



Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri

Kelâm Anabilim Dalı

**Yüksek Lisans Tezi**

**MOLLÂ HALÎL'İN BİLGİ ve VARLIK ANLAYIŞI  
(TESİSU'L KAVÂİD ÇERÇEVESİNDE)**

FARUK KAZAN

Diyarbakır 2013

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri

Kelâm Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**MOLLÂ HALÎL'İN BİLGİ ve VARLIK ANLAYIŞI  
(TESİSU'L KAVÂİD ÇERÇEVESİNDE)**

Faruk KAZAN

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ

Diyarbakır 2013

# TAAHHÜTNAME

## SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Mollâ Halîl’in Bilgi ve Varlık Anlayışı(Tesisu’l kavâid Çerçevesinde)” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

05/ 07/ 2013

Faruk KAZAN

## YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI

Mollâ Halîl'in Bilgi ve Varlık anlayışı(Tesis'ul kavâid çerçevesinde) adlı Yüksek Lisans tezi, Dicle Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi'ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan  
Faruk KAZAN

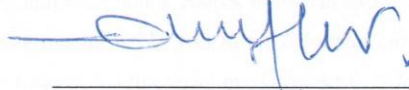
Danışman  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ



## KABUL VE ONAY

**Faruk KAZAN** tarafından hazırlanan Mollâ Halil'in Bilgi ve Varlık anlayışı(Tesis'ul kavâid çerçevesinde) adındaki çalışma, 05.07.2103 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalında **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK (Başkan)



Yrd. Doç. Dr. Necmi DERİN



Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ



Enstitü Müdürü

.../.../20

## ÖNSÖZ

Mollâ Halîl, 18.yy'ın ikinci yarısı ile 19 yy.'ın ilk yarısı arasında yaşamış Osmanlı âlimlerinden biridir. Kendini hem alet ilimlerinde hem de dinî ilimlerde geliştirmiştir. Onun geriye bıraktığı otuza yakın eseri bunun açık bir delilidir.

Eserlerin gün geçtikçe araştırmacılar tarafından ilim dünyasına kazandırılmaktadır. Bu cümleden olarak biz de onun Kelâm ile ilgili en kapsamlı eseri olan “*Te’sisu Kavâidi’l-akâid alâ mâ Senehe min Ehli’z-Zâhir ve’l-Bâtın mine’l-Fevâid*” gün yüzüne çıkartıp bu eserin anlaşılmasına katkıda bulunmayı hedefledik. Bu amacımızı gerçekleştirmek için eseri tahkîk ederek ilgililerin istifadesine sunmaya çalıştık. Bu çerçevede kendimize müellifin “*Te’sisu Kavâidi’l-akâid alâ mâ Senehe min Ehli’z-Zâhir ve’l-Bâtın mine’l-Fevâid*” adlı eserini merkeze alarak “*Mollâ Halîl’in Bilgi ve Varlık Anlayışı*” adlı başlığı çalışma alanı olarak belirledik.

Bu kitap Teftazânî’nin Neseffî’nin *Akâid* adlı eserin üzerine yazdığı “*Şerhü’l Akâid*”i gibi genel anlamda bilgi ve varlık konularıyla başlamaktadır. Kanaatimizce Mollâ Halîl’in kitabına Kelâm ile felsefenin ortak konuları olan bilgi ve varlık konularıyla başlaması hak ettiği ilgiyi görmemesine neden olmuştur. Biz de söz konusu eserin layık olduğu alakaya kavuşması ve ondan istifade edilmesi gâyesiyle kitabın tahkîkenden önce bu iki konuyu ele almayı uygun gördük.

Mollâ Halîl’in bu kitabı, kendinden önceki birçok kitaptan daha kapsayıcı daha eklektik bir yapıya sahiptir. Nitekim Mollâ Halîl Eşa’rî mektebe bağlı olmasına rağmen kitapta Müslüman filozofların görüşlerine, çok karşı çıktığı Mu’tezilî anlayışa ve fırkayı naciyeden biri kabul ettiği Matüridiyye ekolünün görüşlerine ve de birçok yerde Vahdet-i vücud’u savunanların düşüncesine yer vermektedir. Bu nedenle eser Kelâmî- Tasavvufî özelliğiyle klasik Kelâm kitaplarından ayrılmaktadır. Eser, sahip olduğu geniş ve zengin içeriğiyle Mollâ Halîl’in engin zihin dünyasını da yansıtır.

Tezimizi giriş ve iki bölümden oluşturduk. Girişte Mollâ Halîl’in hayatını, eğitimi, hocalarını, öğrencilerini ve eserlerini işledik.

Birinci bölümde bilgi konusunu; bilginin, tanımını, bilginin varlığını, bilginin, çeşitlerini, bilginin kaynağını, imkânını, sınırını ve bilgiyle alakalı delili, İstidlâli, İstidlâl çeşitlerini ve tanım ile türlerini ele aldık.

İkinci bölümde ise varlığı; varlığın tanımını, varlığın türlerinden vacibu'l vücudu(zorunlu varlığı), vacibu'l vücudun delillerini, zât ve sıfatlarla alakasını, varlığın ikinci kısmı olan mümkün varlığı, mümkün varlığın çeşitlerini, mümkün varlığın hüdûs/kıdem meselesini, madûm (yok) ve hâl/vasıtayı ele aldık. Nihayetinde çalışmamızı Mollâ Halîl'in "*Te'sisu Kavâidi'l-akâid ala ma Senehe min Ehli'z-Zahir ve'l-Batın mine'l-Fevâid*" adlı eserin tahkîkini yaparak bitirdik.<sup>1</sup>

Gün yüzüne çıkartıp anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğümüz bu eserin çok mükemmel bir tahkîk olduğu iddiasında değiliz. Bir yere kadar getirdiğimiz bu çalışmamızın arkadan gelenler tarafından çevirisinin de yapılarak daha mükemmel bir noktaya taşınma işine katkı sağlayacağını ummaktayız.

Tezimizin hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doc. Dr. Ahmet AKGÜÇ hocama şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca hazırladığım teze tashihleriyle katkı sağlayan Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK hocama, Yrd. Doc. Dr. Nemci DERİN hocama ve bilgilerini bizimle paylaşan Mustafa ÖNCÜ arkadaşşıma ve teknik anlamda yardımcı olan Ali İNAN'a teşekkürlerimi arz ediyorum.

Faruk KAZAN

DİYARBAKIR-2013

---

<sup>1</sup> Tezimizin bitiminden kısa bir süre önce sözkonusu Kitâbın Yrd. Doç. Dr. Vecihi Sönmez tarafından tahkiki yapıp Nûbihar Yayınları tarafından 2013 İstanbul'da basıldığını gördük. Gördükten sonra tarafımızca tahkiki yapılan eserin ek olarak sunulup sunulmama konusunda tereddütler yaşadık. Eseri inceledikten sonra bizim tahkik ve tahririmizde bazı eksiklerin bulunduğu gibi bu eserde de bazı eksikleri gördük. Buna rağmen ikisinden de istifade Edillebilir düşüncesindeyiz.

## ÖZET

Mollâ Halîl, Kelamî anlayışını en detaylı bir biçimde aktardığı eser, *Te'sisu Kavâidi'l-akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtın mine'l-Fevâid* adlı eserdir. Mollâ Halîl, Kelamî düşüncesinin çoğunda Eşâ'rî Kelâma bağlı kaldığı bir gerçektir. Ama hem teorikte hem pratikte tasavvufî anlayıştan etkilenmiştir. Bu etkilenme bilgi ve varlık anlayışına da yansımıştır.

Etkilenmenin sonucu olarak Mollâ Halîl, bilgi anlayışında, bilgi araçlarından Kelamî düşüncenin benimsediği üç araç olan akıl, duyu ve haberin yanına mükâşafeden bahsetmektedir. Aynı şekilde varlık konusunda mutlak yokluktan yaratılmayı esas almasına rağmen çok fazla etkilendiği “vahdet-i vücud” anlayışından bolca alıntılar yapmaktadır. Bunun neticesi olarak “sudur” fikrine düşmemek için de varlığın birliği değil görüntünün birliği olduğunu söyleyerek vahdetü's şühûd anlayışına yer vermektedir.

Molla Halil, eserlerinin çoğunda olduğu gibi Kelâmıla ilgili eseri olan *Te'sisu Kavâidi'l-akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtın mine'l-Fevâid*'de de sentezlenmiş bir düşüncenin işlenmiş olduğu görülmektedir. Molla Halil'in, sözkonusu eserinde tassavufî görüşlere yer veriyor olması, Kelâmî-İrfanî bir yöntem olarak benimsediğinin bir kanıtı olmakla beraber eseri önceki birçok Kelâm eserlerinden de farklı kılmaktadır.

### **Anahtar Sözcükler:**

Bilgi, Varlık, Mollâ Halîl, Kelâm, Tesisu'l kavâid.



## ABSTRACT

The book named *Te'sisu Kavâidi'l-akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtin mine'l—Fevâid* is the work that Mullah Khalil reflects his theological understanding in detail. It is a fact that Mullah Khalil, in the majority of his theological understanding, follows internalizes stick to Eshari theological understanding. But, both in theory and in practice, he could not keep himself away from mystical understanding.

This influence is reflected in his understanding of the knowledge and being. As a result of exposure in his understanding of knowledge, he mentions “mukashfa” as well as information tolls mental, sensory and news that theological thought adopted. Likewise, although he, in entity, grounds on be created out of absolute nothing, he quotes profusely from “vahdetu'l vucud” understanding that influenced him profoundly. But as a consequence of this, for keeping from falling the idea of “sudur”, he approaches understanding of “vahdetush shuhûd” by saying that unity is a unity of the image, not an entity.

Mullah Khalil used synthesis procedure in many of his work. Likewise, it seems that a synthesized thought was handled in his book named *Te'sisu Kavâidi'l-akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtin mine'l—Fevâid*. Mullah Khalil quotes views of sufi in previously mentioned works. Although, this is a proof that he adopts this as a method, these sufi understanding make different the work from many theological works of the former.

### **Key Words:**

Knowledge, Being, Mullah Khalil, Theology, Te'sisu'l Qavâid.

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
TAAHHÜTNAME .....	I
YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI.....	II
KABUL VE ONAY .....	III
ÖNSÖZ.....	IV
ÖZET.....	VI
ABSTRACT .....	VII
İÇİNDEKİLER.....	VIII
TABLolar LİSTESİ.....	XIII
EKLER LİSTESİ.....	XIV
KISALTMALAR .....	XV
GİRİŞ .....	1
SİİRTLİ MOLLÂ HALÎL'İN HAYATI VE ESERLERİ.....	1
1. Adı.....	1
2. Lakabı/Nisbeti:.....	1
3. Doğum Yeri ve Tarihi.....	2
4. Tahsili ve İlmî Şahsiyeti.....	2
5. Olgunluk Dönemi.....	4
6. Maddi Durumu .....	5
7. Tasavvufî Yönü .....	5
8. Edebî Yönü.....	6
9. Görevleri .....	6
10. Hocaları .....	8
11. Öğrencileri .....	8
12. Vefât Yeri ve Tarihi.....	9
13. Etkisi .....	10

<b>14. Eserleri.....</b>	<b>11</b>
<b>14.1. Arap Dili ve Belâgatı ile İlgili Eserleri .....</b>	<b>13</b>
14.1.1. el- Kâfiyetu'l-Kubrâ fi'n-Nahv .....	13
14.1.2. el-Kâmûsu's-Sanî fi' s-Sarfi ve n-Nahvi' ve'l-Ma'ânî.....	14
14.1.3. el-Manzûmetu'z-Zümrüdiyye Nazmu Talhisi'l-Miftâh .....	15
14.1.4. Risâle fi'l-Mecâz ve'l-İstiâre .....	16
<b>14.2. Tefsir ile İlgili Eserleri.....</b>	<b>16</b>
14.2.1. Basiretu'l-Kulûb fi Kelâm Allâmi'l-Ğuyûb .....	16
14.2.2. Basiretu'l-Kulûb fi Kelâm Allâmi'l-Ğuyûb .....	16
<b>14.3. Hâdis ile İlgili Eserleri .....</b>	<b>17</b>
14.3.1. Kitâbun fi Usûli'l-Hâdis.....	17
14.3.2. Zubdetu mâ fi Fetâva'l-Hâdis.....	17
14.3.3. Tabakâtu'r-Ricâl.....	18
<b>14.4. İslâm Hukuku ile İlgili Eserleri.....</b>	<b>18</b>
14.4.1. Minhâcü'l-vusûl ilâ İlmi'l-Usûl.....	18
14.4.2. Risâle Sagîre fi'l-Ma'fuvvât.....	19
<b>14.5. Kelâm ile İlgili Eserleri.....</b>	<b>20</b>
14.5.1. Te'sisu Kavâidi'l-akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtın mine'l-Fevâid .....	20
14.5.2. Nehcu'l-Enâm fi'l-Akâid (Kürtçe).....	20
14.5.3. Nehcu'l-Enâm fi'l-Akâid(Arapça) .....	21
14.5.4. Muhtasaru Şerhi's-Sudûr fi Şerhi'l-Mevti ve Ahvâli'l-Kubûr.....	22
14.5.5. “Mulahasanu'l-Kavâti' ve'z-Zevâcir fîmâ Tekellemû ala's-Sagâir ve'l-Kebâir” .....	22
14.5.7. Kelâmî bir Konu ile İlgili Risâle .....	22
<b>14.6. Tasavvuf ile İlgili Eserleri .....</b>	<b>22</b>
14.6.1. Minhâcu's-Sunne ti's-Seniyye fi Âdâbi Sülûki's-Sûfiyye .....	22
14.6.2. Nebzetu Mevâhibi'l-Ledüniyye fi'ş-Şatâhâti ve'l-Vahdeti'z-Zâtiyye .....	24
14.6.3. Şeyh Ahmet'in Menkıbelerini anlatıldığı Risâle .....	24
<b>14.7. Tecvîd ile İlgili Eserleri .....</b>	<b>24</b>
14.7.1. Diyâu'l- Kalbi'l-Arûfi fi't-Tecvîd ve'r-Resmi ve Ferşi'l-Hurûf ....	24

14.7.2. Şerhun ‘alâ Manzûmeti’s-Şatbî fi’t-Tecvîd.....	25
14.7.3. Risâletun fi İlmi’t-Tecvîd .....	25
14.8.Çeşitli İlimler ilgili Yazdığı Eserler .....	26
14.8.1. Şerhun ‘alâ Kasideti’l-Hemziyye .....	26
14.8.2. Kitâbu Ezhâri’l-Ğusûn min Makûlâti Erbâbi’l-Fünûn ve mâ li’t-Tâlibîn fihî Karru’l-Uyûn.....	26
14.8.3. Mahsûlu’l-Mevâhibi’l-Ahadiyye fi’l-Hasâisi ve’s-Şemâili’l-Ahmediyye.....	27
14.8.4. Manzûmetun fi Mevlidi’n-Nebî .....	27
14.8.5. Risâle fi İlmi’l-Mantık.....	27
14.8.6. Risâle fi’l-Vadı’ .....	28
14.8.7. el-Habiyye fi ilmi Âdâbi’l-bahs ve’l-Munazâra.....	28
14.9. Mollâ Halîl’e Nispet Edilen Eserler .....	29
<b>1.BİRİNCİ BÖLÜM .....</b>	<b>33</b>
<b>BİLGİ VE DELİL.....</b>	<b>34</b>
<b>1.1. BİLGİ KONUSU .....</b>	<b>34</b>
<i>1.1.1.Bilginin Varlığı .....</i>	<i>34</i>
<i>1.1.2.Bilginin Tanımı.....</i>	<i>34</i>
1.1.2.2. Kelâmcılara Göre Bilginin Tanımı.....	38
1.1.2.3. Mutasavvıflara Göre Bilgi .....	39
1.1.2.1. Mollâ Halîl’in Bilgi Anlayışı.....	40
<i>1.1.3. Bilginin Türleri .....</i>	<i>43</i>
1.1.3.1. Modern Taksimata Göre Bilgi Çeşitleri: .....	43
1.1.3.2.Müslüman Filozoflara Göre Bilgi Çeşitleri.....	44
1.1.3.3. Mutasavvıflara Göre Bilgi Çeşitleri .....	45
1.1.3.4. Mollâ Halîl’e Göre Bilgi Çeşitleri.....	47
<i>1.1.4. Bilginin Diğer Kavramlarla İlişkisi.....</i>	<i>50</i>
<i>1.1.4. Bilginin Kaynağı .....</i>	<i>56</i>
1.1.4.1.Kelâmcılara Göre.....	56
1.1.4.2.Mutasavvıflara Göre.....	57
<i>1.1.5. Bilginin İmkânı ve Sınırı.....</i>	<i>61</i>

<b>1.2. DELİL/DELÂLET(DÉNOTATION).....</b>	<b>65</b>
<b>1.2.1. Delilin Çeşitleri .....</b>	<b>66</b>
<b>1.2.1.1. Aklî -Naklî Açısından .....</b>	<b>66</b>
<b>1.2.1.2. Kat'î- Zannî Açısından .....</b>	<b>66</b>
<b>1.2.1.3. İkna Açısından .....</b>	<b>67</b>
<b>1.2.1.4. Yakîn-Zan Açısından.....</b>	<b>67</b>
<b>1.2.1.5.Basit - Birleşik Açısından .....</b>	<b>70</b>
<b>1.2.1.6. Burhân - Emâre Açısından.....</b>	<b>71</b>
<b>1.2.2.Kelâm İlminde Kullanılan İstidlâl Çeşitleri.....</b>	<b>71</b>
<b>1.2.3.Mantık, Bilim ve Felsefede Kullanılan İstidlâl Çeşitleri .....</b>	<b>72</b>
<b>1.2.3.1. Kıyâs (Ta'lîl, Dedüksiyon, Tümden Gelim/Tasım):.....</b>	<b>72</b>
<b>1.2.3.1.1. İstisnâî:.....</b>	<b>72</b>
<b>1.2.3.1.2. İktiranî: .....</b>	<b>73</b>
<b>1.2.4.Tanım (Ta'rîf, Müarrif, Kavlı-i Şarih, Had) ve Çeşitleri.....</b>	<b>76</b>
<b>2. İKİNCİ BÖLÜM.....</b>	<b>77</b>
<b>VARLIK VE KISIMLARI .....</b>	<b>78</b>
<b>2.1. VARLIK.....</b>	<b>78</b>
<b>2.1.1.Varlığın Tanımı.....</b>	<b>78</b>
<b>2.1.2.Varlığın Türleri:.....</b>	<b>83</b>
<b>2.1.2.1.Zorunlu Varlık: .....</b>	<b>83</b>
<b>2.1.2.2.Mümkün Varlık .....</b>	<b>102</b>
<b>2.1.3. Varlığın Müsterekliği .....</b>	<b>114</b>
<b>2.1.4. Varlığın Birliği /Vahdet-i vücud.....</b>	<b>115</b>
<b>2.1.5.Varlığın Mâhiyetle İlişkisi:.....</b>	<b>118</b>
<b>2.2.MADÛM/ADEMİYET .....</b>	<b>120</b>
<b>2.3. HÂL.....</b>	<b>122</b>
<b>2.4. YARATMA SÜRECİ.....</b>	<b>123</b>
<b>2.4.1.Evrenin Yaratılma Süreci.....</b>	<b>123</b>
<b>2.4.2.İnsanın Yaratılma Süreci .....</b>	<b>126</b>
<b>2.4.3. Yaratılmanın Sürekliliği.....</b>	<b>127</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>129</b>

<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>132</b>
----------------------	------------

## TABLÖLAR LİSTESİ

	Sayfa No.
<b>Tablo 1.....</b>	<b>31</b>
<b>Tablo 2.....</b>	<b>32</b>
<b>Tablo 3.....</b>	<b>54</b>

## EKLER LİSTESİ

Sayfa No.

<b>EK 1 :Te'sisu Kavâidi'l-akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtın mine'l-Fevâid adlı eserin tahkîki.....</b>	<b>143</b>
---	------------



## KISALTMALAR

<b>A.e.</b>	: Aynı eser
<b>A.g.e.</b>	: Adı geçen eser
<b>A.g.m.</b>	: Adı geçen makale
<b>A.g.b.</b>	: Adı geçen bildiri
<b>A.y.</b>	: Aynı yer
<b>Bknz.</b>	: Bakınız
<b>Bs.</b>	: Basım
<b>C.</b>	: Cilt
<b>Çev.</b>	: Çeviren
<b>H.</b>	: Hicrî
<b>Haz.</b>	: Hazırlayan
<b>Krş.</b>	: Karşılaştırınız
<b>Ktp.</b>	: Kütüphane
<b>M.</b>	: Mîlâdî
<b>Md.</b>	: Maddesi
<b>MEBİA</b>	: Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
<b>Nşr.</b>	: Neşreden
<b>Ö.</b>	: Ölüm tarihi
<b>Str.</b>	: Satır

<b>S.</b>	: Sayfa
<b>S.B.E.</b>	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
<b>TDVİA</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<b>TDVY</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
<b>Terc.</b>	: Tercüme eden
<b>Thk.</b>	: Tahkîk eden
<b>Trsz</b>	: Tarihsiz
<b>Ty.</b>	: Tarih yok
<b>Vb.</b>	: Ve benzeri
<b>Vd.</b>	: Ve devamı, ve diğeri
<b>Vr.</b>	: Varak
<b>Vs.</b>	: Ve saire
<b>Yay.</b>	: Yayınları, yayınlayan

# GİRİŞ

## SİİRTLİ MOLLÂ HALÎL'İN HAYATI VE ESERLERİ

### 1. Adı

Müellifin adı kendi eserlerinin bazı nüshalarında, biyografisini ele alan kimi kitaplarda ve onun hakkında yapılan çalışmaların tümünde, Halîl b. Mollâ Hüseyin b. Mollâ Halîl es-Si'irdî,<sup>2</sup> olarak geçmektedir. Bazı kaynaklar onun nesebini Diyarbakır-Mardin karayolu üzerinde bulunan Sultan Şeyhmus Türbesi olarak bilinen ve bölgede halkın yoğun bir şekilde ziyaret ettiği Şeyh Musa ez-Zûlî'ye nispet ederler.<sup>3</sup>

Kaynaklarda onun doğum ve ölüm tarihiyle ilgili farklı bilgiler verilmesine rağmen isminin Mollâ Halîl es-Si'irdî olması hakkında görüş ayrılığı yoktur.

### 2. Lakabı/Nisbeti:

Kaynaklarda Mollâ Halîl için birçok lakap kullanılmıştır. O lakaplar şunlardır:

Yukarıda da değindiğimiz gibi bazı kaynaklarda Mollâ Halîl'in soyunun Sultan Şeyhmus yolu ile Hz. Ömer'e dayandığı söylenmektedir. İşte bundan dolayı onun lakap/nisbelerinden bir tanesi Ömerî,<sup>4</sup> lakabıdır. Doğduğu yere nisbetle Hizânî ve Kulpıkî<sup>5</sup>, yaşadığı şehre nisbetle de es-Si'irdî<sup>6</sup> denmiştir. Onun için kullanılan bir başka lakab da el-Kürdî'dir. Ancak daha önceki kaynaklarda böyle bir lakabın kullanılıp kullanılmadığıyla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık.<sup>7</sup> Ayrıca kendisinin mensup olduğu

<sup>2</sup> Şeyh Fudayl Sevgili b. Mollâ Mahmud b. Mollâ Abdulkahhar b. Mollâ Mahmud b. Mollâ Halîl es-Si'irdî, **Tercemetu hâli Ceddina'l-a'lâ Mollâ Halîl es-Si'irdî**, 1400/1980, vr, 46a; İbrahim Harrânî, **Tuhfetü'l-İhvân'i'l Medresiyye fî Terâcim-i Ba'zi Musannifi'l-Kütübi'd-Dirâsiyye**, h.1427, yayın yeri belirtilmemiş, 138; Ömer Pakiş **Mollâ Halîl es-Siirdî ve Tefsirciligi**, Basılmamış Yüksek Lisâns Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996, s.6; Bağdatlı İsmail Paşa, **İzâhu'l-Meknûn**, I, 96; Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyetü'l-ârifîn**, İstanbul, 1951-1955, I, 357, Ömer Rıza Kehhale, **Mu'cemu'l-Müellifin**, 1. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1414/ 1993, I, 685; Ali Rıza-Ahmet Turan Karabulut, **Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Târîhi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi**, V, 3050; Bursalı Mehmed Tahir, Ömer Pakiş, "Mollâ Halîl Siirdî", **DİA**, İstanbul. 2005, c. XXX, s. 250.

<sup>3</sup> Şeyh Fudayl Sevgili b. Mollâ Mahmud b. Mollâ Abdulkahhar b. Mollâ Mahmud b. Mollâ Halîl es-Si'irdî, **Tercemetu Hâli Ceddina'l-A'la Mollâ Halîl es-Si'irdî**, 1400/1980, vr, 46a

<sup>4</sup> Harrânî, İbrahim, **Tuhfetü'l-İhvân'i'l Medresiyye fî Terâcim-i Ba'zi Musannifi'l-Kütübi'd-Dirâsiyye**, h.1427, yayın yeri belirtilmemiş, 138

<sup>5</sup> İbrahim Harrânî, , **a.g.e.**, 138.

<sup>6</sup> Harrânî, **a.g.e.**, 138.

<sup>7</sup> Bağdatlı, **Hediyetü'l-ârifîn**, II, 327.

mezhebe nisbetle de eş-Şâfiî de denilmektedir.<sup>8</sup> Tüm bunların yanında bizzât kendisinin şiirlerde kullandığı lakap ise “Şevkî”dir.<sup>9</sup>

### 3. Doğum Yeri ve Tarihi

Doğum yeri hakkında, Bitlis'in Hizan ilçesinin Kulpik köyü bugün resmi kayıtlardaki ismi ile Süttaş köyü gösterilmektedir.<sup>10</sup> Doğum yeri olarak farklı herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun doğum tarihi konusunda hemfikirlik yoktur. Zira bazı yerlerde onun doğum tarihi ile ilgili 1754,<sup>11</sup> 1755,<sup>12</sup> 1750<sup>13</sup> ve 1746<sup>14</sup> gibi farklı tarihler verilmektedir. Ancak yaptığımız birebir görüşmeler, eser incelemeleri ve kaynak taramaları sonucunda 1750 yılı onun doğum tarihi olarak ortaya çıkmaktadır. Mezar taşıdaki tarih de bu şekilde yazılmıştır.<sup>15</sup>

### 4. Tahsili ve İlmî Şahsiyeti

Mollâ Halîl doğu medrese geleneği içerisinde sadece bir medresede ve bir hocadan ders almamıştır. O, çocukluğundan itibaren birçok âlim ve medreseden dersler almıştır. O'nun ilk hocası babası Mollâ Hüseyin b. Mollâ Halid el- Kolâtî'dir. Zira o daha küçükken temel dini bilgileri babasından alır.<sup>16</sup> Daha sonra babası onu kendi hocası Sofî Hüseyin Karasavî'ye teslim eder ve oğluna sahip çıkması konusunda ricada bulunur. Onun yanında Kur'ân-ı Kerim ve Tecvîd bilgisini öğrenir.<sup>17</sup> Mollâ Halîl hakkında bazı çalışmalarda onun Kur'ân-ı Kerim'i ezberlediği şeklinde bilgiler mevcuttur. Ancak yaptığımız araştırmalar neticesinde böyle bir bilgiyi doğrulayacak sağlam bir kayıt ve belgeye ulaşamadık. Mollâ Halîl henüz küçükken babası onu İbrahim Hakkı hazretleri-

<sup>8</sup> Mollâ Fudayl b. Mollâ Mahmud b. Mollâ Abdülkahhar b. Mollâ Mahmud b. Mollâ Halîl es-Si'irdî, **Tercemetu Hali Ceddina'l-a'lâ Mollâ Halîl es-Si'irdî**, 1400/1980, vr.46a.

<sup>9</sup> . Şeyh Muhammed Kazım Nakşibendî el-Hâlidî el-Hazînî, **Cevâhiru'l-İlmi'l-Kâzimiyye**, yy., ty., s. 205

<sup>10</sup> Mollâ Fudayl b. Mollâ Mahmud b. Mollâ Abdülkahhar b. Mollâ Mahmud b. Mollâ Halîl es-Si'irdî, **Tercemetu Hali Ceddina'l-a'lâ Mollâ Halîl es-Si'irdî**, 1400/1980, vr.46a.

<sup>11</sup> Muhammed Emin el-Bağdâdî, **Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Asârü'l-Musannifin**, İstanbul, 1951/1955, I, 357; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemü'l-Müellifin Terâcîmu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabîyye**, birinci baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1414/1993, , I, 683.

<sup>12</sup> Hayreddin ez-Ziriklî, **el-A'lâm Kâmûsu Terâcîmi Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn**, 6. baskı, Daru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrût, 1984, II, 317.

<sup>13</sup> **İslâm Âlimleri Ansiklopedisi**, İstanbul, Mollâ Halîl es-Si'irdî maddesi, XVIII, 126; **Evlîyâlar Ansiklopedisi**, İstanbul, 1992, Mollâ Halîl es-Si'irdî maddesi, VIII, 292.

<sup>14</sup> Ömer Atalay, **Siirt Târîhi**, Çeltut Matbaası, İstanbul, 1946, s. 112.

<sup>15</sup> Bkz.

<sup>16</sup> Ömer Pakiş, **Mollâ Halîl es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu**, Basılmamış Yüksek Lisâns Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996, s. 9.

<sup>17</sup> Şeyh fudayl, **Evlîyâlar Ansiklopedisi**, Mollâ Halîl Siirdî Maddesi, VIII, 2943; Harrânî, ömer Pakiş

ne götürür ve ondan oğlu için dua talep eder. İbrahim Hakkı hazretleri onun için “ Allah (c.c) sana uzun ömür, çok ilim ve salih amel nasip etsin.” şeklinde dua eder.<sup>18</sup> Sonra Hizan’a gider ve orada Şafi’î fikhî mezhebinde meşhur olan *el-Envâr* adlı kitabı ile Hafız Şirâzî’nin *divânını* Mollâ Abdurrahman el-Belâkî’nin yanında okur.<sup>19</sup> Onun hayatını ele alan bazı eserlerde onun Hafız Şirâzî’nin divânını çok sevdiği belirtilir.<sup>20</sup> Mollâ Halîl Bitlis’te Mollâ Ramazan el-Hazvînî’den sarf konusunda dersler alır.<sup>21</sup> Bitlis’te biraz okuduktan sonra ailesini özler, aile hasretine dayanamaz ve tekrar Siirt’e döner. Babası onu Tillo’ya kendi hocalarının yanına götürür ve onlardan çocuğuna sahip çıkmaları konusunda ricada bulunur. O, Tillo’da Mollâ Ahmed el-Hafız’dan sarf ilmini tamamlamayı ister ancak muvaffak olamaz.<sup>22</sup> Tillo’dan çıkar ve Helenze köyüne Mollâ Mahmud’un yanında “*Mesabih*” kitabını okur.<sup>23</sup> Sonra bazı arkadaşları ile Vestan’a<sup>24</sup> gider<sup>25</sup> orada da biraz okuduktan sonra Müküs’e Mollâ Muhammed el-Kevâşî’nin yanına gider. Müküs’te Mollâ Muhammed el-Kevâşî’nin yanında sarf ilmini tamamladığı gibi terkip, *Şerhü’l Müğni* ve *Hisamkuti* kitaplarını da okur.<sup>26</sup> Buradan ayrıldıktan sonra tekrar Hizan’a döner Mollâ Abdulhadi el-Arvasî’nin yanında *Mukaddimatın* hepsini okur.<sup>27</sup> Buradan da ayrılır Hoşap’a gider Mollâ Hüseyin el-Hoşâbî’den *Şerhi’ş-Şemsiyye* ve onun haşiyelerini okur.<sup>28</sup> Hoşap’tan geçici bir süreliğine ayrılır ve Cizre’ye gider. Cizre’de Şeyh Farac’tan Neseî *Akâidi* ve haşiyelerini okur.<sup>29</sup> Tekrar Hoşap’a döner ve orada Mollâ Abdusselam el-Bîzânî, Mollâ Hasan ve Mollâ İsmail et-Tinsinî gibi hocalardan *Muhteserü’l Meani*’yi okur.<sup>30</sup> Yine o burada Mollâ Hasan’dan *Yusuf ve Zuleyha* ‘yı okur.<sup>31</sup> Mollâ Halîl buradan da ayrılır ve Kuzey Irak’taki İmâdiye şehrine gider.<sup>32</sup> Orada Mollâ Yahya el-Mervezî’den mantık ilmi ile ilgili *Fenârî*, “*Kul Ahmet*” adlı kitapları, vadi’ ilminde “*İsam*” şerhi ile haşiyelerini ve belâgat ilminde “*İsam*”ın haşiyelerini

<sup>18</sup> Ömer Pakiş, a.y.

<sup>19</sup> Ömer Pakiş, a.y.

<sup>20</sup> İbrahim, Harrânî, **Tuhfetü’l-İhvân’i’l Medresiyye fî Terâcim-i Ba’zi Musannifi’l-Kütübi’d-Dirâsiyye**, h.1427, yayın yeri belirtilmemiş, 138-151

<sup>21</sup> Şeyh fudayl Harrânî Ömer Pakiş

<sup>22</sup> İbrahim, Harrânî, a.g.e. s. 138-151

<sup>23</sup> İbrahim, Harrânî, a.g.e. s. 138-151

<sup>24</sup> Şimdiki Van ilinin Gevaş ilçesi

<sup>25</sup> İbrahim, Harrânî, a.g.e. s. 138-151

<sup>26</sup> İbrahim, Harrânî, a.g.e. s. 138-151

<sup>27</sup> İbrahim, Harrânî, a.g.e. s. 138-151

<sup>28</sup> İbrahim, Harrânî, a.g.e. s. 138-151

<sup>29</sup> İbrahim, Harrânî, a.g.e. s. 138-151

<sup>30</sup> İbrahim, Harrânî, a.g.e. s. 138-151

<sup>31</sup> İbrahim, Harrânî, a.g.e. s. 138-151

<sup>32</sup> İbrahim, Harrânî, a.g.e. s.138-151

okur.<sup>33</sup> Mollâ Halîl İmadiye müftüsü olan Mollâ Mahmud'un yanında “*Minhâcü'l Usûl*” adlı kitabı okur ve nihayetinde bu uzun ve meşakkatli ilim yolculuğunun sonunda icazetini bu zâttan alır.<sup>34</sup>

## 5. Olgunluk Dönemi

Mollâ Halîl bundan sonra Hizan'a döner. Bir zamanlar öğrenci olduğu eğitim kurumlarının birinde artık hocalık yapmaya ve medreselerde dersler vermeye başlar. Bu medreselerden biri Hizan'daki Meydan Medresesi'dir. Mollâ Halîl bu medresede beş<sup>35</sup> ya da on sene<sup>36</sup> hocalık yaptıktan sonra babasının isteği üzerine Siirt'e döner.<sup>37</sup> Mollâ Halîl'in ilmî verimliliği burada kendisini daha açık bir şekilde gösterir. O, Siirt'te Fahriye Medresesi'nde yaklaşık olarak otuz sene ders verir.<sup>38</sup> O, bu medresede bir taraftan ilim ile meşgul olup öğrenci yetiştirirken bir taftanda da neredeyse bütün İslâmî ilimlerle ilgili eserler kâleme alır. Öbür taraftan aynı şekilde irşat faaliyetlerine de devam eder. Mollâ Halîl bu dönemde yüzlerce öğrenci yetiştirir.<sup>39</sup>

Mollâ Halîl, Mollâ Yusuf Beyazidi'nin yanına gittiğinde onun bir öğrencisine ders okuttuğunu görür. Ders esnasında bir yerde bir problemle karşılaşırlar. Birkaç defa tekrar etmelerine rağmen çözemeyince Mollâ Yusuf, öğrencisine: “kalk abdest alıp namaz kılalım ondan sonra inşallah meseleyi çözeriz.” der. Bunlar kalkınca Mollâ Halîl kitabı eline alıp o meseleyi çözer ve kitabın kenarına “Halîl” şeklinde not düşer. Mollâ Yusuf ve öğrencisi dönüp tekrar kitaba bakınca kenardaki nota bakarak ibareyi çözerler. Mollâ Yusuf öğrenciye dönüp: “Demin burada bu not var mıydı?” diye sorar. Öğrencisi: “yoktu” der. Bunun üzerine yanında bulunan şahsın Siirtli Mollâ Halîl olduğunu anlar. Ona gereken saygıyı gösterir.<sup>40</sup>

<sup>33</sup> İbrahim, Harrânî, a.g.e. s.138-151

<sup>34</sup> İbrahim, Harrânî, a.g.e. 138-151

<sup>35</sup> Harran a.g.e. s.142; Ömer Pakiș, a.g.e, s.9.

<sup>36</sup> **Evliyâlar Ansiklopedisi**, VIII, 295; Ömer Pakiș, makale sepozyum, s.398;

<sup>37</sup> Harrânî, a.g.e, s.142.

<sup>38</sup> **Evliyâlar Ansiklopedisi**, VIII, 295; Harrânî, a.g.e., s.142;Ömer Pakiș, a.g.e, s.9;

<sup>39</sup> Ömer Pakiș, a.g.e, s.9

<sup>40</sup> Harrânî, a.g.e, s.143.

Yine onun Mollâ Yahya el-Mezûrî'nin verdiği yanlış bir fetvayı da düzelttiği anlatılmaktadır.<sup>41</sup>

Ayrıca bu konuda şöyle bir olay da anlatılır: Osmanlı yönetimi Cizre Beyi Bedirhan Bey'in sürgünü ile ilgili olarak bölgeye Esed ve Osman Paşa adında iki Paşa gönderir. Bunlardan Esed Paşa bölgeyi kontrol ederken Kelâm ilmi ile ilgili bir probleminin olduğunu söyler. Bölgede bunu çözebilecek bir âlimin olup olmadığını sorar. Ona Mollâ Halîl'i gösterirler. Mollâ Halîl onun sorusunu bir Risâle ile cevaplandırır ve :“Bu Risâle benden size hediye olsun” der. Bunun üzerine Esed Paşa Risâleyi beğenir. Sonra Mollâ Halîl'e “ Ben de sana bir hediye vermek istiyorum” der. Bunun üzerine Mollâ Halîl ondan sürgüne gönderilen oğlunun geri getirilmesini ister. Paşa da haber salıp onun oğlunu geri getirtir.<sup>42</sup>

## 6. Maddi Durumu

Mollâ Halîl'in hayatı hakkında yapılmış olan bazı çalışmalarda onun maddi durumunun çok iyi olmadığı anlatılmaktadır.<sup>43</sup> Kalabalık bir ailesi olan Mollâ Halîl elinin darlığından bir gün oğlu Mollâ Mustafa ile beraber yayan olarak zengin bir âlim olan Mollâ Yusuf Beyazidî'ye giderler. O zât onlara saygı gösterir ve onların ihtiyaçlarını karşılar. Mollâ Halîl ve oğlunun iki atla memleketlerine döndükleri anlatılmaktadır.<sup>44</sup>

## 7. Tasavvufî Yönü

Mollâ Halîl bu uzun ilmî serüvenin ardından çeşitli ilim dallarında kendisini iyice yetiştirdikten sonra Tasavvuf konusunda da kendisini geliştirir ve Kadirî tarikatının bir şeyhi olan Şeyh Ahmet Raşid'e intisap eder. Mollâ Halîl, bu zâttan irşat konusunda halifelik alır.<sup>45</sup> Yani O ilmî icâzetini Mollâ Mahmut'tan aldığı gibi amelî ve irşâd ile ilgili icâzetini de Şeyh Ahmet Raşid'den alır. Kısaca Mollâ Halîl erbabınca hem zahir hem de batın ilimlerde üstad olan anlamında kullanılan ``zü'lcenâheyn`` yani çift kanatlı bir âlim olarak yetişir.<sup>46</sup> Daha sonra da göreceğimiz üzere Mollâ Halîl Kadirî tari-

---

<sup>41</sup> Harrânî, a.g.e, s.144.

<sup>42</sup> Harrânî, a.g.e, s.147.

<sup>43</sup> Harrânî, a.g.e, s.142-143.

<sup>44</sup> Harrânî, a.g.e, s. 143-144.

<sup>45</sup> Harrânî, a.g.e, s.142.

<sup>46</sup> Harrânî, a.g.e, s.142.

katına mensup olmasına rağmen Vahdet-i vücud anlayışının en önemli temsilcisi olan İbn Arabî'nin etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır.

## 8. Edebî Yönü

Mollâ Halîl hakkında yapılan çalışmalarda onun eserlerinin daha çok derleme türü eserler oldukları söylenmektedir. Mollâ Halîl'in eserleri incelendiğinde bu tespitin olduğu kabul edilebilir. Buna ilaveten Müellif'in özgünlüğünü bu derleme eserlerde bulmak mümkün olmakla beraber bu özgünlüğü daha çok şiirlerinde görürüz. Zira onun eserlerinin bir kısmı beyit halinde şiirsel bir dil kullanılarak yazılmıştır. O, bu edebî yönünü hem Arapça'da hem de Kürtçe'de ustaca kullanmıştır. Mollâ Halîl eserlerini yazarken hem nesri hem de nazmı çok iyi kullanmıştır. Örneğin Arap dili ile ilgili yazılan kısa ibareli metinler İbn Hacib'in el-Kâfiye, İbn Hişam'ın (ö. 761) *Kavâidu'l-İ'rab ve Katr'ün-Nedâ* adlı eserleri ile imam Birgivi'nin *el İzhar* adlı eserinde sadece nesir kullanılırken; İbn Mu'tî (ö. 628), İbn Malik (ö.672) ve Suyutî (ö. 911)'nin *Elfiyye*'lerinde ise nazım tercih edilmiştir. Mollâ Halîl ise *el-Kafiye* adlı eserinde hem nesri hem de nazmı ustaca kullanmayı başarmıştır. O, bu eseri nesir ile yazarken yeri geldikçe bazı kuralları nazım haline getirerek öğrencilerin kolayca ezberlemelerine zemin hazırlamıştır.<sup>47</sup> Mollâ Halîl'in Kafiye'sinde 17 konuda çok faydalı nazım ile yazılmış 158 beyit vardır.<sup>48</sup> Hâlin çeşitlerini, hâlde âmel eden âmillerin türlerini,<sup>49</sup> binanın sebeplerini,<sup>50</sup> vb. daha başka konularda şiirlerini görüyoruz. Mollâ Halîl ezberlemesi daha kolay olduğu için bu kitabında söylediği şiirleri Recez Bahri ile yazmıştır. Mollâ Halîl'in şiirlerine baktığımızda onun hem biçim hem de içerik bakımından Arap dilini büyük bir ustalıkla kullanabildiğini görüyoruz. Mollâ Halîl'in şiirleri onun ibare inşasında ne kadar yetkin olduğunu gösteren birer delildir.

## 9. Görevleri

Mollâ Halîl'in herhangi bir resmi vazife yapıp yapmadığı hakkında kaynaklarda bir bilgiye ulaşamadık.<sup>51</sup> Ancak biz onun eserlerinden, yetiştirdiği öğrencilerden ve böl-

<sup>47</sup> Mollâ Halîl, *el-Kâfiyetu'l-Kubrâ*, Özdemir basımevi, trsz. s. 15-17.

<sup>48</sup> A.g.e. 17-18-21-30-48.

<sup>49</sup> A.g.e. s. 30.

<sup>50</sup> A.g.e. s. 48.

<sup>51</sup> Şeyh Fudayl Sevgili b. Mollâ Mahmud b. Mollâ Abdulkahhar b. Mollâ Mahmud b. Mollâ Halîl es-Si'irdî, *Tercemetu A'lâ Hâli Ceddina'l- Mollâ Halîl es-Si'irdî*, 1400/1980, vr.46a; Harrânî, İbrahim,



gede medreseden mezun olan öğrencilere verilen ‘‘icazet’’ silsilesinde onun isminin de yer almasından hareketle medreselerde kendisinin yıllarca ders verdiđini anlıyoruz. Zâten onun medreselerde ders verdiđini ve yüzlerce öğrenci yetiřtirdiđini biliyoruz. Mollâ Halîl kendi döneminin ilmi ortamında hem âlet ilimleri olan Sarf, Nahiv, Mantık, Belagât ve Münazâraya dair telif ettiđi eserler ile hem de Tefsir, Hâdis, Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf gibi dinî ilimler ile ilgili yazdıđı eserleriyle karřımıza çıkmaktadır. Aslında Mollâ Halîl’in önemi medreselerde ders kitabı olarak okutulan *el-Kafiyetu’l-Kubrâ fi’n-Nahv, el-Habiyye fi ‘ilmi Âdâbi’l- Munazere ve Nehcu’l-Enâm* adlı eserleri ile ortaya çıkmaktadır. Ayrıca onun *el-Ma’fuvvat* adlı eseri de halkın gündelik sorunlarına yönelik olarak yazılmıř deđerli bir eserdir.

Mollâ Halîl’in eserlerinde zaman zaman deđişik kaynaklardaki görüşleri aktarıp yorumlamasından ve zaman zaman da kendi fikrini söylemesinden, onun bir nakilci olmasından ziyade ilmi meseleleri ele alıp müstakil fikirler serdedebilecek ilmi şahsiyete sahip olan bir âlim olduđunu anlayabiliriz.

