتلك الكلمات التي يحدث بها الرجل نفسه وجود في الذهن ليصح تعلق العلم والسمع بها، وقد قال الأشعري في كتاب الإبانة الذي هو آخر مصنفاته ما نصه: «ونقول فيما اختلفنا فيه على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم واجماع المسلمين وما كان في معناه»^{١٦٢} انتهى.

وقد دل الكتاب والسنة على تحقق الوجود الذهني كما ترى، فهو المعتمد للأشعري، بل أصرح منه ما قال في الإبانة: «ونشهد أنه العالم بما يبطنه الضمائر، وتنطوي عليه السرائر، وما تخفيه النفوس، وما تجن البحار، وما تواري الأسرار»^{١٦٣} ثم قال: «ونقر أن الشيطان يوسوس للإنسان كما قال الله عز وجل: ﴿مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ

١٥٨ صحيح البخاري، الوضوء ٢٤؛ صحيح مسلم، الطهارة ٢٢٦.

١٥٩ صحيح البخاري، التوحيد ١٥.

١٦٠ للإمام أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت. ٥٣٨هـ / ١١٤٤م)، فرغ من تأليفه ضحوة يوم الإثنين الثالث والعشرين من شهر ربيع الآخر في عام ثمان وعشرين وخمسمائة، كان كتاب الكشف هو الكافل في هذا الفن اشتهر في الآفاق واعتنى الأئمة المحققون بالكتابة عليه، فمن مميزات الاعتزال حاد فيه عن صوب الصواب ومن مناقش له فيما أتى به من وجوه الإعراب ومن محشى وضح ونقح واستشكل وأجاب ومن مخرج لأحاديثه ومن مختصر لخص وأوجز. أنظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ١٤٧٥ / ٢.

١٦١ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ، ٤ / ٢٦٥.

١٦٢ الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، ص ٤٠.

١٦٣ الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، ص ٢٦.

* مِنْ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ ﴿[الناس، ١١٤ / ٤-٦] انتهى. وفي القاموس «الوسوسة: حديث النفس والشيطان»^{١٦٥} انتهى.

وكذلك هو المعتمد للماتريدي لما نقله الكمال ابن أبي شريف^{١٦٦} في شرح المسامرة عن صاحب التبصرة^{١٦٧} «أن الماتريدي في كتاب التوحيد جوّز سماع ما ليس بصوت»^{١٦٨} انتهى. وهو قول بالوجود الذهني للكلام وأنه كاف لتعلق السمع به خرقا للعادة.

وكذلك هو المعتمد للإمام أبي حنيفة رضي الله عنه لما في شرح القدوري^{١٦٩} للحدادي،^{١٧٠} وفي الهداية: «إذا قرأ الخطيب يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما يصلي السامع على النبي صلى الله عليه وسلم في نفسه»^{١٧٢} انتهى. وفي شرح منية المصلي^{١٧٣} للبرهان الحلبي: «١٧٤»

١٦٤ الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، ص ٤٢.

١٦٥ القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص ٥٨٠.

١٦٦ هو محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف مسعود بن رضوان المري كمال الدين المقدسي الشافعي (ت. ٩٠٦هـ / ١٥٠٠م)، من تصانيفه: المسامرة في شرح المسامرة في العقائد المنجية، الفرائد في شرح العقائد للنسفي. أنظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ٢ / ٢٢٢-٢٢٣.

١٦٧ للشيخ الإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت. ٥٠٨هـ / ١١١٥م)، المسمى تبصرة الأدلة في الكلام، جمع فيه ماجل من الدلائل في المسائل الاعتقادية وبين ما كان عليه مشايخ أهل السنة وأبطل مذاهب خصومهم. أنظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ١ / ٣٣٧.

١٦٨ كمال بن أبي شريف، كتاب المسامرة، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٧هـ، ص ٧٦.

١٦٩ للإمام أبي الحسين أحمد بن محمد القدوري البغدادي الحنفي (ت. ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م)، مختصر القدوري، كتاب في فروع الحنفية، وهو متن متين معتبر متداول بين الأئمة الأعيان، وشهرته تغني عن البيان، وشروحه كثيرة جدا، منها: للإمام أبو بكر ابن علي المعروف بالحدادي العبادي، المتوفى في حدود سنة ٨٠٠هـ، سماه السراج الوهاج الموضح لكل طالب محتاج. أنظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ٢ / ١٦٣١.

١٧٠ هو أبو بكر بن علي الحداد الزبيدي الحنفي (ت. ٨٠٠هـ / ١٣٩٨م)، من آثاره: شرح مختصر القدوري في فروع الفقه الحنفي سماه السراج الوهاج الموضح لكل طالب محتاج، كشف التنزيل في تحقيق، شرح قيد الأوابد للربيعي، وشرح الظلام وبدر التمام، أنظر: معجم المؤلفين لكحالة، ٣ / ٦٧.

١٧١ لشيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني الحنفي (ت. ٥٩٣هـ / ١١٩٧م)، وهو شرح على متن له سماه بداية المبتدي، وقد عتنتي به الفقهاء قديما وحديثا فشرحه. أنظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ٢ / ٢٠٣١-٢٠٣٢.

١٧٢ أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، (تحقيق: طلال يوسف)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١ / ٥٦.

١٧٣ للشيخ الإمام سديد الدين الكاشغري (ت. ٧٠٥هـ / ١٣٠٥م)، منية المصلي وغنية المبتدي، وهو كتاب معروف متداول بين الحنفية. أنظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ٢ / ١٨٨٦.

١٧٤ هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي الحنفي (ت. ٩٥٦هـ / ١٥٤٩م)، نزيل القسطنطينية، تولى الإمامة والخطابة بجامع الفاتح، صنف من الكتب، تسفيه الغيبي في تنزيه ابن العربي، سلك النظام شرح جواهر الكلام في العقائد، غنية المتملي شرح منية المصلي، وغير ذلك. أنظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ١ / ٣٧.

[١٩ظ] «ولو عطس المصلي فقال الحمد لله لا تفسد صلاته»^{١٧٥}. وعن أبي / حنيفة: «أن هذا أداء حمد في نفسه من غير أن يحرك شفثيته» انتهى. وهو تصريح بالوجود الذهني للكلام. كيف لا، وهو القائل بنقل الطحاوي في عقيدته: «ونؤمن أن جميع ما أنزل الله في القرآن وجميع ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشرع والبيان كله حق» انتهى. وقد علمت دلالة الكتاب والأحاديث الصحيحة على تحقق الوجود الذهني، فهو حق عنده.

وكذلك هو المعتمد للإمام مالك، قال الشيخ خليل^{١٧٦} في مختصره في باب الطلاق: «وفي لزومه بكلامه النفسي خلاف»^{١٧٧} قال تلميذه بهرام^{١٧٨} في الشرح: «أي: أنه اختلف فيمن أنشأ الطلاق بكلامه النفسان هل يلزمه ذلك؟ وهو قول مالك في العتبية^{١٧٩} أولاً يلزمه شيء، وهو قول مالك في الموازنة»^{١٨٠} انتهى.

وكذلك هو المعتمد عند الإمام الشافعي وأصحابه، قال الإمام النووي في الروضة^{١٨١}: «فإن عجز عن تحريك الأجفان أجرى أفعال الصلاة على قلبه، فإن اعتقل لسانه أجرى القرآن والأذكار على قلبه، وما دام عاقلاً لا تسقط عنه الصلاة»^{١٨٢} انتهى.

- ١٧٥ برهان الحلبي، منية المصلي، إستنبول: شركت صحافيه عثمانيه، ١٣٢٤هـ، ص ٥٣.
- ١٧٦ هو خليل بن إسحاق بن موسى الجندي أبو الضياء المصري المالكي (ت. ٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م)، من تصانيفه: التوضيح في شرح منتهى السؤل والأمل لابن الحاجب، المختصر في فروع المالكية مشهور وله شروح، مناسك الحج. انظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ١/ ٣٥٢.
- ١٧٧ خليل بن إسحاق بن موسى ضياء الدين الجندي المالكي المصري، مختصر العلامة خليل، (تحقيق: أحمد جاد)، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٥م، ص ١١٧.
- ١٧٨ هو أبو البقاء بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر بن عوض بن عمر السلمى الدميري (ت. ٨٠٥هـ/ ١٤٠٣م)، فهو حامل لواء المذهب المالكي في الثاني من القرن الثامن الهجري. من تصانيفه: الشامل في فروع الفقه المالكي، المناسك وشرحها في ثلاثة مجلدات، ثلاثة شروح على مختصر شيخه خليل في الفقه المالكي، أنظر: مقدمة المحقق من كتاب الدرر في شرح المختصر لبهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر الدميري، ٩٨-١١٢.
- ١٧٩ لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز العتبي القرطبي، المتوفى: سنة ٢٥٤، وهو: مسائل في مذهب الإمام مالك، أنظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ٢/ ١١٢٤.
- ١٨٠ بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر الدميري، الدرر في شرح المختصر، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٥هـ، ٢/ ١٠٨٤-١٠٨٦.
- ١٨١ للإمام محيي الدين زكريا يحيى بن شرف النووي (ت. ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م)، في الفروع، وقد إعتنى عليه جماعة من الشافعية فشرحوه. أنظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ١/ ٩٢٩.
- ١٨٢ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، (تحقيق: زهير الشاويش)، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١م. ١/ ٢٣٧.

وكذلك هو المعتمد عند الإمام أحمد وأصحابه، قال ابن مفلح^{١٨٣} في الفروع^{١٨٤} في آداب الخلاء «وإن عطس حمد بقلبه،^{١٨٥} وكذا إجابة المؤذن»^{١٨٦} وفي الإقناع «فإن عطس أو سمع أذانا حمد الله وأجاب بقلبه»^{١٨٧} انتهى.

فهذا كلام أئمة أهل السنة من أهل الأصول والفروع دال على أنهم قائلون بالوجود الذهني بالمعنى المراد للمثبتين، فإنكار جمهور المتكلمين منهم له في الأمور العامة ناشيء من عدم تحرير محل النزاع، كما أن إنكار الحنابلة للكلام / النفسي كذلك. وبالله التوفيق في تنوير الحوالمك.

[٢٠]

الثالث: في تقسيم المعلوم. مورد القسمة إما أن يكون المعلوم^{١٨٨} بمعنى ما من شأنه أن يُعلم من غير فرض، أو المعلوم بمعنى ما من شأنه أن يُعلم بفرض أو غير فرض. فنقول بالاعتبار الأول، بناء على القول بنفي الوجود الذهني: المعلوم إما أن يكون له تحقق في الخارج أو لا. الأول: هو الموجود في الخارج، والثاني: هو المعدوم فيه، وبالاعتبار الثاني مثل الأول. ويزاد: ثم هذا المعدوم إما أن يكون له تمييز في نفسه من غير فرض أو لا. الأول: هو الثابت، والثاني: هو المنفي. وعلى القول بالوجود الذهني بالاعتبار الأول، المعلوم إما أن يكون له تحقق في الخارج أو لا. الأول هو الموجود في الخارج، والثاني هو المعدوم في الخارج. ثم هذا المعدوم إما أن يكون له صورة خيالية أو لا. الأول: هو الموجود في الذهن، والثاني: هو الثابت في نفس الأمر. وبالاعتبار الثاني المعلوم إما أن يكون له تحقق في الخارج أو لا. الأول: هو الموجود في الخارج، والثاني: هو المعدوم فيه. ثم هذا المعدوم إما أن يكون متميزا في نفسه من غير فرض أو

١٨٣ هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح الدمشقي الحنبلي (ت. ٧٦٣هـ/ ١٣٦٢م)، من تصانيفه: الآداب الشرعية والمصالح المرعية في فقه الحنبلية، شرح المقنع لابن قدامة في الفروع، النكت والفوائد السنوية على مشكل المحرر لمجد الدين ابن تيمية، وغير ذلك. أنظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ١٦٢/٢.

١٨٤ للشيخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح الحنبلي (ت. ٧٦٣هـ/ ١٣٦٢م)، في الفقه الحنبلي في مجلدين، أنظر: كشف الظنون لكاتب جليبي، ١٢٥٦/٢.

١٨٥ ح: في قلبه، صح هامش.

١٨٦ محمد بن مفلح بن محمد بن مفرح، كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرادوي، (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي)، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣م. ١٢٩/١.

١٨٧ شرف الدين أبو النجا موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجواوي المقدسي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، (تحقيق: عبد اللطيف - محمد موسى السبكي)، بيروت: دار المعرفة، ١/ ١٥.

١٨٨ ح - المعلوم، صح هامش.

لا. الثاني: هو المحال لذاته، والأول: إما أن يكون له صورة مخيلة أو لا. الأول: هو الموجود في
الذهن، والثاني: هو الثابت في نفس الأمر. وعلى كل تقدير فلا واسطة بين الموجود في الخارج
والمعدوم فيه.

وإنما المعدوم في الخارج ينقسم [إلى] قسمين بناء على نفي الوجود الذهني أو ثلثة بناء على
إثباته. وهذا لا بد منه لكل قائل بتباين الممكن والممتنع. نعم، إن أريد بالمعدوم ما يفرض ما صدقا
للمعدوم المطلق / على تقدير اتصافه بالعنوان وبالموجود الموجود الخارجي فقط أو الشامل
للخارجي والذهني كان بينهما واسطة وهو المعدوم الثابت. وهذا أيضا لا بد من القول به لكل قائل
بتباين الممتنع والممكن ولكل قائل بأن العلم تابع للمعلوم. وباللله التوفيق الحي القيوم.

[٢٠ظ]

تكملة ما تقدم من البحث في أن المعدوم شيء أو ليس بشيء بحث معنوي متعلق بأن
المعدوم هل هو شيء، أي: ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود أو لا. وبقي
الكلام في تحقيق معنى لفظ الشيء لغة أنه على ما ذا يطلق حقيقة لغوية. فنقول وباللله التوفيق:
الشيء في اللغة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه. قال [الزمخشري] في الكشاف: «قال سيبويه: في
ساقية الباب المترجم بباب مجارى أو آخر الكلام من العربية: وإنما يخرج التأنيث من التذكير.
ألا ترى أن الشيء يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أدكر هو أم أنثى، والشيء مذكر»^{١٨٩}
انتهى. وقال مفتي الروم أبو السعود في تفسيره إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم^{١٩٠}
في قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة، ٢/٢٥٩] إنه في الأصل مصدر شاء،
أطلق على المفعول وأكثفي في ذلك باعتبار تعلق المشيئة به من حيث العلم والإخبار عنه فقط،
وقد خص ههنا بالممكن موجودا كان أو معدوما بقضية اختصاص تعلق القدرة به لما أنها عبارة
عن التمكن من الإيجاد والإعدام الخاصين به»^{١٩١} انتهى.

وحاصله: أن الشيء بمعنى المشيئة العلم به والإخبار عنه، وهو مفهوم كلي يصدق على
المعدوم والموجود الواجب والممكن، لكنه تختلف إطلاقاته، ويعلم المراد منه بالقرائن. /

١٨٩ الكشاف للزمخشري، ١ / ٨٧.

١٩٠ لشيخ الإسلام أبي السعود بن محمد العمادي (ت. ٩٨٢هـ / ١٥٧٤م)، في تفسير القرآن، على مذهب النعمان،
فاشتهر صيته، وانتشر نسخته في الأقطار، ووقع التلقي بالقبول من الفحول والكبار لحسن سبكه ولطف تعبيره،
أنظر: كشف الظنون لكاتب جليبي، ١ / ٦٥.

١٩١ أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١ / ٥٧.

[٢١و] فقد يطلق ويراد به جميع أفرادَه كقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، [الحجرات، ١٦/٤٩] بقرينة إحاطة العلم الإلهي بالواجب والممكن المعدوم والموجود والمحال الملحوظ بعنوان ما، وقد يطلق ويراد به الممكن موجودا كان أو معدوما، كما في قوله تعالى ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلِيُّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، [البقرة، ٢/٢٥٩] بقرينة القدرة التي لا تتعلق إلا بالممكن. وقد يطلق ويراد به الممكن المعدوم الخارجي الموجود في الذهن كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِيْءَ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، [الكهف، ١٨/٢٣-٢٤] بقرينة كونه متصورا مشيئا فعله غدا. وكما في حديث أم سلمة عند الطبراني «أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وسأله رجل، فقال: إني لأحدث نفسي بشيء لو تكلمت به لأحبطت أجري، فقال صلى الله عليه وسلم: لا يلقى ذلك الكلام إلا مؤمن»^{١٩٢} حيث أطلق الشيء على الكلمات المخيلة وهي الموجودة في الذهن. وكما في حديث معاذ بن جبل عند الطبراني في الكبير «قال: قلت يا رسول الله والذي بعثك بالحق إنه ليعرض في نفسي الشيء لأن أكون حممة أحب إلي من أن أتكلم به، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الحمد لله إن الشيطان قد آيس أن يُعبد بأرضي هذه ولكنه رضي بالمحقرات من أعمالكم»^{١٩٣} وكما روي عن مجاهد قال: «لما نزلت ﴿وَإِنْ تُبَدُّوْا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوْهُ﴾ [البقرة، ٢/٢٨٤] الآية، شق ذلك عليهم، قالوا يا رسول الله: إنا لتحدث أنفسنا بشيء ما يسرنا أن نطلع عليه أحد من الخلائق وأن لنا كذا وكذا، قال: أو لقد لقيتم هذا ذلك صريح الإيمان»^{١٩٤} الحديث، حيث أطلق الشيء فيهما^{١٩٥} على الموجود الذهني.

وقد يطلق / ويراد به الممكن المعدوم الثابت في نفس الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، [النحل، ١٦/٤٠] بقرينة إرادة التكوين التي تختص بالمعدوم الثابت.^{١٩٦} وقد يطلق ويراد به الموجود الخارجي، كما في قوله تعالى ﴿وَقَدْ

١٩٢ أبو القاسم الطبراني، المعجم الصغير، (تحقيق: محمد شكور - محمود الحاج أمير، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م، ١/٢٢٢).

١٩٣ أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٤م، ٢٠/١٧٢).

١٩٤ أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، التفسير من سنن سعيد بن منصور، (تحقيق: سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد)، دار الصمعي للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م، ٣/١٠٠٥.

١٩٥ ح - حيث، صح هامش.

١٩٦ ح: فيها.

١٩٧ ج - الثابت.

خَلَقْتُمْ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴿١٩﴾، [مریم، ١٩ / ٩]، أي: موجودا خارجيا لامتناع أن يراد نفي كونه شيئاً بالمعنى اللغوي الأعم الشامل للمعدوم الثابت في نفس الأمر، لأن كل مخلوق فهو في الأزل شيء، أي: معدوم ثابت في نفس الأمر. وقد يطلق عليه لفظ شيء لغة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. [النحل، ١٦ / ٤٠] والأصل في الإطلاق الحقيقة فلا يُعدل عن الأصل إلا لُصارف، ولا صارف هنا، وشيوع استعماله في الموجود لا ينتهض صارفاً بعد صحة النقل عن سبويه أنه في اللغة يقع على كل ما أخبر عنه كما مر.

وأما ما في أنوار التنزيل من قوله «والشيء يختص بالموجود، لأنه في الأصل مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة، وحينئذ يتناول الباري تعالى كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾. [الأنعام، ٦ / ١٩] وبمعنى^{١٩٨} مشيء أخرى، أي: مشى وجوده، وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة، وعليه قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة، ٢ / ٢٥٩] ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. [الزمر، ٣٩ / ٦٢] فهما على عمومها بلا مثوية^{١٩٩} انتهى.

فيلزمه في قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات، ٤٩ / ١٦] استعمال المشترك في معنييه. فإنه إذا كان بمعنى الشائي لا يشمل الجمادات والنباتات^{٢٠٠} عنده. وإذا كان بمعنى المشيء وجوده لا يشمل الواجب تعالى، واستعمال / المشترك في معنييه مسألة خلافية. والاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات، ٤٩ / ١٦] على إحاطة علمه تعالى بكل شيء بالمعنى اللغوي الأعم لا خلاف فيه. يوضحه أن حجة الإسلام أبا حامد الغزالي ممن لا يقول باستعمال المشترك في معنييه معالجة، لا حقيقة ولا مجازاً،^{٢٠٢} كما في جمع الجوامع^{٢٠٣} ومع ذلك^{٢٠٤} احتج في قواعد العقائد على إحاطة علمه تعالى بجميع الأشياء بالأية

[٢٢]

١٩٨ ب: معنى.

١٩٩ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، ١ / ١٠٢.

٢٠٠ ج: النبات.

٢٠١ ح - استعمال المشترك في معنييه مسألة خلافية والاستدلال بقوله تعالى، صح هامش.

٢٠٢ تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، جمع الجوامع، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٣م، ص ٢٩.

٢٠٣ لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت. ٧٧١هـ / ١٣٧٠م)، وهو مختصر مشهور، جمعه من زهاء مائة مصنف، مشتمل على زيادة ما في شرحه على مختصر ابن الحاجب والمنهاج مع زيادات وبلاغة في الاختصار، وله شروح كثيرة، أنظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ١ / ٥٩٦.

٢٠٤ ح - ذلك، صح هامش.

المذكورة.^{٢٠٥} ولا يتم ذلك إلا إذا أريد بالشيء معناه اللغوي الأعم الشامل للمعدوم والموجود. وباللغة التوفيق ولي الفضل والوجود.

وأما ما في **المواقف** وشرحه: «الشيء عندنا الموجود، أي: لفظ الشيء عند الأشاعرة يطلق على الموجود فقط. فكل شيء عندهم موجود، وكل موجود شيء»^{٢٠٦} وساق مذاهب الناس فيه ثم قال:

والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وأنه على ماذا يطلق، والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل. إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات، والظاهر معنا. فإن أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول، ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالإنكار، ونحو قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُمْ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم، ١٩/٩] ينفي إطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم، لأن الحقيقة لا يصح نفيها.^{٢٠٧} انتهى.

ففيه بحث. أما أولاً: فلأن دعوى الأشاعرة التساوي بين الشيء والموجود أو الترادف، لقولهم كل شيء عندهم موجود، وكل موجود شيء، ولم يذكر ما يثبت لغة. وأما قوله: «فإن أهل اللغة في كل عصر / يطلقون لفظ الشيء على الموجود» إلى قوله: «ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالإنكار» فإنما يدل على أن كل موجود شيء. وأما أن كل ما يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة لغوية [٢٢٢] موجود فلا دلالة فيه عليه. إذ لا يلزم من أن لا يطلق على الموجود إلا لفظ شيء دون لا شيء أن يختص الشيء لغة بالموجود لجواز أن يطلق الشيء على المعدوم والموجود حقيقة لغوية، مع اختصاص الموجود بإطلاق الشيء دون اللاشيء.

وإنكار أهل اللغة على من يقول الموجود ليس بشيء لكونه سلباً للأعم عن الأخص، وهو لا يصح، لا لكونهما مترادفين أو متساويين، لإطلاقه على المعدوم في أفصح الكلام. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِيْءِ اِيَّتِيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ عَدًا * اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ﴾ [الكهف، ٢٣-٢٤] وقال تعالى: ﴿اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَا اَرَدْنَاهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ﴾. [النحل، ١٦/٤٠] والاصل في الإطلاق

٢٠٥ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، قواعد العقائد، لبنان: عالم الكتب، ١٩٨٥م، ص ١٧٨.

٢٠٦ شرح المواقف للجرجاني، ١/ ٢٧٥.

٢٠٧ شرح المواقف للجرجاني، ١/ ٢٧٦.

الحقيقة، فلا يعدل عنها إلا إذا وجد صارف، ولا صارف^{٢٠٨} هنا لما مر أن شيوع الاستعمال لا يصح أن يكون صارفا بعد صحة النقل عن سيبويه أن الشيء لغة يقع على كل ما أخبر عنه.

وأما ثانيا: فلأن قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتَكُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم، ١٩/٩] إنما يلزم منه نفي إطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم، لو كان المدعى تخصيص إطلاق الشيء لغة بالمعدوم، وليس كذلك، إنما المدعى أن المعنى اللغوي للشيء هو المشيء العلم به والإخبار عنه، وهو مفهوم كلي يعم المعدوم والموجود الواجب والممكن، وتخصيص إطلاقه ببعض أفراد عند قيام قرينة لا ينافي شموله لجميع أفراد حقيقة لغوية عند انتفاء / قرينة مخصصة، وإلا لكان شموله للمعدوم والموجود معا في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات، ٤٩/١٦] جمعا بين الحقيقة والمجاز وهي مسألة خلافية، ولا خلاف في الاستدلال على عموم تعلق علمه تعالى بالأشياء مطلقا بهذه الآية كما مر. فهو دليل على أن شموله للمعدوم والموجود معا حقيقة لغوية.

[٢٣]

وأما ما في شرح المقاصد^{٢٠٩} من «أن المعدوم هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة، فبحث لغوي يرجع فيه إلى النقل والاستعمال، وقد وقع فيه اختلافات، نظرا إلى الاستعمالات.^{٢١٠} فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شائع الاستعمال في هذا المعنى، ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل، ١٦/٤٠] ثم قال:

وما نقل عن أبي العباس أنه اسم للقديم، وعن الجهمية أنه اسم للحادث، وعن هشام بن الحكم أنه اسم للجسم، فبعد جدا من جهة أنه لا يقبله أهل اللغة، ولا يقوم عليه شبهة، لامن جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل واحد منهم. فإن له أن يقول هو مجاز، كما نقول نحن في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾ [النحل، ١٦/٤٠] وكون الأصل في الإطلاق هو الحقيقة مشترك الإلزام، فلا بد من الرجوع إلى أمر آخر من نقل كثرة استعمال أو مبادرة فهم أو غير ذلك.^{٢١١} انتهى.

٢٠٨ ح - ولا صارف، صح هامش.

٢٠٩ للإمام

٢١٠ ح: إلى استعمالات.

٢١١ شرح المواظف للجرجاني، ١/٣٦٥-٣٦٦.

ففيه أن النقل عن سيبويه الإمام في اللغة قد صح بأن الشيء يقع اللغة على كل ما أخبر عنه كما مر نقله، فاستعماله في المعدوم حقيقة لغوية، كالموجود. فالاحتجاج بشيوع الاستعمال / في الموجود على أنه مختص به حقيقة لغوية، لا يتم بعد نص سيبويه على عدم اختصاصه [٢٣ظ]

بالموجود. نعم تعلق الغرض في المحاورات بأحوال الموجودات أكثر، فشيوع استعماله في الموجود لذلك لا لاختصاصه به^{٢١١} لغة، فإطلاقه على المعدوم في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل، ١٦ / ٤٠] حقيقة لا مجاز. وباللغة التوفيق في البسط والإيجاز.

تنوير الألفهام بتقرير المرام: قد تبين دلالة الكتاب والسنة على الوجود الذهني بالمعنى المراد للمثبتين، وقد صرح به المتكلمون في مسألة الكلام كما مر، وتبين أن المعدوم الممكن شيء، أي: ثابت متقرر متحقق في الخارج خارج أذهاننا منفكا عن صفة الوجود الخارجي، وتبين أن المراد بالخارج هنا هو نفس الأمر الأعم، وهو علمه تعالى بالاعتبار الأول، وتبين أن المعدوم الممكن شيء، أي: يطلق عليه لفظ شيء حقيقة لغوية، كما يطلق على الموجود حقيقة لغوية. فالمعدوم الثابت في نفس الأمر والمعدوم الموجود في الذهن والموجود في الخارج كلها من أفراد الشيء حقيقة لغوية.

وإذا تقرر هذا، فنقول: علة الرؤية ليست هي الوجود الخارجي فقط، بل هو الوجود مطلقا خارجيا كان أو ذهنيا. أعني الذهني بالمعنى الأعم الشامل للوجود الظلي الخيالي الحاصل في أذهان من له تخيل، والثبوت في نفس الأمر المتحقق في علم الله بالاعتبار الأول من غير صورة خيالية. وذلك لأن كل متحقق في هذه المواطن الثلاثة يسمى شيئا حقيقة لغوية. وقد دل نص الكتاب والسنة / على أن الله بكل شيء بصير، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾. [الملك، ١٩ / ٦٧] وعن عقبة بن عامر قال: «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقرئ هذه الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء، ٤ / ٥٨] يقول بكل شيء بصير»^{٢١٢}. رواه ابن أبي حاتم على ما في الدر المنثور^{٢١٣} وقال الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى في قواعد العقائد: «لا يغرب عن رؤيته

٢١٢ ب- به.

٢١٣ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، بيروت: دار الفكر، ٥٧٠، ٢.

٢١٤ للشيخ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. ٩١١هـ / ١٥٠٥م)، راجع: كشف الظنون لكاتب جلي، ٧٣٣، ١.

هو أجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير»^{٢١٥} وقال في كتاب ذم الجاه والريا من كتب الإحياء: «الحمد لله علام الغيب، المطلع على سرائر القلوب، المتجاوز عن كباثر الذنوب، والعالم بما تخفيه الضمائر من خفايا الغيوب، والبصير بسرائر النيات وخفايا الطويات»^{٢١٦} انتهى.

فقد صرح في الموضوعين بأن رؤية الحق متعلقة بالموجودات الذهنية، وهو من أكابر الأشاعرة. وقال المحقق الكمال ابن الهمام الحنفي في المسامرة: «وسمعه لكل خفي وكلام النفس وبصره لكل موجود ولخفايا السرائر»^{٢١٧} انتهى.

وهو تصريح بأن سمعه تعالى يتعلق بالكلام النفسي، وأن بصره تعالى يتعلق بخفايا السرائر، وهو إثبات للوجود الذهني، وأنه كاف لتعلق السمع والبصر، وابن الهمام من أكابر الماتريديّة، ونقل في المسامرة: «أن كون الكلام النفسي مما يسمع هو قول الأشعري»^{٢١٨} وقال تلميذه شارح المسامرة الكمال ابن أبي شريف: «ولا يتأتى إنكار سماع^{٢١٩} الكلام النفسي خرقا للعادة، بل قد ساق صاحب / التبصرة من عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت، ثم قال: فجوز يعني الماتريدي سماع ما ليس^{٢٢٠} بصوت»^{٢٢١} انتهى.

[٢٤ظ]

فتلخص أن الأشعري والماتريدي متفقان على جواز سماع العبد الكلام النفسي خرقا للعادة، وإنما أنكر الماتريدي وقوع سماع الكلام النفسي لموسى عليه السلام، وهذه مسألة أخرى حررناها في إفاضة العلام بتحقيق مسألة الكلام. والدليل على جواز سماع العبد الكلام النفسي خرقا للعادة قوله تعالى في الحديث القدسي^{٢٢٢} الصحيح: «ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به»^{٢٢٣} الحديث، ووجه دلالة على ما ذكرناه، هو أن الله تعالى إذا كان بتجليه النوري المتعلق بالحروف سمع العبد على الوجه

٢١٥ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، قواعد العقائد، لبنان: عالم الكتب ١٩٨٥م، ص ١٨٠.

٢١٦ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، ٣/ ٢٧٤.

٢١٧ المسامرة لابن الهمام، ص (٦٢) ٣٤٦.

٢١٨ المسامرة لابن الهمام، ص ٧٥.

٢١٩ ح - سماع، صح هامش.

٢٢٠ ب - بصوت ثم قال فجوز يعني الماتريدي سماع ما ليس، صح هامش.

٢٢١ المسامرة لابن الهمام، ص ٧٥-٧٦.

٢٢٢ ح - القدسي، صح هامش.

٢٢٣ صحيح البخاري، الرقاق ٣٨.

المجامع للتنزيه بليس كمثلته شيء، كما يفهمه من يتحقق معنى الإطلاق الحقيقي صح أن يتعلق سمع العبد بكلام ليس حروفه عارضة للصوت، لأنه بالله يسمع إذ ذاك والله تعالى يسمع السر والكلام النفسي. فكذاك من يسمع بالله، وقد رأيت بخط بعض أهل الله المتقربين بالنوافل المحبوبين أنه يسمع^{٢٢٤} سره وخاطره وبالله التوفيق.

وأما ما في شرح المقاصد من قوله:

فإن قيل: لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع^{٢٢٥} بدون المسموع والأبصار بدون المبصر، قلنا: ممنوع لجواز أن يكون كل منهما صفة قديمة، لها تعلقات حادثة، كالعلم والقدرة. ويمكن أن يجعل هذا شبهة من قبل المخالف، بأنه لو كان سميعا / بصيرا، فيما أن يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر أو حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث^{٢٢٦} انتهى.

[٢٥]

فلا تحقيق فيه، لأنه يقتضي إلى نفي الاتصاف بالسمع والبصر بالفعل أزلا بالنسبة إلى العالم، لأن العالم حادث، وحدوث تعلقهما بمتعلقيهما^{٢٢٧} الحادثين يدل على نفي التعلق الأزلي المستلزم، لأن لا يكون الحق تعالى سميعا في الأزل للكلام الحادث بصيرا بالموجود الحادث، وقياسهما على العلم والقدرة قياس فاسد. أما على العلم فلما تبين أن العلم تابع للمعلوم كاشف له، وإن ذلك يقتضي كون المعدوم ثابتا في نفس الأمر الكافي ثبوته لتعلق العلم. قال الأستاذ الجلال الدواني^{٢٢٨} في شرحه لعيون الجواهر ما نصه: «للحوادث وجود أزلي في علم الله، إذ تعلق العلم باللا شيء المحض محال بديهية. وما يقوله الظاهريون من المتكلمين أن العلم قديم والتعلق حادث لا يُسمن ولا يغني من جوع، إذ العلم مالم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء

٢٢٤ ح: سمع.

٢٢٥ ح - السمع، صح هامش.

٢٢٦ شرح المقاصد للتفتازاني، ٤ / ١٤٠.

٢٢٧ ح - بمتعلقيهما، صح هامش.

٢٢٨ هو جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (ت. ٩٠٨هـ / ١٥٠٢م)، قاض، باحث، يُعد من الفلاسفة، وولى قضاء فارس وتوفي بها، له: أنموذج العلوم، تعريف العلم، إثبات الواجب، حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام، أفعال العباد، حاشية على تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي، شرح العقائد العنصرية وغير ذلك. أنظر: الأعلام للزركلي، ٦ / ٣٢.

معلوماً، فهو يفضي إلى نفي كونه تعالى عالماً بالحوادث في الأزل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً» انتهى.^{٢٢٩}

وأما على القدرة، فلأنها صفة تؤثر على وفق الإرادة، فإذا لم تؤثر في المقدور أزلاً كان ذلك راجعاً إلى عدم تعلق الإرادة وعدم تعلق الإرادة، بإيجاد العالم أزلاً كمال عند القائلين بحدوث العالم. فلا يلزم من عدم تأثير القدرة أزلاً، لعدم تعلق الإرادة بذلك نقص، لا في الاتصاف بالقدرة ولا في الاتصاف بالإرادة. وذلك بخلاف عدم تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر الحادثين أزلاً، فإنه يفضي / إلى نفي الاتصاف بهما بالفعل بالنسبة إلى الحوادث وإنه ليس بكمال.

[٢٥ظ]

فالجواب التحقيقي عن الشبهة أن يقال: نحن نختار أن السمع والبصر قديمان قولكم فيلزم قدم المسموع والمبصر. قلنا: إن أردتم قدمهما باعتبار الوجود الخارجي فهو غير لازم، لأن الوجود الخارجي ليس شرطاً لشيء من السمع والبصر. أما السمع فلقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ﴾ [الزخرف، ٤٣ / ٨٠]. فنص على أن السر مسموع. قال [الزمخشري] في الكشف: «فإن قلت: ما المراد بالسر والنجوى؟ قلت: المراد بالسر ما حدث به الرجل نفسه أو غيره في مكان خال، والنجوى ما تكلموا به فيما بينهم»^{٢٣٠} انتهى. وفي القاموس «السر بالكسر ما يكتتم، وأسرّه كتمه، وإليه حديثاً أفضى»^{٢٣١} انتهى.

وما يكتتم يشمل السر بقسميه المذكورين في الكشف. ودليل السر بالمعنى الأول من القرآن قوله تعالى ﴿فَأَسْرَهَا يُّوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا﴾ [يوسف، ١٢ / ٧٧] حيث تكلم بجملة أنتم شر مكاناً في نفسه من غير أن يظهرها لهم. ودليله بالمعنى الثاني «وإذا أسر النبي إلى بعض أزواجه حديثاً»، أي: أفضى إليها حديثاً في مكان خال. ولا شك أن السر بالمعنى الأول كلمات مخيلة غير عارض حروفها للصوت، وقد دل نص قوله: ﴿بَلَىٰ﴾ على أنه مسموع للحق تعالى. فثبت أن الوجود الذهني للكلام النفسي كاف لتعلق السمع من غير توقف إلى صوت.

٢٢٩ جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني، جلال شرح العقائد العضدية، إستانبول: مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي، ١٢٩٠هـ، ص ٣٨.

٢٣٠ الكشف للزمخشري، ٤، ٢٦٠.

٢٣١ القاموس المحيط للفيروزآبادي، ١، ٤٠٦.

وقد تبين أن الأشياء ثابتة أزلا في نفس الأمر، ومنها المتكلمون وكلامهم النفسي واللفظي، والثبوت للكلام كاف لتعلق السمع به أزلا، كالوجود الخيالي للكلام / الكافي للتعلق اللايزالي، [٢٦] لأنه من قسم الكلام النفسي الداخِل في السر المسموع بالنص. وإيضاحه أن الحق تعالى سميع لكلامه النفسي الأزلي قطعاً و اتفاقاً. وقد قررنا في قصد السبيل وإفاضة العلام أن الكلام النفسي بمعنى المتكلم به كلمات غيبية مجردة عن المادة. فإذا كان الله تعالى سميعاً لكلامه النفسي الذي كلماته مجردة عن المادة مطلقاً، كان ذلك دليلاً على أن الثبوت للكلمات المجردة عن المواد كاف لتعلق السمع، وهو المطلوب. وأما البصر فلقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بِصِيرٌ﴾ [الملك، ١٩/٦٧] والموجود الذهني بقسميه، أعني: المخيل والثابت في نفس الأمر شيء حقيقة لغوية، كما تبين. وإن أردتم قدمهما في الجملة فهو مسلم وغير مضر، لأن الحوادث لها ثبوت أزلي في علم الله تعالى، فهي قديمة من حيث الثبوت، وهو ليس بوجود خارجي ولا ذهني، أي: خيالي، فلا يلزم قدم وجود المسموع والمبصر، وكاف للتعلق، لأن المعدوم الثابت شيء، وإنه بكل شيء بصير. وباللغة التوفيق وإليه المصير.

تحقيق في تطبيق: إذا تبين أن الماهيات غير مجعولة في ثبوتها، وإنما جعلها هو جعلها منسوبة إلى الوجود بإظهار شخص منها، على الوجه المذكور من جعل حصة من الوجود المطلق الموجود، مقترنة بهيئات يقتضيها استعداد الماهية، ظهر لك معنى قول المحققين من أهل الكشف الصحيح أن الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود، ولم تظهر ولا تظهر أبداً، وإنما يظهر أحكامها وأثارها. قال الشيخ الإمام أستاذ التحقيق محي الدين محمد بن علي بن العربي الحاتمي الطائي -نفع الله به ويعلومه- في الباب / التاسع والسبعين ومائتين من الفتوحات المكية: «الموجودات لها أعيان ثابتة حال اتصافها بالعدم الذي هو للممكن لا للمحال».^{٢٣٢} وقال: «روح الله روحه» في الباب الثالث والسبعين في الفصل الرابع والعشرين منه «أن في مقابلة وجوده تعالى أعياناً ثابتة لا وجود لها إلا بطريق الاستفادة من وجود الحق، فتكون مظهرة^{٢٣٣} في ذلك الاتصاف بالوجود، وهي أعيان لذاتها ما هي أعيان لموجب ولا لعلّة، كما أن وجود الحق لذاته، لا لعلّة، وكما هو^{٢٣٤} الغنى لله تعالى على الإطلاق، فالفقر لهذه الأعيان على الإطلاق إلى هذا الغنى الواجب الغنى بذاته لذاته»^{٢٣٥}

٢٣٢ الفتوحات المكية لابن عربي، ٢/ ٦٠٨.

٢٣٣ ح: مظهر.

٢٣٤ ب: هي.

٢٣٥ الفتوحات المكية لابن عربي، ٢/ ٥٧.

وقال في الباب السادس والسبعين وثلثمائة: «العالم أصله الفقر والمسكنة في ظهور عينه، لا في عينه. وإنما قلنا لا في عينه،^{٢٣٦} لأن أعيانها لأنفسها ما هي يجعل جعل. وإنما الأحوال التي يتصرف منها من وجود وعدم وغير ذلك فيها يقع الفقر إلى من يظهر حكمها في هذه العين»^{٢٣٧} انتهى. وهذا صريح في أن الأعيان الثابتة غير مجعولة في ثبوتها، وإنما هي مجعولة في وجودها ذهنيا أو خارجيا، والأحوال التي ترتب على وجودها. وعلى هذا فلا يصح تفسير القائل في قول الشيخ قدس سره في قصة آدم والقبائل لا يكون إلا من فيضه الأقدس بالأعيان الثابتة عنده لتصريحه بنفي الجعل. ومن فسره بالأعيان الثابتة من الشراح قال: لا يمكن أن يقال أن الماهيات ليست بإفاضة فائض في العلم واختراعه، وإلا يلزم أن لا يكون حادثة بالحدوث الذاتي، انتهى. وهو مصادم لنص الشيخ في البابين.

وقال في الباب^{٢٣٨} / الثاني:

الاختراع لا يصح في حق الرب تعالى، إذ لم يزل سبحانه عالما بالعالم فعلم العالم،^{٢٣٩} في حال عدم عينه، وإذا قد ثبت قدم علمه تعالى فقد ثبت كونه مخترعا لنا بالفعل، لا أنه إختراع مثالنا في نفسه الذي هو ضرورة علمه بقابل أراد وجودنا وأوجدنا على صورة الثابتة في علمه بنا، ونحن معدومون في أعياننا، فلا اختراع في المثال، فلم يبق إلا الاختراع في الفعل، وهو صحيح لعدم المثال الموجود في العين. فتحقق ما ذكرناه^{٢٤٠} انتهى.

وكذلك مصادم لنصوص الشيخ قول من قال من الشراح: «أن الأعيان الثابتة مجعوليتها إنما هي كونها قابضة منه تعالى بتجلياته الذاتية بلا اختيار، بل بالإيجاب المحض» انتهى. والذي يستفاد من كلام الشيخ تفسير القبائل بالعماء، لأن قبول الروح من المحل المستوى تابع للاستعداد الذي هو عين التسوية، كما صرح به الشيخ في الباب الثالث والسبعين في الفصل التاسع والثلاثين منه. والتسوية إنما هو لمحل قابل والصور المسواة الجزئية كلها تفاصيل

٢٣٦ ح - وإنما قلنا لا في عينه، صح هامش.

٢٣٧ الفتوحات المكية لابن عربي، ٣ / ٤٧٨.

٢٣٨ ح - الباب، صح هامش.

٢٣٩ ح - فعلم العالم، صح هامش.

٢٤٠ الفتوحات المكية لابن عربي، ٢ / ٩١.

العماء، كما صرح به الشيخ في باب النفس وغيره. والعماء صورة النفس الرحماني، كما صرح به في باب النفس أيضا. والنفس هو الفيض الأقدس، فالعماء هو القابل لجميع التعديلات والتسويات. والله أعلم وبالله التوفيق.

وقال في الفص الإدريس: «إن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة الوجود، فهي على حالها في العدم مع تعدد^{٢٤١} الصور في الموجودات، والعين واحدة من المجموع باطنة في المجموع. فوجود الكثرة إنما هو في الأسماء»، انتهى.

[٢٧ظ] وقال في الباب / الثامن والخمسين وخمسمائة في حضرة الظهور: «هذه الحضرة له تعالى، لأنه الظاهر لنفسه لا لخلقه، فلا يدركه سواه أصلا. والذي يعطينا هذه الحضرة ظهور أحكام أسمائه الحسنی^{٢٤٢} وظهور أحكام أعياننا في وجود الحق، وهو من وراء ما ظهر، لأنه الباطن أيضا^{٢٤٣}.» وقال في الباب المذكور في حضرة النور: «إن عين الممكن ما زال في شبيئته ثبوتها ما له وجود، وإنما ذلك حكم عينه في الوجود الحق^{٢٤٤} انتهى. ومع هذا قد صرح بأنها مرئية للحق تعالى. فقد قال في هذا الباب أيضا: «الحق^{٢٤٥} من حيث إنه ما من شيء إلا عندنا خزائنه هو الصمد، ولكن ليست الخزائن إلا المعلومات الثابتة، فإنها عنده ثابتة يعلمها ويراها ويرى ما فيها^{٢٤٦}».

وقال في الباب السادس والأربعين:

إن الممكنات، وإن كانت لا تتناهى وهي معدومة، فإنها عندنا مشهودة للحق عز وجل من كونه يرى. فأنا لا نعلل الرؤية بالوجود، وإنما نعلل الرؤية للأشياء يكون المرئي مستعدا لقبول تعلق الرؤية به، سواء كان معدوما لنفسه أو موجودا، وكل ممكن مستعد للرؤية، فالممكنات وإن لم تتناهى فهي مرئية لله عز وجل، لا من حيث نسبة العلم، بل هي من نسبة أخرى تسمى رؤية كانت ما كانت. قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ [العلق، ١٤ / ٩٦] ولم يقل هنا ألم يعلم

٢٤١ ج ب: تعداد.

٢٤٢ ج: أسماء الحسنی.

٢٤٣ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤ / ٢٩٩.

٢٤٤ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤ / ٣١٢.

٢٤٥ ح - الحق، صح هامش.

٢٤٦ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤ / ٢٩٥.

بأن الله يعلم، وقال تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، [القمر، ٥٤ / ١٤]، أي: بحيث نراها. وقال أيضا لموسى وهارون: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه، ٢٠ / ٤٦] انتهى.^{٢٤٧}

وقال في الباب الثالث والستين وأربعمائة: «أعيان الممكنات في حال عدمها يشهدها الحق تعالى، ولهذا يعين منها ما يعين بالتكوين دون غيرها من الممكنات. / فإن الحق لا يوجد إلا بما هي عليه في حال عدمها من غير زيادة ولا نقصان»^{٢٤٨} انتهى.

[٢٨]

وقال في الباب الثالث والتسعين ومأتين: «العالم مدرّك لله في حال عدمه فهو معدوم العين مدرّك لله، يراه فيوجد له لنفوذ الأقدار الإلهي فيه. ففيض الوجود العيني إنما وقع على تلك المراتب لله في حال عدمها، ولا يتصف الحق بأنه لم يكن يراه، ثم رآه بل لم يزل يراه»^{٢٤٩}. ثم قال: «ومن هنا تعلم أن علة الرؤية للأشياء ليس هو^{٢٥٠} كونها موجودة، كما ذهب إليه من ذهب من الأشاعرة، وإنما وجه الحق في ذلك استعداد المرئي للرؤية، سواء كان معدوما أو موجودا. فإن الرؤية تتعلق به»^{٢٥١}. وقال في الباب الثالث والسبعين وثلثمائة: «الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها ويعلمها الله سبحانه وتعالى كما هي عليه في أنفسها ويراه»^{٢٥٢} انتهى.

والمراد بالأحكام والأثار هي الصور الظاهرة في الوجود، قال الشيخ -قدس سره- في الباب الرابع عشر وأربعمائة من الفتوحات:

لم يزل الحق غيبا فيما ظهر من الصور في الوجود وأعيان الممكنات في شبيبة ثبوتها على تنوعات أحوالها مشهودة للحق غيبا أيضا. وأعيان هذه الصور الظاهرة في الوجود الذي هو عين الحق أحكام أعيان الممكنات، من حيث ما هي عليه في ثبوتها من الأحوال والتنوع والتغير والتبديل يظهر في هذه الصور المشهودة في عين الوجود الحق وما تغير الحق عما هو عليه في نفسه^{٢٥٣} انتهى.

٢٤٧ الفتوحات المكية لابن عربي، ١ / ٢٥٤.

٢٤٨ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤ / ٨٣.

٢٤٩ الفتوحات المكية لابن عربي، ٢ / ٦٦٦-٦٦٧.

٢٥٠ ج - هو.

٢٥١ الفتوحات المكية لابن عربي، ٢ / ٦٦٧.

٢٥٢ الفتوحات المكية لابن عربي، ٣ / ٤٥٦.

٢٥٣ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤ / ١٩.

وقال في الباب الثالث والسبعين وأربعمائة من الفتوحات: «وما في الوجود ما يقبل الأضداد إلا العالم من حيث هو واحد في هذا / الواحد ظهرت الأضداد، وما هي الأحكام الأعيان الممكنات في عين الوجود بظهورها علّمت الأسماء الإلهية المتضادة وأمثالها».^{٢٥٤} وقال في الباب الثالث وخمسمائة: «قررنا في موضوع أن الصور المعبر عنها بالعالم أحكام أعيان الممكنات في وجود الحق»^{٢٥٥}

وقال في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة: «وليس أحكام الممكنات سوى الصور الظاهرة في الوجود الحق».^{٢٥٦} وقال في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة أيضا: «هو بديع كل شيء على غير مثال وجودي، إلا أنه على مثال نفسه وعينه من حيث أنه ما ظهر عينه في الوجود إلا يحكم عينه في الثبوت من غير زيادة ولا نقصان».^{٢٥٧} وقال في الباب الثلاثين وأربعمائة: «إن العلماء بالله أربعة أصناف»^{٢٥٨}، وعدّهم إلى أن قال:

والصنف الرابع ليس واحدا من هؤلاء الثلاثة، ولا يخرج عن جميعهم، وهو الذي يعلم أن الله قابل لكل معتقد كان ما كان ذلك المعتقد، وهذا الصنف ينقسم إلى صنفين: صنف يقول عين الحق، هو المتجلى في صور الممكنات. وصنف آخر يقول أحكام الممكنات هي الصور الظاهرة في عين الوجود الحق، وكل حال ما هو الأمر عليه. ومن هنا نشأ الحيرة في المتحيرين، وهو عين الهدي في كل حائر. فمن وقف مع الحيرة حار، ومن وقف مع كون الحيرة هدى وصل.^{٢٥٩} انتهى.

وقال في الباب الحادي والأربعين وثلاثمائة: «إن الله تعالى مطلق الوجود، ولم يكن له تقييد مانع من تقييد، بل التقييدات كلها فهو مطلق التقييد، لا يحكم عليه تقييد دون تقييد، فافهم معنى نسبة الإطلاق إليه تعالى»^{٢٦٠} / انتهى. وكل من يفهم هذا الكلام حقّ فهمه يعلم أن مقتضى إطلاقه الحقيقي الذي لا يقابله تقييد القابل لكل إطلاق وتقييد هو التجلي فيما شاء من الصور.

٢٥٤ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤ / ١٠٧.

٢٥٥ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤ / ١٤١.

٢٥٦ ج - الحق. | الفتوحات المكية لابن عربي، ٤ / ١٩٦.

٢٥٧ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤ / ٣١٥.

٢٥٨ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤ / ٤٣.

٢٥٩ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤ / ٤٣.

٢٦٠ الفتوحات المكية لابن عربي، ٣ / ١٦٢.

ولهذا كان قابلا لكل معتقد كان ما كان، كما مر مع بقاء التنزيه بليس كمثلته شيء تحقيقا للإطلاق الحقيقي، وأيده الشرع المعصوم من الخطأ فقد صحت بالتجلي في الصور الأحاديث الكثيرة، بل بلغت مبلغ التواتر عند المحدثين فقد أوردناها من غير استيعاب في مقدمة إتحاف الذكي من رواية زهاء عشرين صحابيا رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. وقد قال الحافظ السيوطي في الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة^{٢٦١} «أن كل حديث رواه عشرة من الصحابة فصاعد فهو متواتر عندنا معشر أهل الحديث» انتهى. مع ورود الشرع أيضا بالتنزيه. وبالله التوفيق في كل انتباه وتنبه.

وقال في الباب الثاني والأربعين ومائة: «المسمى بالله أو بهو من لا تُقَيِّدُه الأكوان ومن له الوجود التام»^{٢٦٢} وقال في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة بعد تقريره معنى البديع: «وهذا يدل على أن العالم ما هو عين الحق، وإنما هو ما ظهر في الوجود الحق. إذ لو كان عين الحق ما صح كونه بديعا»^{٢٦٣} انتهى. وقال في ما رواه عنه تلميذه المحقق شرف الدين أبو الطاهر إسماعيل بن سوركين قدس سره^{٢٦٤} في شرح مشاهد الأسرار القدسية: «ومن المحال أن تتحد الحقائق فليس عين العبد هو عين الرب» انتهى.

وحاصله أن الأعيان الثابتة معدومات ثابتة لا تظهر بانقلاب ثبوتها وجودا، وإنما الظهور للوجود / بأحكامها التي هي الصور الظاهرة في الوجود بمقتضى^{٢٦٥} استعداداتها. فصح أنها من حيث الثبوت ما شمت رائحة الوجود. وبالله التوفيق.

إراحت فهم بإزحة وهم قال الأستاذ جلال الدين محمد بن أسعد الدواني الصديقي في الزوراء:^{٢٦٦}

٢٦١ للشيخ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. ٩١١/١٥٠٥م)، رسالة جردها من كتابه المسمى: بالفوائد المتكاثرة، وهو: كتاب أورد فيه ما رواه من الصحابة عشرة فصاعدا، مستوعبا فيه. انظر كشف الظنون لكاتب جلبي، ١٣٠١/٢.

٢٦٢ الفتوحات المكية لابن عربي، ٢/٢٢٨.

٢٦٣ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤/٣١٦.

٢٦٤ بح - فيما رواه عنه تلميذه المحقق شرف الدين أبو الطاهر إسماعيل بن سوركين قدس سره، صح هامش.

٢٦٥ ج: لمقتضى.

٢٦٦ لجلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (ت. ٩٠٨هـ/١٥٠٢م)، المسمى رسالة الحوراء والزوراء، أتمها في سنة اثنتين وسبعين وثمانمائة، شرحها: الفاضل كمال الدين حسين ابن محمد بن فخر بن علي اللاري، شرحا ممزوجا. انظر: كشف الظنون لكاتب جلبي، ١/٨٦٢.

السواد إن أُعتبر على النحو الذي هو في الجسم، أعني: أنه هيئة للجسم كان موجودا، وإن أُعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوما، بل^{٢٦٧} ممتنعا. والثوب إن اعتبر صورة^{٢٦٨} في القطن كان موجودا، وإن اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حiale كان ممتنعا من تلك الحيثية، فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق، تعرف معنى قول من قال: الأعيان الثابتة ما شمت رايحة الوجود وأنها لم تظهر ولا تظهر أبدا، بل إنما يظهر رسمها،^{٢٦٩} انتهى.

وقال تلميذه المحقق كمال الدين بن محمد فخر الدين اللاري^{٢٧٠} في شرح الزوراء^{٢٧١}:

إن ما ذكره المصنف في بيان الكلام الشيخ معنى صحيح، لكنه بعيد عن عبارة الشيخ، ومخالف لتفسير^{٢٧٢} الشارحين. أما بعده، فلأنه لا وجه حينئذ لتخصيص الأعيان الثابتة التي هي^{٢٧٣} الصور العلمية بهذا الحكم، بل الأعيان الثابتة والأعيان الخارجية جميعا إذا أُعتبرت ذواتا مستقلة مباينة لذات العلة ما شمت رائحة الوجود. وأما مخالفته لتفسير الشارحين، فلأن خلاصة ما قالوا في تفسيره هو أن الأعيان الثابتة، أي: الصور العلمية للحق تعالى التي لها العدم ما شمت رائحة من الوجود العيني، فهي عند إفاضة الوجود عليها ثابتة مستقرة على عدمها الأصلي، وبطونها الذاتي ولم تظهر ولن تظهر / أصلا، لأن الخفاء ذاتي لها وما بالذات لا يزول. فما ظهر منها عند إفاضة الوجود ليس إلا أحكامها وأثارها دون ذواتها. ولا يخفى على من نظر في عبارة الشيخ أن ما ذكره الشارحون أوفق بها، بل هو الموافق لا غير. فإن قلت على ما ذكره الشارحون: يلزم أن لا يظهر الأحكام والأثار المذكورة ولم تظهر أصلا،^{٢٧٤} إذ تلك الأحكام والأثار من معلوماته تعالى، فيكون من جملة الأعيان الثابتة

[٣٠]

٢٦٧ ب: او.

٢٦٨ ح - صورة، صح هامش.

٢٦٩ جلال الدين الدواني، الزوراء، إستانبول: تصوير أفكار، ١٢٨٦هـ، ص ٤.

٢٧٠ ب: كمال الدين حسين بن محمد ابن فخر الدين اللاري. | ح: كمال الدين حسين بن محمد بن فخر الدين اللاري.

٢٧١ لكمال الدين حسين بن محمد بن فخر بن علي اللاري (٩٠٨هـ/ ١٥٠٢م)، شرحا ممزوجا على رسالة الحوراء والزوراء لجلال الدين الدواني، وسماه: تحقيق الزوراء، وأتمه في سنة ثمان عشرة وتسعمائة. أنظر كشف الظنون لكاتب جلبي، ١/ ٨٦٢.

٢٧٢ ج: تفسير.

٢٧٣ ج ب: هو.

٢٧٤ ح: أبدا.

التي ما شمت رائحة الوجود ولم تظهر ولن تظهر أصلا. قلنا: الظاهر من مذهبهم أن الأعيان الثابتة، أعني: الصور العلمية مغايرة بالذات للمعلومات، كما هو مذهب جمع من الحكماء، أعني: القائلين بالشبح في العلم وحينئذ يجوز أن يكون الصور العلمية لم تظهر ولن تظهر أصلا، مع ظهور ذوات المعلومات التي من جملتها رسوم الأعيان الثابتة وأحكامها،^{٢٧٥} انتهى.

أقول: ما ذكره من الاعتراضين على الأستاذ من كون ما ذكره الأستاذ بعيدا من كلام الشيخ ومخالفا لتفسير الشارحين الموافق لكلام الشيخ قدس سره وأرد عليه. وأما ما أورده على تفسير الشراح من أنه يلزم أن لا تظهر الأحكام والآثار أيضا، لأنها من معلومات الله تعالى، فهو إيراد ناشيء عن توهم أن الأحكام والآثار عندهم معلومة لله تعالى بغير معلومية الأعيان الثابتة. ولهذا جعل الأحكام من الأعيان الثابتة، وليس كذلك، لما تبين أن الأحكام عند الشيخ وأتباعه هي الصور الظاهرة في الوجود، لا الحقائق الثابتة في علم الله تعالى. وقد قال الشيخ قدس سره في الباب / الثاني عشرة وثلثمائة من الفتوحات: «ما من صورة موجودة إلا والعين الثابتة عينها، والوجود كالثبوت عليها»،^{٢٧٦} انتهى.

[٣٠ظ]

وإذا كانت الأحكام والآثار هي الصور الظاهرة في الوجود، وقد صرح الشيخ بأنه لا صورة ظاهرة إلا والعين الثابتة عينها سقط السؤال من أصله. لأن هذه الأحكام معلومة لله تعالى أزلا، لا بعين معلومية الأعيان الثابتة، أعني: أنها ليست لها صور علمية أزلية غير الأعيان الثابتة، وإلا لما كانت أحكاما للأعيان الثابتة، بل أعيانا ثابتة مستقلة مقتضية لأحكام، لكنها أحكام للأعيان بالنص. فالعين الثابتة عينها والأحكام التي هي^{٢٧٧} الصور الظاهرة في الوجود كالثوب عليها، فلا ظهور إلا للوجود بحسب مقتضيات الأعيان الثابتة من وجه، وبحسب مقتضيات الأسماء الحسنی من وجه، ومقتضيات الأعيان هي الأحكام والآثار التي هي الصور الظاهرة في الوجود، فلا ظهور إلا للصور التي هي الأحكام.

وأما الأعيان الثابتة فهي باقية على ثبوتها الأزلي لم تبرح منه بمعنى أن ثبوتها لم ينقلب وجودا، بل إنما نعين الوجود بصور تقتضيها استعداداتها، فسميت تلك الصور الظاهرة في

٢٧٥ كمال ابن محمد اللاري، تحقيق الزوراء، (تحقيق: سعيد رحيمان)، قم: انتشارات آية إشراف، ص ١٠٢-١٠٣.

٢٧٦ الفتوحات المكية لابن عربي، ٣ / ٤٧.

٢٧٧ ج: هو.

الوجود أحكاما لها، لكونها تعينت بمقتضى استعداداتها الأزلية فهي ما شمت رائحة الوجود، لأن ثبوتها ما إنقلب وجودا ولا ينقلب وجودا أبدا، لأنه ذاتي لها أزلي فلم تظهر ولن تظهر أبدا، وإنما يظهر أحكامها، أي: إنما يتعين الوجود بصور يقتضيها استعداداتها. وتلك الصور هي الأحكام فلا ظهور إلا للوجود، / لكن بأحكام^{٢٧٨} الأسماء الحسنی من وجه، وبأحكام الأعيان [٣١] من آخر. والحق تعالى من وراء ما ظهر فإنه الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر أيضا.

وهذا بعينه، إذا حقق مثل قول الشيخ الأشعري، وجود كل شيء عين حقيقته بالمعنى المذكور، أي: أن ماهية الشيء وجوده ليس لهما هويتان متميزتان في الخارج يقوم أحديهما بالأخرى، كالسواد بالجسم لما تبين من استحالته. وتبين أن الماهيات غير مجعولة، وأن المجعول هو الوجود الخارجي المقترن بأعراض وهيئات يقتضيها استعداد حصّة من الماهية النوعية، فيكون شخصا فلا وجود إلا للأشخاص، والأشخاص عين تعينات الماهيات وعين الماهيات أيضا في الخارج لاتحادهما فيه. فمعنى لا وجود إلا للأشخاص التي هي الوجودات الخاصة المجعولة، هو معنى لا ظهور إلا للأحكام والآثار لا للأعيان الثابتة لمن أتاه الله فهم التطبيق وباللله التوفيق.

وأما ما أجاب به عن السؤال المذكور من أن الأعيان الثابتة عندهم هي الصور العلمية المغايرة بالذات^{٢٧٩} للمعلومات، كما هو مذهب القائلين بالشيخ من الحكماء، فكلام مخالف لنصوص الشيخ قدس سره. فإن الأعيان الثابتة عنده عين المعلومات الحاضرة عند الله تعالى بذواتها، ولا صورة لها في العلم مغايرة لذواتها عند الشيخ.

أما أنها عين المعلومات عنده، فلما مر عنه قدس سره في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة: «الحق من حيث أنه ما من شيء إلا عنده خزائنه هو الصمد، ولكن ليست الخزائن / إلا المعلومات [٣١] الثابتة. فإنها عنده ثابتة يعلمها ويرها ويرى ما فيها»،^{٢٨٠} انتهى. ولا شك أن الخزائن إذا كانت نفس المعلومات الثابتة كانت الأعيان الثابتة التي هي المعلومات الثابتة نفس المعلومات وذواتها،^{٢٨١} لأصورها وأشبابها. فإن هذا هو تحقيق كون علم الحق حضوريا لا حصوليا.

٢٧٨ ح - بأحكام، صح هامش.

٢٧٩ ج - بالذات. | ح - بالذات، صح هامش.

٢٨٠ الفتحاح المكية لابن عربي، ٤ / ٢٩٥.

٢٨١ ح: لذواتها.

وأما أنها لا صورة لها علمية مغايرة لذاوات المعلومات عنده فلما قال الشيخ قدس سره في المقدمة مسألة المدرك:

والمدرك كل واحد منهما على ضربين: مدرك يعلم وله قوة التخيل، ومدرك يعلم وما له قوة التخيل، والمدرك بفتح الراء على ضربين: مدرك له صورة يعلمه بصورته من ليس له قوة التخيل ولا يتصوره ويعلمه ويتصوره من له قوة التخيل، ومدرك ما له صورة يعلم فقط مسألة العلم ليس تصور المعلوم، ولا هو المعنى الذي يتصور. فإنه ما كل معلوم يتصور ولا كل عالم يتصور، فإن التصور للعالم إنما هو من كونه متخيلا والصورة للمعلوم أن يكون على حالة يمسكها الخيال، وثمة معلومات لا يمسكها الخيال^{٢٨٢} أصلا، فثبت أنها لا صورة لها.^{٢٨٣}

ثم قال:

مسئلة لا يلزم من تعلق العلم بالمعلوم حصول المعلوم^{٢٨٤} في نفس العالم ولا مثاله، وإنما العلم يتعلق بالمعلومات على ما هي عليه من حيثيتها وجودا وعدما. فقول القائل أن بعض المعلومات له في الوجود أربع مراتب: ذهني وعيني ولفظي وخطي. إن أراد بالذهن العلم بغير مسلم، وإن أراد بالذهن الخيال فمسلم. ولكن في كل معلوم يتخيل خاصة وفي كل عالم يتخيل.^{٢٨٥}

وقال في الباب / الخامس ومائتين: ^{٢٨٦} «وأما أنوار المعاني المجردة عن المواد فلا تنقل.^{٢٨٧} فإنه^{٢٨٨} لو انتقلت لدخلت في المواد، لأن العبارات من المواد، وقد قلنا أنها مجردة لذاتها عن المواد، لا أنها تجردت لأنها لو تجردت، لكسوناها المواد، إذا شئنا ولم تمتنع، لأنها قد كانت فيها، فهي تعلم خاصة، ولا تقال ولا تحكى ولا تقبل التشبيه ولا التخيل»^{٢٨٩} انتهى

[٣٢]

- ٢٨٢ ج: خيال.
٢٨٣ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤٢ / ١.
٢٨٤ ح - حصول المعلوم، صح هامش.
٢٨٥ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤٥ / ١. | وفي هامش ح: يفهم من هنا أن العلم عند الشيخ عبارة عن إدراك يتعلق بالأمر الثابت والصور الخيالية ليست من الأمور الثابتة.
٢٨٦ ج: ح: والماتين.
٢٨٧ ج: ب: انتقال.
٢٨٨ ح: فإنها.
٢٨٩ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤٨٨ / ٢.

وقال في الفصل التاسع والثلاثين من الباب الثالث والسبعين: «المعاني المجردة عن المواد ليس من شأنها بالنظر إلى ذاتها أن تكون متحيزة أو منقسمة أو قليلة أو كثيرة أو ذات حد ومقدار وكيف وكم».^{٢٩٠}

وقال في الباب الثامن والتسعين ومائة:

كل خلق على غير مثال فهو مبدع بفتح الدال، وخالقه مبدعه بكسر الدال. فلو كان العلم تصور المعلوم كما يراه بعضهم في حد العلم لم يكن ذلك المخلوق مبدعاً بفتح الدال، لأنه على مثال في نفس من أبدعه وأوجده عليه مطابقاً له، فما هو بديع وهو بديع، أي: لكنه بديع. فليس في نفسه صورة ما أبدع ولا تصورها.^{٢٩١} وهذه مسألة مشككة، فإن من المعلومات ما يقبل التصور ومنها ما لا يقبل التصور، وهو معلوم، فمأخذ العلم تصور المعلوم. وكذلك الذي يعلم قد يكون ممن يتصور، لكونه ذا قوة متخيلة. وقد يكون ممن يعلم ولا يتصور، لكنه لا يجوز عليه التخيل فهو يصور من خارج ولا يقبل الصورة في نفسه، لما صورة من خارج، لكن بعلمه. واعلم أن الإبداع لا يكون إلا في الصور خاصة، لأنها التي تقبل الخلق فتقبل الابتداء. وأما المعاني فليس شيء منها مبتدعاً، لأنها لا تقبل الخلق / فلا تقبل الابتداء فهي تعقل ثابتة الأعيان. هذه هي حضرة المعاني المحققة^{٢٩٢} انتهى.

[٣٢ظ]

وأراد بالمعنى المحققة المجردة عن المواد، وأما المعاني المعرفة بأنها الصور الحاصلة في الذهن فهي غير محققة لكونها متلبسة بمادة خيالية، والخيال قوة تابعة للجسم الحيواني. قال الشيخ قدس سره في الباب الخامس وثلاثمائة: «الأرواح المدبرة حكمها في الأجسام النورية تشكّلها في الصور خاصة، كما أن حكمها في الأجسام الحيوانية^{٢٩٣} التشكل في القوة الخيالية، مع غير هذا من الأحكام، فإن الأجسام النورية لا خيال لها».^{٢٩٤} انتهى.

٢٩٠ ب - وقال في الفصل التاسع... ومقدار وكيف وكم، صح هامش. | الفتوحات المكية لابن عربي، ٦٦/٢.

٢٩١ ح: بصورها.

٢٩٢ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤٢١/٢.

٢٩٣ ح - تشكّلها في الصور خاصة كما أن حكمها في الأجسام الحيوانية، صح هامش.

٢٩٤ الفتوحات المكية لابن عربي، ٢٢/٣.

وقال في الباب الحادي عشر وثلاثمائة: «أن الروحانيين من الملاء الأعلى لا يتصفون بأن لهم في نشاتهم قوة خيال.»^{٢٩٥} انتهى. والحق تعالى ليس كمثل شيء، وهو القدوس اللطيف، فهو يعلم المعاني المحققة بذواته، إلا بصور متخيلة لانتفاء الخيال ثمة. ولأن المعاني هي عين نسب العلم، كما مر في المقدمة لا صور النسب. فإن علم الله تعالى حضوري لا حصولي. أعني:^{٢٩٦} أن الأشياء التي هي المعاني المحققة حاضرة عنده تعالى بذواتها، لا بصورها.

وقال في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة في حضرة الإبداع:

قال تعالى ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة، ٢/١١٧] وهو ما علا وما سفل فهو بديع كل شيء، وليس الإبداع سوى الوجه الخاص الذي له في كل شيء، وبه يمتاز عن سائر الأشياء فهو على غير مثال وجودي، إلا أنه على مثال نفسه وعينه، من حيث أنه ما ظهر عينه في الوجود إلا بحكم عينه في الثبوت من غير زيادة ولا نقصان. فمن جعل العلم تصور المعلوم فلا بد للمعلوم / من صورة في نفس العالم وأما نحن فلا نقول بأن العلم تصور المعلوم على ما قاله صاحب هذا النظر، وإنما العلم درك ذات المطلوب على ما هي عليه في نفسه وجودا كان أو عدما ونفيا أو إثباتا أو إحالة أو جوازا أو وجوبا، ليس غير ذلك. وإنما يتصور العالم المعلوم، إذا كان ممن له خيال وتخيل، وما كل عالم يتصور ولا كل معلوم يتصور^{٢٩٧} انتهى.

[٣٣]

فهذه نصوصه الدالة على أن الأعيان الثابتة هي عين المعلومات الحاضرة عند الله تعالى بذواتها، لا بصور وأشباح مغايرة لها، فإن الله تعالى بديع العلويات والسفليات على غير مثال وجودي. فلو كان للمبدعات صورة ومثال في نفس من أبدعه لم يكن الحق تعالى مبدعا لها، لكنه بديع بالنص. فليس في نفسه صورة ما أبدعه،^{٢٩٨} إلا أنه على مثال نفسه وعينه من حيث أنه ما ظهر^{٢٩٩} عينه في الوجود إلا بحكم عينه في الثبوت. فإن الحق لا يوجد لها إلا بما هو^{٣٠٠} عليه في حال عدمها، كما مر من غير زيادة ولا نقصان. وباللغة التوفيق^{٣٠١} المبين المستعان.

٢٩٥ الفتوحات المكية لابن عربي، ٣/ ٤٢.

٢٩٦ ب: على.

٢٩٧ الفتوحات المكية لابن عربي، ٤/ ٣١٥.

٢٩٨ ح - لم يكن الحق تعالى مبدعا لها لكنه بديع بالنص فليس في نفسه صورة ما أبدعه، صح هامش.

٢٩٩ ب: ظهرت.

٣٠٠ ح: هي.

٣٠١ ب- التوفيق، صح هامش.

تلخيص الجواب: قولك أيها السائل أيدك الله تعالى: «فهذان القولان أيهما الصحيح؟». فقد تبين أن الصحيح بالنقل المشهور عن أهل السنة هو أن المعدوم ليس بشيء ولا مرئي، والصحيح بالنقل الغير^{٣٠٢} المشهور أن المعدوم الممكن شيء ومرئي، وقد تبين بما فصلناه^{٣٠٣} أن دليل النقل المشهور غير تام، وأن دليل النقل الغير المشهور تام مؤيد بالكتاب والسنة وكلام محققي أهل الكشف الصحيح.

[٣٣ظ] وأما قولك: «ما معنى / الشيء في قوله تعال ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل، ١٦ / ٤٠] عندهم»^{٣٠٤} فقد تبين أن الشيء في المشهور عنهم مختص بالموجود، فإطلاقه على المعدوم في الآية المذكورة مجاز، من باب من قتل قتيلا فله سلبه، أي: إنما قولنا لما يصير شيئا وموجودا بالإيجاد، إذا أردناه أن نقول له كن، وعلى ما حررناه من أن الشيء حقيقة لغوية في المعدوم كالموجود بنقل سبويه، وأنه يختلف إطلاقاته بحسب المقامات. فالمراد به هنا كما مر، المعدوم الثابت في نفس الأمر من غير احتياج إلى التأويل المذكور، أعني: قولهم لما يصير شيئا بالإيجاد.

وأما ما نقله الشارح عن المقتنية، فحاصله: أن العالم المعدوم في الأزل وجوده ثابت عند الله، أي: وجوده مقدر محقق الوقوع فيما بعد؛ لكونه في الأزل ثابتا، مستعدا للوجود فيما لا يزال، أو ثبوته في علم الله متحقق، فيكون مرئيا لله تعالى في الأزل، لأن ثبوته الأزلي في علم الله أو استعداده الأزلي للوجود فيما لا يزال كاف لتعلق الرؤية به.

وحاصل جوابه عنه: أن علة جواز الرؤية هو الوجود العيني، أي: الواقع في الأعيان والخارج بالفعل لا النفسي، أي: لا الثبوت في النفس أو لا الوجود المقدر في النفس وقوعه فيما لا يزال. وقد تبين أن ما نقله الشارح عن المقتنية خلاف قول أهل السنة في المشهور، لكنه موافق لقولهم الآخر المؤيد بالكتاب والسنة ونصوص محققي أهل الكشف، وجواب الشارح عن دليل المقتنية مبني على المشهور.

[٣٤و] وقد تبين أن علة جواز الرؤية هو الوجود مطلقا / خارجيا كان أو ذهنيا، بالمعنى الأعم الشامل للثبوت في نفس الأمر والوجود المتخيل في الذهن. وأما قول الشارح: «وإلا لكانت

٣٠٢ ب، ح: غير.

٣٠٣ ب، ح: فصلنا.

٣٠٤ ح - عندهم، صح هامش.

رؤية الجنة حاصلة لنا في الدنيا» أي: وإلا لكانت رؤية الله الموعود وقوعها في الجنة حاصلة لنا في الدنيا، فلا تقرب فيه؛ لأن المقدر الوقوع هنا هو الرؤية لا المرئي. فإن الحق تعالى موجود بالذات. فشرط جواز الرؤية عقلا متحقق الآن، لكنه لم يقع سمعا لقوله صلى الله عليه وسلم: «إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت»^{٣٠٥}. فعدم وقوعها الآن إنما يدل على أن المقدر وقوعه في المستقبل لا يقع الآن، لعدم تحقق شرط السمع، ولا دلالة في هذا على أن العالم المعدوم في الأزل الثابت المستعد أزلا للوجود فيما لا يزال لا يكون مرئيا للحق تعالى أزلا، لأن شرط الرؤية عند هذا القائل هو الثبوت أو الاستعداد للوجود. وكل واحد^{٣٠٦} منهما متحقق في الأزل، ولا مانع فيكون مرئيا لله تعالى، وعدم رؤية المؤمنين للحق تعالى في الدنيا ليس لعدم تحقق الشرط العقلي. فإن الحق تعالى موجود بالذات، بل لعدم تحقق الشرط السمعي، وهو الموت، ولا يلزم من عدم رؤية ما تحقق شرطه العقلي لمانع^{٣٠٧} شرعي أن لا يرى ما تحقق شرطه عقلا، ولا مانع. وباللغة التوفيق المحيط الجامع.

وأما قولك: «هل توجيه كن إلى الأشياء المرادة أزلي أو لا؟»

فالجواب أن توجيه كن إلى الشيء المراد ليس بأزلي، لأن العالم حادث شرعا وكشفا وعقلا. أما شرعا، فلقوله صلى الله عليه وسلم: «كان الله ولم يكن / شيء غيره»^{٣٠٨}. رواه البخاري في صحيحه، فإنه نص في أن كل شيء هو غير الحق تعالى لا وجود له في الأزل، فيكون العالم وهو ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض حادث حدوثا زمانيا، أي: كان بعد أن لم يكن بعدية محققة، لا يجمع البعد معها القبل، بل يتأخر عنه لا في زمان محقق كتأخر اليوم عن أمس.

فإن قلت: الزمان من الأشياء الممكنة، فإن كان عدمه متقدما على وجوده تقدما زمانيا لزم أن يكون الزمان موجودا حال عدمه، وهو محال.

قلت: لا يلزم ذلك إلا إذا كان الزمان الذي يتحقق فيه عدم الزمان هو الزمان بمعنى مقدار حركة الفلك، والزمان هنا أي: المدلول عليه بكان في الحديث وهمي، وإلا لكان آخر الحديث مناقضا لأوله. لأن الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك مستلزم للمتحرك الذي هو الفلك

٣٠٥ صحيح مسلم، الفتن وأشرط الساعة ١٩.

٣٠٦ ب- واحد.

٣٠٧ وفي هامش ح: قوله: لمانع متعلق بعدم الرؤية.

٣٠٨ صحيح البخاري، التوحيد ٢٢.

المستلزم للعقل الأول الذي هو علته عند الفلاسفة، وهذه كلها أشياء مغايرة للحق تعالى . وقد دل الحديث على نفي كل شيء غير الحق تعالى أزلا. فلو كان الزمان غير وهمي لزم أن لا يصح نفي الغير مطلقا أزلا، لوجود هذه الأشياء المغايرة، لكن اللازم باطل بالنص المعصوم من الخطاء والتناقض، فالملزوم مثله، فالزمان المدلول عليه بكان توهمي، وهو لا ينافي نفي الغير الوجودي مطلقا، فيكون الزمان الذي هو مقدار الحركة حادثا حدوثا زمانيا، فيكون عدمه متقدما على وجوده في زمان وهمي، لا في زمان هو مقدار الحركة، ولا استحالة في ذلك، ويلزم من حدوثه حدوث الحركة والمتحرك والعقل الأول، لأن الكل أغيار. وبالله التوفيق مقلب الليل والنهار.

[٣٥] وإما كشافا: / فلقول الإمام محي الدين ابن العربي صاحب الكشف الصحيح في الباب السادس والخمسين وثلاثمائة، بعد تمهيد: «ولو لا ذلك ماصح للعالم ابتداء في الخلق، وكان العالم مساويا لله في الوجود، وهذا ليس بصحيح في نفس الأمر»^{٣٠٩} ثم قال: «قد تقدم العدم للممكنات نعتا نفسيا، لأن الممكن يستحيل عليه الوجود أزلا، فلم يبق إلا أن يكون أزلي العدم»^{٣١٠} وساق الكلام في ذلك إلى أن قال: «ومن لم يكن له هذا الإدراك فقد حرم العلم والمعرفة التي أعطاها الشهود والكشف»^{٣١١} انتهى.

وإما عقلا: فاعلم أولا أن المليون ذهبوا إلى أن العالم حادث حدوثا زمانيا، أي: أنه كائن بعد أن لم يكن بعدي حقيقته، لا يجامع القبل فيها البعد. والحق تعالى عند المتكلمين متقدم على العالم تقديما ذاتيا، أي: تقديما^{٣١٢} لا يجامع فيه المتقدم المتأخر، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض. والحكماء يسمون أيضا تقدم الحق تعالى على العالم ذاتيا، لكن لا بالمعنى المراد عند المتكلمين، لأن التقدم الذاتي عندهم يجامع المتقدم فيه المتأخر بالزمان، وإنما يسبقه بالذات، فالعالم عندهم حادث حدوثا ذاتيا، أي: إنه مسبق بوجوده الفاعل سبقا ذاتيا، وهو تقدم المحتاج إليه على المحتاج، وهو يستلزم تقدم عدمه على وجوده تقديما بالذات، ويقارنه بالزمان.

٣٠٩ الفتوحات المكية لابن عربي، ٣/ ٢٥٤.

٣١٠ الفتوحات المكية لابن عربي، ٣/ ٢٥٥.

٣١١ الفتوحات المكية لابن عربي، ٣/ ٢٥٥.

٣١٢ ج- أي: تقديما.

إذا تمهد هذا فنقول: القول بأن وجود المعلول بعد وجود العلة بعدية بالذات مع مقارنته لها بالزمان لا يتم إلا إن صح استفادته الوجود من العلة أزلا، لكنه لا يصح، لأن كون المعلول مسبوقا بوجود الفاعل / سبقا ذاتيا يستلزم^{٣١٣} سبق عدمه على وجوده سبقا ذاتيا، والتقدم الذاتي منحصر في التقدم بالعلية والتقدم بالطبع، ولا مجال هنا للتقدم بالعلية، فهو تقدم بالطبع، والمتقدم بالطبع هو ما لا يمكن أن يوجد المتأخر إلا وهو موجود ويوجد هو وليس المتأخر موجودا، كالواحد والإثنين، فيكون تقدم عدمه على وجوده جزئى من علته التامة. فكان المقارن لوجود الفاعل عدم المعلول المقارن لاحتياجه لا وجوده. إذ لا شك أن الإيجاد مسبوق بوجود الفاعل، إذ لا إيجاد منه إلا بعد وجوده، ووجود المعلول متأخر عن الإيجاد المتأخر عن الاحتياج، أو مقارن له، والمتأخر أو المقارن للإيجاد المتأخر عن الاحتياج المقارن لعدم متأخر عن العدم الأزلي تأخرا حقيقيا لا يجامعه في الأزلى، وإلا لكان المعلول مستفيد الوجود من فاعله حال كونه غير مستفيد، وهو تناقض.

[٣٥ظ]

ومثال الغلط أن المعلول بعد استفادته الوجود من الفاعل، إذا قطع النظر عن علته كان معدوما في نفسه في عين زمان وجوده من علته، فيصح أن يقال حينئذ أن عدمه في نفسه متقدم على وجوده من علته^{٣١٤} بالذات، مع مقارنته له بالزمان. وأما قبل استفادة الوجود فلا مقارنة، إذ لا يصح الإفادة إلا حال كون المعلول معدوما بالفعل، لأن تقدم عدمه بالفعل على وجوده من شرائط التأثير، إذ لو كان موجودا بالفعل قبل الإفادة لما أمكن للعلة إيجادها، لأن إيجادها حينئذ يكون تحصيليا للحاصل. قيل: وإذا لم يصح أن يكون موجودا بالفعل إلا حين الإفادة والتأثير المتأخر عن العدم بالفعل المقارن لوجود العلة لم يكن وجوده مقارنا لوجود العلة، / لاستحالة اجتماع النقيضين، بل المقارن هو عدمه. وأما وجوده فمتأخر عن وجود الفاعل تأخرا حقيقيا لا يجامعه في الأزلى، فانكشف الغطاء والحمد لله نور الأرض والسماء.

[٣٦و]

تذييل: استدلل الفلاسفة على مذهبهم بأن جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما إن كان حاصلًا في الأزلى لزم وجود ذلك الممكن في الأزلى، لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة، وامتناع ترك العود من الجواد المطلق وإن لم يكن حاصلًا، فإذا حدث ممكن ما، فإما أن يكون

٣١٣ ب: فيستلزم.

٣١٤ ح - فيصح أن يقال حينئذ أن عدمه في نفسه متقدم على وجوده من علته، صح هامش.

حدوثه من غير حدوثه أمر آخر، فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته، وهو الترجيح بلا مرجح، وإما أن يكون بسبب حدوث أمر آخر، فننقل الكلام إليه حتى يلزم التسلسل.

والجواب: أنا نختار الشق الثاني، وهو أن جميع ما لا بد منه في وجود ممكن^{٣١٥} ما غير حاصل في الأزل، لأن قولنا: الممكن إمكانه أزلي، معناه أنه في الأزل قابل للوجود في الوقت الذي تعلق به الإرادة التابعة للعالم التابع للمعلوم المستعد أزلا للوجود في وقت معين اقتضته الحكمة. وليس معناه أنه مستعد أزلا أن يكون وجوده أزليا، لما تبين أن احتياجه المقارن لعدم المتقدم بالطبع على وجوده سابق على التأثير المتأخر عن وجود المؤثر فيكون عدمه مقارنا لوجود المؤثر الأزلي، ولذلك احتاج إليه، وكلما كان كذلك لم يكن قابل للوجود الأزلي، إذ لو كان وجوده أزليا لكان وجوده مقارنا لعدمه المقارن لوجود المؤثر، وهو اجتماع النقيضين،

[٣٦ظ] فإذا أثر فيه الفاعل، والحالة هذه، / فإما أن يؤثر في وجوده الحاصل قبل التأثير المقارن لعدمه أو في بقاءه، فإن كان الأول لزم تحصيل الحاصل لا بهذا التحصيل، وإن كان الثاني لزم استغناؤه في أصل وجوده عن الفاعل في عين احتياجه إليه وهو اجتماع النقيضين أيضا. وإذا بطل اللازم بشقيه لزم أن يكون وجود الممكن متأخرا عن وجود الواجب تأخرا حقيقيا لا يجامع فيه المتقدم المتأخر، وهو المراد بالحدوث الزماني، فيكون وجوده بعدمه الأزلي في زمان وهمي تابع للأزل، ولا يلزم شيء من المحالات لا تخلف المعلول عن علته التامة، لأن الزمان الوهمي التابع للأزل من تمام علته، لما تبين من عدم استعداده للوجود الأزلي المقارن لوجود الفاعل.

ولا تعطيل الجود، لأن التعطيل إنما يتحقق إذا استعد الممكن للوجود الأزلي، ولا يقع الإيجاد. وقد تبين أنه لا استعداد لذلك، فلا تعطيل ولا إنقلاب^{٣١٦} من الامتناع إلى الإمكان، لأن الحادث بعد خمسين ألف سنة مثلا ممكن الوجود في الأزل، بمعنى أنه ممكن في الأزل أن يوجد في وقته، لا في الأزل ولا انقلاب في ذلك بالاتفاق. فكذلك نقول في المعلول الأول، إنه ممكن أن يوجد في الوقت الوهمي التابع للأزل المتأخر بالذات عن الأزل، لا أنه ممكن أن يوجد في الأزل، لما تبين من استحالته. ولا يلزم من توقف حدوثه على محي

٣١٥ ح: الممكن.

٣١٦ ج ب: الانقلاب.

الوقت الموهوم الذي يقتضيه^{٣١٧} استعداده الرافع المانع في التأثير الأزلي، وهو، أعني: المانع، اجتماع النقيضين أو تحصيل الحاصل^{٣١٨} التسلسل لعدم احتياج الموهوم المحض إلى مؤثر ولا الترجح بلا مرجح، لكون استعداد الممكن مرجحا لتعلق الإرادة ببيجاده / في ذلك الوقت الموهوم التابع للأزل ولا كون الزمان موجودا حال عدمه. لأن الموهوم لا وجود له في الخارج مع صحة الحكم من العقل بتقدم بعض أجزائه على بعض، على تقدير وجوده. وبالله التوفيق وله الحمد على فضله وجوده.

[٣٧و]

خاتمة: نورد فيها أحاديث مستندة^{٣١٩} تبركا وذكرى، أخبرنا شيخنا العارف بالله صفى الدين أحمد بن محمد المدني الأنصاري قدس سره، عن شيخه العارف بالله أبي المواهب أحمد بن علي العباس الشناوي ثم المدني قدس سره، عن الشمس محمد بن أحمد الرملي، عن شيخ الإسلام زين الدين زكريا بن محمد الأنصاري، عن مسند الديار المصرية عز الدين عبدالرحيم بن محمد المعروف بابن الفرات، عن أبي الثنا محمود ابن خليفة المنجي، عن الحافظ عبد المؤمن بن خلف الدمياطي، عن المسند المعمر ابي الحسن بن علي بن الحسين البغدادي الحنبلي النجاري المعروف بابن المقبر، عن الكاتبة فخر النساء شهدة بنت أحمد الإبري، انا الشريف أبو الفوارس طراد بن محمد الزينبي، انا أبو الحسين علي بن محمد بن عبدالله بن بشران المعدل سنة ٤١١، انا أبو علي الحسين بن صفوان البردعي سنة ٣٣٩ عن المحدث المصدوق^{٣٢٠} ابي بكر عبدالله بن محمد بن عبيد بن سفيان المعروف بابن أبي الدنيا القرشي مولا هم البغدادي، أنه قال في كتاب الفرج بعد الشدة انا أحمد بن يوسف بن خالد هو أبو الحسن الأزدي النيسابوري الحافظ الثقة، انا رويم بن زيد يعني القادري البغدادي، انا الليث بن / سعد، عن عيس بن محمد بن اياس بن بكير، عن صفوان بن سليم، عن رجل من أشجع، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «اطلبوا الخير دهركم كله، وتعرضوا لنفحات رحمة الله، فإن لله عز وجل نفحات من رحمته يصيب بها من يشاء من عباده، وسلوا الله عز وجل أن يستر عوراتكم ويؤمِّن روعاتكم»^{٣٢١}

[٣٧ظ]

٣١٧ ح: تقتضيه.

٣١٨ ب + ولا.

٣١٩ ح: مسندة.

٣٢٠ ح: الصدوق.

٣٢١ ابن أبي الدنيا، الفرج بعد الشدة، مصر: دار الريان للتراث، ١٩٨٨م، ص ٤٤.

أخبرنا شيخنا الأمام صفى الدين أحمد قدس سره بسنده إلى ابن المقير، عن الحافظ أبي طاهر السلفي، أنا أبو الطيب طاهر بن المسدد بن المظفر الجنزري بثغر خبزة، أنا أبو القاسم علي بن عبد الرحمن بن الحسن النسابوري بثغر تفليس، أنا الشيخ أبو عبد الرحمن محمد^{٣٢٢} بن الحسين السلمي، عن حامد الهروي، عن نصر بن محمد بن الحرث، عن عبد السلام بن صالح عن سفيان بن عيينة، عن ابن جريج، عن عطاء، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغرة بالله»^{٣٢٣}

أخبرنا شيخنا العارف بالله صفى الدين أحمد قدس سره بسنده إلى السلفي، عن أبي علي الحسن بن أحمد الحداد، عن الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الإصفهاني، عن الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، نا أحمد بن عمرو البزاز، نا حميد بن الربيع، نا علي ابن عاصم، نا سليمان التيمي، عن أبي عثمان النهدي، عن سلمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «قال الله تعالى يا ابن آدم ثلاثا واحدة لي، وواحدة لك، وواحدة بيني وبينك، أما التي: لي فتعبدني لا تشرك بي شيئا، وأما التي لك: فما عملت من / عمل جزيتك به، فإن أغفر فأنا الغفور الرحيم، وأما التي بيني وبينك: فعليك الدعاء وعليّ الاستجابة والعطاء»^{٣٢٤}

[٣٨]

أخبرنا شيخنا العارف بالله صفى الدين^{٣٢٥} أحمد بن محمد المدني الصوفي قدس سره، عن شيخه العارف بالله أبي المواهب أحمد بن علي العباسي الصوف، عن أبيه علي بن عبد القدوس العباسي الصوفي، عن الشيخ عبد الوهاب بن أحمد الشعراي الصوفي،^{٣٢٦} عن الزين زكريا بن محمد الفقيه الصوفي، عن العارف بالله شرف الدين أبي الفتح محمد بن زين الدين العثماني المراغي ثم^{٣٢٧} المدني الصوفي، عن شيخه شرف الدين إسماعيل بن إبراهيم الهاشمي العقيلي الجبرني الزبيدي الصوفي قدس سره، عن المسند المعمر أبي الحسن علي بن عمر

٣٢٢ ح- محمد، صح هامش.

٣٢٣ أبو عبد الرحمن السلمي، الأربعون في التصوف، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن، ١٩٨١م، ص ١٣.

٣٢٤ المعجم الكبير للطبراني، ٦/٢٥٣.

٣٢٥ ب- صفى الدين.

٣٢٦ ح- عن الشيخ عبد الوهاب بن أحمد الشعراي الصوفي، صح هامش.

٣٢٧ ج- ثم.

الواني الصوفي، عن الإمام محي الدين محمد بن علي بن العربي الصوفي، عن الحافظ أبي طاهر السلفي الصوفي، عن أبي محمد عبدالرحمن بن حمد الدواني الصوفي الزاهد، ح وأخبرنا عاليا شيخنا الإمام صفى الدين أحمد، عن الشمس محمد الرملي، عن الزين زكريا، عن الحافظ بن حجر، عن العلامة إبراهيم بن أحمد التنوخي قراءة عليه، عن أيوب بن نعمة النابلسي سماعا عليه، أنبأنا إسماعيل بن أحمد العراقي، عن عبدالرزاق بن إسماعيل القومسي، انا عبد الرحمن بن محمد الدواني، انا القاضي أبو نصر أحمد بن الحسين الدينوري المعروف بالكسار، انا أبو بكر أحمد بن محمد بن إسحق الدينوري المعروف بابن السني، انا الإمام الحافظ أبو عبدالرحمن أحمد بن شعب النسائي، انا أبو داود، نا سليمان بن حرب، نا حماد بن سلمة، عن سعيد الجري، عن أبي العلاء، / عن شداد بن أوس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول في صلاته: «اللهم إني أسالك الثبات في الأمر، والعزيمة على الرشد، وأسألك شكر نعمتك، وحسن عبادتك، وأسألك قلبا سليما، ولسانا صادقا، وأسألك من خير ما تعلم، وأعوذ بك من شر ما تعلم، واستغفرك لما تعلم.»^{٣٢٨}

[٣٢٨ظ]

وبه إلى النسائي، انا محمد بن إسحق الصاغانى، انا أبو سلمة منصور بن سلمة الخزاعي، انا خلاد بن سليمان هو الحضرمي، عن خالد بن أبي عمران، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا جلس مجلسا أو صلى تكلم بكلمات فسألته عائشة عن الكلمات فقال: «إن تكلم بخير كان طابعا عليه إلى يوم القيامة، وإن تكلم بغير ذلك كان كفرا له، سبحانه اللهم وبحمدك أستغفرك وأتوب إليك»^{٣٢٩} انتهى.

اللهم لك الحمد كله، ولك الشكر كله، وإليك يرجع الأمر كله، صلي على سيدنا ونبينا محمد عبدك ورسولك النبي الأمي، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلم صلاة وتسليما فائضى البركات على الأولين والأخريين. اللهم إني أسألك العافية في الدنيا والأخرة، اللهم إني أسألك العفوى والعافية في ديني ودنياي وأهلي ومالي، اللهم استر عوراتي وأمر روعاتي. اللهم احفظني من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي ومن فوقي، وأعوذ بك أن أغتال من تحتي، اللهم انعثنى^{٣٣٠} وأجبرني، آمين.

٣٢٨ سنن النسائي، السهو ٦١.

٣٢٩ سنن النسائي، السهو ٨٥.

٣٣٠ وفي هامش ح: نعث ينعث، رفع.

[٤٠و] / سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين. /
قال المؤلف أدام الله بقاءه وأسرننا بسلامته وأفاض علينا من بركاته وبركات علومه شيخي
وقدوتي ومعتدي:

تم تسويده يوم الثلاثاء، الثامن والعشرين من ربيع الأول، سنة ١٠٨٥، وتم تحريره في
مجالس آخرها ضحى يوم الجمعة، الثاني عشر من جمادى الآخرة، سنة ١٠٨٥، انتهى. [٣٣١] / [٤٠ظ]

٣٣١ ح: قال المؤلف نفعنا الله به وبعلمه: تم تسويده يوم الثلاثاء، الثامن والعشرين من ربيع الأول، سنة ١٠٨٥. وقد وقع الفراغ عن تحرير هذه النسخة الشريفة بأصل المنقول منه، ثامن يوم الإثنين بين الصلاتين من شهر ذي القعدة الحرام، سنة اثني وعشرين ومائة وألف، على يد الفقير الخيف المعترف بالعجز والتقصير المحتاج إلى رحمة ربه الودود أحقر الوري أضعف الطلب مصطفى الحنفي مذهبا الماتريدي اعتقادا المصري القيسوني محلا. وقد فرغت من ديار الروم المعروف الآن من القسطنطينية المحمية صان الله عن البلية بدار السلطنة العثمانية في مدرسة جفته باش لسلطان الفاتح الغازي محمد خان، في جانب الغزي رحمة الله عليه وعلى ذريته، وأدام الله تعالى سلطتهم لذريته بالعدل والانصاف على يوم القرار والنشر أمين، بحرمة سيد البشر والجان، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى أصحابه الأخيار، والتابعين والأئمة الأربعة من المجتهدين، ومن بعدهم إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين، الله واحد لا شريك له ومحمد رسول الله عليه السلام. |
ب: قال المؤلف أدام الله بقاءه وأسرننا بسلامته وأفاض علينا من بركاته وبركات علومه: تم تسويده يوم الثلاثاء، الثامن والعشرين من ربيع الأول، سنة ١٠٨٥، وتم تحريره في مجالس آخرها يوم الجمعة، الثاني عشر من جمادى الآخرة، سنة ١٠٨٥، انتهى.

A Critical Edition of “*Jilā al-fuhūm fī tabqīq al-subūt we ru’yah al-ma’dūm*” by Ibrahim Kūrânî

Muhammed Bilal GÜLTEKİN

Ibrahim al-Kurani was born in the month of Shawwal (October) in 1025 (1616) in Shahrani, a district of Shahrizor, which is located within the borders of present-day Northern Iraq. Al-Kurani, who started his education life in his hometown, continued his scientific activities by traveling to the cities of Baghdad, Damascus and Cairo. Afterwards, he went to Medina and spent the rest of his life in Medina. Al-Kurani, who had a rich scientific education life, had the opportunity to take lessons from many scholars, and he trained students by giving lessons. Al-Kurani died in 28 Rabi’ al-Akhir 1101 (10 March 1690) at the age of seventy-six.

İbrahim Al-Kurani, who lived in the Ottoman geography of the 17th century, is an important scholar in terms of revealing his understanding of science and discussion topics in the period and geography he lived along with his works, views and later his influence. He wrote nearly eighty works in the fields of Islamic sciences, especially in the fields of Kalām and Sufism. Some of his works are in the form of a voluminous book, while others are in the form of treatises consisting of a few pages. Moreover, some of his works are composed of independent copyrights, while others are of the type of commentary and annotation. A remarkable point among his works is that he wrote many works on the subjects of **kasb**, **ef’al-ibad**, **qudra** and **istita’a**, which can be considered as the sub-headings of fate and qada. One of his copyrights, “*Jilā al-fuhūm fī tabqīq al-subūt we ru’yah al-ma’dūm*”, which we have discussed in our study, contains the problem of ma’dūm.

The fact that it is an extension of many problems in the science of kalam, especially the problem of the ma’dūm wal-mawjud, the creation of the world and divine attributes, which has been the subject of discussions since early periods in Islamic thought, and its discussion since early periods reveal the importance of the

subject in the science of Kalām. Schools of Kalām have put forward different views around the problem, and different views have been adopted especially by Mu'tazila and Sunni theologians. While Mu'tazila defined the ma'dûm as "a certain thing that has no existence", thus recognizing it as a reality, the Sunni theologians avoided recognizing it as a reality by explaining the ma'dûm as "nothing" (laysa bishay' in: ليس بشيء). The problem of ma'dûm has been one of the subjects dealt with by Islamic philosophy and theoretical mysticism, as well as by theologians.

In the historical process, the debates around ma'dûm (non-existent) have preserved their vitality, and some scholars have written separate works on the problem. By writing such a work on the question of the ma'dûm, Al-Kurani addresses the problem of the ma'dûm according to theologians and mystics, and tries to clarify the said question. In addition to the problem of ma'dûm, he also touches upon the issues of nature, mental existence, and the â'yân-ı sâbite, which he sees as related to the subject, and deals with the approaches related to them. Again, at this point, he touches on the reflections of the problem on some fiqh issues.

The aforementioned work of Al-Kurani is important in that it contains the views of Al-Kurani and the approaches of theology and mysticism scholars on the issue of the ma'dûm. Despite the Ash'ari influence on his theologian personality, the author has criticized the Sunni theologians who do not accept shayiyyah of ma'dûm by adopting a different view from the Ash'ariyya sect on the subject of ma'dûm. At this point, Ibn Arabi (d. 638/1240) can be said to be effective on his views. According to Al-Kurani, Sunni theologians actually accept "shayiyyah of ma'dûm" and that it is fixed and certain. Stating that their denial of shayiyyah of ma'dûm and its certainty in the subjects of "al-Umûr-i âmme" is due to the fact that they do not consider the context of the subject of discussion, the author claims that the discussion will be seen to be literal if the subject is handled in detail.

Our work consists of three main parts. In the first chapter, information is given about the life, works, teachers and students of Ibrahim Al-Kurani. Since detailed information about his life and works were given in previous studies and it would exceed the limits of our study, these issues were not detailed.

In the second part, the examination of the treatise that we discussed in our study is given. In this context, first of all, the content of the work was mentioned and the purpose of copyright was revealed. The author has compiled the work with

the aim of clarifying the question about ma'dûm and the possibility of seeing it. In this context, it also clarifies the issues of vucûd, nature, mental existence, nafs al-amr and â'yân-ı sâbite, as it is seen as related to the problem. The work mainly includes the approaches of Sunni theologians and Ibn Arabi, as well as the views of Mu'tazila and Islamic philosophers. Again, in this section, the ownership of the work, its copies and sources to the author are evaluated and information about them is given. The author has included many quotations from the works in the treatise. At this point, it is seen that the work called Al-Mawâqif comes to the fore and the author built the text on the quotations he made from this work. When we researched the copies of the treatise, we reached the twenty-three copies of the work and obtained fourteen of them. The records in the copies provided were examined in accordance with certain criteria and three copies were selected for reference in the certified publication.

Based on the manuscripts provided in the third chapter, the certified publication of the manuscript has been revealed by taking into account the "Principles of Critical Editions of ISAM".

Keywords: Kalam, Sûfism, İbrahim Kûrânî, Non-existence, Âyân-ı sâbite, Mental existence, Essence

Necmeddin en-Nesefî'nin *Tabsîlu usulî'l-fikh ve tafsîlu'l-makâlât fibâ 'ale'l-vech* İsimli Fıkıh Usulü Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme

Öz: Akaid eseriyle tanınan Necmeddin Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) Fıkıh'tan Kalam'a, Matematik'ten Astronomi'ye farklı ilim dallarındaki birikimini ömrünün sonlarında telif ettiği *Matla'u'n-nucûm ve mecma'u'l-ulûm* isimli ansiklopedik eserine aktarmıştır. Bu derlemenin fıkıh usulüne dair bölümünde *Tabsîlu usulî'l-fikh ve tafsîlu'l-makâlât fibâ 'ale'l-vech* adıyla kaleme aldığı risale, müellifin fıkıh usulü alanında kendi telifi olan yegâne eserdir. Bu risale ders arkadaşı Alaüddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl* adlı kitabının bir muhtasarıdır. Müellif eseri sadece ihtisar etmekle yetinmemiş, bazı ibareleri değiştirmiş, tertibini yeniden yapmış ve Semerkandî'nin tercihte bulunmadığı bazı usulî görüşlerde tercihte bulunarak esere katkılarda bulunmuştur. Semerkandî meşâyihinin ve hassaten onların reisi olarak takdim ettiği Ebû Mansûr el-Matürîdî'nin (ö. 333/944) görüşlerini aktarması yanında Buhârâ Hanefiliği, Irak Hanefiliği, Şâfiî-Eş'ârî ve Mu'tezile usul geleneklerinin başarılı bir mukayesesini sunması eserin değerini artıran unsurlardandır.

