TC.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

KESTELÎ VE *HÂŞİYE 'ALE'L-MUKADDİMÂTİ'L-ERBA'* İSİMLİ ESERİ: TAHKÎK VE TAHLÎL

Yüksek Lisans Tezi

OĞUZ BOZOĞLU

İstanbul, 2019

TC.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

KESTELÎ VE *HÂŞİYE 'ALE'L-MUKADDİMÂTİ'L-ERBA'* İSİMLİ ESERİ: TAHKÎK VE TAHLÎL

Yüksek Lisans Tezi

OĞUZ BOZOĞLU

Danışman: DR. ÖĞR. ÜYESİ HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ

İstanbul, 2019

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi OĞUZ BOZOĞLU'nın KESTELİ VE HÂŞİYE 'ALE'L-MUKADDİMÂTİ'L-ERBA' İSİMLİ ESERİ: TAHKİK VE TAHLİL adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 25.04.2019 tarih ve 2019-11/10 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 24.05.2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ	
3.	Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi MUSTAFA SELİM YILMAZ	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı : Oğuz Bozoğlu

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Kelam

Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli

Tez Türü ve Tarihi : Yüksek Lisans - Mayıs 2019

Anahtar Kelimeler : Mukaddimât-ı Erba‘, Kestelî, Telvîh, Hüsün, Kubuh

ÖZET

KESTELÎ VE *HÂŞİYE ‘ALE’L-MUKADDİMÂTİ’L-ERBA‘* İSİMLİ ESERİ: TAHKÎK VE TAHLÎL

Allah, insan ve evren ilişkisinin temellendirildiği hüsün ve kubuh meselesi, aklın ilâhî bildiriyi ne derece idrak edebileceği açısından kelâm ilminin alanına girmektedir. Hüsün ve kubuh bu yönüyle kulların fiilleri, irade, nübüvvet, kaza ve kader gibi birçok kelâmî bahiste doğrudan ya da dolaylı olarak incelenmiştir. İnsan fiillerindeki ahlâkî değerlerin belirleyici faktörünün ne olduğu hususu, konuya dair yaklaşımlarda ayrışma noktası olmuştur. Kelâmcıların benimsedikleri mezhep anlayışları, meseleyi ele alış tarzlarını etkilemiştir. Hüsün ve kubhun özgün bir şekilde tartışıldığı yerlerden biri, Sadruşşerîa’nın Tavzîh adlı eserinde yer alan Mukaddimât-ı Erba‘ metnidir. Söz konusu metinde, hüsün ve kubhun fiillerdeki mevcudiyeti üzerinden temelde kulların irade hürriyeti konusu ele alınmıştır. Tavzîh’in en meşhur haşiyelerinden Teftâzânî’nin Telvîh adlı eseri, literatürde önemli bir yeri haizdir. Bu çalışmada, Telvîh üzerine Kestelî’nin telif ettiği Mukaddimât-ı Erba‘ Hâşiyesi’nin tahkik ve değerlendirmesi yapılmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Oğuz Bozoğlu

Field : Basic Islamic Sciences

Programme : Theology

Supervisor : Asst. Prof. Dr. Hayrettin Nebi Güdekli

Degree Awarded and Date : Master's - May 2019

Keywords : Muqaddimāt al-Arbaʿ, Kastalī, Talwīh, Husn, Qubh

ABSTRACT

KASTALĪ AND HIS *HĀSHIYAH ʿALĀ AL-MUQADDIMĀT AL-ARBAʿ*: A CRITICAL EDITION AND STUDY

The issue of husn and qubh, on which the relationship between God, man and the universe is based, falls within the field of theology in terms of the extent which the mind can comprehend the divine message. Husn and qubh are examined directly or indirectly in many theological topics such as the acts of the servants, will, prophethood, decree and predestination. The determining factor for the moral values of human acts has been the starting point of difference of opinion on the approaches on the subject. The sects adopted by the theologians influenced their way of handling this issue. One of the sources in which husn and qubh are originally discussed is the text of Muqaddimāt al-Arbaʿ in Sadr al-Sharīa's Tawzīh. In this text, the freedom of the will of the servants is mainly dealt with through the existence of husn and qubh in their acts. Taftāzānī's Talwīh, one of Tawzīh's most famous commentaries (hāshiyah), is of great importance in the literature. In this study, an analysis and evaluation of Hāshiyah ʿalā al-Muqaddimāt al-Arbaʿ by Kastalī on Talwîh is presented.

ÖNSÖZ

Tezimiz giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde ahlâkî fiillerin güncelliği, bununla alakalı olarak hüsün ve kubhun önemi ve kelam ilmi ile olan bağlantısına değinilmiştir. Bu doğrultuda *Mukaddimât-ı Erba'*ın neliği, literatürü, niçin ve neye karşı yazıldığı, amacı ve muhtevasını oluşturan hüsün ve kubhun mezheplere göre anlamlarına kısaca yer verilmiştir. Daha sonra Kestelî'nin hayatı ve eserleri, döneme ışık tutan tabakāt ve terâcim eserlerinden istifade edilerek ele alınmıştır.

Birinci bölümde yazma nüshaların tanıtımı ve tahkîk metoduna, daha sonra da muhteva kısmına yer verilmiştir. *Hâşiye'*nin muhtevası, *Mukaddimât-ı Erba'* merkezinde incelenmiştir. Söz konusu mukaddimeler öncelikle *Tavzîh*'te yer alan şekliyle beyan edilmiş ve yer yer *Telvîh*'teki açıklamalarla desteklenmiştir. Kestelî'nin mukaddimeler hakkındaki önemli görülen birtakım görüşleri ise başlıklar altına serpiştirilerek anlamlı bir bütün oluşturmaya gayret gösterilmiştir.

İkinci ve son bölümde ise tercih edilen nüshalar üzerinden ortaya çıkarılan tahkîkli Arapça metne yer verilmiştir.

Başta bu çalışmada görüş ve değerlendirmeleri ile katkıda bulunan Prof. Dr. Metin YURDAGÜR ve danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi GÜDEKLİ'ye teşekkürlerimi sunarım. Özellikle yüksek lisans tez konusu belirleme safhasında beni *Mukaddimât-ı Erba'* üzerine çalışmaya teşvik eden, sabır ve anlayışla yönlendirmelerde bulunan Doç. Dr. Mehmet KALAYCI ve Doç. Dr. Osman DEMİR hocalarıma, tezimi okuyarak çeşitli noktalarda düzeltme ve tavsiyelerde bulunan Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ hocama da ayrıca teşekkür ederim. Son olarak manevi desteğini benden hiçbir zaman esirgemeyen eşim Seda BOZOĞLU Hanım'a müteşekkir olduğumu da ifade etmek isterim. Gayret bizden, tevfîk Allah'tandır.

Oğuz BOZOĞLU

Safranbolu, 2019

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **İV**

GİRİŞ **1**

KESTELÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ 11

1. HAYATI *11*

1.1. Tahsili ve Özel Hayatı 11

1.2. Müderrislik Hayatı ve Devlet Kademelerindeki Vazifeleri 12

1.3. İlmî Yönü, Talebeleri ve Vefatı 14

2. ESERLERİ *17*

BİRİNCİ BÖLÜM **25**

RİSALEYE DAİR TEMEL BİLGİLER 25

1. YAZMA NÜSHALAR *25*

1.1. Nüshaların Tanıtımı 25

1.2. Nüsha Fotoğraf Örnekleri 33

2. TAHKÎK METODU *42*

3. HÂŞİYE'NİN MUHTEVASI *45*

3.1. Hüsün ve Kubhun Anlamı ve Sınırları 45

3.2. Dört Mukaddime 47

3.2.1. Birinci Mukaddime 47

3.2.2. İkinci Mukaddime 50

3.2.3. Üçüncü Mukaddime 55

3.2.4. Dördüncü Mukaddime 59

İKİNCİ BÖLÜM **69**

RİSALENİN TAHKÎKİ 69

[الحاشية الكبرى على المقدّمات الأربع للكستلي] *69*

[المقدمة الأولى] 81

[المقدمة الثانية] 84

[المقدمة الثالثة] 96

[المقدمة الرابعة] 113

المصادر والمراجع *127*

SONUÇ **133**

KAYNAKÇA **135**

KISALTMALAR

b.	Bin, ibn
bkz.	Bakınız
ed.	Editör
Hz.	Hazreti
IRCICA	İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi
İFAV	İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm tarihi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
t.y.	Tarih yok
v. dğr.	Ve diğerleri
vr.	Varak

GİRİŞ

Ahlâkî fiiller, kelâm ilmi, usûl-i fıkh, ahlâk felsefesi gibi çok geniş bir yelpazede cereyan eden ve özelde Allah ile insan arasındaki değerler ilişkisini konu edinen tartışmaların odak noktasında bulunmaktadır. Bu bağlamda iradenin nasıl tahakkuk ettiği, insanın fiillerinde ne derecede sorumlu olduğu, fiillerdeki niteliklerin neye göre belirlendiği, ahlâkî değerlerin ilâhî irade ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğu sorularına, ahlâkî fiillerin tartışıldığı düzleme göre cevap aranmıştır.

Ahlâkî fiiller denince akla ilk gelen iyilik ve kötülük kavramları ya da kelâm literatüründe nitelendirildiği şekliyle hüsün ve kubuh bahsi bu açıdan büyük bir öneme sahiptir. Meselenin konuya yaklaşım tarzına göre güncelliğini hâlâ koruması, onu çalışılmaya değer kılmaktadır. Örnek olarak ahlâk felsefesinin en tartışmalı mevzularından olan kötülük problemini, konu ile alakalı güncel ve itikadî açıdan ciddi sayılabilecek bir mesele olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir. Temelde kötülüğün Tanrı'ya izafe edilip edilemeyeceği hususuna bağlı olarak tartışılan bu mesele, başlarda problem olarak ele alınırken daha sonraları Tanrı'nın aleyhine bir kanıt olarak öne sürülmüştür. Kötülüğün varlığı sebebiyle âlemde bir düzenin olmadığı iddiasıyla ilk defa David Hume (ö. 1711-1776) tarafından öne sürülen bu kanıt ile birlikte ateizm, meşruiyetini artık sadece kendisine yöneltilen eleştiriler yerine teolojik boyutta ciddi sayılabilecek bir argümandan alır hale gelmiştir.[1]

Usûl-i fıkıh'ta ahkâm ve teklif başlıkları altında[2] kendisine yer bulan konunun kelâm ilmi ile olan bağlantısı çok yönlü olup doğrudan ve dolaylı olarak birçok kelâmî mevzu ile alakası bulunmaktadır. Konu, hüsün ve kubhun fiillerde söz konusu olması hasebiyle en temelde kulların fiilleri ve irade bahislerinde incelenmektedir. Ayrıca aklî yetilerle ilâhî iradeye dayalı ahkâmın ne denli kavranabileceğine dair kişinin uhrevî sorumluluğuna dayalı olarak kelâmda nübüvvet bahsi içerisinde de ele alınmaktadır.

---

[1] Şaban Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002): 196.

[2] Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Mısır: Dâru'l-Vefâ el-Mansûra, 1418), 1: 79, 80; Fahrulislâm Ebu'l-Usr el-Pezdevî, "Usûlü'l-Pezdevî", *Keşfü'l-Esrâr* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 1: 182; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 45.

Bununla birlikte Allah'ın fiilleri, iyilik ve kötülüğün fiillerdeki mevcudiyet durumuna göre cevher ve araz, iradenin fiilde nasıl gerçekleştiğine dair kazâ ve kader bahisleri gibi daha birçok kelâmî konu ile bağlantılıdır.[3]

Hüsün ve kubhun, bir nevi ahlâk ontolojisi olarak kendine özgü bir sistematikle derinlemesine incelendiği yerlerden bir tanesi de, fiillerdeki hüsün ve kubhun mevcudiyeti üzerinden kulların irade hürriyeti meselesinin tartışıldığı *Mukaddimât-ı Erba'* (Dört Mukaddime) metnidir. *Mukaddimât-ı Erba'*, müstakil bir kitap olmayıp Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî'nin (ö. 747/1346) *Tenkīhu'l-Usûl* adlı usûl-i fıkıh eserinin yine kendisi tarafından *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkīh* adıyla yapılmış şerhinin bir bölümünü teşkil etmektedir. Bölüm, eserde edille-i şer'iyye'nin Kur'an başlığı altında yer almakta olup, şer'î ahkâmın delaleti ile alakalı hüsün-kubuh meselesi üzerinedir.[4]

Mukaddimât-ı Erba' literatürü, hem *Tavzîh*'teki mezkûr bölüm üzerine telif edilmiş risaleler olarak hem de ilgili bölümü kapsadığı için *Tavzîh*'in tamamı üzerine telif edilen şerh ve hâşiyeler ile karşımıza çıkmaktadır. Bu hâşiyelerin en meşhuru ise Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından telif edilen *et-Telvîh ilâ keşfi hakāiki't-Tenkīh* adlı hâşiyedir. Dolayısıyla bu eser üzerine yapılan şerhleri de literatürün içerisinde değerlendirmek gerekmektedir.[5]

Mukaddimât-ı Erba''ya dair müstakil risalelerin ortaya çıkışı Fatih Sultan Mehmed Han'ın (ö. 886/1481) buyruğu üzerine yazılan hâşiyelerle olmuştur. Daha sonraki dönemlerde de *Mukaddimât-ı Erba'* üzerine hâşiye yazma işi bir gelenek haline

[3] Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hans Peter Lens (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1424/2003), 95; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Kitabu't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, Thk. Habîbullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru't-Tıbâati'l-Muhammediyye, 1406/1986), 333; Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, "el-Müsâyere", *Kitâbü'l-Müsâmere fî Şerhi'l-Müsâyere*, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1347), 2: 74.

[4] Sadruşşerîa es-Sânî, "Tavzîh", *Şerhu't-Telvîh alâ't-Tavzîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Zekeriyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996), 1: 330.

[5] Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 6.

dönüşmüştür.[6] Sultan Fatih'in bu geleneği ilim dünyasına kazandırma hususunda ne denli önemli bir rolü olduğu, dönemin önde gelen âlimlerinden Muslihuddîn Mustafa b. Mehmed el-Kestelî'nin (ö. 901/1496) şu sözlerinden anlaşılabilmektedir: "İtaat edilmesi şart olan bir görev vârid olmasaydı, böyle bir mesele ile meşgul olmazdık."[7] Kestelî'nin bu sözleri *Mukaddimât-ı Erba'*nın önemsiz bir mesele olmasından değil, aksine özellikle Arap dili, usûl-i fıkıh, mantık, felsefe ve kelâm gibi birbirinden farklı disiplinlerin bir arada işlendiği, titiz ve yorucu bir çalışma gerektiriyor olmasından kaynaklanmaktadır. Fatih'in söz konusu buyruğu olmasaydı, belki de *Mukaddimât-ı Erba'* üzerine yapılan şerh ve hâşiye yazıcılığı, asırlar sürecek olan bir gelenek haline dönüşmeyecek ve meselenin bu denli çalışılmaya değer bir ehemmiyet arz ettiği düşünülmeyecekti.

Bu geleneğin öncülerinden ve önemli temsilcilerinden biri olan Kestelî, Taşköprîzâde'nin (ö. 968/1561) belirttiğine göre, Alâeddîn Arabî Efendi'den (ö. 901/1496) sonra Fatih'in talebi üzerine konu hakkında hâşiye telif eden ikinci kişidir. Daha sonra sırasıyla Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî (ö. 891/1486), Hatîbzâde Muhyiddin Mehmed (ö. 901/1459) ve Hacı Hasanzâde Muhammed b. Mustafa (ö. 911/1505) hâşiye telif etmişlerdir.[8] Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), *Mukaddimât-ı Erba'* üzerine hâşiye yazma emrini Sultan Fatih'in verdiğini ve hâşiye yazan âlimlerin risaleleriyle birlikte huzuruna gelerek meseleyi tartışmalarını istediğini belirtmektedir. Ayrıca konu üzerine Kestelî'nin, yazılan diğer risalelerin tümünü mütalaa ettikten sonra ikinci bir hâşiye yazdığını ve diğer *Mukaddimât-ı Erba'* risalelerinin hiçbirinin Kestelî'nin bu risalesi ile eşdeğer nitelikte olmadığını söyler.[9] Bunun sebebini şu şekilde açıklamak mümkündür: Öncelikle risalelerin hepsi padişahın emri üzerine eş

[6] Şükrü Özen, "Tenkīhu'l-Usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 456. Osmanlı ve daha sonraki dönemlerde telif edilen bazı önemli *Mukaddimât-ı Erba'* risalelerinin bulundukları yerler hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammet Emin Efe, *İsmâil Konevî Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2018), 9. Fatih Dönemi *Mukaddimât-ı Erba'* literatürü için ayrıca bkz. Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (Bahar 2016): 102-111.

[7] Kestelî, *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, 2122, 78[a].

[8] Taşköprîzâde, *eş-Şekāiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1975), 95.

[9] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1: 498.

zamanlı olarak telif edilmiştir. Daha sonra Alâeddîn Arabî, Hatîbzâde ve Kestelî gibi bazı müellifler konu hakkında ikinci kez hâşiye yazma gereği duymuşlardır. İkinci kez telif edilen hâşiyelerden bazıları Alâeddîn Arabî'de olduğu gibi birincisinin özeti niteliğinde iken, bazısı da diğer tüm hâşiyelerin mütalaası neticesinde telif edilmiştir. Kestelî'nin ikinci hâşiyesi de bu niteliği taşıyan, etraflı bir hâşiyedir.[10] Tüm bu gerekçeler ışığında Kestelî'nin mesele hakkındaki görüşlerin çoğunu karşılaştırmalı ve daha kapsamlı bir şekilde tartıştığı ikinci hâşiyesini çalışmanın konusu olarak tercih ettik.

Buradan hareketle, *Mukaddimât-ı Erba"*nın muhtevasını oluşturan hüsün ve kubhun anlamlarına, ilk defa niçin ve neye karşı yazıldığına ve amacına da kısaca değinmenin, konuya giriş mahiyetinde faydalı olacağını düşünüyoruz.

*Mukaddimât-ı Erba"*yı tarihte ilk defa özgün bir düşünce olarak öne süren Sadruşşerîa, mezkûr eserinde hüsün ve kubhun üç manaya geldiğini belirtmiştir: Birincisi, bir şeyin tabiata uygun olması ya da olmamasıdır. İkincisi kemal veya noksan sıfatına sahip olmasıdır. Üçüncüsü ise övgüye ya da yergiye müstehak olmasıdır.[11] Bununla birlikte, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye (ö. 436/1044) ait[12] olduğunu belirttiği Mu'tezile'den iki farklı tanıma da yer vermiştir. İlkine göre hasen, fiilin övgüye layık olma durumu, kabih ise yergiye müstehak olma durumudur. Bu tanıma göre hüsün ve kubhun aklî ya da şer'î olabilmesi mümkündür. Diğer tanıma göre ise özgür irade sahibi ve aklî yetileri sağlam olan bir kimseden beklenen bir davranış hasen, böyle bir kimseden beklenmeyen bir davranış ise kabih olmaktadır.[13]

Diğer taraftan Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) de aynı şekilde hüsün ve kubhun üç manaya geldiğini belirtmekle birlikte, Sadruşşerîa'dan farklı olarak tabiata uygunluk yerine amaca uygunluk tanımını tercih etmiştir. Buna göre birinci mana, ilim ve cehalet örneğinde olduğu gibi kemal ya da noksanlık sıfatıdır. İkinci mana, bir şeyin amaca

[10] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 498.

[11] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 325.

[12] Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 1: 335.

[13] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 326, 327.

uygun olup olmama durumudur. Bu noktada amaca uygunluk ile maslahat ve mefsedet kastedilmiş ve bu durumun izafî olduğu belirtilmiştir. Nitekim bir kimsenin öldürülmesi, düşmanları için maslahattır ve onların amacına uygundur, dostları için ise mefsedet olmakla birlikte amaçlarına da muhalif olmaktadır. Üçüncü mana da övgü-sevaba ve yergi-ikāba müstehak olma durumudur.[14]

Yukarıda örnekleri verilen tanımlara bakıldığında, özellikle amaca ve tabiata uygunluk durumunun, şartlara göre değişkenlik arzettiği için kendi içerisinde izâfî olmasıyla birlikte hüsün ve kubhun ilk iki tanımının aklîliği hususunda genel bir ittifak bulunmaktadır. Fahreddin Râzî (ö.606/1210), Sadruşşerîa, Îcî ve Teftâzânî, meselenin aklî mi yoksa şer'î mi olduğu hususundaki ihtilafın üçüncü tanımda olduğunu, ilk iki tanımın şer'î bir bildiriye ihtiyaç duyulmadan akıl ile kavranabileceğini beyan etmiştir.[15] Esasında tartışmanın aslı, tam da bu noktada yoğunlaşmaktadır.

Burada ilk önce söz konusu anlamlara değinmemizin sebebi, hüsün ve kubhun aklî mi yoksa şer'î mi olduğu yönündeki tartışmaların asıl kaynağına inmektir. Bu doğrultuda önem arz eden ve cumhur-u ulemâ nezdinde genel kabul görmüş[16] üç tanım üzerinden gidilmiştir. Üçüncü tanımdaki söz konusu uzlaşmazlık ise konu hakkında mezhepler arasındaki tartışmanın fitilini ateşlemiş ve en nihayetinde Sadruşşerîa ile birlikte *Mukaddimât-ı Erba"*nın doğuşuna vesile olmuştur.

Bu noktadaki tartışmalara baktığımızda, esas ihtilafın Eş'arî ve Mu'tezilîler arasında farklı ilkesel bakış açıları sebebiyle cereyan ettiğini, Mâtürîdîlerin ise daha çok dengeyi gözeten bir tavır sergilediklerini görebilmekteyiz. Sadruşşerîa, söz konusu tartışmaya öncelikle Eş'arîlerin delillerini zikrederek başlamıştır. Buna göre Eş'arîler, üçüncü anlamda hüsün ve kubhun şeriatla sabit olduğunu iki temel üzerine bina

[14] Adudüddîn el-Îcî, *Şerhu'l-Mevâkıf, Mevâkıf Şerhi (Metin Çeviri)*, nşr. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3: 313.

[15] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir el-Alvânî, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1: 123; Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 326; Îcî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3: 313; Teftâzânî, "Telvîh", *Şerhu't-Telvîh alâ't-Tavzîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Zekeriyyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996), 1: 326.

[16] Tehânevî, "Hasen", *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, thk. Ali Dahrûc, 2 cilt (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1: 666.

etmişlerdir: Bunlardan ilki, hüsün ve kubhun fiilin zâtî bir niteliği olmamasıdır. Aksi takdirde arazın arazla kaim olması gibi bir durum söz konusu olacaktır ki bu da muhaldir.[17]

Eş‘arîler birinci delillerinde hüsün ve kubhu ve dahi fiili araz olarak kabul ettikleri için, bunların fiilin zâtından olmasını mümkün görmemekte ve buna dayanarak üçüncü tanım kapsamında şer‘î olduğunu iddia etmektedirler. Sadruşşerîa ise fazla üzerinde durmadığı birinci delili, yine Eş‘arîlerin iddiası üzerinden çürütmeye çalışmıştır. Bu minvalde arazın arazla kaim olması durumunun, onların iddialarına göre muhal olmaması gerektiğine değinir. “Bu hareket hızlıdır ya da yavaştır” örneğinde olduğu gibi arazın arazla kaim olmasını, hüsün ve kubhun şer‘î olduğunu iddia eden bir kimse zorunlu olarak kabul etmelidir. Dolayısıyla “Bu fiil şer‘an hasendir ya da şer‘an kabihtir” iddiasında olan bir kişi için de aynı durum söz konusudur.[18] Nitekim Eş‘arîler aslında bu son önermenin doğruluğunu iddia etmektedirler. Ama bununla birlikte hem fiili hem de hüsün ve kubhu araz olarak görmekte, ayrıca arazın arazla kaim olduğunu da kabul etmemektedirler. Dolayısıyla Sadruşşerîa’nın bakış açısına göre Eş‘arîler bir açıdan kendileriyle çelişmiş duruma düşmektedirler. Aksine eğer arazın arazla kaim olmadığı ve hüsün ve kubhun kendilerinde kaim olabilecekleri bir cevhere ihtiyaç duyduğu iddiası, aslında fiili hasen ya da kabih kılacak bir failin gerekliliğini göstermektedir.

İkinci delil ise Sadruşşerîa’nın üzerinde en çok durduğu ve nispeten daha önemli gördüğü delildir. Sadruşşerîa, birçok âlimin bu delilin doğru olduğu zannına kapıldığını, kabul etmeyenlerin ise kayda değer bir cevap veremediklerini, bundan dolayı bu delilde yer alan birçok hatayı gözden kaçırdıklarını belirtmiş ve daha sonra Dört Mukaddime’sine giriş yapmıştır.[19] Buradan hareketle Dört Mukaddime’nin asıl itibari ile bu delili çürütme amacı üzerine bina edildiği anlaşılmaktadır.

[17] Sadruşşerîa, “Tavzîh”, 1:326, 327.

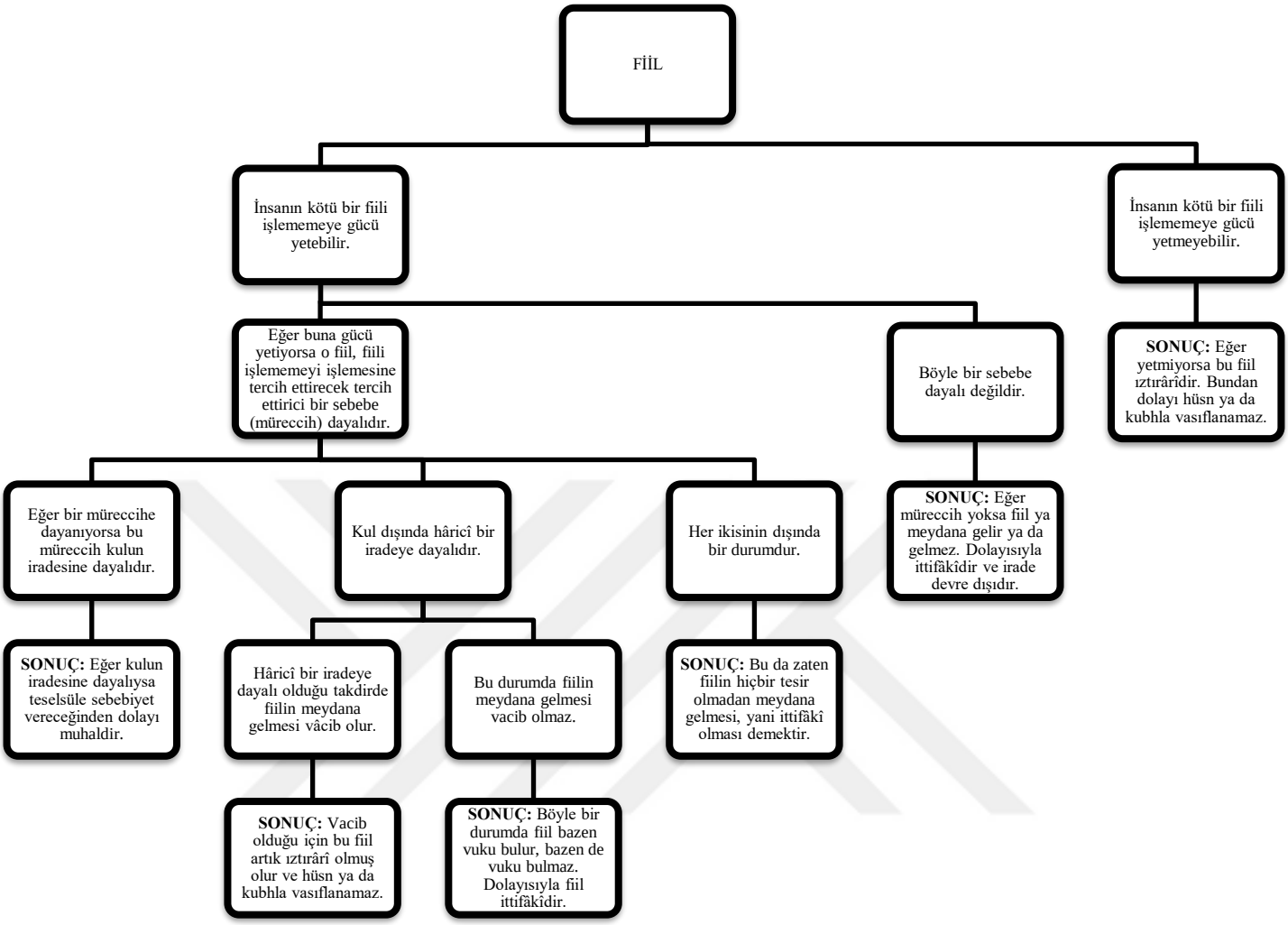
[18] Sadruşşerîa, “Tavzîh”, 1:327, 328.

[19] Sadruşşerîa, “Tavzîh”, 1: 330.

Sadruşşerîa'nın, konuya girişte değindiği bu delil, aslında Fahreddin Razî'nin *Mahsûl*'ünde sistematize ettiği bir delildir.[20] Kısaca delil ile anlatılmak istenen, kulun fiillerinin kendi iradesi ile vuku bulmadığı, bundan dolayı da hüsün ve kubuhla nitelenemeyeceğidir. Çünkü Râzî'nin de iddia ettiği gibi kulların fiilleri ya ıztırârî/zorunludur ya da ittifâkî/tesadüfîdir. Dolayısıyla her iki durumda da fiillerin şer'î anlamda hüsün ve kubuhla vasıflanması mümkün değildir. Argümanların daha iyi anlaşılabilmesi açısından, delilin *Mahsûl*'de daha kapsayıcı olarak geçen şekliyle[21] tablo halinde gösterilmesinin faydalı olacağını düşünüyoruz:

[20] Köksal, "-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", 14.

[21] Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 124-126.



Tablo incelendiğinde, delilin genel olarak Eş‘arîlerin irade anlayışını, kulların iradesini göz ardı eden tutumlarını yansıttığı görülebilmektedir. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, her durumda netice ya ıztırârî ya da ittifâkî olmakta, fiillerin ihtiyârîliğine dair herhangi bir açık kapı bulunmamaktadır. Burada kilit noktayı, eksiksiz şartlar bütününü ifade eden ve müreccih (مرجح = جملة ما يتوقف عليه الفعل = العلة التامة) olarak ıstılâhî bir anlam kazandırılan ifade oluşturmaktadır. Çünkü delilin üzerine bina edildiği, varlığında da yokluğunda da neticenin değişmediği temel, müreccihtir. Bu minvalde Râzî’nin, iradenin gerçekleşmesinde fiilleri eksiksiz bir şartlar bütününe dayandırmasını ve daha sonra bu bütünü hâricî bir iradeye dayandırmanın zorunlu olduğu iddiasını, aslında

Eş‘arîlerin cebr-i mutavassıt anlayışının özgün bir ifadesi olarak değerlendirmek de mümkün görünmektedir.

Son olarak Mâtürîdîlerin mesele hakkındaki görüşlerine de değinmek yerinde olacaktır.[22] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), hüsün ve kubuh hakkındaki ifadelerine bakıldığında, sıklıkla aklın önemine ve rolüne dair yapmış olduğu vurgular dikkat çekmektedir.[23] Mâtürîdî, hüsün ve kubhu akıl ve tabiat ekseninde ele almış ve bu hususta ikili bir taksim yapmıştır. Buna göre aklın güzel ya da çirkin gördüğü fiillerde herhangi bir değişiklik olmazken, insan tabiatının güzel ya da çirkin gördüğü fiiller şartlara ve durumlara göre değişiklik arz etmektedir.[24] Dolayısıyla burada belirleyici husus ve karar mercii akıldır.

Bununla birlikte aklın da bir sınırı olduğu, bazı dînî meselelerin sadece vahiy ile bilinebileceği, iyinin emredilmesi, kötünün de yasak edilmesinin en nihayetinde vahye dayalı olduğu iddiasında olan Hanefî-Mâtürîdî çizgideki kelâmcılar,[25] daha önce de zikredildiği üzere hüsün ve kubhun şer‘î anlamdaki üçüncü tanımı hakkında dengeleyici bir tavır sergilemişlerdir. Yani genel bir ifadeyle akıl, Eş‘arîlerin aksine fiillerdeki güzel ve çirkinlikleri şer‘î ahkâm olmadan da algılayabilir. Bu da hüsün ve kubhun fiillerin kendilerinde bulunan vasıflar olarak kabul edilmesinden ileri gelen bir durumdur. Fakat bunun yanında da Mu‘tezile'nin tam tersine akla şer‘î anlamda bir hâkimiyet görevi yüklenmemiş, aklın güzel gördüğünü vâcib, çirkin gördüğünü de haram kılma görevi Allah'a şart koşulmamış ve aklın vardığı hükümlerle teklifin vaki olamayacağı

[22] Kelâm mezheplerine göre hüsün ve kubuh meselesi ve delilleri hakkında ayrıntılı malumat için bkz. Bilal Taşkın, *Kelâmcılar İle Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011).

[23] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâr-u Sâdır, 2003), 301-304.

[24] Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd,* 303.

[25] Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, 14. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 65; Abdülazîz el-Buhârî, "Keşfü'l-Esrâr", *Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûl'il-Pezdevî* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 1: 183; İbnü'l-Hümâm, "el-Müsâyere", 2: 37; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdurrezzak eş-Şâfiî (Karaçi: Zemzem Publisher, 1425/2004), 76.

savunulmuştur.[26] Netice itibari ile hüsün ve kubuh Mâtürîdîlere göre kısmen aklî, kısmen de şer‘î olmaktadır.

[26] İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/17 (1998-1999): 81.

KESTELÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. HAYATI

1.1. Tahsili ve Özel Hayatı

Asıl adı Muslihuddîn Mustafa b. Mehmed el-Kestelî'dir.[27] Bununla birlikte "Molla" (Mevlânâ) Kastalânî, Kestelî ve Kestelli olarak da bilinir. Doğum tarihi ve nesebi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Nesebi hakkında kaynaklarda farklı iddialar mevcuttur. Franz Babinger, Kestelî'nin doğum yerinin Bursa'nın Kestel ilçesi olduğunu ifade etmektedir.[28] Bununla birlikte bazı kaynaklarda Kestelî, isim benzerliğinden dolayı Mustafa bin Mehmed el-Kastamonî (Hâcegîzâde) (ö. 998/1589-90) ile karıştırılarak Kastamonu'ya da nispet edilmiştir.[29] Fakat Osmanlı tarihi ile ilgili kaynaklarda yer alan bilgilere göre Kestelî Aydın'ın Nazilli ilçesine bağlı Kestel Köyü'ndendir. Bursalı Mehmed Tahir'in (ö. 1861/1925), Kestelî'nin ilk tahsilini Aydın Nâibi'nden gördüğüne dair ifadesi bu bilgiyi destekler niteliktedir.[30] Daha sonra tahsiline hocası Hızır Bey'in (ö. 863/1459), Fatih Sultan Mehmed Han tarafından kendisine tahsis edilen Bursa Çelebi Sultan Mehmed Medresesi'nde (Sultaniye Medresesi) devam etmiştir.[31] Bu medresede Hızır Bey'in yardımcıları olan seçkin talebeleri Hayâlî (ö. 875/1470 [?]) ve Hocazâde (ö. 893/1488) ile karşılıklı ilim alışverişinde bulunmuş, tahsilini tamamladıktan sonra da Hızır Bey'in kızı ile evlenmiştir.[32]

Kaynaklarda Kestelî'nin bir kızı bir de oğlundan bahsedilmektedir. Kızını Rumeli Kazaskerlik vazifesinden emekli olduktan bir yıl sonra 891/1486 senesinde, kendisi gibi âlim bir devlet adamı olan Sahn Müderrisliği, İstanbul Kadılığı, Anadolu ve

---

[27] Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955), 2:433.

[28] Franz Babinger, "Kastallānī", *Encyclopaedia of Islam*, ed. M. Th.Houtsma v.dğr., (Leiden: E.J. Brill, 1993), 4: 806.

[29] Ali Rıza Karabulut-Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsil-İslâmî fî mektebâti'l-âlem* (Kayseri: Mektebe Yayınları, t.y.), 4: 3728.

[30] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1917.), 2:3.

[31] Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 161.

[32] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2:3.

Rumeli Kazaskerliği yapmış Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi olarak bilinen Abdurrahman b. Ali ibni'l-Müeyyed el-Amâsî (ö. 922/1516) ile evlendirmiştir.[33] Belirtildiğine göre Abdurrahman Efendi ilme o kadar düşkündü ki ilim tahsili için Şiraz'a kadar gitmiş ve Celâleddîn ed-Devvânî'den (ö. 908/1502) Arapça, Tefsir, Hadis ve aklî ilimleri tahsil etmiştir.[34]

Oğlu hakkında ise kaynaklarda pek fazla malumat bulunmamaktadır. İlmî kabiliyeti fazla olmadığından dolayı bizzat Kestelî, vezirden oğluna müderrislik vazifesinin verilmesini istememiş, bunun yerine onun kadılığa gönderilmesini daha uygun bulmuştur.[35] Kestelî'nin bu tavrı, ilme olan saygısının açık bir tezahürü olarak değerlendirilmiştir.[36]

Kaynaklarda İstanbul'da kadılık yaptığı sıralarda evinin, Yavuz Sultan Selim Camii'nin inşa edildiği alanda olduğu ve kendi adına İstanbul'da camii yaptırdığı söylenmektedir.[37] Günümüzde Laleli Camii yakınlarında inşa edilen ve Molla Kestel Camii olarak bilinen bu camii, 2015 yılında yıktırılmıştır.

1.2. Müderrislik Hayatı ve Devlet Kademelerindeki Vazifeleri

Kestelî, Hızır Bey'in yanında tahsil gördükten sonra sırasıyla günümüzde Bolu'nun Mudurnu ilçesinde ve hâlihazırda Yunanistan sınırları içerisindeki Batı Trakya Bölgesi'nde yer alan, Türkiye sınırına yaklaşık üç km. uzaklıktaki eski Osmanlı Kasabası Dimetoka'da bulunan Oruç Paşa Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.[38] Daha sonra Fatih Sultan Mehmed Han, inşasının tamama ermesiyle birlikte Sahn-ı Semân Medreseleri'nden birini kendisine tahsis etmiştir.[39] Müderrislik görevinden sonra

[33] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 178.

[34] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 177.

[35] Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekāik*, 166.

[36] Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, nşr. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4:1125.

[37] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 88,89; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4:1125.

[38] Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekāik*, 161.

[39] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 87; Hoca Sadeddin Efendi, *Tacü't-tevarîh*, nşr. İsmet Parmaksızoğlu (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 5:124.

kendisi üçer defa Bursa, Edirne ve İstanbul kadılığına getirilmiş, nihayetinde saltanatının son demlerinde Fatih tarafından kazaskerlik görevine terfi ettirilmiştir.[40]

Kaynakların bildirdiğine göre Kestelî, lafını hiçbir surette esirgemeyen ve örtbas etmeden doğrudan hakkı dile getiren, bu hususta kimseden çekinmeyen bir kimseydi.[41] Kestelî'nin bu duruşundan oldukça rahatsız olan dönemin vezîriâzamı Karamânî Mehmed Paşa (ö. 886/1481), kendisi hakkında sultanın yanında olumsuz görüş bildirmesinden korktuğu için Sultan Fatih'e, yüce divanın maslahatına daha uygun olduğunu öne sürerek kazaskerlik makamının Anadolu ve Rumeli olmak üzere ikiye ayrılması önerisinde bulunmuş ve bu hususta sultanın onayını almıştır.[42] Bu duruma oldukça sinirlenen ve kendisine oynanan oyunun farkında olan Kestelî, kararı uzun bir süre kabul etmemiş lakin daha fazla direnememiştir. Bu tarihten itibaren kazaskerlik makamı ikiye ayrılmış, Rumeli Kazaskerliği Kestelî'ye, Anadolu Kazaskerliği ise Hacı Hasanzâde'ye verilmiştir.[43]

---

[40] Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekāik*, 162; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ Tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud El-Arnavut (İstanbul: IRCICA, 2010), 3:340; Muhammed bin Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi Mehâsin min ba'dil-karni's-sâbi'* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1980), 2:308; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 3:883.

[41] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 87; Necmeddîn Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâira bi-a'yân'il-mieti'l-âşira*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1:307.

[42] Fatih Akal, kazaskerliğin ikiye ayrılması teklifini Karamânî Mehmed Paşa'ya Kestelî'nin götürdüğünü beyan etmiştir. Lakin kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Böyle bir ifadenin yanlış bir anlamadan kaynaklandığını düşünüyoruz. bkz. Fatih Akal, *Kestelî Muslihuddin Mustafa b. Muhammed'in İtikâdî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010), 3.

[43] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 87; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevarîh*, 5:124; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 151, 152. Mehmed Süreyyâ (ö. 1326/1909), sultana kazaskerliğin ikiye ayrılması teklifinin götürülmesinin altında yatan sebebin, Karamânî Mehmed Paşa'nın Kestelî'ye duymuş olduğu haset olduğunu beyan etmiştir. bkz. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4:1125. Nitekim Kestelî Osmanlı'nın en güzide vilayetlerinde kadılık yapmış, kendisine Sahn müderrisliği verilmiş ve kazaskerlik görevine terfi ettirilerek kısa sürede devlet bürokrasisinde hızla yükselmiştir.
Rivayete göre Karamânî Mehmed Paşa, Hacı Hasanzâde'yi sultanın yanında daima övmüş ve onun Anadolu Kazaskerliği'ne getirilebilmesi için çok fazla emek harcamıştır. Buna karşılık Hacı Hasanzâde, Kestelî padişahın yanında Karamânî Mehmed Paşa hakkında iyi kötü ne söylerse hepsini Karamânî Mehmed Paşa'ya bildireceğine dair talak üzere yemin etmiştir. bkz. Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekāik*, 163. Hoca Sâdeddin Efendi (ö. 1008/1599), kazaskerliğin ikiye ayrılması hadisesinin, Karamânî Mehmed Paşa ile Hacı Hasanzâde arasındaki bir anlaşmaya dayalı olduğunu ve yemini ise Hacı Hasanzâde'ye Karamânî Mehmed Paşa'nın verdirdiğini beyan etmiştir. bkz. Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevarîh*, 5:124. Bu bilgiye göre her ne kadar planı yapan, işleyen ve yemin verdiren kişi Karamânî Mehmed Paşa olsa da Hacı

Kazaskerliğin ikiye ayrıldığı sene hem Fatih Sultan Mehmed hem de vezîriâzam Karamânî Mehmed Paşa vefat etmiştir. Babasının yerine tahta geçtikten yaklaşık dört sene sonra 890/1485 yılında II. Bayezîd Han (ö. 918/1512) Kestelî'yi Rumeli Kazaskerliği vazifesinden azlederek günlük yüz akçe ile emekli etmiş ve yerine Çandarlı Halil Paşa (ö. 857/1453) oğlu Taceddin İbrahim Paşa'yı (ö. 905/1500) görevlendirmiştir.[44]

1.3. İlmî Yönü, Talebeleri ve Vefatı

Kestelî'nin, ilim ile iştigal etmeyi çok seven bir yapıya sahip olduğu bilinmektedir. Hatta Kestelî, Sahn-ı Semân Medreseleri'nin tamamı kendisine verilmiş olsa, her birinde günde üç ders okutmaya kâdir olduğunu iddia etmiştir.[45]

Ayrıca Kestelî'nin bir İbn-i Sînâ (ö. 428/1037) uzmanı olduğu bilinmektedir. Bizzat kendisi İbn-i Sînâ'nın *el-Kānûn fi't-tıb* adlı eserini, *eş-Şifâ* gibi ciltler dolusu hacimli bir eseri ve bununla da kalmayıp İbn-i Sînâ'nın eserlerinin tamamını mütalaa ettiğini belirtmiştir.[46] Hatta *Şifâ*'yı yedi kere bitirdiğini, buna rağmen yedinci sefer okurken bile kendisini, yeni bir hocanın karşısında ders okumaya başlayan heyecanlı ve şevkli bir talebe gibi hissettiğini söylemiştir.[47] İbn-i Sînâ'nın tıp, felsefe, matematik, metafizik ve mûsikî gibi birçok alanda telifâtı olduğunu düşünecek olursak Kestelî'nin

Hasanzâde'nin böyle bir teklifi benimseyerek kabul etmesi ve talak üzere yemin vermesi, onun da bu işte iradesiyle hareket ettiğini ve plana ortak olduğunu göstermektedir.
Hacı Hasanzâde'nin hayatına baktığımızda onun da Kestelî ile birlikte aynı devlet kademelerinde yükseldiğini, hatta Kestelî'nin müderrislik ve kadılık yaptığı yerlerde görev yaptığı görülmektedir. Hacı Hasanzâde de Dimetoka Müderrisliği, Bursa Kadılığı, Sahn Müderrisliği ve Kazaskerlik yapmıştır. bkz. Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 97. Bu bilgilerden hareketle Hasanzâde'nin Kestelî aleyhine vezîriâzama talak üzere yemin vermesi, Kestelî ile aralarında hasede evrilen çetin bir rekabet ya da geçmişe dayalı bir husumet olabilme ihtimalini akıllara getirmektedir. Hatta kazaskerliğin ikiye ayrılması teklifini Kestelî'nin reddetmesi hadisesi bile bu ihtimal dâhilinde düşünülebilir.

[44] Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevarîh*, 5:125; el-Gazzî, *el-Kevâkib*, 1:193; Kâtib Çelebi, *Fezleketü akvâli`l-ahyâr fî ilmi`t-târih ve`l-ahbâr (Fezleketü`t-tevârih)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2009), 433.

[45] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 87; el-Gazzî, *el-Kevâkib*, 1:307; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, thk. Mahmut El-Arnavut (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1406/1986), 10:18.

[46] Leknevî, *el-Fevâdü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedreddîn en-Na'sânî (Mısır: Matbaatu's-Saâde), 21.

[47] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 89; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevarîh*, 5:126.

İslâmî ilimlerin yanında farklı alanlara dair derin bir birikime sahip olduğunu da söylemek mümkündür.

Kestelî'nin ilim camiasında saygın bir konumu bulunmaktadır. Nitekim birlikte Hızır Bey'den ders gördüğü, medrese arkadaşı Hocazâde'nin, Kestelî'yi zikrederken "Molla" (Mevlânâ) tabirini kullandığı ve başka hiçbir akranı için böyle bir tavsifte bulunmadığı nakledilmiştir.[48] Ayrıca Hocazâde, Kestelî'nin her türlü ilmî problemi çözebilecek kudrette ve kısa süre içerisinde birçok ilmi kesbedebilecek kabiliyette olduğunu beyan etmiştir. Lakin bununla birlikte insanlık halinin bir neticesi olarak herhangi bir meselede yanıldığı zaman görüşünden vazgeçmediğini ve bu hususta ısrarcı olduğunu da belirtmektedir.[49] Kestelî'nin, tedris hayatının yoğunluğu ve resmî meşgaleleri yüzünden eser telifine fazla zaman ayıramadığı da zikredilen bilgiler arasındadır.[50]

Kestelî'nin talebeleri olarak kaynaklarda aşağıdaki isimler zikredilmektedir:

- Molla Siraceddîn (ö. ?/?): Hocazâde'nin muîdi olup Fatih'in kendisine tahsis ettiği Sahn-ı Semân Medreselerinden birinde görev yapmştır. Genç yaşlarda vefat ettiği belirtilmektedir.[51]
- Tâcizâde Cafer Çelebi (ö. 921/1515): Yukarıda zikri geçen Taceddin İbrahim Paşa'nın oğludur. Sultan II. Bayezid tarafından kendisine Müderrislik, Divân-ı Hümâyûn'da Nişancılık ve Anadolu Kazaskerliği vazifeleri verilmiştir. Suçlu bulunduğu bir mesele yüzünden öldürülmüştür.[52]
- 'İzârîzâde Abdülvahhab (ö. 926/1520): Kalenderhâne Medresesi Müderrisliği, kadılık ve defterdarlık vazifelerinde bulunmuştur. Kānûnî Sultan Süleyman'ın (ö. 974/1566) tahta geçtiği ilk günlerde vefat etmiştir.[53]

[48] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 87; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevarîh*, 5:126.
[49] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 87; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevarîh*, 5:126.
[50] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 87; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevarîh*, 5:126.
[51] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 120, 121; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevarîh*, 5:162, 163.
[52] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 196; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevarîh*, 5:244.
[53] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 195; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevarîh*, 5:243.

- Cemaleddin İshak Karamânî (ö. 933/1527): Cemal Halife olarak bilinmektedir. Hocası Kestelî'nin ilmi seviyesine ulaşamayacağını ve ilim yolunun kendisine göre olmadığını düşünerek tasavvufa yönelmiş, Şeyh Habib Karamânî'ye (ö. 902/1496) intisab etmiş ve akabinde irşat faaliyetlerine koyulmuştur. Halk tarafından saygın, akl-ı selîm ve şeriata bağlı bir mürşid olarak bilinmiştir.[54]
- Kemalpaşazâde (ö. 940/1534): Asıl adı Şemseddin Ahmed olup dedesine nispetle İbn-i Kemâl olarak da bilinir. Sahn-ı Semân dâhil Edirne başta olmak üzere birçok medresede müderrislik yapmıştır. Bunun yanında Edirne Kadılığı ve Anadolu Kazaskerliği vazifelerinde bulunmuş ve en nihayetinde Şeyhülislâmlığa terfi etmiş, bu vazifede iken de vefat etmiştir.[55]
- Bahâuddînzâde Muhyiddîn Muhammed (ö. 952/1545): Âlim ve zâhid bir kimse olarak bilinmektedir. Tahsilini tamamladıktan sonra tasavvufa meyletmiş ve irşada başlamıştır. İlmî kişiliğine son derece güvenilen biridir. Şöyle ki Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) hastalandığı zaman yerine niyabeten Bahâuddînzâde'nin bakmasını istemiştir. Hac dönüşü Kayseri'de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.[56]

Kestelî'nin vefatı ve nereye defnedildiği hususunda en net bilgiyi Bursalı Mehmed Tahir aktarmıştır. Buna göre Kestelî h. 901 yılında vefat etmiş ve Hz. Halid b. Zeyd Ebû Eyyüb el-Ensârî (ö. 49/669) yakınındaki Meyyit Kuyusu denilen yere defnedilmiştir.[57]

[54] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 222; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevarîh*, 5:278.

[55] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 226, 227.

[56] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 259, 260.

[57] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2:3.