Ayrıca bugün eserleri ve fikirleri ile milyonlarca kiřiyi etkileyen Bediüzzaman Said Nursî (ö.1960) gibi bir âlimin onun hakkında ‘‘Bizde gâyet meřhur ve sözü hüccet bir zât-ı muhakkik, Kürtçe demiř ki:

زَحْرَبَا صَحَابَانَ مَكَّةَ قَالَ وَقِيلَ\* لَوْرَا جَنَّتَيْنَه فَاتِلْ و هَمْ قَتِيلَ<sup>52</sup> sözünü delil olarak kabul etmesi

ve onu muhakkik olarak nitelendirmesi; başka bir yerde ise ‘‘âlî olan o zât-ı nakkad, Kürtçe demiř ki: عَنَّا صِرْ جَهَارُنْ زَوَانِنْ مَلِكْ<sup>53</sup> şeklinde onu nakkad(eleřtiri kabiliyeti yüksek olan) olarak vasıflandırması ve üçüncü bölümde âlemin hüdûs meselesinde -varlık bölümünde geleceđi gibi- onu savunması Mollâ Halîl’in yetkinliđinin bir başka göstergesidir. Son dönemde Mollâ Halîl ve eserleri hakkında yapılan bazı çalıřmalarda onun

---

**Tuhfetü’l-İhvân’i’l Medresiyye fi Terâcim-i Ba’zi Musannifi’l-Kütübi’d-Dirâsiyye**, h.1427, yayın yeri belirtilmemiř, 138; Ömer Pakiř, **Mollâ Halîl es-Siirdî ve Tefsirciliđi**, Basılmamıř Yüksek Lisâns Tezi,6; Bađdatlı İsmail Pařa, **İzâhu’l-Meknûn**, I, 96; Bađdatlı İsmail Pařa, **Hediyetü’l-Ârifin**, İstanbul,1951-1955, I,357, Ömer Rıza Kehhale, **Mu’cemu’l-Müellifin**, Müessetü’r-Risâle , Beyrût,1414/1993, Birinci Baskı, I, 685;

<sup>52</sup> Bediüzzaman Said Nursî, **Mektûbât**, Söz Basım Yayın, İstanbul, 2005, s. 86.

<sup>53</sup> Bediüzzaman Said Nursî, **Muhâkemât**, Envâr Neřriyât, İstanbul 1993, s.83

Said Nursî'den sonra bölgede yetişen ikinci büyük âlim olduğu dile getirilmektedir.<sup>54</sup> Ancak biz bu değerlendirmeyi doğru bulmuyoruz çünkü Mollâ Halîl de bölgeyi etkilemiş ancak onun etkisi, günün koşulları sebebiyle sessiz olmuştur. Hatta bizce Said Nursî'yi dahi doğuran onun etkisidir. İlim dünyasına yaptığı katkı halka yaptığı etki açısından ve de yazdığı eserler açısından; Üstad Said Nursî'den önce bölgeyi etkileyen en önemli âlim olduğu şeklindeki değerlendirmenin daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

## 10. Hocaları

Müellifimizin gerek çalışmamızın da konusu olan *Üsulü'd Din* adlı eseri gerekse diğer eserlerini incelerken onun ders aldığı hocalar hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Yani eserlerinde onun bizzât: “Benim hocam şudur veya hocam falanca zâttır” gibi bir kayda rastlayamadık. Ancak kaynaklarda onun hangi dersi hangi hocadan aldığı ile ilgili bilgiler mevcuttur.

Yaptığımız araştırmalar sonucunda Mollâ Halîl'in çeşitli ilimleri öğrendiği ve rihle-i tedrisatlarında bulunduğu hocaları arasında şunların isimlerini tespit edebildik: Sofî Hüseyin el-Karasevî, Mollâ Abdurrahman el-Belâkî, Mollâ Ramazan el-Hazvinî, Şeyh İbrahim Hakkı Efendi el-Erzurumî, Mollâ Ahmed el-Hafız, Mollâ Mahmud el-Helenzî, Mollâ Muhammed b.Mollâ Ahmet el-Kevnâsî, Mollâ Abdulhadi el-Arvasî, Mollâ Hüseyin el-Hoşâbî, Şeyh Ferruh, Mollâ Hasan el-Bizenî, Mollâ Abdusselam, Mollâ İsmail el-Kisinî, Mollâ Yahya el-Merzevî, Mollâ Mahmut el-Behdinî ve Şeyh Ahmet er-Reşidî<sup>55</sup>

## 11. Öğrencileri

Öğrencileri ilk önce peygamberimizin uyguladığı yönteme benzer bir yöntemle kendi ailesinden başlar. Bunun neticesinde oğullarının hemen hemen hepsi âlim olmuşlardır. Bunlardan dikkatimizi çeken Mollâ Mustafa ve Mollâ Abdullah'tır. Mollâ Mustafa, Mollâ Halîl'in en büyük oğludur. Mollâ Abdullah; Said-i Nursi'ye ders veren âlim

<sup>54</sup> M.Edip Çağmar, "Mollâ Halîl el-İs'irdî'nin "Risâletun fi İlmi't-Tecvîd" Adlı Eseri, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 2009, c. I, sayı: 2, s. 153-161.

<sup>55</sup> Mollâ Fudayl, Terceme, vr. 45b-46a; Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, II, 38; Mehmet Tahir, **Sırât-ı Mustakîm**, C.V, sy.127, s. 377; Mollâ Fudayl, Terceme, vr. 45b-46a; **Evlîyâlar Ansiklopedisi**, VIII, 293. eval Reşit Aziz el-Muzurî, **Mollâ Halîl'in Usûlu'l Fıkıh Tahkiki**, s.3.

Mollâ Fethullah'ın<sup>56</sup> dedesidir. Mollâ Mahmut, Mollâ Halîl'in en küçük oğludur.(32) bunların arasında Mollâ Mustafa'nın kendisi de büyük bir âlim olmuştur.<sup>57</sup> Mollâ Mustafa Cizre'de dönemin Cizre Beyi olan Bedirhan Bey'in sarayına kadara yükselmiş ve onun medresesinde hocalık yapmıştır.<sup>58</sup> Hatta onun babası Mollâ Halîl'den daha büyük bir âlim olduğu da söylenmektedir.<sup>59</sup> Ayrıca Mollâ Halîl'in on tane oğlunun kendisinden icazet aldığı da anlatılmaktadır.<sup>60</sup>

Bunların dışında kendisinden icazet alan talebelerinin bir kısmı şunlardır: Mollâ Muhammed B.Mollâ Arab es-Si'rdî, Mollâ Ali el-Helenzi, Mollâ Mustafa el-Helenzi, Şeyh Hamid el-Tillohi, Şeyh Hasan el-Tillohi, Mollâ Ahmet el-Hazrini, Mollâ Halid el-Salihi, Mollâ Zade el-Eruhi, Mollâ Hamid el-Nivili, Mollâ Bekir el-Sahri, Şeyh Abdulkakim el-Arvasi, Mollâ Hasan (Muş Müftüsü), Mollâ Ömer bin Mollâ Abdullah<sup>61</sup>

## 12. Vefât Yeri ve Tarihi

Müellifimizin doğum tarihi hakkında kaynaklarda yer alan farklı bilgiler onun vefât tarihi konusunda da kendisini göstermektedir. Mollâ Halîl'in hayatı hakkında bilgi veren kaynaklardan Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Hediyetü'l-Ârifin* adlı eseri, Ömer Rıza Kehhale'nin *Mu'cemu'l-Müellifin* ve Hayrettin Ziriklî'nin *el-A'lâm* adlı eserleri gibi kaynaklar onun vefât tarihi ile ilgili ö.1259/1843 tarihini vermektedir.<sup>62</sup> Bursalı Mehmet

<sup>56</sup> Bediüzzaman Said Nursî Siirt'te Mollâ Halîl'in oğlu Mollâ Abdullah'tan olan torunu Mollâ Fethullâh'ın medresesinde okumuştur. Said Nursî burada okurken ilmi ve zekâsıyla âlimlerin ve öğrencilerin dikkatini çekmiştir. Bundan dolayı hocası tarafından sınava tabi tutulmuş ve herkesi şaşırtacak bir şekilde cevaplar vermiştir. Abdurrahman Nursî, Bediüzzaman'ın Hayatı, s. 21.

<sup>57</sup> Mollâ Mustafa Cizre'de Bedirhan beyin müderrisi olduğu dönemde Bedirhan Bey ile beraber sürgün edilir. Bu dönemde Osmanlı yönetimi bölgeye Esed Paşa ve Osman Paşa adında iki Paşa gönderir. Bunlardan Esed Paşa Mollâ Halîl'in ricası üzerine oğlunu ve ailesini sürgünden geri getirir. Mollâ Mustafa bu Paşaya her gün Beyzâvî tefsirinden dersler okutur. Harrânî, a.g.e., s.147.

<sup>58</sup> Harrânî, a.g.e., s.145.

<sup>59</sup> Harrânî a.g.e.,145. Konumuz ile ilgili şöyle bir olay anlatılmaktadır: Mollâ Mustafa'nın öğrencilerinden birisi Siirt'e Mollâ Halîl'i ziyaret eder ve oğlunun selam ve saygısını ona iletikten sonra Mollâ Mustafa'nın Mollâ Halîl'den daha büyük bir âlim olduğunu söylediği anlatılmaktadır. Mollâ Halîl ona " Tabii onun arkasında Bedirhan bey ve onun kütüphanesi vardır. Ben ise kütüphane sıkıntısından karşılaştığım ilmi problemlerin çözümü için bir defter tutuyorum zor şartlarda Diyarbakır'a gidiyorum. Oradaki kütüphanelerden bilgi toplayıp o şekilde problemlerimi çözüyorum. Ayrıca aynı olayın farklı versiyonları da anlatılmaktadır.

<sup>60</sup> Adnan Memduhoğlu, a.g.b, s.296.

<sup>61</sup> Mollâ Fudayl, Terceme, vr. 46a; Nejdet Karakaya, , **Bir Dilci Olarak Mollâ Halîl es-Si'irdî**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisâns Tezi, Van 2006, s.19; Nafi Arslan, **Mollâ Halîl es-Siirdî ve el-Kâfiyetü'l-Kubrâ Adlı Eseri**, Basılmamış Yüksek Lisâns Tezi, Diyarbakır, 2011, s.23.

<sup>62</sup> Bağdâdî, **Hediyetü'l-Ârifin**, I, 357; Ziriklî, **El-A'lâm**, II, 347; Kehhâle, **Mu'cemu'l-Müellifin**, I, 683; Mollâ Fudayl, Terceme, vr. 46a; **Evlîyâlar Ansiklopedisi**, VIII, 293.

Tahir'in *Sırât-ı Mustakîm* adlı eseri onun vefât tarihi ile ilgili ö.1257/1841 tarihini verirken,<sup>63</sup> diğer bazı kaynaklar ise onun vefât tarihini ö.1255/1839 olarak vermektedir.<sup>64</sup> Bütün bu farklı tarihlere rağmen Mollâ Halîl ile ilgili yapılan akademik çalışmaların hemen hemen hepsi ö.1259/1843 yılını onun vefât tarihi olarak kabul etmektedirler.<sup>65</sup>

Mollâ Halîl'in doğum ve vefât tarihinin aksine onun vefât yeri hakkında ihtilaf yoktur. Onun hakkında yapılan bütün çalışmalar onun vefât yeri olarak Siirt ilini göstermektedir.<sup>66</sup> Mollâ Halîl vefât etmeden önce ömrünün sonlarına doğru zayıflar ve hastalanır, nihayetinde gözlerini de kaybeder.<sup>67</sup>

Mezarı bugün Siirt'teki Şeyh Süleyman kabristanı içerisinde olup kabrinin etrafı çocukları ve torunlarının mezarları ile dolmuştur. Kabrinin Güney cephesinde oğlu Mollâ Mahmut ve torunu Mollâ Hüseyin'in kabri yer alırken, kabrinin Kuzey cephesinde oğlu Mollâ Abdullah ile torunu Mollâ Abdülmecit'in kabirleri yer almaktadır.<sup>68</sup>

### 13. Etkisi

Mollâ Halîl'in Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde hem âlimler üzerinde hem de halk üzerindeki etkisi büyük olmuştur. O ilim ehline yönelik olarak yazdığı eserleri ile âlimleri etkilerken, halka yönelik olarak yazdığı eserleri ile de halkın gözünde son derece saygın bir konum kazanmıştır. Özellikle onun "*Nehcü'l Enâm*" adlı eserinin medreselerde öğrenciliğin ilk yıllarında okutulması, talebelerin kişilik kazanmasında büyük bir etkiye sahip olduğu bilinen bir gerçektir. O, yaşadığı dönemde kişiliği ve ilmî birikimi ile kendi dönemini etkilediği gibi günümüzde hala bazı medreselerde ders kitabı olarak okutulan eserleri ile de günümüze etkilemektedir. Bunun en güzel ispatı ise onun zamanından günümüze kadar Doğu ve Güneydoğu bölgelerindeki medreselerde mezun olan öğrencilere verilen icazetnâmelerin büyük bir kısmında onun adının geçiyor olmasıdır.<sup>69</sup>

<sup>63</sup> Mehmet Tahir, *Sırât-ı Mustakîm*, C.V, 127, s. 377.

<sup>64</sup> Ömer Atalay, Siirt Târîhi, s. 112.

<sup>65</sup> Nejdî Karakaya, , **Bir Dilci Olarak Mollâ Halîl Es-Si'irdî**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisâns Tezi, Van 2006, s.19; **Mollâ Halîl es-Siirdî ve el-Kâfiyetü'l-Kubrâ Adlı Eseri**, Basılmamış Yüksek Lisâns Tezi, Diyarbakır, 2011, s.23..

<sup>66</sup> Nejdî Karakaya, , **Bir Dilci Olarak Mollâ Halîl es-Si'irdî**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisâns Tezi, Van 2006, s.19.

<sup>67</sup> Harrânî, a.g.e, 146.

<sup>68</sup> Harrânî, a.g.e, 146.

<sup>69</sup> Mehmet Tahir, *Sırât-ı Mustakîm*, C.V,sy,127,s.377; Ömer Pakiş s.13;

Mollâ Halîl yazdığı eserler ile ilim dünyasını ve halkı etkilemekle beraber aynı zamanda yetiştirdiği onlarca öğrenci ile de bu etkisini genişletmiştir. Nitekim O, başta kendi çocukları olmak üzere daha onlarca öğrenci yetiştirmiştir. Onun yetiştirdiği öğrencilerden bir kısmı da önemli mevkilerde görev almış ve öğrenci yetiştirmişlerdir. Örneğin onun oğullarında biri olan ve aynı zamanda onun vefatı üzerine yazdığı mersiyeyle de meşhur olan Mollâ Mustafa dönemi Cizre beyi Bedirhan Bey'in Medresesi'nde müderris olarak çalışmıştır.<sup>70</sup>

#### 14. Eserleri

Mollâ Halîl çok yönlü bir İslâm âlimidir. Onun İslâmî ilimler ile ilgili neredeyse kitap yazmadığı ilim yoktur. Doğu medrese geleneğinde kitap yazma geleneğinin zayıf olmasına karşın o hem âlet ilimlerinde hem de 'âlf ilimlerin birçoğunda eser te'lif etmiştir. Mollâ Halîl bugün ilahiyat fakültelerinde Temel İslâm Bilimleri adı altında yer alan Arap Dili ve Belâgatı, Tefsir, Hâdis, Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf gibi ilimlerde eserler yazmıştır. O, bu eserlerin bir kısmını medrese öğrencilerine yönelik yazarken bir kısmını da halka yazmıştır.

Son yıllarda onun yazdığı eserlerden bazıları tahkîk edilerek bazıları ise tahkîk edilmeden basılmıştır.<sup>71</sup> Bunlardan bir kısmı Türkiye'de bir kısmı ise yurt dışında basılmıştır.<sup>72</sup> Bazıları da Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerinde<sup>73</sup> veya onun akrabaları ile bazı şahsî kütüphanelerde el yazması olarak dururken<sup>74</sup> eserlerinin çoğu ise hala basılmamıştır. Ayrıca eserlerinin bir kısmına bölgedeki âlimler tarafından şerhler ve haşiyeleler de yazılmıştır.<sup>75</sup>

Onun medrese öğrencilerine yönelik olarak hazırladığı eserlerini medreselerde okutulmak üzere te'lif ettiğini söyleyebiliriz. Zira onun eserlerinin genel karakteristik özelliği geniş ve yılların birikimi olan köklü İslâm kültür ve medeniyetinin bir birikimidir. Mollâ Halîl ve eserleri hakkında son yıllarda yurtiçi ve yüksek lisans, doktora, ve

---

<sup>70</sup> Harrânî, a.g.e.,145.

<sup>71</sup> Basiret, Usûlu'l Fıkıh, Kâfiye, Kâmûs gibi.

<sup>72</sup> Basiretü'l Kelâm Kitâbı Beyrût'ta basılmıştır.

<sup>73</sup> Milli kütüphane

<sup>74</sup> Torunları şarkiyat, şahıs kütüphaneleri

<sup>75</sup> Hüseyin Kıçık, Sadrettin Yüksel, Ahmet Hilmi el-Koği, Zeynelabidin Çiçek gibi.

makaleler gibi akademik çalışmalar yapılmıştır.<sup>76</sup> Ayrıca onun hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyeti ile ilgili sempozyumlar da düzenlenmiştir.<sup>77</sup> Tüm bu çalışmalar, gizli kalmış bilim ve kültür hazinemizden değerli bir âlimin günyüzüne çıkarılması açısından sevindirici bir durum.

Mollâ Halîl'in eserleri hakkındaki izahatlara geçmeden önce tespit edebildiğimiz bütün eserlerini alfabetik olarak bir arada vermekte uygun görüyoruz.

1. *Basîratu'l-Kulûb fî Kelâm-i 'Âllâmi'l-Guyûb*
2. *Basîratu'l-Kulûb fî Kelâm-i 'Âllâmi'l-Guyûb*
3. *Diyâu kalbi'l-'Arûf fî't-Tecvîd ve'r-Resmi ve Ferşi'l-Hurûf*
4. *el-Kâfiyetu'l-Kubrâ fi'n-Nahv*
5. *el-Kâmûsu's-Sanî fi'n-Nahvi ve's-Sarfî ve'l-Meânî*
6. *Kitabun fi Usûli Fıkhî's-Şafi'î*
7. *Kitabun fi Usûli'l-Hâdis*
8. *Kitabu Ezhâri'l-Gusûn min Mekûlâti Erbâbi'l-Funûn*
9. *Mahsulu'l-Mevâhibi'l-Ahadiye fî'l-Hasaisi ve's-Şemâili'l-Ahmediyye*
10. *Manzûmetun fî Mevlidi'n-Nebî*
11. *el-Manzûmtu'z-Zümrüdiyye Nazmu Telhisi'l-Miftah*
12. *Minha cu's-Sünne*
13. *Muhtasaru serhi's-Sudûr fî Şerhi'l-Mevti ve Ahvâli'l-Kubûr*
14. *Mulahhasu'l-Kavâti' ve'z-Zevâcir*
15. *Nebzetü Mevâhibi'l-Leduniyye fi's-Şatâhâti ve'l-Vahdeti'z-Zâtiyye*

---

<sup>76</sup> Ömer Pakiş, Nafi Arslan Nejdî Karakaya ve Ali Salih Nebî ed- Doskî'nin yüksek lisans tezleri ve Mustafa Öncü'nün yapmakta olduğu doktora çalışması gibi.

<sup>77</sup> Siirt sempozyumunda birkaç bildirinin yer alması gibi

16. *Nehcu 'l-Enâmi 'l-Arabî*
17. *Nehcu 'l-Enâmi 'l-Kurdî*
18. *Risâle fi ilmi 'l-Mantık*
19. *Risâle fi 'l-Mecâz ve 'l-İstiâre*
20. *Risâle fi 'l-Vad'*
21. *el-Habiyye fi ilmi Âdâbi 'l-Munâzara*
22. *Risâle Sağîre fi 'l-Ma'fuvvât*
23. *Şerhun 'alâ Kasideti 'l-Hemziyye*
24. *Şerhun 'alâ Manzûmeti 'ş-Şatibî fi 't-Tecvîd*
25. *Te'sisu Kavâidi 'l-akâid 'alâ mâ Senaha min Ehli 'z-Zâhir ve 'l-Bâtın mine 'l-Fevâid*
26. *Zübdetü ma fi Fetava 'l-Hâdis*

#### **14.1. Arap Dili ve Belâgatı ile İlgili Eserleri**

##### **14.1.1. el- Kâfiyetü 'l-Kubrâ fi 'n-Nahv**

Bu kitap Mollâ Halîl'in en meşhur kitaplarından bir tanesidir. Müellif bu eseri medrese öğrencilerine yönelik ders kitabı olarak yazmıştır. Kitap الحمد لله رب العالمين و الصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله اجمعين şeklinde hamdele ve salvele ile başlayıp harf babı ile son bulmaktadır.<sup>78</sup> Müellifimiz eserini isim, fiil ve harf olmak üzere üç ana bölüme ayırmaktadır. Onun, bu kitabı daha kapsamlı ve detaylı yazılan *el-Kâmûs* adlı kitabına öğrenciler için ezberlenmesi gereken bir metin/özet olarak yazmış olduğunu düşünürüz.<sup>79</sup> Eserin öne çıkan diğer bir yönü de eserde Arapça dilbilgisi kurallarının

<sup>78</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî, *el-Kâfiyetü 'l-Kubrâ fi 'n-Nahvi*, s. 101.

<sup>79</sup> Bu kitâb hala bazı medreselerde ders kitâbı olarak okutulmaktadır. Medresede okuyan öğrenciler tarafından ezberlenmektedir. Hatta tezimiz ile ilgili araştırmalar yaparken Diyarbakır'da bazı âlimler ile yaptığımız mülakatlar sonucu bize “ Osmanlı döneminde Mollâ Halîl'in el-Kafiye adlı eserinin ilmiye sınıfının askere alınıp alınmaması hususunda bir ölçü olarak kabul edildiğini, yapılan imtihanında söz konusu eseri ezberleyenlerin askerden muaf tutulduklarını ” anlattılar.

hem düzyazı hem de yeri geldikçe şiir ile açıklanmasıdır. Oysa Mollâ Halîl'e kadar yazılmış olan Arap dili ile ilgili eserlere baktığımız zaman bu eserler ya İbn Hacib (ö.)'in *el-Kâfiye* adlı eseri gibi nesir ile ya da İbn Mâlik'in *el-Elfiyyesi* gibi nazım ile yazılmıştır. Söz konusu eser tahkîk edilerek Beyrût ve Diyarbakır'da basılmıştır.<sup>80</sup>

#### 14.1.2. el-Kâmûsu's-Sanî fi' s-Sarfi ve n-Nahvi' ve'l-Ma'ânî

Mollâ Halîl bu kitabında Arap dili ile ilgili bir öğrencinin ihtiyaç duyacağı bütün konuları ele almıştır. O, bu kitabında sarf, nahiv ve ma'ânî ilimlerini bir arada toplamıştır. Kendisi bu eserin sarf ve nahiv ile ilgili kısmını daha önce yazdığı "*Kâfiye*"nin şerhi niteliğinde yazmıştır. Müellif eserine besmele, Allah'a hamd ederek ve Hz. Peygamber (s.a.v)'e salât ve selam getirerek başlamıştır. Daha sonra eserin yazılış amacını ise İbn Hacib'in nahiv ve sarf ile ilgili "*Kâfiye*" ile "*Şâfiye*" isimli eserlerinin değerli olmasına rağmen istenilen amacı tamamıyla yerine getirmediklerini ve kısa olmaları nedeniyle bu alandaki ilmî boşluğu dolduramadıklarını düşündüğünü, bunun için böyle bir kitap yazmaya karar verdiğini söylemektedir.

Mollâ Halîl eserini yazarken başta *Kâfiye* ile "*Şâfiye*"nin şerhleri ve haşiyeleri ile "*Elfiyye*" "*el-Câmî*", "*İsâmü'l-Hâşiye*", "*İsâmü's-Şerh*", "*Abdülğafûr*" ve "*el-Kâmûs*" gibi erbabınca muteber olan eserlerden istifade ederek eserini yazdığını söylemektedir. Daha sonra sarf ve nahiv ilminde otorite kabul edilen bu eserlerden istifade ederek yazdığı bu eserin sonuna, susamış ve içi yanmış olanların susuzluğunu gidermek için belâgat ilmini de kitabın sonuna eklediğini açıkça dile getirmektedir. Daha sonra bizzât kendisi, yazdığı bu eserini *el-Kâmûsü's-Sânî fi'n-Nahvi ve's-Sarfi ve'l-Ma'ânî* olarak isimlendirdiğini söylemektedir.<sup>81</sup>

Kitabın içeriğine gelince Mollâ Halîl, kitabına bir önsöz ile başladıktan sonra kelime ve Kelâmı sonra da isim ve ismin kısımlarını açıklar. Merfû'ât, mensûbât ve mecrûrât şeklinde bir taksime gittikten sonra tevâbi'leri işler. Mebni olan kelimeleri açıkladıktan sonra sarfin konuları içerisinde yer alan "İsm-i Fail, İsm-i Mef'ûl, İsm-i Zaman, İsm-i Mekân" ve "İsm-i Alet" konularına yer verir. Sonra fiil ve fiilin kısımları-

<sup>80</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî *el-Kafiyetu'l-Kubrâ fi'n-Nahv*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Diyarbakir Kitapevi, Diyarbakır, 2011.

<sup>81</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî, *el-Kâmûsü's-Sânî fi'n-Nahvi ve's-Sarfi ve'l-Ma'ânî*, Ravza Matbaası, Diyarbakır, 2012, I,16-17.



na geçer burada sarf ve nahiv konularını bir arada verdikten sonra harf kısmına geçer. Bu kısımda da cerr harfleri, atıf harfleri ve fiile benzetilen harfler gibi diğer harfleri işler.

O, kitabının son kısmı olan belâgat kısmında Bahaeddin Muhammed el-Hüseyinî'nin değişik şairlerden derlediği bilmeceleleri açıklar.<sup>82</sup> Daha sonra kendisi bizzât 60 tane edebî sanatı şerh etmiş, konu ile ilgili bolca örnekler vermiştir.<sup>83</sup> Daha sonra Safiyeddin Abdulaziz'in 145 beyitlik edebî sanatlar ile ilgili yazdığı *el-Kafiyetu'l-Bediiyye an'i-l-Medaihi'n-Nebeviyye* adlı kasidesinde yer alan edebî sanatları açıklamış<sup>84</sup> ve Aîşe bint Yusuf el-Ba'unî (ö. 922/1516)'nin "*el-Fethu'l-Mubîn fi Medhi'l-Emîn*" adlı kasidesinde yer alan edebî sanatları şerh etmiştir.<sup>85</sup> Özetle onun bu kitabının son kısmı bu dört bölümden oluşmaktadır.<sup>86</sup>

Mollâ Halîl'in bu eseri zengin içeriği, bol örnek ve şevahidi ile Arap Dili ve Belâgatı sahasında bir ansiklopedi niteliğindedir.

Mollâ Halîl'in bu eseri el-Kâmûsü's-Sânî fi'n-Nahvi ve's-Sarfi ve'l-Ma'ânî adı ile iki cilt halinde Diyarbakır'da basılmıştır. Ancak bu baskıda eserin son kısmı olan belâgat kısmı yer almamaktadır. Sadece sarf ve nahiv ile ilgili kısmı vardır.<sup>87</sup>

### 14.1.3. el-Manzûmetu'z-Zümrüdiyye Nazmu Talhisi'l-Miftâh

Eser elimizde bulunmamaktadır. Mollâ Halîl ile ilgili yapılan çalışmalarda onun eserleri arasında böyle bir eserinden bahsedilmektedir.<sup>88</sup> Kitabın isminden anlaşıldığı kadarıyla Mollâ Halîl, bu kitabı Hâtip el-Kazvinî'nin "*Telhîsü'l-Miftâh fi'l-Ma'ânî ve'l-Beyân*" adlı belâgat ile ilgili eserini muhtemelen ezberlenmesi kolay olsun diye nazım haline getirmiştir.

<sup>82</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **el-Kâmûsü's-Sânî fi'n-Nahvi ve's-Sarfi ve'l-Ma'ânî**, el yazma Nesreddin Aslan'ın özel kitaplığı, c. 2, vr. 247b- vr.249b.

<sup>83</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **el-Kâmûs**. c.2, vr. 275a-289a.

<sup>84</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vr. 289a- 302b.

<sup>85</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, c. 2, vr. 302b-328b.

<sup>86</sup> Halîl Çiçek, Es-si'irdî, Mollâ Halîl b. Hüseyin b. Halid el-Ömerî

<sup>87</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **el-Kâmûsü's-Sânî fi'n-Nahvi ve's-Sarfi ve'l-Ma'ânî**, Ravza Matbaası, Diyarbakır, 2012.

<sup>88</sup> Ömer Pakiç, a.g.e, s.27-28;

#### 14.1.4. Risâle fi'l-Mecâz ve'l-İstiâre

İstiâre ilmi hakkında özet bilgiler veren bir eserdir. Müellif, böyle bir eseri kaleme almanın nedenini bu konuda yazılmış olan eserlerin uzun ve düzensiz olmalarını göstermektedir.<sup>89</sup> Kendisi, konu ile ilgili daha önce yazılmış olan kitaplardan hülâsa ederek daha istifade edilebilir bir risâle yazmak istediğini dile getirmektedir.<sup>90</sup> Mollâ Halîl'in bu eseri on beş sayfadan oluşmaktadır. Eser "isti'ârenin kısımları"<sup>91</sup> "kinâye",<sup>92</sup> ve "isti'âre" yi "kinâye" ye dönüştüren "karîne"<sup>93</sup> olmak üzere üç kısımdan meydana gelmektedir. Kanaatimizce bu eser, medreselerde ders kitabı olarak okutulan Ebu'l Kasım Şemsuddin Muhammed b. Ebubekir es-Semerkindî el-Leysî (ö.888 /1483) 'nin *el-Feride fi'l-İstiâreti ve'l-Mecâz* adlı eseri tarzında yazılmış bir eserdir. Zira bu eserin müellifi de eserini üç bölüm halinde hazırlamış, alt başlıklara da "feride" demiştir. Birinci bölüm mecazın çeşitlerini, ikinci bölüm el- İstiâre bi'l-kinâyeyi ve üçüncü bölümde istiâre-i mekniyyenin karinesini açıklamıştır. Eser şu sözlerle başlamaktadır:

الحمد لواهب العطية والصلاة على خير البرية وعلى آله ذوي النفوس الزكية<sup>94</sup>

#### 14.2. Tefsir ile İlgili Eserleri

##### 14.2.1. Basiretu'l-Kulûb fi Kelâm Allâmi'l-Guyûb

Eserin adı müellifimizin kendi ifadesi ile *Basiretu'l-Kulûb fi Kelâm 'Allâmi'l-Guyûb* şeklindedir.<sup>95</sup> Eser üzerine Dicle üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Edip Çağmar yönetiminde Mustafa Öncü tarafından doktora çalışması yapılmaktadır. Bu eser, tahkîki yapılmadan İstanbul'da basılmıştır.

##### 14.2.2. Basiretu'l-Kulûb fi Kelâm Allâmi'l-Guyûb

Tefsir'de sûre başlıkları ve ayetler kırmızı mürekkeple tefsir kısmı ise siyah-kahverengi karışımı mürekkeple yazılmıştır. Eser bir cilt halinde yüz elli iki varaktan

<sup>89</sup> Mollâ Halîl, *Risâle fi'l-Mecâz ve'l-İsti'âre*, s. 2.

<sup>90</sup> Mollâ Halîl, *a.g.e.*, s. 2.

<sup>91</sup> Mollâ Halîl, *a.g.e.*, s. 2.

<sup>92</sup> Mollâ Halîl, *a.g.e.*, s. 8.

<sup>93</sup> Mollâ Halîl, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>94</sup> Mollâ Halîl, *Risâle fi'l-Mecâz ve'l-İsti'âre*, s.1.

<sup>95</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, *Basiretu'l-Kulûb fi Kelâmi 'Allâmi'l-Guyûb*

oluşmaktadır.<sup>96</sup> Mollâ Halîl bu tefsirini de birinci tefsiri gibi *Basiretu'l-Kulûb fî Kelâm 'Allâmi'l-Guyûb* şeklinde isimlendirmiştir. Bu tefsir de birincisi gibi Bakara suresi ile başlayıp Fatiha suresi ile son bulmaktadır. Ancak bu tefsir birincisine nazâran daha geniştir. Kanaatimizce Mollâ Halîl, diğer eserlerindeki telif metodunu da göz önünde bulundurarak önce birinci tefsiri muhtasar olarak yazmış daha sonra birinci tefsirde kısaca değindiği veya değinmediği Kur'ân ilimleri, Hâdis, Fıkıh ve Kelâm gibi konuları bu tefsirinde detaylı bir şekilde ele almıştır. Mollâ Halîl bu tefsirini Kehf suresine kadar yazabilmiştir. O, ömrünün vefâ etmemesi sebebiyle bu tefsirini sonuna kadar tamamlayamamıştır. Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta da bu tefsirin mukaddimesi ile birinci tefsirin mukaddimesinin aynı olmasıdır.

### 14.3. Hâdis ile İlgili Eserleri

#### 14.3.1. Kitâbun fî Usûli'l-Hâdis

Mollâ Halîl'in, hâdis Usûlü ile ilgili yazdığı bu eserin tam ismi *Usûlü'l-Hâdis'l-Ezher min Muhtasar ve Şerhihi li İbni Hacer* şeklindedir.<sup>97</sup> Eserin isminden anladığımız kadarıyla eser İbn Hacer'in "*Nuhbetü'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*" ve bu kitabın şerhi olan "*Nüzhetü'n-Nazâr*" adlı eserler temel alınarak yazılmıştır.

#### 14.3.2. Zubdetu mâ fî Fetâva'l-Hâdis

Eserin tam ismi "*Zübdetu ma fî Fetâve'l-Hâdis fî'l-Ecvibe ve'l-İ'tinâ bi Nahvi'l-Fadli ve't-Tafdil ve Umûrin leyse li Ahadin anha Ğinâ*" Müellifimizin böyle bir eser yazdığı onun hayatını ele alan bazı çalışmalarda zikredilmektedir.<sup>98</sup> Ancak yaptığımız araştırmalar neticesinde eserin kendisine ulaşamadık. Eserin adından hareket ederek eserin Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, (ö.974/1567)'nin "*el-Fetava'l-hâdisiyye*" adlı eserinin bir muhtasarı olabileceğini varsayabiliriz.

<sup>96</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, a.g.e., vr. 1a.

<sup>97</sup> Şeyh Fudayl, Terceme, vr. 47a.

<sup>98</sup> Şeyh Fudayl, Terceme, vr. 47a; Ömer Pakiş, a.g.e, 36; Adnan Memduhoğlu, **Mollâ Halîl es-Siirdî ve Usûlü'l- Fıkıh Adlı Elyazma Eseri**, s.307.

### 14.3.3. Tabakâtu'r-Ricâl

Son dönem yapılan çalışmalardan bazılarında Mollâ Halîl'in böyle bir eser yazdığı söylenmektedir.<sup>99</sup> Ancak eser ne genel kütüphanelerde ne de şahıs kütüphanelerinde mevcuttur. Eserin adından da anladığımız kadarıyla eser, hâdis isnadında yer alan râviler ile ilgili bir hâdis usûlü kitabıdır.

## 14.4. İslâm Hukuku ile İlgili Eserleri

### 14.4.1. Minhâcü'l-vusûl ilâ İlmi'l-Usûl

Mollâ Halîl hakkında yapılan çalışmalarda bu eser *Kitâbu fi Usûli Fıkhî's-Şafi'i* adıyla anılmaktadır.<sup>100</sup> Ancak Müellifin kendi ifadesi ile kitabın ismi *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-Usûl* şeklindedir.<sup>101</sup> Mollâ Halîl'in fıkıh usûlü ile ilgili kaleme aldığı bir eserdir. Bu eserinde de Mollâ Halîl kendisinden önce yazılmış olan fıkıh usûlü kitaplarından çokça istifade etmiştir. Eser, sistematigi ve içeriği bakımından medreselerde öğrencilere icazet almadan önce son olarak okutulan İbnüs'Sübkî (ö.771/1369)'nin *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eseri ile benzerlik arz etmektedir.<sup>102</sup> Ancak daha çok Şafi'i mezhebi ağırlıklı bir fıkıh usûlü kitabıdır. Eser besmeleden sonra bir mukaddime ile başlayıp fıkıh usûlü, fıkıh, kitap, sünnet, icma, kıyas, içtihat, taklîd ve fetva usûlü gibi konuları işlemektedir. Bu konuları yedi baba ayırmaktadır. Birinci babta; kitabı,<sup>103</sup> ikinci babta; sünneti,<sup>104</sup> üçüncü babta; icmâ',<sup>105</sup> dördüncü babta; kıyası,<sup>106</sup> beşinci babta; ihtilaf edilen delilleri,<sup>107</sup> altıncı babta; tercih sebeplerini,<sup>108</sup> son olarak yedinci babta ictihad, taklîd ve fetva usûlünü<sup>109</sup> işlemektedir.

<sup>99</sup> Ömer Atalay, **Siirt Târîhi**, s.113; Nadir Al, a.g.e, s.117.

<sup>100</sup> Ömer Pakiş, a.g.e, 24;

<sup>101</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî, **Minhâcü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, Mektebetü Seydâ, Diyarbakır, 2011, s.10.

<sup>102</sup> Adnan Memduhoğlu, Mollâ Halîl es-Siirdî ve Usûlü'l-Fıkıh adlı elyazma eseri, s.308-309. Memduhoğlu bu bildirisinde Mollâ Halîl'in bu eserinin İbnu's-Subkî'nin Cem'u'l-cevâmi' adlı eserine benzediğini ifade etmektedir. Mollâ Halîl'in bu eserini fıkıh Usûlü kitapları içerisinde "memzûc" eserler kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.

<sup>103</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî, **Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-Usûl**, s.25.

<sup>104</sup> A.g.e. s.73.

<sup>105</sup> A.g.e. s.85.

<sup>106</sup> A.g.e. s.93.

<sup>107</sup> A.g.e. s.111.

<sup>108</sup> A.g.e. s.117.

<sup>109</sup> A.g.e. s.123.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي وبعد ما ذقت من بشمة من عطر اصول الفقه Mollâ Halîl kitabına sözleri ile başlar.<sup>110</sup> فانيد قوانين اصول الدين اردنا نعطر مشامك

هذا آخر ما ختمنا به الاصول ومن الله نيل الصواب والقبول.<sup>111</sup> sözleri ile kitabımı bitirir.

#### 14.4.2.Risâle Sagîre fi'l-Ma'fuvvât

Mollâ Halîl, bu eserini medrese öğrencilerine hitap etmekten ziyade halka yönelik olarak halkın günlük yaşamlarında karşılaştıkları problemlere çözüm aramak amacıyla yazmıştır. Mollâ Halîl eserinin yazılış amacını necaset konusunda bazı âlimlerin titiz davrandıklarını bazılarının ise titiz davranmadıklarını gevşek davrandıklarını belirtir ve ihtiyaca binaen böyle bir eser yazmaya teşebbüs ettiğini söyler.<sup>112</sup> Mollâ Halîl esere şu sözlerle başlar:

الحمد لله رب العالمين وبعد فلما رايت المعاصرين في التحرز عن النجاسات بعضهم في غاية التفريط  
وبعضهم في غاية الافراط و التحريز<sup>113</sup>

Mollâ Halîl'in bu eseri birçok problemlili konuya çözüm getirdiği için ilim çevrelerince bu esere şerhler yazılmıştır. Bu şerhlerden bir tanesi Mollâ Hüseyin el-Cezerî *Fethu'l-Celil bi Şerhi Ma'fuvvâti Mevlana el-Mella Halîl* ismi ile yazdığı şerhtir. Bir başka şerh ise Mella Abdullah b. Mirza en-Nursî'nin *Şerhu'l-Ma'fuvvât* adıyla yazdığı bir şerhtir. Son olarak da Şeyh Süleyman b. Şeyh Abdullah el-Hâlidî es-Siirdî'nin yazdığı *Hallu'l-Muşkilât Şerhu Mesaili'l-Ma'fuvvât* adlı eserini zikredebiliriz.<sup>114</sup>

<sup>110</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî, *Kitâbü'n fi Usûli'l-Fıkhî's-Şâfi'i*, Ömer Pakiş'in şahsi kütüphanesi, vr.20a,21b.

<sup>111</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî, **a.g.e.** vr.1a.

<sup>112</sup> Mollâ Hüseyin el-Cezerî, *Fethü'l-Celil ala Metni'l-Ma'fuvvât*, Garanti Matbaası, İstanbul, 1973, s. 13-14.

<sup>113</sup> Mollâ Hüseyin el-Cezerî, **a.g.e.**, s. 13-14.

<sup>114</sup> Abdulkerim Ünalın, *Mollâ Halîl es-Siirdî'nin Fıkhî Yönü*, Uluslararası Siirt Sempozyumu, Birleşik Matbaa, İzmir, 2007,s.367.

## 14.5. Kelâm ile İlgili Eserleri

### 14.5.1. Te'sisu Kavâidi'l-akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtın mine'l-Fevâid

Bu eserin adı torunlarından Şeyh Cüneyt'in yazdığı eserde Usûl'l Akâid' olarak geçmektedir.<sup>115</sup> Ömer Pakiș, *Te'sisu Kavâidi'l-akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtın mine'l-Avâid*<sup>116</sup> olarak adını vermekte iken diğer kaynakların çoğunda adı *Te'sisu Kavâidi'l-akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtın mine'l-Fevâid*<sup>117</sup> olarak geçmektedir. Biz de bu adı kullanmanın daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Mollâ Halîl'in bu eseri Kelâm ilminde yazılmış ciddi bir çalışmadır. Eser 121 varaktan oluşmaktadır. Mollâ Halîl eserine Kelâm ekolleri ile ilgili bilgi vererek başlar.<sup>118</sup> Kelâm ilminde hudûs delili dediğimiz delil ile Allah(c.c)'ın varlığı ile konuyu işledikten sonra<sup>119</sup> birinci bölümde “âyân, arâz ve ilim” ile ilgili konuları işler.<sup>120</sup> Mollâ Halîl, eserini Kelâm âlimlerinin görüşlerinden ve onların Akâid ile ilgili yazdıkları eserlerden hülâsa ederek yazdığını söyleyerek bitirir.<sup>121</sup> Onun Kelâm ilmi hakkındaki görüşleri ve Kelâm İlmi ile ilgili eserleri üzerinde son dönemlerde akademik çalışmalar yapılmaktadır.<sup>122</sup> Biz de bu eseri esas alarak onun bilgi ve varlık anlayışını ele alacağız.

### 14.5.2. Nehcu'l-Enâm fi'l-Akâid (Kürtçe)

Doğu ve Güneydoğu medreselerinde ders kitabı olarak okutulan en temel eserlerden birisi olan bu eser, yukarıda değindiğimiz gibi öğrencinin zihin dünyasını ve ahlakını şekillendiriyor. Eserin ismi “Halkın Yolu” anlamına gelmektedir. Eserin Türki-

<sup>115</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî, *Te'sisu Kavâidi'l-Akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtın mine'l-Fevâid*, vrk. 61a.

<sup>116</sup> Ömer Pakiș, *Mollâ Halîl es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu*, Basılmamış Yüksek Lisâns Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996, s. 16, 34.

<sup>117</sup> Ali Nebi Sâlih Doskî, *el-Mollâ Halîl es-Si'irdî ve Menhecuhu fi'l İsbati'l Akâidi'l İslâmiyyeti min Hilali Manzûmetihi Nehcu'l-Enâm*, Dârupirez, Erbil 2007, s.54; Ahmet Hilmi el-Koğî, *Rehberi Avâm Şerha Nehcü'l Enâm*, t.y. b.y. s.79

<sup>118</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî, *a.g.e.*, vr. 1a

<sup>119</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî, *Te'sis*, vr. 4b.

<sup>120</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî, *a.g.e.*, vr. 4b.

<sup>121</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî, *a.g.e.*, vr. 95a.