Anahatar Kelimeler: Necmeddin Nesefî, Fıkıh Usulü, Hanefî, Tahsilü usulî'l-fikh ve tafsîlu'l-makâlât fibâ 'ale'l-vech, Matla'u'n-nucûm ve mecma'u'l-ulûm

Najm al-Din al-Nasafi's Tractate on Fiqh Methods Titled *Tahşil usûl al-fiqh wa tafşil al-maqâlât fibâ 'alâ al-wajb*: Critical Edition and Evaluation

Abstract: Known for his Aqaid work, Najm al-Din Umar al-Nasafi transferred his knowledge in different branches of science from Fiqh to Kalâm, from Mathematics to Astronomy in his encyclopedic work *Matla'u'n-nujûm ve mecma'u'l-ulûm*, which he compiled at the end of his life. The tractate, which he wrote under the name *Tahşil usûl al-fiqh wa tafşil al-maqâlât fibâ 'alâ al-wajb*, in the section on the fiqh methodology of this compilation, is the only work of the author in the field of fiqh methodology. This tractate is a summary of the book named *Mizân al-usûl fî natâij al-'uqûl* by his classmate 'Alâuddin al-Samarqandî. However, the author was not content with only condensing the work, he changed some phrases, reorganized it and contributed to the work by choosing some procedural views that Samarqandî did not prefer. Besides conveying the views of the sheikhs of Samarqand and especially Abu Mansûr al-Maturîdî, whom he presented as their leader, it is one of the elements that increase the value of the work that it presents a successful comparison of the Bukhara Hanafi, Iraqi Hanafi, Shafii-Ash'ari and Mu'tazila method traditions.

Keywords: Najm al-Din al-Nasafi, Usûl al-Fiqh, Hanafî, Matla'u'n-nujûm ve mecme'u'l-ulûm, Tahşil usûl al-fiqh wa tafşil al-maqâlât

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı. bahaddinkarakus42@gmail.com.tr.

ATIF: Karakuş, Bahaddin. "Necmeddin en-Nesefî'nin *Tabsîlu usulî'l-fikh ve tafsîlu'l-makâlât fibâ 'ale'l-vech* İsimli Fıkıh Usulü Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (Aralık/December 2021): 149-208.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article. Geliş Tarihi / Date Received: 18.10.2021 Kabul Tarihi / Date Accepted: 17.12.2021 DOI: 10.5281/zenodo.5803741 ORCID: orcid.org/0000-0003-1980-0705.

Giriş

Bu çalışmada Necmeddin en-Nesefî'nin *Matla'û'n-nucûm ve mecme'û'l-ulûm* kitabında yer alan *Tabsîlu usûli'l-fikh ve tafsîlu'l-makâlât fihâ 'ale'l-vech* isimli risalesinin tahkik ve değerlendirmesine yer verilmiştir. Bu risale Nesefî'nin fıkıh usûlüne dair bilinen tek telif eseri olması ve Semerkand usul geleneğine dair aynı dönemde yazılan Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mîzânü'l-usûl* ve Lâmişî'nin (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) *Kitâbun fi usûli'l-fikh* isimli eserlerindeki usul geleneğinin yeni bir halkası olması bakımından önemlidir. Ayrıca risalede, bu iki eserdeki üslûba benzer şekilde kelimî meselelere ve kelâmî fırkaların usûlî görüşlerine sık sık değinmesi yönüyle kelim ve fıkıh usûlü ilimleri arasındaki bağlantılara dair mühim veriler içermektedir.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellifin Hayatı

Müellifin tam adı Necmeddin Ebu Hafs Ömer b. Muhammed. Ahmed el-Hacâc en-Nesefî olarak geçmektedir.¹ 461/1068 veya 462/1069 yılında Nesef'te doğmuş daha sonra Semerkant'a yerleşmiştir. Yetiştığı döneme dair elimizde fazla bilgi olmamakla birlikte hocası Ebü'l-Usr el-Pezdevî'den (ö. 482/1089) *Kenzu'l-vusûl* isimli fıkıh usûlü eserini dinlediğini bildiğimizden henüz yirmili yaşlarına gelmediği gençlik dönemlerinde dahî ilimle meşgul olduğu anlaşılmaktadır.

Hayatına dair başka bir bilgi 508/1113 yılında hac yolculuğu için uğradığı Bağdat'ta bazı âlimlerden hadis dinlemiş olmasıdır. Tabakât eserlerinden nakledildiğine göre Nesefî, Mekke'de Cârullah ez-Zemahşerî'yi (ö. 538/1144) ziyaret ederek kendisiyle görüşmüştür. Müellif 537/1142 yılında Semerkant'ta vefat etmiştir.²

1. 2. Hocaları ve Talebeleri

Müellifin muhaddis ve müfessir kimliği dolayısıyla çok sayıda hocası ve talebesi mevcuttur. Ancak burada konumuz itibarıyla daha önemli olan fakih ve usulcü kimliğiyle bilinenlerden hususiyetle bahsedilecektir.

- 1 Necmeddin Ebu Hafs Ömer en-Nesefî, *Matla'û'n-nucûm ve mecme'û'l-ulûm* (Taşkent Ebû Reyhân el-Bîrûnî Enstitüsü, nr. 1462) 1b.
- 2 Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâbirü'l-mudîyye* (Haydarabad: Daru'l-meârifî'n-nizamiyye, 1332) 1/394; Mahmûd b. Süleyman Kefevî, *Ketâibü a'lâmî'l-abyâr* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2017) 2/357.

a. Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 482/1089): Nesefî Ebu'l-Usr ile Nesef'te gördüğünü belirtmiştir ancak bu esnada kendisinden hadis dinleme fırsatı yakalayamadığından dert yanmaktadır.³ Bu durum Pezdevî'ye uzun süre talebelik yapamadığını düşündürmektedir ki tabakât eserleri Ebu'-Usr'ü hocaları arasında zikretmemektedir. Ancak Nesefî Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* isimli fıkıh usulü eserini müellifinden nakledenler arasında zikredilmiştir. Bu durum Nesefî'nin, Pezdevî'nin fıkıh usulüne dair görüşlerine doğrudan muttali olduğuna işaret etmektedir.⁴

b. Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 493/1100): Usul ve fûrûya dair çokça eseri olan Ebü'l-Yüsr' Nesefî'nin hocaları arasında zikredilmektedir. Nesefî, Pezdevî'yi kendi zamanında Maverâünnehir ulemasının önderi ve Semerkant'ın kâdî'l-kudâtı olarak sunmaktadır.⁵

Özellikle fıkıh, kelam ve fıkıh usulü alanında beslendiği bu iki isim önemli olmakla birlikte bunlar dışında çok sayıda âlimden ders almıştır. Bunlar arasında Semerkant usulcülerinin görüşlerini eserinde yer veren Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 537/1142) ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Ancak her ne kadar Ebü'l-Muîn bazı kaynaklarda Nesefî'nin hocaları arasında ismi geçse ve Nesefî el-Kand'da kendisinden bahsetmekte ise de tabakât kitaplarında bu konuda net bir bilgiye rastlanmamıştır.

c. Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî (ö. 593/1197): Talebeleri arasında ayrıcalıklı bir konumu olan isim Hidâye sahibi Merginânî'dir. Nesefî'den övgüyle bahseden Merginânî, ondan bazı eserleri okuduğundan bahsetmiştir.⁷

3 Necmeddin Ebu Hafs Ömer en-Nesefî, *el-Kand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand* (Tahran: Müessesetü't-tibe ve'n-neşr, 1378/1999) 555.

4 Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *el-Kâfi Şerbu'l-Pezdevî* (Riyad: Mektebetür-rüşd 1422/2001) 1/139; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Kahire: Daru'l-kütübî'l-İslâmî 1307) 1/4.

5 Nesefî, *el-Kand*, 704; Kureşî, *el-Cevâbir*, 1/394; Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, (Mısır: Daru's-seade, t.y), 149.

6 Hocalarının ve talebelerinin daha geniş bir listesi ve hayatları için bk: Ayşe Hümeysra Aslantürk, "Necmeddin Nesefî", (<https://islamansiklopedisi.org.tr/nesefi-necmeddin>); Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer, *et-Teyşîr fi't-Tefsîr*, thk. Mahir Edib Habuş (İstanbul: Dârü'l-lübâb, 2019) 1/15-21.

7 Kureşî, *el-Cevâbir*, 1/395.

Burada ismi geçenler dışında kaynaklarda zikredilen hocalarından bazıları: İsmâil b. Muhammed et-Tenûhî (ö. 523/1129), Ebu Muhammed Cemâleddin Abdurrahman el-Bendimişî (ö. 524/1130), Ahmed b. Abdullah es-Sıbgî (ö. 526/1132), Ömer b. Muhammed el-Buhârî el-Hoşnâmîdir (ö. 527/1133). Talebeleri arasında oğlu Ebû'l-Leys Ahmed b. Ömer en-Nesefî (ö. 552/1157), Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Belhî ez-Zahîr (ö. 553/1158) ve Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Akilî (ö. 559/1164) anılmaktadır.⁸

1.3. Eserleri

Nesefî'nin sayıları yüzü bulunduğu belirtilen⁹ eserleri içinden meşhur olanlar hakkındaki bilgiler şu şekildedir:

a. *Akâidü'n-Nesefî*: Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıratü'l-edille*'sinin bir fihristi konumunda olan bu eserin birçok şerh ve haşiyesi mevcuttur.¹⁰

b. *et-Teyşîr fi't-Tefsîr*: Matürîdî'nin (ö. 333/944) *Tê'vilât*'ı ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Le-tâ'îfü'l-işârât*'ının temel kaynakları arasında yer aldığı eser Nesefî'nin ilmî dirayetini sergilediği kitaplarından biridir.¹¹

c. *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand*: Nesefî bu eserinde kendi zamanına kadar ki Semerkant ulemasının hayatlarına dair bilgiler vermiş ve tertibi alfabetik olarak yapmıştır. Günümüze ulaşan bir cildi matbu olan bu eser Semerkant âlimlerine dair başka kitaplarda bulunmayan bilgiler arz ettiğinden kıymetli bilgiler içermektedir.

d. *Tilbetü't-talebe*: Bilinen ilk fıkıh ıstılahları sözlüğü olarak kabul edilen bu eserin tertibi fıkıh bablarına göre yapılmıştır. İlgili babın altındaki ıstılahlar kimi zaman ayet, hadisler ve şiirlerden getirilen misallerle açıklanmıştır.¹²

8 Nesefî, *el-Kand*, 706; Aslantürk, "Necmeddin Nesefî", (<https://islamansiklopedisi.org.tr/nese-fi-necmeddin>).

9 Leknevî, *el-Fevâid*, s. 150.

10 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-müsenna, 1941), 2/1145.

11 Aslantürk, "Necmeddin Nesefî".

12 Nesefî, *Tilbetü't-talebe*, thk. Hâlid Abdurrahman el-Ak (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2015), muhakikinin mukaddimesi, 61.

e. *el-Manzûme fi'l-Hilâfiyyat*: Hilafiyât alanındaki ilk manzum eser olarak bilinen bu eserinde Nesefî Hanefî mezhebinin kendi içindeki ve diğer fıkıh mezhepleriyle olan ihtilaflarına yer vermiştir.¹³

f. *Matla'û'n-nucûm ve mecma'û'l-'ulûm*:¹⁴ Günümüze iki nüshası ulaştığı bilinen eserin bir nüshası Özbekistan'da diğeri de Hindistan'da mevcuttur.¹⁵ Eserin henüz tam olarak tahkikli bir nüshası neşredilmemiştir. Bu kitap içerisinde, hacimleri değişen altmış iki farklı kitap barındıran, ansiklopedik tarzda yazılmış bir eserdir. Tahkikini yaptığımız risale olan *Kitâbu tabsîlu usulî'l-fıkh ve tafsîlu'l-makâlât fibâ 'ale'l-vech* bu mecmua içerisinde fıkıh usulüne dair eserlerden biridir. Mecmuadaki bir diğer usûl eseri de Kerhî'ye (ö. 340/952) nispet edilen *Usûl* kitabıdır ki Nesefî bu metni ayrıca *Şerbu medâri'l-usûl* adıyla şerh etmiştir. Burada önemli bir başka eser de *Meşâri'u's-şerâi* isimli fûru fıkıh kitabıdır ki takriben yüz on sekiz varak hacmindedir. Fıkıhı elli bab ve ibâdât, muâmelât, mübâhât, teberruât ve cinâyât olmak üzere tasnif eden bu eser Seyyid Ekber Muhammed tarafından tahkik edilerek 2021 yılında Taşkent'te neşredilmiştir.

1.4. İlmî Şahsiyeti

Çok sayıda âlimin kendisi hakkında kullandığı övgü ifadeleri Fıkıh, Kelam ve Tefsir gibi farklı ilim dallarındaki yetkinliğine işaret etmektedir. Onu müftî's-sakaleyn olarak tanımlayan Kefevî (ö. 990/1582) ve Leknevî (ö. 1886) usûlcü, mütekeleim, müfessir, muhaddis, fakih, hâfiz ve nahvî vasıflarına dikkat çekmiştir.¹⁶ Sem'ânî (ö. 562/1166) onu rivayet ettiği hadislerde yanılmakla itham etse de Kutluboğâ (ö. 879/1474) bu eleştiriyi yerinde bulmamıştır.¹⁷

13 Kefevî, *Ketâib*, 2/358; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/721.

14 Tabakât ve terâcim kaynaklarında eserin adı *Mecmau'û'l-'ulûm* olarak geçmekteyse de mevcut nüshalarda eserin adı *Matla'û'n-nucûm ve mecma'û'l-'ulûm* olarak kaydedilmiştir. Nesefî, *Matla'û'n-nucûm*, 1b; Sığnâkî, *el-Kâfi*, 4/1830; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1602; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin* (Beyrut: Daru ihyâ't-turâsi'l-arabî, 1951) 1/738.

15 Taşkent Ebû Reyhân el-Bîrûnî Enstitüsü'nde 1462 numarada kayıtlı tek nüshası Seyyid Ekber Muhammed Eminov tarafından 2015 yılında Taşkent'te tıpkıbasımı ve bazı fihristler eklemek suretiyle yayınlanmıştır. Hindistan'daki nüsha ise Rampur Rıza Kütüphanesi 5380 numarada kayıtlıdır. Detaylar için bk.: 'Imâd Hasan Merzûk, "Mahtût (Matla'û'n-Nucûm ve Mecme'û'l-ulûm) li'l-İmâm Necmüddîn Ebî Hafs Ömer en-Nesefî (462/1069-537/1142) Dirâse Vasfiyye Tahliliyye", *Câmiatü Benhâ Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, 46/1 (Güz 2016), 1-50; Arif Nurşahi, "Matla'û'n-nucûm ve mecma'û'l-ulûm", *Mecelletü Âyine*, c. 32, sy. 188, t.y.

16 Kefevî, *Ketâib*, 2/356; Leknevî, *el-Fevâid*, 149.

17 Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *et-Tabbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebir*, nşr. Münire Nâcî Sâlim (Bağdad: Riâsetü Dîvânî'l-evkâf, 1395) 1/528; Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kasım b. Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim* (Dimeşk: Dârü'l-kalem, 1413) 220.

2. Risalenin Değerlendirmesi

2.1. Risalenin İsmi

Matla'û'n-nucûm'un başında kitabın muhtevasına dair verilen fihristte risalenin ismi *Kitâbu tabsîlu usûli'l-fikh ve tafsîlu'l-makâlât fihe 'ale'l-vech* olarak kaydedilmiştir.¹⁸ Mahtutada risalenin başladığı kısımda da ismi aynı şekilde geçmektedir.¹⁹ Görebildiğimiz kadarıyla daha sonraki usûl eserlerinde bu risaleye atıf yapıldığına dair bir bilgiye rastlanamamaktır.

2.2. Müellife Nisbeti

Matla'û'n-nucûm'un girişindeki ifadeler eserin müellife nispetini ifade etmektedir.²⁰ Ayrıca daha önce geçtiği üzere muhtelif tabakât ve terâcim kitaplarında Nesefî'ye bu isimde bir kitap nispet edilmektedir. Kitap hakkında çalışma yapan günümüz araştırmacıları da bu konuda farklı bir sonuca ulaşmamıştır.²¹ Dolayısıyla kitabın muhtevasındaki risalenin müellife aidiyetine dair bir şüphe bulunmamaktadır.

3.3. Risalenin Muhtevası

Risale fıkıh usûlünün temel meselelerini veciz bir üslupla serdetmektedir. Müellif bunu açıkça belirtmese de risale, Semerkandî'nin *Mîzânü'l-usûl*'ünün bir ihtisarı mahiyetindedir. Zira çoğu yerde *Mîzan*'daki lafızlar ve konu başlıkları aynıyla muhafaza edilmiştir. Bununla birlikte *Mîzan*'da kitabın başında verilen tariflerin risalede kitabın sonuna alınması gibi bazı konular arasında takdim-tehir yapılmış. *Mîzan*'da ve Lâmişî'nin *Usûl*'ünde gördüğümüz kelimâ uslubu muhafaza eden Nesefî çoğu kere fıkıh usulü ile kelimâ meseleleri arasında bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Nitekim risalenin ilk cümlesinde fıkıh usulünün ve fer'î hükümlerin, kelimâ usulü ilminin bir dalı olduğuna dikkat çekmiştir. Buna mukabil usûl kaidelerine bağlamında getirilen örnekler arasında fîrû fıkıh meseleleri klasik dönemdeki usul eserlerine nispetle azdır. Semerkandî'nin sarîh tercihini belirtmediği bazı mesele-

18 Nesefî, *Matla'û'n-nucûm*, 1b.

19 Nesefî, *Matla'û'n-nucûm*, 36a.

20 Nesefî, *Matla'û'n-nucûm*, 1b.

21 'Imâd Hasan Merzûk, "Mahtût Matla'û'n-nucûm, 9-12.

lerde Nesefî kimi zaman sarih bir şekilde kimi zaman da tek bir görüş naklederek tercihte bulunmaktadır.²²

Risalede fıkıh usulüne dair Hanefî meşâyıhı içindeki ihtilaflar başta olmak üzere Şâfiîlerin, Eş'arîlerin ve Mu'tezile gibi fikhî ve kelimî mezheplerin görüşleri verilmektedir. Ayrıca müellif bir yerde Basra ile Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini ayırarak vermektedir.²³ Hanefî mezhebi içinde görüş ayrılıklarına binâen Irak, Semerkant ve Buhara meşâyihinin görüşlerini dakik bir şekilde ayırmıştır. Bazen Eş'arîlerin görüşünü ayrıca vermeden onların görüşünü ehl-i hadisin görüşü olarak nakletmektedir.²⁴ Şâfiîlerin ve Eş'arîlerin görüşlerini genellikle peşpeşe zikretmiş, ancak usûl alanında farklılaşan yaklaşımları varsa bunları belirtmiştir.²⁵

Müellif eseri ihtisar ederken manaları bozmamaya özen göstermiştir. Bununla birlikte bazı ibarelerdeki problemlerden dolayı risalenin asıl kaynağı olan *Mîzânü'l-usûl*'e müracaat etmeden anlaşılması mümkün olmamaktadır. Bu durum müstensihlerin hatalarından kaynaklanması da ihtimal dâhilinde olmakla birlikte tahkik, ulaşılabildiğimiz tek nüshadan yapıldığından *Mîzân*'ın metnine müracaat yoluyla kelimelerin tashihi ve kapalı cümlelerin şerhiyle bu kusurlar en aza indirilmeye çalışılmıştır. Genel olarak açık ve sade ifadeler kullanan Nesefî'nin ihtisar üslubunun başarılı olduğu söylenebilir. Bazı yerlerde muğlak ibarelerin bulunması inkâr edilemeyecek bir durumdur ancak bunun risalenin farklı nüshalarıyla mukabele etme imkânı olmamasından kaynaklanması da mümkündür.

Semerkandî'nin *Mîzân*'ındaki metoduyla Nesefî'nin ihtisarındaki mukayese etmek ihtisar üslubunu görmek açısından faydalı olacaktır. Semerkandî, önce konuya ait lugavî ve ıstılâhî tanımları yaparak, akabinde mezheplerin ve bazı âlimlerin

22 Örneğin nas üzerine ziyadenin nesh olup olmaması hususunda Mâtürîdî'nin ve Irak meşâyihinin görüşlerini serdeden Semerkandî kendi görüşünü net bir şekilde ifade etmemiştir. Oysa Nesefî risalesinde "Bize göre nas ile sabit olan bir hükme yapılan ziyade neshtir." diyerek net bir görüş ortaya koymuştur. Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî. *Mîzânü'l-usûl fi netâ'ici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik es-Sa'dî (Amman: Dâru'n-nur, 2017) 2/990-994; Nesefî, *Tabsîl*, 39b.

23 Nesefî, *Tabsîl*, 34b.

24 Örneğin Eş'arîlere göre teklif-i mâ lâ yutâkın caiz olması, aklen kabihin hüküm ispat etmemeyle açıklanmıştır. Nesefî ise bu durumu ehl-i hadise göre aklen kabih olan şeyin hüküm ispat etmeyeceği gerekçesiyle yani Eş'arî görüşü ehl-i hadise nispetle ifade etmiştir. Nesefî, *Tabsîl*, 34b; Semerkandî, *Mîzan*, 1/307; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mabsûl fi ilmi usûlî'l-fikh*, thk. Tâha Cabir el-Alvanî (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1997) 2/216.

25 Nesefî, *Tabsîl*, 35a, 39b.

konuyla ilgili görüşlerini zikrederek ve varsa mezhep içi ihtilaflara değinerek konuya girmektedir. Nesefî ise tanımları nispeten daha kısa tutmakta ancak usul görüşlerinin serdedilmesinde neredeyse Semerkandî kadar nakilde bulunmaktadır. Daha sonra konuyla ilgili delillere yer veren Semerkandî genellikle mezhep içinde ihtilaflı konularda tercih ettiği görüşü burada ya açıkça söylemekte ya da işaret etmektedir. Nesefî ise delillere daha az alan ayırmıştır, ancak mezhep içinde ihtilaflı konularda genelde daha net bir tercih yapmış ya da tek bir görüş vererek zımnem bir tercihte bulunduğuna işaret etmiştir. Semerkandî üçüncü merhalede serdedilen görüşlerin delilleri ve bunların değerlendirmesine geniş bir alan ayırmıştır ki Nesefî'nin eserine ihtisar vasfı kazandıran esas alan burasıdır. Zira Nesefî bu bölümü ya tamamen atlamış ya da çok kısıtlı olarak değinmiştir. Böylece Nesefî risalesinin hacmini büyük ölçüde azaltmıştır. Konu başlıkları açısından meseleye bakıldığında ise Nesefî'nin, Mîzân'daki konuların tamamını risalesine aldığı görülmektedir.

3.4. Risalenin Telif Sebebi ve Tarihi

Müellif mukaddimesinde ifade ettiği üzere, yaşının ilerlemesi sebebiyle ömrü boyunca elde ettiği ilmin kaybolmaması ve faydasının daimi olması arzusuyla birikimini bir kitapta toplamaya çalışmış ve ansiklopedik eseri *Matla'û'n-nucûm*'u yazmıştır.²⁶ Eserin birçok yerinde ifade ettiği üzere kitabını talebelerine imlâ yoluyla 532/1137 yılında yazdırmıştır.²⁷ Bu tarihte Nesefî yaklaşık yetmiş yaşına ulaşmış yani vefatına beş sene kalmıştır.

3.5. Risalenin Kaynakları

Müellifin eserinde ismini zikrederek atıfta bulunduğu yegâne kitaplar Mâtürîdî'nin fıkıh usulüne dair *Me'bazü's-şerâ'i* ve *Kitâbu'l-cedel*'idir.²⁸ Çok sayıda mezhep ve fırkadan nakilde bulunmasına rağmen Hanefî mezhebi ya da diğer mezheplerin kitaplarının ismi geçmemektedir. Bu durum Nesefî'nin eserinin genelinde hâkim olan Semerkand usûl geleneğine ve onların reisi olarak addettiği Mâtürîdî'ye bağlılığının bir göstergesidir. Bununla birlikte Nesefî de Semerkandî gibi Debûsî'nin

26 Nesefî, *Matla'û'n-nucûm*, 1b.

27 Nesefî, *Matla'û'n-nucûm*, 162a, 183a, 216a, 260a.

28 Nesefî, *Tabsîl*, 38b, 41b.

(ö. 430/1039) *Takvîmü'l-edille*'sinden istifade etmiş, Semerkandî şer'î hükümlerin tanımıyla ilgili bölümde doğrudan kitap ismine atıf yaptığı halde Nesefî risalesinde “Debûsî'nin kitabında geçmektedir” demekle yetinmiştir.

3.6. Risale Hakkındaki Çalışmalar

Risalenin bulunduğu *Matla'û'n-nucûm* yakın dönemde gün yüzüne çıkarıldığı için henüz tahkiki neşri yapılmamıştır. Buna binâen ulaşabildiğimiz kadarıyla risale hakkında yapılan tek çalışma Dale J. Correa'ya ait “Taking a Theological Turn in Legal Theory Regional Priority and Theology in Transoxanian Hanafî Thought” isimli makaledir.²⁹ Correa çalışmasında Semerkant usûl geleneği ışığında fıkıh usulü ile kelim ilişkisini Nesefî'nin risalesinden faydalanarak incelemiştir.

3.7. Risalenin Nüshaları

Matla'û'n-nucûm'un tanıtımında belirttiğimiz üzere risalenin biri Özbekistan diğeri Hindistan'da olmak üzere iki nüshasının varlığı bilinmektedir. Hindistan nüshasına ulaşmamız mümkün olmadığından tahkik Özbekistan nüshası esas alınarak yapılmıştır. Diğer yandan Hindistan nüshasını inceleyen bazı araştırmacılar Özbekistan nüshasına göre daha eski tarihli olan nüshadaki bozulmalar ve eksikliklerden dolayı eserden istifade edilmesinin zorluğuna dikkat çekmişlerdir.³⁰

3.7. Risalenin Mahtutasının Özellikleri

Tahkikte esas alınan Özbekistan nüshası Taşkent Ebû Reyhân el-Bîrûnî Enstitüsü'nde 1462 numarada kayıtlıdır. Bu nüshanın hattı ve sayfaların durumu oldukça iyi durumdadır. Risale *Matla'û'n-nucûm*'un 36.-43. varakları arasında otuz üç satır olan yedi varaktan ibarettir.³¹ Risale “كتاب تحصيل أصول الفقه وتفصيل المقالات فيها على الوجه،”

29 Dale j. Correa, “Taking a Theological Turn in Legal Theory Regional Priority and Theology in Transoxanian Hanafî Thought”, *Studies in Islamic Law and Society*, ed. Sohaira Z.M. Siddiqui (Leiden: Brill Publishing 2019) pp. 111-126.

30 Arif Nurşahî, “Matla'û'n-nucûm”, 146

31 *Matla'û'n-nucûm*'un sayfa kenarlarında Arapça rakamlar mevcut olmakla birlikte eserin tıpkıbasımını yapan Eminov ayrıca sayfa kenarlarına Latince rakamlar koymuştur. Kitap üzerine yapılan inceleme makalelerinde genellikle latince rakamlar esas alındığından biz de tahkikin dirâse bölümünde latince rakamları kullandık. Ancak tahkik bölümünde yazma nüshadaki orjinal Arapça rakamlar esas alınmıştır.

وأما العلة، “...بسم الله الرحمن الرحيم، أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام والسبب والشرط والحال، فقد مر ذكرها في القياس من هذا الكتاب والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب والحمد لله بعدد الرمل والتراب.” ifadeleriyle son bulmaktadır. Risalenin yazıldığı tarih 20 Cemâziye’l-evvel 764/6 Mart 1363 Salı olarak kaydedilmiştir.³²

Müellif *Matla’u’n-nucûm*’un girişinde içeriğindeki kitapların fihristini verirken Kerhî’nin *Usûl*’ünü müstakil bir eser olarak belirtmesine rağmen tahkikini yaptığımız risalenin hemen sonrasında getirmiştir. *Tabsîl*’in bitiş cümlelerinin akabinde: “...-فصل في الأصول التي عليها مدار مسائل أصحابنا، ذكرها أبو الحسن الكرخي -رحمه الله” Kerhî’nin eserindeki kaideleri şerh etmeden, bir sayfa halinde serdetmiş, sonunda: “قد تم أصول الفقه من هذا الكتاب على يد أضعف عباد الله وأحوجهم إلى الله شرف الحامدي البخاري الحافظ يوم الثلاثاء والعشرين من جمادى الأولى سنة أربع وستين وسبعمائة” diyerek kitabının fıkıh usûlüne dair bölümünü tamamlamıştır.³³ Böylece Nesefî *Mîzan*’dan ihtisar ettiği, kendi telifi olan *Tabsîl* ve Kerhî’ye nispet ettiği *Usûl*’ü iki ayrı fıkıh usulü risalesi olarak peş peşe yer almıştır.

Tabsîl’in yazma nüshanın ilk varışının kenarlarında yoğun bir şekilde görülen notlar sonraki sayfalarda görülmemektedir. Sayfa kenarlarına denk gelmesi ve yazıların mürekkebinin dağılması gibi sebeplerle tam olarak okunması mümkün olmayan bu notların müellife ya da müstensihne ait olduğuna dair bir neticeye ulaşılamamıştır. Ancak okunabilen kısımlarından içeriklerinin ilk sayfadaki fıkıh usulü konularına ait oldukları anlaşılmaktadır.

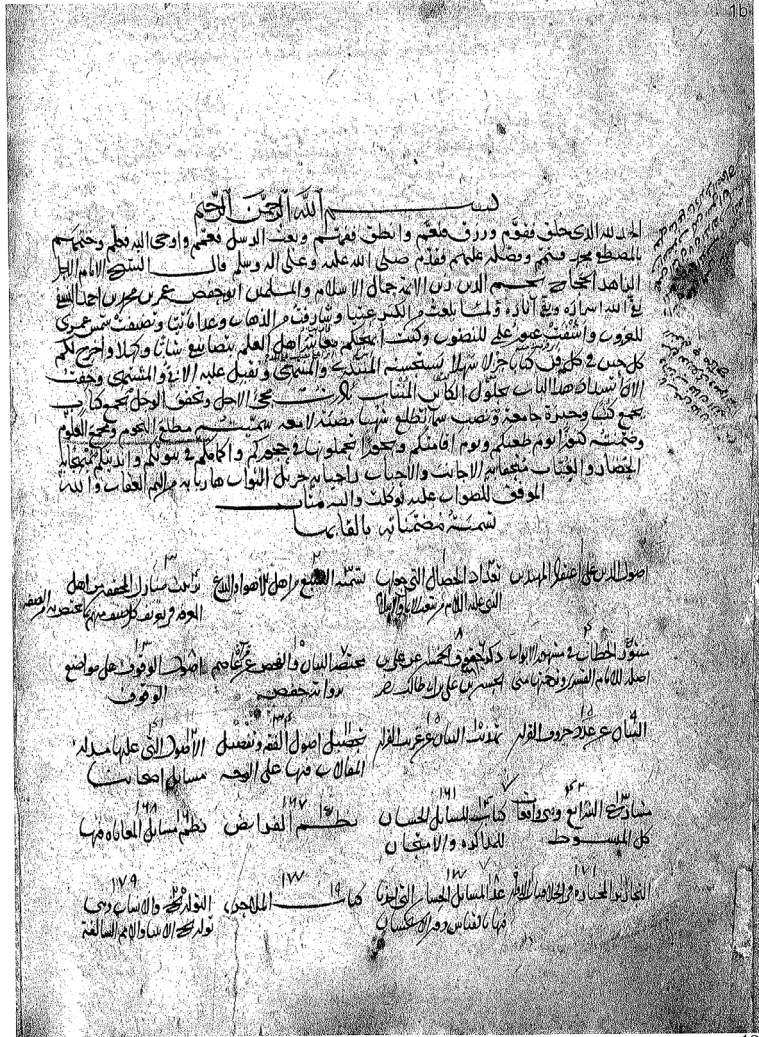
4. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Çalışmamızda İSAM Tahkikli Neşir Esasları Kılavuzu esas alınmıştır. Elimizde eserin ulaşabildiğimiz tek nüshası olması dolayısıyla başka nüshalarla mukabele etme imkânı bulunmadığından tahkik tek nüsha üzerinden gerçekleştirilmiştir. Metnin yazımı modern Arapça imla kurallarına göre gerçekleştirilmiş, ayrıca metnin anlaşılmasına yardımcı olacağı düşünülen yerlerde noktalama işaretleri kullanılmıştır. Gerekli görülen yerlerde köşeli parantez içerisinde metne eklemeler yapılmıştır. Metinde geçen âyetlerin bulunduğu sûre isim ve numaraları belirtilip merfû hadis-

32 Nesefî, *Matla’u’n-nucûm*, 44a.

33 Nesefî, *Matla’u’n-nucûm*, 43b-44a.

lerin tahriçleri yapılmıştır. Ebû Hanife gibi çok meşhur olan imamların hayatına dair bilgilere gerek duyulmadığından dipnotta bilgi verilmemiştir. Ancak daha az bilinen âlimler hakkında dipnotta kısaca bilgi verilmiştir. Eserin lafızları Semerkandî'nin *Mîzânü'l-usûl*'üne ve Lâmişî'nin *Usûl*'üne büyük ölçüde benzediğinden kapalı ibarelerin açıklaması ve kendi nüshamızda okunması zor olan yerlerde metnin tas-hihi için bu iki esere müracaat edilmiştir. Metinde hatalı olduğu düşünülen yerlerde metnin okunmasını zorlaştıracak derece yanlışlıklar varsa metindeki ifadeler *Mîzan*'ın ifadelerinden de yararlanarak doğrusuyla değiştirilmiş ve ibarelerdeki bu değişiklikler dipnotta açıklanmıştır. Ancak birden çok şekilde anlaşılması mümkün olan ifadeler metinde aynen bırakılmış, daha doğru olduğu düşünülen yazım şekli ise dipnotta gösterilmiştir.



Taşkent Ebû Reyhân el-Bîrûnî Enstitüsü, nr.1462, vr. 1^b. İlk Sayfa

المداولات الخاضعة للشارح في الدال كيدل القاف له والله الدال المختص به. وتوحي الشرح الخلفاؤه منهم من قال جميعهم
وقيل جميعهم العلامة وأصح إنهم الدال وهو الدال المختص بغيره وقال الإمام أبو بصير من أجل أن الدال هو الدال
وقال ابن كثير في الجرد الدال هو العلم الذي من سبيله الذي هو العرفه ومقصودنا في هذا أن الدال المختص بغيره وأما الدال
من سائر الهمزة فأنما يقع على جميع ما يورثه العلوم بحسب ما كان الرفع أو الشرح أو قطعا كما لا يؤثر في طبع
وأما المختص في اللغة الخ الفصحى في الشرح المختص بما قصدنا بالطلوع في الشيء على قولنا إننا وأما المختص بالعلم
للعلية والاصار في قوله من قوله من قوله وقال الدال المختص بالعلم بغيره بنظره على المختص بغيره
لأننا بعد على ما قاله في قوله من قوله وقال الإمام أبو بصير من أجل أن المختص بالعلم بغيره وأما المختص بغيره
من غير المختص بغيره في قوله من قوله وقال الإمام أبو بصير من أجل أن المختص بالعلم بغيره وأما المختص بغيره
سببه المختص بالعلم بغيره في قوله من قوله وقال الإمام أبو بصير من أجل أن المختص بالعلم بغيره وأما المختص بغيره
لأننا بعد على ما قاله في قوله من قوله وقال الإمام أبو بصير من أجل أن المختص بالعلم بغيره وأما المختص بغيره
من غير المختص بغيره في قوله من قوله وقال الإمام أبو بصير من أجل أن المختص بالعلم بغيره وأما المختص بغيره
سببه المختص بالعلم بغيره في قوله من قوله وقال الإمام أبو بصير من أجل أن المختص بالعلم بغيره وأما المختص بغيره
لأننا بعد على ما قاله في قوله من قوله وقال الإمام أبو بصير من أجل أن المختص بالعلم بغيره وأما المختص بغيره
من غير المختص بغيره في قوله من قوله وقال الإمام أبو بصير من أجل أن المختص بالعلم بغيره وأما المختص بغيره
سببه المختص بالعلم بغيره في قوله من قوله وقال الإمام أبو بصير من أجل أن المختص بالعلم بغيره وأما المختص بغيره

يزول

B. Tahkikli Metin Neşri

[٣٤/ و] \ كتاب تحصيل أصول الفقه و تفصيل المقالات فيها على الوجه

بسم الله الرحمن الرحيم

[تعريف أصول الفقه]

أصول الفقه والأحكام فرعٌ لعلم أصول الكلام. والأصول: جمع أصل، والأصل: ما يتفرّع منه غيره. والفقه: الوقوف على المعنى الخفي الذي تعلق به حكمٌ يحتاج فيه إلى النظر والاستدلال.

والدلائل التي يُعرف بها الأحكام الشرعية ثلاثة:

الكتاب والسنة والإجماع. وفرع هذه الأصول الثلاثة: القياس الشرعي.

[مباحث الكتاب]

فالكتاب: هو القرآن المنزل على رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم، أمرنا بالإيمان والعمل به، ونهينا عن العمل بالتوراة والإنجيل، والنظر فيهما؛ لوقوع التحريف في بعضها. وتعلق الأحكام بالكتاب، وكونه دالاً عليها من وجوه: العبارة، والإشارة، والإضمار، والدلالة، والاقتضاء.

أما العبارة فأقسام الكلام فيه: الأمر، والنهي، والخبر. ثم ينقسم أقساماً من العام، والخاص، والمشترك، والمؤوّل، والظاهر، والخفي، والنصّ، والمشكل، والمفسّر، والمجمل، والمحكم، والمتشابه، والحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية، والمطلق، والمقيد، وغير ذلك.

فأما أقسام الأمر: فالأمر على لفظ الإمام أبي منصور -رحمه الله-: هو القول الذي هو دعاء إلى تحصيل الفعل على طريق العلوّ والعظمة دون التضرّع. وهذا تحرّز عن السؤال والدعاء. وقيل: هو الاستدعاء على طريق الاستعلاء قولاً. وقيل: هو اقتضاء الطاعة من المأمور بإتيان

المأمور به قولاً، وهو احتراز عن الإشارة وعن أفعال النبي عليه السلام. وعند الشافعي^١ -رحمه الله- الأمر: يكون بالقول والفعل جميعاً؛ فأفعال النبي عليه السلام موجبة عنده. وهذه الصيغة، وهي «افعل»، موضوعة للأمر حقيقة من غير شركة، وهي لغير الأمر مجاز. وقال بعض أهل الحديث^٢: إذا اقترن بها ما يدل على أنه نذب، أو إباحة، أو تهديد، فهو حقيقة أيضاً.

وحكم الأمر المطلق: [الصادر] من مفترض الطاعة عند عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين^٣، وهو قول مشايخ العراق -رحمهم الله-؛ وجوب العمل والاعتقاد. وقال الإمام أبو منصور -رحمه الله- حكمه وجوب العمل ظاهراً عملاً لا اعتقاداً. وقال أكثر الأشعرية^٤: حكمه النذب. وقال بعض الفقهاء: حكمه الإباحة. وعلى قول القائلين إن أصله للوجوب إذا قام دليل النذب كان أمراً حقيقة، وإذا قام دليل الإباحة أو التهديد لم يكن أمراً حقيقة.

والأمر بعد الحظر: أصله للوجوب أيضاً، وهو قول عامة العلماء والمتكلمين. وعند بعضهم هو الإباحة إلا أن يقوم دليل الوجوب.

والأمر بالفعل: لا يقتضي الدوام والتكرار عند أكثر الفقهاء والمتكلمين إلا بدليل. والأمر المعلق بالشرط، والمضاف إلى الوقت، والمقيد بالصفة كذلك عند عامة المتكلمين. والأمر بأحد الأشياء غير عيّن، كما في كفارة اليمين، يُوجب واحداً منها غير عيّن، والخيار في التعيين فعلاً إلى المأمور عند عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين.

والمأمور إذا أتى بالفعل المأمور به على الوجه الذي أمر به من غير خلل، دل ذلك على الإجزاء، والخروج عن العهدة عند عامة الفقهاء. وقال بعض المعتزلة: لا يثبت الإجزاء إلا بدليل زائد وراء الأمر.

١ صورة المسألة أنه إذا نقل إلينا فعل من أفعاله -عليه السلام- التي ليست بسهوا ولا طبع ولا هي من خصائصه ولا بيان لمجمل، هل يسعنا أن نقول فيه أمر النبي -عليه السلام- بكذا، وهل يجب علينا اتباعه في ذلك أم لا؟ فعند مالك في إحدى الروايتين عنه وأصحاب الشافعي: يصح إطلاق الأمر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع فيه وعند عامة العلماء لا يصح إطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع. انظر: الأصول للرخسي، ١/١١-١٢؛ ميزان الأصول للسمرقندي، ١/٢١٩؛ كشف الأسرار للبخاري، ١/١٠٢.

٢ ذهب بعض أصحاب الشافعي وجمهور أصحاب الحديث إلى أنه حقيقة فيه وإليه مال فخر الإسلام البزدوي. كشف الأسرار للبخاري، ١/١١٩.

٣ كأبي الحسين البصري والجبائي. انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي، ٢/٣٦٥.

٤ قال أبو هاشم، وجماعة من الفقهاء، وعامة المعتزلة، وهو أحد قول الشافعي، وبعض أصحاب مالك: حكمه النذب. شرح التلويح للفتنازاني، ١/٢٩٥.

والأمر بتحصيل الشيء نهى عن ضده إذا كان مع ضد واحد، كالإيمان مع الكفر عند عامة مشايخنا وأصحاب الحديث. وإن كان له أضداد، كالأمر بالقيام؛ فإن له أضداداً من القعود والركوع والسجود والاستلقاء والأضطجاع، فعند بعضهم يكون نهياً عن الأضداد كلها، وعند بعضهم يكون نهياً عن واحد من الأضداد غير عيّن. والنهي عن شيء له ضد واحد، كالنهي عن الكفر، يكون أمراً بضده وهو الإيمان. فإن كان له أضداد كالنهي عن القيام، فعند بعض أصحابنا وبعض أصحاب الحديث: يكون أمراً بالأضداد كلها. وقال عامة أصحابنا وعامة أصحاب الحديث يكون أمراً بواحد من الأضداد غير عيّن. وقالت المعتزلة: الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن ضده، والنهي عن الشيء لا يكون أمراً بضده.

وأمر الله تعالى أزلني عند عامة أهل السنة. وقال بعض أصحاب الحديث: كلام الله تعالى أزلني، ولكنه يصير أمراً عند بلوغه إلى المأمور وتوجهه عليه. والأمر الذي يجب طاعته هو الله تعالى، وأما الرُّسُل فهم نائبون عن الله تعالى في تبليغ أمره إلى المكلفين من عباده. وكذا من يأمر بأمره، نحو السلطان، والمولى، والأبوين، يجب طاعتهم لما فيها من طاعة الله تعالى.

والفعل المأمور به يجب أن يكون فعلاً يتصور الوجود في نفسه حتى يتصور الاكتساب من العبد، وإن لم يتصور حقيقة، كالجمع بين المتضادين، وقلب الأعيان، فلا يصح الأمر به، وهو تكليف ما لا يطاق، وأنه لا يجوز عقلاً في قول عامة المتكلمين، وعند المعتزلة قبيح عقلاً، وعند أهل الحديث مُحال عقلاً، لا أنه قبيح. وعندنا لا يجوز في الوجهين، وهو بناءً على أن العقل يُعرف به الحسنُ والقبحُ عندنا، وعند المعتزلة خلافاً لهم. وقال الأشعري: هو جائز عقلاً. وهل ورد به الشرع؟ قال في قول: لم يردّ به في الدنيا في حق بعض المكلفين. فالمأمور به يجب أن يكون مقدور العبد حالة التكليف، وهي مسألة الاستطاعة مع الفعل.

وكون المأمور به معلوماً للمأمور أو ممكن العلم باعتبار قيام سبب العلم شرط صحة التكليف. وحقيقة العلم ليست بشرط، وعلى قول بعض المعتزلة شرط. المأمور به لا بد من أن يكون موصوفاً بالحسن. وصفة الحسن للمأمور به من قضية حكمة الأمر، لا من قضية نفس الأمر. والحسن الثابت للمأمور به من مدلولات الأمر عندنا، وعند أصحاب الحديث من موجباته. وهو بناءً على مسألة العقل: هل يُعرف به الحسنُ والقبحُ أم لا؟

[٣٤/ظ]

الناسي والخطأى مخاطبان عندنا، وعند بعض أصحاب الحديث والمعتزلة لا خطاب عليهما. وهو بناءً على مسألة أنّ حقيقة العلم ليست بشرط لتوجه الخطاب عندنا، وسبب العلم كافٍ.

والكفّار هل يخاطبون بأوامر الله تعالى، ونواهيه؟ ههنا ثلاث مسائل:

إحداها أن الكفّار مخاطبون بالإيمان، منهيون عن الكفر بعد بلوغ الدعوة وورود الشرع بلا خلاف. وأما قبل بلوغ الدعوة؛ بأن كان على شاهر الجبل أو في زمان الفترة، قال عامة مشايخنا من أهل العراق، وما وراء النهر، ورأسهم الإمام أبو منصور -رحمهم الله-: مخاطبون بذلك؛ معاقبون بتركه. وهو قول بعض أصحاب الحديث، كالقفال الشاشي^٥ والحليمي^٦. وهو مروي عن أبي حنيفة -رحمه الله-. وهو قول معتزلة البصرة. وقال عامة أصحاب الحديث والأشعرية: لا يخاطبون به. وهو قول بعض معتزلة بغداد. وهو اختيار بعض مشايخ بخارى. وهي مسألة معرفة الحسن والقبح بالعقل.

مسألة ثانية: أنّهم هل يخاطبون بالشرائع؟ أما قبل بلوغ الدعوة؛ فعندنا لا، خلافاً للمعتزلة. فأما بعد ورود الشرع؛ فعند عامة أهل الحديث والمعتزلة: يخاطبون بالواجبات والمحظورات. وهو قول مشايخ العراق من أصحابنا. وقال بعض مشايخ ديارنا: لا يخاطبون أصلاً بشيء من ذلك إلا بما قام عليه دليل شرعي نصاً أو استثنى في عهد أهل الذمة؛ من حرمة الربا ووجوب الحدود، والقصاص. وقال بعض أهل التحقيق منهم: يخاطبون بالحرّمات، والمعاملات دون العبادات.

والمسألة الثالثة: أنّ الأعيان المنتفع بها في الأصل على الإباحة أو الحظر أو الوقف قبل ورود الشرع؟ قال أصحابنا وعامة أصحاب الحديث من الفقهاء والمتكلمين: لا حكم لها، ويتوقف فيها. وهو قول بعض المعتزلة. لكن تفسير الوقف عندنا: أنّ له حكماً لكن لا نعرفه

٥ في المخطوطة: بالسوا، والصحيح ما أثبتناه من ميزان الأصول بدون السوا. انظر: ميزان الأصول للسمرقندي، ٣٣٤ / ١.

٦ هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي الفقيه الشافعي. ولد سنة ٢٩٠هـ وتوفي بالشاش سنة ٣٣٦هـ وقيل: سنة ٣٣٥هـ. انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان ٥٨٠ / ١.

٧ هو أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الفقيه الشافعي المعروف بالحليمي، ولد ببخارى، وقيل: بجرجان سنة ٣٣٨هـ. أخذ عن القفال الشاشي وغيره. من تصانيفه: «شعب الإيمان». مات سنة ٤٠٣هـ، انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ١٨٣ / ٢.

بحقِّي، وعندهم لا حكمَ أصلاً؛ لأنَّه لم يردْ به أمرٌ، ولا نهْيٌ. وقال بعض أصحاب الحديث:
الأصل فيها الحظر. وقال عامة المعتزلة: الأصل فيها الإباحة.

والأمر بالفعل المطلق عن الوقت؛ كالقضاء والنُّدور والكفارات، على الفور فيما رَوَى
الكرخي عن أصحابنا، وهو قول عامة أهل الحديث. وذكر الثلجي^٨ عن أصحابنا: أنه يجب في
أول الوقت وجوباً موسعاً. وهو قول بعض أصحاب الحديث، وفي الحج عند أبي حنيفة وأبي
يوسف على الفور، وعند محمد والشافعي على التراخي. وأما الأمر بالفعل في زمان معين وهو
متَّسع له، ففيه روايات عن أصحابنا، والأصح: أنَّ الوقت كلُّه وقتُ الفرض، وعليه الأداء في
جزء مطلق، وإنما تعيَّن الوجوب إما بالأداء أو بتضييق الوقت. وقال الشافعي: يجب في أول
الوقت وجوباً موسعاً. وإذا خرج الوقت ووجب القضاء يجب القضاء بالأمر السابق عند بعض
أصحابنا، وبأمر مبتدأ عند بعضهم.

وأما النهي: فهو الدعاء إلى الامتناع عن الفعل على طريق الاستعلاء قولاً. وحكمه: وجوب
الامتناع عنه - عن المنهي عنه - على الدوام. والاختلاف فيه أنه للوجوب أو للندب أو يتوقف
فيه، والحقيقة والمجاز على ما مرَّ في الأمر. والنهي من حيث أنه: نهْي تحريم الفعل، وحكمه:
حرمة الفعل، ومن حيث أن النهي عن الشيء أمر بضده فحكمه ما ذكرناه أولاً.

فأما الخبر: فخير الله ورسوله يكون حجة، ودليلاً على حكم الله تعالى من
الفريضة، والواجب والحلال، والحرام ونحوها كقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ [البقرة:
١٧٨/٢]، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣/٢]، ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا
مَوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣/٤]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣/٤] الآية، ﴿حُرِّمَتْ
عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ﴾ [المائدة: ٣/٥] الآية، ﴿وَاحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥/٢]،
وقوله عليه السلام: «حرمت الخمر لعينها»^٩.

والحلّ والحرمة إذا أضيفا إلى الأعيان: فعند بعضهم الحل والحرمة والوجوب أو صاف
الفعل، والإضافة إلى الأعيان مجاز. وبه قال أهل الاعتزال. وقال بعض مشايخنا هي أو صاف

[٣٥/و]

٨ هو محمد بن شجاع أبو عبد الله الثلجي. كان من أصحاب الحسن بن زياد، مات سنة ٢٦٦هـ، انظر: الجواهر
المضية للقرشي، ٢/٦٠، الفوائد للكنوي، ص ١٧١.

٩ سنن النسائي، الأشربة ٤٩.

الأعيان أيضًا حقيقةً؛ فتوصف بالحلّ لصيرورتها محلّ الفعل شرعا، وبالحرمة لخروجها من أن يكون محلا له شرعا. والمعتزلة إنما أنكروا ذلك؛ لأنهم نفوا خلق الأفعال؛ لأنّ منها ما يكون قبيحًا؛ فألزمناهم خلق الأعيان القبيح، قالوا: لا قبح في شيء من الأعيان، وارتكبوا هذا القول الفاسد؛ هذا الإلزام.

وأما العام فهنا مسألتان: أحدهما: أنّ المعاني لها عموم عند بعض أهل الأصول، يقال: «عمهم الخِصْبُ والجَدْبُ». وعند بعضهم لا عموم لها؛ لأن المعنى واحد، وإنما كثرت محالّه. والمسألة الثانية: إن شرط العموم الاستغراق، والاستيعاب عند مشايخ العراق، والاجتماع والكثرة عند الجصاص وأكثر مشايخ ديارنا. واختلفت عبارات الفريقين في حد العام، قال الجصاص: العام ما ينتظم جمعًا من الأسماء، أو المعاني، أو المسمّيات، كالرجال، والنساء، أو المعنى الذي يعمُّ المحالّ، والأشخاص ك«الخِصْبُ والجَدْبُ». وقيل هو ما ينتظم جمعًا من الأسماء لفظًا ومعنى. وقوله: «من الأسماء» أي: المسمّيات، «لفظًا» أي: بصيغة الجمع، و«معنى» أي: باسم الجنس، ولفظه: «ما» و«من».

وأما عبارة من اشترط الاستيعاب: العام كلام مستغرق لجميع ما يصلح له. وقيل: اللفظ المتناول لجميع ما وضع له. والحد الصحيح في العام على مذهب من شرط الجمع دون الاستيعاب أن يقال: العام هو اللفظ المشتمل على أفراد متساوية في قبول المعنى الخاص الذي وُضِعَ له اللفظ بحروفه لغةً. وعلى المذهب الثاني العام: هو اللفظ المستغرق لأفراد متساوية في قبول المعنى الخاص الذي وُضِعَ له اللفظ بحروفه لغةً. ولا يرد على هذا: «الإنسان»؛ فإنه مشتمل على أفراد، وأعضاء، لكن كلّ جزء لا يقبل المعنى الذي وُضِعَ له اللفظ لغةً، وهو الإنسان. ولا يرد عليه أيضًا الاسم المشترك، وهو العين ونحوه؛ فإنه مشتمل على أفرادٍ مختلفة المعنى. ولا يرد عليه «الرجال»، فإنه يشتمل على أفراد، ولا يقبل كل فرد اسم الرجال جميعًا؛ لأنّ صيغته للجمع. فأما «الراء»، و«الجيم»، و«اللام» فلمعنى الرَجُلِيَّة لا للجمع، وقد قلنا: بحروفه، ولم نقل: بصيغته.

وأما أقسام العام: فاسم الجمع، واسم الجنس إذا كانا مع «الألف»، و«اللام»، والمصدر. وكلمة «كلّ»، و«مَنْ»، و«ما»، و«الذي»، ونحو ذلك.

وأما حكم العام: ففيه ثلاثة أقاويل:

أحدها: الوقف في حق العمل والاعتقاد جميعاً، وهو مذهب ابن الرأوندي^{١٠} [و] محمد بن شبيب^{١٢}، وعامة المُرَجَّة، وعامة الأشعرية، وأبي سعيد البردعي^{١٣} من أصحابنا.

والثاني: الخصوص، وهو قول أبي عبد الله الثلجي وجماعة: أنه يُحمل على أخصّ الخصوص، فإن كان اسم فردٍ معرفٍ فهو للواحد، وإن كان اسم جمعٍ معرفٍ فهو للثلاثة، ولا يُزاد على ذلك إلا بدليل.

والثالث: العموم، وأصحابه فريقان: فريقٌ قالوا: بوجوب العمل والاعتقاد، وهو مذهب مشايخ العراق؛ الكرخي والجصاص وأكثر المتأخرين من أهل ديارنا، كالقاضي أبي زيد^{١٤} ومن تابعه. وهو قول عامة المعتزلة. وذكر عبد القاهر البغدادي^{١٥} من أصحاب الحديث: أن هذا مذهب مالك، وأبي حنيفة، وأصحابه، والشافعي، وقدماء المتكلمين -رحمهم الله-. وقال فريق من أصحاب الحديث: بالعموم ظاهراً في حق الاعتقاد والعمل، لا قطعاً، ورووا ذلك عن الشافعي. وقال مشايخ سمرقند ورأسهم الإمام أبو منصور: إنه يُوجب العموم عملاً، ويُعتقد فيه على الإبهام أن ما أراد الله منه من العموم والخصوص فهو حق.

والعام إذا حُص منه بعضه هل يبقى عامّاً في الباقي حقيقة؟ على قول من قال بالإجماع يبقى إذا بقي متناولاً للثلاثة، فإن بقي متناولاً اثنين، أو واحداً فهو مجاز، وعلى قول من يقول

١٠ أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحاق الراوندي، المشهور بابن الراوندي الملحد، وقد حكي عن جماعة أنه تاب عند موته عما كان منه وأظهر الندم. انظر: الفهرست لابن النديم، ص ٢١٥.

١١ في النسخة «و» ساقطة.

١٢ محمد بن شبيب، ويكنى بأبي بكر، ولما قال بالارجاء تكلم عليه المعتزلة بالنقض، كان محمد بن شبيب من أصحاب النظام، إلا أنه خالفه في الوعيد، وفي المنزلة بين المنزلتين، وقال: صاحب الكبيرة لا يخرج من الإيمان إلا بمجرد ارتكاب الكبيرة، ذكره الشهرستاني في المرجئة. انظر: المنية والأمل للقاضي عبد الجبار، ص ٦١؛ الملل والنحل للشهرستاني، ١/٢٩، ٥٩.

١٣ أحمد بن الحسين القاضي أبو سعيد البردعي، انتهت إليه مشيخة للحنفية ببغداد، أخذ عن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة، وعن أبي علي الدقاق. وتفقه عليه أبو الحسن الكرخي وأبو طاهر الدباس، توفي سنة ٣١٧. الجواهر للقرشي، ١/٦٦؛ الفوائد الهية للكنوي، ص ١٩.

١٤ عبيد الله بن عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي، صاحب كتاب الأسرار، وتقويم الأدلة، وأول من وضع علم الخلاف. قال السمعاني: كان من كبار الحنفية الفقهاء، ممن يضرب به المثل، توفي ببخارى سنة ٤٣٦ هـ. انظر: الجواهر للقرشي، ١/٣٣٩.

١٥ عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله أبو منصور، الفقيه الشافعي وتوفي سنة ٤٢٠ هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٥/١٣٦.

بالاستيعاب إذا خُصَّ منه واحد لا يبقى عامًّا حقيقةً. وبعد الخصوص هل يبقى حجةً؟ فيه اختلاف كثير. وصيغة الجمع بدون «الألف واللام» يتناول الثلاثة فصاعدًا، ولا يتناول ما دونها، فأقلُّ الجمع الصحيح ثلاثةٌ عندنا، وقال أصحاب الشافعي والأشعرية: أقلُّ الجمع الصحيح اثنان.

وأما الخاصّ: فهو الواحد معيّنًا كان أو مبهمًا، فالمعَيّن كقوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٤٨/٢٩]، والمُبهم كقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقِيَّةٍ﴾ [النساء: ٩٢/٤].

وحكم الخاصّ: ثبوت الحكم فيما يتناوله النصّ الخاصّ قطعًا عند مشايخ العراق، وبه أخذ القاضي أبو زيد ومن تابعه. وعلى قول مشايخ سمرقند، وأصحاب الشافعي ثبوت الحكم ظاهرًا.

وتخصيص اللفظ العامّ في الجمع المنكّر إلى أن يبقى الثلاث يكون تخصيصًا فإن بقي أقلّ منه^{١٦} فهو نسخ، فلا يجوز إلا بما يجوز به النسخ. وهذا على قول من يعتبر الاجتماع دون الاستيعاب؛ قالوا: فإن كان في الجمع المعرف يجوز إلى أن يبقى الواحد. فأما من اعتبر الاستيعاب فالتخصيص إلى أن يبقى الواحد تخصيص أيضًا عندهم. وتخصيص اللفظ العامّ في موضع الخبر جائز عند عامة الفقهاء، وقال بعضهم: لا يجوز في خبر من لا يجوز عليه الكذب.

واللفظ العامّ: إذا استعمل بطريق المجاز لا عموم له عند بعضهم، وقال عامتهم: له عموم. والمقتضى لا عموم له عندنا خلافاً للشافعي. والقياس لا يجوز تخصيصه عندنا، خلافاً للشافعي. ودلائل الخصوص أربعة: الصفة، والشرط، والغاية، والاستثناء؛ «أكرمُ الرجال الطوال»، «أكرمُ الرجال إذا دخلوا المسجد»، «أكرمُ بني تميم إلى شهر رمضان»، «أكرمُ أهل هذه السكة إلا زيدًا»^{١٧}.

والاستثناء المتّصل صحيح بالإجماع، والمنفصل ليس بصحيح عند عامة الفقهاء. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: هو صحيح، وبه قال بعض الناس. واستثناء الشيء من جنسه استثناء

١٦ في أصل المخطوطة سقطت حرف الهاء.

١٧ جاءت هذه الأمثلة بلفظ ونشر مرتب، فجملة «أكرمُ الرجال الطوال» مثال للتخصيص بالصفة، و«أكرمُ أهل هذه السكة إلا زيدًا» مثال للتخصيص بالاستثناء.

حقیقةً، ومنْ خلاف جنسه كذلك عند بعضهم، وهو مجاز لا حقيقةً عند بعضهم. واستثناء الكثير من القليل استثناء صحيح عند عامة الفقهاء، وقال بعضهم: لا يصح.

والجمل المعطوفة بعضها على بعض بحرف الواو، وكل جملة كلام تام بنفسه، وألحق الاستثناء بآخره بأن قال: «فلان علي ألف ولفلان علي ألف إلا خمسمائة»، فالاستثناء^{١٨} من الآخر عندنا، وعند الشافعي من الكل، ويصرف ذلك إلى اختلافهم في المحدود في القذف إذا تاب. فإن قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور: ٥] استثناء، وأُخْتَلِفَ في ذلك، فعندنا هو من قوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، وعنده من كل ما في الآية.

وتخصيص العام بالقياس جائز عند المعتزلة،^{١٩} وإن لم يُخصَّ منه شيء؛ لأنَّ القياس قطعيٌّ عندهم، فإنَّ كلَّ مجتهد مصيب على أصلهم. وقال مشايخ العراق: لا يجوز؛ لأنَّ العامَّ دليل قطعيٌّ عندهم، والقياس ليس كذلك. على قياس قول أصحاب الشافعي يجوز؛ لأنَّ العامَّ عندهم ليس بقطعي. وأما على قول مشايخ سمرقند الأصحَّ أن لا يجوز؛ لأنَّ العامَّ وإن كان فيه احتمال ولكن الاحتمال في القياس أكثر، وتخصيص الدليل السمعي بالسمعي إذا كان مثله يجوز؛ كتخصيص الكتاب بالكتاب، وتخصيص الخبر المتواتر بالخبر المتواتر، وتخصيص الكتاب بالخبر المتواتر، والمتواتر بالكتاب.

وإذا ورد النصان؛ عامٌّ وخاصٌّ، وعرف تاريخهما، والخاص سابق، والعام متأخر، انتسخ الخاص به. وإن كان على القلب انتسخ العام بقدر الخاص، ويبقى الباقي، وإذا وردا معاً يبنى العام على الخاص على طريق البيان؛ فيكون المراد من العام ما وراء الخصوص. وهذا قول مشايخ العراق، وهو قول القاضي أبي زيد، ومن تابعه. وقال الشافعي: يُبْنَى العام على الخاص في الفصلين حتى أن الخاص إذا كان سابقاً، والعام لاحقاً، يكون الخاص مُبَيَّنًا للعام، ويكون المراد من العام ما وراء قدر المخصوص بطريق البيان، لا أن العام المتأخر ينسخ الخاص. وعلى قول مشايخ سمرقند يَتَوَقَّفُ في حق الاعتقاد، ويُعْمَلُ بعموم العام.

وخصوص آخر الكلام العام في بعض ما يتناوله النص لا يوجب سلب عموم أوله عند عامة الفقهاء، وقال: ^{٢١}يوجب.

١٨ في أصل المخطوطة بالواو.

١٩ قال به أبو هاشم وأبو الحسين البصري. المعتمد لأبي الحسين البصري، ٢/ ٢٧٥.

٢٠ في المخطوطة: «لأن»، وما أثبتناه من ميزان الأصول. انظر: ميزان الأصول لسمرقندي، ١/ ٤٩١.

٢١ أي: قال بعض أصحابنا: إنه يوجب، ويصبر النص العام خاصاً من الابتداء في حق من يصح الخصوص في حقه. انظر: ميزان الأصول لسمرقندي، ١/ ٤٩٥.

والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عند عامة الفقهاء. وقال أصحاب الشافعي: يصير العام خاصا بالسبب. وقال عامة أهل اللغة وأهل الأصول: بثبوت اسم المشترك، وأنكر ذلك بعض أهل الأدب وبعض الفقهاء.

والاسم المشترك عند أهل الأصول: هو ما يتناول شيئاً واحداً من الأشياء المختلفة أو المتضادة عيناً عند المتكلم وهو مجهول عند السامع، وهو خلاف العام، فإنه^{٢٢} يتناول الأشياء من جنس واحد لمعنى يشمل الكل، وهو خلاف المطلق أيضاً؛ فإنه^{٢٣} يتناول الواحد غير عين شائعاً في الجنس، يتعين ذلك باختيار من فوّض إليه.

والمشترك: يعمّ في موضع النفي عند من قال بعمومه في موضع الإثبات. وأما عند من لا يقول بعمومه في الإثبات لا يعمّ في نفي، وقيل يعم^{٢٤}.

والظاهر: هو اللفظ الذي انكشف معناه اللغوي، واتضح للسامع من أهل اللسان بمجرد السماع من غير تأمل، كقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، هو ظاهر في الإحلال والتحريم.

والنص: هو الظاهر الذي سبق الكلام له، كهذه الآية في التفرقة بين البيع والربا.

والمفسر: ما ظهر به مراد المتكلم للسامع من غير شبهة لإتقاطع احتمال غيره بوجود الدليل القطعي على المراد. ويسمى أيضاً مبيناً ومفصلاً.

والمؤول: ما تعين عند السامع من بعض وجوه المشترك، فالمجمل والمشكل بدليل غير مقطوع به.^{٢٥}

٢٢ أي: العام.

٢٣ أي: المطلق.

٢٤ قال السمرقندي: «فإنه إذا قال: «ما رأيت العين اليوم» وأراد نفي رؤية الشمس، وقد رأى واحداً من أشرف البلد الذي يسمى «عيناً» لا يكون كاذباً في خبره، فلم يعمم بطريق الضرورة» انظر: الميزان للسمرقندي، ١/ ٥١٨. قال في التيسير: «على هذا القول فرع في وصايا الهداية، وفي المبسوط حلف: لا أكلم مولاك، وهو مشترك بين المُعْتَقِ والمُعْتَقِ وله موالٍ أعلنون يشملهم اللفظ بالمعنى الأول موالٍ أسفلون يشملهم بالمعنى الثاني أي: أي واحد من الفريقين كلهم الخالف حث، لأنَّ المُشْتَرَكِ فِي النِّفْيِ يعمّ كل فرد من كل واحد من مفاهيمه وهو المُخْتَار». انظر: المبسوط للسرخسي، ٩/ ٢٣؛ تيسير التحرير لأمير بادشاه، ١/ ٢٣٥.

٢٥ قال السمرقندي: «المؤول: هو ما تعين عند السامع بعض وجوه المشترك، بدليل غير مقطوع به. وكذا المجمل، والمشكل، إذا صار المراد بهما معلوماً من حيث الظاهر بدليل غير مقطوع به.» الميزان للسمرقندي، ١/ ٥١٨.

والمُحكَّم: ما أُحكِمَ المرادُ به قطعاً، وهو نوعان، أحدهما: ما لا يحتمل التبدُّل والانتساخ أصلاً، وهو الدلائل العقلية القائمة على حدوث العالم، وقَدَم الصانع، وتوحيده، ونحو ذلك. والثاني: الدلائل السمعية القطعية بعد وفاة النبي عليه السلام.

والخفي: خلاف الظاهر، والنص، والمفسر، وهو اللفظ الغريب، والمجاز الدقيق.

وأما المُشكِّل فهو ما دخل في أشكاله أي: أمثاله، وهو اللفظ الذي اشتبه مراد المتكلم فيه للسامع مع وُضوح معناه اللغوي. [٣٦/و]

وأما المُجْمَل: فهو اللفظ الذي يحتاج إلى البيان في حق السامع مع كونه معلوماً عند المتكلم. ولفظة المشايخ فيه: هو ما لا يطاوع العمل به إلا ببيان يقترن به.

وأما المتشابه: فما اشتبه مراد المتكلم على السامع بوقوع التعارض ظاهراً بين الدليلين السمعيين المتماثلين من كل وجه، بحيث لا يُعرَف ترجيح أحدهما على الآخر، فيجب التوقف فيه.

وحكم الظاهر: وجوب العمل لِمَا وُضِعَ له اللفظ ظاهراً لا قطعاً، ووجوب الاعتقاد بحقيقة ما أراد الله تعالى في ذلك.

وأما الخفي، والمجمل، والمشكِّل، والمُشكَّر إذا لَحِقَها البيان إن كان بدليل قطعي يسمَّى «مفسراً». وحكمه: وجوب العمل والاعتقاد قطعاً، فإذا ثبت بدليل راجح يسمَّى «مؤوِّلاً»، ويجب العمل به ظاهراً مع اعتقاد حقيقة مراد الله تعالى فيه مبهماً لا عيناً.

وحكم المتشابه: وجوب الاعتقاد أنَّ ما هو مراد الله تعالى فيه حق مع وجوب الاعتقاد على أنَّ ما هو ظاهر غير مراد، وأنَّ اعتقاد ظاهره هوَى وبدعة، وهو آياتُ ذكر اليد، والوجه، والساق، والاستواء على العرش، ونحو ذلك. وعن محمد بن حسن -رحمه الله- أنه سُئِلَ عن الآيات والأخبار الواردة في صفات الله تعالى ما يُؤدِّي ظاهرها إلى التشبيه؟ فقال: نَمَرُها كما جاءت، ونُؤْمَنُ، ولا نقول: «كيف، وكيف؟» وهو مذهب مالك بن أنس، وابن المبارك. وعمامة أصحاب الحديث هؤلاء يقولون: لا يعلم المتشابه إلا الله، كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، وهؤلاء يتأولون من قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ [آل عمران: ٧]. وقال بعض العلماء من أهل الأصول والمفسرين -وهو المروي عن ابن عباس رضي الله

عنهما-: أنه يصرف المتشابه إلى المحكم، ويؤول^{٢٦} تأويلًا لا يناقض دلائل العقل والآيات المحكمة، فإن احتمل وجوهًا لا يقطع على واحد منها عينا، وهم لا يجهلون^{٢٧}. والراسخون للعطف.

ولا خلاف أنه لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة إلى البيان، وهو وقت وجوب العمل به. فأما التأخير عن وقت الخطاب إلى مجيء وقت وجوب العمل به فأكثر العلماء جؤزوا ذلك، وقال المتأخرون من المعتزلة: لا يجوز، وكذا المشكل والمشارك.

وأما تخصيص العام وتقييد المطلق، قال مشايخ العراق: لا يجوز التأخير، وقال أصحاب الحديث -رضوان الله عليهم أجمعين- ومشايخ سمرقند: يجوز.

والحقيقة: هو الاسم الموضوع على الشيء المستقر في محله. والمجاز: هو الاسم الذي تعدى عن محله الموضوع له إلى غيره. وقيل الحقيقة: ما انتظم لفظه معناه^{٢٨} من غير زيادة، ولا نقصان، ولا نقل. والمجاز: ما لا ينتظم لفظه معناه إما لزيادة أو نقصان أو لنقل عن موضعه. فالزيادة كـ«الكاف» في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ﴾ [الشورى: ١١]. والنقصان [كما] في قوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أي: أهل القرية. والنقل كإطلاق اسم الأسد على الشجاع. وإطلاق اسم الكل على البعض، والبعض على الكل مجاز، وفي أحدهما زيادة وفي الآخر نقصان. والصحيح أن يقال الحقيقة: ما وَصَعَه واضع اللغة في الأصل. والمجاز: ما استعمل في غير ما وضع له لمناسبة بينهما في الصورة، والمعنى اللازم المشهور. والعلامة في هذا أن الحقيقة لا تسقط عن المسمى، ويكذب نافيها. والمجاز: ما يجوز نفيه عن الاسم كاسم الأب للجد. والحقيقة والمجاز لا يجوز أن يكونا مرادين بلفظة واحدة في حالة واحدة، والمجاز له عموم كالحقيقة.

اللغات كلها في الأصل اصطلاحية عند عامة المعتزلة، وبعض الفقهاء. وقال عامة المتكلمين من أهل الحديث، وعامة المفسرين، والفقهاء من أهل الحديث -رضوان الله عليهم

٢٦ في أصل المخطوطة: «تأول»، وما أثبتناه في المتن من الميزان للمسرقندي، ١/٥٣٤.

٢٧ «وهم» أي: والحال أن الذين يقبلون تأويل المتشابهات لا يجهلون أنه لا قطع في وجوه المتشابه.

٢٨ هكذا في أصل المخطوطة، وفي الميزان: الحقيقة ما انتظم لفظها معناها، وهذا التعريف مروى عن أبي عبد الله البصري في المعتمد: وقد حد الشيخ أبو عبد الله -رحمه الله- أولا الحقيقة: بأنه ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة، ولا نقصان، ولا نقل. انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري، ١/١٣١؛ الميزان للمسرقندي، ١/٥٤٣.

أجمعين-: إنها توقيفية. وقال بعض أهل التحقيق: لا بدّ أن يكون لغة الواحد^{٢٩} توقيفية، ثم اللغات الأخر في حدّ الجواز تكون توقيفيةً واصطلاحيةً.

واللفظ المستعار: يعمل بنفسه عندنا، وهو قول عامة أهل الأصول. وقال الشافعي -رحمه الله تعالى-: الاسم الذي قام هذا مقامه، وهي مسألة الكنايات، إنها رجعيةً عنده؛ لأنها قامت مقامَ لفظة الطلاق، وعندنا بوائن^{٣٠}؛ لأن اللفظ «أنت بائن»، و«أنت بته»، و«أنت حرام».

والمجاز: يجري بالألفاظ الشرعية في البيع^{٣١} والهبة والنكاح والطلاق ونحوها عند عامة الفقهاء. وقال بعض الفقهاء: لا يجري.

والصريح: اسم لما هو ظاهر المراد عند السامع بحيث يسبق إلى أفهام السامعين، نحو قوله: «أنت حر، أنت طالق».

والكناية: اسم لما استتر مراد المتكلم به من حيث اللفظ، ككنايات الطلاق. وقال أهل الأصول: الكناية: أن يُذكر لفظ دالّ على الشيء لغةً، ويُراد به غير المذكور لملازمة بينهما [و] مجاورة^{٣٢} خاصة، كالغائط والاستنجا. والكناية من باب المجاز عند بعضهم، والصحيح أنه ليس بمجاز.

والحقيقة نوعان: صريح وكناية. والمجاز أيضا نوعان: صريح وكناية. والمجاز يعمل بنفسه، [٣٦/ظ] والكناية يراد بها غيرها.

والمطلق: ما يكون متعرّضاً للذات دون الصفات.

والمقيّد: ما يكون متعرّضاً للذات الموصوف بصفة.

وإشارة النص: ما عُرِف بنفس الكلام بنوع تأمّل، ولم يكن الكلام سيّق له.

٢٩ هكذا في أصل المخطوطة، وفي الميزان: لغة واحدة. انظر: الميزان للسمرقندي، ١/٥٦٥.

٣٠ البوائن: جمع البائن، انظر: تاج العروس للزبيدي، ٣٤/٣٠١.

٣١ هكذا في أصل المخطوطة، وفي ميزان الأصول: المجاز يجري في الألفاظ الشرعية من البيع... إلخ. انظر: ميزان الأصول للسمرقندي، ١/٥٦٩.

٣٢ في الميزان: ومجاورة، بحرف العطف، ولا بد منها، ويبدو أنها سقطت عند النسخ. انظر: الميزان للسمرقندي، ١/٥٧٢.

وأما دلالة النص: فعند بعضهم: هو والقياس سواء؛ لأنه إثبات مثل حكم النص في غيره بمثل ذلك المعنى. وقيل: القياس لا يُعرَف إلا بالتأمل. فأما دلالة النص فإنه يوقف عليه من غير تأمل، وهو كَحُرْمَةِ التَأْيِيفِ، [فهو] تحريمٌ لِمَا فوقه في الأذى.

والإضمار: ما زيد على ظاهر الكلام بما لا يصحّ الكلام بدونه لتصحيحه، كما في قوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

والاقتضاء: كذلك عند بعضهم، والصحيح أنه غيرُه، والإضمار من باب الحذف والاختصار وهو مذكور لغته، وله عموم. والمقتضى ليس بمذكور لغته، بل يجعل ثابتاً ضرورة صحة الشيء، وهو يثبت بقدر الضرورة، ولا عموم للمقتضى عندنا، خلافاً للشافعي - رحمه الله -.

فصول خمسة متقاربة فيها اختلاف^{٣٣}:

[أحدها]: النص إذا أثبت حكماً في مسمى باسم علم هل يدل على نفي الحكم فيما عداه، كقوله: «في خمس من الإبل شاة»^{٣٤}، هل يدل على نفيه عن البقر والغنم؟

والثاني: إذا أثبت لحكم^{٣٥} في موصوف بصفة هل ينفي ذلك عن غير الموصوف به؟ كقوله: «في خمس من الإبل السائمة شاة»، هل ينفي ذلك عن غير السائمة؟

والثالث: إذا أثبت حكماً معلماً بشرط صحيح هل ينفي ذلك بدون ذلك المشروط؟ كقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً﴾ [النساء: ٤ / ٢٥] الآية.

والرابع: إذا أثبت حكماً مقدراً بمقدار هل ينفي الزيادة والنقصان؟ كقوله: ﴿الزَّائِنَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢٤ / ٢]، هل ينفي الزيادة على المائة، والنقصان عنها؟

والخامس: إذا أثبت حكماً موقتاً إلى زمان معلوم هل ينفيه بعد مُضِيِّ ذلك الوقت؟ كقوله: ﴿ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، هل ينفي صوم الليل؟ وعندنا في الفصول كلها لا يُوجِبُ النفي، ويتوقف ذلك على دليل شرعي للنفي والإثبات، وعند المعتزلة يقف ذلك على

٣٣ في ميزان الأصول: «فصل في الوجوه التي اختلف فيها: أنها ملحقة بالأحكام الثابتة باللفظ والعبارة أم لا؟ وهي فصول، خمسة منها متقاربة...». ميزان الأصول للسمرقندي، ص ٥٨٩ / ١.

٣٤ صحيح البخاري، الصلاة ٣٨.

٣٥ أي: إذا أثبت النص حكماً.

الدليل العقلي، إن نفاه انتفى، وإن أثبتته ثبت، وعند الشافعي يُوجِبُ النفي. وأصحاب الشافعي سمّوا هذا دليلَ الخطاب، ومفهومَ الخطاب.

والمطلق: لا يحمل على المقيد عندنا خلافاً للشافعي.

والقران في اللفظ لا يُوجب القران في الحكم عند عامة أهل الأصول، وقال بعض الفقهاء: يوجب، وهو فيما إذا دخل الواو بين جملتين تامتين، كاحتجاج بعضهم كقوله^{٣٦}: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] [على] أن الزكاة لا تجب على الصبي والمجنون كالتي قرنتَ بها، وهي الصلاة.

[مباحث السنّة]

والسنّة أنواع ثلاثة: من حيث القول، ومن حيث الفعل، ومن حيث السكوت.

أما القول: فيما أخبره عن الله تعالى بوحى غير متلو أنه كذا، أو هو أمر، ونهى بنفسه، فهو ثابت، وهو حجة. وخبره صدق؛ لأنه معصوم عن الكذب والغلط، لكن إنما تبلغ إلينا سنّته بخبر الرواة. ونبين تفسير الخبر وأنواعه. فأما الخبر: هو^{٣٧} كلام عَرِي عن معنى التكليف، وهو ينقسم إلى صدق وكذب. فالصدق: هو التكلّم بالمُخْبَر به على ما هو به، والكذب: هو التكلّم بالمُخْبَر به، لا على ما هو به.

وأخباره - عليه السلام - ثلاثة أقسام: الخبر المتواتر، والخبر المشهور، والخبر الواحد.

فالمتواتر: هو المُتَّصِل بنا عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قطعاً وقيناً بحيث لا يتوهم شبهة الانقطاع. وشرطه: أن يروي قوم عن قوم لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب عادةً، ابتداءً وانتهاءً، وفيما بينهما، بأن يكون أوّله كآخره، وآخره كأوّله، وأوسطه كطرفيه، وأنّه يُوجب العلم قطعاً بنفسه من غير قرينة عند عامة الفقهاء والمتكلّمين. وقال النّظام^{٣٨} من المعتزلة: إنّه لا يوجب العلم بنفسه لكن بقرينه، وكذا قال في خبر الواحد. وقال عامّتهم: أنه

٣٦ هكذا في المخطوطة، والصحيح: بقوله.

٣٧ في أصل المخطوطة: «و» بدلا من هو، وهو خطأ بين.

٣٨ شيخ معتزلة البصرة، صاحب التصانيف، أبو إسحاق إبراهيم بن سيار مولى آل الحارث بن عباد، الضبيعي، البصري، المتكلم. تكلم في القدر، وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ. توفي ٢٣١ هـ. سير أعلام النبلاء للذهبي ١٠/٥٤١.

يوجب علماً ضرورياً. وقال الكعبي^{٣٩}: يوجب علماً استدلالياً، وهو قول بعض المتأخرين من المعتزلة.

وأما الخبر المشهور: فهو اسم لخبر كان من الأحاد في الابتداء، ثم اشتهر فيما بين العلماء في العصر الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب. وقيل: هو ما تلقته العلماء بالقبول. ولا رواية عن أصحابنا في حكمه. قال بعضهم: إنه يوجب علمَ الظمائية، لا علم اليقين، وهو اختيار القاضي أبي زيد. وقال عامة مشايخنا: إنه يوجب علماً قطعياً. وعند بعضهم يُكفر جاحده. وقال عيسى بن أبان: "يُضلل جاحده، ولا يكفر، وهو الصحيح.

فأما خبر الواحد: فهو الذي يرويه واحد عن واحد. وفي عرف الفقهاء: هو عبارة عن خبر لم يدخل في حدّ الاشتهار، وإن كان الراوي اثنين، أو ثلاثة، أو عشرة. وشرائط ثبوته وقبوله: الإسلام، والعقل، والعدالة، والضبط، هذا بالإجماع. وأما البلوغ فليس بشرط العمل. وقيل: هو شرط القبول عند بعضهم شرط^{٤١} وعند بعضهم ليس بشرط. وبرواية^{٤٢} أهل الأهواء والبدع تُقبل عند بعضهم، ولا تقبل عند بعضهم. وقيل: لا تقبل إذا كان هو يَكفر به.

[٣٧/و]

ومن شرط قبوله أن يكون موافقاً للدليل العقلي، فإن خالفه لم يقبل، كالأخبار الواردة في التشبيه. ومن شرطه أن يوافق الكتاب والسنة المتواترة والإجماع. ومن شرطه أن يرد في باب العمل. فأما في الاعتقاد لم يكن حجة. ومن شرطه أن لا يكون في حادثة يعمّ به البلوى، كالوضوء لمس الذكر، وبما مست النار، والاعتسال لحمل الجنابة.

والإسناد ليس بشرط عندنا،^{٤٣} خلافاً للشافعي. وقال عيسى بن أبان: إذا كان الراوي صحابياً، أو تابعياً، أو من تبع التابعين، أو حافظاً معروفاً في كل عصر يقبل، وإلا فلا.

ونقل الحديث بالمعنى هل يجوز؟ إن كان لفظاً مشتركاً، أو مجملاً، أو مشكلاً لا تجوز إقامة لفظ آخر مقامه بالإجماع. فإن كان لفظاً ظاهراً مفسراً بإقامة لفظ آخر كالجلوس مكان

٣٩ أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي العالم المشهور، كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية، وهو صاحب مقالات، توفي ٣٢٧هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان، ٤٥/٣.

٤٠ عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى، الإمام الكبير، تفقه على محمد بن الحسن. ومن تلاميذه أبو حازم القاضي أستاذ الطحاوي، توفي ٢٢١. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٤٠١/١.

٤١ هكذا في أصل المخطوطة، وهي هنا زائدة.

٤٢ هكذا في أصل المخطوطة، والصحيح: ورواية.

٤٣ يعني: يقبل الخبر المرسل.

القعود تجوز عند أصحابنا، وهو ظاهر مذهب الشافعي -رحمه الله-، وعن الحسن البصري^{٤٤}؛
-رحمه الله- كذلك. وقال بعض أصحاب الحديث: لا تجوز.

وخبر الواحد إذا ورد مخالفاً لنصّ عامّ، أو متواتر عامّ، أو ورد مخالفاً للقياس يترك، أو
يخص به العامّ، ويعارض القياس، هو بناءً على أن العلم بالعامّ هل يثبت قطعاً؟ وقد مرّ.

والراوي إذا عمل بخلاف ما روى هل يقدر في صحّة ما روى؟ قال الكرخي: لا يقدر،
ويكون محجوجاً بالحديث كغيره. وقال أكثر أصحابنا -وهو قول الشافعي-: يحمل ذلك على
معرفة بنسخ الحديث، أو تخصيصه، أو تأويله. والعدد ليس بشرط لقبوله، وقال بعضهم: يشترط
عدد الاثنتين.

وإذا قال الصحابي: أمرنا أن نفعل كذا، ونهينا عن كذا. قال الكرخي: هذا لا يدلّ على أن
الأمر هو النبي -عليه السلام-، ولا يكون حجّة. وقال عامة مشايخنا: يكون حجّة. والظاهر أن
الأمر والنهي من رسول الله -صلى الله عليه وسلم-. وأجمعوا أنه لو قال: أُوجِب علينا كذا،
أو حُرّم علينا كذا، أو أُبيح لنا كذا، أو من السنّة كذا، أن ذلك كلّه من رسول الله -صلى الله عليه
وسلم-.

وخبر الواحد يُوجب العمل دون العلم قطعاً، بل علم غالب الرأي^{٤٥}، وأكثر الظن. وقال
بعض أصحاب الظواهر: يوجب العلم والعمل جميعاً. وقال بعض المعتزلة: لا يجب العمل به في
الشرعيات، ويجب العمل به في العقليات. وهل يُقبل خبر الواحد في الحدود والعقوبات؟ قال
بعض مشايخنا: يُقبل، وقال بعضهم: لا يقبل، وعن أبي يوسف -رحمه الله- في الحدود روايتان.

وأما السنّة من حيث الفعل ففعل النبي -عليه السلام- ينقسم قسمين، أحدهما: ما خرج بياناً
لمجمّل الكتاب، فحكمه حكم الكتاب في الوجوب، والندب، والحرمة، والكرهية. والثاني: ما
ليس ببيان، وهو نوعان، أحدهما: ما عرف بقريته أنه واجب، أو كذا، والثاني ما لم يتم الدليل
عليه. واختلفوا به^{٤٦}: هل يجب علينا الاقتداء في مثله؟ قالت الواقفية^{٤٧}: يتوقّف فيه عملاً واعتقاداً،

٤٤ أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، كان من سادات التابعين، وأفتى في زمن الصحابة، وزاحمهم في الفتوى. انظر:
الكتائب للكفوي، ١/ ٢٨٤.

٤٥ أي: يوجب علم غالب الرأي.

٤٦ هكذا في أصل المخطوطة، والصحيح: فيه.

٤٧ وهو قول الصيرفي وأكثر المعتزلة والرازي. انظر: المحصول للرازي، ٣/ ٢٣٠.

فإن قام دليل الوجوب عليه لا على الخصوص، أو أنه مباح له لا على الخصوص وجب علينا متابعتة، فإن ثبت الخصوص في حقه، كقيام الليل، وحل تسع نسوة، لم يلزمنا متابعتة. وقال مشايخ العراق: يُحمل على الإباحة بدليل، بخلاف أوامره ونواهيه؛ أنها محمولة على الوجوب إلا بدليل. وقال مشايخ سمرقند: إنها محمولة على الوجوب عملاً، ويتوقف في الاعتقاد عيناً، لكن يعتقد مع الإبهام أن ما أراد الله به حق، كما قالوا في أقواله. واختلف أصحاب الحديث وفقهاء أصحاب الشافعي في ذلك، فمن قال: إن أمره على الوجوب إلا بدليل، قالوا: أفعاله كذلك، فمن قال منهم بالتوقف: توقف ههنا، ومن قال منهم بالندب قال: بالندب ههنا، ومن قال بالإباحة منهم قال: بالإباحة ههنا. وأما أفعاله في حقه فمباحة لا محالة.

[مبحث الاجتهاد]

والاجتهاد في الأحكام الشرعية فيما لم يوح إليه نصاً هل هو سنته، وهل هو جائز عليه [صلى الله عليه وسلم] أم لا؟ قال عامة أهل الأصول: إنه جائز عليه، وهو مأمور به أيضاً، وهو مروى عن أبي يوسف والشافعي -رحمهما الله-^{٤٨}. وقال بعضهم: إنه غير جائز عليه فضلاً عن الأمر به. وقال بعضهم: إنه في حد الجواز لكنه مأمور بانتظار الوحي في الحوادث، فإن لم يرد الوحي كان ذلك دالة الإذن بالاجتهاد فيه. وقال بعضهم: إنه جائز عليه عقلاً، لكنه غير متعبد به شرعاً.

وهل يجوز للعالم المجتهد في عصر النبي -عليه السلام- أن يجتهد في حال حضرته أو غيبته؟ قال أكثر العلماء: يجوز لمن كان بعيداً عنه، وقال بعضهم: لا يجوز. وقال بعضهم: يجب التوقف في جواب هذه المسألة. وقال بعضهم -وهو الأصح-: إن كان في حال يفوت حكم الحادثة بالرجوع إلى النبي -عليه السلام- في السؤال عنه يجوز له الاجتهاد وإلا فلا. وأما بحضرته قال بعضهم: يجوز له الاجتهاد بإذنه -عليه السلام- له بذلك. وقال بعضهم: لا يجوز إلا بصريح الإذن في حادثة مخصوصة بطريق الوحي لمصلحة في ذلك.

[مبحث شريعة من قبلنا]

وشريعة من قبلنا هل تزلزنا؟ وصورته ما عُرِفَ ذلك بالنص في كتابنا من غير إنكار، أو بقول رسولنا من غير إنكار، ولا نسخ، ولا يثبت ذلك بقول أهل الكتاب، ولا بقول من أسلم منهم. وحكمه: قال بعض أهل الأصول: لا يلزمننا، وقال بعضهم: يلزمننا ما لم يثبت نسخه بكتاب، أو سنة. وبه قال كثير من أصحابنا وأصحاب الشافعي. وقال بعضهم: لا يلزمننا إلا شريعة إبراهيم -عليه السلام-. وقال مشايخنا ورأسهم الإمام أبو منصور: ما عُرِفَ بقاؤه من شريعة من قبلنا بكتابنا، أو بقول رسولنا يصير شريعة لرسولنا، يلزمه [عليه السلام] ويلزمننا على أنه شريعة، لا أنه شريعة من قبلنا، وهو مذهب أصحابنا؛ فإن محمداً -رحمه الله- احتج بجواز^{٤٩}، قسمة الشرب بقصة صالح -عليه السلام-؛ أن الله تعالى نصّ عليه من غير إنكار، فصار شريعةً لنبينا.

[مبحث تقليد الصحابي]

وتقليد الصحابي هل يجب [على] التابعي المجتهد؟ لا رواية عن أصحابنا إلا ما روي عن أبي حنيفة -رضي الله عنه- أنه قال: إذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم، وإذا جاء التابعون زاحمتهم^{٥٠}. وقال أبو سعيد البردعي: تقليد الصحابي واجب يُتْرَكُ به القياس، وعليه أدركننا مشايخنا. وقال الكرخي -رحمه الله-: لا يجوز تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس. وقال بعض مشايخنا: لا يجب تقليد الصحابي إلا أن يكون قوله موافقاً للقياس. وللشافعي فيه قولان، وأكثر أصحابه على أنه لا يجب تقليده. وقال الإمام أبو منصور^{٥١} -رحمه الله-: تقليد الصحابي واجب إذا كان من أهل الفتوى. ولم يوجد خلاف ذلك من أقرانه.

وإذا اختلفوا وجب ترجيح قول البعض بالدليل، وهو الأصح. وقال بعضهم: يجب تقليد الخلفاء الراشدين. صورة المسألة: أن الصحابي إذا ورد عنه قول في حادثة لا يحتمل الاشتهار

٤٩ الصحيح: لجواز، كما هو في الميزان للسمرقندي، ٢/٦٨٨.

٥٠ فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه لابن أبي العوام، ص ٩٧.

٥١ قال الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ [التوبة: ٩/١٠٠]: وفيه دلالة جواز تقليد الصحابة، والاتباع لهم، والافتداء بهم؛ لأنه مدح -عز وجل- من اتبع المهاجرين، والأنصار بقوله: (وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ)، ثم أخبر عن جملتهم أن الله راضي عنهم دل -والله أعلم- أن التقليد لهم لازم، والافتداء بهم واجب، وإذا أخبروا بخبر أو حدثوا بحديث يجب العمل به، ولا يسع تركه، والله أعلم بذلك. تأويلات أهل السنن للماتريدي، ٥/٤٦١.

فيما بينهم، وإن كان لا يقع به البلوى للكُلِّ ثم ظهر فعله في التابعين، ولم يرو عن صحابي آخر خلافه، وهذا قول الصحابي، فإن كانت الحادثة فيما يشتهر، ويعمّ به البلوى، أو يشتهر به مثلها بين الخاص، ولم يظهر خلاف غيره، فهذا إجماع يجب العمل^{٥٢}.

[مباحث الإجماع]

وأما الإجماع فهو عند أهل الأصول: اجتماع آراء جميع أهل الإجماع على حكم من أمور الدين، عقلي أو شرعي، وقت نزول الحادثة. ولوجود أهلية الإجماع شرائط: بعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه؛ فمنها: العقل، والبلوغ، والإسلام، والعدالة، وكونه من أهل الاجتهاد والفتوى في الأحكام الشرعية، وكونه من أهل السنة والجماعة، ومنها اجتماع جميع أهل الاجتهاد وقت وقوع الحادثة عند عامة العلماء حتى لا ينعقد إجماع الصحابة مع خلاف واحد منهم. وكذا في عصر. وقال بعضهم: إجماع الأكثر شرط ولا عبرة لمخالفة الأقل.

ومن بلغ درجة الاجتهاد من التابعين في زمن الصحابة - رضي الله عنهم - هل ينعقد إجماع الصحابة مع خلافه؟ قال عامة العلماء: لا ينعقد، وقال بعضهم: ينعقد.

وانقراض العصر: وهو موت جميع أهل الاجتهاد عند عامة العلماء ليس بشرط لانقراض الإجماع، وكونه حجة. إذا أجمعوا على حكم، ومضت مدة التأمل، لا يحلّ لواحد منهم أن يرجع عن قوله، ولا لِمَنْ جاء بعدهم. وقيل: عند الشافعي^{٥٣} انقراض العصر شرط، للواحد أن يرجع قبل موت الباقيين، ولكن لا يحلّ لأهل العصر الثاني خلافهم.

والخلاف المقرّر بين أهل الاجتهاد في العصر الأوّل هل يمنع انعقاد الإجماع في العصر الثاني بعده؟ عند أصحابنا لا يمنع، وعند عامة أصحاب أهل الحديث من الفقهاء والمتكلمين يمنع، وتبقى المسألة اجتهاديةً أبداً.

٥٢ المسألة في الميزان هكذا: «وصورة المسألة: أن الصحابي إذا ورد عنه قول في حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة، بأن كانت مما لا تعم به البلوى والحاجة للكل، ولم يكن من باب ما يشتهر عادة، ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين، ولم يرو عن غيره من الصحابة - رضي الله عنهم - خلاف ذلك. فأما إذا كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لا محالة، ولا يحتمل الخفاء، بأن كانت الحاجة والبلوى تعم العامة، أو يشتهر مثلها فيما بين الخواص، ولم يظهر الخلاف من غيره فيه، فهذا إجماع يجب العمل به». الميزان للسمرقندي، ص ٦٩٩/٢.

٥٣ نسب السرخسي هذا القول إلى الشافعي، لكن الشافعية لم تعتبر. انظر: التبصرة للشيرازي، ص ٣٧٥؛ الأصول للسرخسي، ٣١٥/١؛ قواطع الأدلة للسمرقاني، ١٦/٢.

ولوجود الإجماع طُرُق ثلاثة، أحدها: الاجتماع على قول واحد بجهة واحدة. والثاني الاجتماع على فعل واحد، نحو أن يفعلوا بأجمعهم فعلاً واحداً. والثالث: أن يوجد الرضا بذلك طوعاً لفظاً، أو تركاً لإنكاره، والردّ عليه بعد انتشار ذلك القول في غير حالة التقيّة. وفي السكوت اختلاف بين المعتزلة، وعن الشافعي^{٥٤} أنّه قال: لا أقول فيه: إجماع، ولا أقول: لا أعلم فيه خلافاً. وعندنا هو إجماع.

وقال عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين: الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل قطعي كالكتاب، والخبر المتواتر، وعن دليل راجح فيه شبهة العدم كخبر الواحد، والقياس، ونحو ذلك. فأما لا ينعقد من غير دليل ظاهر في نفسه من إلهام وتقليد وميل طبع. وقال بعضهم: ينعقد عن توفيق. وقال عامة أصحاب الظواهر وبعض المعتزلة: لا ينعقد إلا عن دليل قطعي، ولا ينعقد بخبر الواحد، والقياس. وقال بعض أصحاب الظواهر: ينعقد عن خبر الواحد دون الاجتهاد بالرأي. وقال بعض مشايخنا: لا ينعقد الإجماع إلا عن خبر الواحد، والقياس، فأما في موضع الكتاب والخبر المتواتر فالحكم ثابت بهما، فلا حاجة إلى الإجماع. [٣٨ و]

والعلم بوجود الإجماع يحصل بحسّ السمع إذا كان الإجماع من حيث القول، وبحسّ البصر^{٥٥} إذا كان من حيث الفعل، وهذا في عصر انعقاد الإجماع. فأما في غير ذلك العصر فإنه يحصل بالسمع لا غير، وهو النقل. وذلك يكون بالتواتر، كنقل القرآن، وفرضية خمس صلوات، وأركان الإسلام، وبخبر الواحد، كقول عبدة^{٥٦} السلماي^{٥٧}: ما اجتمع أصحاب رسول الله -عليه السلام- على كل^{٥٩} شيء كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر، وتحريم نكاح الأخت في عدة الأخت.^{٦٠}

٥٤ الرسالة للشافعي، ٥٣٤.

٥٥ في الميزان: «ولكن أقول: لا أعلم فيه خلافاً». الميزان للمسرقندي، ٧٤١/٢.

٥٦ في أصل المخطوطة: «يحصل بحسن السمع إذا كان الإجماع من حيث القول، وبحسن البصر»، والصحيح ما أثبتناه في المتن من السياق.

٥٧ في أصل المخطوطة: «أبي عبدة»، والتصحيح من الميزان للمسرقندي، ٧٠٧/٢.

٥٨ عبدة بن عمرو السلماي المرادي الكوفي، أحد فقهاء التابعين، توفي سنة ٧٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٤٠/٤.

٥٩ هكذا في المخطوطة، والصحيح أن كلمة «كل» زائدة، وهي ليست موجودة في الميزان أصلاً. انظر: الميزان للمسرقندي، ٧٥٧/١.

٦٠ لم أقف على هذا الخبر في كتب الآثار.

وقال عامة أهل القبلة: إن إجماع كل عصر من الأمة صواب، وحجة إن وجد الإجماع بالقول^{٦١} في الوجوب والحل والحرمة ونحوها، وإنه يوجب العلم به قطعاً. فأما إذا وجد الإجماع من حيث الفعل فإنه يدل على حسن ما فعلوا، واستحبابه، ولا يدل على الوجوب ما لم توجد قرينة تدل عليه. وقال النظام والقاشاني^{٦٢} من المعتزلة: إنه ليس بحجة قطعاً، وإنما هو حجة في حق العمل. وقالت الإمامية^{٦٣}: إن أجمعوا على موافقة قول إمامهم يكون الإجماع حجة، وإلا فلا. والحاصل إن الحجة عندهم قول الإمام. وقال أصحاب الظواهر: إجماع الصحابة حجة لا غير. وقال بعضهم: المعتبر هو إجماع عترة الرسول. وقال مالك: إن إجماع أهل المدينة كافٍ، لا يعتبر إجماع غيرهم.

[مباحث القياس]

وأما القياس فحده الصحيح: إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر. و[ب]عبارة أخرى: تبين مثل حكم المتفق عليه في المختلف فيه بمثل علته. ولا تصح لفظة: «للإثبات»؛ لأنّ المثبت هو الله تعالى. ولا تستقيم لفظة: «الشيئين»؛ لأنّ القياس يجري في المعدوم. ولا تصلح لفظة: «نقل الحكم من كذا إلى كذا»؛ لأنّ حكم الأصل لا ينقل عنه إلى غيره.

والقياس نوعان: عقلي وشرعي. فأما القياس العقلي حجة عند عامة أهل القبلة، وهو قول البراهمة^{٦٤} من الفلاسفة المقررين بالصانع المنكرين للأنبياء. وقالت السمنية^{٦٥} من الدهرية^{٦٦}: لا طريق لمعرفة الأشياء إلا الحس. وقالت الملحدة^{٦٧} والإمامية من الرافض المشبهة والخوارج:

- ٦١ في أصل المخطوطة: «بالقول»، وفي الميزان: بالقول، وهو الصواب. انظر: الميزان للسمرقندي، ٧٦٣/٢.
- ٦٢ لم أعثر له على ترجمة أكثر من أنه أبو عمر القاشاني من الطبقة الثانية عشرة، أصحاب قاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار، ولم يذكر تاريخ وفاته. شرح عيون المسائل في فضل الاعتزال للحاكم الجشمي، ص ٤٠٦.
- ٦٣ هم القائلون بإمامة علي -رضي الله عنه- بعد النبي -عليه السلام-؛ نصاً ظاهراً، وتعييناً صادقاً، من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين. الملل والنحل للشهرستاني، ١/١٦٢.
- ٦٤ البراهمة: هم المنكرون للنبوات أصلاً، ومنهم من يميل إلى الدهر، ومنهم من يميل إلى مذهب الثنوية. الملل والنحل للشهرستاني، ٣/٩٥.
- ٦٥ السمنية: القائلون بقدم العالم مع انكارهم للنظر والاستدلال ودعواهم انه لا يعلم شيء الا من طرق الحواس الخمس. الفرق بين الفرق للبخاري، ص ٣٤٦.
- ٦٦ الدهرية: القائلون ببقاء الدهر، الذي لا يؤمن بالحياة الأخرى. الملل والنحل للشهرستاني، ١/١١.
- ٦٧ لقب الإسماعيلية بخراسان الملحدة. وهم يقولون نحن الإسماعيلية لأننا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم. الملل والنحل للشهرستاني، ١/١٩٢.

القياس ليس بحجة في العقلیات^{٦٨}. ثم اختلفوا، فقالت الملحدة: الحجة قول الإمام المعصوم. وقالت الخوارج والمشبهة: الحجة ظاهر الكتاب في العقلیات دون القياس، وقالوا: في الفروع القياس حجة.

وأما في الشرعيات فالقياس حجة عند عامة العلماء والمتكلمين يجب العمل بها. وقال أصحاب الظواهر: مثل داود^{٦٩} وقوم من المعتزلة مثل النظام والقاشاني والشطوي^{٧٠}: ليس بحجة. والقياس يسمى أمانة، وعلامة، وسبباً، ودليلاً، وفقهاً، ورأيًا، ومعنى، واجتهادًا، وقياسًا، ونظرًا، واستدلالًا، وحجة، وبرهانًا، وعلّة، واعتلالًا. والعلّة: هي المعنى الذي إذا وجد يجب به الحكم معه. هو الصحيح^{٧١}. وهو عبارة الشيخ الإمام أبي منصور -رحمه الله-. فركن القياس هو الوصف الصالح الذي ثبت به الحكم في الأصل، ويكون مؤثرًا في ثبوته، متى وجد مثله في الفرع ثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسًا عليه.

والطرق التي تُعرف بها العِللُ الشرعية هي الطرق التي تُعرف بها الأحكام الشرعية. وهي نوعان، أحدهما: الدليل القاطع، وهو النص المفسر من الكتاب والخبر المتواتر والإجماع. والثاني: الدليل الراجح، وهو ظاهر النصوص والقياس. أما الأوّل فأنواع، قد يكون بطريق التصريح لقوله -عليه السلام-: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بأحد معان ثلاثة»^{٧٢}. والمعنى والعلّة سواء. منها ألفاظ تقوم مقام لفظ^{٧٣} العلة، وهي «كي»، قال تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ [الحشر: ٧]، ومنها: «لأجل»: «إنما نهيتكم لأجل كذا»^{٧٤}، ومنها: «لأن» و«إن»: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ﴾ [الإسراء: ٣٢]، منها: «اللام» و«الباء»: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، ﴿ذَلِكَ

٦٨ قال الرازي: اتفق أكثر المتكلمين على صحة القياس في العقلیات ومنه نوع يسمونه إلحاق الغائب بالشاهد. المحصول للرازي، ٥/ ٣٣٣.

٦٩ أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني الإمام المشهور المعروف بالظاهري. كان زاهدًا متقللاً كثير الورع، أخذ العلم عن إسحاق بن راهويه، وأبي ثور، وغيرهما، وكان من أكثر الناس تعصبًا للإمام الشافعي. وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢/ ٢٥٥.

٧٠ أبو الحسن احمد بن علي الشطوي، من طبقة المعتزلة الثامنة، كان من أهل العلم، ولم يذكر تاريخ وفاته. طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص ٩٣.