2. ESERLERİ

Daha önce Kestelî'nin kazaskerlik, kadılık, müderrislik gibi görevleri dolayısıyla telife fazla vakit ayıramadığını belirtmiştik. Aşağıda tespit edilen Kestelî'ye ait eserlerden *Şerhu'l-Akāid Hâşiyesi* haricinde şu ana dek yayınlanmış ya da doğrudan çalışılmış herhangi bir eser bulunmamaktadır. Tespit ettiğimiz eserler şunlardır:

2.1. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akāidi'n-Nesefiyye*[58]

حاشية على شرح العقائد النسفية

Kestelî'nin bilinen en meşhur eseridir. Necmüddîn Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Akāidü'n-Nesefî* adlı muhtasar akâid risalesine Teftâzânî'nin yapmış olduğu, İslam coğrafyasında asırlar boyu okutulmuş ve Osmanlı medreselerinin müfredatında daima yer almış[59] *Şerhu'l-Akāid* adlı eserine yazılan en meşhur hâşiyelerden bir tanesidir. 1297/1879 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır.[60]

2.2. *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*[61]

حاشية على المقدمات الأربع

Sadruşşerîa'nın *Tenkīhu'l-Usûl* adlı veciz fıkıh usulü eserinin yine kendisi tarafından *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkīh* adlıyla yapılmış şerhine, Teftâzânî'nin yazdığı *et-Telvih ilâ keşfi hakâiki't-Tenkīh* adlı hâşiyenin bir bölümü üzerine müstakil olarak telif edilmiş bir risaledir. Eser, şer'î ahkâmın delaleti ile alakalı hüsün-kubuh meselesini konu edinmektedir. Kestelî'nin *Mukaddimât-ı Erba'* üzerine telif etmiş olduğu, sonuncusu daha kapsamlı ve hacimli olan toplamda iki risalesi bulunmaktadır.[62]

---

[58] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1145.

[59] Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, 23.

[60] M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler, Problemler, Teklifler (İstanbul, 24-25 Şubat 2001),* ed. Ali Akyıldız v.dğr. (İstanbul: İSAM, 2007): 205.

[61] Taşköprîzâde, *eş-Şekāik*, 89; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 498.

[62] Kestelî'den günümüze intikal eden üç tane *Mukaddimât-ı Erba'* hâşiyesinin olduğu iddia edilmektedir. Bu iddianın hatalı bir tespitten kaynaklandığını düşünmekteyiz. Söz konusu iddiaya sebep olan risaleler, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 1459'da yer almaktadır. Risalelerden ilki 85-98, ikincisi ise 99-113 varakları arasında bulunmaktadır. Araştırmalarımız neticesinde, bu hâşiyelerden ilkinin suğrâ/küçük, ikincisinin ise kübrâ/büyük hâşiyeler olduğu bilgisine ulaştık. İddiaya göre bu hâşiyelerden

Bu risalelerden ikincisinin çalışmanın konusu olarak belirlendiği, tercih sebebi ve tarihsel bağlamda konu ile alakalı gerekli malumatı daha önce giriş bölümünde belirttiğimizden dolayı tekrar burada zikretme gereği duymuyoruz.

Risale üzerine bu zamana kadar yapılmış herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Risalenin müellif nüshası bulunmamakla birlikte pek çok nüshası mevcuttur. Süleymaniye Kütüphanesi (Şehid Ali Paşa, nr. 2844) ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi (Veliyyüddin Efendi, nr. 2122), bu yazmalardan bazılarıdır.

2.3. *Risâle fî Seb'i işkâlât 'ale'l-Mevâkıf*[63]
رسالة في سبع إشكالات على المواقف

Adudüddîn el-Îcî'nin *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm* adlı eserinde etraflıca ele almış olduğu, bilginin tanımı ile alakalı bir risaledir. Kısaca değinecek olursak Îcî, bilgi hakkında yapılan tanımları üç ana başlık altında toplamıştır. Buna göre ilk tanım, Fahreddin Râzî'nin benimsediği, bilginin zarûrî olduğu iddia edilen tanımdır. İkincisi, Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'nin (ö.505/1111) kabullendiği, bilginin zarûrî olmadığı ve tanımlanmasının zor olduğu iddia edilen tanımdır. Üçüncüsü ise bilginin nazarî olduğu iddia edilen tanımdır. Îcî bilginin nazarî olduğu hususunda görüş

ilki, Kestelî'nin suğrâ ve kübrâ olarak bilinen hâşiyelerinden farklıdır. Bizim ulaştığımız sonuç ise Kestelî'nin, Fatih'in emri üzerine ilk önce bu hâşiyeyi, daha sonra kübrâ olarak bilinen hâşiyeyi telif ettiği ve son olarak da bu büyük haşiyeyi özetleyip suğrâ olarak bilinen küçük hâşiyeyi telif ettiğidir. Dolayısıyla toplamda üç hâşiye bize intikal etmiş olmaktadır. Fakat yapılan karşılaştırmalar neticesinde, farklı olduğu iddia edilen hâşiyenin, aslında Kestelî'nin ilk telif ettiği suğrâ hâşiyesi olduğu görülmüştür. Tahminlere göre bu hususta yanılgıya düşüren durum, küçük hâşiyenin dibâcesi olmuştur. Nitekim yazma mecmualarda yer alan Kestelî'nin suğrâ hâşiyelerinin çoğunda dibâce kısmı yer almamakta ve risaleye direk metin kısmından başlanılmaktadır. Öyle görünüyor ki Râgıb Paşa nüshasındaki küçük hâşiyenin dibâce kısmı, risalenin Kestelî'ye ait bir başka hâşiye olduğu izlenimini uyandırmıştır. Fakat aynı dibâce, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 2027, vr. 83-98'de yer alan Kestelî'ye ait suğrâ hâşiyesinin başında da yer almaktadır. Bununla birlikte Râgıb Paşa nüshasında tespit edilen ve yanılgıya sebep olabileceği düşünülen durumlardan bir tanesi de 97[a] varağının ortalarından itibaren risalenin yaklaşık bir varaklık fazlalığa sahip olmasıdır. Bu kısım, diğer birçok risalede bulunmamaktadır. Müstensih hatası olduğu düşünülen bu durumun, yanlışlıkla başka bir risaleye geçiş yapılması neticesinde vuku bulduğunu tahmin etmekteyiz. Netice itibarı ile söz konusu risalenin, Kestelî'nin telif ettiği ilk risale olduğu bilgisi doğru olmakla birlikte, bu risalenin farklı bir risale olduğu ve suğrâ olarak bilinen küçük risalenin, Kestelî'nin kübrâ olarak bilinen ikinci risalesinden özetlediği üçüncü risale olduğu bilgisi yanlıştır. İddia hakkında daha geniş bilgi için bkz. Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", 105.

[63] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1893; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2:433.

bildirenleri ise yedi grupta toplamış ve en doğru görüşün yedincisi olduğunu iddia etmiştir.[64] Şöyle ki genel olarak *el-İşkâlatü's-Seb'a, el-Muğlakātü's-Seb'a* adlarıyla telif edilen, yedi güç mesele olarak meşhur olmuş risaleler, bilginin üçüncü tanımı ile alakalı yedi görüş üzerinedir.

Risale, konu üzerine Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde yapmış olduğu tahlillere karşı cevap niteliği taşımaktadır. Kâtib Çelebi, Kestelî'nin bu risalesine bir de şerh yazdığını, İbnü'l-Hatîb olarak da bilinen Hatîbzâde'nin* bu şerhe bir hâşiye yazdığını söyler.[65] Süleymaniye Kütüphanesi (Laleli, nr. 3030) ve Hacı Selim Ağa Kütüphanesi (nr. 731) olmak üzere iki tane nüshası tespit edilebilmiştir. Kayıtlarda genelde *Ecvibe an Muğlakāti's-Seb'a* şeklinde geçmektedir.

2.4. Es'ile evredehâ alâ ibâreti's-Seyyid Şerîf 'ale'l-Mevâkıf
أسئلة أوردها على عبارة السيد الشريف على المواقف

Kestelî'nin, *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki nazar, vücûd, ilmin tarifi, cüz-i lâ yetecezzâ bahisleri gibi birçok meseleye dair icmâlen yazdığı birkaç varaklık bir risaledir. *Ecvibe alâ mevâzi' min Şerhi'l-Mevâkıf, Risâle fî işkâlâti Şerhi'l-Mevâkıf* ve *Risâle fî tasavvur-i hakîkati'l-ilm* adlarıyla da arşivlerde kayıtlıdır.* Süleymaniye Kütüphanesi (Esad Efendi, nr. 3734; H. Hüsünü Paşa, nr. 600; Karaçelebizâde, nr. 330); Köprülü Kütüphanesi (Mehmed Asım Bey, nr. 721) ve Erzurum Yazma Eser Kütüphanesi (nr.

---

[64] Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1417/1997), 1: 47-56.

* Osmanlı'da Hatîbzâde olarak meşhur olmuş birden fazla âlim bulunmaktadır. Taşköprîzâde, Hatîbzâde'nin, Fatih'in tahta geçtiği ilk yıllarda vefat eden babası Tâcüddin İbrahim ve kendisinde okumuş olan kardeşi İbrahim'in (ö. 920/1515) de Hatîbzâde olarak bilindiğini söyler. Bunların yanında Hatîbzâde ile bire bir aynı adı taşıyan Muhyiddin Mehmed Hatîbzâde (ö. 940/1534) adında başka bir âlimi daha zikreder ki Hatîbzâde adını aldığı babası Hatîb Kâsım ile meşhur Hatîbzâde'den ayrılmaktadır. bkz. Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekāik*, 59, 201, 238. Kâtib Çelebi, Kestelî'nin mezkûr risalesine hâşiye yazan kişiyi sadece İbnü'l-Hatîb Muhammed (Mehmed) adıyla zikreder. bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn,* 1:871. Bu zât, *Mukaddimât-ı Erba' Hâşiyesi* müelliflerinden, h. 901 vefatlı meşhur Hatîbzâde olmalıdır. Nitekim Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi'nde Hatîbzâde'nin *Ta'lîkāt alâ Hâşiyeti'l-Mevâkıf* adında bir yazması mevcuttur (Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 1610). Hatîbzâde olarak bilinen diğer âlimlerin ise tespit edilebildiği kadarıyla böyle bir eseri bulunmamaktadır.

[65] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn,* 1: 871.

* *Şerhu'l-Akāid Hâşiyesi* ile *Mukaddimât-ı Erba'* risalelerinden sonra Kestelî'nin en çok nüshası bulunan eseridir.

38581), bu nüshalardan bazılarıdır. Yazmalar arasında H. Hüsünü Paşa nüshası baş kısmından biraz eksiktir.

Risalenin Kestelî'ye nispetine dair erken ya da geç dönem kaynaklarında herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Fakat risale, nüshalardaki tüm ferağ kayıtlarında, istisnasız Kestelî'ye nispet edilmektedir. Ayrıca yukarda saydığımız mecmualar dâhil risalenin yer aldığı mecmuaların çoğunda, risaleden hemen sonra, Kestelî'nin hocası ve ilk İstanbul kadısı Hızır Bey'in oğlu Sinan Paşa'nın (ö. 891/1486), Kestelî'nin bu risalesine cevap mahiyetinde bir hâşiyesi yer almaktadır. Gerek Sinan Paşa'nın Kestelî'ye cevap verdiği risale, gerek Kestelî ve Sinan Paşa haricinde Molla Lütfi (ö. 900/1495), Hatîbzâde, Alâeddîn Arabî, Samsûnî gibi Kestelî'nin çağdaşı ve akranı âlimlerin aynı mesele hakkında yazmaları, risalenin Kestelî'ye nispetinin doğruluğu hakkında destekleyici birer karinedir.

Risalenin nüshalarına dair incelemelerimiz neticesinde, Mehmed Asım Bey, nr. 721'de yer alan nüshanın başında, risalenin telif sebebi hakkında bir malumata rastladık. Buna göre Kestelî, bir gün Sultan II. Bayezid'in yanında, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın müşkil meselelerini halletme hususundaki mahareti ile övünmüş ve bunun üzerine Sultan, kendisine bazı sorular yöneltmiştir. Kestelî de soruları cevaplamış ve en doğru cevabı kendisinin verdiğini iddia etmiştir. Kestelî bu sözü ile Sinan Paşa'nın *Şerhu'l-Mevâkıf Hâşiyesi*'ne gönderme yapmış olacak ki sultan kendisinden Sinan Paşa'nın konuya dair problemli sorularına cevap vermesini istemiş ve bu emir ile Kestelî mezkûr risalesini telif etmiştir.[66] Risalenin giriş cümlesinde Kestelî'nin risaleyi, kendisini bu işe sevk eden bir maksat ve almış olduğu emir üzerine yazmak zorunda kaldığını belirtmesi de olayı doğrular niteliktedir. Ayrıca telif sebebinin yer aldığı nüshadan hemen sonra gelen Sinan Paşa'nın mezkûr risalesinin başında, Sinan Paşa'nın da hâşiyesini sultanın emri ile telif ettiği belirtilmektedir.[67]

[66] Muslihuddîn Mustafa el-Kestelî, *Es'ile evredehâ alâ ibâreti's-Seyyid Şerîf 'ale'l-Mevâkıf*, Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım, 721, 64[b].

[67] Kestelî, *Es'ile evredehâ alâ ibâreti's-Seyyid Şerîf 'ale'l-Mevâkıf* , 67[b].

2.5. Risâle fî bahsi'l-cihet
رسالة في بحث الجهة

Kâtib Çelebi, Bağdatlı İsmâil Paşa (ö. 1920) ve Bursalı Mehmed Tahir, Kestelî'ye bu eseri *Risâle fî ciheti'l-kıble* adıyla nispet etmişlerdir.[68] Fakat incelemelerimiz neticesinde ilgili risalelerin hiçbirinin kıble cihetine dair olmadığını tespit ettik ve bu mevzuya dair Kestelî'nin başka bir risalesine de rastlayamadık. Cihet bahsine dair yazmış olduğu birkaç varaklık veciz bir diğer farklı risale ise Süleymaniye Kütüphanesi (Ayasofya, nr. 2350) ve H. Hüsünü Paşa (nr. 600)'de yer almaktadır. Bununla birlikte meseleye dair erişim imkânı sağlayamadığımız, Medine Mahmûdiyye Kütüphanesi (nr. 2710)'da *Risâle fi'l-cihât* adı ile kayıtlı Kestelî'nin cihet bahsine dair bir başka risalesini daha tespit etmiş bulunmaktayız.

2.6. Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn[69]
حاشية على شرح حكمة العين

Necmüddîn Ali b. Ömer b. el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *Hikmetü'l-ayn* adlı mantık ve felsefeye dair eserine Muhammed b. Mübârekşâh'ın (ö. 784/1382'den sonra) yapmış olduğu şerhe, Cürcânî'nin yazmış olduğu hâşiyenin üzerine bir hâşiye niteliği taşımaktadır. Çeşitli noktalarda Cürcânî'nin görüşlerini tahlil ederek cevaplar getirmiştir. Amasya Yazma Eser Kütüphanesi (nr. 1021) de bir nüshası bulunmaktadır. Fakat nüsha, yazma eser veri tabanına *Risâle fî ciheti'l-kıble* adıyla hatalı olarak girilmiştir.

2.7. Risâle 'ale'l-Vikāye fî kavlihî sâle ilâ mâ yutahhar[70]
رسالة على الوقاية في قوله «سَالَ إلى ما يُطَهَّر»

Sadruşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikāye* adlı Hanefî fıkhının muteber eserindeki "Tahâret" bahsinde, abdesti bozan haller ile alakalı yaklaşık bir varaklık veciz bir

[68] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 859; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2:433; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2:3.
[69] Karabulut-Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsil-İslâmî fî mektebâti'l-âlem*, 4: 3728.
[70] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 2020.

risaledir. Genel olarak abdesti bozan necasetlerin, mahrecinden seyelan ederek bedenin temizlenmesi gereken yerlerine (abdest ve gusüldeki taharet bölgeleri) taşması meselesini konu edinmektedir.[71] Nuruosmaniye Kütüphanesi (nr. 4909)'da bulunmaktadır. Bunun yanında Millî Kütüphane (Çankırı İl Halk Kütüphanesi, nr. 510)'da aynı isim ile kayıtlı, altmış varağı aşkın hacimli bir başka risale daha kayıtlarda gözükmektedir. Fakat incelemelerimiz neticesinde ferağ kaydındaki bilgilere göre risalenin Muslihuddîn Halife (ö. ?/?) adında bir müellife ait olduğunu tespit ettik. Risalenin, isim benzerliğinden dolayı kütüphane kayıtlarında Kestelî'ye nispet edilmiş olabileceğini düşünüyoruz. Zira mezkûr risalenin Kestelî'ye ait olduğuna dair risalede herhangi bir ize rastlayamadık.

2.8. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Adud*[72]
حاشية على شرح العضد

Îcî'nin *el-Akāidü'l-Adudiyye* olarak bilinen kelâm eserine Cürcânî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir. Risalenin kayıtlı herhangi bir nüshasına rastlayamadık.

2.9. *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid*[73]
حاشية على حاشية السيد

Îcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar**'ına Seyyid Şerîf Cürcânî'nin yazdığı hâşiyenin hâşiyesidir. Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 2018'de bir nüshası bulunmaktadır.

2.10. *Risâle fî tefsîr-i kavlihî «fe-sühkan li-ashâbi's-se'îr»*[74]
رسالة في تفسير قوله «فَسُحْقًا لِّأَصْحَابِ السَّعِيرِ»

---

[71] Sadruşşerîa, *Şerhü'l-Vikāye*, nşr. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc (Amman: Müessesetü Varrâk, 2006), 2:27.

[72] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1144; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2:3.

[73] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1853.

* İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Müntehâ's-sü'l ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* adlı usûl-i fıkıh eserine yapmış olduğu ve *Muhtasaru'l-Müntehâ* olarak meşhur olmuş muhtasarın şerhidir.

[74] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 854; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2:433.

Mülk 67/11'de Allah Teâlâ'nın cehennem halkını rahmetinden mahrum ettiğine delalet eden bedduaya dair bir risaledir. Esere dair herhangi bir nüshaya rastlayamadık.

2.11. *Tefsîru Sûre-i Yâsîn*
تفسير سورة يس

Yakın tarihte yapılan çalışmalarda Kestelî'ye nispet edilen bu risale,[75] Türkçe telif edilmiş 77 varaklık hacimli bir tefsir risalesidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin tek nüshası, Tire Necip Paşa Yazma Eser Kütüphanesi (Necip Paşa, nr. 74)'te bulunmaktadır. Fakat döneme ışık tutan tabakât ve terâcim niteliğindeki hiçbir kaynakta Kestelî'ye bu adla nispet edilen herhangi bir eser bulunmamaktadır. Ayrıca eserin ferağ kaydında h. 1211 tarihli istinsah tarihi dışında herhangi bir bilgi de yer almamaktadır. Aynı şekilde eserin dibacesinde de müellif, nüsha ya da müstensih bilgisine dair herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Bununla birlikte eserde sık sık Hızır Bey'in Türkçe telif ettiği *Yâsîn-i Şerîf Tefsiri*'ne atıflarda bulunulmuş ve dibacede müellifin, Hızır Bey'in öğrencisi olduğuna işaret eden bilgilere yer verilmiştir. Bu bilgiler, eserin Kestelî'ye ait olabilme ihtimalini doğurmaktadır.

Bu eserlerin dışında bazı kaynaklarda Kestelî'ye, hatalı ya da kendisine ait olmayan eserler de nispet edilmiştir. Bunlardan ilki *Risâletü'l-Akāid* adlı eserdir.[76] İlk bakışta eser, adından dolayı akāid esaslarına dair bir risale izlenimini uyandırmaktadır. Fakat araştırmalarımız neticesinde risalenin aslında Kestelî'nin diğer eserlerinden farklı olarak doğrudan bir akâid risalesi olmadığı, yukarda bahsi geçen *Mevâkıf*'taki bazı meselelere dair, Sultan II. Bayezîd'in emri ile Sinan Paşa'ya karşı cevap mahiyetinde telif ettiği birkaç varaktan ibaret küçük bir risalesi olduğunu tespit ettik. Şöyle ki risalenin bulunduğu Amasya Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 578'deki mecmuada toplam üç risale bulunmaktadır. Bunlardan ilki ve üçüncüsü Kestelî'ye ait olup ilk risale

[75] Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası Tefsirler, Hâşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercümeler", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 6 (1999): 280; Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 314; Metin Yurdagür, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyası'na Ünlü Türk Kelâmcıları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 160.

[76] Yavuz, "Kestelî", 25: 314; Ömer Aydın, *Başlangıçtan Günümüze Türk Kelamcıları*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 110.

Kestelî'nin meşhur *Şerhu'l-Akāid Hâşiyesi'*dir. Üçüncü risale ise *Risâletü'l-Akāid* adı ile kayıtlara girilen risaledir. Tahminlerimize göre eserin arşiv kayıtlarına yanlış bir adla girilmesi, Kestelî'nin bu adla bir eseri olduğu yanılgısına yol açmıştır. Nitekim Kestelî'nin hayatı ve eserlerine dair malumat içeren erken ve sonraki dönem eserlerin hiçbirinde, Kestelî'ye bu isimle bir eser nispet edilmemektedir.*

Risalenin giriş cümlesi şu şekildedir:

بسم الله الرحمن الرحيم ... وبعد، فقد أردنا أن نذكر نبذا مما سنح للخاطر الفاتر أثنآء الاشتغال بالمواقف وشرحه لغرض دعاني إليه وأمر أوجبه عليّ، والله وليّ التوفيق...

Bir diğer eser ise Kestelî'ye ait olmadığı halde kendisine nispet edilen *Şerh-i Kelimât-ı Çehâr Yâr-ı Güzîn* adlı, Dört Halife'den dörtyüz tane hikmetli sözleri ihtiva eden, Mustafa bin Mehmed el-Kastamonî'ye (Hâcegîzâde) ye ait olan eserdir.[77] Daha önce Kestelî'nin hayatı başlığı altında kendisinin, Hâcegîzâde Mustafa Efendi'ye isim benzerliğinden dolayı Kastamonu'ya nispet edildiğini söylemiştik. Kestelî'ye kendisine ait olmayan bir eserin nispet edilmesi de söz konusu aynı hatadan kaynaklanmaktadır.

* Kütüphane kayıtlarında böyle hatalara çok sık rastlanmaktadır. Bu hataların geneli, arşiv kayıtlarına geçirilirken risale adlarının yanlış okunmasından ya da özellikle aynı mecmuadaki konu ile alakalı diğer risalelerin adları ile karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Erzurum Yazma Eser Kütüphanesi (nr. 2393)' te kayıtlı Kestelî'ye ait bir risâlenin adı, kayıtlara *Usûletu Kestelî* olarak geçmiştir. Hâlbuki bu risale de *Risâletü'l-Akāid* olarak kütüphane kayıtlarına yanlış girilen mezkûr risalenin aynısıdır. *Es'iletü Kestelî* olarak yazılması gerekirken risale adı hemzenin yazımına bağlı olarak yanlış okunmuş ve hatalı girilmiştir.

77 Karabulut-Karabulut, *Mu'cemü't-târîhi't-türâsil-İslâmî fî mektebâti'l-âlem*, 4: 3728.

BİRİNCİ BÖLÜM

RİSALEYE DAİR TEMEL BİLGİLER

1. YAZMA NÜSHALAR

1.1. Nüshaların Tanıtımı

1.1.1. Veliyyüddin Efendi 1 Nüshası

Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu 2122 numarada kayıtlıdır. Risale 23 varak olup her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Mukabele görmüş bir nüshadır. Risale:

(بسم الله الرحمن الرحيم. أما بعد، حمدا لله على نعوت جلاله وصفات كماله ...)

cümlesi ile başlayıp:

(... والاشتغال بأمر كأنّه مخطور ولكن المأمور معذور، ولي الله التّوفيق وبيده أزمّة التحقيق.)

cümlesi ile sona ermektedir. Nüshanın zahriyesinde sadece hâşiyenin Kestelî'ye ait olduğu bilgisi mevcuttur. Sayfa kenarları genel olarak boş olup beş altı yerde düzeltmeler mevcuttur. Hâşiyeye konu olan her ibareden önce, kırmızı mürekkeple yazılmış (قوله) kelimesi yer almaktadır. Nüshada ferağ kaydı bulunmamaktadır. Bununla birlikte içerisinde bulunduğu mecmuada yer alan nüshaların hepsinin, aynı müstensih tarafından yazıldığını düşünmekteyiz. Çünkü nüshalardaki hatlar birbirleriyle bire bir örtüşmektedir. Ayrıca mecmuanın sadece son risalesinde h. 935 tarihli bir ferağ kaydı bulunmaktadır. Bu bilgiler nüshanın, diğer nüshalara nazaran Kestelî'nin vefat tarihine daha yakın bir zamanda istinsah edilen nüshalardan biri olma ihtimalini güçlendirmektedir. Nüshanın, müellifin vefat tarihine yakın bir zamanda yazılmış olma ihtimalini taşıması, gerek tashif ve tahrifatın en az olduğu nüsha olması, mukabele görmüş olması, nüshanın tam ve okunaklı olması ve özellikle diğer nüshalarda sıkça rastlanan metindeki eksik ibare ve cümlelerin hepsinin bu nüshada tam ve eksiksiz olması, bu nüshayı asıl nüsha olarak belirlememizde etkili olmuştur. Nüsha, Veliyyüddin Efendi koleksiyona nispeten tahkikte «و» remzi ile gösterilmiştir.

1.1.2. Râgıb Paşa Nüshası

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Râgıb Paşa Koleksiyonu 1459 numarada kayıtlıdır. Risale 15 varak olup her sayfada 23 satır bulunmaktadır. Mukabele görmüş bir nüshadır. Nüshanın zahriyesinde eser ve müellif bilgisi yer almaktadır. Risale:

(بسم الله الرحمن الرحيم. أما بعد، حمدا لله على نعوت جلاله وصفات كماله ...)

cümlesi ile başlayıp:

(... والاشتغال بأمر كأنّه مخطور ولكن المأمور معذور، والله وليّ التّوفيق. تم بعون الله الملك الوهاب، وإليه المرجع والمآب.)

cümlesi ile sona ermektedir. Yer yer sayfa kenarlarında düzeltmeler mevcuttur. Hâşiyeye konu olan her ibareden önce, kırmızı mürekkeple yazılmış (قوله) kelimesi yer almaktadır. Çoğunlukla cümle başlangıçlarının üzeri kırmızı mürekkepli çizgiyle belirtilmiştir. Nüshada ferağ kaydı bulunmamaktadır. Fakat bununla birlikte nüshanın mukabele görmüş olması, tam ve eksiksiz olması, mukabelede esas almadığımız nüshalara nazaran hatası en az olan nüshalardan olması gibi sebeplerden dolayı nüsha, mukabele nüshası olarak belirlenmiş ve bulunmuş olduğu koleksiyonun adına nispetle tahkikte «ر» remzi ile gösterilmiştir.

1.1.3. Şehid Ali Paşa Nüshası

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 2844 numarada kayıtlıdır. Risale 29 varak olup her sayfada 19 satır bulunmaktadır. Nüshanın zahriyesinde, yine bir *Mukaddimât-ı Erba' Hâşiyesi*'ne ait olan, sayfanın baş tarafından altı satırlık bir metin, metnin hemen altında ise eserin ve müellifin adı* yer almaktadır. Risale:

* Söz konusu altı satırlık metnin altındaki eser ve müellif bilgisi, bir sonraki risale olan Kestelî'nin *Mukaddimât-ı Erba' Hâşiyesi*'ne dairdir.

(بسم الله الرحمن الرحيم رب تمّم بالخير. أما بعد، حمدا لله على نعوت جلاله وصفات كماله ...)

cümlesi ile başlayıp:

(... والاشتغال بأمر كأنّه مخطور ولكن المأمور معذور، والله وليّ التّوفيق.)

cümlesi ile sona ermektedir. Hâşiyeye konu olan her ibareden önce, kırmızı mürekkeple yazılmış (قوله) kelimesi yer almaktadır. Yer yer cümle başlangıçlarının üzeri yine kırmızı mürekkepli çizgiyle belirtilmiştir. Sık sık sayfaların kenarlarında alıntıların nereden yapıldığı belirtilmiş ve yer yer düzeltmeler yapılmıştır. Nüshada ferağ kaydı bulunmamaktadır. Ayrıca nüsha mukabele görmüş bir nüshadır. Bununla birlikte içerisinde bulunduğu mecmuada, Kestelî nüshasının hattıyla birebir aynı yazılmış Hacı Hasanzâde'nin *Mukaddimât-ı Erba' Hâşiyesi'*nin ferağ kaydında h. 916 tarihi yazmaktadır. Bu bilgi, Kestelî nüshasının istinsah tarihinin, Kestelî'nin vefat tarihine yakın bir dönemde yazılmış olabilme ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bununla birlikte risalenin tam, eksiksiz ve okunaklı olması, nüshanın mukabele görmüş olması, tashif ve tahrifatın diğer nüshalara oranla çok daha az olması, bu nüshayı mukabele nüshası olarak tercih etmemizde etkili olmuştur. Nüsha, Şehid Ali Paşa koleksiyonuna nispeten tahkikte «ش» remzi ile gösterilmiştir.

1.1.4. Murad Molla Nüshası

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Muradmolla Koleksiyonu 1305 numarada kayıtlıdır. Risale 27 varak olup her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Mukabele görmüş bir nüshadır. Risale:

(بسم الله الرحمن الرحيم، وبه العناية. أما بعد، حمدا لله على نعوت جلاله وصفات كماله ...)

cümlesi ile başlayıp:

(... والاشتغال بأمر كأنّه مخطور ولكن المأمور معذور، والله تعالى وليّ التّوفيق وبيده أزمّة التحقيق.)

cümlesi ile sona ermektedir. Nüshanın zahriyesinde herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Sayfa kenarları boş olup bir iki yerde nadiren düzeltmeler yapılmıştır. Nüsha gayet düzgün ve okunaklı bir hatla yazılmış ve özel itina ile hazırlanmıştır. İlk iki sayfa kalın altın yaldız cetvelli, diğer sayfalar kırmızı cetvellidir. Hâşiyeye konu olan her ibareden önce, kırmızı mürekkeple yazılmış (قوله) kelimesi yer almaktadır. Çoğunlukla cümle başlangıçlarının üzeri yine kırmızı mürekkepli çizgiyle belirtilmiştir. Ferağ kaydında yer alan bilgilere göre nüsha Halil b. Abdullah (ö. ?/?) tarafından h. 1099 yılının Rebîülevvel ayı başlarında istinsah edilmiştir. Aynı şekilde, içerisinde yer aldığı mecmuada bulunan tüm nüshalar mezkûr müstensih tarafından istinsah edilmiştir. Fakat nüshanın nispeten geç tarihli bir nüsha olması, mukabelede kullanılan diğer nüshalara oranla çok fazla tahrifatın ve sık sık ufak tefek eksiklerin yer alması, 17a sayfasının sonlarına doğru asıl metinden yaklaşık bir varaklık eksikliğin bulunması gibi nedenlerden dolayı nüshaya tahkikte yer verilmemiştir.

1.1.5. Fatih Nüshası

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu 1305 numarada kayıtlıdır. Risale 27 varak olup ilk dört varakta 23 satır, sonraki varaklarda ise 21 satır bulunmaktadır. Mukabele görmüş bir nüshadır. Nüshanın zahriyesinde mecmuanın temellük kaydı ve vakıf mührü, demirbaş numarası, eser ve müellif bilgisi yer almaktadır. Risale:

(بسم الله الرحمن الرحيم. أما بعد، حمدا لله على نعوت جلاله وصفات كماله ...)

cümlesi ile başlayıp:

(... والاشتغال بأمر كأنّه مخطور ولكن المأمور معذور، والله وليّ التّوفيق وبيده أزمّة التحقيق. تم بعون الله الملك الوهاب، وإليه المرجع والمآب.)

cümlesi ile sona ermektedir. Son beş varak hariç varakların baş taraflarında rutubet sebebiyle yazıların mürekkebi akmış ve bazı yerlerde yazılar silik çıkmıştır. Yer yer sayfa kenarlarında düzeltmeler mevcuttur. Hâşiyeye konu olan her ibareden önce, kırmızı mürekkeple yazılmış (قوله) kelimesi yer almaktadır. Nüshada ferağ kaydı

bulunmaktadır. Kayda göre müstensih, aynı zamanda mecmuanın da sahibi olan Seyyid Ahmed b. Seyyid Muhammed el-Kefevî'dir (ö. ?/?) ve nüsha h. 1153 tarihinde istinsah edilmiştir. Nüshanın en geç istinsah tarihli nüshalardan olması, rutubetten dolayı varakların baş taraflarında birçok yerin okunaksız olması, mukabelede esas aldığımız nüshalara nazaran daha fazla tashif ve tahrifatı barındırması gibi nedenlerden dolayı, nüshaya tahkikte yer verilmemiştir.

1.1.6. Laleli Nüshası

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu 714 numarada kayıtlıdır. Risale 23 varak olup her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Mukabele görmüş bir nüshadır. Nüshanın zahriyesinde sadece vakıf mührü yer almaktadır. Risale:

(بسم الله الرحمن الرحيم. أما بعد، حمدا لله على نعوت جلاله وصفات كماله ...)

cümlesi ile başlayıp:

(... والاشتغال بأمر كأنّه مخطور ولكن المأمور معذور، والله وليّ التّوفيق وبيده أزمة التحقيق. تم بعون الله الملك الوهاب، وإليه المرجع والمآب. يرحم الله لمن يدعو لكاتبه العاصي المحتاج إلى رحمة الله تعالى.)

cümlesi ile sona ermektedir. Yer yer sayfa kenarlarında düzeltmeler mevcuttur. Hâşiyeye konu olan her ibareden önce, kırmızı mürekkeple yazılmış (قوله) kelimesi yer almaktadır. Arada bir cümle başlangıçlarının üzeri kırmızı mürekkepli çizgiyle belirtilmiştir. Nüshada ferağ kaydı bulunmamaktadır. Bunun yanında mukabele edilmiş bir nüsha olmasına rağmen metindeki bazı ifadelerin eksik olması, diğer nüshalara nazaran daha fazla tahrifat barındırması gibi sebeplerden dolayı nüsha elenmiş ve tahkikte kullanılmamıştır.

1.1.7. Bağdatlı Vehbi Nüshası

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu 2027 numarada kayıtlıdır. Risale 23 varak olup her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Mukabele

görmüş bir nüshadır. Nüshanın zahriyesinde eser ve müellif bilgisi yer almaktadır. Risale:

(بسم الله الرحمن الرحيم، رب تمم بالخير. أما بعد، حمدا لله على نعوت جلاله وصفات كماله ...)

cümlesi ile başlayıp:

(... والاشتغال بأمر كأنّه مخطور ولكن المأمور معدوم، والله وليّ التّوفيق.)

cümlesi ile sona ermektedir. Sayfa kenarlarında nadiren metinde yapılan düzeltmeler gösterilmiş, ilgili meseleler hakkında görüş beyan eden âlimlere genel olarak işaret edilmiş ve metinde yapılan alıntılara yer verilmiştir. Hâşiyeye konu olan her ibareden önce, kırmızı mürekkeple yazılmış (قوله) kelimesi yer almaktadır. Nüshada ferağ kaydı bulunmamaktadır. Bununla birlikte Kestelî nüshasının hattı ile bire bir örtüşen, aynı mecmuada yer alan bir başka risalenin ferağ kaydında h. 1044 tarihi yer almaktadır ki, Kestelî'nin vefat tarihine nispeten uzak bir tarihtir. Bunun yanında nüshada çok basit kelimelerde, terkiplerde bile yapılmaması gereken çok sayıda tahrifat bulunmaktadır. Bu durumu, müstensihin ilmi vukufiyetinin zayıflığına bağlamak mümkün gözükmektedir. Dolayısıyla bu nüsha, diğer nüshalara kıyasla en zayıf nüshalardan bir tanesidir. Bu sebeplerden dolayı nüshaya tahkikte yer verilmemiştir.

1.1.8. Veliyyüddin Efendi 2 Nüshası

Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu 949 numarada kayıtlıdır. Risale 35 varak olup her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Mukabele görmüş bir nüshadır. Risale:

(بسم الله الرحمن الرحيم، رب تمم بالخير. أما بعد، حمدا لله على نعوت جلاله وصفات كماله ...)

cümlesi ile başlayıp:

(... والاشتغال بأمر كأنّه مخطور ولكن المأمور معذور، والله وليّ التّوفيق.)

cümlesi ile sona ermektedir. Nüshanın zahriyesinde eser ve müellif bilgisi, demirbaş numarası ve temellük mührü yer almaktadır. Sayfa kenarlarında, eserde yapılan alıntıların büyük bir kısmı belirtilmiş ve yer yer düzeltmeler yapılmıştır. Ara ara sayfalarda vakıf mührü mevcuttur. Hâşiyeye konu olan her ibareden önce, kırmızı mürekkeple yazılmış (قوله) kelimesi yer almaktadır. Çoğunlukla cümle başlangıçlarının üzeri kırmızı mürekkepli çizgiyle belirtilmiştir. Nüshada ferağ kaydı bulunmamaktadır. Bununla birlikte, 35a sayfasından hemen sonra, tahminimizce bir varak boyutuna denk gelecek şekilde sağlı sollu iki yaprak eksiktir. Nüshada ferağ kaydı olmaması, metinde ciddi sayılabilecek ölçüde eksikliğin bulunması, nüshada diğerlerine nazaran daha fazla hata ve kısmî cümle ve ibare eksikliklerinin bulunması gibi nedenlerden dolayı nüsha tercih edilmemiştir.

1.1.9. Veliyyüddin Efendi 3 Nüshası

Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu 1005 numarada kayıtlıdır. Risale 27 varak olup her sayfada 25 satır bulunmaktadır. Mukabele görmüş bir nüshadır. Nüshanın zahriyesinde eser ve müellif bilgisi yer almaktadır. Risale:

(بسم الله الرحمن الرحيم. أما بعد، حمدا لله على نعوت جلاله وصفات كماله ...)

cümlesi ile başlayıp:

(... والله وليّ الهداية والرشاد وبيده أزمّة العصمة والسداد. تم بعون الله تعالى.)

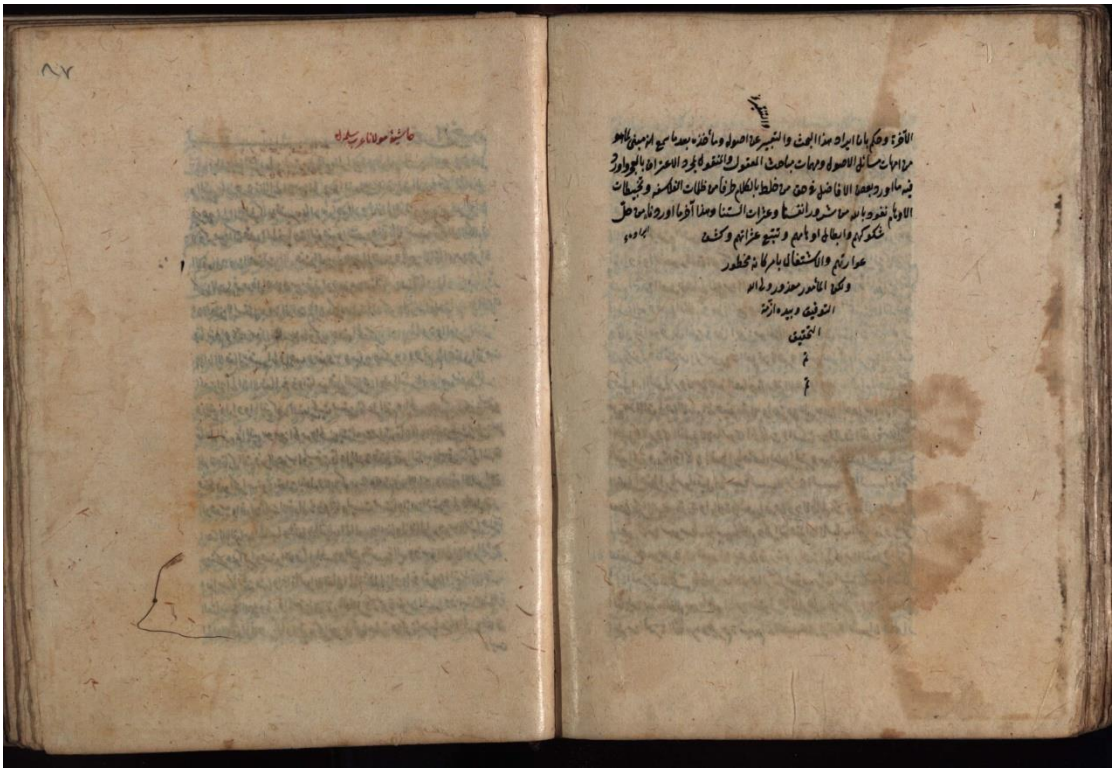
cümlesi ile sona ermektedir. Yer yer sayfa kenarlarında düzeltmeler mevcuttur. Hâşiyeye konu olan her ibareden önce, kırmızı mürekkeple yazılmış (قوله) kelimesi yer almaktadır. Çoğunlukla cümle başlangıçlarının üzeri yine kırmızı mürekkepli çizgiyle belirtilmiştir. Nüshada ferağ kaydı bulunmamaktadır. Bununla birlikte nüshada 21a sayfasından itibaren, Kestelî'nin Mukaddimât-ı Erba' hakkında ilk telif etmiş olduğu risaleye (el-hâşiyetü's-suğrâ) geçilmiştir. Bundan dolayı nüshaya tahkikte yer verilmemiştir.

1.1.10. Riyad Nüshası

Riyad Kral Faysal Araştırma ve İslami Çalışmalar Merkezi 877 numarada kayıtlı bir nüshadır. Araştırmalarımız neticesinde, Türkiye dışında Kestelî'nin *Mukaddimât-ı Erba' Hâşiyesi'*ne dair tespit edebildiğimiz tek nüshadır. Söz konusu merkezle yapılan tüm görüşmelere rağmen risaleye erişim sağlayamadık. Bununla birlikte nüshanın ferağ kaydının olmadığı ayrıca nüshanın müellif nüshası ya da müellif nüshasından istinsah edilmiş bir nüsha olmadığı bilgisine de eriştik.