<sup>122</sup> Mollâ Halîl'in Kelâm ile ilgili görüşleri için bkz. Hacı Su, *Mollâ Halîl es-Si'irdî'nin Hayatı ve Nehcü'l-Enâm Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış Lisâns Bitirme Tezi ve Eserin tercemesi) Diyarbakır 2002; İbrahim Coşkun “*Mollâ Halîl Es-Siirdî'nin Kelâmî Görüşleri*”, Uluslararası Siirt Sempozyumu, Birleşik Matbaa, İzmir, 2007; Mehmet Yalar “*Siirdî'ye Ait Nehcu'l-enâm Adlı Eserin Biçim ve İçerik Yönünden Tahlili*”, Uluslararası Siirt Sempozyumu, Birleşik Matbaa, İzmir, 2007.; Ali Nebi Sâlih Doskî, *el-Mollâ Halîl es-Si'irdî ve Menhecuhu fi'l İsbati'l Akâidi'l İslâmiyyeti min Hilali Manzûmetihi Nehcu'l-Enâm*, Dârupirez, Erbil 2007

ye kütüphanelerinde nüshaları mevcuttur.<sup>123</sup> Eserin dili akıcı ve anlaşılırdır. Eserin yazılış amacı küçük yaştan itibaren Müslümanlara itikad, ibadet ve ahlak kurallarını öğretmektir. Eser farz-ı aynlar, Allah'ın sıfatları, melekler, peygamberler, kıyamet alametleri ve Tasavvuf-ahlak gibi yirmi iki başlıktan oluşmaktadır. Allah'ın sıfatlarını anlatırken O'nun haberi sıfatları hususunda tevili savunmaktadır. Ancak bu konuda batini yorumlara girilmemesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>124</sup>

Mollâ Halîl Kürtçe şiir halinde yazdığı bu kitabında akâit konularıyla beraber ahlak ile ilgili konulara da yer vermektedir.<sup>125</sup>

Eserin yazmaları olduğu gibi basılmış olanları da vardır.<sup>126</sup> Ayrıca söz konusu eser üzerine şerh, tercüme ve akademik çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan tespit edebildiklerimiz şunlardır:

Ahmet Kuğî tarafından yazılmış olan şerh *Rehber-ı Avam*, Zeynulabidin Çiçek tarafından yazılan Arapça *Şerhu Nehci'l-Enâm* ve Eski şer'îye başkâtiplerinden Seyyid Tahir Geylânî'nin Türkçe nazım halinde yazdığı tercüme *Hallu'l-Merâm Tercemetu Nehci'l-Enâm*<sup>127</sup>

### 14.5.3. Nehcu'l-Enâm fi'l-Akâid(Arapça)

Mollâ Halîl'in bir önceki eseri olan Kürtçe eserin Arapça versiyonudur. Bu eserin de kütüphanelerde yazmaları vardır.<sup>128</sup> Eser şu şekilde başlamaktadır:

تعالوا إلى نظمي بجدٍ و رغبةٍ  
“Nazmıma arzu ve istekle gelin.”

<sup>123</sup> Milli Kütüphane, nu: 06MK.Yz. A 5752; Hk 4979.

<sup>124</sup> Mollâ Halîl es-Siirdî, **Nehcü'l-Enâm**, çev. Serkan Tekin, İstanbul ts., s. 8-14 ;Hacı Su, **Mollâ Halîl es-Si'irdî'nin Hayatı ve Nehcü'l-Enâm Adlı Eseri**, (Yayınlanmamış Lisâns Bitirme Tezi ve Eserin tercemesi) Diyarbakır 2002, s. 6-9.

<sup>125</sup> Mehmet Yalar “**Siirdî'ye Ait Nehcu'l-enâm Adlı Eserin Biçim ve İçerik Yönünden Tahlili**, Uluslararası Siirt Sempozyumu, Birleşik Matbaa, İzmir, 2007,s. 414-417

<sup>126</sup> Matbaa-ı Evkaf-ı İslâmiye ve Askeriye, Mustafa Hâlim'in hattıyla Safer 1337/Ekim 1918; Mehmet Yalar, a.g.b, s.418.

<sup>127</sup> Mehmet Yalar bu tercüme ile ilgili şunları söylemektedir: “Eski şer'îye başkâtiplerinden ve Bitlis Cami-i Kebir İmam-Hatibi Bitlisli merhum Seyyid Tahir Geylânî'nin 1946-1950 yılları arasında yaptığı Türkçe nazımlı çevirisidir. Bu çalışma, yapıldığı târihten 1992 yılına kadar yazma olarak korunduğu mütercimim mahdumu değerli dostumuz merhum Hacı Abdullah Doğru'nun teşebbüsüyle Abdolvahhab Yıldız ve Ahmet Dalas tarafından Osmanlıca aslı ve latinizesiyle birlikte yayına hazırlanmış ve 1992 târihinde, başka müelliflere ait diğer üç eserin aynı mütercim tarafından yapılan Türkçe nazımlı çevirileri ve latinizeleriyle birlikte toplam dört eserden ibaret olarak “**Manzûm Şafii İlmihali**” başlığı altında Bursa Furkân Ofset'te basılmıştır.” Mehmet Yalar, a.g.b,s.417.

<sup>128</sup> Milli Kütüphane, nu: A 5771.

Bu eserle alakalı Zeynel Abidin Çiçek'in Arapça yazdığı bir şerh ve Ali Nebi Salih ed-Doskî'nin "*Süirtli Mollâ Halîl ve İslâm Akâidinin İspatında Yöntemi(Nehcü'l Enâm Çerçevesinde)*" Arapça yüksek lisans çalışması mevcuttur.<sup>129</sup>

#### **14.5.4. Muhtasaru Şerhi's-Sudûr fi Şerhi'l-Mevti ve Ahvâli'l-Kubûr**

Kaynaklarda Müellifin böyle bir kitabından bahsedilmektedir.<sup>130</sup> Eserin isminden, Mollâ Halîl bunu İmam Suyûtî'nin "*Şerhü's-Sudûr fi Şerhi'l-Mevti ve Ahvâli'l-Kubûr*" adlı eserini ihtisar ederek yazmış olduğunu anlıyoruz.<sup>131</sup>

#### **14.5.5. "Mulahasu'l-Kavâti' ve'z-Zevâcir fimâ Tekellemû ala's-Sağâir ve'l-Kebâir"**

Müellifimiz hakkında yapılan çalışmalarda onun böyle bir eserinden bahsedilmektedir.<sup>132</sup> Ama eserin hiçbir nüshasını tespit edemedik. İsminden anladığımız kadarıyla Kelâm ilminde mürtekib-i kebâir olarak bilinen ve büyük günah işleyen kişilerin ahiretteki durumlarını konu edinen bir eserdir.

#### **14.5.7. Kelâmî bir Konu ile İlgili Risâle**

Mollâ Halîl, bu eseri bölgeye Bedirhan Bey sürgünü için gelen Osmanlı Paşalarından Esed Paşa'nın Kelâm ile ilgili bir problemine cevaben yazdığı bir Risâle dir.<sup>133</sup> Eser elimizde bulunmadığı için eserin içeriği ile ilgili herhangi bir yorumda bulunamıyoruz.

### **14.6. Tasavvuf ile İlgili Eserleri**

#### **14.6.1. Minhâcu's-Sunne ti's-Seniyye fi Âdâbi Sülûki's-Sûfiyye**

Mollâ Halîl'in Tasavvuf ile ilgili yazdığı en derli toplu eseridir. Eserleri içerisinde diğerlerine nispeten daha özgün olan bir eserdir. Eser,

---

<sup>129</sup> Ali Nebi Sâlih Doskî, *el-Mollâ Halîl es-Si'irdî ve Menhecuhu fi'l İsbati'l Akâidi'l İslâmiyyeti min Hilali Manzûmetihi Nehcu'l-Enâm*, Dârupirez, Erbil 2007

<sup>130</sup> Şeyh Fudayl, *Terceme*, vr. 47a.

<sup>132</sup> Şeyh Fudayl, *Terceme*, vr. 47a; Ömer Pakiş s.30; sempozyum, s.408; İbrahim Coşkun "*Mollâ Halîl Es-Siirdî'nin Kelâmî Görüşleri*", Uluslararası Siirt Sempozyumu, Birleşik Matbaa, İzmir, 2007,s.432; Adnan Memduhoğlu s.303

<sup>133</sup> Harrânî, a.g.e,s.146-147.



قَدْ قَالَ خَلِيلٌ تَاهَ فِي حَبِّ حَبِيبِ اللَّهِ

مِنْهَاجِي هِيَ السُّنَّةُ مِفْتَاحِي إِلَى الْجَنَّةِ

beytiyle başlamaktadır. Şu beyitlerle de son bulmaktadır:

أَعْلَى مُفْخَرِ الْكَوْنَيْنِ نُورِ النُّورِ وَالْعَيْنَيْنِ  
أَضْعَافُ صَلَاةِ اللَّهِ تُرْضِيهِ كَمَا يَرْضَاهُ  
مَعَ آلِهِ وَالْأَصْحَابِ وَالْأَتْبَاعِ وَالْأَحْبَابِ  
مَا حَنَّ حَمَامُ الْبَانِ وَاسْتَوْرَقَتِ الْأَعْصَانُ  
ثُمَّ الْحَمْدُ وَالْمِنَّةُ لِلْمَوْلَى عَلَى السُّنَّةِ  
قَدْ وَفَّقَنَا الْإِمَامَ طُوبَى يَكْفِي ذَا الْإِكْرَامِ  
لَقَدْ تَمَّ وَالْخَيْرِ عَمَّ

Eser manzûm bir eser olup aşağı yukarı 1200 beyittir. Mollâ Halîl bu eserinde sufilerin Tasavvufî hayatlarında sünnete uymanın yöntemini anlatmaktadır.

Mollâ Halîl bu eserinde Sünnete tabi olmayı,<sup>134</sup> zühd hayatını,<sup>135</sup> tevekkülü,<sup>136</sup> manevi hastalıkları,<sup>137</sup> cimrilik,<sup>138</sup> kibir<sup>139</sup> ve hased<sup>140</sup> gibi konulara değinmektedir. Mollâ Halîl, kitabını hamd, salât ve kitabı bitirme olanağını tanıdığı için de Allah'a minnet şükranlarını ifade ederek sonlandırır.<sup>141</sup> Mollâ Halîl'in bu eseri Seyyid Muhammed b. Seyyid Hasan el-Findikî 1340/1921'de istinsâh edilmiştir.<sup>142</sup> Ayrıca torunlarından Şeyh Füdayl tarafından 1370/1951 yılında istinsahı ile 1231 yılında Şeyh Halit Rişnevî tarafından yapılan bir istinsahı daha vardır.<sup>143</sup>

<sup>134</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî, **Minhâcu's-Sunne ti's-Seniyye fi Âdâbi Sülûki's-Sûfiyye** ( Ömer Pakiş'in şahsi kütüphanesi), vr. 1b.

<sup>135</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî, **Minhâc**, vr. 4a.

<sup>136</sup> A.g.e. vr. 9a.

<sup>137</sup> A.g.e. vr. 16a.

<sup>138</sup> A.g.e. vr. 26a.

<sup>139</sup> A.g.e. vr. 18b.

<sup>140</sup> A.g.e. vr. 20a.

<sup>141</sup> A.g.e. vr. 55a.

<sup>142</sup> A.g.e. vr. 58a.

<sup>143</sup> Şeyh Halid'in istinsahında adı "*Zâdus'sâlikîn fi't Tasavvuf ve Nesâihi'd dîn*" olarak geçmektedir.

### 14.6.2. Nebzetu Mevâhibi'l-Ledüniyye fi'ş-Şatâhâti ve'l-Vahdeti'z-Zâtiyye

Müellifimiz bir taraftan medresede öğrenciler arasında bulunan bir âlim olduğu gibi aynı zamanda Tasavvufla içli dışlı bir mürşittir. Onun Tasavvuf konusunda Şeyh Ahmet Raşit'ten halifelik aldığını biliyoruz. Kaynaklarda Mollâ Halîl'in böyle bir eserinden söz edilmektedir. Eserin ismi bazı kaynaklarda ‘‘Nebzetun mine'l-Mevâhibi'l-Medeniyye’’<sup>144</sup> geçmekle beraber son dönemde yapılan çalışmalarda ise eserin adı yukarıda verdiğimiz şekilde yer almaktadır.<sup>145</sup> Bu eser elimizde bulunmamaktadır. Eserin adından anlayabildiğimiz kadarı ile eser Tasavvuftaki ‘‘şatâhâtlar’’<sup>146</sup> ile ilgili yazılmış bir eserdir.

### 14.6.3. Şeyh Ahmet'in Menkıbelerini anlatıldığı Risâle

Daha önce Mollâ Halîl'in Tasavvuf ilminde de yetkin olduğunu belirtmiştik. O, Tasavvuf ile ilgili icazeti şeyhi Şeyh Ahmet Raşid'ten almıştır. Mollâ Halîl'in Tasavvuf konusunda yazdığı eserlerden bir tanesi de Şeyh Ahmet Raşid'in keramet ve menkıbelerini anlatan Risâle dir. Örneğin O, bir gün şeyhinin Abdulkadir Geylani ile görüştüğünü ve her ikisinin birlikte darda olan bir kadının imdadına yetiştikleri ve onu kurtardıkları şeklinde uzun sayılabilecek bir kerametini anlatır.<sup>147</sup>

## 14.7. Tecvîd ile İlgili Eserleri

### 14.7.1. Diyâu'l- Kalbi'l-Arûfi fi't-Tecvîd ve'r-Resmi ve Ferşi'l-Hurûf

İsminden de anlaşılacağı gibi Mollâ Halîl'in Tecvit ve Tashih'i-hurûf ile ilgili yazılmış bir eserdir. Yani müellifimiz bu eserini Kur'ân-ı Kerim'i güzel ve usûlüne göre okunması için böyle bir eseri yazmıştır. Yukarıda Müellifin eserlerinin bir kısmını nesir şeklinde bir kısmını ise nazım ile yazdığını belirtmiştik. Müellifimizin nazım ile yazdığı eserlerden bir tanesi de *Diyâu'l- Kalbi'l-Arûfi fi't-Tecvîd ve'r-Resmi ve Ferşi'l-Hurûf*

<sup>144</sup> Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, II, 38; **Sırât-ı Mustakîm**, C. V, sayı, 127, s. 377; **Evliyâlar Ansiklopedisi**, C. VIII, 296.

<sup>145</sup> Şeyh Fudayl, **Terceme**, vr. 47a; Ömer Pakiş, a.g.e, s.30.

<sup>146</sup> Şatahat veya Şathiyyât manevî sarhoşluk, kendinden geçer bir hâle gelmek ve böyle istiğrak hâlinde iken söylenen muvazenesiz sözler için kullanılan bir tasavvufî bir terimidir. Bkz. İbrahim Mustafa, **el-Mu'cemu'l Vesit**, 2.Baskı, el- Mektebetu'l İslâmiyye, Kahire 1972, ş-t-h mad. Hallâc-ı Mansur'un 'Ene'l-Hakk', Bâyezid'i-Bestâmî'nin 'Sübhânî' sözü şathiyye olarak değerlendirilir.

<sup>147</sup> Harrânî, a.g.e,

adlı eseridir. Kaynaklarda da müellifimizin böyle bir eser yazdığı belirtilmektedir.<sup>148</sup> Bu eser beş yüz beyitten meydana gelmektedir.<sup>149</sup>

### 14.7.2. Şerhun ‘alâ Manzûmeti’s-Şâtîbî fi’t-Tecvîd

Mollâ Halîl Doğu medreselerinde eksik olduğu iddia edilen Tecvîd ilmi ile ilgili birkaç eser yazmıştır. Bu eserlerden bir tanesi de Muhammed b. Fîre eş-Şâtîbî (ö.590/1193) ’nin “Hirzû’l-Emânî” adlı tecvîd ile ilgili eserine yazdığı bu şerhtir. Bu şerh 180 varaktan müteşekkildir. Mollâ Halîl bu eseri yazma nedeni olarak medrese öğrencilerine bir hizmet ve âhiret için bir azık olması amacıyla Şâtîbî’nin “Hirzû’l-Em’an’i” adlı eserine az ve öz bir şerh yazmak istediğini belirtmektedir.<sup>150</sup> Mollâ Halîl esere besmele ve hamdele ile başlayıp yine hamdele ile kitabını bitirir. Mollâ Halîl’in torunlarından Şeyh Fudayl bu yazma nüshayı 1396/1976 yılında dedesi Mollâ Abdülkahhar’ın yazma nüshasından istinsah ettiğini söyler.<sup>151</sup>

### 14.7.3. Risâletun fi İlmi’t-Tecvîd

Mollâ Halîl’in tecvîd ilmi ile ilgili yazdığı bir başka eser de Risâletun fi İlmi’t-Tecvîd adlı eseridir. Eser Kürtçe yazılmış manzûm bir eserdir. Mollâ Halîl ile ilgili yapılan çalışmaların hiçbirinde onun bu eserine değinilmemiştir. Söz konusu eseri Edip Çağmar tespit etmiş ve eser hakkında bir makale yazmıştır.<sup>152</sup> Eser on beş sayfa ve iki yüz kırk dört beyitten meydana gelmiştir. Eser Tecvîd hakkında bilgi, harflerin mahreç ve sıfatları, izhâr, ihfâ, med gibi Tecvîd ilminin hemen hemen bütün konularını kapsamaktadır. Mollâ Halîl, eserin baş tarafında Tecvîd öğrenmenin farz olduğunu belirtir. Eser şu beyitlerle başlar:

Bizanin bira cumle hun ehlê dîn  
Ku tecvîda Kur’ânê farde bi ta‘ayîn  
Çi ku ew bi tecvîdê nazil buye  
Ji ba xaliqê mine û meşhur buye

<sup>148</sup> Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, II, 38; Mehmet Tahir, **Sırât-ı Mustakîm**, C. V, sy. 127, s. 378; Bağdâdî, **Hediyetü’l-Ârifin**, C. I, 357; **Evlîyâlar Ansiklopedisi**, Mollâ Halîl Si’irdî Maddesi, VIII, 296

<sup>149</sup> Ömer Atalay, **Siirt Târîhi**, s. 113; Ömer Pakiş, a.g.e, s.21; Adnan Memduhoğlu, a.g.b, s.300; Ömer Pakiş, a.g.b, s.405.

<sup>150</sup> Mollâ Halîl es-Si’irdî, **Şerhun ala Manzûmeti’s-Şâtîbî fi’t-Tecvid**, vr. 1b. Ömer Pakiş, a.g.e, s.33-34.

<sup>151</sup> Mollâ Halîl, **Şerhun ala Manzûmeti’s-Şâtîbî fi’t-Tecvid**, vr. 180a.

<sup>152</sup> M.Edip Çağmar, "**Mollâ Halîl el-İs'irdî'nin “Risâletun fi İlmi’t-Tecvîd” Adlı Eseri**, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 2009, c. I, sayı: 2, s. 153-161.

Şu beyitlerle de son bulur:

Me û da û babê di me mu'mînan

Bi ke xatirê wî xudan her du wan

Di her waqtê da sed salat û selam

Li wî bin ku da'vet bi wî kir tamam<sup>153</sup>

## 14.8.Çeşitli İlimler ilgili Yazdığı Eserler

### 14.8.1. Şerhun 'alâ Kasideti'l-Hemziyye

Mollâ Halîl'in böyle bir eser yazdığını onun hayatını ele alan kaynaklardan öğreniyoruz.<sup>154</sup> Adından anlaşıldığına göre bu eser Ebû Abdullah Şerefeddin Muhammed b. Saîd b. Hammad Busirî(ö.695/1296)'nin Hz. Peygamber (s.a.v) hakkında yazdığı ve her mısrasının sonu hemze ile biten “*Kaside-i hemziyye fi medhi'n-nebeviyye*” adlı esere yazmış olduğu bir eserdir.<sup>155</sup> Ömer Pakiş, onun bu eserinin Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, (ö.974/1567)'nin “*el-Minehü'l-Mekkiyye fi şerhi'l-Hemziyye*” adlı eserin bir muhtasarı olabileceğini söyler.<sup>156</sup> Ancak eserin isminden şerhten ziyade müstakil bir eser olduğu görünmektedir.

### 14.8.2. Kitâbu Ezhâri'l-Ğusûn min Makûlâti Erbâbi'l-Fünûn ve mâ li't-Tâlibîn fihi Karru'l-Uyûn

Mollâ Halîl'in böyle bir eser yazdığı kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>157</sup> Ancak eser ile ilgili herhangi bir malumata ulaşamadık. Sadece eserin adından anladığımız kadarıyla Mollâ Halîl, bu eserini çeşitli ilim dallarıyla ilgili olarak yazmıştır. Mollâ Halîl ile ilgili yapılan çalışmalarda eserin ismi *Kitabu Ezhâri'l-Ğusûn min Mekûlâti Erbâbi'l-Fünûn* şeklinde eksik olarak zikredilmektedir.<sup>158</sup>

<sup>153</sup> Mollâ Halîl'in bu Risâle si ile ilgili detaylı bilgi için bkz. M.Edip Çağmar, “*Mollâ Halîl el-İs'irdî'nin “Risâletun fi İlmi't-Tecvîd” Adlı Eseri*, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 2009, c. I, sayı: 2, s. 153-161.

<sup>154</sup> Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 38; Mehmet Tahir, *Sırât-ı Mustakîm*, V, sayı, 127, s. 378; Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, I, 357; *Evliyâlar Ansiklopedisi*, s. 293; Ömer Pakiş 33;

<sup>156</sup> Ömer Pakiş, a.g.e, 33.

<sup>157</sup> Şeyh Fudayl, Tercüme, vr. 47a.

<sup>158</sup> Ömer Pakiş, a.g.e, 33; Ömer Pakiş, a.g.b, 406;

### 14.8.3. **Maḥsûlu'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye fi'l-Hasâisi ve's-Şemâili'l-Ahmediyye**

Mollâ Halîl'in bu eserinde, Hz. Peygamber (s.a.v)'in şemâilini ve özelliklerini anlatır. Yetmiş dört bölümden meydana gelen eser yüz otuz altı varak şeklinde Müellifin torunu Mollâ Abdulkahhar tarafından 23 Ramazan Cumartesi 1300/1883 tarihinde yazılmıştır.<sup>159</sup> Mollâ Halîl esere hamdele ve salvele ile şu şekilde başlamaktadır:

الحمد لله والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وبعد فهذه نبذة من خصائصه وارجوزة من شمائله<sup>160</sup>

Mollâ Halîl, eserinde Hz. Peygamber (s.a.v)'in şemâilini ve özelliklerini açıklamaktadır. O, daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v) hakkında vacip, haram ve mübah olan hasâisi açıkladıktan sonra birinci bölümde Allah Resulünün saçını taramasını<sup>161</sup> son bölümde ise peygamberlerin de insan olduklarını dolayısıyla insanoglu için sözkonusu olan hususların onlar için de geçerli olduğunu açıklar.<sup>162</sup>

Eser فله الحمد والمنة على ما هدينا الى التيمن بنبذة مم ذكروا في خصائصه ووفقتنا للتبرك بخلصة مما شمائله<sup>163</sup> sözleriyle bitmektedir.<sup>163</sup>

### 14.8.4. **Manzûmetun fi Mevlidi'n-Nebî**

Mollâ Halîl, bu eserinde peygamberimizin doğumunu konu edinir. Adından da anlaşıldığı gibi eser nazım ile yazılmış bir eserdir. Eser seksen beş varaktan müteşekkil olup Mollâ Halîl'in torunu Mollâ Abdulkahhar tarafından 1285/1878 senesinin Rebiü'l-evvel ayında yazmıştır.<sup>164</sup>

### 14.8.5. **Risâle fi İlmi'l-Mantık**

Bu risâle Mollâ Halîl'in mantık ilmi hakkında mantığa giriş tarzında yazdığı bir eserdir. O, bu eserini yıllarca İslâm dünyasında medreselerde ders kitabı olarak okutulan hacim itibarıyla küçük fakat şöhreti ve etkisi büyük olan Esirüddin el- Ebherî tarafından

<sup>159</sup> Mollâ Halîl, **Maḥsûl**, vr. 136b.

<sup>160</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî, **Maḥsûlu'l-Mevâhibi'l-Ahadiyye fi'l-Hasâisi ve's-Şemâili'l-Ahmediyye** vr. 1a.

<sup>161</sup> Mollâ Halîl, **Maḥsûl**, vr. 26a.

<sup>162</sup> Mollâ Halîl, **a.g.e.**, vr. 123a.

<sup>163</sup> Mollâ Halîl, **a.g.e.**, vr. 136b.

<sup>164</sup> Mollâ Halîl, **Mevlidü'n-Nebî** Ömer Pakiş şahsi kütüphanesi, vr. 84b-85a. ( mevcut olan bu nüshada Kitâbın sahibesi ve malikesinin Mollâ Abdulkahhar kızı Afife olduğu kaydı yer almaktadır.)

(ö.663/1265) kâleme alınan bir mantık kitabı olan *İsagoci* adlı mantık kitabını model olarak yazmıştır. Ancak Mollâ Halîl, Ebherî'den farklı olarak eserine bir giriş yazmış, mantığın tanımını yapmış ve tanımın şartlarını saymıştır.<sup>165</sup>

Mollâ Halîl eserine bir giriş ile başlar sonra tasavvuratın kısımları olan lafız, delâlet, beş tümel ve kavli şârihi açıklar.<sup>166</sup> Daha sonra mantıkta tasdikâtı, önermeler ve hükümleri ile kıyası açıklar.<sup>167</sup> En sonda ise burhân, cedel, hitabet, şiir ve muğalatayı işleyip eserini hamd, salât ve selam ile bitirir.<sup>168</sup>

Eser Sadrettin Yüksel'in bir şerh yazdığı belirtilmektedir.<sup>169</sup> Ancak gördüğümüz kadarıyla eser şerhten ziyade bir haşiye niteliğindedir. Eser Diyarbakır'da Özdemir Basımevinde tarihsiz olarak basılmış olup yirmi sekiz sayfadır. Ayrıca eser, Şaban Şevli tarafından tahkîk edilmiş ancak henüz basılmamıştır.<sup>170</sup> Biz de özellikle Mollâ Halîl'in bilgi anlayışını verirken sık sık bu kitaptaki öğretilerine müracaat ederek onları Kelâm kitabındaki bilgileriyle karşılaştıracamız.

#### 14.8.6. Risâle fi'l-Vadı'

Mollâ Halîl bu eserini de diğer birçok eseri gibi medresede ders kitabı olarak okutulmak üzere yazmıştır. Eser altı sayfalık bir risâledir. Mollâ Halîl eserinde Vadı' ilminin tanımını yapar. Sonra çok veciz ifadelerle vadı' ilminin kısımlarını ve konularını açıklar.<sup>171</sup>

Mollâ Halîl eserine şöyle başlamaktadır:

هذا فائدة لطيفة في معنى تحقيق الوضع و انواعه<sup>172</sup>

#### 14.8.7. el-Habiyye fi ilmi Âdâbi'l-bahs ve'l-Munazâra

Medresede geleneksel eğitim ve öğretim hiyerarşisi içerisinde okutulan ilimlerden bir tanesi de Münazâra ilmidir. Bazı medreselerde bu ilimle ilgili olarak Osmanlı

<sup>165</sup> Mollâ Halîl es-Si'irdî, **Risâle fi ilmi'l-Mantık**, s.2.

<sup>166</sup> Mollâ Halîl, **a.g.e.**, s.3-5-6-7-8-10.

<sup>167</sup> Mollâ Halîl, **a.g.e.**, s.8-9-15-16-17-18-19.

<sup>168</sup> Mollâ Halîl, **a.g.e.**, s.25-29.

<sup>169</sup> Ömer Pakiș, **a.g.e.**, s.31.

<sup>170</sup> Nazım Hasırcı, **İsagoci Geleneği ve Mollâ Halîl'in İsagocisi**, İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu, İstanbul, 2008, s.322.

<sup>171</sup> Mollâ Halîl, **a.g.e.**, s. 1; Ömer Pakiș, a.g.e, s.32; Ömer Pakiș, a.g.b, s.410.

<sup>172</sup> Mollâ Halîl, **a.g.e.**, s. 1; Ömer Pakiș, a.g.e, s.32; Ömer Pakiș, a.g.b, s.410.

dönemi âlimlerinden olan Saçaklızâde Muhammed b. Ebubekir el-Maraşi el-Hanefî (ö.1145/1732) tarafından yazılmış olan *Velediyye* adlı Risâle ile Abdulvahhap b. Hüseyin b. Veliyyuddin (ö. 1190/1776) tarafından yazılmış olan *Şerhül Velediyye li Saçaklızâde* adlı şerh okutulmaktadır. Bazı medreselerde ise münazâra ilminde Mollâ Halîl'in şiir halinde yazdığı el-Habiyye adlı eser okutulmaktadır.<sup>173</sup> Mollâ Halîl'in eseri kısaca "*Habiyye*" olarak bilinmektedir. Eser on bir sayfadan ibarettir. Müellifimiz eserine şu sözlerle başlamaktadır:

الحمد لله الجليل منه على اختيار العقل للعطية

وبعد استعين في خيبة قواعد البحث بها محوية<sup>174</sup>

Mollâ Halîl'in bu eseri de Zeynelabidin Âmidî tarafından basılmıştır.<sup>175</sup> Ayrıca söz konusu esere M. Salih b. Ahmed el-Gursî bir şerh yazmıştır.

Mollâ Halîl'in yukarıda saydığımız ve haklarında bilgi verdiğimiz eserlerinden başka eserlerinin de olabileceğini tahmin ediyoruz. Zira onun hayatı ve eserleri üzerine yapılan çalışmalar gün geçtikçe artıyor. Yapılan her yeni çalışmada onun farklı yönleri ve eserleri tespit edilmektedir. Örneğin daha önce yapılan çalışmalarda Mollâ Halîl'in eserleri arasında onun Kürtçe yazmış olduğu manzûm bir eser olan tecvîd ilmi ile ilgili yazdığı *Risâletun fî İlmi't-Tecvîd* adlı eseri yer almıyordu. Mollâ Halîl ile ilgili yapılan çalışmaların hiçbirinde onun bu eserine değinilmemiştir. Söz konusu eseri Edip Çağmar tespit etmiş ve eser hakkında bir makale yazmıştır.<sup>176</sup>

#### 14.9. Mollâ Halîl'e Nispet Edilen Eserler

Yukarıda aktardığımız eserlerine ilaveten kimi çalışmalarda Mollâ Halîl'in şu eserleri de zikredilmektedir:

<sup>173</sup> M. Edip Çağmar, a.g.b,699.

<sup>174</sup> Mollâ Halîl, *Risâle fî İlmi Âdâbi'l-Bahsi ve'l-Münâzara*, s. 1; Ömer Pakiş, a.g.e, s.33; Ömer Pakiş, a.g.b, s.410.

<sup>175</sup> Zeynelabidin Âmidî, *Manzûmetü'l-Habiyye fî'l-Munâzara*, Diyarbakır, 2002.

<sup>176</sup> M.Edip Çağmar, "*Mollâ Halîl el-İs'irdî'nin "Risâletun fî İlmi't-Tecvîd"* Adlı Eseri, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 2009, c. I, sayı: 2, s. 153-161.

- a) *Luğat ve Nahiv ilimlerinde eser te'lif edenler hakkında yazılan eser*
- b) *Değişik konularda şiir ve kasidelerini içeren eser*
- c) *Usûlu Muğni'l-Lebîb el-Hac min Cemi Cevâmii*
- d) *Kürtlerde Talâk (Boşanma) ile ilgili meseleler hakkında yazdığı eser*
- e) *Kudret ve kaderin yaratıcısına yakarışla ilgili eser*
- f) *Kendi nefesine nasihat içeren eser.*
- g) *Risâle fi'l-va'zi ve'l-irşâd*
- h) *Risâle fi akideti cevhereti'l-İslâm*
- i) *Manzûmetun fi'l âdâb tehdi't-tâlib ila't-tariki ve's-sevap<sup>177</sup>*
- j) *Besmele-i Şerîfe Tefsiri<sup>178</sup>*

Yazmış olduğu bu manzûm eserlerin yanısıra Mollâ Halîl-i Siirdî şiirle de ilgilenmiştir. Soyundan gelen Şeyh Cüneyd'in şiir mecmuasında kendi el yazısı ile yazdığı söylenen 22 şiiri bulunmaktadır<sup>179</sup>. Bunlardan altı tanesi Kürtçe, diğerleri ise Arapça'dır. Şeyh Cüneyd, bu şiirlerin ona ait olduğu görüşündedir. Gerçekten de Mollâ Halîl'in bu şiirlerden iki tanesinde şeyhi Şeyh Ahmed Reşid el-Kâdirî'yi medh etmiş olması ve bu şiirlerden bir kısmının baş tarafında, “yazarı Halîl Şevkî'ye ait bir şiir” anlamına gelen “*Li Kâtibihi Halîl Şevkî*” ibâresini yazmış olması,<sup>180</sup> bu şiirlerin ona aidiyeti ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Mollâ Halîl'in ayrıca torunu Mollâ Ömer'e hitaben yazmış olduğu bir şiiri aile efradınca bilinmekte ve ezberlenmektedir.

<sup>177</sup> Ali Nebi Sâlih ed-Doskî, *el-Mollâ Hafîl es-Si'irdî ve menhecuhu fi'l isbati'l Akâidi'l İslâmiyyeti min hilâli Manzûmetihi Nehci'l-enâm*, Dârupirez, Erbil, 2007, s.54-56.

<sup>178</sup> Nadir Al, a.g.e, s.117.

<sup>179</sup> Şeyh Cüneyd, a.g.e., s. 77-104, 125.

<sup>180</sup> Şevki kelimesi, diğer bazı kaynaklarda da Mollâ Halîl için kullanılmıştır. Bkz. Şeyh Muhammed Kazım Nakşibendî el-Hâlîdî el-Hazînî, *Cevâhiru'l-İlmi'l-Kâzimiyye*, yy., ty., s. 205.



1. KUŞAK TAN ŞEYH MUSA EZ-ZULİ EL-MARDİNİ EL-ÖMERİ'İNİN KISMEN TABLOLAŞTIRILMIŞ SOY KÜTÜĞÜ(Mollâ Halî'i'n torunlarından Macic Sevgilî'den alınmıştır)

	2. KUŞAK	Mele Yusuf			Şeyh Muhammed Hanîye Reş
3. KUŞAK			Hacı Hüseyin Ağa		Şeyh Hasan
4. KUŞAK		Şeyh İzzeddin		Melle Süleyman	Şeyh İsa
5. KUŞAK		Hacı Hasan		Melle Muhammed Kebir	Şeyh Hıdır
6. KUŞAK		Şeyh Halid		Melle Ahmed	Şeyh Ahmed
7. KUŞAK		Melle Hüseyin		Melle Muhammed	Şeyh İbrahim
8. KUŞAK		Seyda Melle Halî es-Siirdi		Melle Abdürrahim	Şeyh Ebubekir
9. KUŞAK				Melle Abdullah	Şeyh Ali
10. KUŞAK			Şeyh Abdurrahman Melekendi		Şeyh Nasır
11. KUŞAK			Şeyh İbrahim Çokraşi		Şeyh Musa
12. KUŞAK			Şeyh Abdurrahman Çokraşi		Şeyh Hüseyin
13. KUŞAK			Melle Abdullah		Şeyh Yusuf
14. KUŞAK					Şeyh Abdurrahman
15. KUŞAK					Şeyh Abdurrahim
16. KUŞAK					Şeyh Fethullah Verkanisi
17. KUŞAK					Şeyh Aladdin Ohini

1. KİŞİ	2. KİŞİ	3. KİŞİ	4. KİŞİ	5. KİŞİ	6. KİŞİ	7. KİŞİ
	M. Abdullah	M. Abdülneccî	M. Muhyiddin M. Necmettin M. Abdurrahman M. Hamdi M. Ahmet M. Muhammet			
	M. Abdullah	M. Ömer	M. Nasri M. Abdullah M. Fethullah M. İbrahim	Nuri Celal İlim İzzettin M. Subhi M. Sait M. Tevfik Muh. Reşit	Sıdkı Nesim	
	M. Abdullah	M. Abdurrahîp				
	M. Mustafa	M. Hasan	Üs. M. Abdulhakim M. Osam Tahir			
	M. Mustafa	M. Halîl	M. Alaattin M. Kemal M. Hakkî M. Celal			
	M. Mustafa	M. Hanîf M. Hanîf M. Hanîf	M. A. Rakip M. Tayyip M. Cevat	Necip Habip M. Münir		
	M. Mustafa	M. Hüseyin	M. Abdurrahman M. Yunus	Abdulkerim Abdurrahim M. Abdüllutfi Abdulahdi Abdulbaki Fuat		
	M. Mustafa	M. Mahmut	M. Halit M. Hayrettin			
	M. Mahmut	Yahya				
	M. Mahmut	Şeyh Akabhar	Ş. Mahmut	Yahya Ahmet Haydari Cüneyt Masum Şeyh Fûdeyl Selahattin	Muhammet Resul Mazhar Cevat Tayyip M. Nüman Maruf M. Zahir Sabri M. Mahfuz M. Zeki Bahattin Ömer Asım M. Sıbğatullah Halit Sait Tahir Muhammed ahmet Selman İzzettin Molla Selim Necip Şakir	Abdülilah Abdulkadir M. Abdulgani Safer Talip Şeyhmuş Nimetullah
	M. M. Emin		Muhamet Şefik			

## **1.BİRİNCİ BÖLÜM**

# BİLGİ ve DELİL

## 1.1. BİLGİ KONUSU

Bu bölümde, Mollâ Halîl'in Bilgi Anlayışı'nı ele alacağız. Müellifin bilgi hakkındaki görüşleri sadece Kelâm ile ilgili eserleriyle sınırlı olmadığından diğer kitaplarından, özellikle Mantık ve Tefsirle alanında yazdığı eserlerinden alıntılar yaparak karşılaştırma yöntemiyle onun bu konu hakkındaki düşüncelerine yer vereceğiz.

### 1.1.1. Bilginin Varlığı

Mollâ Halîl, Ömer en-Nesefî'den alıntı yaparak: “ Hakikat ehli demişler: Sofistlerin aksine eşyanın gerçekliği vardır.”<sup>181</sup>, kavram ve önerme açısından bu varlıkların, “var olma bilgileri de tahakkuk eder.”<sup>182</sup> Kendisinin de öteki Kelâmcılar gibi bilginin ve varlıkların var olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra sofistlerin bilgiye ve varlığa dair kuşkucu, öznel ve inkârcı/agnostik yaklaşımları ile vahdet-i vücûdu savunan basiret sahiplerinin “*Kâinattaki her şey zan ve gölgedir ya da aynalardaki yansımalarıdır.*” şeklindeki bazı söylemlerin aynı şey olmadığını dile getirmektedir.

Mollâ Halîl; bu durumu, Sofistlerin özellikle agnostiklerin sözlerini reddetmeyle ve iptal etmeyle uğraşılmayacak kadar açık olduğunu söylemektedir. Çünkü onların (La edriyye) nesneyi kabul etmediklerini dolayısıyla bilgiyi de kabul etmediklerini belirterek onlar hakkında: “Öyleyse onları ikna etmenin tek bir yolu kalıyor o da: Ateşle onları cezalandırmaktır. Ya ateşin varlığını kabul edecekler ya da yanacaklar.” Gibi klasik bir anlayışla bilginin varlığı hakkında kesin düşüncesini sonlandırmaktadır. Sonra da bilginin tanımına geçmektedir.

### 1.1.2. Bilginin Tanımı

Bilgi, Arapça'da ilim;<sup>183</sup> İngilizce'de knowledge; Fransızca'da connaissance; Almanca'da Erkenntnis;<sup>184</sup> Farsça'da daniş<sup>185</sup> ifade edilir. Bilginin tanımı yapılabilir mi

<sup>181</sup> Mesut b. Ömer, Taftazânî, *Şerhü-l Akâidin-Nesefîye*, el-Mektebetü-l Hanefiye, İstanbul ts. S.57

<sup>182</sup> A.g.e. s.58

<sup>183</sup> Muhammet b. Mükrim, *Lisânü'l Arab*, 1.Baskı, Sadır, Beyrût, علم mad.

yapılamaz mı sorunu epistemolojinin önemli sorularından biridir. Kimine göre bunun tanımı ilmin tasavvuru zor olduğundan ya da bilginin akıl yürütme olmaksızın sadece azıcık ona iltifat etmeyle hâsıl olan zarurî bir durum olduğundan tanımlanamazken kimine göre -ki çoğunluk bu görüşü paylaşmaktadır- bu tanım mümkündür. Ancak bunun tanımında görüş birliği yoktur.

Bilginin meydana gelebilmesi için temel üç ögenin (suje, obje ve akt) şart olmasından ve somut bir varlık olmamasından dolayı diğer bir ifadeyle bilginin zihnî bir durum olması neticesinde bilginin tanımında diğer zihnî kavramlarda olduğu gibi mutabakata varılamaması şaşırtıcı değildir. Bilginin klasik tanımı olan, suje(özne) ile obje(nesne) arasında meydana gelen bağıdır.<sup>186</sup> tanımı dahi tüm bilgelerin üzerinde uzlaştığı bir tanım değildir.

Bilgi aktı, öznenen objeye yönelen bilinç etkinliğidir. Bilinç etkinliği olarak bilgi aktları algılama, anlama(kavrama) ve açıklama türünde olabilir.<sup>187</sup>

Bilgi sorunlarının kapsamlı bir biçimde ilk kez ele alınışını Platon'a kadar geri götürebiliriz. Elbette ondan önce de Sofistler ve Sokrates arasında bilgi etrafında dönen yoğun felsefi tartışmalar söz konusudur ve hatta bazı doğa filozoflarında da bilgiye felsefî bakışları, bir ölçüde dikkati çeker; ama bunların hiçbiri Platon'la karşılaştırıldığında istenen boyutlara ulaşmış görünmez.<sup>188</sup> Çünkü ondan önce sistemli bir biçimde bilgi incelenmemiştir. Oysa Platon ilk kez bilgiye değin akla gelebilecek tüm soruları sormuş, bilgiyle alakalı sorunları tartışmış ve bu şekilde oldukça kapsamlı ve geniş çerçeveli bir bilgi kuramı ortaya koymuştur.<sup>189</sup>

Bilgi için genelde şu tanımlar serd edilmektedir:

- Bilgi: Zorunlu ve bir delil gereği bir şeyin ne üzerine ise ona inanmaktır.
- Bilgi: Bilinenin ne üzerine olduğu gibiyle tanımaktır.

---

<sup>184</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 4. baskı Paradigma, İstanbul 2000, s. 137

<sup>185</sup> Ârif Etik, **Farsça-Türkçe Lûgat**, Salâh Bilici Kitapevi, İstanbul, s.175

<sup>186</sup> Geniş bilgi için bkz. Ahmet, Cevizci, **Bilgi Felsefesi**, Say, İstanbul 2010. s.14-18

<sup>187</sup> Abdülkadir, Çüçen, **Bilgi Felsefesi**, Asa, Bursa 2001, s.17

<sup>188</sup> Sara, Çelik, **Bilgi Felsefesi İlkçağ'dan Yeni Çağa**, Doruk, İstanbul 2010. S. 17

<sup>189</sup> A.g.e. s.17

- Bilgi: Kendisini elde edenin bilen olmasını gerektirendir.
- Bilgi: Bilinenin olduğu gibi kavramaktır.
- Bilgi: Bilineni olduğu gibi açıklamaktır.
- Bilgi: Bilineni olduğu gibi ispatlamaktır.
- Bilgi: Bilinenin olduğu gibi oluşuna itimat etmektir.
- Bilgi: Bir şeyin formu akılda meydana gelmesidir.
- Bilgi: Kavranılanın mâhiyetinin, kavrayanın nefsinde karşılığını bulmasıdır.
- Bilgi: Anlamlar arasında çelişğine ihtimal vermeyecek şekilde tutunduğu yere ayırt etmeyi gerektiren niteliktir.
- Bilgi: Nefiste anlamlar arasında çelişğine ihtimal vermeyecek şekilde anlamı ayırmasıdır.
- Bilgi: Kendisini elde edene bilinenin apaçık olduğu bir niteliktir.
- Bilgi: Nefiste meydana geldiği anlamın dışında bir ihtimalin bulunmadığı biçimde bir anlamın hâsıl olmasıdır.<sup>190</sup>
- Bilgi: Bir şeyin mâhiyetinin bizzât kendisiyle veya formuyla varlıkta bağımsız bir şey için hakiki/hükmî olarak meydana gelmesidir.<sup>191</sup>

Yukardaki tanımlara baktığımızda tanımın ya öznenin merkeze alınmış ya nesne veya aralarındaki ilişki esas alınarak bir sonuca gidildiğini görüyoruz.

### **Filozoflara(Meşşâî) Göre Bilgi ve Özellikleri:**

Şimdi genel anlamda filozofların bilgi hakkında ne düşündüklerini önermeler biçiminde zikretmek istiyoruz:

<sup>190</sup> Seyit Abdülzade Muhammet Tahir, **Mahzenü'l Ulûm**, Asaduryan Şirketi Mertebeye Matbaası, İstanbul 1308 h. s.18-22

<sup>191</sup> Muhammed b. İbrahim, eş-Şirazi(Mollâ Sadra), **Mefatihü'l Ğayb**, Müessetü't Târihi'l Arabî, Beyrût 2008, s. 185

- Bilgi, bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesidir.
- Bilgi, doğru bir akıl yürütme neticesinde insanın kabiliyetleri tarafından meydana gelir. “Tevlîd” yöntemi veya alışkanlıklar neticesinde oluşuyor değil. Akıl yürütme bilgi için zihni hazırlar ve sonuç olan bilgi de zihinde açığa çıkar.
- Zarurî bilgilerin bizde meydana gelmesi yönelme, duyumsama ve elde etme kabiliyetine sahip olmaya bağlıdır.
- Duyuların sağlam olması, görünenin hazır olması ve diğer şartların bulunması görmeyi gerektirir.<sup>192</sup>

Şimdi ise genel anlamda Mu'tezile'nin bilgi hakkında ne düşündüklerini aktarmak istiyoruz.