٧١ أي: هذا هو التعريف الصحيح من بين التعريفات.

٧٢ صحيح مسلم، القسامة ٢٥. والحديث ذكر بالمعنى.

٧٣ في أصل المخطوطة: «اللفظة»، والصحيح ما أثبتناه في المتن. انظر: الميزان للسمرقندي، ٢/ ٨٣١.

٧٤ صحيح مسلم، الأضاحي ٢٨. ولفظ الحديث: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا».

بِمَا عَصَوْا ﴿ [البقرة: ٦١]. ومنها: ألفاظ تدلّ على طريق الإشارة والدلالة، منها: «الفاء»: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ ﴾ [المائدة: ٣٨]؛ لأنه حرف تعقيب. وكذا قوله تعالى: ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ [المائدة: ٦]. وما روي «سها فسجد^{٧٥}»، و «ماعز زنى فرجم»^{٧٦}.

وأما الثاني فهو الاستدلال، وهو نوعان: مجمع عليه، ومختلف فيه. فالأول: ما يكون مؤثراً في الشرع، كإضافة العقوبات إلى الجنایات، والمثوبات إلى الطاعات، والضمانات إلى الإتلافات. والمختلف فيه أنواع، منها: أن اللفظ الصالح إذا كان يوجب الحكم عند وجوده في الأصل، وينعدم عند عدمه فيكون مطرداً، ومنعكساً، هل يكون علة في الأحكام الشرعية؟ اختلفوا فيه.

وإذا اختلف القائلون في مسألة على أقوال معلومة، وعلل كل واحد الأصل بعلّة، فإبطال^{٧٧} واحد منهم علل الخصوم هل يحكم بصحة علته؟ قال بعض فقهاءنا: إن اتفقوا [على] أنه معلول يحكم، وإن قال بعضهم: ليس بمعلول، لا يحكم. وقال بعض أصحاب الشافعي: يحكم بصحته في الحالين. وقال أهل التحقيق من أصحابنا: لا يصحّ. والاطراد دليل صحة القياس عند بعضهم، وعند الأكثر ليس بدليل.

والسبب والعلّة جعلهما بعض الأصوليين على أنواع، وذاك يستقيم على قول من يقول بتخصيص العلة، ونحن لا نقول به. والصحيح أن العلة شيء واحد وهو: ما يثبت به الحكم، والسبب شيء واحد وهو: ما يتوصل به إلى الحكم. والشرط: ما يوجد العلة عند وجوده، أو ما يقف الأثر على وجوده؛ لأنّ الحكم يثبت بالعلّة. لكن العلة قد تتقف على وجود الشرط؛ فلا تتعدّد العلة بدونها، فلا يوجد الحكم؛ لانعدام العلة، لانعدام الشرط مع قيام العلة. فأما ما توجد العلة بوجوده فهو علة العلة، وما يوجد به الحكم، أو يظهر به الحكم، فهو علة. فالحاصل أن ما يتعلق به الوجوب أو الوجود، أو الظهور فهو علة، والإيجاب والإجبار والإظهار من الله.

[٣٨/ظ]

٧٥ سنن أبي داود، الصلاة ٢٠١.

٧٦ صحيح البخاري، الحدود ٢٩، ولفظ الحديث: «لما أتى ماعز بن مالك النبي صلى الله عليه وسلم قال له: «العلك قبلت، أو غمزت، أو نظرت» قال: لا يا رسول الله، قال: «أنكته». لا يكتفي، قال: فعند ذلك أمر برجمه».

٧٧ في أصل المخطوطة: «فإبطال»، والصحيح ما أثبتناه في المتن. انظر: الميزان للسمرقندي، ٢/ ٨٤٥.

والشرط ما يتعلق به وجود العلة. والعلامة ما يكون عَلمًا على ظهور شيء، وعلى العِلْم به من غير أن يكون له أثر في الوجود والظهور، وإنما الظهور بغيره.

والنصوص في الأصل معلولة أم غير معلولة؟ قال أصحاب الظواهر: غير معلولة. وقال بعض القائلين: هي في الأصل غير معلولة إلا إذا قام الدليل عليه. وهو قول الشافعي^{٧٨} -رحمه الله-. وهو قول بعض أصحابنا. وقال بعض أصحابنا: النصوص وإن كانت معلولة في الأصل لكن لا بد من دليل زائد على أن الأصل الذي تُريد استخراج العلة منه معلولة.

وتخصيص العلة جائز عند المعتزلة ومشايخ العراق من أصحابنا، وبه قال القاضي أبو زيد. وعلى قول مشايخ سمرقند -وهو قول الإمام أبي منصور، وهو قول الشافعي-: [لا يجوز].^{٧٩} وقال مشايخ العراق: يثبت فيه بالنص، لا بالعلة.^{٨٠}

ومن شرط صحة القياس أن لا يكون مخالفًا للنص. ومن شرائط القياس أن يكون الحكم الذي يقاس أمرًا شرعيًا أو عقليًا، لا اسمًا لغويًا. وقال بعض أصحاب الشافعي: القياس يجوز في إثبات الأسماء اللغوية، وبنوا على هذا مسألة إثبات حكم الخمر والمثلث والنيذ بإثبات اسم الخمر لهما بمعنى الخمر، وهو مخامرة العقل، ونحن نُبطله باسم القارورة لا يُطلق على الجرة باستقرار الماء فيها.

وحكم القياس ثبوت مثل حكم الأصل في الفرع بمثل المعنى الذي في الأصل عند مشايخنا، أو على قول مشايخ العراق: هو تعدية حكم الأصل إلى فرع بوجود العلة في الفرع. وهو بناء على ما قلنا: إن الحكم في النص يثبت بالنص أم بالعلة؟ وعلى هذا: العلة الفاصرة [جائزة]^{٨١} عندنا، وعندهم لا تجوز. وعند أهل التحقيق كما يجري القياس في الإثبات يجري في النفي كقولنا: لا يجب القطع في السرقة ما يتسارع إلى الفساد؛^{٨٢} لأنّ الشرع نفى وجوب القطع

٧٨ الأصول للسرخسي، ١٤٤/٢.

٧٩ كلمة «لا يجوز» ساقطة في أصل المخطوطة، أثبتها من الميزان للسرقتدي، ٨٧٩/٢.

٨٠ المراد هنا؛ إن الحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص لا بالعلة، كما في الفصول للجصاص، ١٨٧/٤ والميزان للسرقتدي، ٨٨٥/٢.

٨١ كلمة «جائزة» أثبتها من الميزان للسرقتدي، ٩٠١/٢.

٨٢ الجملة بهذه الصيغة غير مفهومة؛ فهذا من الاختصاصات المخلة بالمعنى؛ فالجملة في الميزان: «إن القطع لا يجب بسرقة ما يتسارع إليه الفساد». الميزان للسرقتدي، ٩٠٨/٢.

في السرقة ما دون النصاب لقلّة رغبة السّراق فيه، وهذا مثله. ولا يكون هذا تعلّقاً بالعدم، وهو قول من يقول: القطع في السرقة شرع للزجر صيانةً لأموال الناس، ولا حاجة إلى هذا في هذه الأموال.

واستصحاب الحال هو التمسك بالحكم الثابت في حالة البقاء، وهو أنواع، بعضها واجب العمل، وهو الحكم العقلي الذي عُرِفَ وجوبه، أو امتناعه، وحسنه، أو قبحه. وكذا السمعي الذي ثبت بدليل نصّاً على التأييد، أو على التوقيت، أو ثبت مطلقاً في حياة النبي -عليه السلام-، وبقي بعد وفاته، وبعضها جائز العمل. واختلف في وجوب العمل مما هو حكم ثبت وجوبه بدليل مطلق لا يتعرض للبقاء والزوال، والمجتهد طلبَ الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظفر به. وقال بعضهم: لا يكون حجةً أصلاً لا لإبقاء ما كان على ما كان، ولا لإثبات أمر لم يكن. وقال أكثر المتأخرين من الفقهاء: إنّه في حق نفسه حجة لإبقاء ما كان على ما كان، لا لإلزام الخصم، ولا لإثبات أمر لم يكن. ومشايخنا قالوا: يصلح هذا حجةً على الخصم في موضع النظر، ويجب العمل به على كلّ مكلف. كذا قاله الإمام أبو منصور في مأخذ الشرائع^{٨٣}.

وهل على النافي دليل إن قال: لا أعلم لله تعالى في هذا حكماً؟ لا يُطلب منه الدليل، لأنّه جاهل بالحكم فكيف يعرف الدليل. وإن كان يبقى الحكم معتقداً ذلك فعليه الدليل عند الأكثر، وقال بعضهم: لا دليل عليه.

والقول بتعارض الأشباه تعلق بغير دليل، كقول من يحتجّ لفر في المرافق أنّها غاية، وبعض الغايات يدخل في المحدود، وبعضها لا يدخل، فلا يدخل هذا بالشك، هذا فاسد واحتجاج بعدم الدليل.

[مبحث التقليد]

والتقليد وهو اتباع الرجل الجاهل العالم بعلمه وورعه، واعتقاده ما يعتقد على طريق الجزم من غير تردّد في الأمور الشرعية. يجوز للعوام ومن يكون بمثل حالهم من طلبه العلم ما

٨٣ هو كتاب في أصول فقه، وفي ضبط اسم الكتاب اختلاف، ورجح في التبصرة لأبي المعين النسفي والميزان للمرقندي والأصول للامشي ما في المتن، والكتاب مفقود. انظر: التبصرة للنسفي، ١/٣٥٩؛ الميزان للمرقندي، ١٢٢/١؛ الأصول للامشي، ص ١٨٩.

لم يكونوا بلغوا حدَّ الاجتهاد. ولا يجوز ذلك لأهل الاجتهاد. وفي تقليد الصحابي اختلاف قد مرّ.^{٨٤}

والتقليد في التوحيد وأمور الدين من غير تردد إيمان صحيح، وهو إيمان أكثر أهل الإسلام من العلماء والعوام.^{٨٥} والاستبصار والوقوف على الدليل فرض كفاية لمن له فهم زكي وخاطر لطيف. ولا يجوز تحريك العوام بالترغيب إلى تعلم علم الكلام فعمى يقع في قلوبهم شبهة لا تنحل، فيعود الإرشاد إضلالاً، وباللغة العصمة.

[٣٩/و]

والإلهام ما حرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال بأية أو نظر في حجة. وقيل: هو ما خلق الله تعالى في قلب العاقل من العلم الضروري الداعي إلى العمل المرغوب فيه. وعند عامة العلماء الإلهام الحق يجب العمل به في حق الملهم، أما ليس بحجة في حق الغير، فلا يجوز له أن يدعو غيره إليه. وقال قوم من الصوفية: إنه حجة في الأحكام كالنظر والاستدلال. وقالت الجعفرية - وهم قوم من الروافض - لا حجة سوى الإلهام.

[مباحث التعارض]

والمعارضة: هي المقابلة على سبيل الممانعة والمدافعة. وفي عرف الفقهاء: التمانع والتدافع بين الدليلين في حق الحكم، وذلك إنما يثبت عند وجود ركن التعارض وشرطه. أما ركنه فهو المماثلة والمساواة بين الدليلين في الثبوت والقوة كالنصين من الكتاب، والخبرين المتواترين، ونحوهما.

وأما الشرط: فهو المخالفة بين حكمهما من الحّل والحرمة والنفي والإثبات، فإن كان أحدهما نصّاً والآخر خبرٍ واحدٍ وقياساً فلا تعارض، وإن كانا قياسين وأحدهما راجح، عمل بالراجح، فإن كانا نصين وموجب أحدهما حكم مفسّر، والآخر فيه احتمال، فالمفسّر أولى، فإن استويا ولم يكن بينهما زمان يصلح للنسخ، فالنصان^{٨٦} الخاصان يحمل أحدهما على قيد،

٨٤ مر في المتن قبل مباحث الإجماع.

٨٥ في الميزان: «وأما التقليد في التوحيد وأمور الدين: ففيه كلام بين أهل الأصول، على ما عرف في مسائل الكلام. والصحيح أنه متى وجد الاعتقاد والجزم على طريق التقليد من غير شك وارتباب، فإنه يكون إيماناً صحيحاً، وهو إيمان أكثر أهل الإسلام من العوام والعلماء». الميزان للسمرقندي، ١/٢، ٩٣١.

٨٦ في أصل المخطوطة: «والنصان»، والصحيح ما أثبتناه في المتن. انظر: الميزان للسمرقندي، ٢/٩٤٤.

أو حال، أو مجاز ما أمكن. وإن كانا عامين من وجه دون وجه يحمل على وجه يتحقق الجمع بينهما، وإن كانا عامين يحمل أحدهما على بعض، والآخر على بعض آخر، أو على القيد والإطلاق، وإن كان أحدهما عامًا والآخر خاصًا يبني العام على الخاص. فأما إذا كان بينهما زمان يصلح للنسخ اختلفوا [في] أنه يعمل فيهما بطريق النسخ أو بالتخصيص والتقييد. قال أصحاب الحديث: العمل بطريق التخصيص والبيان أولى، وقالت المعتزلة: العمل بالنسخ أولى. قال مشايخنا - وهو اختيار الإمام أبي منصور -: يُنظر إلى عمل الأمة في ذلك، إن حَمَلُوها على النسخ يُعمل به، فإن حملوها على التخصيص والتقييد يُعمل به، وإن لم يُعرف عملهم في ذلك، يرجع [في] ذلك إلى شهادة الأصول؛ فيُعمل على ما تشهد به. وإذا امتنع دفع التعارض بين الدليلين في الأحكام الشرعية ظاهرًا ووجب على المجتهد التوقف فيه إلى أن يجد مخلصًا بشهادة الأصول في الدليلين المعلومين قطعًا، وبالترجيح في الدليلين الموجبين علم غالب الرأي.

وإذا ورد الخبران في الحَلِّ والحرمة فالتحريم أحوط، وإن ورد في الإيجاب والإسقاط إن كان في العبادات ووجب الإثبات، وإن كان في حقوق العباد فإن وقع الاختلاف في ابتداء الوجوب لم يُحكم بالوجوب، وإن كان في السقوط لا يسقط. وهذا كله على قول من قال: المجتهد قد يُخطئ، وقد يُصيب، والحق واحد. وأما على قول من قال: كل مجتهد مصيب، فعند بعضهم يتوقف ما لم يغلب على ظنه أخذًا لوجهين، وقال عامتهم: يخير بين الحكمين.

[مبحث النسخ]

والنسخ عند المعتزلة: إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى، أو عن رسوله، أو فعل^{٨٧} منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتًا. وقال بعض أهل الحديث^{٨٨}: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم^{٨٩} الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه. وقال القاضي أبو زيد: النسخ رفع وإبطال الحكم في حقنا، وأما في حق الله تعالى فهو بيان محض لمدة الحكم. وقال الإمام أبو منصور: النسخ في

٨٧ في أصل المخطوطة: «نقل»، والصحيح ما أثبتناه من الميزان. انظر: الميزان للسمرقندي، ٢/٩٥٨.

٨٨ منهم الباقلائي، والغزالي والرازي. انظر: المحصول للرازي، ٣/٢٨٢.

٨٩ في المخطوطة هكذا كتب بدون أ، والصحيح: «الحكم»، كما هو في الميزان. انظر: الميزان للسمرقندي، ٢/٩٥٨.

الحقیقة بیان منتهی ما أراد الله تعالى بالحکم الأول من الوقت. وتحریر الحدّ الصحیح النسخ: هو بیان انتهاء الحکم الشرعی المطلق الذی فی تقدیر أوهامنا استمراره لولاه بطریق التراخی، والنسخ مشروع فی الجملة عند عامة أهل الإسلام. وقال قوم من أهل القبلة ممن لا عبرة بهم: ^{٩٠} إنَّ النسخ لا یجوز فی شریعة واحدة. والیهود افرقوا ثلاثاً ^{٩١} فرّق؛ فرقة قالوا: مثل قولنا، وفرقة قالوا: غیر مشروع عقلاً، وفرقة قالوا: لیس بقبیح عقلاً ولكن امتنع نسخ شریعة موسى سمعاً.

ومحلّ النسخ عند عامة العلماء هو الحکم الشرعی المطلق عن الوقت والأبد، صریحاً ودلالةً، والعقلی لا ینسخ. ونسخ الأخبار هل یجوز؟ إنَّ كان من الأحكام یجوز، وأما ما كان من الأخبار عن الكائنات فلا یجوز. ^{٩٢}

والتمکّن فی أداء الفعل المأمور به لیس بشرط لصحة النسخ، وإنّما الشرط هو التمکّن من الاعتقاد ظاهراً عندنا. وقالت المعتزلة: لا یصحّ النسخ إلا بعد التمکّن من الفعل، وهو قول بعض مشایخنا، وقول عامة أهل الحدیث. ولیس من شرط صحّته أن ینسخ بدل مثله، أو أخفّ منه، أو أثقل عندنا، وعلى قول المعتزلة البديل شرط.

والناسخ فی الحقیقة هو الله تعالى. ویُذكر ویُراد به الحکم الثانی. وقد یُطلق علی معتقد ذلك یقال: نسخ أبو حنیفة الكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب. ^{٩٣} وقد یقع علی الدلیل، یقال: هذه الآیة ناسخة لكذا. والنسخ هو الحکم الأول، ویذكر ویراد به الدلیل الأول.

[٣٩/ظ]

ونسخ النص بمثله جائز، ونسخ خبر الواحد بخبر الواحد، ولا یجوز نسخ الإجماع بشيء، وبعض أصحاب الشافعی ^{٩٤} قالوا: نسخ الكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب لا یجوز.

٩٠ هو أبو مسلم الأصفهانی المعتزلی، توفي سنة ٣٢٢هـ. قيل: سمی أبو مسلم النسخ تخصیصاً؛ لأنه قصر الحکم علی بعض الأزمان؛ فهو تخصیص فی الأزمان؛ فالاختلاف لفظی. انظر: حاشیة البنانی علی جمع الجوامع، ٥٥/٢.

٩١ فی أصل المخطوطة: «ثلاثة»، والصحیح من حیث اللغة: ثلاث.

٩٢ قال أبو المعین النسفی: «الخلف فی الوعد لا یجوز، ولكن الخلف فی الوعد یجوز؛ لأنَّ النسخ فی الأخبار لا یجوز، ولا یجوز مغفرة الكفر بالحكمة، وهذا مختلف فی الماتریدیة والأشاعرة». انظر: تبصرة الأدلة للنسفی، ٧٧٣-٧٨٤؛ مسائل الاختلاف لابن کمال، ص ٥٩.

٩٣ أي: اعتقد جواز النسخ بذلك.

٩٤ التبصرة للشیرازی، ص ٢٧٣؛ قواطع الأدلة للسمعی، ١/٤٥٤.

ونسخ الكتاب أنواع، نسخ التلاوة والحكم جميعاً، ونسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة. ثم الحكم قد يُنسخ كلُّه، وهي كثيرة^{٩٥} وقد يُنسخ بعضه كالجمع بين الرجم والجلد، نسخ منه الجلد. والزيادة على الحكم الثابت بالنص نسخ عندنا، خلافاً للشافعي، ولا يجوز عندنا إلا بنص مثله.^{٩٦}

[مباحث الترجيح]

والترجيح في المتعارضين هو زيادة لا يسقط بها التعارض حقيقةً. فالترجيح في تعارض الخبرين أن يكون في أحدهما اضطراب وخطأ في اللغة، والآخر بخلافه، فهذا أولى؛ لأن الظاهر أن الخطأ من الراوي فلم يثبت عن النبي -عليه السلام- ذلك. وإن كان أحدهما مخالفاً للدليل فوفقه والآخر موافق يرجح به. فإن كان أحد الراويين غير فقيه، والآخر فقيهاً يرجح به. فإن لم يكونا فقيهين وأحدهما عُرف بالضبط يرجح به.

وهل يثبت الترجيح بكثرة الرواة؟ فعند أصحاب الشافعي -وهو قول بعض أصحابنا- يترجح به، ولا يترجح عند عامة مشايخنا. وإذا كان أحدهما مثبتاً، والآخر نافيّاً يرجح المثبت عند الكرخي -رحمه الله-، وعند عيسى بن أبان لا يرجح، ويُطلب الترجيح من وجه آخر. وأجمعوا أنه لا يترجح بالذكورة والحريّة والبصر بالعين، وكونه عالماً بأسماء الرواة والتواريخ.

فالقياسان يترجح أحدهما على الآخر بقوة التأثير، ولهذا يكون الاستحسان أولى في بعض المواضع. والعلة التي في ذات وصف لا يترجح على ذات وصفين، وأوصاف عندنا. والقياس الذي يستنبط من أصول لا يترجح على الذي يستنبط من أصل^{٩٧} واحد عندنا، كما في كثرة الرواة. ولا يترجح أحد القياسين بكثرة الأشباه عندنا، خلافاً للشافعي -رحمه الله-. ولهذا قرابة الأخ أشبه بقرابة العمّ من قرابة الولاد في الأحكام. وقال^{٩٨} في علة الربا: إن الطعم أولى؛ لأنه أعم

٩٥ في أصل المخطوطة: «كثير»، والصحيح من حيث اللغة: كثيرة.

٩٦ في النسخ بالزيادة اختلاف بين مشايخ سمرقند، والعراق. قال أبو منصور الماتريدي -رحمه الله-: إنه يجوز أن يكون الزيادة بطريق البيان، ويجوز بطريق النسخ، فلا يُحمل على أحدهما إلا بدليل. انظر: ميزان الأصول للسمرقندي ٢/٩٩١؛ أصول الفقه للامشي ص ١٧٥.

٩٧ في أصل المخطوطة: «أصول»، والصحيح: أصل، كما في الميزان للسمرقندي، ٢/١٠١١.

٩٨ القائل هو الشافعي. انظر: الميزان للسمرقندي، ٢/١٠١٢.

حيث يوجد في القليل والكثير، والكيل لا يوجد في القليل. وقال^{٩٩}: الطعم وصف لازم في كل مطعوم، والكيل لا يدخل في كل مطعوم.

وإذا تعارض ترجيحان فإن كان أحدهما يرجع إلى الذات والآخر إلى الحال فالذاتي أولى. فإذا استويا في الذات يرجح بالحال؛ فابن ابن الأخ لأب وأم أو لأب أولى من العم؛ لِرُجْحَانِ فِي ذَاتِ الْقَرَابَةِ، وَلِلْعَمِّ رَجْحَانِ فِي الْحَالِ، وَابْنُ الْأَخِ لِأَبِ أَوْلَى مِنْ ابْنِ ابْنِ الْأَخِ لِأَبِ وَأَمِّ.

[مبحث أهلية الوجوب والأداء]

وأهلية الوجوب عند القاضي أبي زيد بكونه آدميًا حيًا له ذمة، وأهلية الأداء بقدرة فهم الخطاب وقدرة تحصيل الفعل. وعند مشايخنا أهلية الوجوب في الحقيقة هي أهلية الأداء، وهي تثبت بالقدرة من حيث الأسباب، وهي سلامة العقل والبدن عن الآفات^{١٠٠} والموانع.

وهل تعلق الأحكام بالأسباب؟ قال^{١٠١} أصحاب الظواهر: لا يجب شيء من^{١٠٢} الأسباب، وإنما يجب بظواهر النصوص. واختلف القايسون في ذلك قال بعضهم: ليس للأحكام أسباب إلا أن الحكم في النصوص يجب بظاهر النص، وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علّة. وقال أصحاب الشافعي وهو [قول]^{١٠٣} الأشعرية: وجوب العبادات بالخطاب، ووجوب العقوبات والحقوق المالية بالأسباب. وقال عامة مشايخنا: لعامة الأحكام أسباب من العبادات، والعقوبات، وحقوق العباد. إليه أشار الإمام أبو منصور في مأخذ الشرائع. وقال القاضي أبو زيد: سبب وجوب أصل الدين - وهو معرفة الله تعالى - الآيات الدالة على حدث العالم؛ فالصحيح أن سبب وجوب معرفة الله، وتصديقه، والإقرار به نعمة الله تعالى من الحياة، وسلامة العقل، والبدن، ونحوها. وقال أيضا^{١٠٤}: سبب وجوب الصلاة الأوقات، وسبب وجوب

٩٩ القائل هو الشافعي. انظر: كشف الأسرار للبخاري، ٣/ ٣٤٦.

١٠٠ في المخطوطة: «الأوقات»، وهو خطأ، والصواب: الآفات، كما في الميزان. انظر: الميزان للسمرقندي، ٢/ ١٠١٨.

١٠١ في أصل المخطوطة: «وقال»، والصحيح ما أثبتناه في المتن.

١٠٢ في أصل المخطوطة: «من الأسباب»، والصحيح ما أثبتناه من الميزان. انظر: الميزان للسمرقندي، ٢/ ١٠١٩.

١٠٣ كلمة «قول» ساقطة في أصل المخطوطة، وما أثبتناه من الميزان. انظر: الميزان للسمرقندي، ٢/ ١٠٢٠.

١٠٤ القائل هو الدبوسي، انظر: تقويم الأدلة، ص ٦٢.

الصوم شهود شهر رمضان، وسبب وجوب الحج البيت. وفي الحقيقة تتابع نِعَم الله تعالى عليهم في كل وقت. وأسباب العقوبات، والضمانات: الجنایات والاتلافات. وأسباب الكفّارات عند بعض مشايخنا هي الأشياء التي تضاف إليها من اليمين، والظهار، وقتل الخطأ، ونحوها، وعند أهل التحقيق ما هو سبب التوبة.^{١٠٥} وسبب شرع المعاملات هو الاختصاص الذي به يقع دفع يد الأغيار. والله أعلم.

[مبحث الاجتهاد]

وحد الاجتهاد في الشرعيات أن يكون عالمًا بالنصوص مما يتعلّق به الأحكام الشرعية، ولا يشترط أن يكون عالمًا بجميع ما في الكتاب والسنة. ويشترط أيضًا أن يكون عالمًا بوجوه العمل بالكتاب والقياس على ما تضمّنه كتاب أصول الفقه.

وإذا بلغ هذا المبلغ واجتهد وبالغ هل يكون مصيبًا على كل حال؟ قال أهل الحق: إنّ المجتهد قد يُخطئ، وقد يُصيب، والحقّ عند الله واحد، وعليه نفس الاجتهاد لا إصابة الحق، وهو اختيار الإمام أبي منصور -رحمه الله-. وقال أبو الحسن الرُّسْتُغَنِي^{١٠٦} ومن تابعه: هو مصيب في اجتهاده، مخطئ فيما يؤدي إليه اجتهاده إذ كان عند الله خلافه. وهو مروى عن أبي حنيفة -رضي الله عنه-؛ فإنّه قال: كلّ مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد. وتفسيره ما قلنا. ولا يَأْتُم بالخطأ، وهو معذور ومثاب على الاجتهاد. وقال عامة المعتزلة وأكثر الأشعرية: كلّ مجتهد مصيب في الشرعيات، وليس فيها حق واحد معين عند الله يكلف المجتهد طلبه، بل في موضع الاجتهاد حقوق، وكلّ مجتهد أدى إلى شيء اجتهاده يكون صوابًا في حقهم عند الله، لا في حق صاحبه.

وأما المجتهد في المسائل العقلية فإنّه يخطئ، ويصيب بلا اختلاف بين العقلاء، إلا ما حكى عن أبي الحسين العنبري^{١٠٧} من المعتزلة أنّه قال: كلّ مجتهد مصيب في العقلي والشرعي. وهو

١٠٥ أي: أسباب الكفّارات ما هو سبب وجوب التوبة؛ فإنها شرعت توبة وتكفيراً.

١٠٦ أبو الحسن على بن سعيد الرستغني، نسبة إلى رُستُغَن -يضم الراء المهملة وسكون السين المهملة وضم التاء المشناة الفوقية وسكون الغين المعجمة وفتح الفاء في آخره نون- قريبة من قرى سمرقند، كان من أجل أصحاب أبي منصور الماتريدي، ومن كبار مشايخ سمرقند، وله كتاب إرشاد المهتدي، وكتاب الزوائد والفوائد، وكتاب في الخلاف. انظر: القند للنسفي، ص ٥٣٠؛ الجواهر للقرشي، ١/ ٣٦٢٣؛ الفوائد للكنوي، ص ٦٥.

١٠٧ عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن أبي الحر العنبري: قاضي البصرة، توفي هـ ١٦٨، لكن لم يعد المترجمون

قول مهجور، ردّه عليه إخوانه، وكلّ عاقل؛ فإنه يؤدي إلى تصويب قول الدهري، والثنوي^{١٠٨}،
والنصارى، واليهود، والمجوس، وبالله العصمة.

[مباحث الانتقال والاعتراضات]

والانتقال من المجيب انقطاع، ومن السائل لا بأس به. وانتقال المجيب أربعة أنواع: واحد
مذموم، وسائرهما غير مذموم. أما غير المذموم: أن يحتجّ بعلّة الحكم، فمنع السائل الوصف
الذي ذكره أنه علة، فاشتغل بكلام آخر لإثبات ذلك الوصف علة.

والثاني: الانتقال من حكم إلى حكم آخر، كما إذا علّل لإثبات حكم يدّعيه، فقال السائل:
لا خلاف في هذا الحكم، إنّما الخلاف في حكم آخر، وهذا تعليل في غير موضعه. وهو نوعان
أحدهما: يمكن للمجيب أن يثبت الحكم الثاني بعين ذلك العلة، وهذا من فقه المجيب وحدّاقته،
نظيره: إعتاق المكاتب عن الكفارة إذا علّل فيه فقال: عقد الكتابة عقد يحتمل الفسخ والإقالة،
فلا يمنع جواز إعتاق العبد عن الكفارة كالإجارة، فيقول السائل: هذا الحكم مسلم أن العقد لا
يمنع من جواز إعتاق العبد عن الكفارة، وإنّما الخلاف في هذا أنه هل يوجب نقصاناً في الرق
والمالية في العبد [فيكون]^{١٠٩} مانعاً من جواز الكفارة كالإجارة. والثاني: أن يثبت الحكم الذي
نازعه فيه السائل بعلّة أخرى، كما إذا علّل في الوطء في العتق المبهم أنه لا يكون بياناً، فقال: إنّ
الوطء إما أن يكون بياناً صريحاً أو دلالةً أو ضرورةً، وليس بيان من هذه^{١١٠} الوجوه، فامتنع أن
يكون بياناً ضرورةً، فيقول السائل: إنّ الوطء ههنا ليس ببيان عندي، لكن الخلاف في هذا أن من
قال لأمتيه: إحداكما حرة، فوطئ إحديهما، هل تعتق الأخرى؟ فيقول المجيب: أن السؤال وقع
عن هذا أنه هل يكون بياناً؟ وقد نفيت بالدليل، فإن سألت عن مسألة أخرى علّل لها علة أخرى،

من المعتزلة، بل قال الشاطبي: وعبيد الله بن الحسن العنبري، كان من ثقات أهل الحديث، ومن كبار العلماء
العارفين بالسنة، إلا أن الناس رموه بالبدعة بسبب قول حكيم عنه، من أنه كان يقول: بأن كل مجتهد من أهل الأديان
مصيب، حتى كفره القاضي أبو بكر وغيره. انظر: الأعتصام للشاطبي، ١/٢٥٥؛ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي،
٧/١٢؛ طبقات الفقهاء للشيرازي، ص ٩١.

١٠٨ الثنوية: هم أصحاب الاثنى الأربعمائة. يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، بخلاف المجوس، فإنهم قالوا
بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه. الملل والنحل للشهرستاني، ٢/٤٩.

١٠٩ الزيادة من الميزان، ولا بد منها ليستقيم الكلام. انظر: الميزان للمسرقندي، ٢/٤٣.

١١٠ في أصل المخطوطة: «هذا»، والصحيح ما أثبتناه في المتن.

فأقول: لا تعتق؛ لأنه ما أعتق، ولا اعتق من العباد إلا بالإعتاق، والوطء ليس بإعتاق حقيقةً. فمن ادعى أنه يتضمن الإعتاق فقد ادعى خلاف الظاهر، وليس هذا بانتقال مذموم.

والثالث: أن يعلل لإثبات حكم، والسائل عارضه بوجوه فاسدة وشغب، والعلة دقيقة، وفي المجلس قوم ربما يلتبس عليهم، فأتى بحجة أظهر منها، لم يكن انتقالاً مذمومًا، وهو كقول إبراهيم - عليه السلام -: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢/٢٥٨]. فأما الانتقال المذموم فأن يعلل بعلة ولا يمكنه تثبيتها، فينتقل إلى علة أخرى.

والاعتراضات نوعان: صحيحة وفاسدة. فالصحيحات سبعة: الممانعة، والمناقضة، وفساد الوضع، والقول بموجب العلة، والمعارضة، وهي نوعان: معارضة فيها مناقضة وهي القلب، وهو نوعان، ومعارضة خالصة.

أما الممانعة فهي في الأصل والفرع، أما في الأصل كقول أصحاب الشافعي^{١١١} في صوم رمضان بنية من النهار كصوم القضاء. فيقال لهم: لا نسلم أن هذا الوصف^{١١٢} علة في الأصل، بل العلة كونه صومًا غير عين^{١١٣} وهذا لا يوجد في الفرع، وهو في الحقيقة سؤال طلب التأثير. وأما في الفرع فأنواع^{١١٤} أحدها: منع صلاحية الوصف علةً. والثاني: أن يكون الوصف ممنوعًا وجوده في الفرع، وإن كان علةً في الأصل، كقولنا: الزكاة عبادة محضة؛ فلا تجب على الصبي كالصلاة. ويقول الخصم: لا نسلم أن الزكاة عبادة محضة. والثالث: المنع بزيادة وصف، كما يقول الخصم في مسألة زكاة الصبي: إنها عبادة، لكنها عبادة مالية بخلاف الصلاة، فإنها بدنية. والرابعة: المنع بطريق التقسيم، وذلك نحو قولهم في الثيب الصغيرة: إنها ثيب تُرجى مشورتها، فلا تُنكح إلا برأيها كالثيب البالغة، فنقول: برأي حاضر أم مستحدث؟^{١١٥} فإن قال: برأي حاضر، لم يوجد في الفرع، فإن قال: برأي مستحدث، لم يوجد في الأصل. وإن قال بأيهما كان ينتقض بالمجنونة. ومنها منع الحكم الذي يدعيه المجيب، وذلك نحو قولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين: إنه لا يجوز؛ لأنه بيع مطعوم بجنسه متفاضلاً فيحرم، كبيع قفيز حنطة بقفيز حنطة، فنقول: إيش

١١١ قولهم: إن هذا صوم فرض، فلا يصح بنية من النهار، قياساً على صوم القضاء.

١١٢ البحر المحيط للزركشي، ١٠/٧.

١١٣ أي: صوم القضاء ليس بمعين في وقت، لكن وقت رمضان معين.

١١٤ في أصل المخطوطة: «فإن كان»، وما أثبتناه في المتن من الميزان للسمرقندي ٢/١٠٤٨.

١١٥ أي: هل رأي الثيب موجود الآن أو في المستقبل؟

تعني بقولك: فيحرم حرمة مطلقاً أم حرمة مؤقتة متناهية بالكل؟ فإن عينت الأول لم يوجد في الأصل، وإن عينت حرمة مؤقتة متناهية لم يوجد في الفرع.

فأما النقض فنحو قولهم في مسح الرأس: إنه ركن في الوضوء، فيسن تكراره كالوجه. قلنا: يبطل بالمسح على الخفين. فأما فساد الوضع فنحو قولهم في المسح: هذا ركن في الوضوء، فوجب أن يسنّ تثليثه كغسل الوجه. ونقول: هذا في الوضع فاسد؛ لأنّ المسح يبني على التخفيف، والتثليث من باب التغليظ، فكان اشتراط التغليظ في الذي بُني على التخفيف فاسداً، ولهذا لم يشرع في مسح الخف.

فأما القول بموجب العلة كقولهم: القتل العمد محظور محض؛ فوجب أن لا يوجب الكفارة كسائر المحظورات، فنقول: إن قتل العمد لا يوجب الكفارة، ولكن هذا لا ينفي وجود شيء آخر يتعلّق به.

فأما المعارضة التي فيها القلب، وهو أن يجعل العلة معلولاً، والمعلول علة، كقولنا في الصغيرة: تُولّى عليها في مالها؛ فتُولّى عليها في نفسها كما في حال قيام الأب، فيقولون: في الأصل تُولّى عليها في نفسها؛ فتُولّى عليها في مالها. والمخلص منه: بيان الأثر لأحد الحكّمين.

وأما المعارضة الخالصة كقولهم: هذا ركن في الوضوء؛ فيسنّ تثليثه كالغسل، فنقول: هذا مسح في الوضوء؛ فلا يسنّ تثليثه كمسح الخفّ.

وأما الاعتراضات الفاسدة فلا نهاية لها، فمنها: إرادة الحكم مع عدم العلة. ومنها: الفرق بين الأصل والفرع لمعنى آخر. والأول فاسد؛ لأنّ الحكم يجوز أن يثبت بعلة. والثاني فاسد؛ لأنّ هذا شرط صحة القياس؛ لأنّ القياس يكون بين الغيرين؛ فلا بدّ من المفارقة من وجه ليثبت المغايرة؛ فيصحّ القياس. وبالله التوفيق.

فصل: حكم الله تعالى عندنا صفة أزلية

وكون الفعل حسناً وواجباً وحرماً وقبيحاً محكوم الله تعالى يثبت بحكمه، وهو إعادة الفعل على هذا الوصف. وهو بناءً على مسألة التكوين والمكوّن، فإن التكوين صفة أزلية لله تعالى، وهو فعله حقيقة، والمكوّن مفعوله، وحادث بإحداثه الأزلي لوقت وجوده. وعلى أصول المعتزلة والأشعرية التكوين غير المكوّن؛ فيكون المحكوم غير الحكم عندهم بطريق الحقيقة.

[مبحث بيان الأحكام]

والفرض في اللغة هو: التقدير، وهو القطع أيضًا. والفرض في الشرع مستعمل على مقتضى اللغة؛ فإنَّ الفرضية مقدرة من حيث الذات، والزمان الخاص الذي تفعل فيه، وكذا كل فرض مقطوع عما يغيره من جنس المشروع في عامة الأحكام. والوجوب في اللغة: السقوط واللزوم أيضًا. والواجب في الشرع: ما لزم المكلف أدائه بحيث لا يخرج عن عهده بدونه، كأنه لازمه وجاوزه، وهو كالساقط عليه، فيحتاج إلى تفرغ نفسه عنه. والمندوب: الفعل المدعو إليه على طريق الاستحباب دون الإيجاب. والسنة: الطريقة المسلوكة في الدين، ويقال: سنة الرسول وسنة الخلفاء^{١١٦} الراشدين وسنة الصالحين. والنفل: اسم لما هو زيادة على الفرائض والواجبات. والتطوع: اسم لخير يباشره المرء عن طوع من غير إيجاب عليه.

والفرض في عرف الفقهاء: ما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به. والواجب: ما ثبت لزومه بدليل فيه شبهة العدم^{١١٧}. والحد الصحيح للفرض: فعل يستحقّ الذمّ على تركه من غير عذر. وعبرة أخرى: ما يحسن الذم على تركه من غير عذر. وعبرة أخرى: ما أمر الله بدمّ تاركه من غير عذر. والواجب: فعل لو أتى به يقع مستحقًا، أي: لا يقع تبرّعًا. وحد المندوب: ما يرغب في تحصيله من غير إيجاب. وقيل: ما يكون تحصيله أولى من تركه. وقيل: ما يكون في مباشرته ثواب، وليس في تركه عقاب.

والعبادة حدها الصحيح: هو نهاية ما تقرّر عليه من الخضوع والتدلل، أي: يستحقّ ذلك بأمره. والقربة: ما فيه وجه التقريب إلى الله تعالى لِمَا فيه من الإحسان إلى عباده، وتعظيم أمره، وإن كان نفس العمل لنفسه، أو لغيره. والطاعة: هي موافقة للأمر. وقيل: هي العمل لغيره بأمره طوعًا.

والصحيح: ما اجتمع أركانه وشروطه بحيث يكون معتبرًا شرعًا في حقّ الحكم. والجائز: هو المعتبر في حقّ الحكم. والنافذ كذلك. والموقوف: هو الذي لا يُعرف حكمه في الحال، في وجود^{١١٨} ركن التصرف، بعارض^{١١٩} اعترض عليه، ومتى زال ثبت الحكم من وقت وجود

١١٦ في أصل المخطوطة: «خلفاء»، والصحيح ما في المتن.

١١٧ انظر: الميزان للسمرقندي، ١/١٥٣.

١١٨ في الميزان: «مع وجود»، وهو أصح. الميزان للسمرقندي، ١/١٦٦.

١١٩ في الميزان: «لعارض»، وهو أصح. الميزان، للسمرقندي، ١/١٦٦.

[٤١/و] العقد، إما من كل وجه، وإما من وجهه. فيجب التوقف في الجواب هل له حكم أو لا؟ لأنه لا يدرى أيزول المانع أم لا؟ والفاسد: ما هو كائن مشروعاً في نفسه، فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة، إما لانعدام محل التصرف كبيع الميتة، والدم، أو لانعدام أهلية التصرف كبيع المجنون.

والحرام والمحرم: هو الممنوع شرعاً، وكذا المحظور، وكذا المنهي. وأما المكروه: وهو خلاف المندوب والمحبوب. والحلال والمحلل مأخوذ من معنى الفتح، والإطلاق، من حلّ العقد. والمباح من قولهم: «بأح بسره» أي: أظهره. والإطلاق رفع القيد. والإذن: الإعلام. المشروع: ما شرعه الله تعالى، أي: جعله مذهباً بيناً ظاهراً. وقيل الشريعة، والشريعة: الطريق المسلك في الدين. وحد الحرام عند بعضهم: ما يائم بفعله. وقيل: ما أوعد على فعله.

واختلف المشايخ في أن تحريم الأعيان هل يكون على سبيل الحقيقة، أو يضاف إليها الحرمة مجازاً؟^{١٢٠}

وحد المكروه: ما يكون تركه أولى من تحصيله. وقيل: ما الأولى أن لا يفعل. وحد الحلال: هو المطلق بالإذن. وقيل: هو إطلاق الفعل لمن يجوز عليه المنع. والتقييد بالإذن أنه لا يوصف فعل المجانين والبهائم بالحل؛ لأنه لا إذن في حقهم ولا حجر. وأما أفعال الصبي العاقل، فأصحاب الحديث قالوا: لا يوصف بالحلّ والإباحة والندب؛ لأنه لا خطاب عليهم. وعندنا يوصف بها لوجود الإذن بقوله: «مروا صبيانكم بالصلاة»^{١٢١}. ولا يوصف بالحرمة؛ لعدم النهي. وحد المباح: ما يتخير العاقل فيه بين^{١٢٢} الترك والتحصيل شرعاً. وحد المشروع: ما بين الله تعالى فعله من غير إنكار. وقيل: ما جعله طريقاً لعباده يسلكونه اعتقاداً، وعملاً على وفق ما شرع.

والحسّن في اللغة: كون الشيء على وجه تقبله النفس، ويميل إليه الطبع من حيث الاستمتاع به. والحسّن: هو الكائن على هذا الوجه، وفي عرف الشرع الحسّن: هو القبول للشيء^{١٢٣}، والرضا به. والحسّن: هو المقبول المرضي، وهو اسم إضافي، فكل ما يقبله العقل والشرع دون الطبع فهو حسن عقلاً، كالإيمان والطاعات. وكل ما جاء به الشرع، ودعا إليه ورغبنا فيه

١٢٠ في هامش المخطوطة: «حُقّق تحريم الأعيان في آخر الورقة الأولى».

١٢١ مستند أحمد ١١/٢٨٤ (٦٦٨٩).

١٢٢ في المخطوطة: «من»، والصحيح ما أثبتناه من الميزان. انظر الميزان للسمرقندي، ١/١٤٣.

١٢٣ في المخطوطة: «للشيء للشيء» مكرراً.

من غير أن يعقل وجه الحسن فيه، ويميل إليه الطبع فهو حسن شرعاً. والقبح على مقابلة هذه الوجوه. والعدل شرعاً: هو الفعل المستقيم في العقل بحيث يقبله ولا يردّه. والجور: هو الميل عن الحق إلى الباطل. والظلم: وضع الشيء في غير موضعه. والسفه: الخفة والاضطرار لغتاً. وقال بعض أهل الحديث: القبيح والظلم والسفه ما نهى عنه، والحسن ما أمر به، فقال بعضهم: الحسن ما لم ينه عنه، فقال بعضهم: الحسن والعدل والحكمة ما لفاعله فعله. وقال أبو إسحاق الأشعري: ^{١٢٤}الظلم والقبح ما يعود به على فاعله ضرر محض، والحسن على عكسه. والحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله. والسفه فيه وقوعه على خلاف قصد فاعله. وعامة المعتزلة قالوا: الحكمة كل فعل فيه نفع إما للفاعل أو لغير الفاعل، وهو عدل وحسن. وكل فعل خلا عن منفعة إما للفاعل وإما لغيره، فهو سفه. وكل فعل فيه إلحاق الضرر بالغير من غير أن يكون فيه نفع أعظم عمّا فيه من الضرر، فهو ظلم. وقال أهل الحق: السفه ما خلا عن العاقبة الحميدة وهو قبيح لخلوه عن العاقبة الحميدة، لا للضرر. والحكمة: ما تعلقت به عاقبة حميدة.

والعزيمة في الشرع: اسم للحكم الأصلي في الشرع، لا يعارض أمر.

والرخصة: اسم لما يغيّر عن الأمر الأصلي يعارض إلى تخفيف وتيسير وتوسعة على أصحاب الأعداء. وهو نوعان: حقيقة ومجاز. أما الحقيقة فنوعان: أحدهما: ما يغيّر حكمه مع بقاء الوصف الذي كان، وهو أن يكون الفعل محرّماً في نفسه مع سقوط حكمه، وهو المؤاخذه في الآخرة كإجراء كلمة الكفر على لسانه حالة الإكراه مع تصديق القلب. والثاني: أن يسقط الحظر والمؤاخذه جميعاً، كحرمة الميتة والخمر عند الإكراه والمخمصة. وقال بعض أصحاب الحديث: حقيقة الرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع كونه حراماً في حق من لا عذر له، أو وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في الجملة في حق غير المعذور، وسوى بين الرخصة كليهما. وأما الرخصة بطريق المجاز: فهو كل حكم شرع في الأصل تيسيراً لا أن يتغير عن الأصل إلى التخفيف يعارض، لكن كان على التضييق في شريعة من قبلنا، كوضع الأضر والأغلال ^{١٢٥}التي كانت على الأولين، فبالإضافة إلى ذلك كان تيسيراً علينا. وأما ما شرع في حقنا على اليسر كما هو على من قبلنا، فليس برخصة لا حقيقة ولا مجازاً.

١٢٤ هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن مهران الإسفرايني الملقب بركن الدين، وقد توفي بنيسابور سنة ٤١٨ هـ. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢٨/١.

١٢٥ يعني: الأحكام الثقيلة في الأمم السابقة، قتل النفس في التوبة ووجوب القصاص في القتل دون الدية.

وما يعرف به الأحكام له أسام^{١٢٦}، بعضها اسم جنس، وبعضها اسم نوع، والبعض أعم من البعض، [وهو]^{١٢٧} الدليل والحجة والبرهان والبيّنة والآية والعلامة والعلة والسبب والشرط واستصحاب الحال.

أما الدليل فإنّه يستعمل في شيئين: في العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول، كالدخان للنار، وفي الدالّ كدليل القافلة، والله دليل المتحيرين. وفي عرّف الشرع اختلفوا فيه: فمنهم من قال: حقيقته الدال، وقيل: حقيقته العلامة. والأصحّ أنّه اسم للدالّ، وهو للعلامة حقيقةً عرفيةً. وقال الإمام أبو منصور في مأخذ الشرائع: الدليل هو الهادي. وقال في كتاب الجدل^{١٢٨}: الدليل هو العلم الذي من سلكه أفضى به إلى عرّضه ومقصوده، وهذا إشارة إلى المعنيين جميعاً. واسم الدليل أعم من سائر الأسماء. فإنّه يقع على جميع ما يعرف به المعلوم محسوساً كان أو معقولاً أو مشروحاً، وقطعياً كان أو غير قطعي.

وأما الحجّة ففي اللغة الحج: القصد. وفي الشرع: الحجّة مما يقصد بالطلب لمعرفة الشيء على طريق الاستبصار، أو عند مجادلة الخصم للغلبة والانتصار. وقيل: هي من قولهم: «حج ولج»، أي: «غلب وظفر». وقال الخليل^{١٢٩}: الحجّة اسم لوجه يظفر به على الخصوم، سُمّيَتْ «حجّة»؛ لأنّها تغلب على من قامت عليه وألزمته حقاً. وقال الإمام أبو منصور -رحمه الله-: الحق ما غلبت حجته، وأظهر التّمويه في غيره. ثم هي في عرف الشرع تستعمل في موضع يوجب العلم ظاهراً، وفي موضع يوجب العلم يقيناً؛ فإنّ القياس وخبر الواحد والآية المؤوّلّة تسمّى حججاً كالأستدلال القطعي، والنص القاطع. وأصله القطعي^{١٣٠}؛ فقد قيل في حدها: هي ما تضطر العاقل إلى قبوله. وقيل: هي التي لا يقدر على جحدها جحد العاقل لا جحد اللسان. وفي عرف الفقهاء هي ما قلنا.

١٢٦ في أصل المخطوطة: «اسامي»، والصحيح ما أثبتناه في المتن. انظر: الميزان للسمرقندي، ١/١٩٩.

١٢٧ الزيادة من الميزان للسمرقندي، ١/١٩٩.

١٢٨ من كتب أبي منصور الماتريدي في أصول الفقه، وهو مفقود، ونسبه غير واحد إلى الماردي. انظر: التبصرة للنسفي، ١/٣٥٩؛ الميزان للسمرقندي، ١/١٢٢؛ الكتاب للكفوي، ٢/٣٨.

١٢٩ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي ويقال: الفرهودي الأزدي اليعمدي؛ كان إماماً في علم النحو، وهو الذي استنبط علم العروض، توفي ١٧٥هـ. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢/٢٤٤.

١٣٠ أي: أن أصله أن يستعمل في موضع القطع. انظر: الميزان للسمرقندي، ١/٢٠٣.

وأما البرهان: فهو نظير الحجة في اللغة، وهو موضوع في الأصل لما يوجب العلم قطعاً، ولهذا قيل في حده: ما صحت به الدعوى وظهر به صدق المدعي. وقيل: هو بيان صدق الشهادة. وفي عرف الشرع يُستعمل في الأمرين، وإنه عام في العقلي والشرعي جميعاً.

وأما البيّنة: فهي في اللغة من البيان والبينونة، وهي الفصل، فهي الفاصل بين الحق والباطل، والمستعملة في الأمرين، ولهذا سُمّيت الشهادة في القضاء بيّنةً، وهي ليست بقاطعة.

وأما الآية: فهي في اللغة: العلامة، يظهر وجه دلالتها على ما جعلت علامةً له، وسُمّيت معجزات الرُّسل آيات. وفي عرف اللسان: هي اسم لما يفيد العلم قطعاً، لكن يستعمل في محالٍ مخصوصة، وهي في الدلالة على ثبوت الصانع، وفي معجزات الأنبياء، وفي فواصل القرآن لا غير، مع أنّ المعنى شامل لكل دليل واضح.

وأما العلامة: فهي اسم لمطلق المعرف للشيء؛ ولهذا يسمّى الرايات أعلاماً. قال تعالى: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦/١٦]، وذكر القاضي أبو زيد في أول كتابه^{١٣١} هذه الألفاظ وشرحها، والصحيح ما ذكرناها هنا.^{١٣٢} وأما العلة والسبب والشرط والحال فقد مر ذكرها في القياس من هذا الكتاب.

والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب، والحمد لله بعدد الرمل والتراب.

١٣١ انظر: تقويم الأدلة للدبوسي، ص ١٣.

١٣٢ في الميزان: «ذكر الشيخ الإمام القاضي أبو زيد -رحمه الله- هذه الأسماء في أول كتابه المسمى بـ«التقويم» في أصول الفقه، وبين معانيها لغة، وحدودها شرعاً، وفي بعضها نظراً». الميزان للسمرقندي، ١/٢٠٦.

Kaynakça

- Ahmed, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müesse-tü'r-risale, 2001.
- Aslantürk, Ayşe Hümeýra. "Necmeddin Nesefî". (<https://islamansiklopedisi.org.tr/nesefi-necmed-din>).
- Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifin*. Beyrut: Daru ihyâit-turâsî'l-arabî, 1951.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî. *el-Mu'temed fi Usulî'l-fikh*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1403.
- Bennânî, Allâme. *Hâşiyetü'l-Bennânî 'ale Cem'î'l-cevâmî*. Mısır: Matbaatü'l-bâbiel-Halebî. 1937.
- Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usulî'l-Pezdevî*. Kahire: Daru'l-kütübü'l-İslâmî, 1307.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sabîb*. thk. Muhammed Züheyr en-Nâsır. Bâru Tavki'n-nuhât, 1422.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizeratü'l-evkafî'l-kuvetiyye, 1994.
- Correa, Dale j. "Taking a Theological Turn in Legal Theory Regional Priority and Theology in Transoxanian Hanafî Thought", *Studies in Islamic Law and Society*, ed. Sohaira Z.M. Siddiqui. Leiden: Brill Publishing 2019, pp. 111-126.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *Şerhu uyûni'l-mesâil, Fazlu'l-i'tizâl* ile birlikte. thk. Fuad Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî. *Teysirü't-Tabrîr*. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târihu Bağdâd*. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslami, 2001.
- İbn Ebi'l-Avvâm, Ebu'l-Kasım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed es-Sa'dî. *Fedâilü Ebi Hanîfe ve abbârüb ve menâkübub*. thk. Latîfurrahman el-Behrâicî. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebi Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'î'z-zamân*. thk. İhsanAbbâs. Beyrut: Dâru sâdir, 1900-1904.
- İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed. *Mesâilü'l-ibtılâf*, thk. Said Fude. Amman: Dârü'l-feth, 2009.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kasım, *Tâcü't-terâcim*. Dımeşk: Dârü'l-kalem, 1413.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Darü'l-müntazar, 1988.

- İbn'ün-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kub İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-marife, 1997.
- Kadı'l-kudât Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar. *el-Münye ve'l-emel*. İskenderiye: Dâru'l-matbaatü'l-câmiyye, 1972.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-müsenna, 1941.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâbü a'lâmi'l-abyâr*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2017.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâbirü'l-mudryye*. Haydarabad: Daru'l-meârifin-nizamiyye, 1332
- Lâmişî, Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslami, 1995.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-bebiyye*. Mısır: Daru's-seade, t.y.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Tevîlâtü Ebli's-Sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Merzûk, İmâd Hasan. "Mahtût (Matla'u'n-Nucûm ve Mecme'u'l-ulûm) li'l-İmâm Necmüddîn Ebî Hafs Ömer en-Nesefî (462/1069-537/1142) Dirâse Vasfiyye Tahlîliyye", *Câmiatü Benhâ Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, c. 46, sy. 1, Güz 2016, ss. 1-50.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *es-Sabih*. thk: Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Daru İhya-i't-turas, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen (el-Müctebâ) Suyûtî ve Sindî şerhiyle birlikte*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-matbâatü'l-İslâmiyye, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Dimeşk: Institute Français de Damas, 1990.
- Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer. *el-Kand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand*. Tahran: Müessesetü't-tibea ve'n-neşr, 1378/1999.
- Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer. *et-Teyisr fi't-Tefsîr*. thk. Mahir Edib Habuş İstanbul: Dârü'l-lübâb, 2019.
- Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer. *Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-ulûm*. Taşkent: Ebû Reyhân el-Bîrûnî Enstitüsü, nr. 1462.
- Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer. *Tilbetü't-talebe*. thk. Hâlid Abdurrahman el-Ak. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2015.
- Nurşahi, Arif. "Matla'u'n-nucûm ve mecme'u'l-ulûm", *Mecelletü Âyine*, c. 32, t.y.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mabsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Cabir el-Alvani. Beyrut: Müessesetür-risale nâşirun, 2012.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr. *et-Tabbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebir*. nşr. Münîre Nâcî Sâlim. Bağdad: Riâsetü Dîvânî'l-evkâf, 1395.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.

Karakuş, Necmeddin en-Neseî'nin *Tabîlu usulî'l-fikh ve tafîlu'l-makâlât fibâ 'ale'l-vech*
İsimli Fıkıh Usulü Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme

- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netârici'l-ukûl*. thk. Abdülmelik es-Sa'dî. Amman: Dâru'n-nur, 2017.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1993.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Daru'l-marife, 2004.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *el-Kâfî Şerbu'l-Pezdevî*. Riyad: Mektebetür-rüşd 1422/2001.
- Subkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. Dâru'l-hicr, 1413.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-İ'tisâm*. Mısır: el-Mektebetü't-ticarîyyeti'l-kübra, t.y.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Müessesetü'l-Halebî, t.y.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Tabakâtü'l-fukahâ*, İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-râid el-arabî, 1970.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerbu't-Telwîb ale't-Tavzîb*. Mısır: Mektebetü Sabîh, t.y.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî. *Şerbu Muh-tasarî'r-Ravza*. thk. Abdullah et-Türkî. Beyrut: Müessesetür-risale 1987.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Dâru'l-hidâye, t.y.
- Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyerü 'alâmi'-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetür-risale, 1985.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır. *el-Babrü'l-mubît fî usûli'l-fikh*. Daru'l-kütübî, 1994.

Najm al-Dīn al-Nasafī's Tractate on Fiqh Methods Titled *Taḥṣīl uṣūl al-fiqh wa tafṣīl al-maqālāt fihā ʿalā al-wajh*: Critical Edition and Evaluation

Bahaddin KARAKUŞ

Umar al-Nasafī (d. 537/1142), in the last period of his life, which exceeded seventy years, tried to collect the knowledge he had acquired throughout his life in a work and authored *Matlaʿu'n-Nujūm*. al-Nasafī, who prefers concise works as one of the most effective ways of transferring knowledge, included two works on the *uṣūl al-fiqh* in his encyclopedic work, which consists of works in twenty-two different branches of science. One of them is the treatise known as *Uṣūl al-Karkhī*, on which he himself states it belongs to Karkhī (d. 340/952) and on which he wrote an exegesis. However, it is seen that some of the issues here are not directly the subject of *uṣūl al-fiqh* like legal maxims. Another method book that al-Nasafī included is his own treatise named *Taḥṣīl uṣūl al-fiqh wa tafṣīl al-maqālāt fihā ʿalā al-wajh*. al-Nasafī has touched upon almost all subjects of the legal theory here. At first glance, this work appears to be a summary of the book 'Alāuddīn al-Samarqandī's (d. 539/1144) *Mizān al-uṣūl fī natāij al-'uqūl*. All of the subjects that al-Samarqandī included were sometimes quoted by al-Nasafī without changing their words. However, when examined more carefully, it is understood that this conciseness is as similar to Lamishi's (d. first half of VI./XII. century) *Uṣūl al-Fiqh* as much as al-Samarqandī's *Mizān*. This situation makes us think that each author is based on a root text that can be considered as the ancestor of these three works, rather than Lamishi and al-Nasafī's abbreviation of the text of al-Samarqandī. As a matter of fact, the common feature of these three scholars is that all three of them were classmates who were educated by Abū 'l-Muʿīn al-Nasafī (d. 508/1115). The only legal theory work attributed to Abū 'l-Muʿīn al-Nasafī is the book called *al-Tarīqa*. But, since this book has not survived, we only have information about its content as far as it is mentioned in some legal theory works. However, it is seen that the procedural fiqh issues that Ebu'l-Muin partly mentioned in *Tabṣirat al-Adilla* are compatible with the approach in these three works.

Abu Mansur al-Maturīdī (d. 333/944) is the name most cited by all the scholars mentioned in the work. In this tractate, al-Nasafī often referred to Maturidi's *Ma'ḥaz al-Sharā'i* and *Kitāb al-Jadal* in usūl al-fiqh and accepted him as the head of the sheikhs of Samarkand in his usūl opinions. Here, as we see in al-Samarqandī and Lamishi, when referring to an independent method tradition against Bukhara and Iraqī Hanafism, it is tried to rely on a large audience with the name of sheikhs of Samarkand, rather than a method thought consisting only of al-Maturīdī. Therefore, it would be healthier to look at the method activity here as an effort to revive an understanding of the method that already exists in Samarkand through Maturīdī's teachers and students, rather than defending an individualized effort under the name of Maturīdī usūl al-fiqh method. As a matter of fact, one of the indications that this method tradition has not been forgotten in the intervening centuries Rukn al-dīn al-Samarqandī (d. 701/1301) is one methodist live in VII./XIII centuries, tended to the views of the sheikhs of Samarkand on many issues in his usūl al-fiqh book called *Jāmi al-usūl*.

One of the striking aspects in al-Nasafī's treatise is that he is very sensitive in the recipes. Besides the lexical aspect of the recipe and the general description in the Shari'ah tradition, it also created a three-layered structure by specifying its description in the eyes of the procedures and fuqaha. In some places where al-Samarqandī and Lamishi left ambiguous, he made a choice, sometimes by stating the authentic opinion directly, and sometimes by conveying a single opinion. Although it is a rather short text, according to *Mizān*, the presentation of the subjects in a more understandable style in *Tahṣīl* reveals the success of al-Nasafī's texts in summary. Besides these, the views of many sects are related accurately in the work, which presents a kind of history of fiqh method. The differences of opinion of the Ash'arites with the opinion of the Shafi'i doctrine have been touched upon, and sometimes the opinion of the Ash'arīs has been given as the absolute opinion of the ahl al-hadeth. The opinions that the scholars of Iraq, Bukhara and Samarkand disagreed among the Hanafī jurists were reported one by one. In addition, the procedural views of Mu'tazila were briefly analyzed together with the theological background. As such, it deserves new studies on this recently discovered text of al-Nasafī.

Keywords: Najm al-Dīn al-Nasafī, Usūl al-Fiqh, Hanafī, Matla'u'n-nujūm ve mecme'u'l-ulūm, Tahṣīl uşul al-fiqh wa tafşil al-maqālāt

Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a* Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili

Öz: Çalışma, mukaddimât-ı erba'a silsilesinden Hatibzâde Muhyiddin Efendi'ye (ö. 901/1496) ait *Hâşiye 'ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* adlı hâşiyesini incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca çalışmada, henüz tahkik edilmemiş olan bu hâşiyenin tahkiki de yapılarak literatüre kazandırılması hedeflenmektedir. Bunun yanı sıra çalışma, hâşiyenin nüshaları, müellifin hayatı ve risâleye müteallık birçok konuyu da ele almaktadır. Hatibzâde'nin *Hâşiye 'ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* adlı hâşiyesi, ilk defa Sadruşşerî'a (ö. 747/1346) tarafından *et-Tavzih* eserinde dile getirilen mukaddimât-ı erba'a bölümüne Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *et-Telvih*'te yazdığı şerhi esas alınarak yazılmış bir hâşiyedir. *et-Tavzih* ve *et-Telvih* eserleri üzerinden Sadruşşerî'a ile Teftâzânî'nin değerlendirilmesi ve mukayese edilmesine yönelik Fatih Sultan Mehmed'in (ö. 886/1481) girişimi sonucunda dönemin yetkin âlimleri tarafından ele alınan mukaddimât-ı erba'a hâşiyeleri, Osmanlı ilim düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Hüsün-kubuh meselesi ile insan fiillerinin bir bütün olarak incelendiği bu literatürde insanın fiil ve eylemlerinin psikolojik ve metafizik temelleri irdelenmektedir. Çalışmaya konu olan ve yoğun bir muhtevaya sahip Hatibzâde'nin mukaddimât-ı erba'a hâşiyesi de birçok açıdan dikkat çekici niteliktedir. Hâşiyede özellikle İmâm Eş'arî (ö. 324/935-36) ile Eş'arîlik vurgusunun ön plana çıkartılması ve ayrıca konu hakkında Hanefî-Mâtürîdî yaklaşımın gündeme alınmaması dikkat çekici niteliktedir.

Hatibzâde, hâşiyede Eş'arî ekolün bu konudaki yaklaşımını yine Eş'arî ekolün otorite isimleri üzerinden temellendirmeyi hedeflemektedir. Hatibzâde nihaî tahlilde dört öncül hususunda Teftâzânî'yle ortak kanaati taşımaktadır. Hatibzâde, Teftâzânî gibi dört mukaddimenin iki öncüle indirgenebileceğini savunmaktadır. İlki, insanın ihtiyarî ile ıztırârî/zorunlu fiilleri arasındaki fark bedihîdir ve dolayısıyla bedihî olanın ispat edilmesi anlamsızdır. İkincisi, selef âlimlerinin ne cebir ne de tefvîz vardır şeklindeki ilkesel söylemidir. Bu ilke ise insanın sorumlu ve mükellef bir varlık olduğunu kanıtlamaktadır. Hatibzâde hem insan fiilleri hem de Tanrı ve insan ilişkisi hakkında Tanrı lehine bir yaklaşım sergilemektedir. Hatibzâde'ye göre fiiller hususunda insana düşen şey, insanın Tanrı karşısında aczini itiraf etmesi ve her şeyi mutlak yaratıcıya havale etmesidir. Çünkü Tanrı'nın büyüklüğü karşısında insanın yapacağı başka bir alternatifi bulunmamaktadır. İnsan kendisine en yakın fiillerin veya kendi elinden çıkan eylemlerin dahi künhüne vakıf değil iken Tanrı'nın azameti ve kutsiyetine de hiçbir surette erişemez. İşte bundan dolayı insanın aklıyla ya da düşüncesiyle kaderin hakikatine erişmesi imkânsızdır. İnsan için yürünecek en doğru yol, kadere

* Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr

** Arş. Gör., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, coskunborsbuga@harran.edu.tr ORCID.org/0000-0001-6258-306X

ATIF: Borsbuğa, Mustafa/Borsbuğa, Coşkun "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili" Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi 4/2 (Aralık/December 2021): 209-346.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article. Geliş Tarihi / Date Received: 14.10.2021 Kabul Tarihi / Date Accepted: 24.12.2021
DOI: 10.5281/zenodo.5803745 ORCID: orcid.org/0000-0001-8556-0661.

boyun eğmek, Tanrı'nın cemâli ve celâli karşısında hayret ve inkisâr duygusu hissetmektir. Ayrıca sorumluluk bilincini terk etmeksizin Tanrı'nın iradesine uygun davranmaktadır. En genel anlamıyla Hatibzâde, Eş'arîliğin *cebr-i mutavasıt* yaklaşımını benimsemiş ve Sadruşşerî'a'nın insan eylemlerinin meydana gelişi hususunda geliştirdiği dört önermeyi kabul etmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mukaddimât-ı Erba'a, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Sa'duddin et-Teftâzânî, Sadruşşerî'a es-Sânî.

Examination And Critical Edition of The *Hâshiyah* of Khatibzâdah Muhyî al-Din Effendi's Entitled *Hâshiyah 'alâ al-Muqaddimât al-Arba'a*

Abstract: The study aims to examine the *hâshiyah* called "*Hâshiyah 'alâ al-Muqaddimât al-Arba'a*", which belongs to Khatibzâdah Muhyî al-Din Effendi (d. 901/1496). In addition, it is aimed to make this *hâshiyah*, which has not been critical edited yet, to be brought to the literature by making a critical editing. In addition to this, the study will also deal with the copies (nusakhs) of the *hâshiyah*, the life of the author and many issues related to the *hâshiyah*. This *Hâshiyah 'alâ al-Muqaddimât al-Arba'a* written by Khatibzâdah is an annotation (*hâshiyah*) to Taftâzânî's work of *al-Talvîh* which Taftâzânî (d. 792/1390) wrote *al-Talvîh* as an annotation to Şadr al-Sharî'a's (d. 747/1346) *al-Tankîh al-Muqaddimât al-Arba'a* *hâshiyahs*, which were handled by the competent scholars of the period as a result of Mehmed the Conqueror's request and attempt, for the evaluation and comparison of Şad al-Din al-Taftâzânî and Şadr al-Sharî'a al-Thânî through *al-Tavzîh* and *al-Talvîh* books, have an important place in the Ottoman thought tradition. In this literature, which examines the issue of *hûsn - qubh* and human actions as a whole, the psychological and metaphysical foundations of human actions and actions are examined. Khatibzâdah's *Hâshiyah 'alâ al-Muqaddimât al-Arba'a*, which is the subject of the study, is also remarkable in many unique ways. Khatibzâdah emphasizes Ash'arî (d. 324/935-36) and Ash'arism on the subject. Probably in connection with this, he does not make any reference to or mention the Hanafî and Maturidism schools. Khatibzâdah aims to base the Ash'arî school's approach on this issue on the authority names of the Ash'arî school. In the final analysis, Khatibzâdah has a common opinion with Taftâzânî about the four premises. Khatibzâdah, like Taftâzânî, argues that the four prefaces can be reduced to two premises. First, the difference between the voluntary and the obligatory acts of man is self-evident, and therefore it is meaningless to prove the obvious. Secondly, the statement of predecessor scholars that "there is neither *jabr* nor *tawfîz*" proves that man is a responsible being. Khatibzâdah presents an approach to both human actions and the relationship between God and human in terms of God. According to Khatibzâdah, what is required of a person regarding actions is to confess his helplessness before God and to refer everything to his creator. Because man has no other alternative to the greatness of God. In this case, a person cannot reach the majesty and holiness of God in any way, while he is not aware of even his closest actions. That is why it is impossible for a person to reach the truth of destiny with his mind or thought. Here, the most suitable situation for a human being is to submit to fate, to beg to God by feeling a sense of amazement and disbelief in the face of God's beauty and majesty. In the most general sense, Khatibzâdah adopted the *al-jabr al-mutavasıt* of Ash'arism and the four propositions that Şadr al-Sharî'a developed about the occurrence of human actions were not accepted.

Keywords: Kalâm, al-Muqaddimât al-Arba'a, Khatibzâdah Muhyî al-Din Effendi, Şad al-Din al-Taftâzânî, Şadr al-Sharî'a al-Thânî.

Giriş

İslâm düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren gündemde canlılığını devam ettiren insan irade ve fiilleri konusu çoğunlukla kelâmî bir hüviyeti haiz *kaza ve kader* risâleleri üzerinden varlık göstermiştir.¹ Bunun bir devamı niteliğindeki *irade-i cüz'îyye, balk-ı a'mâl* ve *ef'âl-i 'ibâd* risâle geleneği içinde ise konunun daha çok kelâm zaviyesinden ve kelâmî bir perspektifle ele alındığı görülmektedir.² Ayrıca konuyla bağlantılı olan ve Sadruşşerî'a'nın *et-Tavzîh* eseri dahilinde ilk defa dile getirip geliştirdiği mukaddimât-ı erba'a önermelerinin de literatüre önemli katkılar sağladığı açıktır. Her şeyden önce bu önermelerin kelâm, dil ve usûl gibi disiplinlere ortak bir çerçeve sağlaması; konunun içerik ve örüntü açısından zenginlik kazanmasına katkı sağladığı izahatın varestedir.³

Mâtûrîdîyye kelâmcısı ve usûlcüsü Sadruşşerî'a'nın, mukaddimât-ı erba'a bölümünü genelde İmâm Eş'arî özeldi ise Eş'arî kelâmcısı ve usûlcüsü Fahrüddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mabsûl* isimli eserinde konuyla alakalı ileri sürdüğü

- 1 Bu risâlelerin ilk örneklerinden Hasan el-Basrî'nin halife Abdülmelik b. Mervân'a gönderdiği risâle için bk. Muhammed Ammâra, *Resâilu'l-adl ve't-tevhîd* içinde (Beyrût: Dâru's-şurûk, 1408/1988), 109-117; Gaylân ed-Dimeşkî'nin Ömer b. Abdülazîz'e gönderdiği risâlenin metni için bk. Ahmed b. Yahyâ İbn Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrût: Franz Stein, 1380/1961), 25-26; Ömer b. Abdülazîz'e nispet edilen bu risale için bk. Ahmed b. Abdullah Ebû Nuaym Isfehânî, *Hilyetu'l-evliyâ* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1405/1984), 5/346-357; Söz konusu bu ilk döneme ait risâlelerin genel bir değerlendirmesi için bk. Özcan Taşçı, *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).
- 2 Rıdvan Özdiç, "Osmanlı İrade, Kazâ ve Kader Risaleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 185-202.
- 3 Mukaddimât-ı erba'a literatürüne dair değerlendirmeler için bk. İmam Rabbani Çelik, *XV. yy. Osmanlı düşüncesinde telvîh hâşiyeleri: Teklîfe dair tartışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 82-94; Mustafa Bilal Öztürk, *Mukaddimât-ı Erba'a Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 19-45; Oğuz Bozoğlu, *Kesteli ve Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a isimli eseri: Tahkik ve Tahlil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 25-59; Mehmet Emin Efe, *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye "Ale'l-mukaddimâti'l-erba" adlı eserinin tahkik ve tablilî* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 8; Şule Güldü, "Fıkıh Usûlü Ve Kelâmın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiili, Samsûnizâde'nin Hâşiyeti's-Suğrâ ale'l-mukaddimâti'l-Erbaa'sının Değerlendirme ve tahkiki", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 469-499; Mahmut Ay, *Sadruşşerî'a'da Varlık: Ta'dilü'l-Ulüm Temelinde Kelâm Felsefe Karşılaşması* (Ankara, 2006), 37; Ömer Aydın, *Sadruşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996), 25-49.

delilleri çürüterek geçersiz kılmayı hedeflediği ifade edilmektedir. Çünkü Râzî, insana ait fiilin mahlûk bir irade ile zorunlu olarak meydana geldiğini ve bu nedenle fiilin hüsün-kubuhla zâtî olarak nitelenmeyeceğini savunmuştur. Fakat Sadruşşerî'a, buna yönelik olarak, insanın kendi eylemlerinde hür irade sahibi olduğunu; fiil ve iradenin ontolojisi ile bunların varlık tarzı üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Sadruşşerî'a buradan hareketle insan eylem ve fiillerinin zât ve nitelikleri nedeniyle hüsün-kubuhla nitelendiğini, çünkü aksi durumda dini kabul etme, sorumluluk ve teklif gibi birçok şeyin açıklanamayacağını ifade etmiştir.⁴ Sadruşşerî'a, hüsün-kubuh konusunun kelâm ve usûl ilminin en mühim konularından olduğunu ve bu konuda birçok kimsenin hataya düştüğünü söyleyerek cebr ile kader meselesinin hüsün-kubuh konusuna dayandığını kaydeder. Sadruşşerî'a, hüsün-kubuh kavramlarının anlamlarını ve farklı yaklaşımların bu konudaki görüşlerini kısaca serdettikten bilahare Eş'arî görüşün üzerine inşa edildiği iki delili zikreder. Çünkü Eş'arî'ye göre hüsün ve kubuh sadece şerî'atla sabit olur ve bu durum ise iki gerekçeyle mebnidir. Birincisi: Hüsün ve kubuh, fiilin zâtî bir niteliği olmadığından dolayı fiilin kendisi sebebiyle iyi veya kötü olduğu bir sıfatı bulunmaz. İkincisi: Kulun fiili kendi tercihiyle (ihtiyâr) değildir ve dolayısıyla fiil hüsün-kubuhla nitelenmez. Buradan hareketle Sadruşşerî'a, birçok âlimin Eş'arî'nin "İnsan fiili, insanın kendi ihtiyârıyla olmadığından hüsün-kubuhla nitelenmez." şeklindeki ikinci delilinin yakînî olduğuna inandığını; bunun yakînî olduğuna inanmayan bazı âlimlerin ise bu delilin önermelerine dikkate şayan bir eleştiri ileri süremediklerini zikreder. Dolayısıyla her iki grubun da bu yanlışın nereden kaynaklandığını (mevâk'iu'l-galat) ayırt edemediklerini söyleyerek bunu kendi düşüncesinin ürünü olan dört mukaddime şeklinde inceleyeceğini söyler.⁵

Sadruşşerî'a geliştirdiği dört mukaddimenin ilkinde fiilin mâhiyeti, fiilin kök anlamı (el-ma'ne'l-masdarî) ve kökten türemiş anlam (el-hâsıl bi'l-masdar) şeklindeki iki anlamını ve bu anlamların varlık kategorisindeki yerini yani varlık tarzı veya modunu; ikinci mukaddimedede ise mümkün bir varlığın ve dolayısıyla müm-

4 Buna yönelik bir değerlendirme için bk. Güldü, "Fıkıh Usûlü Ve Kelamın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiili, Samsûnizâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-mukaddimâti'l-Erbaa'sının Değerlendirme ve tahkiki", 471.

5 Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-tenkîb*, thk. Zekeriyâ Meyrât (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996), 1/324-330; Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/456.

kün kategorisinde yer alan bir fiilin var olması için kendisine dayandığı unsurları ve var olma süreçlerini; üçüncü mukaddimedeki ikâc ve tercihin varlık ve yoklukla nitelenmeyip *hâl* olduğunu yani bunların varlık ve yoklukla nitelenmeyen itibarı şeyler konumunda olduğunu; dördüncü mukaddimedeki ise fiil ve terke yönelik olan her *tercibin* bir *müreccibe* yani tercih ettirici sebebe dayanmasının gerekliliğini yani *tercibin* fiilin meydana gelmesini sağlayan unsurlardan biri olduğunu tespit edip temellendirmeye çalışır.⁶

Sadrüşşerî'a, bu dört mukaddimedeki hareketle hüsün-kubuh problemini "bir varlık (ontoloji) meselesi"⁷ olarak açıklamış ve burada meseleyi Mâtürîdî yaklaşımıyla temellendirirken İmâm Eş'arî'ye yönelik sert eleştirilerde bulunmuştur. Sadrüşşerî'a, hüsün-kubuh tartışmasıyla birlikte ele aldığı insan fiillerini temellendirmeye yönelik geliştirip sunduğu bu dört önerme sonraki ilim çevrelerinin ilgi odağı haline gelmiştir. Sadrüşşerî'a'nın hüsün-kubuh ile insan fiillerine dair söylem ve gerekçeleri başta Eş'arî perspektifinden eleştirel bir şerh yazan Teftâzânî olmak üzere kendisinden sonraki ilim çevrelerinde çokça rağbet görmüş ve inceleme konusu olmuştur.⁸ Böylelikle Sadrüşşerî'a'nın *et-Tavzîb* eseri ile Teftâzânî'nin *et-Telvîb* eseri üzerine hâşiye, şerh ve ta'likât şeklinde çok katmanlı müstakil bir literatür meydana gelmiş. Teftâzânî ile Sadrüşşerî'a'nın görüşleri hususunda bazı âlimler Teftâzânî'yi savunurken bir kısmı da Sadrüşşerî'a'yı haklı bulmuştur.⁹

Osmanlı ilim coğrafyasında ise özellikle Fatih Sultan Mehmed'in emriyle dönemin yetkin ve bilinen âlimlerinden konuya dair Teftâzânî ile Sadrüşşerî'a'nın görüşlerinin değerlendirilmesi istenmiş ve konu hakkında birçok hâşiye ve ta'likât telif edilmiştir.¹⁰ Söz konusu bu hâşiyelerden birisi de Hatibzâde'nin *Hâşiye 'ale'l-mu-*

6 Sadrüşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîb*, 1/330-345; Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakîliği Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-44.

7 Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", 40/456.

8 Sadrüşşerî'a'nın *et-Tenkîh* ile bunun şerhi *et-Tavzîb* hakkındaki şerh, hâşiye ve ta'likât literatürü için bk. Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", 40/454-458.

9 Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", 40/456.

10 Mukaddimât-ı erba'a hakkında birçok tez ve makale hazırlanmıştır. Bunlar için bk. Mustafa Bilal Öztürk, "Şeyhülislam Mehmed Mekki'nin Risâle fî şerhi Mukaddimâtî'l-Erba'a min Kitâbi't-Tavzîh Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil", *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Güz 2018), 1-47; Mustafa Bilal Öztürk, "Muslihuddin Kesteli'nin Haşiyetüs-Sugra 'Ale'l-Mukaddimâtü'l-Erba'a Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkik", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/2 (2020), 666-724; Mustafa Bilal Öztürk, "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahlili", *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 209-232; Güldü, "Fıkıh Usûlü Ve Kelamın Kesiştiği Nokta; Hü-

kaddimâti'l-erba'a adlı eseridir. Bu çalışma bağlamında ise söz konusu bu hâşiyenin genel olarak ayırt edici yönlerine işaret edilecek ve bazı temel tespitler yapılmaya çalışılacaktır.

1. Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

1.1. Müellifin İsmi, Künyesi ve Hayatı

“Hatibzâde”,¹¹ “İbnu'l-Hatib”¹² veya “Hatibzâde-i Rûmî”¹³ lakaplarıyla bilinen Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin tam ismi Muhyiddin Muhammed b. İbnu'l-Hatib Tâcuddin İbrâhîm'dir. Kastamonu'da doğan Hatibzâde,¹⁴ ilk eğitimini İznik'te müderrislik görevinde bulunan babası İbnu'l-Hatib Tâcuddin İbrâhîm'den (ö. ?/?)¹⁵ almış ve sonraki yıllarda ise Hızır Bey (ö. 863/1459) ile Alâeddin et-Tûsî (ö. 887/1482) gibi meşhur âlimlerden eğitimini tamamlamıştır. Müderrislik görevine ilk olarak İznik'te Orhan Gazi Medresesi'nde başlayan Hatibzâde, sonrasında Fâtih Sultan Mehmed'in kurduğu Sahn-ı Semân Medresesi'nde göreve getirilmiş ve buranın ilk müderrislerden olmuştur.¹⁶ Tâşkoprüzâde'nin de kaydettiği üzere Hatibzâde ile Sultan Mehmet arasında vaki olan bir olaydan dolayı Hatibzâde, Sultan Fatih tarafından görevinden azledilmiş fakat Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) aracılık etmesiyle tekrar göreve getirilmiş ve akabinde Sultan Fatih, Hatibzâde'yi kendisinin özel hocası yapmıştır.¹⁷ Ancak Fâtih Sultan, Hatibzâde'nin bazı münâzaralarda pa-

sün-Kubah Zemininde İnsan Fiili, Samsûnîzâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-mukaddimâti'l-Erbaa'sının Değerlendirme ve tahkiki”; Hasan Özer, “Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (2018), 169-240; Hüseyin Doğru, *Kazâbâdî'nin Hâşiyetü'l-Usûl ve Ğâşiyetü'l-Fustûl Ale'l-Mukaddemâti'l-erba'a adlı eserinin tabkik ve tablîli* (Erciyes: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 4-13.

- 11 Ahmed Efendi Tâşkoprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'î'd-devleti'l-Ossmâniyye* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1395/1975), 96, 181, 196, 228,.
- 12 Tâşkoprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 90.
- 13 İlyas Üzümlü, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 463.
- 14 Muhammed Tâhir Bursevî, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1914), 1/294.
- 15 Tâşkoprüzâde'nin müellifin babası Hatibzâde Tâcuddin İbrâhîm hakkındaki tercemesi için bk. Tâşkoprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 59.
- 16 Tâşkoprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 90.
- 17 Tâşkoprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 90.

dişahın hocası olduğunu söylemek suretiyle kendisini istismar ettiğini öğrenince Hatibzâde'yi saraydan uzaklaştırmıştır. Hatibzâde bu süreçten sonra vefat edinceye kadar İstanbul'da birçok medresede müderrislik vazifesini icra etmiştir.¹⁸

Hatibzâde'nin ilmî tartışma ve münazaralar hususunda hırslı bir kimse olduğu (talîku'l-lisân, cerî'u'l-cenân, kaviyy^{un} 'ale'l-muhâvera) söylenmekte ve onun Hocazâde Muslihuddin Efendi (ö. 893/1488), Muslihuddin Mustafa Kestelî (ö. 901/1496), Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) ile Sinan Paşa (ö. 891/1486) gibi çağdaşı olduğu birçok âlimle sık sık müzakere ve tartışmalarda bulunduğu kaydedilmiştir. Fakat müzakere ve tartışmalarda bazen ilim ve ahlâk sınırlarını aşan tavrının, onu güç durumlara düşürdüğü ifade edilmiştir.¹⁹

Hatibzâde ile Kâsım İzârî el-Germiyânî'nin (ö. 901/1495) beraberce dönemin âlimlerinden Molla Lutfî'nin (ö. 900/1495) öldürülmesine fetva verdiği belirtile de²⁰ bu iddianın kendisini teyit edecek delillerin yokluğunun yanı sıra elde edilen yeni belge ve delillerin de Molla Lutfî'nin öldürülmesiyle ilgili başka önemli gerekçelerin bulunduğu tespit edilmiştir.²¹ İstanbul'da vefat eden Hatibzâde Eyüpsultan civarında Ali Kuşçu'ya ait kabrin yakınına defnedilmiştir.²²

1.2. Müellifin Hocaları ve Öğrencileri

Eğitim tahsili boyunca birçok müderristen dersler alıp eğitimini ikmâl eden Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin hocalarından birkaç tanesi hariç kimlerden ders aldığı hususunda çok az bilgi bulunmaktadır. Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin en çok

18 Tâşkoprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 90.

19 Bu olaylarla ilgili detaylı bilgi için bk. Tâşkoprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 91; Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/294.

20 Tâşkoprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 90, 169.

21 İsmail E. Erünsal, "Fatih Devri Kütüphaneleri ve Molla Lutfî Hakkında Birkaç Not", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 33 (81 1980), 74-78; Üzümlü, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 463.

22 Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/294. Ayrıca Hatibzâde Muhyiddin Efendi biyografisine dair detaylı bir bilgi için bk. Tâşkoprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 90-92; Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-tevârih* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 2/412-413, 483-485; Muhammed b. Muhammed Necmuddin el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâira bi-a'yâni'l-mietî'l-âşira*, thk. Halil Mansûr (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/9-11; Muhammed Abdülhay Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. M. Bedreddin Ebû Firâs (Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, ts.), 115; Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/294; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi abbâri men zeheb* (Beyrût: Dâru İhyâit-türâsî'l-Arabî, 1399/1979), 8/8-9.

bilinen meşhur hocaları Hızır Bey, İran'dan Anadolu'ya gelen Alâuddin et-Tûsî ve Babası İbnu'l-Hatib Tâcuddin İbrâhîm'dir.²³

Kendisinin öğrencileri arasında ise başta Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)²⁴ ve Tâcîzâde Câfer Çelebi (ö. 921/1515)²⁵ olmak üzere Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi (ö. 954/1548),²⁶ Fenârîzâde Muhyiddin Mehmed Şah (ö. 929/1523),²⁷ Zeyrekzâde Ahmed Rüknuddin (ö. 939/1532),²⁸ Sarıgörez Nûruddin Efendi el-Karâsavî (ö. 928/1522),²⁹ Hayâlî-i Kadîm (ö. 931/1524),³⁰ Alâeddin Arabî Efendi (ö. 901/1496),³¹ Abdülvehhâb b. Abdülkerîm (ö. ?/?),³² İbnu'l-İbrîzâde (ö. ?/?),³³ Kara Bâlî Aydınî (ö. 919/1513),³⁴ İbnu'l-Kethüdâ el-Kirmiyânî (ö. 940/1533),³⁵ Muhyiddin Muhammed b. Behâuddin (ö. 952/1545)³⁶ ve Bâcezâde Muhyiddin Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb (ö. 924/1518)³⁷ gibi isimler bulunmaktadır.

1. 3. Müellifin Eserleri

A) Kelâm.

1. *Hâşiye 'ale'l-mukaddimâti'l-erba'a*: Çalışmamıza konu olan bu eser, Sadruşşerî'a es-Sânî'nin (ö. 747/1346) yazdığı *Tenkîbu'l-usûl* isimli eserine yine kendisinin *et-Tavzîb* ismiyle ele aldığı şerhe Tefâtânî (ö. 792/1390) tarafından yazılan *et-Telvîb* adlı şerhin hüsün-kubuh faslında yer alan dört mukaddimesi üzerine yazılmış bir hâşiyedir.³⁸ Eser hakkında detaylı bilgi ileride verilecektir.

- 23 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 90.
- 24 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 226.
- 25 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 196.
- 26 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 228.
- 27 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 229.
- 28 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 189-190.
- 29 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 181.
- 30 Üzümlü, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 463.
- 31 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 183.
- 32 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 195.
- 33 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 194.
- 34 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 183.
- 35 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 180.
- 36 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 260.
- 37 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 264.
- 38 Tâşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 92.

2. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd*: Nasîrüddîn es-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrîdü'l-akâ'id* eserine Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî (ö. 749/1349) tarafından yapılan *Teşyîdü'l-kavâ'id fî şerhi Tecrîdi'l-akâ'id* adlı şerhe Cürçânî'nin (ö. 816/1413) yazdığı hâşiyeye hâşiyedir.³⁹

3. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*: Kütüphane kayıtlarında *Hâşiye 'alâ eva'il Şerhi'l-Mevâkıf*, *Ta'likât 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf* ve *Hâşiye-i Şerhi'l-Mevâkıf* olarak da kayıtlı olan eser, Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* adlı eserine Cürçânî tarafından yazılan şerhin baş tarafına yazdığı bir hâşiyedir.⁴⁰

4. *Risâle fî babsi'l-ilm ve'l-keâm*: *Risâle fî tarîfi'l-ilm* veya *el-Ecvibetü't-tis'a* olarak da bilinen risâle ilim ve keâm terimlerinin tarifleri ile bunlara müteallık bazı konuları ihtiva eden muhtasar bir risâledir.⁴¹

5. *Risâle fî kelâmillâh ve rü'yetihi*: Kelâm-ı nefsinin ezeliyeti ve rü'yetullahın imkânı gibi konuları inceleyen bir risâledir.⁴²

39 Tâşkoprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 91. Söz konusu bu eser henüz matbu değildir. Eserin nüshaları için bk. "Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1114; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2927, 2928, Hâlet Efendi, nr. 442, Lâleli, nr. 2215, Hamidiye, nr. 725". Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

40 Tâşkoprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 92. Eser henüz matbu değildir. Eserin nüshaları için bk. "Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1188; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1610; Edirne Selimiye Ktp., nr. 1034". Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

41 Söz konusu bu risâlenin muhtevasına yönelik bir değerlendirme için bk. Mebrure Hanife Özbakır, "Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri", *Kilitbahir* 18 (2021), 81-100. Eser yazma halinde olup henüz tahkik edilmemiştir. Risâlenin bir nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2829. 13^a-15^b. Ayrıca Üzüm, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa koleksiyonundaki (nr. 600) bir nüshaya dayanarak Hatibzâde'nin *el-Ecvibetü't-tis'a* adlı bir risâlesinin olduğunu zikretmiş olsa da bu nüsha, müellifin ilmin tarifi hakkındaki risâlesinin bir nüshası olduğu görülmektedir.

Eserin tek nüshası için bk. "Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464."

42 Eser hakkında hazırlanmış bir çalışma için bk. Mustafa Bilal Öztürk, "Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatibzâde-i Rûmî (Ö. 1496) ve Risâle fî İsbâtî'r-Rü'ye ve'l-Kelâm Adlı Eseri", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuad Aydın - Metin Aydın - Muhammet Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 229-241. Tâşkoprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 91. Eser hala yazma halindedir. Eserin nüshaları için bk. "Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2276; Lâleli, nr. 2236, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2997; TSMK, III. Ahmed, nr. 1842". Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

6. *Risâle fi ikfâri men esnede'l-cebr ile'l-enbiyâ*: Kâtib Çelebi'nin *Keşfuz'-zunûn*'da⁴³ Hatibzâde'ye nispet ettiği eserin herhangi bir nüshası henüz bulunamamıştır.⁴⁴

7. *Risâle fi nefyi nisbeti'l-hüsrân ile'l-enbiyâ*: Eser, İbn Hayruddin (ö. ?/?) adlı bir birisinin “Evlâ olanı terk etmeleri sebebiyle peygamberler de hüsrân içinde bulunmuştur.” sözüne reddiye olarak yazılmış bir risâledir.⁴⁵

8. *Risâle fi'l-cibe*: Ali b. Ömer el-Kâtib el-Kazvî'nin (ö. 675/1277) *Hikmetü'l-ayn* isimli kitabına Muhammed b. Mübârek Şah'ın (ö. 784/1382) ele aldığı şerhe Cürcânî tarafından yazılan hâşiyenin *cibetle* ilgili bölümüne bir hâşiyedir. Ayrıca risâle bazı kütüphane kataloglarında *Risâle fi havâşî Şerhi Hikmeti'l-ayn* şeklinde de kayıtlıdır.⁴⁶

Ayrıca bunların yanı sıra *el-Cezrî'l-esam* adlı bir risâle Hatibzâde'ye nispet edilmekteyse de⁴⁷ bu nispetin doğru olmadığı, aksine bu risâlenin Hocazade Bursevî'ye (ö. 893/1488) ait olduğu doğrulanmıştır.⁴⁸ Yine Bursevî, *Osmanlı Müellifleri* eserinde Hatibzâde'ye *Hâşiye-i Telvîh* şeklinde bir eser nispet etmekteyse de⁴⁹ bunu teyit edecek bir delil bulunmamaktadır. Bu eserin Bursevî'nin daha önce zikrettiği ve çalışmamıza konu olan Hatibzâde'nin *Hâşiye 'ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* adlı hâşiyesinin başka bir isimlendirmesi olması muhtemeldir.

B) Fıkıh ve Usulü

1. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikâye*: Tâcüşşerîa'nın (ö. 709/1309) *Vikâyetü'r-rivâye* isimli eserine Cürcânî tarafından yapılan şerhin baş kısmına yazılan hâşiyedir.⁵⁰

43 Mustafa b. Adullah Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn* (Bağdad: Mektebetu'l-Müsenâ, 1360/1941), 2/848.

44 Üzüm, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi”, 464.

45 Üzüm, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi”, 464. Risâle henüz matbu değildir. Risâlenin nüshaları için bk. “Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3547, Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, nr. 100, 3572, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 205”. Üzüm, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi”, 464.

46 Mehmet Tâhir ise *Osmanlı Müellifleri*nde bu risâleyi hatalı şekilde Risâle fi tayîni ciheti'l-kible olarak kaydetmiştir. Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/294. Eserin nüshaları için bk. “Süleymaniye ktp., Ayasofya, nr. 2350; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 600” Üzüm, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi”, 464.

47 Üzüm, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi”, 464.

48 Mehmet Aydın, “İslam Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocazade Bursevî'nin Hallu Mağlatati'l-Müsemmâti bi'l-Cezri'l-Esam Adlı Risalesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/40 (2014), 171.

49 Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/294.

50 Tâşköprüzâde, *eş-Şekâ'ik*te Hatibzâde'nin bu eseri II. Bayezid'in emri üzerine yazmaya başladı-

2. *Hâşiyeye 'alâ Şerbi'l-Mubtasar*: İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1248) kendisine ait *Müntehâ's-sûl ve'l-emel* isimli kitabından ihtisar ederek hazırladığı *Mubtasaru'l-Müntehâ'ya* Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından yapılan şerhe Cür-cânî'nin ele aldığı hâşiyenin baş kısmına bir hâşiyedir.⁵¹

3. *Risâle fi fezâ'ili'l-cihâd*: *Risâle fi'l-cihâd* veya *el-İrşâd fi fezâ'ili'l-cihâd* olarak da bilinen risâle cihadın önemi, fazileti, cihadı terk etmenin hükmü, cihat hakkında yöneticilere düşen görevler ve şehitlik mertebesi gibi konuları muhtevidir.⁵²

4. *Risâle fi nakdi'l-vudû'*: *Risâle fi hükmi't-tathîr* şeklinde de bilinen risâle, Sad-ruşşerî'nin *Şerhu'l-Vikâye'sinde*, abdesti hâle getiren sebeplerden biri olarak be-denden bir şeyin çıkması ve akması hakkındaki bilgilerin şerhi ve düzenlenmesine ilişkin olarak yazılmıştır.⁵³

C) Tefsir

1. *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf. Ta'likât 'alâ evâ'ili'l-Keşşâf* olarak bilinen bu eser, Zemaşşerî'ye (ö. 538/1144) ait *el-Keşşâf* isimli tefsirin Fâtiha sûresi ile Bakara sû-resinin ilk yirmi beş âyetinin tefsiri üzerine Cür-cânî tarafından yazılan hâşiyeye bir hâşiyedir.⁵⁴

ğını ancak müellifin oğlunun öldürülmesi üzerine eserin tamamlanamadığını sadece eserin baş kısmına kadar yazıldığını ifade eder. Tâşköprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 92. Eserin nüshaları için bk. "Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3896; İsmihan Sultan, nr. 350". Üzümlü, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 463.

51 Tâşköprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 92. Ayrıca eserin nüshaları için bk. "Âtıf Efendi Ktp., nr. 672; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471; Tire İlçe Halk Ktp., Necib Paşa, nr. 196" Üzümlü, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

52 Bu eser hakkında yazılmış bir sempozyum bildirisi için bk. Şükrü Maden, "Cihâd Âyetleri Bağ-lamında Kastamonulu Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Cihâd Risâlesi", *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu "Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri*, ed. Ali Rafet ÖZ-KAN (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2016), 631-643. Tâşköprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 92. Eser henüz tahkik edilmemiş olup yazma halindedir. Eserin nüshaları için bk. "Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1984, 1988, 1989; Lala İsmâil, nr. 691 Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3498 Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1984" Üzümlü, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

53 Üzümlü, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464. Eserin nüshaları için bk. "Süleymaniye Ktp., Kası-deciâde Süleyman Sırrı, nr. 710, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 847; Esad Efendi, nr. 951" Üzümlü, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

54 Tâşköprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 92. Eserin nüshaları için bk. "Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 202; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 268; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1610". Üzümlü, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", 464.

2. Risâlenin Tanıtımı

2.1. Risâlenin İsmi

Hâşiyenin ismi müellifin kendisi tarafından mukaddime kısmında veya herhangi bir yerde tesmiye edilmemiştir. Fakat hâşiyenin muhtevâsından hareketle eser, “*Hâvâ-şin ‘alâ mukaddimâti’t-erba’a*”,⁵⁵ “*Ta’likât ‘alâ mukaddimâti’t-Tevzîb*”,⁵⁶ “*Hâşiyeye ‘ale’l-mukaddimâti’-erba’a*”,⁵⁷ “*Ta’likât ‘alâ mukaddimâti’t-Tevzîb fi’l-usûl*”,⁵⁸ “*Hâşiyeye ‘alâ mukaddimâti’l-erba’a mine’t-Telvîb*”⁵⁹ ve “*Hâşiyeye-i mukaddimât-ı erba’a*”⁶⁰ şeklinde isimlendirmelerle kütüphane kataloglarına kaydedilmiştir. Ancak bu isimlendirmeler arasında en yaygın kullanımın *Hâşiyeye ‘ale’l-mukaddimâti’-erba’a* şeklindeki isimlendirme olduğu ifade edilebilir.

2.2. Risâlenin Telif Nedeni

Hatibzâde dîbâce kısmında dünya ve ahiret saadetini sağlaması nedeniyle en yüce ve en faydalı ilimlerin şer’î ve dinî ilimler olduğunu; usûl ilminin de bu ilimler dahilinde en yüksek mertbe ve derecede olduğunu söyler. Çünkü usûl ilmi hem akıl hem de naklî bilgiyi kendinde cem’ etmesinin yanı sıra burada akıl ve şer’îat da yardımlaşmakta ve beraberce yürümektedirler. Hatibzâde, bu ilmin en hassas ve önemli konularından birinin hüsün-kubuh konuları olduğunu ifade ederek kendisinin bu konudaki müşkil bahisleri tahkik etmeyi ve özellikle bu zor konularda Sadruşşerî’a ile Tefâtânî arasındaki tartışmayı şerh ederek açıklığa kavuşturmayı hedeflediğini izah eder. Ayrıca Hatibzâde, bu hâşiyeyi Sultan Mehmet’e bir hizmet olması gayesi güttüğünü zikreder.⁶¹ Müellifin önsözde hâşiyeyi Fatih Sultan Mehmed’e ithaf etmesinden hareketle Fatih Sultan Mehmed’in mukaddimât-ı erba’a konusunda eser

55 Tâşköprizâde, *eş-Şekâ’iku’n-nu’mâniyye*, 92.

56 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Ta’likât ‘alâ mukaddimâti’t-Tevzîb* (Beyazıt Yazma Eserler Ktp., Velîyyüddin Efendi, 1005) 1^b-20^b.

57 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiyeye ‘ale’l-mukaddimâti’-erba’a* (Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2027) 11^b-38^a.

58 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Ta’likât ‘alâ mukaddimâti’t-Tevzîb fi’l-usûl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1155) 1^b-20^a.

59 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiyeye ‘alâ mukaddimâti’l-erba’a mine’t-Telvîb* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2830) 1^b-15^a.

60 Bursevî, *Osmanlı Müellifleri*, 1/294.

61 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Ta’likât ‘alâ mukaddimâti’t-Tevzîb fi’l-usûl* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459) 20^b-21^a.

yazılmasını istediği devrin öncü ve yetkin âlimlerden birisinin de büyük ihtimalle Hatibzâde olduğu söylenebilir. Nitekim Hatibzâde aynı zamanda Sultan Mehmed'in özel hocalığını da yapmıştır.⁶² Ayrıca Kâtip Çelebi'nin Sultan Mehmet döneminde mukaddimât-ı erba'a yazan müellifleri zikrederken Hatibzâde'yi de bunlara dahil etmesi bunu teyit eder niteliktedir.⁶³ Buradan hareketle hâşiyenin telif nedeninin, Sultan Mehmed'in isteği üzerine mukaddimât-ı erba'a konusunun açıklama ve şerh edilmesi olduğu söylenebilir.

2.3. Risâlenin Müellife Aidiyeti

Hâşiyenin Hatibzâde'ye aidiyeti hususunda herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Gerek Tâşkoprüzâde (ö. 968/1561) ile Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657)⁶⁴ gerekse hâşiyenin nüshalarına ait zahriye ve ketebe kayıtlarındaki bilgiler söz konusu hâşiyenin Hatibzâde'ye ait olduğu hususunu teyit etmektedir. Bunların yanı sıra Süleymaniye Ktp., Ayasofya kataloğuna kayıtlı (nr. 973) anonim bir mukaddimât-ı erba'a risâlesinde ve Kestelli'nin (ö. 901/1496) *Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* adlı hâşiyesinde Hatibzâde'nin hâşiyesine bazı atıf ve tarizlerde bulunulması, hâşiyenin aidiyetini destekler niteliktedir.⁶⁵

2.4. Risâlenin Kaynakları

Hatibzâ'nin *Hâşiye 'ale'l-mukaddimâti'-erba'a* risâlesinde birçok kitaptan alıntı ve atıf yaptığı görülmektedir. Hatta müellif bazen yazar veya kaynak ismi zikredilmeksizin aktarım ve iktibaslar yapmaktadır. Müellifin atıf yaptığı veya alıntı ve iktibasta bulunduğu kaynaklar tahkikli neşirde sayfa numaralarıyla birlikte tespit edilip dipnotta gösterilmeye çalışılmıştır. Hatibzâ'nin hâşiyesindeki birincil kaynakları arasında Sadruşşeri'a'nın *et-Tavzîh fi halli ğavâmizi't-tenkîh* eseri; Teftâzânî'nin *Şerbu't-telvîh 'ala't-tavzîh*, *Şerbu'l-Mekâsîd* ve *Hâşiye 'alâ şerhi Îcî ile 'alâ Muhtasari'l-Münteba'l-usûli li-İbni'l-Hâcib* kitapları; Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Kitâbu'l-mevâkîf* ile *şerbu'l-Muhtasari'l-Muntehe'l-usûli* eserleri; Cürcânî'nin *Şer-*

62 Tâşkoprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 90.

63 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/498.

64 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/498.

65 Müellifi anonim, *Risâletun fi'l-busn ve'l-kubb* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 973) 36^a; Kestelli, *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459) 37^b.

bu'l-Mevâkıf, Hâşiye 'alâ şerhi Muhtasari'l-Münteba'l-usûli ve Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd eserleri ve Şemsüddîn Semerkandî'nin (ö. 702/1303) *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if* ile *es-Sebâ'ifu'l-ilâbiyye* adlı eserleri olduğu görülmektedir.