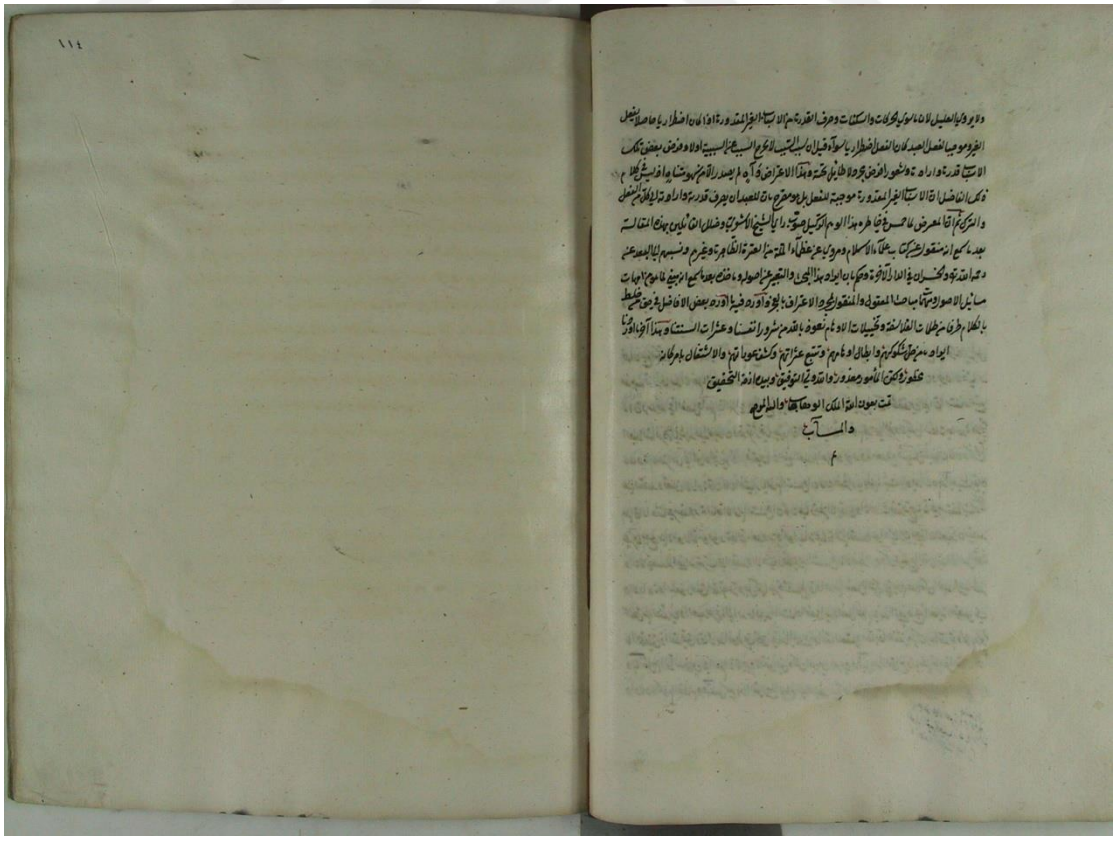
1.2. Nüsha Fotoğraf Örnekleri





Veliyyüddin Efendi 1 Nüshası





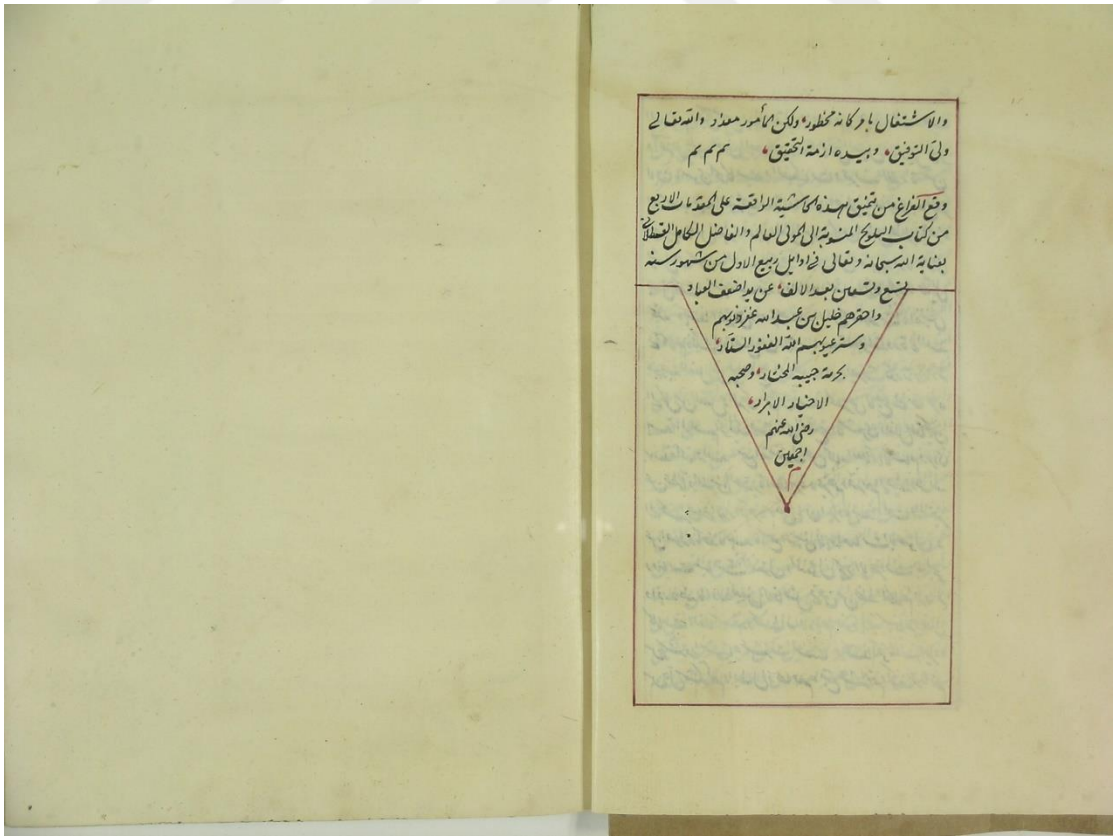
Râgıb Paşa Nüshası



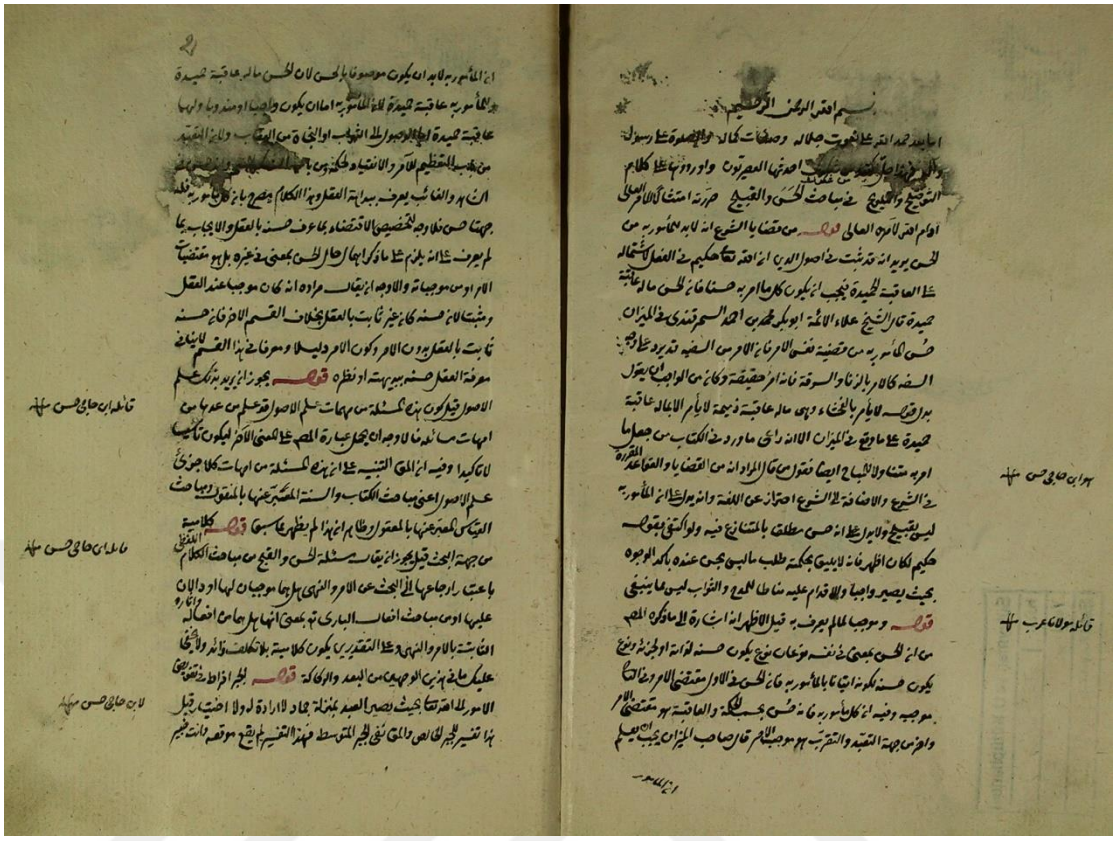


Şehid Ali Paşa Nüshası



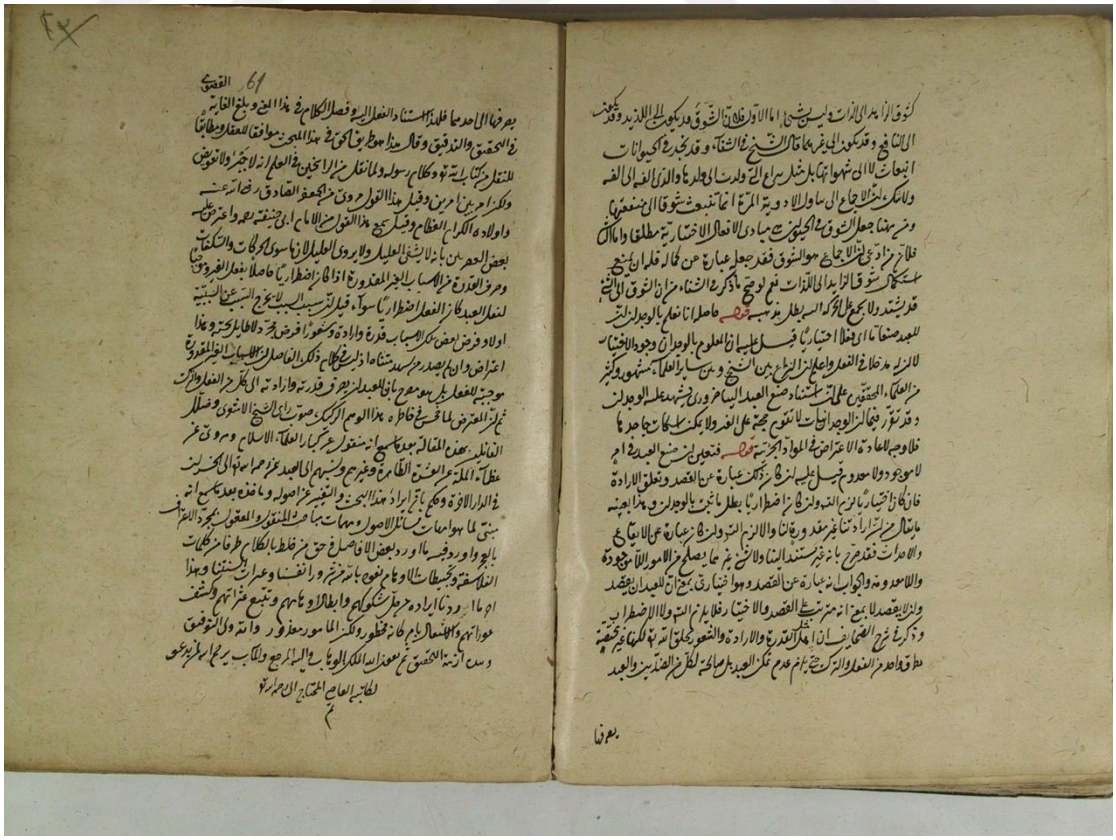


Murad Molla Nüshası

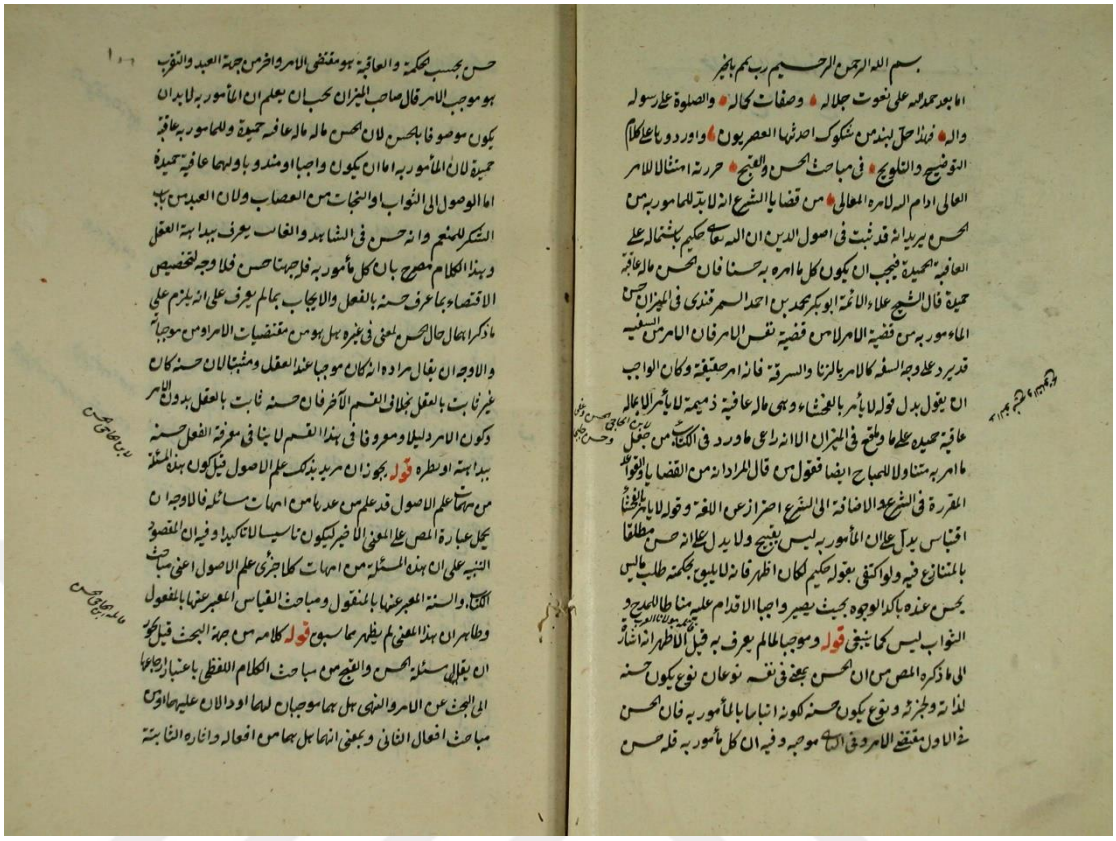


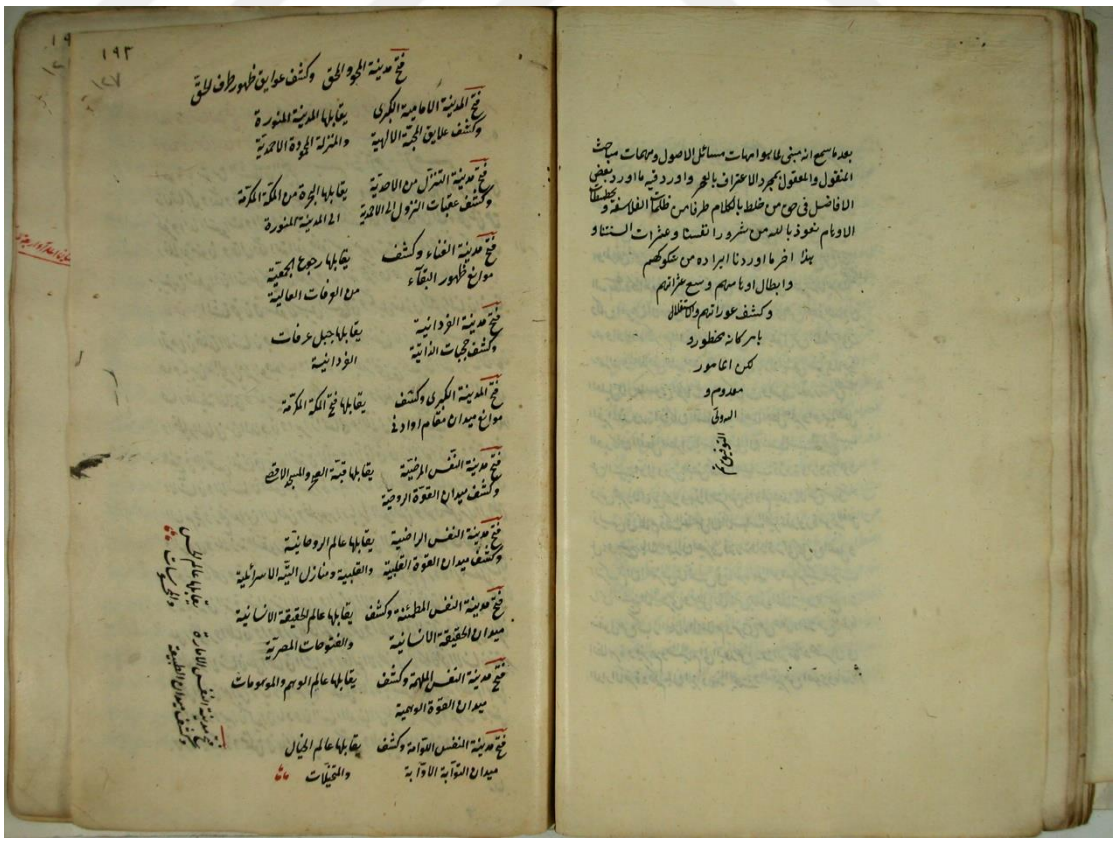
Fatih Nüshası





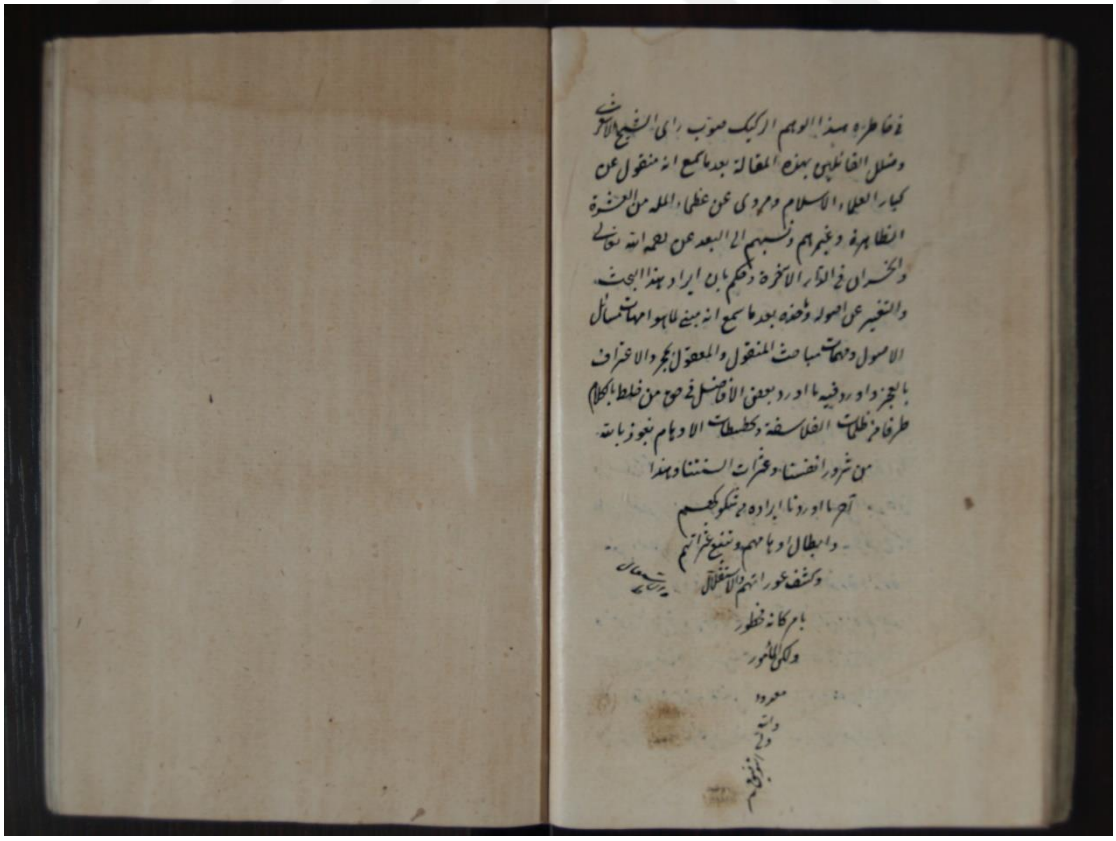
Laleli Nüshası





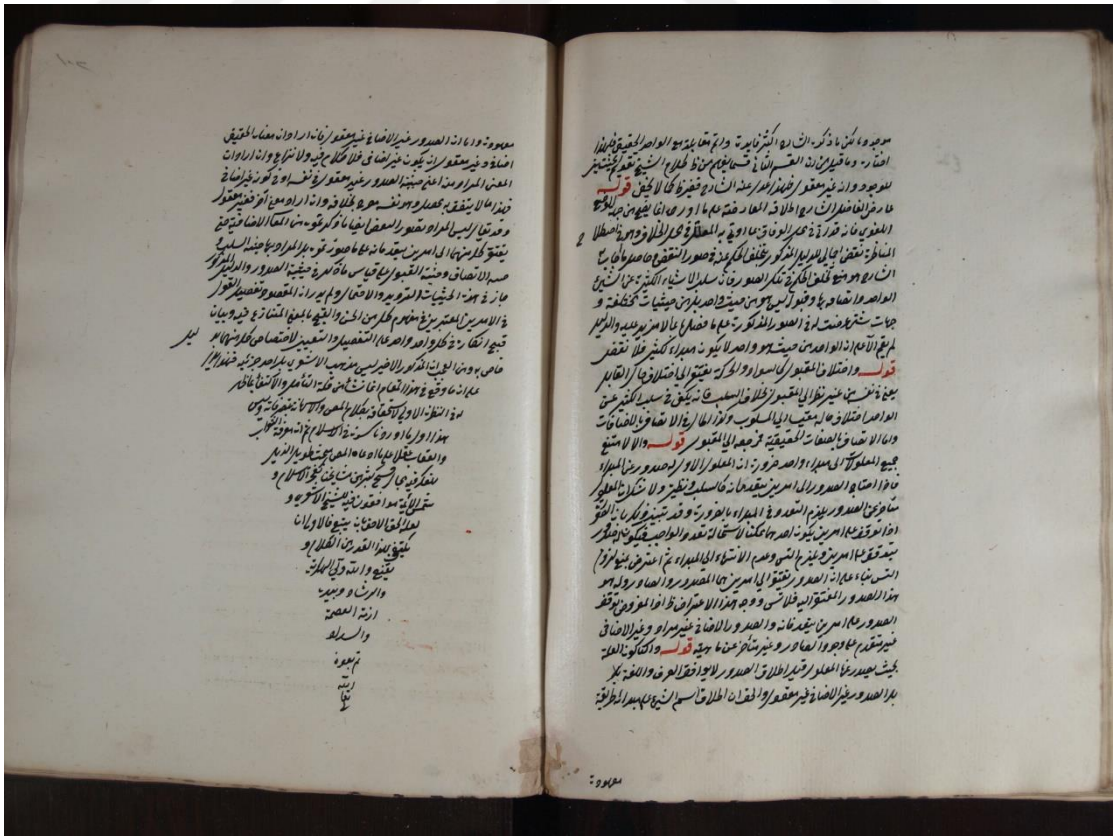
Bağdatlı Vehbi Nüshası





Veliyyüddin Efendi 2 Nüshası





Veliyyüddin Efendi 3 Nüshası

2. TAHKÎK METODU

Risale'nin tahkîkinde Okan Kadir Yılmaz'ın yayımladığı *İsam Tahkîkli Neşir Kılavuzu*'nda belirtilen kuralları esas alınmıştır.[78] Buna göre ilk olarak, tahkîk için belirlenmiş olan eserin bütün nüshalarına ulaşmaya çalışılmıştır. Elde edilen nüshalar arasında müellif nüshası, müellife okunan nüsha ya da müellif nüshası ile mukabele edilmiş nitelikli bir nüsha bulunmadığı için, tashif ve tahrifin en az olduğu, eksiksiz ve tashih görmüş olan nüsha asıl nüsha olarak belirlenmiş ve bu esaslara göre asıl nüsha dâhil mukabelede toplam üç nüsha kullanılmıştır. Bu nüshaların hiçbirinde noktalama işaretleri ya da harekelendirme bulunmadığından metindeki paragraflar, imla düzeni, başlıklandırmalar, noktalama işaretleri gibi "zabtü'n-nas" olarak da bilinen ve tahkîkte metnin düzenlenme safhasında yer alan tüm işlemler tarafımızca yapılmıştır.

Buna göre metinde, sadece asıl nüshanın her bir sayfasının başlangıç yerlerine işaret etmek üzere "[١و]/" (1^a) ve "[ظ٥]/" (5^b) şeklinde rumuzlar kullanılmıştır. " قوله، قال، قيل" gibi ifadelerle yapılan alıntılardan sonra iki nokta (:) işareti koyulmuş ve önemli görülen bazı ifadeler çift tırnak ("") içerisine alınmıştır. *Tavzîh* ve *Telvîh*'den hâşiyeye konu olan ibareler ise parantez içinde koyu olarak gösterilmiştir. Metinde sadece yanlış okunması muhtemel olan ve anlam değişikliğine mahal verebilecek lafızlara hareke konulmuştur. Müellifin yapmış olduğu alıntılar, mümkün olduğu surette dipnotlarda gösterilmeye çalışılmıştır. Metinde geçen bütün eser adları koyu olarak gösterilmiştir. Bunun yanında şahısların muhtasar tercemeleri, gerekli görülen kavram, atasözleri ve kalıp ifadelerin ise açıklamaları dipnotta belirtilmiştir. Yapılan alıntılar, eğer üç satırdan daha uzun ise paragraf başı ve sonundan birer cm. içerlek, üç satırdan daha kısa ise iktibas işareti («») ile gösterilmiştir.

Metin tahkîk edilirken sadece asıl nüshaya itimat edilmeyip, gerektiğinde mukabele nüshalarından da tercihte bulunulmuş ve dipnotta belirtilmiştir. Ayrıca gerektiğinde mukabele nüshaları dışındaki nüshalardan da tercihte bulunulmuştur. Metinde yapılan başlıklandırmalar ise metnin gövde kısmında yer alacak şekilde köşeli parantez içerisinde koyu olarak gösterilmiştir. Nüshalar arasında metin içerisinde

[78] Okan Kadir Yılmaz, *İsam Tahkîkli Neşir Kılavuzu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 131-156.

gereksiz yere tekrar eden aynı kelimeler dikkate alınmamış ve dipnotta belirtilmemiştir. Anlam değişikliğine sebebiyet vermeyeceğinden emin olduğumuz bazı basit ve bariz zamir hataları olduğu gibi bırakılmış ve dipnotta belirtmeye gerek duyulmamıştır. Aynı şekilde düzeltilmesi gerekli görülen gramer hataları da olduğu gibi bırakılmış fakat dipnotta ayrıca doğruları belirtilmiştir.

Dipnotlarda farklar gösterilirken nüshalarda, tercih edilen metinden fazlalık bulunduğu durumda "artı" (+) işaretiyle, eksiklik olduğu takdirde "eksi" (-) işaretiyle, nüsha farklılığı da "iki nokta" (:) işaretiyle gösterilmiştir. Hurûf-ı meânî ise kendilerinden sonraki kelimeyle bitişen و، ب، ف gibi harflerde meydana gelen farklar, yukarda değindiğimiz kurallar dâhilinde bitiştikleri harflerle birlikte, sonraki kelimeyle bitişmeyen على، في، من gibi harflerdeki farklar ise başlarına geldikleri kelimelerden ayrı olacak şekilde gösterilmiştir.

Bununla birlikte birçok yazma nüshada olduğu gibi metin istinsah edilirken kolaylık olması açısından müstensih tarafından yapılan bazı kelimelerin kısaltmaları ve çoğu hemze yazım farklarından kaynaklanan, kelimelerin eski ve günümüz kullanımları tablo halinde hazırlanmıştır:

KISALTMALAR	
KISALTILMIŞ KELİME	KELİMENİN ASLI
المص	المصنّف
ظ	ظاهر
مم	ممنوع
مط	مطلوب
مح	محال
تس / يتس	تسلسل / يتسلسل
اللم	المرجّح

FARKLAR	
ESKİ KULLANIM	YENİ KULLANIM
الصلوة	الصلاة
منشاء	من شاء
النجات	النجاة
مبداء	مبدأ
نشاء	نشأ
ثلثة	ثلاث / ثلاثة
جزأ / جزأ / جزأن	جزءًا / جزءِ / جزآن

يَبتدئ	يَبتدأ
مشيئة	مشيّة
مضيء	مضيّ
يُؤوّل	يُأوّل
يتجزّأ	يتجزّى
نائم	نايم
بهائم	بهايم
سائر	ساير
قائم	قايم
استقراء	استقراي
فائدة	فايدة
ملاءمة	ملايمة
شرائع	شرايع
قائل / قائلين	قايل / قايلين
حقائق	حقايق
وسائط	وسايط
لائق	لايق
فوائد	فوايد
شرائط	شرليط
زائد	زايد
كائن	كاين

مسلّم	م
تعالى	تع
حينئذ	ح
بطلان / باطل	بط
مقصود	مقص
أيضًا	أيض
رحمه الله	رح
إلى آخره	إلخ
انتهى هنا	آه
الشارح	الشر
رضي الله عنه	رض

3. *HÂŞİYE*'NİN MUHTEVASI

Haşiye'nin, *Dört Mukaddime* tahlillerine başlamadan hemen önceki kısmında genel olarak hüsün ve kubhun anlamlarına dair değerlendirmeler ele alınmıştır. Bu doğrultuda başta Teftâzânî olmak üzere Râzî, Seyfüddîn Âmidî (ö. 631/1233) gibi bazı Eş'arî müelliflerinin de konuyla alakalı birtakım mülahazaları tenkit edilmiştir. Biz de *Dört Mukaddime*'ye giriş yapmadan önce aşağıda Kestelî'nin söz konusu meseleye yönelik görüşlerini muhtasar bir şekilde ifade eden açıklamalara yer vererek ayrıntılara girmedik.

3.1. Hüsün ve Kubhun Anlamı ve Sınırları

Kestelî, hüsün ve kubhun manaları ile alakalı olarak emredilmiş şeyin, ancak akıbeti övgüye layık olan hüsün vasfını taşıyabileceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla bu anlama göre hüsün; vâcib ve mendûbu kapsamakta, mübâh ise vâcib ile haram arasında bir vasıta konumunda bulunmaktadır. Buradan yola çıkarak Tetâzânî'nin, konu ile alakalı açıklamasında "Allah kötülükleri emretmez" ifadesini hatalı bulur. Çünkü bu ifadeye göre, kapsamının genişliğinden dolayı mübâh fiiller de hüsün addedilmektedir.[79] Fiillerdeki hüsünün emri gerektirdiğini mi yoksa emrin zarûrî bir neticesi mi olduğu tartışmasında ise Hanefî/Mâtürîdî çizgideki âlimlerin görüşlerini benimsemiştir. Buna göre ontolojik açıdan değerlendirildiği takdirde hüsün ve kubuh fiilde zâtî olarak mevcuttur ve akıl bunu bilebilir. Emrin bu noktada hüsün ve kubha dair açıklayıcı bir rol üstlenmesi, aklın fiillerdeki güzelliği bedîhî ya da nazarî olarak bilmesine herhangi bir engel teşkil etmemektedir. Öte yandan taabbüdî meselelerle alakalı olan güzellikler, emrin bir gereği olarak şeriatla sabittir.[80]

Bunların yanında hüsün ve kubuh meselesinin kelâm ilmini hangi açılardan ilgilendirdiğine dair kısa bir açıklamaya da yer verilmektedir. Açıklamada Hacı Hasanzâde'nin "kelâm-ı lafzî" sınırlandırması son derece zayıf bulunmuştur. Şöyle ki Teftâzânî, Allah Teâlâ'nın fiillerinin hasen ile muttasıf olup olmaması, Allah'ın kabihi yaratması gibi konularla alakalı oluşundan dolayı hüsün ve kubhun kelâmî bir mesele

[79] Kestelî, *Hâşiye*, 64[b].

[80] Kestelî, *Hâşiye*, 64[b], 65[a].

olduğunu ifade etmiştir. Hasanzâde ise hüsün ve kubhun, emir, nehiy ve Allah'ın fiilleriyle olan bağlantısı sebebiyle kelâm-ı lafziye dair bir mesele olmasını mümkün görmektedir. Fakat Kestelî'ye göre hiçbir sınırlandırmaya gerek duymaksızın mesele her iki açıdan da sadece kelâmî olmaktadır.[81]

Kestelî, hüsün ve kubhun cumhur ulema tarafından üç manaya hasredildiğini, tartışmalı olan mananın ise üçüncüsü olduğunu belirttikten sonra tabiata ve amaca uygunluk manalarına değinir. Râzî ve onun takipçilerinin söz konusu ikinci manayı "*tabiata* uygun olma/ters düşme" şeklinde, Âmidî ve takipçilerinin ise "*amaca* uygun olma/ters düşme" şeklinde açıkladıklarını belirtmiştir. Fakat kendisi, açıklamalardaki ortak noktaları göz önünde bulundurarak manaları "*mülâyemet* (uygunluk) ve *münâferet* (aykırılık)" çatısı altında birleştirmiştir. Buna göre her iki yaklaşım da aynı anlamı ifade etmekte, farklılık sadece yorumdan kaynaklanmakta, fakat bu yorum farkı, mananın üç tanım ile sınırlandırılmasına engel teşkil etmemektedir. Aynı şekilde tartışmalı olan üçüncü mana hakkında yapılan ikili taksime de işaret ederek akıbeti övgüye layık ya da yergiye müstahak olan fiiller ile işlenmesinde dinen bir sakınca bulunup bulunmayan fiillerin de aslında anlam açısından farklı olmadığına dikkat çekmektedir.[82]

Kestelî, hüsün ve kubhun tartışmalı olan üçüncü tanımı hakkında Râzî'nin, açıklamalarında çelişkiye düştüğünü ifade etmektedir. Râzî, *Mahsûl*'de üçüncü tanıma değinirken kişinin mükellef olma durumunu esas almıştır. Buna göre uykuda olan, unutkan, akıl hastası kimseler ve çocuklar gibi dinen mükellef sayılmayan kişilerin fiillerine herhangi bir övgü ya da yerginin ilişmesi söz konusu değildir. Mükellef olanlar ise yaptıklarının bilincinde olma ve kâdir olma şartlarıyla övgü ya da yergiyi hak edebilmektedirler. Fakat Râzî daha sonra hüsün ve kubhu, "şer'an yasaklanan/yasaklanmayan şeyler" olarak yorumlamıştır. Bu tanıma göre Allah'ın fiilleri, mükelleflerin vâcib, mendûb ve mubah kategorideki fiilleri ve zorunlu olarak, dinen mükellef olmayan kimselerin fiilleri de hasen şeklinde vasıflanmaktadır.[83] Kestelî, Râzî'nin, bu çelişkiden duyduğu rahatsızlığı bastırabilmek için hüsünün, kişinin

[81] Kestelî, *Hâşiye*, 65[a].
[82] Kestelî, *Hâşiye*, 65[a].
[83] Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 105, 108, 109.

işlediği fiilin şer‘an yasak olmadığını bilmesi şeklindeki başka bir tanımına işaret ettiğini belirtir. Bu tanıma göre hayvanlar dâhil mükellef olmayanların fiilleri hasen kapsamından çıkmakta, Allah’ın fiilleri ise hasen olmaktadır. Yani Râzî, genel kabul görmüş bu tanımı kendisine bir nevi dayanak olarak göstermeye çalışmıştır. Fakat Kestelî bu durumun, Râzî’nin düştüğü çelişkiyi gidermek için yeterli olmadığını düşünmekle birlikte hayvanların fiillerinin hasen kapsamında değerlendirilmesini de anlamsız bulmaktadır.[84]

3.2. Dört Mukaddime

3.2.1. Birinci Mukaddime

المقدمة الأولى: "أن الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بإزائه، ويمكن أن يراد به المعنى الحاصل بالمصدر."

Birinci mukaddimenin temel meselesi, kulların fiilleridir. Sadruşşerîa, meseleye gayet sistematik bir şekilde yaklaşarak öncelikle haddi zatında fiilin mahiyetini ve mevcûdiyetini bu mukaddimede tartışmaya açmıştır. Çünkü hangi açıdan olursa olsun fiillerde hüsün ve kubhun varlığından söz edebilmek için evvel emirde fiillerin mevcûdiyeti meselesinin anlamlı bir zemine oturtulması gerekmektedir. Bu noktada müellif ilk olarak fiillin, masdar anlam (*el-ma‘nel-masdarî*) ve masdardan elde edilen anlam (*el-hâsıl bi’l-masdar*) olmak üzere iki manaya tekabül ettiğini, bunlardan ilkinin varlığının itibarî olduğunu, diğerinin ise hariçte bir varlığı bulunduğunu açıklamaya çalışmıştır. Yukarıdaki cümle de tam olarak bunu ifade etmektedir. Aynı zamanda bu cümle, birinci mukaddimenin üzerine bina edildiği temel önermedir. Söz gelimi hareket etme fiilini tasavvur ettiğimiz vakit, mesafenin başlangıcından itibaren sonuna kadar herhangi bir zaman dilimi içerisinde fâilin içinde bulunduğu hareket halinde olma durumu, masdardan hâsıl olan fiilin ikinci anlamını ifade etmektedir. Somut bir eylem olduğu için bu anlamda fiilin hariçte bir varlığı bulunmaktadır. Hareket halinde olma durumunu meydana getirmek (*îkā‘*) ise fiilin masdar manasıdır. Masdarın hakiki

[84] Kestelî, *Hâşiye*, 65[b], 66[a].
[85] Sadruşşerîa, “Tavzîh”, 1: 330.

anlamda karşılığını ifade eden ve genel olarak fiil lafzı ile kastedilen de tam olarak bu anlamdır. Bu anlamda fiil, hariçte var olmadığı için müellife göre aklî ve itibarîdir. Eğer masdar anlamındaki fiile de varlık atfedilecek olursa bu takdirde varlık kazanmış olan bu fiil de bir *îkā'*a ihtiyaç duyacak ve bu böylece sonsuza dek devam ederek teselsüle sebebiyet verecektir.[86]

Masdardan hâsıl olan mana olarak fiilin hariçte varlığını bu şekilde ispatlamaya çalışan Sadruşşerîa, bu iddiasıyla aynı zamanda Eş'arîler'in, hüsün ve kubhun fiilin zâtî bir niteliği olamayacağına, aksi takdirde arazın arazla kaim olacağına dair daha önce değindiğimiz birinci deliline de cevap vermiş olmaktadır. Artık fiil, varlık kategorileri içerisinde yerini aldığına göre, hariçte bizâtihi varlığı bulunmayan bir mana anlamında araz olma vasfını da doğal olarak yitirmiş olmaktadır. Dolayısıyla hüsün ve kubhun fiillerde varlığı durumunun, "arazın arazla kâim olması" şeklinde bir iddia ile açıklanmasının da bu durumda bir geçerliliği bulunmamaktadır.

Teftâzânî Sadruşşerîa'nın, *îkā'*ı hariçte varlığı bulunmayan itibarî bir varlık olarak addetmesinin sebebini üç şekilde açıklamıştır:[87]

1. Eğer *îkā'* mevcûd olsaydı hariçte bir konuma sahip olması gerekirdi. Bu yüzden kendisi de başka bir *îkā'*a ihtiyaç duyar ve bu durum ilâ nihaye devam eden bir teselsül halini alırdı. Fakat hariçte vücud bulmuş varlıklarda söz konusu olan teselsülün mâzî yönünde vuku bulması gerekeceğinden bu durum da muhal olurdu.*
2. Bir *îkā'*ın harici bir varlık olup aynı zamanda teselsüle uğramaması mümkün değildir. Ancak *îkā'*ın *îkā'*ı da failin fiili olursa, bu durumda teselsül sona erecektir. Benzer şekilde fail kendi *îkā'*ı ile bir fiil işlese, bu *îkā'* da Allah Teâla

[86] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 330; Teftâzânî, "Telvîh", 1: 332.

[87] Teftâzânî, "Telvîh", 1: 332, 333.

* Çünkü gelecek yönüne doğru devam eden teselsülün aksine, "varlıkların başlangıcı yönünden" bir teselsülün mümkün olmadığı, ispat edilmiş ve genel kabul görmüş bir iddiadır. bkz. Teftâzânî, "Telvîh", 1: 332.

gibi bir başka failin *îkā'*ı ile gerçekleşse yine teselsül gerekmeyecektir.* Çünkü bu durumda *îkā'*, tekvin sıfatı gibi kadim bir *îkā'*da sona erecektir.

3. *Îkā'*ın anlamı tekvindir. Çünkü Eş'arîler tekvini hariçte varlığı mevcûd olan bir sıfat olarak kabul etmemektedirler. Fakat Teftâzânî'ye göre bu cevap Sadruşşerîa açısından her ne kadar karşı tarafı ilzâm edici bir özellik taşısa da tam olarak öyle değildir. Çünkü Eş'arîler'in tekvini kudret sıfatından farklı ezelî ve hakiki bir sıfat olarak kabul etmemeleri, bir şeyi var ederken Allah'ın irade ve kudretinin taalluku esnasında zuhur eden hadis tekvinin inkârını gerektirmez. Bilakis burada söz konusu asıl mesele, teselsülün hangi şekillerle sona ereceğinin ifade edilmesi değil, *îkā'*ın mevcûd olması durumunda teselsülün gerektiği hususudur. Ayrıca *îkā'*ın kadim bir *îkā'*da son bulması, hadisin kıdemini gerektireceğinden dolayı mümkün değildir.*

Kestelî Sadruşşerîa'nın, *îkā'*ın haricî bir varlık olarak düşünülmesi durumunda bahsi geçen teselsülün meydana geleceği, bundan dolayı varlığının itibarî olması gerektiği iddiasından hareketle farklı bir öneride bulunmaktadır. Buna göre Kestelî, varlık ve yokluğun, mahiyetin *(ma'kûlât-ı ûlâ)* arazları olduğunu, varlığın mahiyete nispet edilebilmesi için gerekli olan nitelikler olduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla varlık ve yokluğun farklılıkları, aynı zamanda mahiyetlerinin de farklılığını gerektirmektedir. Netice itibarıyla söz konusu teselsüldeki *îkā'*lara işaretle, "mahiyetleri bir olan fertler" söylemine gerek yoktur. Bunun yerine bazı *îkā'*ların harici varlıklar, bazısının da itibarî haller olduğunun ifade edilmesi yeterlidir. Birbirinden tamamen farklı olan her iki durumun ortak noktası sadece *îkā'* ismidir. Aynı zamanda kendileriyle muttasıf olan şeylerin hariçte varlık kazanmaları açısından da ortaktırlar. Kestelî, söz

* Kestelî, Teftâzânî'nin konuyu böyle bir örnekle açıklamasını yerinde bulmamaktadır. Çünkü failin *îkā'*ının Allah Teâlâ'nın *îkā'*ına dayalı olduğunu iddia etmek, aynı zamanda failin iradesini nefyetmek anlamına gelmektedir. bkz. Kestelî, *Hâşiye,* 70[a].

* Kestelî ise bu noktada Teftâzânî'yi hatalı bulmaktadır. Ona göre hadis varlıkların kadim bir varlığa dayanmalarının zâtî olması gerekmez. Buna bağlı olarak kadim varlık da hadis varlıklar için kudret ve madde yönünden bir başlangıç teşkil etmez, bilakis sadece illiyet ve vücud yönünden hadis varlıklara dayanak teşkil eder. bkz. Kestelî, *Hâşiye,* 69[b].

konusu meselede teselsülü engellemek için böyle bir açıklamanın daha yerinde olduğunu düşünmektedir.[88]

Kestelî, *îkā'*ın *îkā'*ının aynı *îkā'* olması iddiası ile alakalı bir açıklamaya da yer vermiştir. Ona göre söz konusu iddianın makul olmadığını ifade edenler, iddiada geçen *îkā'*ı mevcûd ve mümkin bir varlık olarak düşünmüşlerse ifadelerinde haklıdırlar. Eğer *îkā'*dan kasıt itibarî bir hal ise o zaman yanılmışlar demektir. Çünkü fail bir fiili işlediği zaman ondan iki durum hâsıl olur. Onlardan biri itibarî olan *îkā'*, diğeri ise haricî bir varlık olan *îkā'*ın müteallakıdır. Fail ise her ikisine nispetle başlangıç konumundadır. Fâilin fiili, *îkā'*ın müteallık olduğu haricî varlığa (fiile) nispetle *îkā'*, *îkā'*a nispetle ise *îkā'*ın kendisi olmaktadır. İlki *îkā'*a ihtiyaç duymakla birlikte, *îkā'*ın kendisi bir başka *îkā'*a ihtiyaç duymamaktadır.[89]

3.2.2. İkinci Mukaddime

المقدمة الثانية: "كل ممكن فلا بد من أن يتوقف وجودُه على موجِد، وألّا يكون واجبا بالذات."

İkinci mukaddimede, hariçte varlığı ispatlanmış olan fiilin, mümkin bir varlık olarak vücûd bulma şartları ele alınmıştır. Buna göre mümkin olan her varlığın vücûdu, bir mûcide dayanmalı ve bu mümkin varlıklar, zâtı itibarıyla vâcib olmamalıdır. Bir diğer şart ise mümkin varlıkların kendisine dayandığı şartlar bütününü ifade eden illetin kendisidir. Eksiksiz şartlar bütününü ifade eden tam illet var olduğu takdirde, mümkinin de varlığa gelişi artık zorunluluk arz edecektir. Aksi takdirde illet için bir başka unsura daha ihtiyaç duyulacaktır ki bu durumda eksiksiz bir illetin ön kabulü devre dışı kalmış olacaktır. Aynı zamanda bu durum, fiilin bazen vuku bulup bazen de vuku bulmaması anlamında *tercîh bilâ müreccih* olacaktır ki bunun muhal olduğu bilinmektedir.[91]

---

[88] Kestelî, *Hâşiye*, 69[a], 69[b].
[89] Kestelî, *Hâşiye*, 69[b], 70[a].
[90] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 333.
[91] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 333, 334.

Müellif, *cümle*nin (*illet-i tâmme*) varlığı halinde mümkinin varlığının zorunlu oluşu, yokluğu halinde ise mümteni oluşunun, Ehl-i Sünnet âlimleri ve filozoflar tarafından ortak kabul görmüş bir mesele olduğunu, bununla birlikte Ehl-i Sünnet âlimlerinin ince bir çizgi ile bu meselede filozoflardan ayrıldığını beyan etmektedir. Buna göre Ehl-i Sünnet âlimleri, *cümle* eksiksiz bir biçimde var olduktan ve böylelikle mümkin varlığın var oluş şartları sağlandıktan sonra, varlığın zorunluluğunun, Allah Teâlâ'nın kudret ve iradesi ile gerçekleştiğini iddia etmektedirler. Filozoflar ise tam tersine, mûcib bi'z-zât olarak fiilin tahakkuk ettiğini öne sürmektedirler.[92] Yani *cümle* eksiksiz bir biçimde var olduktan sonra fiilin fâilden -nihai takdirde Allah Teâlâ- sâdır oluşu, hiçbir kasıt ve irade olmaksızın, fâilin salt varlığı neticesinde zorunlu olarak gerçekleşir. Ateşin yakması, güneşten ışınların yayılması gibi fâilin sadece var oluşu, *cümle*nin varlığından sonra fiilin meydana gelişi için yeterli olmakta ve böylelikle fâilin iradesi nefyedilmiş olmaktadır.[93] Müellif de bu hususu göz önünde bulundurarak fiilin, Allah Teâlâ'nın iradesi ve takdiri neticesinde varlık bulduğuna bu noktada dikkat çekmeye çalışmıştır.

Mümkin varlığın vücûd bulma şartlarının ayrıntılı bir şekilde tahlil edildiği bu mukaddime hakkında Kestelî de bazı noktalara işaret etmektedir. Öncelikle meseleyi en baştan ele alarak vâcib bi'z-zât ile mümkin varlıklar arasında yapılan bir kıyasla var oluşun nasıl gerçekleştiğine ya da gerçekleşmesi gerektiğine dair görüşleri inceler. Buna göre kimi kelamcılar vâcib bi'z-zâtın, varlığı yanında bir de mahiyetinin olduğunu ve bu mahiyetinin varlığının illeti olduğunu iddia etmekte, kimi kelamcılar ise bu durumun Allah Teâlâ'nın varlığının ispatına engel teşkil edeceğini söylemektedirler. Aynı zamanda bu iddia, varlığın meydana geliş şeklinin de bir açıklaması niteliğindedir. Dolayısıyla aynı durum mümkin varlıklar için düşünüldüğü takdirde, bir şeyin kendi kendini var etmesi gibi garip bir durum ortaya çıkacaktır ki bu da hem vâcib bi'z-zât hem de mümkin varlıklar açısından sorun teşkil etmektedir.[94]

---

[92] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 335.

[93] Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "el-Mûcib bi'z-zât", *Tarifât*, thk. Komisyon (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1403/1983), 237.

[94] Kestelî, *Hâşiye*, 70[b].

Mahiyetin, varlığın illeti olmaması, mümkin varlığın var olabilmesi için haddi zatında bir illete ihtiyaç duymadığı gibi problemli bir sonuç doğurmaktadır. Dolayısıyla bu noktada illete ihtiyaç duymak ile asıl kastedilen, mümkin varlığın varlık ve yoklukla muttasıf oluşudur. Ancak böyle bir durumda mümkin varlığın illetinden bahsedilebilmektedir. İllete ihtiyaç duyuşun altında yatan temel sebebin, bir diğer ifade ile illetin illetinin imkân ve hudüs olduğu iddiası ise hatalı bir görüştür. Çünkü hudüs terimi sadece yokluktan varlığa çıkış manasını ifade etmektedir. Kelamcılar, mümkin varlığın yokluğu durumunda illete ihtiyaç duyulmadığını düşündüklerinden dolayı bu durumda sadece imkân ve hudüsü zikretmişlerdir. Fakat Kestelî, illetin illetinin sadece bu şekilde açıklanmasını doğru bulmamış ve bu iddiayı kendi görüşü ile mezcetmiştir. Buna göre illete ihtiyaç duyuşun asıl sebebi imkân ve mümkin varlıkların varlık ya da yoklukla muttasıf olmaları durumudur.[95]

İkinci mukaddimenin sonlarına doğru filozofların, mümkin varlıkların sâbık ve lâhik iki vücûb ile sarmalandığına yönelik iddialarına verilen cevaplar ele alınmıştır. Müellifin böyle bir konuya yer vermek istemesinin sebebi, söz konusu iddianın *illet-i tâmme* varsayımını ve niteliğini sarsacak bir özellik taşıması olmalıdır. Meseleye yaklaşım tarzlarına göre birbirinden farklı neticeler doğabilmektedir.

Sâbık vücûb, illetten sâdır olma zorunluluğudur. Lâhik vücûb ise mümkin varlık mevcûd olduğu müddetçe, varlığının zorunlu oluşunu ifade etmektedir. Müellif bu noktada sâbık vücûba eleştiriler getirmektedir. Vücûbun illetten ve dolayısıyla da vücûddan önce gelişi iddiasının birtakım problemleri bünyesinde barındırdığını ispat etmeye çalışmaktadır. Müellife göre sâbık vücûb ile iki türlü öncelik kastedilmiş olabilir ki bu önceliklerin her ikisi de muhaldir. Bunlardan ilki zamana bağlı öncelik (sebk-i zamânî), diğeri ise kendisine ihtiyaç duyulan önceliktir (sebku'l-muhtâc ileyhi). Zamana bağlı öncelikteki problem, vücûdun kendisinden zamansal olarak sonra olduğu düşünüldüğü takdirde, vücûbun kendi sahip olduğu vücûdunun bir zemine oturtulamamasıdır. Yani vücûbun varlığı vücûddan zamansal olarak önce olursa eğer vücûb kendi varlığı sebebiyle aslında herhangi bir varlığı öncelememiş olmaktadır.

[95] Kestelî, *Hâşiye*, 70[b]-71[a].

Aksine bu durum, mümkinin var olmadan önceki bir zamanda onun zorunlu olması sonucunu doğurmaktadır. Kendisine ihtiyaç duyulan öncelikte de aynı durum söz konusu olmaktadır. Yani vücûdun varlığı için vücûba ihtiyaç duyuluyorsa eğer bu demektir ki eksiksiz olduğu varsayılan illet nakıstır ve dolayısıyla vücûbun da mümkinin varlığı için dayandığı şartlar bütününe dâhil olması gerekmektedir. Fakat böyle düşünüldüğü takdirde de vücûdun kendisine tekaddümü söz konusu olmaktadır.[96]

Teftâzânî, Sadruşşerîa'nın filozoflara yönelik bu eleştirilerine katılmakla birlikte, kendisine ihtiyaç duyulan öncelik ile alakalı olarak nakıs illet meselesine açıklık getirmeye çalışmaktadır. Vücûbun da *cümle*ye dâhil olmasının, vücûdun kendisine tekaddümü neticesini doğurduğunu kabul etmektedir. Fakat Teftâzânî, filozofların *illet-i tâmme*deki ifadelerinden vücûbu hariç tuttuklarını, çünkü onu vücûdun anlamını tekid eden, hatta vücûd ile özdeşleşmiş aklî bir itibardan ibaret saydıklarını ifade etmektedir. Yani bir nevi Sadruşşerîa'nın bu noktada filozofların kastını net olarak anlayamadığını ima etmektedir. Buna rağmen yine de vücûb hariç olarak düşünüldüğünde illetin nakıs olacağı iddia edilirse mesele, anlayış tarzına göre farklı neticeler doğurmaktadır. Şöyle ki nakıs illet sebebiyle vücûdun zorunlu olmadığı sözüyle kastedilen, cüz'î nefiy (*selb-i cüz'î*) ise bu durumda herhangi bir problem yoktur. Yani nakıs illet olarak ifade edilen *cümle*den herhangi bir unsur eksik olduğu takdirde vücûdun zorunlu olmadığı iddiası aslında bir nevi tam illet ile kastedilen şeyin aynısıdır, sadece isimler farklılık arz etmektedir. Mezkûr iddia ile kastedilen, küllî nefiy (*selb-i küllî*), yani nakıs illetin tamamı var olduğu takdirde vücûdun zorunlu olmayacağı ise bu, problemli bir durumdur. Çünkü vücûb ancak nakıs illet denen şeyin gerçekleşmesi durumunda vuku bulmaktadır. Bu illet ise vücûb hariç tam illetin kendisidir. Yani Teftâzânî, vücûbu aynı filozoflar gibi aklî bir itibardan ibaret olarak gördüğünden ve *cümle*ye dâhil etmediğinden dolayı, başkalarının vücûbu barındırmadığı için nakıs illet olarak ifade ettiği hususu, tam illet olarak düşünmektedir. Sonuç itibarıyla vücûb bu illetin bir eseridir ve ondan sonra gelmektedir. Bununla

[96] Teftâzânî, "Telvîh", 1: 336.

birlikte vücûbun, kendisine ihtiyaç duyulması anlamında vücûddan önce gelmesinde herhangi bir beis yoktur.[97]

Kestelî'nin sâbık vücûb ile ilgili görüşleri de Sadruşşerîa ve dolaylı olarak da Teftâzânî ile örtüşmektedir. Kendisi, konu ile alakalı olarak *illet-i tâmme* hakkında birbirine benzeyen birçok tanımı inceler ve çoğuna muvafakat gösterir. İncelemelerinin neticesinde, müstakil bir varlık olmadığına bir işaret olarak *illet-i tâmme* mefhumunun, te'sîrde rolü olan beraberindeki unsurlarla birlikte müessirin kendisi olduğuna dikkat çeker. Bundan dolayı haliyle vücûd ve vücûb müessirin eseri olmaktadır ve *cümle*ye dâhil olamazlar. Bunların yanında Kestelî, Teftâzânî'nin *selb-i cüz'î* ve *selb-i küllî* beyanına benzer bir şekilde konuyu madde sûret teorisi üzerinden örneklerle ifade etmeye çalışmıştır. Teftâzânî'nin görüşü ile paralel olarak *illet-i tâmme*, unsurları teker teker düşünüldüğü takdirde nakıs illetlerin birleşiminden meydana gelmektedir. Bu illetler fâil, madde ve onun benzeri, sûret ve sûret hükmünde olan, gaye ve şart olmak üzere te'sîrin dayandığı unsurlardır. Malûl ise madde ve sûretin birleşiminden meydana gelen müstakil ve ayrı bir varlığı ifade etmektedir. Dolayısıyla madde ve sûret, sadece ayrı ayrı unsurlar olarak düşünüldüğü takdirde *cümle*ye dâhil olmakta, varlık şartları sağlandıktan ve birleşerek vücûd halini aldıktan sonra artık *cümle*nin bir eseri olmaktadır. Aksi takdirde bir şeyin kendine tekaddüm etmesi gibi mümkün olmayan bir netice ortaya çıkmaktadır. Yani *cümle* söz konusu olduğunda unsurların cüz'î bir şekilde düşünülmesi gerekmektedir. Birleşik unsurlar anlamında küllî bir düşünce, bu noktada problem doğurmaktadır.[98]

Görüldüğü üzere ikinci mukaddimenin, netice itibarı ile aslında Râzî'nin zikretmiş olduğu delilden pek de bir farkı bulunmamaktadır.[99] Çünkü eksiksiz bir illetin bulunması durumunda mümkin varlığın vücûda gelmesinin zorunluluğu iddiası genel kabul görmüş bir meseledir. Konu hakkındaki tartışmalara bakıldığında, hariçte varlığı

[97] Teftâzânî, "Telvîh", 1: 336, 337.

[98] Kestelî, *Hâşiye*, 73^{b} – 75^{a}.

[99] Fakat Mellif, Eş'ariyye delilinin temelini oluşturan ikinci mukaddimeyi dayandırdığı önermeyi, dördüncü mukaddimeden sonra asıl tasarladığı şekliyle sunmaktadır. Buna göre müreccih terimi genel manada fâile evrilen bir muhtevaya bürünmektedir.

ispatlanan fiilin mevcûdiyeti üzerinden bariz bir varlık felsefesi yapıldığı ve derin tahlillerle meselenin incelemeye tabi tutulduğu görülmektedir.

3.2.3. Üçüncü Mukaddime

المقدمة الثالثة: "يلزم أنه لا بدّ أن يدخل في جملة ما يجب عنده وجودُ الحادث أمورٌ لا موجودةٌ في الخارج، ولا معدومةٌ كالأمور الإضافيّة، وهو القول بالحال."