### **Mu'tezile'ye Göre Bilgi ve Özellikleri:**

- Bilgi akıl yürütmeden sonra “Tevlît”<sup>193</sup> ile meydana gelir. Yani bir eylem, eylemi yapana başka bir eylemi gerektirir.
- Zarûrî bilgi, duyumsama, duyumsanana yönelme ve bunları yaparken de zarurî bilgiyi almaya istidatlı olmakla gerçekleşir.
- Cehalet de hakikatte bilginin benzeridir.
- Nazâri ilim zarûrî ilme dönüşemez.
- Kıyas ispatlayıcıdır açıklayıcı değildir.
- Cehl-i mürekkep ilmin zıtı değil bilakis ilmin benzeridir.
- Bir duyumsama onun bilgisini vermez.
- İcmali ilim Allah için mümkündür.
- Zarûrî bilgiler ve teklifin bulaşmadığı müktesep bilgiler yok olmaz.
- Görme için şartların bulunması halinde görme eylemi gerçekleşecektir.<sup>194</sup>

### **Eşâ'rîler'e Göre Bilgi ve Özellikleri:**

- Doğru bir akıl yürütmeye elde edilen bilgi “Tevlît” veya gerektirmekle değil, alışkanlıklardır.
- İcmalî ilim Allah için sabit değildir.

<sup>192</sup> Abdullah b. Osman b. Musa Efendi Mestçizâde, **el-Mesâlikü fi'l- Hilâfiyâti beyne'l Mütekellimine ve'l Hükemâ**, thk. Dr. Seyyid Bahçivân, birinci baskı, Sadır, Beyrût 2007 s.53-65

<sup>193</sup> Dolaylı bir oldurma, bazı bilgilerden zorunlu olarak başka bir bilginin çıkması.

<sup>194</sup> Abdullah b. Osman b. Musa Efendi Mestçizâde, **el-Mesâlikü fi'l- Hilâfiyâti beyne'l Mütekellimine ve'l Hükemâ**, thk. Dr. Seyyid Bahçivân, birinci baskı, Sadır, Beyrût 2007 s.75-112

- Sonradan meydana gelen bilginin yeri insanın bedeninde belli değildir. Allah, bilgiyi dilediği organda yaratır.
- Görme için tüm şartlar oluşsa dahi görme eyleminin meydana gelmesi şart değildir.
- Cehl-i mürekkep bilginin zıttıdır.
- Allah ve sıfatları hakkındaki nazâri bilgi zarûrî bilgiye dönüşebilir.
- Bilgiler de diğer ârazilar gibi kalıcı değildirler.
- Cehalet hakikatte bilgiye aykırıdır.<sup>195</sup>

Burada görüldüğü üzere Ehl-i sünnet kelâmcıları zihnî varlığı kabul etmediklerinden sadece harici varlığın bir türevi olarak gördüklerinden bilginin vasıtası olan akıl, duyu ve haberi kabul etmelerine rağmen bilginin meydana geldiği yerinakil olması rasyonel bir gerektirliğe bağlanmaz. Bilginin kaynağı akıl olabileceği gibi Allah'ın dilediği başka herhangi bir yerde de onu var edebilir.<sup>196</sup> Ve böylece bilgi aslında cevher değil bir arazdır. Akıl da bu anlamda sadece duyu vasıtaları kadar bir öneme sahiptir. Dolayısıyla Eş'arîler'e göre bilgi ile verilen hükümler apriori değil aposterioridir.

### 1.1.2.2. Kelâmcılara Göre Bilginin Tanımı

Mollâ Halîl, iki tanımı esas almaktadır: Bunlardan birincisi şu şekildedir:

صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به

*“Bilgi bilen için apaçık olduğu bir niteliktir.”<sup>197</sup>*

Kelâmcılar zihnî varlığı yadsıdıklarından ilmin, asla teaddüdün olmadığı, göreceliliğe sahip ve nefis-i nâtıkaya tutunan gerçek bir sıfat olduğu görüşünü savunmuşlardır. Farklılık parçalara sahip oluşundan değil ilintilerin çokluğundandır. Bu sıfatı (bilgiyi) nedenlerin kullanılmasından sonra Allah(c.c.) yaratır.<sup>198</sup>

<sup>195</sup> Abdullah b. Osman b. Musa Efendi Mestçizâde, **a.g.e.**, s.112-143

<sup>196</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 2a-3a

<sup>197</sup> Bu tanım, Mesut b. Ömer, et-Taftazânî, **Şerhü-l Akâidin-Nesefiye**, el-Mektebutü'l Hanefiye, İstanbul ts. s .60 da yer almaktadır.

<sup>198</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 2b



Mollâ Halîl, kelamcılar adına yukarıdaki tanımı ve açıklamayı yaptıktan sonra bilgiye bilen tarafından söylenen sözlerin açığa çıktığını belirtir. Oluşan bu bilgi, hem mevcutları hem madûmları kapsadığını izah ediyor. Bundan hareketle aklın idrak ettiği kavramları ve kesin olan bilgileri ile kesin olmayan bilgileri ve duyuların algılamasını kapsadığını belirterek bu tanımı açıklığa kavuşturur.

Mollâ Halîl ikinci tanıma ise şu sözlerle yer vermektedir:

صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض

“Zıddına ihtimal vermeyecek şekilde manaları birbirinden ayırt etmeyi gerektiren bir sıfattır.”<sup>199</sup>

Mollâ Halîl’in; Kelâmcıların bu tanımı ve birinci tanımı kesin olmayan bilgileri kapsamadığı çünkü ayrıştırmanın zannı ortadan kaldırdığı gerekçesiyle eleştirmektedir.

### 1.1.2.3. Mutasavvıflara Göre Bilgi

Mutasavvıfların bilgiye yaklaşımı filozoflar ve Kelâmcılar gibi bir arada, sade, net, anlaşılır ve sistemli olma yerine satır aralarına dağılmış olmasından olacak ki müellif de; onların görüşlerini bilgi konusunda vermek yerine tıpkı onların yaptığı gibi kitabın satır aralarına serpererek dağınık bir şekilde aktarmaktadır. Kanaatimizce İbn Arabî’nin bilgi hakkındaki çelişkili gibi görünen öğretilerini serd etmesi, mana ve madde âlemine gidip gelmesinden ve manada görülenlerin lafızlarla aktarılmasında ve anlaşılmasında yaşanan sıkıntıların olması ve istenen düzeyde olmamasından kaynaklıdır. Bunu, İbn Arabî’nin hem ontolojisinde hem epistemolojisinde görmek mümkündür. Mutasavvıfların ontolojisinde ruhun bedene sığmadığı, beden ruha dar geldiği gibi Mutasavvıfların epistemolojisinde de mana da aynı şekilde lafız için fazla gelip söze sığmamaktadır. Ancak bir kısmı bu kalıba girebilmektedir. Çoğu dışarda kaldığı için görünen aysbergin üst kısmı gibi eksik biliniyor ve dolayısıyla anlaşılmaz addediliyor. Biz de Mollâ Halîl’in satır aralarını aralayarak Mutasavvıfların bilgiye dair görüşleri hakkındaki düşüncesini belirlemeye çalışacağız.

<sup>199</sup> Bu tanımı ise el-İcî, **Abdurrahman, Şerhü’l Mevâkıf**, el-Kütübü’l İlmiye, Beyrût 1998, 1/ 84-85, ve et-Taftazânî: a.e. s.60 da yer almaktadır.

العلم تحصيل القلب أمرا ما على حد ما هو عليه ذلك في نفسه معدوما كان ذلك الأمر أو موجودا فالعلم هو

الصفة التي توجب التحصيل من القلب والعالم هو القلب والمعلوم هو ذلك الأمر المحصل

*“İlim, kalbin bir şeyi nasılsa olduğu gibi -mevcut olsun veya olmasın- elde etmesidir. Öyleyse ilim, kalbin bir şeyi elde etmesini gerektiren bir sıfat, bilen kalbin kendisi ve bilinen ise elde edilen şeydir.”*<sup>200</sup>

Müellif, Mutasavvıflara göre bilgiyi elde etme yolu, bilginin kaynağı, sınırı, güvenilirliği ve derecelerini değişik yerlerde söylerken onlara göre bilginin tanımını söylememesi dikkat çekicidir.

### 1.1.2.1. Mollâ Halîl'in Bilgi Anlayışı

Mollâ Halîl'in, bilginin tanımını yaparken medreselerde *Seyda'nın İsagoci'si* olarak bilinen ve *Kitab-u İsagoci* olarak basılan “*Risâle fi İlmi'l Mantık*”ta da aşağıdaki tanıma benzer tanımları kullanması, bu yaklaşımı öne alması onun Kelâmîcılar ve Mutasavvıflar gibi düşünmediğini, filozofların yaklaşımını benimsediği anlaşılıyor.

Mollâ Halîl, bilginin tanımını önce filozoflara göre yapmakta daha sonra Kelâmîcîlerin görüşünü açıklamaktadır. Filozoflara göre şu sözlerle yapmaktadır:

والعلم عند الحكماء القائلين بالوجود الذهني الإدراك المفسر بحصول صورة الشيء في العقل، أي انتقاش النفس

بالصورة الحاصلة من الشيء عند من يقول: أنه من مقولة الانفعال والصورة الحاصلة عند من يقول: أنه كيف .

*“Zihnî varlığı kabul eden filozoflara göre bilgi, akılda bir şeyin formu olarak meydana gelme ile açıklanan idrak etmedir/kavramadır. Yani bilginin “infial” kategorisinden olduğunu söyleyenlere göre bilgi, aklın “bir şey”den meydana gelen formla nakışlanması/resmedilmesidir ve “keyfiyet” kategorisinden olduğunu söyleyenlere göre ise meydana gelen formun bizzât kendisidir.”*

Hemen belirtelim ki zihnî varlığı kabul eden tüm filozoflar, bilgiyi müellifin ifade ettiği gibi tanımlamazlar. Örneğin Mollâ Sadra, bilgiyi yukarıda geçtiği gibi şu

<sup>200</sup> İbn Arabî, *Fütühat*, Sadır, Beyrût ts. 1/90,91

şekilde tanımlamaktadır: Bilgi varlığıyla özü aynı olan hakikatlerden olduğunu söylemektedir. Böyle hakikatlerin tam tanımı yapılamaz. Çünkü tam tanım cins ve fasılla olur ve her ikisi de tümel şeylerdir. Oysa her varlık kendi başına bir ferttir. Bilgi resm ile de tanımlanamaz. Çünkü bilgide daha iyi bir tanımlayıcı yoktur. Çünkü bilgi vicdani nefsanî bir hâldir.<sup>201</sup> Görüldüğü gibi Mollâ Sadra, daha önceki bilgi tanımı olan özne ve nesne arasındaki ilişki veya zihinde husul eden form benzeri teorileri doğru bulmayarak, bilginin özneye hazır olan varlık olduğu, bilgi bahsinin bilen için mevcut olduğu biçiminde görüş beyân etmektedir. Bilgi, bilen failin haline göre farklılık göstermekle beraber, Allah'ın ilminden beşerin ilmine kadarki hiyerarşide her bilgide sayılabilecek prensip, bilginin bir varlık olduğudur.

Müellif, mantık kitabında da bu tanıma benzer bir tanım getirmektedir:

أن العلم اي الإدراك المفسر بحصول صورة الشيء في العقل بمعنى الصورة الحاصلة فيه إما تصور ....

Bilgi, -yani bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesi olarak açıklanan kavrama- ya tasavvurdur ya da....<sup>202</sup>

İki kitaptan aynı tanıma yer vermesinden Mollâ Halîl'in bilgi tanımında Kelamcılarının tanımını değil filozofların tanımını benimsediği anlaşılmaktadır.

Mollâ Halîl bilgiyi eşyaların “idrak”ı olarak nitelendirdiğine göre “idrak”ı da açıklamak lazım idrakın kendisi nedir? Mollâ Halîl onu da şöyle ifade etmektedir:

فالإدراك بلا حكم معه من إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها تصور ساذج. وبه أي الإدراك للنسبة وطرفيها مع

الحكم تصور بتصديق، وهو الحكم والتصور شرطه لا شرطه كما على رأي أن التصديق التصور مع الحكم .

*“Nisbetin (özne ile yüklem arasındaki bağ) gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi ile oluşan yargısız idrak, salt kavramadır; nisbeti ve nisbetin her iki tarafını (özne ve yüklem) yargıyla beraber idrak edilmesi ise tasdikle kavramadır ki o da hükümdür.*

<sup>201</sup> Muhammed b. İbrahim, eş-Şirazî(Mollâ Sadra), **el-Hikmetü'l-Mütealiye fi'l-Esfari'l-Akliyeytü'l-Arbea**(Esfar),Mustafavevi, Kum 1081, 1/278

<sup>202</sup> Mollâ Ârif Hâlidî, **Hâşiyet-ü Mollâ Â'rif ala Kitâb-i İsâğoci**, el- Mektebetü-l Hanifiye, İstanbul 2007, s.10,11.

*Tasdikin hükümle beraber kavrama olduğunu görüşünü savunanlarda olduğu gibi kavrama onun şartıdır parçası değildir.”*

Burada dikkatimizi çeken, Müellifin mantık kitabında tanımladığı gibi tasdike “hükümle beraber tasavvur” değil, ” hüküm” demesidir.<sup>203</sup>

Şimdi ise bu kavramayı gerçekleştiren unsurun belirlenmesi lazım. Bu, duyular mı hads mi yoksa akıl mıdır? Müellif, bunun hakkında şunları söylemektedir:

فالمدرک للکلیات والجزئیات هو العقل بل النفس الناطقة ونسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين  
سواء قلنا أن صور الجزئیات المادية غير مرتسمة فيها؛ لأنها بسيطة مجردة وتكيفها بالصور الجزئية يناهز بساطتها موجب  
لانقسامها بانقسامها أو قلنا: أنها أيضاً كالکلیات والجزئیات المجردة مرتسمة فيها .

*“Tümelleri ve tikelleri kavrayan/idrak eden akıldır daha doğrusu nefs-i nâtıkadır. Kavramayı nefsin gücüne nisbet etmek kesme eylemini bıçağa nisbet etmek gibidir. Bu durumda, nefs-i nâtika soyut ve basit olduğundan tikel şekillerle nitelenmesi basitliğine aykırı ve tikellerin bölünmesiyle kendisinin de bölünmesini gerektirir olduğundan maddi tikellerin şekilleri akılda resmedilmemiş olduğunu söyleyelim veya bunun tümeller ve soyut tikeller gibi kendisinde resmedilmiş olduğunu söyleyelim.”*

Burada müellifin, akılı bıçağa benzetmesinden onun tıpkı duyular gibi, bilgiyi elde etmek için sadece bir araç olduğunu, dolayısıyla bilincin akla değil nefs-i nâtıkaya ait olduğu sonucuna götürmektedir.

Bilginin oluşum sürecinde nefs-i nâtikanın bilinenin mâhiyetlerinden etkilenmediğini çünkü bir yansıma gibi olduğunu şöyle izah etmektedir:

ولا يلزم منه تكيف النفس بكيفياتها من نحو الانقسام والحرارة والبرودة؛ لأن ذلك الارتسام لا يلزم أن يكون  
على وجه قيام ماهيات تلك الأشياء بما وسرياتها فيها بل على وجه الحصول الظلي لا العيني فلا يلزم شيء من ذلك

<sup>203</sup> Kitâbü İsâğoci adlı mantık kitâbında idraki yargıdan soyut bir kavrama; tasdiki ise yargı olarak tanımlayıp ikiye ayırmaktadır. Bkz. Mollâ Ârif Hâlidî, *Hâşiyet-ü Mollâ Ârif ala Kitâb-i İsâğoci*, el-Mektebetü-l Hanifiye, İstanbul 2007, s.10

*“Bundan nefsin/aklın bilinenlerin bölünme, sıcaklık ve soğukluk gibi niteliklerle nitelenmesi gerekmez. Çünkü bu resmedilme, bilinen eşyaların mâhiyetinin nefsi-nâtika ile tutunması ve onda yer edinmesi gerekmez. Aksine gölgenin meydana gelmesi gibidir aynısı değil dolayısıyla bunların (bilinenlerin somut özellikleri) hiçbiri gerekmez.”*

Mollâ Halîl; bu şekilde bilginin tanımını, isim vermeden filozoflara göre yapmaktadır ve bilginin çeşitlerine geçmektedir. Bilginin çeşitlerini anlattıktan sonra Kelâmcıların bilgi anlayışını aktarmaktadır.

### **1.1.3. Bilginin Türleri**

Müellifin bu konudaki görüşlerine geçmeden önce genel olarak bilginin türleri hakkında söylenenleri zikretmek istiyoruz.

Filozoflar, Mutasavvıflar ve Kelamcılar bilginin tanımında bir fikir birliğine varamadıkları gibi bilginin türlerinde de bir fikir birliğine varmış değiller; kimi bilgiyi elde edilme yöntemine göre türlere ayırırken kimi de bilgiyi taşıdığı özelliğe göre ayırır. Ama genel olarak olarak bilgiler temelde hep iki kısma ayrılmıştır. Örneğin; ilâhî bilgi-beşeri bilgi, husûlî bilgi-huzûrî bilgi, a priori-a posteriori, tümel bilgi-tikel bilgi, tasavvurî bilgi-tasdikî bilgi vs. Biz de günümüzde yaygın olan bilginin sekiz türünü - dinsel, bilimsel, teknik, gündelik, ahlak ve hukuk bilgisi, sanatsal ve felsefi bilgi- kısaca açıkladıktan sonra müellifin taksimatını belirteceğiz.

#### **1.1.3.1. Modern Taksimata Göre Bilgi Çeşitleri:**

Filozoflar, Mutasavvıflar ve Kelamcıların taksimatına geçmeden önce günümüzde yaygın olarak bilinen bilgi çeşitlerine kısaca değinmek istiyoruz.

**Dinsel Bilgi:** Kaynağı Tanrı olan bilgi türüdür. Elde edilme yolu ise vahiydir. Değişmez dogmatik bilgi türüdür.<sup>204</sup> Bu tür bilgiler tümü düşünüldüğü gibi değişmez değildir, içinde sabit olan, değişmeyen tevhit gibi inançların bulunmasına rağmen değişebilen dinamik toplumsal hukukla ilgili bilgiler de vardır.

---

<sup>204</sup> Abdülkadir, Çüçen, **Bilgi Felsefesi**, Asa, Bursa 2001, s.21

**Bilimsel Bilgi:** İnsan aklının belirli bir konuya yönelerek elde ettiği yöntemli, sistemli, düzenli, tutarlı, geçerli, kanıtlanabilir, denenebilir ve nesnel (objektif) bilgisine bilimsel bilgi denir.<sup>205</sup> Bilimsel bilgi; biçimsel bilimler, doğa bilimleri ve insan bilimleri olmak üzere üçe ayrılır. Bilimsel bilginin, insanların bilinçaltında dinsel bilginin bir zıttıymış gibi yanlış bir algılamanın var olduğu bir gerçektir. Bunun nedeni 19. yy.daki Pozitivizmin, Batı Hristiyan din anlayışıyla giriştiği haklı mücadelenin haksız bir biçimde İslâm dini için de geçerli olabilecek yanlış düşüncenin yıllarca telkin edilmesidir.<sup>206</sup>

**Gündelik Bilgi:** İnsanın sosyal ve doğal yaşamında neden-sonuç ilişkisine dayanmadan kendi bireysel deneyimlerine dayanarak kazandığı pratik bilgilerdir.<sup>207</sup>

**Teknik Bilgi:** İnsanın hayatını kolaylaştırmak için bilimsel veya gündelik bilgi sayesinde kullandığı araçlar bilgisidir.<sup>208</sup>

**Ahlak ve Hukuk Bilgisi:** İnsanların toplumsal hayatlarını bir düzene yerleştirmek için bireyi içten (ahlak için geçerli) veya dıştan (hukuk için geçerli) denetlemek amacıyla düzenlediği bazı yazılı/yazısız normların bilgisine denir.<sup>209</sup>

**Sanatsal Bilgi:** Güzelliklerin ortaya konması için sanatçının kendi düşüncesini elindeki malzemelerle; müzik, resim, heykel, edebiyat, tiyatro vb. uğraşlarda ifade etme bilgisine denir.<sup>210</sup>

**Felsefî Bilgi:** Merak eden, sorgulayan varlık olarak insanın; evren, insan ve toplum hakkında akli ile ortaya koyduğu öznel, bütünleştirici, birikimsel ve eleştirel bilgilerdir.<sup>211</sup>

### 1.1.3.2.Müslüman Filozoflara Göre Bilgi Çeşitleri

Farabî(870-950)'ye göre üç türdür: a) Duyusal bilgi b) Aklî bilgi c) Nazâri bilgi.<sup>212</sup>

<sup>205</sup> Abdülkadir, Çüçen, a.g.e., s.21.

<sup>206</sup> Geniş bilgi için bkz. Mehmet S., Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010, s. 269-288

<sup>207</sup> Abdülkadir, Çüçen, a.g.e., s.21-25

<sup>208</sup> Abdülkadir, Çüçen, a.g.e., s.21-25

<sup>209</sup> Abdülkadir, Çüçen, a.g.e., s.21-25

<sup>210</sup> Abdülkadir, Çüçen, a.g.e., s.21-25

<sup>211</sup> Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Arslan, Vadi, 1. Baskı, Ankara 1999, s.,9

İbn Sina (Avicenna, 980-1037) bilimleri madde ve form bağlantısı içinde bir tür sınıflandırmaya giderek açıklamıştır:

a) Maddesiyle birlikte olan formların bilimi: Doğa bilimlerinde madde ve form birbirinden ayrı değildir, bir arada bulunurlar.

b) Maddesinden tamamen ayrı formların bilimi: Metafizik ve mantık gibi salt formlardan oluşan bilimlerdir.

c) Maddesinden ancak soyutlamayla elde edilen formların bilimi: Matematik bilginin formu zihnî soyutlamalardan elde edilmesine rağmen, yine de madde ile anlaşılmaktadır.<sup>213</sup>

Gazâlî'ye göre bilgi, iki çeşittir: a) Varlığın görünüşlerini veren duyu ve akıl bilgisi. b) Varlığın iç bilgisini ilham ve sezgi ile veren kalp bilgisi.<sup>214</sup>

Mollâ Sadra göre, bilgiyi; hükmî veya hakiki meydana gelme olarak bizzât kendisi veya biçimiyle bağımsız bir şey için bir şeyin mâhiyetinin oluşması/var olması olarak tanımladıktan sonra onu üçe ayırmaktadır:

Birincisi: Bir şeyin bizzât kendisinin gerçek anlamda var olmasıdır. Bir şeyin somut ma'lulünün hüviyetini (kimliğini) bilmesi gibi.

İkincisi: Hükmî olarak bir şeyin kendi kimliğini bağımsız bir şey için var olmasıdır. Soyut zâtın kendi zâtını bilmesi gibi.

Üçüncüsü: Bir şeyin somut kimliğiyle değil de belki onun biçiminin gerçek olarak var olmasıdır. İnsan nefislerinin kendi zâtlarında meydana gelenleri bilmesi gibi.<sup>215</sup>

### 1.1.3.3. Mutasavvıflara Göre Bilgi Çeşitleri

İbni Arabî'ye göre bilginin üç kısmı vardır, bunlar:

---

<sup>212</sup> Abdülkadir, Çüçen, **Bilgi Felsefesi**, Asa, Bursa 2001, s.156

<sup>213</sup> İbn Sînâ, **eş-Şifâ**, thk. el-Eb Kinvâtî- Sait Zayid, Zevî'l kurbâ, 1.baskı, Kum 1430, 7/14.

<sup>214</sup> Muhammed ibn Muhammed el-Gazâlî, **İhyâu 'Ulûmi'd din**, terc. Mehmed A. Müftüoğlu, vefa, 1.baskı, İstanbul 2007, s.3/37.

<sup>215</sup> Muhammed b. İbrahim, eş-Şirazî(Mollâ Sadra), **Mefatihü'l Ğayb**, Müessetü't Târihi'l Arabî, Beyrût 2008, s. 186

## Akıl ilmi(علم العقل)

علم العقل وهو كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل وشبهه

من جنسه في عالم الفكر

“Zorunlu olarak hâsıl olan veya düşünce dünyasındaki delil ve benzerinin cihe-tine müttali olma koşuluyla yapılan akıl yürütme sonucunda meydana gelen bilgidir.”<sup>216</sup>

Haller İlmi: Sadece tecrübeyle elde edilebilen bilgi türüdür. Başka bir ifadeyle haller ilmi, metafizik âlemle ilgili müşahade neticesinde hâsıl olan bir ilimdir. Bundan ötürü buna zarûrî aklî bilim de demektir.<sup>217</sup>

## Sırlar İlmi:

علوم الأسرار وهو العلم الذي فوق طور العقل وهو علم نفث روح القدس في الروح يختص به النبي والولي

“Akıl dağının üstünde olan bir ilimdir. Bu Ruhül-Kudüs'ün kalbe getirdiği ilham ilmidir ki peygambere ve veliye özgüdür.” Kendi arasında ikiye ayrılır:

a) Akılla kavranan ilimdir (Akıl ilminde olduğu gibi): Ancak bu ilmi bilen kimseye bu nazâr yoluyla hâsıl olmaz.

b) Bu da kendi içinde ikiye ayrılır:

1. Birincisine, ikinci ilimle (haller ilmi) ulaşılır. Ama bunun durumu daha şerefli-dir.

2. Haber ilimleri: Buna doğruluk da, yalan da girer. Lakin haber veren kimsenin o ilmi haber verdiği sırada, doğruluğu ve masumluluğu haber verdiği ve söylediği şeyler-de sabit olursa bu durumda yalan karışma olasılığı yoktur ve bu haberlere inanılır: Pey-gamberlerin, cennet ve içindekilerle, Allah'tan haber vermeleri gibi.<sup>218</sup>

<sup>216</sup> İbn Arabî, **Fütühat**, Sadır, Beyrût trsz. 1/31, 32

<sup>217</sup> A.g.e. aynı yer

<sup>218</sup> A.g.e. aynı yer.



#### 1.1.3.4. Mollâ Halîl'e Göre Bilgi Çeşitleri

Mollâ Halîl, bilgileri temel olarak zarurî va nazârî olmak üzere ikiye ayırdığını görmekteyiz. Müellifin bilgi ayırmada hareket noktası, bilginin taksimatında mantıkçıların anlayışını benimseyerek bilginin elde edilmiş biçimi olmuştur.<sup>219</sup> Öncelikle bilgiyi husûlî ve huzûrî olarak ikiye ayırmakta, bunların tanımını yapmadan sadece örnek vermekle yetinerek bunların her ikisinden de zarurî ve nazârî olduğunu belirtmektedir. Şimdi iki taksimattan birincisini ele alalım:

**Husûlî Bilgi:** Bilinen şeyin duyu veya akıl yoluyla zihinde şekillenmesidir. Başka bir ifadeyle, bir şeyi onun sûreti, görüntüsü zihinde bulunduğu müddetçe bilmek: harici nesnelere bilmemiz gibi.<sup>220</sup>

**Huzûrî Bilgi:** Zihinde nesneye ilişkin herhangi bir duyu verisi veya imge olmaksızın nesne gerçekliğinin bilinmesidir. Aralarında herhangi bir engel bulunmaksızın özne ile nesnenin karşılıklı olarak bulunduğu her yerde müşâhede gerçekleşir. Bu bilginin meydana gelmesi için özneye nesne arasında kurulan işrâkî bir nisbet kaçınılmazdır. Böylece özne, nesneyi müşâhede eder: Bizim kendi zâtımızı bilmemiz örneğinde olduğu gibi. Şimdi de ikinci taksimata bakalım.<sup>221</sup>

Bilgi, ister huzûrî olsun ister husûlî olsun ya zarurîdir ya da nazârîdir:

**A) Zarurîdir Bilgi (العلم الضروري) :** Akıl yürütmeye ve kesbe gereksinim olmaksızın sadece aklın bilgilere iltifat etmesiyle oluşan apaçık/bedihî bilgidir. Müellif, mantık kitabının kıyasın madde açısından çeşitlendirmesinde yakîniyatları; bedihiyât, fitriyât, müşâhedât, mücerrebât, mütevatirât ve hadsiyât olarak altı başlık altında daha detaylı bir şekilde incelerken burada genel olarak dörde ayırmaktadır.

**1) Evveliyat<sup>222</sup>:** Aklın sadece özne yüklem tarafını düşünmesiyle ortaya çıkan bilgilerdir: bir ikinin yarısıdır veya bütün parçasından büyüktür cümlesinde olduğu gibi.

<sup>219</sup> Mollâ Ârif Hâlidî, *Hâşiyet-ü Mollâ Ârif ala Kitâb-i İsâgocî*, el- Mektebetü-l Hanifiye, İstanbul 2007, s.11

<sup>220</sup> Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s.134-140

<sup>221</sup> Ahmet Akgüç, *a.g.e.*, s.134-140

<sup>222</sup> Buna "Bedihiyat" da denilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla, İstanbul 2007, s.71, ayrıca bilginin tanımı ve çeşitleri için bkz. Ali b. Muhammed, el-Cürçânî, *et-*

2) **Müşahadat:** Aklın açık veya gizli duyularla yargıda bulduklarıdır. Güneş, aydımlatıcıdır, ateş yakıcıdır; biz acırız, sinirleniriz<sup>223</sup> gibi yargılar bu türdendir.

3) **Mücerrebat:** Aklın gözlemlerin tekrarlanmasıyla elde ettiği yargılardır: “sakmunya” safrayı ishal edendir hükmü gibi.

4) **Hadsiyât:** Hads ile varılan hükümlerdir. Hads: mebadilerde (ilke, öncül) istenene, amaçlanana, sonuca zihnin süratle varmasıdır. Yani yavaş yavaş değil de bir anda zihinde açığa çıkmasıdır: Ay’ın, Güneş’ten uzaklaşıp ona yaklaşmasından biçim değiştirmesi nedeniyle Ay’ın Güneş’ten ışık alıyor hükmüne varmak gibi.

5) **Mütevâtirât:** Aklın, yalan üzerine uzlaşmaları aklen olanaksız olan bir topluluktan duyum yoluyla vardığı hükümlerdir: Muhammed (s.a.v.), peygamberlik iddiasında bulunmuştur ve bunu kanıtlamak için de mübarek eliyle mucizeler göstermesi gibi hükümler mütevâtirattandır, yine geçmiş milletler, Bağdat ve Antakya gibi uzak memleketler hakkındaki hükümlerimiz bu türdendir.

Üçüncü ve dördüncü kısımdan elde edilen bilgiler bir başkasına kanıt olarak gösterilemez.<sup>224</sup>

6) **Kıyasları Beraberinde Bulunan Hükümler:** Zihinde hazır bulunan bir vasıta sayesinde etrafı düşünülerek varılan hükümlerdir: “Dört sayısı çifttir.” gibi. Çünkü dört sayısı iki eşit parçaya bölünmektedir düşüncesi zihinde vardır.<sup>225</sup>

Bu kısma genelde “fitriyat” denilmesine rağmen müellifin isim koymaması en azından diğerleri gibi tek kelimeyle ifade etmemesi dikkat çekicidir.

Şimdi Kelâm kitabındaki taksimatına geçelim buradaki taksimat mantık kitabındaki gibi altı değil dördür, daha doğrusu bu altı kısmın elde edilmiş açısından dörde indirilmiş halidir.

### **Zarûrî Bilgiler:**

---

**Ta’rifat,** Hayriye, Cemâliye 1306, s.67

<sup>223</sup> Bu ikinci kısma Vicdaniyat denir. Bkz. Topaloğlu a.g.e. s.71

<sup>224</sup> Burada müellif et-Taftazânî gibi düşünmektedir.

<sup>225</sup> Mollâ Ârif Hâlidî, **Hâşiyet-ü Mollâ Â’rif ala Kitâb-i İshâgöci**, el- Mektebetü-l Hanifiye, İstanbul 2007, s.115-117. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, **II. Analitikler Burhan**, çev. Ömer Türker, Litera, İstanbul 2006, s.14-18.

1) **Açık duyularla** elde edilen bilgi gibi duysal gerektirmeden kaynaklanır: Acı, haz, açıklık, susuzluk, sinirlilik ve yumuşak huyluluk gibi vicdanîyatların bilgisi de buna yakındır.

2) **Sadece akıldan** kaynaklanır. Şöyle ki; her iki tarafın kavranması aralarındaki nisbeti kavramada yeterli olarak görülür: sıcaklığın kavranması, bütünüün parçadan büyük olduğuna hükmedilmesi ve dört iki eşit parçaya bölündüğünden çüftür gibi kıyasları beraberinde olan önermeler gibi.

3) **Duyum ve akla** dayanır. Tevatürle gelen bilgiler gibi.

4) **Diğer duyular ile akla** dayanır ki bunlar deney ve hads ile elde edilen bilgilerdir. Karinelerle kaplanmış zannî bilgiler de bu kısım gibidirler. Zannî bilgiler bu karinelerle ancak bilgi sağlayabilir.

**B) Nazârî Bilgi**<sup>226</sup> (العلم النظري): İstidlâl (akıl yürütme) ve bilinmeyene ulaşmak için kavramsal ve önermesel bilgilerin sıralanması olan “nazâr”dan elde edilir.<sup>227</sup>

Bu bilgi çeşidinin de üç kısmı vardır: en üstünü ilahiyat, ortasını formel/riyâziyât ve son bölümünü doğa bilimleri oluşturur.<sup>228</sup>

Sözlükte görmek ve bakmak anlamlarına geldiği gibi inceleme ve karşılaştırma neticesinde tefekkür etme anlamında da kullanılan “nazâr” terimsel olarak az önce ifade edildiği gibi akıl yürütme ve bilinmeyene ulaşmak için kavramsal ve önermesel bilgilerin sıralanması olarak tanımlanmaktadır. Delile müracaat etme olan “İstidlâl” kelimesi de aynı anlamda kullanılmaktadır. Tanımdan anlaşılacağı üzere düşüncenin muhataba kabul ettirilmesi için delile gereksinim vardır öyleyse “delil”in ne olduğu üzerinde durmak gerekir ki Mollâ Halîl de öyle yapmıştır.

Mollâ Halîl, zarûrî bilgilerin kısımlarını verirken bunların birbiriyle açıklık ve kapalılık açısından farklı olabileceğini buna bazılarının tevatürle elde edilen bilgilerin ile “bir ikinin yarısıdır.” gibi bedihiyâttan olan bilgiler arasında bir farkın olmadığını çünkü

<sup>226</sup> Buna kesbi bilgi, istidlâlî bilgi de denilmektedir. Geniş bilgi için bakz. Et-Taftazânî a.g.e. **et-Ta’rifât** a.g.e. “en-Nazarî” mad.

<sup>227</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 2b

<sup>228</sup> Muhammed b. İbrahim, eş-Şirazî(Mollâ Sadra), **Mefatihü’l Ğayb**, Müessetü’t Târihi’l Arabî, Beyrût 2008, s. 221

bu sözün değerinin alışkanlıktan ve onu fazla kullanmaktan kaynaklandığını, iddia ettiklerini söyler.<sup>229</sup>

Yukarıda görüldüğü gibi, müellif, bilginin tanımında filozofların tanımını benimserken bilginin çeşitlerinde ise Kelâmcıların yaklaşımını benimsemektedir.

#### **1.1.4. Bilginin Diğer Kavramlarla İlişkisi**

Bilginin bazı kavramlarla ilişkili olduğu muhakkaktır. Bazen bilgi/ilim diğer kavramların yerine kullanılabilirdiği gibi bazı kavramlarda ilim yerine kullanılabilir. Bu kavramların açıklanması için Müellifin görüşlerini aktardıktan sonra bilgi, oluşum/yokoluş sürecinde karşımıza çıkan kavramları en üstten en aşağıya doğru tanımlarını vermek suretiyle oluşturduğumuz tabloya geçeceğiz.

#### **Bilgi-Mârifet İlişkisi:**

Mârifet, ilim anlamında kullanıldığı gibi ilim de Mârifet anlamında kullanılabilir; çünkü ikisinde de önceden bilmeme hali vardır. İlim marifetten daha genel bir kavram olduğundan ikisi her zaman aynı şeyi ifade etmez. Nitekim Allah'a âlim yerine ârif denilmez. Mollâ Halîl, ilim-marifet ilişkisinin yanında inanç, taklît, sehv, vehim, unutma, şek, zan ve cahalet kavramlarıyla olan irtibatını<sup>230</sup> da anlatır. Bu kavramların anlamı tablo 3'te verilmiştir.

#### **Bilgi-Hikmet İlişkisi:**

Bu iki kavram arasındaki ilişkiye geçmeden önce Müellifin hikmet hakkındaki tanımını verelim ondan sonra aralarındaki münasebete geçeceğiz. Müellif, Lokman sûresinde hikmeti şöyle tanımlar:

الْحِكْمَةُ أَي اسْتِكْمَالِ النَّفْسِ بِالْعِلْمِ وَالْعَمَلِ

<sup>229</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 2a

<sup>230</sup> Muhammet b. Yakup el-Feyruz Abadî, **el-Kâmûsü'l Mühit**, thk. Muhammet Naim el- Arksusi, 8. Baskı, er-Risâle , 2005; el- feyyumî el-mükri, Ahmet b. Muhammet b. Ali, **el-misbahü'l Münir**, Lübnan 1987; Muhammed ibn Muhammed el-Gazalî, **Mecmuatü Resaili'l İmam Gazalî, Dârü'l Fikir**, Beyrût 2008, s. 111-113

“Nefsin ilim ve amelle olgunlaşmasıdır.”<sup>231</sup>

Müellif, aralarındaki ilişkiyi Neml sûresinde عَلِيمٍ حَكِيمٍ ayetini açıklarken şöyle izah etmektedir:

حَكِيمٍ عَلِيمٍ التَّكْوِينِ لِلتَّعْظِيمِ وَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا لِكَوْنِ الْعِلْمِ أَعْمَ سِوَاءِ كَانَتْ الْحِكْمَةُ عِبَارَةً عَنِ اتِّقَانِ الْفِعْلِ وَهُوَ ظُهُوْرُهُ أَوْ عَنِ مَا يَنْقَسِمُ إِلَى الْعَمَلِيَّةِ وَالنَّظَرِيَّةِ كَالْعِلْمِ الْمُتَعَلِّقِ بِالشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ وَالْمُتَعَلِّقِ بِالْإِعْتِقَادَاتِ إِذْ يُطْلَقُ الْعِلْمُ عَلَى مَا لَيْسَ حِكْمَةً بِهَذَا الْمَعْنَى كَالْعِلْمِ الْقَصَصِ بِالْمَغِيْبَاتِ الَّتِي شَرَعَ فِي بَعْضِهَا بِقَوْلِهِ إِذْكَرَ

“Bu iki kelimenin nekre kullanılması ta’zîm içindir, ikisini birden kullanmasının nedeni ilmin daha genel oluşudur. Bu durumda “hikmet”in ister hikme, bilinen anlamı olan bir eylemin sağlam olma anlamına gelsin; ister pratik ve teorik (Şeriat, hükümler ve inançlarla ilintili bilgi gibi.) olarak ikiye ayrılan bilgi anlamına gelsin. Çünkü bu anlamda ilim/bilgi, gaybî kıssaları bilme gibi hikmet olmayanı da kapsar.”<sup>232</sup>

### Bilgi-Zan İlişkisi:

Doğruluğu ve yanlışlığı eşit değilse biri baskın geliyorsa ona “zan” denilir. Bazen de mecazi olarak ilim de denilir. Tıpkı ilim için geçerli olan tersi durum gibi. Allah (c.c) buyurur: { فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ } “Siz onları (kadınları) inanan kişiler zannediyorsanız.”<sup>233</sup> (burada ilim zan anlamında kullanılmış) ve

{ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ }

“Rableriyle karşılaşacağını bilenler.”<sup>234</sup>

Müellif, bu iki kavram arasındaki ilişkiyi yine tefsir kitabında “Necm” suresinde şöyle ifade etmektedir:

<sup>231</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, *Basiretu’l-Kulûb fî Kelâm ‘Allâmi’l-Guyûb*, Lokman suresi/1

<sup>232</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, *Basiretu’l-Kulûb fî Kelâm ‘Allâmi’l-Guyûb*, Necm/23

<sup>233</sup> Mümtetine/10

<sup>234</sup> Bakara/ 46

وَمَا لَهُمْ بِهِ اِىِّ مَا يَقُولُونَ مِنْ عِلْمٍ اِنْ يَتَّبِعُونَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا فَاِنَّ الْحَقَّ

الَّذى هو حقيقة الاشياء وما هى عليه فى نفس الامر الا بالعلم اليقيني والظن لا اعتبار له فيها وان ادى

اليها على التدرج واما العبرة به فى الاعتبارات من نحو مباحث الشرعية والعرفية

“Söylediklerinden bî haberdirlar. Onlar sadece zann’a tabi olurlar. Oysaki zan gerçeğin yerine geçemez. Çünkü varlıkların hakikati olan ve ne ise onun üzerinde olan hak ancak yakîn bir ilimle elde edilebilir. Zann’ın ise her ne kadar bazen hakikate götürse de hiçbir kıymeti harbiyesi yoktur. Sadece şer’î ve örfî gibi itibarî konularda zann’a itibar edilebilir.”<sup>235</sup>

Müellif, Gafır suresinde:

فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ

“Herkes kendindeki bilgiye sevinir” geçen ayette ilmi, batıl inanç olarak tanımlamaktadır.<sup>236</sup>

### Bilgi-Tasdik İlişkisi:

Bazen ilim, genel anlamda tasdik anlamına gelir ve tasavvur olan Mârifet ona karşılık gelir ve bir mefu’l alırken ilim tıpkı fiili olan “onu ayakta olan birisi olarak bildim” gibi iki mefu’l/nesne alır.<sup>237</sup>

Hız. Adem’in yaratılışında toprakla ilgili nasıl ki değişik tabirler kullanılıyor, İnsanın dünyaya gelmesi nasıl ki birkaç evreden meydana geliyor ve bu evrelerin herbirine Kur’an’da “mudğa”, “alaka” gibi farklı kavramlarla ifade ediliyor ise; bilginin oluşum sürecinde farklı kavramlarla karşılığını bulması özellikle “ilim” sözcüğünün otuz<sup>238</sup> yakîn kelimelerle ifade ediliyor olmasına bakılacak olursa bu eş anlamlı gibi görünen kelimelerin aslında eş anlamlı olmayıp her birinin bilginin oluşum aşamasında-

<sup>235</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Basiretu’l-Kulûb fî Kelâm ‘Allâmi’l-Guyûb** Necm/28

<sup>236</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, Gâfir/83

<sup>237</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 2a

<sup>238</sup> Geniş bilgi için bakz: Muhammed b. İbrahim, eş-Şirâzî(Mollâ Sadra), **Mefatihü’l Ğayb**, Müessetü’t Târihi’l Arabî, Beyrût 2008, s. 209-220

ki bir evreye denk geldiğini ve bilginin matlık/sönüklükten belirginleşerek üst açıklığa/netliğe ulaşmaya kadar aşamalara sahip olduğunu, başka bir deyişle eksilerden artılara kadar uzanabildiğini düşünmek yersiz olmamalıdır. Biz de bunların Müellifin kullandığı kavramları her ne kadar bu kitabında anlaşılmasa da tablolandırılmasını uygun bulduk.

Tablo 3. Bilgi ve onunla ilgili kavramların tablosu

Ayne'l yakîn	Görüneni gözlemlediğimiz gibi gayb âleminin mükemmel olarak gözlemlenmiştir. Bu derece peygamberlere özgüdür.
Hakka'l yakîn	Keşif yoluyla elde edilen bilgidir. Bu derece âriflerden özel olanlara aittir.
İlme'l yakîn	Nazâr ve akıl yürütmelerden oluşur. Bu derece âriflere aittir.
İlim	En meşhur anlamı, mutlak tasdiktir ki o da zihnin daha önce zikredilen gerektirmekten dolayı realiteye uygun kesin yargıdır.
Ma'rifet	Tikel bilgileri kavramadır. Bu daha önce bilgisizliği gerektirdiğinden Allah için kullanılmaz.
Doğru inanç/ Taklît	Zikredilen gerektirenler dışındakilere uygun kesin yargıdır.
Zan	Doğruluğu ve yanlışlığı eşit olmayıp baskın olana denilir. Başka bir deyişle yüzde ellinin üzerinde olan bilgiler için kullanılır.
Şek	Doğruluğu ve yanlışlığı eşit olup (bilginin değeri yüzde ellidir.) kesinlik taşımayanana denir. Bazen yukarıda söylendiği gibi hem zan için hem de vehim için kullanılan "tereddüt" anlamında da kullanılır.
Vehim	Kendisine tercih edilen kısma başka bir ifadeyle, doğrulukta yüzde ellinin altında kalan kısma denilir.



Yanlıř itikad/cehl-i mürekkep	Realiteye uygun düřmeyen bilgiye denir.
Cehl-i basit	Kendisinde asla idrâkıñ olmadığı sözdür.
Sehiv	Varılan yargının küçücük bir iltifatla geri dönecek şekilde yok olmasıdır.
Unutma	Varılan yargının dönmeyecek şekilde yok olmasıdır.

#### 1.1.4. Bilginin Kaynağı

##### 1.1.4.1. Kelâmcılara Göre

Bilindiği gibi Yunan filozoflarına göre sadece akıl ve duyu olmak üzere iki tür bilgi kaynağı varken İslâm filozofları ve Kelâmcılara göre ise sağlam duyular, doğru haber ve akıl olmak üzere üç tür bilgi kaynağı bulunmaktadır. Mollâ Halîl, burada Kelâmcılar gibi düşünerek üç tür bilgi kaynağından bahsetmektedir:

**a) Sağlam Duyular:** İşitme, görme, koklama, tatma ve dokunmadır. Her biri ancak kendisine belirlenenden bilgi verebilir. Ama örneğin sıcaklığın ve tatlılığın tatma duyusunda ikisinin birden bulunması, sadece tatma duyusundan kaynaklanmıyor bilakis burada dokunma duyusu da vardır. Yine eğrilik ve doğruluk duyusunun dokunma sırasında alınması dokunmanın niteliğinden ve tekrarlanmasından kaynaklanıyor.