2.5. Risâlenin Konusu, Önemi ve Değerlendirmesi

Eserin konusu birbirleriyle bağlantılı şekilde incelenen insan fiilleri ile hüsün-kubuh meselesidir. Birbirleriyle hem bütünlüklü hem de kopmaz şekilde ilişkili olan bu dört önerme yani mukaddimât-ı erba'a, temelde yaratıcının *fâil-i muhtâr* oluşu ile insanın *gerçek fâil* oluşunun metafizik temellendirmesini hedeflemektedir. Diğer bir deyişle mukaddimât-ı erba'a hem Tanrı'nın hem de insanın gerçek bir fâil olduğunu ve bu durumun bir ikilem oluşturmayacağını tespit edip temellendirmeye çalışmaktadır. Zira birçok nasta Allah'ın her şeyin yaratıcısı oluşu ifade edilmektedir.⁶⁶ Bu durumda fiil de mümkün, mevcût ve dolayısıyla şey kategorisinde olduğundan Allah'ın yaratmasına konu olmaktadır.⁶⁷ Ancak insan fiillerinin nihaî tahlilde bir bütün olarak Allah tarafından yaratılması, insanın kendi fiillerinde gerçek fâil oluşuyla ikilem oluşturmaktadır. Çünkü bu durumda insanın işlemediği eylemlerinden dolayı sorumlu tutulması ve cezalandırılması söz konusu olmaktadır. Bu durum ise Allah'ın adaletiyle çelişmektedir. İşte bu ikilemin çözümüne yönelik İslâm düşünce tarihinde insan fiilleri başlığı altında *irade-i cüz'iyye, kaza-kader* ve *ef'âl-i ibâd* şeklinde büyük ölçekte bir yazım geleneğinin geliştiği bilinmektedir.⁶⁸ Bu sorunun çözümüne yönelik önemli ve kayda değer teşebbüslerden birisi de mukaddimât- erba'a literatürüdür. İnsan fiilli ile Allah'ın fiillerinin birbiriyle ilişkisi ve tazammunlarını konu edinen mukaddimât- erba'a literatürü söz konusu bu ikilemi tutarlı ve makûl bir zeminde çözmeyi hedeflemektedir.

Mukaddimât-ı erba'a önermelerinin yer aldığı metin bir Mâtürîdî olan Sadruş-şerî'a'nın *et-Tavzîb* adlı fıkıh usûlü eseridir. Bir Eş'arî olan Sa'düddîn *et-Teftâzânî* ise *et-Telvîb* isimli fıkıh usûlü eseriyle Sadruşşerî'a'nın söz konusu bu eserini şerh etmiştir. Teftâzânî'nin bu eseri, *et-Tavzîb* üzerine yazılmış tek şerh olmamakla bir-

66 Söz konusu âyetler için bk. ez-Zümer 39/62, es-Sâffât 37/96, el-Fâtır 35/3.

67 Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Usûlu'dîn*, thk. Hans Peter Lenz (Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1423/2003), 106.

68 Özding, "Osmanlı İrâde, Kazâ ve Kader Risaleleri".

likte⁶⁹ en önemli şerhlerinden birisidir. Tefâtânî'nin *Tavzîb*'te kimi zaman açık, kimi zaman da örtük -ki özellikle mukaddimât-ı erba'a kısmında bu bariz şekilde görülmektedir- şekilde yaptığı itiraz ve eleştiriler sonraki âlimler tarafından inceleme ve tartışmaların odak noktası olmuştur. İnsan fiillerinin metafizik temellendirilmesine yönelik olan mukaddimât-ı erba'a'nın birçok açıdan yenilikçi ve dikkat çekici niteliğe haiz olduğu söylenebilir.⁷⁰ Ayrıca insanın fiillerine ait iyi yahut kötü niteliklerin kaynak ve kökenine yönelik bu sorun hem kelâm ilmi hem de fıkıh usulünde bu ilimlerin kendi metodoloji ve hedefleri doğrultusunda irdelenmiştir. Fakat şu var ki kelâm ve fıkıh usulünde tartışılan iyi veya kötü fiillerin kaynağının akıl mı yoksa şer'at mı olduğu hususu ahlak düzleminde daha çok dinin temellendirilmesi amacıyla matuf olduğu görülmektedir.⁷¹

Sadrüşşerî'a, yaratıcının *fâil-i muhtâr* oluşu ile insanın *gerçek fâil* oluşu arasındaki ikilemin çözümüne yönelik birbiriyle bağlantılı ve birbirini destekleyici dört mukaddime ortaya koymaktadır.

Birinci mukaddimede Sadrüşşerî'a ilk olarak fiilin varlık tarzı ve modunu belirlemeye çalışır. Çünkü fiilin varlık kategorisi içindeki yerini tam olarak belirlemek aslında insan fiilinin hangi açıdan veya hangi ölçüde yaratmaya konu olduğunu tespit etmede önemli bir hareket noktası sağlayacaktır. Ona göre fiil temelde iki anlama gelmektedir. İlki kök anlam (el-ma'ne'l-masdarî), diğeri ise kökten türemiş anlamdır (el-hâsıl bi'l-masdar). Yani fiil, biri *başlangıç* diğeri ise *süreç* olmak üzere iki anlama sahiptir. İlk anlam, objektif dış gerçeklikte var olmayan başlangıç aşamasındaki fiil olduğundan yokluk (yokluk) konumundadır ve bir varlığa sahip değildir. Fiilin kökten türemiş anlamı olan ikinci anlam ise -yani süreç anlamındaki fiil- varlığa gelmiş bir durum veya hâldir. *Hareket* ile *hareketli olanı* dikkate aldığımızda burada hem "hareket" hem de "hareketli oluş" fiil konumundadır. Ancak hareket nesnesiz bir fiil iken *hareketli oluş* ise nesneli bir fiildir.⁷² Bu durum dikkate alındığında fiilin fiil kabul edilmesi bunun mutlak surette objektif dış gerçeklikte var olmasını zorunlu kılmaz.⁷³ Sadrüşşerî'a'nın ortaya koyduğu fiilin bu anlamlarında

69 Kâtip Celebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/498.

70 Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-104.

71 Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi", 8.

72 Sadrüşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîb*, 1/330.

73 Öztürk, "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahlili", 221.

fiil denildiğinde dış gerçeklikte var olmayan ve dolayısıyla yaratmaya konu olmayan bir anlamının varlığının tespit edilmesi, insanın irade ve fiil özgürlüğü için önemli bir nokta olmuştur. Bu nokta fiil ve dolayısıyla irade için özgürlüğün giriş kapısı konumunda addedilebilir.⁷⁴

İkinci mukaddimede ise Sadruşşerî'a mümkün varlıkların var olması için dayandığı unsurları ve bununla bağlantılı olarak mümkün varlık kategorisindeki fiillerin var olma süreçlerini ele alır. Bu nedenle her mevcûd mümkünün var oluşu anında varlığının zorunlu olduğu ve yokluğu anında ise yokluğunun zorunlu olduğu bir *tam illet* gerekmektedir. Ayrıca fiil, varlık ile yokluğa eşit seviyede olan bir mümkün kategorisi olduğundan başkasına muhtaç ve bağlı bir niteliktedir.⁷⁵ Bu nedenle burada varlık ve yokluğa eşit seviyede olan mümkünün yaratıcı tarafından konumunun değiştirilmesinin mahiyeti, kelâmcılar ile filozoflar arasında temel bir ayrışma noktasını oluşturmaktadır. Zira yaratıcının mümkünü yaratma şekli veya durumu, insanın fiil-irade özgürlüğü ile yaratıcının yaratma hüviyetini de belirleyecektir. Çünkü hem kelâmcılara hem de filozoflara göre mümkün bir şey, vucûb yani zorunluluk seviyesine gelirse var olabilir ve imtinâc seviyesine ulaştığında ise yoklukta kalmaya devam eder. Kelâmcılara göre mümkün, Tanrı'nın iradesinin gerekli kılması durumunda zorunluluk derecesine gelir ve var olur. Dolayısıyla Tanrı murat eden ve fâil-i muhtar olmaktadır. Filozoflara göre ise mümkün zorunluluk seviyesine erişerek var olur ve bu durumda mümkün, Tanrı'yı Zorunlu varlık kılar. Buradan hareketle felsefede Tanrı'da var olan zorunluluk hem Tanrı'yı hem de mümkün varlığı zorunlu kılarken, kelâmıda ise bu zorunluluk Tanrı'yı zorunlu kılmayıp iradesini pekiştirmiş ve mümkün varlığı ise zorunlu kılmıştır.⁷⁶

Üçüncü mukaddimede ise Sadruşşerî'a, îkâ ve tercihin varlık ve yoklukla nitelenemeyip hâl kabilinden şeyler olduğunu ileri sürer. Burada mümkün her varlığın varoluşunun temelinde etken olan tam illetin mahiyeti ve yapısında ihtiva ettiği ontolojik unsurlar incelenir. Üçüncü mukaddime, ontolojik cihetten dışta mevcut olmadığı gibi madûm da olmayan izafî bir muhtevaya sahip bir unsurun veya ögenin ispatına hasredilmiştir.⁷⁷ Dolayısıyla varoluşun şartları arasında izafî nitelikte bir

74 Abdullah Namli, "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi", *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 152-162.

75 Sadruşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzih*, 1/333-336.

76 Öztürk, "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahlili", 223.

77 Sadruşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzih*, 1/337-345.

unsurun varlığı, insanın irade ve fiillerinde gerçek fâil oluşunda bir özgürlük alanı açtığı gibi fiilleri devr ile teselsüle düşmekten de korumaktadır.⁷⁸

Dördüncü mukaddimede ise Sadruşşerî'a, bir mümkün varlığın îcâd/yaratma olmaksızın var oluşunun tahakkuk etmeyeceğini ve îcâdın ise bir yaratıcı olmaksızın gerçekleşmeyeceğini ortaya koymaya çalışır. Ayrıca o, birbirine eşit iki taraftan birinin tercihi veya mercûh olanın tercihinin ise caiz ve vaki olduğunu ispat etmeye çalışır.⁷⁹ Diğer bir deyişle bu mukaddime, her tercihin bir müreccihe yani tercih ettirici sebebe dayanması gerektiği ve söz konusu bu tercihin ise fiilin meydana gelmesini sağlayan öğelerden biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Teftâzânî, *et-Telvîh*'te hüsün-kubuhun sadece şerî'at yani vahiy aracılığıyla bilinebileceğini kabul eden Eş'arî görüşünü benimsemektedir. Teftâzânî, Sadruşşerî'a'nın *et-Tavzîh* eserinde Matûrîdî hüsün-kubuh görüşü ile bağlantılı olan insan fiillerini temellendirmek için yazdığı dört mukaddimesini *et-Telvîh* eserinde şerh ederek birçok bağlamda eleştiriye tabi tutmuştur. Sonraki süreçte bu iki eser üzerinden bu tartışmalara dair şerh, hâşiye ve ta'lîkât şeklinde önemli bir yazım literatürü gelişmiştir.⁸⁰ Fâtih Sultan Mehmet'in isteği üzerine mukaddimât- erba'a üzerine hâşiye yazarlardan birisi de Hatibzâde'dir.

Hatibzâde'nin konuya katkı ve değerlendirmelerine geldiğimizde ise hâşiyenin yoğun içerikte ve hacim itibarıyla büyük olması hasebiyle bu çalışmada hâşiyenin detaylı bir incelemesinin yapılması mümkün olmamıştır. Bu nedenle buradaki temel gaye, hâşiyedeki bazı dikkat çekici noktalarına dikkat çekmek olacaktır. Diğer bir ifadeyle özet ve genel bilgiler verilmeye çalışılacaktır. Çünkü bu hâşiyenin muhtevası müstakil bir makalede değerlendirilmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla biz burada bazı hususlara dikkat çekmekle yetineceğiz.

1. Hatibzâde, mukaddimedeki berâat-i istihlâl, hâşiyenin telif nedeni ve haftan sonra İlk aşamada hüsün-kubuh anlamlarının tarifi, kapsamı ve hangi anlamlarda kullanıldığını Eş'arî geleneğinin Adudüddin el-Îcî ve Cürçânî gibi otorite isimlerinden referansla tespit etmeye çalışır⁸¹ ve bura-

78 Öztürk, "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahlili", 225.

79 Sadruşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîh*, 1/345-348.

80 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/197-199; Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.

81 Birçok kelâm ve fıkıh usulü kitabında hüsün-kubuhun tespitinde üçlü bir tasnif benimsendiği görülmektedir. Fakat Cürçânî'nin bu tasnife dördüncü bir anlam eklenmesine bazı alimler karşı

da meselenin temel tartışma noktaları üzerinde durur.⁸² Çünkü hüsün-kubuhun aklî veya şer'î veyahut kısmen aklî kısmen şer'î olduğunu tespit edip temellendirmek ekollere diğer birçok konunun tedkikinde belirli bir perspektifle hareket alanı sağlamaktadır. Vahiy ile akıl ilişkisinin uzantıları olarak okunabilecek hüsün-kubuh tartışması, esasında insan eylemlerinin vahiy bildiriminden müstakil olarak şer'î bir çerçeveye sahip olup olmadığı ve eğer insan fiilleri bu şer'î bir çerçeveye sahipse bu durumda bunun akıl cihetinden bilinir olup olmayacağına dayanmaktadır.⁸³ Hatibzâde hüsün-kubuhun bir taraftan insan; diğer taraftan Allah'ın zât ve sıfatlarına da taalluk etmesi sebebiyle bunların hangi anlamlarda Allah hakkında doğru ve geçerli olabileceğini de tartışır. Ayrıca Hatibzâde'nin burada yer yer Sadruşşer'î'nin bu konudaki görüşüyle Cürçânî'nin yaklaşımını uzlaştırmaya çalıştığı görülmektedir.⁸⁴

2. Hatibzâde'nin çalışmamıza konu olan bu hâşiyesi, genel anlamda birçok cüzî irade risâleleri ile diğer bazı mukaddimât-ı erba'a hâşiyelerinde vurgulanan mezhep savunusu bu hâşiyede de görmek mümkündür. Ağırlıklı olarak birçok meselede Eş'arî geleneğin yaklaşımının öncelendiği ve tasvip edildiği hâşiyede genellikle diğer yaklaşımlara ayrıntılı şekilde yer verilmemektedir. Hatibzâde'nin hâşiyede ele aldığı meseleleri, Eş'arî geleneğin otorite isimlerinden hareketle temellendirmeye çalıştığı ve büyük oranda bunlara referansta bulunduğu görülmektedir. Bu yönüyle hâşiyenin ekollerin farklılıkları ve ortak yönlerini tespit etmekten daha çok Eş'arî ve Eş'arî geleneğin bu konudaki tavrını açıklama ve izah etmeye çalıştığı söylenebilir.⁸⁵
3. Hatibzâde, Eş'arîlik üzerinden konuya ilişkin net ve savunmacı bir tavır sergilemektedir. Hatibzâde, mukâddimât-ı erba'a kuramının her bir mukad-

cıkılmıştır. Hatibzâde'ye göre Cürçânî tarafından ortaya atılan bu anlam yeni bir anlam ortaya koymak için değildir. Dahası ona göre değerleri bu üç anlamla sınırlamak da mümkün değildir. Fakat kendisi bu konuda yeni bir alternatif görüş de ileri sürmemektedir. Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1155), 2^a-2^b.

82 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* (Esad Efendi, 1155), 1^b-4^a.

83 Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi", 8.

84 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* (Esad Efendi, 1155), 1^b.

85 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* (Esad Efendi, 1155), 2^a, 5^b, 6^a, 17^a, 18^a.

dimesini ele almakta ve çağdaşlarının hareket noktaları ile ortaya koymaya çalıştıkları hedefleri sorgulamakta ve eleştirmektedir. Böylece Hatibzâde bu mukaddimelerden hangilerinin yetersiz veya işlevsiz olduğunu ve hangilerinin tutarlı ve geçerli olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁶

4. Hâşiyede hüsün-kubuh ile insan fiilleri konusunda alternatif bir fikir ve yaklaşım ortaya konulduğu söylenemez. Fakat Hatibzâde'nin burada yapmaya çalıştığı şeyin, Eş'ariliğin mesele hakkındaki mevcut ilmî birikimini delilleri ile birlikte yeniden düzenleme ve tertip etme gayesi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla onun temelde yaptığı şeyin Eş'arilik üzerinden meselelerin anlaşılması ve kapalılığın giderilmesine yönelik olduğu ifade edilebilir ki bu kaygının hâşiyenin bütününe yayılmış gözlemlenmektedir.
5. Hatibzâde'nin bu hâşiyesinde mesele ve sorunlara yaklaşım ve tavrı nazarı dikkate alındığında onun meseleleri ele alırken iddialı ve keskin bir tavır ortaya koyduğu görülmektedir. Çünkü bir bütün olarak meseleleri çözüme kavuşturma gayesi olmasa da meselelerin farklı şekillerde de anlaşılması gerektiğine yönelik yaptığı imaları ve işaretleri onun konuya yönelik vukufiyetini de göstermektedir.⁸⁷
6. Hatibzâde'ye göre Sadruşşerî'a'nın ortaya koyduğu bu dört mukaddime temelde iki mukaddimeye indirgenebilir.⁸⁸ Hatibzâde bu yönüyle Teftâzânî ile paralellik arz etmektedir. Nitekim Teftâzânî de bunun iki temel asla irca edilebileceği kanaatini taşımaktadır.⁸⁹ Dolayısıyla Hatibzâde'nin bu yönüyle Teftâzânî'yi dikkate aldığı ve onu haklı bulduğu söylenebilir. Teftâzânî'ye göre bu konuda iki asıl yeterlidir. Birinci asıl insanın fiilindeki özgürlük apaçıktır; yani bu durum bedihî şekilde bilinmektedir ve dolayısıyla apaçık şekilde bilinen şeyin ispat edilmesine gerek yoktur. İkinci asıl ise selef âlimlerinden "Ne cebir ne de tefvîz vardır" şeklinde nakledilen sözdür. Bu,

86 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* (Esad Efendi, 1155), 7^a, 8^b, 12^b.

87 Bunun en belirgin örneklerinden birisi onun "Ben diyorum ki" (Ekûlu) şeklindeki formu benimsemesi ve düşüncelerini açık dile getirmesidir. Bk. Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* (Esad Efendi, 1155), 2^a, 3^b, 4^b, 5^b, 6^a, 7^b, 8^a, 12^b, 15^b.

88 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* (Esad Efendi, 1155), 6^a-14^a.

89 Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh 'ala't-tavzîh li-metni't-tenkih*, thk. Zekeriyâ Meyrât (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996), 1/353.

kaçınılmaz olarak insanın sorumlu bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır.⁹⁰

7. Dikkat çeken noktalardan bir diğeri ise Hatibzâde'nin üçüncü mukaddimeyi incelerken ileri sürdüğü yaklaşımıdır. Şöyle ki Hatibzâde'ye göre zorunlu Tanrı anlayışından kaçınmak için Sadruşşerî'a gibi iradenin bünyesine itibârî kabildeki *hâli* dahil etmek gerekmemektedir.⁹¹
8. Hatibzâde'nin hâşiyesindeki temel kaynaklarının Tefâtânî'nin *Şerbu't-telvîb 'alâ't-tavzîb*, *Şerbu'l-Mekâsîd* ve *Hâşiyeye 'alâ şerhi İcî ile 'alâ Muhtasari'l-Münteba'l-usûlî li-İbni'l-Hâcib* kitapları; Adudüddin el-İcî'nin *Kitâbu'l-mevâkıf* ile *şerbu'l-Muhtasari'l-Muntebe'l-usûlî* eserleri; Cürcânî'nin *Şerbu'l-Mevâkıf*, *Hâşiyeye 'alâ şerhi Muhtasari'l-Münteba'l-usûlî* ve *Hâşiyeye 'alâ Şerbi't-Tecrîd* eserleri olduğu görülmektedir. Bu eserlerin Eş'arî ekolünün temel referans eserleri olduğu dikkate alındığında Hatibzâde'nin telif ettiği bu hâşiyeyi söz konusu bu eserler üzerinden ördüğü söylenebilir.
9. Hatibzâde, insan fiilleri ve Tanrı ile insan ilişkisi hakkında Tanrı lehine bir yaklaşım sergilemektedir. Hatibzâde'ye göre insana düşen Tanrı karşısında aczini itiraf etmesi ve her şeyi yaratıcısına havale etmesidir. Dolayısıyla insanın bu büyüklük karşısında yapacağı başka bir alternatif bulunmamaktadır. Bu durumda insan kendisine en yakın eylemlerinin dahi künhüne vakıf olmazken Tanrı'nın azameti ve kutsiyetine hiçbir surette erişemez. Bundan dolayı insanın aklıyla ya da düşüncesiyle kaderin hakikatine erişmesi imkânsızdır. Bu durumda insana yakışan şey sadece kadere boyun eğmek ve Tanrı'nın cemâli ile celâli karşısında, hayret ve inkisâr duygusuna kapılarak Tanrı'ya yakarıştta bulunmasıdır.⁹²

90 Tefâtânî, *Şerbu't-telvîb 'alâ't-tavzîb li-metni't-tenkih*, 1/353.

91 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiyeye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* (Esad Efendi, 1155), 9^a, 10^b.

92 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, *Hâşiyeye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* (Esad Efendi, 1155), 17b-18^a; Mustafa Bilal Öztürk, *Mukaddimât-ı Erba'a Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 32.

2.6. Risâleye Ait Nüshaların Tanıtımı ve Neşirde kullanılan Nüshalardan Örnekler

Hatibzâ'nin *Hâşiye 'ale'l-mukaddimâti'-erba'a* adlı hâşiyesine ait mevcûd bütün nüshaları incelendiğinde Kâtip Çelebî'nin zikrettiği gibi⁹³ eserin *büyük hâşiye* (kübrâ) ve *küçük hâşiye* (suğrâ) şeklinde iki farklı versiyonun olmadığı görülmektedir.⁹⁴ Ancak mevcûd nüshaların bir kısmında dîbâce yani mukaddime bölümü mevcut iken⁹⁵ diğer bir kısmında bu dîbâce kısmı bulunmamaktadır. Buradan hareketle iki ihtimal söz konusu olabilir. Birincisi: Kâtip Çelebî'nin *Keşfu'z-Zunûn*'da zikrettiği her iki versiyon gerçekte yazılmış olabilir, fakat birisinin nüshaları günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla elimizdeki versiyonun suğrâ mı yoksa kübrâ mı olduğu bilinmemektedir. İkincisi: Kâtip Çelebî, mukaddimesi olan hâşiye ile mukaddimesi olmayan hâşiyeyi tedkik etmeden bu ikisinin söz konusu hâşiyeye ait iki ayrı/farklı versiyonu olduğuna kanaat getirmiş olabilir. Özetle ifade etmek gerekirse elimizdeki mevcut nüshaların tamamı hâşiyenin tek bir versiyonuna ait nüshalardır. Bunlardan başka belki de hâşiyenin dîbâceli olan versiyonuna *büyük hâşiye*; dîbâcesi olmayan versiyonuna da *küçük hâşiye* denilmiştir.

2. 6. 1. Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, nr. 672.

Mecmûanın 164^b-189^a varakları arasında olan nüsha, nesih hattıyla yazılıdır. Nüsha 25 varak ve 21 satırdan müteşekkildir. Bu nüsha neşirde «ع» harfiyle gösterilmiştir. Hâşiyeye konu olan *et-Telvhîn*'in her ibaresinden önceki “Kavluhu” (قوله) kelimesi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshanın hâmişlerinde birçok *minbuvât* ve bazı tashihler bulunmaktadır. Nüshanın ferâğ kaydındaki bilgilere göre nüsha, Abdülkerim b. Mustafa tarafından 906/1500 yılında istinsâh edilmiştir. Nüshanın mevcut olan en eski nüsha olması, hata payının az olması ve bu nedenle çoğunlukla isabetli olması gibi nedenlerden dolayı tahkikin mukâbelesinde kullanılmıştır. Nüshanın mukaddime kısmı mevcut değildir. Mecmûada bu nüshanın hemen devamına (189^b-191^a) sayfa ları arasında Hocazâde Bursevî'nin *el-Cezri'l-esam* adlı risâlesi bulunmaktadır.

93 Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/498.

94 Kâtip Çelebî'nin bu tespitine dayanarak hâşiyeye ait iki versiyonun bulunduğu söylemi bazı akademik çalışmalarda da devam ettirilmiştir. Bk. Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi”, 7.

95 Mukaddime kısmı olan nüshalar şu nüshalardır: Ragıp Paşa nüshası (nr. 1459), Şehit Ali Paşa nüshası (nr. 2830) ve Bağdatlı Vehbi nüshası (nr. 2027).

2. 6. 2. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1155.

Mecmûanın 1^b -20^a varakları arasında olan nüsha nesih hattıyla yazılı olup, 19 varak ve 25 satırdan müteşekkildir. Hâşiyeye konu olan *et-Telvhîn*'in her ibaresinden önceki “Kavlulu” (قوله) ile “Ekûlû” (أقول) kelimeleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshanın hâmişlerinde bazı minhüvât ve açıklamalar bulunmaktadır. Ayrıca hâmişlerde bazı tashihler de bulunmaktadır. Nüshanın istinsâh tarihi ve müstensihî hakkında bir bilgi bulunmadığı gibi bu nüshada mukaddime kısmı da mevcut değildir. Nüshanın çokça isabetli olması nedeniyle nüsha tahkikte kullanılmıştır.

2. 6. 3. Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, nr. 1459.

Mecmûanın 19^b-40^a varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 21 varak ve 23 satırdan müteşekkildir. Bu nüsha neşirde «ر» harfiyle gösterilmiştir. Hâşiyeye konu olan *et-Telvhîn*'in her ibaresinden önceki “Kâle” (قال) kelimesi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca çoğu başlangıç cümleleri ile önem arz eden noktaların üzeri kırmızı mürekkepli çizgiyle belirtilmiştir. Nüshanın hâmişlerinde birçok minhüvât, açıklamalar ve bazı tashihler bulunmaktadır. Nüshanın istinsâh tarihi ve müstensihî hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nüshada hâşiyenin birçok nüshasında bulunmayan mukaddime kısmı mevcuttur. Ayrıca hâşiyenin zahriyesinde “مطلب: هذه حاشية لخطيب زاده لحل المقدمات الأربع من التلويح” şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Nüshaya ait tashîf ve tahrifatın az olması, büyük ölçüde isabetli olması, nüshanın tam ve okunaklı olması gibi özellikler bu nüshayı tahkikin mukâbelesinde kullanmamızda etkili olmuştur.

2. 6. 4. Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 706.

Mecmûanın 78^b -108^a varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 31 varak ve 21 satırdan müteşekkildir. Bu nüsha neşirde «م» harfiyle gösterilmiştir. Hâşiyeye konu olan *et-Telvhîn*'in her ibaresinden önceki “Kavlulu” (قوله) kelimesi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca bazı başlangıç cümlelerinin üzeri kırmızı mürekkepli çizgiyle belirtilmiştir. Nüshanın hâmişlerinde herhangi bir minhüvât, açıklama mevcut değildir. Sayfa kenarları boş olup sadece birkaç yerde tashih yapılmıştır. Nüsha gayet düzgün ve okunaklı bir hatla yazılmış ve özel bir itina ile hazırlanmıştır. Nüshanın bütün sayfaları kırmızı cetvellidir. Bu nüshada mukaddime kısmı yoktur. Ferağ kaydında yer alan bilgilere göre nüsha, Halil b. Abdullah (ö.

?/?) tarafından hicrî 1099 yılının Rebülevvel ayı başlarında istinsâh edilmiştir. Ayrıca bu mecmûa içerisinde yer alan diğer bütün risâleler de söz konusu bu müstensih tarafından istinsah edilmiştir. Nüshanın hata payının az olması, nüshanın tam ve okunaklı olması gibi sebeplerle tahkikin mukâbelesinde itibara alınmıştır.

2. 6. 5. Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 2830.

Mecmûanın 1^b-15^a varakları arasında olan nüsha, ta'lik hattıyla yazılıdır. Nüsha 15 varak ve 27 satırdan müteşekkildir. Hâşiyeye konu olan *et-Telvhîn*'in her ibaresinden önceki "Kâle" (قال) kelimesi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshanın hâmişlerinde birçok minhüvât ve tashihler bulunmaktadır, ancak 6^a - 7^b arasındaki varaklar büyük oranda hasar görmüş ve okunmaz durumdadır. Nüshanın ferâğ kaydı bulunmamaktadır. Nüshanın hâmişlerinde birçok minhüvât ve tashihler bulunmaktadır. Bu nüshanın mukaddime kısmı mevcuttur. Nüshanın zahriyesinde:

“هذه حاشية لحل المقدمات الأربع من التلويح للمولى الفاضل المرحوم خطيب زاده
-أعلى الله درجته وأنعم عليه ذراده بحمد صلى الله عليه وسلم وعترته السادة الفادة-”
şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Zahriyyede Şehit Ali Paşa'nın vakıf mührü bulunmaktadır.

2. 6. 6. Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 672.

Mecmûanın 44^b-71^a varakları arasında olan nüsha, ta'lik hattıyla yazılıdır. Nüsha 27 varak ve 21 satırdan müteşekkildir. Hâşiyeye konu olan *et-Telvhîn*'in her ibaresinden önceki "Kavluhu" (قوله) kelimesi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ancak bazı sayfalarda *et-Telvhîn*'in iktibaslarından önceki "kavluhu" ibaresi yazılmayarak boşluk bırakılmıştır. Nüshanın hâmişlerinde herhangi bir minhüvât ve tashih bulunmamaktadır. Bu nüshanın mukaddime kısmı mevcut değildir. Nüshanın ferâğ kaydı bulunmamaktadır. Nüshanın zahriyesinde: “حاشية المقدمات لابن الخطيب محيي الدين محمد
-بن إبراهيم” şekline bir not yazılmıştır. Ayrıca bu nüshanın hemen devamına Hocazâde'nin iki varaklık (71^b-73^b) “*el-Cezrü'l-esam*” adlı risâlesi de herhangi bir başlık veya ayırıcı bir bilgi verilmeden eklenmiştir.

2. 6. 7. Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 802.

Mecmûanın 21^a-53^a varakları arasında olan nüsha, ta'lik hattıyla yazılıdır. Nüsha 32 varak ve 23 satırdan müteşekkildir. Bu nüsha neşirde «ح» harfiyle gösterilmiş ve bazen mukâbelede müracaat edilmiştir. *et-Telvîb*'ten iktibas edilen cümle başlarının öncesine konulan “Kavluhu” (قوله) ibaresi kırmızı mürekkep ile yazılmışken “Kâle” ve türevlerinin üstü ise kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Nüshanın hâmişlerinde birçok minhüvât ve tashihler bulunmaktadır. Nüshanın ferâğ kaydı bulunmamakta, ancak muhtelif konulardaki elli (50) risâleden müteşekkil bu mecmûanın tamamı, İbn Kemâl Paşa'nın (ö. 940/1534) ardından şeyhülislâm olan Sa'dî Çelebî (ö. 945/1539) tarafından kendi hattıyla istinsâh edilmiştir. Ayrıca nüshanın zahriyesinde birçok vakıf ve temellük kayıtları bulunmaktadır. Bu nüshanın, mukaddime kısmı bulunmamaktadır. Nüshanın zahriyesinde “حواشي المقدمات الأربع لمولانا خطيب زاده” şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Nüsha eski tarihli bir nüsha olmasına rağmen nüshanın iki varaktan fazla bir kısmında takdim ve tehir bulunduğu tahkikin mukâbelesinde kullanılmamıştır.

2. 6. 8. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2027.

Mecmûanın 11^b-37^a varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılıdır. Nüsha 26 varak ve 21 satırdan müteşekkil olup okunaklı bir hatla yazılmıştır. *Telvîb*'ten iktibas edilen cümle başlarının öncesindeki “Kavluhu” (قوله) ibaresi yazılmamış ve boşluk şeklinde bırakılmıştır. Nüshanın hâmişlerinde minhüvât veya tashih mevcut değildir. Nüshanın ferâğ kaydı bulunmamaktadır. Nüshanın mukaddime bulunmaktadır.

2. 6. 9. Beyazıt Yazma Eserler Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2122.

Bir mukaddimât-ı erba'a mecmûasının 35^b-61^b varakları arasında olan nüsha ta'lik hattıyla yazılı olup, 26 varak ve 21 satırdan müteşekkildir. *Telvîb*'ten iktibas edilen cümle başlarının öncesindeki “Kavluhu” (قوله) ibaresi ile “Ekûlu” (أقول) ibaresi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshanın hâmişlerinde birçok minhüvât bulunmaktadır. Nüshada mukaddime kısmı mevcut değildir. Nüsha okunaklı ve açık bir hatla yazılıdır. Nüshada ferâğ kaydı bulunmamaktadır. Bununla birlikte nüshanın içinde bulunduğu mecmûanın tamamının tek bir müstensih tarafından istinsâh edildiği muhtemeldir. Zira nüshaların yazı stili ve hat yapısı dikkate alındığında bu nüsha-

lar birbirleriyle örtüştüğü görülmektedir. Dolayısıyla mecmuanın son risalesinin 935/1528 yılında bitirildiği dikkate alındığında bu nüshasının da bu yıla yakın bir süreçte bitirilmiş olması uzak değildir. Bu nüsha eski tarihli bir nüsha olsa da tahkikin mukabelesinde itibara aldığımız nüshalara nispeten hata oranı daha yüksek olduğundan mukabelede kullanılmamıştır.

2. 6. 10. Beyazıt Yazma Eserler Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1005.

Mecmuanın 1^b-20^b varakları arasında olan nüsha, ta'lik hattıyla yazılıdır. Nüsha 20 varak ve 25 satırdan müteşekkil olup büyük ve okunaklı bir hatla yazılmıştır. Mukaddime kısmı mevcut değildir. Fakat hamışindeki notta da görüldüğü üzere nüshanın 14^a sayfasından itibaren müstensih yanlılıkla Şeyhülislâm Alâeddin Arabî'nin (ö. 901/1496) *Hâşiyetü't-Telvihi ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* hâşiyesini ortasından sonuna kadar buraya istihâs etmiştir. Dolayısıyla müstensih, nüshanın 14^a'dan 20^b'ye kadar olan kısmını yani hâşiyenin sonuna kadar Alâeddin Arabî'nin hâşiyesini hataen istinsah etmiştir. Ayrıca müstensih mecmûada 22^b-45^a sayfaları arasında yer alan Alâeddin Arabî'nin mukaddimât-ı erba'a hâşiyesinin devamına ise 37^a'dan itibaren Hatibzâde'ye ait hâşiyenin kalan kısmını yazmıştır.⁹⁶ Dahası aynı hata, Topkapı Sarayı Müzesi Emanet Hazinesi koleksiyonunda (nr. 913) bulunan nüshada da mevcuttur. Bu mecmûada da Hatibzâde'ye ait hâşiyenin bir kısmı, Alâeddin Arabî'nin hâşiyesinin devamına yazılmışken Alâeddin Arabî'nin hâşiyesinin bir kısmı da Hatibzâde'nin hâşiyesinin devamına yazılmıştır. Burada iki ihtimal söz konusudur. Birincisi: Bu nüshalardan birisi diğerinden istinsâh edilmiştir. Emanet Hazinesi nüshası her ne kadar 916/1510 yılında istihâs edilmiş olsa da Veliyyüddin Efendi nüshasının tarihi bilinmediğinden Veliyyüddin Efendi nüshasının diğerinden istinsâh edildiği kesin şekilde söylenemez. Ancak yine de da Veliyyüddin Efendi nüshasının, tarihinin çok eski olmasından dolayı Emanet Hazinesi nüshasından istinsâh edilmiş olabilir. İkincisi: Her iki nüshadaki hatanın kaynağı, kendilerine kaynaklık etmiş olan ortak bir nüshada bulunan hatadan neşet etmiş olabilir.

96 Her iki hâşiyenin de derkenarında buna işaret edilerek uyarıda bulunmuştur. Bk. Hatibzâde, *Hâşiyeye 'ale'l-mukaddimâti'-erba'a* (Beyazıt Yazma Eserler Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1005) 14^a; Alâeddin Arabî, *Hâşiyeye 'ale'l-mukaddimâti'l-erba'a* (Beyazıt Yazma Eserler Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1005) 37^a.

2.6.11. Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Ktp., Emanet Hazinesi Koleksiyonu, nr. 913.

Muhtelif mukaddimât-ı erba'a risâlelerinden oluşan mecmûanın 27^b-50^b varakları arasında olan nüsha, ta'lik hattıyla yazılı olup, 14 varak ve 21 satırdan müteşekkildir. Bazı sayfalarda *et-Telvîn*'ten iktibas edilen cümle başlarının öncesine "Kavluhu" (قوله) ibaresi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Mukaddime kısmı mevcut değildir. Bu nüsha da aynı şekilde Beyazıt Veliyyüddin Efendi koleksiyonunda (nr. 1005) bulunan nüshayla aynı hatayla maluldür. Nitekim müstensih 43^a'dan itibaren yanlışlıkla Alâeddin Arabî'nin *Hâşiyetü't-Telvih ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a* adlı hâşiyesini istihâs etmiştir. Yani müstensih 43^a sayfasından risâlenin sonuna kadar Alâeddin Arabî'nin hâşiyesini yazmıştır. Müstensih mecmûada 53^a-79^a sayfaları arasında yer alan Alâeddin Arabî'nin hâşiyesinin devamına ise 70^a'dan itibaren Hatibzâde'nin hâşiyenin geri kalan kısmını istihâs etmiştir. Nüsha 916/1510 yılında istihâs edilmiştir.

3. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem

1. Çalışmamızda İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) dikkate alınmıştır.
2. Tahkikte herhangi bir nüsha "*asıl nüsha*" olarak esas alınmadı. Neşredilen metin, dört farklı nüshanın karşılaştırılması üzerinden en doğru metne ulaşma gayesi üzerinden tahkik edilmiştir.
3. Hâşiyenin tahkiki sırasında nüshalarının hâmişlerinde bulunan tashih, min-hüvât ve kayıtlar da dipnotta gösterilmiştir.
4. Nüshalarda kullanılan "المص", "التس", "المح", "مم", "هف" ve benzeri kısaltmalarda nüshalar arasında ortak bir uyum ve tavır olmadığından bütün bu kısaltmalar "المصنف", "التسلسل", "المحال", "ممنوع", "هذا خلف" şeklindeki açık şekilleriyle gösterilmiştir.

164 b

بدا المقام افايشاء من قلة التامك والانتقاه بما ظهر في الفطره الا اول لاخفافه
 بكلام المحم والاسره انه بنصف فاته وليس بهذا اول قارون كسرت في الاسلام ثم ان
 معرفه لحوار العقاب عقلا عما او ما اما المحم صلى الله عليه واله لملك الفكره في حال
 فتح وكثير من شايخنا كفي الاسلام واسم الامم هو افعون فنه للشيخ الاشعري ولعله
 اطوع اللابيق بان يبيع فالاول ان اكتفى بهذا القدر من الكلام ويقنع والله ولي
 العايبه والرائد وبسبب ازمه العصر والسراد ثم وكل

منه الررايه
 لولا ان تصدق في
 المعنى الاربع من اللوح
 كتبها وقابلها من كتابه
 على مؤلفه

معان

بسر الله الرحمن الرحيم وبه نستعين قال في اللوح وكل من طسح الفعج
 يطلوع على ثلثه معان له اقول قال في شرح العضدان ان طسح الفعج انما يطلوع لثله
 الاول لمواضع العوض ومنافرة التي ما امر ان ارج بالسواء على فاعاله او بانظم له
 التا لثله لا ارج في فعله وما فسر حرم قال وفعله الذي بالاعتبار الاول لا يوجد في حرم
 لا يقع لتتضمنه عن الغرض فاللفظ مما ذكره او لا انحصار بعاني طسح الفعج فما ذكره
 علم ما يدرك عليه كلمه انما وما ذكره في التوفيق من المعاني لا يقع ويذكر طسح لظهور حرم
 المعنى الاول وكذا المعنى الثاني مع الافعال وغيره كالملا في ما ذكره مما نقلناه ويدل
 ما ذكره ثانيا على ان المراد بالعوض في قوله الاول لمواضع العوض عن الفاعل لا المعنى
 العام لموضع غيره حسب نفي طسح والقعج بهذا المعنى عن فعله الباري تستدبه عن العوض
 وما ذكره في المواضع ثوبان المراد هو المعنى العام حسب قال وهذا المعنى كملوا باعتبار

۱۸۹
۱۸۹^a
وعلم ان العمل لسبح اصلا فانه ان الشيء لا يعطف على لفظ ولا اطرء على كلمة ومنه اني محامد
علم كورمعو ما تصد العمل الصالح مفهوم قوله الذين امنوا ولم يلبسوا الايمان بظلم فانه
سواء منه اصحاء الايمان بظلم واللام تكن لفظ السرفاقين ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن
اصحاء مع صفة ولا يصح ضد حرة فسدان الايمان لسف فعل الخواارج
ولا امر كتابا مرفوعا فكون فعل الفلذ وذلك اما
الصدوق واما المعروة والكت لظ
لا ر حلا والاصل للعلماء
العمل وهو عز
ظلاله
سنة الاسلام عظيمه راجع
تم تصنيف الامام المحقق والعالم العجيب المحدث علمه عبد العبد الصغیر
العبد المحاج الى رحمة ربه العبد عبد الكريم بن مصطفي عفا الله عنه ولوالديه
ولكن قال آمين وصلى العصر يوم پنجشنبه من عشر الاول من شهر ربيع
الآخر من شهر سنة تسعة وتسعين تم انه جمع مراداه

المحمدية الذي اظهر بداهة مصنوعة على احسن النظام، وخصص من بينها نوع الانسان بمنزلة
الطول والانعام، وهدى اسبل السعادة منهم للايمان والاسلام، وارشدهم طريق معرفة استنباط
قواعد الاحكام، لبيان سر والاحلال منها ونجانبها عن الاحرام، والشهد ان لاله الا الله ذو الجلال والاكرام
والشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي فضله على جميع الانام، صلى الله عليه وعلى اهل بيته الكرام، كما مظهر
غمام، وملككم كرام، ووجدت تطابق قاضيه العقل وهو لا يتدل ولا يتول، ووجدت بعد الشرح وبعده
المعدل على ارجح المطالب، وارجح المكاتب، واعظم المواسب، واكرم الرغائب، مع العلم بالذكي والطلب
الذي اشرف الاعضاء، ووسعي العقل الذي هو اعز الاشياء، وبدل قوله عز وجل، شهد الله انه لا اله الا هو
والعلايكة، وهو العلم قائما بالقطر، فانه بد انفسه، ونفي بجلالته، وتلت بادي العلم واشرف العلوم واجملها،
وانفع الحارب، واجملها، هو العلوم الشرعية، والمعارف الدينية، اذ بها يكمل انظام المعاش في الدنيا، ويحصل
اختتام الارتياس في العقبى، وكان علم الاصول من جعلتها في الرتبة العظمى، الدرجة العلى، اذ جمع الرأى والشرح
والصطفى في العقل والسبع، وما يميز بمنزلة احسن والشرف من مسائل اللطيفة، ومقاصد الدقيقة الشرعية،
مباحث الحسن، والفتوح لتصدت لان حقوق هذه المباحث المشككة، وارشح كلام التوقيف في هذه المسائل
المحفلة، سيما كلام الفاضل المحقق صدر الشريعة، والخير المدقق الفاضل التقناراني، ثم دعوى الله بغير
واستبها واديس جناة، واخدم به حضرة من خصه الله بتبع بالسجادات الظاهرة، والكرامات الباطنة،
وسى حضرة السلطان الاعظم، واثاقان المعظم، المؤيد من السماء، المظهر على الاعداء، الجامع بين الربانية
الحكيمة والحكيمة، الخاوى للفصلين العلمية والعلمية، وهو القامير، والشرف الباهر، رشيد الحق والدينى،
الدينى، محمد والاسلام والسلم، الساطع من حبه انه ارالهدى، الرافع بنينه رايات العلى، صاحب
اخلاق الركبة، والهمم العانية، مسمى السنن الفاضل، ومظهر رسوم العادلة، السلطان ابن السلطان،
سلطان قد برع مراد فاج، لا زالت ايام دولته للامال مراسم، ومسائله للاملبين مغام، وظلاله على مخافة
الخلق، محمودة، وابواب وجوده للمؤمنين مفتوحة، وموارد كرهه مورودة، وارجوان ملاحظة

بعض

من امر الكثرة و أظهر الايمان يكون مؤمنا في نفس الامر ولكن يستحق الخلود في النار وقد لا يجعل تارك
 العمل خارجا عن الايمان بل ينطبع بفضول الجنة وعدم خلوده في النار وهو من سبب أكثر السلف في جميع
 أئمة الهدى وكثير من المتكلمين والحكماء من مالك والشافعي والاوزاعي وعلمية اشكال ظاهر وهو أنه
 كيف لا يستغنى الشيء مع استغناء ركنه اعني الاعمال وكيف يفضل الجنة من لم يتصف بما جعل اسم الايمان
 وتوابعه ان الايمان بطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق مع الاقرار
 وموضوع الخلاف ان مطلق الاسم الاول لم يلقا **قال** وبان من احدث الايمان بوصف
 اقول بر عليه انه لا يتبع شرطية الاقرار مطلقا اذ يجوز ان يكون الشرط مجرد وجود الاقرار
 سواء كان في الحال او في الماضي **قال** في سورة البقرة آية لنا على ما هو المتختم عندنا وجود الاول
 الايات الدالة على محلبة القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما لم يدخل الايمان في
 قلوبكم وقلوب مطمئن بالايمان انما جاء الايمان متوقفا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الآية
 امنوا وعلوا الصالحات ومو يدك علم التقاير وعلما ان العمل ليس داخل فيه لان الشيء علم
 ولا اجر على حكمه ومنه ان مما يدل على كونه متوقفا بقصد العمل الصالح مفهوم قوله الذين امنوا ولم
 يلبسوا الايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع ظلم والام يمكن لتقريب اللبس فائدة وثان المعلوم
 ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضده جزءه فثبت ان الايمان ليس فعلا اجزائيا والامر
 منه فيكون فعل القلب والله اما التصديق واما
 المعرفة والساطل لانه خلاف الاصل
 الاستلزامه الفعلية ومدعرت
 سلطانا عاد كمرمت
 دعوى الله

Sonuç Yerine

Osmanlı düşünce geleneğinde insan fiilleri ve irade konusunda *irade-i cüz'iyeye, ka-za-kader, ef'âl-i ibâd, halk-ı a'mâl* ve *mukaddimât-ı erba'a* şeklinde geniş bir yelpazede metin, şerh, hâşiye, ta'likât, tercüme ve muhtasar literatürünün geliştiği ve burada konuya dair önemli tartışmaların tedkik ve tahkik edildiği görülmektedir. Bu bağlamda özellikle mukaddimât-ı erba'a literatürünün insan fiilleri ve buna bağlı sorunları ele alış tarzının kesafeti ile derinliği dikkate şayandır. Çalışmada Hatibzâde'nin *Hâşiye 'ale'l-mukaddimâti'-erba'a* adlı hâşiyesinin tahkikli neşrinin yanı sıra müellifin hayatı, risâleye ait nüshalar ve risâleye dair bilgiler verilmiştir. Çalışmamıza konu olan Hatibzâde'nin *Hâşiye 'ale'l-mukaddimâti'-erba'a* adlı eserinin de söz konusu derinlik ve perspektifi taşıdığı tartışmasızdır. Ayrıca varlık, bilgi ve değerlerle ilgili tartışmaların iç içe geçtiği hâşiyede meselelerin anlaşılır kılınmaya ve izah edilmeye çalışıldığı söylenebilir. Mezhep savunusu ve aidiyetinin bariz şekilde görüldüğü insan fiilleri ve iradesi alanı, konuyu irdeleyen bazı mukaddimât-ı erba'a hâşiyelerinde vurgulu şekilde dile getirilirken bazı hâşiyelerde ise bu tavırdan imtina edilmiştir. Birinci kategoriye dahil edilebilecek Hatibzâde'nin *Hâşiye 'ale'l-mukaddimâti'-erba'a* adlı bu hâşiyesi, mukaddimât-ı erba'a hususunda bir Eş'arilik savunusu hüviyetindedir. Hatibzâde'nin kelâmî ve felsefî ekollerin ortak ve farklı noktalarını belirlemekten daha çok Eş'arî ekolünü önceleyerek meseleyi bu ekol üzerinden temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Hatibzâde'nin kendi dönemine kadar ortaya konulan birikimi dikkate alarak değerlendirmelerde bulunduğu ve bu müktesebatı eleştiri süzgecinden geçirdiği görülmektedir. Hatibzâde meseleler hakkında eklektik, birleştirici ve uzlaştırıcı bir söylemden daha çok Eş'arî söylemi tasvip edip teyit etmektedir. Hâşiyede Sadruşşerî'a'nın ileri sürdüğü dört önerme birçok açıdan eleştiriye tabi tutulmuştur. Sadruşşerî'a'nın insan eylemlerinin meydana gelişi hususunda geliştirdiği dört önerme Hatibzâde tarafından kabul görmemiştir. Hatibzâde'ye göre Sadruşşerî'a'nın ortaya koyduğu bu dört mukaddime temelde iki mukaddimeye indirgenebilir. Hatibzâde bu yönüyle Teftâzânî'nin eleştirilerini haklı bulmaktadır. Nitekim Teftâzânî de bu dört önermenin iki temel asla irca edilebileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Hatibzâde'nin bu yönüyle Teftâzânî'yi dikkate aldığı ve onu haklı bulduğu söylenebilir. Çünkü ona göre insan kendisine ait birçok şeyin hakikatine vakıf olamazken fiillerinin de hakikatine vakıf değildir. Bundan dolayı insanın Allah karşısında aczini itiraf etmesi, işleri Allah'a havale etmesi ve kadere boyun eğerek Allah'a yakarıшта bulunması gerekmektedir. En genel anlamıyla Hatibzâde'nin Eş'ariliğin cebr-i mütevassıt yaklaşımını benimsediği söylenebilir.

Kaynakça

- Ammâra, Muhammed. *Resâilü'l-‘adl ve't-tevhîd*. 1 Cilt. Beyrût: Dârü's-Şurûk, 2. Basım, 1408/1988.
- Ay, Mahmut. *Sadrüşşerî'a'da Varlık: Ta'dilü'l-Ulûm Temelinde Kelam Felsefe Karşılaşması*. Ankara, 1. Basım, 2006.
- Aydın, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Yalancı Paradoksu ve Hocazade Bursevî'nin Hallu Mağlata-ti'l-Müsemmâti bi'l-Cezri'l-Esam Adlı Risalesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der-gisi* 2/40 (2014), 167-213.
- Aydın, Ömer. *Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.
- Bozoğlu, Oğuz. *Kesteli ve Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a isimli eseri: Tabkik ve Tablîl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bursevî, Muhammed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 1. Basım, 1333/1914.
- Çelik, İmam Rabbani. *XV. yy. Osmanlı düşüncesinde telvîb hâşiyeleri: Teklîfe dair tartışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Doğru, Hüseyin. *Kazâbâdî'nin Hâşiyetü'l-Usûl ve Ğâşiyetü'l-Fusûl Ale'l-Mukaddemâti'l-erba'a adlı ese-rinin tabkik ve tablîli*. Erciyes: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ebû Nuaym İsfehânî, Ahmed b. Abdullah. *Hîliyetü'l-evliyâ*. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-'Arabî, 4. Basım, 1405/1984.
- Efe, Mehmet Emin. *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye "Ale'l-mukaddimâti'l-erba" adlı eserinin tabkik ve tablîli*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Erünsal, İsmail E. "Fatih Devri Kütüphaneleri ve Molla Lutfi Hakkında Birkaç Not". *İstanbul Üni-versitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 33 (81 1980), 56-78.
- Güldü, Şule. "Fıkıh Usûlü Ve Kelamın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiili, Sam-sünizâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-mukaddimâti'l-Erbaa'sının Değerlendirme ve tahkiki". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 469-499.
- Hatibzâde Muhyiddin Efendi. *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1155, 1b-20a.
- Hoca Sâdeddin Efendi. *Tâciü't-tevârih*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1. Basım, 1974.
- İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrût: Franz Stein, 1. Basım, 1380/1961.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâ-si'l-'Arabî, 1. Basım, 1399/1979.
- Kâtip Çelebî, Mustafa b. Adullah Hacı Halife. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. 6 Cilt.

Borsbuğa ve Borsbuğa, Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a*
Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili

- Bağdâd: Mektebetu'l-Müsennâ, 1. Basım, 1360/1941.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Fevâ'idü'l-bebiyye fi terâcimi'l-Ḥanefiyye*. thk. M. Bedreddin Ebû Firâs. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, ts.
- Maden, Şükrü. "Cihâd Âyetleri Bağlamında Kastamonulu Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Cihâd Risâlesi". III. *Uluslararası Şeyb Şa'bân-ı Velî Sempozyumu "Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri"*. ed. Ali Rafet ÖZKAN. 1/631-643. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Namli, Abdullah. "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup-Olmadığı Meselesi". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 152-176. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.705904>
- Necmuddin el-Gazzî, Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibu's-sâira bi-a'yâni'l-mieti'l-âşira*. thk. Halil Mansûr. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Özbakır, Mevrure Hanife. "Hatibzâde'nin el-Mevâkif'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kültübhâbir* 18 (2021), 81-100.
- Özdiñç, Rıdvan. "Osmanlı İrâde, Kazâ ve Kader Risaleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 185-202.
- Özen, Şükrü. "Tenkîhu'l-Usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/454-458. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Özer, Hasan. "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lîka'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri". *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (2018), 169-240.
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Hacı Hasanzâde'nin Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesinin Tahlili". *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 209-232.
- Öztürk, Mustafa Bilal. *Mukaddimât-ı Erba'a Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Muslihuddin Kestelî'nin Hâşiyetü's-Sugra 'Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkik". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/2 (2020), 666-724.
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatibzâde-i Rûmî (Ö. 1496) ve Risâle fi İsbâtî'r-Rü'ye ve'l-Kelâm Adlı Eseri". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuad Aydın - Metin Aydın - Muhammet Yetim. 229-241. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Şeyhülislâm Mehmed Mekki'nin Risâle fi şerhi Mukaddimâti'l-Erba'a min Kitâbi't-Tavzîh Adlı Eseri: Neşir ve Tahlil". *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Güz 2018), 1-47. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3474588>
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlu'dîn*. thk. Hans Peter Lenz. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs,

1. Basım, 1423/2003.

Sadruşşerî'a es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh fi halli gâvâmi'zî't-tenkîh*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1416/1996.

Taşçı, Özcan. *İlk Kelâm Risâlelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2009.

Tâşkoprîzâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1395/1975.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu't-telvîh 'ala't-tavzîh li-metni't-tenkîh*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1416/1996.

Üzüm, İlyas. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 463-464. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

4. Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a* Adlı Hâşiyesinin Tahkiki

[حاشية على المقدمات الأربعة لخطيب زاده محيي الدين افندي]

[مقدمة المؤلف]

/ بسم الله الرحمن الرحيم

[١٦٤ظ]

الحمد لله الذي أظهر بدائع مصنوعاته على حسن النظام، وخصَّصَ مِن بينها نوعَ الإنسان بمزيد الطول^١ والإنعام، وهَدَى أهل السعادة منهم للإيمان والإسلام، وأرشدَهم إلى طريق معرفة استنباط قواعد الأحكام ليُباشروا الحلال منها، ويُجانبوا عن الحرام، وأشهدُ أن لا إله إلا الله ذو الجلال والإكرام، وأشهدُ أن محمدًا عبده ورسوله الذي فضَّله على جميع الأنام، صَلَّى اللهُ عليه، وعلى أصحابه الغرِّ الكرام ما مَطَرَ عَمَامًا^٢، وعَطَرَ كِمَامًا^٣؛

وبعد؛

فقد تَطَابَقَ قاضي العقل، وهو لا يُبدَل ولا يُعزَل، وشاهدُ الشرع، وهو المَزَكِّي المُعَدَّل على أن أَرْجَحَ المطالب وأَرْجَحَ المكاسب، وأعظَمَ المواهب وأكْرَمَ الرغائب: هو العلم؛ فإنه عَمَلُ القلب الذي هو أشرف الأعضاء، وسَعِيُّ العقل الذي هو أعزُّ الأشياء. ويدلُّ قوله -عزَّ وعلا- ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ﴾ [آل عمران ١٨ / ٣]؛ فإنه -تعالى- بَدَأَ بنفسه، وثَنَى بملائكته، وثَلَّثَ بأولي العلم.

١ م + الحمد لوليّه والصلوات على نبيّه؛ ر - بسم الله الرحمن الرحيم؛ أ + وبه نستعين.

٢ الطول: بالفتح المَنْ، يقال: طالَ عليه من باب قال. مختار الصحاح لأبي بكر الرازي، «طول».

٣ الغمام: جمعها: العَمَامَةُ، وهي سحابة يتغيّر بها وجهُ السماء.

٤ الكمام: جمعه: كِمَامَةٌ. مكامة الرّهرة: غطّأؤها، غلّأفها. مختار الصحاح لأبي بكر الرازي، «كمم».

وأشرف العلوم أكملها، وأنفع المآرب^٥ وأجلها هو العلوم الشرعية والمعارف الدينية؛ إذ بها يكتمل انتظام المعاشي في الدنيا، ويحصل اغتنام الارتياش في العقبى، وكان «علم الأصول» من جملتها في الرتبة العظمى والدرجة العلى؛ إذ جمع فيه الرأي والشرع، واستصحب فيه العقل والسمع، ومما يُمَيِّز بمزيد الحسن والشرف من مسائله اللطيفة، ومقاصده الدقيقة الشريفة مباحث الحسن والبِقْح، فتصديت لأن أُحَقَّق بهذه المباحث المشكّلة، وأُشْرَحَ كلام الفريقين في هذه المسائل المعضلة^٦ سيّما كلام الفاضل المحقق صدر الشريعة، والنحرير المدقق الفاضل التفتازاني -تَعَمَّدَهُمَا اللهُ بَغْفْرَانِهِ، وأسكنَهُمَا فراديس^٧ جنانه-، وأخذم به حضرة من خصّه الله -تعالى- بالسعادات الظاهرة والكرامات الباهرة؛ وهي حضرة السلطان الأعظم، الخاقان المعظم، المؤيد من السماء، المظفر على الأعداء، الجامع بين الرئاستين؛ الحكيمية والحكيمية، الحاوي للفضيلتين؛ العلمية والعملية، ذي العزّ القاهر، والشرف الباهر، رشيد الحقّ والدنيا والدين، عماد الإسلام والمسلمين، الساطع من جنبيه أنوار الهدى، الرافع بيّمينه ريات العلى، صاحب الأخلاق الزاكية، والهَمَمِ العالية، مُحِبِّي السنن الفاضلة، ومُظْهِر الرسوم العادلة: السلطان بن السلطان سلطان محمد بن مراد خان^٨ لا زالت دولته للأمال مراهم^٩، ومسائله للآملين مغانم، وظلاله على كافة الخلائق ممدودة، وأبواب جوده للواجدين مفتوحة، وموارد كرمه مؤرودة، وأرجو أن يلاحظ بعين الرضى، فإنه هو المقصود والمُرجى، وإلى الله الرجعة، والعاقبة لمن اهتدى، والمأمول من أخلاق من هو مُنصِف، وعن مُشْرَبِ الحقّ مغترف أنه إذا اطلّع على خطأ أو سهو يصحّحه مُصلحًا لا مُفسدًا، ومُعاونًا لا مُعائدًا، ومُعاضدًا لا مُحاسدًا. اللهم وفق سبل الرشاد وطريق السداد. وها أنا أشرع في المقصود بعون الله، وحسن توفيقه.^{١٠}

٥ المآرب: المآرب جمع مآرب، ومأربة: الغاية، والمآرب: الغايات. مختار الصحاح لأبي بكر الرازي، «أرب».

٦ المعضلة: وقد أعضل الأمر اشتد واستغلق، وأمر مُعْضَلٌ لا يُهْتَدَى لوجهه والمُعْضَلَاتُ الشدائد. مختار الصحاح لأبي بكر الرازي، «عضل».

٧ فراديس: جمع فردوس.

٨ وهو السلطان محمد الفاتح محمد بن مراد بن محمد (ت. ٨٨٦هـ / ١٤٨١م) وُلِدَ بعد الأربعين وثمانمئة، الملقب بـ«أبو المعالي، صاحب البشارة، الفاتح، الملك المُجاهد، صاحب ملك الروم، وصاحب القسطنطينية وفاتحها». يُعرف اختصارًا باسم مُحمَّد الثاني، ويلقبه الأشهر «مُحمَّد الفاتح»، هو سابع سلاطين آل عثمان، وولي السلطنة بعد موت أبيه سنة خمس وخمسين، وتُوقِّي بإستانبول. انظر: نظم العقبيان، للسيوطي، ص ١٧.

٩ ر: مراسم. | المراهم: هو جمع مرهم. مركب دهنّي علاجيّ ذو أنواع مختلفة يُدهن به الجرح أو يدلك به الجلد أو تكحل به العين. المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى وآخرين، ٨٦٥/٢.

١٠ أم ع - الحمد لله الذي أظهر بدائع مصنوعاته على حسن النظام، وخصّص من بينها نوع الإنسان بمزيد الطول

[في معاني الحسن والقبح]

قال في التلويح: ^{١١} (فكّل من الحسن والقبح يُطلق على ثلاثة معانٍ). إلخ. ^{١٢}

أقول: ^{١٣} قال في شرح العضد: ^{١٤} «إنّ الحسن والقبح إنّما يُطلق على ثلاثة معانٍ: الأول: لموافقة ^{١٥} الغرض ومنافرته. الثاني: ما ^{١٦} أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم ^{١٧} له. الثالث: ما لا حرج في فعله، وما فيه حرج ^{١٨}».

ثم قال: «ففاعل ^{١٩} الله -تعالى- ^{٢٠} بالاعتبار الأول لا يُوصف بحسنٍ ولا قبحٍ لتنزّهه عن الغرض ^{٢١}»؛ ^{٢٢} فالمفهوم ممّا ذكره أوّلاً انحصار معاني الحسن والقبح فيما ذكره على ما يدلّ عليه كلمة «إنّما».

والإنعام... ومعاضداً لا محاسداً. ألهمّ وفق سبيل الرشاد وطريق السداد، وهذا أنا أشرع في المقصود بعون الله وحسن توفيقه. | هذه المقدمة من هذه الجملة «الحمد لله الذي أظهر بدائع مصنوعاته على حسن النظام...» إلى هذه الجملة «... وهذا أنا أشرع في المقصود بعون الله، وحسن توفيقه.» مأخوذة من مقدمة كتاب بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب لأبي الثناء شمس الدين الأصفهاني، ص ٣-٧.

١١ م - قوله. | المقصود منه بـ«التلويح» هو كتاب شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت. ٧٩٣ هـ / ١٣٩١ م). تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى بيروت، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م.

١٢ التلويح للتفتازاني، ١/٣٢٦.

١٣ م - أقول.

١٤ المقصود منه بـ«شرح العضد» هو شرح مختصر المنتهى الأصولي (ومعه: على المختصر والشرح: حاشية العلامة سعد الدين التفتازاني، وحاشية السيد الشريف الجرجاني، وعلى حاشية الجرجاني: حاشية المحقق الشيخ حسن الهروي الفناري، وعلى المختصر وشرحه وحاشية السعد والجرجاني: حاشية الشيخ محمد أبو الفضل الوراقبي الجيزاوي) لأبي الفضل عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي (ت. ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م). تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م.

١٥ أ: لثلاثة.

١٦ أ - معان.

١٧ م: موافقة.

١٨ ر - ما.

١٩ ر: وبالذم.

٢٠ نقله خطيب زاده بتصرف. انظر: شرح مختصر المنتهى الأصولي لعضد الدين الإيجي، ٢/٣٥.

٢١ ع: وفعال.

٢٢ ع - تعالى.

٢٣ شرح مختصر المنتهى الأصولي لعضد الدين الإيجي، ٢/٣٥.

وعلى ما ذكر^{٢٤} في التوضيح^{٢٥} من المعاني^{٢٦} لا يصحّ ذلك الحصر لظهور خروج المعنى الأوّل من المعاني،^{٢٧} وكذا المعنى الثاني؛ لأنّه يعمّ الأفعال وغيرها بخلاف ما ذكر فيما نقلناه، ويدلّ ما ذكره ثانيًا على أنّ المراد بـ«الغرض» في قوله: «الأوّل لموافقة^{٢٨} الغرض» غرض الفاعل، لا المعنى^{٢٩} العامّ له، ولغرض غيره حيث نفى الحسن والقبح بهذا المعنى عن^{٣٠} فعل الباري -تعالى- لتنزّهه عن الغرض.

وما ذكر في المواقف^{٣١} يشعر بأنّ المراد: هو المعنى العامّ حيث قال: «وهذا المعنى [أيضًا] عقليّ] يختلف بالاعتبار^{٣٢}؛ فإنّ قتل زيدٍ مصلحة لأعدائه، وموافق لغرضهم، ومفسدة لأوليائه، ومخالف لغرضهم».^{٣٣}

ويمكن أن يُقال: مراد ذلك الفاضل^{٣٤} بما ذكره أوّلاً حصر معاني حسن الأفعال وقبحها،^{٣٥} وما ذكره^{٣٦} في التوضيح من المعنى الأوّل، والثاني إنّما هو من معاني حسن الصفات أو عامّ^{٣٧} لحسن الصفات وقبحها.^{٣٨}

٢٤ م: ما ذكره.

٢٥ المقصود منه بـ«التوضيح» هو التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي (ت. ٧٤٧هـ/ ١٣٤٦م). تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٢٦ م - من المعاني. | التوضيح لصدر الشريعة، ١/ ٣٢٥.

٢٧ ع - من المعاني.

٢٨ م: موافقة.

٢٩ ر م: لمعنى.

٣٠ م: من.

٣١ المقصود منه بـ«المواقف» هو المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م). هذا كتاب في علم الكلام، وعليه كثير من الشروح والحواشي. د. د. ت.، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٢٧هـ/ ١٩٩٩م.

٣٢ ع: باعتبار.

٣٣ المواقف لعضد الدين الإيجي، ص ٣٢٤.

٣٤ يقصد به السيد الشريف الجرجانيّ.

٣٥ وفي هامش ر: فإنّ كانت المعنى المتنازع فيه من قبيل حسن الأقوال، وليس مما ذكر في ذلك الكتاب فيبطل الحصر المذكور، وإن خصص الحسن والقبح بحسن الأفعال وقبحها. قلت: ليس المراد: الحصر الحقيقيّ؛ بل الإضافيّ؛ أعني: بالإضافة إلى المعنى الذي اشتهر عند المعتزلة من كون الفعل بحيث يستحقّ عليه الذمّ والعقاب عاجلا وأجلا. وعدم كونه كذلك يدلّ على ما ذكرنا كلام الفاضل الشريف في حاشية العضد في هذا الموضع «منه».

٣٦ ر: ذكر.

٣٧ ع - من معاني حسن الصفات أو عامّ.

٣٨ أ ر م: أو عامّ وبحسن الأفعال. والمثبت من نسخة ح.

وأيضاً^{٣٩} لا يُقال: قد يُطلق حسن الفعل وقبحه على ملائمته ومنافرته فيبطل ذلك الحصر؛
لأننا نقول: مقصوده حصر معنى الحسن المطلق، وما ذكرته مقيّد بالإضافة إلى الفعل فلا يبطل
الحصر.^{٤٠}

والجواب عن الثاني: أن المراد بما ذكر في المواقف: أن قتل زيد إذا صدر عن أعدائه يكون
حسناً بمعنى^{٤١} موافقته^{٤٢} لغرض الفاعل الذي هو الأعداء، وإذا صدر عن أوليائه فرضاً يكون
قبيحاً بالنسبة إلى الفاعل الذي هو الأولياء، فلا يكون هذا مخالفاً لما نقلناه عن شرح العضد.^{٤٣}
ولا يُتوهم^{٤٤} أن الفعل^{٤٥} على تقدير عدم صدوره عن الأعداء حسن أيضاً بالنسبة إليهم،
وعلى تقدير عدم صدوره^{٤٦} عن الأولياء قبيح أيضاً بالنسبة إليهم؛ ولذلك^{٤٧} يقبل^{٤٨} الجواب
لحسنه^{٤٩} وقبحه عند السؤال عن سبب^{٥٠} طلب^{٥١} الأعداء له^{٥٢} من شخص، ومنع الأولياء عنه؛
لأننا^{٥٣} نقول: من قال إن المراد بـ«الغرض»: غرض الفاعل، كيف يُسلّم صحة ذلك الجواب؟^{٥٤}

٣٩ ر - م - وأيضا؛ ع: أيضا.

٤٠ ع م - الحصر.

٤١ أ - بمعنى.

٤٢ أ: بموافقته.

٤٣ شرح مختصر المنتهى الأصولي لعضد الدين الإيجي، ٢/ ٣٥.

٤٤ وفي هامش أ ر ع م: فإن قلت: إن المعنى المتنازع فيه من قبيل حسن الأفعال أو ليس مما ذكر في ذلك الكتاب
فيبطل الحصر المذكور، وإن حصر الحسن والقبح بحسن الفعل وقبحه ليس المراد الحصر العقلي بل الإضافي؛
أعني: بالإضافة إلى المعنى الذي اشتهر عنه المعتزلة من كون العقل بحيث يستحق فاعله الذم والعقاب عاجلا
وأجلا، وعلم كونه كذلك يدل على ما ذكرنا كلام الفاضل الشريف في حاشية شرح المقاصد في هذا الموضع.
«منه».

٤٥ أ: القتل.

٤٦ أ - عن الأعداء حسن أيضاً بالنسبة إليهم وعلى تقدير عدم صدوره.

٤٧ م: وكذلك.

٤٨ م: يعقل.

٤٩ ر: بحسنه.

٥٠ م - سبب.

٥١ ر - طلب.

٥٢ ر: له.

٥٣ ر: لا.

٥٤ وفي هامش ر: قيل: هذا التوجيه وإن طبق المقاتلين؛ لكنه لا يرتضيه صاحب الكلام؛ لأنه يكون حينئذ قتل أعداء
زيد إتياء حسناً بالقياس إليهم، وقتل أولياء إتياء قبيحاً بالقياس إليهم مع أن المراد كون الحسن والقبح. والقبح
بهذا المعنى من الأمور الإضافية التي يجمع في فعل واحد بالنسبة إلى شخصين على الكلام. لا يتضح المراد،

نعم، يصحّ الجواب بهما على تقدير أن يُراد معنى كون الفعل ملائمًا للطبع ومناظرًا له، فإنّ هذا المعنى أعمّ من وجه من ذلك المعنى لتحققها في الفعل الذي يلائم^{٥٥} الطبع والغرض، أو ينافرهما، كتناوُل الأدوية المرّة الغير النافعة للمرضى، وتناوُل الأشربة الحلوة النافعة لهم، وتحقّق المعنى الأوّل بدون الثاني، والثاني بدون الأوّل في الفعل الذي يلائم^{٥٦} الغرض ويُنافر الطبع، والفعل الذي يُنافر الغرض ويلائم^{٥٧} الطبع، كتناوُل الأدوية المرّة النافعة، وتناوُل الأشربة اللذيذة الغير النافعة.

قوله:^{٥٧} (ومنها: ما هو نظريّ، كحسن الكذب النافع) إلخ.^{٥٨}

أقول:^{٥٩} مثل صاحب المواقف بقبح الكذب النافع، وحسن الصدق الضارّ، والشارح^{٦٠} عدل عنه؛ لأنّ ما أورده أظهر في النظرية ممّا ذكره^{٦١} هناك، كيف وبعض العلماء قال: إنّ الحسن والقبح في تلك الصورة النفع والضرّ المترتبان^{٦٢} على الصدق والكذب.^{٦٣}

وأجيب بأن مراد صاحب التوجيه أنّ قتل زيد مصلحة لقاتله وموافق لغرضه، إذا فرض عداوة بينهما وأنه مفسدة لهذا الفاعل بعينه، ومخالفة لغرضه، إذا فرض صداقة بينهما أنّ الفعل الواحد شخصًا مختلفًا ولو حسنًا وقيحًا بالاختلاف الاعتباري فيتمّ المراد، ولا يلزم الفساد. تأمل. «منه».

٥٥ أ: ملائم.

٥٦ ر - في الفعل الذي.

٥٧ ر: قال. | نحن نختار كلمة «قوله» في أثناء التحقيق بدلًا عن كلمة «قال» التي ترد دائمًا في نسخة «ر»، ولا نشير إلى هذا الفرق مرة أخرى.

٥٨ التلويح للفتاواني، ١/ ٣٢٦.

٥٩ م - أقول.

٦٠ المقصود بـ«الشارح» المقصود منه هنا بـ«الشارح» هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله الفتاواني الشافعي (ت. ٧٩٢هـ/ ١٣٩٠م)، وُلد في تفتازان - وهي من بلاد خورسان - في سنة ٧١٢ الهجرية، إمام محقّق متكلم مفسّر لغويّ، من كبار علماء عصره، تفوّق في كثير من العلوم، أخذ العلم عن القطب والعضد. من تصانيفه: شرح العقائد وشرح المقاصد، التلويح على التوضيح لصدر الشريعة الثاني، الحاشية على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، الحاشية على الكشاف، شرح الشمسية. توفّي بسمرقند. انظر: الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني، ١١٢/٦؛ بغية الوعاة للسيوطي، ٢/ ٢٨٥.

٦١ ع: ذكر.

٦٢ ع: المترتبان.

٦٣ وفي هامش أ ر ع م: لم يرد به نفي الصدق مطلقًا؛ إذ الخير يتّصف بالصدق والكذب سواء قصد به الإخبار أو لا لم يقصد؛ بل المراد به الخير لا يكون صادقًا ولا كاذبًا بالصدق والكذب الذين يكونان مقصودًا للمتكلّم بأخباره؛ إذ الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه إنما يصدقان على الصادق والكاذب بهذا المعنى دون غيره. «منه».

وأما نفس الكذب والصدق فلم يتغيّر عن^{٦٤} حالهما من القبح والحسن،^{٦٥} فإنّما^{٦٦} يلزم ذلك لو تعيّن للضرر^{٦٧} والنفع، وليس كذلك؛ / إذ يجوز أن يأتي بصورة الخبر^{٦٨} الكاذب أو الصادق^{٦٩} من غير قصد إلى الإخبار،^{٧٠} فلا يكون صادقاً ولا كاذباً في نفس الأمر أو يقصد بكلامه^{٧١} التعريض أو التورية^{٧٢} فلا يكون كاذباً، ولا بدّ من النظر والفكر في حاله^{٧٣} حتّى يجزم^{٧٤} بحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضارّ؛ وهو أنّ السائل قد يضيق عليه في السؤال بحيث لا يمكنه^{٧٥} عدم القصد والتعريض، فلو جوّز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلّيّة أو على قصد أيّ معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الإخبار، ولم يجزم بصدق خبر أو كذبه على التعيين؛^{٧٦} إذ ما من كلام إلّا ويُمكّن أن يُقدّر فيه^{٧٧} من الحذف أو الزيادة ما يعبر^{٧٨} صادقاً أو كاذباً،^{٧٩} ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره ينبغي أن لا يكون حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ ضروريّتين.^{٨٠}

[١٦٥ظ]

- ٦٤ ر - عن.
٦٥ أ: من الحسن والقبح.
٦٦ م: وإنما.
٦٧ أ: الضرر.
٦٨ أ: الخير.
٦٩ أ: والصدق.
٧٠ ر: الاختبار.
٧١ أ: بكلام.
٧٢ ع: والتورية. | التورية: «هي أن يريد المتكلّم بكلامه خلاف ظاهره، مثل أن يقول في الحرب: مات إمامكم، وهو ينوي به أحداً من المتقدّمين». التعريفات للجرجاني، ص ٩٧.
٧٣ أ: حله.
٧٤ ر: يحسن.
٧٥ أ: يمكن.
٧٦ أ: اليقين.
٧٧ أ - ع: فيه.
٧٨ أ: يضر؛ ر + معه؛ م + فله تغير.
٧٩ م: وكاذبا.
٨٠ أ: ضروريّتين؛ م - ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره ينبغي أن لا يكون حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ ضروريّتين.

قوله: ^{٨١} (وعند الأشعري ^{٨٢} لا يثبت الحسن والقبح) إهـ. ^{٨٣}

قال الفاضل الشريف ^{٨٤} في تحقيق هذا المقام:

اتَّفقت الأشاعرة والمعتزلة إلى ^{٨٥} أن الأفعال تنقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام، ثم اختلفوا فذهبت ^{٨٦} المعتزلة إلى أن الأفعال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيها متّصفة بالحسن والقبح، وأرادوا بالقبح: كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله الذمّ [عند العقل]، ^{٨٧} وبالحسن: عدم كونه بحيث [لا] ^{٨٨} يستحقّ فاعله الذمّ. ثم القبح هو معنى الحرمة، والحسن تتَّفَاوَتْ مراتبُه فإن كان ^{٨٩} بحيث يستحقّ فاعله المدح وتاركة الذمّ [عند العقل] ^{٩٠} فهو الوجوب ^{٩١} أو يستحقّ فاعله المدح فقط فهو الندب أو يستحقّ تاركة المدح ^{٩٢} فقط ^{٩٣} فهو الكراهة، أو لا ^{٩٤} يتعلّق بفعله ولا بتركه ^{٩٥} مدحٌ ولا ذمٌّ وهو

٨١ ر: قال.

٨٢ هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق الأشعري (ت. ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م)، من ذرية أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله، إمام مذهب الأشعرية ومؤسسها، مولده سنة ستين ومئتين بالبصرة، إمام متكلم، قرأ على أئمة المعتزلة أولاً، ثم تاب وأعلن رجوعه عن عقيدتهم، من تصانيفه: مقالات الإسلاميين، واللّمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، واستحسان الخوض في علم الكلام. توفّي ببغداد. انظر: تبيين كذب المفتري لابن حجر العسقلاني، ١-٥٥؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، ٣/ ٢٨٤.

٨٣ التلويح للفتازاني، ١/ ٣٢٦.

٨٤ م: السيد. | المقصود منه «الشريف الفاضل» هو أبو الحسن عليّ بن محمد بن عليّ السيّد الشريف الجرجانيّ الحنفيّ (ت. ٨١٦هـ/ ١٤١٣م). إمام متكلم، فيلسوف مفسّر، لغويّ أديب، علامة دهره، أخذ عن القطب وأكمل الدين. له مناظرات مع السعد الفتازانيّ في مجلس تيمور. من تصانيفه: شرح المواقف، حاشية على شرح مختصر المنتهى، حاشية على الكشاف، التعريفات. توفّي بشيراز وهو ابن ست وسبعين سنة. انظر: بغية الوعاة للسيوطي، ٢/ ١٩٦؛ سلّم الوصول لكاتب جلبي، ٢/ ٣٨٨؛ الأعلام للزركلي، ٥/ ٧.

٨٥ م: على.

٨٦ أ ر: وذهبت.

٨٧ والمثبت من المطبوع. انظر: حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ٢/ ٣٨.

٨٨ أ ر م غ - لا. والمثبت من المطبوع. انظر: حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ٢/ ٣٩.

٨٩ ر + النظر.

٩٠ والمثبت من المطبوع. انظر: حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ٢/ ٣٩.

٩١ أ: الواجب.

٩٢ أ - المدح.

٩٣ م - فقط.

٩٤ أ: ولا.

٩٥ م: تركه.

الإباحة، وهذه الأمور؛ أعني: الوجوب وأخواته ثابتة للأفعال في ذواتها، وليست مستفادة من الشرع؛ بل حاصلة قبله أيضًا، لا بالقياس إلى العباد فقط؛ بل بالقياس إلى الخالق أيضًا؛ ولذلك قالوا: بوجوب أشياء عليه^{٩٦} تعالى -تعالى عن ذلك- ووصفوا^{٩٧} الأفعال بالحسن والقبح بالنسبة إليه -تعالى- وذهبوا إلى أن أوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنهما، لا مثبتة إياهما؛ فوجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران ثابتان لهما، لا^{٩٨} بسبب الأمر والنهي؛ بل هما كاشفان عنهما. وإذا قاسوا الأفعال إلى المكلفين زادوا في تعريف القبح استحقاق العقاب^{٩٩} آجالًا، وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل ونفوهما^{١٠٠} في تعريف الحسن. وذهبت^{١٠١} الأشاعرة إلى أن الأفعال لا حسن لها ولا قبح بما ذكر من التفسير؛ بل قبحها عبارة عن كونها منهيًا عنها شرعًا، / فالحسن بخلافه، وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع؛ بل هما مستفادان منه. ولو قُلبت^{١٠٢} القضية في الأمر والنهي^{١٠٣} لَانْقَلَبَ الحسن قبيحًا^{١٠٤} وبالعكس، ولما كانت هذه^{١٠٥} الأحكام [الخمسة]^{١٠٦} ثابتة للأفعال لذواتها، ولم يكن مستفادة من الشرع، والعقل يحكم بذلك إجمالًا، وقد يطلع على تفاصيلها إما بالضرورة أو بالنظر فيحكم بها على مذهب المعتزلة. قالوا: الحاكم هو العقل، والشرع هو الكاشف، وأما على مذهب الأشاعرة

[١٦٦]

٩٦ م + سبحانه.

٩٧ ر: ووضعوا.

٩٨ ر: إلا.

٩٩ ر: العذاب.

١٠٠ ر: وأجروهما.

١٠١ م: ذهب. | وفي هامش أ ر ع م: يعني: عرفوه بأن عدم كون الفعل يستحق بحيث يستحق فاعله الذم والعقاب عاجلاً أو آجلاً. ولا يخفى عليك أن الحسن بهذا المعنى يقتضي القبح فلا يرتفعان عن الفعل في حد ذاته، فلا وجه لما ذهب إليه الأشاعرة من الأفعال لا حسن لها ولا قبح لما ذكر من التفسير. نعم إذا فسر به في التوضيح يكون لنفسهما عن الأفعال وجه؛ لكن لا يكون الحسن متناوياً للمكروه والمباح حينئذ فيكون مخالفاً لما ذكره الفاضل. «منه».

١٠٢ م: انقلبت.

١٠٣ أم - في الأمر والنهي.

١٠٤ ب: قبحا.

١٠٥ أر - هذه.

١٠٦ والمثبت من المطبوع. انظر: حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ٣٩/٢.

فلا ثبوت لها إلا من الشرع، ولا حكم للعقل بها^{١٠٧} أصلاً. على معنى أن العقل لا يحكم بأن الفعل حسن لذاته فيما تعلق به حكم الله - تعالى - من أفعال المكلفين. لا على معنى أن العقل لا حكم له في شيء أصلاً؛ إذ أحكامه في الأشياء أكثر^{١٠٨} من أن يُحصى. هذا كلامه^{١٠٩}.

أقول: ^{١١٠} أن ما ذكره من تعريف الحسن على المذهبين شامل لفعل البهائم^{١١١} مع أنه لا يُوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم، كما نقله في شرح المواقف عن بعضهم، فإنه^{١١٢} منع صحة المنقول، وجوز اتصاف فعل البهائم بالحسن^{١١٣}.

قلنا: فحيث لا ينحصر أقسام الحسن فيما ذكره من الأحكام، ولا يكون تعريف الإباحة بكون^{١١٤} الفعل بحيث لا يتعلّق بفعله ولا تركه مدحٌ ولا ذمٌّ مطرد الدخول فعل البهائم فيه مع أنه لا يُقال: له مباح، وإن خُصّ فعل^{١١٥} الحسن في التقسيم بالحسن العارض لفعل المكلف، فلا يكون الوجوب شاملاً لفعل الله - تعالى - فإن خُصّ على وجه يعمّ فعل الباري والمكلف فلا يلائم قوله: ^{١١٦} «ثم القبح هو معنى الحرمة»؛^{١١٧} لأن معنى القبح هاهنا لم يخرج عن عمومه، وإن أخرج عن عمومه^{١١٨} بقريئة قوله: «هو معنى الحرمة»^{١١٩}. بناءً على أن الحرمة من أحوال فعل^{١٢٠} المكلف فقط.

١٠٧ ر: لها.

١٠٨ ر: كثيرة.

١٠٩ نقله المؤلف تصرف. انظر: حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ٣٨/٢-٣٩.

١١٠ وفي هامش أ ر ع م: حيث قال: وأما فعل البهائم قد قيل: إنها لا توصف بسحن ولا قبح باتفاق الخصوم. «منه».

١١١ أ: النائم.

١١٢ أ ر ع م: أن. والمثبت من قبلنا؛ لأنّ هو المناسب من حيث المعنى واللغة.

١١٣ شرح المواقف للجرجاني، ٨/١٨١.

١١٤ أ: يكون.

١١٥ أ ر م - فعل.

١١٦ يعني: قول السيد الشريف الجرجاني.

١١٧ حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ٣٩/٢.

١١٨ أ ر - عن عمومه.

١١٩ حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ٣٩/٢.

١٢٠ م: أفعال.

فإنَّ ١١١ القبح عامٌّ لغيره أيضًا؛ ولذلك ينسب إلى فعل الله -تعالى-، فيقال: خلق القبيح منه -تعالى- قبيحٌ، فلا يلائم قوله: «والحسن تتفاوت مراتبه»^{١١٢} إلا أن يخصَّ هذا أيضًا بفعل المكلف، ويمكن أن يُقال: أراد ذلك الفاضل^{١١٣} بـ«الأفعال» في قوله: «اتفقت الأشاعرة والمعتزلة على أن الأفعال تنقسم» إلى آخره،^{١١٤} أفعال العقلاء، وأراد بـ«الفعل» في قوله: «كون الفعل بحيث يستحقُّ فاعله» إلخ،^{١١٥} وقوله: «عدم كونه بحيث يستحقُّ» إلخ.^{١١٦} ذلك الفعل، وأراد بـ«السلب» في قوله: «عدم كونه بحيث يستحقُّ» إلخ.^{١١٧} سلب القيد دون المقيد، وهو ظاهر، وأراد بـ«معنى الحرمة» معنىً عامًا شاملًا^{١١٨} لفعل المكلف، والفعل الذي يصفونه بـ«القبح» بالنسبة إليه -تعالى- لا المعنى^{١١٩} الخاصَّ بفعل المكلف، وهذا ليس ببعيدٍ من تعميمهم الوجوب لفعل^{١٢٠} الله -تعالى- / أيضًا. ويؤيد [هذا] التعميم^{١٢١} ما سيذكره صاحب التوضيح^{١٢٢} من أن ترك الأصلح^{١٢٣} حرام [على] الله^{١٢٤} -تعالى- عندهم.^{١٢٥}

[١٦٦ظ]

- ١٢١ ر: وإنّ.
١٢٢ حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ٣٨/٢.
١٢٣ يعني السيد الشريف الجرجاني.
١٢٤ ر - إلى آخره. | حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ٣٨/٢.
١٢٥ ر: إهـ. | حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ٣٨/٢.
١٢٦ ر: إهـ م - وقوله عدم كونه بحيث يستحقُّ إلخ. | حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ٣٩/٢.
١٢٧ ر: إهـ. | حاشية على شرح مختصر المنتهى للجرجاني، ٣٩/٢.
١٢٨ ر م - شاملًا.
١٢٩ أ ر: بمعنى. | وفي هامش أ ر ع م: أي كون المراد أفعال العقلاء وكون الحرمة بمعنى عامٍّ شامل لفعل المكلف والفعل الذي يصفونه بالقبح بالنسبة إلى الله تعالى. «منه».
١٣٠ م: بفعل.
١٣١ م: ويؤيده.
١٣٢ م: المصنّف - رحمه الله -.
١٣٣ الأصلح: «وأما معتزلة بغداد فقد ذهبوا إلى وجوب الأصلح في الدنيا والدين معًا بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير يعني: ما يُقتضيه الحكمة الأزليّة، وتدبير نظام العالم على الله -تعالى-؛ أي يجب عليه -تعالى- فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد في الدنيا أو في الدين أو في كليهما أو لم يكن». دستور العلماء للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمّد نكريّ، ٢٠٧/٣.
١٣٤ م: ع: لله.
١٣٥ التوضيح لصدر الشريعة، ٣٥٧/١.

قوله: (بناء على تحقّق ١٣٦ ما به الحسن والقبح) إلخ. ١٣٧.

أقول: لا يُقال: لا يلزم من انتفاء سببية الذات أو الصفة انتفاء السببية المطلقة؛ لأن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام، فيجوز أن يكون للحسن أو القبح سببٌ آخرٌ غير ذات الفعل وصفته، فيحكم ١٣٨ العقل بأحدهما على الفعل بناء على تحقّق ذلك السبب؛ لأننا ١٣٩ نقول: يجوز أن يكون مقصودهم من هذا الطريق إلزام المعتزلة القائلين: بأن سبب الحسن والقبح منحصرٌ في الذات وصفته، فإذا ثبت انتفاء سببَيْتِهما يحصل ذلك ١٤٠ الغرض، وللفكر لدفع هذا الاعتراض بوجه آخر مجال، ١٤١ فتأمل.

قوله: ١٤٢ (والأوضح ١٤٣ أن يُقال: والقبح ما نُهي عنه، والحسن ما ليس كذلك) إلخ. ١٤٤.

أقول: تفسير الحسن بهذا شامل لفعل البهائم مع أنّه لا يُوصف بحسن ولا قبح باتّفاق الخصوم على ما قيل - كما سبق - ١٤٥.

والجواب على تقدير تسليم ١٤٦ صحّة المنقول أنّ المراد بـ«الفعل» في قوله: «ما ١٤٧ نُهي عنه»، وقوله: «ما ليس كذلك» فعل العقلاء، ولا يخفى عليك أنّ مثل هذه ١٤٨ العبارة ١٤٩ في التعريفات غير مقبول؛ فالأولى في الجواب الاقتصار على منع صحّة المنقول. ١٥٠

١٣٦ أ - تحقّق.

١٣٧ م - قوله بناء على تحقّق ما به الحسن والقبح. | التلويح للفتاواني، ١/٣٢٦.

١٣٨ م: يحكم.

١٣٩ ر: لا.

١٤٠ ر: هذا.

١٤١ أ: محال.

١٤٢ ر: قال.

١٤٣ م: والأصح.

١٤٤ التلويح للفتاواني، ١/٣٢٧.

١٤٥ شرح المواقيف للرجزاني، ٨/١٨١.

١٤٦ أ ر - تسليم، صح هامش؛ ع - تسليم.

١٤٧ أ - ما.

١٤٨ أ: هذا.

١٤٩ م: العناية.

١٥٠ ع - ولا يخفى عليك أنّ مثل هذه العبارة في التعريفات غير مقبول؛ فالأولى في الجواب الاقتصار على منع صحّة المنقول.

قوله: ^{١٥١} (لأنَّ ما لهما أن يفعلاه ^{١٥٢} قد لا يكون حسناً بل قبيحاً) إلخ. ^{١٥٣}

أقول: ^{١٥٤} إن أراد به أنه ^{١٥٥} قد لا يكون حسناً بالمعنى المحذوف عنه قيدي ^{١٥٦} القدرة والعلم ^{١٥٧} فظاهر أنه ليس كذلك، وإن أراد بالمعنى ^{١٥٨} الآخر فلا نسلم استحالته، وانتقاض التعريفين جمعاً ومنعاً. فلأولى في تحقيق هذا التعريف أن يُقال: اعتبر قيد «القدرة» احترازاً ^{١٥٩} عن فعل العاجز والمُلجأ؛ فإنه ^{١٦٠} لا يُوصف بحسن ولا قبح، ولا يُطلق الحسن والقبح عليه بشيء من معاني حسن الأفعال وقبحها، يدل على ذلك ^{١٦١} استعمالاتهم في مواردنا. واعتبر قيد «العلم» ليخرج عنه المحرّمات الصادرة عمّن لا تبلغه دعوة نبيّ - عليه السّلام - أو عمّن هو قريب العهد بالإسلام هذا. ^{١٦٢}

واعلم أنه قال في شرح المواقف: «(وأحسن ما نُقل عنهم في العبارات الحدّية قول أبي الحسين: ^{١٦٣} القبيح ما ليس للتمكّن منه، ومن العلم بحاله أن يفعله) ^{١٦٤} أُعتبر قيد «التمكّن» احترازاً ^{١٦٥} عن فعل العاجز والمُلجأ؛ فإنه لا يوصف بحسن ولا قبح». ^{١٦٦}

١٥١ ر: قال.

١٥٢ أ: يفعلاه.

١٥٣ التلويح للفتازاني، ١/٣٢٧.

١٥٤ وفي هامش أ ر ع م: أقول: أراد أنه قد لا يكون حسناً بالمعنى الشرعيّ، فإذا كان ما لهما أن تعقلا فحسناً شرعاً. انتقض التعريفات جمعاً ومنعاً إلا أن فعل المضطرّ والمجنون لا يوصفان بحسن وقبح شرعيّين وهو ظاهر. «منه».

١٥٥ أ - أنه.

١٥٦ أ: قيد.

١٥٧ م: العلم والقدرة.

١٥٨ م: المعنى.

١٥٩ ر: احتراز.

١٦٠ ر: فاتهما.

١٦١ أ ر ع: يدلّ عليه.

١٦٢ انظر لألفاظ متشابهة من شرح المواقف للجرجاني، ٨/١٨٤.

١٦٣ المقصود منه بـ«أبي الحسين» هو أبو الحسين محمّد بن عليّ بن الطيّب البصريّ (ت. ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م) أحد أئمّة وكبار المعتزلة، إمام متكلم ذو براعة، وله قيمة في علم الكلام والأصول، قرأ على القاضي عبد الجبار، وأخذ منه فخر الدين الرازي. أشهر تصانيفه: المعتمد في أصول الفقه. توفي ببغداد. انظر: الكامل في التاريخ لابن الأثير، ٨/٥١؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٧/٥٧٨.

١٦٤ وما بين القوسين هو متن المواقف للإيجي.

١٦٥ أ: اعتراض؛ ر: اعتراضا.

١٦٦ شرح المواقف للجرجاني، ٨/١٨٤.

اعترض عليه^{١٦٧} بعض فضلاء^{١٦٨} زماننا: بأنه يصدق على بعض أفعالهما أن ليس للمتمكّن منه أن يفعلها فلا يخرج^{١٦٩} بهذا القيد عن التعريف.^{١٧٠}

[١٦٧ و]

أقول: إنَّ الفعل^{١٧١} قد يقوم بمحلّ القدرة، وقد يقوم بأمرٍ منفصلٍ، فالموصوف بالحسن والقبح هو الأول دون الثاني؛ لأنَّ الأحكام / الخمسة^{١٧٢} التي هي أقسام الحسن والقبح إنّما هي صفات الأفعال القائمة بمحلّ القدرة؛ فإنَّ المباح مثلاً تحريكنا للحجر^{١٧٣} حركتنا،^{١٧٤} لا حركة الحجر.

ولا شبهة في أنّ القائم بالشيء يحتاج في نفسه إليه، كما تقرّر عندهم، إذا تمهّد هذا فنقول: إنَّ أراد بـ«التمكّن»^{١٧٥} من فعل العاجز والملجأ: التمكن^{١٧٦} من إيجاد^{١٧٧} في نفسه فبطلانه ظاهر؛ لأنَّ مغايرة المحلّ يستلزم مغايرة ما حلّ فيه، فلا يمكن إيجاد القائم بالشيء في غيره؛ بل الممكن إيجاد مثله، وإنَّ أراد المتمكّن^{١٧٨} من إيجاد^{١٧٩} في الملجأ فمسلم، ولكن لا يجدي نفعاً؛ لأنَّ المراد بالمتمكّن في التعريف تمكّن^{١٧٩} الإيجاد في نفس المتمكّن، والتمكّن^{١٨٠} من الإيجاد^{١٨١} في غير^{١٨٢} محلّ^{١٨٣} القدرة لا مدخل له في الحسن والقبح، ولا يكون باعتباره الفعل حسناً ولا قبيحاً.

١٦٧ م - عليه.

١٦٨ وفي هامش ر: وهو مولانا موسى.

١٦٩ وفي هامش ر: أي: عن تعريف القبيح.

١٧٠ وهذه العبارات موجودة بعينها في شرح المواقف للجرجاني، ٨ / ١٨٤.

١٧١ ر: العقل.

١٧٢ وهي: الواجب، والمستحب، والمباح، والمكروه، والحرام.

١٧٣ أ ر ع + أو؛ أ: الحجر.

١٧٤ ر: حركتنا؛ م: أو حركتنا.

١٧٥ أ: المتمكّن.

١٧٦ أ - من فعل العاجز والملجأ التمكن؛ م: المتمكّن.

١٧٧ أ: إيجاد ما.

١٧٨ م: التمكن.

١٧٩ أ: يمكن؛ ر: لكن.

١٨٠ ر: المتمكّن.

١٨١ أ - والتمكّن من الإيجاد، صح هامش.

١٨٢ م: غيره.

١٨٣ ر - محل.

قوله: (وهاهنا بحثان الأول) إلخ. ١٨٤

أقول: هذا السؤال مع جوابه غير تامّ على ما نقلناه عن شرح المواقف من أنّ ١٨٥ الفعل الغير المقدور لا يُوصف بحسن ولا قبح بشيء من معاني حسن الأفعال وقبحها، وإن جاز أن يُوصف بمعنى كون الصفة صفة كمالٍ أو نقصانٍ.

قوله: ١٨٦ (لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين) إلخ. ١٨٧

أقول: ويلزم أيضاً منه ١٨٨ أن لا يكون الحسن متناوِلاً للمباح؛ لأنّ الفعل الذي ينبغي للقادر العالم بحاله أن يفعله يكون ١٨٩ فعلة أولى للفاعل من تركه، والمباح متساوي ١٩٠ الطرفين بالنسبة إلى الفاعل، فلا يكون داخلاً في ذلك التفسير.

قوله: (إذ قد يعقل ١٩١ الفعل ولا يخطر ببالنا ١٩٢ حسنه) إلخ. ١٩٣

أقول: ١٩٤ يرد عليه ما هو المشهور في أمثاله من أنّا لا نسلم إمكان تعقل ١٩٥ الفعل ١٩٦ بالكُنه، وإمكان تعقله بالوجه لا يجدي نفعاً في هذا المقام، فالأولى أن يترك الاستدلال، ويكتفي بضرورة المدعى، فإنّ كلّ عاقل لا يشكّ، ولا يشتبه عليه أن كون الشيء متعلّق المدح والثواب عاجلاً وآجلاً معنًى زائداً على الشيء ليس نفسه ولا جزؤه هذا.

١٨٤ التلويع للفتازاني، ٣٢٨/١.

١٨٥ م - أقول هذا السؤال مع جوابه غير تامّ على ما نقلناه عن شرح المواقف من أنّ.

١٨٦ أ - قوله؛ ر: قال.

١٨٧ التلويع للفتازاني، ٣٢٨/١.

١٨٨ أ م ع - منه.

١٨٩ ر: يكون.

١٩٠ م: مساوي.

١٩١ أ ر م: يفعل.

١٩٢ م: بالبال.

١٩٣ التلويع للفتازاني، ٣٢٨/١.

١٩٤ وفي هامش أ ر ع م: ولك أن تقول: كونه من المقدمات المسلمة عند الخصم كافٍ في إثبات المطلوب. لمولانا سعدي جلبي. - سلمه الله -

١٩٥ أ: نفع.

١٩٦ م - الفعل.

واعلم أنّ الشارح خصّ تقرير الدليل بالحسن، ولم يشر إلى كون المقصود منه الاستدلال على نفي كونهما عقليّين، كما أشار إليه في شرح العضد حيث قال: «فلانّ حسن الفعل مثلاً أمرٌ زائدٌ»^{١٩٧} إيماءً^{١٩٨} إلى^{١٩٩} أنّ هذا الدليل جارٍ^{٢٠٠} في الحسن دون القبح على مقتضى زعمهم، إذا فسّر بما فسّر به المعتزلة لظهور أنّ القبح بمعنى سلب كون^{٢٠١} الفعل بحيث يكون للقادر^{٢٠٢} / العالم بحاله أن يفعله أمر عديمي، وكون دليلهم جارياً فيه كسائر العدميات لا يقدرح فيما ذكرناه. فافهم.

قوله: (ثم^{٢٠٣} هو وجودي). إلخ.^{٢٠٤}

أقول: فإن قلت: لا حاجة إلى إثبات كونه جودياً؛ لأنّه مسلمٌ عندهم فيعدّ كونه زائداً على الفعل مع اتّصافه به يلزم قيام العرض بالعرض.

قلنا: غرض المستدلّ^{٢٠٥} بهذا ليس مجرد الإلزام حتّى يكتفي في مقدّماته بكونها^{٢٠٦} مسلمة عند الخصم؛ بل إثبات مدّعاها بإقامة البرهان عليه فحيث لا يلزم الاستدراك.

قوله: (لأنّه يلزم إثبات الحكم لمحلّ^{٢٠٧} الفعل، لاله) إلخ.^{٢٠٨}

أقول: يعني قيام الحسن بمحلّ^{٢٠٩} الفعل الذي هو الفاعل لا بالفعل، قال الشارح في فوائد شرح مختصر الأصول: «الأولى أن يُقال: بمحلّ العرض؛^{٢١٠} لأنّه في بيان بطلان قيام العرض بالعرض^{٢١١}». ^{٢١٢}

١٩٧ شرح مختصر المنتهى الأصولي لعضد الدين الإيجي، ٢/ ٥٠.

١٩٨ م - إيماء.

١٩٩ م: إلّا.

٢٠٠ أ: جاز.

٢٠١ م - كون.

٢٠٢ ر: القادر.

٢٠٣ أ: لم.

٢٠٤ التلويح للفتنازاني، ١/ ٣٢٩.

٢٠٥ وفي هامش أ ر ع م: هذا ما نقله - قدّس سره- في حواشي شرح العضد حيث قال: «قيل: ولا حاجة إلى إثبات كونهما وجوديين؛ لأنّه مسلمٌ عندهم فيعدّ كونهما زائدين على الفعل مع اتّصافهما يلزم قيام العرض بالعرض». انتهى. ولم يتعرض الجواب. «منه».

٢٠٦ أ: لكونها.

٢٠٧ أ: بحمل.

٢٠٨ التلويح للفتنازاني، ١/ ٣٢٩.

٢٠٩ أ - الحسن بمحل، صح هامش.

٢١٠ وفي المطبوع: لمحلّ المعنى. حاشية على شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب للفتنازاني، ٢/ ٥٣.

٢١١ وفي المطبوع: قيام المعنى بالمعنى. حاشية على شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب للفتنازاني، ٢/ ٥٣.

٢١٢ حاشية على شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب للفتنازاني، ٢/ ٥٣.

أجيب عنه: ٢١٣ بأنّ اللازم هو قيام العرض -الذي هو الحسن والقبح- بالعرض الذي هو الفعل؛ لأنّ اللازم في العرضين للعهد الخارجي، والمذكور هو الفعل والحسن والقبح، فيكون حاصل المعنى حينئذٍ: ٢١٤ «فعلی تقدیر قيام العرض -الذي هو الحسن- بالعرض -الذي هو الفعل- يلزم أن لا يكون القيام به؛ بل بفاعله؛ لأنّ الحاصل في الواقع قيام الفعل والحسن بفاعله» ٢١٥.

وإنّما لم يتعرّض لبطلان قيام العرض بالعرض مطلقاً لأنّه لا يتمّ؛ إذ كون القيام عبارة عن التبعية في التحيز ٢١٦ غير تامّ في الأعراض القائمة بالمجرد، كالعلم والإرادة القائمتين بالنفس المجردة على ما قال به بعض المحقّقين من المتكلّمين كالغزالي ٢١٧ والراغب، ٢١٨ وفي كون القائم بالمتحيز؛ إذ ٢١٩ يلزم أن يكون للمتحيّز تحييز آخر؛ بل المعقول من القيام المطلق الاختصاص الناعت، ومن قيام الشيء بالشيء ٢٢٠ على تقدير جواز تحييزهما التبعية في التحيز، كما نحن بصددّه. ٢٢١

قوله: (إذ هما معا حيث الجوهر تبعاً له) إلخ. ٢٢٢

٢١٣ وفي هامش أ ر ع م: ويأيدّه ما ذكر في شرح المقاصد حيث قيل: «ومنه من جوّز قيام المعنى بالمعنى من غير التحيز، وإنّما الممتنع قيام العرض بالعرض؛ لأنّ معناه التبعية في التحيز، والعرض لا يستقل بالتحيز فلا تبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر». انتهى.

٢١٤ أ - حينئذ.

٢١٥ وهذه العبارات منقولة من حاشية على شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب للجرجاني، ٥٦/٢.

٢١٦ م: الحيز.