Sadruşşerîa'nın, Eş'arî deliline karşı cevap vermek için ortaya koymaya çalıştığı düşünce sisteminin özgünlüğü, üçüncü mukaddimeden itibaren kendisini daha yoğun hissettirmektedir. Çünkü müellif cebrîlikten kurtulmanın yollarına asıl olarak bu mukaddimeden itibaren değinmeye başlamış ve böylelikle insan iradesine kapı aralamaya çalışmıştır. Bunu yaparken de *hâl* teorisine başvurmuştur. Şöyle ki mümkin varlığın vücûdu için gerekli olan eksiksiz şartlar bütününe, *îkā'* gibi var ya da yok olmakla nitelenemeyen, varlık ve yokluk arasında bir nevi vasıta konumunda bulunan birtakım hallerin de dâhil olması gerekmektedir.[101] Aksi durumda bu *cümle*nin ya sadece mevcûdlardan ya ma'dûmlardan ya da bu ikisinin birleşiminden meydana gelmesi gerekir ki bu üç durum da yanlıştır.

Sadruşşerîa, *cümle*ye ne mevcûd ne de ma'dûm olan hallerin dâhil olduğu iddiasını, söz konusu üç durumu teker teker tahlil edip eleyerek ispatlamaya çalışır. Fakat bu tahlillerden önce, *cümle*deki unsurların tamamının kadim olamayacağını örnekler üzerinden ifade eder. Çünkü mevcûd, ma'dûm ve haller hâdistir. Sistemi *cümle*nin hâdis cüzleri üzerine kurabilmek için ilk önce cüzlerin kadîm olmadığını ispat etmek gereklidir. Buna göre mümkin varlık olarak Zeyd tasavvur edildiği vakit, Zeyd'in varlığını oluşturan *cümle*deki unsurların tamamının kadim olması mümkün değildir. Çünkü Zeyd'in varlığı herhangi bir zaman dilimi içerisinde vücûd bulmak zorundadır. Şayet bu zaman dilimi belirlenmişse, tayin edilmiş vakit gelmeden önce Zeyd'in varlığı mümkün olamaz. Dolayısıyla varlık için tayin edilmiş ve aynı zamanda mahlûk olan vakit de artık Zeyd'in varlığının dayandığı unsurlar arasında yer almış olur. Bu takdirde

[100] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 33٧.

[101] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 33٧.

*cümle*deki unsurların tamamı kadim olmaktan çıkar. Zeyd'in varlığı belirli bir vakte tayin edilmemişse eğer bu durumda varlığının vücûd bulması, tercih edici bir müreccih olmaksızın gerçekleşmek durumunda kalır ki böyle bir îcâd mümkün değildir. Her iki şekilde de varılan netice, mümkin varlığın dayandığı şartlar bütününün tamamının kadim unsurlardan oluşmasının mümkün olmadığı yönündedir.[102]

Teftâzânî, Sadruşşerîa'nın *cümle*ye ihtiyâr ve *îkā'* gibi birtakım hallerin de dâhil olduğunu temellendirmeye başlamadan önce meseleye böyle bir giriş yapmasını gereksiz bulmaktadır. Ayrıca eğer *cümle*nin tamamının kadim unsurlardan müteşekkil olduğu düşünülecek olursa, bu durumda özetle ikinci mukaddimenin bir neticesi olarak Zeyd'in de kadim olması gerektiğini söylemek yeterlidir.[103]

Sadruşşerîa, *cümle*ye hallerin dâhil olmasının mümkün olmadığı iddia edildiği takdirde karşılaşılacak durumları şu şekilde değerlendirmektedir. Öncelikle *cümle*nin sadece mevcûdlardan oluşması mümkün değildir. Çünkü mevcûdlar, aksi teselsülü gerektireceği için Vâcib Teâlâ'ya dayanmaktadır. Bu durum da ya Zeyd'in kadim olmasını ya da Vâcib'in 'ademini gerektirir. Şöyle ki illet var oldukça malûlün varlığının zorunlu oluşundan dolayı Zeyd'i var eden bu mevcûdlardan bazısının zamanın birinde yok olması gerekmektedir. Yoksa kesintisiz devam eden bu mevcûdlar silsilesinin bir sonucu olarak Zeyd'in de kadim olması gibi bir netice ortaya çıkmaktadır. Mevcûdlardan birinin yok olduğu düşünülecek olursa eğer bu yokluğun sebebi, yok olan illetin kendi eksiksiz illetinden bir unsurun yokluğundan kaynaklanmaktadır. En nihayetinde bu durum aynı şekilde Vâcib'e kadar dayanır ve en sonunda O'nun yokluğunu gerektirir ki bu da muhaldir.[104]

*Cümle*nin sadece ma'dûmlardan oluşması da mümkün değildir. Çünkü söz konusu varlık mümkin bir varlıktır. Mümkin varlıklar da çeşitli parçaların birleşiminden meydana gelmektedir. Dolayısıyla Zeyd'in varlığının da zorunlu olarak, var olan kendi

[102] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 33ᵛ.

[103] Teftâzânî, "Telvîh", 1: 338.

[104] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 33ᵛ, 338; Teftâzânî, "Telvîh", 1: 338.

unsurlarına dayanması gerekmektedir ki bu da *cümle*nin sadece ma‘dûmlardan oluşamayacağının bir göstergesidir.[105]

*Cümle*nin hem mevcûdlardan hem de ma‘dûmlardan oluştuğu düşüncesi de doğru değildir. Çünkü Zeyd'in, varlığı için ihtiyaç duyduğu unsurlar var olduğu vakit Zeyd'in de herhangi bir şeyin yokluğuna dayanmaksızın var olması gerekmektedir. Aksi takdirde aynı zamanda yokluğa da dayanmak durumunda olacağı için Zeyd'in varlığı mümkün olmayacaktır. Yine de Zeyd'in varlığının, aynı zamanda herhangi bir şeyin yokluğuna dayandığı düşünülecek olursa ortaya çıkan netice şu şekilde olacaktır: Örnek olarak bu yokluk Amr'ın var olduktan sonraki yokluğu olsun. Zira var olmadan önceki yokluk kadim bir yokluktur ve dolayısıyla bu durumda Zeyd'in de kıdemi söz konusu olmaktadır. Amr'ın var olduktan sonra yokluğuna sebebiyet verecek olan husus, dayandığı şartlar bütününden bir kısmının yok olmasıdır. Yok olan bu unsurlar ya sadece mevcûdlardan ya sadece ma‘dûmlardan ya da her ikisinin birleşiminden oluşmaktadır. *Cümle*nin sadece mevcûdlardan oluşamayacağı daha önce ispat edilmişti. Aynı zamanda sadece ma‘dûmlardan da oluşamaz. Çünkü ma‘dûmun yokluğu varlığın kendisidir. Örnek olarak bu varlığa da Bekr'in varlığı denilecek olursa bu durumda Amr'ın yokluğu Bekr'in varlığına, Zeyd'in varlığı da, Bekr'in varlığına dayanmış olmaktadır.[106] Hâlbuki söz konusu iddiaya göre Zeyd'in varlığının, dayanmış olduğu mevcûd unsurların yanında aynı zamanda ma‘dûma da dayanması gerekmekteydi. Kestelî'nin de belirttiği üzere varsayılan bu durum en nihayetinde, mümkin varlığın dayandığı şartlar bütününün salt mevcûdlardan oluştuğuna dair daha önce mümkün olmadığı ispat edilen bir sonucu doğurmaktadır.[107]

Kestelî, *cümle*de hem mevcûdların hem de ma‘dûmların bir arada bulunması durumunda vuku bulan illetlere dayalı silsilelere dair mantıklı bir noktaya temas etmektedir. Sadruşşerîa'nın düşünce metodunun aynısını takip etmiş fakat ondan farklı bir neticeye varmıştır. Buna göre illetteki mevcûd unsurlar, Vâcib'e dayandığından dolayı kıdemi gerektirir. Ma‘dûm unsurlar ise varlıktan önceki mutlak ve ezelî yokluk

[105] Teftâzânî, "Telvîh", 1: 338.

[106] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 338, 339; Teftâzânî, "Telvîh", 1: 338, 339, 340.

[107] Kestelî, *Hâşiye*, 76ª.

olarak düşünüldüğünde yine kıdemi gerektireceğinden, unsurların hadis ‘ademlerden oluşması gerekmektedir. Bu noktada önem arz eden husus, “hadis ‘ademler” dir. Çünkü ma‘dûm unsurların hadis ‘ademlerden oluşması gerektiğini iddia eden bir kimse, aynı zamanda bu durumun Vâcib’in yokluğunu gerektireceğini söyleyemez.[108] Çünkü ma‘dûmların söz konusu olduğu her durumda ele alınan yokluk hadis bir yokluktur. Dolayısıyla bu teselsülün sonu mevcûd ama hadis olmayan bir varlıkta son bulmalıdır.

Bunların yanında Kestelî’ye göre varlığın, yokluğun yokluğu şeklinde açıklanamsı hatalıdır. Buna bağlı olarak illetin yokluğunun, malûlün yokluğunun sebebi olduğu iddiası ise söz konusu açıklama ile çelişkilidir. Çünkü iseter yokluğa dayalı ister varlığa dayalı olsun illetin mutlak surette yokluğu demek, aynı zamanda malûlün de yokluğu demektir. Bu durumda varlığın, yokluğun yokluğu olması durumu kabul edilecek olursa eğer var olanın, yok olanın illeti olması gibi problemli bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu da var olanın yokluğunun, aynı zamanda varlığa tekabül eden yokluğun yokluğunun illeti olması anlamına gelmektedir. Yani en nihayetinde durum tam tersine dönmekte ve yokluğun, varlığın kendisi için fâilî bir illet oluşu gibi muhal bir netice hâsıl olmaktadır. Bu noktada sürekli teselsüle düşmemek için dikkat edilmesi gereken asıl husus lâzım ve melzûm arasındaki mülazemeti, bir diğer ifade ile illet-malûl ilişkisinin doğru analiz edilmesi ve anlaşılmasıdır. Yani illetin illiyyetinden sonra malûlün de aynı zamanda illet olarak düşünülmesine gerek yoktur.[109] Böylelikle aynı zamanda malûl olan Bekr’in, Zeyd’in dayandığı unsurlar arasında bir illet olarak yer almaması gerekmektedir. Özetle Kestelî, her ne kadar sonucu değiştirmese de *cümle*nin hem mevcûdlardan hem de ma‘dûmlardan oluşamayacağını ispat etmek için Sadruşşerîa’nın kullanmış olduğu “yokluğun yokluğunun varlık” olduğuna dair argümanın yanlış olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır.

Sadruşşerîa, yukarıda ele alınan varsayımların tahlilinden sonra, mukaddimenin sonlarına doğru varlık ve yokluk arasında vasıta konumunda olan *îkā‘*ların *cümle*ye dâhil olması gerektiği sonucuna varmıştır. Bu minvalde kendisine yöneltilen eleştiriye de cevap vermektedir. Eleştiriye göre eğer *cümle* ne salt mevcûd ne salt ma‘dûm ne de

[108] Kestelî, *Hâşiye*, 75[b].
[109] Kestelî, *Hâşiye*, 76[a], 76[b].

bunların birleşiminden oluşmayacak ise *îkā'* gibi birtakım hallerin de *cümle*ye dâhil olmaması gerekmektedir. Çünkü vasıta konumunda olan bir halden bahsedilebiliyorsa eğer böyle bir şeyin varlığı sabittir. Varlığı sabit olan ise mevcûddur, aksi takdirde ma'dûm olacaktır. Mevcûd ve ma'dûm birbirinin zıttı olduğu için "iki zıt arasında vasıta yoktur" kaidesince de hallerin dâhil olacağı bir varlık kategorisi bulunmamalı ve dolayısıyla da hallerin varlığı mümkün olmamalıdır. Sadruşşerîa ise bu eleştiriyi, daha önce tahlil etmiş olduğu önermelerin neticeleri ile çeliştiği için doğru bulmamaktadır.[110] Ayrıca kendisi zaten, dayandığı şartlar bütünü eksiksiz olsa bile *îkā'*ın varlığının sabit olmadığını iddia etmektedir. Kestelî de bu noktada Sadruşşerîa'yı destekler nitelikte görüş bildirmektedir. Buna göre haller ayrı bir mesele, vücûd ve sübût arasındaki fark ayrı bir meseledir ve birbirlerine karıştırılmamalıdır. Birini kabul etmek diğerini gerektirmez.[111] Bir diğer ifade ile haller tamamıyla farklı bir varlık kategorisidir. Bundan dolayı vücûd-sübût açısından bir yaklaşım anlamsızdır.

Üçüncü mukaddimenin bir neticesi olarak mümkin bir varlığın dayanmış olduğu şartlar bütünü ne sadece mevcûdlardan ne ma'dûmlardan ne de bu ikisinin birleşiminden meydana gelmektedir. *Cümle*nin içine, var ya da yok olmakla nitelenemeyen *îkā'*/ihtiyâr gibi bazı hallerin dâhil olduğu kabul edilmeyecek olursa eğer varsayılan her durumda varılan netice, çelişki ve çıkmazlardan öteye geçemeyecektir. Dolayısıyla bir fiilin gerçekleşebilmesi için en önemli unsur, fâile tercih hakkı tanıyan hallerdir. Çünkü fiiller, *cümle*nin içerisinde yer alan hal/hallerin ontolojik statüleri gereği artık zorunlu olarak yaratmaya konu olmaktan çıkmakta ve fâilin kendi tercihi ile meydana gelmektedir.

3.2.4. Dördüncü Mukaddime

المقدمة الرابعة: "الرجحان بلا مرجح باطل، وكذا الترجيح من غير مرجح؛ لكن ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح، واقع"

[110] Teftâzânî, "Telvîh", 1: 342.

[111] Kestelî, *Hâşiye*, 80ª.

[112] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 345.

Müellif dördüncü mukaddimeye kadar fiilin varlığı, bu varlığın meydana gelmesini sağlayan mütekâmil bir illetin zorunluluğu ve bu illette yer alan şartların varlık statüsü ile ilgili olarak fiilin var olmasından önceki aşamalarını ifade eden değerlendirmelerde bulunmuştu. Dördüncü mukaddimeden itibaren ise artık fiil özelinde mümkin varlıkların vücûd bulmasını ifade eden tercih meselesi üzerinde durmaktadır. Bu minval üzere tercihin şartları, hangi durumlarda söz konusu olduğu ve tercihin nasıl mümkün hale geldiğine değinmiştir.

Tercihin öncelikli şartı, daha önce de dolaylı olarak ifade edildiği üzere bir müreccihi gerektirme zorunluluğudur.* Zira müreccih olmaksızın bir tercih mümkün değildir. Fakat bununla birlikte iki eşitten birinin ya da mercûh olanın tercihi mümkündür. Bu noktada Sadruşşerîa'nın böyle bir açıklama yapmasının sebebi, söz konusu tercihin, müreccih olmaksızın tercih olduğuna dair yöneltilen eleştiriler sebebiyledir. Çünkü daha önce müreccih tam bir şekilde var olduğunda mümkin varlığın vücûdunun da zorunlu olduğu kabul edilmişti. Fakat buna rağmen ortada bir tercih ve bu tercihin söz konusu olduğu iki durumdan bahsedilmektedir. Eleştiriye göre şu durumda müreccihin devre dışı kalması gerekmektedir. Sadruşşerîa ise tercihin yalnızca iki eşitten birinde ya da mercûh olanda mümkün olabileceğini üç şekilde anlatmaya çalışmış ve daha sonra bunun müreccih olmaksızın tercih olmadığını ilave bir delille desteklemiştir. Buna göre tercih aslen yoktur (A). Eğer tercih varsa (B) bu tercih ya sadece râcihe** yöneliktir (B1) ya da iki eşitten biri veya mercûha yöneliktir (B2).[113]

---

* Müellifin, son mukaddimesini daha önceki mukaddimelerinde dolaylı olarak kısmen değinmiş olduğu böyle bir önermeye dayandırmış olması, söz konusu önermeye dair öncekilerden farklı özgün bir yaklaşıma sahip olduğuna işaret etmektedir. Nitekim daha sonra kendisi, gerekli zemini hazırladıktan sonra "müreccih" terimini başka bir noktaya çekecek ve böylelikle fiilin var oluş sürecindeki insan iradesinin rolünü daha da genişletecektir.

** Râcihin tercihinden kasıt mevcûdun îcâdı, tercih önceliğinin evlâ/daha olası/baskın tarafta yönelik olması ya da bu iki anlamdan daha genel bir manadır. "Mevcûdun îcâdı" açıklamasında olduğu gibi bu genellemenin, râcihin tercihinin mümteni oluşuna nazaran, "yokluğun yokluğu" şeklinde olabilmesi de mümkündür. bkz. Ebü'n-Nâfi' Ahmed el-Kâzâbâdî, "Hâşiyetü'l-vusûl ve ğâşiyetü'n-nusûl", *Hâşiyetâni alâ Şerhi'l-Mukaddimâti'l-Erba' li Sadri'ş-Şerîa fî efâli'l-'ibâd li'l-Allâmeti'l-Kâzâbâdî ve Allâmeti'l-Kefevî*, thk. Saîd Fûde (Dubai: Kalam Research & Media, 1437/2016), 58, 59. Mukaddimedeki açıklamalardan anlaşılabildiği kadarıyla râcih ve mercûh ayrımı her iki anlamda da kullanılmıştır. Râcih, hem mevcûd hem de tercihe şayan olma durumu anlamında, mercûh ise tam tersi hem ma'dûm hem de tercih edilmeyen taraf anlamındadır. Söz gelimi varlığı yokluğuna tercih edilmiş bir mümkin varlığın

Tercih seçenekleri hakkında konuşabilmek için öncelikle tercihin varlığının tespit edilmesi gerekmektedir. Tercihin yokluğu durumunun kabulü mümkün değildir. Çünkü tercih/îcâd olmadan bir mümkinin varlığından bahsedilemez.

B1. Tercihin sadece râcihe yönelik olması durumu batıldır. Çünkü râcihin/mümkinin vücûdunun tercihi demek, daha önce zaten kendi zatının dışında hâricî bir müreccihin vasıtasıyla kendisine tercih ilişmiş bir varlığın tercihi demektir. Bu da mümkinin varlığının ispatından ibaret muhal bir durum ya da bu rüchânın/varlığın üzerine ziyade bir rüchân varsayımının bir neticesi olan, her tercihin bir diğerini doğurduğu bir teselsüldür.

B2. Yokluğu varlığına tercih edilmiş bir mümkinin varlık illetinin yokluğuna (yokluk illetine) nispetle tercih, mercûha yöneliktir. Varlığı yokluğuna tercih edilmiş bir mümkin varlığın tercihi ise kendi zatına nazaran iki eşitten birinin tercihine yöneliktir. Müellifin burada mümkin varlığın zatı ve illetinin yokluğu itibarı şeklinde bir ayrıma gitmesinin sebebi, tercihin doğal bir neticesi olarak mümkin varlığın vücûdu ve ‘ademinin söz konusu olmasıdır. Mümkin varlığın vücûdu, gerekli şartlar sağlandıktan sonra tercih akabinde vuku bulurken ‘ademi ise illetinin yokluğu sebebiyledir. Dolayısıyla mümkin varlığın varlık ve yokluğu birbirine eşit olduğu için bu durum zatı itibara alınarak açıklanmış, yokluğu da illetinin yokluğu sebebiyle gerçekleştiği için illeti itibara alınarak açıklanmıştır. Netice olarak bu delil de göstermektedir ki tercih sadece ya mercûha ya da iki eşitten birine yönelik olabilir.

Bu noktada mercûhun, yani henüz varlık bulmamış bir mümkinin tercihe konu olması dikkat çekici bir husustur. Buradan hareketle mümkinin varlık şartları oluştuğu vakit varlığının tercihe konu olduğu ve yokluk illetinin artık son bulduğu, bundan dolayı da tercihin sadece râcih üzerine olması gerektiğine dair eleştiri getirenler olmuştur. Bu eleştirilere Kestelî de Sadruşşerîa’yı destekler nitelikte cevap vermiş ve mercûhun tercihinin mümkün olduğunu iddia etmiştir. Çünkü mümkin varlığın illetinin tamam

---

vücûdu râcih/rüchân, ‘ademi ise mercûhtur. Yokluğu varlığına tercih edilmiş bir mümkinin ‘ademi râcih, vücûdu ise mercûh konumdadır.

[113] Sadruşşerîa, “Tavzîh”, 1: 345.

olmadan önceki hali, tercihin ‘adem üzerinde olduğu halin kendisini ifade etmektedir. Bundan dolayı mercûhun tercihinde şüphe yoktur.[114]

Sadruşşerîa söz konusu tercih işleminin müreccih olmaksızın tercih olmadığını da “irade ta‘lîl edilemez” iddiasıyla delillendirmiştir. Bu aynı zamanda bahsi geçen tercihe üçüncü delil niteliği de taşımaktadır. Çünkü irade, fâilin kendisiyle iki eşit durumdan birini diğerine ya da mercûhu râcihe tercih ettiği ta‘lîl edilemez bir sıfat olarak tanımlanmaktadır. İradenin ta‘lîl edilemez oluşunun sebebi, tercihten ayrılmayan ve onu doğal olarak gerektiren zatî bir sıfat olmasındandır. Dolayısıyla irade sahibi birine yapmış olduğu tercihin sebebini sormak anlamsız bir durumdur. Netice itibarıyla irade, bir müreccihe ihtiyaç duymaksızın murâda taalluk etmekte, bir nevi kendisi müreccihin yerini almaktadır. Dolayısıyla bu durum müreccih olmaksızın tercih anlamına gelmemektedir.

İki eşitten birinin ya da mercûh olanın tercihi, teorik olarak müsâvî ya da mercûh olarak kalmaya devam ettiği sürece tercih mümkün olamamaktadır. Fâilin bu durumlardan herhangi birini tercihe uygun görmesinden itibaren ise imkânsızlık ortadan kalkacak ve tercih artık fiilen gerçekleşmiş olacaktır.[115] Aksi takdirde birkaç açıdan aynı mahalde *ictimâ-ı zıddeyn* hâsıl olmaktadır. En başta müsâvîlik, yapısı itibarıyla tercihi münâfî bir sıfattır. Mercûhluk sıfatı da tercih edilmesi ihtimaline karşılık aynı zamanda râcih olma durumuna, dolayısıyla da kısmen müsâvîliğe zıt konumda bulunmaktadır.[116] Aslına bakılacak olursa dördüncü mukaddimenin rengini en iyi yansıtan ve muhtevasının özünü en net ortaya koyan yer burasıdır denilebilir. Çünkü mukaddimenin anlatmaya çalıştığı husus, müreccih olaya müdâhil olmadığı müddetçe şartlar sağlanmış olsa da tercih diye bir vakıanın mümkün olmadığıdır.

Sadruşşerîa yukarda bahsi geçen iki eşitten birini tercih etme noktasında fâilin herhangi bir müreccihe ihtiyaç duymadığı iddiasını kelamcıların meşhur örneği ile

---

[114] Kestelî, *Hâşiye*, 82[a].

[115] Sadruşşerîa, “Tavzîh”, 1: 345, 346; Teftâzânî, “Telvîh”, 1: 346.

[116] Mehmed Akkirmânî, “Hâşiyetü’s-Seyyid Muhammed el-Kefevî”, *Hâşiyetâni alâ Şerhi’l-Mukaddimâti’l-Erba‘ li Sadri’ş-Şerîa fî efâli’l-‘ibâd li’l-Allâmeti’l-Kâzâbâdî ve Allâmeti’l-Kefevî*, thk. Saîd Fûde (Dubai: Kalam Research & Media, 1437/2016), 145.

delillendirmeye çalışır. Buna göre bir yırtıcıdan kaçan kimse karşısına iki eşit yol çıktığı takdirde bunlardan birini haricen bir müreccihe ihtiyaç duymaksızın kendi iradesi ile tercih eder. Filozoflar ise bu durumu müreccih olmaksızın tercih olarak değerlendirdikleri için kabul etmezler. Yaklaşımları daha çok zorunluluğa dayalı bir illet malul ilişkisine yöneliktir. Yapılan tercihin müreccih olmaksızın bir tercih örneği olmadığını, bilakis sadece fâilin müreccihin bilgisine sahip olmadığı bir durumu ifade ettiğini belirtirler.[117] Burada *rüchân bilâ müreccih*in batıl olduğu önermesine dair her iki tarafın da ayrışma noktasını "müreccih" terimi oluşturmaktadır. Normalde söz konusu önerme ortak bir iddiadır fakat filozoflara göre fâil dışında bir müreccihin varlığı zorunludur. Müellife göre ise fâil/mûcid dışında herhangi bir müreccih bulunmamaktadır. Dolayısıyla "müreccih olmaksızın tercih batıldır" önermesi ile asıl kastedilen, "mûcid olmaksızın vücûd batıldır" önermesidir.

Müreccihin varlığı hakkında cereyan eden tartışmada Sadruşşerîa'nın, müreccihin varlığının vâcib olmadığını failin inancına dayandırması ilgi çekicidir. Buna göre failin, işlediği fiillerde müreccihin varlığına dair bir bilgi sahibi olmayışı, o fiilin ihtiyârî olduğuna delalet etmekte, dolayısıyla müreccihin de vâcib olmadığını göstermektedir. Bunu inkâr eden, vicdâniyâtı* da inkâr etmiş olur. Fakat Kestelî, Sadruşşerîa'ya bu hususta katılmamaktadır. Ona göre Sadruşşerîa, yırtıcıdan kaçarken karşısına çıkan iki yoldan birini tercih eden kimseye tercih sebebi sorulduğunda o kimsenin cevap verememesine dayanarak rüchânın failin bilgisi dâhilinde olmadığını delillendirmiştir. Fakat bu noktada failin cevap verememesi, rüchânın failin bilgisi dâhilinde olmamasına değil, rüchân bilgisi diye bir mefhumun olmadığına delalet eder. Dolayısıyla olaya failin bilgisini dâhil ederek müreccihin vâcib olmadığını

[117] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 346.

* Mantık ilminde şüphe götürmeyen ve gerçeğe mutabık önerme çeşitlerini ifade eden *yakîniyyât* kategorisinde yer alan, duyular ile tasdik olunan önermeler/bilgilerdendir. Duyular vasıtasıyla elde edilen bu bilgilere *müşâhedât* denilmektedir. Bu bilgi, "Güneş ışık vericidir" önermesinde olduğu gibi eğer beş sağlam duyu ile elde edilmişse *hissiyyât*, insanın korkmayı ve sinirlenmeyi idrak etmesi gibi iç duyular ile elde edilmişse *vicdâniyât* olarak ifade edilmektedir. bkz. Necmüddîn Ali b. Ömer el-Kâtibî, *Eş-şemsiyye fi'l-kavâ'idi'l-mantıkıyye*, thk. Mehdi Fazlullah (Beyrut: el-Merkezü's-sekâfî el-Arabî, 1998), 231.

delillendirmeye çalışmak gereksizdir. Ayrıca vicdâniyâta aykırı olma hususu da bu meselede daha önce duyulmamış, garip bir iddiadır.[118]

Sadruşşerîa mukaddimeleri bu şekilde nihayete erdirdikten sonra Eş'arîlerin fiilin kuldan kendi ihtiyârı ile sâdır olmadığına yönelik delili üzerinde kendi öncülleri ışığında açıklamalarda bulunarak cebri nefyetmeye çalışır. Bir diğer ifade ile Dört Mukaddime'yi bitirdikten sonra bu mukaddimelerin Eş'arî delili üzerinde uygulamasını gerçekleştirir. Bu noktada Eş'arî delilinde yer alan, müreccih var olduğunda fiilin de var olmasının zorunlu olduğuna yönelik önermeyi ele alır. Çünkü cebre esas teşkil eden asıl önemli yer burasıdır. Özetle değinmek gerekirse söz konusu önermede yer alan fiil ile kastedilen ya *hâlet*tir ya da *îkā'*dır.[119]

Hâlet olması durumunda ikinci mukaddimede de değinildiği üzere varlığının vücûba dayalı olmasını gerektiren husus, tam tersi durumun muhal olmasıdır. Yani Eş'arîlere göre müreccihin fâil kaynaklı olması durumu, teselsüle sebebiyet vereceğinden dolayı mümkün değildir. Sadruşşerîa'ya göre ise "ihtiyârın ihtiyârı aynı ihtiyârdır" önermesi gereği bu durum teselsüle sebebiyet vermemektedir. Bundan dolayı *hâlet îkā'*a dayanmaktadır. *Îkā'* ise varlık ya da yoklukla vasıflandırılamayacağı için vücûba ve dolayısıyla da cebre konu olamaz.

Fiil ile kastedilenin *îkā'* olması durumunda ise yine aynı şekilde cebir ya da ıztırâr hâsıl olmamaktadır. Aksine fâil kendi iradesiyle iki eş durumdan birini diğerine tercih ederek *îkā'*ı gerçekleştirmektedir. Böylelikle müellif, söz konusu önermede fiilden kasıt ister *hâlet* olsun ister *îkā'*, fiilin kuldan cebir ve ıztırâr yoluyla sâdır olmadığını ispat etmiş olmaktadır.

Kestelî Sadruşşerîa'nın, Eş'arî delilini, dört mukaddime halinde serdettiği öncüller çerçevesinde nefyetmesini gayet olumlu ve tutarlı bulmaktadır. Hatta söz konusu delile karşı başta ikinci ve üçüncü mukaddime olmak üzere bazı mukaddimelerin zikredilmesine gerek olmadığına dair iddiaları da kabul etmemektedir. İddiaya göre ikinci ve üçüncü mukaddime yerine sadece fiilin, ihtiyara terettüp eden

[118] Kestelî, *Hâşiye*, 84ª.
[119] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 348.

*îkā'*ı ile zorunlu hale geldiğinin ve ihtiyarın ta'lîl edilemeyeceğinin söylenmesi yeterlidir. Kestelî'ye göre ise fiilin her iki manası, mukaddimelerde zikredilen öncüllere dayalıdır. Bunlar arasında üçüncü mukaddimenin öncülü, fiilin ihtiyârî olduğunun isbatı hususunda asıl rolü üstlenmektedir. Haklarında var ya da yok hükmü verilemeyen birtakım hallerin/durumların kabulüne dayanan üçüncü mukaddime olmamış olsaydı eğer ihtiyarın ta'lîl edilemeyeceği, ihtiyarın ihtiyarının aynı ihtiyar olduğu gibi iddialar da mümkün olamazdı.[120] Kestelî'nin böyle bir düşünceye sahip olması, kendisinin *hâl*lere karşı yaklaşımına dair bizlere bir fikir sunması açısından dikkat çekicidir.

Sadruşşerîa, Râzî delilini de bu şekilde çürüttükten sonra kendi ifadesine göre bu meselede hak olanın ispatını açıklamaya başlar. Buna göre hakikat, cebir ve kader arasında orta yoldur. Bu da Allah Teâlâ'nın yaratması ve kulun işlemesinin birlikteliği neticesinde hâsıl olmaktadır.[121] Öncelikle kulun kendisi, zorunlu olarak ihtiyârî ve ıztırârî fiillerin bilincindedir. Bu bilinci doğuran bizzat iradenin kendisidir. Nitekim kendisiyle iki eşitten birinin tercih edildiği ve eşyanın özelliklerinin tahsis edildiği bir sıfatın kulda bulunması, tercih ve tahsisin kuldan sâdır olmasını gerektiren bir husustur.[122] Kulların, ıztırâr ve vücûb olmaksızın gerçekleştirdikleri bu tercih ise "kasd ve ihtiyâr" dan ibarettir. Fakat buna rağmen *hâlet*in vücûdunda müessir olan asıl unsur kulun kudreti ve irâdesi değil, aksine Allah Teâlâ'nın kendisidir. Kul ihtiyârî bir fiile, kasda dair herhangi bir ıztırâr olmaksızın kesin bir sûrette kasd ettiği vakit Allah Teâlâ o fiili/*hâlet*i yaratmaktadır. Kul kasd etmediği müddetçe de yaratmamaktadır.[123] Şöyle ki Allah Teâlâ öncelikle kulun fiil ve terkten herhangi biri üzerine tercihte bulunabileceği bir kudret yaratır. Daha sonra bu kudreti kulun tercih ettiği tarafa

---

[120] Kestelî, *Hâşiye*, 84[b].

[121] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 348.

[122] Aksi takdirde irade sadece istemekten (şevk) ibaret olacaktır ki bu da ihtiyârî ve ıztırârî fiil ayrımını ortadan kaldırmaktadır. Örnek olarak insan, belirli bir düzende atan nabzın aynı düzende atmaya devam etmesini isteyebilir. Bu durumda ıztırârî fiilin de ihtiyârîden farkı kalmayacaktır. Dolayısıyla irâde şevkten ayrı bir içeriğe sahip olmalıdır. bkz. Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 349. Fakat Teftâzânî Sadruşşerîa'nın söz konusu açıklamasını doğru ve yeterli bulmamaktadır. Çünkü ona göre canlılarda mevcûd olan irade, murâdın meydana gelmesine yönelik bir arzudan (şevk) ibarettir. Ayrıca ihtiyârî bir fiil, kendisine irâde ile birlikte kudretin de taalluk etmesi ile gerçekleşir. Hâlbuki ıztırârî fiilde böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla şevk itibara alınarak bu ayrımın ortadan kalktığının zikredilmesi gereksiz bir ifadedir. Bununla birlikte kudret olmadan iradenin kendisine taalluk ettiği ya da tam tersi fiil örnekleri de mevcûddur. bkz. Teftâzânî, "Telvîh", 1: 350.

[123] Teftâzânî, "Telvîh", 1: 350, 351.

yönlendirir. Bununla birlikte kasdı da Allah yaratmıştır. Fakat kasdın mevcûdâta istinâdı vücûb yoluyla gerçekleşmemektedir. Bundan dolayı kasdın yaratılmış olması, kulların fiillerinin ihtiyârî olduğu sonucunu değiştirmez.

Mahlûkâta vücûb yoluyla istinâd etmemesinden dolayı kasd[124] ile fiillerin işlenmesinde kula özgür bir alan açmaya çalışan Sadruşşerîa, Allah'ın yaratması ve kulun işlemesinin birlikteliği ile meydana gelen irade faaliyetini, kulun işlemesi açısından bir durum/*hâl* değerlendirmesi olarak ele alır. Buna göre kul, fiillerinde ihtiyârî bir sun'unun olduğunu vicdânî olarak bilmektedir. Kulun, bir fiilin vâcib kılınmasında rol oynayan bu sun'unun gerçekleşebileceği muhtemel şekiller şunlardır: Kulun sun'u ya bir vasıta olmaksızın ya da bir halin varlığı veyahut bir halin yokluğu yahut da ne var ne de yok sayılabilecek bir hal vasıtasıyla gerçekleşir. Birinci şekle göre bir vasıta olmadığı takdirde kulun kendi varlığı fiilin gerçekleşmesi için yeterli olacağından dolayı kulun herhangi bir sun'u söz konusu değildir. İkinci şekilde mevcûd durum, Vâcib'e dayanan mevcûdât sebebiyle vâcib olacağı için yine kulun sun'u dışına çıkmaktadır. Üçüncü şekilde ise bahsi geçen yokluğun, *'adem-i lâhık* olması icap etmektedir. Çünkü kadîm olan *'adem-i sâbık* için kulun sun'u mümkün değildir. Bu durumda *'adem-i lâhık* için yokluğu gerekli olan *illet-i tâmme*nin cüzleri salt mevcûdlardan oluşuyorsa eğer Vâcib'e istinâdı sebebiyle bu mevcûdların da vâcib olması gerekir ve bu takdirde kul bu illeti yok edemez. Ma'dûmlardan oluşuyor ise bu durumda yokluğun yokluğunun varlık olması kâbilinden iptali beyan edilen mesele tekerrür etmiş olacaktır. Geriye bir tek müellifin iddia ettiği dördüncü ve son şekil kalmaktadır. İşte kuldan sâdır olan ve makdûrun varlığını zorunlu kılmayan bu izâfî durum "kesb" olarak adlandırılmaktadır.[125]

Kestelî ise kesbe dair açıklamasını bir eleştiri üzerinden ifade etmiştir. Eleştiriye göre kesb, kasd ve iradenin taallukundan ibaret olduğu takdirde ihtiyârî ise teselsül gerekir, ıztırârî ise kulun kendisinde ihtiyârî bir sun'unun olduğuna dair herhangi bir bilgisi yoktur. Hâlbuki kesb, kasdın kendisinden ibarettir ve kulun kendisinde kasd edip

[124] Teftâzânî'nin belirttiğine göre istinâdın vücûb yoluyla olmayan bu nev'i, sadece kasd gibi var ya da yok olmakla nitelenemeyen durumlarda/hallerde mümkündür. bkz. Teftâzânî, "Telvîh", 1: 351.
[125] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 351, 352; Teftâzânî, "Telvîh", 1: 351, 352; Kâzâbâdî, "Hâşiyetü'l-vusûl ve ğâşiyetü'n-nusûl", 75.

etmeme tercihinin bulunması anlamında ihtiyârîdir. Yoksa kesb, kasd ve ihtiyarın bir ma'lûlü, neticesi değildir ve onlardan kaynaklanmamaktadır. Dolayısıyla bu durumda teselsül ve ıztırâr söz konusu değildir.[126]

Kesbe dair açıklamalarından sonra Sadruşşerîa, fiil üzerinde müşterek ama birbirinden farklı etkilere sahip olan halk ve kesbin, söz konusu farklarına değinmiştir. Buna göre yaratmada kâdirin tek başınalığı câiz iken, kesbde câiz değildir. Yaratmada fiil kudret mahallinde gerçekleşmezken kesbde fiil kudret mahallinde gerçekleşir. Çünkü kudret mahalli kişinin iradesini ifade eder. Örnek olarak Zeyd'in hareketi ele alındığı vakit yaratma, kudret mahallinin dışını ifade eden "Zeyd" üzerinde, kesb ise kudret mahalli olan "Zeyd'in nefsi" üzerinde gerçekleşir. Yani Allah'ın eseri kendi zatının dışında bir durumda fiilin îcâdıdır, kâsibin eseri ise kendisi ile kâim olan kudret mahallindeki sun'udur.[127] Bununla birlikte yaratma, makdûrun varlığını zorunlu kılarken kesb zorunlu kılmamaktadır. Bilakis kesb, kâsibin kudrete mahal teşkil etmesi sebebiyle, sözgelimi Zeyd'in uyuması fiilinden hareketle "Zeyd uyuyandır" cümlesinde olduğu gibi fâilin makdûru ile muttasıf olmasını zorunlu kılar. Fakat Hâlık sadece halk eder ve böyle bir vasıflanmadan münezzehtir.[128] İşlenen fiillerin itaat ya da ma'siyete, hüsün ya da kubha izafe edilmesi halka değil, kesbe dayalı bir husustur. Kabih olan kubhun yaratılması değil, kişinin kendi kasıt ve irâdesi ile kabihlikle vasıflanmasıdır.[129]

Cebir ve kudret meselesinin özeti müellife göre şudur ki îcâd ve tekvîn kudreti sadece Allah'a aittir. Kul kesbi ile olmayan bir durumu meydana getiriyor değildir. Bilakis kul kendisinde bulunan bir tür kudret sayesinde sadece Allah'ın yaratmış olduğu var olan kudrete dair nispetler ve izâfetlerde değişiklik yapabilir, iki eşitten birinin tercih ve ta'yînini gerçekleştirir.

Sadruşşerîa mukaddimenin sonunda hüsün ve kubuh bahsine tekrar değinerek Eş'arîleri eleştirir. Ona göre Eş'arîlerin, ittifâkî ve ıztırârî fiillerin hüsün ve kubuhla vasıflanamayacağına dair görüşleri müsellem değildir. Çünkü bir fiilin ittifâkî ya da

[126] Kestelî, *Hâşiye*, 85[b], 86[a].
[127] Teftâzânî, "Telvîh", 1: 352.
[128] Akkirmânî, "Hâşiyetü's-Seyyid Muhammed el-Kefevî", 165.
[129] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 352, 353.

ıztırârî olması, o fiilin zatı veya sıfatları itibarı ile hasen oluşuna mani değildir. Bundan dolayı ihtiyârî, ıztırârî veya ittifâkî olsun, fiilin zatı ya da sıfatlarından biri, kendisi ile vasıflanan herkese övgü ya da yergi ilişmesini gerektirebilir. Allah Teâlâ'nın kendi ihtiyârı dışında yüce sıfatlarla muttasıf olması buna örnektir. Bununla birlikte müellif, Eş'arîlerin hüsün ve kubhun anlamlarına dair kendi sistematikleri içerisinde çelişki barındırdıklarını iddia eder. Bu çelişkinin mesnedi, hüsün ve kubhun ikinci (kemâl ya da noksanlık sıfatına sahip olmak) ve tartışmalı olan üçüncü anlamlarının (dünyada övgü ve yergiye, ahirette sevaba ve cezaya müstahak olmak) taşıdığı karşılıklı alaka ve muhteva itibarıyla birbirlerini gerektirmeleridir. Şöyle ki eğer Eş'arîler hüsün ve kubhun, tartışmalı olan üçüncü tanımının şer'î olduğunu iddia ederlerse bu durum, aklî olduğunu kabul ettikleri hüsün ve kubhun ikinci manası ile ters düşecektir. Çünkü her kemâl övgüye layık, her noksan da yergiye müstahaktır. Dolayısıyla hüsün ve kubhun, zâtî oluşu, bir diğer ifade ile aklî oluşu sebebiyle kendileriyle muttasıf olanın övülmesi ya da yerilmesi anlamında iki sıfat olarak değerlendirilmesinin inkâr edilmesi büyük bir çelişkidir. Netice itibarıyla kemâl sahibinin kâmil oluşu aklen bilinebiliyorsa, kendisinin övgüye layık oluşunun şer'an bildirilmesi gerekmemeli, aksine bu durum da aklen bilinebilmelidir.[130]

[130] Sadruşşerîa, "Tavzîh", 1: 353, 354.

İKİNCİ BÖLÜM

RİSALENİN TAHKÎKİ

[الحاشية الكبرى على المقدّمات الأربع للكستلي]

/[٦٤ظ] بسم الله الرحمن الرحيم[١]

أمّا بعد، حمدًا له[٢] على نعوت جلاله وصفات كماله والصلاة على رسوله وآله، فهذا حلّ[٣] لِنَبذ من شكوك[٤] أحدثها العصريّون وأوردوها على مباحث[٥] التوضيح والتلويح في مباحث الحسن والقبح.[٦] حرّرته امتثالًا للأمر العالي، أدام الله لِآمره المعالي.

قوله: **(من قضايا الشرع أنّه لا بدّ للمأمور به من الحسن)** يريد أنّه قد ثبت في أصول الدين أنّ الله تعالى[٧] حكيم، والحكمة[٨] في الفعل اشتماله على العاقبة الحميدة، فيجب أن يكون كلّ ما أمر به حسناً، فإنّ الحسن ما له عاقبة حميدة. قال الشيخ علاء الأئمّة أبو بكرمحمّد بن أحمد السمرقنديّ[٩] في **الميزان**: «حسن المأمور به من قضيّة الآمر لا من قضيّة نفس الأمر. فإنّ الأمر[١٠] من السفيه قد يرد على وجه السفه:[١١] كالأمر بالزنا والسرقة، فإنّه أمر حقيقة.»[١٢] وكان الواجب أن يقول بدلَ قوله: «لا يأمر بالفحشاء»[١٣] وهي ما له عاقبة ذميمة، لا يأمر إلّا بما له عاقبة حميدة على ما وقع في الميزان، إلّا أنّه راعى ما ورد في الكتاب من جعل ما أمر به متناولاً للمباح أيضًا.

---

[١] ش + ربّ تمّم بالخير.
[٢] ش: لله.
[٣] و - حلّ.
[٤] و - من شكوك.
[٥] ر ش: كلام.
[٦] ش: والقبيح.
[٧] ر - تعالى؛ م: عزّ وجلّ.
[٨] ش - والحكمة.
[٩] هو أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي، الملقّب علاء الدين (ت. ٥٣٩هـ/١١٤٤م)، فقيه حنفي، تفقّه على يد الإمام أبي المعين ميمون النسفي وأبي اليسر البزدوي، وتفقّهت عليه ابنته فاطمة الفقيهة، وتفقّه عليه أيضًا زوج ابنتها الكاساني صاحب بدائع الصنائع، وضياء الدين محمد بن الحسين أستاذ صاحب الهداية، بَرَع في الأصول والفتوى والكلام والمناظرة، له تصانيف شهيرة منها: تحفة الفقهاء وميزان الأصول في نتائج العقول. انظر: **التحبير** للسمعاني، ٨٤/٢؛ **الجواهر المضيّة** للقرشي، ٢٤٣/٢، ٢٧٠؛ **تاج التراجم** لابن قطلوبغا، ص ٢٥٢، ٢٥٧، ٣٢٨.
[١٠] ش - فإنّ الأمر، صح هامش.
[١١] و - قد يرد على وجه السفه.
[١٢] **ميزان الأصول** لعلاء الدين السمرقندي، ١٧٥/١، ١٧٦.
[١٣] **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٢٤/١.

فقول من قال: "المراد أنّه من القضايا والقواعد المقرّرة في الشرع، والإضافة إلى الشرع احتراز عن اللغة." وقوله:[١٤] «لا يأمر بالفحشاء» -اقتباس-[١٥] يدلّ على أنّ المأمور به ليس بقبيح، ولا يدلّ على أنّه حسن مطلقًا بالمعنى[١٦] المتنازع فيه. ولو اكتفى بقوله حكيم، لكان أظهر، فإنّه لا يليق بحكمته طلب ما ليس بحسن عنده بآكَد الوجوه؛ بحيث يصير واجب[١٧] الإقدام عليه[١٨] مناطًا للمدح والثواب ليس كما ينبغي.[١٩]

قوله: **(وموجبًا لِما لم يُعرِّف به)** قيل: الأظهر أنّه إشارة إلى ما ذكره المصنّف[٢٠] من أنّ «الحسن بمعنى في نفسه نوعان: نوع يكون حسنه لذاته ولجزئه، ونوع يكون حسنه[٢١] لكونه إتيانًا بالمأمور به»،[٢٢] فإنّ الحسن في الأوّل مقتضى الأمر وفي الثاني موجبه، وفيه أنّ كلّ مأمور به[٢٣] فله حسن بحسب الحكمة والعاقبة هو مقتضى الأمر، وآخر من جهة[٢٤] التّعبّد والتّقرّب هو موجب الأمر.

قال صاحب **الميزان**:

> يجب أن يُعلم أن المأمور به لا بدّ أن يكون موصوفًا بالحسن؛ لأنّ[٢٥] الحسن ما له عاقبة حميدة، وللمأمور به عاقبة حميدة؛ لأن المأمور به إمّا أن يكون واجبًا أو مندوبًا، ولهما عاقبة حميدة،

---

[١٤] ر: وإنّه.
[١٥] ر - «لا يأمر بالفحشاء» -اقتباس-.
[١٦] و ش - بالمعنى.
[١٧] ش: واجبًا.
[١٨] و - عليه.
[١٩] وفي هامش ل: أمّا "أنّه من القضايا المقرّرة في الشرع"، قد عرفت أنّه ليس كذلك، بل القضيّة الثابتة في أصول الدين نقيضه. وأمّا "أنّه احتراز عن اللغة"، فقد عرفت أنّ المقصود أنّه ليس من قضيّة نفس الأمر. وهو لا يختصّ بلغة دون لغة ولا بمطلق اللفظ. وأمّا قوله "لا يليق بحكمته طلب ما ليس بحسن بآكد الوجوه". فالمأمور به لا يجب أن يكون مطلوبًا بآكد الوجوه، تأمّل. «منه».
[٢٠] المقصود هنا بالمصنّف هو عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة عمر بن صدر الشّريعة الأوّل عبيدِ الله بن محمود المحبوبيّ المعروف بصدر الشّريعة الثّاني الحنفي (ت. ٧٤٧هـ/١٣٤٦م)، تفقّه على يد جدّه صاحب "الوقاية" برهان الشريعة محمود، كان فقيها متكلما، له تصانيف منها: شرح الوقاية، مختصر الوقاية (النقاية)، تنقيح الأصول وشرحُه التوضيح في حلّ غوامض التنقيح، تعديل العلوم وشرحُه. توفي في بخارى. انظر: **الطبقات السنية** لتقيّ الدين الغزّي، ٤٢٩/٤؛ **سلّم الوصول** لكاتب جلبي، ٣٢٤/٢.
[٢١] ر - لذاته ولجزئه ونوع يكون حسنه.
[٢٢] **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٦٢/١.
[٢٣] و - به.
[٢٤] و: جهة من.
[٢٥] م: فإنّ.

إمّا الوصول إلى /[٦٥و] الثواب أو النجاة من العقاب؛ ولأنّ التعبّد والتقرّب[٢٦] من باب التعظيم للآمر والانقياد لحكمه ومن باب الشكر للمُنعم، وإنّه حسن في الشاهد والغائب يعرف ببديهة[٢٧] العقل.

وبهذا الكلام مصرّح بأنّ كلّ[٢٨] مأمور به فله[٢٩] جهة[٣٠] حسن، فلا وجه لتخصيص الاقتضاء بما عُرِف حسنه بالعقل، والإيجاب بما لم يُعرف. على أنّه يلزم على ما ذكر إهمال حال الحسن بمعنى في غيره، هل هو من مقتضيات الأمر أو من موجباته؟ والأوجه أن يقال: مرادُه أنّه كان موجبًا عند العقل ومثبتًا؛ لأن حسنه كان غير ثابت بالعقل، بخلاف القسم الآخر. فإنّ حسنه ثابت بالعقل بدون الأمر، وكون الأمر دليلًا ومعرّفًا في هذا القسم، لا ينافي معرفة العقل حسنه ببديهته[٣١] أو نظره.

قوله: **(يجوز[٣٢] أن يريد بذلك علم الأصول)** قيل: كون هذه المسألة من مهمّات علم الأصول، قد علم من عدّها من أمّهات مسائله، فالأوجه أن يحمل عبارة المصنَّف على المعنى الآخر، ليكون تأسيسًا لا تأكيدًا. وفيه أنّ المقصود التنبيه على أنّ هذه المسألة من أمّهات كِلَا جُزئَي علم الأصول، أعني مباحث الكتاب والسنّة المعبَّر عنها بالمنقول، ومباحث القياس المعبَّر عنها بالمعقول. وظاهر أنّ هذا المعنى لم يظهر ممّا سبق.