**b) Doğru Haber:** Bilginin kaynağı olarak haberin de kabul edilmesi bilindiği gibi sadece İslâm uygarlığına ait bir durumdur. Bunu Kelâmın da ele alıp işleminde garipsenecek bir durumun olmadığı açıktır. Müellif de bu geleneğe uyararak doğru haberin ikiye ayrıldığını söyler.

**i) Yalan Üzerine Uzlaşmaları Olanaksız Olan Bir Grubun Dilinden Gelen Haber-i Sadık (doğru haber):** İcmanın haberi bu kısma giriyor. Bunun ölçüsü de çokluktan kaynaklı kesinliğin oluşmasıdır. Yoksa on iki, yirmi, kırk, yetmiş veya üç yüz ile on üç değildir. Nitekim bazıları Allahın ayetlerine dayanarak bunları iddia etmişler. Ayetler de şunlardır: “*Onlardan on iki temsilci-başkan- seçmiştik.*”<sup>239</sup>, “*Eğer, içinizde sabırlı yirmi kişi bulunursa.*”<sup>240</sup>, “*Ey Peygamber! Sana ve sana tabi olan mü'minlere Allah yeter.*”<sup>241</sup>, hz. Muhammed'e tâbî olanlar kırk kişiydi.” *Musa, kavminden belirdeğimiz yere gitmek için yetmiş adam seçti.*”<sup>242</sup>, ayrıca Bedir Savaşı'na katılanların sayısı ve rivayet edenlerin sayısını da ölçü kabul edenler vardır.

**ii) Risâlesi Mucizeyle Desteklenen Resulün Haberi:** Allah'ın haberi ve meleğin haberi bu kısma giriyor. Bundan ötürü gizli ve açık engellerden arınmış, temiz kudsî

---

<sup>239</sup> Maide/12

<sup>240</sup> Enfal/65

<sup>241</sup> Enfal/64

<sup>242</sup> A'raf/155

ruhlara sahip kişilere, feyz yoluyla atılan anlam olarak açıklanan “ilham”ın -sıkça görülse de- delil olmaması doğrudur.

Haber-i sâdıkla sabit olan bilgi, hakka’l yakîni taşıdığından kesinlikte ve sabit olmada zarurî bilgiyle eşdeğerdir. Ancak bu bilginin kesinliği usûl kitaplarında ünlü ve sabit olan “nakil delilleri zannî bilgilerdir.” anlayışına ters değildir. Çünkü bu anlayış kuralların ve sözlerin anlaşılması ve sözün gerçek veya mecazî oluşunun tanınması içindir. Ama kanıt yoluyla kesinleştiğinde bilginin kati’liğinde kuşku yoktur.

c) **Akıl:** Bu kaynaktan elde edilen bilgi iki kısma ayrılmaktadır:

i) **Kesbî Bilgi:** Akıl yürütme ve delillendirmeyele akılda meydana gelen bilgilerdir.

ii) **Zarurî Bilgi:** Delillendirme ve akıl yürütmeyle meydana gelmeyen aklî bilgilerdir. Diğer bedihî ve yakînî bilgiler içine girer.

Bazen, “zarurî bilgi, genel anlamda kesbî bilginin karşılığı olarak da söylenmekte ve bu bilginin, oluşturulan/mejdana getirilen, yaratılan için takdir edilmeyen bilgi olarak açıklanmaktadır. Yani Allah (c.c.), yaratılanlarda onların girişimleri ve seçmeleri olmadan salt akıl, düşünce, duyma ve göz açıp kapama gibilerle onun nefsinde bu bilgileri yaratır: Kendi varlığını ve durumlarının değişmesini bilmesi gibi.”<sup>243</sup>

#### 1.1.4.2.Mutasavvıflara Göre

Şimdi Müellifin bu konudaki yaklaşımını doğrudan vererek daha sonra bunlardan çıkan sonuca yer vereceğiz.

İbni Arabî keşif açısından şöyle der: “Bilgi, bilen ile bilinen arasında bir nisbettir. Burada da hak tealanın dışında vacibü-l vücût da yoktur. O, varlığın ta kendisidir. Varlığının ne başı ne de sonu vardır. Dolayısıyla ciheti de yoktur.”

Bilinenler Allah’ın varlığının tealluk ettikleridir. Varlıkça sonsuz olan bilme, güç yetirme ve isteme açısından sonsuz olana tealluk etmiştir. Ey kardeş anla! Çünkü daha önce asla kulağına gelmemiş şeylerdir bunlar. Hak teala sınırlı varlığa girmeyele

<sup>243</sup>Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 3b; Mollâ Ârif Hâlidî, **Hâşiyet-ü Mollâ Â’rif ala Kitâb-i İsâğoci**, el- Mektebetü-l Hanifiye, İstanbul 2007, s.10.

nitelenemez. Aksi takdirde sınırlı olur. Çünkü varlığa giren herşey sınırlıdır. Allah, gerçek varlıktır; bu varlığa giremez. Çünkü onun varlığı mâhiyetinin aynısıdır. Onun dışındakilerin ise bazıları varlığa geldiklerinde varlığa girmeleriyle sınırlı olur. Bazıları ise varlığa gelmediklerinden sonlulukla nitelenemezler. Biz de güç yetirilenleri ile istenenleri bu şekilde anlıyoruz.<sup>244</sup> Allah daha iyisini bilir.<sup>245</sup>

Mutasavvıflara göre istenen Mârifet/Bilgi sadece Allah'ı bilen, gerçeğe vakıf olan uyanma çeşmelerinden içen bir bilgenin eliyle elde edilebilir.

Müellif de bu anlamda, içeriği önceki Mutasavvıfların anlayışına uygun ama biçimi ya da söyleyiş şekli kendine özgü olan Tasavvufla ilgili “Minhâcu’s-Sunne” adlı eserlerinde şunları söylemektedir:

فَالسَّالِكُ كَالسَّافِرِ إِنْ فِي أَمْرِهِ مَاهِرٌ  
لَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَالٍ هَادٍ عَارِفٍ بِالْحَالِ  
وَالزَّادِ وَأَهْلِ الدَّرْبِ ثُمَّ الْأَسْلِحَةُ لِلْحَرْبِ  
فَهِيَ الْمُرْشِدُ الْعَمَانُ وَالْهِمَّةُ وَالْأَخْوَانُ

*“Sülûka girmek isteyen tıpkı yolcu gibi işinde uzman değildir.*

*Bu nedenle kendisine yol gösterecek, halini bilen bir ârife,*

*Azığa, deneyim sahibi kişilere ve savaş için silaha gereksinim duyar,*

*Ki bunlar, engin ilme sahip bir mürşit, himmet ve kardeşlerdir.”<sup>246</sup>*

İbni Arabî bu konuda der ki: Bil ki kimsenin bilgi ve Mârifetyle nitelenmesi doğru değildir. Ama eşyaları zâtıyla onlara herhangi bir ilavede bulunmadan, olduğu gibi bilirse ona âlim ve ârif denilebilir. Ki buna sahip olan sadece Allah'tır. Dolayısıyla Allah'ı ancak kendisi bilir. O'nun dışındaki tüm varlıkların bilgisi taklittir. Çünkü kendi zâtını, ilave edilen duyu ve akılla elde ediyor. Bunların birbirine verdiği bilgiler bazen yanılabilir. Öyleyse akıllı kişi, sıfatlar gibi meselelerin yorumlanmasında kabiliyeti-

<sup>244</sup> İbn Arabî, **Fütühat**, Sadır, Beyrût ts. 1/6

<sup>245</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 12b

<sup>246</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Minhâcu's-Sunne**,

nin kendisine verdiği bilgileri değil, rabbinin kendisine peygamberler vasıtasıyla verdiği bilgileri taklît etsin.

Akıllı kul, çokça ibadet etmeye çabalasın ki; Hak, hâdiste varid olduğu üzere kulağı, gözü ve tüm kabiliyetleri olsun böylece varlıkları bilir hatta Allah'ı da yine Allah'la bilir. Böylece bilgisine kuşku ve şüphe asla karışmaz. İşte bu bilgi önünden veya arkasından bâtılın gelmediği yegâne bilgidir."<sup>247</sup> Yine demiş ki: "Bilgi/Mârifet ancak kendisini tanıma yoluyla gerçekleşir. Bazılarının dediği gibi tüm bilgiler; Allah'ı, kendisini, dünyayı ve şeytani tanımaya dayanır. Çünkü nefis/kendisi, küçük ve öz bir evrendir ve büyük geniş evrenin tüm gerçeklerini içermektedir. Bundan ötürü Peygamber (s.a.v.) demiş ki: "*Kendisini tanıyan Rabb'ini tanır.*"<sup>248</sup> Hâdisin üç yorumu vardır:

a) Allah'ın kendisini nitelediği niteliklerle kulunu; bilgi,<sup>249</sup> yeryüzünde halife olması, görevlendirmesi, görevden alması, affetmesi, intikam alması, mutlu/mutsuz olması... Hatta şu özel bedenini göremediği bedenini özelliklerinden arınması gibi niteliklerle nitelemiştir ve kul bunlarla kendisini tanıdığı vakit Rabb'ini de tanımış olur.

b) Her kim ki kendini fakirlikle, varlıkla, zayıflıkla, acizlikle ve yok olmayla tanırsa Rabb'ini de bunların zıtlarıyla tanır.

c) Peygamber, her iki anlamı birden kastetmiş olabilir.

Allah (c.c.) Fussilet suresinin 53. Ayetinde "*Onlara ayetlerimizi ufuklarda ve öz benliklerinin içinde göstereceğiz.*" "Ufuklar" kelimesini ekleyerek kulun zihninde, "acaba nefsimde göremediğim bazı bilgiler mi kaldı?" şeklindeki düşüncesine karşılık onun dikkatini ufuklara çevirerek nefsin veremediği bilgilerin ufukta olmadığını ona göstermiştir.

---

<sup>247</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 12b

<sup>248</sup> Bu hadis. özellikle tasavvufçular nezdinde pek fazla bilinen bir hadis ama İmam Siyuti'ye göre İmam Nevevi'nin bunun sahih olmadığını, İbni Teymiye'nin ise mevzu olarak gördüklerini ifade etmektedir ve ayrıca Müellifin getirdiği iki yorumda yine aynı kitapta mevcuttur. Geniş bilgi için bkz: Abdurrahman b. Kemal Celaleddin es-Siyuti, **el-Hâvî li'l Fetâvâ**, dârü'l Fikir, Beyrût 2004, s.288.

<sup>249</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 6b

Peygamber (s.a.v.) “ufuklar” kelimesini insanlara şefkati nedeni ile zikretmemiştir.<sup>250</sup>

İbni Arabî ayrıca der ki: “bize göre ‘Ârif’, sosyal hayatında hakla beraber, himmetini uygulayan, varlıkta kayıtsız genel anlamda etkili olan, ancak Allah’ın ehillerince bilinen ama belirsiz niteliği olan, makamı meleklerce dahi bilinmeyen ölçüye göre adetullahın içine giren, ondan ayrılmayan, zikriyle normal insanlardan ayrılan, makamı ise gizli olan, Allah’ın yaratıklarının tümüne şefkatli olan murad açığa çıkmadan, hakkın kuldaki iradesini bilen, hakkın iradesiyle ister ama tartışmayan ve karşı çıkmayan onun istemediğini varlığa getirmeye çalışmayan, yumuşaklıkta şiddetli olan, iyi ve kötü ahlakı bilen her birini bilge gibi yerine koyan, Allah’ın (c.c.) berî ettiği kişilerden beraetle beraber ona iyilik eden, tüm yaratıkların tesbihlerini bütün tür ve çeşitlerine rağmen gözlemleyen ve bunları kendisi gibi ârif olan dışında kimseye anlatmayan kişidir.<sup>251</sup> Ve böylece tanımı uzatıyor. Daha sonra Mollâ Halîl de uzun anlatılanları onlara göre Bilgi/Mârifet düşünce üzerine kurulan zan değil keşiftir, Yakîn Mârifetin zirvesidir. Mârifet; Allah’ı hayranlıkla müşâhede etme ve onun sevgisinde yok olmadır.<sup>252</sup> biçiminde özetlemektedir.

Bu ifadelerden şu sonuçlar çıkartılabilir:

**1. Duyular.** İbni Arabî ilke olarak, duyu bilgisine güvenmemektedir. Duyular bize bir takım bilgiler verebilir. Ama bu bilgiler bize gerçeğin bilgisini veremez. Bize doğru bilgiyi sağlamaları ancak rastlantı sonucu olabilir. Zâten İbni Arabî’nin, bir kimse, gerçeğin bilgisine, ancak mûkaşefe, müşahade ve birtakım arınma teknikleri sonucu kalbin müsait duruma geldikten sonra ulaşabilir demekle aynı zamanda duyu organlarının da işlevsizliğini belirtmektedir.

**2. Akıl:** İbni Arabî’ye göre akıl, bize eşyanın hakikatini, Allah’ın bilgisini veremez. Akıl bizi kuşatan kâinatı kavramamıza vesile olur. Nitekim nazâri bilginin hedefi Hakk’ın gölgesi iken Tasavvufî bilginin hedefi hakikatin bizzât kendisidir. Salt akıl, ancak fizik evrenini bir dereceye kadar kurabilmektedir. Fizik ötesi âlem ve bu âlemin görünen âleme yansımaları, varlığın Allah’la münasebeti ve Allah’a göre konumu gibi

<sup>250</sup> İbn Arabî a.g.e. s.2/298-299

<sup>251</sup> İbn Arabî a.g.e. 2/317

<sup>252</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 7a

hususlarda akıl yaya kalmakta veya Mela Cezeri'nin deyimiyle رجع العقل كليلا متى قام قعد, "Akıl, çaresiz geri dönüp oturdu ayağa kalkmaya çalıştıkça oturmak zorunda kaldı."<sup>253</sup> veya İ. Kant'ın dediği gibi antinomilere düşmektedir.<sup>254</sup> Başka bir deyişle bir işlev görememektedir. Söylenen meselelerin hakikatine vâkıf olmak için, amel, takva ve süluk ile elde edilen, en genel anlamda *Mârifet* diye adlandırılan ilim lazımdır.

Müellifin anlayışına göre bu *Mârifet*, olgunluk olan keşif için bir yoldur. Nitekim bunu şöyle Manzûm etmektedir:

نَهَجُ الْعَمَلِ الْعِلْمُ وَالرَّافَةُ وَالْحِلْمُ  
ثُمَّ الْمَعْرِفَةُ نَهَجٌ لِلْكَشْفِ الَّذِي نَضَحُ

"Amel etmenin yöntemi/yolu bilgi, şefkat ve yumuşak huyluluktur.

Sonra *Mârifet*, olgunluk olan keşif için bir yol/yöntemdir."<sup>255</sup>

**3. Keşif:** İbn Arabî'ye göre duyu ve akıl; bizi yanılttığına göre insanın bir ârif yardımıyla amel takva ve süluk metoduyla gerçek bilgiyi elde edebilir. İbni Arabî'ye göre bu öğretiyeye ulaşmada, keşif başat rol oynamaktadır. Söylenen şeyler, akla aykırı olmayıp, dini metinler de bunu te'yid etmektedir.

### 1.1.5. Bilginin İmkânı ve Sınırı

Bilginin imkânı: İslâm dünyasında var olan anlayışa göre duyu bilgilerinin ve akılsal bilginin varlığı tıpkı dışardaki nesnelere varlığı gibi sofistlerin aksine bir hakikate sahip olduğu, Nesefî'nin eserinde: "Eşyaların hakikati sabittir ve bunlarla ilgili bilgi de gerçektir."<sup>256</sup> geçtiği gibi, Mollâ Halîl de bu anlayışa uygun olarak eserinde ondan alıntı yaparak ve durumun onlarla (sofistlerle) tartışılmayacak kadar açık olduğunu söyleyerek daha baştan bilginin gerçeğinin var olduğunu kabul etmektedir. Ama bu bilgi ve bu iki bilgidен daha sağlam ve güvenilir olan keşif bilgisi de sonuçta beşeri olduğu

<sup>253</sup> Ahmet b. Mollâ Muhammed El-Botî, *el-Akdü'l Cevherî fi Şerhi divânî's Şeyhi'l Cezerî*, yy., tsz., (Müellifin kitabın sonundaki yazısına göre, kitabın bitiş Târîhi ve yazıldığı yer Kamışlu 1959'dur) s. 1/221

<sup>254</sup> Ahmet Cevizci, *Metafizîğe Giriş*, Paradigma, İstanbul 2001, s.95-96.

<sup>255</sup> Mollâ Halîl es-Siirdi, *Minhâcu's Sunne*, str. 95-96.

<sup>256</sup> Mollâ Ârif Hâlidî, *Hâşiyet-ü Mollâ Â'rif ala Kitâb-i İsağoci*, el- Mektebetü-l Hanifiye, İstanbul 2007, s.57-58

için ilahi bilgi gibi sınırsız olmayıp onunda Allah'ın kendisine imkân tanıdığı yere kadar olduğunu sözlerinden anlıyoruz.

Müellif bilginin sınırı ile ilgili Lokman suresinde وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا “Size sadece biraz ilim verilmiştir.”<sup>257</sup> Ayetini izah ederken şöyle demektedir: “İnsan akıllı, bilgiyi duyumlar vasıtasıyla kazanıyor ama buna rağmen birçok şeyin bilgisine ve bir şeyin gerçek bilgisine de ulaşamıyor. Hitap burada geneldir. Çünkü insanın eşyaları oldukları gibi bilmesi, “Allah’ın her kime hikmet verilmişse mutlaka kendisine çokça hayır verilmiştir.” Sözüyle delâlet ettiği gibi, her ne kadar haddi zâtında çok olsa da beşer ölçüsünde Allah’ın ilmine oranla azdır.

### 1.1.6.Bilginin Kaynağı

Genelde Kelâmcıların özelde Mollâ Halîl’in bilginin kaynağı problemine geçmeden önce bu konudaki genel eğilimlerinden bahsedeceğiz ki karşılaştırma imkânımız olsun. Tarihsel süreç içerisinde karşımıza çıkan doktrinler şunlardır:

**1.1.6.1. Emprizm (Deneyimcilik, İhtibariye):** Genel olarak, özellikle, deneysel bilimin onaltıncı yüzyıldan itibaren kazandığı önem ve kaydettiği başarıların bir sonucu olarak, F. Bacon, T. Hobbes, J. Locke, G.Berkley ve D.Hume gibi İngiliz düşünürleri tarafından savunulan, tüm bilgilerin deneyime, duyu algısına dayandığı savunan bu akım akılcılığa, doğuştancılığa ve apriorizme zıt bir görüş olarak ortaya çıkmaktadır. Bu görüş hem bir teori hem bir yöntemi savunmaktadır. Bir teori olarak emprizm, bilginin kaynağını deneyim olduğunu savunurken yöntem olarak da deneysel araştırmanın önemini vurgulamaktadır. Bu anlayışa göre bilginin olanaklı tek kaynağının deneyim olduğunu, bu çerçeveden insan zihninin boş bir levha(tabula rasa) olduğunu ve levhanın daha sonra deneyimle nakışlandığını dolayısıyla zihinde daha önce hiçbir şeyin var olmadığını, tümel bilgilerin yine yaşananların türevleri olduğunu kendi başlarına herhangi bir gerçekliğe sahip olmadığını ve zihin için ön kabullerin asla sözkonusu olmadığını dolayısıyla doğuştan sahip olduğumuz bir takım ölçütlerin ve apriorilerin olmadığını

<sup>257</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 1A



savunmaktadırlar.<sup>258</sup> Bu anlayış yukarda söylediğimiz istidal yöntemlerinden istikra'ı(tümevarımı) benimserler.

**1.1.6.2. Akılcılık(Rasyonalizm):** Bu kuramın temsilcileri ilkçağda Sokrates, Platon, 17.yy.'dan itibaren Descartes, Spinoza, Leibniz gibi filozofların daha çok ön planda oldukları görülmüştür. Akılcılar, sağlam, değişmez ve kesin bilgi aramaları nedeniyle duyu ve deney bilgisine kuşkucu bir tavır sergilemişler. Duyu yollarıyla elde edilen bilgilerin ne kadar güvenilir olduğunu soran akılcılar, duyuların bazen yanıltıcı olduğunu söyleyerek bu güvenin her zaman korunamayacağını birkaç gerekçelerle ortaya koyduktan sonra bunun ancak ve ancak akılla elde edilebileceğini ve akılla elde edilen bu bilgilerin daha sonra kazanılmış bilgiler olmadığını aksine daha önce akılda zâten varolan ama bir şekilde unutulmuş olan bu deney öncesi veya apriori bilgilerin zihni egzersizlerle anımsandığını savunurlar. Bu anlayışa göre insan zihni deneyimcilerin söylediği gibi boş bir levha değil; belki bir şekilde bazı evrensel değişmez ve herkes-te ortak olarak bulunan a priori ilkeler vardır. Örneğin, matematik ve mantık bilgileri, analitik önermeler, evrene ve tanrıya ait bazı bilgiler doğuştan aklımızda varolan bilgilerdir. Bu kuram, yöntem olarak yukardaki İstidlâl çeşitlerinden kıyası kullanması teorisinin kendi içinde tutarlı olması açısından bir zorunluluk arz etmektedir.<sup>259</sup>

**1.1.6.3. Uzlaşmacılık(Sentezcilik):** Bu anlayışa göre bilginin kaynağı ne sadece akıldır ne de sadece deneylerdir belki bilginin kaynağı her ikisidir. Başka bir ifadeyle bilgi hem aklın hem deneyin ortak ürünüdür. Bunun temsilcisi ilkçağda Aristoteles olarak görülürken yeniçağda İ. Kant gösterilebilir. Bu kurama göre bilgi deneyle başlar ama deneyle bitmez. Deneyle gelen a posteriori algıları aklın kavram ve kategorileriyle işlendikten sonra bilgiye dönüşüyor. Yine hem analitik hem sentetik önermelerin varlığını kabul ederek sentetik apriori önermelerin olanaklı olduğu savunuyor. Kant'a göre, hem ampristlerin hem rasyonalistlerin görüşleri tek yanlıdır. Birinciler, deneyimizin düzenlediği "kavramlar"ın ya da formel yapının önemini fark edemezken diğer anlayış, hakiki bilimsel bilgi için vazgeçilmez bir öneme sahip olan deneyimin katkısını küçümser. Öyleyse bilgiyi sadece birine indirgemek diğerini görmezden gelmek doğru değil-

<sup>258</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma, İstanbul 2000, S.318; Abdülkadir Çüçen, **Bilgi Felsefesi**, Asa, Bursa 2001, s.61; Ahmet, Cevizci, **Bilgi Felsefesi**, Say, İstanbul 2010. s.72-74

<sup>259</sup> Abdülkadir Çüçen, **Bilgi Felsefesi**, Asa, Bursa 2001, s.63; Ahmet, Cevizci, **Bilgi Felsefesi**, Say, İstanbul 2010. s.74-77.

dir. Ve bunu meşhur sözü olan “deneyimsiz kavramlar boş; kavramsız deneyimler kördür.” ile bu yaklaşımı net olarak ifade eder.<sup>260</sup>

#### 1.1.6.4. Sezgicilik (İntuitionism, Tehaddüsiye)

Bu anlayışa göre duyuşsal bilgi de akılsal bilgi de belli bir yere kadardır ve bu bilgiler zaman ve mekânla sınırlı olduklarından doğru bilgi vermede yetersizdir. Bu akımın temsilcisi Batıda Fransız filozof H. Bergson iken İslâm dünyasında İmam Gazâlî olmuştur. Bu akıma göre akılsal bilgi tabir yerindeyse varlıkların kabuğuyla ilgili dolayısıyla varlıkların hakikatini değil belki onun görünüşünün bilgisini ancak verebiliyor iken sezgi veya hads varlıkların hakikatini dolaysız bir biçimde, ne üzerine ise aynen olduğu gibi vermektedir. Böylece aklın ve zekânın asla başaramayacağını başarır.

Aslında İslâm dünyasına ait birçok şeyin batılılar tarafından sahiplendiği gibi kanaatimizce Bergson’un da iddia ettiği bu görüşler İslâm dünyasına ait olup sahiplenmiş olan görüşlerdir. Bunu haklılandırmak için sadece onun görüşleriyle Gazâlî’nin ve "Vahdet-i vücud" temsilcisi olan İbn-i Arabî’nin görüşlerini karşılaştırmamız yeterli olacaktır. Tüm bu düşünceleri karşılaştırdığımızda inanılmaz benzerliklerin olduğu, ayrıca Bergson’un kullandığı birçok argümanın İslâm dünyasında zaten var olduğu ve bunların tartışıldığı özellikle İslâm Mutasavvıfları nezdinde aşına olunan kavramlar olduğu görülecektir. Tüm bunlar mevcut iddiayı sağlam bir temele oturtan ve yabana atılmayacak birer kanıttır.

**1.1.6.5. İnşacılık:** İnşacılık: Bu anlayışın temsilcisi Jean Piaget’tir. Bilginin kaynağı meselesinde, diğer bütün görüşlere meydan okuyacak şekilde ortaya çıkan, insanın bilgilenme sürecinde, nesnel bir dünyayı yansıtmak yerine, bilgiyi inşa ettiğini, dolayısıyla bilginin beşeri algıya, uzlaşma ve sosyal deneyime bağlı olduğunu dile getiren bir anlayıştır.

Bu anlayış diğer kuramların nesneciliğine karşı çıkar. Dolayısıyla bilgi ve gerçekliğin nesnel bir değerinin olmadığını; olsa bile bizim bu gerçekliği bilmemizin bir yolunun olmadığını savunur. Gerçeklik, insan zihninden bağımsız olsa bile, anlam ve bilgi her zaman insani bir inşa veya yapı olmak durumundadır. Çünkü çocuğun öğrenme

<sup>260</sup> Abdülkadir Çüçen, **Bilgi Felsefesi**, Asa, Bursa 2001, s.63; Ahmet, Cevizci, **Bilgi Felsefesi**, Say, İstanbul 2010. s.74-77.

sürecinde salt pasif bir alıcı olmadığını aksine öğrenmede aktif rol aldığını ve bunu özümseme, uyarlanma ve dengeleme aşamalarından geçerek gerçekleştirdiğini iddia etmektedir.<sup>261</sup>

Mollâ Halîl hem kendisine kadar gelen Kelâmî anlayışlardan hem Tasavvuftan etkilendiği kuşku götürmez bir hakikattir. Bunun neticesi olarak da kitabında zaman zaman varlıkta, bilgide ve diğer konularda Mutasavvıfların görüşlerine bazen doğrudan bazen dolaylı olarak yer vermektedir. Bu hem aklını hem kalbini açık tuttuğunu göstermektedir. Öyleyse müellife göre bilginin kaynağı diğer Kelâmcılarda ve felsefi akımlarda olduğu gibi duyu bilgileri, akıl, İslâm bilim medeniyetine özgü olan “*haber*”î ve Mutasavvıflara ait olan “*kalbi mükaşefe*”yi bilginin kaynağı olarak benimsemesi son derece tutarlıdır.

## 1.2. DELİL/DELÂLET(DÉNOTATION)

Kelâm ilmi İstidlâlı/Nazârı yani akıl yürütmeyi yöntem olarak benimsediğinden “delil” üzerinde durması bir zorunluluk arz etmektedir<sup>262</sup>. Bu gerekçeden olacak ki Mollâ Halîl bilgiyi önce ele alıp işlemiştir hemen akabinden “delil” ve “tanım” kavramına geçmiştir. Delili ilk önce sözlükteki anlamı olan

والدليل لغة المرشد وما به الإرشاد

“*Delil; Sözlükte yol gösteren ve kendisiyle yol gösterilen demektir.*<sup>263</sup>” şeklinde tanımlar. Sonra terimsel olarak iki anlama geldiğini birincisini,

هو المركب من مقدمتين للتأدي إلى العلم بمجهول تصديقي.

“*Bilinmeyen önermenin bilgisine ulaşmak için iki öncülden birleşene denir,*”<sup>264</sup>

biçiminde belirtirken; İkincisini de: “*Delil, bir şeyin bilgisi-*

<sup>261</sup> Ahmet Cevizci, **Bilgi Felsefesi**, Say, İstanbul 2010. s.78-80

<sup>262</sup> Geniş bilgi için bkz. Hasan Mahmut eş- Şafî, **Kalam’a Giriş**, 1.Baskı, Çev. Süleyman Akkuş, Değişim, İstanbul 2009, s. 177-204.

<sup>263</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 2a

ne sahip olma başka bir şeyin bilgisine sahip olmayı da gerektirir.”<sup>265</sup> şeklinde tanımlamaktadır.

Mollâ Halîl, birinci tanımın birkaç açıdan ikinci tanımdan daha iyi olduğunu söyleyerek Taftazani <sup>266</sup>ile aynı görüşü paylaştığını görüyoruz.

### 1.2.1. Delilin Çeşitleri

Delilin birkaç açıdan taksimata tabi tutulduğunu görmekteyiz. Bunlara kısaca değindikten sonra Müellifin taksimatına geçeceğiz.

#### 1.2.1.1. Aklî -Naklî Açısından

a) **Salt Aklî Delil:** Öncüleri tamamen akılsal verilere dayanan delil türüdür. Örneğin bu âlem değişkendir, tüm değişkenler sonradan değildir.

b) **Salt Naklî Deliller:** Öncüleri tamamen naklî verilerden oluşan delil çeşididir. Örneğin; “*Emrime karşı mı geldin?*”<sup>267</sup>, “*Her kim Allah’a karşı çıkarsa cehennem ateşine girecektir.*”<sup>268</sup>

c) **Karışık/Birleşik Delil:** Öncüleri hem Aklî delillerden hem naklî delillerden oluşan delil türüdür. Örneğin; bu kişi Allah’ın buyurduklarını terk etmektedir: “*Emrime karşı mı geldin?*”<sup>269</sup> ayeti gereği her kim emredilene terkederse asidir.<sup>270</sup>

#### 1.2.1.2. Kat’î- Zannî Açısından

a) **Kat’î Delil:** Kesinliğe ulaştırılan delile denir. Âlemin yaratıcının varlığına delâlet etmesi gibi.

b) **Zannî Delil:** Kesin olmayan bilgiye yani zanna götüren delile denir. Yoğun bulutun yağmura delâlet etmesi gibi.<sup>271</sup>

---

<sup>264</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, vrk. 2a

<sup>265</sup>Bkz. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, **et-Ta’rifat**, Hayriye, Cemaliye 1306, s.46 ve Mesut b. Ömer et-Taftazânî, **Şerhü’i A’kâid**, el-Mektebutü’l Hanefiye, İstanbul ts. S.66

<sup>266</sup>Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 2a; Mesut b. Ömer et-Taftazânî, **Şerhü’i A’kâid**, el-Mektebutü’l Hanefiye, İstanbul ts. S.66

<sup>267</sup> Taha/93

<sup>268</sup> Nisa/14

<sup>269</sup> Taha/93

<sup>270</sup> Abdurrahman el-İcî, **Şerhü’l Mevâkif**, el-Kutübü’l İlmîye, Beyrût 1998, 1/ 49

### 1.2.1.3. İknâ Açısından

a) **Burhân:** Delili kat'i olan başka bir ifadeyle mukâdimeleri kesin olan delile denir. Burhân; zeki, bilgili ve kültürlü insanlar içindir. Çünkü onlar burhânın inceliklerini anlayabilirler. Bu delil tartışmalarda dayanıklıdır. Âlem değişkendir, her değişken hâdistir, gibi.

b) **Hatabe:** Akîf delil zannî olursa başka bir tabirle mukaddimleri kesin olmayan delil türüdür. Âvam tabakası için genelde kullanılır. Bunun özelliği tartışmalara dayanıksız olmasıdır. Bir evde iki baş olmaz; iki baş (idareci) bulunan yerde düzen bulunmaz, gibi.<sup>272</sup>

### 1.2.1.4. Yakîn-Zan Açısından

a) **Yakîniyat:** Akî-i selim için hiçbir şüpheye mahal bırakmayan bilgidir. Yakîn, tasdik ifade eden kaziyelere denir. Yakîniyât yukarıda bahsedildiği gibi Bedihiyyât, fitriyyât, evveliyyât, müşahedât, mücerrebât ve hadsiyyât olmak üzere altı kısımdan oluşmaktadır.<sup>273</sup>

Yakîniyat ile Mârifet arasındaki bağlantıyı ve yakîn derecelerini Mollâ Halîl şu şekilde ifade etmektedir:

Yakîn, mârifetin zirvesidir.

Mârifet: Allah'ı hayranlıkla müşâhede etme ve onun sevgisinde yok olmasıdır.

Mârifetin dereceleri:

i) **İlmü'l Yakîn:** Nazâr ve akıl yürütmelerden oluşur. Bu derece âriflere aittir.

ii) **Ayne'l Yakîn:** Keşif yoluyla elde edilen bilgidir. Bu derece âriflerden özel olanlara aittir.<sup>274</sup>

---

<sup>271</sup> A.g.e. 2/4

<sup>272</sup> Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmine Giriş**, Damla, İstanbul 2007, s.73

<sup>273</sup> A.g.e. s.74

<sup>274</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisü'l kavâid**, vrk. 54a

**iii) Hakka'l Yakîn:** Görüneni gözlemlediğimiz gibi gayb âleminin mükemmel olarak gözlemlenmiştir. Bu derece peygamberlere özgüdür. Peygamberimiz, bunun hakikatine özgü olmasıyla diğer peygamberlerden üstün olmuştur.<sup>275</sup>

Müellifin bu şekilde yakîn derecesini aşağıdan yukarıya doğru izah ettiğini belirttikten sonra zannîyata bakalım.

**b) Zannîyat:** Yüzde ellinin üstünde bir olasılık taşımakla beraber kesinlik ifade etmeyen mukaddimelerdir. Zannîyat da tıpkı yakîniyat gibi altı kısma ayrılmaktadır. Bunlar: meşhurât, makbulât, müsellema't, muhayyelât, vehmiyyât ve karinelerle hüküm vermedir. Şimdi bunları görelim.

**c) Meşhûrât:** İnsanlar tarafından, kabul edilen hükümlerdir. Herkesin kabul etmesi şart değildir. Sadece bir dönemin, bir memleketin insanları veya bir mesleğin mensupları tarafından da kabul görmüş olabilirler: Zulüm kötüdür, adalet iyidir, gibi.

**d) Makbûlât:** Otorite prensibidir. Herhangi bir konuda otorite olarak tanınan kişinin sözleri bu kısımdandır. Bu tip önermelerin doğruluğunun dayanak noktası kişinin sağladığı otoritedir. Günümüzde özellikle reklamlarda ürünlerin tüketimi için uzman kişilerin görüşlerine başvurulması bu yöntemin güncelliğini koruduğunun göstergesidir.

**e) Müsellema't:** Tartışmalarda özellikle ilmi tartışmalarda karşı tarafın kabul ettiği önermelerle kendi iddiasını karşı tarafa benimsetme çabasıdır. Örneğin, Mi'raç olayını kabullenemeyen bir Hıristiyan'a bir Müslüman'ın onun kabul ettiği Hz. İsa'nın göğe çıkma hâdisesini örnek olarak getirmesi.

**f) Muhayyelât:** Tabir yerindeyse çarpıtmadır yani bir olayı olduğundan tam zıttıyla farklı bir şekilde göstermektir. Örneğin, içkiye akan bir yakut tabirinin; bala da iğrenç bir kuma tabirinin kullanılması gibi. Bu yöntem tamamen öznel. Ve biz bunu medyada sık sık kendi görüşünün kabul görmesini sağlamak veya karşı tarafın haksızlığını kabul ettirmek için başvuru bir yöntem olduğunu müşâhede etmekteyiz.

**g) Vehmiyyât:** Duyular dünyasının dışında kalan hususlar için duyulur âlemlerle kıyas ederek verilen hükümlerdir. Diğer bir deyişle "kıyasü-l gaybi ale-l müşâhedeti"

---

<sup>275</sup> A.y.

diye tabir edilen olaydır. Her var olan mekân tutar veya evrenin ötesi sonsuz bir fezadan ibarettir.

**h) Karinelerle Hüküm Vermek:** Bizi bir yargıya yaklaştıran ipuçlarıyla yargıda bulunmaktır. Yoğunlaşan bulutu görüp yağmurun yağacağını söylemek gibi.<sup>276</sup> Bu yukarda değindiğimiz felsefi taksimattan gündelik bilgiyi çağrıştırmaktadır.

Şimdi ise Müellifin mantık kitabındaki delil/delâletle ilgili tanım ve çeşitlerine geçmek daha sonra da bu eserdeki delil ile ilgili çeşitlendirmeye geçeceğiz.

Delâlet, bir şeyin bilinmesinden/zannedilmesinden başka bir şeyin bilinmesi veya o şey hakkında zan sahibi olunmasıdır. Birincisine (delâlet edene) delil veya “dal”, ikincisine de “medlûl” denilir.

Delil, kesinliği ifade ederse burhânî delil ve burhân olarak adlandırılırken zannı ifade ediyorsa buna da “iknaî ve emare” denilmektedir. Delâlet, delâletin lâfzî olması halinde “lâfzî delâlet” lâfzî olmaması halinde “gayrı lâfzî” olarak adlandırılır ve her biri (lafzi ve gayrı lafzi) “vaz’î, aklî ve tabii” olmak üzere üçe ayrılmaktadır.<sup>277</sup>

Mantık açısından önemli olan vaz’î lâfzî delâlettir. Ve bu da “mütabıkî, tezammünî ve iltizamî” olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Lafız bütünüyle kendine konulan anlamın tümüne delâlet etmesi halinde “mütabıkî”, bir parçasına-parçalara sahipse ve parça olma hesabıyla- delâlet etmesi durumunda tezammünî, zihindeki anlamının gerektirdiklerine delâlet etmesi halinde ise iltizamî olarak adlandırılmıştır: insan kelimesi gibi. Çünkü konuşan/düşünen canlıya delâlet etmesi açısından tetabükî; sadece her birine(düşünene veya canlıya) delâlet etmesi tazammünî; insanın yazma ve bilme potansiyeline sahip olma açısından delâlet etmesi ise iltizamîdir(çağrıştıricıdır).<sup>278</sup>

Birincisi, diğer ikisini zorunlu gerektirmez iken diğer ikisi birincisini gerektirmektedir. Onsuz var olmaları olanaklı değildir.<sup>279</sup>

<sup>276</sup> Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi Giriş**, Damla, İstanbul 2007, s.75, Necati, Öner, **Klasik Mantık**, A.Ü. B.E. Ankara 1978, s.174,175.

<sup>277</sup> Mollâ Ârif Hâlidî, **Hâşiyet-ü Mollâ Ârif ala Kitâb-i İsâğoci**, el- Mektebetü-l Hanifiye, İstanbul 2007, s.14-16, ayrıca bkz. Necati Öner, **Klasik Mantık**, A.Ü.B.E. Ankara 1978, s.14,15.

<sup>278</sup> A.y.

<sup>279</sup> Mollâ Ârif Hâlidî, **a.g.e.**, s.14-16, ayrıca bkz. Necati Öner, **Klasik Mantık**, A.Ü.B.E. Ankara 1978,

Örneğin, “duvar” lafzını sadece duvar için kullandığımızda burada ne iltizam ne tezammun vardır. Sadece evin kendisiyle oluştuğu yapı akla gelmektedir. Başka bir delaletin oluşması şart değildir.

Ama insan için düşünen veya canlı dediğimizde mutlaka beynimizdeki “İN-SAN” kavramının oluşturduğu düşünen canlı akla gelmektedir. Tek başına bir şeyi ifade etmez. Ama “insan” lafzı hayvanı nâtikaya delalet etmesi zorunludur

Mollâ Halîl, üsûlcüler ve fıkıhçılar ile Kelâmcılar ve bilgeler arasında bunun farklı tanımı ve amacı olduğunu; çünkü birinci anlayışa göre istenen amel/pratik, ikinci anlayışa göre ise amaç bilgi olduğundan delilin tanımına “bilgi” kaydını eklediklerini ve üsûlcülere göre basit ve birleşik delil olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade eder. Nitekim üsûlcüler delilin tanımında şekli almadıklarından şöyle tanımlamışlar: Kendisine veya hallerine doğru akıl yürütmeye istenen haberî bilgiye ulaşılabilir.<sup>280</sup> Delil onlara göre ikiye ayrılır:

#### 1.2.1.5. Basit - Birleşik Açısından

**a) Birleşik Delil:** Burada sıralama ve şekli oluşturma ile akıl yürütülür. Mesela; şekil (kıyas şekillerinden) yapmadan neticenin öznesini içeren küçük önerme ile neticenin yüklemine içeren büyük önermelerin bizzât kendileri birleşik delile örnek gösterilebilir.

**b) Basit Delil:** Burada iki öncül önermeyi oluşturmakla ve kıyasın şekli meydana geleceği şekilde yan yana getirmek suretiyle, delilin hallerinde akıl yürütülür. Örneğin; evrenin, yaratıcı varlığına; ateşin, dumanın varlığına ve “*Namazı kılınız.*”<sup>281</sup>ın, namazın vacipliğine delil olması gibi.<sup>282</sup>

Müellif, üsûlcülere göre başka bir taksimat daha yapmaktadır:

---

s.14,15.

<sup>280</sup> Bu tanım, Ebubekir Muhammed Abdullah b. et-Tayyip el-Bakıllânî, **Kitâbü't Temhid**, Richard J. Mccarthy, Beyrût, 1957 s. 13'te yer almaktadır.

<sup>281</sup> Bakara/43

<sup>282</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 2a-2b



### 1.2.1.6. Burhân - Emâre Açısından

a) **Kesin Kıyas/Burhân:** Düşündükten sonra söylenmesi ve her iki öncülün kesin olması durumuna denir. Bu durumda ister delilden neticeye gidilsin ister neticeden delile gidilsin fark etmez. Örneğin; evren sonradan değildir, her sonradan olanın da bir yaratıcısı olur.

b) **Zannî/Emâre Delili:** Her iki öncülü kesin olmayan delile denir. Örneğin; ateş yakıcıdır, her yakıcı bir dumana sahip olur, “*Namazı kılınız.*” namazı buyurmaktır, her emredilenin vacipliği gerçektir.<sup>283</sup>

Şimdi de delilden türetilen “İstidlâl” kavramı üzerinde biraz durmak istiyoruz.

Mollâ Halîl’in İstidlâl kavramına iki farklı anlam yüklediğini görmekteyiz. Birincisi Allah’ın İstidlâlî, diğeri ise Allah dışında kullanılmaları halinde kazandığı anlam. Birinci anlamda kullanılması halinde buna “hüccet”<sup>284</sup> diğerlerinin bunu kullanması halinde genelde “nazâr” ile beraber kullanılmasından nazârın anlamı olan “İstidlâl(akıl yürütme) ve bilinmeyene ulaşmak için kavramsal ve önermesel bilgilerin sıralanması olan “nazâr”dan elde edilir.”<sup>285</sup> biçimindeki anlamda kullandığını düşünmekteyiz.

Müellif, istidlâl çeşitlerine yer vermemiştir. Ama yine de konunun bütünlüğü açısından biz biraz istidlâl türlerinden bahsetmek istiyoruz.

### 1.2.2.Kelâm İlminde Kullanılan İstidlâl Çeşitleri

Kelâm kitaplarında kullanılan istidlâl çeşitleri pek çoktur. Ama bunlardan Bakıllânî’nin de bahsettiği şekliyle altı tanesini zikredeceğiz.

**1.2.2.1.** Taksimatla yapılan delillendirme: Şöyleki akılda bir şey iki veya daha fazla taksimata tabi tutulur ancak bu kısımların hepsinin doğru veya yanlış olmalarının mümkün olmaması ve getirilen delilin doğru olması halinde diğer tarafın geçersiz kılınmasıdır. Bu durumda da gerikalan kısım doğrulanmaktadır. Örneğin bir şey ya kadimdir veya hâdistir. Şayet bu şeyin hâdis olduğu ispat edilirse diğer şık geçersiz olur aksi takdirde doğrulanmış olur.

<sup>283</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 2b

<sup>284</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, vrk. 5a

<sup>285</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, vrk. 2b

**1.2.2.2.** Dış dünyada herhangi bir nedenle verilen hükmün, dış dünyada olmayan bir alanda da aynı özellikleri taşıması halinde o yerde de aynı hükme tabi tutulmasıdır: Örneğin dış dünyada müşâhede ettiğimiz cisimlerin birleşik olmalarından ötürü bu dünyada olmayan cisimlerin de birleşik olmaları gerektiği gibi.

**1.2.2.3.** Benzer bir olayın benzer olayına olumlu ve olumsuz olarak kıyaslanmasıdır: Örneğin evreni yaratanın kıyamette de insanları diriltebileceği gibi.

**1.2.2.4.** Dilin kelimelere kazandırdığı belli anlamlarla istidlâl: İnsanın ve ateşin kendilerine belirlenen anlamlara geldiğini başka anlamlara hamletmenin yanlış ve gereksiz olduğuna dair istidlâl gibi.

**1.2.2.5.** Mu’cize ile kullanılan İstidlâl: Mu’cize kişinin doğru söylediğine kesin kanıttır. Pergamberlerin mu’cizeleri gibi.