٢١٧ وهو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي (ت. ٥٠٥هـ/ ١١١١م). المعروف بالغزالي، زين الدين، حجة الإسلام، حكيم، متكلم فقيه، أصولي، صوفي، مشارك في أنواع من العلوم. أخذ من أستاذه الجويني. وندبه نظام الملك للتدريس بنظامية بغداد. وكان مولده ووفاته في الطبران من بخراسان. من كتبه: إحياء علوم الدين، نافذة الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد، المنقذ من الضلال، فضائح الباطنية إلخ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، ١٩١/٦، ٤٢١. ١٠٣٠/١٠٣٠

٢١٨ أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصبهاني (ت. ٥٣١هـ/ ١١٣٥م) أحد أعلام العلم، ومشاهير الفضل متحقق بغير فنّ من العلوم وله تصانيف كثيرة: كتاب تفسير القرآن، كتاب أحداق عيون الشعر، كتاب المحاضرات، كتاب الذريعة إلى معالم الشريعة، كتاب المفردات من تفسير القرآن. انظر: معجم الأدباء لشهاب الدين الرومي الحموي، ١١/٣.

٢١٩ ر + لا.

٢٢٠ م - بالشيء.

٢٢١ م: الذي كنا نحن في صدده.

٢٢٢ التلويع للفتازاني، ٣٢٩/١.

أقول^{٢٢٣} لأنّ الفاعل هو الذي يقتضي حيّزًا معيّنًا، كإقتضاء الثقل للسفل،^{٢٢٤} والخفيف للعلو،^{٢٢٥} وأما العرض فلا يقتضيه. فكيف يتّبع كون الآخر في حيّزه؟ هكذا قيل، وفيه نظر؛^{٢٢٦} لأنّ عدم اقتضاء العرض حيّزًا معيّنًا من العلو والسفل لا ينافي تبعيّة العرض للآخر في التحيّز حتّى يلزم أن يكون معًا في حيّز الجواهر.

[١٦٨ و]

لم لا يجوز / أن يكون أحد العرضين ثابتًا في تحيّزه لتحيز الآخر التابع لتحيز الجواهر بأن يكون في أحدهما خصوصيّة يقتضي كونه متبوعًا، وفي الآخر خصوصيّة يقتضي^{٢٢٧} كونه تبعًا، ولا يلزم أن يكون المقتضي للمتبوعيّة هو الاقتضاء للحيّز المعين فقط حتّى ينحصر المتبوعيّة في المتحيّز بالذات.

قوله: (وإن أريد كونه تابعًا^{٢٢٨} له^{٢٢٩} في التحيّز) إلخ.^{٢٣٠}

أقول: إن صحّ القول بأنّ المعقول من قيام الشيء بالشيء إذا جاز تحيّزهما أن^{٢٣١} يكون تحيّز القائم تابعًا لتحيز المقوم به، وأنّ الحسن^{٢٣٢} ممّا يجوز تحيّزه فلزوم القيام بهذا المعنى ظاهر.

قوله: (وبالجملة عدميّة صورة النفي موقوفة) إلخ.^{٢٣٣}

٢٢٣ وفي هامش أ ر ع م: فالظاهر أن الدليل لجمهور المتكلمين وهم لا يقولون بالمجردات وقيام العرض لها، وقيام العرض عندهم هو التبعيّة في التحيّز. سعدي جلبي.

٢٢٤ م: السفّل.

٢٢٥ م: العلو.

٢٢٦ وفي هامش أ ر ع م: وإنّما لم يجزم بهذا الاحتمال مع المنزل جزم له في تقرير الدليل على ما ذكر، وبعض الكتب الكلاميّة لاحتمال أن لا يقع من المستدلّ، ويكون في الشرح ذلك الجرم في تقرير الدليل من تصرّفات المتأخرين. ويؤيد ما ذكر في شرح الصحائف في تقرير هذا الدليل، وبيان ضعفه حيث قال: «إنّ معنى قيام العرض بالجواهر كون العرض في حيّز الجواهر تبعًا لكون الجواهر فيه. قال: إن قال: إنّ قيام العرض بالجواهر بهذا المعنى لا ينافي قيامه بعرض آخر بمعنى كونه صفة له». فالكلام فيه فتدبّر. [شرح الصحائف لشمس الدين السمرقندي، ص ١٤٥]. «منه».

٢٢٧ م: يقضي.

٢٢٨ أ ر م: تبعًا. والمثبت من المطبوع: التلويع للتفتازاني، ١/ ٣٢٩.

٢٢٩ ر - له.

٢٣٠ التلويع للتفتازاني، ١/ ٣٢٩.

٢٣١ م + لا.

٢٣٢ أ: والحسن.

٢٣٣ التلويع للتفتازاني، ١/ ٣٢٩.

أقول: ٢٣٤ فإن قلت: إن أراد بـ«التوقف»: توقف نفس عدمية النفي ٢٣٥ على نفس وجودية المنفي فلا نسلم لزوم الدور، إذا أُثبت وجودية المنفي بعدمية النفي لتغاير ٢٣٦ الموقف ٢٣٧ والموقف ٢٣٨ عليه؛ إذ الموقف نفس عدمية النفي، والموقف عليه ٢٣٩ العلم بها، وإن أراد ٢٤٠ توقف العلم بالعدمية على العلم لوجودية المنفي فلزومه مسلم، ولكن وجودية اللامعدم لا يفيد ذلك على ما يدل عليه قوله: «بدليل وجودية اللامعدم» ٢٤١.

قلنا: نختار الشق الأول، فتقدير كلامه هكذا ٢٤٢ معنى توقف عدمية النفي على وجودية المنفي، إن النفي المعروف للعدم هو النفي الذي يكون ملكته موجودة، فإذا حُكم على سلب من السلوب، كاللاحسن مثلاً بكونه معدوماً لكونه سلباً مطلقاً أو لصدقه على المعدوم يكون هذا الاستدلال باطلاً، فلا بد أن يستدل عليه بكونه سلباً لأمرٍ موجودٍ حتى يكون الدليل صحيحاً، ولو أثبت وجودية الحسن بعدمية اللاحسن المثبتة بها يكون دوراً مضمراً ٢٤٣.

قوله: (ولا يخفي أنه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح) إلخ ٢٤٤.

أقول: ٢٤٥ والظن أن الوجه بهذا التخصيص هو الإيماء إلى أن الله - تعالى - قادر على القبيح، خالق له، كما هو مذهب أهل الحق.

٢٣٤ م - أقول.

٢٣٥ م: الشيء.

٢٣٦ أ: التغاير.

٢٣٧ أ - الموقف.

٢٣٨ أ: الوقوف.

٢٣٩ ر - إذ الموقف نفس عدمية النفي، والموقف عليه.

٢٤٠ أ: والمراد.

٢٤١ التلويح للتفتازاني، ١/ ٣٣٠. نقله المؤلف بالمعنى لا باللفظ. وفي المطبوع كان هكذا: «بدليل أن اللامعدم وجودي». التلويح للتفتازاني، ١/ ٣٣٠.

٢٤٢ أ: هذا.

٢٤٣ وفي هامش أ ر م: لأن عدمية اللاحسن جزء من الدليل على صغرى القياس الدال على وجودية الحسن أو صورة القياس هكذا. إن الحسن وجودي؛ لأنه نقيض العدمي، وكل نقيض العدمي وجودي ودليل صغره أن الأحسن نقيض اللاحسن الذي هو عدمي وعدمية الأحسن جعل جزءاً من هذا الدليل. «منه».

٢٤٤ التلويح للتفتازاني، ١/ ٣٣١.

٢٤٥ م - أقول. | وفي هامش أ ر م: قال في التلويح: «لأن الحسن الشرعي أيضاً عرض بالدليل المذكور» [التلويح للتفتازاني، ١/ ٣٣٠]. أقول: أراد الدليل على عرضيته بدون ملاحظة منه ما يدل على مقدمات هذا الدليل؛ بل أن ما لاحظ في جواب. فإن قيل: في فحاصل السؤال: الدليل المذكور لا يمكن أجزائه بجميع مقدماته في الشرعي؛

بيان وجه الإيماء: ٢٤٦ أن المصنّف توهم أنّ هذا الدليل على تقدير تمامه يدلّ على أنّ ليس للاختيار مدخلٌ في وجود الفعل، وأنّ الله -تعالى- هو المؤثّر التامّ، يدلّ عليه قوله ٢٤٨ فيما سيجيء: «هذا الذي ذكرناه هو إبطال دليل الجبر، فالآن جئنا إلى إثبات ما هو الحقّ». إهـ. ٢٤٩ فإذا ثبت بهذا الدليل أنّ العبد مجبور في القبيح ثبت أنّ المؤثّر فيه هو الله -تعالى- على مقتضى زعمه فيحصل ذلك الإيماء، فتأمّل. ٢٥٠.

[المقدّمة الأولى: المعاني التي يُطلق عليها الفعل]

قوله: (فلا نسلم لزوم ٢٥١ الرجحان بلا مرجح) إلخ. ٢٥٢.

أقول: يمكن أن يُراد بـ«عدم التوقّف على مرجح»: عدم التوقّف على مرجح متجدّد في العبد، كالاختيار، ويكون قوله: «وأيضًا يكون رجحانًا من غير مرجح وهو محال» ٢٥٣ مبنياً على مذهب الخصم حيث يقول: «إنّ الفعل الغير الضروريّ يحتاج في وجوده إلى الإرادة التي بها يجب وجود الفعل في ٢٥٤ وقت وقوعه، ٢٥٥ فإذا لم يحتاج ذلك الفعل إلى مرجح متجدّد في العبد

لأنّ من جملتها أنّ الحسن وجوديّ فيها. إنّما يعرف كان الحسن عقليًّا؛ إذ الحسن الشرعيّ من الاعتبارات الحاصلة بحسب اعتبار الشرع. وحاصل الجواب: أنّه لا يلزم أن يكون صحيحًا جاريًا فيما ذهب إليه الخصم في نفس الأمر؛ بل يكفي جريانه على مقدّمات ذلك الدليل، ولا شكّ إنّما أوردته من دليل وجوديّة الحسن العقليّ يدلّ على وجوديّة الحسن الشرعيّ فيكون تلك المقدّمة، أعني: أنّ الحسن وجوديّ جارية في الحسن الشرعيّ أيضًا فيتمّ اللازم. «منه».

٢٤٦ أ+ ليس للاختيار مدخلٌ في وجود الفعل وأنّ الله -تعالى- هو المؤثّر التامّ يدلّ عليه.

٢٤٧ أ- أن.

٢٤٨ أ- قوله.

٢٤٩ أ- إهـ. | التوضيح للفتايات، ١/٣٤٨.

ع - قوله ولا يخفي أنّه لا جهة للتخصيص... على مقتضى زعمه فيحصل ذلك الإيماء، فتأمّل. | وفي هامش أ ر ع م: فإن قيل: هذا الإيماء إنّما يكون وجهًا للتخصيص إذا لم يكن في صورة التعرض للحسن أيضًا إيماء إلى ما ذكر وليس كذلك أو مبنى الإيماء هو التعرض للقيح سواء ذكر معه الحسن أو لا. قلنا: لو كان الحسن المذكورًا معه لم يفهم إن ذكر القبيح أهمّ من ذكره حتى يتوصّل سببه. أما ما ذكر من الإيماء ولو فرضه لتحقق الإيماء في ذلك الصورة لم يكن ظهوره في مرتبة عدم التعرض. «منه».

٢٥١ م - لزوم.

٢٥٢ التلويح للفتايات، ١/٣٣٤.

٢٥٣ التوضيح للفتايات، ١/٣٢٨.

٢٥٤ ع - في.

٢٥٥ ع: وقوعها.

لم يجب وجوده بالنسبة إلى الفاعل»^{٢٥٦} لأنَّ الوجوب عندهم موقوف على المرجح المتجدد الذي هو / الإرادة، فيلزم على تقدير عدم المرجح المتجدد في العبد^{٢٥٧} رجحان بلا مرجح على ذلك المذهب، وأيضًا يمكن أن يُراد به: عدم التوقف على مطلق المرجح، فيُراد^{٢٥٨} بـ«الاتِّفاق»: ما لا يكون بالاختيار على ما هو اصطلاح المعتزلة أو يُراد ما لا يكون حصوله بسبب نقيضه، كما فسّر به الفاضل الشريف في بعض كتبه، فلا يرد قوله: «لم يصحَّ كونه اتِّفاقياً»^{٢٥٩} إذ لا بدّ للاتِّفاق من وجود العلة، فإنَّما^{٢٦٠} يرد ذلك لو كان المراد بـ«الاتِّفاق» هاهنا: ما يقابل السبب^{٢٦١} الذاتي^{٢٦٢} على معنى أنَّ الفاعل إن^{٢٦٣} كان ثابتة^{٢٦٤} إلى المسبب دائماً أو أكثرياً بأن يكون مقارنته لشرائط تأثيره، كذلك يُسمّى «سبباً ذاتياً»، ومسببه: «مسبباً ذاتياً»، وإن كان مساوياً أو أقلّياً يُسمّى «اتِّفاقياً»، ومسببه: «مسبباً اتِّفاقياً».

[١٦٨ظ]

قوله: (الرابع: أنا نختار أنه يحتاج إلى مرجح هو الاختيار) إلخ.^{٢٦٦}

أقول: لا يُقال: هذا السؤال لا يرد على تقرير^{٢٦٧} المصنّف؛ لأنّه أبطل كون الاختيار مرجحاً موجباً لوجود الفعل بلزوم التسلسل فيه، وحكم بأنَّ سلسلة المرجحات منتهية إلى قديم لا يكون من العبد، ويجب الفعل عنده؛ لأنّنا نقول: لا يندفع السؤال بمجرد هذا التقرير^{٢٦٨} ما لم يضم إليه ما ذكره الشارح؛^{٢٦٩} إذ يمكن أن يُقال: الانتهاء إلى القديم لا يوجب كون الفعل اضطرارياً؛ إذ الوجوب بالاختيار لا ينافي كون الفعل اختيارياً سواء كان الاختيار الموجب من جهة الفاعل، كما في الباري - تعالى - أو من غيره، كما في العبد على مذهب المعتزلة.

٢٥٦ لم نجد المصدر الذي نقله المؤلف.

٢٥٧ أ: الذي في.

٢٥٨ م: ويراد.

٢٥٩ التلويح للفتاواني، ١/ ٣٣١.

٢٦٠ م: وإنّما.

٢٦١ م: للسبب.

٢٦٢ أ - الذاتي.

٢٦٣ أ: إذا.

٢٦٤ ع: مادية.

٢٦٥ ر - سبباً.

٢٦٦ التلويح للفتاواني، ١/ ٣٣٢.

٢٦٧ أ: التعريف.

٢٦٨ أ: التعريف.

٢٦٩ أ - الشارح.

قوله: (وعن الثاني: بأنّ تعلّق إرادته).^{٢٧٠}

أقول: اعترض عليه بأنّه إن^{٢٧١} أراد بـ«التعلّق»: التعلّق^{٢٧٢} الذي يترتّب عليه الوجود لم يكن قديمًا، وإلّا يلزم قدم المراد أيضًا، وإن أراد التعلّق المعنويّ فمعه يحتاج إلى مرجح متجدّد وهو التعلّق الحادث الذي به الحدوث في وقته، ولو قلنا: إنّ إرادته تعلّقت في الأزل بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده يوجد، ولا حاجة إلى تعلّق آخر حادث^{٢٧٣} لم يتمّ لاحتياج وجوده في ذلك الزمان إلى تعلّق حادث للقدرة يترتّب عليه حدوثه.^{٢٧٤}

قوله: (وعن الرابع: بأنّه إذا كان ما يجب الفعل عنده) إلخ.^{٢٧٥}

أقول: فرّقوا بين كون سبب وجوب الفعل نفس الفاعل وبين كونه^{٢٧٦} غيره؛ بأنّ الثاني ينافي استقلال الفاعل بالاختيار في الفعل / دون الأوّل، وقالوا: إنّ إرادة الله -تعالى- مستندة إلى ذاته، فوجوب^{٢٧٧} الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه بخلاف العبد، قال الفاضل الشريف في موضع من شرح المواقف: «استناد إرادته القديمة إلى ذاته -تعالى- بطريق الإيجاب دون القدرة، فإذا وجب الفعل بما ليس اختياريًا يتطرّق إليه شائبة الإيجاب».^{٢٧٩}

وقال في موضع آخر منه:

إنّ إرادة أحد الضدّين إن كانت مغايرة لإرادة الآخر وكانت كلّ واحدة منهما لذاتها متعلّقة بأحدهما على التعيين^{٢٨٠} أتجه أن يُقال: إذا لزم إحدى الإرادتين ذات المرید لم يكن له الإرادة

٢٧٠ لم نجد هذا الاقتباس بعينه في التلويح؛ ولكن يوجد هذا بنفس الألفاظ في شرح مختصر المنتهى للإيجي، ص ٥١-٥٢.

٢٧١ أ- إن.

٢٧٢ ر- التعلّق.

٢٧٣ ر: حادثًا.

٢٧٤ هذا الاعتراض للجرجانيّ، انظر: حواشي على شرح المختصر لابن الحاجب للجرجانيّ؛ ٢/ ٥٨.

٢٧٥ التلويح للفتازاني، ١/ ٣٣٢.

٢٧٦ م: كونه.

٢٧٧ ر: فوجب.

٢٧٨ أ- تعالى.

٢٧٩ شرح المواقف للجرجاني، ٨/ ١٥١.

٢٨٠ أ: التعيين؛ م: الآخر.

متعلّقة^{٢٨١} بإيجاب^{٢٨٢} الآخر بدلاً عن الإرادة الأولى فلا قدرة لها^{٢٨٣} بمعنى صحّة الفعل وتركه
وإذا لم يلزم جاز تجدد الإرادة وحدوثها، وإن لم يكن مغايرة لها بل يتعلّق إرادة واحدة تارة
بهذا وتارة بذاك فإن كان تعلّقها بأحدهما لذاتها لم يتصوّر تعلّقها بالآخر ويلزم الإيجاب. وما
يقال^{٢٨٤} من أنّ الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي^{٢٨٥} الاختيار^{٢٨٦} إنّما يصحّ في القدرة
بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. هذا كلامه.^{٢٨٧}

لا يُقال: اللّازم من كون تعلّق الإرادة لذاتها، وكون الفعل واجباً بما ليس اختيارياً أن لا
يتحقّق صحّة الفعل والترك بالنظر إلى الإرادة وتعلّقها، وهو لا يستلزم انتفاء الصحّة بالنظر
إلى القدرة وذات الفاعل حتّى يلزم الإيجاب؛ لأننا نقول: إذا توقّف صدور الفعل عن الفاعل
على شيء يمتنع حصوله بالنظر إلى ذلك الفاعل امتنع ذلك الصدور منه بالنظر إليه وإن كان
ممتنعاً^{٢٨٨} في نفسه، ولو فرض أنّ الفاعل اقتضى إرادة يقتضي تعلّقها بأحد الضدّين على
التعيين يكون صدور الضدّ^{٢٨٩} الذي امتنع تعلّق الإرادة به بالنظر إلى ذلك الفاعل ممتنعاً بالنظر
إليه، فلا يثبت صحّة الفعل والترك بالنظر إلى ذلك الفاعل، فلا يثبت القدرة^{٢٩٠} حتّى^{٢٩١} يثبت
الصحّة بالنظر إليها، ومن أنصف من^{٢٩٢} نفسه، ورأجَع إلى عقله^{٢٩٣} علِم أنّ كلام ذلك الفاضل
في الموضوعين في غاية المتانة ونهاية الوصانة، ومن شكّ فيه وهو معاند مكابر لمقتضى عقله
إن كان ممّن يعقل.

٢٨١ ر: المتعلّقة.

٢٨٢ م: بالجانب.

٢٨٣ هذه الكلمة ليس بموجودة في المطبوع. انظر: شرح المواقف للجرجاني، ١٥١/٨.

٢٨٤ أرم: وما ذكره.

٢٨٥ ر م: ينافيه.

٢٨٦ ر م - الاختيار.

٢٨٧ شرح المواقف للجرجاني، ٨٤/٨.

٢٨٨ ر م: ممكنا.

٢٨٩ أ: الضدين.

٢٩٠ أم: قدرة.

٢٩١ ر: حيث.

٢٩٢ ر: عن.

٢٩٣ ر + ثم.

قوله: (فيلزم التسلسل) إهـ. ٢٩٤

[١٦٩ظ]

أقول: ٢٩٥: إنّما يلزم ذلك لو لم يتنه إلى ما يكون اعتبارياً وهو ممنوع؛ / إذ لا يلزم من كون الطبيعة موجودة وجود جميع أفرادها، والقول بأن هذا تحكّم، وترجّح ٢٩٦ بلا مرجّح ممّا لا يسمع في أمثال هذه المقامات؛ لأنّه إن أراد بـ«عدم المرجّح»: عدمه في نفس الأمر فممنوع، وإن أراد عدم العلم به ٢٩٧ فمسلّم؛ ولكن لا يُقيّد.

[إيقاع الإيقاع عين الإيقاع]

قوله: (أو يكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع) ٢٩٨ الخ. ٣٠٠

أقول: هذا مشكل؛ لأنّ الإيقاع ٣٠١ نسبة بينه وبين الموقع، ٣٠٢ فلا يكون نفس الأثر ٣٠٣ سواء كان ذلك الأثر إيقاعاً أو غيره. ٣٠٤

اللهمّ إلا أن يُقال: أراد بـ«العينية»: نفي الزيادة بحسب الخارج على معنى أنّه ليس بموجود ومتميّز ٣٠٥ عن متعلّقه في الخارج، وهذا المعنى يتحقّق بمجرد كونه اعتبارياً، فيؤول إلى ما ذكرنا من المنع، ويندفع بما سيحيي من أنّ الإيقاع من جملة علل الشيء فيتغيّران قطعاً ضرورة تغيّر المحتاج والمحتاج إليه.

٢٩٤ إهـ. | التلويح للفتازاني، ١/ ٣٣٢.

٢٩٥ ع - أقول.

٢٩٦ ر: ترجيح.

٢٩٧ أ - به.

٢٩٨ أر: نفس.

٢٩٩ م - عين الإيقاع.

٣٠٠ التلويح للفتازاني، ١/ ٣٣٢.

٣٠١ م: إيقاع الشيء.

٣٠٢ أ: إضافة قائمة بالفاعل والأمر؛ م: إضافة بينه وبين الموقع.

٣٠٣ م: نفسه.

٣٠٤ ر: فلا يكون نفسه سواء كان ذلك الشيء نفس الإيقاع أو غيره؛ م: سواء كان الشيء نفس الإيقاع أو غيره.

٣٠٥ أ: متميّز.

وما ذكر في حواشي شرح التجريد من إيراد السؤال بمنع^{٣٠٦} وجودية جميع الأفراد في وجود طبيعية، واحتمال العينية على لزوم التسلسل من وجودية الوجود،^{٣٠٧} فإنما هو بناء على الظاهر، كيف وقد صرح في شرح المواقف ببطلان ذلك الاحتمال، وأشار إلى التأويل الذي ذكرناه في الإيقاع.^{٣٠٨}

قوله: (ولا يخفى أنه يلزم) إلخ.^{٣١٠}

أقول: لا يخفى عليك أن تجويز كون الشيء أثر الشيء، والتأثير أثر الغير^{٣١١} أمرٌ غير معقول، وإلا يلزم^{٣١٢} جواز اتصاف المؤثر^{٣١٣} بالتأثير حال كون تأثيره أثرًا لغيره،^{٣١٤} وهو باطل لاستلزامه انتفاء فاعليته؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون تأثيره بالإيجاب أو بالاختيار، والكل ينافي كون الاتصاف بتأثير الغير.^{٣١٥} أما الأول: فظاهر، وأما الثاني: فلائنه لو قطع النظر عن ذلك^{٣١٦} الغير لم يتمكن منه التأثير والإيجاد معه يجب، وهما ينافيان الاختيار.

قوله: (لم يلزم التسلسل أيضًا) إلخ.^{٣١٧}

أقول: ^{٣١٨} فإن قيل: مراد المصنّف بـ«المعنى المصدرى» الذي فرض وجوده مطلق التأثير والإيجاد، فيلزم من وجوده^{٣١٩} وجود جميع أفراده القديمة والحديثة، فيلزم التسلسل على تقدير^{٣٢٠} انتهاء الإيقاع الحادث إلى الإيقاع القديم أيضًا؛ لأن الإيقاع القديم موجود ممكن

٣٠٦ ع: لمنع.

٣٠٧ تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف لشمس الدين الإصفهاني، ٢/٢٦٣.

٣٠٨ شرح المواقف للجرجاني، ٨/٢٣٤.

٣٠٩ أرم + إنما.

٣١٠ التلويع للفتازاني، ١/٣٣٢.

٣١١ ر: أثر الغير.

٣١٢ ع: لزوم.

٣١٣ أ: مؤثر

٣١٤ أ: أثر الغير.

٣١٥ ر م: أثر الغير.

٣١٦ أ - عن ذلك.

٣١٧ التلويع للفتازاني، ١/٣٣٢.

٣١٨ م - أقول.

٣١٩ ر - وجوده.

٣٢٠ أ - تقدير.

حينئذ^{٣٢١} فلا بدّ فيه من تأثير المؤثّر،^{٣٢٢} وذلك التأثير موجود على ذلك التقدير، فلا بدّ من تأثير آخر، وهلمّ جرّاً.

قلنا: ما ذكره في الدليل الثالث من أنّ^{٣٢٣} الإيقاع معناه: التكوين عند الأشعريّ يدلّ على أنّ المعنى المصدريّ المفروض وجوده هو الإحداث، لا مطلق التأثير والإيجاد.

[١٧٠ و] نعم يلزم التسلسل / على هذين التقديرين^{٣٢٤} أيضاً؛ لأنّ معنى الإحداث: الإيجاد بعد العدم، فوجوده يستلزم وجوده؛ لأنّه جزؤه، فيلزم على تقدير وجود الإحداث التسلسل في التأثيرات، وإن انتهى الإيقاع بمعنى الإحداث إلى الإيقاع القديم؛ لكن هذا التسلسل ليس بمسلسل^{٣٢٥} في الإيقاع بمعنى الإحداث؛^{٣٢٦} بل في^{٣٢٧} مطلق التأثير والإيجاد، والظاهر من كلام المصنّف لزوم الأوّل؛ فلذلك منعه الشارح.

قوله: (والإلزام ليس بتام) إلخ.^{٣٢٨}

أقول: مرادهم بنفي^{٣٢٩} كون التكوين صفة حقيقيّة أزليّة مغايرة للقدرة: نفي وجوده، لا نفي أزليّته فقط بأن يكون صفة حقيقيّة حادثة، وإلا يلزم تجويز كون الباري -تعالى- محلاً للحوادث، وهو خلاف مذهب الأشعريّ، ولا نفي مغايرته للقدرة فقط بأن يكون موجوداً أزليّاً، ويكون عبارة عن القدرة؛ لأنّ التكوين عنده عين^{٣٣٠} المكوّن بخلاف القدرة.

لا يُقال: فعلى هذا يلزم أن لا يكون الإيجاد بالمعنى المصدريّ عبارة عن التكوين، فلا يتمّ الإلزام على مذهبه؛ لأنّا نقول: يجوز أن يكون مراده بـ«العينية»: نفي زيادة التكوين على المكوّن بحسب الخارج، كما ذكره الشارح في شرح المقاصد.^{٣٣١}

٣٢١ أر - حينئذ.

٣٢٢ م: فلا بد من تأثير المؤثّر فيه.

٣٢٣ م - أن.

٣٢٤ ر: هذا التقدير.

٣٢٥ ر م: تسلسل.

٣٢٦ أ - بمعنى الإيقاع؛ أ: الإيقاع.

٣٢٧ أر: من.

٣٢٨ التلويع للفتنازاني، ١/٣٣٣.

٣٢٩ م: ينبغي.

٣٣٠ ر: غير.

٣٣١ شرح المقاصد للفتنازاني، ٤/١٦٩.

والتحقيق في هذا المقام أنّ مراد الأشعريّ بالنفي في قوله: «ليس التكوين صفة حقيقية أزلية مغايرة للقدرة» ليس نفي القيود كلّها معاً لظهور^{٣٣٢} أنّ نفي المغايرة منافٍ لنفي قيدي^{٣٣٣} «الأزلية» و«الوجودية»؛ بل نفي بعضها على تقدير، وبعضها على^{٣٣٤} تقدير آخر.

وبيانه: أنّ صفة التكوين التي^{٣٣٥} أثبتها الخصم إمّا أن يريد بها المعنى المصدريّ، كما يشعر به تفسيره بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود^{٣٣٦} أو يجعلها^{٣٣٧} عبارة عن الصفة التي بها تتكوّن الأشياء لأوقاتها، فعلى الأول: ينفي وجودها وأزليّتها، وعلى الثاني: ينفي مغايرتها. ومقصود المصنّف^{٣٣٨} هو المعنى المصدريّ، فيتمّ الإلزام.

[المقدّمة الثانية: كلّ ممكن يتوقف وجوده على مُوجدٍ]

قوله: (ما^{٣٣٩} توقف وجود الممكن على علة مُوجدة) إلخ.^{٣٤٠}

أقول: إن أريد^{٣٤١} بـ«الممكن» في قوله: «الممكن يحتاج إلى علة موجدة» ما^{٣٤٢} لا يقتضي وجوده ولا عدمه فظاهر أنّه بمجرد ملاحظة هذا المفهوم لا يمكن الجزم بالاحتياج إلى المُوجد جزماً ضرورياً؛ إذ يحتمل عند العقل أن لا يقتضي الممكن كلاً الطرفين، فيكون الوجود أولى به من غير أن يصل إلى حدّ الوجوب، فيكفي هذه الأولوية في وقوعه من غير احتياج إلى علة مُوجدة.

٣٣٢ م: بظهور.

٣٣٣ أ: قيدين.

٣٣٤ ر - تقدير وبعضها على.

٣٣٥ أ: الذي.

٣٣٦ أ - إلى الوجود.

٣٣٧ أ: يجعلها.

٣٣٨ ر - المصنّف.

٣٣٩ ع: إما.

٣٤٠ التلويح للفتازاني، ١/٣٣٣.

٣٤١ وفي هامش م: وتوقف تصوّر الممكن بهذا على إثبات أن أولوية أحد طرفي الممكن من غير أن يصل إلى حدّ الوجوب لا يكفي في وقوعه لا ينافي لضرورية الحكم؛ إذ الضرورية لا يتوقف على ضرورة الطرفين كما علم في موضوعه. «منه».

٣٤٢ ر: أراد.

٣٤٣ ر - ما.

وإن أريد ما يتساوى طرفاه، فاحتياجه إلى العلة / للترجح^{٣٤٤} ضروري، وأمّا إلى العلة الموجدة فلا، بل صحته غير مجزومة على مذهب من يُجوز الإيجاد بلا توقّف على الوجود،^{٣٤٥} كما في الواجب على مذهبه؛ إذ يحتمل حينئذ^{٣٤٦} أن يكون الممكن موجوداً لنفسه بشرط غير مستند إلى ماهيته من حيث هي هي.^{٣٤٧}

وأمّا على مذهب غيره وإن^{٣٤٨} كانت مجزومة^{٣٤٩} بها، ولكن يمكن^{٣٥٠} بواسطة المقدّمة القائلة: بأن الإيجاد فرغ الوجود، وإن^{٣٥١} أريد ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته، كما ذكره الشارح، فإنّما أن يُراد به: ما لا يكون ذاته علة فاعلية لوجوده أعمّ من أن يكون علة تامّة أو ناقصة، فيكون معنى الواجب على هذا القياس ما يكون ذاته علة فاعلية لوجوده أعمّ من أن يكون علة تامّة له أو ناقصة، فيلزم حينئذ أن لا يكون الوجوب^{٣٥٢} منافياً لاحتياج الواجب إلى شرط خارج عن ذاته أو يُراد ما لا يكون ذاته علة تامّة فاعلية فيمتنع حينئذ ضرورية^{٣٥٣} تلك القضية؛ لأنّه لا يلزم من عدم كون الممكن علة تامّة لوجوده أن لا يكون علة فاعلية له بشرط خارج عنه، فلا يلزم الاحتياج إلى علة موجدة غير ذاته.

والجواب: نريد^{٣٥٤} به: ما لا^{٣٥٥} يكون وجوده ولا عدمه من ذاته، ونختار^{٣٥٦} الشق الثاني من شقي الترديد فيه، ونريد^{٣٥٧} بـ«العلة الموجدة»: العلة الكافية في وجود الممكن، لا مطلق العلة الفاعلية فحينئذ لا يرد المنع، فافهم.

٣٤٤ ر: الترجيح.

٣٤٥ أ: الموجود.

٣٤٦ ر - حينئذ.

٣٤٧ م - هي.

٣٤٨ أ: إن.

٣٤٩ ع: مجزوما.

٣٥٠ م - ع - يمكن.

٣٥١ ر: وإذا.

٣٥٢ ع: الواجب.

٣٥٣ أ: ضرورة.

٣٥٤ أ: يريد.

٣٥٥ أ - لا.

٣٥٦ أ: يختار.

٣٥٧ م: يريد.

قوله: (ويجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها^{٣٥٨}) إلخ.^{٣٥٩}

أقول: المراد بـ«وجود العلة»: حصولها سواء كانت موجودة أو مركبة من الموجود والمعدوم لأن يكون موجودة بجميع أجزائها.

فإن قيل قولهم: «إنَّ العلة التامة للموجود لا بدَّ أن يكون موجودة» ينافي كون المعدوم^{٣٦٠} جزءاً منها.^{٣٦١}

أجاب الفاضل الشريف عنه^{٣٦٢} في حواشيه على شرح التجريد بأن المراد به هو:

أنَّ ما له مدخلاً في وجوده من حيث الوجود لا بدَّ أن يكون موجوداً، وما له مدخل في وجوده من حيث العدم^{٣٦٣} لا بدَّ أن يكون معدوماً، وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بدَّ أن^{٣٦٤} يوجد ثم يعدم. هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها، وأمَّا أنَّه يجب وجود كلِّ واحد من أجزائها فمما لم يحكم به العقل ضرورة، ولا قام عليه البرهان.^{٣٦٥}

ولا يخفى عليك أنَّ ما ذكره يدلُّ على أنَّ المراد بـ«وجود العلة التامة»: حصول الحثيات^{٣٦٦} التي لها مدخل في وجود المعلول من الوجود فقط،

والعدم فقط،^{٣٦٧} والوجود والعدم^{٣٦٨} معاً حيث قال: «هذا معنى / وجود العلة التامة^{٣٦٩} وحصولها». ولا شكَّ أنَّه يعمُّ الموجود والمعدوم، فلا وجه للتخصيص بالموجود، ولا إشارة

[١٧١]

٣٥٨ م - بجميع أجزائها.

٣٥٩ التلويح للتفتازاني، ١/٣٣٣.

٣٦٠ م: العدم.

٣٦١ أ: لها.

٣٦٢ م - عنه.

٣٦٣ أ - العدم.

٣٦٤ أ: وأن.

٣٦٥ تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف لشمس الدين الإصفهاني، ٢/٢٤٦.

٣٦٦ ر: الجزئيات.

٣٦٧ ر - فقط.

٣٦٨ ع: والعدم والوجود.

٣٦٩ وفي هامش أ ر ع م: والأولى في توجيه كلام ذلك الفاضل أن يُقال: أراد بالعلة التامة: العلة الفاعلية المستجمعة بشرائط التأثير، ولا شكَّ أنَّها لا بدَّ أن يكون موجودة إذا كان المعلول موجوداً، وأمَّا إذا كان معدوماً فلا يلزم ذلك؛ بل يجوز ذلك على ما قيل. «منه».

في ذلك القول إلى خصوصيات تلك الحثيات حتى يوجه التخصيص بأن تلك الخصوصيات كلها يجري في الموجود دون المعدوم، وأيضاً أجزاء العلة التامة لا تنحصر فيما ذكره؛ إذ المعدوم الذي مدخليته بحسب الذات، كالاتصاف بالأمور الاعتبارية مثلاً خارج عنه، فالأولى أن يذكره أيضاً.

قوله: (بل أمكن^{٣٧٠} بالإمكان العام) إلخ. ٣٧١

إنما قيّد بـ«الإمكان العام»؛ لأن نفي الامتناع لا يستلزم الإمكان الخاص، وهذا^{٣٧٢} ظاهر.

أقول: ٣٧٣ فأما الملازمة؛ يعني أنّ عدم لزوم المحال من فرض الوقوع لازم للممكن وإلا لجاز أن يلزمه المحال مع أنّ استحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى^{٣٧٤} اللزوم، فيلزم^{٣٧٥} استحالة ما فرضناه ممكناً.

قوله: ٣٧٦ (وأما بطلان اللازم) إلخ. ٣٧٧

أقول: ٣٧٨ يعني أنّ عدم لزوم المحال من فرض الوقوع غير متحقق هاهنا؛ بل نقيضه ثابت؛ لأنّه يلزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفاً عليه، وهو محال، يرد عليه أنّه إن أراد بـ«الموقوف عليه»: ما يستحيل وجود المعلول بدونه، فلا نسلم لزومه للعلة؛ بل هو أول المسألة، وإن أراد ما يجوز أن يكون له مدخل فيه فلزومه للعلة مسلّم، ولكن يمنع لزومه لذلك الغرض؛ إذ يجوز أن يتوارد^{٣٨٠} على المعلول الشخصي علتان^{٣٨١} على سبيل البدل، فلا يلزم من

٣٧٠ أ: يمكن.

٣٧١ التلويح للفتاواني، ١/٣٣٣.

٣٧٢ ر م ع: وهو.

٣٧٣ م: قوله.

٣٧٤ أ: بمعنى.

٣٧٥ ر - استحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم تحقيقاً بمعنى اللزوم فيلزم.

٣٧٦ ع - قوله.

٣٧٧ التلويح للفتاواني، ١/٣٣٤.

٣٧٨ م - أقول.

٣٧٩ أ ر م - موقوفاً عليه.

٣٨٠ أ: يراد.

٣٨١ ر - علتان.

انتفاء إحديهما عدم المعلول، فلا يكون العلة غير موقوف عليها، وإن أراد معنى آخر فلا بد من
بيانه وإثبات لزومه للعلّة. ويمكن دفعه بأدنى تأمل، فتأمل! ^{٣٨٢}

قوله: (بل أمكن عدمه) إلخ. ^{٣٨٣}

أقول: ^{٣٨٤} قد يُقال: لا يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير ضرورة العدم مع أنّها قسم من
الإمكان العامّ المقيّد بجانب العدم، فلا ^{٣٨٥} يبطل الملازمة في قوله: «لو كان عدم الممكن
على تقدير وجود ^{٣٨٦} الجملة ممكناً بالإمكان العامّ لما لزم من فرض وقوعه محال» ^{٣٨٧}
فالأوّل أن يقدّر كلام المصنّف هكذا: «أنّ الفاعل إذا وُجد مستجمعاً بجميع ما يتوقّف
عليه وجود المعلول» وهو المراد: بـ «جملة ما يتوقّف عليه الشيء وجب وجود المعلول
منه، ولا يجوز تخلفه عنه»؛ لأنّه إن لم يجب وجوده وصدوره عنه إمّا أن يمتنع أو يمكن.
والأوّل: باطل بالضرورة؛ فلهذا ^{٣٨٨} لم يتعرّض له المصنّف؛ بل جزم بالاحتمال الثاني.
وأما الثاني: فلمّا ذكره قال صاحب التوضيح «ففي الزمان الذي وُجد إن وُجد بإيجاد شيء
آخر». ^{٣٨٩} / [١٧١ظ]

أقول: إن أراد بقوله: «(بإيجاد شيء آخر) سبب إيجاد شيء آخر ^{٣٩٠} يكون معنى مقابله عن ^{٣٩١}
غير سببية إيجاد شيء آخر، ^{٣٩٢} فيرد المنع على الملازمة في قوله: «إن وُجد بغير إيجاد شيء»؛
لأنّ ما سلّم استحالتّه هو الوجود بدون الإيجاد، لا الوجود بدون سببية الإيجاد، ولا يلزم من
نفي السببية انفكاك الوجود عنه حتّى يلزم ما سلّموا استحالتّه، وإن أراد به مع إيجاد شيء على

٣٨٢ أ ر م - ويمكن دفعه بأدنى تأمل، فتأمل.

٣٨٣ التلويح للفتنازاني، ١/٣٣٤.

٣٨٤ ر - أقول.

٣٨٥ أ + يلزم أن.

٣٨٦ ر: وجوده.

٣٨٧ نقله المؤلّف بتصريف. وفي المطبوع كان هكذا: «لأنّ وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقّف عليه لو كان
ممكناً لما لزم من فرض وقوعه محال». التلويح للفتنازاني، ١/٣٣٣.

٣٨٨ م: فلذا.

٣٨٩ التوضيح لصدر الشريعة، ١/٣٣٤.

٣٩٠ ر م - آخر.

٣٩١ ع: من.

٣٩٢ ر م ع - آخر.

أن يكون الباء بمعنى «مع» بمنع الملازمة في قوله: «إن وُجد بإيجاد شيء». قال صاحب التلويح
«ويظهر [لك] بهذا التقدير أن في عبارة المصنّف زيادة».^{٣٩٣}

أقول: ويظهر به أيضًا أن في تقدير المصنّف خللاً، كما نبّهناك عليه.

قوله: (فجوابه: أن المراد هو الأول) إلخ.^{٣٩٤}

فإن قيل: يمكن أن يحمل الرجحان بلا مرجح على هذا المعنى أيضًا في عبارة من قرّر
الدليل هكذا إذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير وجب وجود المعلول وإلا لا يمكن؛ إذ لا وجه
لامتناعه، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون وجوده بأمر زائد أو لا. والأول يقتضي أن لا يكون الفاعل
موجودًا بجميع جهات التأثير ضرورة كون ذلك الزائد منها، والتقدير بخلافه، والثاني يقتضي
أثر^{٣٩٥} الترجيح بلا مرجح.

قلنا: لا وجه له؛ لأنّه أبطل احتمال كون الوجود بأمر زائد باقتضائه^{٣٩٦} أن لا يكون جميع
جهات التأثير جميعًا، فاعتبر الجميع بالنسبة إلى التأثير دون الأثر؛ فلذلك اعترض الفاضل
الشريف على هذا التقرير في حواشيه على شرح التجريد فقال:

إن أراد بـ«إمكانه» في قوله: «وإلا لا يمكن» أن يساوي^{٣٩٧} طرفي وجوده^{٣٩٨} وعدمه لم يصل إلى حدّ
الوجوب والامتناع فهو مسلم، ولا يجديك نفعًا لجواز أن يكون مع ذلك وجوده عنه راجحًا لم
يصل إلى حدّ الوجوب^{٣٩٩} والامتناع فهو مسلم، ولا يجديك نفعًا لجواز أن يكون مع ذلك وجوده
عنه راجحًا لم يصل إلى حدّ الوجوب،^{٤٠٠} فإذا فرض وجوده معه بلا أمر زائد لم يلزم ترجيح أحد
المتساويين على الآخر بلا مرجح ليكون محالًا؛ بل يلزم وقوع الطرف الراجح، واستحالته ممنوعة.
وإن أرد بـ«إمكانه» أن يتساوى كلا طرفي وجوده عنه ولا وجوده عنه فهو ممنوع لما ذكرنا من جواز
رجحان وجوده غير منتهٍ إلى حدّ الوجوب.^{٤٠١}

٣٩٣ ر: إهـ. | التلويح للتفتازاني، ١/ ٣٣٤.

٣٩٤ ر: إهـ. | التلويح للتفتازاني، ١/ ٣٣٤.

٣٩٥ م - ع - أ. ث.

٣٩٦ أ: ر: باقتضاء.

٣٩٧ ر: م: شيئًا؛ ر + من.

٣٩٨ ع + عنه.

٣٩٩ م + فإذا فرض وجوده معه.

٤٠٠ ع - والامتناع فهو مسلم ولا يجديك نفعًا لجواز أن يكون مع ذلك وجوده عنه راجحًا لم يصل إلى حدّ الوجوب.

٤٠١ سديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف لشمس الدين الإصفهاني، ٢/ ٢٦٠.

قوله: ^{٤٠٢} «قلنا: إذا اعتبرت المعلول نوعياً) إلخ. ^{٤٠٣}

وأنت خبير بأن مبنى السؤال والجواب إنما هو وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج، وفساده بينّ، فالصواب في الجواب أن يُقال: معنى تعليل النوع بالعلل تعليل كلّ فردٍ منه بعلة؛ إذ لا وجود للطبائع حتّى يعلّل في ضمن الأفراد بعللها، ولا شكّ في ^{٤٠٤} «أن انتفاء / كلّ فردٍ ^{٤٠٥} من تلك العلل يستلزم انتفاء معلوله ^{٤٠٦} من تلك الأفراد؛ فإنّ الضوء المستند إلى النار مثلاً يتفتّى بانتفائها، وكذا المستند إلى الشمس وغيرها.

[١٧٢و]

قوله: (واعلم أنّ ما ذكره المصنّف مبنيّ على أنّ الإيجاد) إلخ. ^{٤٠٧}

يريد أنّ ما ذكره المصنّف في تقرير الدليل من لزوم الرجحان بلا مرجّح على معنى وجود الممكن من غير أن يوجد شيء ^{٤٠٨} مبنيّ على أنّ الإيجاد من العلل، كما ظهر من تقرير الشارح، الجواب ^{٤٠٩} وإن كان ما ذكره المصنّف في تقدير الجواب يُشعر بعدم الابتداء؛ ^{٤١٠} إذ لم يجزم بكون الإيجاد أمراً يتوقّف عليه الممكن ^{٤١١} حيث قال: «إن وُجد بالإيجاد يكون الإيجاد ^{٤١٢} من جملة ما يتوقّف عليه». إلخ. ^{٤١٣}

قوله: (والحقّ أنّه اعتبار عقليّ) إلخ. ^{٤١٤}

- ٤٠٢ أ: أقول.
٤٠٣ التلويع للفتازاني، ١/ ٣٣٥.
٤٠٤ م - في.
٤٠٥ م: واحد.
٤٠٦ ر: المعلول.
٤٠٧ التلويع للفتازاني، ١/ ٣٣٥.
٤٠٨ م + هو.
٤٠٩ أ م: والجواب.
٤١٠ أ: بقدّم الأشياء.
٤١١ وفي هامش أ ر م: قوله: الفرق بين مفهوم وجوب الوجود عند العلة التامة وبين الوجوب عند الإيجاد أو العلة التامة التي تركّب من الاتحاد وغيره بينّ، فلا يلزم من ضروريّة الثاني ضروريّة الأوّل حتّى يرد أن يُقال: إن المدّعي حينئذ يكون ضرورياً، فلا حاجة إلى إثباته بالبرهان. «منه».
٤١٢ ر - يكون الإيجاد.
٤١٣ نقله المؤلّف بتصرّف وكان في المطبوع هكذا: «إن وجد بإيجاد شيء آخر إياه يكون الإيجاد من جملة ما يتوقّف عليه وجوده». التوضيح لصدر الشريعة، ١/ ٣٣٤.
٤١٤ التلويع للفتازاني، ١/ ٣٣٥.

أقول: فيه بحث؛ لأن كونه اعتبارياً ومتأخراً في الذهن لا ينافي احتياج الممكن إليه؛ لأنّ الأعدام تجوز أن يكون شروطاً^{٤١٥} للموجودات وإن تأخر بحسب الذهن لا ينافي التقدّم بحسب نفس الأمر، كالإمكان مثلاً؛ فإنّه لكونه كيفية نسبة مفهوم الوجود إلى الماهية^{٤١٦} متأخراً^{٤١٧} عن مفهوم الوجود بحسب الذهن مع أنّه متقدّم على اتّصاف الماهية^{٤١٨} به في نفس الأمر، والشارح اعترف به في الوجوب على ما سيجيء عن قريب.

قوله: (والمشهور) إهـ. ٤١٩

تقريره: أنّ المعلول إذا لم يجب وجوده مع العلة التامة فلنفرض وجوده معها في زمان، وعدمه معها في زمان آخر، فاختصاصه^{٤٢٠} بذلك الزمان إذا^{٤٢١} كان لأمر لم يوجد في الزمان الآخر لزم أن لا تكون العلة التامة علة تامة،^{٤٢٢} وإن لم يكن لأمر لزم ترجيح^{٤٢٣} أحد المتساويين بلا مرجح؛ لأنّ الترجيح الحاصل من العلة التامة مشتركة بين الزمانين، وبهذا يندفع ما يُقال: من أنّه لم لا يجوز أن يكون هذا ترجيحاً بلا مرجح من المختار، وأنّه جائز عند بعضهم،^{٤٢٤} إنّما المستحيل اتّفاقاً هو الترجيح بلا مرجح. وتقرير الاندفاع: أنّ المختار مع إرادته أو تعلّقها يرجح أحد المقدورين^{٤٢٥} على الآخر لا لداع، والمفروض^{٤٢٦} هاهنا أنّ المختار مع إرادته وتعلّقها موجود في الزمانين معاً، فلا يتصوّر منه^{٤٢٧} ترجيح مخصوص بأحد الزمانين، فيكون وقوع الوجود في أحدهما دون الآخر ترجيحاً^{٤٢٨} بلا مرجح، وإنّه باطل بديهياً واتّفاقاً.

٤١٥ أ ر م: شرطاً.

٤١٦ م: المهية. | المهية تأتي بمعنى الماهية.

٤١٧ أ ر: متأخرة.

٤١٨ م: المهية.

٤١٩ التلويح للفتاواني، ١/ ٣٣٥.

٤٢٠ أ: كاختصاص.

٤٢١ م: إن.

٤٢٢ وفي هامش أ ر م: وأيضاً يجوز أن يُقال: لو وجد فوجد، وصحة استعمال الفاء في المعلول هاهنا يدل على أنّ المعلول متأخر بالذات عن الإيجاد وهو يدل على عليّته وهو ظاهر. «منه».

٤٢٣ أ: ترجيح.

٤٢٤ م: عندهم.

٤٢٥ م: المتساويين؛ وفي هامش م: المقدورين، في نسخة.

٤٢٦ م: والغرض.

٤٢٧ أ ر: عنه.

٤٢٨ أ ر: ترجيحاً.

قوله: (فإن قيل: لم لا يكفي) إهـ. ٤٢٩.

أقول: ٤٣٠: قيل: ٤٣١: هذا السؤال غير موجّه بعد إقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقّق جميع ما يتوقّف عليه الوجود / . [١٧٢ظ]

قوله: (يعني: أنّها مع كونها أوليّة) إهـ. ٤٣٢.

أقول: يرد عليه ٤٣٣: أنّ الكلام في وجوب الممكن عند حصول العلة التامة، كما يفصح عنه قوله: «وهو احتياج الممكن إلى علة يجب وجود المعلول عند وجودها، لا في الاحتياج إلى علة تامة مطلقاً». ٤٣٤: وإنّ المفهوم من كلامه السابق ضروريّة الثاني فقط، حيث جزم بضروريّته، وحكم على ما أورد في صورة الاستدلال عليه بكونه تنبيهاً، ولم يتعرّض بضروريّة الأوّل، فلو كان هذا ضرورياً أيضاً لم يكن للتخصيص وجهٌ، وأيضاً وقوع الاستدلالات عليه من الفريقين - بحيث يُعدّها من الشبهات - ينافي أوليّة، ويُمكن دفعهما بأنّه قَصَدَ به المبالغة في الوضوح، فكأنّه قال: إنّها مع كونها ظاهرة مقطوعاً بها، كالأوليات لسهولة الانتقال منها إلى مبادئها الواضحة القطعية مشهورة فيما ٤٣٥: بينهم.

قوله: (اعتراض ٤٣٦: الحكماء عليه) إلخ. ٤٣٧.

أقول: ٤٣٨: فإن قيل: يُختار الشقّ الأوّل، ولا يلزم قدم الحادث؛ لأنّه اختار في الأزل أنّ المعلول سيوجد فيما لا يزال، وما الدليل على استحالتّه؟

٤٢٩ التلويح للفتازاني، ١/ ٣٣٥.

٤٣٠ م - أ قول.

٤٣١ أ ع - قيل.

٤٣٢ التلويح للفتازاني، ١/ ٣٣٥.

٤٣٣ وفي هامش أ ر ع م: أقول: هذا منع لقوله في الدليل، وكلامها محال. كأنّه قال: استحالتهما، بل نختر الشقّ الثاني، ولا يلزم الرجحان بلا مرجّح وإنّما يلزم لو صحّ قوله من غير زيادة أو نقصان يرجح الوجود أو العدم وهو ممنوع لا نسلم، ولا يجوز أن يوجد في جانب الوجود مرجّح من غير ينتهي إلى مرتبته الوجوب، فلا وجه لما نقول عن الفاضل الشريف من أنّ السؤال بعدم أولويّة بعدم إقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقّق جميع ما يتوقّف عليه الوجود غير موجّه. مير خسرو [حاشية ملا خسرو على التلويح لملا خسرو، ١٠٩ ظ]. «منه».

٤٣٤ لم نجد هذا الاقتباس من التلويح للفتازاني ولعلّه نقله المؤلّف بالمعنى.

٤٣٥ أ ر ع - فيما.

٤٣٦ ع: اعتراض.

٤٣٧ التلويح للفتازاني، ١/ ٣٣٥.

٤٣٨ ر - أ قول.

قلنا: إن كان ذلك^{٤٣٩} الاختيار وتعلّقه^{٤٤٠} علّة تامّة يلزم^{٤٤١} قدم المعلول إن كانا قديمين، وإلا ينقل الكلام إلى ذلك الاختيار وتعلّقه^{٤٤٢} فيلزم التسلسل، وإن يكن علّة تامّة يتوقّف الحادث إلى أمر آخر، فيلزم التسلسل أو قدم المعلول.

قوله: (أنّه قد اشتهر فيما بين الحكماء) إلخ.^{٤٤٣}

وهاهنا إشكالان: الأوّل: إن هذا الشقّ غير متحقّق في المعلول الأوّل؛ لأنّ الوجوب وصف ثبوتيّ يستدعي ثبوت الموصوف إمّا في الخارج أو في الذهن، فيكون المعلول الأوّل محتاجاً في اتّصافه بتلك الصفة إلى وجوده إمّا في الخارج أو في الذهن. والأوّل ظاهر البطلان، وكذا الثاني؛ لأنّ الوجود الذهنيّ للمعلول الأوّل بالنسبة إلى الباري -تعالى- غير متحقّق على مقتضى زعمهم؛ لأنّ علمه به علمٌ حضوريّ^{٤٤٤} وهو^{٤٤٥} ليس وجوداً ذهنيّاً، وإنّما الوجود الذهنيّ هو العلم الانطباعي^{٤٤٦}، ولا بالنسبة إلى نفسه، ولا إلى^{٤٤٧} ما تأخّر عنه للزوم الدور؛ لأنّ ثبوت الوجود الذهنيّ له بالنظر إلى نفسه، وإلى ما تأخّر عنه موقوف على الوجود الخارجي^{٤٤٨} الموقوف على وجوده الذهنيّ.

لا يُقال^{٤٤٩}: لا نسلم أنّ وصف ثبوتيّ؛ لأنّ مرادهم بـ«الوجوب» هاهنا: امتناع العدم، وهو ليس بثبوتيّ؛ لأنّا نقول: بل مرادهم بـ«الوجوب»: الترجّح الواصل إلى ذلك الحدّ يرشدك إليه

٤٣٩ أ: كذلك.

٤٤٠ أ: تعلقها.

٤٤١ أ- يلزم.

٤٤٢ م: تعلقها.

٤٤٣ التلويح للتفاضل، ١/ ٣٣٥.

٤٤٤ ر+ وهو.

٤٤٥ ر- وهو.

٤٤٦ العلم الانطباعي: «اعلم أنّ العلم يكون على وجهين أحدهما: يسمّى حصوليّاً وهو بحصول صورة الشيء عند المدرك، ويسمّى بالعلم الانطباعيّ أيضاً؛ لأنّ حصول هذا العلم بالشيء إنّما يتحقّق بعد انتقاش صورة ذلك الشيء في الذهن، لا بمجرد حضور ذلك الشيء عند العالم، والآخر يُسمّى حضوريّاً وهو بحضور الأشياء أنفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والأمور القائمة بها. ومن هذا القبيل علمه تعالى بذاته وبسائر المعلومات». كشف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي، ٢/ ١٢٢٠.

٤٤٧ م: وإلى.

٤٤٨ م: وجوده الخارجي.

٤٤٩ وفي هامش أ ر ع م: هذا مقتضى ما ذكره ذلك الفاضل وهذا ليس يُعنى عندي لأن النسبة نقيض نقيض تمايز

[١٧٣و] تتبّع كلماتهم في هذا المقام، / ولا شكّ أنّه صفة ثبوتية قائمة بالوجود^{٥٠}؛ بخلاف امتناع العدم، ولا يتوهم أنّ الترجيح^{٥١} انتفاء المساوات؛ لأنّه قد يكون بالمرجوحية، ويدلّ على أنّ المراد بـ«الوجوب» هاهنا ما هو صفة ثبوتية؛ لأنّ الفاضل الشريف قال في شرح المواقف: «والحقّ أنّ الترجيح، والوجوب المتجدّد لا يجب أن يكون موجوداً؛ لأنّ العدمي قد يتجدّد؛ بل هو أمر اعتباري يتّصف به الممكن حال ما يكون متصوّراً، فلا يستدعي محلاً [آخره]^{٥٢} موجوداً في الخارج»^{٥٣}.

وبيان وجه الدلالة: أنّه قيّد اتّصاف الممكن^{٥٤} بـ«الوجود الاعتباري» بحال كونه متصوّراً، فلو لم يكن الوجوب ثبوتياً لم يحتج إلى ذلك التقييد؛ لأنّ الصفات السلبيّة لا تقتضي^{٥٥} كون موصوفاتها موجودة لا خارجاً ولا ذهنياً على ما حقّقه ذلك الفاضل في كتبه.

لا يُقال^{٥٦}: لم لا يجوز أن يكون مراده بقوله: «حال ما يكون متصوّراً» حال كون الترجيح متصوّراً بأن يكون ضمير يكون فيما يكون^{٥٧} متصوّراً^{٥٨}؛ عائداً إلى الترجيح؛ لأنّا نقول^{٥٩}: فيلزم حينئذ اقتضاء ثبوت الصفة للموصوف في نفس الأمر ثبوتها فيها، وليس كذلك كما صرح به

المتسبين والتمايز وصف ثبوتي يقتضي صفة الموصوف به الصفة، فيلزم أن يكون ثابتة كالموصوف حتى يتمييز عنه فثبت له. «منه»

٤٥٠ ر: بالموجود.

٤٥١ ر: الترجيح.

٤٥٢ والمثبت من المطبوع، انظر: شرح المواقف للجرجاني، ١٢١/٣.

٤٥٣ شرح المواقف للجرجاني، ١٢١/٣.

٤٥٤ أ- الممكن.

٤٥٥ أ: يقضي.

٤٥٦ وفي هامش أ ر ع م: هذا مقتضى ما ذكره ذلك الفاضل وإن كان ذلك محلّ مناقشة؛ لأنّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له سواء كانت الثابت سلبياً أو ثبوتياً وتخصيص الشيء الثابت بالثبوت ليس بشيء؛ لأنه يستلزم أن لا يكون في تقسيمهم العوارض إلى عوارض الوجود الخارجي وإلى الوجود الذهني وإلى الماهية قاصر الخروج السلبى العارض المطلق المعدوم عنه على ذلك التقدير فافهم. «منه»

٤٥٧ أ- فيما يكون.

٤٥٨ ر - حال كون الترجيح متصوّراً بأن يكون ضمير يكون متصوّراً.

٤٥٩ وفي هامش أ ر ع م: وأيضاً أن الوجود المطلق زائد على الموجودات وأن العلة مقدمة بالذات لوجودها المطلق على المعلول فيلزم اعتبار الوجود للمطلق في العلة الناقمة بالتركيب لازم حينئذ لا يقال: إنّ الواجب واجب من جميع الوجوه وعلّة تامّة للمعلول الأوّل كما هو مذهب الحكماء لأنّا نقول: لعل هذا المذهب غير مرضي عند المعرف فلا يرد الاعتراض على مختاره. «منه»

هذا الفاضل أيضًا، ويؤيد كون المراد بـ«الوجوب» هاهنا أمرًا ثبوتيًا ما سيذكره الشارح من أن الوجوب هو «تأكد الوجود»،^{٤٦٠} فكأنه «هو هو»، وبالجملة إذا استقرت أقوالهم^{٤٦١} في هذا الموضوع^{٤٦٢} سيتبين^{٤٦٣} ما ذكرناه.

الإشكال الثاني: أن الحكم^{٤٦٤} بأن^{٤٦٥} كل ممكن متأخر عن وجوبه من العلة حكم بأن الوجوب من جملة أجزاء العلة، فيكون التركيب لازماً للعلة التامة مع أن بعض المحققين من المعترفين بسبق الوجوب: صرح بنفي اللزوم بناء على أن العلة الفاعلية والمعلول يجوز أن يكونا^{٤٦٦} بسيطين، ولا يتوقف تأثير الفاعل فيه على شيء من شرط، وغرض، وزوال مانع.

فإن قلت: لِم لا يجوز أن يكون مراد ذلك الفاضل بـ«العلة التامة» -التي نفي عنها لزوم التركيب- مجموع ما يتوقف عليه الشيء سوى الوجوب، كما أرادوا ذلك بالعلة التامة في قولهم: «يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة» على ما سيجيء.

قلنا:^{٤٦٧} ذكر ذلك الفاضل في حواشيه على شرح التجريد: «إن تعريف العلة التامة بمجموع ما يتوقف عليه يشعر بدوام التركيب فيها وليس بلازم، فالأولى أن يعرف بما يحتاج إليه الشيء، ولا يتوقف على أمر^{٤٦٨} غير خارج عنه».^{٤٦٩}

فالمفهوم من هذا الكلام كون المراد بالعلة التامة: معناها الحقيقي؛ لأن مراد من عرفها بـ«مجموع ما يتوقف عليه الشيء» / تعيين معناها الحقيقي، فلو كان مراد ذلك الفاضل معناها^{٤٧٠} المجازي مما لم يكن للاعتراض وجه هذا.

[١٧٣ظ]

٤٦٠ ولكن الذي في المطبوع هو: «تأكيد الوجود». انظر: التلويح للتفتازاني، ١/٣٣٦.

٤٦١ م: إذا استقر أن أقوالهم؛ أ: إذا استقر الحكم بأن أقوالهم.

٤٦٢ ع: في المواضع.

٤٦٣ أ: سيتبصر.

٤٦٤ ع: الحاكم.

٤٦٥ أ- الحكم بأن.

٤٦٦ أ: يكون.

٤٦٧ وفي هامش أ ر ع م: وإنما جعلناه معنى حقيقيًا، فقد يتبادره عند الخلاف بخلاف ما ذكره في السؤال، ولو جعلناه معنى حقيقيًا أيضًا بأن يكون لفظ العلة التامة مشتركًا بينهما؛ لأن المقصود المعرف تعيين المعنى المشهور المتبادر فقط. وظاهر أن هذا المعنى لا يستلزم التركيب على ما ذكرنا. «منه»

٤٦٨ أ+ أخر.

٤٦٩ تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف لشمس الدين الإصفهاني، ٢/٣٢٦.

٤٧٠ أ: معناه.

واعلم أنه قال الفاضل الشريف في حواشيه على شرح التجريد: «قيل: ^{٤٧١} كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده، وهو قبل وجوده معدوم، فيكون ممتنعاً بالغير، وقد تبين أن بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير منع الجمع». ^{٤٧٢}

وأجيب: بأن سبق الوجوب على الوجود ذاتي، وسبق العدم على الوجود زمني، ^{٤٧٣} فليس الوجوب إلا في زمان الوجود، وليس الامتناع إلا في زمان العدم فلا اجتماع، وبهذا الجواب يندفع أيضاً ما قيل: ^{٤٧٤} من أنه كيف يجوز اتّصاف الممكن حال عدمه بالوجوب الذي هو صفة ثبوتية؛ ^{٤٧٥} بل ^{٤٧٦} الوجوب السابق حال العلة قبل وجود المعلول.

[المقدمة الثالثة: الأمور الّلاموجودة والّلامعدومة ممّا يتوقّف عليه وجود الممكن]

وقال في شرح المواقف: «إن كلّ صفة لا يجب تأخرها عن موصوفها [في الخارج] لا بدّ أن يكون اعتبارية؛ إذ لو كانت وجودية لجاز اتّصاف الماهية ^{٤٧٧} حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وإنه محال بالضرورة». ^{٤٧٨}

هذا كلامه في الموضوعين، ولا يخفى عليك أن المفهوم ممّا ذكره في شرح المواقف أن الوجوب لو كان موجوداً في الخارج لجاز اتّصاف الماهية ^{٤٧٩} به ^{٤٨٠} حال عدمها وهو مخالف لما ذكره في حواشيه على شرح التجريد حيث حكم فيه بأن سبق الوجوب إذا كان ذاتياً لا يلزم من

٤٧١ م - قيل.

٤٧٢ تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف لشمس الدين الإصفهاني، ٢/ ٣٤٦.

٤٧٣ أ - وسبق العدم على الوجود زمني.

٤٧٤ وفي هامش أ ر ع م: اعلم أنّ الصفة التي لا يجب تأخيرها عن موصوفها؛ أي: وجود موصوفها من الصفة التي لا يتوقّف قيامها بالموصوف على وجود ذلك الموصوف توقفاً عقلياً؛ إذ لو توقّف قيامها به عند العقل على وجود موصوفها وجب تأخر قيامها به عند وجوده وهو خلاف المفروض يتوقّف قيامها بموصوفه جاز عند العقل قيامها بهذا الموصوف حالة عدمها أيضاً لعدم اشتراط الوجود، فمثل هذه الصفة لا بدّ من أن يكون اعتبارية غير موجودة في الخارج، وإلا لزم قيام الوجود بالمعدوم وهو محال. «منه»

٤٧٥ أ + بل.

٤٧٦ أ - بل.

٤٧٧ م: المهية.

٤٧٨ نقله المؤلّف تصرّف بسيط: شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ١٢٠.

٤٧٩ م: المهية.

٤٨٠ أ ر - به؛ م: بها.

وجوديته جواز اتّصاف الممكن به حال عدمه في الخارج،^{٤٨١} وأيضًا يرد على ما ذكره في شرح المواقف أنّ وجوديّة الصفة التي لا يجب تأخرها عن موصوفها إنّما يستلزم جواز الاتّصاف بها حال العدم إذا أمكن انفكاك الوجود عن الصفة،^{٤٨٢} كالإمكان مثلاً، وأمّا إذا كان لازماً، كالوجوب مثلاً فلا يلزم من وجوديتها ذلك الجواز.

قوله: (وإن أريد السبق الاحتياجي) إهـ.^{٤٨٣}

أقول: هذا الدليل إذا ثبت^{٤٨٤} يدلّ بعينه على أنّ الإيجاد ليس بمحتاج إليه مع أنّ المستدلّ يعترف^{٤٨٥} به.

بيانه: أنّه إن أريد بـ«سبق الإيجاد»: الاحتياج في العقل فظاهر أنّ تعقل وجود الممكن لا يتوقّف على تعقل إيجاده؛ بل الأمر بالعكس، وإن أريد في الخارج، وفي نفس الأمر فإمّا أن يُراد بالنظر إلى العلة الناقصة أو بالنظر إلى العلة التامة، وكلاهما باطل.

أمّا الأوّل: فلأنّه لا إيجاد مع العلة الناقصة فضلاً عن أن يكون محتاجاً إليه؛ إذ الإيجاد إنّما يحصل بعد الوجود أو مع التساوي يمتنع الوجود والإيجاد وهو يتوقّف / على العلة التامة، فيكون الإيجاد موقوفاً عليها أيضاً؛ لأنّ الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء.

وأمّا الثاني: فلأنّ الإيجاد إذا كان ممّا يحتاج إليه الوجود يكون من جملة ما يتوقّف عليه الوجود، فيكون جزءاً من العلة التامة، فيلزم تقدّمه على نفسه ضرورة أنّه معلول للعلة التامة؛ لأنّه لا يحصل بسبب العلة الناقصة، كما ذكرنا، فلا بدّ أن يكون حصوله بسبب العلة التامة، فيكون الإيجاد أثراً للعلة التامة متأخراً عنها، وكونه جزءاً منها يقتضي تقدّمه عليها.^{٤٨٦}

٤٨١ تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف لشمس الدين الإصفهاني، ٢/٢٤٦.

٤٨٢ ر: الصفة عن الوجود.

٤٨٣ التلويح للفتاواني، ١/٣٣٦.

٤٨٤ أ: يحص؛ ر: لخص.

٤٨٥ ر: معترف.

٤٨٦ ر: عليه.

قوله: (لكنهم أرادوا حين قالوا) إلخ.^{٤٨٧}

أقول: فيه نظر من وجهين. الأول:^{٤٨٨} أن^{٤٨٩} مجموع ما يتوقف عليه الشيء سوى الوجوب ربّما يكون مركّبًا من المادّة والصورة، فلا يمكن أن يكون ذلك المجموع بجميع أجزائه علّة للوجوب، وإلا لتقدّم تلك الأجزاء عليه فيلزم تقدّم المعلول على نفسه؛ لأنّه عبارة عن مجموع المادّة والصورة الذي^{٤٩٠} هو علّة متقدّمة على الوجوب المتقدّم على المعلول.

لا يُقال: ليس المراد بقولهم: «يجب وجود الممكن عند تحقّق العلّة التامة».^{٤٩١} إنّ الوجوب معلول للعلّة التامة؛ بل مجرد مقارنته^{٤٩٢} لها سواء كان أثرها أو لم^{٤٩٣} يكن.

وتأويل الشارح كلامهم لما ذكره لأجل أنّ المتبادر من مقارنة الشيء للشيء خروج الشيء المقارن؛^{٤٩٤} لأنّنا نقول: فحينئذ لا يكون، لا يُراد بهذا التأويل في هذا المقام وجه؛ لأنّه بصدد بيان^{٤٩٥} دفع التنافي بين كون الوجوب أثرًا للعلّة التامة - التي وقعت^{٤٩٦} في كلامهم - وكونه من أجزاء العلّة التامة،^{٤٩٧} وبيان أن^{٤٩٨} ذلك الفساد^{٤٩٩} - الذي أورده المصنّف على سبق الوجوب - لا يرد على قولهم: «هذا لذلك التأويل» فتدبر.

الثاني: أنّ مرادهم بـ«الوجوب» في ذلك القول: «الوجوب الذي يمكن أن يكون الممكن عند انتفائه مع تحقّق العلّة التامة موجودًا تارةً ومعدومًا أخرى»؛ ولذلك أنكر الوجوب عند تحقّق العلّة التامة، وبعضهم جوّز حصول الأثر منها بطريق الأولويّة وإمكان الطرف الآخر، فلو أرادوا

٤٨٧ التلويح للفتاوي، ٣٣٦/١.

٤٨٨ أ - فيه نظر من وجهين الأول.

٤٨٩ أ: أن.

٤٩٠ أ: التي.

٤٩١ أ - التامة.

٤٩٢ أ: مع رلله.

٤٩٣ أ: ولم.

٤٩٤ م - وتأويل الشارح كلامهم لما ذكره لأجل أنّ المتبادر من مقارنة الشيء للشيء خروج الشيء المقارن.

٤٩٥ أ - بيان.

٤٩٦ أ: الذي وقع.

٤٩٧ م - التامة.

٤٩٨ أ - أن.

٤٩٩ أ - فساد.

بـ«العلّة»: العلة في ذلك القول: «مجموع ما يتوقّف عليه الشيء سوى الوجوب» لم يمكن له^{٥٠٠} الحكم بكون المعلول ممكن الطرفين على تقرير انتفاء الوجوب عند تحقّق العلة التامة بالمعنى المذكور، إذا كان المعلول مركّباً من المادّة والصورة؛ لأنّه يكون حينئذ^{٥٠١} ممتنع عدم البتّة، ولا يمكن لمخالفتهم تجويز صدور المعلول عن العلة التامة مطلقاً في صورة انتفاء الوجوب؛ بل لا بدّ أن يُقيّد بكون المعلول بسيطاً، فتدبّر^{٥٠٢}.

فالأوّل أن يُقال: أرادوا بـ«العلّة التامة»: الفاعل المستجمع بجميع^{٥٠٣} شرائط^{٥٠٤} ما توقّف عليه التأثير سوى الوجوب.

قوله: (وإن أردتم السلب الكلّي) إلخ^{٥٠٥}.

أقول^{٥٠٦}: لا يُقال: لا يتحقّق الوجوب بالعلّة الناقصة؛ لأنّ عدم يكون معها^{٥٠٧} أوّل، فيكون الممكن حينئذ ممتنعاً بالغير، والوجوب بالغير ينافيه فلا يجتمعان؛ لأنّنا نقول: إن أريد بأولويّة عدم مع العلة الناقصة: أنّ عدم يكون أوّل عند حصولها مطلقاً أعمّ من أن يحصل معها سائر العلل الناقصة أو لا.

فلا نسلم ذلك؛^{٥٠٨} بل هو أوّل المسألة، وإن أريد أنّ عدم يكون أوّل عند حصول هذه العلة / الناقصة فقط بدون سائر العلل الناقصة، فمسلم، ولكن لا ينافي أن يحصل ببعض العلة أوّلويّة طرف الوجود وإصلاً إلى حدّ الوجوب، فيحصل بهما المعلول.

[١٧٤ظ]

٥٠٠ أر - له.

٥٠١ م: حينئذ يكون.

٥٠٢ م - فتدبر الثاني ان مرادهم بالوجوب في ذلك القول الوجوب ... لمخالفتهم تجويز صدور المعلول عن العلة التامة مطلقاً في صورة انتفاء الوجوب بل لا بد ان يقيّد بكون المعلول بسيطاً فتدبّر.

٥٠٣ م: لجميع.

٥٠٤ م - شرائط.

٥٠٥ التلويع للتفتازاني، ١/٣٣٦.

٥٠٦ أع - أقول.

٥٠٧ م: معها يكون.

٥٠٨ وفي هامش أ ر ع م: وجه التقدير أنّه يجوز أن يراد بقوله: «مجموع ما يتوقّف عليه الشيء سوى الوجوب مجموع ما يتوقّف عليه الشيء» إلخ. يرجع إلى ما ذكرنا من التأويل. «منه».

قوله: (وإلا فالمعلول يتأخر^{٥٠٩}) إلخ.^{٥١٠}

أقول: هذا على إطلاقه غير صحيح؛ لأنّ العلة التامة ربّما يكون مركّبة من المادّة والصورة فيلزم من تقدّمها على معلولها تقدّم الشيء على نفسه مع انضمام أمرٍ آخر، إن كان له علة فاعليّة فقط، كما في المركّب الصادر عن الموجب أو أمرين إن كان له علة غائية أيضًا، كما في المركّب الصادر^{٥١١} عن المختار، وهذا^{٥١٢} أفخس بطلانًا من مجرد تقدّم الشيء على نفسه.

قوله: (ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات) إلخ.^{٥١٣}

أقول^{٥١٤}: قد يُقال: إن اراد سبق الوجوب الذي نبّه هاهنا على منشأ الغلط فيه السبق اللازم للعلية لا يكون التردد الذي ذكره في السؤال حاصر^{٥١٥} الاحتمال إن يريدوا به معنى التقدّم الذي ذكره بقوله: «ومقدّم من حيث أنّ الأمر محتاج إليه فلا بدّ أن يبطل حتّى يتمّ السؤال، وإن أراد معنى هذا التقدّم المذكور فلا معنى لإبطاله، وأن يقصد بيان منشأ الغلط فيه لظهور صحّته، وما ذكر من^{٥١٦} عدم ملاحظة مقارنة الوجوب والوجود بالذات^{٥١٧} لا يقتضي بطلان سبق الوجوب بهذا المعنى^{٥١٨}؛ لأنّه من الاعتبار العقلية يدل عليه^{٥١٩} قوله^{٥٢٠}: «وللعقل أن يعتبرهما معًا ومتأخرًا ومتقدّمًا بحسب الاعتبار المختلفة»^{٥٢١} ولو لم يكن^{٥٢٢} في الواقع كذلك لم يكن للعقل أن يعتبره؛ لأنّ المراد باعتبار العقل هاهنا الاعتبار المطابق لنفس الأمر، لا الغرض المجرد.

٥٠٩ أ: متأخر.

٥١٠ التلويح للفتاواني، ١/٣٣٧.

٥١١ ر - عن الموجب أو أمرين إن كان له علة غائية أيضًا كما في المركّب الصادر.

٥١٢ أ: وهو.

٥١٣ التلويح للفتاواني، ١/٣٣٧.

٥١٤ م - أقول.

٥١٥ ر: ماهية.

٥١٦ م - إن اراد سبق الوجوب الذي نبّه هاهنا على منشأ الغلط... وأن يقصد بيان منشأ الغلط فيه لظهور صحّته وما ذكر من.

٥١٧ م: عدم ملاحظتهما.

٥١٨ م - بهذا المعنى.

٥١٩ م - يدل عليه.

٥٢٠ أ ر م - قوله.

٥٢١ التلويح للفتاواني، ١/٣٣٧.

٥٢٢ ر + اختلافًا.

فالقوم لما رأوا كون الوجوب محتاجاً إليه جزموا سبقه، وعدم ملاحظتهم المقارنة، والتأخر لا يقتضي عدم الجزم بهما على تقدير الملاحظة، ولا جزم بعدمهما، فلا يلزم عدم الاختلافات في نفس الأمر، ولا عدم اعتبارها. فلا يكون قول المصنّف -رحمه الله- «ثم العقل»^{٥٢٣} بياناً لمنشأ الغلط؛ بل هو كلام ضائع لا طائل تحته.^{٥٢٤}

قوله: (لم يكن المفروض قبل الوقت) إلخ.^{٥٢٥}

أقول:^{٥٢٦} المطابق لتقرير المصنّف أن يقول: يلزم أن لا يكون جملة ما يتوقّف عليه الحادث قديماً إلاّ أنّه للإشارة إلى دليل آخر عدل إلى ما ذكره، قال صاحب التوضيح «فيلزم إمّا قدم الحادث أو انتفاء الواجب»^{٥٢٧}.

أقول: لا يخفى عليك^{٥٢٨} أنّ هذه الاحتمالات التي أوردت في تالي الشرطيّة، أعني قوله: «إن لم يدخل في تلك الجملة أمور لا موجودة ولا معدومة» إلخ.^{٥٢٩} إنّما هي على تقدير دخول / الحادث في جملة ما يتوقّف عليه وجود الممكن، فإذا كانت علّة الحادث موجودات محضّة يدخل فيها الحادث بناء على ذلك الغرض يلزم انتفاء الواجب فقط، فلاؤلى^{٥٣٠} أن يترك قوله: «إمّا قدم الحادث»^{٥٣١}.

قوله: (لأنّ هذه القضية ثابتة)^{٥٣٢}. إلخ.^{٥٣٣}

الأولى للشارح أن يقول: «وأمّا الثالث فلائّه لو توقّف» إلخ، وللمصنّف أن يقول: «وهذا باطل؛ إذ لو توقّف» إلخ. لحصول المقصود في هاتين الصورتين بلا تطويل واستدراك فتدبّر.

٥٢٣ التوضيح لصد الشريعة، ١/٣٣٦.

٥٢٤ ع - فلا يكون قول المص -رحمه الله- ثم للعقل بياناً لمنشأ الغلط بل هو كلام ضائع لا طائل تحته.

٥٢٥ ع - إلخ. | التلويح للفتاواني، ١/٣٣٧.

٥٢٦ أ ر ع - أقول.

٥٢٧ التوضيح لصد الشريعة، ١/٣٣٨.

٥٢٨ ر - إمّا قدم الحادث أو انتفاء الواجب أقول لا يخفى عليك.

٥٢٩ التوضيح لصد الشريعة، ١/٣٣٨.

٥٣٠ أ: الأولى.

٥٣١ التوضيح لصد الشريعة، ١/٣٣٨.

٥٣٢ ع - ثابتة.

٥٣٣ م - الأولى للشارح أن يقول: «وأمّا الثالث فلائّه لو توقّف» إلخ، وللمصنّف أن يقول: «وهذا باطل؛ إذ لو توقّف» إلخ. لحصول المقصود في هاتين الصورتين بلا تطويل واستدراك فتدبّر. | وفي هامش ر: الأولى للشارح أن يقول: «فلائّه لو توقّف» إلخ. وللمصنّف أن يقول: «وهذا باطل؛ إذ لو توقّف» إلخ. لحصول المقصود في هاتين الصورتين بلا تطويل واستدراك فتدبّر. «منه». | التلويح للفتاواني، ١/٣٣٨.

الأولى أن تحذف هذه القضية من البين، ويستدلّ بدليلها على قوله: «واللّازم باطل»^{٥٣٤} أو يترك قوله: «فلأنّ^{٥٣٥} علّة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات»^{٥٣٦}، وقوله: «واللّازم باطل». كما تركهما المصنّف لحصول المقصود في كليّة الصورتين بلا تطويل واستدراك. فتدبر^{٥٣٨}.

قوله: «الكلام إنّما^{٥٤٠} هو على تقدير حدوث» إلخ.^{٥٤١}

لأنّ المفروض حدوث^{٥٤٢} بعض ما يتوقّف عليه زيد الحادث حيث قال: «فحين»؛ أي فحين كون بعض ما يتوقّف عليه زيد الحادث حادثاً، فلم يلزم من كون العدم الموقوف عليه أزلياً أزلية^{٥٤٣} جميع العلل حتّى يلزم قدم الحادث؛ لأنّ الحادث من جملة أجزائها فرضاً.

قوله: (نعم إلّا أنّه يلزم^{٥٤٤} قدمه بالضرورة) إلخ.^{٥٤٥}

أقول: يعني أنّ المقدور^{٥٤٦} وإن كان حدوث بعض الموجودات من العلّة إلّا أنّ الموجودات^{٥٤٧} كلّها مستندة إلى الواجب القديم، ويكون ذلك البعض أيضاً قديماً في نفس الأمر وإن فرض حدوثه، وإلّا يلزم التسلسل في الحوادث أو انتفاء الواجب أو تخلّف المعلول عن العلّة أو توقّفه على عدم حادثٍ وهو خلاف المفروض؛^{٥٤٨} لأنّ العدم الحادث إذا كان موقوفاً عليه لذلك

٥٣٤ التلويح للفتازاني، ٣٣٨/١.

٥٣٥ أرم: إن. والمثبت من المطبوع. التلويح للفتازاني، ٣٣٨/١.

٥٣٦ التلويح للفتازاني، ٣٣٨/١.

٥٣٧ أرم: قوله.

٥٣٨ أرم - الأولى أن تحذف هذه القضية من البين، ويستدلّ بدليلها على... لحصول المقصود في كليّة الصورتين بلا تطويل واستدراك. فتدبر.

٥٣٩ أ - قوله.

٥٤٠ وفي المطبوع: إنّما الكلام. التلويح للفتازاني، ٣٣٩/١.

٥٤١ التلويح للفتازاني، ٣٣٩/١.

٥٤٢ أرم - حدوث.

٥٤٣ ع - أزلية، صح هامش.

٥٤٤ وفي المطبوع: لزم. التلويح للفتازاني، ٣٣٩/١.

٥٤٥ التلويح للفتازاني، ٣٣٩/١.

٥٤٦ أ: المقدر.

٥٤٧ أ - من العلّة إلّا أنّ الموجودات.

٥٤٨ م - وهو خلاف المفروض.

البعض يكون موقوفاً عليه لزيد الحادث أيضاً؛ لأنَّ علَّةَ العلَّةِ علَّةٌ وهو خلاف المفروض،^{٥٤٩} فثبت أنَّه لو كان العدم الموقوف عليه أزيلًا يكون جميع أجزاء العلَّةِ أزيلًا فيلزم قدم زيد الحادث وهو المطلوب، ولا يخفى عليك أنَّ ما ذكرناه^{٥٥٠} وإن دَلَّ على أزيلية العلَّةِ المستلزمة لأزيلية المعلول إلا أنَّ ما ذكره المصنّف يدلُّ على أنَّ قدم المعلول يترتب على حدوث بعض^{٥٥١} العلَّةِ التامة ويلزم منه؛ لأنَّ هذه الاحتمالات التي أوْرَدَها المصنّف^{٥٥٢} هاهنا إنما هي على فرض حدوث بعض^{٥٥٣} العلَّةِ التامة لوجود زيد الحادث سواء كان ذلك البعض أزيلًا على تقدير آخر أو لا؛ فلا يلزم من أزيلية العدم الموقوف عليه أزيلية المعلول على مقتضى أسلوب المصنّف، فالمطابق لأسلوبه أن يقول:^{٥٥٤} «فيلزم انتفاء الواجب أو تخلف المعلول عن العلَّةِ أو خلاف المفروض». فتأمّل.

قوله: (بل بزوال المعدوم أو بزوال كلا الجزأين) إلخ.^{٥٥٥}

أقول:^{٥٥٦} هذا يُشعر بأنَّ الجزء إذا كان مركّبًا من المعدوم والموجود يكون / انعدامه بأحد الطرفين فقط؛ أعني: انعدام الجزء المعدوم^{٥٥٧} فقط أو كلا الجزأين. وأمّا انعدامه بانعدام الجزء الموجود فقط فهو ينافي تركّب^{٥٥٨} الجزء؛ لأنَّه حينئذ يكون الجزء الذي انعدم عمرو بزواله من قبيل الموجود المحض الذي هو القسم الأوّل.

وأنت خبير بأنَّه^{٥٥٩} لا فرق بينه وبين انعدام المركّب بانعدام الجزء المعدوم فقط؛ لأنَّه حينئذ يكون انعدام عمرو بانعدام الجزء^{٥٦٠} الذي هو معدوم محض، فلا يكون ذلك الجزء الذي انعدم عمرو بانعدامه^{٥٦١} مركّبًا في نفس الأمر، كما في الأوّل.^{٥٦٢}

٥٤٩ م - وهو خلاف المفروض .

٥٥٠ م: ذكرنا.

٥٥١ ع - بعض.

٥٥٢ أ + المصنّف.

٥٥٣ ر - بعض.

٥٥٤ ر: يقال.

٥٥٥ التلويح للفتاوي، ١/٣٣٩.

٥٥٦ ر - أقول

٥٥٧ ر: والمعدوم.

٥٥٨ ر: تركيب.

٥٥٩ ر م: ولا يخفى عليك انه.

٥٦٠ أ ر: بانعدامه.

٥٦١ ر - الذي هو معدوم محض فلا يكون ذلك الجزء الذي انعدم عمرو بانعدامه.

٥٦٢ وفي هامش أ ر ع م: فإن قلت: يجوز أن يكون جزء المعدوم الذي زال المركّب بزواله من الموجود والمعدوم أيضًا،

قوله: (فلذا عبّر عن هذا الشق) إلخ. ٥٦٣

أي فلكون زوال المركّب بزوال المعدوم فقط أو بزوال كلا الجزئين، وكون زوال المعدوم بزوال عدمه عبّر ٥٦٤ عمّا لا يكون موجودًا محضًا بما يكون لزوال العدم مدخلٌ في زواله.

فإن قلت: كيف عبّر به عن ذلك مع أنّه أعمّ منه؛ لأنّ ما يكون لزوال العدم مدخل في زواله، كما يكون المعدوم ٥٦٥ جزئًا أو نفسه يكون خارجًا عنه أيضًا بأن يتوقّف على عدم خارج عنه وأيضًا مقابله؛ أعني: ما لا يكون لزوال العدم مدخلٌ في زواله ليس بلازم لمطلق الوجود المحض بعين هذا الدليل. فكيف يمكن أن ٥٦٦ عبّر بذلك ٥٦٧ عن هذا؟ كما يدلّ عليه قوله: «فكأنّه قال: إمّا أن لا يكون لزوال العدم مدخل ٥٦٨». إلخ ٥٦٩

قلنا: ليس المراد بـ«العدم» في قوله: «وذلك الجزء إمّا أن يكون لزوال العدم مدخل في زواله» ٥٧٠ العدم المطلق؛ بل العدم المنسوب إلى ذلك الجزء العارض له أو بجزئه بقرينة مقابله بقوله: «إمّا أن يكون موجودًا محضًا» ٥٧١ وكذا ٥٧٢ المراد في قوله: «إمّا أن لا يكون لزوال العدم مدخل» ٥٧٣ فظهر اختصاص مفهوم ما يكون لزوال العدم مدخلٌ في زواله بقسم المركّب من المعدوم والموجود، ٥٧٤ وبقسم ٥٧٥ المعدوم المحض، ولزوم مفهوم ما لا يكون لزوال العدم مدخلٌ في زواله بقسم ٥٧٦ الموجود المحض.

فلا يكون معدومًا محضًا حتى يلزم ما ذكرته. قلت: إذا كان زوال العدم ذلك الجزء بزوال المعدوم المحض يكون قسمًا ثانيًا من الاحتمالات، وإن كان بزوال الموجود والمعدوم يكون زوال المركّب بزوال كلا الجزئين؛ لأنّ المركّب الذي انعدم عمرو بسبب انعدامه يكون هذا الجزء في التحقيق، وإن قصد جزء من المركّب. «منه».

٥٦٣ التلويح للفتناني، ٣٣٩ / ١.

٥٦٤ أ: غير.

٥٦٥ أ: العدم.

٥٦٦ أ - أن.

٥٦٧ ع: بذلك.

٥٦٨ ر م - مدخل.

٥٦٩ أ - إلخ. | التلويح للفتناني، ٣٣٩ / ١.

٥٧٠ التلويح للفتناني، ٣٣٩ / ١.

٥٧١ التلويح للفتناني، ٣٣٩ / ١.

٥٧٢ أ - وكذا.

٥٧٣ التلويح للفتناني، ٣٣٩ / ١.

٥٧٤ أ: الموجود والمعدوم.

٥٧٥ أ: وتقسيم؛ ر: ويقسم.

٥٧٦ م: القسم.

قوله: (وأما الثاني: [وهو أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء]^{٥٧٧} فلأن زوال العدم وجود) إلخ.^{٥٧٨}

أقول: يمكن أن يستدل على هذا القسم بأن يُقال: إنَّ عدم العدم^{٥٧٩} وجودٌ،^{٥٨٠} وإنَّ عدم العلة علة فاعلية لعدم المعلول، فلو كان الوجودي^{٥٨١} علة للعدمي^{٥٨٢} لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي - الذي هو الوجود - فيلزم أن يكون المعدوم علة فاعلية للموجود، وهو باطل بالضرورة. /

[١٧٦و]

واعلم أن ما ذكره المصنّف من أن عدم العدم عين الوجود منظورٌ فيه؛ لأنَّ العدم^{٥٨٣} صفة المعدوم،^{٥٨٤} والوجود صفة الموجود، فلا يكون عينه.

غايته: أن يكون مستلزماً له، فلا يلزم حينئذ من كون عدم العدم محتاجاً إليه لعدم عمره، وأن يكون وجود بكر علة له؛ لأنَّ علية الملزوم لا يستلزم علية لازمه،^{٥٨٥} فلا يثبت حينئذ أن يكون وجود بكرٍ من جملة ما يتوقّف عليه وجود زيدٍ من الموجودات، فلا يلزم الخلف المذكور.

قال صاحب^{٥٨٦} التوضيح: «وإما الموجودات مع معدوماتٍ». ^{٥٨٧} إن أراد بـ«المعدومات»: المعدوم الممكن، فلا نسلم^{٥٨٨} من عدم اعتباره في العلة أن لا يعتبر مطلق المعدوم، فحينئذ لا يلزم من إبطال هذا القسم بعد إبطال القسمين الأولين القول^{٥٨٩} بـ«الحال»، وإن أراد المعدوم المطلق، فلا يلزم أن يكون مدخليته باعتبار العدم؛ إذ يجوز أن يكون مدخلة الشيء

٥٧٧ والمثبت من المطبوع: التلويح للفتاواني، ١/ ٣٣٩.

٥٧٨ التلويح للفتاواني، ١/ ٣٣٩.

٥٧٩ أ: العدم، صح هامش.

٥٨٠ أ: الوجود.

٥٨١ أ: الوجود.

٥٨٢ أ: العدم.

٥٨٣ ع - عين الوجود منظور فيه لأن العدم.

٥٨٤ أ: العدم.

٥٨٥ م: اللازم.

٥٨٦ أ - صاحب.

٥٨٧ التوضيح لصدر الشريعة، ١/ ٣٣٨.

٥٨٨ ر: فلا يلزم.

٥٨٩ أ: لقول.

في الشيء باعتبار ذاته بدون اعتبار الوجود والعدم، فلا ينحصر التردد في العدم السابق واللاحق.

لا يُقال: يريد المعدوم المطلق، ويبطل احتمال كون العلة ذات الشيء بأن يُقال: إن كانت تلك الذات أزليّة يلزم أزليّة زيد الحادث، كما في العدم السابق، وإن كانت حادثة يتوقّف على شيء آخر، فإن كان مثلها^{٥٩٠} يلزم التسلسل في الأمور الحقيقيّة الغير الفرضيّة، وإلاّ يلزم التخلف أو عدم كون ما فرضناه حادثاً^{٥٩١} حادثاً؛ لأننا نقول: نختار كونه مثلها،^{٥٩٢} فلزوم التسلسل المحال^{٥٩٣} ممنوع؛ لأنّه تسلسل^{٥٩٤} في المعدومات، وهو غير محال سواء فرضنا تلك المعدومات فرضيّة محضّة أو لا. والقوم صرّحوا لجوازه في مواضع عديدة، كالتعلّقات العلميّة وغيرها من الإضافات.

قوله: (وفيه بحث من وجهين: أحدهما) إلخ.^{٥٩٥}

أقول^{٥٩٦}: لا يُقال: إن ثبوت القضية المذكورة إنّما يوجب ما ذكره^{٥٩٧} لو كان المراد بها كلّما وُجد جميع الموجودات التي يتوقّف عليها وجود زيدٍ يُوجد^{٥٩٨} من غير أن يبقى موقوفاً.

أمّا إذا كان المراد بها^{٥٩٩} كلّما وُجد الجميع يوجد زيدٌ من غير أن يكون لشيء من الأعدام مدخل، فاللّازم لزوم وجود الحادث لتلك الموجودات من غير أن يكون لشيء من العدم مدخل في وجوده، فيلزم منه أن لا يكون العدم جزءاً من العلة التامة^{٦٠٠} وهو المطلوب؛ لأننا نقول: الدليل الدالّ^{٦٠١} على ثبوت تلك القضية إنّما يدلّ على المعنى الأوّل دون الثاني، فلذلك لم يتعرّض الشارح لهذا^{٦٠٢}

٥٩٠ ر: مثله.

٥٩١ أ: حادث.

٥٩٢ م: مثله.

٥٩٣ أ: محال.

٥٩٤ أم: التسلسل؛ ر: ليس.

٥٩٥ التلويح للفتاوي، ١/٣٤٠.

٥٩٦ ر- أقول.

٥٩٧ أ: ما ذكرتم.

٥٩٨ أ: بوجود.

٥٩٩ ر- بها.

٦٠٠ أ- التامة.

٦٠١ أ- الدال.

٦٠٢ ر: لذلك.

[١٧٦ظ] الاحتمال؛ بل تعرّض للأوّل في صورة الجزم، فكأنّه قال: إن أراد بتلك القضية / كلّما وُجد الجميع يُوجد زيد من غير توقّفٍ على العدم، كما هو الظاهر من كلامه، فدلّله لا يدلّ عليه.

وإن أراد كلّما وُجد الجميع يُوجد زيد من غير^{٦٠٣} أن يبقى موقوفاً على عدم شيءٍ بأن يكون المراد بقوله: «من غير توقّفٍ على العدم من غير أن يبقى موقوفاً عليه، فثبوت هذه القضية لا يوجب إلّا لزوم وجود^{٦٠٤} الحادث». إلخ.^{٦٠٥}

قوله: (ويمكن تقريره بوجه آخر) إلخ.^{٦٠٦}

قد يتوهم^{٦٠٧} أنّه^{٦٠٨} ليس الغرض من هذا التقرير تصحيح كلام المصنّف؛ لأنّ استلزام القضية المذكورة لقولنا:^{٦٠٩} «كلّما عدم^{٦١٠} تركّب^(٦١١). إهـ^{٦١٢} ممّا لا حاجة إليه في إثبات المطلوب الذي هو عدم تركّب العلة من الموجود والمعدوم مع أنّه غير ثابت إذا أريد بالقضية المذكورة^{٦١٣} كلّما وُجد الجميع يُوجد زيد من غير أن يبقى موقوفاً على عدم شيءٍ؛^{٦١٤} بل المقصود دفع^{٦١٥} الاستدراك عن الدليل بأنّ يُجعل عامّاً للموجود المحض والمركّب؛ إذ لا يتوجّه حينئذ أن يُقال: إنّ^{٦١٦} ثبوت القضية المذكورة يكفي في المطلوب^{٦١٧} الذي هو عدم تركّب العلة، كما يتوجّه

٦٠٣ أر - غير.

٦٠٤ أ: وجوب.

٦٠٥ ر - إلخ. | التلويح للفتاواني، ١/٣٤٠.

٦٠٦ التلويح للفتاواني، ١/٣٤٠.

٦٠٧ أ: يتو.

٦٠٨ ر: أن؛ م - قد يتوهم أنّه.

٦٠٩ ر: كقولنا.

٦١٠ أ: وجد؛ ع - عدم.

٦١١ ع - تركّب.

٦١٢ أم - تركّب إه؛ ع: إلخ.

٦١٣ أ - لقولنا كلما وجد ممّا لا حاجة إليه في إثبات المطلوب الذي هو عدم تركّب العلة من الموجود والمعدوم مع أنّه غير ثابت إذا أريد بالقضية المذكورة.

٦١٤ أر - شيء.

٦١٥ أم: بدفع.

٦١٦ أر - إن.

٦١٧ أ: الظاهر.

على كلام المصنّف حيث جعل^{٦١٨} المطلوب عدم تركّب العلة من الموجود والمعدوم فقط، ولم يجعل عامّاً للموجود^{٦١٩} المحض أيضاً، وهو^{٦٢٠} ليس بشيء؛ لأنّ^{٦٢١} حاصل هذا التقرير أنّ العلة لو تركّب من الموجود والمعدوم لكان عدم زيد محالاً؛ لأنّ القضية المذكورة تنعكس إلى قولنا: «كلما عدم زيد عدم شيء^{٦٢٢} من الموجودات التي يفتقر إليه زيد»، وهكذا إلى الواجب، ولا شك^{٦٢٣} أنّ بيان الاستحالة بهذا الوجه لا يمكن بدون اعتبار الانعكاس^{٦٢٤} في الدليل بخلاف التقدير الأوّل؛ إذ حاصله: أنّ علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لم يكن جميع الموجودات التي يفتقر إليها الحادث مستلزماً له لتوقّفه على المعدومات مع أنّه مستلزم له لثبوت القضية المذكورة، وأنّ هذا التقرير لا يتوقّف على ذكر الانعكاس في إثبات المطلوب، وتوهم الاستدراك في التقرير الثاني إنّما نشأ من ملاحظة كون القضية المذكورة ممكنة الدلالة على المطلوب بدون اعتبار الانعكاس بأن لا يستدلّ على المطلوب بلزوم كون عدم الحادث محالاً، كما في التقرير الأوّل.^{٦٢٥}

قوله: (فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار) إلخ.^{٦٢٦}

٦١٨ ر - جعل.

٦١٩ أ: للوجود.

٦٢٠ ر: وهذا.

٦٢١ أ: لأنه.

٦٢٢ ع: شيء.

٦٢٣ وفي هامش أ ر ع م: وأيضاً لا شك ما قاله: إنّ لعدم المانع مدخلا في الحادث، وهو ينافي كون المراد بالقضية المعنى الثاني؛ ولذلك قال الشارح: «لا شك أنّ لعدم المانع دخلا في علة الحادث». [التلويح للتفتازاني، ١/ ٣٤٠]. لا يقال: لا يجوز أن لا يتصوّر لتأثير الفاعل مانع، فلا يكون لعدمه دخل في العلة التامة، كما يفهم هذا التحرير من كلام الفاضل الشريف في بيان كون العلة التامة بسيطة؛ لأننا نقول: إن أراد عدم المانع متصوراً امتناع تحقّقه فهو لا يمنع ما بقيت على تقدير وجوده، فيكون لعدمه مدخل في العلة التامة. وإن أريد أن لا يكون الفعل متصوراً إلى نفيه، وملاحظتها في حق شيء بالنسبة إلى الفاعل فظاهر أنّ العلة الحادث إلى هو المختار كما هو المذهب يتصوّر لتأثيره فيه مانع على هذا المعنى؛ لأنّ تعلّق قدرة الفاعل الأقدر منه فرضاً على عدم الحادث مانع من تأثير الفاعل المحقّق فيه، وكون ما فرضنا ممتنعاً ينافي كونه مانعاً على تقدير وجوده وإلّا فنفيه على تقدير وجوده يكفي كون عدم ذلك المانع في العلة داخلاً في العلة التامة؛ ولذلك قال الفاضل في بيان لزوم عدم التركيب للعلة العامة: «إنّها يجوز أن لا يتصوّر لتأثيره مانع»، ولم يقل: أنّ ما ذكره ذلك من أن لا يكون لعدم المانع دخل في العلة التامة بأن لا يتصوّر لتأثير الفاعل مانعاً وهو في صورة الموجود، كما هو مذهب الحكيم. «منه».

٦٢٤ ر: الانفكاك.

٦٢٥ م - وهو ليس بشيء لأنه حاصل هذا التقرير ... بان لا يستدلّ على المطلوب بلزوم كون عدم الحادث محالاً كما في التقرير الأوّل.

٦٢٦ التلويح للتفتازاني، ١/ ٣٤٠.

قيل عليه: أنه ليس بمعارضة، ولا مناقضة،^{٦٢٧} ولا نقض إجمالي فلا تعلق له بما سبق من الدليل على إبطال الأقسام الثلاثة. كيف وقد صرح فيما مضى بعدم وروده حيث قال: «وبهذا يندفع ما يُقال: لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود: الإرادة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء».^{٦٢٨}

قوله: (وَضَعْفُ هَذَا الْكَلَامِ^{٦٢٩} غَنِيٌّ عَنِ الْبَيَانِ) إلخ.^{٦٣٠}

[١٧٧] ووجهه: أن المناسبة / التي تدفع الترجيح بلا مرجح، ويستلزم بسببها العلة المعلول هي التي يحصل عندها وجوب المعلول محضاً.^{٦٣١} ولا شك أنها كما يكون في الموجب يكون في المختار أيضاً بلا فرق بينهما.

قوله: (فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه) إلخ^{٦٣٢}

تقريره: أن تلك القضية وعكسها إنما يثبتان إذا كان علة الحادث ممكن البقاء دائماً وهو ممنوع؛ إذ يجوز أن يكون من جملتها الحركات الفلكية التي^{٦٣٣} يتمتع بقاؤها، ويرتفع لذاتها لا لشيء آخر فلا يثبت الأصل والعكس، حينئذ لا يُقال: لا يجوز أن يكون الحركات من جملة العلل؛ لأن عدمها السابق يحتاج إلى انتفاء^{٦٣٤} علة وجودها من الموجودات فينتهي^{٦٣٥} إلى الواجب، لأننا نقول: لا يلزم أن تكون تلك العلة التي انتفت الحركة بانتفائها سابقاً عليه فاعلية للحركة؛ بل يجوز أن يكون مُعدّة.

والحاصل: أن العدم^{٦٣٦} الأزلي لكل حركة سابقة علة^{٦٣٧} للعدم الأزلي للاحقها، وهكذا إلى غير النهاية من غير انتهاء إلى الواجب.

٦٢٧ ر: ليس بمعارض ولا مناقض.

٦٢٨ التلويح للفتاواني، ١/٣٣٨.

٦٢٩ ع: ضعفه.

٦٣٠ التلويح للفتاواني، ١/٣٤١.

٦٣١ ع - محضا.

٦٣٢ ر: إهـ. | التلويح للفتاواني، ١/٣٤١.

٦٣٣ أ + لا.

٦٣٤ أ - انتفاء، صح هامش؛ ر: انتفاع.

٦٣٥ ر: منتهى.

٦٣٦ أ ر: لعدم.

٦٣٧ أ ر: عليه.

فإن قلت: قد صرّح المحققون بأن قولهم: ^{٦٣٨} «إنَّ عدم العلة علة لعدم المعلول» مخصوص بما عدا المعدّ.