قوله: **(كلاميّة من جهة البحث إلخ)**[٣٣] قيل: يجوز أن يقال مسألة الحسن والقبح من مباحث الكلام اللّفظيّ، باعتبار إرجاعها إلى البحث عن الأمر والنهي، هل هما موجبان لهما أو دآلّان عليهما، أو من مباحث أفعال الباري، بمعنى أنّهما هل هما من أفعاله وآثاره الثابتة بالأمر والنهي؟[٣٤] وعلى التقديرَين يكون كلاميّة بلا تكلُّف زائد، ولا يخفى عليك ما في هذَين الوجهَين من البعد والركاكة.

قوله: **(الجبر إفراط في تفويض الأمور إلى الله تعالى، بحيث يصير العبد بمنزلة جماد ولا إرادة[٣٥] له، ولا اختيار)** قيل: هذا تفسير للجبر الخالص، والمقصود نفي الجبر المتوسّط، فهذا التفسير لم يقع موقعه. وأنت خبير[٣٦] لا تفسير للجبر ههنا أصلًا، وأمّا جعْلُه إفراطًا وجعْلُ العبد بمنزلة جماد لا قدرة له ولا

---

[٢٦] ر ش - والتقرّب.
[٢٧] ر ش: ببديهة. | **ميزان الأصول** لعلاء الدين السمرقندي، ١٧٥/١.
[٢٨] ر: الكلّ.
[٢٩] ر - فله.
[٣٠] ر ش: جهتا.
[٣١] ر ش: ببداهته.
[٣٢] و - يجوز، صح هامش.
[٣٣] ر ش - إلخ.
[٣٤] ر + أولا، صح هامش.
[٣٥] ر ش: لا إرادة.
[٣٦] ر ش + بأنّه.

إرادة،[٣٧] فلا شبهة في صحّة ادّعائها على المذهبَين؛ إذ لا فرق بين إثبات قدرة له وإرادة من غير تأثير لأحدهما[٣٨] في الفعل وبين نفيهما أصلًا في المعنى المذكور.

قوله: **(يطلق على ثلاثة معان)** قد أطبق الجمهور[٣٩] على أنّ /[٦٥ظ] الحسن والقبح يطلقان في العرف على معان ثلاثة: الكمال والنقصان، والملاءمة والمنافرة، والثالث المتنازع فيه؛ لكن الإمام[٤٠] ومتابعوه[٤١] فسّروا المعنى الثاني بملاءمة الطبع ومنافرته،[٤٢] والآمديّ[٤٣] ومن تبعه[٤٤] فسّروه بملاءمة الغرض ومنافرته.[٤٥] قالوا:[٤٦] أو يعبّر[٤٧] عن هذا المعنى بالمصلحة والمفسدة أيضًا. وهذا اختلاف في التفسير، لا إبداء[٤٨] معنى آخر، فلا ينافي الحصر في الثلاثة. وهكذا وقع الاختلاف في تفسير الحسن بالمعنى الثالث؛ فمنهم من خصّه بالواجب والمندوب، ومنهم من حكم باندراج المباح أيضًا فيه، واتّفقوا على حصر القبيح في الحُرُم.[٤٩] ثمّ إنّ الآمديّ ومن تبعه أسقطوا المعنى الأوّل لاختصاصه بالصفات من البين، واقتصروا على ذكر ما يختصّ بالأفعال على تفسيرهم. أعني: المعنى الثاني والثالث؛ لكن جعلوا المعنى المتنازع فيه للخلاف في تفسير الحسن باثنين؛[٥٠] فصار معًا في[٥١] الحسن والقبح بهذا الاعتبار ثلاثة عندهم،

---

[٣٧] ر ش: لا إرادة له ولا قدرة.

[٣٨] ر ش: لأحدَيهما.

[٣٩] ش: جمهور؛ ش + العلماء، صح هامش.

[٤٠] يُقصد بالإمام هنا هو إمام المتكلّمين فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكرِي الرازي الشافعي المعروف بابن خطيب الريّ (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م)، من ذرّيّة أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه، أصله من طبرستان ووُلد في الريّ، متكلّم فقيه مفسّر، أوحدُ زمانه وفريدُ عصره، خاض في علم الكلام والمعقولات خوضًا، من تصانيفه: مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين، المطالب العالية، المباحث المشرقيّة، المحصول، شرح الإشارات لابن سينا. انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلّكان، ٢٤٨/٤. وكلّما جاء ذكره في هذه الحاشية، فهو الإمام فخر الدين الرازيّ رحمه الله.

[٤١] والصحيح "ومتابعيه".

[٤٢] **محصّل** للرازي، ص ٢٠٢.

[٤٣] هو أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت. ٦٣١هـ/١٢٣٣م)، متكلّم فقيه أصولي لغوي، وُلد بآمِد وقرأ بها القراءات، نزل ببغداد وهو شابّ وتفقّه بها على شيخ حنبليّ، ثمّ انتقل إلى الشافعيّة واشتغل بعلوم الأوائل والفلسفة والمنطق، ولذلك طعنوا فيه بفساد اعتقاده، تفنّن في علم الأصول والكلام والمناظرة كسائر العلوم، كان أذكى أهل زمانه ولا نظير له، وأكرمه الملوك إكرامًا، سكن بِحماة ودرّس في دمشق وتوفّي بها، له تصانيف شهيرة منها: أبكار الأفكار في أصول الدين، غاية المرام في علم الكلام، الإحكام في أصول الأحكام، دقائق الحقائق في المنطق. انظر: **عيون الأنباء** لأبي العبّاس الخزرجي، ص ٦٥٠؛ **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٥٠/١٤.

[٤٤] ر ش: تابعه.

[٤٥] **أبكار الأفكار** للآمدي، ١٢١/٢.

[٤٦] ر ش - قالوا.

[٤٧] ر ش: ويعبّر.

[٤٨] ر ش: ابتداء.

[٤٩] ر: الحرام.

[٥٠] ر ش: اثنين.

[٥١] ش - في.

وليس فيه اختلاف معنويّ. واختُلِف أيضًا في الحسن بالمعنى الثالث العامّ، فمنهم من حكم شموله بجميع الأفعال الاختياريّة، ومنهم من خصّه بأفعال المكلّفين، لِما اشتهر فيما بينهم من أنّ مورد[٥٢] القسمة إلى الحسن والقبح، هو الفعل الذي من متعلّقات الحكم الشرعيّ.

قال الإمام في **المحصول:**

> الإنسان إمّا يصدر عنه فعله وليس هو على حالة التكليف، وإمّا أن يكون على حالة التكليف. والأوّل كفعل النائم والساهي والمجنون والطفل، وهذه الأفعال لا يتوجّه نحو فاعلها ذمّ ولا مدح، وإن كان قد يتعلّق بها وُجوبُ ضمان وأرش في[٥٣] مالهم ويجب إخراجه على وليّهم. والثاني ضربان لأنّ القادر عليه المتمكّن من العلم بحاله، إن كان له فعله فهو الحسن، وإلّا فهو القبيح.[٥٤]

ثمّ أورد تفسيرَي المعتزلة وحَكم برداءتهما وعدمِ وفائهما بالكشف عن المقصود. وفصّل القول في هذا المعنى ثمّ قال:

> القبيح عندنا هو المنهيّ عنه شرعًا والحسن ما لا يكون منهيًّا عنه شرعًا. ويندرج فيه أفعال الله تعالى وأفعال المكلّفين من الواجبات والمندوبات والمباحات، وأفعال الساهي والنائم والبهائم.[٥٥] ثمّ قال: وهذا أولى مِن قول مَن قال: الحسن ما كان مأذونًا فيه[٥٦] شرعًا؛[٥٧] لأنّه يلزم عليه[٥٨] أن لا يكون أفعال الله تعالى حسنًا /[٦٦و] ولو قلت: الحسن هو الذي يصحّ من فاعله أن يعلم أنّه غير ممنوع عنه شرعًا، خرج عنه فعل النائم والساهي والبهيمة، ويدخل فيه فعل الله تعالى؛ لأن وجوب ذلك العلم لا ينافي صحّته.[٥٩]

ويلوّح من كلامه أنّه لما نظر إلى إطلاق الحسن والقبح في أفعال الله تعالى، عدل عمّا دلّ عليه أوّل كلامه[٦٠] من تخصيصهما بأفعال المكلّفين، كما هو المشهور، ففسّر الحسن بما لم ينهَ عنه شرعًا والتزم بشموله لأفعال البهائم. ولما استشعر الاستنكار من الخصم ومخالفة العرف، أشار إلى تفسير آخر لا مجال لِادّعاء مخالفة العرف فيه. وصرّح بأنّ الوجوب في أفعال الله تعالى بمعنى آخر غير المتنازع فيه.

---

[٥٢] ش: مِن أمور.
[٥٣] و - في.
[٥٤] ش: القبح. | **المحصول** للرازي، ١٠٥/١.
[٥٥] **المحصول** للرازي، ١٠٨/١.
[٥٦] ش - فيه.
[٥٧] ش: وشرعًا.
[٥٨] ر - عليه.
[٥٩] **المحصول** للرازي، ١٠٨/١، ١٠٩.
[٦٠] و: كلام.

فإن قلت: المذكور في كلام الآمديّ وأتباعه، أنّ المعنى الثاني: ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بذمّه، والثالث: ما لا حرج فيه وما فيه حرج. والتّفاوت بينهما ليّن بمجرّد عموم الحسن في أحدهما وخصوصه[٦١] في الآخر[٦٢] كما ذكرت.

قلت: أمر الشارع بذمّ فاعله في قوّة وجود الحرج فيه والعقاب عليه، وأمره بالثناء عليه في قوّة الإثابة. فلا فرقَ في المآل إلّا بما ذكرت وما ورد عن بعض المحقّقين من أنّ هذه المعاني[٦٣] الثلاثة ليس شيء منهما[٦٤] بمحلّ النزاع، فمعناه على ما صرّح به أنّ اتّصاف الفعل بهذه المعاني متّفق عليه بين الكلّ. وهذا لا ينافي النزاع في[٦٥] أنّ معرفته بالعقل أو بالشرع.[٦٦] إذ لا شبهة في أنّ المعنى الثالث لا يدرك عقلًا عند الأشاعرة، خلافًا للمعتزلة ومَن يَحذُو حَذْوَهم.[٦٧] نَعم، قد ذُكر في **نقد المحصّل**:

> أنّ المعتزلة لا يتنازعون[٦٨] في أنّ معرفة كون الفعل متعلّقًا للثواب والعقاب والمدح والذمّ شرعيّ؛[٦٩] وإنّما النزاع في معنى الحسن والقبح بوجه آخر، وهو كون الفعل متعلّق المدح والذمّ. والمعتزلة يدّعون أنّ الحكم بكون العدل والصدق حسنًا وبكون الظلم والكذب قبيحًا بهذا المعنى، ضروريّ؛ ولهذا كان المعترفون بالشرائع وغيرُهم جميعًا معترفين بذلك متّفقين عليه. وأنكر أهل السنّة ذلك.[٧٠]

وهذا المعنى هو المراد بالحسن والقبح والوجوب المستعملة في أفعال الله تعالى، لا المصطلح فيما بين الفقهاء، فأضبط هذه الجملة، وكُنْ على بصيرة من أمرك[٧١] كَيلا يُزلزِلك[٧٢] اضطراب كلام الناظرين[٧٣] القائلين[٧٤] في هذا المقام من العصريّين وغيرهم.

---

[٦١] و: خصوصيّة.
[٦٢] ر ش - في الآخر.
[٦٣] ش: هذا المعنى.
[٦٤] ر: منها.
[٦٥] ر: ثمّ.
[٦٦] ر: بالشرع أو بالعقل.
[٦٧] ش: يحذوهم محروم. | يحذو حذوَهم: أي، يسير على طريقتهم، يتّبع منهجهم ويقلّدهم.
[٦٨] ر: ينازعون.
[٦٩] ر ش - شرعيّ.
[٧٠] **نقد المحصّل** للطوسي، ص ٣٣٩.
[٧١] ر: أمر؛ م- من أمرك.
[٧٢] ر: يزال لك؛ ش: يزلزل.
[٧٣] و- الناظرين، صح هامش.
[٧٤] ر ش - القائلين.

قوله: /[٦٦ظ] **(كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضارّ)** قيل: عدل عن المثال المشهور لأنّ حسن الكذب النافع وقبح الصدق الضارّ أعرَفُ في النظريّة؛ لأنّهما إنّما يثبتان فيما إذا تعيّن الكذب طريقًا للنفع والصدق مجلبةً للضرّ.[٧٥] وهذا لو ثبت ففي غاية النُّدرة «فإنّ في المَعاريض[٧٦] مندوحة عن الكذب»،[٧٧] وهذا ليس بشيء؛ إذ التمثيل من جانب[٧٨] أهل الاعتزال، وهم[٧٩] لا[٨٠] يسَلِّمون حسنَ الكذب وقبحَ الصدق في شيء من الصور؛ بل الكذب ربّما يركّب عندهم[٨١] اختيارًا لأهون الشرَّين، والصدق يترك[٨٢] إلى[٨٣] أحسن منه لا يُقبِّحه. صرّح بذلك في **نقد المحصّل** وغيره، على أنّه لو سلّم حسن الكذب، فلا شبهة في أنّ السبب فيه كونه جالبًا للمنفعة، وهو شيء ظاهر. وكذا قبح الصدق ليس إلّا مجلبة[٨٤] المضرّة،[٨٥] ولا سترة به أيضًا. ولهذا مثّلوا للبديهيّ[٨٦] بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ.

فإن قلت: حسن جلب المنفعة إنّما يتّضح عند العقل لو لم يعارضه قبح الكذب في نفسه؛ وكذا قبح جلب المضرّة معارض بحسن الصدق في نفسه؛ فيحتاج كلّ منهما إلى النظر والترجّح.[٨٧]

قلت: من اعترف بحسن الكذب النافع؛ فالكذب عنده ليس بقبيح في حدّ ذاته؛ بل بشرط عَرَا ئه عن جلب المنفعة، وكذا حسن الصدق عنده مشروط بالعراء عن جلب المضرّة. فالتمثيل[٨٨] بحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضارّ لا يوافق مذهب من يقول: بحسن الأفعال وقبحها لذواتها، أو بصفات لازمة لها، وأمّا من يقول بالوجوب والاعتبارات فلا حسن ولا قبح للصّدق[٨٩] والكذب في أنفسهما عنده، فلا يصحّ[٩٠] التعارض المذكور على مذهبه.

---

[٧٥] ر: المضرّ.
[٧٦] ش: للمَعاريض.
[٧٧] مثل عربيّ يدلّ على أنّه في التلويح ما يُغني عن التصريح ولا يُعدّ كذبًا. ويُضرب لمن أُجبِر على الكذب. للاستزادة انظر: **مجمع الأمثال** لأبي الفضل النيسابوري، ١٣/١.
[٧٨] ر ش: جانب.
[٧٩] و: وهو؛ ش: وهؤلآء.
[٨٠] ش - لا.
[٨١] ر ش - عندهم.
[٨٢] ر ش - يترك.
[٨٣] ش: التي.
[٨٤] ر: لجلبة.
[٨٥] **نقد المحصّل** للطوسي، ص ٣٤٠.
[٨٦] ر: البديهة.
[٨٧] ر ش: والترجيح.
[٨٨] ر: والتمثيل.
[٨٩] ر: في الصّدق؛ ش: والصدق.
[٩٠] ر ش: يتصوّر.

قوله: **(لِاتّفاقِهِم على أنّه ليس بمأمور به)** قيل: فما معنى عدُّ الإباحة من الأحكام التكليفيّة؟ ثمّ أجيب بأنّ الإباحة في اصطلاحهم من أحكام أفعال المكلّف. ويرد عليه:[٩١] لو سلم ذلك فالحكم الوضعيّ أيضًا من أحكام أفعاله؛ فلا يقابله بهذا المعنى؛ فالأظهر أن يقال: أنّه تغليب أو اصطلاح على ما ذهب إليه الشارح، أو يقال المراد ما يتوقّف ورودُه على فهم المخاطب على ما وقع في كلام البعض.

قوله: **(لَانْتقض التعريفان)** قيل: لِم لا يجوز أن يكون فعل المضطرّ والمجنون حَسَنًا منهما[٩٢] قبيحًا من غيرهما؟ فلا /[٦٧و] انتقاض لشيء من التعريفَين. وأجيب:[٩٣] مثل ذلك لا يتأتّى في الحسن والقبح الذاتيّين. ويرد عليه أنّ التمتّع بالنساء حَسَن من الناكح قبيح من غيره، والانتفاع بالأعيان المملوكة حَسَن من[٩٤] المالك قبيح من غيره بدون إذنه، إلى ما لا يُحصى؛ فما يجاب به ههنا يجاب بمثله ثمّة. واعترض أيضًا على قولهم: قيد العلم احتراز عن المحرَّمات الصادرة عمّن لم يبلغه دعوة النبيّ، بأنّهم أوجبوا الشكر،[٩٥] وعدّوا منه فعلَ الطاعات وتركَ المحرَّمات. والجواب: إنّ الاحتراز إنّما هو عن المحرَّمات الشرعيّة، والمعدود من الشكر فعل الطاعات وترك المحرَّمات العقليّة، على ما صرّحوا به فلا منافات.

قوله: **(فإنّ لهم على إثبات هذا المطلوب أدلّة كثيرة عقليّة ونقليّة)** منها أنّ الحسن والقبح لو كانا ذاتيّين لزم اجتماعهما فيما إذا فرضنا قضيّة مضمونها الحكم على نفسها بالكذب، أو قضيّتين مضمون أحدهما الحكم بكذب الأخرى، ومضمون الأخرى الحكم يصدّق الأولى، أو على العكس. وجوابه: إنّ كلّا من الفرضين محال،[٩٦] ولا استحالة في استلزام المحال المحال.

بيان الثاني: إنّ المحال تحقّق المحال واستلزام الشيء للشيء لا يستلزم تحقّق شيء منهما.

وبيان الأوّل: إن القضيّة التي حكم فيها بمفهوم الصدق أو الكذب على قضيّة لا يمكن صدقها أو كذبها بانفرادها؛ بل يتوقّف اتّصافها بمفهوم أحدهما على اتّصاف القضيّة المحصولة موضوعًا لها بمفهوم أحدهما؛ وذلك لأنّ اتّصاف القضيّة بمفهوم أحدهما إضافةٌ تَعْرُضُ[٩٧] لنسبتها المعتبرة فيما بين طرفَيها بقياسها إلى الواقع. أعني النسبة الحاصلة في نفس الأمر، فيما بين طرفَيها ثبوتًا أو انتفاء. والنسبة الحاصلة

---

[٩١] ر ش + أنّه.
[٩٢] ر + وإن كان مثله.
[٩٣] ر + بأنّ.
[٩٤] و - من.
[٩٥] ش: عقلًا.
[٩٦] ر - محال.
[٩٧] ر: يعرض.

في نفس الأمر في القضيّة المذكورة، أعني التي حكم فيها بثبوت مفهوم أحدهما لقضيّة[٩٨] أو انتفائه[٩٩] عنها، إنّما يتحقّق باعتبار مطابقة النسبة المعتبرة فيما بين طرفَي تلك القضيّة المفروضة موضوعًا، أو لا مطابقتها لِما في نفس الأمر من النسبة فيما بينهما، لأنّها عبارة عن صدقها أو كذبها في نفس الأمر، مع زيادة اعتبار وتصرّف من جهة العقل، بخلاف سائر القضايا.

فإنّ اتّصافها بمفهوم أحدهما إضافةٌ تَعْرُضُ لنسبتها المعتبرة فيما بين أطرافها مقيسة إلى النسب الحاصلة فيما بينها /[٦٧ظ] في نفس الأمر. ولا يلزم أن يتوقّف تحقّق تلك النسب في نفس الأمر على تحقّق إضافة أخرى بين النسبة المعتبرة فيما بين طرفَي قضيّة، وبين النسبة الحاصلة في نفس الأمر فيما بينهما. فلا يلزم احتياجهما في الاتّصاف بمفهوم أحدهما إلى اتّصاف قضيّة أخرى به. فظهر بذلك أنّه لا يمكن عقد قضيّة يحكم فيها بثبوت مفهوم أحدهما لنفسها، وإلّا لزم توقّف الشيء على نفسه؛ بل يلزم استقلال القضيّة الحاكمة بصدق قضيّة أو كذبها في الاتّصاف بمفهوم أحدهما، وقد ثبت بطلانه. ولا يجوز أيضًا عقد[١٠٠] قضيّتين يحكم في كلّ منهما بثبوت مفهوم أحدهما للأخرى. وإلّا لزم توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه، وهو دور محال. هذا[١٠١] ما عندي في حلّ هذا الإشكال الذي عجز عن حلّه عقول الفحول. وقد وجدنا للعصريّين ومن قبلهم أجوبة أخرى[١٠٢] رأينا الإعراض عنها خيرًا من الاشتغال بها.

قوله: **(تقريره أن الحسن مفهوم زائد)** قيل: خصّ الدليل بالحسن لظهور كون القبح عدميًّا، على تفسير المعتزلة؛ لأنّه عبارة عن سلب كون الفعل بحيث للعالِم القادر أن يفعله، وليس بشيء لظهور منع كون ما ذكر حدًّا ذاتيًّا له، على أنّ معناه كون الفعل بحيث يُمنَع القادر العالِم بحاله عن ارتكابه. والحسن عبارة عن كونه بحيث لا يُمنَع عنه؛ بل لو ادّعى العكس لكان أقرب. فإنّ بعض المعتزلة على أنّ الحسن يكفيه عدم الصفة الموجبة للقبح. ولم يرد مثل ذلك في القبح عن أحد؛ بل اتّفقوا على أنّه يحتاج إلى علّة وجوديّة يوجبه؛ إمّا ذات العقل أو صفة من صفاته الحقيقيّة أو الاعتباريّة. على أنّ هذا القائل نقل في تحرير محلّ النزاع عن بعض الأفاضل أنّهم أرادوا بالقبح كونَ الفعل[١٠٣] بحيث يستحقّ فاعله الذمّ، وبالحسن عدم كونه بحيث يستحقّ فاعله الذمّ. فما له اغترّ ههنا بأدنى وَهْمٍ يورثه ظاهر العبارة.

---

[٩٨] ر: القضيّة.
[٩٩] ر: وانتفائه.
[١٠٠] و: عند.
[١٠١] ش: وهذا.
[١٠٢] ر - أخرى.
[١٠٣] و: الشيء.

قوله: **(لأنّه يلزم إثبات الحكم بمحلّ الفعل لا له)** المشهور أنّ المراد بالحكم في هذا المقام هو القيام. وهكذا فسّره الشارح[١٠٤] أيضًا في فوائده على شرح مختصر الأصول لابن الحاجب.[١٠٥] والمعنى يُلزِم قيامَ الحسن بمحلّ الفعل، أعني الفاعل لا بالفعل، وعلى هذا يكون قوله: «فإنّ الحاصل قيامُهما معًا بالجوهر»[١٠٦] تعليلًا للشيء بنفسه.

/[٦٨و] والأوجَه عندي[١٠٧] أنّ المراد بالحكم ههنا الأثر والموجب كما في قولهم: العلم صفة توجب حكمًا بمحلّها، وحكم الصفة لا يتعدّى محلّها، كالعالميّة للعلم والقادريّة للقدرة. والمعنى لو قام العرَض الذي هو الحُسْن مثلًا بالعرض الذي هو الفعل لزم إثبات حكمه، أعني الحسنيّة بمحلّه، أعني الفاعل لا للفعل؛ فيكون الحسن هو الفاعل لا الفعل، وهو ظاهر البطلان. وقوله: «لأنّ الحاصل قيامهما معًا بالجوهر»[١٠٨] لإثبات أنّ محلّ الحسن بالحقيقة هو الفاعل لا فعله، حتّى يظهر لزوم إثبات حكمه له؛ فيكون كلامًا منتظمًا خاليًا عن الحرازة.

قوله: **(أجيبَ عن الأوّل بأنّ المعلوم ضرورةً، وجودُ القدرة لا تأثيرها)** قد[١٠٩] نوقش فيه: بأنّ الخصم يدّعي الضرورة في أنّ لقدرتنا مدخلًا في أفعالنا، ولا أقل من الكسب، فمَنْعُ ضرورة التأثير لا يُجدي نفعًا وليس بشيء؛ لأنّه إن أريد بالكسب مجرّدُ مقارنة القدرة للفعل فالفعل[١١٠] بهذا القدْر لا يخرج[١١١] عن أن يكون اضطراريًّا عند الخصم؛ وإن أريد به أمرٌ آخر مُغايِرٌ للتأثير والقدرة فلا بدّ من تصويره، حتّى ينظر في صحّته وشهادة الضرورة بوجوده.

---

[١٠٤] المقصود هنا بالشارح هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م)، ولد في تفتزان (من بلاد خورسان) في سنة ٧١٢هـ، إمام محقّق متكلّم مفسّر لغويّ، من كبار علماء عصره، تفوّق في كثير من العلوم، أخذ عن القطب والعضد. من تصانيفه: شرح العقائد وشرح المقاصد، التلويح على التوضيح لصدر الشريعة الثاني، الحاشية على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، الحاشية على الكشّاف، شرح الشمسيّة. توفّي بسمرقند. انظر: **الدرر الكامنة** لابن حجر العسقلاني، ١١٢/٦؛ **بغية الوعاة** للسيوطي، ٢٨٥/٢.

[١٠٥] **شرح مختصر المنتهى الأصولي** للإيجي، ٢٠٥/١.

[١٠٦] **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٢٩/١؛ **شرح مختصر المنتهى الأصولي** للإيجي، ٢٠٥/١.

[١٠٧] ش - عندي، صح هامش.

[١٠٨] **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٢٩/١.

[١٠٩] ر ش: وقد.

[١١٠] ش: والفعل.

[١١١] ر: لا يخرج بهذا القدْر.

قوله: **(وعن الثاني بأنّ مرجّح فاعليّته قد تمّ)**[١١٢] اعترض عليه: بأنّ الفعل بذلك المرجّح القديم إن وجب لزم الجبر؛ وإلّا احتاج إلى مرجّح آخر ويتسلسل. وفيه نظر؛ إذ الجبر إنّما يلزم، لو لم يكن ذلك المرجّح القديم إرادته واختياره.[١١٣] فإنّ الوجوب المرتّب على الاختيار لا ينافي الاختيار.

فإن قلت: ذلك المرجّح القديم إن كان مستندًا إلى ذاته تعالى، لم يجز تخلّفه عنه، فيلزم الجبر بالضرورة، وإلّا احتاج إلى مرجّح آخر ويتسلسل.

قلت: علّة الحاجة إلى المؤثّر عندهم هو الحدوث، وذلك[١١٤] المرجّح القديم[١١٥] عندهم[١١٦] غير مستند، لا إلى ذاته ولا إلى غيره؛ بل هو لا ذاته ولا غيره. ولا يلزم من وجوب الفعل بالنسبة إلى ما لا[١١٧] يغاير ذاته وجوبه بالنسبة إلى ذاته. فلا يلزم عدم تمكّنه من الفعل والترك بالنسبة إلى ذاته، وهو معنى كونه قادرًا أو استمع تتمّة لهذا الكلام.

وقد أجيب عن هذا النقض أيضًا: بأنّه تعالى يفعل بمجرّد اختياره، لا لمرجّح يدّعوه إلى ذلك. والقول "بأنّ الفعل لا لمرجّح اتّفاقيّ" إلزامٌ على الخصم، لقوله بوجوب الداعي. واعترض عليه بأنّ الفعل إن وجب باختياره لزم الجبر، وإلّا احتاج إلى اختيار آخر ولزم التسلسل. ولا يخفى سقوطه بما مرّ آنفًا. واعترض عليه[١١٨] أيضًا /[٦٨ظ] بأنّ المراد بالمرجّح القديم إن كان تعلّق الإرادة؛ فإن كان ذلك التعلّق بوجوب الفعل في الأزل لزم قِدمه، وهو خلاف الواقع؛ وإن كان بوجوده فيما لا يزال، فأمّا من غير تعيين وقت وتخصيص زمان، فيحتاج إلى تعلّق آخر بوجوده في زمانه؛ وأمّا مع تعيين الوقت بأن يتعلّق إرادته في الأزل بوجود المراد في وقت معيّن فلا بدّ معه من تعلّق حادث للقدرة هو التأثير والإيجاد. فلا يكون مرجّح فعله قديمًا بتمامه. وإن أريد نفس الإرادة القديمة فلا بدّ من تعلّق حادث لهما أو للقدرة يترتّب عليه وجود الفعل الحادث، وإلّا لزم قِدمه. فإن التجأت إلى أنّ[١١٩] المختار مع استجماعه لجميع[١٢٠] شرائط الفعل قد يصدر عنه وقد لا يصدر. فإن سُلِّم صحّته يكون منعًا لكون الاتّفاقيّ غير الاختياريّ، لا جوابًا عن النقض هذا.

---

[١١٢] و ر: قديم.
[١١٣] ر: اختاره.
[١١٤] ر ش: فذلك.
[١١٥] و - هو الحدوث. وذلك المرجّح القديم، صح هامش.
[١١٦] و - عندهم.
[١١٧] ر - لا.
[١١٨] ر ش - عليه.
[١١٩] ش - أنّ.
[١٢٠] و ش: بجميع.

وقد قيل: إنّ إرادته تعلّقت في الأزل بوجود الحادث فيما لا يزال لوقت وجوده. وكذا قدرته، فلا حاجة إلى تعلّق حادث الشيء[١٢١] منهما. وأنت خبير بأنّ تعلّق التأثير والإيجاد للقدرة لا بدّ منه في وجود الحادث، ولا يتصوّر كونه أزليًّا، إذ لا يفارقه وجود الأثر.

نَعم، لو قيل: التعلّق القديم للإرادة كان في حدوث تعلّق القدرة في ذلك الوقت فلا حاجة إلى مرجّح آخر، لكان شيئًا؛ لكن يدفعه ما اتّفقوا عليه من الإرادة القديمة يوجب المراد والحادثة أيضًا يقارنه عند الأشاعرة، والسابق على الفعل هو العزم، وليس من جنس الإرادة، خلافًا لبعض المعتزلة، على أنّ مرجّح فعله لا يكون بتمامه قديمًا على ذلك التقدير، كما أشار إليه المعترض.

قوله: **(وعن الرابع أنّه إذا كان ما يجب الفعل عنده)**[١٢٢]

فإن قلت: المرجّح لاختيار العبد هو اعتقاد النفع في الفعل، وهو قد يكون من العبد، لا من الله تعالى.

قلت: ذلك الاعتقاد إن كان ضروريًّا فهو من الله باعتراف الخصم، وإن كان نظريًّا متولّدًا من نظر العبد يحتاج إلى سبق فعل آخر هو نظيره، وهو مسبوق أيضًا بمرجّح آخر هو اعتقاد النفع فيه، وهلُمّ[١٢٣] جرًّا[١٢٤] إلى أن ينتهي إلى اعتقاد ضروريّ من فعل الله تعالى.

فإن قلت: لعلّ الخصم يقنع من استقلال العبد بكون المؤثّر في فعله، والعلّة القريبة /[٦٩و] له[١٢٥] قدرته على ما هو مذهب الحكيم.[١٢٦] وإمام الحرمين[١٢٧] لا قدرة الله[١٢٨] وحدها، كما هو مذهب الشيخ الأشعري،[١٢٩] ومع[١٣٠] قدرة العبد كما هو مذهب الأستاذ.[١٣١]

---

[١٢١] ش: حادث للشيء.
[١٢٢] ر + آه؛ ش: إلخ.
[١٢٣] و: وسلم.
[١٢٤] هلمّ جرًّا: أي على هذا المنوال.
[١٢٥] ر ش + هو.
[١٢٦] ش: الخصم. | هو أبو القاسم إسحاق بن محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن زيد القاضي الحكيم السمرقندي (ت. ٣٤٢هـ/٩٥٣م)، فقيه متكلم زاهد حنفي، لُقِّب بحكيم لسبب شهرة حِكمه ومواعظه، قام بالقضاء مدّة طويلة في سمرقند، أشهر تصانيفه: السواد الأعظم. توفي بسمرقند يوم عاشوراء في المحرّم. انظر: **الأنساب** للسمعاني، ٢٠٧/٤.
[١٢٧] هو ركن الدين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني النيسابوري (ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، يُلقّب بإمام الحرمين لمجاورته المكّة والمدينة بأربع سنين، فقيه أصولي متكلّم أشعري، إمام عصره، سمع الحديث عن أبيه وقرأ الأصول على أبي القاسم الإسكافي وتفنّن في اللغة والأدب، رجع بعد تحصيله إلى نيسابور ودرّس فيها ثلاثين سنة بالمدرسة النظاميّة، له تصانيف شهيرة منها: الشامل في أصول الدين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، نهاية المطلب في دراية المذهب. توفي بنيسابور. انظر: **تاريخ بغداد وذيوله** للخطيب البغدادي، ٤٣/١٦.
[١٢٨] ش + تعالى.

قلت: هو[١٣٢] لا يجريه، لأنّ قبح التكليف عقلًا باق بحاله.

فإن قلت: لِم لا يجوز أن يؤخذ[١٣٣] المرجّح في قوله "إن لم يفتقر إلى المرجّح"، أعمّ من الاختيار والدّاعي؛ بل الظاهر من عبارة الشارح حيث قال: «وإن لم يفتقر إلى مرجّح؛ بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى، مع تساوي الحالَين من غير تحدّد[١٣٤] أمر من الفاعل، فهو اتّفاقيّ».[١٣٥] فحينئذ يتمّ هذ الدليل سواء توقّف الاختيار على الداعي، على ما ذهب إليه أبو الحسين[١٣٦] أوّلًا، كما هو مذهب أهل السنّة وجمهور المعتزلة، فلا حاجة إلى هذا الاستدلال إلزامًا على أبي الحسين وأتباعه.

قلت: لا يتمّ حينئذ قوله: إن افتقر إلى مرجّح ووجب الفعل عنده يكون اضطراريًّا؛ لأن ذلك المرجّح يجوز أن يكون اختيار العبد، والوجوب المرتّب على الاختيار لا ينافيه.

فإن قلت: ينقل الكلام إلى اختياره حتّى ينتهي إلى ما ليس منه.

قلت: الاختيار لا يعلّل عندهم، فلا يتمّ الدليل إلّا على[١٣٧] مذهب أبي الحسين.

[المقدمة الأولى]

قوله: **(فيلزم التسلسل في جانب المبدأ في أمور موجودة)** أورد عليه ما اشتهر في أمثاله من أنّه لا يلزم من وجود فرد من أفراد طبيعة واحدة وجودُ جميع أفراده، فيجوز أن ينتهي إلى إيقاع ليس بوجود؛ بل هو أمر اعتباريّ، فينقطع التسلسل، ولا يخفى عليك أنّ الوجوديّ والعدميّ يختلفان بالإمكان والإمتناع،

---

[١٢٩] هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق الأشعري (ت. ٣٢٤هـ/٩٣٥م)، من ذرّية أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله، إمام مذهب الأشعريّة ومؤسّسها، مولده سنة ستين ومائتين بالبصرة، إمام متكلّم، قرأ على أئمة المعتزلة أولا ثمّ تاب وأعلن رجوعه عن عقيدتهم، من تصانيفه الشهيرة: مقالات الإسلاميين، اللُمَع في الردّ على أهل الزيغ والبِدَعِ. توفّي ببغداد. انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلّكان، ٢٨٤/٣.

[١٣٠] ر: أو مع.

[١٣١] هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي (ت. ٣٣٣هـ/٩٤٤م)، ينسب إلى محلّة ماتريد من سمرقند، رئيس مذهب الماتريديّة وإمامها، متكلّم فقيه مفسّر، ويقال له إمام الهدى، من مؤلّفاته الشهيرة: تأويلات القرآن (تأويلات أهل السنّة)، كتاب التوحيد. توفّي بسمرقند. انظر: **الأنساب** للسمعاني، ٣/١٢؛ **الجواهر المضيّة** للقرشي، ١٣٠/٢، ١٣١، ٣٤٤.

[١٣٢] ر - هو.

[١٣٣] و: يأخذ.

[١٣٤] و ر: تجدّد.

[١٣٥] **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٣١/١.

[١٣٦] هو أبو الحسين محمّد بن عليّ بن الطيّب البصري (ت. ٤٣٦هـ/١٠٤٤م)، أحد أئمّة المعتزلة الكبار، إمام متكلّم ومتفنّن، مشار إليه في علم الكلام والأصول، قرأ على القاضي عبد الجبّار، وأخذ منه فخر الدين الرازي. أشهر تصانيفه: المعتمد في أصول الفقه. توفي ببغداد. انظر: **الكامل في التاريخ** لابن الأثير، ٥١/٨؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ٥٨٧/١٧.

[١٣٧] و + ما.

وهما من لوازم الماهيّات. فإنّهما من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى، أعني الماهيّات. ألَا يرى أنّهما كيفيّتان لنسبة الوجود إلى الماهيّة؟ فإنّ الوجود كالشخص من عوارض الماهيّة. فإذا ثبت أنّهما من لوازم الماهيّات لا الأشخاص؛ فاختلافهما يستلزم اختلاف ملزومهما. ولعلّ ادّعاء اتّحاد الماهيّة ممّا لا حاجة إليه؛ إذ يكفي أن يقال في الإيقاع مثلًا: يجوز أن يكون بعض الإيقاعات من الموجودات الخارجيّة، وبعضها من الأمور[١٣٨] الاعتباريّة. وإن لم يكن بينهما اشتراك إلّا في اسم الإيقاع، وفي أنّهما إذا اتّصف[١٣٩] بهما شيءٌ من الأشياء يستلزمان وقوع أمر في الخارج. وهذا القدر الذي لا مجال /[٦٩ظ] للعقل لإنكاره، كافٍ في منع التسلسل من غير ارتكاب أمر مستنكر في مبادي العقول. فإنّ الاختلاف بالوجوديّة والعدميّة لو لم يستلزم الاختلاف بالماهيّة، فأيّ اختلاف يستلزمه؟ فلكلّ أحد أن يدّعي الاتّحاد بالماهيّة في كلّ شيئين اشتركا في شيء من اللّوازم، وهذا سفسطة[١٤٠] ظاهرة.

واعترض عليه أيضًا بأنّه منقوض بالإيقاعات الاعتباريّة، لظهور أنّها ليست ممّا يتوقّف على فرض العقل واعتباره حتّى ينقطع بانقطاعه؛ بل من الأمور الثابتة للأشياء في أنفسها فالتسلسل فيها بطلان بالتطبيق. وأنت خبير بأنّ الممكن إذا احتاج في وجوده إلى اتّصاف فاعله بإيقاع اعتباريّ فلا يجب من ذلك احتياج ذلك الاتّصاف إلى اتّصاف آخر بإيقاع آخر. كما أنّ وجود الضوء على الجدار موقوف على اتّصاف المبدأ الفيّاض بإيجاد الضوء. ولا يتوقّف ذلك الاتّصاف على اتّصافه بفرد آخر من نوعه؛ بل على مقابلة[١٤١] المضيء بالذات. ولو جوّز ترجيح[١٤٢] المختار بمجرّد اختياره[١٤٣] كان الأمر أظهر.

ثمّ إنّ جريان التطبيق في الأمور الذّهنيّة محلّ نظر، فإنّ التطبيق لا يتصوّر إلّا في الموجود. والوجود الذهنيّ لتلك الأمور لا يثبت ما لم يُتعقّل بتفاصيلها، وهو غير متصوّر من البشر. بقي الكلام في وجودها في القوى العاليّة، والتطبيق فيه منقوض بمراتب الأعداد، والاستدلال على تناهي الإيقاعات الاعتباريّة بلزوم انحصار ما لا يتناهى بين الحاضرَين الحادث والمحدَث[١٤٤] منقوض بصدور التحريكات الغير المتناهية من النفوس الفلكيّة. والحلّ أنّ انتهاء الحوادث إلى المبدأ القديم لا يستلزم استناد شيء منها

---

[١٣٨] و: المأمور.

[١٣٩] ر ش: اتّصفت.

[١٤٠] وقال التفتازاني: «السفسطة مشتقّة من سوفا أسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المُمَوَّهة لأنّ "سوفا" اسم للعلم و"أسطا" للغلط.». **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٣٠/١.

[١٤١] و: مقابل.

[١٤٢] و: ترجّح.

[١٤٣] ر: اختيار.

[١٤٤] و: في المحدَث.

إليه بالذات. فلا يلزم أن يكون مبدأ لها[١٤٥] بحسب القدرة والمدّة؛ بل بحسب العلّيّة[١٤٦] والوجود فقط، وههنا تأمّل.

وأمّا الاعتراض على قوله[١٤٧] "إيقاع الإيقاع نفس الإيقاع بأنّ ذلك غير معقول" فحقٌّ إذا أريد به أنّ الإيقاع كالموجود الممكن يحتاج[١٤٨] إلى إيقاع لكن إيقاعه[١٤٩] نفسه. أمّا إذا أريد به أنّ[١٥٠] الفاعل إذا أوجد شيئًا فقد تجرّد منه أمران: أحدهما اعتباريّ اتّصَف /[٧٠و] به الفاعل، وهو الإيقاع. والثاني موجود خارجيّ، وهو[١٥١] متعلَّق الإيقاع، والمبدأ يُعدّ فاعلًا بالنسبة إليهما. أمّا فعله بالنسبة إلى الموجود فهو ذلك الإيقاع. وأمّا فعله بالنسبة إلى الإيقاع فهو نفسه أيضًا. فإنّ صدور الموجود منه صدورٌ لإيقاعه أيضًا؛ لكن الأوّل يحتاج إلى الإيقاع دون الثاني؛ إلّا أن يُعتَبر أيضًا هو[١٥٢] شيئًا صادرًا منه[١٥٣] على قياس الأوّل، فيكون إيقاعه إيقاعًا له أيضًا، فيكون إيقاع[١٥٤] الإيقاع نفسه بهذا الاعتبار، فيكون كلامًا معقولًا؛ بل حقّا صريحًا لا مَحيدَ[١٥٥] عنه لذوي الأبصار.[١٥٦]

ولو قال قائل[١٥٧] بمثله في الإيقاع الموجود وزعم: "أنّ الموجود إذا كان مقصودًا بالإيجاد احتاج[١٥٨] إلى إيقاع مغاير له بالذات يكون وسيلة إلى وجوده؛ وإذا كان آلة لإيجاد غيره، فلا يحتاج إلى إيجاد مغاير لذاته"،[١٥٩] اللهم إلّا بالإعتبار لم يكن بذلك البعد، ويشبه أن يكون وجود أن يعقل بهذا الوجه، ويمكن أن يكون هذا مراد من قال: يجوز أن يكون فرد من طبيعة واحدة[١٦٠] موجودًا وما عداه اعتباريًّا.

---

[١٤٥] ر - لها.
[١٤٦] ر: العلّة.
[١٤٧] ر ش: قول.
[١٤٨] و: محتاج.
[١٤٩] ر: بإيقائه.
[١٥٠] ر - أنّ.
[١٥١] ر: هو.
[١٥٢] ر: تقدنت كلمة «هو» على «أيضًا».
[١٥٣] ر - منه.
[١٥٤] ش - إيقاع.
[١٥٥] و: مجيد. | لا مَحيدَ عنه: بمعنى لا يمكن تجاوزه أو عمل الشيء بدونه.
[١٥٦] ر ش: البصائر.
[١٥٧] ش - قائل، صح هامش.
[١٥٨] ر ش: يحتاج.
[١٥٩] ر ش: له بالذات.
[١٦٠] و - واحدة.

قوله: **(أمّا لو[١٦١] أوجد شيئًا بإيقاعه، وكان إيقاعه بإيقاع فاعل آخر كالباري فلا يلزم ذلك)** ردّ عليه: بأنّ ذلك ينافي كون الموجود[١٦٢] فاعلًا؛ إذ لا يتصوّر كونه موجبًا وهو ظاهر ولا مختارًا؛ لأنّه مع قطع النظر عن ذلك الغير، لا يمكن من الفعل والترك، ومعه يجب الفعل. وفيه نظر؛ إذ لا فساد في كونه "موجبًا" غايته أن لا يكون موجبًا بالذات، ولا في كونه مختارًا لجواز أن يكون إيجاد الغير تأثيره القائم به مترتّبًا على اختياره، فكلما[١٦٣] اختار[١٦٤] التأثير يوجده ذلك الغير فيه. فكان متمكّنًا من الفعل والترك، نظرًا إلى اختياره، والوجوب المرتَّب على اختياره[١٦٥] لا ينافيه.

قوله: **(وإذا انتهى إلى إيقاع قديم كالوصف الذي يسمّى تكوينًا لم يلزم التسلسل)** قيل عليه: أنّ ذلك الموجود القديم أيضًا ممكن، فيحتاج إلى إيقاع[١٦٦] آخر. وجوابه: أنّ هذا مبنيّ على ما تقرّر عندهم، من أنّ[١٦٧] كلّ ممكن فهو محدَث، وأنّ علّة الحاجة هو الحدوث وأنّ صفات الله[١٦٨] الباري[١٦٩] ليست غيره، فلا يحتاج إلى علّة.

[المقدمة الثانية]

قوله: **(أمّا احتياج الممكن إلى علّة موجدة فضروريّ)** قيل عليه أنّ الممكن /[٧٠ظ] الخارج عن القسمة ما لا يقتضي ذاتُه وجودَه ولا عدمَه اقتضاءً تامًّا، وهو لا ينافي اقتضاء أحدهما في الجملة، فلا يقتضي العقل ببداهته باحتياجه إلى العلّة. ولو سُلِّم فيجوز أن يقتضي أحدهما بشرط وجوديّ أو عدميّ. فلا يلزم احتياجه إلى العلّة الموجدة. وجوابه إنّه قد تقرّر باتّفاق الآراء أنّه ليس لماهيّة الممكن بالنسبة إلى الوجود والعدم إلّا القبول المحض. واستقراء المحقّقين على أنّ[١٧٠] كون علّة الاحتياج هو الإمكان، ضروريّ.

نَعم، لَمّا ذهب بعض المتكلّمين إلى أنّ للواجب ماهيّةً ووجودًا عارضًا على قياس الممكن، ووجوده معلول لماهيّته من حيث هي، اعترض عليه بعض المحقّقين بأنّه إذا جاز كون الماهيّة من حيث هي علّة

---

[١٦١] ر: إذا؛ ش: إذ.
[١٦٢] و - الموجود، صح هامش.
[١٦٣] و: فكما؛ ش: كما؛ و ش + أنّ.
[١٦٤] و ش: اختيار.
[١٦٥] و - والوجوب المرتّب على اختياره.
[١٦٦] و: أيضًا.
[١٦٧] و - أنّ.
[١٦٨] ر ش - الله.
[١٦٩] ش + تعالى.
[١٧٠] ر - أنّ.

للوجود، يلزم انسداد باب إثبات الصانع. إذ يجوز أن يكون ماهيّةُ الممكن أيضًا مقتضيةً لوجوده، فاعلةً له بشرط عدميّ. فيجب أن يُترك[١٧١] قاعدة زيادة: "وجود الواجب على ماهيّته"، ويُعوَّل[١٧٢] على شهادة البديهة[١٧٣] بأنّ مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود. فلا يتصوّر كون الشيء موجدًا لنفسه، لا أن يجعل ذلك الاعتراض قاعدة محقّقة، فيبتنى[١٧٤] عليها إبطال القواعد المقرّرة. فإنّ فيه إلزامًا[١٧٥] لانسداد باب إثبات[١٧٦] الصانع.

وقد قيل: أيضا أنّ الممكن لا يحتاج إلى العلّة؛ إلّا في اتّصافه بالوجود أو العدم. فمن حكم بأنّ علّة الحاجة هو[١٧٧] الإمكان والحدوث[١٧٨] فقط فقد أخطأ؛ بل الحقّ أنّ علّة الحاجة[١٧٩] هو[١٨٠] مجموع الأمرين، اللّهم إلّا أن يريد العلّة الناقصة. ثمّ إنّ تخصّص[١٨١] الحدوث بالذكر بناء على أنّ الكلام في احتياج العالَم إلى الصانع، وإلّا فالتحقيق أنّ علّة الحاجة هو الإمكان والاتّصاف بأحد الأمرَين من الوجود والعدم.

واعلم أنّه لم يدّع أحدٌ أنّ الممكن يحتاج في حدّ ذاته إلى العلّة؛ وإنّما المدّعَى احتياجُه في وجوده أو عدمه. والمتنازع[١٨٢] أنّ علّته هو الإمكان أو الحدوث[١٨٣] أو مجموع الأمرَين هو هذا الاحتياج. ولو كان الأمر كما ذكره، لم يمكنهم الحكم باستغناء القديم عن المؤثّر إلّا أن يخصّص المؤثّر بالمختار على ما وقع في كلام الإمام الرّازيّ، لكنّه مردود كما هو مشهور. وأمّا تخصيص الحدوث بالعلّيّة، أي الخروج من العدم إلى الوجود، فبناء على أنّ المتكلّمين منكرون /[٧١و] لاحتياج العدم إلى العلّة، لا على ما ذكره.

وقيل أيضًا: الإمكان كيفيّة نسبة المحمول إلى الموضوع، أيّ محمول كان، فلا وجه لتخصيصه بالوجود. وأجيب بأنّ هذا إشارة إلى أنّ الإمكان في أصل وضعه عبارة عن كيفيّة نسبة الوجود إلى الماهيّة، والتعميم عُرْفٌ طارئ. ولا يخفى عليك أنّ شيئًا من المعنيَين ليس ممّا وُضع له لفظ الإمكان في الوضع

---

[١٧١] ر: نترك.
[١٧٢] ر: ونقول. | عوّل عليه: بمعنى اتّكل عليه، اعتمد عليه واستعان به. **لسان العرب** لابن منظور، «عول».
[١٧٣] ر ش: البداهة.
[١٧٤] ر ش: فيبنى.
[١٧٥] ر ش: التزامًا.
[١٧٦] و - إثبات.
[١٧٧] ر ش - هو.
[١٧٨] ر ش: أو الحدوث.
[١٧٩] و ش: الحادث.
[١٨٠] ر ش - هو.
[١٨١] ر ش: تخصيص.
[١٨٢] و + في.
[١٨٣] ر: الحدوث أو الإمكان.

اللغويّ؛ بل كلّ منهما معنى عرفيّ له. والأظهر أنّ التعميم هو السابق، والتخصيص بكيفيّة نسبة الوجود طارئ عليه بكثرة الاستعمال في مباحث الوجود.

قوله: **(عند[١٨٤] وجودها بجميع أجزائها، وشرائطها)** مُشعِر بأنّ علّة الوجود ليست إلّا الموجود كما ذهب إليه بعضهم. ولهذا قيل إنّ الشيء إذا كان موجودًا يجب أن يكون علّة التامّة موجودة أوّلًا وبالذّات.