**1.2.2.6.** Kur’an, sünnet, icma’ ve şer’î kıyas gibi delillerle yapılan istidlâller.<sup>286</sup>

### **1.2.3. Mantık, Bilim ve Felsefede Kullanılan İstidlâl Çeşitleri**

#### **1.2.3.1. Kıyâs (Ta’lil, Dedüksiyon, Tümden Gelim/Tasım):**

Kıyâs, klasik mantığın en çok önem verdiği konudur. Hatta klasik mantığın kalbidir denilebilir. Aristo mantığı şöyle tanımlarken: “Kıyâs bir sözdür ki; kendisine bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar.”<sup>287</sup> İfadelerini kullanır. Müellif; İslâm mantıkçıları gibi, tasımı şu şekilde tanımlamaktadır: Kıyâs öyle iki önermeden oluşmaktadır ki; bu iki önermenin kabul edilmesi halinde zorunlu olarak bu iki önermeden başka bir söz çıkmaktadır.” Kıyâsı da istisna edatını içerip içermemesi itibariyle ikiye, şekil itibariyle dörde ve madde itibariyle de beşe ayırmaktadır. Birinci taksimata açıklama ve örnek verip izahta bulunacağız ancak; diğerlerine konunun dağılmaması için izahat getirmeyeceğiz.

**1.2.3.1.1. İstisnaî:** İstisna edatını içeren ve neticenin bizzât kendisini veya neticenin çelişğini içinde bulunduran kıyas çeşididir.

<sup>286</sup> Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, **Kitâbu’t Temhidi’l Evâil ve Telhisi’d Delâil**, Müessesetü’l Kütübü’s Sekâfiye, Beyrût 1987. s.31-33.

<sup>287</sup> Doğan Özlem, **Mantık**, İnkılâp, İstanbul 1999, s. 179

**1.2.3.1.2. İktiranî:** Neticenin kendisini veya çelişğini barındırmayan kıyas türüdür. Örneğin; her cisim birleşiktir, her birleşen sonradan değildir, öyleyse her cisim sonradan değildir<sup>288</sup>

Bir akıl yürütmenin dedüksiyon olabilmesi için iki önermenin zorunluluğu vardır. Aşağıdaki diğer iki akıl yürütme bu anlamda geçerli dedüksiyon sayılmazlar. Dolayısıyla her geçerli akıl yürütme bir kıyas iken; her kıyas geçerli olmayabilir. Şu örnekte olduğu gibi:

Bazı dört ayaklılar kedidir

Bütün atlar dört ayaklıdır

O halde bazı atlar kedidir.<sup>289</sup>

Bu İstidlâl/akıl yürütme ortaçağ boyunca hem batıda hem İslâm dünyasında en önemli metod olmuştur. Daha sonraları bilimdeki yeni gelişmelerle beraber genelde Aristo anlayışına özede de onun mantığına yapılan eleştiriler yöneltmiştir. Örneğin F. Bacon “Novum Organum” adlı kitabında kıyasla ile ilgili şu eleştirilerde bulunmaktadır:

Nasıl ki şimdi var olan bilimler(17. yy. daki bilimler kastediliyor) sonuçları keşfetmekte bir fayda sağlamıyorsa; işte, tıpkı bunun gibi, şimdi var olan mantık sistemi de bilimlerde bir fayda sağlamaz.<sup>290</sup>

Şimdi var olan mantık sistemi, gerçeği araştırmaktan ziyade gelişigüzel kavramlar üzerine kurulan kökleşmiş hataları onaylamaya ve kuvvetlendirmeye yarar; bazen onunla yanlış neticeye ulaşılabilmektedir. Ancak insan bu yanlışlığın farkına varamamaktadır.<sup>291</sup>

---

<sup>288</sup> Mollâ Ârif Hâlidî, **Hâşiyet-ü Mollâ Ârif ala Kitâb-i İsâgöci**, el- Mektebetü-l Hanifiye, İstanbul 2007, s.71-114

<sup>289</sup> Doğan Özlem, **Mantık**, İnkılâp, İstanbul 1999, s. 39

<sup>290</sup> Francis Bacon, çev. Sema Önal Akkaş, **Novum Organum**, Doruk, Ankara 1999, s.10

<sup>291</sup> Francis Bacon, a.g.e., s.10

Tasım (kıyas, dedüksiyon, ta'lil), bilimlerin ilkelerine uygulanmaz ve tabiatın inceliğine de hiç denk olmadığı için, aradaki aksiyomlar boşunadır. Tasım onaylamaya zorlar, 'şey'leri de bu nedenle dikkate almaz.<sup>292</sup>

**1.2.3.2. İstikra ( İndüksiyon, Tümevarım):** Müellif buna eksik istikra demesinden, istikranın tam olması halinde kıyas kısmına dahil ettiğini anlıyoruz. Ona göre bunun tanımı şöyledir: "Parçaların çoğunda görülen bir durumun tüm bireylerde var olduğuna hükmetmektir."<sup>293</sup> Bu aslında bilimin kullandığı yöntemdir ama tam tümevarım tüm tikelleri araştırılıp sonuca varmaktır. Bunun uygulanabilirliği de çok sınırlıdır. Dolayısıyla diğer kısmın yani eksik/sınırlı tümevarım bilim için daha uygulanabilir olduğundan bilim onu tercih etmektedir.

Bu yöntemin, doğa bilimlerinin gelişmesinde ve teknolojinin bugünkü noktaya varmasında çok büyük bir paya sahip olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Çünkü bu yöntem önceki gibi totolojik değil; sürekli yeni bilgi vermeyi gerektiren bir metottur. Buna örnek;

Boşluğa bıraktığım 1. Cisim düştü

Boşluğa bıraktığım 2. Cisim düştü

Boşluğa bıraktığım 3. Cisim düştü

.....

Boşluğa bıraktığım n. Cisim düştü

O halde boşluğa bırakılan tüm cisimler düşer.<sup>294</sup>

Bu yöntem epistemolojide emristlerde başat role sahip olacak ki bunun üstünlüğünü oluşturan tasım, önermelerden; önermeler de kelimelerden ibarettir; kelimeler ise kavramlara işaret eder. Bu nedenle, eğer bütünün temelini oluşturan kavramlar karışık olarak ve şey'lerden dikkatsizce soyutlanmışlarsa, üstyapıda bir sağlamlılık yok de-

<sup>292</sup> Francis Bacon, a.g.e., s.10

<sup>293</sup> Mollâ Ârif Hâlidî, **Hâşiyet-ü Mollâ Â'rif ala Kitâb-i İsağoci**, el- Mektebetü-l Hanifiye, İstanbul 2007, s.73

<sup>294</sup> Doğan Özlem, **Mantık**, İnkılâp, İstanbul 1999, s. 33

mektir. Öyleyse bizim tek ümidimiz tümevarımdır.<sup>295</sup> cümlesinde vurgulandığı gibi tümevarımın kıyastan daha üstün olduğu belirtilmiştir.

**1.2.3.3. Temsil (Analoji):** Mollâ Halîl, bunu şu şekilde tanımlamaktadır: “Tikel bir şeyin başka bir tikelin hükmünün nedeninde ortak olmasından ötürü kendisine de aynı hükmün geçerli sayılmasıdır”.<sup>296</sup> Zihin burada özelden özele bir fikir yürütür. Örneğin, Dünya’da su vardır ve üzerinde canlılar yaşar; Mars’ta da su vardır o halde Mars’ta da canlı vardır. Burada yapılan bir analogi Dünya ile Mars arasındaki bir benzerliğe dayanarak yerde olan bir durumun Mars’ta da olması gerektiği çıkarılmıştır. Bu yöntem daha çok fıkıhta kullanıldığından buna İslâm hukukunda “kıyas-ı fikhî” denmektedir. Örneğin, rakı sarhoş ettiğinden içki gibi o da haramdır.

İslâm mantıkçıları temsilde dört ögenin varlığından bahsederler. Bunlar:

**1. Müşebbeh(Benzetilen):** Bu öge temel değil ikinci derecedendir. Örneğimizde Mars ve rakı buna denk gelmektedir.

**2. Müşebbeh-ün bih(Kendisine Benzetilen):** Temel öge budur. Örneğimizde Dünya ve içki bunu karşılamaktadır.

**3. İlet(Neden):** İkisi arasında bulunan ortak sebeptir/anlamdır. Buradaki karşılığı suyun bulunması veya sarhoş edici vasıftır.

**4. Teşbih(Benzetme):** Buna da hüküm denilir. Yukardaki örnekte karşılığı canlıların yaşaması ve rakının haram olması hükmüdür.<sup>297</sup>

Bilginin işlenmesinde, paylaşılmasında veya aktarılmasında “tanım”ın tanımını ve çeşitlerini açıklamak konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu açıklamanın yapılması her ne kadar mantığın konusunu oluştursa da Kelâmcıların mantığı sonuna kadar kullandıklarını göz önünde bulundurmamak ve bu çalışmamızda tanıma dair

<sup>295</sup> Francis Bacon, çev. Sema Önal Akkaş, **Novum Organum**, Doruk, Ankara 1999, s.10

<sup>296</sup> Mollâ Ârif Hâlidî, **Hâşiyet-ü Mollâ Ârif alâ Kitâb-i İsâğoci**, el- Mektebetü-l Hanifiye, İstanbul 2007, s.73

<sup>297</sup> Necati Öner, **Klasik Mantık**, A.Ü.B.E. Ankara 1978, s.162; Mollâ Ârif Hâlidî, **Hâşiyet-ü Mollâ Ârif alâ Kitâb-i İsâğoci**, el- Mektebetü-l Hanifiye, İstanbul 2007, s.72; Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmine Giriş**, Damla, İstanbul 2007, s.79

açıklamaları vermekte fayda görüyoruz. İşte bu nedenle müellif de bilginin ve delilin tanımını yaptıktan sonra “tanım”ın tanımına ve çeşitlerine yer vermektedir.

#### 1.2.4.Tanım (Ta’rîf, Müarrif, Kavî-i Şarih, Had) ve Çeşitleri

Müellif, tanımını Arapça bilginlerine ve üsûlcülere göre ” هو ما يميز الشيء عن غيره ” “

*Bir şeyi diğer şeylerde ayıran şeydir.*” şeklinde tanımladıktan sonra onu: “Tam tanıma, eksik tanıma, tam resme eksik resme ve “üfar”ın “hamr” ile tanımlanması gibi daha ünlü olan kelimeyle yapılan lâfzî tanıma” ayrılmasını ise mantıkî terimler olduğunu ve hepsinin ortak noktasının, camiü’l efrad (bireylerini kapsamalarını) tanıma uymayanları ise maniü’l eğyar (dışarda bırakmaları/ayırmaları) olduğunu ifade etmektedir. Müellifin mantık kitabından bazı alıntılar yapmak istiyoruz. Çünkü “tanım”ın tanımında buradaki tanım ile oradaki tanım birbirinden farklı olmasına dikkat çekmek istiyoruz. Müellif, tanımını şöyle tanımlayıp çeşitlendirmektedir:

هو ما يكون تصوره سببا لاكتساب تصور الشيء بكنهه او بوجه يميزه عما عداه فالاول يسمى حدا والثاني رسما

*“Tanım, bir şeyin tasavvur edilmesi, kendisinin gerçeğinin veya onu diğerlerinden ayıracak şekilde ayrılmasının tasavvurunun kazanılmasına neden olandır. Birincisine “had” ikincisine “resm” denilmektedir.”<sup>298</sup>*

Burada görüldüğü gibi müellif, haddi ve resmi kapsayacak şekilde ”tanım”ın tanımını yapmaktadır. Kanaatimizce müellifi böyle bir tercihe götüren şey "resmin" geçerli olan tanımının “had” için de geçerli olabilmesi ancak "had" tanımının "resm" için geçerli olmamasıdır.

<sup>298</sup>Mollâ Ârif Hâlidî, *Hâşiyet-ü Mollâ Â’rif ala Kitâb-i İsâğoci*, el- Mektebetü-l Hanifiye, İstanbul 2007, s.27-31

## 2. İKİNCİ BÖLÜM

## VARLIK ve KISIMLARI

### 2.1. VARLIK

Bu bölümde müellifin varlık anlayışını ele alacağız. Müellif bilgi konusunda olduğu gibi varlık konusunda da İslâmî geleneğin oluşturduğu zihin dünyasına sahiptir. Kelâmî düşünmenin kaynağı olan akıl ile genelde tasavufun özelde İbn Arabî'nin en önemli temsilcisi olduğu Vahdet-i vücud anlayışının bilgi kaynağı olan kalbi sentezleyebilmiş nadir âlimlerden biridir. Müellifin varlıkla ilgili görüşleri, *Tesisu'l kavâid* adlı eseri başta olmak üzere diğer eserlerini göz önünde bulundurarak ele alacağız.

#### 2.1.1. Varlığın Tanımı

Varlık kelimesi daha çok somut varlıkların mevcut olduğunu ifade etmek için kullanılan “var” kelimesinden türetilerek soyut anlam kazanan bir sözcük haline gelmiştir. Bunun İngilizce karşılığı “being”, Fransızca karşılığı “etre” ya da “existence”, Almanca karşılığı “sein”, Arapça karşılığı “vücut” ve Farsçadaki karşılığı “hesti”<sup>299</sup> tabiridir. Tüm bu tabirler ait olduğu dilde genelde aynı anlama tekabül etse de birçok filozof kendine göre buna farklı anlam yükleyebilmiştir. Varlık denilince çoğunlukla şu dört anlam anlaşılmaktadır:

1. Yokluğa zıt olarak, var olan şey.
2. Oluşa zıt bir şey olarak, değişmeden aynı kalan gerçeklik.
- 3 Boşluğa zıt bir şey olarak, mekânda bir yer işgal eden kalıcı gerçeklik.

4.Ontolojinin konusu olan şey, var olan herşey tarafından paylaşılan bir özelliktir. Cins anlamıyla varlık deyimi, fiziki dünyanın üstünde ya da ötesinde var olan bir nesneyi ifade etmekle birlikte var olan herşeyin, varlık özelliğine sahip olmaktan ya da varlıkla belli bir ilişki içinde bulunmaktan dolayı üyesi olduğu anlamı ifade eder. Şu halde, varlık deyimi, felsefe tarihinde hem bir isim hem de bir sıfat olarak ele alınmıştır.

---

<sup>299</sup> Ali Ekber, **Lügatnâme**, Sirus. Tahrân, 1337 h. , s. 76; Â'rif Etik, **Farsça-Türkçe Lûgat**, Salâh Bilici Kitapevi, İstanbul, s.432.



Öte yandan varlığı bir isim olarak gören bir öğretinin, varlık alanıyla fenomenal dünyayı karşı karşıya getiren bir düalizmi içerdiği unutulmamalıdır.<sup>300</sup>

Tıpkı bilginin tanımında olduğu gibi varlığın da birçok tanımı yapılmaktadır. Ancak bazıları bir şeyin tanımının yapılabilmesi için tanımlananın cinsi veya ârazı ya da ondan daha bilinen, tanınan bir ifadenin olması gerektiği düşüncesindedirler. Mollâ Halîl de her ne kadar varlığı dışarda ve zihinde bir şeyin “oluş”masından ibarettir.<sup>301</sup> şeklinde tanımlasa da hemen ardından varlıktan daha tanınır bir şey yoktur, çünkü bilinen her şey varlıkla bilinir; oysa varlık, hiçbir şeyle bilinmez.<sup>302</sup> sözüyle aslında kendisinin de “varlık”ın tanımının yapılamayacağını görüşünü paylaştığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu sözün hemen ardından yaptığı, ” varlığın tasavvuru apaçıktır.” sözümüz, iki kelime (özne ve yüklem)’yi kavrama dışında hiçbir şeye dayanmayan apaçık bir önermedir. Onun dışında deliller şeklinde açıklanmak için söylenen: “varlığı düşünmek apaçıktır, mutlak varlık da varlığın bir parçasıdır, tasavvur edilenin bir parçasını tasavvur etmek de açık bir şekilde apaçık olur ki özetle varlık düşünülen ‘varlıksal’lığın açıkça bir parçasıdır, açık düşünülenin parçası da açıktır. Dolayısıyla varlık apaçıktır.” gibi sarfedilen sözler, malumatları kavramada yetersiz kalan aklın sanı kargaşalarını ortadan kaldırmak için yapılan uyarılardır. Bunların kendileri delil değildirler, buraya uygun da düşmez. Dolayısıyla uzun uzun yapılan itirazlar da pek fazla yarar sağlamaz.<sup>303</sup> açıklaması bunu teyit etmektedir.

Bilgi konusunda yaptığımız gibi varlıkla ilgili genel olarak filozofların Mu’tezilenin ve Eşâ’rîlerin anlayışlarına yer verdikten sonra Mollâ Halîl’in varlıkla ilgili söylediklerine yer verdiğimizde onun bu konularda nerede durduğu daha net olarak ortaya çıkacak kanaatindeyiz. Şimdi varlıkla ilgili filozofların anlayışına yer vermek istiyoruz.

### **Filozoflara Göre Varlık ve Özellikleri:**

---

<sup>300</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma, İstanbul, 2000, s.970; Abdurrahman el-İcî, **Şerhü’l Mevâkıf**, 1.Baskı, el-Kütübü’l İlmîye, Beyrût, 1998, S. 2/77-112; Mesut b. Ömer et-Taftazânî, Thk. Dr. 2. Baskı, Abdurrahman b. Ömeyre, **Şerhü’l Mekâsıd**, Aletü’l Kütüb, Beyrût, 1998, S. 1/ 293-355; Ebü’l Hasan Ali b. Muhammet Seyfettin el-Amidî, Thk. Ahmet Ferit el-Mezidî, **Ebkârü’l Efkâr, el-Kütübü’l İlmîye**, 1.Baskı, Beyrût, 2003, S.1/144-181; Muhammet b. Muhammet, **Mekâsıdü’l Felâsife**, 1.Baskı Thk. Dr. Süleyman Dünya, Şemsi Tibrizi, , Tahrân 1382 h., 163-165

<sup>301</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 8a

<sup>302</sup> A.y.

<sup>303</sup> A.y.

- Cisim; heyûla ve suretten meydana gelmez. Tek tek cevherlerden değil.
- Felekler, heyûlalarıyla ve formlarıyla tür ve şahıs olarak kadimdirler. Teselsül mutlak anlamda olanaksız değil. Sadece art arda gelen ve varlıkta toplanan eşyalar için geçerlidir.
- Bu âlemin ötesinde başka bir âlem yoktur.
- Boşluk yoktur. (Aristo ve ona tabi olan için)
- Yer; sanılan uzaklık değil, içine alan nesnenin içine aldığı nesne ile temas eden iç yüzeyidir.
- Zihni varlık vardır.
- Varlık, zorunlu varlıkta zorunlu varlığın aynısıdır. Mümkün varlıklarda ise zaidir.
- Bağımsız bir şeyin sabit olması için Cevheriyet ve yer edinme arasında gereklilik yoktur.
- Basit tabiatlı cisimler duyumsandığı gibi bitişiktirler.
- Eğitim için kullanılan cisim, yüzey ve çizgi cisimsellikten fazladır.
- Yersel tüm olaylar, felekî konumlara dayanırlar.
- Belirginleşme, varlıksal bir durumdur.
- Birlik ve çokluk var olan şeylerdir.
- Birden sadece bir çıkar.
- Nedenin yokluğu sonucun yokluğunu gerektirir.<sup>304</sup>

### **Kelâmcıların Çoğuna Göre Varlık ve Özellikleri:**

- Bu âlem dışında başka bir âlem var olabilir.
- Bölünemeyen en küçük varlık(Atom) vardır.
- Zihni varlık yoktur.
- Nefis duyumsanan heykeldir.
- Allah dışında kadim bir şey yoktur.
- Cisim, heyûla ve suretten meydana gelmiş değil, parçalanmayan parçalardan oluşmadır.
- Cevherin beş değil iki türü var: parçalanmayan parça ve bunlardan oluşan cisim.

<sup>304</sup> Abdullah b. Osman b. Musa Efendi Mestçizâde, **el-Mesâlikü fi'l- Hilâfiyâti beyne'l Mütakellimine ve'l Hükemâ**, thk. Dr. Seyyid Bahçivân, 1. baskı, Sadır, Beyrût 2007 s.53-65

- Teselsül art arda gelen ve bir arada bulunan tüm var olanlarda geçersizdir.
- “Yok”un ne maddesi ne de formu vardır.
- Bir varlıktan birden fazla varlık meydana gelebilir.
- Madûmun iadesi caizdir.
- Renkler, tatlar ve kokular mizaca bağlı değil cevheri fertte de oluşabilir. Ancak renkler art arda gelen cevherlerde oluşur.
- Varlık hem zorunlu varlıkta hem mümkün varlıkta onlardan zaidir.
- Varlık türleri on ikidir: biri cevher diğerleri ârazadır ve bu ârazalar: oluş, renk, ses, tat, koku, itimad, sıcaklık, soğukluk, nem, kuruluk, birleşme, hayat, acı, güç, istenç, hoşnutsuzluk, şehvet, nefret, itikat, zan ve akıl yürütmedir.
- Hâdis varlığın madde ve müddete ihtiyacı yoktur.
- Belirginleşme belirginleşen varlığın mâhiyet inden fazla bir varlık değildir.
- Miktarlar (Eğitim için kullanılan cisim, yüzey ve çizgi) cisimden farklı araz değildirler çünkü bunlar ya bizzât cisimdirler veya cisimin birer parçasıdır.
- Yer, soyut ve varsayılan uzaklıktır.
- Boşluk mümkündür.
- Hafif cisimlerin yukarı doğru çıkmaları veya ağır cisimlerin yere düşmeleri doğal meyil değil, itimaddir.
- Nisbi ârazların (yer, görelilik, zaman, konum/durum, etki ve edilgi) harici varlıkları yoktur.
- Yer kategorisi oluşturur. Cevherin iki veya daha fazla bir anda bir yerde bulunması sükûndur. İki yerde bulunması harekettir. İlk oluşunda ise ne harekettir ne de sükûn.
- Doğrusal iki hareket arasına sükûn giremez.
- Cevher olma ile yer edinme arasında telazüm (birinin diğerini gerektirmesi) vardır. Her cevher aynı zamanda yer edinendir. Çünkü soyut şeylerin harici varlığı yoktur.
- Basit tabiatlı bedenlerin duyumsandıkları gibi bitişik oluşları yoktur.
- Başlangıcı olmayan hâdis varlıklar yoktur.
- Doğruluk, eğrilik gibi durumlar ârazî varlık değildirler.
- Lezzet, tasavvurî idrak, üzüntü, sevinç, sinirlilik... buna benzer kalbi ârazalar harici varlıklar değildirler.

- Şek, harici varlıktır.
- Cisimler, dolu ve boşlukta sonlanmalı.
- İnsan, lezzet ve acıların yeridir ve onları idrak eder.
- Yer edinmeyenin (soyut varlıkların) varlığı yoktur.
- Birlik ve çokluk madûmdurlar.
- Âlem hâdistir. Cevheriyle ârazıyla
- İletin yokluğu ma'lulün yokluğunu gerektirmez.
- Varlık, seçici bir nedene gereksinim duyarken “yokluk” duymaz.<sup>305</sup>

### **Mu'tezile'ye Göre Varlık ve Özellikleri:**

- Allah'ın sıfatları zâtının aynısıdır.
- Mutlak varlık, lâfzî bir müşterek değil manevi bir müşterektir.
- İki eşit varlık bir yerde bulunabilirler.
- Yukarı doğru veya aşağı doğru iki hareket arasında sükûnun oluşması şart değil.
- Tüm nevî mâhiyetlerin sabit olan sonsuz şahısları/tekileri vardır.
- Olumluluk ve olumsuzluğun gerçekleştiği sıfatlar eylemsel sıfatlardır. Zeyd'e mal verildi; Amr'a mal verilmedi gibi.
- Olumluluk ve olumsuzluğun gerçekleşmediği sıfatlar zâti sıfatlardır. Bilgi ve güç gibi.
- Olumsuzlanan yani zâti gereği mümteni olanın harici varlığı yoktur.
- Yok olan görülemez.
- İsim müsemma değildir.
- Şey lafzı, sadece mevcut olanlar için kullanılmaz. Hem mevcut için kullanılır hem madûm için kullanılır.<sup>306</sup>

### **Eşâ'rîlere Göre Varlık ve Özellikleri:**

- Varlık, hem zorunlu varlıkta hem mümkün varlıkta onların aynısıdır.
- Varlık, lâfzî bir ortak kavramdır. Ayrılık iki varlığın bulunmasıdır. Biri var olup diğeri yok olabilir. Zâttan ayrılamayan bir sıfat “gayrî” bir sıfat değildir. Aynı

<sup>305</sup> Abdullah b. Osman b. Musa Efendi Mestçizâde, **el-Mesâlikü fi'l- Hilâfiyâti beyne'l Mütakellimine ve'l Hükemâ**, thk. Dr. Seyyid Bahçivân, 1. baskı, Sadır, Beyrût 2007 s.65-72.

<sup>306</sup> Abdullah b. Osman b. Musa Efendi Mestçizâde, **el-Mesâlikü fi'l- Hilâfiyâti beyne'l Mütakellimine ve'l Hükemâ**, thk. Dr. Seyyid Bahçivân, 1. baskı, Sadır, Beyrût 2007 s.75-112

şekilde parça da bütünden ayrı değil.

- İki benzer varlık tüm sıfatlarda aynı olandır.
- Nedenin hükmü neden olduğu yeri aşmaz.
- Benzer iki varlık birleşemez.
- Zaman hakikati: bilinmezliği ortadan kaldırmaya yarayan bilinen yenilenen bir şeydir.
- Birden birçok şey türeyebilir.
- Allah'ın sıfatları ne onun aynısıdır ne de gayrısıdır.
- Olumsuzlanan yani zâtı gereği mümteni olanın harici varlığı yoktur.
- İsim müsemma değildir.
- Şey lafzı, yalnız mevcut olanlar için kullanılır. Her şey mevcuttur, her mevcut da şeydir.<sup>307</sup>

### 2.1.2.Varlığın Türleri:

Mollâ Halîl de kelamcılar gibi varlığı zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak ikiye ayırmakta

#### 2.1.2.1.Zorunlu Varlık:

Mollâ Halîl, bunun açıklamasını şöyle yapmaktadır: vacibü'l vücut; varlığı başka bir varlıktan kaynaklı değil kendi kendinden olandır. Zâtı, varlığı için bağımsız bir nedendir asla herhangi bir şeye gereksinim duymaz.<sup>308</sup> Mollâ Halîl, bu tanımın “yokluğu kabul etmeyen varlık” tanımından daha uygun olduğu görüşündedir. Çünkü bu tanım, “varlık”ın kendisiyle çelişir. Çünkü “varlık”ın kendisi de yokluğu kabul etmeyen varlıktır ama zorunlu varlık değildir.<sup>309</sup> Ayrıca Mollâ Halîl “zorunlu varlık”ı, varlığı kendisinden ayrı bir nedene bağlı olmayan, tanımından da daha uygun olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu tanım da -her ne kadar var olmayan akılsal bir kısım olsa da- ne kendisinde ne de başkasında var olan, kısımla çelişir.<sup>310</sup> Burada Mollâ Halîl'in ontolojide ne kadar rasyonel düşündüğünü müşâhede etmekteyiz. Başka bir yerde ise O, filozof-

---

<sup>307</sup> Abdullah b. Osman b. Musa Efendi Mestçizâde, **el-Mesâlikü fi'l- Hilâfiyâti beyne'l Mütekellimine ve'l Hükemâ**, thk. Dr. Seyyid Bahçivân, 1. baskı, Sadır, Beyrût 2007 s.112-143

<sup>308</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 7a

<sup>309</sup> A.y.

<sup>310</sup> A.y.

ların,<sup>311</sup> Vahdet-i vücudu savunan İbn Arabî'nin<sup>312</sup> ve bazı müteahhirin Kelâmcıların<sup>313</sup> “vacibü'l vücûd”dan Allah'ın zâtının aynı olduğu anladıklarını belirtmektedir.

#### 2.1.2.1.1. Zorunlu Varlığın Delilleri<sup>314</sup>:

Mollâ Halîl, bu delilleri düzenli bir şekilde ele almıyor. Daha çok satır aralarına serpiştirilmiş bu delilleri çıkartıp beş başlık altında sıralamayı uygun gördük.

##### a) Fitrî delil:

Bu delil genelde Kelâmcılar ile filozofları nübuvenet konusunda, özelde ise fitrat ehli insanların akıllarıyla Allah'ı tanıma yükümlülüğünün gerekli olup olmaması konusunda yaşanan tartışmaların merkezinde esas olmuştur. Hatta Kelâm ilminin ve dolayısıyla akıl yürütmelerin bile gerekli mi değil mi konusunda ortaya çıkan tartışmalar bile bu delile dayanmaktadır. Buna binaen Mollâ Halîl, İmam Gazâlî ve Razi gibi bazı âriflerin eserlerinde zorunlu varlığın bilgisi apaçık olduğundan akıl yürütmeye gerek olmadığını, peygamberlerin ise insanların zorunlu varlığı itiraf ettikten sonra Allah'a ortak koştuklarından, gerekli sıfatlarından birini olumsuzladıklarından, olanaksız bir sıfatı atfettiklerinden veya geygamberlikleri yadsıdıklarından “tevhit” inancını tekrar getirmek için gönderildiklerini<sup>315</sup> ifade etmektedir. Buna dayalı olarak Kelâm ilmi, fitratı gereği akıl yürütmeye gereksinim duymayanlar için vacip olmadığı, ihtiyaç duyanlar için kuşkuları gidermek doğruyu bulmak isteyenlere doğru yolu göstermek ve inatçıları susturmak için vacibü'l kifayettir.<sup>316</sup> Mollâ Halîl'e göre bu delil, fitratı bozulmamış insanlarda, çocuklarda, hayvanlarda ve bazı doğal olaylarda çaresiz ve çıplak kalan birçok insanda bu delil görülmektedir. Bu delile Kur'an'da şu ayetlerle işaret edilmektedir:

<sup>311</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 8b

<sup>312</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, a.g.e. vrk. 12b

<sup>313</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, a.g.e. vrk.16b

<sup>314</sup> Deliller hakkında geniş bilgisi için bkz. A.Saim Klavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, 15.baskı, Ensar, İstanbul, 2010, s. 80-99; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, **Kelâm-Târih - Ekoller-Problemler**, 5.baskı, Tekin Kitapevi, Konya 2001, s.161-177; Mehmet s. Aydın, a.g.e. s. 17-93;Emrullah Yüksel, **Sistemantik Kelâm**, İz, İstanbul 2005, s. 33-39.

<sup>315</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, a.g.e., vrk. 5b-6a

<sup>316</sup> A.y.

*“Denizde size bir sıkıntı dokunduğunda bütün taptıklarınız (sizi yüzüstü bırakıp) kaybolur, yalnız Allah kalır. Fakat sizi kurtarıp karaya çıkarınca yüz çevirirsiniz. Zâten insan çok nankördür.”*<sup>317</sup>

*“Peygamberleri dedi ki: Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var?”*<sup>318</sup>

*“Andolsun ki onlara: “Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan kimdir?” diye sorsan, mutlaka, “Allah” derler. O halde nasıl (haktan) çevrilip döndürülüyorlar?”*<sup>319</sup>

*“O’nu bırakıp da başka dostlar edinenler, “Biz onlara sadece, bizi Allah’a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz” diyorlar.”*<sup>320</sup>

Herkes, sıkıntısını gidermek için ona yakarır, iltica eder. Göğün tüm yaratılanların kiblesi olması açısından tüm insanlar, göğsünü ve gözünü göğe doğru çevirir, yaratıcısını tabii ve cibillî olarak çağırır. Zorlama veya hile ile değil. Bu hareket gibi yabanî ve evcil hayvanlarda da görülür. Çünkü hayvanlar, bitki ve suyun bitmesi nedeniyle yok olacaklarını içgüdüleriyle hissettiklerinde korku ve ümitlerini izhar etmek için başlarını göğe doğru kaldırır. Bu durum yine çocuklarda da gözlemlenmektedir. Nitekim çocuklar da bela kıtlık zamanında başparmaklarını göğe kaldırır. <sup>321</sup>

İşte tüm bunlar erdemli, olgun ve akıllı insanlardan öte hayvan ve çocuklarda yer edinmiş ve Kur’anda zikredilen fitrattır. Hatta Allah’a ortak koşan putperesler bile putlarına “Allah” tabiri yerine tanrılarına sadece “alihet” (ilahlar, tanrılar) demekteler. Çünkü herkese göre “Allah” lafzı sadece büyük yaratıcı için kullanılır. Diğer ilahlara ise sadece kendilerini büyük Allah’a yaklaştırsın diye ibadet ettiklerini -yukardaki ayetin işaret ettiği gibi- iddia ediyorlardı. <sup>322</sup>

## **b) Toplumsal Delil:**

Mollâ Halîl bu delili şöyle ifade etmektedir: Sonuç olarak dünyanın her tarafında yaşayan Türkler, Kürtler, Bedeviler, Hintliler, Çinliler... kendilerini İslâma veya putpe-restliğe çağırmanın bulunmadığı adalarda yaşayan insanların geneli toplum arasında da

<sup>317</sup> İsrâ/67

<sup>318</sup> İbrahim/10

<sup>319</sup> Ankebût/61

<sup>320</sup> Zümer/3

<sup>321</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 5b-6a

<sup>322</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, a.g.e., vrk. 5b-6a

yaygınlaşmış bir terim olmaksızın ve delil veya öğretici olmadan kendilerini yaratan bir yaratıcının olduğunu kabullenmişler. Çünkü bunların yolları ve milletleri her ne kadar farklı olsa da kendi nefislerinde ve ufuklarda çokça gözlemedikleri ilginç ve nadir olaylar, yaşadıkları savaşlarda hiçbir yardım edenin olmadığı durumlarda (Allah'ı çağırmaları üzerine) Allah'ın onları kurtardığını görmeleri, sadık rüya ve fallarda deneyimledikleri ve düştükleri umutsuz vakalarda duaları neticesinde yaratıcı tarafından kendilerine bir kurtuluşun sağlandığını çok fazlaca görmeleri onları bir yaratıcıya götürmüştür.<sup>323</sup> Mollâ Halîl'in "akıl açısından en geri olanlar zenciler olmasına rağmen onlar da evrenin yaratıcısının varlığını ikrar ederler. Nitekim onlar da büyük rab anlamında "melkva" ve "celva" tabirlerini kullanırlar."<sup>324</sup> sözünden kendisinin de zencileri zekaları düşük olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak bu ne dinî ne de bilimsel bir gerçekliğe sahiptir.

### c) İmkân Delili:

Mollâ Halîl'e göre, müraccihsiz mümkün hâdisin varlığının, yokluğunun tercih edilmesinin imkânsızlığında ve devamlılığının yok olmasına tercih edilmesinin imkânsızlığında -ister, mümkünün müessire gereksinim nedeni mümkün olsun, ister hudûs olsun, ister hudûs koşullu mümkün olsun veya mümkün ve hudûsun nedenin birer parçası olmaları bakımından her ikisi olsun- birkaç görüş vardır.

Çünkü mümkünün her iki tarafı (var olması ve yok olması) biri diğerinden daha üstün değildir. Var olarak kalmak da varlığa gelişte olduğu gibi bir müessire ihtiyaç duyar. İşte bu ihtiyaç, varlığı zâtında zorunlu varlık olan Allah dışında bir yaratıcının olmamasını gerektiriyor.<sup>325</sup>

Eğer vacibü'l vücud, mümkünü'l vücûd olsaydı o da evrenin bir parçası olurdu dolayısıyla, her ne kadar âlem, onu yaratana âlem (gösterge) olmaya uygun olan tüm varlıklara ad olsa da âlemi yaratan ve onu ilk inşa eden için uygun olmazdı. Başka bir

<sup>323</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, a.g.e., vrk. 6a

<sup>324</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, a.g.e., vrk. 6a; Fahrettin Muhammet b. Ömer er-Râz'î, **el-Metâlibü'l Âliye mine'l İlmi'l İlâhi**, 1.Baskı el-Kütübü'l İlmiye, , Beyrût, 1999, 1/149-160

<sup>325</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, a.g.e., vrk. 7a



deyişle tüm mümkün varlıkları yaratanın zorunlu bir varlık olması gerekiyor. Çünkü mümkün olsa o da mümkünlerden biri olurdu, dolayısıyla yaratan olmazdı.<sup>326</sup>

Mollâ Halîl'e göre bu delil sanıldığı gibi teselsülü geçersiz kılmaya ihtiyaç duymaksızın zorunlu varlığı ispat eden bir delil değildir. Olsa olsa delillerden birine işaret olur. O da şu ki; eğer imkânsız dizisi sonsuza dek oluşursa mümkünlerin aynısı veya bir parçası olmayan bir illete (fail, neden) gereksinim duyacaktır. "Mümkünlerin aynısı veya bir parçası olmayan" diyoruz çünkü bir şeyin kendine ve nedenlerine neden olması imkânsızdır. Dolayısıyla bunlar dışında bir neden olmalıdır.<sup>327</sup>

Mollâ Halîl'e göre bu delil, teselsülün geçersizliğinde kullanıldığı gibi devrin (kısır döngü) geçersiz olduğuna delil olarak da gösterilebilir. Şöyle ki; birbirine dayanan her iki varlık da mümkün olabilirler. Her ikisinin nedeni ya kendileri olacak ya da bir parçası olacak ki her iki durum da geçersizdir veya her ikisinin nedeni harici bir neden olacak ve bu neden de bazılarının nedeni olacak ve böylece burada bir nedene dayanma ile sonlanacak ki bu durumda da devir (kısır döngü)'den bahsedilemez.<sup>328</sup>

Mollâ Halîl teselsülün geçersizliğini iki şekilde delillendirmeye çalışmaktadır. Birincisi yukarıda geçen açıklamaydı. Diğeri olan burhân-ü tatbiki şöyle izah etmektedir:

Teselsülün geçersizliği için başka bilinen deliller de vardır. Bunların en ünlüsü, "bürhan-ü tatbik"tir. O da şudur: Hiçbir şeyin nedeni olmayan son ma'lûldan sonsuza kadar bir dizi cümle varsayalım. Son ma'lûlün öncesinden de sonsuza kadar yine başka bir cümle varsayalım, sonra birinci cümlenin başlangıcını ikinci cümlenin başlangıcının karşısına getirelim, daha sonra birinci cümlenin ikinci parçasını ikinci cümlenin ikinci parçasının karşısına getirelim ve bu şekilde devam ederek bu iki cümleyi birbiriyle eşleştirelim/karşılaştıralım. Şimdi, eğer birinci cümlenin herbir parçasına karşılık ikinci cümlede bir parça bulunuyorsa o zaman eksik olan cümle fazla olan cümle gibi olur ki bu da imkânsızdır. Şayet birinci cümlenin herbir parçasına karşılık ikinci cümlede bulunamıyorsa bu durumda da ikinci cümlede birinci cümlede bulunmayan bir parça var olacak ve dolayısıyla ikincisi kesilip sonlanmış olacak, bu sonlanmadan ötürü birinci cümle de

<sup>326</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, a.g.e., vrk. 7b

<sup>327</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, a.g.e., vrk. 7b

<sup>328</sup> A.y.

sonlanmış olacak. Çünkü birinci cümle ikinci cümleden sadece sonlanacağı kadar fazla-  
laşabiliyor, oysaki zorunlu olarak sonlanandan, sonlanan bir dereceye kadar fazla olan  
da sonludur.<sup>329</sup>

Mollâ Halîl'e göre burhân-ü tatbik, nedenlerde uygulandığı gibi bir araya geti-  
rilen/art arda gelen ma'lûllerde/sonuçlarda da uygulanabilir. Böylece Aristoteles ve ona  
tabi olanların iddiaları da çürütülüyor, iddiaları şuydu: Her ne kadar ezel ve ebedde yok  
olan bireyleri, ilk neden/faal akıldan meydana gelme koşulları olan bedenlerin meydana  
gelmesiyle varlığa gelseler bile, bedenden ayrılan ruhların nev' olarak sonsuzdurlar,  
dolayısıyla ruhları nev' olarak kuşatan bedenler de sonlu değildir, çünkü ruhlar, fe-  
leklerin sonsuz dönmelerinin gerekliliğine bağlıdır. Koşuldurlar çünkü bu ruhlar be-  
denlerin meydana gelme zamanına göre dizilmişlerdir.<sup>330</sup>

İşte burada da “burhân-ü tatbik” uygulanabilir şöyle ki; bu gün meydana gelmiş  
bir şeyden sonsuza kadar bir dizi varsayılabilir. Aynı şekilde dün meydana gelen bir  
şeyden de sonsuza kadar götürülecek bir dizi varsayılabilir. Sonra bu iki dizi birbiriyle  
fert fert değil de zamansal olarak eşleştirilir. Eğer her tam olan eksik olana denk düşü-  
yorsa eksik olan artan gibi olur. Aksi takdirde her ikisinin de sonlanması gerekir.<sup>331</sup>

Bu akıl yürütme (burhân-ı tatbik), feleklerin hareketleri gibi art arda gelse dahi  
sadece cümledeki varlıklara uygulanabilir. Salt hayalî olanda bu uygulanmaz. Çünkü  
hayalin kesilmesiyle bu da kesilir. Çünkü zihin, sonsuzu ayrıntılı olarak düşünemez.  
Genel olarak ve aralıklarla düşünebilir. Dolayısıyla bir sınırdaki elbette ki kesilecektir ve  
kesildiği için de sayıların dereceleri ve cennet nimetlerinin sınırsızlığı da bununla çeliş-  
memiş olacaktır.<sup>332</sup>

Mollâ Halîl'in sonluluk ve sonsuzluk kavramlarına getirdiği açıklama ise şöy-  
ledir. Bunun böyle olmasının nedeni sonluluk ve sonsuzluğun, varlığın -ister harici ol-  
sun ister zihni olsun- varlığın türevi olmalarıdır. Dolayısıyla bu varlıklar varlıklarını göz  
önünde bulundurmadığımız zaman sonlu ve sonsuz olamazlar. Harici varlıkların sonlu  
oldukları açıktır. Zihni varlıkların sonlu olmaları ise zihnin sonsuz olanları kendisinde

<sup>329</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 7b

<sup>330</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, a.g.e., vrk. 7b

<sup>331</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, a.g.e., vrk. 7b

<sup>332</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, a.g.e., vrk. 7b

tutunamamasıdır. Dolayısıyla burada burhân-ü tatbik uygulanmaz. Çünkü bunlar sonsuz deęillerdir ki iki cümle varsayılsın ve sonsuzun sonlu olması gereksin.

Ama zihnî varlıklar için “sonsuz” kavramının kullanılmasının nedeni belli bir sınırdan durmaması anlamında mecazîdir. Yoksa ‘hepsinin var olmaları halinde sonsuz olacaklardır’ şeklinde ilave edilmiş bir kavram deęildir.

Filozofların, “Cisim, sonsuza kadar bölünebilir.” sözü de bu şekilde anlaşılmalıdır.<sup>333</sup>

#### **d) Hudûs Delili:**

Bu delil Kelâmcıların kullandığı klasik bir delildir. Mollâ Halîl de onların yolundan giderek evrenin sonradanlığında öncesiz olan zorunlu varlığı şöyle kanıtlamaya çalışmaktadır. Kelâmcılar görüşlerini ortaya koyan filozofların delillerini zayıflatmak için evrenin hâdisliğini kanıtlamaya çalışmışlar, bunu da şu akıl yürütmeye dayandırmışlar. Evren:

a) Yer edinmede başkasına tabi olmama anlamında zâtlarıyla kâim nesnelere.

b) Dayanacağı yere gereksinim duymazlar ki bunlar iki parça veya daha fazlasından oluşan birleşik cisim ve ne varsayımsal ne imgesel ne de reel olarak bölünmeyi kabul eden yani parçalanamayan parça (atom) olan tek cevherdir.

c) Kelâmcıların ve felsefecilerin farklı anlam yükledikleri ârazilardan ibarettir. Bir anlayışa göre yer edinme anlamında özneye tabi iken dięer anlayışa göre ise özneye/niteliğin nitelenene özgü olduğu gibi hastır.

Yer edinmeyen ruhların ve akılların varlığına dair sözleri ise zayıftır. Her ikisi de deęişkendirler, dolayısıyla hâdistirler.

Mollâ Halîl’e göre âraziların bazılarının deęişimi gözlemlenir. Bu da canlılar ve cansızlarda gerçekleşir:

a) Canlıları gözlemlenmekle olan; nutfenin alakaya, alakanın mudğaya dönüşmesi sonra kemiklere, sinirlere, damarlara, görünen ve görünmeyen organlara, ete, kana vb. bölünmesi gibi.

---

<sup>333</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 7b-8a

b) Ufukları gözlemekle kavranır. Örneğin, hareket, karanlıktan sonraki aydınlık, beyazdan sonraki siyahlık ve gözlemediğimiz diğer feleklerin, unsurların, hayvanların, bitkilerin ve madenlerin durumları gibi.

Bazılarının değişimi ise gözlemlenemezdir; yerin ve göklerin içindeki değişiklikler gibi.

Bunu akılsal delillerle biliyoruz. O da yokluğun onlara bulaşmasıdır. Çünkü öncesizlik yokluğun zıttıdır. Harici varlıklar, oluşlar (hareket, hareketsizlik, birleşme, ayrışma) ve konumlar (yaklaşma, uzaklaşma, renkler, tatlar, kokular) gibi olaylardan arınamadıklarından bunların hâdis olmamaları imkânsızdır.