قلنا: ذلك التصريح منهم بالنظر إلى إطلاق عدم العلة، وإلا فعلة عدم السابق عام لجميع العلل بالنسبة إلى معلولاتها. ^{٦٣٩}

فإن قلت: فعلى ما ذكرت يلزم أن يكون عدم عدم السابق للحركة السابقة ^{٦٤٠} علة ^{٦٤١} مستلزما لعدم عدم السابق للحركة اللاحقة؛ لأنَّ عدم العلة علة لعدم المعلول، فيلزم من ^{٦٤٢} وجود الحركة السابقة وجود اللاحقة وهو باطل. ^{٦٤٣}

وأجيب ^{٦٤٤} عنه بأن يُقال: كون عدم العلة علة فاعلية مخصوص بعلل الموجودات، كما يُشعر به قول الفاضل الشريف حيث قال:

إن صحَّ أنَّ عدم عدم عين الوجود، وأنَّ عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يكن الوجود علة للعدمي وكيف لا؟ فإنَّ المانع علة لعدم المعلول، فلو كان عدم العلة علة فاعلية لعدم المعلول يكون عدم المانع علة فاعلية لوجود المعلول. ^{٦٤٥}

ويقال: إنَّ عدم الشيء يجوز أن يكون متعدداً، ^{٦٤٦} فلا يلزم من انتفاء علة بعضه انتفائه ^{٦٤٧} مطلقاً، فيجوز أن ينتفي ^{٦٤٨} عدم الأزلّي للحركة اللاحقة المستند إلى عدم الأزلّي للسابقة ^{٦٤٩}

٦٣٨ ع: بأن لهم.

٦٣٩ أ: معلولها.

٦٤٠ ر - السابقة.

٦٤١ أ: عليه.

٦٤٢ أ - من.

٦٤٣ وفي هامش أ ر ع م: هذا على تقدير كون عدم عين الوجود ظاهر. وأما على تقدير كونه مغايراً؛ فلأنَّ عدم عدم حينئذ يستلزم الوجود على وجه لا يقبل التعدد في علتها، فإنه إذا حصل عدم عدم زيد مثلاً لشيء لا يحتاج وجوده إلى سبب غيره، وكذا الحال في جانب الوجود يدل عليه الرجوع إلى الوجدان الصحيح، وبما ذكرنا ظهر أن قول الفاضل الشريف في بيان عدم جواز كون الوجود علة للعدم إن صحَّ إنَّ عدم عدم ليس عين الوجود، وليس على ما ينبغي. «منه».

٦٤٤ أ: أجيب.

٦٤٥ تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف لشمس الدين الإصفهاني، ١/٤٦٣.

٦٤٦ وفي هامش أ ر ع م: وهو انتفاء عدم اللاحق للحركة السابقة، فإنَّ مدخليته المعدّة إنما هي باعتبار وجودها وعدم اللاحق، كما ينبغي المعدّ بعدم المعدّ الأزلّي ينتفي بعدم عدم اللاحق الأزلّي فعلى تقدير جواز عدم عدم عدم اللاحق الذي استند إلى عدم الأزلّي السابق زوال عدم المطلق يجوز أن يحصل بسبب الانتفاء عدم اللاحق الأزلّي للحركة السابقة. «منه».

٦٤٧ م: انتفاء علتها.

٦٤٨ ر م: يبقى.

٦٤٩ أ: لسابقه؛ ر: للسابق.

بسبب انتفاء سببه،^{٦٥٠} فلا ينتفي العدم مطلقاً لتحقق سببٍ آخر له، وليس هذا من قبيل التوارد المستحيل^{٦٥١} هذا.

واعلم أن ما ذكره الفاضل الشريف في حواشيه على شرح التجريد:

[١٧٧ظ]

من أن العدمات الأزليّة الممكنة يجوز أن يستند كل واحد منها إلى عدم أزليّ آخر / ممكن من غير أن ينتهي إلى عدم واجبٍ أعني: عدم الممتنع؛ بلا^{٦٥٢} ترتّب^{٦٥٣} العدمات الممكنة ترتّباً^{٦٥٤} ذاتياً إلى ما لا نهاية له، كما في العدمات الحوادث المتعاقبة، فإذا زال بعض تلك الأعدام بوجود بعض تلك الحوادث زال العدم المستند إليه، فيكون زوال ذلك البعض من الأعدام مستنداً إلى زوال بعض آخر قبله إلى ما لا نهاية له،^{٦٥٥} فيترتب^{٦٥٦} وجودات الحوادث وزوال عدوماتها الأزليّة متعاقبة متسابقة إلى ما لا نهاية له.^{٦٥٧}

مشكل؛ لأنّ زوال العدم للحركة اللاحقة غير مترتبٍ على زوال العدم للحركة^{٦٥٨} السابقة، كما يُشعر به قوله: «فإذا زال بعض تلك الأعدام» زال العدم المستند^{٦٥٩} إليه؛ لأنّ زوال العدم هو الوجود. ولا شكّ أن وجود المعلول لا يترتب على وجود العلة المعدّة وإن بنى^{٦٦٠} كلامه هذا على^{٦٦١} جواز تعدّد العدم لشيءٍ واحدٍ يلزم المخالفة لمقتضى صريح العقل، ولما اختاره من أن العدم سلب الوجود، وأنّ سلب^{٦٦٢} الوجود^{٦٦٣} لا يتعدّد مع وحدة الإيجاب، فالأولى أن يقال: «إن زوال

٦٥٠ أ: لسابقة بسبب انتفاء سببه.

٦٥١ أ: والمستحيل.

٦٥٢ ر: بل.

٦٥٣ أ: الترتب؛ م: يترتب.

٦٥٤ أ: ترتيباً.

٦٥٥ أ- له.

٦٥٦ م: فترتب.

٦٥٧ تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ومعه حاشية التجريد السيد الشريف لشمس الدين الإصفهاني، ١/ ٤٦٣.

٦٥٨ أ ر م - للحركة. والمثبت من نسخة ب.

٦٥٩ أ: المستند.

٦٦٠ أ: بين.

٦٦١ أ - وجود العلة المعدّة وإن بين كلامه هذا على.

٦٦٢ م: السلب.

٦٦٣ ر م ع - الوجود.

العدم الأزليّ لللاحقة ليس مستنداً إلى العدم الأزليّ للسابقة^{٦٦٤} فقط»، كما هو الظاهر من عباراته؛ بل لانتفاء العدم اللاحق مدخلاً فيه أيضاً، فإذا زال ذلك العدم الأزليّ للسابقة^{٦٦٥} بوجودها، وزال انتفاء العدم اللاحق بزوال وجود الحركة السابقة زال^{٦٦٦} العدم السابق لللاحقة^{٦٦٧}.

ويمكن أن يقال: أراد بـ«الاستناد»: مجرد التوقف، وبقوله: «إذا زال العدم بوجود بعض تلك الحوادث زال^{٦٦٨} العدم المستند إليه» أنه إذا زال العدم بوجود بعض تلك الحوادث زال العدم المستند إليه^{٦٦٩} عقيب ذلك الزوال لظهور أن الكلام في المعدّات، وأن لعدماتها اللاحقة مدخلاً في زوال العدم الأزليّ لللاحقة^{٦٧٠} منها الذي هو الوجود.

وأيضاً قوله: «فترتب^{٦٧١} وجودات الحوادث، وزوال عدماتها الأزليّة متعاقبة متسابقة» يدلّ على ما ذكرنا، هذا غاية توجيه كلامه؛ لكن بقي فيه^{٦٧٢} شيء وهو: أن عدم^{٦٧٣} العلة التامة علة تامة لعدم المعلول، فإذا كان العدم الأزليّ علة لعدم الأزليّ يلزم من انتفاء الأول انتفاء العلة التامة للثاني، فيلزم انتفاؤه عند انتفاء الأول بلا تعاقب، ولا مخلص عنه إلا بأن يقال: المراد بقولهم: «إنّ عدم العلة علة لعدم المعلول» أن عدم علة الوجود والبقاء علة لعدم المعلول^{٦٧٤} وبقائه، فلا يلزم حينئذ من كون العدم الأزليّ علة لعدم الأزليّ انتفاء الثاني عند انتفاء الأول، وإنما / يلزم لو لم يكن له علة مبيّنة، وهي^{٦٧٥} انتفاء العدم الطارئ فيما نحن فيه وهو ممنوع، وهذا المخلص^{٦٧٦} أولى ممّا ذكر^{٦٧٧} سابقاً فتدبر.

[١٧٨و]

٦٦٤ ر: السابقة.

٦٦٥ ر: لسابقه.

٦٦٦ م: زوال.

٦٦٧ أ: اللاحقة؛ ر: لللاحق.

٦٦٨ أ: زوال.

٦٦٩ أم - انه اذا زال العدم بوجود بعض تلك الحوادث زال العدم المستند اليه.

٦٧٠ ر: اللاحقة.

٦٧١ م: فترتب.

٦٧٢ أ - فيه؛ ع - فيه، صح هامش.

٦٧٣ أ - عدم.

٦٧٤ أ: المعلوم.

٦٧٥ م: هي.

٦٧٦ ر: الملخص.

٦٧٧ ر: ذكره.

قوله: (وعدم كلِّ سابقٍ منها مُعدِّ لوجود اللّاحق) إلخ. ٦٧٨

أراد بـ«العدم»: العدم الطارئ؛ لأنَّ مدخليّة المُعدِّ في وجود المعلول لوجوده وعدمه الطارئ ٦٧٩ فقط، كما نصَّ عليه المحققون. وأمّا العدم السابق فمدخليّته في عدم المعلول فقط، هذا توجيه كلامه. وفيه نظر ظاهر؛ ٦٨٠ لأنَّ المُعدِّ يمنع أن يوجد مع المعلول والعدم الطارئ يجامعه.

قوله: (فيرتفع لامتناع بقائها) إلخ. ٦٨١

لا يُقال: إن أريد بـ«امتناع البقاء»: الامتناع ٦٨٢ الذاتيَّ بأنَّ يقتضي ذات الحركة زوالها يلزم أن لا يوجد ابتداء؛ لأنَّ ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقتها عنه، وإن أريد الامتناع بالغير فهو يستلزم إمكان البقاء لذاته، واحتياجه في زواله إلى زوال علّة وجوده فلا تبطل تلك القضية، وعكسها تكون الحركة من جملة تلك الحوادث؛ لأنّنا نقول: المراد هو الأوّل، فذلك يلزم أن لا يوجد ابتداء ممنوع لجواز أن يوجد ذاته العدم في الزمان الثاني والثالث خاصّة، فلا يلزم أن يوجد ٦٨٣ ذاته العدم مطلقاً حتّى يكون ممتنعاً فلا يوجد ابتداء؛ بل يلزم أن يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطاً بوجوده ٦٨٤ في زمان سابق عليه، واستحالته ممنوعة؟ ٦٨٥

فإن قلت: فعلى هذا القياس يلزم أن يجوز كون بعض الممكنات مقتضياً لبقائه وهو يستلزم أن لا يصدق قولهم: «كلّ ممكن محتاج في وجوده وبقائه إلى علّة فاعليّة غيره».

قلنا: هذا القول منهم مبنيّ على أنّ الإيجاد فرع الوجود سواء كان في حال الوجود أو البقاء وما ذكرته ٦٨٦ من أنّ بعض الممكنات يجوز أن يكون مقتضياً لبقائه يكون ظاهر الفساد حيثنذ؛

٦٧٨ التلويح للفتاواني، ٣٤١/١.

٦٧٩ م - لأنَّ مدخليّة المُعدِّ في وجود المعلول لوجوده وعدمه الطارئ.

٦٨٠ وفي هامش أ ر ع م: وجه التقدير أنّ المفهوم من كلام الفاضل الشريف في كتبه الكلاميّة في بعض المواضع كون علّة الحوادث عبارة عن علّة البقاء، وإن المفهوم في البعض تجويز. «منه».

٦٨١ ع - إلخ. | التلويح للفتاواني، ٣٤١/١.

٦٨٢ ر: والامتناع.

٦٨٣ أ ر: أن يوجد.

٦٨٤ م ع: بوجود.

٦٨٥ وفي هامش أ ر ع م: يعني: جواز كون الممكن مقتضياً تقدّمه في الزمان الثاني يستلزم جواز اقتضائه وجوده فيه بلا فرق بينهما وهو ينافي هذه القضية الثانية عند المحققين وهو أنّ كلّ ممكن يحتاج في وجوده وبقائه إلى فاعل غيره. «منه».

٦٨٦ أ: وما ذكره.

لأنَّ كون الشيء علّة فاعليّة لبقائه يستلزم أن يكون وجوده في الزمان الثاني موقوفاً على وجوده فيه لذلك المنفي.^{٦٨٧}

قوله: (وأجيب: بأنه لا^{٦٨٨} يُتصوّر الحركة إلاّ بأن يوجد) إلخ.^{٦٨٩}

أقول:^{٦٩٠} إمكان بقاء الوضع الأوّل أو الاثنين^{٦٩١} بحسب الذات لا ينافي امتناعه بحسب الغير، فلا يلزم من استناده إلى الواجب وجوباً،^{٦٩٢} وجوب بقاءه حتى يمتنع^{٦٩٣} حدوث الحركة.

قوله: (فالماهية الغير القارّة لا تكون أثراً للموجب) إلخ.^{٦٩٤}

أقول:^{٦٩٥} كون واجب الزوال / أثراً للممتنع الزوال لا يستلزم وجوب دوامه بدوام علّته، وإنّما يلزم ذلك لو كان العلّة؛ أعني: الفاعل الموجب علّة بدوام المعلول وهو غير لازم إلاّ في صورة كون المعلول ممكن البقاء لذاته، وكون الفاعل علّة تامّة له،^{٦٩٦} فلا يلزم حينئذ من كون الحركة أثراً للموجب وجوب دوامها بدوامه.

[١٧٨ظ]

قوله: (فإن قيل: الذات تكون علّة لمطلق الحركة) إلخ.^{٦٩٧}

أقول:^{٦٩٨} يرد عليه أنّه لا وجود للطبائع، فلا يمكن للعقل^{٦٩٩} أن يعلّل طبيعة الحركة المطلقة بشيء، ولو سلّم فإنّما هو في ضمن الأفراد، فإذا لم يعلّل أفرادها بالموجب لا يعلّل المطلق في ضمنها به أيضاً.

٦٨٧ م: المبنيّ.

٦٨٨ ر - لا.

٦٨٩ التلويح للفتاواني، ١ / ٣٤١.

٦٩٠ ر - إلاّ بأن يوجد إلخ أقول.

٦٩١ م: الامن.

٦٩٢ وفي هامش أ ر ع م: إذ يجوز أن يكون ذلك الاستناد مشروطاً بشرط واجب الزوال بزواله يكون بالاستناد زائلاً وأن المستند ممكن البقاء. «منه».

٦٩٣ م: يوجد؛ وفي هامش م: يمتنع، في نسخة.

٦٩٤ التلويح للفتاواني، ١ / ٣٤١.

٦٩٥ ر - أقول.

٦٩٦ م - وكون الفاعل علّة تامّة له.

٦٩٧ التلويح للفتاواني، ١ / ٣٤١.

٦٩٨ أ ر ع - أقول.

٦٩٩ م - للعقل.

والاعتراض في هذا المقام أن يُقال: إنَّ الحركة عند الحكماء: حالة توجد للجسم في آنٍ لا امتداداً^{٧٠٠} لها في نفسها، ولا انقسام؛ لكنَّها تستلزم^{٧٠١} أمراً ممتداً سيَّالاً هو تبدُّل^{٧٠٢} أو ضاعه أو أمكنته التي^{٧٠٣} لا يُتصوَّر إلا في زمان، فيكون هي؛ أي تلك الحالة ثابتة في كلِّ آنٍ من ذلك الزمان، فجاز أن يكون تلك الحالة غير مسبوقه بالعدم، ومستلزمة للتبدُّل والانتقال من وضعٍ إلى وضعٍ على وجه متعاقب^{٧٠٤}؛ هناك تبدُّلاتٌ وانتقالاتٌ غير متناهية^{٧٠٥} مع بقاء تلك الحالة بشخصها، وكأنَّهم أرادوا بـ«ماهية الحركة القديمة» هذه الحالة المستلزمة^{٧٠٦} التي يُوصف في كلِّ آنٍ بأنَّها توسِّط^{٧٠٧} بين مبدأ ومنتهى معيَّنين. وقيل: ذلك الآن بأنَّها^{٧٠٨} توسِّط بين مبدأ ومنتهى^{٧٠٩} آخرين،^{٧١٠} وهكذا إلى ما لا نهاية له.

قالوا: وهذه الحالة المستمرة في ذاتها^{٧١١} المستلزمة لتجدداتٍ انتقاليَّةٍ وضعيَّةٍ بلا بداية هي الواسطة^{٧١٢} بين عالميَّ القدم والحدوث، ولولاها لم يتصوَّر ارتباط أحدهما بالآخر؛ لأنَّ الحادث لا يكون علته التامة^{٧١٣} قديمةً،^{٧١٤} والقديم إذا كان علة تامةً لشيء لا يتخلَّف عنه معلوله، فلا يرتقي حادث في سلسلة علله إلى قديم، ولا ينزل^{٧١٥} قديمٌ في سلسلة معلولاته إلى حادث؛ بل لا بدَّ هناك من أمر^{٧١٦} ذي^{٧١٧} جهتين: استمرار وعدم استقرار. فمن حيث استمراره

٧٠٠ أ: ابتداء.

٧٠١ أ ر م ع: يستلزم.

٧٠٢ ع: تبدُّل.

٧٠٣ أ م: الذي.

٧٠٤ م: يتعاقب.

٧٠٥ أ: غير المنتهي.

٧٠٦ م: المستمرة؛ أ+ بين.

٧٠٧ م - التي يوصف في كلِّ آنٍ بأنَّها توسِّط.

٧٠٨ أ: بها؛ أ ر م + لو.

٧٠٩ ر م - معيَّنين وقيل ذلك الآن بأنَّها لو توسِّط بين مبدأ ومنتهى.

٧١٠ ع: آخر.

٧١١ ر: ذواتها.

٧١٢ أ: الواسط.

٧١٣ م: علة تامة.

٧١٤ ر: قديما.

٧١٥ ر: وينزل؛ م: ولا ينزل.

٧١٦ ر - أمر.

٧١٧ أ: أخرى.

يستند^{٧١٨} إلى قديم، ومن حيث عدم استقراره المتجدد^{٧١٩} المتعاقب لا إلى أول يصير سبباً
لفيضان الحوادث، فينظم به عالم الحوادث مستنداً إلى المبدأ القديم بلا لزوم شيء مما ذكره
المصنف من الفساد.

قوله: (لكن لا يمكن أن يكون في طبيعة الأفراد امتناع البقاء^{٧٢٠}) إلخ.^{٧٢١}

وضعه ظاهراً غني^{٧٢٢} عن البيان.

قوله: (ولزوم^{٧٢٣} التسلسل من جانب المبدأ) إلخ.^{٧٢٤}

ويرد عليه ما سبق من أنه يجوز أن ينتهي إلى ما يكون اعتبارياً، فلا يلزم التسلسل^{٧٢٥} في
الأمر/ الموجودة. [١٧٩و]

قوله: (بل توجيه السؤال) إلخ.^{٧٢٦}

حاصله: أن الموجود والمعدوم، كما يُطلقان^{٧٢٧} على الثابت ونقيضه^{٧٢٨} فيما ذكر،^{٧٢٩}
يُطلقان^{٧٣٠} في الثابت ونقيضه،^{٧٣١} وما ذكره^{٧٣٢} من الأمور اللاموجودة واللامعدومة على
المعنى الأول، يدخل في الموجود والمعدوم على المعنى^{٧٣٣} الثاني؛ إذ لا يخرج^{٧٣٤} عن

٧١٨ ر: استند.

٧١٩ أ: المتجددة.

٧٢٠ ع - الأفراد امتناع البقاء.

٧٢١ التلويع للفتازاني، ١ / ٣٤١.

٧٢٢ أر - غني.

٧٢٣ ع: لزوم.

٧٢٤ ع - إلخ. | التلويع للفتازاني، ١ / ٣٤١.

٧٢٥ م - التسلسل.

٧٢٦ التلويع للفتازاني، ١ / ٣٤٢.

٧٢٧ ع: يستعملان.

٧٢٨ أم ع - على الثابت ونقيضه.

٧٢٩ م + على ما ذكر.

٧٣٠ ع: يستعملان.

٧٣١ ر - في ما ذكر يطلقان في الثابت ونقيضه.

٧٣٢ ع: ذكر.

٧٣٣ ع - المعنى.

٧٣٤ م ع: مخرج.

النقيضين، فإذا أُريدَ بهما هذا المعنى يثبت امتناع دخول تلك الأمور في العلة التامة بعين الدليل المذكور. ٧٣٥

وحاصل الجواب: أنه إن أُريدَ بهما ٧٣٦ المعنى ٧٣٧ الثاني يلزم أن يُراد به ٧٣٨ الموجود ٧٣٩ والمعدوم اللذين جُعلًا جزءًا من الدليل. هذا المعنى أيضًا لتطبيق ٧٤٠ الدليل على المدعى، فيرد المنع حينئذ على المقدمة القائلة: بأن كل موجودٍ ممكنٍ فهو واجب بالنظر إلى علته المستندة إلى الواجب إن جُعلت تلك الأمور داخلية ٧٤١ في الموجود بهذا المعنى؛ لأن صحة هذه المقدمة إنما هي على تقدير أن يُراد بـ«الموجود»: المعنى الأول. وأما على تقدير أن يُراد به المعنى الثاني المتناول للموجود والحال فلا صحة لها.

ويرد المنع أيضًا على المقدمة القائلة: بأن زوال كل معدوم لا يمكن إلا بزوال العدم، إن جُعلت تلك الأمور من قبيل المعدوم؛ لأن صحتها يتوقف على أن يُراد بـ«المعدوم»: المعنى الأول. والغلط إنما نشأ ٧٤٢ من إطلاق ٧٤٣ اللفظ على ٧٤٤ المعنيين، وتوهم صحة تلك المقدمتين على تقدير حمل لفظ الوجود والعدم في مقدمات الدليل على كل من المعنيين، وهذا ما ٧٤٥ يُقال: إن كل جسم ممكن؛ لأنه مركب، وكل مركب ممكن، فيقال: عليه يلزم من هذا الدليل أن يكون الواجب ممكنًا؛ لأن الجسم كما يُطلق ٧٤٦ في ٧٤٧ القابل للأبعاد، يُطلق على ٧٤٨ مطلق الموجود.

٧٣٥ وفي هامش أ ر ع م: أراد بـ«الاستعمال»: المجازي؛ إذ من قال بثبوت الحال من مبنى الأحوال لا يطلقون الوجود على المعنى العام حقيقة، ولا يتوهم أن منشأ توهم السائل إنما يحصل على تقدير اشتراط اللفظ؛ إذ مدار السؤال توهم عدم صحة مقدمات الدليل على أن يراد بـ«الوجود»: الثابت وبـ«المعدوم»: نقيضه، وخصوصية الاشتراك لا مدخل لها فيه. «منه».

٧٣٦ ر: به.

٧٣٧ ر: للمعنى.

٧٣٨ ر ع - به.

٧٣٩ ر - بالموجود.

٧٤٠ أ: ينطبق؛ م: لينطبق.

٧٤١ ر + الأفراد فعلة تلك الصورة داخلية.

٧٤٢ أ: ينشأ.

٧٤٣ ع: استعمال.

٧٤٤ أ ع: في.

٧٤٥ ع: كما.

٧٤٦ أ ع: يستعمل.

٧٤٧ م: على.

٧٤٨ أ ع: يستعمل في.

ويُجاب: بأنَّ صحَّةَ^{٧٤٩} تلك المقدِّمة القائلة: بأنَّ^{٧٥٠} كلِّ جسمٍ مركَّبٍ موقوفةٌ على أن يُراد
بـ«الجسم»: المعنى الأوَّل دون الثاني.

قوله: (لأنَّ الإضافات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها) إلخ.^{٧٥١}

أقول: يرد عليه أنَّه^{٧٥٢} إذا جاز زوال نفس الشيء بدون اعتبار زوال^{٧٥٣} الصفة عنه من الوجود والعدم
مثلاً، كما يفهم من هذا الكلام يجوز أن يكون بعض المعدومات زائلاً بدون زوال عدمه، كالاتِّصاف
بالعلية^{٧٥٤} مثلاً، فلا يلزم^{٧٥٥} من تركب العلة من مثل هذا المعدوم^{٧٥٦} شيءٌ ممَّا ذكر^{٧٥٧} من المحالات.

قوله: (وتلك الأمور ممكنة) إلخ.^{٧٥٨}

لم يُردُ به ممكنة الوجود أو الثبوت^{٧٥٩} في نفسها؛ بل ممكنة الثبوت لغيرها؛ لأنَّ الأحوال /
غير موجودة وهو ظاهر، وأنَّ ثبوتها في نفسها^{٧٦٠} غير معلَّل بالغير؛ بل مقتضى ذاتها.^{٧٦١}

[١٧٩ظ]

قوله: (وإن لم يكن منتفية^{٧٦٢} في شيء من الأزمنة) إلخ.^{٧٦٣}

أقول: إذا كان الإيقاع قديماً غير منتفٍ في شيء من^{٧٦٤} الأزمنة يكون الحادث أيضاً قديماً
بالضرورة؛ لأنَّ الإيقاع بدون وقوع غير معقولٍ، فلا يرد السؤال باحتمال كونه موقوفاً على شيء
آخر من الحوادث.

٧٤٩ أ - صححة.

٧٥٠ ر: لأن.

٧٥١ التلويح للفتازاني، ٣٤٣/١.

٧٥٢ أ ر م + يرد.

٧٥٣ ر: نفس.

٧٥٤ م: بالقبلية.

٧٥٥ أ - يلزم.

٧٥٦ أ: العدم.

٧٥٧ ر: ذكره.

٧٥٨ التلويح للفتازاني، ٣٤٣/١.

٧٥٩ ر: والثبوت.

٧٦٠ ر - في نفسها.

٧٦١ أ: ذاتها.

٧٦٢ وفي المطبوع: منفية. التلويح للفتازاني، ٣٤٣/١.

٧٦٣ التلويح للفتازاني، ٣٤٣/١.

٧٦٤ ر: بمعنى.

قوله: (ضرورة قدم الوسائط) إلخ. ٧٦٥

اعترض عليه^{٧٦٦} بأنه لا يلزم من قدم الوسائط قدم تلك الأمور، وإنّما يلزم ذلك لو كان استنادها إلى تلك الوسائط بطريق الوجوب أيضًا، وهو ممنوع لجواز أن يكون على سبيل الصحّة والجواز على أنّ جعل قوله: «على سبيل الصحّة والاختيار»^{٧٦٧} وقوله: «[لكن] لا^{٧٦٩} على سبيل الوجوب» قيد^{٧٧٠} لاستناد^{٧٧١} الموجودات^{٧٧٢} إلى الواجب^{٧٧٣} «يُبطّل»^{٧٧٤} غرض المصنّف؛ فإنّه لو جاز استناد الموجودات إلى الواجب ابتداءً^{٧٧٥} على سبيل الصحّة والاختيار^{٧٧٦} لكان أكثر المقدمات؛ أعني: الثانية^{٧٧٧} وإثبات^{٧٧٨} اللاموجودة واللامعدومة^{٧٧٩} على طرف، ولكان^{٧٨٠} قول^{٧٨١} المصنّف فيه مستغنى عنه؛^{٧٨٢} لأن^{٧٨٣} إثبات تلك الأمور على تقدير أنّ كلّ ممكن يحتاج^{٧٨٤} في وجوده إلى مؤثّر يوجبه مخلص عن القول بال موجب بالذات؛ إذ لو لا تلك الأمور لا يمكن نفي الموجب بالذات، إلّا بالتزام المحال.^{٧٨٥}

٧٦٥ التلويح للفتناني، ١/٣٤٣.

٧٦٦ وفي هامش أ ر ع: هذا الإشكال وإن كان غير متوجّه على ما ذكرنا سابقاً من الإيقاع بدون الوقوع غير معقول إلّا أنّه لظوله أوردته هاهنا وأجاب بجواب غير ظاهر مما سبق. «منه».

٧٦٧ ع: والجواز.

٧٦٨ التلويح للفتناني، ١/٣٤٣.

٧٦٩ ر م - لا.

٧٧٠ ر: قيدا.

٧٧١ أ: قيد الاستناد.

٧٧٢ م: قيدا لاستناد الموجودات؛ ع: قيد استناد الموجودات.

٧٧٣ التلويح للفتناني، ١/٣٤٣.

٧٧٤ أ: يعلل.

٧٧٥ ر - على سبيل الوجوب قيد استناد الموجودات إلى الواجب يبطل غرض المصنّف فإنّه لو جاز استناد الموجودات إلى الواجب ابتداءً.

٧٧٦ ر م: والجواز.

٧٧٧ أ ر + في.

٧٧٨ أ ر: إثبات.

٧٧٩ ر ع: اللاموجود واللامعدوم.

٧٨٠ م ع - على طرف ولكان.

٧٨١ م ع: وقول.

٧٨٢ أ - مستغنى عنه.

٧٨٣ أ: أنّ.

٧٨٤ م: محتاج.

٧٨٥ م أ ع - إلّا بالتزام المحال؛ أ ر + مستغنى عنه.

فَجَعَلَ قَوْلَهُ: «لا على سبيل الوجوب»^{٧٨٦} متعلّقاً بـ«مفتقرة»، وقيداً للاستناد^{٧٨٧} المستفاد^{٧٨٨}
من قوله: «مفتقرة»^{٧٨٩} - لأنّ الافتقار إلى شيء يوجب الاستناد - مخلص عن هذه الشبهات.

قوله: (والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه) إهـ. ٧٩٠

أقول: ^{٧٩١} هذا التسلسل باطل وإن كان في ^{٧٩٢} الأحوال؛ لأنّها من قبيل الثابت على مقتضى
التعريف والتقسيم السابقين.

وبرهان التطبيق يدلّ على امتناع التسلسل في الثابت، وما ذكر من أنّ برهان التطبيق غير تامّ
ليس بتامّ، يدلّ عليه ما ذكره الفاضل الشريف من تحقيق ذلك البرهان على وجه ^{٧٩٣} لم يحمّ ^{٧٩٤}
حواله شائبة شكّ هذا. ^{٧٩٥}

واعلم أنّ ما ذكره المصنّف في هذا المقام مشكّل، وإنّ فرض صحّة القول بـ«الحال»؛ لأنّه
لا بدّ من ^{٧٩٦} استناد الحوادث إلى القديم من التسلسل في الحوادث، وتلك الحوادث إمّا أن تكون
موجودات قارّة أو غير قارّة أو معدومات أو أحوال.

والأوّل: باطل باتّفاق الفريقين. والثاني: على زعم المصنّف كيف لا! وإتمام ^{٧٩٧} دليّله على
ثبوت الأمور اللاموجودة واللامعدومة موقوف على بطلانه. والثالث: يستلزم ذلك التسلسل
الباطل ^{٧٩٨} باتّفاق الفريقين / على مقتضى مختار المصنّف؛ لأنّ استناد ^{٧٩٩} المعدوم الحادث إلى

[١٨٠ و١]

٧٨٦ التلويع للفتازاني، ١/٣٤٣.

٧٨٧ أ: قيد الاستناد.

٧٨٨ أ - المستفاد.

٧٨٩ التلويع للفتازاني، ١/٣٤٣.

٧٩٠ التلويع للفتازاني، ١/٣٤٣.

٧٩١ أ - أقول.

٧٩٢ م: من.

٧٩٣ م + أعم.

٧٩٤ م - لم يحم.

٧٩٥ التلويع للفتازاني، ١/٣٤٣.

٧٩٦ م: ع: في.

٧٩٧ أ: وإتما.

٧٩٨ ر - الباطل.

٧٩٩ ر: استناده.

المعدوم الحادث هو استناد عدمه الحادث إلى عدمه الحادث عند المصنّف، وإن زوال الممكن إنّما يكون^{٨٠٠} بزوال علّة وجوده فحينئذ يتوقف ترتّب العدمات الحادثة على ترتّب الوجودات الحادثة^{٨٠١} وإنّه تسلسل باطل بالاتّفاق؛ لأنّه في الموجودات المجتمعة، لا في المتعاقبة؛ إذ عدم الطارئ للمعدّل لا يكون علّة مستلزّمة لعدم الطارئ لمعلوله، والكلام فيه فتدبّر. والرابع: تسلسل في الإيقاعات على زعم المصنّف حيث حكم بأنّ تلك الأمور إذا أُستندت إلى الواجب بطريق الإيجاب يلزم التسلسل في الإيقاعات إن لم يُجعل إيقاع الإيقاع عينه، وأنّه محال لكونه تسلسلاً في الأمور الثابتة.

قوله: (وإنّما أن يكون بطريق كون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع بالذات) إلخ^{٨٠٢}.

ولا يخفى عليك^{٨٠٣} أنّ استناد الحادث إلى الموجب القديم لا يمكن إلاّ بالتسلسل في طرف المبدأ، فإذا انقطع التسلسل في الإيقاعات بأن يكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع يلزم أن يكون ذلك الحادث قديماً على تقدير استناده إلى الموجب، وكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع^{٨٠٤} لا مدخل له في جواز استناد الحادث إلى الموجب القديم.

قال: (وإن أمكن تمشيتهما). إلخ^{٨٠٥}.

٨٠٠ أ: هو؛ ر: أن يكون.

٨٠١ أ - الحادثة.

٨٠٢ التلويح للفتاواني، ٣٤٣/١.

٨٠٣ وفي هامش أ ر ع م: قال الشارح: «قصده بها إمّا أن يكون على سبيل الوجوب أو لا» إهد. أقول: إن أراد به «الوجوب» ما هو أثر الإيجاب الذاتي يكون أثر، وفيه بعد نقضه بالبرهان قبيحاً، كما ذكره الفاضل الشريف، وأيضاً ما ذكره من ثبوت الإيقاع مع العلة تارة، وعدمه أخرى لا يستلزم الرجحان بلا مرجّح؛ يعني: وجود الممكن بلا موجب يدلّ على أنّه أراد به «الوجوب» الوجوب، استدلالاً على ثبوته بكلّ ممكن للزوم الرجحان بلا مرجّح على تقدير انتفائه عنه كما مر في المقدمة الثانية، ولا شك أنّ هذا الوجوب ليس أثر الإيجاب الذاتي؛ بل تحقّق في صورة المختار أيضاً، وإن أراد ما ذكره في المقدمة الثانية من أنّ كلّ ممكن يجب وجوده عند وجود علته التامة فهو لا ينافي كون الفاعل مختاراً، فحينئذ لا يكون لقوله: «لكن القول بصدور الإيقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب» أظهر عند العقول وجه، وأيضاً قوله: «فصدور باعثة على سبيل الوجوب يدلّ على أنّ المصدر الذي هو الفاعل يوجب تلك الأمور ويجب هي عنه». ولا شك أنّ الوجوب بهذا المعنى ينافي كون المصدر مختاراً بمعنى صحته عن الفعل والترك عنه، وعبارة الإيجاب الذاتي والجواب أراد ما ذكره في المقدمة الثانية، وأراد بصدور الإيقاع عن العلة بطريق الاختيار في قوله «لكن القول بصدور الإيقاع عن العلة بطريق الاختيار» صدور الإيقاع على سبيل الاختيار فقط، وأراد بالوجوب عن الفاعل ما يعتم الوجوب بالاختيار وهو ظاهر. «منه».

٨٠٤ أ - يلزم أن يكون ذلك الحادث قديماً على تقدير استناده إلى الموجب وكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع، صح هامش.

٨٠٥ أ - إهد. | التلويح للفتاواني، ٣٤٣/١.

أقول^{٨٠٦}: هذا المنع غير موجّه لما ذكرنا من أنّ برهان التطبيق يدلّ على استحالة مثل هذا التسلسل، وأنّ القول بعدم^{٨٠٧} تمامه غير تامّ، وإن شئت شاهدًا له فارجعْ إلى^{٨٠٨} كتب الفاضل الشريف، ولو سلّم عدم تمامه، فيمكن أن يبطل هذا التسلسل بأن يُقال: مجموع الإيقاعات الغير المتناهية بحيث لا يشدّ عنها شيء حادث عند حدوث الحادث الموقوف عليه أو يمتنع تقدّم الإيقاعات على الأثر بالزمان، فلا بدّ أن يكون له مخصّص بذلك الوقت، فلو كان المخصّص إيقاعًا آخر^{٨٠٩} يلزم أن لا يكون ما فرضنا^{٨١٠} مجموعًا مجموعًا،^{٨١١} وإن كان أمرًا آخر يلزم تناهي الإيقاعات إن كان مخصّصًا تامًا؛^{٨١٢} لأنّ توقّف المجموع لا يمكن إلاّ بتوقّف واحد منه، فيلزم انقطاع السلسلة عند ذلك الواحد وهو خلاف المفروض، وإلاّ تأخذ جميع المخصّصات بحيث لا يشدّ عنها^{٨١٣} شيء.

فنقول: ذلك المجموع حادث وقت حدوث الحادث، فلا بدّ له من مخصّص. فإن كان جزءًا منه يلزم أن يكون الشيء علّة لنفسه ولعلله، وإن كان خارجًا يلزم أن لا يكون ما^{٨١٤} / فرضناه مجموعًا مجموعًا،^{٨١٥} ولا يتوهم كون المخصّص نفس الحادث لظهور لزوم الدور على

[١٨٠ظ]

٨٠٦ أ - أقول.

٨٠٧ ر: بعد.

٨٠٨ ر - إلى.

٨٠٩ وفي هامش أ ر ع م: أقول: هذا الدليل وإن دلّ على بطلان التسلسل في الإيقاعات إلاّ أنّ لنا دليلًا يدلّ على جوازه؛ بل على وقوعه وهو: أنّه لو لم يقع التسلسل في الإيقاعات أن لا يؤثر مؤثّر في شيء وهو من الاستحالة. بيان المتلازمة: أنّ تأثير المؤثّر في الأثر في نفس الأمر. ولا شك أنّ ذلك الاتصاف لكونه ممكنًا يحتاج إلى مؤثّر فيه متّصف فيه بالتأثير في نفس الأمر؛ لأنّ المعلول إذا كان حاصلًا في نفي الأمر يكون العلّة العلّة متّصفًا بالتأثير فيه في نفس الأمر، وهكذا إلى غير النهاية فيلزم من اتصاف المؤثّر بالتأثير في الشيء في نفس الأمر تسلسل في الاتصافات في نفس الأمر، فلو امتنع هذا التسلسل اللازم لتأثير المؤثّر في الشيء يلزم استحالة ملزومه الذي هو التأثير، ولا يتوهم أنّ هذا التسلسل شيء في الاعتباريات فينقطع بانقطاع الاعتباريات، كما قال في شرح التجريد وغيره؛ لأنّ ما كره هناك إنّما هو في المؤثريّة بالقياس إلى نفسها؛ لأنّها بالقياس إلى اتصاف الشيء بها أذ لا شك أنّه من الاعتباريات في نفس الأمر بخلاف نفس المؤثريّة. «منه».

٨١٠ م - فرضنا.

٨١١ ر - مجموعًا.

٨١٢ أ - إن كان مخصّصًا تامًا.

٨١٣ ر: عنه.

٨١٤ ر - ما.

٨١٥ ر - مجموع؛ م - وإلاّ تأخذ جميع المخصّصات بحيث لا يشدّ عنها شيء فنقول ذلك المجموع حادث وقت حدوث الحادث فلا بدّ له من مخصّص فإن كان جزءًا منه يلزم أن يكون الشيء علّة لنفسه ولعله وإن كان خارجًا يلزم أن لا يكون ما فرضناه مجموعًا مجموعًا.

ذلك التقدير، وأيضاً منع مغايرة إيقاع الإيقاع للإيقاع غير موجّه لظهور أنّ المحتاج إليه مغاير بالذات^{٨١٦} للمحتاج.

قوله: (فظهر الفرق بين الأمور اللاموجود واللامعدوم^{٨١٧}) إلخ.^{٨١٨}

أقول^{٨١٩} فيه بحث؛ لأنّ الممكن أعمّ مطلقاً^{٨٢٠} من أن يكون ممكن الوجود في نفسه أو ممكن الثبوت لغيره، ولا بدّ أن يحتاج إلى مؤثر مُستجمع بشرائط^{٨٢١} تأثيره فيه،^{٨٢٢} فإن جعل هذا التأثير من جملة أجزاء العلة التامة يلزم من عدم^{٨٢٣} وجوب المعلول عند حصول علته التامة رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى حصوله بلا تأثير^{٨٢٤} مؤثّر فيه بعين الدليل السابق سواء كان هذا الحصول وجوداً - كما في الموجودات - أو لا - كما في غير الموجودات الثابتة للأشياء في نفس الأمر -.

وحصول^{٨٢٥} كون التأثير إيجاباً لا مدخل له في لزوم ذلك المحال، وإن جعل من جملة أجزاء العلة لا يلزم ذلك المحال^{٨٢٦} في الممكنات الموجودة أيضاً - كما سبق -، وجعله جزءاً من علل الموجودات دون غيرها تحكّم محض؛ فإنّ البديهة لا تفرّق بينهما في الجزئية وعدمها.

قوله: (والإيقاع لا يجب ثبوته عند تحقّق علته التامة) إلخ.^{٨٢٧}

أقول^{٨٢٨} هذا قريب من إنكار البديهيّات عند المصنّف، وما ذكره من الدليل لا يدلّ عليه؛ لأنّ عدم لزوم المحال المذكور؛^{٨٢٩} أعني: وجود الممكن بلا إيجاد لا يستلزم عدم لزوم المحال مطلقاً؛ لأنّ نفي الخاص لا يستلزم نفي العام.

٨١٦ أ - بالذات.

٨١٧ ر - اللاموجود واللامعدوم.

٨١٨ التلويح للفتاواني، ١/ ٣٤٤.

٨١٩ أ - أقول.

٨٢٠ أ: مطلقاً أعم.

٨٢١ ر: بشرط؛ م: لشرايط.

٨٢٢ م - فيه.

٨٢٣ م: عند.

٨٢٤ ع: تأثر.

٨٢٥ ع: خصوص.

٨٢٦ أ - في لزوم ذلك المحال وإن يجعل من جملة أجزاء العلة لا يلزم ذلك المحال.

٨٢٧ التلويح للفتاواني، ١/ ٣٤٤.

٨٢٨ أ - أقول.

٨٢٩ وفي هامش أ ر ع: لبطلان هذا الاحتمال وإن ظهر ممّا سبق إلاّ أنّه أوردته إشارة إلى الاستدلال بدليل آخر «منه».

[المقدمة الرابعة: الرجحان بلا مرجح باطل]

قول: (فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات) إلخ.^{٨٣٠}

أقول:^{٨٣١} لقائل أن يقول: بمنع^{٨٣٢} استحالته بناء على أن الترجيح من قبيل الاعتباريات، وإنّ المرجح يجوز أن يكون منها أيضا.

قوله: ([قلنا]: [الإرادة والاختيار لا يعلل] إهـ.^{٨٣٣}

قال بعض الأفاضل:^{٨٣٤}

إنّ البديهة^{٨٣٥} تشهد بأنّ الحالة الميلانيّة المسماة بـ«الإرادة» لا يتعلق شيء مشعور به يرى المرید وجوده أولى من عدمه، ويسمى «غرضا». قالوا: وبذلك تتميز الحركة الصادرة عن النفس عن الحركة الصادرة عن الطبيعة، ومن الأفعال الصادرة عن المبادئ العالية؛ إذ لا غرض لها من أفعالها.

ثم قال:

فإن قلت: نحن نعلم بالوجدان أنّ إرادتنا موقوفة على غايات مشعور بها، وجودها عندنا أولى من عدمها، وأما أنّ كلّ إرادة فهي بهذه المثابة فكلاً! قلت: من أنصف ولأحظّ حالته الميلانيّة الوجدانيّة - التي تسمى إرادة - جزم بأنّ تلك الحالة / في نفسها مع قطع النظر عن خصوصيّة صاحبها لا يتعلّق إلّا بما هو أولى إمّا يقينياً أو^{٨٣٦} ظنياً أو^{٨٣٧} تخيلاً، كما في النائم والساهي. انتهى كلامه.^{٨٣٨}

[١٨١ و]

٨٣٠ التلويع للفتازاني، ١/ ٣٤٥.

٨٣١ أر - أقول.

٨٣٢ أم: لقائل أن يمنع.

٨٣٣ التلويع للفتازاني، ١/ ٣٤٦.

٨٣٤ لم نجد من هو.

٨٣٥ أ - إن البديهة.

٨٣٦ م: وإما.

٨٣٧ م: وإما.

٨٣٨ لم نجد المصدر الذي نقله المؤلف.

ولا يخفى عليك أنه يدل^{٨٣٩} على أنّ متعلّق الإرادة لا بدّ أن يكون أولى بالنسبة إلى الفاعل،
فيكون التعليل لازماً.

قوله: (لأنّ معنى الترجيح إثبات الرجحان) إهـ. ^{٨٤٠}

أقول: ^{٨٤١} فيه بحث؛ لأنّ معنى الترجيح إذا كان إخراج الشيء عن حدّ التساوي يلزم أن لا يكون إيجاد الممكن ترجيحاً للمساوي نظراً إلى ذاته؛ لأنّ ^{٨٤٢} تلك التساوي مقتضى ذات الممكن، فلا يمكن أن ^{٨٤٣} يزول عنها، كما صرّحوا به، وكيف لا؟ فإنّ معنى تساوي الطرفين عدم اقتضاء الذات لهما، ولا شك^{٨٤٤} أنّ هذا العدم لا يمكن أن يزول عن الممكن في حالتي حصول الطرفين ولا حصولهما.

[إرادة الإرادة عينها]

قوله: (قلنا: إرادة الإرادة عينها) إلخ. ^{٨٤٦}

أقول ^{٨٤٧} لا يقال: كون العلة عين الم علول بالذات أمر غير معقول، فكيف يحكم بأنّ إرادة الإرادة عين ^{٨٤٨} الإرادة؟ ^{٨٤٩} لأنّنا نقول: مراده أنّ إرادة تعلق الإرادة الذي حكم بكونه ممكناً محتاجاً

٨٣٩ ر - يدل.

٨٤٠ التلويح للفتاواني، ١/٣٤٦.

٨٤١ أ ر - أقول.

٨٤٢ أ: ولأن.

٨٤٣ أ - يمكن أن، صح هامش.

٨٤٤ وفي هامش أ ر ع م: ويمكن أن يقال: إنّ المراد بـ«التساوي» هاهنا: عدم تعيين الطرف الممكن بـ«الإخراج» عن أحد التساوي هو التعيين بسبب المرجح الذي هو العلة الناقصة لأحد. ولا شك أنّ هذا المعنى ليس مقتضى ذات الممكن الذي يمتنع التخلّف عنه، كالمعنى الذي ذكرناه، ويعمّ يعني: كون الممكن بحيث لا يتعيّن أحد طرفيه على تقدير عدم العلية مقتضى لازم ذات الممكن وما ذكرنا من معنى عدم تعيين الطرفين وهو العدم بالفعل وهو غير لازم للممكن؛ بل لا يمكن عروضه للزوم وقوع علة أحد طرفين، فاللازم على تقدير هو الإخراج بالمعنى المذكور. «منه».

٨٤٥ ر + إنّ.

٨٤٦ التلويح للفتاواني، ١/٣٤٦.

٨٤٧ أ ر - أقول.

٨٤٨ أ م ع: عينها.

٨٤٩ أ م ع - الأرادة.

إلى مُوجد نفس الإرادة المتعلقة بالحدث، فلا يحتاج ذلك التعلّق في تحقّقه إلى إرادة أخرى حتى يلزم التسلسل، وفيه نظر؛ لأنّه يلزم على هذا التقدير التسلسل في التعلّقات، وهو أيضاً محال.

لا يقال: إنّ التعلّق من قبيل الإضافات، والتسلسل فيها جائز؛ لأنّا نقول: ذلك الجواز لا يستلزم جواز التسلسل في التعلّقات الإرادية الحادثة^{٨٥٠} عند حدوث المقدور؛ إذ يجوز أن ينشأ من خصوصية هذا التسلسل محال، فيستلزم^{٨٥١} استحالته.

وبيان ذلك: أنّه لا بدّ عند وجود المقدور من تعلّق القدرة به لتخصيص^{٨٥٢} حدوث ذلك المقدور بوقته، فإذا فرض أنّ ذلك التعلّق حادث في ذلك الوقت^{٨٥٣} فلا بدّ من مخصّص آخر حادث في ذلك الوقت أيضاً: فإنّ كان إرادةً يلزم التسلسل في الإيرادات الموجودة، وإن كان تعلّقاً يلزم التسلسل في التعلّقات الحادثة في ذلك الوقت.

فنقول: حينئذ مجموع التعلّقات التي لا يشدّ عنها^{٨٥٤} شيء ممّا يتوقّف عليها^{٨٥٥} الحادث لا بدّ أن يكون له مخصّص بحدوثه^{٨٥٦} في ذلك الوقت؛ إذ نسبتّه إلى جميع الأوقات على السويّة، فذلك المخصّص: إمّا أن يكون تعلّقاً آخر، فيلزم عدم كون ما فرضاه مجموعاً مجموعاً، وإمّا أن يكون شيئاً آخر، فيلزم انقطاع السلسلة عنده إن كان مخصّصاً تامّاً، وأن لا^{٨٥٧} يأخذ جميع / المخصّصات بحيث لا يشدّ عنه شيء، فنقول مثل ما قلناه^{٨٥٨} في^{٨٥٩} الإيقاعات أو نقول: ذلك المجموع حادث، فلا بدّ من تعلّق الإرادة به، ولا يجوز أن يكون خارجاً وهو خلاف المفروض^{٨٦٠} -لما مرّ- في الإيقاعات، وإمّا أن يكون نفس الحادث، فيلزم الدور -كما سبق

[١٨١ظ]

٨٥٠ ر: الحادث.

٨٥١ م: فيلزم.

٨٥٢ م: ليخصص.

٨٥٣ أ- الوقت.

٨٥٤ أ: منها.

٨٥٥ ر: عليه.

٨٥٦ أ: لحدوثه.

٨٥٧ ع: الآ.

٨٥٨ أ: قلنا.

٨٥٩ ر- في.

٨٦٠ م- إن كان مخصّصاً تامّاً وألّا يأخذ جميع المخصّصات بحيث لا يشدّ عنه شيء فنقول مثل ما قلناه في الإيقاعات أو

مثله-، وبهذا التحقيق ظهر صحّة ما ذكره الفاضل الشريف في شرح المواقف: من أنّ التسلسل في مثل هذه التعلّقات محال مع كونها من الإضافات الغير الموجودة.^{٨٦١} وما ذكره في حواشي شرح التجريد من أنّ التسلسل في التعلّقات الإراديّة باطل عند المتكلّمين.

فإن قلت: أيجوز أن يوجّه^{٨٦٢} كلام ذلك الفاضل في الموضوعين بأن يقال: تلك التعلّقات ليست من الأمور الاعتباريّة الفرضيّة؛ بل من الأمور المحقّقة في نفس الأمر، فالتسلسل في هذا القسم محال، وإن جاز في القسم الأوّل.

قلنا: هذا التوجيه غير مطابق لكلام القوم حيث صرّحوا بجواز التسلسل^{٨٦٣} في التعلّقات العليّة وغيرها من الإضافات الغير الفرضيّة، واشتروا في بطلانه الوجود إمّا خارجاً - كما هو مذهب المتكلّمين-، وإمّا عامّاً للذهني^{٨٦٤} - كما هو مذهب الحكماء-، وصرّحوا بجواز التسلسل في العدمات مع أنّها^{٨٦٥} ليست من الاعتباريّة الفرضيّة.

قوله: (واعلم أنّ نزاع الحكماء إنّما هو) إه.^{٨٦٦}

لا نزاع لأحد في جواز ترجيح المتساويين بالنظر^{٨٦٧} إلى ذات الممكن سواء كان ذلك المرجّح إرادة أو غيرها. وأمّا ترجيح المتساويين بالنظر إلى الفاعل المختار فلم يقل به أحد سوى^{٨٦٨} الأشاعرة، ومراد المصنّف بقوله: «إنّ المتكلّمين أوردوا التجويز ترجيح^{٨٦٩} المختار أحد المتساويين المثال المشهور»^{٨٧٠} هذا المعنى، فتأمّل.^{٨٧١}

نقول ذلك المجموع حادث فلا بدّ من تعلق الإرادة به ولا يجوز أن يكون خارجاً وهو خلاف المفروض.

٨٦١ شرح المواقف للجرجاني، ٨/ ٢٣٤.

٨٦٢ أ: الجواز توجيهه.

٨٦٣ وفي هامش أ ر م: لا يقال: التسلسل في التعلّقات الإراديّة باطل عندهم لكونه من المجرد؛ فإنّ المجردات قريبة من الموجودات، فربّما يشتهه ذلك بزوايا. شرطه المتكلّمون من الوجود في أحاد السلسلة في جريان برهان التطبيق عامّ له أيضاً بخلاف التسلسل في التعلّقات الأزليّة، كالتعلّقات العلميّة فحينئذ يندفع التناقض عن كلامهم. «منه».

٨٦٤ م: للذهن؛ أ ر + أيضاً.

٨٦٥ أ ر + محال.

٨٦٦ أ ع: إلخ. | التلوّيح للفتاواني، ١/ ٣٤٦.

٨٦٧ ر - بالنظر، صح هامش.

٨٦٨ ر: إلأ.

٨٦٩ أ - ترجيح، صح هامش.

٨٧٠ التوضيح لصدر الشريعة، ١/ ٣٤٦.

٨٧١ ر: تأمّل.

قوله: (بل هو جزء من الدليل على كون الواجب) إلخ.^{٨٧٢}

أقول:^{٨٧٣} استدلل الحكماء على الإيجاب بأنّ الباري -تعالى- لا يجوز أن يكون قادرًا؛ إذ تعلق القدرة^{٨٧٤} لأحد الضدّين: إمّا لذاتها بلا مرجّح وداع، فيستغني الممكن عن المرجّح، وأنّه يسدّ باب إثبات الصانع، وأيضًا يلزم قدم الأثر، وإمّا لا لذاتها فيحتاج تعلقها به إلى مرجّح، ويلزم التسلسل في المرجّحات، ولأحظوا^{٨٧٥} في هذا الدليل المقدّمة القائلة: بأنّ ترجيح أحد المتساويين بلا مرجّح وداع ممتنع^{٨٧٦}، فجعلوها جزءًا منه^{٨٧٧}.

قوله: (وفيه نظر؛ لأنّ عدم العلم بالرجحان في اعتقاده) إلخ.^{٨٧٨}

حاصله: أنّه لا يلزم من تسليمهم عدم العلم بالرجحان حصول ذلك الغرض مطلقًا، وإنّما يلزم ذلك إن لو أرادوا بـ«المرجّح والرجحان» في قولهم: / «هذا المثال لا يدلّ على عدم المرجّح؛ بل غايته عدم العلم بالمرجّح» المرجّح^{٨٧٩} والرجحان بحسب نفس الأمر، كما زعمه المصنّف، وحكم بذلك الاستلزام وهو ممنوع؛ بل المراد: المرجّح والرجحان بحسب علم الفاعل واعتقاده، وعدم العلم بالمرجّح والرجحان في قولهم^{٨٨٠} بهذا المعنى لا يستلزم عدم المرجّح والرجحان بحسب الاعتقاد؛ لأنّ العلم بالشيء غير العلم بذلك العلم، ولا يستلزمه، ولا^{٨٨١} يتنفي بانتفائه.

[١٨٢و]

٨٧٢ التلويح للفتازاني، ١/٣٤٧.

٨٧٣ أ- أقول.

٨٧٤ أ- القدرة، صح هامش.

٨٧٥ ر: ولا حظها؛ أ: ولا حظها.

٨٧٦ وفي هامش أ ر ع م: خصّص الشارح فيما سبق في تقرير الجواب عن الدليل منع المقدّمة القائلة فسد للمرجح يجب الفعل بإرادة الحاصلة من المصدر بالفعل، ومنع المقدّمة القائلة: بأنّ الفعل إذا وجب لا يكون اختياريًا بإرادة الإيقاع مع أنّه يمكن أن يورد كلّ من المنعنين على كلّ من المقدّميتين على تقدير أن يراد بالفعل كلّ واحد من المعنيين، كما يظهر من تقرير الشارح بها إشارة إلى ما هو المختار عنده في الجواب؛ إذ منع مقدّمة الثانية على تقدير أن يراد بـ«الفعل»: الحالية الموجودة مشكل للزوم التسلسل في الأمور المحقّقة أي: في الاختيار فلا يمكن أن يقال: إنّ اختيار الاختيار عينه، كما ذكر سابقًا، ولا يمكن منع مقدّمة الأولى على تقدير أن يراد به الإيقاع لظهور أنّ الأثر يجب عند ظهور العلة التامة سواء موجودا أو لا. فخصويّة كونهما موجودة لا مدخل لها في الوجوب، وإنّما أورد هاهنا كلّ واحد من المعنيين على كلّ واحد من المقدّميتين، وعلى تقرير أن يراد بـ«الفعل» كلّ واحد من المعنيين قصد إلى شرح كلامه على التفصيل، وإلا في بعد بما سابقًا أظهر من أن يخفى. «منه».

٨٧٧ أ: جزء من الدليل.

٨٧٨ التلويح للفتازاني، ١/٣٤٧.

٨٧٩ أ- بل غايته عدم العلم بالمرجّح المرجح.

٨٨٠ ر م- في قولهم

٨٨١ م: فلا.

قال: (فلجواز أن يكون المرجح من الفاعل، وباختياره^{٨٨٢}) إلخ.^{٨٨٣}

إنّما لم يورد كونه نفس الاختيار؛ لأنّ الدليل الدالّ^{٨٨٤} على بطلان ذلك دالّ على بطلانه بلا فرق، فإذا مُنِع هذا الدليل، وبيّن أنّ هذا الاحتمال ليس بمستلزم للمحال يظهر^{٨٨٥} جواز الاحتمال أيضًا كذلك.^{٨٨٦}

قوله: (لجواز أن يكون اختيار الاختبار) إلخ.^{٨٨٧}

أقول^{٨٨٨}: قد ظهر^{٨٨٩} ممّا سبق من تقرير كلام المصنّف في تقرير دليل الأشعريّ بطلان هذا الجواب حيث قال: «التسلسل في الاختيار باطل»^{٨٩٠}؛ لأنّه صفة محقّقة لأمر^{٨٩١} اعتباريّ حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار الاختبار عين الاختيار، فالأولى أن يترك هاهنا أو لا يلاحظ في تقرير كلام المصنّف هناك بطلان هذا الاحتمال.

قوله: (أو نقول: لا يجب^{٨٩٢} عند وجود المرجح) إلخ.^{٨٩٣}

لو قرّر الدليل هكذا: «إن تمكّن من الترك فإن لم يتوقّف صدور الفعل عنه على^{٨٩٤} مرجّح يكفي في ذلك الصدور بكون ذلك الفعل اتّفاقاً صادراً بلا سبب يقضيه، وإن توقّف عليه يجب؛ لأنّه حينئذ يحصل جميع أجزاء العلة التامة» لا يرد ما ذكره.

٨٨٢ أ ر م: باختياره.

٨٨٣ التلويح للفتاواني، ١/٣٤٨.

٨٨٤ أ: الذي استدل به.

٨٨٥ أ: ظهر.

٨٨٦ أ - أيضا كذلك؛ م - فإذا منع هذا الدليل ويبين أن هذا الاحتمال ليس بمستلزم للمحال يظهر جواز الاحتمال أيضا كذلك.

٨٨٧ التلويح للفتاواني، ١/٣٤٨.

٨٨٨ أ ر - أقول.

٨٨٩ ر: فيظهر.

٨٩٠ نقله المؤلّف بصرف: التوضيح لصدر الشريعة، ١/٣٤٤.

٨٩١ م: لا أمر.

٨٩٢ ع - لا يجب.

٨٩٣ التلويح للفتاواني، ١/٣٤٨.

٨٩٤ أ ر: إلى.

لا يقال: الوجوب بالعلّة^{٨٩٥} التامة لا ينافي كون الفعل اختياريًا؛ لأنّا نقول: إن جعل الاختيار من جملة أجزاء العلّة التامة^{٨٩٦} يلزم ما ذكره من التسلسل أو الانتهاء إلى الاضطراري، وإلاّ تعيّن الجبر، ولا يمكن دفع لزوم التسلسل بما ذكره^{٨٩٧} من كون اختيار الاختيار عينه؛ لأنّه يرجح حينئذ إلى الجواب الأوّل.

ويرد على المصنّف أيضًا أن يقال: إن المراد بـ«المرجّح» هاهنا: الداعي، وإن المقدّمة القائلة: بأنّ الفعل يجب عند وجود المرجّح مقدّمة إلزامية مبنية على ما ذهب إليه الخصم من أنّ الفعل يجب عند حصول الداعي الذي يترتب عليه الاختيار، كما أنّ المقدّمة القائلة: بأنّ الفعل إن لم يتوقّف على مرجّح يكون اتفاقًا مبنيّ على ذلك المذهب على ما صرّحوا به.

قوله: (إذ قد لا يقع مع تحقّق جميع^{٨٩٨} أسبابه) إهـ.^{٨٩٩}

أقول^{٩٠٠} لا نسلم ثبوت القدرة في هذه الصورة؛ إذ يجوز أن يسلب الله -تعالى- القدرة / على ذلك الفعل عنهم، وإن فرض ثبوت قدرتهم على مثل ذلك الفعل، وأقوى منه لا بدّ لنفي ذلك من دليل، وثبوت القدرة بمعنى سلامة الأسباب غير مفيد.

قوله: (وقد يقع من غير تحقّق الأسباب^{٩٠١}) إهـ.^{٩٠٢}

أراد بـ«السبب من جهة العبد»: السبب الذي يستند الفعل به إلى العبد سواء كان مقدورًا له أو لا، كالقدرة.

وأراد بـ«السلب» في قوله: «وقد يقع مع عدم تحقّق الأسباب التي من العبد»^{٩٠٣} السلب الجزئي، ولا يلزم أن لا يكون للاختيار^{٩٠٤} مدخل في الفعل، وهو خلاف المطلوب.

٨٩٥ ع: العلة.

٨٩٦ م - الناقّة.

٨٩٧ ر: ذكر.

٨٩٨ أ - جميع.

٨٩٩ التلويح للفتناني، ١/٣٤٩.

٩٠٠ ر - أقول.

٩٠١ ر - الأسباب.

٩٠٢ التلويح للفتناني، ١/٣٤٩.

٩٠٣ نقله المؤلّف خطيب زاده بتصريف. وكان المطبوع هكذا بألفاظه: «وقد يقع من غير تحقّق الأسباب التي من عنده».

التلويح للفتناني، ١/٣٤٩.

٩٠٤ أ - للاختيار.

فإن قلت: إن أراد بـ«عدم تحقّق الأسباب»: السلب الكلّي المتناول للقدرة والإرادة أيضًا^{٩٠٥} يلزم أن لا يكون للاختيار مدخل في الفعل، وهو خلاف المطلوب، وإن أراد السلب الجزئي المتناول لغير الاختياريّ فقط لا يلزم من تحقّق الفعل عند عدم تحقّق تلك الأسباب عدم كفاية الاختيار فيه.

قلنا: أراد به عدم تحقّق الأسباب التي لا بدّ منها في استقلال العبد باختياره، كالقوى القويّة^{٩٠٦} لمن يصدر عنه قطع المسافة البعيدة في طرفة عين، وكالعلم بتفاصيل الحركات والأصوات الصادرتين عنّا، ولا شكّ أنّ الفعل إذا^{٩٠٧} جاز حصوله بدون حصول ما لا بدّ منه في استقلال العبد باختياره لم يكن العبد باختياره مستقلًّا في حصول الفعل، كما أنّ عدم حصول الفعل مع تحقّق تلك الأسباب في صورة ما تواتر من أنّ الكفار^{٩٠٨} لم يقدرُوا على إيذاء الأنبياء -عليهم السّلام- يدلّ على عدم استقلاله باختياره.^{٩٠٩}

قوله: (وباقى الكلام تنبيهه على تلك المقدمات^{٩١٠}) إلخ.^{٩١١}

أقول:^{٩١٢} يعني أنّ قول المصنّف:^{٩١٣} «نفرّق في الاختياريّات»،^{٩١٤} وقوله: «وكذا نفرّق في الترك»،^{٩١٥} وقوله: «وأيضًا قد^{٩١٦} نفعل بداعية، وقد نفعل بلا داعية»^{٩١٧} -أي بدون اعتقاد الرجحان، والميل المستعقب له- تنبيهات على المقدّمة القائلة: بأنّ للعبد قصدًا واختيارًا من جهة أنّ القصد والاختيار لو لم يثبت لكان أفعال العباد كلّها ضروريّة، ولم يكن فرق في

٩٠٥ م - أيضًا، صح هامش.

٩٠٦ ر: القوى.

٩٠٧ ر + صار.

٩٠٨ ر + إن.

٩٠٩ م + قوله وهذا الكلام غير صالح... فلا يعمّ ذلك الفرق لجميع أفراد الإرادة على ذلك التقدير والفارق بصدد ذلك.

٩١٠ أ ر: المقدّمة.

٩١١ التلويح للفتاواني، ١/٣٤٩.

٩١٢ ر - أقول.

٩١٣ ع + وأيضا.

٩١٤ التوضيح لصدر الشريعة، ١/٣٥٠.

٩١٥ التوضيح لصدر الشريعة، ١/٣٥٠.

٩١٦ أ ر م - قد.

٩١٧ التوضيح لصدر الشريعة، ١/٣٥٠.

الاختيارات بحسب نفس الأمر بين ما نقدر على تركه، وبين ما لا نقدر على تركه، وكذا بين ما نقدر على فعله وبين ما لا نقدر على فعله، ومن جهة أن ترجيح أحد المتساويين واقع؛ إذ^{٩١٨} كما تصدر^{٩١٩} عنّا الأفعال بداعية، وتصدر^{٩٢٠} بلا داعية^{٩٢١} واعتقاد رجحان، وهذا الترجيح هو الاختيار، وما ذكر من الأمثلة بخوارق / العادات توضيحٌ للمقدمة القائلة: بأنّ الفعل قد لا^{٩٢٢} يقع مع عدم تحقّق جميع^{٩٢٣} أسبابه التي من العبد، والمقدمة القائلة: بأنّ الفعل قد يقع مع عدم تحقّق تلك الأسباب.

[١٨٣و]

وقوله: «وأيضًا لا تمكن الحركات إلّا بتمديد الأعصاب»^{٩٢٤} «إلى قوله: «فَعَلِمَ من وجدان ما يدلّ»^{٩٢٥} توضيحٌ للمقدمة القائلة: بأنّ الفعل قد يقع من غير تحقّق الأسباب التي من العبد من جهة أنّ العلم بتفاصيل الأمر^{٩٢٦} الاختياريّ للعبد^{٩٢٧} من جملة الأسباب التي من جهة العبد، فإذا انتفى في^{٩٢٨} تلك الصور تثبت^{٩٢٩} تلك المقدمة، وإنّما جعل هذا توضيحًا لتلك المقدمة مع أنّه دليل عليها من جهة أنّ المصنّف قصد بقوله سابقًا: «نشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال»^{٩٣٠} الاستدلال عليها، فكان إيراد هذا القول أعني قوله: «وأيضًا لا تمكن^{٩٣١} الحركات^{٩٣٢}»^{٩٣٣} إله. لتوضيح تلك^{٩٣٤} المقدمة، لا لإثباتها.

٩١٨ أ: أو.

٩١٩ أ ر ع م: يصدر.

٩٢٠ أ: يصدر؛ أ ر ع م: ويصدر.

٩٢١ أ - ويصدر بلا داعية.

٩٢٢ أ + يكون.

٩٢٣ أ ر م - جميع.

٩٢٤ التوضيح لصدر الشريعة، ٣٥٠ / ١.

٩٢٥ التوضيح لصدر الشريعة، ٣٥٠ / ١.

٩٢٦ ر: بتفاصيلها لأثر.

٩٢٧ ر: للمقدمة.

٩٢٨ ر - في.

٩٢٩ ر: يثبت.

٩٣٠ التوضيح لصدر الشريعة، ٣٥٠ / ١.

٩٣١ أ م: يمكن.

٩٣٢ أ ر م - الحركات.

٩٣٣ أ - إله؛ ر + بعده. | التوضيح لصدر الشريعة، ٣٥٠ / ١.

٩٣٤ م - تلك، ثم هامش.

بقي هاهنا شيء وهو: إن قول المصنّف: «وليس^{٩٣٥} التفرقة بمجرد كونها موافقة»^{٩٣٦} إلى قوله: «وأيضاً نفرّق»^{٩٣٧} ليس مُنبِّهاً، ولا مُوضِّحاً لما ذكره^{٩٣٨} من المقدمات؛ بل أوردته لإثبات أنّ للقصد مدخلاً في الترجيح والتخصيص.

والجواب: أراد بـ«المقدمات»: ما يتناول المقدّمة المطلوبة أيضاً. وبـ«التوضيح»: ما يتناول الإثبات. وأراد^{٩٣٩} بقوله: «وإنّه ثبت بالوجدان أنّ للعبد قصداً واختياراً»^{٩٤٠} ثبت بالوجدان أنّ له قصداً واختياراً له مدخل في الفعل، وادّعى أنّ مدخليّة القصد في الفعل معلومة بالوجدان، كما أنّ ثبوت أصل القصد^{٩٤١} معلوم به، فيكون ما ذكره في صورة الاستدلال من قوله: «لأنّ الإرادة إن كانت صفة»^{٩٤٢} إهـ. مُنبِّهاً، ومُوضِّحاً لتلك المقدّمة، فتدبّر.

قال صاحب التوضيح: «ولو كان مؤثراً طبعاً [فيما جرى عليه العادة]^{٩٤٣} لم يوجد خوارق العادات»^{٩٤٤} إهـ.^{٩٤٥}

أقول: لا نسلم ذلك؛ إذ يجوز أن يكون وقوعها بسلب القدرة عن^{٩٤٦} بعض الأفعال الذي لا^{٩٤٧} يقدر على مثله العبد أو خلق^{٩٤٨} القدرة على بعض الأفعال التي لا يقدر على مثله بحسب العادات لجواز خلق القدرة على الحركات القويّة في الأنبياء -عليهم السّلام- مثلاً مع أنّهم لا يقدرّون على ذلك الفعل بحسب العادة.

٩٣٥ أر: وليس.

٩٣٦ التوضيح لصدر الشريعة، ١/٣٤٨.

٩٣٧ التوضيح لصدر الشريعة، ١/٣٥٠.

٩٣٨ أ: ذكر.

٩٣٩ أ: أو أراد.

٩٤٠ التلويع للفتاواني، ١/٣٤٩.

٩٤١ أ: ثبوت أصل القصد.

٩٤٢ التوضيح لصدر الشريعة، ١/٣٤٩.

٩٤٣ والمثبت من المطبوع. التوضيح لصدر الشريعة، ١/٣٥٠.

٩٤٤ ر - خوارق العادات؛ م: فيما جرى عليه العادة.

٩٤٥ التوضيح لصدر الشريعة، ١/٣٥٠.

٩٤٦ ر: م: على.

٩٤٧ م - لا.

٩٤٨ أ: وإن خلق؛ م: وخلق.

٩٤٩ أم: الذي.

قال صاحب التوضيح: ^{٩٥٠} «فَعَلِمَ مِنْ ^{٩٥١} وَجِدَانٍ ^{٩٥٢} مَا يَدُلُّ عَلَى الْاِخْتِيَارِ، وَوَجِدَانِ اِخْتِيَارِ الْعَبْدِ لَيْسَ مُؤَثَّرًا ^{٩٥٣}» إهـ. ^{٩٥٤}

أقول: يُفْهَمُ مِنْ ظَاهِرِهِ أَنَّ ثَبُوتَ الْاِخْتِيَارِ نَفْسَهُ لَيْسَ وَجْدَانِيًّا، وَإِنَّمَا الْوَجْدَانِيَّ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَأَنَّ عَدَمَ اسْتِقْلَالِهِ فِي الْفِعْلِ وَجْدَانِيٍّ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ. وَمَرَادُهُ أَنَّ ثَبُوتَ الْاِخْتِيَارِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ لَهُ مَدْخَلَ فِي الْفِعْلِ بِدَلِيلٍ وَهُوَ / وَجْدَانِيٍّ، وَأَنَّ ^{٩٥٥} عَدَمَ اسْتِقْلَالِ ^{٩٥٦} الْاِخْتِيَارِ مَعْلُومٌ، كَالْوَجْدَانِيَّاتِ إِلَّا أَنَّهُ عَبَّرَ عَنْ هَذَا الْمَعْنَى بِهَذِهِ ^{٩٥٧} الْعِبَارَةِ مَبَالِغَةً فِي الرَّدِّ عَلَى مَنْ زَعَمَ ^{٩٥٨} ضَرُورِيَّةَ اسْتِقْلَالِ ^{٩٥٩} الْعَبْدِ بِاِخْتِيَارِهِ.

قوله: (وهذا الكلام غير صالح للإلزام ^{٩٦٠}) إلخ. ^{٩٦١}

أقول: لم يذكر المصنّف هذا الكلام للإلزام؛ بل لإثبات ما هو الحقّ عنده؛ لأنّ الدليل الذي جعله جزءاً من الدليل ^{٩٦٢} برهاناً على ^{٩٦٣} ما يدلُّ عليه قوله - فيما سيجي ع-: ^{٩٦٤} «برهان آخر». ^{٩٦٥} وما ذكره المحقّقون من احتمال كون الإرادة شوقاً غير صحيح؛ إذ الشوق ربّما يتعلّق بالشيء الذي ^{٩٦٦} يَعْتَقِدُ الْمَشْتَأَقُ أَنَّهُ غَيْرُ مَقْدُورٍ لَهُ، كَالشُّوقِ إِلَى لِقَاءِ الْحَبِيبِ لِمَنْ يَعْلَمُ أَنَّ الْوَصُولَ إِلَيْهِ

٩٥٠ أ- صاحب التوضيح.

٩٥١ ر- من.

٩٥٢ ر: الوجدان.

٩٥٣ ع - ووجدان اختيار العبد ليس مؤثراً.

٩٥٤ أع: إلخ. | التوضيح لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٠.

٩٥٥ ر: ولان.

٩٥٦ أر: الاستقلال.

٩٥٧ أر: هذا.

٩٥٨ أع: يزعم.

٩٥٩ ر: الاستقلال.

٩٦٠ أ- للإلزام.

٩٦١ التلويع للفتاواني، ١/ ٣٥٠.

٩٦٢ أ: جزء منه.

٩٦٣ أ+ زعمه.

٩٦٤ ع: فيما سبق.

٩٦٥ التوضيح لصدر الشريعة، ١/ ٣٥١.

٩٦٦ ر - الذي .

غير مقدور له بخلاف الإرادة؛^{٩٦٧} فإنَّ العاقل لا يريد ما يعلم أنَّه غير مقدور له، وأيضًا إنَّ الإنسان ربّما يريد تناوُل ما لا يشْتاق إليه، كشرَب الأدوية المَرَّة لدفع مرضه، ويشْتاق إلى ما لا يريدُه، كتناوُل اللذات المحرَّمة بالنسبة إلى المنفِي،^{٩٦٨} وقد يفرِّق بينهما بأنَّ الشهوة ميل جبليّ غير مقدور بخلاف الإرادة، ولذلك قالوا: إنَّ إرادة المعاصي ممَّا يُؤخذ عليها دون شهواتها.^{٩٦٩}

وفيه نظر؛ لأنَّ الإرادة إذا كانت مقدورة لنا احتاجت في^{٩٧٠} وجودها إلى إرادة أخرى، وهلمَّ جَرًا، فيلزم التسلسل. لا يُقال: لا يلزم من مقدورية الشيء^{٩٧١} مقدورية جميع أفرادِه،^{٩٧٢} كما قيل مثله^{٩٧٣} في وجوده، فلا يلزم التسلسل؛^{٩٧٤} لأنَّ نقول: فلا يعمُّ ذلك الفرق لجميع أفراد الإرادة^{٩٧٦} على ذلك التقدير، والفارق بصدده^{٩٧٧} ذلك.^{٩٧٨}

قوله: (فأجاب بأنَّ القصد مخلوق الله - تعالى -) إلخ.^{٩٧٩}

أقول: إنَّ أَراد بـ«الاستناد» و«المخلوقية»: كون الباري والعبد^{٩٨٢} فاعلين قريبين للقصد ففساده^{٩٨٣} ظاهر^{٩٨٤} للزوم التوارد على معلول شخصي.

٩٦٧ ر - الإرادة.

٩٦٨ م: المتقي.

٩٦٩ وفي هامش أ ر ع م: وما ذكر من الاحتمالات إمَّا يحتمله مجرد اللفظ؛ لا ما أَراده في هذا المقام؛ إذ تفسير المخلوقية بـ«الاستناد» يدلُّ صريحًا على أنَّ المراد بـ«المخلوقية» وهو مدخلية القدرة «منه».

٩٧٠ أ ر: إلى.

٩٧١ ر: مقدورية بالشيء.

٩٧٢ م: أفرادها.

٩٧٣ أ: مثل؛ ر - مثله.

٩٧٤ م - فلا يلزم التسلسل، صح هامش.

٩٧٥ أ: تعم؛ ر: يعلم.

٩٧٦ أ ر: لجميع الأفراد والإرادة.

٩٧٧ يصدق.

٩٧٨ ع م - قال وهذا الكلام غير صالح... فلا يعمُّ ذلك الفرق لجميع أفراد الإرادة على ذلك التقدير والفارق بصدده ذلك.

٩٧٩ التلويح للفتاواني، ١/ ٣٥٠.

٩٨٠ ر - أقول إن.

٩٨١ ر: المخلوقية.

٩٨٢ ر م: العبد والباري.

٩٨٣ أ: وفساده.

٩٨٤ ر - ظاهر.

وإن أريد بـ«الاستناد»: الفاعليّة، وبـ«المخلوقيّة»: كون الباري علّة بعيدة للقصد يلزم ما هرب عنه من لزوم التسلسل في الاختيار إن كان فاعليّة العبد بالاختيار أو من كون القصد اضطرارياً إن كان تأثير العبد فيه بطريق الإيجاب، وإن دفع التسلسل بأن اختيار الاختبار عينه، كما ذكره سابقاً كان الجواب هذا، لا ما ذكره هاهنا.

وإن أريد بهما المدخليّة في تحقّق القصد يلزم التسلسل إن كان مدخليّة العبد فيه من حيث الاختيار، وكونه اضطرارياً إن لم يكن كذلك.

قوله: (ولقائل أن يقول: [لو كان الاستناد] ٩٨٥) إلخ. ٩٨٦

أقول: ٩٨٧ هذا السؤال مع جوابه يدلّ على أنّ حمل لفظ «الاستناد» ٩٨٨ و«المخلوقيّة» ٩٨٩ في كلام المصنّف على الاحتمال/الأوّل من تلك ٩٩٠ المحتملات التي ذكرناها؛ أعني: احتمال كون الباري والعبد فاعلين للقصد، فمع كونه مخالفاً بدلالة لفظ الكتاب لا يتوجّه السؤال؛ لأنّ الأشاعرة يتنازعون في استناد الفعل إلى العبد بهذا المعنى، فيلزم نزاعهم في كون الفعل مخلوقاً له بهذا المعنى؛ ٩٩١ وعلى ٩٩٢ تقدير الحمل على المدخليّة لا يرد السؤال، إن أريد بـ«المدخليّة»: مطلق المدخليّة وهو ظاهر، ولا يتمّ الجواب؛ لأنّ الاستناد لا على سبيل الوجوب بهذا المعنى يمكن في الموجود، كما يمكن ٩٩٣ في اللاموجود واللامعدوم.

وإن أريد بها المدخليّة القريبة لا يتمّ الجواب لما ذكرنا من أنّ الاستناد لا على سبيل الوجوب بهذا المعنى لا يمكن في الموجود، وعلى تقدير الحمل على كون الباري علّة بعيدة والعبد فاعلاً قريباً، كما هو المتبادر من كلامه ٩٩٤ لا يتوجّه السؤال أصلاً؛ إذ نمنع الملازمة في

٩٨٥ والمثبت من المطبوع: التلويح للتفتازاني، ٣٥١ / ١.

٩٨٦ التلويح للتفتازاني، ٣٥١ / ١.

٩٨٧ أ - أقول.

٩٨٨ أ: فيه بحث لأنه إن حمل لفظ الاستناد؛ ع: أقول فيه بحث لأنه.

٩٨٩ وفي هامش أ ر ع م: إنّ الأحد لا يناع في مدخليّة الباري في الفطر مطلقاً، وهو لا ينافي كون العبد موجداً، فالمخلوقيّة بهذا المعنى ليس المتنازع فيه، المخلوقيّة بمعنى الفاعلية القريبة. «منه».

٩٩٠ ر - تلك.

٩٩١ م - فمع كونه مخالفاً بدلالة لفظ الكتاب لا يتوجّه السؤال لأنّ الأشاعرة يتنازعون في استناد الفعل إلى العبد بهذا المعنى فيلزم نزاعهم في كون الفعل مخلوقاً له بهذا المعنى.

٩٩٢ أ ر م: إذ على.

٩٩٣ ر - يمكن في الموجود كما يمكن.

٩٩٤ م - كما هو المتبادر من كلامه.

قوله: ٩٩٥ «فلا نزاع لأحدٍ» ٩٩٦ إن أراد بـ«الأحد»: مطلق الأحد؛ لأن من ينكر فاعلية العبد، ٩٩٧
-كالأشاعرة مثلاً- ينازع المخلوقية بهذا المعنى. وإن أراد أحداً من الخصم، -كالمعتزلة- نمنع
بطلان اللّازم، وهو ظاهر.

قوله: (إنا نعلم بالوجدان أنّ للعبد صنغاً ٩٩٨ ما) إهـ. ٩٩٩

أقول: ١٠٠٠ إن أراد به ١٠٠١ أنّ لا اختيار العبد مدخلاً في الشيء فلا نسلم معلوميته ١٠٠٢ بالوجدان؛
بل المعلوم بالضرورة ثبوت الاختيار لا مدخليته ١٠٠٣ في شيء، ولو سلّم ذلك فلا نسلم كون
الصنع في أمر لا موجود ولا معدوم، ١٠٠٤ فيبطل بأن نقول: ذلك الأمر اللاموجود واللامعدوم ١٠٠٥
إمّا أن يكون عبارة عن تعلّق القدرة والإرادة أو غيره وكلاهما باطل.

أمّا الأول: فللزوم التسلسل في الإرادة أو تعلّقها أو لزوم كون ذلك الأمر اللاموجود
واللامعدوم ١٠٠٦ اضطرابياً. أمّا الثاني: فلأنّ غير تعلّق القدرة والإرادة -الذي يمكن أن يُنسب
الفعل بسببه ١٠٠٧ إلى الفاعل - منحصراً في الإيقاع والإحداث، فإذا بطل صنع العبد فيه يبطل صنع
العبد ١٠٠٨ في غير تعلّق القدرة والإرادة.

٩٩٥ وفي هامش أ ر ع م: هذا الاحتمال أيضاً مخالف لصريح لفظ الكتاب لظهور أنّ المخلوقية بمعنى المدخلية القريبة
لا يكون عبارة عن الاستناد إلى آثار الخالق؛ إذ هو معنى المدخلية البعيدة؛ لكن إذا حمل على تقدير يتمّ الجواب؛
إذ المراد بـ«الاستناد» لا على سبيل الوجوب هذا الاستناد على خير لا يكون المسند واجباً أصلاً، وإن فرض حصول
سائر العلل مع ما استند إليه، وكذا الحال إذا حمل على المدخلية المطلقة. «منه».

٩٩٦ التلويح للفتاواني، ٣٥١/١.

٩٩٧ أ - لا يتوجّه السؤال أصلاً إذ نمنع الملازمة في قوله: فلا نزاع لأحد إن أراد بالأحد: مطلق الأحد لأن من ينكر
فاعلية العبد.

٩٩٨ ر: صنع.

٩٩٩ التلويح للفتاواني، ٣٥١/١.

١٠٠٠ أ - أقول.

١٠٠١ أ - به.

١٠٠٢ ر: معلومية.

١٠٠٣ ر: مدخلية.

١٠٠٤ ر + لأنه.

١٠٠٥ م - فببطل بأن نقول ذلك الأمر اللاموجود واللامعدوم.

١٠٠٦ ر - واللامعدوم.

١٠٠٧ أ ر - نسبته.

١٠٠٨ ر - فيه يبطل صنع العبد.

وإن أراد مجرد ثبوت القصد والاختيار فلا نسلّم من كون الصنع في عدم لآحِقٍ وجوب
إزالة جزء من العلة التامة للموجود^{١٠٠٩} على تقدير كون ذلك الجزء موجودًا، فلا يصحّ قوله،
فيمتنع للبعد إزالته ولا يجب، فلا يكون له صنع في الفعل بواسطة إزالته ذلك الجزء.

قوله: (إمّا أن يكون بلا واسطة) إلخ. ١٠١٠

يُرد عليه ما سبق من أنّه يجوز أن يكون بواسطة^{١٠١١} المعدوم / المتجدّد فلا يرد حينئذ شيء
من المحالات المذكورة. [١٨٤ظ]

[يجب الفعل عند القدرة والداعي]

قوله: ١٠١٢ (وعند القدرة والداعي يجب الفعل ١٠١٣) إلخ. ١٠١٤

أي عند تحقّق شرائط تعلّقهما^{١٠١٥} المقارن لوجود الفعل، فالتخلف في بعض الصور لانتفاء
شيء من تلك الشرائط لا ينافي الوجوب عند تحقّقها.

قوله: (فإنّ الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح ١٠١٦) إلخ. ١٠١٧

يعني أنّ الترجيح باعتقاد أنّ في أحد طرفي الفعل حكمةً ومصلحةً غير علم^{١٠١٨} العلم
بالترجيح بحسب الاعتقاد، والفعل إنّما يحتاج إلى المرجّح بحسب الاعتقاد، لا إلى العلم به،
والمنتفي فيما فُرض من الأمثلة هو الثاني دون الأوّل كما مرّ.

قوله: (وهو غير صحيح مطلقًا) إلخ. ١٠١٩

١٠٠٩ ر: للوجود.

١٠١٠ التلويح للفتاواني، ٣٥١/١.

١٠١١ أ ر م + ذات.

١٠١٢ أ - قوله.

١٠١٣ وفي المطبوع: صدور. التلويح للفتاواني، ٣٥٢/١.

١٠١٤ التلويح للفتاواني، ٣٥١/١.

١٠١٥ ع: تعلّقها.

١٠١٦ ر - بالترجيح.

١٠١٧ التلويح للفتاواني، ٣٥٣/١.

١٠١٨ أ ع - علم.

١٠١٩ التلويح للفتاواني، ٣٥٣/١.

أقول^{١٠٢٠} يرد عليه ما يقال: من أن أسباب الفعل الموجبة له إن كانت كلها مقدورة يلزم التسلسل، وإن كانت غير مقدورة فإما أن يكون كلها غير مقدورة^{١٠٢١} أو بعضها، وكلاهما يستلزم عدم مقدورية الفعل بمعنى استناده إلى العبد بالقدرة.

أما الأول: ^{١٠٢٢} فلأن جميع الأسباب من القدرة وصرفها، ومن الإرادة وتعلقها، وغيرها من الأسباب؛ إذا كان ضرورياً كان الفعل ضرورياً بلا شبهة، فلا يمكن استناده إلى العبد بالاختيار سواء بُسِمَى بعض تلك الأسباب «قدرة» و«اختياراً» أم لا.

فإنه لا فرق عند العقل بين إيجاب الفعل بالذات وبين إيجابه بإيجاب سببه في أن كلا منهما ينافي صحة الفعل والترك من العبد، وفرض^{١٠٢٣} بعض تلك الأسباب قدرة فرض^{١٠٢٤} غير مطابق للواقع؛ بل مجرد تسميته بلا مسمى.

ويؤيد ما ذكرناه قول الفاضل الشريف في شرح المواقف حيث قال: «[إذ] لا فرق في العقل بين أن يأمر الله -تعالى- [عبد] بما فعله هو بنفسه وبين أن يأمره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه؛^{١٠٢٥} فإن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك». ^{١٠٢٦} وقال: «إن إرادة العبد^{١٠٢٧} مستند إلى غير ذلك^{١٠٢٨} فإذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعاً». ^{١٠٢٩}

وما يقال: «إن الوجوب بالاختيار يحقق^{١٠٣٠} الاختيار» إنما يصح إذا لم تستند الإرادة إلى غير^{١٠٣١} الفاعل مع أن في صورة الاستناد شائبة الإيجاب أيضاً إذا كان الاستناد بطريق الإيجاب كما مر.

١٠٢٠ أ - أقول.

١٠٢١ ر - يلزم التسلسل وإن كانت غير مقدورة فإما أن يكون كلها غير مقدورة.

١٠٢٢ أ: لأول.

١٠٢٣ م: وصرف.

١٠٢٤ ر - فرض.

١٠٢٥ ر: عدم.

١٠٢٦ شرح المواقف للجرجاني، ٨/ ١٥٤.

١٠٢٧ أ - العبد.

١٠٢٨ أ ر م: وغيره. والمثبت من المطبوع. شرح المواقف للجرجاني، ٨/ ١٥٤.

١٠٢٩ شرح المواقف للجرجاني، ٨/ ١٨٧. وكان في الطبع هكذا: «لأن المرجح الموجب لإرادته المستند إلى ذاته بخلاف إرادة العبد فانها مستند إلى غير ذلك فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعاً وقد مر هذا مرة مع الإشارة إلى ما فيه من شائبة الإيجاب (فلا يحتاج) ذلك المرجح القديم (المرجح) آخر حتى يتسلسل إذا المحوج إلى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد» انظر: شرح المواقف للجرجاني، ٨/ ١٨٧.

١٠٣٠ أ ر: تحقق.

١٠٣١ أ - غير، صح هامش.

وأما الثاني: فلأن ذلك السبب المقذور فرضًا ينتهي بالآخرة إلى غير المقذور، فيلزم الجبر فيه، وهو يستلزم الجبر في الفعل كالأول.^{١٠٣٢}

قال بعض الفضلاء:^{١٠٣٣}

أنَّ المرجَّح إرادة العبد، وذلك/ معلوم بالضرورة، وهي وإن كانت مستندة بالآخرة إلى قدرة الله -تعالى- فإنَّها قد تستند إلى العلم بالمصلحة^{١٠٣٤} والعلم قد يستند إلى الحركات الخيالية المنتقلة^{١٠٣٥} من الشيء إلى لازمه، أو ضده،^{١٠٣٦} أو لازمهما لتمكَّن الإنسان من الآراء والأفكار،^{١٠٣٨} فقد ينتهي حركاته^{١٠٣٩} إلى تصور أشياء باعثة للإرادة، وأصل الإرادة والعلم والخيال وإن كان يخلق الله سبحانه^{١٠٤٠} وتعالى- لكن ذلك لا يقدر في كون الإرادة مرَّجحة؛ لأن سبب السبب لا يخرج السبب عن كونه سببًا.^{١٠٤١}

وقال أيضًا:

[وأيضًا] أنَّ مقدور العبد ليس إلَّا حركاته وسكناته، وصرف قدرته إلى مآربه وحاجاته [لا يقدر فيه كون] ما^{١٠٤٢} سواه^{١٠٤٣} ممَّا لا بدَّ منه في حصول الفعل المقذور، كأصل القدرة [الكلية] والإرادة والشعور وكالآلات والقوابل إنما يحصل بقدرة الله -تعالى- وإرادته، ومشيتته فيكون الأثر الصادر عن قدرة^{١٠٤٤} العبد وإرادته صادرًا عن قدرة الله

١٠٣٢ مبحث شريف دقيق بالقبول والحفظ حقيق

١٠٣٣ وفي هامش ر أ: وهو شارح الصحائف.

١٠٣٤ أ: بالصحة.

١٠٣٥ أ: الخيل خبل منتقلا؛ ر: حبل منتقلا؛ م: إذ الخيال جعل منتقلا.

١٠٣٦ أ ر - وضده؛ م ع: وضده. والمثبت من المطبوع.

١٠٣٧ م: ليمكن.

١٠٣٨ وهذه الجملة ليست بموجودة في المطبوع: «ضده ولازم اللازم لتمكَّن الإنسان من الآراء والأفكار».

١٠٣٩ أ ر: أفكاره.

١٠٤٠ أ ر - الله سبحانه.

١٠٤١ نقله المؤلف بتصرف انظر: الصحائف الإلهية لشمس الدين السمرقندي، ص ١٧٤.

١٠٤٢ أ ر م: وما.

١٠٤٣ ر: وسواء.

١٠٤٤ أ + العبد وإرادته صادر عن قدرة.

-تعالى- وإرادته^{١٠٤٥} صدور الأثر عن سبب السبب المفيض المقتضي^{١٠٤٦} لوجوده وقدرة^{١٠٤٧} تأثيره وما يحتاج إليه؛ لكن بالنظر إلى^{١٠٤٨} أن^{١٠٤٩} الأثر صدر بتأثير قدرة العبد، وعلى وفق إرادته كان الأثر منه^{١٠٥٠}. فبالنظر إلى الأوّل صحّ استناده إلى الله -تعالى-، وبالنظر إلى الثاني صحّ نسبته إلى العبد؛ فإذن تأثير قدرة الله -تعالى- واختياره حقٌّ، وتأثير قدرة العبد أيضًا حقٌّ، وقد تمّ^{١٠٥١} الأثر بهما، هذا هو الطريق الحقّ في هذا البحث، موافق للعقل، ومطابق للنقل من كتاب الله -تعالى- وكلام رسوله -صلى الله عليه وسلم-. وإنما^{١٠٥٢} نُقل عن الراسخين في العلم: أنّه لا جبر ولا تفويض؛ ولكن أمر بين أمرين. وقيل: هذا القول منقول عن جعفر الصادق^{١٠٥٣} وأولاده الكرام، وقيل: هذا منقول من الإمام أبي حنيفة -رحمه الله-^{١٠٥٤}. فإن قلت: متى كانت القدرة والإرادة والشعور والآلات والقوالب محدثة بقدرة الله -تعالى- وإرادته والفعل إنّما يحصل من هذا المجموع، فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل، ومتى لم يثبت فلا. فكيف يمكن استناد الفعل إلى العبد؟ قلت: لا شك أنّ أصل القدرة والإرادة والشعور بخلق

١٠٤٥ أ- إرادته.

١٠٤٦ ر- المفيض المقتضي؛ م- المقتضي.

١٠٤٧ ر: قوة.

١٠٤٨ أ- إلى.

١٠٤٩ م- أن.

١٠٥٠ ر- منه.

١٠٥١ ر: قدرة.

١٠٥٢ ر م: وربما.

١٠٥٣ هو أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت. ١٤٨ هـ/ ٧٦٥ م): وُلد جعفر الصادق في المدينة المنورة وهو أحد الأئمة الاثني عشر على مذهب الإمامية، يُعتبر الإمام السادس. وكان من سادات أهل البيت، ولُقّب بالصادق لصدقه في مقاتله، وله كلام في صنعة الكيمياء والزجر. وإليه نسبة الإسماعيلية؛ وتميّزت عن الإثني عشرية بأن قالت: بإمامته بعد أبيه، والاثنا عشرية تقول: بإمامة أخيه موسى الكاظم. ويُنسب إليه انتشار مدرستهم الفقهية والكلامية. ولذلك تُسمّى الشيعة الإمامية بالجعفرية أيضًا، بينما يرى أهل السنة والجماعة أن علم الإمام جعفر ومدرسته أساسٌ لكل طوائف المسلمين دون القول بإمامته بنصٍ من الله، ودُفن بالبقيع. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ١/ ٣٢٧؛ تاريخ الإسلام للذهبي، ٨٢٨ / ٣٢٨.

١٠٥٤ هو أبو حنيفة نعمان بن ثابت بن زُوطة بن ماء الكوفي (ت. ١٥٠ هـ/ ٧٦٧ م). وُلد سنة ثمانين للهجرة، وأصله من بلاد الفارس، هو إمام فقيه متكلم، ورئيس المذهب الحنفي. يُلقّب بـ«الإمام الأعظم»، يُعدّ من صغار التابعين. رُوِيَ أنّه مات شهيداً في السجن. له تصانيف منها: الفقه الأكبر، الفقه الأوسط، الوصية، العالم والمتعلّم. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/ ٤٥١ - ٥٠٣.

الله -تعالى- وإرادته؛ لكنّها غير مختصّة بطرف واحد من الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكّن العبد؛ بل هي صالحة لكل ١٠٥٥ من الفعل والترك، والعبد يصرفهما ١٠٥٦ إلى أحدهما. انتهى كلامه. ١٠٥٧.

ولا يخفى على المُنصف ١٠٥٨ أنّه لا يشفي العليل، ولا يروي الغليل؛ لأنّ ما سوى الحركات والسكنات وصرف القدرة من الأسباب الغير المقدورة إذا كان اضطرارياً حاصلاً بفعل الغير وموجباً لفعل العبد كان الفعل اضطرارياً سواء قيل: إنّ سبب السبب لا ١٠٥٩ يخرج السبب عن السببية أو لا. وفرض بعض تلك الأسباب قدرة وإرادة وشعوراً فرض مجرد لا طائل تحته.

[١٨٥ظ]

[مطلب في المذهب المنصور]

فَعُلمَ ممّا قرّره أنّ المذهب المنصور في هذا المقام هو مذهب الأشاعرة الذي هو الدين القويم، ١٠٦٠ والصراط المستقيم يحيي العقول عن مهلكتها، ويهديها لتفويض الأمور إلى مدبّرهما ومالكها، ولعلّ الفائدة الكبرى في أمثال هذه المباحث، والتنقيح ١٠٦١ عنها، وإمعان النظر في أصولها ومبانيها أن يظهر في العقول عجزها عن معرفة ما هو أقرب الأشياء إليها، فيعلم ١٠٦٢ حيثنذ أن لا سبيل لها إلى ١٠٦٤ حريم الكبرياء وجناب ١٠٦٥ قدسها، ويعتقد بأنّ ما يؤدي إليه نظره في معرفة

١٠٥٥ أ- لكل.

١٠٥٦ م: يصرفها.

١٠٥٧ نقله المؤلف بتصريف انظر: الصحائف الإلهية لشمس الدين السمرقندي، ص ١٩٤-١٩٩.

١٠٥٨ ر - المنصف، صح هامش. | وفي هامش أ ر ع م: ردّ هذا الاعتراض المولى النحرير الشهير بكسلي في رسالته التي كتبها ثانياً على هذا المبحث وردّ اختيار صاحب هذه الرسالة مذهب الأشاعرة وشنّع عليه اختيار مذهب صاحب شرح الصحائف، وهاهنا تفصيل فلينظر ثمة فإنّه حقّ المطالب للهمّة «منه».

١٠٥٩ ع - لا.

١٠٦٠ ر - القويم.

١٠٦١ ر: التغير.

١٠٦٢ ر - عنها.

١٠٦٣ أ ر: فعلم.

١٠٦٤ ع - إلى.

١٠٦٥ أ ر: وجناب.

الذات^{١٠٦٦} والصفات^{١٠٦٧} أقل قليل بالنسبة إلى جلاله وعظمته، فيتطرق هناك عجز أو انكسار أو يتضرع إلى^{١٠٦٨} سيدها ومولاها حالاً ومقالاً، فيتداركها الرحمن بأنوار هدايته ويضيئها بأضواء إرشاده ودلالته، أولئك الذين اهتموا، وأولئك هم الفائزون.

وأما الواقفون في شبهات العقول والأوهام،^{١٠٦٩} والخابطون في ظلماتها، والمفتخرون^{١٠٧٠} بما أروا **والمفتخرون بما أروا من نورها** من تمويهاتها، فسوف يتذكرون إذا سألت عن أنفسهم جلايبها، وظهر لهم نقصانها،^{١٠٧١} وأتى^{١٠٧٢} لهم الذكرى! أولئك يُنادون من مكان بعيد، وأولئك هم^{١٠٧٣} الخاسرون.

قوله: (بل ربّما يتضمّن مصالح) إهـ. ^{١٠٧٤}

يعني أنّ الخالق حكيم لا يخلق شيئاً من الحسن والقبح إلّا وله عاقبة حميدة؛ بل ربّما يتضمّن خلق فعل واحدٍ مصالح متعدّدة بخلاف الكاسب، فإنه قد يفعل القبيح خالياً عن الحكمة والمصلحة، فلا يقبح من الله -تعالى- خلق القبيح والمعصية، ويقبح من الخلق كسبهما.

قوله: (بأنّها مقدّمة^{١٠٧٥} إجماعيّة مسلّمة عند الخصم) إلخ. ^{١٠٧٦}

يعني أنّ هذا الدليل دليل^{١٠٧٧} إلزاميّ، فلا وجه لمنع المقدّمة المسلّمة عند الخصم، وأراد بـ«الإجماع»^{١٠٧٨} في قوله: «مقدّمة إجماعية» إجماع الخصوم من الأشاعرة والمعتزلة، فمخالفة بعضهم لا ينافيه.

١٠٦٦ ر - الذات.

١٠٦٧ أ: أو الصفات.

١٠٦٨ ر م: بين.

١٠٦٩ أ ر: أو الأوهام.

١٠٧٠ ر: المفلقون؛ أ: المفتخرون.

١٠٧١ ر + و إلى.

١٠٧٢ أ ر - وأتى.

١٠٧٣ أ ر م - هم.

١٠٧٤ التلويح للفتاواني، ١/٣٥٣.

١٠٧٥ ر م ع: وهذا المقدمة.

١٠٧٦ التلويح للفتاواني، ١/٣٥٤.

١٠٧٧ أ ر م - دليل.

١٠٧٨ أ: بالمنع؛ م - بالاجماع، صح هامش.

قوله: (وأعجب من ذلك) إلخ. ١٠٧٩

قيل عليه: ١٠٨٠

ويمكن أن يُقرّر كلام المصنّف على وجه يندفع استعجاب الشارح. وتقريره: أنّ عدم اتّصاف غير الاختياريّ بالحسن والقبح الشرعيّين غير مسلم؛ لأنّهما عبارة عن كون الفعل بحيث يُحمد فاعله ويُثاب أو يُذمّ ويُعاقب، فانتفاء هذا^{١٠٨١} / المركّب إمّا بانتفاء جزئه الأوّل أو الثاني أو كلاهما، ولا سبيل إلى شيء من الأقسام الثلاثة. أمّا الأوّل: فلأنّ غير الاختياريّ يمكن أن يكون مشتملاً على كمال أو نقصان بمدح أو ذمّ وإلا لما استحقّ الباري -جلّت عظمته- المدح على اتّصافه بصفاته الحسنى؛ لأنّ اتّصافه بها غير اختياريّ، وكذا الغير^{١٠٨٢} من أصحاب الكمالات الجليّة، والنقائص الخلقية الغير الاعتبارية^{١٠٨٣} ينبغي أن لا يمدحوا ولا يذموا عليها، وهذا باطل قطعاً مع أنّ الأشعريّ يعترف بأنّ كلّ كمال محمود وكلّ نقصان مذموم وإن كان غير اختياريّ، فإنكاره اتّصاف غير الاختياريّ بالحسن والقبح الشرعيّين^{١٠٨٤} بدعوى انتفاء الجزء الأوّل وهو المدح أو الذمّ يكون تناقضاً صريحاً، وإنكاراً بعد إقرار. وأمّا الثاني: وهو أنّ انتفاء الحسن والقبح يكون بانتفاء الجزء الثاني^{١٠٨٥} وهو الثواب أو العقاب؛ فلاّنه إن^{١٠٨٦} كان بمعنى انتفاء الوجوب فلا نزاع لغير المعترلة فيه، وإن كان بمعنى انتفاء الاستحقاق والمحليّة، وأنّ الفعل لا يكون في معرض الإثابة والعقاب، ولا يجوز الإثابة والعقاب عليه فبعيدٌ عن الحقّ جدّاً، فالمنعم المفضّل بما لا يُحصى ابتداء كيف لا يجوز أن يثبت ابتداء؟^{١٠٨٧} ومن علم^{١٠٨٨} شمول علم الله -تعالى- وقدرته، وعرف استغراق نعمه -تعالى- ومع ذلك نسب

[١٨٦و]

١٠٧٩ التلويح للفتاواني، ١/٣٥٤.

١٠٨٠ أ - عليه.

١٠٨١ م - هذا.

١٠٨٢ أ - الغير.

١٠٨٣ أ: الاعتباري.

١٠٨٤ م: الشرعي.

١٠٨٥ م: الأوّل.

١٠٨٦ م: إذا.

١٠٨٧ أ: إلينا؛ م: ابتداء.