ويرد عليه أنّ عدم المانع جزء من العلّة التامّة كما اعترف به فيما سيأتي. ولا عبرة بقول مَن قال: إنّه كاشف عن أمر وجوديّ هو العلّة. وقد وجَّهَه بعض المحقّقين بأنّ المراد من وجود العلّة التامّة للموجود حصولُ ما لَه دخلٌ في وجود المعلول بوجوده[١٨٥] أو بعدمه[١٨٦] أو بهما[١٨٧] معًا.

واعترض عليه[١٨٨] أوّلًا: بأنّ الحال في علّة العدم أيضًا كذلك، فلا وجه لتخصيص هذا المعنى بعلّة الوجود. وثانيًا: بأنّه قد يُعتبر في العلّة التامّة حصولُ أمر عقليّ للفاعل أو المادّة، فلا يتمّ العلّة بمجرّد حصول ما لَه مدخل[١٨٩] بوجوده[١٩٠] أو بعدمه[١٩١] أو بهما[١٩٢] معًا كما ذكره؛ بل يجب اتّصاف ما له اتّصاف بذلك الأمر.

وقد خفي على هذا المعترض أنّ المقصود توجيه ما ورد منهم، من أنّ الشيء إذا كان موجودًا يجب أن يكون علّة التامّة موجودة أوّلًا، مع كون عدم المانع جزء من علّة التامّة. على أنّه يمكن أن يحمل الوجود والعدم في قوله: "ما له مدخل[١٩٣] بوجوده[١٩٤] أو بعدمه[١٩٥] أو بهما[١٩٦] معًا"، على ما هو أعمّ من وجود الشيء في نفسه أو لغيره، وعدمه[١٩٧] في نفسه أو عن غيره. فإنّ الأمر العقليّ كما جاز أن يكون له

---

[١٨٤] ش: وعند.
[١٨٥] ر: لوجوده.
[١٨٦] ر: لعدمه.
[١٨٧] ر: لهما.
[١٨٨] ر ش- عليه.
[١٨٩] ر ش: دخل.
[١٩٠] ر ش: لوجوده.
[١٩١] ر ش: لعدمه.
[١٩٢] ر ش: لهما.
[١٩٣] ر- ما له مدخل.
[١٩٤] ر ش: لوجوده.
[١٩٥] ر ش: لعدمه.
[١٩٦] ر ش: لهما.
[١٩٧] ر ش: أو عدمه.

مدخل بوجوده[١٩٨] لغيره، جاز أن يكون له مدخل بعدمه[١٩٩] عن[٢٠٠] غيره. فمن أراد الاستقصاء في كيفيّة اعتبار العلل الناقصة في علّيّة الوجود بشرط الإيجاد[٢٠١] فلا يبعد أن يريد ما ذكرنا.

قوله: **(وأمّا بطلان /[٧١ظ] اللّازم فلأنّه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقّف عليه[٢٠٢] إلخ)**[٢٠٣] أورد عليه أنّ هذا إنّما يتمّ، لو تمّ ما يقال من أنّ توارد العلّتين على معلول شخصيّ ممتنع، وهو ممنوع. والذي استدلّ به عليه غير تامّ. فعلّة الشيء ما يستلزم وجودُه وجودَه، وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللّازم.

وجوابه: إنّه قد ثبت بشهادة الضرورة أنّ الممكن لا يتمّ وجوده بذاته؛ بل يحتاج إلى أمر منفصل، وهو المراد بالعلّة. فإن صحّ أنّ كلّ موجود معيّن فله علّة معيّنة فذاك، وإلّا فالعلّة التي يدعّي امتناع وجود المعلول بدون وجودها، هو مطلق ذلك الأمر المنفصل. وقد أشار إلى هذا السؤال والجواب بقوله: «فإن قيل المعلول النوعيّ قد يتعدّد علله إلخ»؛[٢٠٤] وإنّما خصّه بالمعلول النوعيّ للتّردّد في تعدّد العلل بالنسبة إلى المعلول الشخصيّ مع اشتراكهما في الجواب.

وما يقال من أنّ تأثير عدم الجزء الواحد من المركّب في عدمه حال الانفراد، كتأثيره فيه حال مقارنته مع عدم الجزء الآخر، لا تفاوت بينهما عقلًا. فجعل[٢٠٥] حال الانفراد علّة مستقلّة وحال المقارنة جزءًا منها تحكّم[٢٠٦] معارض بأنّ تأثير عدم الجزء حال المقارنة كتأثير حال اللّحوق، مع أنّ السابق علّة مستقلّة، واللّاحق لا تأثير له البتّة.

قوله: **(بل أمكن عدمه بالإمكان العامّ)** قيل: لا يلزم الترجيح بلا مرجّح على تقدير ضروريّة العدم وليس بشيء؛ لأن تلك الضرورة لا يجوز استنادها إلى ذات الشيء؛ إذ الكلام في الممكن، فإذا فرض وقوع العدم الضروريّ، فإن توقّف الوجود على أمر آخر، يلزم أن لا يكون الجملة جملة. وإلّا لزم الرجحان بلا مرجّح كما ادّعاه.

---

[١٩٨] ر ش: لوجوده.
[١٩٩] ر ش: لعدمه.
[٢٠٠] ر ش: من.
[٢٠١] و: لإيجاز.
[٢٠٢] ر - وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقّف عليه.
[٢٠٣] ر ش: آه.
[٢٠٤] ش: آه. | **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٣٥/١.
[٢٠٥] ر: فجعله.
[٢٠٦] ر - تحكّم.

وما يقال من أنّ تلك الجملة كما رجّحت الوجود[٢٠٧] على العدم رجحانًا في الجملة كذلك تُرجِّحُ وقتَ الوجود على وقت العدم، فوجوده في أحدهما دون الآخر لا يستلزم الرجحان بلا مرجّح، ليس بشيء أيضًا؛ إذ مع تلك الجملة لما لم يصل العدم حدّ الامتناع، فإذا فرضنا مع تلك الجملة وقوع الوجود في وقت، والعدم في وقت آخر، فكيف يتصوّر ترجيح أحد الوقتَين من تلك الجملة، مع تساوي الوقتَين بالنسبة إليها؟

قوله: **(فإن قيل: إن /[٧٢و] أردتم بالرجحان إلخ)**[٢٠٨] قيل: قد ظهر من تقريره أنّ المراد منه وجود الممكن في وقت وعدمه في وقت آخر،[٢٠٩] مع تساوي حاله في الوقتَين. فلا وجه لهذا الاستفسار والترديد بينه وبين غيره. ثمّ الجواب عنه باختيار غيره، وذهب على هذا القائل أنّ المقصود شرح قول المصنّف.

فإن قيل: لا ثمّ أنّه محال؛ بل الرجحان بلا مرجّح بمعنى وجود الممكن من غير أن يوجده شيء آخر محال، ولم يلزم هذا المعنى. ثمّ أجاب عنه بأنّه قد لزم هذا المعنى، لأنّه في زمان عدمه لم يوجده شيء، وفي زمان وجوده إن وجد بإيجاد شيء آخر إيّاه إلخ.[٢١٠] وقد اعترض على قوله هذا بأنّه إن أريد به أنّه إن وُجد[٢١١] بسبب إيجاد شيء آخر إيّاه[٢١٢] نختار[٢١٣] الشقّ الثاني ونقول:[٢١٤] وُجِد لا بسبب إيجاد شيء آخر إيّاه، ونمنع لزوم ما سلّموا استحالته؛ لأن ذلك هو وجود الممكن بلا إيجاد، ولا وجوده بلا سببيّة إيجاد. وإن أريد[٢١٥] أنّه إن وُجِد مع إيجاد شيء منعنا لزوم تاليه، لظهور أنّ مصاحبة شيء مع آخر لا يستلزم توقّفه عليه.

وهذا الاعتراض ممّا لا يتوهّم توجيهه،[٢١٦] فإنّ المحال المُسَلَّم عند المصنّف، كما صرّح به، هو وجود الممكن من غير أن يوجده شيء. ولا فرق بين قولنا: "وُجِد[٢١٧] بسبب إيجاد شيء إياه" وبين قولنا: "وُجِد مع إيجاد شيء إياه."[٢١٨] في أنّ الإيجاد في كلّ من القولَين بسبب في الواقع وموقوف عليه.

---

[٢٠٧] ر: بالوجود.
[٢٠٨] ش: آه.
[٢٠٩] ش - آخر.
[٢١٠] ش: آه.
[٢١١] ر ش: وجب.
[٢١٢] ر - إياه.
[٢١٣] ر + له.
[٢١٤] ش: فنقول.
[٢١٥] ر ش + به.
[٢١٦] ر ش: توجّهه.
[٢١٧] ر ش - وجد.
[٢١٨] و - وبين قولنا "وجد مع إيجاد شيء إياه".

فهذا الترديد والمنع المورود على كلّ من شقَّيه، ممّا لا حاصل له. وبما ذكرنا من أنّ المراد شرح كلام المصنّف وبيان لزوم المحال المُسَلَّم[٢١٩] الاستحالة. وعنده[٢٢٠] ظهر سقوط ما أورد على قوله: وإن أردتم تحقّق المعلول، مع وجود علّته التامّة تارة وعدمه أخرى، فلا ثمّ استحالته من أنّ استحالته ضروريّ[٢٢١] لا يقبل المنع؛ لأن نسبة المرجّح إلى الأوقات على السويّة.[٢٢٢]

قوله: **(المعلول النوعيّ قد يتعدّد علله)** ليس المراد منه الكليّ الطبيعيّ؛ بل المعمول الواحد بالنوع. فلهذا قال في الجواب: "إذا اعتبرتَ[٢٢٣] المعلولَ نوعيًّا[٢٢٤] فعِلّته أحدُ الأمور".[٢٢٥] يعني أنّ المعلول النوعيّ متعدّد بحسب الشخص، وكلّ واحد من ذلك المتعدّد ممتنع الوجود عند انتفاء علّته. فإذا نظرتَ إلى نوعيّة تلك الأشخاص المتعدّدة /[٧٢ظ] بحسب الذوات واعتبرت الوحدة العارضة لها بحسبها[٢٢٦] وجعلتَها بذلك الاعتبار معلولًا واحدًا نوعيًّا فنحن نأخذ القَدْر المشترك بين عللها أيضًا ونجعلها أمرًا واحدًا بحسبه، ونقول: عِلّته أحد الأمور التي هي علل[٢٢٧] متعدّدة لتلك الأشخاص المتعدّدة، فيستقيم القاعدة المذكورة بحسب هذا الاعتبار أيضًا. وأمّا المعلول الشخصيّ فقد تردّد[٢٢٨] كلامُ الشارح في تعدّد علله[٢٢٩] حيث[٢٣٠] قال: إذا كان بشخص[٢٣١] العلّة مدخل في شخص[٢٣٢] المعلول فلا مَساغ لذلك؛ وإلّا فالظّاهر جوازه. ولهذا[٢٣٣] لم يتعرّض له.

قوله: **(واعلم)** إنّ ما ذكره المصنّف مبنيّ على أنّ الإيجاد أمر يتوقّف عليه وجود الممكن. قيل: إنّما يظهر ذلك من تقرير الشارح. والذي يُشعِر به كلامُ المصنّف أنّه غيرُ مبنيّ عليه، حيث تردّد وقال: «إن وجد بإيجاد شيء»،[٢٣٤] ولم يجزم بأنّه يوجد بإيجاد شيء. وذهب على المعترض أنّه أبطل الشّقّ

---

[٢١٩] و - المسلم.
[٢٢٠] ر ش: عنده.
[٢٢١] ر ش: ضروريّة.
[٢٢٢] **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٣٥/١.
[٢٢٣] ر ش: اعتبر.
[٢٢٤] و: نوعيّةً.
[٢٢٥] **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٣٥/١.
[٢٢٦] و - بحسبها.
[٢٢٧] و + الأمور التي.
[٢٢٨] و: يتردّد.
[٢٢٩] و: علّة؛ ر: علل.
[٢٣٠] و ش - حيث.
[٢٣١] و ش: بتشخّص.
[٢٣٢] و: لتشخّص.
[٢٣٣] ر ش: ولذا.
[٢٣٤] **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٣٤/١.

الأخير من هذ الترديد، فتعيّن هذا الشّقّ على أنّ هذا الترديد واقع في كلام الشارح بعينه. لأنّه بصدد الشرح فسّر[٢٣٥] الكلام[٢٣٦] على طبق المشروح.

قوله: **(كان من جملة ما يتوقّف عليه الوجود عدم ذلك السبب)** قيل: هو مرفوع بأنّ سبب عدم الممكن هو عدم علّة وجوده. فعدم هذا العدم هو وجود العلّة. ولعلّ المراد أنّ علّة الوجود هو ما يفيد الأوْلويّة، فعدم سبب العدم هو[٢٣٧] وجودها،[٢٣٨] وليس بشيء. إذ قد فرضنا وقوع العدم بسببه[٢٣٩] مع وجود ما يفيد الأوْلويّة، فكيف يتصوّر أن يكون عدم سبب هذا العدم هو وجود ما يفيد الأولويّة؟ بل لا بدّ أن يكون[٢٤٠] هناك[٢٤١] أمر آخر يتوقّف عليه الوجود أيضًا، ويكون سبب العدم في هذه الصورة عدم ذلك الأمر.

قوله: **(وجود الشيء واجب على تقدير إيجاد الله تعالى)**[٢٤٢] قد[٢٤٣] يُتوهّم من هذا الكلام أنّ المراد من الوجوب هو الوجوب اللّاحق؛ لأنّه هو المترتِّب على الإيجاد. فيعترض بأنّه لا نزاع لأحد فيه؛ وإنّما[٢٤٤] النزاع عن[٢٤٥] بعض المعتزلة في الوجوب السابق، فهو المراد ههنا، ولهذا اعترض المصنّف على سبقه.

وقد حقّقنا أنّ ليس للفاعل الموجد من التأثير سوى إفادة الرجحان المسمّى بالوجوب.[٢٤٦] ولا شكّ أنّ الوجود[٢٤٧] مترتَّب عليه، فيكون الإيجاب[٢٤٨] إيجادًا مآلًا. فلا بُعد في ترتّب الوجوب على الإيجاد الذي هو الإيجاب بالحقيقة. على أنّ تأويل قوله: "على تقدير /[٧٣و] إيجاد الله تعالى"، على تقدير اختياره الإيجادَ وقصدِه إليه، شيء ظاهر يجب أن يصار إليه بشهادة السباق والسياق، إن مسّت الحاجة إليه.[٢٤٩]

قوله: **(واعترض عليه الحكماء)** وأجيب بأنّ اختياره أزليّ متعلّق بوجود الحادث لوقت وجوده. ورد بأنّه يتوقّف على حضور الوقت فينقل الكلام إلى حدوثه. وربّما أجيب عنه بأنّه لو سلم كون الوقت ممّا

---

[٢٣٥] ر: فردّ؛ ش: فسّره.
[٢٣٦] ر: الكلام؛ ش: والكلام.
[٢٣٧] و- هو.
[٢٣٨] ش: ولعلّ المراد أنّ علّة الوجود هو ما لا يفيد الأوْلويّة. فعدم سبب العدم هو وجودها، صح هامش.
[٢٣٩] ر ش: بسبب.
[٢٤٠] ر - أن يكون.
[٢٤١] ر + من.
[٢٤٢] ش - تعالى.
[٢٤٣] ش: وقد.
[٢٤٤] ش: إنّما.
[٢٤٥] ر ش: من.
[٢٤٦] ش + مترتّب.
[٢٤٧] و: الوجوب.
[٢٤٨] و: الإيجاد.
[٢٤٩] و - إليه.

يدخل تحت القدرة والإرادة عندهم. فإرادته متعلّقة[٢٥٠] من الأزل بوجود كلّ وقت في مرتبة من غير احتياج إلى وقت آخر. وذلك لأنّ الوقت ليس من الأمور الزمانيّة. ولا يخفى أنّ الوقت لما كان من الأمور المتجرّدة لزم كونه ممّا يمكن دخوله تحت القدرة والإرادة. واستِغناؤه عن الزمان، لا يغنيه عن طلب المرجّح في اختصاص بما سمّاه مرتبته؛ إلّا أن يلتزم أزليّة الزمان وكون كلّ سابق منه معدًّا للّاحق، وهو عين ما يذلّ الخصم جهده في إثباته؛ لكنّه قال لا يكفي في أزليّة الشيء حصول جميع ما يتوقّف عليه وجوده في الأزل؛ بل لا بدّ من صلوحه[٢٥١] للأزليّة أيضًا. والمَغْلَط[٢٥٢] إنّما نشأ من عدم الفرق بين جميع ما يتوقّف عليه وجود الشيء، وبين جميع ما يتوقّف عليه[٢٥٣] أزليّته. واعلم أنّ القول بوجود جميع[٢٥٤] ما يتوقّف عليه وجود الشيء في الأزل وعدم وجوده فيه قول بتخلّف المعلول عن علّته التامّة. وامتناع أزليّة الممكن لا يجوز أن يكون لذاته؛ بل بالغير. فانتفاء ذلك الغير يكون من جملة ما يتوقّف عليه وجوده في الأزل.

قوله: **(يلزم أن يتحقّق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة[٢٥٥] إلخ)**[٢٥٦] قيل عليه أنّ إرادة الله تعالى متعلّق في الأزل بوجود الحادث فيما لا يزال في وقت معيّن؛ فوجوده واجب في ذلك الوقت بذلك التعلّق مع كونه معدومًا وليس بشيء؛ لأنّه إن أريد أنّ وجوده واجب في ذلك الزمان فمسلّم؛ لكنّه ليس بمعدوم في ذلك الزمان. وإن أريد أنّ وجوده في ذلك الزمان واجب قبل ذلك الزمان، أو أزلًا فممنوع؛ لأن وجوده في ذلك الزمان موقوف على حضور ذلك الزمان،[٢٥٧] فيكون ممتنعًا قبله والغير بأنّ من الوجوب والامتناع متنافيان.

قوله: **(والجواب أنّ المراد بالسبق الاحتياج إليه في نفس الأمر، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّ الممكن ما لَم يَجِبْ لَم يوجَد)** قيل: /[٧٣ظ] هذا مشكل في المعلول الأوّل للمبدأ الأوّل؛ لأن الوجوب من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى، والوجود العقليّ للمعلول الأوّل، لا يجوز أن يكون فيه نفسه؛ لأن ذلك متأخّر عن وجوده الخارجيّ، ولا في المبدأ الأوّل؛ لأن علمه حضوريّ.[٢٥٨]

وأيضًا لو كان الوجوب ممّا يحتاج إليه الوجود، لكان من جملة العلّة التامّة. لأنّها عبارة عن جميع ما يحتاج إليه وجود الشيء. فلم يتصوّر كون العلّة التامّة بسيطة في شيء من الصّور. وقد تقرَّر فيما بينهم

---

[٢٥٠] ر ش: متعلّق.
[٢٥١] ش: حصوله.
[٢٥٢] ر ش: والغلط.
[٢٥٣] و - عليه.
[٢٥٤] ش - جميع، صح هامش.
[٢٥٥] و - وهو محال بالضرورة.
[٢٥٦] ر ش - إلخ.
[٢٥٧] ش - الزمان.
[٢٥٨] و: حضور.

أنّ العقول ليس لها علّة[٢٥٩] غير العلّة الفاعليّة، على ما صرّح به في المطارحات. وإنّ المبدأ الأوّل[٢٦٠] بوحدته الحقيقيّة علّة تامّة للمعلول الأوّل. ولهذا كان الصحيح في تعريف العلّة التامّة أن يقال: "ما يحتاج إليه الشيء ولا يحتاج إلى غيره."

والجواب عن الأوّل أنّ الوجوب للممكن[٢٦١] إنّما يثبت في نفس الأمر. ومعناه: أنّ الممكن قبل تمام علّته كان بحيث إذا لاحظه العقل وجده موصوفًا بالامتناع؛ وإذا تمّت علّته صار بحيث إذا لاحظه[٢٦٢] وجده موصوفًا بالوجوب، ومن شاء هذا الاعتراض عدم معرفة حال الأحكام الثابتة للأشياء في أنفسها. وقد قيل أنّ الخوض في العلوم الحقيقيّة بدون معرفتها، كالمتعزّر.

وعن الثاني أنّ[٢٦٣] المراد من العلّة التامّة هو المؤثّر المستجمع بشرائط التأثير والإيجاد.[٢٦٤] ووجوب المعلول ووجودُه ليس بشيء منهما معدودًا من جملته. فإنّ الإيجاد والتأثير فعل العلّة التامّة، والوجوب والوجود أثر مترتّب على فعلها. والعلّة نفس المؤثّر بما له مدخل في التأثير. ولهذا تراهم يفسّرونها تارة بما يصدر عنه أمر بالاستقلال على ما وقع في كلام **التجريد**،[٢٦٥] وتارة بما يحصل من وجوده وجود شيء آخر، وبما يجب بوجوده وعدمه وجود شيء آخر وعدمه كما وقع في التلويحات، وبما يجب به وجود شيء آخر كما وقع في المطارحات.[٢٦٦]

وذكر فيه في بيان دخول زوال المانع في العلّة التامّة: أنّ الشيء الذي له مانع لا يجب وجوده إلّا بزوال المانع. ولا نعني بالعلّة التامّة إلّا ما يكون بتحقّقه وجوبُ الشيء منه؛[٢٦٧] بحيث لا يبقى النسبة الإمكانيّة العُرْيَة عن المرجّح. على أنّ العلّة[٢٦٨] الناقصة عندهم محصورة مضبوطة، وهي الفاعل. والمادّة /[٧٤و] وما يجري مجراها، والصورة وما في حكمها،[٢٦٩] والغاية،[٢٧٠] والشرط، أعني ما يتوقّف عليه

---

[٢٥٩] و ش - علّة.
[٢٦٠] و - الأوّل.
[٢٦١] ر: وجوب الممكن.
[٢٦٢] ر ش + العقل.
[٢٦٣] ر: بأنّ.
[٢٦٤] و: والإيجاب.
[٢٦٥] **تجريد العقائد** للطوسي، ص ٨١.
[٢٦٦] وللاستضافة في معنى العلّة والمعلول انظر: **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد** لأبي الثناء الإصفهاني، ٤٧٤/١.
[٢٦٧] و - منه.
[٢٦٨] ر ش: العلل.
[٢٦٩] ر ش + وما هو في حكمها.
[٢٧٠] و: والمغايرة.

التأثير. وارتفاع المانع،[٢٧١] والإيجاد، والوجوب، ليس شيئًا منها وهو ظاهر. وبالجملة من تدرّب في الصناعة فلا شكّ[٢٧٢] فيما ذكرنا.

وقولهم: "العلّة التامّة جميع ما يتوقّف عليه الشيء في وجوده، أو ما يحتاج إليه[٢٧٣] وجوده، ولا يحتاج إلى غيره." معناه:[٢٧٤] إذا وجد وجد الشيء[٢٧٥] بلا توقّف على أمر آخر لا يلزم أن يحصل بحصوله. وأمّا ما يلزمه ويكون فعلًا له أو أثرًا لفعله، كالإيجاد والوجوب، فلم يجعلوه مِن[٢٧٦] عِدَادِ العلّة؛ إذ لا فائدة فيه[٢٧٧] أصلًا.[٢٧٨] على أنّه لا مُشاحَّةَ في الاصطلاحات،[٢٧٩] ولهذا قال: «فإن أبيتم هذا الإطلاق وزعمتم أنّ ما سوى الوجوب علّة ناقصة إلخ».[٢٨٠]

وكذا قولهم: "علّة الشيء ما يحتاج إليه في وجوده،" معناه: أمر مستقلّ يمكن أن يوجد غيره من العلل ولا يوجد هو، فلا يوجد المعلول لاحتياجه إليه. ولا يختلجَنَّ في وهمك أنّ مثل هذا يعدّ التكلّف[٢٨١] في التعريفات؛ إذ من ضروريّات الصناعة أنّ العلّة هو المؤثّر مع ما له مدخل في التأثير.

فإن قلت: فما بال المادّة والصورة؟

قلت: هما أيضًا من شرائط التأثير في وجود المركّب منهما ولهما مدخل فيه.

وممّا أورد في هذا المقام، وإن كان ممّا يعدّ فضولًا في الأحكام،[٢٨٢] ويستجلب فضولًا من الملام ما قيل من أنّه ذَكَرَ بعض الأفاضل في بعض مصنّفاته: أنّ الممكن قبل وجوده في حدّ الامتناع والغير بأنّ من الوجوب والامتناع متنافيان. فكيف يتصوّر سبق الوجوب على الوجود؟ فأجاب:[٢٨٣] بأنّ سبق الوجوب على الوجود ذاتيّ. فليس الوجوب إلّا في زمان الوجود، وليس الامتناع إلّا في زمان العدم. قال: واندفع بهذا ما يقال من أنّ الوجوب أمر ثبوتيّ، فكيف يتّصف به الممكن حال عدمه؟

---

[٢٧١] ر: الموانع.
[٢٧٢] ر: يشكّ.
[٢٧٣] ر ش: في.
[٢٧٤] ر + ما.
[٢٧٥] ر: الشيء وجد.
[٢٧٦] و: عن.
[٢٧٧] ش - فيه.
[٢٧٨] ر - فيه أصلًا.
[٢٧٩] ر: الاصطلاح.
[٢٨٠] ر ش: آه. | **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٣٦/١.
[٢٨١] ر ش: تكلّفًا.
[٢٨٢] ر: الكلام.
[٢٨٣] ر - فأجاب.

وذكر في بعض آخر منهما:[٢٨٤] أنّ كلّ صفة لا يجب تأخّرها عن موصوفها، لا بدّ أن[٢٨٥] يكون اعتباريّة. إذ لو كانت وجوديّة لجاز اتّصاف الماهيّة حال عدمها في الخارج بصفة موجودة،[٢٨٦] وإنّه[٢٨٧] محال بالضرورة.[٢٨٨] فاعتُرِضَ عليه بأنّ المفهوم منه أنّه لو كان الوجوب صفة ثبوتيّة لجاز اتّصاف الماهيّة بها[٢٨٩] حال عدمها.[٢٩٠] والمفهوم من كلام الأوّل أنّ الوجوب صفة ثبوتيّة؛ لكن لا يتّصف[٢٩١] الماهيّة به إلّا حال /[٧٤ظ] وجودها، فبينهما منافات. ومن شاء هذا الاعتراض سواء الفهم.

فإنّ معنى كلامه الثاني: لو كانت الصفة التي[٢٩٢] لا يجب تأخّرها عن موصوفها موجودة لجاز عند العقل اتّصاف الماهيّة حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه. فلم يحكم العقل ببديهته[٢٩٣] بامتناع قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم، مع أنّ العقل حاكم به بمجرّد النظر إلى وجود الصفة وعدم الموصوف. ولا يلزم من عدم حكم العقل بامتناع قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم بمجرّد[٢٩٤] ملاحظة وجود الصفة، وعدم الموصوف جوازه في نفس الأمر؛ إذ لعلّ ثمّة مانعًا آخر، ولا عدم الحكم بالامتناع إذا اطّلع على دليل آخر.

نَعم يرد على قوله: "اندفع بهذا ما يقال من أنّ الوجوب أمر ثبوتيّ، فكيف يتّصف به الممكن حال عدمه؟" إنّ هذا الدفع مشعِر بأنّ ثبوت الوجوب للممكن بثبوت خارجيّ حاصل في زمان وجود الممكن، فيجب أن يكون لوجوده سبق ذاتيّ أيضًا على وجوبه، والحقّ أنّه عن[٢٩٥] الأحكام الثابتة في نفس الأمر كما عرفت تحقيقه.

قوله: **(أراد به جميع ما يتوقّف عليه سوى الوجوب)** قيل عليه: أنّ جميع ما يتوقّف عليه ربّما[٢٩٦] يدخل فيه المادّة والصورة. فلو كان الوجوب أثرًا لِما سواه من العلّة التامّة في هذه الصورة لزم تقدّم المادّة

---

[٢٨٤] ر ش: منها.
[٢٨٥] ر ش: وإن.
[٢٨٦] ر ش + فيه.
[٢٨٧] ر ش: فإنّه.
[٢٨٨] ر ش - بالضرورة.
[٢٨٩] ر ش - بها.
[٢٩٠] ش + بها.
[٢٩١] ر: لكن يتّصف.
[٢٩٢] ر - التي.
[٢٩٣] ر ش: ببداهته.
[٢٩٤] و - بمجرّد.
[٢٩٥] ش: من.
[٢٩٦] و: به بما.

والصورة عليه، فيلزم تقدّمها على وجود المعلول بالوجود. فيلزم تقدّم الشيء على نفسه بالوجود؛ إذ المادّة والصورة نفس المعلول.

والجواب: إنّ العلّة التامّة عبارة عن جميع العلل الناقصة مأخوذةً فُرادَى من غير اعتبار اجتماع فيما[٢٩٧] بينها، ووحدته مانعة[٢٩٨] له، والمعلول مجموع المادّة والصورة معروضًا[٢٩٩] للإجتماع[٣٠٠] والوحدة الحقيقيّة. فإنّ الفاعل إذا أوجد الصورة[٣٠١] فيما[٣٠٢] لم يجمع بينها[٣٠٣] وبين الصورة لم يحصل المعلول. فإنّ هذا الجمع كالصورة معلول للفاعل على ما نصّ عليه الشيخ الرئيس[٣٠٤] في الإشارات، وليس هذا الجمع من[٣٠٥] أجزاء العلّة؛ بل هو إيجاد للماهيّة المركّبة بعد وجود أجزائها بعديّة ذاتيّة.

ومعلوم أنّ المادّة والصورة مجموعًا منهما[٣٠٦] ليس من أجزاء العلّة التامّة، وإلّا لزم كون الشيء علّة ناقصة لنفسه. على أنّ كلّ جزء من أجزاء العلّة متقدّم على /[٧٥و] المعلول من غير تردّد من أحد، فلو كان مجموع المادّة والصورة جزءًا[٣٠٧] منها[٣٠٨] لزم تقدّم الشيء على نفسه. فظهر أنّ العلّة التامّة[٣٠٩] متقدّمة على الوجوب السابق[٣١٠] على وجود المعلول في كلّ مادّة وصورة، من غير إشكال ولا اختلال.

واعترض أيضًا بأنّه قد سبق أنّ لبعض المعتزلة خلافًا في هذا الوجوب، فلو كان المدّعى أنّ المعلول يجب إذا تحقّق جميع ما يتوقّف عليه وجوده سوى الوجوب، لم يتصوّر الخلاف في المركّب من

---

[٢٩٧] و ش - فيما.
[٢٩٨] ر: ووحدة تابعة؛ ش- ووحدته مانعة، صح هامش.
[٢٩٩] ر + له.
[٣٠٠] و: للإجماع.
[٣٠١] ش - معروضًا للإجتماع والوحدة الحقيقيّة. فإنّ الفاعل إذا أوجد الصورة، صح هامش.
[٣٠٢] و ش: فما.
[٣٠٣] و ش: بينهما.
[٣٠٤] هو أبو عليّ الحسين بن عبد الله ابن عليّ بن سينا البلخيّ ثمّ البخاريّ (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، علّامة فيلسوف شهير، وُلد سنة سبعين وثلاث مائة، حفظ القرآن وقرأ الأدب وله عشر سنوات، برع في الطبّ والمنطق والحكمة وما بعد الطبيعة، وفي كثير من العلوم. توفّي بهمذان وهو ابن ثلاث وخمسون سنة. له تصانيف شهيرة منها: الشفاء، القانون، النجاة، الإشارات. انظر: **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ٥٣١/١٧.
[٣٠٥] ر - من.
[٣٠٦] ر: بينهما.
[٣٠٧] و: جزأها.
[٣٠٨] ر ش - منها.
[٣٠٩] ر - التامّة.
[٣١٠] و - على الوجوب السابق.

المادّة والصورة؛ لأن جميع ما يتوقّف عليه وجود هذا المركّب يدخل فيه المادّة والصورة، ولا شكّ أنّ بعد وجودهما يجب وجود المركّب بحكم[٣١١] البديهة،[٣١٢] بل وجودهما نفس وجود المركّب.

وأجيب[٣١٣] بأنّ[٣١٤] هؤلاء المخالفين لا يقولون بالمادّة والصورة، ولا يقولون بأنّ شيئًا من الممكنات لا يجب بالوجوب السابق، إنّما نزاعهم في الأمور الصادرة عن الفاعل المختار، زعمًا منهم أنّ وجوب المعلول ينافي قدرة المختار، على أنّ الوجوب المدّعى مترتّب على تأثير العلّة. وهم يقولون لا يجب الأثر عند حصول الداعي والإرادة الجازمة، وهو لا ينافي وجوبه[٣١٥] بعد تأثير القدرة. ثمّ قال المعترض: فالأولى أن يقال أرادوا بالعلّة التامّة الفاعل المستجمع بجميع[٣١٦] ما يتوقّف عليه التأثير سوى الوجوب، ولم يدر أنّ الصورة ممّا يتوقّف عليه التأثير في وجود المركّب، فمال[٣١٧] ما زيَّفَه وما ارتضاه أحد.[٣١٨]

قوله: **(فالمعلول متأخّر عن العلّة لا محالة[٣١٩] إلخ)**[٣٢٠] أورد عليه أنّ العلّة التامّة إذا اشتملت على المادّة والصورة لا يتصوّر[٣٢١] تقدّمها على المعلول، وقد عرفت جوابه ممّا[٣٢٢] لا مزيد عليه.

[المقدمة الثالثة]

قوله: **(لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقّف)**[٣٢٣] قيل: المطابق لتقرير المصنّف أن يقال: يلزم أن لا يكون جملة ما يتوقّف عليه قديمًا، إلّا أنّه للإشارة إلى دليل آخر عدل إلى ما ذكره. وأنت خبير بأنّ قولك: "جملة ما يتوقّف عليه" ليس بقديم في قوّة قولك: "المفروض قبل الوقت"، أيْ قديمًا ليس جملة ما يتوقّف عليه.[٣٢٤] فإنّهما سالبتان أحدَيهما عكس الأخرى، ومعلوم أنّ هذا الدليل بهذا القدر من التعبير لم يصر دليلًا آخر.

---

[٣١١] و: يحكم.
[٣١٢] و: ش: البداهة.
[٣١٣] ر ش: والجواب.
[٣١٤] ر ش: أنّ.
[٣١٥] ر - وجوبه.
[٣١٦] و - بجميع.
[٣١٧] ر: فمائل.
[٣١٨] ر ش: واحد.
[٣١٩] و - لا محالة.
[٣٢٠] ر ش - إلخ.
[٣٢١] ش - لا يتصوّر، صح هامش.
[٣٢٢] ر: بما.
[٣٢٣] ر + عليه.
[٣٢٤] و ش - عليه.

قوله: **(فيلزم إمّا[٣٢٥] قدم[٣٢٦] الحادث أو انتفآء الواجب[٣٢٧] إلخ)**[٣٢٨] قيل: مبنى الكلام على دخول الحادث[٣٢٩] في جملة ما يتوقّف عليه وجود الممكن، /[٧٥ظ] وعلى[٣٣٠] هذا فلو كان علّةُ الحادث موجوداتٍ محضةً لزم انتفاء الواجب، فلا وجه للترديد بينه وبين قدم الحادث. وأنت تعلم أنّ المفروض دخول الحادث في جملة ما يتوقّف عليه وجود الحادث، لا وجود الممكن. واللّازم على ذلك التقرير أحد الأمرَين، لا بعينه.

قوله: **(لأنّ[٣٣١] الكلام في زيد الحادث)** قيل: الكلام[٣٣٢] في مطلق الحادث مركّبًا كان أو بسيطًا، وذكر زيد للتمثيل، فالتعليل[٣٣٣] قاصر. ولا يخفى أنّه لا يحلّ لأحد أن يحمل كلام غيره على خلاف ما صرّح به ليتمكّن[٣٣٤] من الاعتراض.

فإن قلت: الحوادث مشتركة في الإحتياج إلى[٣٣٥] الأمور اللّاموجودة واللّامعدومة. فلا بدّ من فرض الكلام في مطلق الحادث.

قلت: المقصود إثبات تلك الأمور، فإنّها مستنكرة في مبادي العقول، فيحصل الفرض بإثباتها في شيء من الموادّ، إذ يمكن أن يُلتجَأ إليها بعد ذلك في كلّ مادّة يحتاج إليها. على أنّه قد أشار إلى دليل عامّ أيضًا.

قوله: **(واللّازم باطل؛[٣٣٦] لأنّ هذه القضيّة ثابتة)** قيل: هذا ليس دليلًا على بطلان اللّازم؛ بل هو إعادة للمدّعى، ففيه استدراك. ولا يخفى أنّ المقصود تلخيص المدّعى أوّلًا، ثمّ إيراده بعبارة المصنّف ليتمكّن[٣٣٧] من إيراد الدليل على وفق ما أورده على ما هو اللّائق بالشرح في التوضيح.[٣٣٨]

---

[٣٢٥] و - إمّا.
[٣٢٦] و + زيد.
[٣٢٧] و - أو انتفآء الواجب.
[٣٢٨] ر ش - إلخ.
[٣٢٩] ر ش: الحوادث.
[٣٣٠] ر: على.
[٣٣١] ر: ولأنّ.
[٣٣٢] و - الكلام.
[٣٣٣] و - فالتعليل.
[٣٣٤] ر ش: ليمكّن.
[٣٣٥] و: في.
[٣٣٦] ش: بطلان.
[٣٣٧] ر: ليمكّن.
[٣٣٨] ر: والتوضيح.

قوله:[٣٣٩] **(فلأنّ[٣٤٠] العدم الذي قبل الوجود قديم، فيلزم قدم زيد الحادث)** لأنّا قد فرضنا أنّ علّته مركّبة من الموجود والمعدوم، والموجود لاستناده إلى الواجب قديم، والمعدوم بالعدم الأزليّ أزليّ أيضًا؛ فيكون تمام علّته أزليًّا، فيكون هو[٣٤١] أيضًا قديمًا؛ إذ قد ثبت أنّ الحادث لا بدّ في علّته من الحادث، فسقط ما يقال من أنّ المطابق لأسلوب المصنّف أن يقال: "يلزم انتفاء الواجب أو تخلّف المعلول عن علّته أو خلاف المفروض."

قوله: **(وهي قوله[٣٤٢] كلّما وجد جميع الموجودات التي يفتقر[٣٤٣] إليها وجود زيد يوجد زيد)** قيل عليه: أنّ الموجود ربّما يمتنع كونه أزليًّا كالحركة والسكون وكالجسم الملزوم لأحدهما، فلا يوجد في الأزل مع وجود جميع ما يفتقر إليه[٣٤٤] وجوده فيه.

وجوابه: أنّ الإمكان لازم لماهيّة الممكن، فكلّ ممكن ممكن[٣٤٥] وجوده. إذ لا نظرًا إلى ذاته وامتناع وجوده في أيّ وقت فرض لنقصان في علّته. ثمّ لو سلمنا امتناع أزليّته، ففي أيّ وقت وجد فيمكن وجوده[٣٤٦] قبل ذلك الوقت بمُدَد لا يحصى عددها،[٣٤٧] فلا بدّ /[٧٦و] من اختصاص شيء من علّته بذلك الوقت، حتّى لا يكون وجوده فيه رجحانًا بلا مرجّح. فالترديد في علّته باق بحاله.

قوله: **(لأنّه حينئذ يصير القسم الأوّل بعينه)** يعني[٣٤٨] يصير زوالُ الجزء المركّب من الموجود والمعدوم زوالَ ما هو موجود محض، بأن يصير ما هو موجود من جزئه[٣٤٩] معدومًا، فما يدلّ على بطلان القسم الأوّل يدلّ على بطلان هذا القسم بعينه. ولم يرد أنّ ما فرضناه جزءًا مركّبًا من الموجود والمعدوم يصير موجودًا محضًا لا مركّبًا كما توهّم فاعترض بأنّ زوال المركّب بانعدام جزئه الموجود، إذا كان منافيًا لكونه[٣٥٠] مركّبًا يكون زواله بانعدام جزئه المعدوم[٣٥١] أيضًا منافيًا له. فإنّ المقصود توجيه ما اقتصر

---

[٣٣٩] ر - قوله.
[٣٤٠] ر ش: لأنّ.
[٣٤١] و: هذا.
[٣٤٢] و: قولنا.
[٣٤٣] ر - يفتقر.
[٣٤٤] ر: يتوقّف عليه.
[٣٤٥] و - ممكن.
[٣٤٦] ش - إذ لا نظرًا إلى ذاته وامتناع وجوده في أيّ وقت فرض لنقصان في علّته. ثمّ لو سلمنا امتناع أزليّته، ففي أيّ وقت وجد فيمكن وجوده، صح هامش.
[٣٤٧] ر: عدده.
[٣٤٨] ر - يعني.
[٣٤٩] ر: جزئَيه.
[٣٥٠] و: يكون.
[٣٥١] ش + المعدوم.

المصنّف في بيان حال الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله على كونه موجودًا محضًا، وعلى كون زوال العدم له مدخل في زواله، مع أنّ ذلك الجزء يحتمل أن يكون مركّبًا من الموجود والمعدوم، ولا يكون لزوال العدم مدخل في عدمه بأن يزول بزواله جزئه الموجود.

قوله: **(وأمّا الثاني، فلأنّ زوال العدم وجود)** قيل: "يمكن أن يستدلّ على هذا القسم بأن يقال: إنّ عدم العدم[٣٥٢] وجود، وإنّ عدمَ العلّة علّةٌ فاعليّةٌ لعدم المعلول." فلو كان الوجوديُّ علّةً فاعليّةً للعدميّ،[٣٥٣] كان عدمُ الوجوديّ علّةً فاعليّةً لعدم العدميّ الذي هو الوجود، فيلزم أن يكون المعدومُ علّةً فاعليّةً للموجود، فإنّه[٣٥٤] باطل بالضرورة، وفيه نظر؛ إذ لو سلم أنّ عدم العدم وجود، فلا نمّ[٣٥٥] أنّ عدمَ العلّة مطلقًا علّةٌ فاعليّةٌ لعدم المعلول، فإنّ المعلول ينعدم بانعدام كلّ من علله الناقصة وجوديّة كانت أو عدميّة. فلو صحّ هذه المقدّمة، يلزم أن يكون عدم ارتفاع المانع. أعني وجودَه علّة فاعليّة لعدم المعلول، وهو نقيض ما استدلّ عليه بدليله؛ إنّما التردّد في أنّ عدم العلّة الفاعليّة، هل هو علّة فاعليّة لعدم المعلول أو لا؟ وقد وقع هذا الاستدلال في كلام بعض الأفاضل لإثبات أنّ الوجوديّ لا يكون فاعلًا للعدميّ. قال: إنْ صحّ أنّ عدمَ العدم عينُ الوجود، وأنّ عدمَ العلّة الفاعليّة[٣٥٦] علّةٌ فاعليّةٌ لعدم المعلول، لم يجز أن يكون الوجوديّ علّة فاعليّة للعدميّ. وإلّا كان عدم الوجوديّ علّة فاعليّة لعدم العدميّ الذي هو وجوديّ. وهذا كلام لا غبار عليه.

وهذا المستدلّ لما قصر فهمه عن الوصول إلى مَغْزَى مقاله،[٣٥٧] قال[٣٥٨] استدلّ به على أنّ الوجوديّ /[٧٦ظ] لا يكون علّة ناقصة للعدميّ، فجعل عدم كلّ علّة ناقصة، علّة فاعليّة لعدم المعلول، فأدّى ذلك إلى كون الوجوديّ فاعلًا للعدميّ، فاضطرّ إلى أن قال: كونَ عدم العلّة علّةً فاعليّةً للعدم، مخصوصٌ بعلل الوجود. واعترض[٣٥٩] قوله: "زوال العدم وجود" بأنّ كون عدم العدم عين الوجود، منظور فيه. غايته أنّه يستلزمه، والملزوم إذا كان علّة له[٣٦٠] لا يلزم أن يكون اللّازم علّة أيضًا[٣٦١] فلا يكون بكر من جملة ما يتوقّف عليه وجود زيد. وأنت خبير بأنّ الشيء ربّما يكون علّة الشيء بوجوده في نفسه أو لغيره، وقد يكون علّة له بعدمه؛ كذلك وقد يكون علّة له بكلّ منهما كالمعدّ. وأمّا كون الشيء الموجود علّة الشيء بعدم عدمه

---

[٣٥٢] ر - العدم.
[٣٥٣] ر: علّة للعدميّ.
[٣٥٤] ر ش: وإنّه.
[٣٥٥] بمعنى دلّ.
[٣٥٦] ش - الفاعليّة.
[٣٥٧] و - مَغْزَى مقاله، صح هامش؛ ر ش: مجرى مقاله.
[٣٥٨] ر - قال.
[٣٥٩] ر ش + أيضًا على.
[٣٦٠] ر ش - له.
[٣٦١] ر ش: أيضًا علّة.

لا بوجوده، فممّا لا يقبله عقل سليم ولا يرتضيه طبع مستقيم، ولم يرد القول به من أحد، فلا يلتفت إليه أصلًا.

واعترض أيضًا بأنّ المعدوم المعتبر في علّة الوجود ربّما يكون هو الزمان، فإنّه أمر وهميّ عند المتكلّمين، فلِم لا يجوز أن يشترط في وجود الشيء حضور وقت معيّن وانقضاء[٣٦٢] مدّة[٣٦٣] معيّنة؟ ولا يخفى أنّه لا يتصوّر فيما هو موهوم محض، إلّا حضور موهوم أو انقضاء موهوم، ولا يعقل في مثله أن يكون علّة لوجود خارجيّ، على أنّ المشهور من المتكلّمين، أنّ الزمان متجدّد يقدّر به[٣٦٤] متجدّد آخر. ولهذا قيل: إنّ الزمان يبتدئ مع وجود العالَم ولا زمان قبله، وظاهر أنّ المتجدّد لا يكون موهومًا محضًا.

ثمّ[٣٦٥] نقول من طرف المصنّف: الزمان إمّا موجود وإمّا معدوم بالعدم السابق أو اللّاحق. وقد عرفت أنّه لا يتمّ بشيء من هذه الأقسام حدوث المعلول. فبقي أن يقال إنّه وإن كان معدومًا؛ لكن له ثبوت لغيره متجدّد متصرّم، فيكون من قبيل ما سمّاه المصنّف حالًا وجعله واسطة. فآل[٣٦٦] الأمر إلى المناقشة في العبارة والمشاحّة في الاصطلاح، وذلك غير مقبول بالاتّفاق.

قوله: **(يوجد الحادث أيّ وقت شاء)** أورد عليه أنّ فيه تسليمًا لأصل المدّعى، وهو دخول الإضافيّ، وهو الإيجاد في علّة الحادث، وليس بشيء، إذ ليس المّدعى دخول الإيجاد في العلّيّة؛ بل كونه ليس بموجود ولا معدوم.

قوله: **(وعدم كلّ سابق منها[٣٦٧] معدّ[٣٦٨] لوجود[٣٦٩] اللّاحق)**[٣٧٠] قيل عليه: "إنّ عدم السابق يجامع وجود اللّاحق، وقد حقّق في موضعه أنّ معدّ الشيء لا يجامعه." وجوابه: أنّ المعدّ هو نفس السابق. /[٧٧و] كما أنّ سائر العلل الناقصة هي الأشياء أنفسها، إلّا أنّ علّيّة الشيء قد يكون حال[٣٧١] وجوده، وقد يكون بعدمه،[٣٧٢] وقد يكون بهما معًا، وإطلاق المعدّ على نفس العدم مسامحة. على أنّه يمكن أن يراد من

---

[٣٦٢] و: أو انقضاء.
[٣٦٣] و - مدّة؛ ش: أزمنة.
[٣٦٤] ر - متجدّد يقدّر به؛ ش: ويقدّر به.
[٣٦٥] و: لم.
[٣٦٦] و ش: فمآل.
[٣٦٧] و ش - منها، صح هامش ش.
[٣٦٨] ر: معَدًّا.
[٣٦٩] ر ش - لوجود.
[٣٧٠] ر: للّاحق، ش: للّاحق.
[٣٧١] و: مال.
[٣٧٢] و - بعدمه، صح هامش.

العدم حدوثه على ما هو المعنى[٣٧٣] المصدريّ، ولا شكّ في أنّه لا يجامع وجود اللّاحق هذا. لو سلّم أنّ معدّ الشيء لا يجامعه، وللشارح فيه تردّد ذكره[٣٧٤] في بعض كتبه.

قوله: **(على أنّها أزليّة)** قيل: لا حاجة إلى هذه المقدّمة، إذ يتمّ المنع بمجرّد كون العدم اللّاحق للحركة لذاتها، لا لعدم شيء من علّته[٣٧٥] التامّة، وكذا عدمها السابق. فإنّ الحركة لا يمكن وجودها في الأزل، لا شخصًا، وهو ظاهر، ولا نوعًا، لتناهي جزئِيّاتها بالتطبيق ليس[٣٧٦] بشيء؛ لأن الحركات الفلكيّة لو لم يكن أزليّة لم يصحّ استنادها[٣٧٧] إلى الواجب القديم، لِما ثبت من أنّ الحادث لا بدّ في علّته من حادث. فلم يكن القول كونها[٣٧٨] واسطة بين عالَمَي القدم والحدوث على ما اشتهر من الفلاسفة. فالتعرّض لأزليّتها لتصحيح وجودها لا[٣٧٩] لتصحيح عدمها، فإنّ المعدّ كما أنّ له مدخلًا في حدوث الحادث بعدمه، كذلك له مدخل بوجوده، كما سمعت غير مرّة.

قوله: **(فيَرتفع لامتناع بقائها)** قيل: "هذا الامتناع لا يجوز أن يكون بالغير بل بالذات، فيلزم انقلاب الممكن ممتنعًا." وأجيب بأنّ[٣٨٠] الممتنع ما لا يقبل الوجود أصلًا، وأمّا ما لا يقبله في الزمان الثاني من وجوده فلا يخرج بذلك عن حدّ الإمكان، وهو مردود بما عرفت من أنّ الإمكان لازم لماهيّة الممكن، فنسبته إلى جميع الأوقات على السويّة. وعلى هذه المقدّمة بَنى المتكلّمون قولَهم لجواز إعادة المعدوم، فكيف يتصوّر منهم القول بامتناع وجود الممكن في الزمان الثاني لذاته؟

قوله: **(فالأَيْنُ أو[٣٨١] الوضع الأوّل ممكن البقاء)** قيل: "الحركات الفلكيّة إذا كانت أزليّة لم يتصوّر وضع أوّل فضلًا عن بقائه." وليس بشيء؛ إذ الحركة المذكورة لا بدّ لها من أين أو وضع متروك وآخر متوجّه[٣٨٢] إليه. فالمقصود أنّ المتروك ممكن البقاء، فينبغي أن يبقى ولا يتحرّك عنه.