Mollâ Halîl hudûs kavramıyla alakalı hareket ve sükûn kavramlarını;

**Hareket**, ikinci bir yerde ikinci bir oluştur. Yani sükûndan sonra iki yerde iki zamanda iki oluştur.

**Sükûn**: Birinci veya ikinci yerdeki oluştur.<sup>334</sup> sözleriyle tanımlamaktadır.

#### e) Gâye ve Nizam Delili:

Bu öğretiyi diğer adıyla ereksel neden, ilk kez Platonla başlasa<sup>335</sup> da en fazla savunan kişi Aristoteles ve Leibnizdir. Bu öğretiyi/delilin anlamı, dünyadaki şeylerin ve olayların en iyi bir biçimde, ancak final ya da ereksel nedenlerle açıklanabileceği görüşü demektir. Ereksel bir nedene başvurularak yapılan açıklama, bir şeye yönelmiş olduğu amaç veya hizmet ettiği erekle açıklamak anlamına geldiği için, aynı zamanda teleoloji açıklamayı tanımlayan öğretiyi olarak bilinen ereksel nedenler öğretisi 17. Yüzyılın sonuna kadar etkili olmuştur.<sup>336</sup>

İslâm filozofları, Aristo'yu takip ederek Allah'ın gâyesinin olamayacağını ileri sürmek suretiyle gâyeliliğin eşyanın kendisinde olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Ancak İbn Rüşd, ortaya attığı inayet delili ile gâye neden konusunda ilk adımı atmıştır. Ona göre, Allah eserini sağlam yapmıştır ve kendi iradesiyle sebeplere tesir gücü vermiştir.<sup>337</sup>

<sup>334</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 7b-8a

<sup>335</sup> Mehmet S., Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010, s. 65.

<sup>336</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 4. baskı Paradigma, İstanbul 2000, s. 332; Mehmet S., Aydın, **a.g.e.**, s. 60-69

<sup>337</sup> Ahmet Akgüç, **Gâye Neden ve Kelâm İlminde Gelişim Seyri**, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, Güz-2009 C.8 s.30 (279-304)

Bu öğretinin iki boyutu vardır: birincisi, yaratana bakan boyutu ki bununla şu kastedilir: Allah bu evreni belli bir gâye ve amaç için yaratmıştır. İkincisi yaratılanlara bakan boyutu: yaratılanlarada belli bir nizam, intizam, gâye ve hikmet vardır.

Kelâm ilminin ilk dönemlerinde Allah'ın iradesine sınırlama getirilir düşüncesiyle O'nun fiillerinin maksat ile ta'lili, Eş'ariler tarafından kabul görmemiştir. Bu nedenle gâye ve nizam delili isbatı vacib konusunda çok uzun süre yer almamıştır. İslâm filozoflarının Allah'ın gâyesinin olmayışını kabul etmelerinin arka planında, O'nun âlemin ilk nedeni olduğu ve diğer olayların birbirine sebep olarak devam ettiğini benimsemiş olmaları yatmaktadır. Ayrıca filozofların gâyeyi, nedenin nedeni olarak görmelerinin, Eş'ari düşünceyi gâyelilik konusuna mesafeli durmaya sevk ettiğini söyleyebiliriz.<sup>338</sup> Kelâmcılar, gâyeliliğin Allah'ın zâtına yönelik değil eşyanın kendisine yönelik olarak Allah tarafından konulduğunu benimsemişlerdir. Özellikle Maturidi, sebepliliği ve gâyeliliği kabul etmekle orta bir yol takip etmiştir.<sup>339</sup>

Mollâ Halîl ise, gâye delilinin birinci boyutunu Mutasavvıfların argümanlarıyla açıklamaktadır. Bilindiği gibi Mutasavvıflar her ne kadar hadisliğinde şaibeler olsa dahi *“Ben bir hazineydim tanınmak istedim yaratılanları yarattım , kendimi onlara tanıttım. Benimle beni tanıdılar.”* Hadisini kullanırlar. Mollâ Halîl bu hadis ışığında gâye delilinin Allah'a bakan yönünü şu şekilde açıklamaya çalışmaktadır. Allah, ilk önce ahadiyyet derecesinde iken gizli bir hazineydi, rahmetinin cemalını, gücünün mükemmeliyetini, azametinin büyüklüğünü nimetinin çokluğunu sıfatlarının açıklığını ve hikmetinin sırlarını açığa çıkarmak istedi. Bunun üzerine ruhlar alemini, cisimler alemini ve içerdği tüm harika eşsiz ve garip mahlukatları yarattı.<sup>340</sup>

Delilin ikinci boyutu, Kur'an-i Kerim'de sık sık dikkat çekildiğinden genelde İslâm düşünürleri tarafından özelde ise Said Nursi tarafından Risâle lerde en fazla başvuru olan bir yöntem olmuştur. Çünkü bu delil, en fazla göz önünde bulunan, en az aklı yoran ve insanların anlayabileceği en basit bir delildir.

<sup>338</sup> Ahmet Akgüç, **a.g.m.** s.30 (279-304)

<sup>339</sup> Ahmet Akgüç, **a.g.m.** 30 (279-304)

<sup>340</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 25b

Moll Halîl de gâye delilin bu yönünü ve Kelâm ilminde somutlaşan kıssayı şöyle öykülemektedir. Bu akıl yürütmeye bir vezir, sultanın Allah hakkındaki kuşklarını gideriyor. Şöyle ki; bazı arazilerde meyve bahçelerini ve suları yapar ve içinde eşsiz ve benzersiz sarayları inşa eder, sonra bir gün onu ziyafet için çağırır. Padişah gelir görür ve hayretle: “Bu verimsiz yerleri nasıl bu hale getirdin, imar ettin?” diye sorunca vezir: “Bunları ben yapmadım birkaç gün önce gelip gördüm ki bu hale gelmişler.” şeklinde cevap vermesi üzerine padişah daha da sinirlenerek, “Benimle nasıl böyle alay edersin?” der. Bunun üzerine vezir: “Allah seni bağışlasın bu kadirlik yer mimarsız meydana gelemeyeceğine göre nasıl olur da üstümüzün ve altımızın (yerin ve göğün) ve içindekilerinin, garip ve ilginçliklerin güçlü ve müdebbirsiz meydana gelmeleri düşünülebilir.” Böylece padişah uyanarak mutlak şirkten kurtulup gerçek inanca kavuşur.<sup>341</sup>

#### f) Ufûl Delili:

Bu delil aslında Kur’an-i Kerim’de “hüccet” olarak adlandırılmış olmasına rağmen genelde hudûs delili başlığı altında hep işlene gelmiştir. Kanaatimizce bu delil Descartes’in kullandığı mükemmeliyet delilinin diğer yüzüdür. Yani eksik sınırlı olan hiçbir şey ilah olmaya aday olamaz, eksiklik, sınırlılık ve sonluluk bir nevi sonsuz sınırsız ve mükemmel olan Allah’ın diğer varlıklara yerleştirdiği bir nevi mühürdür. Mollâ Halîl de bu delili şu ayeti kerimelere dayandırmaktadır:<sup>342</sup>

*“Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, Rabbim budur, dedi. Yıldız batınca, batanları sevmem, dedi.”*<sup>343</sup>

*“İşte bu, kavmine karşı İbrahim’e verdiğimiz delillerimizdir. Biz dilediğimiz kimselerin derecelerini yükseltiriz. Şüphesiz ki senin Rabbin hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir.”*<sup>344</sup>

*“İşlerinde doğru olarak kendini Allah'a veren ve İbrahim'in, Allah'ı bir tanıyan dinine tâbi olan kimseden dince daha güzel kim vardır? Allah İbrahim'i dost edinmiştir.”*<sup>345</sup>

Bunları da şöyle yorumlamaktadır: Gece onu karanlığıyla örttüğü zaman Venüs ya da Jüpiter’i gördü bu benim rabbimdir dedi. Aslında rabbi olmadığını biliyordu ama

<sup>341</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 5a

<sup>342</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 3b-11a

<sup>343</sup> Enâm/76

<sup>344</sup> Enâm/83

<sup>345</sup> Nisa/125

karşıdaki kişiyi ikna edebilmek için onun akıl seviyesini dikkate alarak onun gibi düşündüğünü varsayarak sonuca ulaşmayı istemekteydi. Bunun üzerine yıldız, Güneş'e ve Ay'a bakar. Onları çok değişken görür, sürekli doğarlar, batarlar, ışıkları azalıp artmakta. Bu niteliklere sahip olanını yoklukta eksiklikte bir halden başka bir hale dönüştürmede eksik olan diğer varlıklarla ortak nitelikleri paylaştığı için tanrıktan çıkarttı. Allah (c.c.) bu akıl yürütme biçiminden/delilinden razı olduğundan ve onun hidayet ve inayetiyle arşı, kürsiyi, dünyayı ve içindekilerini Hz. İbrahim'e gösterdiğinden onu "hüccet" olarak adlandırmıştır. Aslında Hz. İbrahim'in -zâtı delillerin kuşkularından arınmış olsa da- herkesin anlam kapasitesine göre delillerin getirilmiş olması müşrikleri susturmak ve ümmetin meramını açıklamada dayanağın olması sebebiyledir.

Mollâ Halîl, bu deliller dışında bir de Mutasavvıfların sık sık başvurduğu "nefsî" delile İbn Arabî'den bir alıntıya yer vermektedir. İnsan küçük bir evren olduğundan büyük kâinatın özellikleri kendisinde özetlenmiştir bu nedenle, kendini tanıyan rabbini de tanır, hâdisinde şaibeler olsa da anlam itibariyle doğru ve mana âleminde sahîh bir hâdis kabul edilmiş olunacak ki Mollâ Halîl de bunu şöyle yorumlamaktadır:

a) Her kim ki kendini, Allah'ın kendisine verdiği ilim, yerde halife oluşu, görev vermesi, görevden alması, affetmesi, intikam alması, saîit olması, şaki olması... hatta bu bedenlere özgü olan niteliklerden arı olması gibi niteliklerle tanırsa rabbini de bu vesileyle tanır.

b) Her kim ki kendisinin varlığa muhtaç, zayıf, aciz, fani... gibi nitelikler sahip olduğunun farkına varırsa rabbinin bunlara zıt niteliklere sahip olduğunun farkına varacaktır.

c) Yukarıda geçen her iki seçenekteki anlamlar da kastedilmiş olunabilir.<sup>346</sup>

#### **2.1.2.1.2.Zorunlu Varlığın Zât-Varlık İlişkisi:**

Bu konu bilindiği gibi filozoflar, Kelâmcılar ve Mutasavvıflar arasında tartışma konusu olmuştur. Mollâ Halîl'in, daha önce de değindiğimiz gibi Kelâmdeki orijinalliği, Kelâmî konulara Tasavvufî bakış açılarına da sık sık yer vermesi, bazı yerlerde onların bir konudaki değerlendirmelerine sadece yer vermekle yetinmesi ve bazen de onların değerlendirmelerini değerlendirmesinden kaynaklanır. Varlık-zât ilişkisinde filozoflar,

<sup>346</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 6a-6b

Eşâ'rî ve Mutasavvıfların ayniyet konusunda görüş ayrılığı olmadığından kendisinin de onların çizgisinden çıkmadığını Kürtçe yazılmış eserindeki

وَجُودًا وى عينه ژبو ذات وى نه اول نه آخر نه ضده اوى

“Onun varlığı zâtının aynısıdır ne başlangıcı, ne sonu ne de zıddı vardır.”<sup>347</sup>

ifadelerinden, aynı eserin Arapça versiyonundaki

وجوده عين الذات عنه اعتقادنا<sup>348</sup>

“Bizim itikadımıza göre onun varlığı zâtının aynısıdır.” ifadelerinden, ve temel aldığımız *Tesisu'l kavâid* adlı eserindeki bulunan aşağıdaki beyânatlardan anlıyoruz:

**Filozoflar**, Allah (c.c.)'in varlığının, zâtının ve hakikatinin aynısı olduğunu yeğlemişler. Hatta şöyle derler: Allah (c.c.)'in varlığının zorunlu olması anlamı, kendi dışında bir şeyden alınmamıştır, varlığı kendine özgü anlamında onun varlığının aynısıdır/ta kendisidir. Aksi takdirde varlığın zorunluluğu özün içine girmiş olacak ve dışarda bulunacak, birinci durumda birleştiği gerektirecek ikinci durumda ise mümkün olmasını gerektirecek, çünkü mâhiyet e gereksinim duyacak. Her mümkünün (olanağın) bir nedeni/illeti olmalı ve illet de mâhiyet in bizzât kendisi ise mâhiyet in varlıktan önce olması gerekir, bu durumda da mâhiyet i iki defa var olması gerekir: biri önceki zorunlulukla beraber var olması diğeri sonraki varlıkla beraber var olması ki bu da imkânsızdır. Çünkü bir şeyin sadece bir varlığı olur. Hem eğer önceki varlık sonraki varlığın aynısı olursa kısır döngü oluşacak başka bir varlık olursa teselsül meydana gelecektir.<sup>349</sup>

Eğer illet mâhiyet değil de başka bir şeyse, zorunlu varlığın var olmasında ayrı bir nedene gereksinim olacaktır; başkasına ihtiyaç duyan da zâtı için zorunlu olamaz.

İmam Eşâ'rî, Hasan el-Basrî gibi Allah'ın varlığının onun aynısı olduğu, diğer mümkün varlıkların da varlıklarının aynısı olduğu görüşünü savunarak şöyle der:

Herşeyin varlığı onun aynısıdır, ne aynısından fazladır ne de “ayn” sözcüğü ve bunun gibi diğer kelimelerde olduğu gibi zorunlu varlığın mümkün varlığın varlık kelimesini paylaşmaları dışında bir ortaklıkları yoktur. Delili de şudur: çünkü eğer varlık, mâhiyet ten fazla olursa varlığın ma'duma (yokluğa) tealluk etmesi gerekir, çünkü

<sup>347</sup> Ahmet Hilmi el-Koği, **Rehberi Avâm Şerha Nehcü'l Enâm**, t.y. b.y. s.6

<sup>348</sup> Mollâ Halîl, **Nehcü'l Enâm**, vrk 4

<sup>349</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 3b-11a



mâhiyet bu durumda kendinde var olmayacak, dolayısıyla varlık ma'duma ilişecek ki öyle bir şey geçersizdir. Çünkü bir şeyin/varlığın zıttıyla/yokluklukla nitelenmiş olana tealluk etmesi mümkün değildir.<sup>350</sup>

Ayniyeti yadsıyanlar, kabul edenleri özellikle de Eşâ'rî'yi uzun bir biçimde eleştirmişler, hatta onun ayniyetten amacı birbirinden ayırt edilmeme ve hepsinin dulusal işarete de uygun olmaları açısından harici bir fazlalığın olmamasıdır şeklinde onu savunmaya kalkışmışlardır.

Mollâ Halîl bu konuda Eşâ'rî'yi eleştirmek yerine onu destekleyenlerin de bulunduğunu ve bunların başında Razî geldiğini, onun kitabı olan "Metâlib-ül Âliye"yi kaynak vererek şu alıntıyı yapmaktadır: Akılların kavrayamadığı Allah'ın hakikatı, herşeyin başlangıcı olan hüviyetiyle diğer varlıklardan ayrılan kendine özgü varlığıdır. Akılların kavradığı varlık ise bu varlık ve diğer varlık için de geçerli olan mutlak varlıktır ve bu, ilk tasavvur edilendir. Hakikatte de lazımin kavranmasından melzumun kavranmasını gerektirmiyor. Aksi takdirde mutlak varlığın kavranmasından tüm özel varlıkların kavranması gerekecek ki bunun geçersiz olduğu apaçık ortadadır.

Allah'ın hakikatinin kavranamıyor olması ve varlığın ayniyet olmadığını söyleyenlerce varlığın kavranıyor olması, Allah'ın hakikatinin ona özgü varlığı değil de kavranan mutlak varlıktan değişik olmasını gerektiriyor.<sup>351</sup>

Bu konuda Mollâ Halîl, sadece Razî'nin Eşâ'rî'yi desteklediğini değil, aynı zamanda Celaleddini Devvânî ve Müteahhirin Kelâmcıların birçoğunun da ona tabi olup, şüphesiz tüm varlıkların kaynağı olan özel varlık, Allah (c.c.)'ın zâtının ta kendisi olduğunu<sup>352</sup> da belirtmektedir.

Allah'ın varlığı, mâhiyet tir, innîyettir sözlerindeki amaç da budur. Onlara göre zorunluluğun gerçeği zâtına kâim ve zâtında tüm ilginç itibar ve kayıtlardan arı salt varlıktır. Öyleyse O, zâtıyla var olan, zâtıyla müteşahhis olan, zâtıyla bilen ve zâtıyla güçlü

<sup>350</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 3b-11a

<sup>351</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.** vrk. 8b-9a

<sup>352</sup> A.y.

olandır. Bununla demek istenen Allah'ın tüm sıfatlarını ona yüklemdeki ölçüt onun hiçbir biçimde çoğalmayan basit hüviyetidir.<sup>353</sup>

O'nun dışındakilerin var olmalarının anlamı, kendi dışındaki bir nedenden ötürü mutlak varlığın paylarından birini almaya maruz kalmış olmalarıdır. Başka bir deyişle fail onu yarattı. Eğer akıl onu düşünecek olursa varlık ondan sıyrılır ve yaratma ister bizzât kendisine tealluk etsin veya varlıkla nitelenmesine tealluk etsin bu açıdan failin nedenidir. Zâtı açısından failin nedeni değil. İlk varlık öyle değil çünkü O, kendi zâtıyla faildir.

Allah'ın varlığının zâtından ayrı olduğunu ve varlığının zâtının varlığının nedeni olduğunu söyleyen de farkında olmadan “ayniyetin” olduğunu kabul eder, çünkü zâtından ayrı değerlendirilen zâta özgü varlık, mutlak varlığın bir parçasından başka bir şey değildir. Zât, zâtıyla başka bir şeyin girişimi olmaksızın mutlak varlıktan bir payın meydana gelmesi için başlangıç oluyorsa mutlak varlıktan türeme için başlangıç noktasına dönüşmüş demektir.<sup>354</sup>

Mollâ Halîl bu tartışmalara yer verdikten sonra onların görüşünü benimsediğini şöyle özetlemektedir:

Özet olarak, akıl ilk bakışta var olan mâhiyetlerden tüm var olanların ortak olduğu bir şeyi çıkartıp bununla yok olanlardan ayrılır ki bu şey, *mutlak varlıktır*. Bu mutlak varlık mümkün varlıklara kendisinden ayrılan mâhiyet oranla pay verir. Örneğin, Zeyd'in ve Amr'ın varlığı gibi. Bu kanıt, mümkün varlıkların bu yönüyle başkasına nisbeti sebebiyle paylaştığı varlığa dayandığını göstermektedir. Mümkün varlık başkasından varlık alırken, zorunlu varlık zâtı gereği zorunlu gerçek varlıktır. Çünkü mümkün varlıklarda olduğu gibi bunun mâhiyet i varlığından ayrı değildir ki mutlak varlıktan mâhiyet ine oranla bir parça olması meydana gelsin. Aksine mutlak varlıktan bir pay olması, zâtıyla kâim oluşundan, onun dışında varlığı olan ve mümkün varlıkların varlığının ondan kaynaklanıyor olmasındandır.<sup>355</sup>

### **2.1.2.1.3.Zorunlu Varlığın Zât-Sıfat İlişkisi:**

<sup>353</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 3b-11a

<sup>354</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 8b-9a

<sup>355</sup> a.y.

Mollâ Halîl bu konuda ilk önce filozofların, Mu'tezilenin, Eşâ'rîlerin ve daha sonra Mutasavvıfların sözlerine yer vermektedir. Mollâ Halîl'in sözlerinden anlaşılan şudur: Bu konuda filozoflar, Mu'tezile ve Mutasavvıflar ayniyeti savunuyorlar Eşâ'rîler ise ne "ayniyeti" ne de "gayriyet"i savunuyorlar. Filozofların açıkça sübutî sıfatlar konusunda ayniyeti savunduklarını, Allah'ın zâtı tüm varlıkların meydana gelmesinin başlangıç noktası açısından ilimdir; zâtıyla zât üzerine açılımın/mejdana gelmenin sabit olmasıyla da alîm olur. Alîm için geçerli olan bu durum diğer sıfatlar için de geçerlidir. Bunu şöyle izah etmişlerdir: Bu derece (sıfatların, zâtının aynısı olması), sıfatların Allah'ın zâtından ayrı ve fazla olmasından daha iyidir. Çünkü bizim sıfatlara ihtiyaç duyduğumuz gibi Allah onlara gereksinim duymaz. Bu sıfatların kendilerinin olmadığı, ancak neticelerinin ve gâyelerinin ise var olduğudur,<sup>356</sup> biçiminde özetlemektedir.

Mollâ Halîl, Mu'tezile'nin sıfatları **aklî i'tibarlar** olduğunu ama onların açıklamasından zâttan bağımsız değil belki zâta içkin olduğunu dolayısıyla bir anlamda filozofların görüşüne gittiğini şöyle kaydetmektedir: Mu'tezile'nin görüşünden anlaşılan; sıfatların, varlığı olmayan akılsal değerlendirmelerden oluşlarıdır. Ancak onların, Allah'ın alîmiyetinin oluşu, zâtî olarak alîm olması, ilminin de zâtının aynısı olması, onun alîmiyetinin zait olması/zâtından fazla olması ve bu gibi düşünceleri aslında onların, ilim gibi sıfatları baştan kabul etmediklerini gösteriyor. Onu da zâtının aynısı görüyorlar. Bunu ise şöyle ifade etmektedirler: ilim sıfatı olmadan alîmdir, gücü olmadan kadirdir...v.d. Allah'ın zâtı için alîmiyet olarak adlandırdıkları bilinenlere ilintili bağı kabul ederler. Bu bağı da 'alîm'in onunla alîm olduğu, bilinen onunla bilinen olduğu bilinen ile alîm arasındaki bağıdır. Şayet Allah'ın zâtı için bir ilim izafe anlamında kabul ediyorlarsa da bilgili olmanın anlamı bu izafe ile nitelenme anlamında söylüyorlardır yoksa bizzât nisbetin kendisi anlamında değil. Gayriyetin olmayışı ile ilgili akıl yürütmeleri ise şöyledir: Eğer sıfatlar fazla iseler nitelenene gereksinimleri olacağından mümkün olacaklar, dolayısıyla bir illet olmalı. Bu illet, zorunlu varlığın zâtından ayrı olursa, kemal sıfatlarında zorunlu varlık başkasına muhtaç olacak ki bu durumda başkasıyla tamamlanmış bir eksik varlık olacaktır. İlet, Allah'ın zâtı ise gerçek birden birçok şeyin türemesi gerekir ki Allah tüm boyutlarıyla birdir, çokluğun kaynağı olamaz.<sup>357</sup>

<sup>356</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 15b-16a

<sup>357</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 16a-17b

Mu'tezile Müşebbihe ve Mücessimeye bir tepki olarak sıfatları nefyetme noktasında tefrite gittiği görülmektedir.<sup>358</sup> Bundan ötürü Eş'ârî ekolü ifrat giden Müşebbihe ve Mücessime, tefrite giden Mu'tezile ekolü arasında orta yolu temsil etmektedir. Ancak buna rağmen kimi Eş'ârî âlimleri bu konuda bir düşüncenin diğer düşünceyi tekfirle suçlayacak kadar önemli olmadığını belirtmektedirler. Mollâ Halîl'in de bu düşünceyi benimsediğini bu konuyla alakalı paragraflarından anlamaktayız. Yerinde açıklandığı gibi yine aynı şekilde gerçeğin basit oluşundan dolayı gerçeğin aynı anda hem fail hem munfail olması düşünülemez. Aksini söylemekte ise tevhidin ortadan kalkacağı ortadadır. Çünkü sıfatların, bu durumda Allah'ın zâtından ayrı ve öncesiz olarak var olmaları gerekiyor. Dolayısıyla Allah dışında öncesizlerin ve birden fazla öncesizin meydana gelmesi lazım. Hatta bazı mütakaddimlerin anlayışına göre zorunlu varlığın ve kadimin aynı şey olduğunun kabul edilmesi halinde zâtî zorunlu varlığın da birden fazla olması gerekecektir.<sup>359</sup>

Bazı müteahhirîn âlimleri zorunlu varlığın Allah ve sıfatları olduğunu açıkça dile getirmişlerdir. Oysaki Hristiyanlar, üç kadîmin varlığını kabul ederek kâfir olmuş iken, yedi ve daha fazla olduğunu söyleyenlerin durumu nasıl olacaktır?<sup>360</sup>

Kelâmcıların çoğu Allah'ın sıfatlarının, zâtında ayrı olduğunu kabul etmişlerdir. Delilleri ise şudur: Örneğin, birinin alîm olması dış âlemde ilmin onunla mua'llel oluşudur. Aynı şekilde gaip âlemde ilmin kendisine tealluk etmesinde de bu anlayış geçerlidir. Çünkü türevin (mastardan türeyen sıfat-ı müşebbehe) bir şey için doğru olması, kaynağının da nitelikle nitelenmesi anlamında varlığını gerektirir. Şüphesiz, söylenen nitelikler siyahlık ve beyazlık gibi somut nesnelere dendir.<sup>361</sup>

Niteliklerin kaynağı sabit olduğuna ve ışığın bizzât ışık veren oluşu gibi Allah'ın da bilen ve güçlü oluşu kendi özülle kâim olduğuna göre bir cismin siyahlıkla nitelenmesinin siyahın harici varlığına delâlet etmesi gibi onun da kendisinde var olduğu zorunlu olarak bilinecektir. Çünkü somut varlıklarda "rabtî" varlıklar, "nefsî" varlıkların türevidirler. Bizim bahsettiğimiz durumda da aynı şey söz konusudur. Hem somut varlıklarda örneğin ilmin; hayat, kudret, alîm, diri, âlemin yaratıcısı, yaratılanların

<sup>358</sup> Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, **a.g.e.**, s. 214-217.

<sup>359</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 16a-17b

<sup>360</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 16a-17b

<sup>361</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 16a-17b

ma'bûdu, zorunlu varlığın kendi zâtıyla kâim olamaması vs. gibi olmayacak durumlar meydana gelmelidir.<sup>362</sup>

Mollâ Halîl, Eşâ'rîlerin çoğunda olduğu gibi burada nefsi sıfatlardan “varlık” sıfatını zorunlu varlığın zâtının aynısı olduğu düşüncesini benimseyerek tıpkı filozoflar ve Vahdet-i vücudu savunanlar gibi düşündüğünü görmekteyiz. Ancak sübuti/maanî sıfatların ise yine tıpkı Eşâ'rîler gibi ne “ayn” ne de “gayr” olduğunu Kürtçe Manzûmesinde:

صفات دسبعه ازل وى هنه نه عينن نه غيرن نه وك ايت منه

“Onun ezeli yedi sıfatı vardır. Bunlar ne zâtını aynısı ne gayrısı ne de bizim sahip olduğumuz sıfatlar gibidir.”<sup>363</sup> derken bu eserin Arapça versiyonunda

ولاسيما السبع التي قيل انها لما هي غير الذات حتى تفكها

ولا عينها حتى اذا تزيدها

“Özellikle Allah'ın yedi sıfatı ki denilir ne zâtan ayırır ki ondan ayrılın ne de aynısıdır ki ondan fazla olsun.”<sup>364</sup>

“Tesisu'l kavâid”de Filozoflar ve Mu'tezile'nin görüşlerine yer verdikten sonra Eşâ'rî'ler'in görüşüne şöyle izahatlar getirmektedir: Eşâ'rî'ler, sıfatların Allah'ın zâtının ne aynısı ne de gayrı/ayrısı olduğunu savunarak; ‘Ayniyet’i, ‘anlamın (iki varlık anlamının) asla ayrılmayacağı şekilde bir’ olduğuyla açıklarken; ‘Gayrı’lığı da bir şeyin varlığının kavranılması durumunda diğerinin de yokluğunun kavranılmasıyla beraber olarak açıklamaktadırlar. Yani varlık açısından bunlar birbirlerinden ayrılırlar. Ancak bunlardan biri diğerinin çelişği olmadığından dolayı, görünürde onların anlayışı, iki çelişği ortadan kaldırır, gerçekte onları birleştirir, denilmez. Aksine birinin anlamı diğerinin anlamı olmayacak şekilde onlar arasında bir vasıta tasavvur edilir ama biri diğeri olmadan var olamaz. Tıpkı parçanın bütünle, niteliğin özle ve bazı niteliklerin bazı niteliklerle ilişkisi gibi. Çünkü Allah'ın zâtı ve sıfatları öncesizdir. Yokluğun öncesizliğe bulaşması da söz konusu değildir. Yine bir sayısı on sayısının içinde vardır; birin onsuz ol-

<sup>362</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, a.g.e., vrk. 16a

<sup>363</sup> Ahmet Hilmi el-Koğî, **Rehberi Avâm Şerha Nehcü'l Enâm**, t.y. b.y. s.8

<sup>364</sup> Mollâ Halîl, **Nehcü'l Enâm**, str. 24-25

ması imkânsızdır. Çünkü bir “on”un içindedir. “Bir”in “on”suz, “on”un “bir”siz olması imkânsızdır. Sonradan olma sıfatların aksine “on”un varlığı “bir”in varlığı, “on”un yokluğu “bir”in yokluğu demektir.<sup>365</sup> Çünkü zâtın kendi kendisiyle var olması sonradan olma sıfatlar olmadan düşünülebilir. Dolayısıyla zâtın gayrısı olurlar. Böylece görüşlerini bu şekilde ayrıntılandırmışlardır.<sup>366</sup>

Burada Eşa’rî’ler’in akıl yürütmelerinde bir tahsis söz konusudur. Öyle ki; “Evde Zeyd’in dışında kimse yoktur oysa onunla beraber onun eli ve gücü de vardır.” denildiğinde sanki önce bunu genel olarak söylemektedirler, daha sonra ise, “Bütün ve parça da aynı şekilde vardır.” diyerek ayrıntılandırır. İşte bunun gibi sadece sonradan olan sıfatlar için değil de genel olarak, öncesiz sıfat ve mevsûflar için de diyebiliriz. Dolayısıyla onların sonradan olma sıfatları eklemelerinin akıl yürütmelerini geçersiz kılması şeklinde bir itiraz gelmez. Çünkü Zeyd, bazen evde sonradan olma sıfatlarla da nitelenebilir. Ancak “Zeyd dışında” ifadesinden kasıtlı, onun dışında insan bireylerinin olduğu anlaşılabilir. Aksi takdirde “Zeyd”in kendi elbisesine ve evin eşyalarına muhalif olmaması lazım gelir ki bu da kesinlikle batıldır.<sup>367</sup>

Onların açıklamaları, eski iki cisimle veya varsayılan iki ilahla çelişmez. Çünkü çelişğin kendisinin bizzât gerçekleşmesi gerekiyor. Ancak söylenmek istenen şudur: “Eğer sadece bir taraftan ayrılma kastedilirse bütün ile parçanın ayrı olması lazım gelir, aynı şekilde zât ile sıfat arasında bir ayrım olmalı; çünkü parçanın bütünsüz var olması ve zâtın sıfatsız var olması mümkündür. Nisbet kaydı, nisbetin her iki tarafının (nisbet edilen ve kendisine nisbet edilen) farklı olmamasını gerektirdiği için kastedilmez. Eğer her iki taraftan da ayrılma kastedilirse bu durumda da evrenin yaratıcıyla ârazın tutunduğu yer ile bu akıl yürütme çelişir. Yaratıcı olmadan evrenin meydana gelme lüksü olamayacağından evrenin varlığı da yaratıcı olmadan düşünülemez. Aynı şekilde siyah gibi bir ârazın tutunacağı yer olmadan birbirlerinden ayrı olarak dikkate aldığımızda ittifakla varlığı düşünülemez.” sözü yine kabul edilmez. Çünkü herhangi bir kayıt olmadığından, ayrılık, yerdeki varlığın ayrılığını da kapsıyor. Yani ayrılıkta ne olursa olsun varlık açısından yaratıcıdan ve yerden ayrılabilir; evren ve ârazdan da yer edinmede

<sup>365</sup> Bu ‘bir’ sadece “on”un içindeki bir için geçerlidir.

<sup>366</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 16a-16b

<sup>367</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, vrk. 16a-16b

ayrılabilir. Çünkü yaratıcının yer edinmesi imkânsızdır ve ârazın edindiği yer, tutunduğu yerdir; yerin tutunduğu yer ise bulunduğu yerdir.<sup>368</sup>

Tanımda “varlıkta veya yer edinmede” kaydı eklenmiş olsaydı bu itiraz haklı olabilirdi. Çünkü ۱ edatı (kayıtta söylenmesi varsayılan) tanımda, bölme için getirilir, iki seçenek arasında kalınmışlığı ifade etmek için getirilmez. Dolayısıyla tanımlanandaki bir bölümün tanımının bu olduğunu, diğer bölümün tanımının da şu olduğunu ifade eder. Tıpkı bu itirazın ”yoklukta veya yer edinmede” kaydını getirenler için doğru olduğu gibi. Çünkü sadece âlem açısından yokluk ve yer edinmede ayrılma vardır.<sup>369</sup>

“İki ayrı şey” şu anlamdadır: “Birine gerçekten veya fâraza yapılan işaret, diğerine yapılan işaretin aynısı değildir,” denildiğinde bu itirazlar kalkar ama bütünlük parçalık ilişkisi kalır. Bunun da, bilindiği gibi kadîmlerin birden fazla oluşunu korumayı amaçlamada olumlu veya olumsuz hiçbir etkisi yoktur.<sup>370</sup>

Ehl-i sünnet açısından sıfatların çokluğunda zâttan farklı olsun (cumhurun görüşünde olduğu gibi) veya zât ile aynı olsun (Eşâ’rî’nin görüşünde olduğu gibi) herhangi bir tartışma yoktur. Çünkü cumhur da sıfatların Allah’ın zâtından ayrı olduğuna cavaz vermezler. Bu durumda anlam aynı, ifade etme farklı olmaktadır.<sup>371</sup>

Sıfatların, zâtı için zorunlu varlık oluşlarını söyleme cesaretini göstermemek aksine zorunludur. Sıfatlar, kendi zâtları ve başkası için zorunlu varlık değildirler. Fakat “Zâtı mukaddes için zorunludurlar,” şeklinde söylemek daha doğrudur. Dolayısıyla “Kendi zâtı için zorunlu varlık, Allah (c.c.) ve zorunlu varlık nedeniyle zorunlu olmaları açısından onun sıfatlarıdır,” sözü bu anlamda anlaşılmalıdır. Ama bu sıfatlar, kendi zâtları itibariyle mümkündürler. Zâttan ayrılmayan, öncesizin zâtıyla kâim olan ve onun için zorunlu olan mümkünün öncesizliğinde imkânsızlık yoktur. ‘Her mümkün sonradan değildir.’ kuralı mümkün kadim için geçerlidir veya genel bir kaide değildir. Çünkü hâdis olmanın nedeni özgür iradeyle türemedir. Salt imkân değildir.<sup>372</sup>

<sup>368</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 16a-16b

<sup>369</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, vrk. 16a-16b

<sup>370</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, vrk. 16a-16b

<sup>371</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, vrk. 16a-16b

<sup>372</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, vrk. 16a-16b

Sıfat dışındakilerin gerektirmenin aksine sıfatlardaki gerektirme yetkinliktir. Çünkü ezeldaki boşluk eksikliklidir. “Zorunlu varlık, kemal ve celal sıfatlarıyla zâtının varlığını gerektirir.” sözü buna döndürülür. Çünkü “ıcap”, “istilzam” ve “iktiza” arasında bir fark yoktur. Ayrıca her kadim tanrı değildir ki kadim varlıkların birden fazla olmasından, birden fazla tanrının varlığı gereksin. Ancak genel olarak “sıfatlar kadimdir.” demek yerine “Allah sıfatlarıyla kadimdir.” denilmelidir ki zihin, sıfatların her birinin bağımsız olarak var olduğunu ve tanrılıkla nitelendiğini sanmasın. Hristiyanlar her ne kadar açıkça ayrı kadimlerin var olduğunu söylemeseler de bu kadimler gerekir *ve her ne kadar gereklilik ortada yoksa da bilinen inkârın gerektirilmesi de küfürdür.* Çünkü onlar, Ekanim-i Selase (üç esas) olan varlık, ilim ve hayatı; sıfatları kabul ederek bunları baba, oğul ve kutsal olarak adlandırmışlardır. “Allah kendi başına var olması anlamında cevherdir ve onun üç üknûmu (temel) vardır.” diyerek tek bir zâtı bizzât üç sifata dönüştürmüşlerdir. Bu açık bilgisizliğe rağmen ilim üknûmunun İsa’ya geçmediğini iddia etmişlerdir. Dolayısıyla geçiş ve ayrılmayı kabul ettiklerinden bu sıfatlar ayrı zâtlara dönüşürler. İşte bu iddiaları, onların sıfatların aynısı olduğunu demek istemeleri şeklindeki yönlendirmeyi engelliyor. Çünkü sıfatların zâtının aynısı olması halinde geçişin anlamı kalmaz. Onlara göre varlığın, zâtının aynısı olma olanağından ötürü birleşme açısından bakıldığında bir; farklı açıdan bakıldığında ise dört olmasına binaen üç kadim varlığın bulunduğunu söylemeleri neticeyi engellemez.<sup>373</sup>

Bundan dolayı Hristiyanlar, ‘Baba’dan ‘zât’ı kastediyorlar, “Allah için üçüdür,” sözü onların üç kadim varlık anlayışına sahip olmadıklarını daha açık bir biçimde ifade ediyor olabilir. Çünkü bunun görünen anlamı “geçiş” gerektiriyor. Her ne kadar geçişten sadece aydınlanmayı kastetseler de onlardan bu şekilde duyulmuş değildir.<sup>374</sup>

### 2.1.2.2.Mümkün Varlık

Mollâ Halîl’in mümkünü’l vücut konusundaki düşüncelerine geçmeden önce mümkünü’l vücutla ilgili genel olarak filozofların, Mu’tezilenin ve Eşâ’rîlerin bu konudaki düşüncelerine kısaca yer vermek istiyoruz.

### Filozofların genel anlamda mümkün varlıklarla ilgili söyledikleri:

<sup>373</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 16a-16b

<sup>374</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, vrk. 16a-16b



- Tüm nisbî ârazlar harici olarak vardılar.
- Cevher: öyle bir şey ki var olduğunda herhangi bir özne olmaksızın var olur.  
Âraz: var olduğunda mutlaka bir öznedeki var olur.
- Var olanlar sadece cevher ve diğer dokuz ârazdan ibarettirler.
- Ârazın âraza tutunması caizdir.
- Cevher beş çeşittir: heyûla, form, ikisinden oluşan cisim, akıllar ve nefisler.
- Bağımsız bir şeyin sabit olması için cevheriyet ve yer edinme arasında gereklilik yoktur.
- Parçalanmayan parçanın varlığı olanaksızdır.
- Yok, olanın aynısını iade etmek olanaksızdır.
- Hâdis olan, madde ve müddete gereksinim duyar.
- Mümkünlerde neden imkânın kendisidir. Hudûs değil.
- İmkân, varlıksal bir niteliktir.
- Tüm kategoriler tür/tekil olarak vardılar.<sup>375</sup>

#### **Mu'tezile'nin mümkün varlıklarla ilgili söyledikleri:**

- Parçalanmayan bir parça vardır.
- Cisim, heyûla ve suretten meydana gelmiş değil parçalanmayan parçalardan oluşmadır.
- Cevherin beş değil iki türü var: parçalanmayan parça ve bunlardan oluşan cisim.
- Varlık türleri on ikidir: biri cevher diğerleri ârazadır ve bu ârazlar: oluş, renk, ses, tat, koku, itimat, sıcaklık, soğukluk, nem, kuruluk, birleşme, hayat, acı, güç, istenç, hoşnutsuzluk, şehvet, nefret, itikat, zan ve akıl yürütmedir.
- Miktarlar (Eğitim için kullanılan cisim, yüzey ve çizgi) cisimsellikten fazla değil çünkü bunlar ya bizzât cisimdirler veya cisimselliğin bir parçasıdır.
- Nisbi ârazların (yer, izafe, ne zamanlık, konum, etkileme ve etkilenme) harici varlıkları yoktur.
- Yer, oluştur. Cevherin iki veya daha fazla bir anda bir yerde bulunması sükûndur. İki yerde bulunması harekettir. İlk oluşunda ise ne harekettir ne de sükûn.
- Cevher olma ile yer edinme arasında telazüm (birinin diğerini gerektirmesi)

<sup>375</sup> Abdullah b. Osman b. Musa Efendi Mestçizâde, **el-Mesâlikü fi'l- Hilâfiyâti beyne'l Mütakellimine ve'l Hükemâ**, thk. Dr. Seyyid Bahçivân, 1. baskı, Sadır, Beyrût 2007 s.53-65

vardır. Her cevher aynı zamanda yer edinendir. Çünkü soyut şeylerin harici varlığı yoktur.

- Doğruluk, eğrilik gibi durumlar ârazî varlık değildirler.
- Lezzet, tasavvurî idrak, üzüntü, sevinç, sinirlilik... buna benzer kalbî ârazlar harici varlıklar değildirler.
- Cisim en az altı şeyden meydana gelir.
- Nemli bir cevher ile kuru bir cevherin bir arada bulunması nedeniyle birleşme olsa da bu şart değildir.
- Yukarı doğru veya aşağı doğru iki hareket arasında sükûnun oluşması şart değildir.
- Âraz: var olduğunda yer edinen bir varlığa tutunurdu. Çünkü yoklukta sabittir.
- Cevheri fert ile cisim arasında bir vasita vardır ki buna çizgi denir ve en azı iki cevherden oluşmaktadır.
- Âraz ârazla tutunmaz.<sup>376</sup>

#### **Eşâ'rîler'in mümkün varlıklarla ilgili söyledikleri:**

- Parçalanmayan bir parça vardır.
- Cisim, heyûla ve suretten meydana gelmiş değil parçalanmayan parçalardan oluşmadır.
- Cevherin beş değil iki türü var: parçalanmayan parça ve bunlardan oluşan cisim.
- Varlık türleri on ikidir: biri cevher diğerleri ârazdır ve bu ârazlar: oluş, renk, ses, tat, koku, itimat, sıcaklık, soğukluk, nem, kuruluk, birleşme, hayat, acı, güç, istenç, hoşnutsuzluk, şehvet, nefret, itikat, zan ve akıl yürütmedir.
- Miktarlar (eğitim için kullanılan cisim, yüzey ve çizgi) cisimsellikten fazla değil çünkü bunlar ya bizzât cisimdirler veya cisimselliğin bir parçasıdır.
- Nisbi ârazların (yer, izafe, ne zamanlık, konum, etkileme ve etkilenme) harici varlıkları yoktur.
- Yer, oluştur. Cevherin iki veya daha fazla bir anda bir yerde bulunması sükûndur. İki yerde bulunması harekettir. İlk oluşunda ise ne harekettir ne de sükûn.
- Cevher olma ile yer edinme arasında telazüm (birinin diğerini gerektirmesi) vardır. Her cevher aynı zamanda yer edinendir. Çünkü soyut şeylerin harici varlığı

---

<sup>376</sup> Abdullah b. Osman b. Musa Efendi Mestçizâde, **el-Mesâlikü fi'l- Hilâfiyâti beyne'l Mütakellimine ve'l Hükemâ**, thk. Dr. Seyyid Bahçivân, 1. baskı, Sadır, Beyrût 2007 s.75-112

yoktur.

- Doğruluk, eğrilik gibi durumlar ârazî varlık değildirler.
- Lezzet, tasavvurî idrak, üzüntü, sevinç, sinirlilik... buna benzer kabî ârazlar harici varlıklar değildirler.
- Tüm mümkün varlıklar vasıtasız Allah'a dayanır.
- Âraz: yer edinenle kâim olan varlıktır.
- Âlem yok olacaktır. Parça, bütün ve zâttan ayrılmayan sıfatlar gâye değildirler.
- Âraz âraza tutunmaz.<sup>377</sup>

Mollâ Halîl; imkânı, zâtına nisbetler iki tarafın birinin diğerine üstün olmadığı anlamında eşitlik<sup>378</sup> olarak tanımlar ve mümkünü hem var olanlar için hem de yok olanlar için geçerli olduğunu<sup>379</sup> düşünür. *Allah dışında her şey yok olacaktır*<sup>380</sup> ayetinden hareketle tüm mümkün varlıklar haddi zâtında yok olacaktır. Zorunlu varlık yanında var olma imkânına sahip değildir.<sup>381</sup> Ayrıca mümkün varlıkların mâhiyet e ihtiyaç duyduğunu ve mâhiyet e ihtiyacı olan her varlığın mümkün varlık olduğunu dolayısıyla her mümkünün bir nedeni olması gerektiğini<sup>382</sup> belirtmektedir. Bu görüşüyle filozofların görüşüne benzemektedir.