١٠٨٨ ر: علمه.

إليه الجهل أو العجز أو البخل مثلاً هل الحكم بأنه استحقَّ بهذه النسبة إليه عذاباً أليماً^{١٠٨٩} وإيماً لم يعرف كيفيته أم يحكم بأنه ليس في معرض السخط العظيم؟ وما هذا إلا تسجيل بغاوتيه، فظهر أنّ الفعل يجوز أن يشتمل على وصف يستحقُّ أن يثاب فاعله لأجله أو يُعاقب. وأمّا الثالث: فلائمه يلزم من بطلان الأولين بطلانه، فلما تبين بطلان الأقسام الثلاثة ظهر أنّ غير الاختياري يجوز أن يوصف بالحسن والقبح الشرعيّ، فظهر بما ذكرنا أنّ توضيح المصنّف السنن وادّعاء التناقض في كلام الأشعريّ صحيح غاية الصحة ليس بعجب فضلاً عن أن يكون أعجب. انتهى كلامه. ١٠٩٠

وأقول: هذا التقرير لا يلائم كلام المصنّف حيث قال: «فإنكاره [الحسن والقبح] ١٠٩١ بمعنى أنّهما صفتان لأجلهما يُحمد أو يُذمّ» إهـ. ١٠٩٢ إذ المفهوم منه أنّ الحسن والقبح المذكور^{١٠٩٣} في المقدمة القائلة: بأنّ غير الاختياريّ لا يُوصف بالحسن والقبح إن أُريد بهما الصفتان اللتان لأجلهما يُحمد أو يُذمّ^{١٠٩٤} يكون كلام^{١٠٩٥} الأشعريّ ١٠٩٦ / في غاية التناقض؛ لأنّ الصفة التي يُحمد لأجلها أو يُذمّ إنّما هي الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان؛ إذ بسبب الحمد والذمّ صفة الكمال والنقصان، وهذا المفهوم يدلّ على أنّ المراد بـ«الحسن» و«القبح» المذكورين^{١٠٩٧} في تلك المقدمة هو معنى الكمال والنقصان.

لا يقال: الحسن والقبح الشرعيّ يكونان سبباً للمدح والذمّ أيضاً؛ لكونهما من أفراد الكمال والنقصان، فيجوز أن يكون مراد المصنّف بـ«الصفة» في قوله: «بمعنى أنّهما صفتان» تلك الصفة؛ لأنّنا نقول: لا ينكر الأشعريّ ذلك، ولا يقتضيه مذهبه أصلاً؛ بل مقتضاه: أنّ صفة استحقاق المدح والثواب في حكم الله - تعالى - أو الذمّ والعقاب فيه لا يكون مستفاداً من العقل؛ بل

١٠٨٩ ر - أليماً.

١٠٩٠ لم نجد المصدر الذي أخذ المؤلف منه هذا الاقتباس.

١٠٩١ والمثبت من المطبوع: التوضيح لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٤.

١٠٩٢ التوضيح لصدر الشريعة، ١/ ٣٥٤.

١٠٩٣ ع - المذكور، صح هامش.

١٠٩٤ أ: ويذمّ.

١٠٩٥ أ + له.

١٠٩٦ أ: للأشعريّ.

١٠٩٧ م ع: المذكور.

من الشرع، ويرد على كلام المصنّف^{١٠٩٨} على مقتضى تقرير هذا القائل أنّ الاعتراف بالحسن والقبیح بمعنى الكمال والنقصان لا يناقض سلب الحسن والقبیح بمعنى استحقاق المدح والذم؛ لأنّ مرادهم بالاستحقاق في حكم الله - تعالى - لا الاستحقاق في نظر العقول، ومجاري^{١٠٩٩} العادات، كما يدلّ عليه كلامه فيما سبق.

وفي شرح المقاصد: «وما اعترف به الأشعريّ من الحسن والقبیح بمعنى الكمال والنقصان إنّما يستلزم الاستحقاق بالمعنى الثاني دون الأوّل، وما أنكره هو المعنى الأوّل دون الثاني، فلا تناقض في كلامه أصلاً»^{١١٠٠}.

قوله: (وما ذكره المصنّف) إلخ.^{١١٠١}

أقول^{١١٠٢} حاصل كلام المصنّف هاهنا هو إنّنا قاطعون بأنّه يقبح عند الله - تعالى - من العارف^{١١٠٣} بذاته وصفاته أن ينسب إليه ما لا يليق به من صفات النقص، وسمات الإمكان بمعنى: أنّه يستحقّ الذمّ والعقاب في حكم الله - تعالى - سواء ورد به الشرع أو لم يرد.

والجواب: أنّ مبنى استقرار^{١١٠٤} الشرائع في ذلك، واستمرار العادات بمثله في الشاهد، فصار قبحه مركزاً في العقول بحيث يظنّ أنّه بمجرد حكم العقل.^{١١٠٥}

قوله: (والجواب: أنّ وجوب التصديق) إلخ.^{١١٠٦}

١٠٩٨ ر: كلامه.

١٠٩٩ ر: مجاي.

١١٠٠ لم نجد هذا الاقتباس من شرح المقاصد.

١١٠١ التلويح للفتناني، ١/٣٥٤.

١١٠٢ أم - أقول.

١١٠٣ ر: العوارف.

١١٠٤ أ ر م ع: والجواب أنّه مبنيّ على استقرار. والمشب من المطبوع انتظر: شرح المقاصد للفتناني، ٤/٢٩٣؛ وفي المطبوع: يوجد كلمة «القطع» بدلا من كلمة «استقرار».

١١٠٥ أخذ المؤلف هذه العبارات من شرح المقاصد للفتناني؛ ولكنه لم يشر إلى ذلك: من هنا «هو إنّنا قاطعون بأنّه يقبح عند الله - تعالى - من العارف بذاته وصفاته» إلى هنا «فصار قبحه مركزاً في العقول بحيث يظنّ أنّه بمجرد حكم العقل». شرح المقاصد للفتناني، ٤/٢٩٣.

١١٠٦ التلويح للفتناني، ١/٣٥٥.

أقول: تفسير الوجوب بـ«الجزم» غير صحيح؛ لأنّ الجزم هو التصديق والوجوب صفته، فلا يكون عينه، وأيضاً ليس مقصود المصنّف هاهنا^{١١٠٧} إلاّ الاستدلال على الحسن والقيح العقليين بأنّ كذبه - عليه السّلام -^{١١٠٨} قبيح عقلاً،^{١١٠٩} ويلزم^{١١١٠} منه حسن صدقه عقلاً، وما ذكره الشارح:

[١٨٧و]

من أنّ الوجوب بمعنى جزم العقل بأنّ/ كذبه ممتنع عقليّ لا نزاع فيه لا يناسب هذا الغرض، فالوجه في الجواب عن التمكين^{١١١١} أن يقال بهذه العبارة: إنّ وجوب التصديق بمعنى اللزوم، وحرمة الكذب بمعنى الامتناع ممّا لا نزاع في كونهما عقليّين، وأمّا بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتاً في نصّ الشارع على^{١١١٢} دليله. إهـ^{١١١٣}

ويمكن أن يُقال: إنّ معنى قوله: «بمعنى جزم العقل»^{١١١٤} بمعنى لزوم جزم العقل بأنّ يكون المضاف محذوفاً على ما يدلّ عليه قوله في الجواب عن التمسك الثاني حيث قال: «إنّ الوجوب بمعنى اللزوم العقليّ ثابت قطعاً» إهـ.^{١١١٥}

وإنّ قوله: «وحرمة الكذب» منصوب معطوف على «وجوب التصديق» لا مجرور معطوف على «التصديق». وإنّ قوله: «وكذبه ممتنع» جملة معطوفة على «جزم العقل» لكونهما^{١١١٦} في حكم المفرد على معنى «امتناع كذبه» لا منصوب معطوف^{١١١٧} على لفظ «صدقه»، فعلى هذا التأويل لا يرد شيء ممّا ذكر.

١١٠٧ أ - هاهنا.

١١٠٨ أ - عليه السّلام.

١١٠٩ أ م + لا.

١١١٠ أ ر م: يلزم.

١١١١ أ: المتمكن.

١١١٢ ر - على.

١١١٣ نقله المؤلّف بتصرّف. التلويح للفتنانيّ، ١/ ٣٥٥.

١١١٤ التلويح للفتنانيّ، ١/ ٣٥٥.

١١١٥ التلويح للفتنانيّ، ١/ ٣٥٦.

١١١٦ ع: لكونها.

١١١٧ أ - معطوف.

قوله: ١١١٨ (بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب) إلخ. ١١١٩.

أقول: لا يخفى عليك أن مفهوم استحقاق الثواب عامٌ للندب أيضًا، فلا يصحّ تفسير الوجوب به إلا أن الشارح تساهل فيه لسهولة الانتقال من هذا المفهوم إلى معناه الحقيقي من جهة أن المقصود ذكر معنى المتنازع فيه الذي اشتهر فيما بينهم، فإذا قيل بمعنى استحقاق الثواب انتقل ١١١٩ الذهن منه إلى ذلك، فكأنه قيل بمعنى استحقاق الثواب ١١٢١ على فعله، والعقاب على تركه أو نقول: أراد به تفسير ١١٢٢ الحسن، فكأنه قال: وأما الوجوب بالمعنى الذي هو قسم من الحسن فهو ١١٢٣ بمعنى استحقاق الثواب.

قوله: (فلا يتصوّر الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه) إهـ. ١١٢٤.

أقول ١١٢٥ قال في شرح المقاصد: «لا خلاف في أن الباري - تعالى - لا يفعل قبيحًا، ولا يترك واجبًا. أما عندنا فلائّه لا قبيح منه، ولا واجب عليه لكون ١١٢٦ ذلك بالشرع، ولا يُتصوّر في فعله. وأما عند المعتزلة فلائّ كلّ ما هو قبيح منه فهو ١١٢٧ يتركه ألبتّة، وما هو واجب عليه فهو يفعل ألبتّة» ١١٢٨ فالمفهوم من هذا الكلام أن الخلاف في مبنى الحكم المتفق ١١٢٩ عليه فرع الخلاف ١١٣٠ في قاعدة التحسين والتقييح، وهو ينافي ما ذكره هاهنا من أن الخلاف في وجوب الأصلاح عليه - تعالى - ليس خلافًا في الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه تأمل.

١١١٨ أرم + وأما.

١١١٩ التلويح للتفتازاني، ١/٣٥٥.

١١٢٠ م: ينتقل.

١١٢١ ر - انتقل الذهن منه إلى ذلك فكأنه قيل بمعنى استحقاق الثواب.

١١٢٢ أ: تغير.

١١٢٣ ع - فهو.

١١٢٤ ر - المتنازع فيه إهـ. | التلويح للتفتازاني، ١/٣٥٦.

١١٢٥ أ - أقول.

١١٢٦ ر: يكون.

١١٢٧ أ - فهو.

١١٢٨ شرح المقاصد للتفتازاني، ٤/٢٩٤.

١١٢٩ أ: المتعلق.

١١٣٠ ر - الخلاف.

[في بعض المسائل المتعلقة بالإيمان والتصديق، والإقرار]

قوله: (يعني ذهب بعضهم إلى أنّ الإقرار باللسان ليس جزءاً^{١١٣١} [من الإيمان]) إهـ. ١١٣٢

[١٨٧ظ]

أقول: وتفصيل الكلام في هذا/المقام أنّ الإيمان في اللّغة هو التصديق مطلقاً، وأمّا في الشرع فاختلف الآراء في تحقيقة، وفي كونه اسماً لفعل القلب فقط أو لفعل^{١١٣٣} اللسان فقط أو لفعلها جميعاً وحدهما أو مع سائر الجوارح، فهذه طرق أربعة.

فعلى الأول: قد يجعل اسماً^{١١٣٤} للتصديق على النبي -عليه السلام- فيما علم مجيئه [به] بالضرورة من الدين؛ أي فيما اشتهر كونه من الدين حتى يعلمه^{١١٣٥} العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال، كوحدة الصانع،^{١١٣٦} ووجوب^{١١٣٧} الصلاة، ويكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً، والتفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة مثلاً عند ملاحظته كان كافراً، وقولنا: «فيما علم بالضرورة مجيئه» ليخرج ما لا يعلم بالضرورة أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- جاء به، كالاتجاهيات؛ فلذا لا يكفر منكر الاجتهاديات إلا ما أجمعوا عليه، وهذا مذهب الشيخ، وأكثر الأئمة كالقاضي^{١١٣٨} والأستاذ،^{١١٣٩} ووافقهم على ذلك الصالح^{١١٤٠}، وابن الرواندي^{١١٤١} من المعتزلة.

١١٣١ ع - إلى أنّ الإقرار باللسان ليس جزءاً.

١١٣٢ التلويع للفتاوي، ١/٣٥٩.

١١٣٣ ر: ولنفل.

١١٣٤ أ - اسما.

١١٣٥ أ ر: يعلم.

١١٣٦ أ ر + في.

١١٣٧ أ ر: وجوب.

١١٣٨ القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القسم، المعروف بالباقلاني البصري (ت. ٤٠٣هـ/١٠١٣م): وليد البصرة وساكن بغداد، المتكلم على مذهب الأشعري، وصنّف الكثيرة في علم الكلام وغيره وكان في الكلام أوحده زمانه وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، من تصانيفه: «التمهيد في الرد على الملاحدة»، و«إعجاز القرآن»، «الإيضاح في أسباب الخلاف». دُفن ببغداد. انظر: تاريخ بغداد للخليفة البغدادي، ٥/٣٧٩.

١١٣٩ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرائيني الأصولي المتكلم البغدادي الشافعي الملقب بـ«ابن الدين» (ت. ٤١٨هـ/١٠٢٧م): أحد المجتهدين في عصره، وصاحب المصنّفات المتداولة، كان شيخ خراسان في زمانه، من شيوخه: عبد الخالق بن أبي روبا، وأبي بكر محمد الشافعي. ومن أشهر تلاميذه: أبو بكر البيهقي، وأبو القاسم القشيري، وأبو الطيب الطبري. ومن أشهر مؤلفاته: «جامع الخلفي في أصول الدين» و«الرد على الملحدين»، و«أدب الجدل»، و«مسائل الدور». انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٧/٣٥٥ - ٣٥٥.

١١٤٠ محمد بن مسلم أبو الحسين الصالح (ت. ٩/٩). من أهل البصرة أحد المتكلمين على مذهب الإرجاء، ورد بغداد حاجباً، واجتمع إليه المتكلمون وأخذوا عنه، وله من المصنّفات لم تصل إلى يومنا كتاب الإدراك الأول وكتاب الإدراك الثاني، ذكره محمد بن إسحق النديم في كتاب الفهرست [الفهرست لابن النديم، ص ٢٧٤]. انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ٥/١٩.

١١٤١ أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد إسحاق الرواندي (ت. ٣٠١هـ/٩١٤م): النسبة إلى قرية رواند الواقعة بين

وقد يُجعل اسماً للمعرفة^{١١٤٢} بالله - تعالى -،^{١١٤٣} وهو مذهب جهم بن صفوان،^{١١٤٤} وقوم تابعه^{١١٤٥} وبما جاءت به^{١١٤٦} الرسل^{١١٤٧} إجمالاً، وهو منقول عن بعض الفقهاء. وفرّقوا بين^{١١٤٨} المعرفة والتصديق تارةً بأنّ التصديق^{١١٤٩} نسبة الصدق إلى المتكلم اختياراً. والعلم قد يخلو عن الاختيار، كما إذا ادّعى^{١١٥٠} النبي النبوة،^{١١٥١} وأظهر المعجزة فوقع في قلبه صدقُهُ ضرورة من غير أن ينسب إليه اختياراً. فإنه لا يُقال في اللغة: «إنّه صدّقه»،^{١١٥٢} فلا يكون إيماناً شرعاً،^{١١٥٣} وتارةً بأنّ العلم والمعرفة كيفية نفسانية أو انفعالية^{١١٥٤} وهو حصول المعنى في القلب، والتصديق القلبيّ ليس كذلك؛ بل هو إيقاع النسبة اختياراً الذي هو^{١١٥٥} كلام النفس، ويُسمّى «عقد القلب»، فالسوفسطائيّ عالم بوجود النهار، وكذا بعض الكفّار بنبوة النبيّ - صلى الله عليه وسلم - لكنهم ليسوا بمصدّقين لغة؛ لأنّهم لا يحكمون اختياراً؛ بل ينكرون.^{١١٥٦} ومن الناس من يكاد يقول: بأنّه اسم بمعنى آخر غير التصديق، والمعرفة هو التسليم إلاّ أنّه يعود بالأخرة إلى التصديق.

إصفهان وكاشان في فارس. المتكلم من أهل مرو الروذ، سكن بغداد، وكان معتزلياً، ثم تزندق. وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم. وله من مصنفات عدّة منها: «كتاب فضيحة المعتزل»، و«كتاب التاج»، و«كتاب الزمرد» وغير ذلك. تُوفّي سنة خمس وأربعين ومئتين برحبة مالك بن طوق التغلبيّ، وقيل: ببغداد. انظر: الفهرست لابن النديم، ص ٢١٦-٢١٧؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٤/٦٦٢-٦٦١؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، ١/٩٤-٩٥.

١١٤٢ ع + فقوم.

١١٤٣ أ م - تعالى؛ ر: فقوم تابعه.

١١٤٤ أبو محرز جهم بن صفوان السمرقندي الترمذي (ت. ١٢٨ هـ / ٧٤٥ م) رأس الجهميّة، وُلد ونشأ في الكوفة. كان حادّ الذكاء قوي الحجّة ذا دأبٍ وفطنةٍ وفكرٍ وجدالٍ، صَحِب الجعد بن درهم بعد قدومه إلى الكوفة وتأثر بتعاليمه، وبعد مقتل الجعد حمل لواء المعطلة من بعده إلى أن نفي إلى ترمذ في خراسان. سير أعلام النبلاء للذهبي، ٢/٢٦٦.

١١٤٥ أ: تالله؛ م: بالله.

١١٤٦ أ ر - به.

١١٤٧ ر: الرسول.

١١٤٨ أ ر - بين.

١١٤٩ م: للتصديق.

١١٥٠ ر: أو عن.

١١٥١ م - النبوة.

١١٥٢ ر - اللغة.

١١٥٣ ر: شرعياً.

١١٥٤ م: انفعالية.

١١٥٥ ر - هو.

١١٥٦ م: ينكرونه.

وعلى الثاني: هو أن يجعل اسمًا لفعل اللسان فقط؛ أعني: الإقرار لجميع ما جاء به النبي -عليه السلام-. قد يُشترط معرفة القلب حتى لا يكون الإقرار بدونها إيمانًا،^{١١٥٧} وإليه ذهب الرقاشي^{١١٥٨} زاعمًا / أن المعرفة ضرورية توجد لا محالة، فلا يُجعل من الإيمان [١٨٨] لكونه اسمًا لفعل مكتسب لا ضروري، ويلزمه أن لا يُكَلَّف بالإيمان من خلا عن المعرفة؛ لأنَّ التكليف^{١١٥٩} بالمعرفة محال عنده لكونها ضرورية على زعمه^{١١٦٠} فيكون^{١١٦١} التكليف بالإقرار في حال المعرفة الذي هو الإيمان على مذهبه محالاً أيضًا بالنسبة إلى من خلا عن المعرفة.

وأما التكليف بالإيمان^{١١٦٢} بالنسبة إلى العارف تكليفٌ بالإقرار الذي هو اختياري، وقد يُشترط التصديق أيضًا، وإليه ذهب القطان،^{١١٦٣} وصرَّح بأنَّ الإقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون إيمانًا، وعند اقترانهما يكون الإيمان هو الإقرار فقط لا غير،^{١١٦٤} وقد لا يُشترط شيء منهما، وإليه ذهب الكرامية^{١١٦٥} حتى قالوا: إنَّ^{١١٦٦} من أنكر بالقلب، وأقر باللسان يكون مؤمنًا إلا

١١٥٧ أر: إيمان.

١١٥٨ أبو عيسى الفضل بن عيسى بن أبيان الرقاشي (ت. نحو ١٤٠هـ/٧٥٧م). واعظ، من أهل البصرة. كان من أخطب الناس، متكلمًا قاضًا مجيدًا، وهو رئيس طائفة من المعتزلة تنسب إليه، وكان قدرًا ضعيف الحديث، سجعًا في قصصه. الأعلام للزركلي، ١٥١/٥.

١١٥٩ التكليف: «إلزام الكلفة على المخاطب». التعريفات للجرجاني، ص ٩٠.

١١٦٠ م - على زعمه.

١١٦١ أر: ليكون.

١١٦٢ أ - من خلا عن المعرفة لأنَّ التكليف بالمعرفة مح عنده لكونها ضرورية على زعمه ليكون التكليف بالإقرار في حال المعرفة الذي هو الإيمان على مذهبه محالاً أيضًا بالنسبة إلى من خلا عن المعرفة وأما التكليف بالإيمان.

١١٦٣ أبو سعيد يحيى بن سعيد بن فروخ القطان التميمي البصري (ت. ١٩٨هـ/٨١٣م). هو من حفاظ الحديث، يعدُّ من الثقات والحجة. وهو من أقران مالك وشعبة من أهل البصرة كان يفتي بقول أبي حنيفة. ولم يعرف له تأليف إلا ما في كشف الظنون من أن له كتاب المغازي. انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي، ١/٢١٨؛ وتاريخ بغداد لخطيب البغدادي، ١٦/٢١٣.

١١٦٤ م ع - لا غير.

١١٦٥ الكرامية: وهي فرقة كلامية ظهرت في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، هم أصحاب محمد بن كرام السجستاني. يزعمون أنَّ الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن يكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيمانًا. وزعموا أنَّ المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله كانوا مؤمنين على الحقيقة. وزعموا أنَّ الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان. وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشر فرقة. وأصولها ستة: العابدية والنونية والزينية والإسحاقية والواحدية وأقربهم الهيصمية، ولكل واحدة منهم رأي. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ٢/١٠٧-١٠٩؛ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري، ص ١٤١.

١١٦٦ م - ان.

أنّه يستحقّ الخلود في النار، ومن لم يقرّ باللسان، وصدّق بالقلب لم يستحقّ الجنّة، فإذا تأملتَ علمتَ أن ليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير خلافٍ وفيما يرجع إلى الأحكام.

وعلى الثالث: وهو أن يكون اسمًا^{١١٦٧} لفعل القلب^{١١٦٨} واللسان جميعًا، وهو منقول عن أبي حنيفة - رحمه الله - فهو اسم للتصديق المذكور^{١١٦٩} مع الإقرار، فعلى هذا من صدّق بقلبه، ولم يكن له إقرار باللسان في عمره مرّة لا يكون مؤمنًا عنده،^{١١٧٠} ولا يستحقّ دخول الجنّة، ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما إذا جعل اسمًا للتصديق فقط. فإنّ الإقرار مجرد شرط لإجراء^{١١٧١} الأحكام في الدنيا، ولا يخفى أنّ الإقرار لهذا الغرض لا بدّ أن يكون على وجه الإعلان والإظهار على الإمام وغيره من أهل الإسلام بخلاف ما إذا^{١١٧٢} كان لإتمام الإيمان على ما هو مقتضى مذهب أبي حنيفة - رحمه الله - فإنّه يكفي مجرد التكلم، وإن لم يظهر على غيره تمّ الخلاف فيما إذا كان قادرًا أو ترك التكلم لا على وجه الإيماء أو^{١١٧٣} العاجز، كالأخرس مؤمن وفاقًا، والمُصرّر على عدم الإقرار مع المطالبة به كافر وفاقًا لكون ذلك من أمارات عدم التصديق.

وأما على الرابع: فهو أن يكون الإيمان اسمًا لفعل القلب واللسان وسائر الجوارح. فقد يُجعل تارك العمل خارجًا عن الإيمان داخلًا في الكفر، وإليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه، وهو القول بـ«المنزلة بين المنزلتين»^{١١٧٤}، وإليه ذهب المعتزلة إلا أنّهم / اختلفوا في الأعمال: فعند أبي علي،^{١١٧٥}

[١٨٨ظ]

١١٦٧ ر: وهو أنّه جعل اسمًا.

١١٦٨ ر - القلب.

١١٦٩ ر - المذكور.

١١٧٠ ع - عنده، صح هامش.

١١٧١ ر: الأجزاء.

١١٧٢ م ع - إذا.

١١٧٣ م: إذ.

١١٧٤ المنزلة بين المنزلتين: هذه هي إحدى مبادئ اعتقاد المعتزلة. المقصود بها هي منزلة مرتكب الكبيرة؛ يقولون صحاب الكبيرة بين منزلة الكفر ومنزلة الإيمان، فليست منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما. شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٧٩.

١١٧٥ أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي المعتزلي (ت. ٣٠٣هـ/٩١٦م). وهو من أئمّة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة الجبائية. له مقالات وآراء انفراد بها في المذهب اشتهر في البصرة. أخذ عن أبي يعقوب بن عبد الله البصري الشحام، أخذ عنه ابنه أبو هاشم عبد السلام والشيخ أبو الحسن الأشعري. ومات في جبّ، ودفن هناك - وجبّ من قرى البصرة - . له تفسير حافل مطول ردّ عليه الأشعري. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص ١٨، ٨٠-٨٥، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠١؛ الوافي بالوفيات للصفدي، ٥٥/٤.

وأبي هاشم^{١١٧٦} فعل الواجبات، وترك المحظورات، وعند أبي الهذيل^{١١٧٧} وعبد الجبار^{١١٧٨} فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة.^{١١٧٩}

قال الشارح في شرح المقاصد: «إن الخروج عن الإيمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ممّا لا ينبغي أن يكون مذهباً لعاقلي»^{١١٨٠} لأنّ المعنى المندوب ما يُثاب على فعله، ولا يُعاقب على تركه، فكيف يكون سبباً لحرمان الجنة ودخول النار؟

أقول: يجوز أن يكون سبب حرمان الجنة، ودخول النار عند القائلين بهذا المذهب هو الخروج عن الإيمان والدخول في «المنزلة بين المنزلتين» بسبب ارتكاب الكبيرة التي لم يتب عنها على ما دلّ عليه ما نقل عنهم في الكتب الكلامية لا مجرد الخروج عنه، والدخول فيها

١١٧٦ أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام ابن خالد بن حمران الجبائي المعتزلي (ت. ٣٠٣هـ/٩١٦م). وهو ابن أبي علي الجبائي - وهو من شيوخ المعتزلة - وكان من البارعين في علم الكلام والمناظرة ويعدّ من كبار المعتزلة، وأخذ العلم عن أبيه. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سميت «الهشمية» نسبة إلى كنيته «أبي هاشم»، وله مصنفات: الشامل في الفقه، وتذكرة العالم والعدة في أصول الفقه، وكتاب النهي عن المنكر، وكتاب التعديل والتجوز، وكتاب الاجتهاد. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص ٨٠-٨٥، ٩٧، ٩٨، ٩٩؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٥/٦٣؛ الوافي بالوفيات للصفدي، ٤/٥٥.

١١٧٧ أبو الهذيل محمّد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبديّ البصريّ المعروف بالعلّاف (ت. ٢٣٥هـ/٨٥٠م): وُلد في البصرة، وتوفّي في أوّل خلافة المتوكّل بسامراً. أخذ عنه كبار علماء المعتزلة: مثل إبراهيم بن سيّار، وكان حسن الجدل، قويّ الحجة، وله كتب كثيرة لم تصل إلى يومنا. ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام. اشتهر أتباعه بـ«الهُذَيْليّة» وهي الفرقة الثانية بعد «الواصليّة» من فرق المعتزلة، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، عن واصل بن عطاء. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص ٤٤-٤٩؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٠/٥٤٢؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، ٤/٢٦٥؛ قال ابن النديم فيه: «المتكلم، كان شيخ البصريّين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم وهو صاحب مقالاتهم في مذهبهم ومجالس ومناظرات». الفهرست لابن النديم، ص ٢٠٩.

١١٧٨ أبو الحسن قاضي القضاة عبد الجبار ابن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمذانيّ (ت. ٤١٥هـ/١٠٢٥م). وهو قاض، أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولي القضاء بالري، ومات فيها. وبعد من كبار فقهاء الشافعية. سمع من: علي بن إبراهيم بن سلمة القطان، ومن عبد الله بن جعفر بن فارس بأصبهان، ومن الزبير بن عبد الواحد الحافظ. له تصانيف كثيرة منها: تنزيه القرآن عن المطاعن، والأملّي والمجموع في المحيط بالكليف، وشرح الأصول الخمسة، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، وتصانيف كثيرة منها: انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص ٧، ١١٢-١١٣، ١١٦-١١٩؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٧/٢٤٤.

١١٧٩ قد أخذ المؤلف هذه عبارته من شرح المقاصد بتصرف قليل: من هنا «وأما في الشرع فاختلف الآراء في تحقيقه، وفي كونه اسمًا لفعل القلب فقط...» إلى هنا «... فعل الواجبات، وترك المحظورات، وعند أبي الهذيل، وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة». شرح المقاصد للفتازاني، ٥/١٧٦-١٨٠.

١١٨٠ انتهى الاقتباس من شرح المقاصد في هنا. شرح المقاصد للفتازاني، ٥/١٧٦-١٨٠.

أعمّ من أن^{١١٨١} يكون بسبب ارتكاب الكبيرة أو ترك المندوب، وهذا ليس أبعد من مذهب الكراميّة القائلين: بأنّ مَنْ أضمّر الكفر، وأظهر الإيمان^{١١٨٢} يكون مؤمناً في نفس الأمر، ولكن يستحقّ الخلود في النار، وقد لا يُجعل تارك العمل خارجاً عن الإيمان؛ بل يقطع بدخول الجنّة، وعدم خلوده في النار، وهو مذهب أكثر السلف، وجميع أئمة الحديث، وكثير من المتكلمين، والمحكيّ عن مالك^{١١٨٣} والشافعي^{١١٨٤} والأوزاعي^{١١٨٥}، وعليه إشكال ظاهر وهو: أنّه كيف لا ينتفي الشيء [أعني: الإيمان] مع انتفاء رُكنه؛ أعني: الأعمال، وكيف يدخل الجنّة مَنْ لم يتّصف بما جعل اسماً للإيمان؟^{١١٨٦}

وجوابه: أن الإيمان يُطلق على ما هو الأصل والأساس في دخول الجنّة وهو التصديق، وحدّه أو^{١١٨٧} مع الإقرار، وعلى ما هو الكامل المنجّي بلا خلاف وهو التصديق مع الإقرار والعمل،^{١١٨٨} وموضع الخلاف أنّ مطلق الاسم للأوّل أم للثاني؟

١١٨١ أر - أن.

١١٨٢ أ: من أظهر الإيمان وأضمّر الكفر.

١١٨٣ أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحيّ الحميري المدني. (ت. ١٧٩ هـ / ٧٩٥ م). فقيه ومحدّث، زيعد من الأئمة الأربعة، وهو صاحب المذهب المالكي في الفقه. اشتهر بعلمه الغزير وقوة حفظه للحديث النبوي وتبنيّه فيه، ويُعدّ كتابه الموطأ من أوائل كتب الحديث النبوي وأشهرها وأصحّها، وُلد الإمام مالك بالمدينة المنورة سنة ٩٣ هـ، ونشأ هناك ابن هرمة، نافع مولى ابن عمر وابن شهاب الزهري، مات في المدينة ودُفن في البقيع. انظر: الطبقات لابن السعد، ٤٣٣-٤٤٤.

١١٨٤ أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعيّ المطلبيّ القرشيّ (ت. ٢٠٤ هـ / ٨٢٠ م). وهو من الأئمة الأربعة، وُلد الشافعيّ بغزّة. وهو صاحب المذهب الشافعيّ، ويعدّ مؤسس علم أصول الفقه، وهو عالم في علم التفسير، وعلم الحديث، وقد ولي القضاء، وكان فصيحاً شاعراً، ورحلاً مسافراً. وانتقلت به أمه إلى مكة وعمره سنتان، وهاجر الشافعيّ إلى المدينة المنورة طلباً للعلم عند الإمام مالك بن أنس، ثم ارتحل إلى اليمن وعمل فيها، ثم ارتحل إلى بغداد، فطلب العلم فيها عند القاضي محمّد بن الحسن الشيبانيّ، وأخذ يدرس المذهب الحنفيّ، وبذلك اجتمع له فقه الحجاز - يعني: المذهب المالكي - وفقه العراق - يعني: المذهب الحنفي - وسافر إلى أيضاً مصر، وتوفي في مصر. وله كتب منها: الرسالة، والأم، والإملاء. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ص ٧٢، ١٠٠-١٠٢؛ الوافي بالوفيات للصفدي، ١٧١/٢-١٨١.

١١٨٥ أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يحويد الأوزاعيّ (ت. ١٥٧ هـ / ٧٧٤ م). وهو من قبيلة الأوزاع، ويعدّ إمام الديار الشاميّة في الفقه والزهدي، وأحد الكتاب المترسلين. ولد في بعلبك، ونشأ في البقاع، وسكن بيروت وتوفي بها. كان ثقةً مأموناً فاضلاً خيراً كثير العلم والحديث والفقه حجّة، روى عن عطاء بن أبي رباح والقاسم ابن مخيمرة انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ١٨/١٢٣؛ الأعلام للزركلي، ٣/٣٢٠.

١١٨٦ قد أخذ المؤلف هذا المقطع من شرح المقاصد بتصرف. انظر: شرح المقاصد للتفتازانيّ، ١٧٩-١٨٠.

١١٨٧ ر - وحدة أو.

١١٨٨ ر - وعلى ما هو الكامل المنجّي بلا خلاف وهو التصديق مع الإقرار والعمل. | وهذه العبارات مأخوذة من شرح المقاصد. وهاتيك تلك العبارات: «أن الإيمان يُطلق على ما هو الأصل والأساس في دخول الجنّة، وهو التصديق

قوله: (وَبِأَنَّ مَنْ أَحَدَثَ الْإِيمَانَ يَوْصَفُ بِهِ^{١١٨٩}) إلخ. ^{١١٩٠}

أقول: يرد عليه أنه لا تبقى^{١١٩١} شرطية الإقرار مطلقاً؛ إذ يجوز أن يكون الشرط مجرد وجود الإقرار سواء كان في الحال أو في الماضي، قال في شرح المواقف:

(لنا) على ما هو المختار عندنا (وجوه^{١١٩٢} الأول: الآيات الدالة على محلّية القلب للإيمان نحو: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [سورة المجادلة، ٥٨/٢٢]، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [سورة الحجرات، ٤٩/١٤]، ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [سورة النحل، ١٦/١٠٦]. الثاني: جاء الإيمان مقروناً بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [سورة البقرة، ٢/٣٠] وهو يدلّ على التغيرات. / وعلى أنّ العمل ليس داخلياً فيه؛ لأنّ الشيء لا يعطف^{١١٩٣} على نفسه، ولا الجزء على كله. (ومنه)؛ أي^{١١٩٤} ومما يدلّ على كونه مقروناً بضدّ العمل الصالح (مفهوم قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [سورة الأنعام، ٦/٨٢]) فإنه يُستفاد منه اجتماع الإيمان^{١١٩٥} بظلم، وإلا لم يكن لنفي اللبس فائدة، ومن المعلوم أنّ الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده، ولا مع ضده جزئه. ^{١١٩٦} فثبت أنّ الإيمان ليس فعل الجوارح، ولا مركّباً منه، فيكون فعل القلب، وذلك^{١١٩٧} إمّا التصديق، وإمّا المعرفة. والثاني: باطل؛ لأنّه خلاف الأصل لاستلزامه النقل. ^{١١٩٨} وقد عرفت بطلانه بما ذكر. ^{١١٩٩}

تمت بعون الله.

وحده، أو مع الإقرار. وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف، وهو التصديق مع الإقرار والعمل. شرح المقاصد للتفتازاني، ١٨٠/٥.

١١٨٩ أ- به.

١١٩٠ التلويح للتفتازاني، ١/٣٦٠.

١١٩١ أ: ينفي.

١١٩٢ أ: وجود.

١١٩٣ ر- لا يعطف.

١١٩٤ ر- أي.

١١٩٥ ر- الإيمان.

١١٩٦ ر: جزء.

١١٩٧ ر- وذلك.

١١٩٨ أ: الفعل.

١١٩٩ نقله المؤلف بتصريف. شرح المواقف للجرجاني، ٨/٣٢٤-٢٢٥.

المراجع

- إخبار العلماء بأخبار الحكماء؛
جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي (ت. ٦٤٦هـ/١٢٤٨م).
تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- الأنساب؛
أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، (ت. ٥٦٢هـ/١١٦٦م).
تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م.
- تاج التراجم؛
أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطُوبغا السوداني الجمالي الحنفي (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م).
تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- التعريفات؛
علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).
تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.
- تاريخ بغداد؛
أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧١م).
تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
- تقويم الأدلة في أصول الفقه؛
أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي (٤٣٠هـ/١٠٣٩م).
دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- تهذيب اللغة؛
أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي (ت. ٣٧٠هـ/٩٨١م).
تحقيق: رزي منير بعلبكي، دار العلم الملايين، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛
محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي (ت. ١٢٠٦هـ/١٧٩٢م).
دار العاصمة، الرياض، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- حاشية ملا خسرو على التلويح؛
ملا خسرو محمد بن فرامر بن علي الحنفي (ت. ٨٨٥هـ/١٤٨٠م).
مكتبة جامعة الملك سعود، السعودية، قسم أصول الفقه، ٢ظ-١٣٥و.
- دستور العلماء جامع العلوم في اصطلاحات الفنون؛
القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمدي نكري (ت. ٤هـ/١٣٥٠م).
اعتناء: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- سنن ابن ماجه؛

- ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت. ٢٧٣هـ / ٨٨٧م).
تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، بيروت ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.
- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛
سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت. ٧٩٣هـ / ١٣٩١م).
- تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
- شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب (ومعه حاشية سعد الدين التفتازاني وحاشية السيد الشريف الجرجاني وعليها حاشية الشيخ حسن الهروي الفناري)؛
أبو الفضل عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي (ت. ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م).
- تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م.
- التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛
عبد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي (ت. ٧٤٧هـ / ١٣٤٦م).
- تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
- طبقات الشافعية؛
تقي الدين ابن قاضي شهبة أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر (ت. ٨٥١هـ / ١٤٤٨م).
- تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، د. ت.
- طبقات المعتزلة؛
أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله (ت. ٠٨٤هـ / ١٤٣٧م).
- تحقيق: سوسنة ديفلد فلزر، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٣٨٠هـ / ١٩٦١م.
- كتاب المواقف؛
عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م).
- تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي؛
عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري (ت. ٧٣٠هـ / ١٣٣٠م).
- تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي؛
عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، (ت. ٧٣٠هـ / ١٣٣٠م).
- المحقق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
- الصحائف الإلهية؛
شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي (ت. ٧٠١هـ / ١٣٠٣م).
- تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان؛
أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي البُستي (ت. ٣٥٤هـ / ٩٦٥م).
- تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

- الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛
أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (ت. ١٣٠٤ هـ / ١٨٨٦ م).
تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، دار السعادة، القاهرة ١٣٢٤ هـ / ١٩٠٦ م.
- فوات الوفيات؛
صلاح الدين محمد بن شاکر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاکر بن هارون بن شاکر الدارانيّ الدمشقيّ (ت. ٧٦٤ هـ / ١٣٦٣).
تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٧٣ هـ / ١٣٩٣ م.
- المحصول في علم الأصول؛
محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت. ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م).
تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.
- المحيط بالتكليف؛
قاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي (ت. ٤١٥ هـ / ١٠٢٥ م).
تحقيق: عمر سيد عزمي، دار المصرية للتحقيق والترجمة، د. ت.
- المستصفي في علم الأصول؛
أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت. ٥٠٥ هـ / ١١١١).
تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م.
- المعتمد في أصول الفقه؛
محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين المعتزلي (ت. ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م).
تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.
- معجم المؤلفين؛
عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (ت. ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧ م).
مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- معجم مقاييس اللغة؛
أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت. ٣٩٥ هـ / ١٠٠٤ م).
المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.
- المغني في أبواب العدل والتوحيد؛
قاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي (ت. ٤١٥ هـ / ١٠٢٥ م).
أشرف على الطبع: طه حسين وأمينة الخولي، دار الكتب - وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٦ م.
- شرح المقاصد؛
سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت. ٧٩٣ هـ / ١٣٩٠ م).
تحقيق: عبد الرحمن عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.
- شرح المواقف؛
أبو الحسن علي بن محمد بن علي السيّد الشريف الجرجانيّ الحنفيّ (ت. ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م).
محمود عمر الدماطي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٣٣ هـ / ٢٠١٢ م.

- ميزان الأصول في نتائج العقول؛
علاء الدين شمس النظر أبوبكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت. ٥٧٥ هـ / ١١٨٠ م).
تحقيق: محمد زكي عبدالنور، مطابع الدوحة الحديثة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م.
- مختار الصحاح؛
محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت. ٦٦٦ هـ / ١٢٦٨ م)
تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م.
- ميزان الأصول في نتائج العقول؛
علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (٥٧٥ هـ / ١١٨٠ م).
تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م.
- الملل والنحل؛
محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت. ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م).
تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين؛
أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت. ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م).
نعيم زرزور، المكتبة العصرية ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.
- نظم العقيان في أعيان الأعيان؛
جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. ٩١١ هـ / ١٥٠٥ م).
المكتبة العلمية، بيروت، د. ت.
- الوافي بالوفيات؛
صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت. ٧٦٤ هـ / ١٣٦٣ م).
تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م.
- المعجم الفلسفي؛
جميل الصليبا.
دار الكتب اللبناني، بيروت ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.

Examination And Critical Edition of “*Ḥāshiyah ‘alā al-Muqaddimāt al-Arba‘a*” of Khatībzādah Muḥyī al-Dīn Efendi

Mustafa BORSBUĞA, Coşkun BORSBUĞA

The study aims to examine the ḥāshiyah called “*Ḥāshiyah ‘alā al-Muqaddimāt al-Arba‘a*”, which belongs to Khatībzādah Muḥyī al-Dīn Efendi (d. 901/1496). In addition, it is aimed to make this ḥāshiyah, which has not been critical edited yet, to be brought to the literature by making a critical editing. In addition to this, the study will also deal with the copies (nusakhs) of the ḥāshiyah, the life of the author and many issues related to the ḥāshiyah.

This *Ḥāshiyah ‘alā al-Muqaddimāt al-Arba‘a* written by Khatībzādah is an annotation (ḥāshiyah) to Taftāzānī’s work of *al-Talvīḥ* which Taftāzānī (d. 792/1390) wrote *al-Talvīḥ* as an annotation to Şadr al-Sharī‘a’s (d. 747/1346) *al-Tankīḥ al-Muqaddimāt al-Arba‘a* ḥāshiyahs, which were handled by the competent scholars of the period as a result of Mahmud the Conqueror’s request and attempt, for the evaluation and comparison of Şa‘d al-Dīn al-Taftāzānī and Şadr al-Sharī‘a al-Thānī through *al-Tavzīḥ* and *al-Talvīḥ* books, have an important place in the tradition of the Ottoman thought.

The annotations written on these prefaces/propositions in question are considered an important source on human actions in terms of both method and content. Because these annotations had a significant impact on the discussion and many subsequent works. In this literature, which examines the issue of ḥusn - qubḥ and human actions as a whole, the psychological and metaphysical foundations of human actions are examined. Şadr al-Sharī‘a, in the first of these four propositions that put forward and explains the two basic meanings of the action as the nature of the action: “infinitive meaning” (*al-ma‘nā al-maṣḍarī*) and the other is “the thing that comes with this infinitive meaning (*alḥāşıl bi-maṣḍar*)” and the determination of the place where these meanings correspond in the beings; in the second preface, the elements on which a possible being depends for its existence, and especially the

processes of existence of actions as a possible being; in the third preface, ik'ā and preference cannot be characterized with existence and non-existence and are states; in the fourth preface, he processes that every choice must be based on a motive, that is, a preferred reason, and therefore, the choice is one of the elements that enable the action to take place.

Khatībzādah's *Hāshiyah 'alā al-Muqaddimāt al-Arba'a*, which is the subject of the study, is also remarkable in many unique ways. Khatībzādah emphasizes Ash'arī (d. 324/935-36) and Ash'arism on the subject. Probably in connection with this, he does not make any reference to or mention the Ḥanafī and Māturīdism schools. Khatībzādah aims to base the Ash'arī School's approach on this issue on the authority names of the Ash'arī School.

In the final analysis, Khatībzādah has a common opinion with Taftāzānī about the four premises. Khatībzādah, like Taftāzānī, argues that the four prefaces can be reduced to two premises. First, the difference between the voluntary and the obligatory acts of man is self-evident, and therefore it is meaningless to prove the obvious. Secondly, the statement of predecessor scholars that "there is neither jabr nor tawfīz" proves that man is a responsible being.

Khatībzādah presents an approach to both human actions and the relationship between God and human in terms of God. According to Khatībzādah, what is required of a person regarding actions is to confess his helplessness before God and to refer everything to his creator. Because man has no other alternative to the greatness of God.

In this case, a person cannot reach the majesty and holiness of God in any way, while he is not aware of even his closest actions. That is why it is impossible for a person to reach the truth of destiny with his mind or thought. Here, the most suitable situation for a human being is to submit to fate, to beg to God by feeling a sense of amazement and disbelief in the face of God's beauty and majesty. In the most general sense, Khatībzādah adopted the *al-jabr al-mutawassıt* of Ash'arism and the four propositions that Şadr al-Sharī'a developed about the occurrence of human actions were not accepted.

Keywords: Kalām, al-Muqaddimāt al-Arba'a, Khatībzādah Muḥyī al-Dīn Effendi, Şa'd al-Dīn al-Taftāzānī, Şadr al-Sharī'a al-Thānī.

Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-efkâr fi reddi'l-enzâr* Adlı Eserinin Hadis İlmi İle İlgili İkinci Bölümünün Tahkiki

Öz: *Nakdu'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr*, Şeyhülislam Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) altı bölümden oluşan ve her birinde on ayrı meseleyi muhakemat usulü ile ele alan eseridir. Alâuddîn Ali b. Musa er-Rûmî'nin (ö. 841/1438) sorular sorduğu ve Siracuddîn b. Saduddîn et-Tevkîrî'nin (ö. 886/1481) cevapladığı toplam altmış konuda Molla Hüsrev hakemlik yapmış ve neticede muhakemat türünün en güzel örneklerinden sayılabilecek bu eser ortaya çıkmıştır. Kur'ân, Hadis, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Arap Dili Belâgâtı ve Mantık ilimlerinin netameli görünen bu konuları, altı fasılda tartışılmıştır. Daha önce dört bölümü tahkik edilmiş olan eserin ikinci bölümü, Peygamberimiz'den gelen bazı rivayetlere tahsis edilmiş; hadisler siyeri nebîye ışık tutan bir analizle incelenmiştir. Eserin geneline hakim olan akıl yürütme formlarına bağlı mantıksal çıkarımları, yoğun dil felsefesini ve nüanslarda hakikati arayan yaklaşım tarzını bu bölümde de görmek mümkündür. Dönemin ulaştığı kültür seviyesini başarılı şekilde yansıtan Molla Hüsrev, ele aldığı konulardaki rivayetleri; dil, mantık ve felsefe üzerinden irdelemiştir. Eser, Molla Hüsrev'in bahsi geçen ilimlere vukûfunu ve ifade gücünü göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Molla Hüsrev, *Nakdu'l-Efkâr*, Muhakemât, Tahkik, Hadis.

A Critical Edition of the Second Chapter in Molla Hüsrev's *Naqd al-afkâr fi radd al-anzâr*

Abstract: This article is a critical edition of the Second chapter of the book *Naqd al-afkâr fi radd al-anzâr* penned by Molla Hüsrev (d. 885/1480). In the book, Sirâj al-dîn b. Said al-dîn al-Tawqîkî (d. 886/1481) answers the questions posed by Alâ al-dîn Ali b. Mûsâ al-Rûmî (d. 841/1438). Molla Hüsrev, acts as a referee from a philosophical and rational point of view on their thoughts regarding subjects. As a good example of the adjudication genre, the book consists of six chapters discussing particular subjects, with ten issues in each, by using the method of adjudication (*muhâkamât*) These subjects include Quran, Hadith (the speeches of the prophet), jurisprudence, juridical methodology, Arabic language and rhetoric and logic. This Second chapter is the historiography of the prophet's life. Four chapters of this book, have been previously edited. It is possible to see the logical inferences depending on the reasoning forms that dominate the work and the intense language philosophy in this section. Molla Hüsrev examined the narrations on the subjects he dealt with through language, logic and philosophy. The book shows Molla Hüsrev's knowledge of these sciences and his eloquence.

Key words: Molla Hüsrev, *Naqd al-afkâr*, al-Muhâkamât, Critical Edition, Hadith.

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, hasan.ucar@selcuk.edu.tr

** Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr ORCID.org/ 0000-0001-6049-6616

ATIF: Uçar, Hasan., Güzel, Mehmet Emin. "Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-efkâr fi reddi'l-enzâr* Adlı Eserinin Hadis İlmi İle İlgili İkinci Bölümünün Tahkiki". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (Aralık/December 2021): 347-404.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article. Geliş Tarihi / Date Received: 14.10.2021 Kabul Tarihi / Date Accepted: 27.12.2021 DOI: 10.5281/zenodo.5803743 ORCID: orcid.org/0000-0003-1995-8414.

Giriş

Muhakemat; daha önce kaleme alınmış olan bir konuya başka bir yazar tarafından yazılan reddiyenin veya problem arz eden sorulara verilen cevapların, bir başka yazar tarafından hakemlenmesidir. Filozofları eleştiren Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfutu'l-felâsife'si* ile filozoflar arasında hakemlik yapan İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eseri bu türün en meşhur örneklerindedir.

Bu makale, Tokat ile Yozgat arasında yer alan Karkın köyünde doğan Şeyhülislam Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) altı bölümden oluşan ve her birinde on ayrı meseleyi muhakemat usulü ile ele alan *Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* isimli eserinin, Efendimiz'in hadislerine ayırdığı ikinci bölümünün edisyon kritiğidir.

Eserde Alâuddîn Ali b. Musa er-Rûmî'nin (ö. 841/1438) sorduğu sorulara Siracuddîn b. Saduddîn al-Tevkî'î¹ (ö. 886/1481) cevap vermiştir. Metinde soru soran “el-mevle'l-bâhıs” cevap veren ise “el-mevle'l-mucîb” olarak isimlendirilmiştir. Molla Hüsrev, metinde kendisinden “fakir” diye bahsetmiş; onların görüşleri üzerinden toplam altmış konuda felsefe ve akıl yürütmenin ağır bastığı bir hakemlik yapmıştır. Hadis-i şerifler üzerinden Efendimiz'in hayatına dair konuların ve hadislerdeki ifadelerin derin analizlerinin ele alındığı ikinci fasıl, özellikle ilk konusundan itibaren tartışmanın dil ve mantık üzerinden yapılacağını göstermektedir. Nitekim bu yapı, daha önce tahkiki yapılmış olan dört fasılda² olduğu gibi mantık ilmine tahsis edilmiş tahkiki devam fasla da hakimdir. Eser, Molla Hüsrev'in bahsi geçen ilimlere vukûfunu göstermesi ve muhakemat türünün bir örneği olması bakımından önemlidir.

1.1. Müellifin Hayatı ve Eserleri

1.1.1. Hayatı

Sivas'ın Karkın köyünde dünyaya gelen³ müellifin asıl adı, Muhammed b. Kerâmûz/Ferâmûz'dür. Müellif, henüz küçük yaşta iken bir Türkmen beyi olan babasının ve-

- 1 Molla Siracuddîn'in ismi ve vefatı hakkındaki farklı görüşler için bkz. Musa Alak, “Molla Hüsrev'in Belagat İlimlerine Dair Haişiyeye Ale'l Mutavvel Adlı Eseri”, *İslami İlimler Dergisi*, 6/2 (2011), 98.
- 2 Eserin birinci faslı Doç. Dr. Mustafa Şen, üçüncü faslı Dr. Anas Almadani, dördüncü faslı Dr. Adil Fadhıl Abed, beşinci faslı Doç. Dr. Hasan Uçar tahkik edilmiş ve çeşitli dergilerde yayımlanmıştır. Altıncı fasılın tahkiki devam etmektedir.
- 3 Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir Arnâvût (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010), 3/219. Bazı kaynaklarda bu köyün, Yozgat-Yerköy

fatından sonra eniştesi Hüsrev Bey'in himayesinde yetiştiğinden önceleri Hüsrev'in kayını, daha sonra Hüsrev namıyla bilinmiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra Edirne'de Şâh Melik ve Halebiyye medreselerinde müderrislik vazifesi ile göreve başlayan müellif, daha sonra Edirne Kadılığı ve kazaskerlik gibi önemli görevlerde bulunmuştur.⁴ Analizci ve interdisipliner bir kişiliğe sahip olan müellif,⁵ Fatih Sultan Mehmet tarafından sevilen ve sayılan bir ilim adamıdır. Fatih'in kendisini dönemin Ebû Hanife'si diye takdim ettiği ve huzurunda cereyan eden ilmi münazaralarda kendisine hakemlik rolü verdiği bilgisi kaynaklarımızda yer almaktadır.⁶

İstanbul'un fethinden sonra İstanbul kadısı Hızır Bey'in (ö. 863/1459) vefatının ardından Fatih Sultan Mehmet tarafından İstanbul'a davet edilmiş; kendisine İstanbul kadılığının yanı sıra Ayasofya müderrisliği görevi de verilmiştir. Fatih ile aralarında geçen bir sorundan dolayı İstanbul'dan ayrılıp Bursa'ya müderrislik görevine gitse de sonrasında Sultan, Molla Hüsrev'in gönlünü alıp onu İstanbul'a getirtmiş ve vefat edinceye kadar burada hizmet etmiştir. Hicri 885 yılında vefat eden müellifin cenazesi Bursa'ya nakledilerek orada inşa ettiği medresesinin avlusunda defnedilmiştir.⁷

Orta boylu, uzun sakallı olduğu belirtilen; güzel huylu ve alçak gönüllüğü ile maruf olan müellifin, kaynaklarda yer alan bilgilere göre sahip olduğu imkanlara rağmen kendi işini kendisi görmeyi tercih etmesi, onun mütevazı kişiliği hakkında bilgi vermektedir.⁸

- civarında yer alan Karkın köyü olduğu bilgisi yer almaktadır. Bk. Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/252.
- 4 Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şakâikü'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-osmaniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1975), 70; Ebû'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi abbâri men zeheb*, thk. Mahmud Arnavût (Dımaşk: Dâru İbn Kesir), 9/512, 513; Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddin ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddin, *el-A'lâm: Kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müsteşrikin* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/328; Koca, "Molla Hüsrev", 30/30/252-254; Hasan Uçar, "Molla Hüsrev'in Nakdü'l-efkâr fi reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 123-26. Hadi Ensar Ceylan, Molla Hüsrev'in bizzat kendisinin babasının adını "Ferâmurz" şeklinde yazdığını ifade etmiştir. Bkz. Hadi Ensar Ceylan, *Molla Hüsrev'in delâlet anlayışı ve fîrû'a yansımaları*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara-2011, s. 10.
 - 5 Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân fi a'yâni'l-a'yân*, thk. Philip Hitti (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1927), 109.
 - 6 Taşköprizâde, *eş-Şakâikü'n-nu'mâniyye*, 71.
 - 7 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/219.
 - 8 Taşköprizâde, *eş-Şakâikü'n-nu'mâniyye*, 71.

1.1.2. Eserleri

Molla Hüsrev, başta fıkıh, fıkıh üsûlü, tefsîr ve dil dilimleri olmak üzere pek çok alanda telif, haşiye ve şerh türünden eser yazmıştır. Kaynaklarda kaydı olan eserleri şunlardır:

- 1- Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsirine yazdığı hâşiyesi.⁹
- 2- Taftazânî'nin belagât ilmine dair *el-Mutavvel* adlı şerhinin giriş bölümlerine yazdığı haşiyesi.¹⁰
- 3- *Gurerü'l-abkâm*: Hanefî fikhına dair telif eseridir. Kendisi bu eserini *Dürrü'l-bükkâm* adında bir eserle şerh etmiştir.¹¹
- 4- *Havâşî şerhi Mevlâna Adudiddin el-Îcî 'alâ muhtasari İbni'l-Hâcib*: İbnü'l-Hâcib'in Muhtasarü'l-müntehâ adlı fıkıh usulüne dair eseri için el-Îcî'nin kaleme aldığı şerh üzerine yazdığı haşiyesidir.¹²
- 5- *Kâşifetü şübühâtü'l-âlâiyye*: Farklı konuları barındıran telif eseridir.¹³
- 6- *Mirkâtü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*: Fıkıh usûlü alanında kaleme aldığı telif eseridir. Müellif bu esere *Mir'âtü'l-usûl* adında bir şerh yazmıştır.¹⁴
- 7- *Müşkilü'l-abkâm*.¹⁵
- 8- Pezdevî'nin fıkıh usûlü alanında kaleme aldığı *Usûlu Pezdevî* adlı eserine yazdığı şerh.¹⁶
- 9- *Risâle fi mesârî'e mine'si'r*.¹⁷
- 10- *Risâle fi beyti'l-mâl ve keyfiyeti tasarrufih ve fi mesârifihî'l-aşere*.¹⁸

9 Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*, thk. Mehmed Şerefettin Yalıtıkaya (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsîl-Arabî), 1/190.

10 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/474, 475.

11 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1199.

12 Ahmed efendi Taşköprizâde, *Mifîâbü's-saade ve misbâbü's-siyâde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/172.

13 İsmail Paşa el Bağdadî, *Hediyetü'l-arifin: Esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsîl-Arabî, 1955), 2/211.

14 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1657.

15 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1695.

16 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/113.

17 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/220.

18 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/851.

- 11- *Risâle fi tefsîri kavlibi te'alâ yevme ye'ti ba'zu ayâti Rabbike*: Risalenin başlığında yer alan ve Mutezilenin ehl-i sünnet aleyhine delil olarak kullandığı âyeti, Molla Hüsrev, ez-Zemahşerî ve el-Beyzâvi tefsirleri bağlamında açıklamıştır.¹⁹
- 12- *Risâle fi'l-velâ'*: Köle hukuku alanında yazılmış bir eserdir. Molla Hüsrev, bu eserde, konuyla ilgili fukahânın görüşlerine yer vermiş katılmadığı hususlarda kendi görüşlerini belirtmiştir.²⁰
- 13- Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *el-Hâşiyetü's-Şerifiyye* adlı fıkıh usûlüne dair eserine yazdığı haşiyesi.²¹
- 14- Seyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhü'l-akâ'idü'l-adudiyye* adlı eserine yazdığı haşiyeye.²²
- 15- *Şerhü'l-Miftâh*.²³
- 16- Taftazânî'nin *et-Telvîh fi keşfi hakâiki't-Tenkîh* adlı eserine yazdığı haşiyeye.²⁴

1.2. Eserin Konusu ve Müellife Aidiyeti

1.2.1. Eserin Konusu (Genel)

Eserin yazılış amacı, müellifin mukaddimede belirttiği üzere, Alâuddîn Ali b. Musa er-Rûmî'nin *en-Nikât ve'l-es'ile* risalesi ile Molla Siracuddîn'in *Kâtîşifetü's-şübubâti'l-Alâiyye* adlı eseri arasında farklı konularda cereyan eden soru-cevap diyalektiğine hakemlik yapmaktır.²⁵ Bu hakemlikte müellif, bazen bâhis tarafın sorularını bazen de mücîb tarafın cevabını yersiz veya yetersiz görmüş; kimin görüşüne katıldığını açıkça ifade ederek kendi görüşünü de beyan etmiş; yer yer onların düşüncelerinin haricinde bir çözüme de işaret etmiştir.²⁶

19 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/855.

20 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/899.

21 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1857.

22 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1144.

23 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/220. Bağdadi bu eseri *Şerbu Telhîsil-Miftâh* adıyla kaydetmiştir. bk. Bağdadi, *Hediyetü'l-arifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, 2/211.

24 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/497.

25 Eserlerin el yazmaları hakkında bilgi için bkz. Alak, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair Haişiyeye Ale'l Mutavvel Adlı Eseri", 97.

26 Bk. Uçar, "Molla Hüsrev'in Nakdül-efkâr fi reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki", 128.

Alâuddîn er-Rûmî, eserin isminden ve yazmanın Sultan II. Murad'a ithâf ettiği baş kısmından anlaşıldığı üzere nükteli konularda meydan okurcasına *Keşşâf*'tan, *Hidaye*'den, *Miftah* ve *Adudiyye* şerhlerinden ve bu eserlerdeki bazı konulara yönelik itirazlardan akıl yürütme esaslı derlediği sorularla gerçek alimleri ve ilimlerini seraba benzettiği alimgeçinen insanları ayırt edeceğini ifade etmektedir.²⁷

Eser mukaddime, altı bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Farklı ilim dallarına tahsis edilen bölümlerin her biri on başlığa ayrılmıştır. Eserin birinci bölümünde Kur'ân ve tefsir, ikinci bölümünde hadis ve nübüvvet, üçüncü bölümünde fıkıh, dördüncü bölümünde ilmi usûl, beşinci bölümünde belagât, altıncı bölümünde ise mantık ilmine dair konular tartışılmıştır.

1.2.2. Eserin Konusu (Tahkik Edilen Bölüm)

Eserin hadislerle ilgili konulara tahsis edilmiş olan ikinci bölümü, diğer bölümlerde olduğu gibi on başlığa ayrılmış; bu başlıkların çoğunda usule dair meselelere değinilmiştir. Yer yer hadis usulü perspektifiyle tartışılan bu konularda münazara ilminin yöntemleri kullanılmış, *babs*, *babis*, *mucib*, *iddia*, *hasm*, *delil*, *menç*, *îrâd*, *takrir* vb. diyalektik terimlerine sıklıkla yer verilmiştir. Eserin bu bölümünde ele alınan hadisler ve etrafında cereyan eden tartışmalar incelendiğinde bu hadislerin rastgele seçilmeyip tartışmaya açılan hadis özelinde müellifin haber ile ilgili bir usul konusunu gündeme getirdiği görülmektedir. Eserin içeriği ve Molla Hüsrev'in hakemliği başlıklar üzerinden şu şekilde özetlenebilir:

Birinci bahiste, haberin tanımı üzerinde duran müellif, tanımın "*efrâdını câmi ağyarını mani olması*" gerektiği ilkesinden hareketle haberin tanımında (ما يحتمل) (الصدق والكذب) yer alan kavramları incelemiş; harici karinelerle doğruluğu veya yanlışlığı kati olan haber türlerinin tanım dışında kalabilme ihtimalini sorgulamış ve haricî karinelerden bağımsız olarak mücerred mahiyetleri tasavvur edildiğinde doğru-yanlış ihtimali barındırdıklarından dolayı bunların, haberin tanımı kapsamına girebileceklerini ifade etmiştir.

Müellif, ikinci bahiste Hudeybiye antlaşmasından sonra kurbanların kesilip tıraş olunması²⁸ emrine sahabenin riayet etmemesi çerçevesinde sorulan soruyu ve

27 Ebü'l-Hasen Alâuddîn Ali b. Muslihiddîn Musa b. İbrahim er-Rûmî, *Risâletü'n-Nikât ve'l-Es'ile*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 277), vr. 1b.

28 Bu başlık altında değinilen Hadislerin kaynaklarına, tahkikte yer verilmiştir.

cevabı değerlendirmiştir. Soruda Hz. Peygamberin emrine derhal uymak ile emre ittibâda geç kalmak arasında muhayyerliğin söz konusu olmayacağı, Efendimiz'in emrine uymayanlardan yakınması ile delillendirilmiştir. Peki, herhangi bir şekilde Efendimiz'in ifadesinin nesh olacağını düşünmüş olsalar dahi, sahabenin emre imtisalinin gecikmesi ne ile açıklanabilir?

Bir emir, derhal yerine getirilebilir. Ancak emre ittibâda terâhî de mümkündür. İttibânın derhal olması gerektiğinin vacip olduğunu ifade etmek, terâhinin varlığı ile çalışmaktadır. Bu ilkeden hareketle soruya cevap veren Molla Siracuddîn'e göre, üç defa tekrar edilmesine rağmen sahabenin takındığı bu tavır, öncesinde kendilerine Hz. Peygamber'in verdiği bir habere olan bağlılıkları ile ilgilidir. Kaldı ki Sahabenin daha önce de Efendimiz'in emrine karşı muhtelif duruşları olmuştur. Efendimiz, onlarla istişarelerde bulunmuş; onların kendi görüşünden farklı olan görüşlerini de uygulamıştır. Molla Hüsrev hakem olarak, meselenin istişare boyutuna çekilmesi konusuna katılmamakla birlikte sahabenin, Efendimiz'in Mekke'ye girileceğine dair va'dine odaklanmış olmalarının ve bu va'din o sene olacağına ve nesh olmayacağına inanmalarının, emre imtisalde tehire sebep olduğunu ifade etmiştir.

Üçüncü bahiste, Ramazan'da yapılan umrenin hacca denk olacağı hakkındaki rivayet üzerinden Hz. Peygambere ait haberlerin hakiki anlama hamledilmesi mümkün olmadığında mecazi anlama hamledilmesi gerektiği hükmüne vurgu yapılmıştır. Nitekim bâhise göre sorun, nafilenin sevabının farza denk olamayacağıdır. Mucîb buna çözüm olarak Ramazan'da yapılan umrenin, farz olan değil nafîle olan bir hacca muadil olduğunu ifade etmiştir. Ramazan ayının şerefi, Hac günlerinin şerefine, orucun kıymeti de Hac'taki Arafat vb. mekanlardaki ibadetlerin kıymetine denktir. Ayrıca mucîbe göre meselenin "Zeyd aslandır" ifadesinde olduğu gibi mecazi bir yönü de vardır. Molla Hüsrev ise meseleyi bu son cümleden hareketle ele alır. Zira "lafzın hakiki anlamının imkansızlığı, en yakın mecazi anlamını mümkün kılar" ilkesinden hareketle hakiki anlama hamledilip sevap konusunda tevili yapılan bir meselede mecazi anlam aramak mümkün değildir.

Dördüncü bahiste müellif, Zü'l-yedeyn hadisi üzerinden haberin doğruluğunu veya yanlışlığını belirleyen ölçütü gündeme getirmiştir. Haberin mihenk noktası, vakiya uyup uymaması mı yoksa mütekelimin zannına uyup uymaması mıdır? Zira "Namaz mı kıaldı yoksa siz mi unuttunuz?" sorusuna Efendimiz'in "bunların hiçbiri olmadı" şeklinde cevap vermesi zahiren vakiya uygun değildir. Efendimiz'in yalan söylemesi de mümkün olmadığına göre bu ifadesi nasıl açıklanabilir? Molla

Siracuddîn bu soruya, mukayyed haberlerde ifadenin doğruluğunun ve yanlışlığının tespitinin kayda bağlı olduğunu ifade ederek cevap vermiştir. “Zeyd şu an evde oturmaktadır” cümlesi Zeyd başka bir yerde oturmakta iken yalan, “Zannımca burada on dirhem var” cümlesi ise dokuz dirhem varsa yalan değildir. Efendimiz’in ifadesi de zan ile kayıtlı bir cümle olduğu için bu şekilde değerlendirilmelidir. Molla Hüsrev ise şart cümleleri ile zaman veya mümtenâ lafızlarla mukayyed ifadelerden örnekler vererek mucîbi desteklemiştir. Ayrıca Molla Hüsrev bunun sehiv ile veya Allah’ın unutturması ile olduğu şeklindeki açıklamalara yönelik nüanslara da dikkat çekmiş; lafzın mecaza hamledilesini de *hakiki anlama hamletmek için karine bulunduğundan dolayı mecazın mümkün olmadığını* ifade ederek kabul etmemiştir.

Beşinci bahiste ise Alâuddîn er-Rûmî, iki ayrı haberi vahidden birinin namazın sıhhat şartlarından sayıldığı halde diğerinin sayılmamasını sorgulamıştır. Sıhhat şartlarından sayılan haberi vahid için bir nassı delil getiren Molla Siracuddîn’in verdiği cevabı yetersiz görerek, ona diğer haberi vahid ile ilgili nassı hatırlatan Molla Hüsrev, aslında bu farklılığın Şafi mezhebinde olmadığını ifade etmiş ve bunu, haberi vahiddeki ifadenin içeriğini, nassın tahsis etmesiyle izah etmiştir. Mucîb tarafından meselenin başka bir sorunsalı olan “besmelesiz abdestin olmayacağı” ve “Fatıhasız namazın olmayacağı” rivayetlerindeki aynı ifade kalıplarının farklı hükme bağlanmasını ise Molla Hüsrev asıl ve fer’ arasındaki farka dayandırmıştır.

Altıncı bahiste Efendimiz’in, zahiren ifadenin anlaşılmasını zorlaştıran bir istidlali konu edilmiştir. Molla Siracuddîn, ayet ile yapılan bu istidlaldeki harfi cerin anlamına, başka bir ayetten istidlal ederek bu soruya cevap vermiştir. Hadis üzerine yaptığı ikinci yorum ise hazif konusunun ifadenin anlaşılmasında gözden kaçırılmaması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca ona göre kavramların tam anlaşılmaması, yanlış anlamalara sebep olmaktadır. Molla Hüsrev ise mucîbin kavramlar üzerindeki analizlerine bazı katkılar sunarak “mecaz-ı hazif” ve “mecaz-ı mülâzeme” ile açıklanabilecek olan söz konusu hadis üzerinden, hâssın âmm ifade etmesi için delil aramıştır.

Yedinci bahiste ise sahabenin Efendimiz’e say yapmaya Safa’dan mı yoksa Merve’den mi başlamaları gerektiğini sormaları, bâhis tarafından konu edilmiş; Efendimiz’in ayeti referans göstermesi ve ayetteki “vâv” atfının tertip ifade edip etmediği sorgulanmıştır. Zira Efendimiz’in ayetteki sıralamaya işaret etmesi, harfi cerin tertip ifade ettiğini; sahabenin bu soruyu sorması ise tertip ifade etmediğini göstermektedir. Safa’dan başlanmasının “vâv”dan değil, Efendimiz’in emrinden kaynaklandığını

belirten Molla Siracuddîn'in cevabını uygun bulmayan Molla Hüsrev, verdiği örnek üzerinden haberi vahid ile Kur'ân nassı arasındaki ilişkiyi incelemiş; haberi vahidin delâleti kat'î bir Kur'ân nassıyla çelişme durumunda Kur'ân nassının öncelenmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Sekizinci bahiste ise Efendimiz'in Peygamberlikten önceki ibadeti sorgulanmıştır. Efendimiz, Ehli kitaptan aldığı bilgilere göre ibadet etmişse, ibadet konusunda onlara nasıl güvenmiştir? Kitaba göre ibadet etmişse, tahrif olmuş bir kitaba göre ibadet mümkün müdür? Bu soruda el-Mevle'l-mucîb'in ifadesine yer verilmiştir. Molla Hüsrev ise bu konuda Efendimiz'in keşf yoluyla kendisinden önceki şeriatlara uyararak ibadet ettiğini düşünmektedir.

Dokuzuncu bahiste ise hata ve unutkanlığın Muhammed (sav) ümmetinden kaldırılması ile ilgili olarak kavramsal analizlere ve hükmün varlığı ile kaldırılan hükmün varlığı arasındaki mantıksal çıkarımlara yer verilmiştir. Söz konusu hadis üzerinden haberin, zahiri anlama hamlinin mümkün olmadığı durumlarda mecâzi anlama hamledilmesi gerektiğine, iki farklı mecazi anlama hamletme ihtimali söz konusu olduğunda ise en yakın olana hamledilmesinin doğru olacağına dikkat çekilmiştir.

Onuncu bahiste, el-Mevle'l-bâhis tarafından toprağın kuruduktan sonra temiz sayılacağını ifade eden hadis ile namaz için temizliği emreden ayetler arasındaki zahiri çelişki sorulmuştur. el-Mevle'l-mucîb ise nassın delaleti zannî olduğu için, farklı yorumların olduğuna değinmiştir. Molla Hüsrev de bu minvalde hakemlik yaparken mezhepler arasındaki farklılıklara ve gerekçelerine yer vermiştir.

1.2.3. Eserin Müellife Aidiyeti

Başta Taşköprizâde olmak üzere bazı biyografi ve indeks kaynakları müellife ait eserlerin tamamına yer vermeyip sadece birkaç tanesine yer verdiği için Molla Hüsrev'e ait olduğuna dair kayıtlar sadece Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zünûn*'unda ve Bağdâdî'nin *Hediyetü'l-arifin*'inde yer almaktadır. Nitekim Kâtip Çelebi eserini Molla Hüsrev'a ait olduğunu bilgisini vermekle kalmamış, eserin içeriği ve yazılış nedeni hakkında da bilgi vermiştir.²⁹ Aynı şekilde Bağdâdî de eseri kaydetmekle kalmayıp, "pek çok farklı konuya dair soruların cevabını içermektedir" şeklin-

29 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1973.

de eserin içeriği hakkında bilgi vermiştir.³⁰ Öte yandan tahkikte esas alınan Giresun nüshasının v.1/b yüzünde yer alan müellifin kendi el yazısıyla yazılmış olan “هذه أجوبة المولى خسرو عن أسئلة المولى علاء الدين الرومي بخط ملا خسرو رحمهما الله” şeklindeki ifade eserin müellife aidiyetini pekiştirmektedir. Ayrıca bu nüshadaki yazı stili ile müellifin Topkapı Sarayı 1032 numarada kayıtlı olan bir risalesi ve Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi koleksiyonu 918 numarada kayıtlı *Gurerü'l-abkâm* eserinin müellif hattı olan nüshasındaki yazının birebir benzerlik arz etmesi, eserin aidiyeti hakkında kuşkuya mahal bırakmamaktadır.³¹

1.3. Eserin Yazma Nüshaları ve Özellikleri

Çalışmada eserin Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan dört farklı yazma nüshası esas alınmıştır:

- 1) (ك) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Giresun koleksiyonu 92 numarada kayıtlı bulunan ve bizzat müellif tarafından yazılan nüshadır. Bu nüsha 63 varaktan ibaret olup sırt bölümünde istinsah tarihi yer almasa da müellif tarafından istinsah edildiği bilgisi yer almaktadır. Nüsha okunaklı bir yazıyla yazılmış olup bazı yerlerinde müellife ait olduğu iddia edilen düzeltme derkenarları yer almaktadır. Eserin (ق) ve (ع) yazmalarında yer alan bilgilerden, müellifin eserini 840 yılında yazdığı anlaşılmaktadır. Nüsha üzerinde tarihi süreçte eseri tevarüs etmiş dört farklı kişinin ismi yer almaktadır.
- 2) (ق) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa koleksiyonu 525 numarada kayıtlı bulunan el yazmasıdır. 51 varaktan oluşan bu nüsha 868 yılında İbrahim b. Ömer el-Hanefî adında müstensih tarafından istinsah edilmiştir. Bazı düzeltme derkenarları bulunan bu nüsha, müellifin hayatta olduğu dönemde başkası tarafından okunaklı bir hat ile yazılmış en eski nüshadır.
- 3) (ب) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Efendi Koleksiyonu 2066 numarada kayıtlı nüshadır. Hicri 897 yılında istinsah

30 Bağdadî, *Hediyetü'l-arifin: Esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, 2/211.

31 Uçar, “Molla Hüseyin’in Nakdül-efkâr fî reddi'l-enzâr Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki”, 130.

edilen bu nüsha 88 varaktan oluşmaktadır. Müstensih adı belli olmayan bu nüshada pek çok yazım hatası bulunmaktadır. Üzerinde çok sayıda düzeltme derkenarı bulunan nüshada bir adet vakfiye mührü bulunmaktadır.

- 4) (ع) Nüshası: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Atıf Efendi koleksiyonu 276 numarada kayıtlı nüshadır. Abdurrahman b. Muhammed el-Hüseynî adında bir müstensih tarafından istinsah edilen bu nüsha 56 varaktan oluşmaktadır. Atıf Efendi tarafından 1153 yılında vakfedildiği bilgisi bulunan bu nüshada da yer yer düzeltme derkenarları bulunmaktadır. Yazı stilinin sayfadan sayfaya farklılık göstermesi nüshanın farklı dönemlerde yazıldığı izlenimi uyandırmaktadır.

1.4. Tahkikte İzlenen Yöntem

Tahkikte İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) tahkikli neşir kılavuzunda belirtilen ilkeler takip edilmiştir. Araştırmanın dirâse bölümünde ise İsnad atıf sisteminin güncel ikinci versiyonu esas alınmıştır. Tahkikte takip edilen metot şu şekildedir:

- 1- İnceleme sonucu eserin dört farklı nüshasına ulaşılmış olup bu nüshalar arasında müellif nüshası (ك) esas alınmıştır.
- 2- Müellif nüshası modern imla kurallarına uygun bir şekilde translate edilmiştir.
- 3- Diğer nüshaların okunmasından sonra tespit edilen farklılıklar dipnotta verilmiş, asıl nüshada yazım hatası olsa bile olduğu gibi yazılmış ve bu husus dipnotta belirtilmiştir.
- 4- Asıl nüshada yer alan, “نع”, “صلعم”, “رح”, “عس” vb. kısaltmalar metinde, “تعالى”, “صلی الله علیه وسلم”, “رحمه الله”, “عليه السلام” şeklinde orijinal haliyle yazılmıştır.

1.5. Tahkik Nüshalarının Resimleri



Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Koleksiyonu, nr. 92, vr. 14^a-26^a.



2. Tahkikli Metin Neşri

[۱۴و]

/ الفصل الثاني في الأخبار النبوية

[البحث الأول: القول في أن الخبر كل كلام يحتمل الصدق والكذب]

وفيه أبحاث: البحث الأول: في مطلق الخبر. اعلم أن أهل العربية اتفقوا على «أن الخبر محتمل^{٣٢} للصدق^{٣٣} والكذب^{٣٤}». وهذا الكلام يجوز أن يكون خيرا، ولا يمنع هذا الجواز إلا مكابر، وعلى تقدير كونه خيرا يلزم أن يكون محتملا للصدق والكذب، واحتماله يدفع لزوم الاحتمال. وما ذكر في^{٣٥} كتب المنطق لا يصلح^{٣٦} جوابا لهذا من أن الاحتمال نظرا إلى مجرد مفهومه مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات؛ لأن الاحتمال لازم لذلك المفهوم المجرد عن الخصوصيات،^{٣٧} فلزومه ينافي^{٣٨} الاحتمال، فما وجهه؟

[۱۴ظ]

/ أجاب المولى المجيب^{٣٩} بجواب صواب حيث قال: إن قولنا: «الخبر محتمل للصدق والكذب»^{٤٠} فرد من أفراد مطلق الخبر، فله اعتباران: اعتباره من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصيته كونه خيرا جزئيا، واعتباره من حيث عروض هذا المفهوم له. فثبوت الاحتمال له بالاعتبار الثاني^{٤١} لا ينافي^{٤٢} الاحتمال بالاعتبار الأول^{٤٣}. وهذا كما

٣٢ - ب - محتمل.

٣٣ - ق: الصدق.

٣٤ - عقود الجمان في علم المعاني والبيان للسيوطي، ص ٣٢.

٣٥ - ع - ذكر في، صح هامش.

٣٦ - ق ب: يصح.

٣٧ - ق - لأن الاحتمال لازم لذلك المفهوم المجرد عن الخصوصيات.

٣٨ - ق ب + لزوم.

٣٩ - ق، ب، ع + عنه.

٤٠ - لمعلومات كافية انظر: أساليب بلاغية لأحمد مطلوب، ص ٨٩.

٤١ - ب: الأول.

٤٢ - ق + لزوم.

٤٣ - ب - لا ينافي الاحتمال بالاعتبار الأول.

أنَّ اللّاممكن التصور من جملة الكليات الفرضية المتصورة، ولم يلزم من كونه متصورًا اجتماع النقيضين؛ لأن كونه لا ممكن التصور باعتبار ذاته، وكونه متصورًا^{٤٤} باعتبار توجه الذهن إليه. وتلخيصه: إن الاحتمال^{٤٥} العارض لسائر الأخبار الجزئية، لازم لها نظرا إلى مفهوماتها المجردة عن الخصوصيات، والاحتمال العارض لهذا الخبر خاصة؛ أعني: قولنا: «الخبر محتمل للصدق والكذب» لازم أيضا بالنظر إلى مفهومه المجرد عن الخصوصيات من حيث هو خبر.

ثم قال: ^{٤٦} وعلى تعريف الخبر إيراد مشهور، حاصله: إن المراد باحتمال^{٤٧} الصدق والكذب، إما الإمكان الخاص أو العام. لا سبيل إلى الأول؛ لأن من الأخبار ما هو من القضايا الضرورية، مثل: «الإنسان^{٤٨} حيوان» مثلاً، ولأن من شأن المعرفة أن يصدق على كل فرد من أفراد المعرف، ولا شيء من الخبر يصدق عليه أنه يمكن أن يكون صادقاً وكاذباً بهذا المعنى؛ لأن كل فرد منه إما صادق فلا يحتمل الكذب، وإما كاذب فلا يحتمل^{٤٩} الصدق، ولا سبيل إلى الثاني أيضاً. لأن الاحتمال حينئذ يكون زائداً أو^{٥٠} يكفي أن يقال: «ما صدق أو ما كذب.» إن كان «الواو» الواصلة بمعنى «أو» الفاصلة وإن^{٥١} كان الواو على معناه يكون الإمكان العام في جانب الصدق بمعنى سلب ضرورة الكذب، وفي جانب الكذب بمعنى سلب ضرورة الصدق؛ فيعود النقض بالقضايا الضرورية.

فأجابوا عنه: بأن المراد بالاحتمال هو التجويز الذهني، وهو غير الإمكانين، لأنهما^{٥٢} بالنظر إلى الخارج، وهذا بالنظر^{٥٣} إلى الذهن، وأوضحوه بأن مفهوم الخبر من حيث هو مجرد عن الخصوصيات يكون محتملاً لهما، بحيث لا يمتنع في العقل أن يكون صادقاً وكاذباً من تلك

٤٤ - اجتماع النقيضين لأن كونه لا ممكن التصور باعتبار ذاته وكونه متصوراً.

٤٥ - ق: الاعتبار.

٤٦ - ق، ب، ع: ثم قال المولى المجيب.

٤٧ - ق: الاحتمال.

٤٨ - ب + من.

٤٩ - ب - فلا يحتمل الكذب، وإما كاذب فلا يحتمل، صح هامش.

٥٠ - ب: إذ.

٥١ - ع: فإن.

٥٢ - ع: لأنها.

٥٣ - ب - إلى الخارج، وهذا بالنظر إلى الذهن.

الحيثية والقضايا المتعينة^{٥٤} فيها الصدق، إما لضرورتها^{٥٥} أو لملاحظة الخارج فيها، وكذا المتعينة فيها الكذب بأحد هذين الاعتبارين، لا يرد علينا نقضا/ لأنها على تقدير تجريدها عن خصوصية كونها ضرورية، وعن خصوصية القرائن الخارجية لا يمتنع^{٥٦} في العقل كل منهما، وأورد على هذا النقض بالقضية الأولية التي لا يتوقف الحكم بوقوع نسبتها على شيء غير تصور طرفيها نحو: «الكلُّ أعظمُّ من الجزء»^{٥٧}، وأجيب بأنها أيضًا محتملة لهما^{٥٨} من حيث أنها حكم بمفهوم ما لمفهوم ما^{٥٩}، وحاصل هذا الجواب أن الاحتمال ثابتٌ بالنظر إلى الماهية^{٦٠} المجردة للخبر دونَ الماهية المخلوطة، ففي القضية الأولية إنما تعين الصدق بالنظر إلى ماهيته^{٦١} المخلوطة دونَ المجردة المرادة في تعريف الخبر.

وأنا أقول: من المعلوم أن المأخوذَ في التعريفات هو المفهومات الكلية «المأخوذة لا بشرط شيء»^{٦٢}، لا المأخوذة بشرط لا شيء، وكذا المعرف هي الماهية المطلقة المأخوذة^{٦٣} لا بشرط شيء؛ فإذا قلنا: «الخبر ما يحتمل^{٦٤} الصدق والكذب» يكون المراد بالمعرف هي^{٦٥} ماهيته^{٦٦} المأخوذة بصفة الإطلاق، لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء. ومن ثمة اشترط المساواة بينه وبينَ المعرف بمعنى أن كل ما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف، وبالعكس. ولزم منه أن يكون التعريف بما يصح حملُه على الماهية المخلوطة؛^{٦٧} لأن الماهية

٥٤ ب: المتعين.

٥٥ ع: لضرورتها.

٥٦ ق، ب: يمتنع.

٥٧ تلخيص المحصل للطوسي، ص ٢٦.

٥٨ ق: لها.

٥٩ ب: لمفهوم بمفهوم ما.

٦٠ ق - الماهية.

٦١ ب: الماهية.

٦٢ شرح المقاصد للتفتازاني، ١/ ٢٣١.

٦٣ ق، ب - المأخوذة.

٦٤ ب: الخبر يحتمل.

٦٥ ق - هي.

٦٦ ب: الماهية.

٦٧ الماهية ثلاثة أقسام: فالقسم الأول هو الماهية بشرط شيء، وتسمى «المخلوطة»، والقسم الثاني هو الماهية بشرط لا، وتسمى «المجردة»، والقسم الثالث هو الماهية لا بشرط، وتسمى «المطلقة» انظر: شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ٢٦-٣٠.

من حيث هي هي^{٦٨}، وهي المأخوذة لا بشرط شيء لا تنافي^{٦٩} المخلوطة، فعلى هذا ظهر أن الإشكال لم يندفع بما قيل: «إن المراد هو احتمال الخبر بمجرد^{٧٠} مفهومه للصدق والكذب» مع قطع النظر عن الخصوصيات؛ فأقصى ما يقال في التقصي عن هذا الإشكال أن نقول: إن الاعتبار في التعريف هو فرض التجرد، بحيث يكون المعنى أن الخبر هو ما لو تجرد^{٧١} عن جميع الخصوصيات لاحتمال الصدق والكذب، أو نقول: المراد بالاحتمال هو الاتصاف، وهو المعنى في قوله^{٧٢} -عليه السلام-: «إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْتَمِلْ خُبثًا.»^{٧٣} أي: لم يتصف بالخبث، ويقرب^{٧٤} منه الحمل المذكور في قوله تعالى: ﴿فَأَبَيْنُ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب، ٧٢/٣٣] ولفظ التحمل^{٧٥} في ألفاظ الفقهاء، حيث يقولون للشهادة تحمل^{٧٦} وأداه، لا يقال على هذا التقدير أيضا، يلزم كون^{٧٧} الواو الواصلة بمعنى أو الفاصلة؛ لأن كل فرد من أفراد الخبر، إنما يتصف بأحدهما، لا بهما؛ لأننا نقول: الواو للجمع المطلق الأعم من المقيّد وغيرها،^{٧٨} وقد يكون معناها الجمع في مطلق الثبوت في نفس الأمر كالواو الداخلة على الجملة، لعطفها على جملة أخرى، كقولك: «ضربت زيدا وأكرمت عمروا» ولكون هذا البحث من المداحض،^{٧٩} / أطبنا فيه^{٨٠} هذا الإطناب، ولخصنا القول فيه بعون الله الملك الوهاب.^{٨١}

[١٥ظ]

- ٦٨ ب: **بجاءه**
- ٦٩ ق، ب: لأنها في.
- ٧٠ ب: المجرد.
- ٧١ ب: هو ما قالوا التجرد.
- ٧٢ ب، ع، ك: قول النبي.
- ٧٣ لم أعثر على لفظه، ولكن وجدت بلفظ: «إذا كان الماء قلتين لم يحتمل خبثا» رواه أبو داود، الطهارة ٣٣؛ الترمذي، الطهارة ٥٠.
- ٧٤ ب: ومما يقرب.
- ٧٥ ب: الحمل.
- ٧٦ ب: يحتمل.
- ٧٧ ك - كون، صح هامش.
- ٧٨ ب، ع، ق: المقارنة والمعية.
- ٧٩ ب + الخافية.
- ٨٠ ب - أطبنا فيه.
- ٨١ ب - الوهاب.

يقول الفقير: الفائدة التي أفادها المولى المجيب بقوله^{٨٢}: وأنا أقول إلى قوله: فأقصى ما يقال من فوائد مولانا سيف الدين الأبهري^{٨٣}، ورده بعض المحققين^{٨٤} بأن المعنى بالاحتمال هو القابلية، والقابلية للأشياء لا تقتضي تحققها،^{٨٥} ولا إمكان اجتماعها؛ لجواز المنافاة بينها، وهذا هو الأقصى في التقصي^{٨٦}. وأما ما أفاده الفاضل المجيب من فرض التجرد، فعناية في التعريف بما^{٨٧} لا يفهم من اللفظ. وأما حمل الاحتمال على الاتصاف؛ فيدفعه السؤال المذكور بقوله: لا يقال؛ لأن جوابه لا يرد^{٨٨}؛ لأنه يفضي إلى أن لا يصدق المعرف على بعض أفراد المعرف، كالخبر الجزئي الصادق قطعاً حال اتصافه بالصدق، والخبر الجزئي الكاذب قطعاً حال اتصافه بالكذب، فتدبر.

والعجب أن الفاضل المجيب قد حمل الحديث على ما يحمله الشافعية عليه مخالفاً لما حمّله الحنفية^{٨٩}، قال صاحب الهداية^{٩٠}: أو^{٩١} هو يضعف عن احتمال النجاسة^{٩٢}.

- ٨٢ ب: لقوله.
 ٨٣ كافية سيف الدين أحمد الأبهري (ت. ٨٠٠هـ / ١٣٩٧م). تلمذ على عضد الدين الإيجي، وغيره. صنف حاشية حافلة على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب. انظر لمعلومات كافية: شرح العقائد العضدية للأبهري، ص ١٣-١٥.
 ٨٤ في هامش ق: رده فخر الروم مولانا شمس الدين الفناري، وذكره في فصول البدائع.
 ٨٥ ب: بتحقيقها.
 ٨٦ ق، ب، ع - وهذا هو الأقصى في التقصي. | ق، ب، ع + وليس بشيء لأن القابلية للأشياء. | ق ع + وإن لم يقتض تحقق تلك الأشياء، لكنها تقتضي تحققها، فيبقى النقص بمثل قولنا واجب الوجود موجود.
 ٨٧ ب - بما.
 ٨٨ ق، ب، ع: لا يدفعه.
 ٨٩ ق، ب، ع + عليه.
 ٩٠ الهداية شرح البداية: للإمام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني (ت. ٥٩٣هـ). وهو شرح لمتنه بداية المتدي الذي جمع فيه الجامع الصغير للشيباني، و متن القُدوري، وبقي في تصنيفه ثلاث عشرة سنة، فكان من أهم كتب الحنفية في المذهب، واعتنى جَمُّ غفير من العلماء بشرحه، وتحرير حواشيه، وتخرّج أحاديثه، والكتاب مطبوع متداول. انظر: كشف الظنون لِكاتب جلبي، ٢ / ٢٠٣٢؛ معجم المطبوعات العربية ليوسف بن إِيان، ١٧٣٩ / ٢.
 ٩١ ب: و.

٩٢ ب: النجاسة. | ق، ب، ع + فالصواب أن يقال: إن أراد المعترض بقوله المعرف: هي الماهية، لا بشرط شيء، أن كل معرف كذلك فهم (ع: ممنوع)، كيف وقد صرحوا بأن المعرف قد يكون الماهية بشرط شيء، فكما يجوز ذلك يجوز هذا، وإن أراد أن بعضه كذلك، فمسلم، لكنه لا يفيد، لجواز أن لا يكون المتنازع فيه من ذلك البعض، والتحقيق أن الخواص واللوازم قد يكون للماهية من حيث هي هي، وقد يكون للماهية المجردة فكما يلبس الأولى غيرها ويحتاج إلى المميز المعرف، كذلك يحتاج الثانية إليه، وههنا لما التبس ماهية الخبر

[البحث الثاني: مخالفة الأصحاب على الرغم من قول الرسول ﷺ]

قال المولى الباحث: البحث الثاني: «قال رسول ﷺ في الحديدية بعد الفراغ من كتاب الصلح لأصحابه: قَوْمُوا واحلِقُوا وانحَرُوا، ولم يَقم أحدٌ منهم، وقال رسول الله ﷺ ثانياً: قَوْمُوا واحلِقُوا وانحَرُوا، وقال ذلك ثلاثاً^{٩٣} مراتٍ، ولم يَقم أحدٌ، ولم يلتفت إلى أمره -عليه السلام-، فمَلَّ خاطر رسول الله ﷺ، فدخلَ على أم هانئ رضي الله عنها، وأظهرَ الشكايةَ منهم، وقال: أمرت قومك^{٩٤} ثلاثَ مراتٍ، وقلتُ: قَوْمُوا واحلِقُوا وانحَرُوا، ما اُمْتثلَ أحدٌ، ولم يَقم ولم يلتفت أحدٌ إلى قولِي، فقالت أم هانئ: أخرج يا رسول الله، ولا تلتفت^{٩٥} أحداً منهم، ولا تتكلم^{٩٦}، وانحَر أنت^{٩٧}، واحلِق، فخرج رسول ﷺ، وفعلَ ذلك، ففعل الصحابةُ ذلك^{٩٨} أيضاً من غير تأخير، وكاد أن يقع التقاتلُ بينهم لأجل الخِلاف^{٩٩}».

وقال الكرمانى^{١٠٠} في شرحه للصحیح البخاری: فإن قيل كيف يصح مخالفة أصحاب رسول الله إياه مع عدم جوازها، فأجاب عنه: بأن ذلك ما كان مخالفة^{١٠١} حقيقة؛ بل كانوا ينتظرون

بماهية الإنشاء، وأريد التمييز بينهما، أورد ما يميز الأولى عن الثانية، مع قطع النظر عن حالهما مقترنتين بالخصوصيات، فليأمل.

٩٣ ك، ق، ب، ع: ثلاث.

٩٤ ب: قومي.

٩٥ ب: يلتفت.

٩٦ ب: تكلم.

٩٧ ع - أنت.

٩٨ وفي هامش ب: قوله تعالى: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾، وذلك أن رسول الله ﷺ خرج مع أصحابه إلى مكة للعمرة، فنزل بالحديبية، بقرب مكة والحديبية: اسم بئر، يسمى ذلك الموضع باسم ذلك البئر، فصدّه المشركون عن البيت، وأقام بالحديبية شهراً وصالحه المشركون على أن يرجع من عامه، كما جاء، على أن تخلى له مكة في العام المقبل ثلاثة أيام، وصالحوه على أن لا يكون بينهم قتال إلى عشر سنين، فرجع إلى المدينة، وخرج في العام الثاني، فخاف أصحاب رسول الله أن يقاتلهم المشركون، وكرهوا القتال في الشهر الحرام؛ فنزلت الآية: ﴿قاتلوا في سبيل الله﴾، يعنى في طاعة الله، ﴿الذين يقاتلونكم﴾ يعنى: في الحرام، أو في الشهر الحرام ﴿ولا تعتدوا﴾ بأن تقضوا العهد، وتبدؤوهم بالقتال في الشهر الحرام، أو في الحرم.

٩٩ هناك تغيرات في نقل حديث البخاري، انظر: صحيح البخاري، الشروط في الجهاد، ٣/ ١٩٧ (٢٧٣١).

١٠٠ محمد بن يوسف بن علي بن سعيد، شمس الدين الكرمانى (ت. ٧٨٦هـ - ١٣٨٤م). عالم بالحديث. أصله من كرمان. اشتهر في بغداد، قال ابن حجي: تصدى لنشر العلم ببغداد ثلاثين سنة. وأقام مدة بمكة. وفيها فرغ من تأليف كتابه، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، خمسة وعشرون جزءاً صغيراً. الأعلام للزركلي، ١٥٣/٧.

١٠١ ب + أصحاب رسول الله.

النسخ، حتى يقع المحاربة والمقاتلة مع الكفرة الفجرة، اشتياقا إلى زيارة بيت الله؛ فلما عمل / رسول الله - عليه وسلم -، علموا أن وقت النسخ قد انقضت،^{١٠٢} فعجل كل واحد من الصحابة بالحلقة والنحر.^{١٠٣}

ولنا فيه بحث: وهو أن الانتظار غير جائز مع وجوب العمل بقول رسول الله ﷺ، وعدم جواز الانتظار إلى النسخ، يعني: كيف يجوز الانتظار مع عدم جواز تأخير العمل بالمنسوخ قبل ظهور النسخ، فما وجه هذا التأخير، وعدم المبادرة بامثال أمر رسول الله ﷺ؟!

فإن قيل: يجوز في الأمر التأخير والفور، ويمكن أن يكون تأخيرهم لعلمهم بأن الأمر يجوز تأخيره لعدم وجوب الحمل على الفور، قلنا: لا وجه لهذا الكلام في هذا المقام، لأن تضجر رسول الله ﷺ وإظهار الشكاية لأم هانئ، وتكراره^{١٠٤} الأمر، كلها تدل^{١٠٥} على أن تلك المخالفة ما كانت مبنية على جواز التأخير، فليتأمل!

وقال المولى المجيب: أقول نصرته^{١٠٦} للشارح الكرمانى: إن^{١٠٧} الحمل^{١٠٨} على الصلاح وتحسين الظن بالمسلمين، خصوصاً بالصحابة، مما لا بد منه. فقول الباحث: «بأن الانتظار غير جائز مع وجوب العمل بقول رسول الله ﷺ» إن أراد به أن الانتظار غير جائز مع وجوب العمل^{١٠٩} بقوله - عليه السلام - على الفور، فهو ليس مذهب المحققين. فإنهم قالوا: بأن الأمر يدل على طلب الفعل مطلقاً، فهو ساكت^{١١٠} عن الفور والتراخي، وإن أراد أن الانتظار غير جائز مع وجوب العمل مطلقاً بقوله - عليه السلام -، فلا نسلم. إن وجوب العمل مطلقاً ينافي جواز^{١١١} الانتظار؛ لأن التراخي أحد^{١١٢} محتملي الأمر. فإن قلت: قد قامت قرينة على أنه - عليه السلام -

١٠٢ ق، ب، ع: انقضى.

١٠٣ هناك تغيرات في النقل، انظر: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري للكرمانى، كتاب الشروط، ٤٩/12.

١٠٤ ب: تكرار.

١٠٥ ق، ب، ع: يدل.

١٠٦ ب - نصرته.

١٠٧ ب - إن.

١٠٨ ب + نصرته.

١٠٩ ب - بقول رسول الله ﷺ إن أراد به أن الانتظار غير جائز مع وجوب العمل.

١١٠ ب: ساكنة.

١١١ ب + الإشكالك.

١١٢ ب - أحد.

أَرَادَ الْفَوْرَ وَعَدَمَ الْإِنْتِظَارَ حَيْثُ كَرَّرَ ١١٣ وَأَلْحَ عَلَيْهِمْ، مَعَ إِبْدَاءِ الشَّكَايَةِ عَنْهُمْ لِأَمِّ هَانِيٍّ، لِعَدَمِ مَسَارِعَتِهِمْ لِامْتِثَالِ أَمْرِهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى مَخَالَفَتِهِمْ لَهُ، وَتَرْكِهِمُ الْعَمَلَ الْوَاجِبَ عَلَيْهِمْ؛ ١١٤ قُلْتُ: مِثْلُ هَذِهِ الْمَخَالَفَةِ وَإِظْهَارِ صُورَةِ عَدَمِ الرِّضَا بِصَنِيعِهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -، قَدْ صَدَرَ مِمَّنْ هُوَ مِنْ أَكْبَرِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فَإِنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي صَلْحِ الْحَدِيثِ أَظْهَرَ عَدَمَ الرِّضَا بِالصُّلْحِ، قَائِلًا: «لَا نَعْطِيهِمْ إِلَّا السَّيْفَ، كَيْفَ وَقَدْ وَعَدْنَا» ١١٥ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِدُخُولِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ آمِنِينَ مَحَلِّقِينَ ١١٦، فَأَيُّنَ هَذَا الْوَعْدُ؟ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «فَهَلْ قَالَ النَّبِيُّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - ١١٧ / بَأَنَّ هَذَا الْأَمْرَ يَكُونُ فِي هَذِهِ السَّنَةِ؟» قَالَ: «لَا» قَالَ: «فَلَعَلَّهُ يَكُونُ فِي سَنَةِ أُخْرَى» ثُمَّ نَزَلَ سُورَةُ الْفَتْحِ، فَقَالَ عُمَرُ: «أَفْتَحْ هُوَ؟» قَالَ أَبُو بَكْرٍ: «نَعَمْ» ١١٨

[١٦ظ]

وَكَمَا خَالَفَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي أُسَارَى بَدْرِ رَأْيِهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَرَأْيِ أَبِي بَكْرٍ، حَيْثُ اتَّفَقَا عَلَى الْفِدَاءِ، وَاخْتَارَ عُمَرُ قَتْلَهُمْ، وَكَانَ هُوَ الصُّوَابُ أَوْ ١١٩ الْأَصُوبُ، حَيْثُ نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال، ٨ / ٦٨] فَقَالَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: لَوْ نَزَلَ الْعَذَابُ مِنْ عَرْضِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ لَمَا ١٢٠ نَجَا ١٢١ مِنْهَا إِلَّا عُمَرُ. ١٢٢

وَلَمَّا شَاوَرَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - الْأَنْصَارَ فِي أَنْ يُعْطُوا شَطْرَ ثَمَارِ الْمَدِينَةِ لِلْكَفَّارِ لِأَجْلِ الصَّلْحِ خَالِفُوهُ، وَقَالُوا: كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَا يَتَوَصَّلُونَ ١٢٣ إِلَى ثَمَارِنَا إِلَّا بِبَيْعٍ أَوْ ضِيَاغَةٍ، أَفَحِينَ ١٢٤ أَيُّدُنَا اللَّهُ بِكَ وَبِالْإِسْلَامِ نَعْطِيهِمْ؟! وَاللَّهُ لَا نَعْطِيهِمْ إِلَّا السَّيْفَ. ١٢٥

١١٣ ب + الأمر، صح هامش.

١١٤ ق، ب، ع - عليهم.

١١٥ ك - وعد، صح هامش.

١١٦ ق: مختلفين.

١١٧ ب، ع - عليه السلام.

١١٨ نخب الأفكار لبدر الدين العيني، ١٣ / ٣٩٥.

١١٩ ب: و.

١٢٠ ق: ما.

١٢١ ب - حيث نزل قوله تعالى: ﴿لولا كتاب﴾ لما نجا منها إلا عمر. | ب: حيث نزل العذاب من عرض هذه الشجرة، ما نجى منها إلا عمر.

١٢٢ شرح صحيح البخارى لابن بطال، ٥ / ١٧٥.

١٢٣ ق، ب: يتواصلون.

١٢٤ ق: فحين.

١٢٥ نخب الأفكار لبدر الدين العيني، ١٣ / ٣٩٥.

وبالجملة لما شاهدوا مراراً^{١٢٦} أن النبي -عليه السلام- لا ينتظر الوحي في بعض الأمور،^{١٢٧} خصوصاً في أمر الحرب،^{١٢٨} وأحياناً يعمل بالرأي أو المشاورة. ومذهبننا أيضاً أنه يجوز الخطأ^{١٢٩} في اجتهاده^{١٣٠} -عليه السلام-، كما في اجتهاد غيره، لكن لا يجوز قراره على الخطأ،^{١٣١} رجوا ههنا أيضاً إما^{١٣٢} تبدل رأيه -عليه السلام- أو ظهور الناسخ كي يشفي صدورهم من أهل مكة لمحاربتهم إياهم، لما غاضهم^{١٣٣} من صدّهم عن المسجد الحرام.