وقيل أيضًا: "الأين أو الوضع الأوّل، وإن كان ممكن البقاء نظرًا إلى ذاته؛ لكن جاز أن يمتنع بقاؤه بالغير." وليس بشيء أيضًا؛[٣٨٣] إذ المقصود أنّ إثبات الحركة الممتنعة البقاء لا يمكن استنادها إلى الذات

---

[٣٧٣] ر ش - المعنى.
[٣٧٤] ر - ذكره.
[٣٧٥] ر: علّتها.
[٣٧٦] ش: وليس.
[٣٧٧] ر: إسنادها.
[٣٧٨] ر ش: بكونها.
[٣٧٩] ر - لا.
[٣٨٠] و: لأنّ.
[٣٨١] و ش: و.
[٣٨٢] و: متوجّهًا.
[٣٨٣] ر ش- أيضًا.

الواجبة البقاء. فالأين أو الوضع الأوّل إن استند إلى ذات الواجب، لم يتصوّر /[٧٧ظ] امتناع بقائه، لا بالنظر إلى ذاته؛ إذ قد سلم، ولا بالنظر إلى غيره؛ لأن ذلك لا بدّ أن يكون بزوال شيء ممّا يتوقّف عليه وجوده في الزمان الثاني، وذلك ممتنع؛ إذ قد فرض أنّ علّيّة ذات الواجب وحده، وإن لم يستند الأين أو الوضع الأوّل إلى ذات الواجب، فلا يتصوّر استناد الحركة إلى ذات الواجب أيضًا؛ إذ لا بدّ في الحركة من زوال علّة الأين أو الوضع الأوّل. وممّا أورد في هذ المقام ما أورد على قولهم الحركة، بمعنى التوسّط، حالة بسيطة شخصيّة موجودة دَفعة مستمرّة في كلّ آن يُفرَض[٣٨٤] من زمان وجودها[٣٨٥] من المبدأ إلى المنتهى. ويستلزم[٣٨٦] اختلاف نسب المتحرّكة إلى حدود المسافة في كل آن، وتلك الحدود فرضيّة غير موجودة في المسافة بالفعل، كما أنّ الآنات في الزمان كذلك. فلا يلزم تتالي[٣٨٧] النقط والآنات ولا انقطاع الحركة.

فقيل: انطباق الأمر الموجود على المعدوم[٣٨٨] غير معقول، فيجب أن يكون تلك الحدود أمورًا موجودةً بالفعل، وكذلك الآنات. ثمّ قيل ما بين الحدَّين[٣٨٩] لا بدّ أن ينطبق عليه الحركة بمعنى التوسّط. فيلزم أن يكون بسيطًا موجودًا بالفعل. فأمّا أن يقال بين كلّ حدَّين حدّ آخر بسيط أوّلًا، وعلى التقديرَين يلزم تتالي[٣٩٠] ما لا يتجزّأ. ولو فرضت غير متناهية يلزم وجود ما لا يتناهى مع كونه محصورًا بين حاصرَين، على أنّ استمرار الأين الواحد من مبدأ المسافة إلى منتهاها، ممّا لا يرتضيه العقل بصريحة ويستلزم ثبوت الجزء. فإن دفع بالنقطة دفع[٣٩١] حديث التتالي بها أيضًا، إذ لا فرق بينهما من هذه الجهة. نَعم يمكن الاستدلال على انتفاء التتالي بما قيل من أنّ اتّصال غير المتجزّي بمثله لا يتصوّر إلّا بالانطباق عليه بالكلّية.

ثمّ قال: ويمكن أن يقال إنّ المتحرّك من مبدأ المسافة إلى منتهاها له أُيُونٌ[٣٩٢] متعدّدة؛ وإنّما يلزم التتالي لو كانت الحركة[٣٩٣] منطبقة على هذا الآن، وهو أمر موهوم كيف ينطبق عليه الحركة الموجودة؟ بل هي منطبقة على الزمان الذي لا جزء له في الخارج، وإن كان منقسمًا بحسب الوهم.

---

[٣٨٤] و ر: نفرض.
[٣٨٥] ر - في كلّ آن نفرض من زمان وجودها.
[٣٨٦] ر ش: يستلزم.
[٣٨٧] ر: بتالي.
[٣٨٨] و: الموهوم.
[٣٨٩] ش: الحدود.
[٣٩٠] ر: بتالي.
[٣٩١] و - بالنقطة دفع.
[٣٩٢] ش: إيوان. | المقصود هنا ب "أيون" هو جمع آن بمعنى أزمنة. جعل المؤلّف كلمة "أيون" جمع "آن"؛ لكن لم نعثر عليها في المعاجم العربيّة.

قال: وهذا الانقسام غير الانقسام بحسب اختلاف العَرَضَيْن، لأنّه يوجب وجود جزئَين متّصلين متحقّقين بحسب نفس الأمر، كما تشهد به الفطرة السليمة، ولو كان الزمان معروضًا لهذا الانقسام لزم انتفاؤه؛ لأن أجزاءه على التّقضّي والتجرّد. وهم مصرّحون /[٧٨و] بوجوده؛ بل الانقسام العارض له إنّما هو بمجرّد الغرض والوهم، بحيث لا يحدث به أجزاء في نفس الأمر حتّى يمتنع اجتماعها ويلزم انتفاء الزمان.

قال: وبهذا ظهر أنّ انقسام المسافة للمحاذات يستلزم ثبوت الأجزاء فيها، وكذا في الحركة والزمان لأنّها أمور متطابقة، ثمّ إنّها متناهية، وإلّا يلزم وجود ما لا يتناهى مع كونها محصورة بين الحاصرَين. نَعم يمكن أن يفرض في كلّ خطّ نقطًا[٣٩٤] غير متناهية بحسبها، يمكن أن يفرض خطوط غير متناهية.[٣٩٥] قال وأمّا فرقهم بين القسمة الوهميّة والفَرَضِيَّة، بأنّ الوهم ربّما تقف[٣٩٦] لعدم قدرته على[٣٩٧] تميّز طرف عن طرف، بخلاف العقل، فإنّها لا تقف[٣٩٨] لإحاطته بالكليّات المشتملة على الصغير والكبير، ولا يجرى ههنا كما لا يخفى على أنّ الصغير والكبير لا يتحقّقان في الكليّات، لأنّهما من لواحق الوجود والهويّات.

ثمّ قال: فإن قلت: إذا كانت القسمة بحسب اختلاف الأعراض مستلزمة لثبوت الجزئَين في المقوّم ينسدّ عليهم[٣٩٩] باب إثبات الهيولى،[٤٠٠] لأنّ القابل للاتّصال والانفصال هو ذلك الجزآن.

قلت: لهم أن يقولوا بلزوم الاتّصال له، فإذا انقسم انتفى لانتفاء لازمة، فلا بدّ من قابل آخر. ثمّ اتّصف وقال: إنّ الاتّصال والانفصال ليسا من لوازم الهويّات، بحيث ينتفى بانتفائها؛ بل من عوارضها، فليس القابل للاتّصال والانفصال إلّا ذات الهويّة.

فإن قلت: ما حال تلك الهويّات؟ أهي حقيقة واحدة يعتبر باعتبارات شتّى فيتعدّد[٤٠١] حقائق مختلفة[٤٠٢] أم هي حقائق متخالفة في أنفسها؟

---

[٣٩٣] ر + غير.
[٣٩٤] ر ش: نقطة.
[٣٩٥] ر ش + ثمّ.
[٣٩٦] ر: يقف.
[٣٩٧] ر ش - على.
[٣٩٨] ر: لا يقف.
[٣٩٩] و - عليهم.
[٤٠٠] الهيولى: «لفظ يوناني بمعنى الأصل، والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محلّ للصورتين: الجسمية، والنوعية.» **التعريفات** للجرجاني، «هيولى».
[٤٠١] و: فيعدّ.
[٤٠٢] ر ش: متخالفة.

قلت: ما عليه أكثر أهل الاستدلال هو الثاني. وأمّا أرباب[٤٠٣] المكاشفات فهم يشاهدونها حقيقة واحدة لا تكثر فيها إلّا بحسب تلك الاعتبارات. ومن ههنا قيل: حقيقة التوحيد إسقاط الإضافات، ويوافقهم القائلون بالحال. هذا منتهى[٤٠٤] ما دقّق فيه المعترض وحقّق. وغاية ما لَفَّق من الأحاديث ما لَفَّق أوردت أكثرها بلفظها، ولولا ورود الأمر الواجب الامتثال، ما كنّا مشتغلين بأمثال هذه الاشتغال. فنقول: انطباق الموجود على المعدوم غير معقول كما ذكره. لكنّهم لا يريدون بانطباق الحركة على حدود المسافة الانطباق بالفعل؛ بل الانطباق الوهميّ، بمعنى أنّك إذا توهّمت حدًّا للمسافة يحصل بينه وبين الحركة انطباق /[٧٨ظ] وهميّ. فكما[٤٠٥] أنّ حدود المسافة أمور وهميّة فرضيّة لا يحصل إلّا بالغرض ولااعتبار. كذلك انطباق الحركة عليها لا يحصل إلّا بعد فرض تلك الحدود الحاصل.

إنّ الحركة[٤٠٦] بالفعل نسبة خاصّة لها بالنسبة إلى جميع المسافة مستمرّة غير مستقرّة.[٤٠٧] وهي كونها بحيث إذا توهّمت للمسافة حدودًا يكون منطبقة على كلّ[٤٠٨] واحد[٤٠٩] منها في كلّ آن غير ما انطبق عليه في آن آخر. ولا يخفى أنّ هذا لا يقتضي حصول حدّ بالفعل في المسافة. وأمّا إنّ استمرار الأين الواحد من مبدأ المسافة إلى منتهاها غير معقول، فالأمر كما ذكره لو أريد به الأين القارّ. وأمّا الأين[٤١٠] السّيّال فالعقل السليم ببديهته[٤١١] يرتضيه وبنظره يقتضيه على ما حقّق في موضعه. وأمّا إنّه يستلزم ثبوت الجزء فمبنيّ على أنّ لذلك الأين[٤١٢] نسبًا خاصّة لكلّ من حدود المسافة، وتلك النسب حاصلة[٤١٣] بالفعل، فيقتضي حصول الحدود بالفعل،[٤١٤] وقد عرفت جلِيّة الحال فيه.

وفرقه بين القسمة الوهميّة[٤١٥] وبين القسمة العقليّة[٤١٦] بحسب اختلاف العَرَضَيْن، بأنّ الثاني[٤١٧] يقتضي حصول الجزئَين بالفعل دون الأوّل[٤١٨] باطل؛ إذ من المكشوف الظاهر أنّ الشيء الواحد إذا

---

[٤٠٣] و: إنّه باب.
[٤٠٤] ر ش: مبنى.
[٤٠٥] ر ش: كما.
[٤٠٦] ش: للحركة.
[٤٠٧] ش: مستقرّ.
[٤٠٨] و - كلّ.
[٤٠٩] ش: حال.
[٤١٠] ر - الأين.
[٤١١] ر ش: ببداهته.
[٤١٢] ر - الأين.
[٤١٣] و: تلك النسبة الحاصلة.
[٤١٤] ش: بالعقل.
[٤١٥] و - الوهميّة.
[٤١٦] ش - العقليّة.
[٤١٧] ر ش: الثانية.

استَضاءَ أحد وجهَيه بمقابلة الشمس لا يكون شيئَين بالفعل، حتّى إذا زالت المقابلة عاد شيئًا واحدًا؛ بل قوله: "لا يتصوّر القسمة[٤١٩] باختلاف العَرَضَيْن بدون وجود الجزئَين المتّصلين" لغو؛ إذ الاتّصال يرفع التعدّد حقيقة، فالمتّصل لا جزء له إلّا بالوهم والاعتبار، فلا فرق بين القسمين إلّا بأنّ في أحدهما باعثًا للوهم على القسمة. وملاحظة الجزئَين دون الأخرى والتجاؤه آخرًا إلى أنّ المسافة والزمان والحركة مركّبة من أجزاءَ لا يتجزّأ بالفعل؛ بل بالغرض حاصلة فيها بالفعل،[٤٢٠] متناهية على ما يناسب مذهب ذِي مُقْراطِيس،[٤٢١] ممّا ساقه[٤٢٢] إليه ما توهّمه من أنّ حدود المسافة ونسبة المتحرّك إليها حاصلة بالفعل. وقد عرفت بطلانه. على أنّ مذهب ذِي مُقْراطِيس ممّا حقّق بطلانه في موضعه.

ثمّ إنّه قد عرفت[٤٢٣] أنّ القسمة بحسب اختلاف العَرَضَيْن[٤٢٤] لا يتصوّر إلّا[٤٢٥] في الزمان الموجود. فلا يتصوّر القسمة الوهميّة أيضًا إلّا[٤٢٦] فيه؛ إذ لا فرق بينهما بالحقيقة. وقوله: "القسمة باختلاف العَرَضَيْن"[٤٢٧] يقتضي ثبوت الجزئَين في نفس الأمر. إن أراد به أنّها يقتضي أمرَين /[٧٩و] متغايرَين، باعتبار أنّ أحدهما محلّ لعرض والآخر لآخر، وإن[٤٢٨] لم يكن بينهما انفصال بالفعل. فهذا حال القسمة الوهميّة بعينها، فإنّ الوهم فيما يقسمه يميّز طرفًا عن طرف، ويلاحظ متّصلًا[٤٢٩] بينهما حاصلًا بالقوّة. ولهذا ربّما يعجز عن قسمة الصغر المتبالغ ولا يقدر على تميّز طرف عن طرف، وملاحظة فصل[٤٣٠] بينهما، وإن أراد أنّ القسمة حاصلة بالفعل في أحدَيهما دون الآخر،[٤٣١] وقد[٤٣٢] عرفت بطلانه.

---

[٤١٨] ر: الأولى.
[٤١٩] ر: القسميّة؛ ش: القسم.
[٤٢٠] ر + غير.
[٤٢١] هو ديموقريطوس أو ديموقراط (٤٦٠ ق.م – ٣٧٠ ق.م)، فيلسوف يوناني، تلميذ لَوكيبُّوس، كان مولَعًا بالرحلات، سافر إلى مصر وتعلّم الرياضيّات، بعدها ذهب إلى إيران، ثمّ إلى الهند وتحاور فيها مع الفلاسفة العراة، اشتهر بالنظريّة الذرّية التي تناولها من أستاذه لَوكيبُّوس وطوّرها، واهتمّ بالأخلاقيّات أكثر من أسلافه. له تصانيف منها: العالم الأدنى، نسق العالم الأكبر. انظر: **ديموقريطس** للنّشّار، ٥-١٣.
[٤٢٢] و: مسافة.
[٤٢٣] ر: اعترف.
[٤٢٤] ر: الغرضين.
[٤٢٥] ر: إلّا.
[٤٢٦] و - إلّا، صح هامش؛ ر + أيضًا.
[٤٢٧] ر: الغرضين.
[٤٢٨] ش: وإلّا.
[٤٢٩] ر: مفصّلًا.
[٤٣٠] ر - فصل.
[٤٣١] ر: الأخرى.
[٤٣٢] ر: فقد.

وقوله: "الصغر والكبر من عوارض الوجود" حقّ.[٤٣٣] لكنّ المراد أنّ العقل يثبت فيما يقسم[٤٣٤] مطلق الجزء صغيرًا كان أو كبيرًا. كما يثبت بالمحاذاتين أو الملاقاتين. فإنّ ما يحاذي أحد الشيئين غير ما يحاذي الآخر، وكذا ما يلاقي أحدهما غير ما يلاقي الآخر. فيثبت الجزآن على وجه كلّيّ من غير تعرّض لصغرهما أو كبرهما. ومطلق الجزء ينطبق على الصغير والكبير، وهذا معنى اشتمال الكلّيّ عليهما. على أنّ الصغر والكبر إذا أخذ كلّيّين لا يتصوّر عروضهما إلّا للمعقول الكلّيّ.

وقوله: "لهم أن يقولوا بلزوم الاتّصال للجزئَين" باطل؛ إذ الاتّصال مناف لوجود الجزئَين، ومناف الشيء[٤٣٥] كيف يكون لازمًا له؟

وقوله: "ذات الهويّة يتعاقب عليها الاتّصال والانفصال" باطل أيضًا؛ لأن معروض الاتّصال هويّة واحدة، ومعروض الانفصال هويّتان، والواحد غير الاثنين بالبديهة.[٤٣٦]

وقوله: "الهويّات متّحدة بالحقيقة ومتخالفة بالاعتبار، وحقيقة التوحيد إسقاط تلك الاعتبارات حتّى يرجع الهويّات إلى وحدتها الحقيقيّة،" قول اتّحاد[٤٣٧] الواجب والممكن والعلّة والمعلول. وإنّ الباري[٤٣٨] سبحانه عزّ شانه[٤٣٩] متّحدة بهذه القاذورات والأجسام الكائنة الفاسدة، والتّفوّه[٤٤٠] بهذه المقالة مرادًا بها هذا المعنى كفر صريح؛ بل سفسطة[٤٤١] محضة.[٤٤٢] فالأولى تجريد الكتب العلميّة عن أمثالها، وتفويض ذلك إلى أهل المكاشفة والمشاهدة.

فإنّهم معترفون بأنّ ما أرادوه بهذه[٤٤٣] الألفاظ لا يُدرَك بدلالة العقل؛ بل [٤٤٤] معزول هناك كالحسن في المعقولات؛ لأنّه من الصفات فلا يدرك به إلّا الصفات، كما أنّه لا يدرك الذوات إلّا بالذوات. ثمّ إنّا لم نَرَ[٤٤٥] أحدًا من أهل الاستدلال، ولا ممّن قال بالحال يرى هذا الرأي؛ ولعلّ نسبته إليهم وهم.

---

[٤٣٣] ر: فمسلّم.
[٤٣٤] و - يقسم.
[٤٣٥] والصحيح "ومنافي الشيء".
[٤٣٦] ر: بالبداهة.
[٤٣٧] ر ش: باتّحاد.
[٤٣٨] ر ش + تعالى.
[٤٣٩] ر ش - سبحانه عزّ شانه.
[٤٤٠] و: والتفوية.
[٤٤١] ر ش: سقط.
[٤٤٢] ر ش: محظ.
[٤٤٣] و: بهذا.
[٤٤٤] ر + هو.
[٤٤٥] و: نر.

/[٧٩ظ] قوله: **(وهذا لا ينافي كون الإيجاد أمرًا اعتباريًّا)** قيل: "المستدلّ إنّما منع كونه اعتباريًّا فرضيًّا، والمجيب جوّز كونه اعتباريًّا ذهنيًّا،" فلا منافاة بين الرّدّ والمردود. ولا يخفى عليك أنّ حاصل الجواب: إنّ إبطال كونه اعتباريًّا فرضيًّا لا ينافي كونه معدومًا في الخارج، حتّى يثبت كونه واسطة.

قوله: **(فإن قيل)** قيل: هذا السؤال معارضة بطريق القلب، وهو أن يجعل دليل المعلّل دليلًا على نقيض مدّعاه. وتقريره أنّ علّة الحادث لا يجوز أن يكون موجودات محضة ولا معدومات محضة، فتعيّن أن يكون مركّبة منهما؛[٤٤٦] إذ[٤٤٧] لا مخرج عن النقيضين، لكنّه لا يجوز ذلك؛ لأن العدم المعتبر في علّته، إمّا العدم القديم أو العدم الحادث، وكلّ منهما باطل لما ذكره[٤٤٨] بعينه. ومحصّل[٤٤٩] الجواب إنّ هذا الدليل حينئذ لا يتمّ لورود المنع على بعض مقدّماته كما فصّله.

ولا يخفى أنّ مدّعى المعلّل إثباتُ الواسطة، بأنّ الحادث لا بدّ له من علّة، ولا يجوز أن يكون موجودًا محضًا ولا معدومًا محضًا ولا مركّبًا منهما، فلا بدّ من الواسطة حتّى يتمّ عليّته لها.[٤٥٠] وهذا الدليل على الوجه الذي قرّره[٤٥١] لا يدلّ على نقيض هذا المدّعى؛ بل جعل[٤٥٢] نقيضه جزءًا من هذا الدليل. على أنّه مقدّمة بديهيّة؛ بل هو ابتداء إشكال على المقدّمة القائلة بأنّ الحادث له علّة.

ثمّ أورد على تقرير الشارح أنّه لا يلاءم ما ذكره المصنّف من أنّه: «لو توقّف على عدم عمرو، فإمّا[٤٥٣] أن يتوقّف على عدمه السابق أو اللّاحق»[٤٥٤] إلخ.[٤٥٥] لأنّ الإضافيّات[٤٥٦] إذا[٤٥٧] جعلت داخلة في المعدوم مثلًا لا يتصوّر أن يقال المعتبر في العلّيّة إمّا عدمها السابق أو اللّاحق، هذا كلامه. فإن كان المراد به أنّ الإضافيّات[٤٥٨] إذا جعلت مندرجة في المعدوم لا يتمّ الدليل الدالّ على أنّ علّة الحادث لا يجوز

---

[٤٤٦] و: بينهما.
[٤٤٧] ر: إذا.
[٤٤٨] ر ش: بما ذكره.
[٤٤٩] ر ش + هذا.
[٤٥٠] ر ش: بها.
[٤٥١] ر: ذكره.
[٤٥٢] و - جعل.
[٤٥٣] ر: وإمّا.
[٤٥٤] **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٣٨/١.
[٤٥٥] ش: آه.
[٤٥٦] ر ش: الإضافات.
[٤٥٧] ر ش: لو.
[٤٥٨] ر ش: الإضافات.

تركّبها[٤٥٩] من الموجودات والمعدومات، فهو عين الجواب الذي ذكره المصنّف وفصّله الشارح. وإن أراد أمرًا[٤٦٠] آخر فعبارته لا يفيده.

قوله: **(لأنّ الإضافيّات[٤٦١] التي لا يدخل العدمُ في مفهوماتها)**[٤٦٢] أورد عليه:[٤٦٣] إذا جاز زوال[٤٦٤] الشيء من غير زوال شيء منه من وجود أو عدم؛ كما يفهم من هذا الكلام، جاز أن يزول بعض المعدومات بدون زوال عدمه. فلا يلزم من تركّب العلّة من[٤٦٥] مثل هذا المعدوم بشيء ممّا ذكر من المُحالات، وليس بشيء.

فإنّ الشيء قد يكون موجودًا في نفسه فيزول بزوال[٤٦٦] وجوده. وقد يكون موجودًا /[٨٠و] لغيره، فيزول بزوال وجوده لغيره، سواء كان له وجود في نفسه فزال أو لا. وكذلك قد يكون الشيء معدومًا في نفسه فيزول[٤٦٧]عدمه بأن يصير موجودًا. وقد يكون معدومًا عن غيره، فيصير حاصلًا له سواء صار موجودًا في نفسه أو لا. والإضافيّات من هذا القبيل؛ إذ[٤٦٨] لا وجود لها في أنفسها، ولها وجود لغيرها فزوالها بزوال وجودها[٤٦٩] لغيرها، من غير أن يزول عدمها في أنفسها.[٤٧٠]

لكنّ المصنّف جعلها من قبيل الواسطة، فإن أنت أبَيت ذلك وجعلتها من قبيل المعدوم، وقلت جاز تركّب علّة الحادث من الموجود ومن مثل هذا المعدوم. ثمّ[٤٧١] يزول هذا المعدوم بزوال وجوده لغيره، لا بزوال عدمه في نفسه من غير لزوم، محال. فهو عين ما ادّعاه المصنّف ودام[٤٧٢] إثباته ولا نزاع إلّا في اللّفظ والاصطلاح.

---

[٤٥٩] ش: تركيبها.
[٤٦٠] و ر: أمر.
[٤٦١] ر ش: الإضافات.
[٤٦٢] ر ش + آه.
[٤٦٣] ر ش + أنّه.
[٤٦٤] و: زال.
[٤٦٥] ر ش: منع.
[٤٦٦] ر ش: بأن يزول.
[٤٦٧] ر: ويزول.
[٤٦٨] و: أو.
[٤٦٩] ر: وجوده؛ ش: وجود.
[٤٧٠] ر ش: نفسها.
[٤٧١] ش – ثمّ.
[٤٧٢] و: دوام.

قوله: **(فإن قيل:** [٤٧٣] **يجوز أن يتوقّف على أمور أُخر موجودة)** قيل: "هذا السؤال غير موجّه؛ إذ الإيقاع لا يتصوّر بدون الوقوع، فكيف يتصوّر قدم الإيقاع مع حدوث الوقوع، بناء على توقّفه على أمور أُخر؟" وهذا حقّ كما صرّح به الشارح، حيث قال: «والأظهر أنّه يجب على تقدير الإيقاع ضرورة امتناع الإيقاع بدون الوقوع.»[٤٧٤] لكنّ المصنّف لما علّل وجوب الحركة بمعنى الحالة الحاصلة على تقدير إيقاع الفاعل، بأنّه لولا الوجوب يلزم الرّجحان بلا مرجّح، لا بأنّ الإيقاع لا يتصوّر بدون الوقوع. ذكر هذا الاحتمال جريًا على طريقته ولا بأس؛ إذ لا يبالي باختلاف الطريق بعد حصول المقصود.

قوله: **(والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه)** قيل: "هذا التسلسل وإن كان في الأحوال، لكنّه باطل؛ لأنّها من قبيل الثابت على مقتضى التعريف والتقسيم السابقين، وبرهان التطبيق يدلّ على إمتناع التسلسل في الأمور الثابتة." وأنت تعلم أنّ القول بالحال أمر، والفرق بين الوجود والثبوت أمر آخر، والقول بأحدهما لا يستلزم القول بالآخر. والمصنّف وإن قال بالأوّل ولم يثبت منه القول بالثاني. وأيضًا القائلون بثبوت المعدوم لا يقولون باحتياجه في الثبوت إلى الفاعل، وكيف يتصوّر منهم الاعتراف بجريان التطبيق في الأمور الثابتة؟ مع قولهم بعدم[٤٧٥] تناهي الذوات الثابتة في العدم، وهم متكلّمون[٤٧٦] لا يشترطون الترتيب فيما بين آحاد المتطابقين.

ثمّ اعترض على المصنّف /[٨٠ظ] بعد[٤٧٧] تسليم القول بالحال بأنّه لا بدّ في استناد[٤٧٨] الحادث إلى القديم من القول بالتسلسل في الحوادث، فإمّا أن يكون ذلك[٤٧٩] في الموجودات القارّة أو غير القارّة، أو في[٤٨٠] المعدومات أو في الأحوال.

والأوّل: باطل بالاتّفاق.

والثّانى: أيضًا باطل على زعم المصنّف، إذ لم يجوّز كون الحركات الفلكيّة وسائط.

---

[٤٧٣] ش + لا.
[٤٧٤] **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٤٤/١.
[٤٧٥] و ر: بعد.
[٤٧٦] ر: المتكلّمون.
[٤٧٧] ر: على.
[٤٧٨] ر: إسناد.
[٤٧٩] ر ـ ذلك.
[٤٨٠] ر: وفي.

والثالث:[٤٨١] يستلزم على زعم المصنّف التسلسل[٤٨٢] في الموجودات؛ لأن معنى استناد معدوم إلى المعدوم هو استناد عدمه إلى عدمه الحادث، وزوال الممكن يكون بزوال[٤٨٣] علّة[٤٨٤] وجوده، فيتوقّف ترتّب العدمات الحادثة على ترتّب الوجودات الحادثة، وإنّه تسلسل باطل بالاتّفاق.

والرابع: تسلسل في الإيقاعات التي هي من الأمور الثابتة، وذلك بناء على أن يكون[٤٨٥] إيقاع الإيقاع نفس الإيقاع محال بالضرورة.

وأنت تعرف أنّ الإيقاع إذا لم يصل إلى حدّ الوجوب لا يحتاج في صدوره من الفاعل إلى إيقاع آخر، فلا يلزم التسلسل في استناد الحادث إلى القديم. وذلك لأنّ الحاجة إنّما مسّت إلى إيقاع آخر، فلا[٤٨٦] يكون استناد الإيقاع الواجب إليه منافيًا لكونه مختارًا؛ إذ وجوب كلّ إيقاع مترتّب على اختياره. فإذا كان صدور كلّ إيقاع واجب منه بناء على إيقاع آخر باختياره لم يلزم الاضطرار في صدور الإيقاع أصلًا. على أنّ التسلسل في الأمور اللّاموجودة واللّامعدومة ممّا يمكن المناقشة في امتناعه، كما صرّح به الشارح. والمصنّف أيضًا قد نصّ على جوازه في بعض مصنّفاته. وكون تلك الأمور من قبيل الثابت عند المصنّف غير مسلّم، وكذا جريان التّطبيق في الأمور الثّابتة في حَيِّز المنع.

قوله: **(وإمّا أن يكون بطريق كون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع)**[٤٨٧] قيل عليه: استناد الحادث إلى الموجب القديم لا يمكن إلّا بالتسلسل في طرق المبدأ. فلو فرض انقطاع التسلسل[٤٨٨] بأن يكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع لزم قِدم الحادث.

وأنت عرفت فيما سبق آنفًا أنّ استناد الإيقاع إلى الواجب ليس بطريق الإيجاب، وإلّا لزم قِدم الحادث أو انتفاء الواجب، سواء فرض تسلسل[٤٨٩] الإيقاعات أو لا. وإنّما الكلام على تقدير استناده إليه بطريق الصّحة والاختيار، مع وصول الإيقاع إلى حدّ الوجوب المترتّب على الاختيار.

قوله:[٤٩٠] **(وإن أمكن تمشيتهما[٤٩١] بمنع استحالة[٤٩٢] التسلسل)** قيل: هذا المنع غير موجه؛ لأن برهان التّطبيق يدلّ على استحالة /[٨١و] مثل هذا التسلسل. وإن شِئت شاهدًا فارْجِع إلى كتب الفاضل

---

[٤٨١] ر: والثالثة.
[٤٨٢] ر ش: التسلسل على زعم المصنّف.
[٤٨٣] و: زوال.
[٤٨٤] و ـ علّة.
[٤٨٥] ر ش: كون.
[٤٨٦] و ـ لأنّ الحاجة إنّما مسّت إلى إيقاع آخر فلا، صح هامش؛ ر ش: لئلّا.
[٤٨٧] ر + بالذات.
[٤٨٨] ر ـ التسلسل.
[٤٨٩] و: التسلسل.

الشّريف،[٤٩٣] على أنّه يمكن إبطاله بطريق آخر، بأن يقال: جميع الإيقاعات بحيث لا يَشُذُّ[٤٩٤] شيء[٤٩٥] منها، أمر حادث، فلا بدّ من أمر يخصّصه بوقته، ولا يجوز أن يكون ذلك إيقاعًا آخر، وإلّا لزم أن يكون جميع ما فرضناه[٤٩٦] جميعًا ولا أمرًا آخر؛ إذ ينقل[٤٩٧] الكلام إلى اختصاصه بذلك الوقت، ولم[٤٩٨] يلزم[٤٩٩] التسلسل. ثمّ عارض دليل بطلان التسلسل بأنّ المؤثّر لا بدّ له من الاتّصاف بالتأثير. وهو أمر ممكن لا بدّ له من مؤثّر له اتّصاف أيضًا[٥٠٠] بالتأثير، وهلُمّ[٥٠١] جرًّا.

قال: "ولا يمكن دفعه بانتهائه إلى اتّصاف اعتباريّ؛ لأن الاعتباريّ لا يكون علّة لما في نفس الأمر، فإنّ[٥٠٢] الاتّصاف[٥٠٣] بالتأثير في زيد الحادث مثلًا حاصل في نفس الأمر بشهادة البديهة.[٥٠٤] فيجب أن يكون علّته أيضًا حاصلة في نفس الأمر.[٥٠٥] ثمّ قال ومنع مغايرة إيقاع الإيقاع للإيقاع أيضًا[٥٠٦] غير موجّه، لظهور أنّ المحتاج إليه مغاير بالذّات للمحتاج."

ونحن نقول كون الإيقاع من قبيل الثابت عند المصنّف ممنوع، وبطلان التسلسل في الأمور الثابتة أيضًا ممنوع. واستشهاده بكلام الفاضل الشريف لا ينفعه، لأنّه شهد على النّقيضين معًا. وذلك لأنّه كان بصدد الشّرح، فشرح كلّ كلام بما يلاءمه.[٥٠٧]

---

[٤٩٠] ش - قوله.
[٤٩١] ر ش: تمشيتها.
[٤٩٢] ر ش + مثل هذا.
[٤٩٣] أبو الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني الحنفي (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م)، إمام متكلّم فيلسوف مفسّر لغويّ أديب، علّامة دهره، أخذ عن القطب وأكمل الدين. له مناظرات مع السعد التفتازاني في مجلس تيمور. من تصانيفه الشهيرة: شرح المواقف، حاشية على شرح مختصر المنتهى، حاشية على الكشاف، التعريفات. توفّي بشيراز وهو ابن ست وسبعين سنة. انظر: **بغية الوعاة** للسيوطي، ١٩٦/٢، ١٩٧؛ **سلّم الوصول** لكاتب جلبي، ٣٨٨/٢؛ **الأعلام** للزركلي، ٧/٥.
[٤٩٤] ر: يستند.
[٤٩٥] ر ش - شيء.
[٤٩٦] ر - جميع ما فرضناه.
[٤٩٧] و: تنقل.
[٤٩٨] ر ش - ولم.
[٤٩٩] ر ش: ويلزم.
[٥٠٠] ر - أيضًا.
[٥٠١] و: وسلم.
[٥٠٢] ش – فإنّ.
[٥٠٣] ش: فالاتّصاف.
[٥٠٤] ر ش: البداهة.
[٥٠٥] و - بشهادة البديهة. فيجب أن يكون علّته أيضًا حاصلة في نفس الأمر، صح هامش.
[٥٠٦] ر - أيضًا.
[٥٠٧] ر: يلاءم.

وأمّا أنّ جميع الإيقاعات لا بدّ له من مخصّص، فقد عرفت أنّ استناد الإيقاع إلى الواجب ليس بطريق الإيجاب، فالمخصّص هو الاختيار. على أنّ المحال عند المصنّف وجود الممكن من غير إيجاد شيء إيّاه، وهو غير لازم. وأمّا المعارضة فيكفي في جوابها ما[٥٠٨] قرع سمع المعارض، من أنّ كلّ ما تكرّر نوعه فهو اعتباريّ، على أنّ شبهته واهية جدًّا. وأمّا أنّ إيقاع الإيقاع عين الإيقاع فقد عرفت ما ينبغي أن يُعتقد[٥٠٩] فيه.

قوله: **(فإنّ الأوّل لا يجب مع العلّة التّامة)** ردّ عليه بأنّ نسبة الإيقاع إلى إيقاعه كنسبة الانكسار إلى الكسر. فلا يتصوّر تخلّفه عن[٥١٠] علّته[٥١١] التامّة. على أنّ الإيقاع إذا كان محتاجًا إلى الإيقاع يلزم التسلسل قطعًا، وجوابه منع[٥١٢] حاجة الإيقاع إلى الإيقاع،[٥١٣] ولا يلزم من حاجته إلى العلّة التامّة حاجته إلى الإيقاع.

قوله: **(مخلّص[٥١٤] عن القول بالمُوجِب)** قيل: إثبات مثل الإيقاع لا يُجدِي بِطائل؛ إذ لا شكّ في وجوبه بالنسبة إلى علّته التامّة. أمّا إنْ جعَل إيقاعَه جزءًا من علّته التّامّة فظاهر، وإن توهّم المصنّف خلافه. وأمّا[٥١٥] إن[٥١٦] لم يجعل كذلك، فلأنّه يلزم الرّجحان بلا مرجّح.

وأنت خبير بأنّ المصنّف /[٨١ظ] إنّما حكم بأنّ للإيقاع إيقاعًا؛ إذا كان ممّا يجب عند تمام علّته التامّة،[٥١٧] حتّى يكون مرجّحه[٥١٨] الموجب من عند الفاعل، فلا يلزم كونه مظطرًّا فيه. وأمّا على تقدير عدم وجوبه فلا حاجة له حينئذ إلى إيقاع آخر فلا يكون له إيقاع هو جزء عن[٥١٩] علّته التّامّة حينئذ. وإنّما يتَقصَّى عن الرّجحان بلا مرجّح، بأنّه[٥٢٠] ليس من الموجودات، فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد. نَعم يرد عليه أنّه تخصيص في القواعد العقليّة.

---

٥٠٨ ش ـ ما.
٥٠٩ ش: يفتقر.
٥١٠ و: من.
٥١١ و: علّيّة.
٥١٢ ر ـ منع.
٥١٣ ر + محال.
٥١٤ ر ش: ملخّص.
٥١٥ ر: وأملى.
٥١٦ ر: وإن.
٥١٧ و ـ التامّة.
٥١٨ ش: مرجّح.
٥١٩ ر ش: من.
٥٢٠ ر ش: فإنّه.

[المقدمة الرابعة]

قوله: **(وأمّا ترجيح أحد المتساويين)** ذكر بعض الأفاضل أنّه لا نزاع في ترجيح أحد الطّرَفَين المتساويين بالنسبة إلى ذات الممكن بحصول مرجّح من خارج. وأمّا ترجيح أحد الطّرَفَين المتساويين بالنسبة إلى غرض[٥٢١] الفاعل المختار بمجرّد اختياره فممنوع للقطع؛[٥٢٢] بأنّ الفاعل المختار لا يرتكب[٥٢٣] فعلًا إلّا بعد تعلّق[٥٢٤] داع وغرض.[٥٢٥] ورد بأنّ كون الفاعل حكيمًا لا يقتضي إلّا أن يكون فعله مشتملًا على حكمة ومصلحة. ولا يلزم من ثبوت الحكمة بثبوت الغرض كيف.

وقد[٥٢٦] بيّن[٥٢٧] في علم الكلام أنّ أفعال الله تعالى، مع كونه فاعلًا مختارًا، منزّهة عن العلل الغائيّة والأغراض، وليس بشيء؛ لأن وجوب الغرض ليس مقتضى حكمة الفاعل؛ بل مقتضى كونه فاعلًا مختارًا، والنّزاع فيه مشهور بين العلمآء. وليس لأحد الفريقين دليل قاطع على مذهبهم، وليس كلّ من يقول بتنزيه فعله تعالى عن الغرض[٥٢٨] يقول بكونه[٥٢٩] فاعلًا[٥٣٠] مختارًا؛ بل منهم من يقول بكونه موجبًا، حذرًا عن لزوم الغرض في فعله.[٥٣١]

قوله: **(فيلزم[٥٣٢] تسلسل الترجيحات، والمرجّحات)** قيل: "هذا ليس تسلسلًا في الأمور الموجودة، فبطلانه ممنوع." وجوابه: أنّ الشارح والمصنّف لم يقولا[٥٣٣] بأنّ هذا تسلسل محال؛ بل اقتنعا فيه بلزوم احتياج الحادث إلى أمور غير متناهية. وبطلانه عند من يجوّز صدور الفعل عن الفاعل المختار بمجرّد اختياره أمر لا سترة به.

واعترض على هذا الدليل بأنّه إنّما يدلّ على أنّه يجوز أن[٥٣٤] يحصل لأحد المتساويين في حدّ ذاته رجحان[٥٣٥] من[٥٣٦] مرجّح خارجيّ، فلا نزاع لأحد[٥٣٧] فيه. وإنّما النزاع في أنّه "هل يجب أن يكون في أحد

---

[٥٢١] ر: غيره؛ ر + من.
[٥٢٢] ش - للقطع، صح هامش.
[٥٢٣] ر: يركّب.
[٥٢٤] ر - تعلّق.
[٥٢٥] ش + به.
[٥٢٦] ر - وقد.
[٥٢٧] ر: وبيّن.
[٥٢٨] ش - يقول بتنزيه فعله تعالى عن الغرض، صح هامش.
[٥٢٩] و: كونه.
[٥٣٠] و - فاعلًا.
[٥٣١] و: قوله.
[٥٣٢] ر - فيلزم.
[٥٣٣] و: يقل.
[٥٣٤] ش - يجوز أن.

الأمرَين خصوصيّة يكون داعية لاختيار الفاعل وباعثة لترجيحه[٥٣٨] إياه وإيجاده أم لا؟" بل المختار يختار[٥٣٩] أحد المتساويين في نظره بدون ملاحظة خصوصيّة في أحدهما. وهذا الدليل لا يدلّ عليه؛ إذ لو فرضنا وجوب الخصوصيّة في أحدهما لا يلزم، لا[٥٤٠] بتحصيل الحاصل، ولا تسلسل الترجيحات والمرجّحات.[٥٤١]

وجوابه: إنّ المقصود في هذه المقدّمة ليس إلّا إثبات أنّه يجوز /[٨٢و] أن يحصل لأحد المتساويين رجحان من خارج. فإنّه إذا ثبت ذلك ثبت[٥٤٢] أنّه يجوز أن يحصل مثل هذا الرّجحان من المختار أيضًا. ومن ادّعى امتناعه فعليه البيان. ولهذا قال المصنّف: «إنّما أوردنا المثال سندًا للمنع، فعليكم البرهان على الرّجحان.»[٥٤٣]

قوله: **(ولأنّ كلّ ممكن معدوم[٥٤٤] فعدمه راجح على وجوده في نفس الأمر[٥٤٥] إلخ)**[٥٤٦] قيل عليه: إنّ الخصم قد برهن على أنّ الممكن لا يصدر عن علّته ما لم يرجَّح[٥٤٧] ولم يصل إلى حدّ الوجوب. فكيف يسلَّم أنّ إيجاد الممكن ترجيحُ المرجوح؟ بل يقول:[٥٤٨] إذا تحقّق شرائط وجود الممكن ترجّح[٥٤٩] بها وجوده وانتفت علّة العدم فالتّرجيح لا يكون إلّا للرّاجح. وجوابه: إنّ ترجيحه[٥٥٠] الواصل إلى حدّ الوجوب لما كان مستفادًا من العلّة التّامّة، وكان الرّجحان قبل تمام العلّة للعدم كان ترجيح العلّة ترجيحًا للمرجوح بلا شبهة.

قوله: **(لأنّ الترجيح صفة ذاتيّة له)**[٥٥١] ورد عليه أنّ ترجيح أحد الضّدَين؛ إذا كان صفة ذاتيّة للإرادة كان لازمًا لها فلم يكن ترجيح الضّدّ الآخر، فكان الإيجاب لازمًا؛ إلّا أن يثبُتَ لكلّ ضدٍّ إرادةٌ

---

[٥٣٥] و - رجحان.
[٥٣٦] ر: بلا.
[٥٣٧] ر - لأحد.
[٥٣٨] و: لترجيحة.
[٥٣٩] و - يختار.
[٥٤٠] ر ش - لا.
[٥٤١] ر - والمرجّحات.
[٥٤٢] و - ذلك ثبت.
[٥٤٣] **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٤٦/١.
[٥٤٤] و - معدوم.
[٥٤٥] ر + وبالنظر إلى علّة العدم.
[٥٤٦] ر ش - إلخ.
[٥٤٧] ر: يترجّح.
[٥٤٨] ر: تقول.
[٥٤٩] و: يترجّح.
[٥٥٠] ر ش: ترجّحه.
[٥٥١] ر: لها.

مخصوصةٌ، فحينئذ يقول:[٥٥٢] إن لزم[٥٥٣] إحدى[٥٥٤] الإرادتَين ذات المريد لم يكن له إرادة[٥٥٥] الضّدّ الآخر لتنافي الإرادتين، وإلّا لزم تجدّد الإرادة وحدوثها في ذاته[٥٥٦] تعالى.

هكذا أورد بعض الأفاضل هذا السؤال وتصدّى بعض الناس بجوابه، فغيّر الاعتراض أوّلًا عن وجهه وقرّره على وجه آخر، ليتّسع له مجال الجواب. ونحن نورد تقرير الاعتراض بعبارته، ثمّ نورد حاصل جوابه، ثمّ نشتغل ببيان الحال فيما يصرف فيه.[٥٥٧] قال: إنّ نسبة الإرادة إلى الضّدين إن كانت على السّويّة فلا بدّ في تعلّقها بأحدهما دون الآخر من مرجّح. فإن أسند إلى تعلّق آخر نَقَلْنا الكلام إليه ولزم التسلسل، فإن[٥٥٨] لم يُسنِد فقد ترجّح أحد المتساويَين على الآخر بلا سبب، وإن لم يكن نسبتها إليهما على السّويّة فتعلّقها بأحدهما لذاتها، فلا يتصوّر تعلّقها بالآخر ويلزم الإيجاب.

ثمّ أجاب بما حاصله: إنّا نختار على أصل الشيخ أبي منصور الماتريدي، إنّ نسبة الإرادة إلى الضّدّين على السّويّة، وإنّ تعلّقها لأحد الضّدّين ليس لتعلّق آخر، ولا يلزم التّرجيح بلا سبب؛ إذ لا يلزم من انتفاء السّبب الخاصّ انتفاء مطلق السّبب؛ بل نقول: السّبب هو العلم بالمنفعة أو المصلحة في أحد[٥٥٩] الضّدّين دون الآخر. أو نختار[٥٦٠] على أصل الشيخ أبي الحسن الأشعري، إنّ نسبتها إليهما ليست على السّويّة، وإن /[٨٢ظ] تعلّقها بأحدهما لذاتها.

قوله: "فيلزم الإيجاب" قلنا ممنوع، إذ يجوز تعلّقها من الأزل بأحد الضّدّين في وقت، وبالآخر في آخر.

ثمّ قال فإن قلت: تعلّق الإرادة في الأزل بوجود الحادث في وقت معيّن يوجب وقوعه فيه من غير تخلّف، وهو المَعْنِيّ[٥٦١] بالإيجاب.

قلت: قد خرجوا بأنّ معنى قدرته[٥٦٢] تعالى هو أنّه يصحّ منه إيجاد العالم وتركه فليس بشيء منهما لازمًا لذاته، بحيث يستحيل انفكاكه عنه. ومعنى إيجابه إنّ إيجاد العالم على هذا النظام من لوازم ذاته فيمتنع

---

[٥٥٢] و ر: نقول.
[٥٥٣] ش: إنّ لزوم.
[٥٥٤] و: أحد.
[٥٥٥] ش: مخصوصة. فحينئذ يقول إنّ لزوم إحدى الإرادتَين ذات المريد لم يكن له إرادة، صح هامش.
[٥٥٦] ر: ذات؛ ر + الله.
[٥٥٧] ش: إليه.
[٥٥٨] ر ش: وإن.
[٥٥٩] و ر: حدّ.
[٥٦٠] ر - أو نختار.
[٥٦١] ش - المعنى، صح هامش.

خلوّه عنه كما يقوله الفلاسفة. وأمّا كونه قادرًا بمعنى "إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل" فهو متّفق عليه بين الفريقَين. فالفلاسفة ذهبوا إلى أنّ مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازم لذاته كلزوم العلم وسائر كمالاته، فيستحيل الانفكاك بينهما، فمقدّم الشرطيّة الأولى واجب صدقه، ومقدّم الثانية ممتنع الصّدق أيضًا،[٥٦٣] وكلتا الشرطيَّتين صادقتان في حقّه تعالى.

وأمّا المتكلّمون فقد ذهبوا إلى جواز صدق المقدّمتين أيضًا. وظاهر أنّ الوجوب المترتّب على تعلّق الاختيار بالمعنى الذي صوّرناه لا ينافي القدرة بالمعنيَين. والتّحقيق أنّ نسبة الظّروف إلى مظروفاتها والقوابل إلى مقبولاتها إنّما هي الوجوب والتّعيين، لكنّها بالنّسبة إلى نفس الإرادة وتعلّقها. فإذا حضرت تلك الظروف يوجد مظروفاتها فيها بتلك النّسبة الذّاتيّة، وهذا لا يقدح في كون نسبتها إلى ذات الواجب هي الصّحّة والإمكان، كما يفهم من التّعريف. ولك أن تقول إنّ نسبة الظّروف إلى مظروفاتها[٥٦٤] والقوابل إلى مقبولاتها إنّما هي الرّجحان نظرًا إلى نفس الإرادة. فإذا تعلّقت بها لذاتها يتغيّر تلك النّسبة إلى الوجوب فيقع بها. وحينئذ يكون نسبتها إلى نفس الإرادة أيضًا هي الصّحّة والإمكان، لكنّها بطريق التّفاوت وعدم التّنافي[٥٦٥] بين النّسبتين ممّا لا يخفى على أحد. وما يقال من أنّ انحصار النّسبة في الرّجحان يؤدّي إلى التسلسل في المرجّحات فمدفوع بما قدّمناه.[٥٦٦] فكُن على بصيرة إلى هنا كلامه، نقليّة أيضًا بلفظه ليتظرّف[٥٦٧] بعباراته البليغة وتقريراته البديعة.

ونحن نقول: أمّا جوابه الذي بناه بزعمه[٥٦٨] على أصل الشيخ أبي منصور، فلو[٥٦٩] سلّم[٥٧٠] صحّته في نفسه فلا يصلح جوابًا عن اعتراض ذلك الفاضل؛ لأنّه /[٨٣و] إنّما أورده على من زعم أنّ تعلّق الإرادة بأحد الضّدّين لذاتها. وذلك لأنّه قد بيّن قبل هذا الكلام إنّ القدرة نسبتها إلى الضّدّين على السّواء،[٥٧١] والعلم تبعٌ للوقوع فلا يصلح مخصّصًا للقدرة. فلا بدّ من صفة ثالثة لتخصيص القدرة بأحد الضّدّين وهي الإرادة.

---

[٥٦٢] ر ش: معنى قدرة الله.
[٥٦٣] ر - أيضًا.
[٥٦٤] ش - إلى مظروفاتها، صح هامش.
[٥٦٥] و - التنافي، صح هامش.
[٥٦٦] و: قدمنا.
[٥٦٧] ش: لينظر.
[٥٦٨] ر: يزعمه.
[٥٦٩] ر: فلا.
[٥٧٠] ر: ثمّ.
[٥٧١] ر ش: السّويّة.

فورد أنّ الإرادة أيضًا يجب أن يصحّ تعلّقها بكلّ من الضّدّين،[٥٧٢] وإلّا لزم الإيجاب. ولابدّ لتعلّقها بأحدهما من مخصّص مغاير للقدرة والعلم، والإرادة هي صفة رابعة فيلزم التسلسل. وأجاب[٥٧٣] بمنع تساوي نسبة الإرادة إلى الضّدّين؛ بل الإرادة لذاتها المخصوصة متعلّقة بأحدهما، ولا يلزم الإيجاب؛ لأن وجوب الضّدّ المراد مترتّب على تعلّق الإرادة به. فورد عليه اعتراض ذلك الفاضل ورودًا واضحًا، ولم يبقَ مجال الاختيار أنّ[٥٧٤] تعلّق الإرادة يعلّل[٥٧٥] بالعلم لما سلف أنّ العلم لا يصلح للتخصيص.

ثمّ إنّ أصحاب الشيخ أبي منصور يوافقون الأشاعرة في أنّ المخصّص لتعلّق القدرة بأحد الضّدّين هو الإرادة وإنّ العلم لا يصلح لذلك وإنّ الإرادة لا يعلّل،[٥٧٦] بل هي صفة شأنها ترجيح أحد المتساويَين وتخصيصه[٥٧٧] بالوقوع.

قال صاحب التبصرة:

> دليلنا على أنّ الله تعالى مريد وقوع مفعولاته المتجانسة على أوصاف مختصّة يجوز وقوعها على غيرها. وكذا على هيئات[٥٧٨] مخصوصة في أمكنة مخصوصة وأزمنة مخصوصة. فيعلم عند تجانسها أنّ[٥٧٩] وقوعهاعلى هذا الاختلاف لم يكن من اقتضاء ذواتها، فعلم أنّ ذلك كان لإرادة الفاعل ذلك. ولولا هي لَما كانت على تلك الوجوه، مع مساواة غيرها من الوجوه في الجواز.[٥٨٠] وبهذا يستدلّ على كون الفاعل في الشاهد مريدًا لِما فعَله، كالبناء والكتابة وغيرهما.[٥٨١] انتهى كلامه.

وبالجملة من زعم أنّ العلم يصلح لأنْ يكون مرجِّحًا لوقوع الفعل على وجه مخصوص، ككثير من رؤساء المعتزلة، لم يثبت صفة الإرادة. على أنّ العلم بالنّفع والمصلحة لازم من لوازم ذاته، فإذا كان موجبًا لتعلّق الإرادة لزم الإيجاب وعدم التمكّن من الترك. ألا يرى أنّ الفلاسفة مع قولهم بأنّ تمثّل النظام الكلّيّ في

---

[٥٧٢] ر - بكلّ من الضّدّين.
[٥٧٣] ش: فأجاب.
[٥٧٤] ش - أنّ.
[٥٧٥] ر ش: معلّل.
[٥٧٦] ر ش: لا تعلّل.
[٥٧٧] و: ومخصّصه.
[٥٧٨] ر: ماهيّات.
[٥٧٩] ش: أو.
[٥٨٠] ر: الجواب.
[٥٨١] **تبصرة الأدلّة** لأبي المعين النسفيّ، ٤٩٣/١.

العلم السابق مع وقته اللائق يفيض[٥٨٢] منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولًا[٥٨٣] فيضانه، لم يتخلّصوا عن القول بالإيجاب.

وأمّا جوابه على طريقة الأشاعرة: "بأنّ الإرادة تتعلّق لذاتها بأحد /[٨٣ظ] الضّدّين في وقت، وبالآخر في وقت آخر" فليس ممّا يتّفق به **محصَّل**.[٥٨٤] فإن ما بالذات كيف يتصوّر مفارقته وكيف يتصوّر التضادّ بين لازمَين ذاتيَّين لشيء واحد؛ بل لا يتصوّر ما ذكره، إلّا بأن يجعل الوقت من قبيل الشرائط ومن جملة العلّة التامّة. وهذا مناف لِما أطبق عليه الأشاعرة من استناد جميع الحوادث إلى إرادة الباري تعالى ابتداء. على أنّ الإيجاب لازم أيضًا. إذ الفعل[٥٨٥] في وقته يكون لازم الصدور، وفي غير وقته ممتنع الصدور لعدم تمام علّته وما توهّمه من أنّ الوجوب بالنسبة إلى الإرادة وتعلّقها. وأمّا بالنسبة إلى الذات[٥٨٦] فليس إلّا الصّحّة والإمكان، فإنّما يصحّ لو لم يكن الإرادة من لوازم ذاته، ولم يكن التعلّق من لوازم إرادته،[٥٨٧] وإلّا فلازم اللّازم لازم، ولو فرض بينهما الوقت[٥٨٨] من[٥٨٩] الوسائط. وباقي كلامه لا يخفى ما فيه[٥٩٠] من الخبط والإضطراب.

قوله: **(وعند ترجيح الفاعل إيّاهما لم يبقيا مساوِيًا، ومرجوحًا)** قيل عليه: إنَّ مساواة الطرفَين بالنظر إلى ذات الممكن لازم من لوازم ذاته، لا يفارقه في كلّ[٥٩١] حال، فلا يصحّ قوله: "عند ترجيح الفاعل لم يبق مساويًا." وجوابه: إنّ المقصود أنّ ترجيح الفاعل وإيجاده للممكن ترجيح للمرجوح في نفس الأمر، وللمساوي بالغرض. فإنّ الممكن لو[٥٩٢] خُلِّي ونفسِه لكان متساويَ[٥٩٣] الطرفَين. فالموجد أخرجه عمّا كان حاصلًا له بالفعل من المرجوحيّة، وعمّا يستحقّه لو خُلِّي ونفسِه.

فإن قلت: إذا كانت المساواة أمرًا لازمًا لذات[٥٩٤] الممكن، فكيف لا يكون حاصلًا له بالفعل؟

---

[٥٨٢] و: يقبض.
[٥٨٣] ر: مفعولًا.
[٥٨٤] و ـ محصّل، صح هامش. | **محصّل** للرازي، ص ١٩٥.
[٥٨٥] ش ـ إذ الفعل، صح هامش.
[٥٨٦] ر: ذاته.
[٥٨٧] ر ش + تعالى.
[٥٨٨] ر: الفرق.
[٥٨٩] ش- الوقت من، صح هامش.
[٥٩٠] ر ـ ما فيه.
[٥٩١] ر ـ كلّ.
[٥٩٢] و- لو، صح هامش؛ ش: إذا، صح هامش.
[٥٩٣] ر ش: متساويًا.
[٥٩٤] و: بالذات.

قلت: لازم الممكن بالحقيقة هو عدم اقتضاء الطرفَين، ويلزمه المساواة بواسطة أمر مستحيل الوقوع هو تخلية الممكن ونفسه، فلا يكون حاصلًا[٥٩٥] إلّا بالغرض.

قوله: **(بناء على عدم تناهي التوقّفات، والاحتياجات)** إمّا في موادّ متناهية، كما في صورة الدور، أو غير متناهية كما في صورة التسلسل المتعارف. هكذا في حواشيه على **شرح المختصر** لابن الحاجب.[٥٩٦] واعترض[٥٩٧] عليه بأنّ التوقّفات والاحتياجات في الموادّ المتناهية متناهية بتناهيها؛ إلّا أن يُؤوّل ويقال: المراد بعدم تناهي التوقّفات عدم انتهائها إلى ما لا توقُّف له.

وقيل: "يمكن أن يراد عدم تناهيها بحسب الزمان، فإنّ زمانه لا ينقطع أبدًا." وهذا كلام لا يظهر له معنى صحيح. فإن أريد به أنّ التوقّف في صورة الدور /[٨٤و] أمر مستمرّ أزلًا وأبدًا فهذا المعنى[٥٩٨] لا اختصاص له لصورة[٥٩٩] الدور أو التسلسل؛ بل الشأن في كلّ علّة ومعلول كذلك فلا يصحّ بهذ القدر أن يعدّ الدور نوعًا من التسلسل وفي حكمه من البطلان. وإن أريد به أنّ التوقّفات متعاقبة في الحصول في أزمنة غير متناهية، فهذا المعنى مع ظهور بطلانه يستلزم عدم[٦٠٠] تناهي التوقّفات بحسب العدد أيضًا. وإن أريد غيرهما فلا دلالة له لِلَفظ عليه.

قوله: **(وفيه نظر؛ لأنّ عدم العلم بالرجحان في اعتقاده)** قد استدلّ على عدم الرّجحان في اعتقاده بأنّ من اتّجه له طريقان يختار أحدهما بمجرّد اختياره،[٦٠١] حتّى إذا سُئل عن سبب اختياره لا يقدر على الجواب، فدلّ ذلك على أنّ مجرّد الاختيار كافٍ، وفيه نظر؛ لأنّ عدم القدرة على الجواب[٦٠٢] إنّما يدلّ على عدم استثبات اعتقاد[٦٠٣] الرجحان، لا عدم الاعتقاد في نفسه، ودعوى شهادة الوجدان في ذلك غير مسموعة.

وقد[٦٠٤] قيل[٦٠٥] أيضًا: لو فرضنا وقوع المساواة من كلّ الوجوه فإنّ طبيعة الهارب يقتضي سلوك الطريق[٦٠٦] الذي على يساره، لفضل[٦٠٧] قوّة في يمينه. ورد بأنّ التجربة تدلّ على وقوع التخلّف كثيرًا. وفيه

---

[٥٩٥] ر ش: حاصله، صح هامش ش؛ ر ش + له، صح هامش ش.
[٥٩٦] و ر ش - هكذا في حواشيه على شرح المختصر لابن الحاجب، صح هامش و ش. | **شرح مختصر المنتهى الأصولي** للإيجي، ٢٠٨/١.
[٥٩٧] ر: ورد؛ ش - واعترض، صح هامش.
[٥٩٨] ر - المعنى.
[٥٩٩] ر ش: بصورة.
[٦٠٠] ر - عدم.
[٦٠١] ر ش + وإرادته.
[٦٠٢] ر - فدلّ ذلك على أنّ مجرّد الاختيار كافٍ. وفيه نظر؛ لأنّ عدم القدرة على الجواب.
[٦٠٣] ر ش - اعتقاد، صح هامش ش.
[٦٠٤] ر - وقد.
[٦٠٥] ر: وقيل.

أيضًا[٦٠٨] نظر؛ إذ لا ثمّ إنّه قد اتّفق لأحد أنّه قد عنَّ له طريقان متساويان من كلّ الوجوه،[٦٠٩] بحيث لم يعتقد في أحدهما نوع رجحان، فسلك[٦١٠] ما يلي يمينه وترك ما يلي يساره، فضلًا عن كثرة وقوعه، وكذا الحال في مثال القدح والرّغيف.

نَعم لو قيل: نفرض[٦١١] على الطريق الذي يلي يمينه رجحانًا بتجربة ضعف اليسار، وكذا يفرض فيما يلي اليسار من القدح والرغيف قربًا لتجربة[٦١٢] ذلك لكان شيئًا؛ لكن للخصم أن يلتزم حينئذ[٦١٣] بترك[٦١٤] الفعل، كيف والفعل ممتنع[٦١٥] عند استواء الداعي على مذهبه؟!.

قوله: **(أو[٦١٦] تعلّق[٦١٧] الإرادة ليس بموجود بل حال)** قيل عليه: "إنَّ الحال، وإن لم يكن موجودًا بالاستقلال فله وجود تبعًا لغيره، فلا بدّ له من علّة؛ وإلّا يلزم وجود الممكن بلا موجد." وجوابه: إنّا لو سلّمنا أنّ الحال على ما اصطلح عليه المصنّف له[٦١٨] وجود تابع لوجود غيره،[٦١٩] فالممتنع عنده هو وجود الممكن وجودًا مستقلًّا من غير أن يوجده شيء. والمقصود توجيه كلامه على مذهبه، فلا ضَيْرَ.[٦٢٠]

قوله: **(لجواز أن يكون اختيار الاختيار عين الاختيار)** قيل: قد تقدّم منه "أنّ الاختيار صفة متحقّقة لا أمر اعتباريّ،" فلا وجه لهذا المنع /[٨٤ظ] وسنده. ويمكن أن يجاب عنه بأنّه في ذلك المقام بصدد تقرير دليل الأشعري وترويجه بما أمكن،[٦٢١] وهو الآن بصدد الجواب ونقض ذلك الدليل. فكأنّه جعل الاختيار فيما سبق عبارة عن نفس الإرادة المتعلّقة بالفعل، ولا شكّ في تحقّقها وكونها صفة موجودة، وجعله ههنا عبارة عن تعلّقها، وهو أمر اعتباريّ من غير شبهة، فصحّ كلّ من كلامَيه من غير منافاة بينهما.

---

[٦٠٦] و: الطرفَين.
[٦٠٧] ر: لقصد.
[٦٠٨] ر - أيضًا.
[٦٠٩] ر ش - إذ لا ثمّ إنّه قد اتّفق لأحد أنّه قد عنَّ له طريقان متساويان من كلّ الوجوه، صح هامش ش.
[٦١٠] ش: فمال، صح هامش.
[٦١١] ر: يفرض.
[٦١٢] ر ش: بتجربة.
[٦١٣] ر - حينئذ.
[٦١٤] ر: في ترك.
[٦١٥] ر: يمنع؛ ش: يمتنع.
[٦١٦] ر - أو.
[٦١٧] ر: وتعلّق.
[٦١٨] ر - له.
[٦١٩] ر: غير.
[٦٢٠] ر - فلا ضَيْرَ.
[٦٢١] ر ش - بما أمكن، صح هامش ش.

ثمّ إنّه قد اعترض على المصنّف بأنّ ملخّص جوابه اختيار أنّ الفعل يتوقّف على وجود المرجّح، ومنع لزوم كونه اضطراريًّا على ذلك التقرير، إمّا بناء على أنّه لا يجب عنده، وإمّا بناء على أنّ ما يجب عنده من عند الفاعل وحاصل باختياره ولا حاجة في ذلك إلى المقدّمة الثانية القائلة: "بأنّ الممكن لا بدّ له من علّة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمه،"[٦٢٢] وكذا لا حاجة فيه إلى المقدّمة الثالثة القائلة: بأنّه لا بدّ في علّة الحادث من أمور لا موجودة ولا معدومة؛[٦٢٣] إذ يكفي أن يقال: يجب الفعل بإيقاعه المترتّب على اختياره، والاختيار لا يعلّل أو يعلّل باختيار هو نفسه، فلا اضطرار أصلًا.

والجواب: إنّ دليل الأشعريّ على الوجه الذي قرّره المصنّف، لما اشتمل على الترديد بين وجوب الفعل وعدم وجوبه عند وجود المرجّح وعلى أنّ "عدم وجوبه عند وجود المرجّح"،[٦٢٤] يؤدّي إلى الرّجحان بلا مرجّح. وضع المقدّمة الثانية لبيان أنّ أيّ شيء يجب عند وجود جميع ما يتوقّف عليه وجوده، وأنّ أيّ شيء لا يجب،[٦٢٥] وأنّ أيّ شيء[٦٢٦] قدّر: "يجب[٦٢٧] أن يسلّم استحاليّة من الرّجحان بلا مرجّح"، فإنّ تحقيق[٦٢٨] الجواب وتفصيل وجه التّقَصّي على إرادة كلّ من معنيَي[٦٢٩] الفعل مبنيّ[٦٣٠] على هذه الأمور بلا شبهة. وأمّا إثبات الأمور اللّا موجودة واللّا معدومة فإنّه مَلَاك[٦٣١] الأمر في إثبات الفعل الاختياريّ، كما صرّح به المصنّف ولولاه لَمَا أمكن القول بأنّ الاختيار لا يعلّل أو التزام التسلسل في الاختيارات أو القول بأنّ اختيار الاختيار عين الاختيار.

وقيل[٦٣٢] أيضًا: يرد على المصنّف أنّ المراد بالمرجّح ههنا الداعي. والقول بأنّ الفعل يجب عند وجود المرجّح إلزامٌ على الخصم القائل بوجوب الفعل عند حصول الداعي الذي يترتّب عليه الاختيار. وأنت تعلم[٦٣٣] أنّ هذه المقدّمة مثبَّتة[٦٣٤] بالبرهان الذي ذكره المصنّف في تقرير الدليل[٦٣٥] الأشعريّ. نَعم قد

---

[٦٢٢] **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٣٣/١.
[٦٢٣] **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٣٧/١.
[٦٢٤] و - وعلى أنّ عدم وجوبه عند وجود المرجّح.
[٦٢٥] أي، لا يجب عند عدم جميع ما يتوقّف عليه وجوده.
[٦٢٦] ر - شيء.
[٦٢٧] ر - يجب.
[٦٢٨] و ر: تحقّق؛ ش: تحقيق، صح هامش.
[٦٢٩] ر: معنى.
[٦٣٠] ر - مبنيّ.
[٦٣١] و - مَلَاك، صح هامش.
[٦٣٢] ر - وقيل، صح هامش.
[٦٣٣] ش: خبير.
[٦٣٤] و: مبيّنة.
[٦٣٥] ر ش: دليل.

اعترض بأنّ المرجّح داع لاختيار الفعل، فلا يكون وجوبه به منافيًا لاختيار الفاعل، بل محقّقًا.[٦٣٦] وأجيب: بأنّ المقصود به[٦٣٧] سلب[٦٣٨] الاستقلال/[٨٥و] الذي يدّعيه أهل الاعتزال، وهذا حاصل أيضًا؛[٦٣٩] إذ الدّاعي إنّما يحصل بفعل الله،[٦٤٠] لا بفعل[٦٤١] العبد، وإلّا تسلسل؛ بل [٦٤٢] المقدّمة[٦٤٣] الإلزاميّة في هذا الدّليل، هو أنّ الفعل إذا لم يتوقّف على مرجّح، كان اتّفاقيًّا لا اختياريًّا، كما هو المذكور في كتب القوم.

وفي[٦٤٤] تفصيل[٦٤٥] المذاهب أنّ أهل السنّة وقدماء المعتزلة اتّفقوا على أنّه لا حاجة إلى الدّاعي، وأنّ الإرادة يتعلّق بأحد المتساويَين لذاتها، وتمسّكوا في ذلك بقضيّة الهارب والجائع والعطشان. والمتأخّرون من المعتزلة ذهبوا إلى وجوب الدّاعي، ثمّ اختلفوا فيما بينهم، فذهب محمود الملاحي[٦٤٦] إلى أنّ الفعل[٦٤٧] لا يجب عند وجود الدّاعي، زعمًا منه أنّه مناف لاختيار الفاعل، وذهب أبو الحسين البصري إلى وجوبه، متمسّكًا بالدّليل الدّالّ على سبق وجوب الممكن على وجوده.

قوله: **(إذ قد[٦٤٨] لا يقع منه مع تحقّق جميع أسبابه التي من العبد)** قيل: "ثبوت القدرة في هذه الصّورة[٦٤٩] ممنوع؛ إذ يجوز أن يسلب الله تعالى قدرتهم على ذلك الفعل."[٦٥٠] وهذا الاعتراض مأخوذ من مذهب المرتضى[٦٥١] من الشّيعة؛ حيث ذهب إلى أنّ إعجاز القرآن بالصّرفة[٦٥٢] بأن يسلب الله[٦٥٣] قدرة

---

[٦٣٦] ر ش + له.
[٦٣٧] و ر - به.
[٦٣٨] و: سلمت؛ و + به.
[٦٣٩] ر - حاصل أيضًا؛ ش: أيضًا.
[٦٤٠] ر ش + تعالى.
[٦٤١] ر: يفعل.
[٦٤٢] ر - بل.
[٦٤٣] ر: والمقدّمة.
[٦٤٤] ر - وفي.
[٦٤٥] ر: وتفصيل.
[٦٤٦] المقصود هو ركن الدين محمود ابن محمّد الملاحمي الخوارزمي (ت. ٥٣٦هـ/١١٤١م)، لا يُعرف عنه كثيرًا، إمام متكلّم أصوليّ من كبار المعتزلة، من تلامذة أبي الحسين البصري، وقرأ التفسير على الزمخشريّ. له تصانيف كثيرة منها: المعتمد في أصول الدين، تحفة المتكلّمين في الرّد على الفلاسفة. انظر: **المعتمد في أصول الدين** لابن الملاحمي، مقدمة ص ١، ٢.
[٦٤٧] و: العقل.
[٦٤٨] و - قد.
[٦٤٩] ر - الصورة.
[٦٥٠] ر - الفعل.
[٦٥١] هو أبو القاسم على بن الحسين ابن موسى بن محمّد العلويّ الشريف المرتضى (ت. ٤٣٦هـ/١٠٤٤م)، من أئمّة الإماميّة الكبار، متكلّم فقيه شيعيّ ثمّ معتزلي، وأديب متفنّن في الشعر، له آراء ممزوجة بالإعتزال ضدّ الإماميّة. وله تصانيف كثيرة منها: الملخّص في أصول الدين، الذخيرة في علم الكلام، المقنع في الغيبة، تنزيه الأنبياء. انظر: **الوافي بالوفيات** للصفديّ، ٢٣١/٢٠، ٢٣٢.
[٦٥٢] وقال التفتازاني: «وهي أن الله تعالى صرَف هِمَم المُتَحَدِّين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك إمّا بسلب قدرتهم أو بسلب دواعيهم أو بسلب العلوم التي لا بدّ منها في الإتيان بمثل القرآن.». **شرح المقاصد** للتفتازاني، ١٨٤/٢.

فصحاء العرب على الإتيان بمثل القرآن. والمحقّقون لم يلتفتوا إليه، لِما أنّ وجود القدرة ضروريّ، فلو سلب الله تعالى قدرتهم، لَعُلِم واشتهر لتوفّر الدّواعي على نقله. ولهذا قال الشّارح "مع تحقّق جميع أسبابه التي من العبد." وقال المصنّف مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشقّ تنبيهًا على وجود القدرة ودفعًا لذلك الاحتمال.

واعلم أنّ المراد بالقدرة ههنا هي القدرة[٦٥٤] التي يتمكّن بها الحيّ من الفعل والترك. والمحقّقون على أنّها حاصلة قبل الفعل وبعده، وصالحة[٦٥٥] للضّدّين. وأمّا القدرة المفسّرة بالحالة التي عليها الفاعل حال الفعل، فهي التي يجب[٦٥٦] مقارنتها للفعل واختصاصها بأحد الضّدّين.

قوله: **(لجواز أن يكون المؤثّر قدرته، واختياره)** أجيب بأنّ الأمر لو كان كذلك لكان له شعور بتحديد الأعصاب[٦٥٧] والعضلات، وكيفيّة صدور الحروف عن مخارجها. وأنت تعرف أنّ هذا دليل مستقلّ على أنّ قدرة العبد غير مؤثّرة في فعله، فهو[٦٥٨] بتقدير تمامه لا يدلّ إلّا على ثبوت المدلول،[٦٥٩] ولا تعلّق له بصحّة الدّليل الآخر.

قوله: **(قد[٦٦٠] لا يكون الإرادة إلّا مجرّد شوق)** قيل: فيه منع؛ إذ ليس التخصيص والترجيح بالفعل من لوازم /[٨٥ظ] الإرادة، فيجوز أن يتخلّف عنه بمصادفة إرادة أقوى، ويدفعه قوله: "لكنّا نفرّق بينهما إلخ".[٦٦١]

قوله: **(وهذا الكلام غير صالح للإلزام)** قيل عليه: ليس المراد الإلزام، فإنّ الدليل الذي هو من مقدّماته مأخوذ على أنّه برهان، ولهذا قال بعده برهان آخر. وفيه أنّ المراد إنّه غير صالح للإثبات على الخصم؛ لأنّه يلتزم أنّ الإرادة هو الشّوق على ما مال[٦٦٢] إليه صاحب المطارحات؛ حيث قال: قالوا: والشّوق قد يكون ضعيفًا ثمّ يقوى حتّى يصير إجماعًا. فأثبت بعضهم قوّة إجماعيّة زائدة على القوّة الشّوقيّة، وعلّل بأنّه قد يكون شوق ولا[٦٦٣] إجماع،[٦٦٤] وربّما ينازعه منازِع في أنّ الإجماعيّة قوّة أخرى غير

---

[٦٥٣] ر ش + تعالى.
[٦٥٤] ش: القوّة.
[٦٥٥] ر: وحاصلة؛ ش: صالحة، صح هامش.
[٦٥٦] ر: تحت.
[٦٥٧] و: بتمديد الأعصاب؛ و - الأعصاب، صح هامش؛ ش: بتمديد العصبات، صح هامش.
[٦٥٨] و - فهو.
[٦٥٩] ر ش: مدلوله.
[٦٦٠] ر - قد.
[٦٦١] ر ش: آه.
[٦٦٢] و - مال، صح هامش.
[٦٦٣] و - ولا.

الشّوقيّة؛ بل يقول:[٦٦٥] الإجماع هو كمال الشّوق، إلى هنا كلامه. وقد يقال: ربّما يوجد[٦٦٦] الإجماع بدون الشّوق، كما في تناول الأدوية المُرّة وربّما يوجد الشّوق بدون الإجماع، كشوق الزاهد إلى اللّذّات، وليس شيء.

أمّا الأوّل فلأنّ الشّوق قد يكون إلى اللّذيذ، وقد يكون إلى النافع، وقد يكون إلى غيرهما. قال الشّيخ في **الشّفاء**: وقد يوجد[٦٦٧] في الحيوانات انبعاثات[٦٦٨] لا إلى شهواتها؛ بل مثل نزاع التي وَلدت إلى ولدها، والذي أَلِفَ إلى إلْفِه. ولا شكّ أنّ الإجماع إلى تناول الأدوية المُرَّة إنّما ينبعث[٦٦٩] شوقًا إلى منفعتها. ومن ههنا جُعِل الشوق في الحيوان من مبادئ الأفعال الاختياريّة مطلقًا.

وأمّا الثاني فلأنّ من ادّعى أنّ الإجماع هو الشّوق، فقد جعله عبارة عن كماله. فله أن يمنع استكمال شوق الزّاهد إلى اللّذّات. نَعم، لو صحّ ما ذُكر في **الشّفاء** من أنّ الشّوق إلى الشّيء قد يشتدّ ولا يُجمِع على الحركة إليه بطل مذهبه.

قوله:[٦٧٠] **(حاصله: أنّا نعلم بالوجدان أنّ للعبد صنعًا ما أي فعلًا اختياريًّا)** قيل عليه: "أنّ المعلوم[٦٧١] بالوجدان وجود الاختيار، لا أنّ له مدخلًا في الفعل." واعلم أنّ النزاع بين الشّيخ الأشعريّ[٦٧٢] وبين[٦٧٣] سائر[٦٧٤] العلماء مشهور، وكثير من العلماء المحقّقين على أنّ إسناد[٦٧٥] صنع ما[٦٧٦] إلينا[٦٧٧] ضروريّ يشهد عليه الوجدان. وقد تقرّر فيما بينهم أنّ الوجدانيّات لا يقوم حجّة على الغير، ولا يمكن إسكات جاحدها. فلا وجه لإعادة الاعتراض عليها[٦٧٨] في[٦٧٩] الموادّ الجزئيّة.

---

[٦٦٤] و: والإجماع.
[٦٦٥] ر ش: نقول.
[٦٦٦] و: يوجب.
[٦٦٧] ر: نجد؛ ش - يوجد، صح هامش.
[٦٦٨] ر ش: انبعاث.
[٦٦٩] ش م: تنبعث.
[٦٧٠] ش - قوله.
[٦٧١] ر: العلوم.
[٦٧٢] ر - الأشعريّ.
[٦٧٣] و - وبين.
[٦٧٤] و: وسائر.
[٦٧٥] ر: استناد.
[٦٧٦] ر: العبد.
[٦٧٧] ش- إسناد صنع ما إلينا، صح هامش.
[٦٧٨] ر - عليها.
[٦٧٩] و - في، صح هامش.

قوله: **(فتعيّن أنّ صنع العبد في أمر لا موجود، ولا معدوم)** قيل عليه إن كان ذلك عبارة عن القصد وتعلّق الإرادة، فإن كان اختياريًّا لزم التسلسل، وإن كان اضطراريًّا بطل ما ثبت /[٨٦و] بالوجدان. وهذا بعينه ما يقال من أنّ إرادتنا غير مقدورة لنا؛ وإلّا لزم التسلسل. وإن كان عبارة عن الإيقاع والأحداث فقد صرّح بأنّه غير مستند إلينا، ولا شيء غيرهما يصلح أن يجعل من[٦٨٠] الأمور اللّاموجودة واللّامعدومة.

والجواب: إنّه عبارة عن القصد، وهو اختياريّ بمعنى أنّ للعبد أن يقصد وأن لا يقصد، لا بمعنى أنّه مترتّب على القصد والاختيار، فلا يلزم التسلسل ولا الاضطرار. وذكر في **شرح الصّحائف:** «أنّ أصل القدرة والإرادة والشّعور بخلق الله تعالى عزّ وجلّ،[٦٨١] لكنّها غير مختصّة بطرف[٦٨٢] واحد من الفعل والترك، حتى يلزم عدم تمكّن[٦٨٣] العبد؛ بل صالحة لكلّ من الضّدّين، والعبد يصرفها إلى أحدهما. فلهذا صحّ[٦٨٤] استناد الفعل إليه.»[٦٨٥] وفصّل الكلام في هذا المعنى وبلغ الغاية القُصوى في التحقيق والتدقيق. وقال: "هذا هو طريق الحقّ في هذا البحث موافقًا للعقل[٦٨٦] ومطابقًا للنّقل[٦٨٧] من كتاب الله[٦٨٨] وكلام رسوله ولِما نُقِل من الرّاسخين في العلم أنّه: «لا جبر ولا تفويض لكن أمر بين أمرين.»"[٦٨٩] وقيل: هذا القول مرويّ عن جعفر[٦٩٠] الصّادق[٦٩١] رحمه[٦٩٢] الله عنه وأولاده الكرام العظام. وقيل: سمع هذا القول عن[٦٩٣] الإمام أبي حنيفة[٦٩٤] رحمه الله. واعترض عليه بعض العصريّين بأنّه "لا يَشفِي العليلَ ولا يَروي الغليلَ"؛

---

[٦٨٠] ش - من.
[٦٨١] ش - عزّ وجلّ.
[٦٨٢] ر: بطريق.
[٦٨٣] و: التمكّن.
[٦٨٤] ر - صحّ.
[٦٨٥] **المعارف في شرح الصحائف** للسمرقندي، ١١٠ظ، ١١١و.
[٦٨٦] و: العقل.
[٦٨٧] و: النّقل.
[٦٨٨] ر ش + تعالى.
[٦٨٩] و ش: الأمرَين. | **الكافي** للكُلَيْنِي، ١٦٠/١.
[٦٩٠] ر ش: الجعفر.
[٦٩١] هو أبو عبد الله جعفر بن محمّد الباقر بن على زين العابدين (ت. ١٤٨هـ/٧٦٥م)، أحد من أئمّة الاثنى عشر، المشهور ب "جعفر الصادف"، مَولده سنة ثمانين للهجرة، عالم زاهد فقيه ومؤسّس الفقه الجعفريّ، صدوق في مقاله ولذلك لُقّب بالصادق، يعتمد نسبه من طرف الأمّ على أبي بكر الصّدّيق ومن طرف الأب على عليّ ابن أبي طالب. توفّي بالمدينة. له تصانيف منها: كتاب الجفر، كتاب اختلاج الأعضاء. انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلّكان، ٣٢٧/١، ٣٢٨؛ **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٨٢٨/٣.
[٦٩٢] ش: رضي.
[٦٩٣] ر: من.
[٦٩٤] هو أبو حنيفة نعمان بن ثابت بن زُوطَة بن ماه الكوفي (ت. ١٥٠هـ/٧٦٧م)، وُلد سنة ثمانين للهجرة وأصله من بلاد الفارس على ما اتّفق عليه الجمهور، إمام فقيه متكلّم، يُلقّب بالإمام الأعظم، ورئيس المذهب الحنفيّ. يُعدّ من صغار التّابِعين. رُوِي أنّه مات شهيدًا في السجن. له تصانيف منها: الفقه الأكبر، العالم والمتعلّم. انظر: **الجواهر المضيّة** للقرشي، ٤٥١/٢-٤٥٣، ٤٦١، ٥٠٣.

لأنّ ما سوى الحركات والسكنات وصرف القدرة من الأسباب الغير المقدورة؛ إذا كان اضطراريًّا حاصلًا بفعل[٦٩٥] الغير وموجبًا لفعل العبد كان الفعل اضطراريًّا سواء.

قيل: أنّ سبب السبب لا يُخرج السّبب عن السّببيّة أولا، وفَرِضُ بعضِ تلك الأسبابِ قدرةً وإرادةً وشعورًا فرضٌ مجرّدٌ لا طائل تحته.[٦٩٦] وهذا الاعتراض وآه لم يصدر إلّا من سهو متناه؛ إذ ليس في كلام ذلك الفاضل أنّ الأسباب الغير المقدورة موجبة للفعل؛ بل هو مصرّح بأنّ للعبد أن يصرف قدرته وإرادته إلى كلّ من الفعل والترك. ثمّ إنّ المعترض، لِما يتنجّس[٦٩٧] في خاطره هذا الوهمُ الرّكيك، صَوّبَ رأي الشّيخ الأشعريّ وضلّل القائلين بهذه المقالة؛ بعدما سمع أنّه[٦٩٨] منقول عن كبار[٦٩٩] علماء الإسلام، ومرويّ عن عظماء الملّة من العشيرة الظّاهرة وغيرهم، ونسبهم إلى البعد[٧٠٠] عن رحمة الله[٧٠١] والخسران في الدار /[٨٦ظ] الآخرة، وحكم بأنّ إيراد هذا البحث والتنقير[٧٠٢] عن أصوله ومأخذه، بعدما سمع أنّه مبنيّ لِما هو «من[٧٠٣] أمَّهات مسائل الأصول ومهمّات مباحث المعقول والمنقول»[٧٠٤] بمجرّد الاعتراف بالعجز، وأورد فيه ما أورد بعض الأفاضل في حقّ من خَلَطَ بالكلام طرفًا من ظلمات الفلاسفة وتخبيطات[٧٠٥] الأوهام. نعوذ بالله من شرور أنفسنا وعثرات[٧٠٦] ألسنتنا.

وهذا آخر ما أوردنا إيراده[٧٠٧] من حلّ[٧٠٨] شكوكهم وإبطال أوهامهم وتتبّع عثراتهم وكشف عوراتهم والاشتغال بأمر كأنّه مخطور، ولكن المأمور معذور. والله وليّ[٧٠٩] التّوفيق، وبيده أَزِمَّة التحقيق.

---

[٦٩٥] ر: يفعل؛ ش: لفعل.
[٦٩٦] لا طائل تحته: بمعنى لا تُرتجى منه أيّة فائدة، لا يَنفع ولا يُفيد.
[٦٩٧] ر: حمس.
[٦٩٨] و + من.
[٦٩٩] ر: كتاب.
[٧٠٠] و: العبد.
[٧٠١] ر ش + تعالى.
[٧٠٢] و - والتنقير، صح هامش؛ ر: والتعبير.
[٧٠٣] ش - من.
[٧٠٤] ش: المنقول والمعقول. | **شرح التلويح على التوضيح** للتفتازاني، ٣٢٤/١.
[٧٠٥] ر: وتخييلات؛ ش: وتخطيطات.
[٧٠٦] ش - وعثرات، صح هامش.
[٧٠٧] و - إيراده، صح هامش.
[٧٠٨] ش - حلّ.
[٧٠٩] و: ولي الله.

المصادر والمراجع

ـ أبكار الأفكار في أصول الدين؛

علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي (ت. ٦٣١هـ/١٢٣٣م).

تحقيق: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

ـ الأعلام؛

أبو غيث محمد خير الدين بن محمود الزركلي (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م).

دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢م.

ـ أنساب؛

عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (ت. ٥٦٢هـ/١١٦٧م).

تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م.

ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة؛

عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م).

تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، بيروت ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

ـ تاج التراجم؛

أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطْلُوبغا السودوني الجمالي الحنفي (ت. ٨٧٩هـ/١٤٧٤م).

تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

ـ تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام؛

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٧م).

تحقيق: بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

- تاريخ بغداد وذيوله،

أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧٢م).

تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

- تبصرة الأدلّة؛

أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمِد النسفيّ (ت. ٥٠٨هـ/١١١٥م).

تحقيق: حسين آتاي، رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، أنقرة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

- تجريد العقائد؛

أبو جعفر نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).

تحقيق: عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

- التحبير في المعجم الكبير؛

عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (ت. ٥٦٢هـ/١١٦٧م).

تحقيق: منيرة ناجي سالم، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

- تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد؛

شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الإصفهاني (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٩م).

تحقيق: خالد بن حمّاد العدواني، دار الضياء، الكويت ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

- الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛

عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (ت. ٧٧٥هـ/١٣٧٣م).

مير محمد كتب خانه، كراتشي.

د.ت.

ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة؛

أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٨م).

تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

ـ ديموقريطس : فيلسوف الذرّة وأثره في الفكر الفلسفيّ حتى عصورنا الحديثة؛

علي سامي النشّار (١٩١٧-١٩٨٠).

الهيئة المصرية العامّة للكتاب، الإسكندريّة.

د.ت.

ـ سلم الوصول إلى طبقات الفحول؛

مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بـ «كاتب جلبي» وبـ «حاجي خليفة» (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).

تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة إرسيكا، إستانبول١٤٣١ هـ/٢٠١٠م.

ـ سير أعلام النبلاء؛

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٧م).

تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

ـ شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م).

تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

ـ 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 الغفّار الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م).

المطبعة الكبرى الأميرية (مطبعة بولاق)، مصر١٣١٦هـ/١٨٩٨م.

ـ شرح المقاصد في علم الكلام؛

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م).

دار المعارف النعمانية، باكستان ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

ـ الطبقات السنية في تراجم الحنفية؛

تقي الدين بن عبد القادر التميمي الدّاريّ الغزّيّ المصريّ الحنفيّ (ت. ١٠١٠هـ/١١٦٠م).

تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، دارالرفاعي، رياض ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء؛

أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة (ت.٦٦٨هـ/١٢٧٠م).

تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.

د.ت.

ـ الكافي؛

أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكُلَيْنِي الرازي (ت. ٣٢٩هـ/٩٤١م).

تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الاسلامية، تهران ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

ـ الكامل في التاريخ؛

أبو الحسن عز الدين علي بن محمد بن محمد الشيباني الجزري، المعروف بابن الأثير (ت. ٦٣٠هـ/١٢٣٣م).

تحقيق: عمر عبد السلام تدمري ، دار الكتب العربي، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

ـ لسان العرب؛

محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت. ٧١١هـ/١٣١٢م).

دار صادر، بيروت.

د.ت.

ـ مجمع الأمثال؛

أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (ت. ٥١٨هـ/١١٢٤م).

تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

ـ محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين؛

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).

تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، القاهرة.

د.ت.

ـ المحصول؛

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).

تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

ـ المعارف في شرح الصحائف [مخطوط]؛

شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي (ت. ٧٠٢هـ/١٣٠٣م).

مكتبة كوبرريلي، فاضل أحمد باشا، رقم ٨٢٧.

ـ المعتمد في أصول الدين؛

ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي (ت. ٥٣٦هـ/١١٤١م).

تحقيق: مارتن مكدرمت وويلفرد ماديلونغ، الهدى، لندن ١٩٩١م.

- ميزان الأصول في نتائج العقول؛

محمد بن أحمد بن أبي أحمد الإمام علاء الدين أبومنصور السمرقندي (ت. ٥٣٩هـ/١١٤٤م).

تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، قطر ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

- نقد المحصّل (المسمّى تلخيص المحصّل)؛

أبو جعفر نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).

دار الأضواء، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- الوافي بالوفيات؛

صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت. ٧٦٤هـ/١٣٦٣م).

تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛

أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت. ٦٨١هـ/١٢٨٢م).

تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت١٣٩١ هـ/١٩٧١م.

SONUÇ

Mahiyeti itibarı ile bir "ahlak ontolojisi" ya da "ahlak metafiziği" olarak nitelenebilmesi mümkün olan *Mukaddimât-ı Erba'*, Eş'arîlerin cebr-i mutavassıt anlayışının özgün bir ifadesi olan Râzî deliline karşı Sadruşşerîa'nın geliştirmiş olduğu sistematik öncüllerdir. Bu öncüller özetle *hâlet* anlamıyla fiilin hariçte var olduğunu ve buna bağlı olarak hüsün ve kubhun fiillerde mevcut olduğunu, işlediği fiillerde kulun da bir rolünün bulunduğunu anlatmaktadır. Bu noktada *hâl* teorisi, Sadruşşerîa'nın, tabiri caizse söz konusu Eş'arî delilindeki cebir sarmalından kurtuluş anahtarı olmuştur. Kestelî de bununla alakalı olarak üçüncü mukaddimeyi öncüller arasında en önemlisi olarak değerlendirmiştir. Mevzubahis mukaddimede fiilin, eylemi meydana getirme anlamında asıl manasını teşkil eden *îkā'*, hakkında var ya da yok hükmü verilemeyen bir *hâl* olarak kabul edilmiş, böylelikle zorunlu olarak yaratmaya konu olmaktan çıkarak insan iradesinin müessir olabileceği bir alan haline dönüştürülmüştür. Sadruşşerîa bu iddiasını temellendirirken, *hâl*lerin küllî mefhumlara ilişkin ontolojik cihetini esas almıştır. Diğer taraftan zat-sıfat ilişkisine dair bir yönü olması sebebiyle Hanefî/Mâtürîdî çizgideki bir kelamcının *hâl* teorisini kabul etmesi ilgi çekici bir husustur.

Kestelî'nin *Mukaddimât-ı Erba' Hâşiyesi*, literatürün ilk müstakil risalelerinden olma özelliğini taşıması ve 15. yy. Osmanlı Devleti'nin ilim ve fikir dünyasının zenginliğini yansıtması açısından önem arz etmektedir. Söz konusu *Haşiye'*nin, *Telvîh* üzerine yazılması, risalenin yapısını ve üslûbunu etkileyen bir husus olmuştur. Nitekim *Tavzîh* üzerine yazılan *Mukaddimât-ı Erba'* haşiyeleri incelendiğinde, risalelerin çoğunlukla ilgili metni açıklayıcı bir nitelik taşıdığı ve bir nevi şerh mahiyetinde olduğu neticesi tebarüz etmektedir. Fakat Kestelî'nin *Haşiye'*sine bakıldığında risalenin, mukaddimelerdeki kapalı kalan yerlerin izahından çok tartışmaya mahal olan belirli noktaları hedef aldığı, ileri boyutta felsefî ve kelâmî tartışmalar üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. *Hâşiye*'nin böyle bir formata sahip olması, emrin bir gereği olarak dönemin önde gelen diğer *Mukaddimât-ı Erba'* haşiye müelliflerinin değerlendirmelerini de yer yer tahlil etmek durumunda olmasından kaynaklanmaktadır.

Kestelî Teftâzânî'yi *Telvîh*'teki ibareleri üzerinden eleştirirken ilk önce haşiyeye konu olan kısım hakkında çeşitli nakillerde bulunmuş, delilleri karşılaştırmış, uygun gördüklerini tasdîk ve tercih etmiş, hatalı bulduklarını eleştirerek en son kendi görüşünü ifade etmiş, bazen de sadece alıntı yapmakla yetinmiştir. Bununla birlikte nadiren de olsa Sadruşşerîa'yı da bazı noktalarda tenkit etmiştir. Kestelî'nin bu tavrı, kendisinin radikal bir mezhepçilik anlayışı sergilemediğini göstermesi açısından önemlidir.

Kestelî, *Hâşiye*'sinde genel itibarı ile Sadruşşerîa'nın mukaddimelerinden hâsıl olan neticelere bağlı kalmış, değerlendirmeleri daha çok meselelerin takrir ve tahlil yöntemine dair olmuştur. Bu minvalde kendisinin, hüsün ve kubhun ikinci ve üçüncü tanımındaki ayrımların sadece yorum farkından, bir diğer ifade ile aynı mananın farklı yaklaşımlarla ifade edilmesinden kaynaklandığına dair görüşü, nazar-ı dikkati celb etmektedir. Kendisi söz konusu ayrımları, tanımlardaki ortak cihetlerden hareketle "*mülâyemet* (uygunluk) ve *münâferet* (aykırılık)" çatısı altında birleştirmiş ve buradan yola çıkarak farklı yaklaşımların aslında aynı anlamı ifade ettiğini belirtmiştir.

Bunun yanında kendisinin, varlık ve yokluğun mahiyetin arazları oluşundan hareketle, *îkā'*ın sadece itibari bir hal olarak kabul edilmesi yerine, bazı *îkā'*ların harici varlıklar, bazısının da itibarî haller olduğunun ifade edilmesi gerektiğine dair açıklamasını, literatüre özgün ve farklı bakış açısı sunan bir katkı olarak değerlendirmek mümkündür.

Bu çalışma ile hâlâ bâkir sayılabilecek *Mukaddimât-ı Erba'* literatürünün gün yüzüne çıkarılmasına dair mütevazı bir katkı hedeflenmiştir. Bu literatür üzerine yapılacak her çalışma, eserler arasındaki bağlantıları daha da belirgin hale getirecek ve konuya daha entegre bir yaklaşım imkânı sunacaktır.

KAYNAKÇA

Abay, Muhammed. "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası Tefsirler, Hâşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercümeler". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 6 (1999): 249-303.

Akal, Fatih. *Kestelî Muslihuddin Mustafa b. Muhammed'in İtikâdî Görüşleri.* Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010.

Akkirmânî, Mehmed. "Hâşiyetü's-Seyyid Muhammed el-Kefevî". *Hâşiyetâni alâ Şerhi'l-Mukaddimâti'l-Erba' li Sadri'ş-Şerîa fî ef'âli'l-'ibâd li'l-Allâmeti'l-Kâzâbâdî ve Allâmeti'l-Kefevî*. Thk. Saîd Fûde. Dubai: Kalam Research & Media, 1437/2016.

Aydın, Ömer. *Başlangıçtan Günümüze Türk Kelamcıları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

Babinger, Franz. "Kastallānī". *Encyclopaedia of Islam*. Ed. M. Th.Houtsma v.dğr.. 4: 806. Leiden: E.J. Brill, 1993.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.

Basrî, Ebu'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. Thk. Halil el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*. Thk. Yusuf Abdurrezzak eş-Şâfiî. Karaçi: Zemzem Publisher, 1425/2004.

Buhârî, Abdülazîz. "Keşfü'l-Esrâr". *Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûl'il-Pezdevî*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1917.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Ta'rifât*, Thk. Komisyon. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. Thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ el-Mansûra, 1418.

Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/17 (1998-1999): 55-90.

Efe, Muhammet Emin. *İsmâil Konevî Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2018.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ*, Thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Gazzî, Necmeddîn Muhammed. *el-Kevâkibü's-sâira bi-a'yân'il-mieti'l-âşira*. Thk. Halil el-Mansûr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Haklı, Şaban. "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002): 195-211.

Hoca Sadeddin Efendi. *Tâcü't-tevârîh*. Nşr. İsmet Parmaksızoğlu. 5 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn. "el-Müsâyere". *Kitâbü'l-Müsâmere fî Şerhi'l-Müsâyere*. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1347.

İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zeheb*. Thk. Mahmut El-Arnavut. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1406/1986.

Îcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*. Thk. Abdurrahman Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1417/1997.

Îcî, Adudüddîn. *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi (Metin Çeviri)*. Nşr. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Karabulut, Ali Rıza-Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemü't-târîhi't-türâsil-İslâmî fî mektebâti'l-âlem.* 6 Cilt. Kayseri: Mektebe Yayınları, t.y.

Kâtibî, Necmüddîn Ali b. Ömer. *Eş-şemsiyye fi'l-kavâ'idi'l-mantıkıyye*, Thk. Mehdi Fazlullah. Beyrut: el-Merkezü's-sekâfî el-Arabî, 1998.

Kâtip Çelebi. *Fezleketü akvâli`l-ahyâr fî `ilmi`t-târih ve`l-ahbâr (Fezleketü`t-tevârih).* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2009.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn.* Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Kâtib Çelebi. *Süllemü'l-vusûl ilâ Tabakāti'l-fuhûl*. Thk. Mahmud El-Arnavut. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.

Kâzâbâdî, Ebü'n-Nâfi' Ahmed. "Hâşiyetü'l-vusûl ve ğâşiyetü'n-nusûl". *Hâşiyetâni alâ Şerhi'l-Mukaddimâti'l-Erba' li Sadri'ş-Şerîa fî ef'âli'l-'ibâd li'l-Allâmeti'l-Kâzâbâdî ve Allâmeti'l-Kefevî*. Thk. Saîd Fûde. Dubai: Kalam Research & Media, 1437/2016.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn.* 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Kestelî, Muslihuddîn Mustafa. *Es'ile evredeha alâ ibâreti's-Seyyid Şerîf 'ale'l-Mevâkıf*. Mehmed Asım, 721: 64^{b}-67^{b}. Köprülü Kütüphanesi.

Kestelî, Muslihuddîn Mustafa. *Hâşiye 'ale'l-Mukaddimâti'l-erba'*. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, 2122: 64^{a}-86^{b}.

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

Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (Bahar 2016): 101-132.

Leknevî. *el-Fevâdü'l-Behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Thk. Muhammed Bedreddîn en-Na'sânî. Mısır: Matbaatu's-Saâde.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 2003.

Mecdî. Mehmed Efendi. *Hadâiku'ş-Şekāik*. Nşr. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. Nşr. Nuri Akbayar. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Özen, Şükrü. "Tenkīhu'l-Usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 40: 454-458. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Özervarlı, M. Sait. "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?". *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler, Problemler, Teklifler (İstanbul, 24-25 Şubat 2001).* Ed. Ali Akyıldız v. dğr. 197-213. İstanbul: İSAM, 2007.

Pezdevî, Fahrulislâm Ebu'l-Usr. "Usûlü'l-Pezdevî". *Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûl'il-Pezdevî.* 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.

Pezdevî, Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Lens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1424/2003.

Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl*. Thk. Taha Câbir el-Alvânî. 3. Baskı. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.

Sâbûnî, Nureddîn. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, Thk. Bekir Topaloğlu. 14. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Sadruşşerîa. *Şerhü'l-Vikāye*. nşr. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc. 5 Cilt. Amman: Müessesetü Varrâk, 2006.

Sadruşşerîa. "Tavzîh". *Şerhu't-Telvîh alâ't-Tavzîh li Metni't-Tenkīh fî usûli'l-fıkh*. Thk. Zekeriyyâ Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.

Şevkânî, Muhammed bin Ali. *el-Bedru't-tâli' bi mehâsin min ba'dil-karni's-sâbi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1980

Taşkın, Bilal. *Kelâmcılar ile Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011.

Taşköprîzâde. Ahmed Efendi. *eş-Şekāiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1975.

Teftâzânî. "Telvîh". *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh li Metni't-Tenkīh fî usûli'l-fıkh* . Thk. Zekeriyyâ Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.

Tehânevî, "Hasen". *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*. Thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Yavuz, Salih Sabri. "Kestelî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 25: 314. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yılmaz, Okan Kadir. *İsam Tahkîkli Neşir Kılavuzu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Yurdagür, Metin. *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyası'na Ünlü Türk Kelâmcıları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.