هذا، وفيما جرى بين نبينا وبين موسى، على نبينا و-عليه السلام-^{١٣٤} ليلة المعراج في الحديث الصحيح، حين فُرض عليه وعلى أمته خمسون صلاة، فقال موسى -عليه السلام- ما قال مرة بعد أخرى إلى أن انحطّ خمسون إلى خمس،^{١٣٥} دليل واضح على ما قلنا. فهل كان هذا التأخير وهذا الترداد بالتكرار مخالفةً لأمر الله تعالى مع أنه أكد وأحقُّ بأن لا يخالف؟^{١٣٦} فكما لم يكن هذا مخالفة؛ بل طلب تخفيفٍ من الله تعالى، برجاء أن يظهر ناسخ الحكم الأشق، فإن النسخ قبل التمكن من الفعل جائزٌ عندنا، وفائدة المشروع الأول هو عقد^{١٣٧} القلب على ذلك، فكذا فيما نحن فيه، فينبغي أن يحمل تثبُّط الصحابة عن مباشرة ما أمرهم به^{١٣٨} رسول ﷺ على ترجي زوال ما شقَّ^{١٣٩} عليهم من^{١٤٠} كونهم محصرين عن زيارة بيت الله تعالى، مع تصلُّبهم في دينهم وفرط شغفهم بسلِّ السيوف وطعن الرماح على أعداء الله تعالى الكفرة؛ فما أحسن ما قاله الكرمانى!^{١٤١} ولله دره فارسا!

١٢٦ ب: شاهد وأراد.

١٢٧ ب: الأمر.

١٢٨ ب: الغزوات.

١٢٩ ب - وأحياناً يعمل بالرأي أو المشاورة. ومذهبننا أيضاً أنه يجوز الخطأ، صح هامش.

١٣٠ ق: اجتهاد.

١٣١ ق + أيضاً.

١٣٢ ق: إماما.

١٣٣ ق، ب، ع: غاظهم.

١٣٤ ب: عليهما السلام.

١٣٥ يشير المؤلف إلى محاورة النبيين، انظر: صحيح البخاري، بدأ الخلق ٣٢٠٧.

١٣٦ ب - مع أنه أكد وأحقُّ بأن لا يخالف. | ب: مع أنه واقف بأن الخائف.

١٣٧ ب - عقد.

١٣٨ ب - به.

١٣٩ ب: أشق.

١٤٠ ب - من.

١٤١ الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري للكرمانى، كتاب الشروط، ٤٩/١٢.

يقول^{١٤٢} الفقير: فيه بحث؛ أما أولاً: فلأن المولى^{١٤٣} الباحث ليس / بغافل عن مدلول الأمر بقريته سؤاله، فلا وجه للترديد. وأما ثانياً: فلأن قوله: «قلت مثل هذه المخالفة، وإظهار^{١٤٤} عدم الرضا... إلخ» لا يدفع السؤال؛ لأن مثل^{١٤٥} هذه القرينة غير موجودة في شيء من الصور المذكورة. وأما ثالثاً^{١٤٦}: فلأن^{١٤٧} ما جرى بين نبينا وبين موسى، على نبينا و-عليه السلام-، لا يدل على ما ذكره؛ لأن الرجوع الأول ثمة^{١٤٨} استشفاع، والباقي مع كونه استشفاعاً مقارن^{١٤٩} بالقبول، فتدبر! فالصواب أن يقال: ١٥٠ وجه التأخير وعدم المبادرة بالامثال ما ارتكز في قلوبهم من دخولهم مكة في تلك السنة، حين قص رسول الله ﷺ رؤياه عليهم.

قال صاحب الكشاف: «رأى رسول الله ﷺ قبل خروجه إلى الحديبية، كأنه وأصحابه قد دخلوا مكة آمنين وقد حلقوا وقصروا، فقص الرؤيا على أصحابه ففرحوا واستبشروا، وحسبوا أنهم داخلوها في عامهم، وقالوا: إن رؤيا رسول الله حق.»^{١٥١} فكأنهم ظنوا أن رسول الله ﷺ أخبرهم بأنهم سيدخلونها السنة، وقد علموا أن خبره^{١٥٢} -عليه السلام- لا يحتمل النسخ، بخلاف أمره. فلما أمر بعد ذلك الإخبار لاحتوا ذلك الإخبار، فتأخروا عن الامثال رجاء أن يظهر ناسخ هذا الأمر. ثم لما رأوا تحلل النبي -عليه السلام- بالحلق والقصر ظهر لهم أن حكم تلك الرؤيا لم يكن في تلك السنة، فرجعوا عن ذلك الظن^{١٥٣} وبادروا بالامثال والموافقة، فليتأمل! فإن كلام الكرمانى -رحمه الله-، إنما يتم بهذا التدقيق، الحمد لله على التوفيق.

١٤٢ ب: قال.

١٤٣ ق، ب، ع - المولى.

١٤٤ ب: هو إظهار.

١٤٥ ك - مثل، صح هامش؛ ب - مثل.

١٤٦ ب: بالثالث.

١٤٧ ق، ب، ع + فلأن قوله: لما شاهدوا مرارا (ب: مرأ) أن النبي -عليه السلام- لا ينتظر الوحي في بعض الأمور مخالفت للقاعدة المقررة في الأصول. إن النبي عليه السلام مأمور بانتظار الوحي وهو شرط لاجتهاده -عليه السلام-، صرح به في التلويح، وأما رابعا فلأن ما جرى بين نبينا.

١٤٨ ب، ع، ك - ثمة.

١٤٩ ع: مقارنا.

١٥٠ وفي هامش ب: فلأن قوله: لما شاهدوا براء أن النبي -عليه السلام- لا ينتظر الوحي في بعض الأمور مخالفت للقاعدة المقررة في الأصول. إن النبي -عليه السلام- مأمور بانتظار الوحي، وهو شرط لاجتهاده -عليه السلام-، صرح به في التلويح، وأما رابعا.

١٥١ الكشاف للزمخشري، تفسير سورة الفتح، ٣٤٥/٤.

١٥٢ ق، ب، ع: خبر رسول الله.

١٥٣ ق - الطريق.

[البحث الثالث: الحقيقة والمجاز في قول الرسول ﷺ]

قال^{١٥٤} المولى الباحث: البحث الثالث: روي أن رسول الله ﷺ قال لامرأة من الأنصار: «إذا كان رمضان أعتَمِرِي،^{١٥٥} فيه، فإنَّ العمرة في رمضان حَجَّةٌ.»^{١٥٦} قيل فيه: «ظاهر الحديث يقتضي تأويلاً. وذلك أنه لو كان حجة حقيقَةً كان ينبغي أن يقضي حجة الإسلام بها، والإجماع على خلافه» قيل: «مثلها في الثواب.» قلت: «ثواب النفل لا يكون مثل ثواب الفرض، فما توجيه هذا الحديث؟»

وقال^{١٥٧} المولى المجيب: يمكن أن يقال^{١٥٨} في تأويل الحديث: إن رمضان لغاية^{١٥٩} شرفه وشرف ما يقع فيه من الطاعة يكون العمرة تعدل^{١٦٠} فيه حجة في غيره، ولا يلزم أن تكون هذه الحجة حجة مفروضة؛ بل يجوز أن يراد بها الحجة/ المتطوعة. فالعمرة النفل يجوز أن تعدل [١٧ظ] الحجة النفل بأن يكون العمرة النفل واقعاً في وقت شريف مثل رمضان، وتقع حجة النفل في غير رمضان. فالمماثلة بين ثوابي نفل وNFL جائزة، وإن لم يجز بين نفل وفرض لا يقال الحج وإن كان نفلاً أقوى من العمرة؛ لأن في الحج الوقوف بعرفة دون العمرة، ويؤدى الحج في أيام معلومات شريفة بخلاف العمرة^{١٦١} حيث يصح أدائها في غيرها، لأننا نقول: الكلام في العمرة الواقعة في رمضان مع الحجة النفل ولا يبعد أن يكون شرف العمرة بسبب شرف رمضان معادلة لشرف^{١٦٢} الحجة، لا يقال إذا قابلنا: شرف الوقت بشرف الوقت يبقى شرف أفعال الحج التي فيها^{١٦٣} الوقوف خالياً من المعادل؛ لأننا نقول في رمضان شرفان: شرف الوقت وشرف الصوم، فتعادلا. فظهر لك مما قررنا^{١٦٤} أن ما قاله: الباحث في منع المماثلة في الثواب من أن ثواب النفل

١٥٤ ب: ثم قال.

١٥٥ ق: فاعتَمِرِي.

١٥٦ صحيح البخاري، العمرة في رمضان ١٧٨٦.

١٥٧ ب: ثم قال.

١٥٨ ق - يقال.

١٥٩ ب: بغاية.

١٦٠ ب: يعدل.

١٦١ ق ب ع - لأن في الحج الوقوف بعرفة دون العمرة، ويؤدى الحج في أيام معلومات شريفة بخلاف العمرة.

١٦٢ ب: بشرف.

١٦٣ ق ب: منها.

١٦٤ ب: قررناه.

لا يكون مثل ثواب الفرض وإن كان^{١٦٥} مقدمة صحيحة في نفسها لكن لا تقرب لها ههنا حيث لا يدلُّ على نفي المماثلة بين النفلين، وهو محل الحديث؛ وكذا قوله: «لو كان حجة حقيقة كان ينبغي أن يقضي حجة الإسلام بها» إذا الملازمة ممنوعة، وإنما يكون كذا أن لو لم ينو بتلك الحجة، الحجة المتطوع بها، وهو ممنوع^{١٦٦} كما عرفت من تأويل الحديث.

ثم قال المولى المجيب: ولي في هذا البحث بحثٌ. وهو^{١٦٧} أنه لا ينحصر^{١٦٨} معنى قوله -عليه السلام-: «العمرة في رمضان حجة». في ذينك الأمرين كونها حجة حقيقة^{١٦٩} وكونها مساوية حجة^{١٧٠} لها في الثواب؛ إذ حمل ما لا يصح حملُه على الشيء لا يقتضي ذلك. فإن قولنا: «الحج عرفة»^{١٧١} لا يقتضي الاتحاد حقيقةً ولا المساواة ثواباً؛ وكذا قولنا: «أبو حنيفة أبو يوسف» بل الذي يُستفاد من مثل هذا التركيب هو «التشبيه البليغ» نحو: «زيد أسدٌ». فلو لم يكن العمرة مماثلة للحجة؛ بل^{١٧٢} أدنى منه يصح هذا التركيب واستقام في إفادة التشبيه البليغ. الغرض منه الترغيب في العمرة في رمضان، كما أن الغرض من قوله: «الحج عرفة» بيان أن معظم أركان الحج عرفة.

يقول الفقير: الجواب صواب، لكن في قوله: «في هذا البحث بحثٌ» وذلك، لأن من القواعد المقررة في علم المعاني والأصول: / «إن الحقيقة إذا تعددت يُحمل^{١٧٣} اللفظ على أقرب المجازات.»^{١٧٤} منها قوله -عليه السلام-: «العمرة في رمضان حجة.» كما لم يُحمل على ظاهره -لأنه^{١٧٥} يقتضي اتحادهما ذاتاً وليس^{١٧٦} كذلك- وجب أن يُحمل على اتحادهما

[١٨]

١٦٥ ق: كانت.

١٦٦ ب - ممنوع.

١٦٧ ب - هو.

١٦٨ ب - ينحصر.

١٦٩ ع: حقيقية.

١٧٠ ك - حجة، صح هامش، ق - حجة.

١٧١ شرح معاني الآثار للطحاوي، ٢/٢٠٩.

١٧٢ ب - بل كانت، صح هامش.

١٧٣ ق: محمل.

١٧٤ الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٣/١٨. | وفي هامش ك: قال الفاضل المحقق مولانا عضد الدين في بحث المقتضى: الاتفاق على أنه إذا تعددت الحقيقة وتعدد المجاز حمل على الأقرب؛ تأمل.

١٧٥ ق: لا.

١٧٦ ق ب + الأمر.

في الثواب بالتأويل الذي ذكره في الجواب؛ لأنه الأقرب من الحقيقة^{١٧٧} ولا مانع عنه بخلاف الأمثلة التي ذكرها. فإن أراد بمنع الانحصار وذكر احتمال آخر بيان أنه المراد فلا نسلم ذلك؛ وإنما يكون كذلك لو لم يجر إرادة المساواة في الثواب، وقد عرفت أنه يجوز^{١٧٨} بل هو المراد^{١٧٩} وإن أراد به^{١٨٠} بيان احتمال آخر للفظ، وإن^{١٨١} لم يكن مراداً ههنا سلمناه؛ ولكنه^{١٨٢} ليس بمفيد كما لا يخفى.

[البحث الرابع: هل من الممكن عدم مطابقة كلام الرسول ﷺ للواقع؟]

قال المولى الباحث: البحث الرابع: «إن رسول الله ﷺ قال لذي اليدين حين قال: «أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟»^{١٨٣} «كل ذلك لم يكن»^{١٨٤} مع وقوع النسيان. فيكون كلام رسول الله يعني: «ذلك لم يكن» غير مطابق^{١٨٦} للواقع ظاهراً، وكل كلام غير مطابق حكمه للواقع^{١٨٧} فهو كاذب. والرسول معصوم عن ذلك، والكذب ممتنع عنه. فكيف يكون توجيه هذا الحديث؟

وقال المولى المجيب: أقول في توجيهه بما قيل^{١٨٨} في توجيه قوله تعالى حكاية عن زكريا -عليه السلام-: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْتِيئِي﴾^{١٨٩} على قراءة الجزم حيث اعترض عليه بأن لا محيص^{١٩٠} عن الإخبار الكاذب على قراءة الجزم؛ وأجيب عنه بأنه لعله بناءً على ظنه كأنه قال:

١٧٧ ب: تحقيقه.

١٧٨ ب - يجوز.

١٧٩ ك - بل هو المراد، صح هامش.

١٨٠ ب - به.

١٨١ ق - وإن.

١٨٢ ب: ولكن.

١٨٣ صحيح البخاري، العمرة في رمضان، ١/١٤٤ (٧١٤).

١٨٤ انظر لهذه المسألة: كتاب البحر المحیط في أصول الفقه للزرکشي، ٤/٩٠.

١٨٥ ق ب + ع + كل.

١٨٦ ق + حكمه.

١٨٧ ع: للواقع حكمه؛ ق - حكمه.

١٨٨ ب - في توجيهه بما قيل.

١٨٩ مريم، ٦/١٩.

١٩٠ ب: يتخلص.

«إنَّ تَهَبُّ لِي وَلِيَا يَرِثُنِي فِي ظَنِّي» وَلَا كَذِبَ فِي ذَلِكَ. وَهَذَا التَّأْوِيلُ يَنْدَفِعُ الْإِشْكَالَ عَنْ قَوْلِهِ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- . كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ فِي جَوَابِ ذِي الْيَدَيْنِ مَعَ وَجُودِ السَّهْوِ . كَذَا ذَكَرَهُ السَّيِّدُ الشَّرِيفُ -رَحِمَهُ اللَّهُ- فِي شَرْحِهِ لِلْمِفْتَاحِ ، فَيَكُونُ تَلْخِيصُ الْقَوْلِ فِيهِ : إِنْ الْخَبْرُ إِذَا أَنْصَبَ قَصْدَ الْمَخْبَرِ فِيهِ عَلَى قَيْدٍ مِنَ الْقِيُودِ يَرْجِعُ صَدَقَ ذَلِكَ الْخَبْرُ وَكَذِبَهُ إِلَى ذَلِكَ الْقَيْدِ .^{١٩١} فَإِذَا قُلْنَا : «زَيْدٌ جَالِسٌ الْآنَ فِي بَيْتِهِ» وَالْحَالُ أَنَّهُ جَالِسٌ الْآنَ لَا فِي بَيْتِهِ بَلْ فِي السُّوقِ يَكُونُ كَذِبُهُ بِانْتِفَاءِ الْقَيْدِ وَإِنْ كَانَ أَصْلُ الْمَقْيَدِ مَوْجُودًا؛ كَذَلِكَ إِذَا قَالَ قَائِلٌ : «هَذِهِ^{١٩٢} الدَّرَاهِمُ عَشْرَةٌ فِي ظَنِّي» فَإِذَا هِيَ التَّسْعَةُ^{١٩٣} فَالْخَبْرُ صَادِقٌ بِاعْتِبَارِ تَحَقُّقِ الْقَيْدِ ، وَهَذَا الظَّنُّ وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ مُتَّفِقًا لَمْ يَقَعْ / الإِطْلَاعُ عَلَيْهِ^{١٩٤} بِسَبَبِ السَّهْوِ ، وَكَانَ النَّبِيُّ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- يَعْضُ عَلَيْهِ السَّهْوُ فِي صَلَوَاتِهِ فَيَسْجُدُ ، وَأَمَّا الْكُذِبُ فِيمَا^{١٩٥} هُوَ الْمَقْصُودُ^{١٩٦} مِنَ الْكَلَامِ وَهُوَ الْقَيْدُ ، فَلَمْ يَتَحَقَّقْ . لِأَنَّهُ صَادِقٌ فِيهِ فَكَأَنَّهُ قَالَ : «إِنِّي أَظُنُّ أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ .» فَهُوَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- صَادِقٌ فِي قَوْلِهِ :^{١٩٨} «أَظُنُّ» هَذَا خِلَاصَةُ الْكَلَامِ فِي هَذَا الْمَقَامِ . وَهُوَ بَعْدَ مَحَلِّ بَحْثٍ وَهُوَ أَنَّ أَصْلَ الْكَلَامِ الْخَبْرِيُّ لَا يَخْلُو عَنْ نِسْبَةِ اِبْتِغَائِيَّةٍ أَوْ اِنْتِرَاعِيَّةٍ . وَالْقَيْدُ لَا يُخْرِجُهُ عَنْ كَوْنِهِ تَصَدِيقًا وَلَا يُوْجِبُ كَوْنَهُ إِنْشَاءً أَوْ^{١٩٩} كَوْنَهُ تَصَوُّرًا سَادِجًا خَالِيًا عَنِ الْحُكْمِ . فَإِذَا لَمْ يَطَابِقْ تِلْكَ النِّسْبَةُ الْوَاقِعَ لَا بَدَّ مِنَ الْقَوْلِ بِكَذِبِهِ نَظْرًا إِلَى الْوَاقِعِ عَلَى مَذْهَبِ الْجُمْهُورِ أَوْ بِصَدَقَةِ نَظْرًا إِلَى ظَنِّ الْمَخْبَرِ عَلَى مَذْهَبِ النِّظَامِ . فَمَا وَجَّهَ التَّقْصِيصُ عَنْ هَذَا الْإِشْكَالِ عَلَى مَذْهَبِ الْجُمْهُورِ ؟ فَمَاذَا^{٢٠٠} يَنْفَعُنَا الصَّدَقُ بِحَسَبِ الْقَيْدِ إِذَا كَذَبَ أَصْلُ الْخَبْرِ بِاعْتِبَارِ أَصْلِ نِسْبَتِهِ^{٢٠١} الْغَيْرِ الْمَطَابِقَةِ لِلْوَاقِعِ ، أَفَتَقُولُ :^{٢٠٢} بَأَنَّ الْحَقَّ مَذْهَبُ النِّظَامِ وَيَرْجِعُ صَدَقَ الْخَبْرُ إِلَى الْاِعْتِقَادِ وَالظَّنِّ وَمَطَابَقَتِهِ^{٢٠٣} ؟ فَمَنْ قَدَرَ عَلَى الْجَوَابِ فَعَلَيْهِ هُوَ الصَّوَابُ ، وَإِلَّا فَعَلَيْهِ كَسْرَابُ .

[١٨ ط]

١٩١ الحاشية على المطول للسيد الشريف الجرجاني، ص ١٨٧ .

١٩٢ ب: هذا.

١٩٣ ب: تسعة.

١٩٤ ب - عليه.

١٩٥ ب: هما.

١٩٦ ب: المقصر.

١٩٧ ق: المقيد؛ ع - وهو القيد.

١٩٨ ب + لم.

١٩٩ ب - كونه إنشاء أو.

٢٠٠ ق ب ع: فما.

٢٠١ ق ب ع: النسبة.

٢٠٢ ق ع: فتقول.

٢٠٣ وفي هامش ب: وتفكر مطابقتة للواقع.

يقول الفقير: الجواب^{٢٠٤} عن بحث المولى المجيب أنّ هذا الكلام من السيّد -رحمة الله عليه^{٢٠٥} - مبني على تحقيق^{٢٠٦} له في الفرق بين الشرط وسائر القيود. فلا بدّ من نقله أوّلاً ثم الإشارة إلى اندفاع البحث، فإنّه قال:

الخبر؛ إذا قيّد حكمه بزمان أو قيد آخر كان صدقه بتحقيق حكمه في ذلك الزمان، أو مع ذلك القيد، وكذبه بعدمه، فيه أو معه. وإذا لم يُقيّد فصدقه بتحقيقه في الجملة، وكذبه بمقابله. فإذا قلت: «أضربُ زيداً» وأردت الاستقبال، فإن تحقّق ضربك إياه في وقت من الأوقات^{٢٠٧} المستقبلية كان صادقاً، وإلا فكاذباً. وكذلك إذا قلت «أضربُه يوم الجمعة» أو «قائماً». فإن صدقَه متى تحقّق ضربك إياه وتحقّق ذلك القيد معه، فإن لم تضربه أو ضربته في غير يوم الجمعة أو في غير حال القيام^{٢٠٨} كان كاذباً، وكذلك إذا كان القيد ممتنعاً؛ كقولك: «أضربه في زمان لا يكون ماضياً ولا حالاً»^{٢٠٩} ولا مستقبلاً» فإن الخبر يكون كاذباً. وبالجملة انتفاء القيد^{٢١٠} سواء كان ممتنعاً أو غير ممتنعٍ يوجب انتفاء المقيد من حيث هو مقيد، فيكذب^{٢١١} الخبر الذي يدلّ عليه^{٢١٢}.

هذا كلامه،^{٢١٣} فيعلم منه أن صدق قوله -عليه السلام-: «كل ذلك لم يكن» في ظني^{٢١٤} بتحقيق مضمون كل ذلك لم يكن مع / تحقّق مضمون في ظني حتى إذا لم يتحقّق مضمون الأوّل بأن وقع بعض ذلك في الواقع والظن^{٢١٥} أو تحقّق بدون مضمون الثاني بأن لم يقع كل من ذلك في الواقع مع الظنّ بأن بعضه واقع يكون كاذباً، ويعلم منه أيضاً أن قوله -عليه السلام-:

٢٠٤ ق ب ع + في.

٢٠٥ ب: الشريف.

٢٠٦ ع: التحقيق.

٢٠٧ ب: أوّل أوقات.

٢٠٨ ب: قيام.

٢٠٩ ب: حال.

٢١٠ ع: المقيد.

٢١١ ب: فتكذب.

٢١٢ هناك تغير بسيط في النقل بمعنى واحد: كتبت «فلا بد في صدقه» بـ «فإن صدقَه متى» الحاشية على المطول للسيد الشريف الجرجاني، ص ١٨٧=١٨٨.

٢١٣ ق ع: هذا الكلام.

٢١٤ صحيح البخاري، السهو ٥.

٢١٥ ق ب ع - في الواقع والظن.

«كل ذلك لم يكن» إذا اعتبر مقيداً وقطع^{٢١٦} النظر عن قيده يكون من قبيل التصورات الساذجة وكيف لا وهو مغير وحكم الكلام موقوف عليه، والموقوف لا يوجد قبل الموقوف عليه. الحمد لله الذي أقدرنا على الجواب ولم يجعل علمنا كالسراب. و^{٢١٧}لقد طنّ على أذني أنّ الفاضل المجيب قال في جواب إشكاله: أنّ ههنا خبراً ضمناً. هو الصادق في الحقيقة وهذا^{٢١٨} إنّما يتّصف بالصدق باعتباره، وهو مظنونيّ انتفاء كل^{٢١٩} ذلك وأنت إذا تحققت ما أسلفناه ظهر لك أنّه مستغن عنه.

وقد قيل في الجواب عن أصل الإشكال أن معناه: «لم يكن قصرٌ ولا نسيانٌ، بل كان سهوٌ» وردّ بأن السهو ما يتنبه صاحبه بأدنى تنبيه ولم يكن الأمر كذلك وهو ظاهر. وقيل معناه: «لم يكن سهو ولا نسيان، بل إنساءٌ من الله تعالى» وردّ أيضاً بأن الإنساء إذا تحققت تحققت النسيان ألبتة، فلا يصح نفيه ولأنه -عليه السلام- سأل أبا بكر وعمر رضي الله عنهما فلو كان مراده الإنساء لما كان للسؤال فائدة^{٢٢٠}، وهو أيضاً ظاهر. وقيل: الجواب الصحيح أن قوله -عليه السلام- لم يكن مجازاً عن قوله: «لم أشعر»؛ لأنّ عدم كون الشيء يستلزم عدم الشعور به عقلاً. فكان ذكر الملزوم وإرادة اللازم. قلت: فيه بحث. وهو أن جواب ذي اليمين بقوله: «بعض ذلك قد كان» دليل واضح على أنّ الحديث محمول على معناه الحقيقي فإنه^{٢٢١} أهل اللسان عارفٌ بمراد الرسول ﷺ. فلو كان مراده -عليه السلام- المعنى المجازي^{٢٢٢} لما أجاب بما هو جواب عن المعنى الحقيقي، لا يقال لعله قصد بكلامه^{٢٢٣} من المعنى المجازي أيضاً؛ لأننا نقول يدفعه سؤال النبي ﷺ^{٢٢٤} عن الصحابة بقوله: «أصدّق ذو اليمين»^{٢٢٥} إذ لا معنى لأن

٢١٦ ب: وقع.

٢١٧ ب: أو.

٢١٨ وفي هامش ك: أي: قوله -عليه السلام-: «كل ذلك لم يكن» في ظني (ع - في ظني).

٢١٩ ب - كل.

٢٢٠ وفي هامش ق ب: فائدة: كلام النبي ﷺ إنما جرى على ظن أنه قد أكمل الصلوة، وكان في حكم الناس وكلام الناس لا يبطل الصلوة؛ والقول بأن ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة (ق ع + تأويل فاسد؛ لأن تحريم الكلام في الصلوة) كان بمكة، وحدث هذا الأمر إنما كان بالمدينة؛ لأن راويه أبو هريرة وهو متأخر الإسلام. (ق ب + وقد رواه عمران بن حصين وهجرته متأخرة كذا في الشرح. قاله الشيخ أكمل الدين في شرحه للمشارك).

٢٢١ ق، ع + من.

٢٢٢ ب - المجازي، صح هامش.

٢٢٣ وفي هامش ع: قصد بقوله: «بعض ذلك قد كان» معنى شعرت.

٢٢٤ ب: الرسول.

٢٢٥ صحيح البخاري، الأذان ٧١٤.

يقال «أشعرت» فليتأمل! فظهر أن القول الجزل ما ذكره السيد الشريف^{٢٢٦} «فإن القول ما قالت حذام»^{٢٢٧}.

فإن قيل: هل لأصل البحث جوابٌ غير جواب السيد قلنا: نعم وهو أن المقرّر في الأصولين أن الأنبياء معصومون عن تعمد الكذب لا عنه مطلقاً لأنه ليس بكبيرة، وإن تعمد الكذب عبارة عن قصد الإخبار بخبرٍ لم يطابق حكمه للواقع في زعم المتكلم. فلا يصدق تعمد الكذب على قصد الإخبار بخبر ظنّ المتكلم مطابقة حكمه للواقع، وإن لم يكن كذلك فليتأمل!^{٢٢٨}

[البحث الخامس: هل من الممكن التناقض بين الأحاديث الشريفة والنص القرآني؟]

قال المولي الباحث: البحث الخامس. روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا جمعة إلا في مصر جامع»^{٢٢٩} وقال أيضاً: «لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب»^{٢٣٠}. وكلُّ منهما خبر الواحد، فالحديث الأوّل محمولٌ على نفي الصّحة، والحديث الثاني محمولٌ على نفي الفضيلة عند أبي حنيفة -رحمه الله-،^{٢٣١} ولا فرق بينهما عنده في كونهما خبراً واحداً.^{٢٣٢} فما وجه حمل أحدهما على نفي الصّحة والآخر على نفي الفضيلة مع عدم رجحان أحدهما على الآخر وعدم الفرق بينهما؟ وقال^{٢٣٣} المولي المجيب: إن حمل قوله -عليه السلام-: «لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب» على نفي الفضيلة لا شكّ أنّه صرف للحديث عن ظاهره إلى معنى^{٢٣٤} يحتمله، ولا يصار إليه إلا

٢٢٦ ق، ع - الشريف، ق ع + رحمه الله.

٢٢٧ ك - وقد قيل في الجواب عنه أن أصل... فإن القول ما قالت حذام. | يجب على المحقق ألا يضع هذه الفقرة هنا اتباعاً بأسس التحقيق، ولكن بسبب الإيضاح الجميل هو أضاف وفي كل النسخ الأخرى هذه الفقرة توجد في المتن. | «القول ما قالت حذام» مثل مشهور يضرب في التصديق. أي: القول السديد المعتقد به ما قالته، وإلا فالصدق والكذب يستويان في أن كلا منهما قولٌ. قال ابن الكلبي: إن المثل للجم بين صعب والدين حنيفة وعجل، وكانت حذام امرأته، فقال فيها زوجها لجم. مجمع الأمثال للميداني، ١٠٦/٢.

٢٢٨ ق ب ع - فإن قيل هل لأصل البحث..... وإن لم يكن كذلك فليتأمل!

٢٢٩ المصنف للصنعاني، ١٦٩/٣، ذكر محمد ناصر الدين الألباني هذا الحديث في كتابه بأنه غير مرفوع، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ٣١٧/٢.

٢٣٠ صحيح مسلم، صلاة ٣٧؛ أبو داود، صلاة ١٣٢.

٢٣١ ق - رحمه الله.

٢٣٢ ك ق ب ع: خبر واحد.

٢٣٣ ب - و.

٢٣٤ ب: معنا.

لدليل^{٢٣٥} يوجهه^{٢٣٦}. وقد وجد هذا الدليل الموجب لذلك الصريف في خبر الفاتحة، فإذا صرفناه عن ظاهره إلى ما يحتمله بخلاف خبر الجمعة. أمّا الثاني فظاهر أنّه لا دليل لنا يكون^{٢٣٧} موجبا لأن يقال: «لا فضيلة^{٢٣٨} للجمعة إلا في مصر جامع.»

/ وأما الأول فلأن إطلاق قوله تعالى: ﴿فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل، ٧٣/٢٠] يوجب^{٢٣٩} تأويل هذا الحديث الذي هو خبر الواحد، وإلا يلزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد إن أجريناه على ظاهره من تعيين^{٢٤٠} الفاتحة للفرضية فصرفناه عن ظاهره حتى قلنا: بوجوب الفاتحة الذي هو أدنى من الفرضية لأنّ ثبوت الحكم بقدر دليله، فالفرض أقوى من الواجب والكتاب الذي هو قطعي أقوى من خبر الواحد الذي هو ظنيّ، فقلنا: بثبوت الأضعف بالأضعف^{٢٤١}، كما قلنا: بثبوت الأقوى بالأقوى^{٢٤٢}.

يقول الفقير: فيه بحث. أما أولا فلأن خبر الفاتحة كما أنه مقابل^{٢٤٣} بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل، ٧٣/٢٠] فكذا خبر الجمعة^{٢٤٤} مقابل بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة، ٦٢/٩] حتى^{٢٤٥} استدلل الإمام الشافعي رحمة الله عليه^{٢٤٦} بهذا الإطلاق على صحة إقامة الجمعة في القرى، فلا وجه لدعوى ظهور انتفاء دليل موجب للصرف. وأما ثانيا فلأن إفادة خبر الفاتحة الوجوب دون الفرضية ليست لكونه في مقابلة إطلاق الآية؛ بل لكونه خبرا واحدا^{٢٤٧} حتى لو فرض عدم نزول تلك الآية ما أفاد ذلك الخبر إلا وجوبًا.

٢٣٥ ع: بدليل.

٢٣٦ ك: توجهه.

٢٣٧ ب: ليكون.

٢٣٨ ب: فضل.

٢٣٩ ب + هذا.

٢٤٠ ق: تعليق.

٢٤١ ب - بالأضعف.

٢٤٢ ب - بالأقوى.

٢٤٣ ب: بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ﴾ الآية، كذلك حديث «لا صلوة إلا في مصر جامع» مقابل، صح هامش.

٢٤٤ ب - فكذا خبر الجمعة.

٢٤٥ ب: لأنه.

٢٤٦ ب - رحمة الله عليه.

٢٤٧ ك ق ب ع: خبر واحد.

فإن قيل: لعله يكون خبراً مشهوراً فحِينْتَدُ يفيد الفرضية ولو عملاً قلنا: قد صرح شراح الهداية بأنه خبر واحد وكفى به شاهداً.^{٢٤٨} والجواب عن هذا البحث وإن لم يكن لائقاً بالشافعي المذهب فإن العهدة فيه على الحنفية إلا أننا لما^{٢٤٩} التزمنا الدفع بقدر الوُسْع، قلنا: قد حمل أبو حنيفة -رحمة الله عليه-^{٢٥٠} خبر الفاتحة على نفي الفضيلة،^{٢٥١} لأنه لو حمل على نفي الصحة لزم إثبات الفرض بخبر الواحد، وهو فاسد؛ ولم يدل دليل آخر على الفرضية حتى يجري، وإن لم يكن دليلاً^{٢٥٢} على ظاهره؛ وحمل خبر الجمعة على نفي الصحة، لأنه وإن كان خبراً واحداً^{٢٥٣} أيضاً. لكن دل دليل غيره على اشتراط المصر، وهو أن قوله تعالى: ﴿فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة، ٩/٦٢] ليس بمجرى^{٢٥٤} على إطلاقه اتفاقاً، لأنَّ الخَصْمَ^{٢٥٥} أيضاً قائلٌ بعدم صحتها في الصلوات وقد كان في المدينة قرى كثيرة ولم ينقل إلينا أنه -عليه السلام- أمر بإقامة الجمعة فيها، ولو كانت واجبة^{٢٥٦} عليهم لأمرهم بها ولنقل إلينا نقلاً مستفيضاً؛ وأيضاً الصحابة رضي الله عنهم^{٢٥٧} حين فتحوا الأمصار والقرى ما اشتغلوا بنصبِ / المَنَابِرِ وبناءِ الجمع إلا في الأمصار والمدن، وذلك اتفاق منهم على أن المصر من شرائط الجمعة، فإذا دل على اشتراط المصر دليل لم يوجد موجب الصرف عن ظاهر ذلك الخبر فأبقيناه عليه.

ولكن للشافعية أن يقولوا: إن الآية لا تتناول إلا مواضع من شأنها أن ينادي فيها للصلوة ويقيم فيها رجال يجري بينهم معاملة وما هي إلا الأمصار والقرى فلا تكون الفلوات من المتناولات^{٢٥٨}؛ لأنها خارجة عن الإطلاق بعد الدخول.^{٢٥٩} وإن قولكم: «وقد كان في المدينة إلخ» استواء نفي؛ وقولكم: «وأيضاً الصحابة إلخ» على تقدير تسليم أفادته الإجماع لا يفيد

٢٤٨ ق ب ع: بهم شهودا. | البناية شرح الهداية لبدر الدين العيني، ٢/٢٠٩.

٢٤٩ ب - لما.

٢٥٠ ب - رحمة الله عليه.

٢٥١ التجريد للقدوري، ١/١٨٧.

٢٥٢ ك - وإن لم يكن دليلاً، صح هامش، ق ب ع - وإن لم يكن دليلاً.

٢٥٣ ك ق ب ع: خبر واحد.

٢٥٤ وفي هامش ع: بل إذا كان في البلدان دون القرى.

٢٥٥ ب: الحنفية، صح هامش.

٢٥٦ ق ب - واجبة، ع - واجبة، صح هامش.

٢٥٧ ب - رضي الله عنهم.

٢٥٨ ب: المتناول.

٢٥٩ انظر: الفتاوى للسبكي، ١/١٧٧.

إلا الإجماع السكوتي أو العملي. وقد ثبت عندكم أن استواء النفي والإجماع السكوتي^{٢٦٠} لا يعارضان إطلاق الآية، فليتأمل!^{٢٦١}

ثم قال المولى المجيب: لكن ههنا بحث هو أعرض^{٢٦٢} مما ذكر. وهو أن قوله -عليه السلام-: «لا وضوء لمن لم يُسَمِّ»^{٢٦٣} مثل أسلوب خبر الفاتحة وموجب الصرف عن الظاهر، فيه أيضا متحقق. وهو لزوم الزيادة على الكتاب؛ لأن آية الوضوء ساكتة عن التسمية فكان^{٢٦٤} ينبغي أن يكون التسمية واجبةً أيضًا في الوضوء كما أن قراءة الفاتحة أيضا واجبةٌ في الصلوة وإلا، فما الفرق؟ فلا بد من حل هذا المشكل.

يقول الفقير:^{٢٦٥} حلّه ما أفاده بعض المحققين^{٢٦٦} من أن الوضوء ليس عبادة^{٢٦٧} مقصودة؛ بل شرطٌ للصلوة فلا يمكن أن يكون شيئاً^{٢٦٨} من إجراءاته واجباً؛ وتحقيقه على ما أفاده^{٢٦٩} الشيخ أكمل^{٢٧٠} الدين.^{٢٧١} «إنّا لو قلنا: بوجوب التسمية لزم التسوية بين فرع التبع^{٢٧٢} وبين فرع الأصل، إذ الوضوء لكونه شرطاً للصلوة تبع^{٢٧٣} لها. ولهذا يجب^{٢٧٤} على من وجبت عليه ويسقط عن

٢٦٠ ق ب ع: سكوتيا كان أو عمليا.

٢٦١ ك - ولكن للشافعية أن يقولوا أن الآية... فليتأمل!، صح هامش؛ ع - إطلاق الآية، فليتأمل!، صح هامش.

٢٦٢ ق: أعوض، ب: أغوض، ع: أغمض.

٢٦٣ نخب الأفكار لبدر الدين العيني، ٢٢٨/١.

٢٦٤ ب: وكان.

٢٦٥ ب: قال المولى المجيب.

٢٦٦ ب: المحققون. | وفي هامش ق: أراد به صاحب التقيح.

٢٦٧ ب: عباد.

٢٦٨ ك ق ب ع: شيء.

٢٦٩ العناية شرح الهداية لأكمل الدين البابرّي، ٣٢/١.

٢٧٠ ب: الحميد.

٢٧١ هو أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين البابرّي، فقيهه، أصولي، فرضي، متكلم، مفسر، محدث، نحوي، بياني. ولد سنة بضع عشرة وسبعمائة، ورحل إلى حلب فأقام بها مدة، ثم قدم القاهرة، فأخذ عن شمس الدين الاصبهاني وغيره، وسمع من ابن عبد الهادي والدلاصي وغيرهما، وكان أرباب المناصب يعظمونه، وتوفي بمصر سنة ٧٨٦ هـ / ١٣٨٤ م. وحضر السلطان فما دونه جنازته. من تصانيفه الكثيرة: العناية في شرح الهداية في فروع الفقه الحنفي، السراجية في الفرائض، حاشية على الكشاف للزمخشري في التفسير، شرح مشارق الأنوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفوية للصغاني وسماه: تحفة الأبرار في شرح مشارق الأنوار، وشرح الفقه الأكبر المنسوب لابي حنيفة. معجم المؤلفين لكحالة، ٢٩٨/١١.

٢٧٢ ب: التبع، صح هامش.

٢٧٣ ب: متبع.

٢٧٤ ب: وجبت.

تسقط^{٢٧٥} عنه. فلو قلنا: بالوجوب في مكمله كما في مكملها لزم التسوية فقلنا: بالنية إظهار التفاوت. فإن قيل: يجوز ظهور التفاوت من وجه آخر كلزومها بالنذر وبالشروع دونه، قلنا: هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما^{٢٧٦} بل في مكمليهما؛ ومكملهما^{٢٧٧} لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع. فإن النذر^{٢٧٨} بالطمأنينة منفردة^{٢٧٩} غير ملزم^{٢٨٠} شيء^{٢٨١}، لأنها عبادة في الصلوة فاندفع^{٢٨٢} بهذا التقرير ما قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون واجبا^{٢٨٣} بمعنى أن يكون المصلي آثما باعتبار ترك التسمية في الوضوء مع صحة صلواته كما في ترك الفاتحة.

لكن يرد من قبل الشافعية أن ما ذكر يؤدي إلى العمل بالرأي في مقابلة النص، وهو غير جائز. لا يقال النص خير واحد فيعارضه الرأي؛ لأنهما ظنيان لأننا نقول القول^{٢٨٤} قد صرحوا بأنه دون خبر الواحد، ولا يصلح معارضا لخبر الواحد. وقد حقق ذلك في موضعه^{٢٨٥}. فعلى الحنفية أن يتشمر^{٢٨٦} لدفع هذا الإشكال ورفع ما يرد ظاهر مذهبهم من الاختلال^{٢٨٧}.

[البحث السادس: هل من الممكن الإشكال في استدلال الرسول ﷺ بالنص القرآني؟]

قال المولي الباحث: البحث السادس. رُوي عن رسول الله ﷺ^{٢٨٨} «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [الآية. طه، ١٤ / ٢٠]» فما وجه الاستدلال مع أن الذكر في الحديث مضاف إلى الصلوة، والذكر في ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾

٢٧٥ ك، ع: سقطت.

٢٧٦ ب: فيها.

٢٧٧ ب - ومكملهما.

٢٧٨ ب: بالنذر.

٢٧٩ ب: بالطمأنينة مفردة.

٢٨٠ ب: غيره يلزم.

٢٨١ ق: ع: غير ملزم لشيء، ب: غيره يلزم بشيء.

٢٨٢ ب: فندفع. | ك، ع: فيندفع.

٢٨٣ ب: واجب.

٢٨٤ ب: القوم.

٢٨٥ ب: موضع.

٢٨٦ ب: شمر وا.

٢٨٧ ك - لكن يرد من قبل الشافعية.... من الاختلال.

٢٨٨ ب، ع + أنه قال.

[طه، ١٤ / ٢٠] مضافٌ إلى الله تعالى، وليسَ بينهما اتحادٌ؟ فكيف يصحُّ الاستدلالُ بأحدهما على الآخر؟ فليتأمل!

وقال المولي المجيب: إن صحّة الاستدلال من النبي ﷺ بالآية على / ما قاله^{٢٨٩} لا يتوقّف على اتّحاد الذّكرين فضلاً عن اتحاد ما أُضيف إليه الذّكران. وبيان ذلك يستدعي مقدمات. فمنها: أن الصلوة الحقيقية المقبولة تقتضي ذكر الله تعالى، لأنها مناجاةٌ معه. فإن المصلي يناجي ربه ولأنها^{٢٩٠} مشروطة بالنية، وهي إخلاصُ الصلوة له تعالى سواء كان تلك الصلوة في وقتها أو خارج^{٢٩١} وقتها، ومن ثمة قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلْوةَ نَهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ﴾ [العنكبوت، ٤٥ / ٢٩] وإنما انتهى عن الفحشاء،^{٢٩٢} بسبب وقوع الخوف من الله تعالى وعذابه. ومنها أن لفظ الذكر في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلْوةَ لِذِكْرِي﴾ [طه، ١٤ / ٢٠] مضافٌ إلى المفعول،^{٢٩٤} وذكّر الفاعل متروكٌ تقديره: «لِذِكْرِكَ يَايَ» وله معنيان: أحدهما: «أقم الصلوة وقت ذكرك إياي» لأن اللام قد يجيء بمعنى الوقت كما في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلْوةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء، ٧٨ / ١٧] أي: وقت ذلوك الشمس، والمعنى الثاني: «أقم الصلوة^{٢٩٥} لأن يحصل لك ذكري فتذكرني فيها بالرغبة والرهبة». ومنها أن الآية بكلا معنيها^{٢٩٦} تدلّ على مطلق وجوب الصلوة عند ذكر الله تعالى^{٢٩٧} أو لتحصيل ذكر الله تعالى.^{٢٩٨} وقد ذكر في آية أخرى: ﴿إِنَّ الصَّلْوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء، ١٠٣ / ٤] والقضاء مماثلٌ للأداء مماثلةٌ معقولة، وموجبٌ أحد المماثلين موجبٌ للآخر، وقد تحقّق هذا المقام في أصول الحنيفة في قولهم: «بأن القضاء يجبُ بما وجب به الأداء.»^{٢٩٩} فيجانبُ مطلق الصلوة لذكر الله تعالى^{٣٠٠} يدلُّ على وجوب الأداء

[٢٠ظ]

٢٨٩ ب - على ما قاله.

٢٩٠ ب: فلأنها.

٢٩١ ق ب ع: في خارج.

٢٩٢ ك - وإنما انتهى عن الفحشاء، صح هامش.

٢٩٣ ب - تعالى.

٢٩٤ ب: المفعلة، صح هامش؛ ع - المفعول، صح هامش.

٢٩٥ ب: ﴿لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾، الثاني «أقم الصلوة»، صح هامش.

٢٩٦ ب: معنيها.

٢٩٧ ك ب - تعالى.

٢٩٨ ك ب - تعالى.

٢٩٩ البناية شرح الهداية لبدر الدين العيني، ٢٠٩ / ٢.

٣٠٠ ك ب - تعالى.

والقضاء جميعاً؛ لأن نفس الوجوب لا ينفك عنهما، ووجوب الأداء ملزومٌ لوجوب القضاء، وإيجاب الملزوم ملزومٌ لإيجاب اللازم.^{٣٠١}

إذا تمهدت المقدمات فنقول:^{٣٠٢} متى كان مطلق وجوب إقامة الصلوة^{٣٠٣} عند ذكر الله تعالى بالآية متحققاً، كان وجوب قضائها إذا نام عنها أو نسيها متحققاً، لكن وجوب مطلقها بالآية متحقق، فوجوب قضائها في النوم والنسيان متحقق أيضاً. أما وجود اللزوم فظاهر. وأما الملازمة فلأن العام إذا انحصر في خاصين، وأحد الخاصين ملزومٌ للآخر، فالدال على الملزوم دال على اللازم أيضاً.

فإن قلت: المدعى هي الملازمة بين الوجوب المطلق وبين وجوب القضاء؛ وما ذكر في بيان الملازمة إنما دل^{٣٠٤} على ثبوت الملازمة بين وجوب الأداء ووجوب القضاء وهي لا يستلزم^{٣٠٥} الملازمة الأولى، قلت: إذا ثبتت نفس الوجوب يلزمه ثبوت وجوب الأداء. أما عند من/ يقول: بأن نفس الوجوب هو نفس وجوب الأداء ولا مغايرة بينهما فظاهر. وأما عند من يقول: بالمغايرة^{٣٠٦} بينهما؛ فلأن المقصود من الوجوب هو الوجود، فالدال على الأول دال على الثاني؛ فكون سبب أحدهما غير سبب الآخر لا يُنافي كون أحدهما لازماً للآخر.

فإن قلت: في صورة النوم والنسيان نفس الوجوب متحقق وإلا لما لزم القضاء دون وجوب الأداء؛ لأنه تكليف ومطالبة، وهما ليسا بمحل المطالبة وإلا يلزم تكليف الغافل، بل أشد منه؛ وبهذه النكتة أجاب من قال: بالعينية، قلت: الأداء إذا كان مطلوباً بنفسه فوجوبه يكون عبارة عن المطالبة كما قلت. أما^{٣٠٧} إذا كان مطلوباً لا بعينه بل لينتقل منه إلى خلف، وهو القضاء، فوجوبه بهذا المعنى لا يقتضي مطالبته بخصوصه بل يقتضي أحد الأمرين إما عينه أو خلفه. ألا يرى أن وجوب الأداء في الجزء الأخير من الوقت متحقق مع أنه لا يسع الوجود والأداء بخصوصه،^{٣٠٨} لكن المطالبة متوجهة إليه لتحصيل خلفه الذي هو القضاء.

٣٠١ انظر: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي للزليعي، ١/ ٣٣٤.

٣٠٢ ب: فيقول؛ ع: نقول.

٣٠٣ ق - الصلوة.

٣٠٤ ق ب: دال.

٣٠٥ ق: لا لزم.

٣٠٦ ب: بالمغايرة.

٣٠٧ ب: وأما.

٣٠٨ ب: بخصوصية.

فنقول: كلما دَلَّ النَّصُّ على مطلق وجوب الصلوة لِذِكْرِ الله تعالى^{٣٠٩} دل على وجوب أدائها، وكلما دَلَّ على وجوب أدائها دَلَّ على وجوب قضائها^{٣١٠} عند عَدَمِ الأداء. لكن دلالتها على المطلق متحققة فتكون^{٣١١} دلالتها على وجوب القضاء عند فَوْتِ الأداءِ أيضا متحققة، وهو المطلوب.

يقول الفقير: فيه بحث: أما أولا: فلأن^{٣١٢} هذا الجواب على تقدير صحته وتسليم المقدمات المذكورة في ضمه إنما هو على مذهب من يجعل القضاء واجبا بما وجب به الأداء، لا مطلقا، ولا نزاع لأحد في صحة هذا الاستدلال، فوجب التعميم. وأما ثانيا: فلأن مقصوده - عليه السلام - لو كان مجرد بيان سبب الوجوب من غير^{٣١٣} رعاية مناسبة بين الذكرين لكان تلاوة قوله تعالى: «أقيموا الصلوة» ونحوه أولى لبرائته عن ورود مثل هذا السؤال ولعمومه المكلفين لفظا ومعنى، ولكونه في حق أمة محمد ﷺ^{٣١٤} كما أن الحديث كذلك بخلاف الآية المذكورة فإنها في حق موسى - عليه السلام -^{٣١٥}.

فالجواب المختصر الخالي من الشبه المطابق للمقصود أن يقال معنى الآية كما قال الإمام الزيلعي^{٣١٦} - رحمه الله -: «أقم الصلوة لذكر صلوتي؛ فيكون من مجاز الحذف أو من مجاز الملازمة»^{٣١٧} لأنه إذا قام إليها ذكر الله تعالى فاتحد الذكران لإضافتهما^{٣١٨} إلى شيء واحد، فصح الاستدلال.

/ ثم قال المولى المجيب: وما أنا مورد لك بحثا^{٣١٩} غب دفع هذا البحث، وهو أن بعض أئمة الأصول الحنفية قد ادعوا أن القضاء لا يجب بنص جديد، بل بالنص الذي وجب به الأداء

[ظ٢١]

٣٠٩ ق ب - تعالى.

٣١٠ ب - دل على وجوب أدائها، صح هامش.

٣١١ ب: فيكون.

٣١٢ ب: فإن.

٣١٣ ك - غير، صح هامش.

٣١٤ ك - ولكونه في حق أمة محمد ﷺ، صح هامش.

٣١٥ ك - بخلاف الآية المذكورة فإنها في حق موسى - عليه السلام -، صح هامش.

٣١٦ هو عثمان بن علي بن محجن البارع فخر الدين الزيلعي، توفي سنة ٧٤٣هـ. فقيه حنفي، نحوي، فرضي. قدم القاهرة، وتوفي بها في رمضان. من تصانيفه: شرح كنز الدقائق وسماه: تبين الحقائق في عدة مجلدات، شرح الجامع الكبير للشيباني، شرح المختار للموصلي، وكلها في فروع الفقه الحنفي. معجم المؤلفين لكحالة، ٦/ ٢٦٣.

٣١٧ تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي للزيلعي، ١/ ١٨٥.

٣١٨ ق ب: لإضافتها.

٣١٩ ب: وبيان مورد لك بحث.

خلافاً لِلشَّافِعِيَّةِ وَالْعِرَاقِيِّينَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ - رحمه الله - ٣٢٠ فلهم أن يقولوا: إما أن يدلَّ هذا الحديثُ على وجوبِ قضاءِ الصَّلَاةِ الْفَائِتَةِ بِالنُّومِ والنسيانِ أو لا؛ والثاني باطل، فتعين الأول. وحيثُ كان وجوبُ قضاءِ تلكِ الفائتَةِ بهذا النَّصِّ لا بالنصِّ الذي أوجبَ الأداءَ؛ فبِمَ يقتضي عن هذا الإشكالِ مَنْ ادَّعى الاتحادَ وعدمِ نصِّ آخر؟

يقول الفقير: إنهم صرَّحوا بأن هذا النَّصِّ ليس لإيجابِ القضاءِ، بل للإعلامِ ببقاءِ ٣٢١ الواجبِ في الذِّمَّةِ، فلا إشكال. ٣٢٢

[البحث السابع: كيف يُفهم استدلالُ الرسول ﷺ بِاللُّغَةِ؟]

قال المولى الباحث: البحث السابع ٣٢٣: «رُوي عن رسول الله ﷺ حين سأل الصحابةُ ٣٢٤ عن الابتداء من الصفا أو المروة بأيهما بدأ، أنه قال: ابدؤوا بما بدأ اللهُ به تعالى». ٣٢٥ وهذا دليلٌ على أن الواوَ للترتيب، لأنهم عارِفون اللِّسَانَ، ولو لم يكنْ للترتيبِ لَمَّا سألوا. وقيل: هذا أيضاً معارض ٣٢٦ بأن الواوَ لو كان للترتيبِ لَمَّا سألوا؛ لأنهم عارِفون اللِّسَانَ فَتَعَارَضًا فَتَسَاقَطًا فبقي قوله - عليه السلام - دليلاً على الترتيب. فيه بحث. لأنه لو كان قولُ النبي ٣٢٧ دليلاً على الترتيب، لكان الحجَّةُ متقدِّمةً على الاعتمارِ؛ لأن الله تعالى بدأ بالحجَّةِ أولاً، فإنه تعالى قال: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ﴾ [البقرة، ١٥٨/٢] فما توجَّهه؟

وقال المولى المجيب: لا خفاءً أنَّ البدايةَ بالذكرِ إنما تدلُّ على الاهتمامِ بشأنِ المقدَّمِ بالفحوى والذوق. وليس هناك لفظٌ موضوعٌ يدلُّ بالوضعِ على التقدُّمِ والتأخُّرِ مثل الفاءِ أو الواوِ

٣٢٠ شرح التلويح على التوضيح للفتازاني، ١/ ٣١١، ٣٨٣.

٣٢١ ب: بثبوت، صح هامش.

٣٢٢ وفي هامش ك: ذكره العلامة الفتازاني في التلويح. | شرح التلويح على التوضيح للفتازاني، ١/ ٣١١.

٣٢٣ ع - البحث السابع، صح هامش.

٣٢٤ ق ب ع + رضي الله عنهم.

٣٢٥ لم أعثر هذه الرواية، ولكن لعله يشير إلى حديث وصف النبي فيه مناسك الحج وهو يقول بعد قوله: «أبدأ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ»: «أبدؤوا بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ» نيل الأوطار للشوكاني، ٥/ ٦٢؛ المفاتيح في شرح المصابيح للزيداني، ٣/ ٢٧٥.

٣٢٦ ع: يعارض.

٣٢٧ ق ب + رضي الله عنهم، ع + عليه السلام.

عند من يقول بأنها للترتيب. وقد يُقدّم ما هو متأخّر في الخارج بخصوصية مقام يقتضي ذلك، كما في تقديم^{٣٢٨} السُّجود في قوله تعالى: ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي﴾ [آل عمران، ٣/٤٣] مع أنّ الواقع هو العكس المطابق للواقع، كما في قوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج، ٢٢/٧٧]. فمراد القائل بقوله: «فبقي قوله دليلاً على الترتيب» أنه -عليه السلام- أمر، والأمر للوجوب. فدلالة قوله على الترتيب من جهة هذا الأمر،^{٣٣٠} لا من جهة بداية الله تعالى بالصفاء؛ لأنّ الباقي بعد التساقط بالتعارض ليس إلا/ الأمر من النبي -عليه السلام-.^{٣٣١} لا يُقال التعارض إنما وقع في كون^{٣٣٢} الواو للترتيب وعدمه حيث استدلل على كلّ منهما بكونهم عارفين باللسان. فيجوز أن يكون الباقي هي البداية في الذكر في كلام الله تعالى. لأننا نقول: يتأتى فيها أيضاً أن يُقال من جانب^{٣٣٣} المثبت أنهم عارفون باللسان ولو لم يدل البداية بالذكر على الترتيب لمّا سألوا، ويُقال من جانب الثاني^{٣٣٤} أيضاً: هذا معارض بأنها لو دلّت على ذلك لمّا سألوا، لأنهم عارفون باللسان، فلم يبق إلا أمر النبي -عليه السلام- الدالّ على الوجوب، فسقط النقض بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ﴾ [البقرة، ٢/١٥٨]

[٢٢]

يقول الفقير: فيه بحث. لأن مراد الباحث أنّ هذا الحديث مشتمل على الزائد على قدر الجواب. فيكون العبرة لعموم لفظه لا بخصوص سببه، كما تقرّر في موضعه فيوجب أن يبدأ بكلّ ما بدأ الله تعالى به،^{٣٣٦} ومن جملته الحجّة. لأنه تعالى بدأ بها حيث قال: ﴿فَمَنْ حَاجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ﴾ [البقرة، ٢/١٥٨] فإذا سلم أنّ دلالته عليه من جهة هذا الأمر، فقد سلم أنها من جهة^{٣٣٨} بداية الله تعالى؛ لأن العبرة لعموم^{٣٣٩} لفظه. فكيف يصحّ قوله «لا من جهة بداية الله

٣٢٨ ب: كما تقدّم.

٣٢٩ ب - ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي﴾ مع أنّ الواقع هو العكس المطابق للواقع، كما في قوله تعالى.

٣٣٠ ب: فمراد القائل بقوله تعالى دليلاً على الترتيب من جهة هذا الأمر.

٣٣١ وفي هامش ك: ذكره العلامة التفتازاني في التلويح. | شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني، ١/١٨٧-١٨٩.

٣٣٢ ب - كون.

٣٣٣ ع - جانب.

٣٣٤ ق: الباقي.

٣٣٥ ق - اللسان، ب: ع: باللسان.

٣٣٦ ق: بدأ الله تعالى، ب: ع: بدأ به الله تعالى.

٣٣٧ ب - هذا.

٣٣٨ ق ب - جهة.

٣٣٩ ع: بعموم.

تعالى بالصفا» فظهر أن التتقص بقوله تعالى ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ﴾ [البقرة، ٢/١٥٨] باقٍ لا ساقط.

فالصواب أن يُقال هذا الحديث وإن أفادَ تقديم الحج على العمرة لكنَّ قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾ [البقرة، ٢/١٩٦] أفادَ بإشارته تقديم العمرة على الحج في التمتع، وبدلالته في القرآن فإنه تعالى^{٣٤٠} ذكر الحج بكلمة «إلى» بعد ذكر العمرة؛ وهي لإنهاء الغاية. فوجب أن تكون العمرة متقدمة حتى يكون الانتهاء بالحج^{٣٤١}. وقد تقرّر في موضعه أن ما أفاده الآية ولو بالدلالة أقوى مما أفاده خبر الواحد ولو بالإشارة.

[البحث الثامن: تحنُّتُ الرسول ﷺ قبل الرسالة؟]

قال المولى الباحث: البحث الثامن. ذكر في صحيح البخاري - رحمه الله -: «كان رسولُ الله ﷺ يتحنُّتُ»^{٣٤٢} أي: يتعبّد. فتعبّد - عليه السلام - إما بالوحي أو بشريعة من قبله من الأنبياء - عليهم السلام -. أما التعبّد بالوحي فبعيد؛ لأنّ التقدير قبل الوحي. والعمل بالثاني يتوقّف على العلم، بأنه شريعة من قبلنا إما بنقل أهل الكتاب أو بالكتاب. أما الأوّل: فلا وثوق بنقلهم لإمكان أن يكون في النقل خلل وفي المنقول اختلال؛ وأمّا الثاني: فإلحتمال التحريف المانع من التعبّد؛ لأنّ باب العبادة مبني على الأحوط.

[٢٢ظ]

يقول الفقير: ذكر في شروح أصول فخر الإسلام وغيرها أن العلماء اختلفوا في أنّ النبي ﷺ هل^{٣٤٣} كان متعبّداً، أي: مأموراً باتّباع شرع أحد من الأنبياء قبل البعثة أم لا؟ واختار محقّقوا أصحابنا عدم التعبّد؛ لأنه قبل الرسالة في مقام النبوة لم يكن أمّة نبي قط، بل كان يعمل بما يظهر له بالكشف الصادق^{٣٤٤} من شريعة إبراهيم وغيره - عليهم السلام -

٣٤٠ ق ب - تعالى.

٣٤١ وفي هامش ك: مأخوذ من المستصفي.

٣٤٢ يشير المؤلف إلى الحديث عن عائشة أم المؤمنين أنّها قالت: «أول ما بُدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء، فيتحنّث فيه وهو التعبّد الليلي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله، ويتزوّد لذلك...» صحيح البخاري، بدء الوحي ٣.

٣٤٣ ق: عليه السلام.

٣٤٤ ب - هل، صح هامش.

٣٤٥ ك - الصادق، صح هامش.

من غير أن يكون مأمورًا بالاتباع. واختارَ الباؤون التَّعبُدَ، وإن اختلفوا في المتبوع. فعلى القول الأول نمنع^{٣٤٦} انحصارَ عبادته في كونها بالوحي أو بشريعة من قبله لجواز أن تكون^{٣٤٧} بالكشف. وعلى الثاني نختار^{٣٤٨} أنها بشريعة^{٣٤٩} من قبله ونعلم^{٣٥٠} كونها شريعة له بالكشف. فإن مثل ذلك ليس بمستبعدٍ من الأولياء فضلًا عن الأنبياء. فاليأمل^{٣٥١}

[البحث التاسع: القول في قول الرسول ﷺ «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ»]

قال المولى الباحث: البحث التاسع: رُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ»^{٣٥٢} والمقدّر هنا^{٣٥٣} هو الحكم. وهو يجري على عمومته عند الشافعي.^{٣٥٤} لأنه عنده من قبيل المقتضي، والمقتضي له عمومٌ عنده. واستدلَّ الأئمةُ الشافعيةُ على عمومته بأن ظاهر الحديث يدلُّ على رفع الحقيقة، وهو متعذر. فالحملُ على لازمه أولى، وهو رفعُ جميع أحكام الحقيقة مع أنه^{٣٥٥} أقرب المجازات؛ فالحملُ على أقرب المجازات على تقدير تعذر الحملِ على الحقيقة أولى. وأجاب عنه الأئمةُ الحنفيةُ بأنَّ لا يُسلم أنه إذا لم يكن رفع^{٣٥٦} الحقيقة مرادًا، تعيَّن كونُ رفع جميع الأحكام مرادًا. وإنما يكون كذلك لو أمكن أن يكون رفعُ الحقيقة مرادًا؛ لأن اللفظَ إنما يستلزم إرادة رفع أحكام الحقيقة بواسطة رفع الحقيقة،^{٣٥٧} ولكن المراد هو المحذوف.

٣٤٦ ب: يمنع.

٣٤٧ ب: يكون.

٣٤٨ ب: يختار.

٣٤٩ ب: شريعة.

٣٥٠ ب: يعلم.

٣٥١ ق ب ع - فاليأمل.

٣٥٢ الموافقات للشاطبي، ١/ ٢٣٦.

٣٥٣ ق: ههنا.

٣٥٤ ق + رحمه الله.

٣٥٥ ع: أنها.

٣٥٦ ق: دفع.

٣٥٧ ع - الحقيقة، صح هامش.

ولي في^{٣٥٨} المذهبين بحث. فأما^{٣٥٩} على مذهب الشافعية، فلأن غاية ما يُفیده دليلهم هي أولوية الحمل على رفع جميع الأحكام، كما يفصح^{٣٦٠} قوله. فالحمل عليه أولى،^{٣٦١} لا وجوب الحمل عليه؛ فمذهبه هذا، لا ذلك. وأما على مذهب الحنفية فلأن المفهوم من دليل الخصم ليس اللزوم حتى ينفي ويمنع؛ وقولهم: «لأن اللفظ إنما يستلزم إرادة رفع جميع الأحكام بواسطة إرادة رفع الحقيقة» ممنوع. لأن إرادة^{٣٦٢} رفع / جميع أحكام الحنفية على تقدير عدم إرادة رفع الحقيقة، لا على تقدير إرادة الحقيقة؛ لأن الحمل على إرادة رفع جميع أحكام الحقيقة على تقدير تعدد الحمل على إرادة رفع الحقيقة. فلما تعدد إرادة الملزوم، تعين إرادة اللازم من غير تمحل.

[٢٣و]

وقال المولى المجيب: هذه الخلافية من جملة المباحث المشهورة بين الحنفية والشافعية. فاعلم أولاً، أن الباحث وضع هذا الفصل^{٣٦٣} في علم الحديث. فكان المناسب أن يتكلم فيه بلسان المحدثين على ما يليق بوظيفة علم الحديث. وكلامه في هذا الحديث وغيره من حيث ما يتعلق بالأحكام من الوظائف الفقهية مع^{٣٦٤} أنه سيضع^{٣٦٥} لها فصلاً على حدة ليتكلم فيه من حيث الوظيفة الفقهية؛ ومثل هذه المواخذه بتوجهه على الفصل السابق أيضاً. لأنه تكلم فيها على بعض الآيات القرآنية من تلك^{٣٦٦} الحثية الفقهية. فحينئذ لا تتميز^{٣٦٧} الفصول بعضها عن بعض. وثانياً، أني أقرر كلا من المذهبين على وجه يندفع عنه بحث الباحث في المذهبين. وثالثاً أني أبين أن ما نحن فيه من قبيل المحذوف دون المقتضى. وأختتم الكلام ببحثٍ أطف من بحثي الباحث في هذا المقام.

٣٥٨ ق ب ع + كل من.

٣٥٩ ق ب ع: أما.

٣٦٠ ع + عنه، صح هامش.

٣٦١ ك - أولى، صح هامش.

٣٦٢ ب: أراد.

٣٦٣ ع: البحث.

٣٦٤ ع: ومع.

٣٦٥ ق: ليضع، ب: يضع.

٣٦٦ ع: في تلك.

٣٦٧ ق ع: يتميز.

فَنَقُولُ: قَالَتِ الشَّافِعِيَّةُ لَمَّا اسْتَحَالَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ هَذَا الْحَدِيثِ لِإِقْتِضَائِهِ الْكُذْبَ فِي كَلَامِ الشَّارِعِ، لِأَنَّهُ يَقْتَضِي رَفْعَهُمَا عَنِ الْأُمَّةِ بِالْكَلِيَّةِ لِكُونَ الْأُمَّةِ عِبَارَةً عَنْ جَمِيعِ مَنْ آمَنَ بِنَبِيِّنَا ﷺ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَكَوْنِ اللَّامِ فِي الْخَطَأِ وَالنَّسْيَانِ لِلْمَاهِيَةِ أَوْ لِاسْتِغْرَاقِ الْجِنْسِ حَيْثُ لَا عَهْدَ^{٣٦٨} خَارِجِيًّا بِالْإِجْمَاعِ، وَقَدْ وَقَعَا فِي الْأُمَّةِ كَثِيرًا؛ فَلَمْ يَصَحَّ رَفْعُهُمَا حَقِيقَةً. اقْتَضَى تَصْحِيحَ مَنْطُوقِ هَذَا الْحَدِيثِ بِجَعْلِ^{٣٦٩} شَيْءٍ غَيْرِ مَنْطُوقٍ فِيهِ مَنْطُوقًا. فَلَمَّا^{٣٧٠} تَعَيَّنَ الْحَمْلُ عَلَى مَعْنَى غَيْرِ مَنْطُوقٍ بِطَرِيقِ الْوَجُوبِ، تَعَيَّنَ الْحَمْلُ عَلَى جَمِيعِ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْمَعْنَى لِكَوْنِهِ وَاقِعًا فِي سِيَاقِ النَّفْيِ مَعْنَى؛ لِأَنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ -عَلَيْهِ السَّلَامُ-: «رُفِعَ عَنِ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ» لِأَنَّ مَعْنَى مَنْطُوقِ هَذَا الْمَذْهَبِ بِأَنَّ غَايَةَ مَا يُفِيدُهُ دَلِيلُهُمْ هِيَ أَوْلَوِيَّةُ الْحَمْلِ عَلَى رَفْعِ جَمِيعِ الْأَحْكَامِ مَعَ أَنَّ الْمَدْعَى / هُوَ وَجُوبُ الْحَمْلِ وَهُوَ الْمَذْهَبُ، وَذَلِكَ لِأَنَّ دَلِيلَهُمْ أَفَادَ «أَنَّ الْحَدِيثَ أَفَادَ وَجُوبَ^{٣٧١} مَعْنَى^{٣٧٠} مَا هُوَ غَيْرُ مَنْطُوقٍ» وَلَهُ مَحْتَمَلَانِ: رَاجِحٌ وَمَرْجُوحٌ؛ فَالْأَوْلَى صِفَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِالتَّرْجِيحِ، لَا صِفَةٌ التَّرْجِيحِ. فَمَعْنَى الْكَلَامِ أَنَّهُ لَمَّا وَجِبَ هَهُنَا تَعْيِينُ أَحَدِ الْمَحْتَمَلَيْنِ وَجِبَ تَعْيِينُ الرَّاجِحِ، وَإِنْ كَانَ الْمَرْجُوحُ يَحْتَمِلُ^{٣٧٢} اللَّفْظَ أَيضًا. لِأَنَّ الْمَجْتَهِدَ يَجِبُ عَلَيْهِ الْعَمَلُ بِغَلْبَةِ ظَنِّهِ، وَلَا يَجُوزُ لَهُ الْعَمَلُ بِمُقَابِلِ ذَلِكَ الظَّنِّ الَّذِي هُوَ الْوَهْمُ.

[٢٣ظ]

وَقَالَ الْحَنْفِيَّةُ لَمَّا اسْتَحَالَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ الْحَدِيثِ كَمَا قَالَ^{٣٧٣} الشَّافِعِيَّةُ، فَقَدْ تَعَيَّنَ تَقْدِيرُ شَيْءٍ يُمْكِنُ إِضَافَةُ الرَّفْعِ إِلَيْهِ، فَيَقْدَرُ الْحُكْمُ؛ لِأَنَّهُ الَّذِي يَلِيْقُ بِهَذَا الْحُكْمِ؛^{٣٧٤} لِأَنَّ تَصَرُّفَ الشَّارِعِ فِي الْأَحْكَامِ، لِأَنَّهُ ﷺ إِنَّمَا بُعِثَ لِيَبَيِّنَ الشَّرَائِعَ لَا لِيَبَيِّنَ الْحَقَائِقَ. وَلَمَّا ثَبَتَ تَقْدِيرُهُ وَتَغْيِيرُ ظَاهِرِ

٣٦٨ ق: عهدا.

٣٦٩ ق ب ع: أن يجعل.

٣٧٠ ب: فلما، صح هامش.

٣٧١ ب: تقع.

٣٧٢ ق ع: يكون.

٣٧٣ ق ب ع: الاعتبار.

٣٧٤ ق: بوجوب.

٣٧٥ ب - معنى.

٣٧٦ ق ب: محتمل.

٣٧٧ ع: قال.

٣٧٨ ب: الكلام الذي تصرف، ع: الكلام.

الكلام عند التصريح بذكره لانتقال الرفع عن المذكور إلى المصريح بذكره، كان الحكم يُعدُّ^{٣٧٩} مُضمراً محذوفاً. والمحذوف، وإن أمكنَ عمومهُ، بخلاف المقتضى عندنا لكن سقط^{٣٨٠} عموم المحذوف ههنا؛ لأنه صار مُشترَكًا، والمُشترَك لا يقبلُ العموم^{٣٨١} عندنا. فلما صار الحكم الأخرى مرادًا ههنا، وهو المأثم، لم يرد الحكم الدنيوي^{٣٨٢}. فهذا هو^{٣٨٣} تحرير مذهب الحنفية. وبحث الباحث لا يرفع منه^{٣٨٤} شيئًا؛ وإنما هو على مُحاذاة ما اختاره في تقرير المذهبين. وأنت خبيرٌ بعدَ وقوفك على ما قررناه من مذهب الشافعي بأنَّ قوله: «بأنَّ المفهوم من دليل الخصم ليس هو اللزوم حتى ينفي ويمنع» ساقطٌ وندفعُ عن التقرير الذي أسلفناه. ثم إنَّ قوله: «وقولهم، يعني: قول الحنفية، اللفظ إنما يستلزم إرادة رفع جميع الأحكام بواسطة إرادة رفع الحقيقة ممنوعٌ إلى آخره» لا ورود له أصلًا على قولهم هذا، لأنه منسوخٌ على منوال ما ذهب إليه أبو يوسف ومحمد^{٣٨٥} في مسألة «هذا ابني لأكبر^{٣٨٦} سنًا» حيث يلغو الكلام عندهما لتعدُّ حكم الحقيقة، والمصيرُ إلى الخلف^{٣٨٧} مشروطٌ بإمكان الحقيقة بناءً على أنَّ الخلفية عندهما في الحكم، وههنا أيضًا لما لم يمكن إرادة الحقيقة، وهو رفع الحقيقة، ينبغي أن لا يصحَّ إرادة لازمها أيضًا بناءً على الأصل المذكور لهما^{٣٨٨}.

يقول الفقير: فيه بحثٌ: أما أولًا: فلأن الظاهر أن ضمير «عنه» في قوله: «على وجهٍ/ يندفع عنه بحثُ الباحث» راجعٌ إلى التقرير المختارِ عنده المدلول عليه بقوله: «أقرر» كما صرح به آخرًا حيث قال: «هذا هو تحرير مذهب الحنفية، وبحث الباحث لا يرفع منه شيئًا، وإنما هو على مُحاذاة ما اختاره في تقرير المذهبين^{٣٨٩}. وأنت خبيرٌ بعدَ وقوفك على ما قررناه من مذهب

[٢٤]

٣٧٩ ب - ع - يعد.

٣٨٠ ع: سقط، صح هامش.

٣٨١ ق ب ع: لا عموم.

٣٨٢ ق: الذي ينوي.

٣٨٣ ب - هو.

٣٨٤ ب: لا يدفع عنه.

٣٨٥ ق ع + رحمهما الله.

٣٨٦ ب + منه.

٣٨٧ ق - الخلف.

٣٨٨ ع + وسهو.

٣٨٩ ك - هذا تحرير... في تقرير المذهبين، صح هامش.

الشافعي بأنّ قوله: «بأنّ المفهومَ من دليلِ الخصمِ ليس هو اللزوم حتى ينفى ويمنع» ساقطٌ ومدفعٌ عن التقريرِ الذي أسلفناه. «فإن أرادَ أنّ وجهَ الاندفاعِ عن تقريره عينٌ وجهَ الاندفاعِ عن تقريرِ الباحثِ أو يستلزمه، فغير مسلم؛ كيف؟

والبحثُ الثاني: لم يندفع عن تقريرِ الباحثِ^{٣٩٠} أصلاً كما لا يخفى على الناظر فيه. والبحثُ الأولُ وإن اندفع،^{٣٩١} لكن وجه اندفاعه عن تقريره، هو عدم^{٣٩٢} اشتماله على ذكر الأولوية وعن تقريرِ الباحثِ، هو كون الأولوية صفةً متعلقَ الترجيحِ لا صفةَ الترجيحِ.^{٣٩٣} وإن أرادَ إيرادَ تقريرِ يندفعُ عنه البحثُ، فهو غير مقصود؛ لأن المقصودَ دفعه عمّا أوردَه الباحثُ،^{٣٩٤} لا عن تقريرِ آخر. وبالجملة، لا^{٣٩٥} دخلٌ للتقريرِ الذي اختاره في اندفاعِ البحثِ عما أورد^{٣٩٦} عليه.

وأما ثانياً: فلأن المعنى الذي بيّنه للحديثِ لا يفيدُ عمومَ المؤاخذه في الدنيا والآخرة، والمطلوب كان ذلك.

وأما ثالثاً: فلأن بيانَ كونِ الحديثِ من قبيل المحذوف، لا المقتضى^{٣٩٧} بقوله: «ولما ثبت تقديره وتغيّر ظاهر الكلام إلى آخره» مبنيٌّ على ما اختاره بعضُ الأصوليين في الفرقِ بينهما من «أن المحذوفَ مفهومٌ يُغيّرُ إثباته المنطوق، والمقتضى مفهومٌ لا يُغيّرُ إثباته». «ورد ذلك^{٣٩٨} بأنّه: «إن أريدَ بوجه الفرقِ بينهما وجودُ التغيرِ وعدمه فلا تغيّرٌ» في مثل قوله تعالى: «فانفجرت»^{٣٩٩} أي: «فَضَرَه بِهَا فأنفجرت» وقوله تعالى حكايةً: «فأرسلون يوسفُ أيّها الصديق»^{٤٠٠} أي: «أرسلوه

٣٩٠ ب - أو يستلزمه ... عن تقريرِ الباحثِ.

٣٩١ ك - والبحثِ الثاني ... والبحثِ الأول وإن اندفع، صح هامش.

٣٩٢ ك - عدم، صح هامش.

٣٩٣ ب - لا صفةَ الترجيحِ.

٣٩٤ ق ب + عليه.

٣٩٥ ق: إلا.

٣٩٦ ق: أورد.

٣٩٧ ب: لا مقتضى.

٣٩٨ شرح التلويح على التوضيح، للفتازاني، ١/ ٢٧١.

٣٩٩ وفي هامش ك: ق: رده (ع: زواه) العلامة الفتازاني في التلويح.

٤٠٠ ق ب ع: يغير.

٤٠١ البقرة، ٢/ ٦٠.

٤٠٢ يوسف، ١٢/ ٤٦.

فَأَتَاهُ فَقَالَ: يَا يُوسُفُ! ومثّل هذا كثيرٌ في المحذوف. وإن أريدَ أنْ عدمَ التغييرَ لازمٌ في المقتضى وليسَ بلازمَ في المحذوفِ لم يَتَمَيَّزِ المحذوفُ الذي لا تغيّرُ^{٤٠٣} فيه عن المقتضى.^{٤٠٤}

وأما رابعًا: فلأن قوله: «ثم إن قوله: «وقولهم يعني: قول الحنفية: اللفظ إنما يستلزم... إلى قوله لا ورود له أصلاً» لا ورود له أصلاً. لأننا لا نسلم نسجته^{٤٠٥} على منوال ما ذكر.^{٤٠٦} كيف وما نحنُ بصدده ممكن^{٤٠٧} بالذات ومتعدّدٌ بعارض لزوم كذب الرسول^{٤٠٨} فيكون من قبيل «لأَمَسَنَّ السماء» بخلاف^{٤٠٩} «هذا ابني لأكبر سنا منه» فإنه ممتنع قطعاً. وأيضاً لو كان منسوجاً على منواله لَلغَى هذا الكلامُ عندهما/ كما لغى «هذا ابني» فلما لم يُلغ بل أراد بعض اللوازم، تعين أنه ليس كذلك؛ ولو سلم، فينبغي^{٤١٠} أن يخالفها أبو حنيفة^{٤١١} ههنا بأن يريد جميع الأحكام؛ لأن الحقيقة ممكنة من حيث اللفظ كما خالف ثمة^{٤١٢} بأن أراد الحرية.

[٢٤ظ]

فالصواب في الجواب. أما عن البحث الأول، فأن يقال^{٤١٣}: التقرير الذي ذكره للشافعية قرينةٌ عليهم بلا مرية؛ فإن أفضل مُتَأَخَّرِي الشافعية، مولانا عضد الملة والدين، قرر المذهب؛ هكذا قالوا: أقرب^{٤١٤} مجاز إلى الخطأ والنسيان باعتبار الرفع المنسوب إليهما، المقتضى ارتفاع ذاتها إنما هو عموم أحكامهما، فإن نفي جميع الأحكام يجعلهما كالعدم، فكان الذات قد ارتفعت بخلاف نفي البعض. فوجب الحملُ عليه للاتفاق على أنه «إذا تعذرت الحقيقة وتعدد المجاز حُمل على الأقرب.» وذلك معنى إضمار الجميع. ولو سلم صحة ذلك التقرير، فنقول إن الأولوية المذكورة فيه إنما هي بالنظر إلى المجتهد قبل ملاحظة^{٤١٥} المقدمة الاجتماعية؛

٤٠٣ ق: يغير.

٤٠٤ هناك تغيرات بسيطة في النقل، انظر: شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني، ١/ ٢٧١.

٤٠٥ ق: نتيجة.

٤٠٦ وفي هامش ب: أبو يوسف ومحمد رحمهما الله.

٤٠٧ ق ب ع: وما نحن فيه ممكن.

٤٠٨ ق ب ع - لزوم كذب الرسول.

٤٠٩ ق: لا من قبيل.

٤١٠ ق ب ع: فكان ينبغي.

٤١١ ق + رحمه الله.

٤١٢ ب - ثمة.

٤١٣ ق ع: تقال.

٤١٤ ع - قالوا: أقرب.

٤١٥ ق ب ع: ملاحظته.

وهي كل ما غلب عليه ظن المجتهد يجب عليه الحكم به وأما بعدها فيرتقي^{٤١٦} تلك الأولوية إلى مرتبة الوجوب؛ فللمانع أن يمنع كلا من الأولوية والوجوب نظرا إلى كل من الحالين،^{٤١٧} فاليتمأمل!

وأما عن الثاني فإن يقال: لا نسلم أن^{٤١٨} منع اللزوم بالنظر إلى هذا التقرير الذي لا وجود له في كتبهم^{٤١٩} لم لا يجوز أن يكون بالنظر إلى تقرير فخر المحققين عضد الملة والدين. ولو سلم فإنما هو أيضا بالنظر إلى المجتهد لكن بعد^{٤٢٠} ملاحظته المقدمة الاجماعية كما أشرنا إليه. فإن الخصم لما كان دقيق النظر عارفاً بأن المقدمة القائلة، فوجب علينا أن نحمله على أقرب المجازات بواسطة المقدمة الاجماعية مطوية اكتفاء على ظهورها منع تلك المقدمة. ومن قصر نظره على الظاهر ولم ينتبه لتلك المقدمة، منع ذلك المنع.

وأما الجواب عن قوله: «وقولهم: لأن اللفظ إنما يستلزم إلى آخره.» فموقوف على بيان^{٤٢١} مراد الحنفية حسبما^{٤٢٢} قرره الباحث؛ وهو أننا سلمنا أن إرادة المعنى الحقيقي وهو رفع جميع الخطأ والسيان متعذرة،^{٤٢٣} لكن لا نسلم أنها إذا تعذرت تعين إرادة رفع جميع الأحكام وإنما يكون كذلك إذا أريد المعنى الحقيقي؛ فإن رفع جميع الخطأ والسيان/ إذا ثبت ثبت رفع جميع الأحكام المتعلقة بها لما تقرر عندهم «أن الشيء إذا ثبت بجمبع لوازمه.» فلما لم يُرد المعنى الحقيقي بل أريد المحذوف الذي هو الحكم، لم يمكن المصير إلى العموم؛ لأنه مشترك ولا عموم له. إذا عرفت هذا، فاعلم أن قوله: «وقولهم: لأن اللفظ إنما يستلزم إرادة رفع جميع الأحكام بواسطة إرادة رفع الحقيقة ممنوع» مكابرة، لما عرفت: «أن الشيء إذا ثبت بجمبع لوازمه»^{٤٢٤} وقوله: «لأن إرادة رفع جميع الأحكام الحقيقية إلى آخره» باطل. لأن هذه الإرادة

[٢٥]

٤١٦ ب + إلى.

٤١٧ ق:ع: الحاليتين.

٤١٨ ب - أن.

٤١٩ ق ب ع + المشهورة.

٤٢٠ ب: قبل.

٤٢١ ك + بيان، صح هامش.

٤٢٢ ب: فيما.

٤٢٣ ق ب ع: متعذر.

٤٢٤ العناية شرح الهداية لأكمل الدين البابري، ٤١١/٣.

إنما يصح إذا كان المقرر^{٢٥}، قابلاً لها، وليس كذلك لما عرفت أنه الحكم وهو مشترك؛ هذا ما تيسر لي في تحقيق المقام وإتمام الكلام، والله المستعان، وعليه التكلان.

ثم قال المولى المجيب: هذا، وإن على الباحث أن يتشمر لدفع ما أورد^{٢٦} في هذا المقام من الإشكال الذي هو أقوى وروداً مما أوردته، وهو أن المحذوف الذي هو الحكم، إنما لا يصح إرادة العموم فيه. إن لو كان اشتراك لفظ الحكم بين الدينوي والأخروي اشتراكاً لفظياً حتى يلزم عموم المشترك، لم لا يجوز أن يكون اشتراكه^{٢٧}، بينهما اشتراكاً معنوياً بأن يراد بالحكم مطلق الأثر الثابت بالشيء؟ فهذا معنى يصدق على الحكمين، وإرادة العموم في مثله جائز. لا يقال: إنه حينئذ يكون خاصاً، لأن التواطؤ والاشتراك المعنوي لا ينافي^{٢٨} الخصوص؛ والخاص من حيث إنه خاص لا يصح إرادة العموم فيه. لأننا نقول: المضاف إلى المعرف باللام الاستغراقي عامٌّ بقرينة الإضافة إلى العام. وذلك، لأن اللام في الخطأ والنسيان لم يرد به العهدان، وذلك ظاهرٌ ولا الحقيقة؛ لأن المقصود رفع أحكام الخطأ والنسيان الصادرين في الخارج^{٢٩}، عن المكلف، لا رفع أحكام الحقيقتين المتعلقةتين في الذهن. فتعين أن المراد رفع الأحكام الجزئية للجزئيات الصادرة للمفهومين عن المكلف. فقل أيها الباحث! ما تقول في دفع سؤال الاشتراك المعنوي في هذا المقام؟

يقول الفقير: هذا سؤال لصاحب التحقيق، ولم يدفعه أحد^{٣٠} من أرباب التدقيق. ولقد أقدم عليه صاحب التتقيق، / ولم يرضه صاحب التلويح، وتشبث المنصور شارح المغني بدليل جدال لا يُسمن ولا يغني. فأقول وبالله التوفيق وبیده أزمته التحقيق: إن^{٣١} الأمور الأخروية من الثواب والعقاب ليست أحكاماً^{٣٢}، لأفعال العباد، بمعنى الآثار الثابتة بها والمسببة عنها،^{٣٣} لما تقرر عند

[٢٥ظ]

٤٢٥ ب: المقدمة.

٤٢٦ ب: ع: أوردته.

٤٢٧ ب: اشتراك.

٤٢٨ ب: لأنها في.

٤٢٩ ب - في الخارج.

٤٣٠ ك - أحد، صح هامش.

٤٣١ ق ب + إن حكم الشيء عند الفقهاء عبارة عن الأثر الثابت بذلك الشيء ولا شك أن.

٤٣٢ ق - أحكاماً.

٤٣٣ وفي هامش ك: وقد عرفت أن المراد بالحكم ههنا بهذا المعنى.

أهل السنّة أن العبد لا يستحقّ الثواب والعقاب بطاعته ومعصيته، بل الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى، والطاعة أمانة عليه لا سبب؛ والعقاب على المعاصي عدل منه تعالى، والمعصية أمانة لا سبب. فإذا أطلق الحكم عليها فلا بد أن يكون بوضع آخر فيلزم الاشتراك البتة فتدبر! فإنه تحقّق^{٤٣٤} لا مزيد عليه عند أهل المنصف.^{٤٣٥}

[البحث العاشر: القول في قول الرسول ﷺ «زكوة الأرض يبسها»]

قال المولى الباحث: البحث العاشر: زوي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «زكوة الأرض يبسها إلى آخره»^{٤٣٦} ولذلك جازت الصلوة عليها بعدما وقعت فيها النجاسة وجفت. فيه بحث؛ لأن طهارة المكان ثبتت بدلالة النص، وهي تعمل عمل النص، ولنا قاعدة مقررّة وهي: «إن^{٤٣٧} ما ثبت بالكتاب لا يتأدّى بما ثبت بخبر الواحد»^{٤٣٨} فحينئذ لا يجوز الصلوة عليها كما لا يجوز التيمم فيها، والمصرّح في أكثر كتب الفقه خلافة؛ فما وجهه؟

وقال المولى المجيب: هذا سؤالٌ مذكورٌ في النّهاية، بل ما من شرحٍ من شروح الهداية ممّا وصل إلينا إلا وهذا السؤال مع جوابه مذكورٌ فيه.^{٤٣٩} فخلاصة ما قيل في الجواب عنه:

إن الآية^{٤٤٠} ههنا ظنية؛ لأنّ المفسّرين اختلفوا في تفسيرها. فقيل: المراد تطهير الثوب. وقيل: تقصيره لل منع عن التكبير والخيلاء؛^{٤٤١} فإنّ العرب كانوا يجرّون أذيالهم تكبراً. وقيل: المراد تطهير النفس عن المعاييب والأخلاق الرديّة. وإذا كان كذلك كانت ظنية الدلالة؛ ولهذا لم يكفر من أنكر اشتراط طهارة الثوب، وهو عطاء، فيكون^{٤٤٢} الدلالة كذلك، فإن قيل: فالطيب

٤٣٤ ق ب ع: تدقيق.

٤٣٥ ق ب ع + وتحقّق لا يتطرق شائبة شك إليه.

٤٣٦ السنن الكبرى للبيهقي، ٢/٥٠٢ (٥٢٥).

٤٣٧ ق - إن، صح هامش.

٤٣٨ العناية شرح الهداية لأكمل الدين البابرّي، ١/٢٨.

٤٣٩ البناية شرح الهداية لبدر الدين العيني، ١/٧٢٢؛ فتح القدير للكمال ابن الهمام، ١/٢٠٠؛ العناية شرح الهداية لأكمل الدين البابرّي، ١/٢٨.

٤٤٠ يشير المؤلف إلى قوله تعالى: ﴿وَيَبَايَعُ فَطَهَّرَ﴾ المدثر، ٤/٧٤.

٤٤١ ق ع: الخيلاء والتكبير، ب: الخيلاء والكبر.

٤٤٢ ق: فتكون.

أيضاً يحتمل الطاهر والمنبت، وعلى الثاني حمل أبو يوسف والشافعي رضي الله عنهما.^{٤٤٣} ولا يجوز أن يكونا مرادين لعدم عموم المشترك، فيكون مؤولاً؛^{٤٤٤} وهو من الحجج الظنية كالعام^{٤٤٥} فيجب أن يجوز التيمم أجيب بأن الاحتمال^{٤٤٦} في الطيب مسلّم/ لكن^{٤٤٧} الظاهر مراد بالإجماع كما تقدم. إنما الخلاف في اشتراط الإنبات، فيكون اشتراط الطهارة قطعياً، فلا يتأدى بطهارة ثبتت بخبر الواحد. كذا ذكره الشارح الشيخ أكمل الدين رحمه الله.^{٤٤٨}

ولي في هذا المقام بحثان لا بد^{٤٤٩}، أن يجيب عنهما الباحث: أحدهما، أنه قد تقرر في شروح أصول ابن الحاجب أن موافقة الحكم للدليل لا يقتضي أن يكون مستفاداً منه؛ فحينئذ يكون قولهم: «بأن الطاهرة مراد^{٤٥٠} في الآية بالإجماع» في حيز المنع. والبحث الثاني، أن الآية الناطقة باشتراط طهارة الثوب إذا كانت ظنية، بناءً على اختلاف أقوال المفسرين فكيف ثبت^{٤٥١} بها الاشتراط القطعي في حق الثوب؟ فإن ظنيتها غير مقصورة على ما يستفاد منه بطريق الدلالة، بل متناول لما يستفاد من عبارته أيضاً؛ فما وجه التقصي عن هذين الإشكاليين أيها الباحث؟

يقول الفقير: قد حصل الجواب عن أصل البحث مما^{٤٥٢} نُقل عن الشروح. وأما الجواب عن بحثي المولى المحجب، فإن يقال عن الأول: إنهم لا يدعون أن الطهارة مستفادة من الآية بالإجماع حتى يتوجه عليه المنع. فإن عبارتهم هكذا. والظاهر مراد بالإجماع وهو لا يدل على الإرادة من الآية، بل يدعون أن الطهارة مرادة بالإجماع ولو من غير الآية؛ حتى أن أبا يوسف أيضاً لا يجوز التيمم في مكان منبت بخس. فإذا اتفق الخصم على اشتراط الطهارة ولو خالف في الدليل المفيد له يكون ذلك الاشتراط قطعياً فلا يتأدى بطهارة ثبتت بخبر الواحد بخلاف طهارة

٤٤٣ ب - رضي الله عنهما.

٤٤٤ ق: مؤولاً.

٤٤٥ ق ع + المخصوص.

٤٤٦ ق: لأن.

٤٤٧ ب - لكن.

٤٤٨ ب ع - رحمه الله. | العناية شرح الهداية لأكمل الدين البابر تي، ١/١٩٩-٢٠٢.

٤٤٩ ب - لا بد.

٤٥٠ ق ب ع: مرادة.

٤٥١ ب: تثبت.

٤٥٢ ق: لهما، ب ع: بما.

الثَّوْبِ. فَإِنَّ الْآيَةَ لَيْسَتْ بِقَطْعِيَّةٍ فِيهَا، اتِّفَاقًا، لَوْ جُودَ الْمُخَالَفِ فِي اشْتِرَاطِهَا. فَكَذَا الدَّلَالَةُ. ٥٣،
وعن الثاني، أن الآية المؤولة تُفِيدُ بِظَاهِرِهَا الْفَرْضَ الْعَمَلِيَّ كَمَسْحِ رُبْعِ الرَّأْسِ وَغَسْلِ الْوِرْفِقِ
الثَّابِتَيْنِ بِالْآيَتَيْنِ الْمُؤَلَّتَيْنِ عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ عِنْدَ الْحَنْفِيَّةِ، فَلَا اسْتِبْعَادَ فِيهِ؛ فَالْيَتَأَمَّلْ!

المصادر

- أساليب بلاغية، الفصاحة - البلاغة - المعاني؛
أحمد مطلوب، أحمد الناصري الصيادي الرفاعي، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠م.
- الإحكام في أصول الأحكام؛
الأمدي، علي بن محمد (ت. ٦٣١هـ/ ١٢٣٣م.)، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق ١٤٠٢هـ.
- الأعلام؛
الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت. ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.)، دار العلم للملايين،
بيروت ٢٠٠٢م.
- البناية شرح الهداية؛
بدر الدين العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي (ت. ٨٥٥هـ)، دار الكتب
العلمية، بيروت ١٤٢٠هـ. ٢٠٠٠م.
- تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي؛
الزيلي، ثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت. ٧٤٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق،
القاهرة ١٣١٣هـ.
- التجريد؛
القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين (ت. ٤٢٨هـ)، حققه مركز الدراسات الفقهية
والاقتصادية، دار السلام، القاهرة ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- تفسير يحيى بن سلام؛
يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة (ت. ٢٠٠هـ)، تقديم وتحقيق الدكتورة هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٤٥٣ ق ب ع + ولو لم يسلم أنهم ادعوا ذلك؛ لكنه مبني على ما تعارفوا من إسناد الأحكام إلى الأدلة الظاهرة في
إفادتها، وإن لم ينقل الاستدلال. فإن المتأخرين يستدلون على (ب: عن) مسائل نُقِلت عن أبي حنيفة رحمه الله
بأدلة لم تنقل عنه؛ وما ذكر في المختصر وشروحه كلامٌ جدليٌّ ذكر في مقام المنع مبنيٌّ على الاحتمال، فلا ينافي
الظاهر المبني على العرف.

- تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل؛
الطوسي، نصير الدين (ت. ٦٧٢هـ / ١٢٧٤م). دار الأضواء ١٩٨٥م.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد؛
ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت. ٤٦٣هـ)، حققه مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب ١٣٨٧هـ.
- الحاشية على المطول؛
الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني (ت. ٨١٦هـ)، حققه رشيد أعرضي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة؛
الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري (ت. ١٤٢٠هـ)، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- شرح التلويح على التوضيح؛
التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت. ٧٩٣هـ)، مكتبة صبيح مصر، د.ت.
- شرح صحيح البخاري؛
ابن بطلان، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت. ٤٤٩هـ). حققه أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.
- شرح العقائد العضدية؛
الأبهري، سيف الدين أحمد (ت. ٨٠٠هـ / ١٣٩٧م). حققه وترجمه عمر ترك آر، نوبل، أنقرة ١٩٩٦.
- شرح معاني الآثار؛
الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري (ت. ٣٢١هـ)
حققه محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
- شرح المقاصد؛
التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت. ٧٩٢هـ / ١٣٩٠م)، دار الكتب العلمية، بيروت د.ت.
- شرح المواقف؛
الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني (ت. ٨١٦هـ)، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، د.ت.
- صحيح البخاري؛
البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي (ت. ٢٥٦هـ / ٨٧٠م)، السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر ١٣١١هـ.
- عقود الجمان في علم المعاني والبيان؛

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت. ٩١١ هـ / ١٥٠٥ م)، تحقيق وضبط: عبد الحميد ضحا، دار الإمام مسلم للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٣٣ هـ / ٢٠١٢ م.

- العناية شرح الهداية؛

البابرتي، محمد بن محمد بن محمود أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي (ت. ٧٨٦ هـ)، دار الفكر، لبنان ١٣٨٩ هـ. / ١٩٧٠ م.

- فتاوى السبكي؛

السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي (ت. ٧٥٦ هـ)، دار المعارف، د. ت.

- فتح القدير على الهداية؛

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري (ت. ٨٦١ هـ)، دار الفكر، لبنان ١٣٨٩ هـ. / ١٩٧٠ م.

- كتاب البحر المحيط في أصول الفقه؛

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت. ٧٩٤ هـ)، دار الكتيب، ١٤١٤ هـ. / ١٩٩٤ م.

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛

الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت. ٥٣٨ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧ هـ.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛

كاتب جليبي، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة (ت. ١٠٦٧ هـ / ١٦٥٧ م)، مكتبة المثنى، بغداد ١٩٤١ م.

- الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري؛

الكرمانلي، شمس الدين محمد بن يوسف بن علي بن سعيد (ت. ٧٨٦ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠١ هـ. / ١٩٨١ م.

- مجمع الأمثال؛

الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (ت. ٥١٨ هـ)، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.

- المصنف؛

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني (ت. ٢١١ هـ)، حققه حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند ١٤٠٣ م.

- المفاتيح في شرح المصابيح؛

الحسين بن محمود بن الحسن، مظهر الدين الزيداني الكوفي الصّريّ الشّيرازيّ الحنفيّ المشهور بالمُطهرّي (ت. ٧٢٧ هـ)، دار النوادر، الكويت ١٤٣٣ هـ. / ٢٠١٢ م.

- معجم المؤلفين؛

كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني (ت. ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧ م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت د. ت.

- معجم المطبوعات العربية والمعربة؛
يوسف بن إليان سرقيس (ت. ١٣٥١هـ / ١٩٣٢م)، مطبعة سرقيس، مصر، ١٩٢٨م.
- الموافقات؛
الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (ت. ٧٩٠هـ)، حققه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار
ابن عفان، ١٤١٧هـ. / ١٩٩٧م.
- المهذب في علم أصول الفقه المقارن؛
عبد الكريم النملة بن علي بن محمد، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٢٠هـ. / ١٩٩٩م.
- نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار؛
بدر الدين العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي (ت. ٨٥٥هـ.)، حققه أبو تميم
ياسر بن إبراهيم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر ١٤٢٩هـ. / ٢٠٠٨م.
- نيل الأوطار؛
الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت. ٥٠١٢هـ.)، حققه عصام الدين الصباطي، دار الحديث، مصر
١٤١٣هـ. / ١٩٩٣م.

Kaynakça

- el-Alâ' er-Rûmî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muslihiddîn Musa b. İbrahim, *Risâletü'n-Nikât ve'l-Es'île*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 277), vr. 1b-20b.
- Alak, Musa, "Molla Hüsrev'in Belagat İlimlerine Dair Haişiyeye Ale'l Mutavvel Adlı Eseri", *İslami İlimler Dergisi*, 6/2 (2011), 95-133.
- Bağdadî, İsmail Paşa el. *Hediyetü'l-arifin: Esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1955.
- Ceylan, Hadi Ensar, *Molla Hüsrev'in delâlet anlayışı ve fîrû'a yansımaları*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara-2011.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-Zeheb fi abbâri men zeheb*. thk. Mahmud Arnavût. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*. thk. Mehmed Şerefettin Yaltkaya. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsîl-Arabî.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fubûl*. thk. Mahmud Abdulkadir Arnavût. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010.
- Koca, Ferhat. "Molla Hüsrev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Nazmü'l-ıkyân fi a'yâni'l-a'yân*. thk. Philip Hitti. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1927.
- Taşköprizâde, Ahmed efendi. *eş-Şakâikü'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-osmaniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1975.
- Taşköprizâde, Ahmed efendi. *Miftâbü's-saade ve misbâbü's-siyâde*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Uçar, Hasan. "Molla Hüsrev'in Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr Adlı Eserinin Belâgatla İlgili Beşinci Bölümünün Tahkiki". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 123-65. <https://doi.org/10.26570/isad.347725>.
- Zirikli, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn, *el-A'lâm: Kamûsü terâcim li-eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müştşrikin*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.

A Critical Edition of the Second Chapter in Molla Hüsrev's Naqd al-afkār fī radd al-anzār

Hasan Uçar, Mehmet Emin Güzel

This article is a critical edition of the second chapter of the book *Naqd al-afkār fī radd al-anzār* penned by Molla Hüsrev (d. 885/1480). The book consists of six chapters discussing particular subjects, with ten issues in each, by using the method of adjudication (*muğākamāt*). These subjects include Quran, Hadith (the speeches of the prophet), jurisprudence, juridical methodology, Arabic language and rhetoric and logic. This second chapter is about Hadith (the speeches of the prophet). Four chapters of this book, have been previously edited. It is possible to see the logical inferences depending on the reasoning forms that dominate the work and the intense language philosophy in this section. Considering the time of the author Molla Hüsrev, who served as judge, military judge and professor during the reigns of Murad II (r. 1431-1451) and Mehmed II (r. 1451-1481), the book shows his competence in these subjects as well as the level of culture in the society in which he lived in.

In the book, Sirāj al-dīn b. Sa'd al-dīn al-Tawqīrī (d. 886/1481) answers the questions posed by Alā al-dīn Ali b. Mūsā al-Rūmī (d. 841/1438). The questioner is called "al-mawlā al-bāğith" and the responder is called "al-mawlā al-mujīb" in the text. Molla Hüsrev, who calls himself "faqīr" (i.e. the poor), acts as a referee from a philosophical and rational point of view on their thoughts regarding subjects. As a good example of the adjudication genre, the book shows Molla Hüsrev's knowledge of these sciences and his eloquence.

Early works produced between the sixth (twelfth) and eighth (fourteenth) centuries include critiques of content, language and style. It seems that the genre of adjudication (*muğākamāt*) developed in this period. We observe similar works during the Ottoman period as well. Molla Hüsrev, known mostly for his knowledge

of exegesis and jurisprudence, treats with the method of adjudication such Hadith that use logical formulas. In this book, he supports the thinker that he considers to be right and criticizes both when he disagrees with their viewpoints. Ultimately, he presents his own views.

The subjects that the author adjudicated in this chapter contains such titles; in the first title, the author focused on the definition of the attribution. The author has examined the concepts in the definition of the attribution under this title. In the second title, the author evaluated the question and the answer asked about the Prophet's friends not obeying his orders after the Hudaibiya treaty. According to Molla Hüsrev, the reason for their delay in obeying the order is that the Prophet gave the good news they would enter Mecca. In the third chapter, has been discussed the rumor that Umrah in Ramadan is equivalent to Hajj. Molla Hüsrev, in this respect, emphasized that when it is not possible to refer the attribution to the real meaning, it should be referred to the figurative meaning (metaphor). In the fourth title, the author brought up the criterion that determines the accuracy or falsity of the attribution. The conclusion Molla Hüsrev reached, the determination of the correctness and falsity of the conditional clauses is conditional and where there is presumption for the literal meaning of the sentence, the figurative meaning is not possible. In the fifth, sixth and seventh title, the subject of epistemological and evidential value of khabar al-wâhid in Islam, is examined. Also the subjects, omission, particularization, estimation, conjunction etc. were evaluated in the context of language. In the eighth title, the pray of the Prophet before his prophethood was questioned. If the Prophet prayed according to the information he received from the Christians and Jews, how did he trust them in his pray? If he prayed according to Torah and Bible is it possible to pray according to a distorted books? In the ninth chapter Molla Hüsrev tried to prove that the figurative meaning of khabar al-wâhid can be used in cases where there is no presumption for the literal meaning of the sentence. In the tenth title called "al-mawlâ al-bâğith" asked about the contradiction between the hadith that states that the soil will be considered clean after it dries, and the verses that command cleanliness for prayer. While acting as a referee on this issue, Molla Hüsrev also included the differences between the sects and their reasons.

Key words: Molla Hüsrev, Naqd al-afkâr, al-Muhâkamât, Critical Edition, Hadith.