Özet olarak, akıl ilk bakışta var olan mâhiyetlerden tüm var olanların ortak olduğu bir şeyi çıkartıp bununla yok olanlardan ayrılır ki bu şey, *mutlak varlıktır*. Bu mutlak varlık mümkün varlıklara kendisinden ayrılan mâhiyet e oranla pay verir örneğin, Zeyd'in ve Amr'ın varlığı gibi. Bu kanıt, mümkün varlıkların bu yönüyle başkasına nisbeti sebebiyle paylaştığı varlığa dayandığını göstermektedir. O pay aldığı, diğeri de zâtı gereği zorunlu olan gerçek varlıktır. Çünkü mümkün varlıklarda olduğu gibi bunun mâhiyeti varlığından ayrı değildir ki mutlak varlıktan mâhiyet ine oranla bir parça olması meydana gelsin. Aksine mutlak varlıktan bir pay olması, zâtıyla kâim oluşundan, onun dışında varlığı olan ve mümkün varlıkların varlığının ondan kaynaklanıyor olmasındandır.<sup>383</sup>

<sup>377</sup> Abdullah b. Osman b. Musa Efendi Mestçizâde, **el-Mesâlikü fi'l- Hilâfiyâti beyne'l Mütakallimîne ve'l Hükemâ**, thk. Dr. Seyyid Bahçivân, 1. baskı, Sadır, Beyrût 2007 s.112-143

<sup>378</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 12b

<sup>379</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 9b

<sup>380</sup> K1ses/88

<sup>381</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 42b

<sup>382</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 8b

<sup>383</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 9a

### 2.1.2.2.1.Mümkün Varlığın Kısımları:

Mollâ Halîl, mümkün varlığı temelde ikiye ayırmaktadır: cevher ve âraz.

#### a) Cevherü'l Fert:

Cevher, Türkçe töz; Latince sub+stare; İngilizce substance; Fransızca substance; Almanca substanz;<sup>384</sup> Farsça gevher<sup>385</sup> olarak kullanılmaktadır. “g” harfi Arapçada bulunmadığından Farsçadaki gevher kelimesi Arapçaya cevher olarak geçmiştir.<sup>386</sup>

Cevher, farklı filozoflarda farklı anlamlarda kullanılmıştır. Hatta aynı filozofta farklı anlamlarda kullanılabilmiştir.<sup>387</sup>

Mollâ Halîl; cevheri, cismin parçalanamayan ve yer edinen en küçük parçası olarak tanımlamaktadır ama hemen ardından filozofların cevherden mümkün mâhiyeti anladıklarından hem akıl ve ruhlar gibi yer edinmeyen varlıklar için kullandığını hem diğer yer edinen somut varlıklar için de kullandığını<sup>388</sup> ifade etmektedir. Başka bir yerde cevheri, ne fiilen ne vehmen ne de varsayımsal olarak hiçbir surette bölünmeyi kabul etmeyen tek öge olarak<sup>389</sup> tanımlamaktadır. Ancak filozofların tanımında bulunan yer edinmeyen soyut akıl ve ruhların varlığı sözünü zayıf<sup>390</sup> bulmaktadır.

#### b) Âraz:

Âraz, Türkçe’de ilinek, (Necati Öner onu ilinti olarak Türkçeye çevirmiştir<sup>391</sup>) Yunanca’da sumbebekos; İngilizcede; accident; Fransızca’da accident; Almanca’da accidens/akzidens olarak kullanılmaktadır.<sup>392</sup> Bu kavram da diğer kavramlarda olduğu gibi birçok anlamda kullanılmıştır.

Yukarıda hudûs delilinde geçtiği gibi Mollâ Halîl, Kelâmçıların ve felsefecilerin farklı anlam yükledikleri iki açıklamada bulunmaktadır.

<sup>384</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 4. baskı Paradigma, İstanbul 2000, s. 937; Necati Öner, **Klasik Mantık**, A.Ü.B.E. Ankara 1978, s.26-27

<sup>385</sup> Â’rif Etik, **Farsça-Türkçe Sözlük**, Salâhbilici, İstanbul trsz. S.367

<sup>386</sup> Cevher ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ali b. Muhammed, el- Cürçânî, Thk. İbrahim el-Ebyarî, **et-Ta’rifât**, el-Kitâbü’l Arabî, 1. Baskı, Beyrût, 1405 h., Cevher md.

<sup>387</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 4. baskı Paradigma, İstanbul 2000, s. 937

<sup>388</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, vrk. 18b

<sup>389</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, vrk. 4a

<sup>390</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, vrk. 4a

<sup>391</sup> Necati Öner, **Klasik Mantık**, A.Ü.B.E. Ankara 1978, s.24-25

<sup>392</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 4. baskı Paradigma, İstanbul 2000, s. 498;

a) Âraz yer edinme anlamında özneye tabi olandır.

b) Âraz, özneye sıfatın mavsufa özgü olduğu gibi bir özelliktir.<sup>393</sup>

Mollâ Halîl'e göre âraz cevherde içkindir. Bu anlamda ruh da Kelâmcıların savunduğu gibi bedene içkin olan bir ârazdır yoksa filozofların savunduğu gibi yer edinmeyen bir cevher değildir.<sup>394</sup> ârazların bazılarının değişimi gözlemlenir. Bu da canlılar ve cansızlarda gerçekleşir:

a) Canlıları gözlemlemekle olan; nutfenin alakaya, alakanın mudğaya dönüşmesi sonra kemiklere, sinirlere, damarlara, görünen ve görünmeyen organlara, ete, kana vb. bölünmesi gibi.

b) Ufukları gözlemekle kavranır. Örneğin, hareket, karanlıktan sonraki aydınlık, beyazdan sonraki siyahlık ve gözlemlediğimiz diğer feleklerin, unsurların, hayvanların, bitkilerin ve madenlerin durumları gibi.

Bazılarının değişimi ise gözlemlenemezdir; yerin ve göklerin içindeki değişiklikler gibi.

Bunu akılsal delillerle biliyoruz. O da yokluğun onlara bulaşmasıdır. Çünkü öncesizlik yokluğun zıttıdır. Harici varlıklar, oluşlar (hareket, hareketsizlik, birleşme, ayrışma) ve konumlar (yaklaşma, uzaklaşma, renkler, tatlar, kokular) gibi olaylardan arınamadıklarından bunların hâdis olmamaları olanaksızdır.<sup>395</sup>

### 2.1.2.2.3.Mümkün Varlığın Öncesizliği/Sonradanlığı:

Bu konu genelde filozoflar ve Kelâmcılar özelde ise Eşâ'rî ve Mu'tezile arasında en çok tartışılan konudur. Hatta bu konudaki tartışmalar yüzünden taraflar birbirlerini tekfirle suçlamışlar. Bu konuda en çetin tartışmalar İmam Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği suçlamalar ve İbn Rüş'tün ona verdiği cevapla alevlenen tartışmalar Razi, Amidi, İcî ile olgunlaşmaktadır. Birçok tartışmanın ekseninde bu olduğu için biraz bu konu üzerinde durmak istiyoruz. Tarihi süreç içerisinde genel olarak bu konu hakkında neler söylenmiştir? Bu sorun nasıl İslâm dünyasına geçmiş ve buna reaksiyon olarak İslâm filozofları ve Kelâmcılar ne demişlerdir? Bunlara geçmeden önce bununla alakalı kavramlara değinmek istiyoruz.

<sup>393</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 4a; Ali b. Muhammed, el- Cürçânî, **et- Ta'rifât**, Thk. İbrahim el-Ebyarî,el-Kitâbü'l Arabî, 1. Baskı, Beyrût, 1405 h., araz md.; Muhammed b. Muhammed, **Mekâsidü'l Felâsife**, Thk. Dr. Süleyman Dünya, Şemsi Tibrizî, 1.Baskı, Tahrân 1382 h., s.163-165

<sup>394</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 33a

<sup>395</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 4a

**Hudûs:** sözlükte, “kıdem”ın zıtı olarak kullanılır h-d-s kökünden türemiş bir şeyin meydana gelmesi, oluşması<sup>396</sup> demektir

**Kıdem:** sözlükte, k-d-m kökünde türeme öne geçme, öne çıkma ve öne atılma gibi anlamlara<sup>397</sup> gelmektedir.

**Âlem:** sözlükte, yaratma ve toplama anlamlarına gelmekte, çoğulu “avâlim”dir ayrıca âlemin yaratıkların türleri anlamında “âlemin”<sup>398</sup>de gelmektedir.

Mollâ Halîl ise “âlem”i Allah ve sıfatları dışında ne varsa onunla Allah’ı tanıdığımız herşey, olarak<sup>399</sup> tanımlamaktadır. Böylece Mollâ Halîl, “âlem”i bilgi ve tanıma anlamına gelen a-l-m köküne dayandırarak eserinin çok yerinde bu konuyla bağlantı kurmaktadır.

#### a) Yunan Filozoflarına Göre Öncesizlik/Sonradanlık:

Filozoflar, evrenin sonradanlığı ve öncesizliğinde fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Ancak filozofların geneli onun öncesizliğini, onunla beraber zaman açısından var olduğunu sadece -nedenin sonuçtan önce var olduğu gibi- zât ve rütbe açısından ondan önce var olduğunu dile getirmişler. Bazılar ise Calinos gibi kararsız kalmışlar.<sup>400</sup>

Hem ayrıca filozoflar, Allah’ın seçici bir tanrı olmadığını bilakis varlıkları zorunlu bir biçimde yaratması gerektiğini dolayısıyla varlıkların bu anlamda öncesiz olduğu görüşünü<sup>401</sup> benimsemişler.

Bunu en açık bir biçimde dile getiren filozof, şüphesiz Aristoteles’tir. Ama kıdem meselesini savunanların ilki o değildir. Çünkü ondan önce evrenin ilk ana maadesinin su, ateş, hava ve toprak olduğunu söyleyen kadim filozoflar vardır.<sup>402</sup>

Bu anlayışın neticesi olarak her şey zamana bağlanır ki bunlara İslâmde dehriyyun olarak adlandırılmıştır. Bu anlayıştakilere Kur’an-i Kerim’de “*bizi ancak zaman yok eder*”<sup>403</sup> ayeti ile işaret edilmiştir.

Öncesizliği savunanların delillerinin bir kaçı şunlardır:

<sup>396</sup> Muhammet b. Mükrim, **Lisânü’l Arab**, 1.Baskı, Sadır, Beyrût, 2/131

<sup>397</sup> Muhammet b. Ebu Bekir, **Muhtarü’s Sahâh**, thk. Mahmut Hatır, Lübnan, 1.Baskı, Beyrût, s.219

<sup>398</sup> Muhammet b. Ebu Bekir, **a.g.e.**, s.189

<sup>399</sup> Mollâ Halîl, Tesis. vrk.3b

<sup>400</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 4a; Muhammet b. Muhammet el- Gazâlî, **Tehâfütü’l Felâsife**, el-Kütübü’l İlmiye, 1.Baskı, Beyrût, 2000, s.52

<sup>401</sup> Abdurrahman el-İcî, **el-Mevâkıf**, Thk. Abdurrahman Ömeyre, 1.baskı, el Ceyl, Beyrût, 1997, s.363

<sup>402</sup> Ahmet b. Abdulhâlîm b. Teymiyye, **es-Safdiyye**, thk. Muhammet Reşat, el-Hüda, 1.baskı, el-Mansure, 2000, 1/236-237

<sup>403</sup> El- Câsiye/45

a) Mutlak anlamda sonradan olanın öncesiz olandan türemesi imkânsızdır. Çünkü türemesi halinde şu soru akla gelecektir: neden şimdiye kadar var olmamıştı da şimdi var oldu?

b) Her madde öncesizdir, çünkü değişiklik maddedeki formlarda, ârazilarda ve keyfiyetlerde meydana gelir. Bu değişiklerin meydana gelmesi “*imkânın*” maddenin bir vasfı olduğuna delâlet eder. Öncesizliğin ise maddenin bizzât kendisi olduğuna delâlettir.

c) Dört ereksel nedenden biri olması yani fail nedenle beraber maddesel nedenin de var olması gerekiyor.

d) Hareket ve zamanın sürekli olması gerekiyor.<sup>404</sup>

Eflatun (Platon) ise bu dünyanın sürekli hareket halinde olduğu ve bu dünyanın idealar dünyasının bir kopyası, gölgesi olması nedeniyle sürekli değişken olduğu ve bu değişkenliğin değişmeyen bir yerde sonlanması gerektiği ki bu da değişmeyen idealar âlemi olduğunu savunmaktadır. Bu dünyayı var eden de değişmeyen, hareket etmeyen bir hareket ettirici bulunduğunu düşünmektedir. Bu anlamda aslında Eflatun âlemin öncesizliğini savunmamaktadır. Ancak idealar âleminde bunların öncesiz olduğunu iddia etmektedir.<sup>405</sup> Ama Mollâ Halîl, Eflatun’un başka yerlerde evrenin öncesizliğini savunan sözleri bulunması nedeniyle onun da aynı görüşü yani evrenin öncesiz olduğu görüşünü paylaştığını<sup>406</sup> belirtmektedir.

### **b) Müslüman Filozoflar Göre Öncesizlik/Sonradanlık:**

Müslüman filozofların geneli, âlemin hâdisliğini savunmuşlardır. Bunların başında gelen Kindi, şöyle demektedir: âlemin başlangıcı hareket ve zamana tabidir. Her ikisi de değişkendir. Hareket varsa zaman da vardır, zaman varsa hareket de vardır. Tabii hareketten kasdı cismin hareket etmesidir. Cisim, hareket ve zaman varlıkta biri diğerini geçemediğinden üçü de sonludur.

Kindi’ye göre Kelâmcılarda olduğu gibi âlem yokluktan var edilmiştir. Bunu da zaman ve hareketle açıklamaktadır.<sup>407</sup>

<sup>404</sup> Muhammet b. Muhammet el- Gazâlî, **Tehâfütü’l Felâsife**, el-Kütübü’l İlmiye, 1.Baskı, Beyrût, 2000, s.52-71; Musa b. Meymun, **Delâletü’l Hâirîn**, trc. Hüseyin Atay, Kahire, 2/311-324

<sup>405</sup> Muhammet b. Abdülkerim eş-Şehristânî, **el-Milel ven-Nihel**, thk. Muhammet Seyit Geylânî, MÂ’rife, Beyrût, 2/88-93

<sup>406</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 4a

<sup>407</sup> Ebu Yusuf Yakub b. İshak el Kindi, **Resailü’l Kindiye el-Felsefiye**, thk. Muhammet Abdü’lhadi, el-Fikrû’l Arabî, Beyrût, 1950, s.203

Farabî, göre ise âlem, kadimdir çünkü akılların Allah'tan zorunlu olarak türediğini iddia etmektedir. Aslında kıdem ile hudûsü uzlaştırmak çabasıdır. Bundan ötürü doğrudan âlemin öncesizliğini ifade etmiyor<sup>408</sup>

İbn Sina da âlemin zât açısından değil zaman açısından öncesiz olduğunu belirtmektedir. Tıpkı “bir”in “iki”den önce, nedenin sonuçtan önce, kişinin zâtı, hareketinden ve gölgesinden önce geldiği gibi.<sup>409</sup>

İmam Gazâlî varlığın sonradanlığını savunduğu gibi aksini iddia edenleri din dışına çıkmakla suçlar. Hatta İbn Sina ve Farabî gibi filozofları tekfirle suçladığı üç konudan biri âlemin hüdüsü meselesi gelmektedir.<sup>410</sup>

İbn Rüşd ise kıdem ve hüdüs meselesinde felsefe ile dini uzlaştırmaya çalıştığından hem hudûsü hem de kıdemliği<sup>411</sup> iddia etmiştir.

Sonuçta müslüman filozofların çoğu âlemin sonradanlığını hareket, zaman, cisim veya illet gibi delillerle savunmuşlar.

### c) Kelâmcılara Göre Öncesizlik/Sonradanlık:

Tüm Kelâm ekolleri Mu'tezile, Eş'a'rî ve Matüridi mezheplerinin tümü âlemin sonradanlığını savunmuşlardır ve bunun için de uzun uzadıya deliller ileri sürmüşlerdir.

1. Cisimlerin cevher ve ârazilardan meydana geliyor olması ve cevherin ile ârazın sürekli değişiyor olması.

2. Varlığın mümkün ve vacip diye ikiye ayrılması, mümkünün zorunlu olarak hâdis olması gerektiği.

3. Dış dünyada duyularla sonradanlığın değişikliğin gözlemleniyor olması.

4. Âlemin kadim olması durumunda cisimlerin muhtar bir yaratıcının eseri olmaması.<sup>412</sup>

Mollâ Halîl, bölünemeyen parçanın varlığına dair Kelâmcıların üç delilini getirmektedir:

<sup>408</sup> Hana el-Fahuri, **Târihü'l Felsefetü'l Arabî**, el-ceyl, Beyrût, 2/118

<sup>409</sup> Muhammet b. Abdülkerim eş-Şehristânî, **el-Milel ven-Nihel**, el- Kütübü'l İlmiye Beyrût,2/ 558

<sup>410</sup> Muhammet b. Muhammet el- Gazâlî, **Tehâfütü'l Felâsife**, el-meârif, 9.Baskı, kahire, 2007, s. 140-148

<sup>411</sup> Cemil Süleyba, **Târihü'l Felsefetü'l Arabîye**, el-Kitâbü'l Lübnanî, 2.Baskı, Beyrût 1970, Hudûs md.

<sup>412</sup> Ebu Mansur, Muhammet b. Muhammet el-Mâtüridi, thk. Bekir Topaloğlu, **el-İrşat**, 1.Baskı, İstanbul, 2007, s.77-79; Ali b. Muhammet Seyfettin el-Amidî, **Gâyetü'l Merâm fi İlmi'l Kelâm**, thk. Hasan Mahmut Abdullatif, **el- Meclisü'l Ala li's Şüüni'l İslâmiye**, Kahire, s.14-15; Abdülmelik b. Abdülmelik b. Yusuf, **Lümeü'l edille fi Kavâidi ehli's Sünne ve'l Cema'a**, thk. Fevkiye Hüseyin, Âlemü'l Kütüb, Beyrût, s.86; Abdurrahman el-İcî, **el-Mevâkif**, thk. Abdurrahman Ömeyre, 1.Baskı, el Ceyl, Beyrût, 1997, s.3/5



1. Eđer gerçek bir top gerçek bir yzeye yzerine konulursa ancak b3lünmeyen bir parçayla etkileşimde bulunabilir. Aksi takdirde gerçek bir top/küre olmaz.

2. Eđer her harici nesne sonsuza dek b3lünebilseydi hardal tanesi dađdan daha küçük olamazdı

3. Cisimlerin parçalarının birleşimi kendi zâtlarının geređi deđildir, aksi takdirde ayrılamazdı. Allah paralanmayana kadar ayrılmayı yaratacak güçtedir.<sup>413</sup>

Mollâ Halîl, yukarda Kelâmcılar tarafından dile getirilen b3lünemeyen en küçük parçanın var olduđuyla ilgili öne sürülen üç delili zayıf gören filozofların, “eđer bir parça iki parça arasına konulursa bunların birleşmeleri engellenecek dolayısıyla önce bölünecek ve parçaların iç içe girmesi gerekecek.” şeklinde öne sürdükleri delillerini de zayıf<sup>414</sup> bulmaktadır.

Mollâ Halîl’e göre bu meselenin sıkıntılı olmasından ötürü Muhakkik Fahr-i Razî bölünemeyen en küçük parçanın varlığıyla alakalı herhangi bir görüş belirtmemiştir. Onun bu konuda duraksamasından ve bazılarının taktirinden anlaşılın, “hudûs” iddiası cisimlerin heyûla ve formdan oluştuđunu kabul etmeye götürür, geçen delilden ve diđerlerden de anlaşıldıđı gibi “kıdem meselesi”nde bunlar açıkça bu delile dayanmamışlardır. Ancak Taftazanî’in Neseфі şerhinden: “Bu tartışmanın meyvesi şudur: parçanın kanıtlanmasında filozofların; heyûla, evrenin öncesizliğine götüreren form, göklerin hareketinin devamı, yoktan var olma ve birleşmenin imkânsızlığı, cisimlerin dirilişinin imkânsızlığı, cennetin, cehennemini resul ve nebilerin boşa gitmesi gibi birçok karanlıklarından kurtulma sözkonusudur.<sup>415</sup> Alıntısını yaparak tekrar Kelâmcıların metodunu benimsediđini görmekteyiz.

Said Nursi’ye Mollâ Halîl’in evrenin dört kadim unsurdan yaratıldıđıyla ilgili anlamı düşündüren şu beyti hakkında soru sorarlar:

عَنَّا صِرْ چَهَارِن رُؤَا نِن مَلِكْ وَكِي اِنْس و جن نوره قسم گلك

<sup>413</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 4a-4b

<sup>414</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, vrk. 4a-4b

<sup>415</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, vrk. 4a-4b

*İnsan, cin, melek ve hayvanların dört unsur olan ateş, su, toprak ve havadan meydana gelmiştir.*<sup>416</sup> Said Nursi ise şu sözlerle hem yanlışlığını ima ediyor hem de bu beyti hayra yorumluyor:

*Unsurlar dört tane olup melekler de onlardan (nur unsurundan) yaratılmışlardır. Hükemanın mezhebi olan ki, "Melâike-i kiram maddeden mücerredirler" red yolunda tasrih ediyor ki, "Melâike-i kiram anasırdan mahlûk ecsam-ı nurâniyedirler." Onlar fehmetmişler ki, anasır dört oldukları İslâmiyettendir. Acaba?... Dörtlüğü ve unsuriyeti ve besateti, hükema ıstılahatından ve müzahref olan ulûm-u tabiiyenin esaslarındandır. Hiç Usûl-ü İslâmiyeye taallûkları yoktur. Belki zahir müşâhedetle hükümlenen bir kaziyedir.*

*Evet, dine teması olan herşey, dinden olması lâzım gelmiyor. Ve İslâmiyetle imtizaç eden herbir madde İslâmiyetin anasırından olduğunu kabul etmek, unsur-u İslâmiyetin hâsiyetini bilmemek demektir. Zira kitap ve sünnet ve icmâ ve kıyas olan anasır-ı erbaa-i İslâmiye, böyle maddeleri terkip ve tevlit etmez. Elhâsıl: Unsuriyet ve besatet ve erbaiyet, felsefenin bataklığındandır; şeriatın maden-i safisinden değildir. Fakat felsefenin yanlış seleflerimizin lisanlarına girdiğinden, bir mahmil-i sahih bulmuştur. Zira selef "dörttür" dediklerinden murat, zahiren dörttür. Veyahut hakikaten ecsam-ı uzviyeyi teşkil eden müvellidülmâ' ve müvellidülhumuza ve azot ve karbon, yine dörttür.*<sup>417</sup>

Ancak Mollâ Halîl'in yukarıdaki sözlerden âlemin dört unsuru olan ateş, su, toprak ve havanın kadim olduğu anlamına gelmediği hem aynı eserde geçen

زَکَّتْما عدم عالم آنى وجود بى وجه احسن وى شاه ودود

تو معدوم و حادث بزانه اوى هیولى تو نینه کو عالم ژوى

*Seven o padişah âlemi bu güzel şekilde mutlak yokluktan var etti*

*Sen âlemi daha önce yok ve sonradan var olduğunu bil. Âlemin kendisinden var olduğu heyûla diye bir şey de yoktur.*<sup>418</sup> sözü ile hem, Âlem (kendisiyle Allah'ın tanın-

<sup>416</sup> Mollâ Halîl, bu eserin Arapça versiyonunda meleklerin de tıpkı diğer varlıklar gibi dört unsur olan ateş, hava, su ve topraktan meydana geldiğini ama genelde onlarda nur bulunduğunu şu beyitlerle ifade etmektedir: *وهم مثلنا بالعناصر ولكن نور النار فيهم مغلب*

*وفينا التراب والهواء في الاجنة كما في الشياطين دخان الضلالة* Nehcü'l Enâm str.79,80

<sup>417</sup> Nursî, Bediüzzaman Said, Muhakemat, Envar Neşriyat, İstanbul 1993, s.83

<sup>418</sup> Mollâ Halîl, Nehcü'l Enâm, Byt. 25

dığı), Allah'ın zâtı ve sıfatları dışında varlık türlerinin tüm parçalarıyla, gökler ve içindekileriyle hatta arş, kürsî, yer ve içindeki canlı ve cansızıyla hâdistirler, yokluktan varlığa getirilmişlerdir. Yani zamansal olarak bunlar yoktular daha sonra zamansal olarak var edildiler. Bu hususta filozoflar hariç hâdisçilerin, İslâm alîmlerinin ve ehlisünnet ve-l cemaatten oluşan selef alîmlerinin ittifakı vardır.<sup>419</sup> sözünden açık bir biçimde anlaşılmalıdır

Mollâ Halîl'e göre İbn Arabî'nin ibarelerinden kendisinin evrenin öncesizliğini söylediği iddiaları yalan ve iftiraldan ibarettir. Neden mi? Çünkü "Evrenin yaratılma süresinin net olarak bilindiği bize ulaşmamıştır. Evrenin ömrü binlerce yıldır sayılmaz." sözünü söyleyip uzun uzun anlattıktan sonra, "evrenin tarihi belirsizdir ve bize göre şüphesiz evren sonradan meydana gelmiştir." şeklinde açıkça ifade eder.<sup>420</sup> Mollâ Halîl, İbn Arabî'den yaptığı alıntılarının yanında Ayrıca hâdis ve ayetlerle de desteğini pekiştirmektedir. Ancak Mollâ Halîl'in de bir çok Mutasavvıfın yöneldiği gibi sahih bilinen ama erbabınca senet/metinde bazı sıkıntıların olduğu anlaşılın İbni Abbas'ın Peygamberimiz (s.a.v) 'den rivayet ettiği" *Allah (c.c.), iki yüz bin Adem yaratmıştır*"<sup>421</sup> hâdisini de zikremektedir.

Ayrıca şu ayeti kerimeleri de evrenin ömrünün uzunluğuna ve belirsizliğine delil olarak getirmektedir.

*"ve bunlar arasında birçok kuşağı da helak ettik."*<sup>422</sup>

*"Bazılarının kıssalarını sana söyledik, bazılarının ise söylemedik"*<sup>423</sup>

*"ve onlardan sonra gelen, Allah dışında kimsenin bilmediği kavimleri de size göndermedik mi?"*<sup>424</sup>

Yahudilerin dünyanın toplam ömrünün yedi bin olduğu ve kendilerinin de her bir "bin" yıl için bir gün cezalandırılacakları dolayısıyla "*sadece sayılı günler ateş göreceğiz*"<sup>425</sup> şeklindeki iddialarını<sup>426</sup> ayetle geçersiz olduğu anlaşılma ile beraber evrenin ömrüyle ilgili net bir şeyin olmadığı da anlaşılmalıdır.

<sup>419</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 3b-4a

<sup>420</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 4a-4b

<sup>421</sup> Kütübi sittede aradığımız kadarıyla bulamadık. Ancak Bu hadisin sadece Ali b. İbrahim el-Halebi'nin **es-Siretü'l Halebiye**, el-Kütübü'l İlmiye 2.Baskı, Beyrût, 1427 h. s. 1/37 tahricesiz geçtiğini belirledik

<sup>422</sup> Furkân/38

<sup>423</sup> Gâfir/78

<sup>424</sup> İbrahim/9

<sup>425</sup> Bakara/80

### 2.1.3. Varlığın Müştereklîği

Mollâ Halîl'in, varlığın müştereklîği yani varlığın cevher-âraz olan iki bölümüyle zorunlu-mümkün varlık arasındaki manevî ortaklığı Kelâmîcîlerin ve filozofların çoğunun dediği gibi yeğlenen görüşe göre varlık kavramı apaçık bir şeydir<sup>427</sup> ifadesinden varlığın tanımında olduğu gibi şüpheye yer bırakmayacak şekilde bu müştereklîğin açık olduğu görüşünü benimsediğini görüyoruz. Buna karşılık, “eğer varlık tüm var olanların ortak niteliği değilse bir şeyin zorunlu bir varlık, cevher veya araz oldukları hususundaki tereddütle beraber bir şeyin varlığı hakkında kesin yargıda bulunmak gerçekleşmeyecektir. Bu nedenle lazım ve melzûm her ikisi de geçersizdir” gibi filozofların düşüncelerine karşı çıkmakta, bu konuda filozofların ifade ettiği sözlerin tümünün delil olmadığı için bunlara yapılan itirazların da yararsız olduğu kanısındadır.<sup>428</sup> Buna rağmen buradaki müştereklîk “mütevâtî” olduğu gibi varlığı eşit düzeyde paylaşmıyor bilakis “müşekkek”te olduğu gibi değişik seviyede varlığı paylaştığını ve bunun da üç biçimde bulunduğunu şöyle açıklamaktadır: Varlık, var olanlar için harici, arızî ve müşekkek bir kategoridir. Yani bireylerini (zihnî ve harici varlıkları) eşit bir şekilde kapsayan mütevâtî<sup>429</sup> gibi olmayan bir tûmeldir. Aksine bireylerinde farklı farklı derecelerde karşılığını bulur. Farklı derecelenme ise şu hususlarda ortaya çıkmaktadır:

1) Öncelik ve sonralık şeklinde olur. Örneğin illetin (nedenin) varlığı ma'lûlün (sonucun) varlığından daha öncedir. Tıpkı nicelik kategorisinde kullanılan “کم” muttasılının ölçü ve beyaz için kullanıldığı gibi.

2) Tabiat itibarıyla olur. Varlığın hem cevher hem âraz için kullanılabilmesi gibi. Tıpkı “bir”in asla bölünemeyen bir varlık için ve bölünebilen varlıklar için de kullanılması gibi.

3) Zayıflık ve şiddet açısından olur; varlığın hem hareketliler için hem hareket-sizler için kullanılması, tıpkı beyazın hem kar için hem fildişi için kullanılması gibi.<sup>430</sup>

<sup>426</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 4a-4b

<sup>427</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 8a

<sup>428</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 8a

<sup>429</sup> “Mütevâtî” ve “Müşekkek” mantık tabirleridirler. “Mütevâtî” Zihinsel ve dışsal varlıkları aynı derecede ifade eden kavrama denir. Örneğin insan kavramı gibi. Çünkü bu kavram, hem zihinsel varlığı hem de dışsal varlığı eşit düzeyde karşılar. Ama müşekkek öyle değil Mollâ Halîl'in açıkladığı gibi.

<sup>430</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 8a-8b

Mollâ Halîl bu mantıksal izahattan sonra varlığın müşterekliğini, zorunluluğunu, üç derecesiyle mümkün varlık için kullanılabilmesini ifade etmektedir. Buna göre varlık kavramı, zorunlu varlık için kullanılması mümkün varlıktan daha öncelikli, daha iyi ve daha güçlüdür. Çünkü diğer varlıkların tümü için var olmanın başlangıç noktasıdır.<sup>431</sup>

#### 2.1.4. Varlığın Birliği /Vahdet-i vücud

XIV. y.y. Osmanlı düşüncesinin en önemli özelliği, theo-ontoloji veya transendent-ontoloji denilen varlık metafiziğidir. Bu konuda İbn Kemal gibi pek çok ismin yaptığı çalışmalar dikkat çekse de en önemli eseri kaleme alan ve konuyu enine boyuna tartışan Sadrettin Konevî’den bu yana inşa edilen theo-ontoloji denilen anlayışta Konevi, Davud-i Kayseri, Mollâ Fenari, çizgisini en son sınırlarına taşıyan Mollâ Halîl’in bu eseridir. Bu çerçeveden baktığımızda Mollâ Halîl kalbiyle her ne kadar “Vahdet-i vücud” anlayışından etkilenmiş de mantıksal olarak nassın ruhundan hiçbir zaman kopmamıştır. Bu nedenle “Vahdet-i vücud” anlayışını savunanların söyledikleri sözlerin daima “vecd”, “sekr” ve “mahv” halindeyken söylenmiş sözler olduğundan onları mazur görmektedir. Ve onlara böylece sahip çıkmaktadır. Mollâ Halîl’in aşağıdaki ifedelerinden de anlaşılacağı üzere, “Vahdet-i vücud” anlayışını savunanların gördükleri varlığın birliği/“Vahdet-i vücud” değil “aynı görme”/“Vahdet-i şühud” olduğunu söyleyerek İmam Rabbani gibi düşünmektedir.

Mollâ Halîl bilgi anlayışında olduğu gibi sık sık Mutasavvıfların sözlerine yer vermekten kaçınmamaktadır. Nitekim bu konuda şu alıntıyı yapmaktadır:

Tasavvuf muhakkikleri demişlerdir ki: Şüphesiz varlık, zorunlu varlığın ta kendisi olmasına rağmen cisimler şeklinde herhangi bir şeye katılmadan, bitişmeden ve çoğullanmadan yayılıp açılmıştır. Benzersiz olduğu gibi nasılsa öylece bölünmeden kalmıştır. Hiçbir şey ondan ayrı değildir. Aksine varlık, şeylerin gerçeği ve aynısıdır. Hayal ve serap gibî itibarî kayıtlar ve belirlemelerle ayrılıp çoğalmıştır.<sup>432</sup>

Buna, deniz ve çoğalmış dalgalar şeklinde görünmesini örnek verirler. Hâlbuki burada deniz gerçeğinden başka bir şey yoktur. Zâtın ve varlığın birliği demelerindeki

<sup>431</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **a.g.e.**, 8a-8b

<sup>432</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 8b-9a

anlam da budur. Düşünce ve akıl yürütmeye kavranılmayan, ancak manevi zevk ve mükâşefe yoluyla kavranan ince bir anlamdır.<sup>433</sup>

Onların konuşmalarının çoğu bu meyandadır, onlardan sudur eden şatahatlar buna hamledilmeli, Allah'ın diğer varlıklarla birleşmesi ve onların şekline girmesi olarak anlaşılmalıdır. Onlar inkârdan çok çok uzaktırlar. Ancak kendisinde açıkça varlıkların kaynağı olduğu ve evrenin onun gerçek zâtından ayrıldığı biçimindeki sözleri söylemekten kaçınılmalıdır. Çünkü bunlar küfürdür.

Bundan dolayı bazı halifeler, kimi insanların boyunlarını:

*Kendi zâtından yaratıkları kopardın*

*Ama sen ne kesensin ne de kesilensin.*<sup>434</sup>

dedikleri için vurmuşlar.<sup>435</sup>

Mollâ Halîl, sofilerin, Hz. Ali'nin; "Hutbetü-l beyân" daki sözü olan "ben allahım, rahmanım, rahimim...", Hallac'ın, "ben Hakkım" ve Ebu Yezid'in "kürkümde Allah dışında başka bir şey yoktur" gibi şatahatları âriflerce makbul olan üç yoruma yer vermektedir:

1) Allah'tan bahsetme anlamında söylenmiş sözler olabilir. Yani onlar, cenabı haktan, layık olandan ve haktan gördükleri nurlardan bahsediyorlar bu tür durumlarda "vecd" halinin galip gelmesi muhabbet makamlarından kaynaklanıyor. Allah'a yakınlık onlara özür kapısını genişletiyor ve suçu da kaldırıyor. Bunun açıklaması ise şöyledir:

Bu sözleri sarfedenlerin bazı vakit ve halleri vardır ki hakk tealayı ilim ve basiret gözüyle görmeleri baskın olur. Bu müşâhede zirve yaptığında kendilerinden geçerler hakkı bilme dışında hiçbir bilinçleri kalmaz dolayısıyla artık, "bir kulumu sevdiğimde onun kulağı, gözü, eli ve ayağı olurum." hadisin hükmü gereğince bu sunulan mukaddes yakınlık dili üzerine konuşurlar. Allah'ın kendine var kıldığı şeyleri gerçek yoluyla değil de sanı yoluyla kendilerine atfederler. Küfrün ta kendisi olan "birleşik" anlamında değildir bu. Tümüyle bundan uzaktırlar. Olsa olsa mukaddes "Hakk"ın zâtı dışında hiçbir hüküm olmayan "şühud"/görmenin birliği anlamındadır.

"Ben Allah'ım, ben Hakk sübhaneyim." Sözün anlamı, hak üzerime o kadar tecelli etti ki sanki ben o'yum. Sofilerin söyledikleri "Vahdetü-z zât" da meşhurdur.

<sup>433</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 8b-9a

<sup>434</sup> Bu beyit Şeyh Abdülkerim el- Cîli'ye aittir. **Kasidetü'n Nadiradü'l Ayniye'** den alıntı yapılmıştır.

<sup>435</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 8b-9a

2) Açık olan şu ki; bu tür sözler genellikle, şühuddaki fenadan/yok olmadan kaynaklı sevgi, gayb, sarhoşluk ve “mahuv” hallerinde meydana çıkar. Çünkü bu haller kalbi aciz, ayırt etmede işlevsiz bırakır ve her aziz vecden de alıkoyar. Bu nedenle Allah’ın hükümleri ona havale edilemez.

Öldürülmesi için Hallaç hapsedildiğinde kendisinden sadır olan sözlerin her ne kadar birinci hâl üzerine gözükse de bu haldeyken söylediği hissini veriyor.

Ebu Yezid’in “*Peygamberlerin sahilinde durduğu bir denize daldım*” sözü buna yorumlanmalı veya peygamberlerin celaline layık bir şekilde yorumlanmalı şöyle ki; peygamberler, geçmeye layık olanları geçirmek ve ehil olmayanlarını da engellemek ve boğulmak üzere olanlara ulaşmak ve başkasının yararı gibi durumlar için oradadırlar. Ya da şöyle denilebilir: Peygamberler denize dalmayı aşmışlar karşı sahilde bekliyorlardır.

3) Onlar bu sözleriyle Allah’ın izniyle onun varlıkta tasarruf etme halifeliğine işaret ediyor olabilirler ki; “fakirlik zirveye ulaştığında o artık Allah’tır.” sözleriyle buna işaret ederler. Şeyh Ebü-l Ğays der:

*Allah bana kırkünü verdi, artık dünya dünyamdır, gök göğümdür.*<sup>436</sup>

Onların bu meşrepten zeki insanların akıllarını dahi yoran birçok sözleri vardır.<sup>437</sup> Bu sözlerinden Mollâ Halil, her ne kadar Vahdet-i vücudu savunanları savunmaya çalışsa da bu tür söylemlerden kaçınmak gerektiği sonucuna varmıştır. Bu arada tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konularda İbn Hacer el-Heytemî’den etkilenmiştir. Çünkü buralardaki ifadelerin çoğunu ondan nakletmiştir.

Başka bir yerde yine buradaki görüşlerine paralel mâhiyetinde Vahdet-i vücudu savunanları ile Hristiyanların savunduğu tanrının Hz. İsanın bedeninde tecessüm etmesi ve bazı şiiilerin aşırıları olan “Gulatü’ş Şia” fırkasının iddia ettikleri tanrının Hz. Ali ve soyunda tecessüm ettiği görüşü asla aynı şey olmadığını, birinin dediği aşk muhabbet halindeyken söylendiği diğer bir ifadeyle buradaki amacın kulun iradesinin Allah’ın iradesinde yok olduğu bir anlamda kendisinin değil sürekli Allah’ı müşâhede ettiğini ve bu nedenle güzel bir şekilde yorumlanması gerektiğini ama diğerinin gerçekten böyle

<sup>436</sup> Ahmet Şihâbüddîn İbn Hacer el-Heytemî, **el-Fetâvâ’l Hadisiye**, Dârü’l Fikr, t.y. s.226

<sup>437</sup> Mollâ Halil es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 55b-56a

bir durumun gerçekleştiği görüşünü savundukları için İslâm inancıyla asla örtüşmediğini belirtmektedir.<sup>438</sup>

Mollâ Halîl, ittihadın olamayacağını şu akıl yürütmeye dayandırır. Varlığın birliği şöyle açıklamaktadır:

1) Bir şeyin kendisinde bir şeyin kaybolmaksızın başka bir şeye dönüşmesidir.

2) Bir şeyin kendisine bir şeyin eklenmesiyle başka bir şeye dönüşmesidir. İki suyun bir bardakta toplanması gibi.

3) Bir şeyin, başka bir kayıt/isim olmaksızın başka bir varlıkla bir araya getirilmesidir. Suyun toprakla karıştırıldıktan sonra artık çamur ismini alması gibi.

4) Bir varlığın cevher ve ârazını kaybederek başka varlığa dönüşmesidir. Suyun havaya dönüşmesi ve beyazın siyaha dönüşmesi gibi.

Mollâ Halîl'e göre birleşme -nasıl açıklanırsa açıklansın- Allah için asla sözkonusu değildir. Hatta Allah dışında iki varlığın dahi gerçekte “bir” olamayacağını şu akıl yürütmeye ifade etmektedir. Eğer iki varlık varlıklarını koruyacaklarsa bir değil ikidirler, varlıklarını koruyamayacaklarsa bu durumda onlar yoklar, biri diğerinde kaybolduğunda ise biri vardır diğeri yoktur. Bu nedenle aşk halindeyken bu tür söylemlerde bulunan aşğın akli başına geldiğinde bu sözlerinden dönmelidir. Çünkü bunlar aşk diliyle söylenebilir ilim ve tahkîk diliyle değil.<sup>439</sup>

### 2.1.5.Varlığın Mâhiyetle İlişkisi:

Mâhiyet, Türkçe'de “öz”, latince “essentia”; İngilizce “essence”; Fransızca, “essence”; Almanca “wesen” olarak kullanılmaktadır.<sup>440</sup> Arapça bir kelime olan mâhiyet, ya ما هو den türemedir veya sadece ما kelimesinden oluşma bir kavramdır. Genelde bir şeyi kendisi yapan özellik için kullanılır. Ama birinci seçenek daha makbul duruyor. Çünkü zâtı, hakikati, medlulü, hüviyeti ve cevheri bulduran sorulara verilen cevaplar neticesinde oluşmuş bir kavrama benziyor. Nitekim ما هو (bu nedir?) sorusuna farklı farklı cevaplar verilebilir: bu cevaplar, harici bir karşılığı varsa “hakikat”, başkala-

<sup>438</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 19b-20a

<sup>439</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 19b-20a

<sup>440</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 4. baskı Paradigma, İstanbul 2000, s. 723; Muhammet b. Mükrim, **Lisânü'l Arab**, 1.Baskı, Sadır, Beyrût, “ma” mad.



rından ayırtmak açısından bir yanıt ise “hüviyyet”, başka levazımatla yanıt vermekse “medlul” hâdislerin yeri olabilecek yanıt ise “cevherdir.” mâhiyet üçe ayrılır:

a) Mâhiyet i Nevi’ye: tüm bireylerinde eşit bir şekilde bulunan mâhiyettir. İnsan mâhiyetinin Zeyd, Amr gibi bireylerinde eşit olarak bulunmaktadır.

b) Mâhiyet i Cinsiye: bireylerinde eşit düzeyde bulunmaz örneğin “hayvan” kelimesi insan için düşüneni beraberinde çağrıştırırken diğer hayvanlar için söz konusu değildir.

c) Mâhiyet-i İ’tibariye: bir başka varlığın düşünülmesine tabi olan mâhiyettir. Kemiyetin sayılar için düşünüldüğü sürece var olması gibi.<sup>441</sup>

Mollâ Halîl de yukardaki tanımlara benzer bir tanım yapmakla beraber mâhiyet in üç biçimi daha olduğunu belirtmektedir:

a) *Mâhiyet ün Bişarti Şey*: yani mâhiyet in tüm bireylerinde var olma koşuluyla olan mâhiyettir. Bu tür mâhiyetin varlığında ihtilaf yoktur.

b) *Mâhiyet ün Bişarti Laşey*: Mâhiyet in tüm bireylerde bulunmama koşuludur ki bu türden bir mâhiyet ittifakla yok kabul edilmiştir.

c) *Mâhiyet ün la Bişarti Şey*: bununla da “doğal tümel” kast ediliyor. Bu kısımda ise ihtilaf vardır. Kelâmcılardan meşhur olan görüşe göre bu türden bir mâhiyet de birincisinde olduğu gibi vardır.<sup>442</sup>

Mollâ Halîl, Kelâmcılar ile filozoflar arasında mâhiyet -ca’l ilişkisinde yaşanan tartışmaları uzun uzun anlattıktan sonra üç türde özetlemektedir:

a) Basit Ca’l: Kelâmcılar buna mâhiyet derler ve bu öznenin eseridir. Delilleri ise “*Karanlık ve ışığı yarattı.*”<sup>443</sup> ayeti kerimesidir. Çünkü burada Allah, karanlık ve ışığı mevcut kıldı, dememiştir. Diğer bir delil ise Kelâmcılara göre failin eseri olarak görülen herşey, mâhiyet lerden bir mâhiyettir. Kelâmcıların üçüncü delili ise bir şeyin varlığı onun sıfatıdır. Sıfat da bir şeyin kendisi değerlendirildikten sonra var olarak kabul edilir.

b) Mâhiyetin Varlıkla Nitelenmesi

c) Birleşik Ca’l

<sup>441</sup> Seyit Abdalzade Muhammet Tahir, **Mahzenü’l Ulûm**, Asaduryan Şirketi Mertebeye Matbaası, İstanbul 1308 h. 1/23-24; Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 9b

<sup>442</sup> Mollâ Halîl es-Si’rdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 10a

<sup>443</sup> Ena’ m/1

Birincisini önceleyenler ikinci (mâhiyet in varlıkla nitelenmesini) ve üçüncüsünü (birleşik ca'l) ona tabi ederler.

İkincisini önceleyenler birincisini (basit ca'l) kabul etmeyip üçüncüsünü (birleşik ca'l) ona tabi eder. Birleşik ca'li önceleyenler ise basit ca'lin değil de birleşik ca'lin bir araya getirilmiş olduğunu kastetmektedirler. Ca'li yadsıyanlar ise “Yaratanın ca'linin ve etkileyenin etkisinin haddi zâtında mâhiyet e tealluk etmediğini kastediyorlar.

Bazı kişiler de tartışmalar sözdedir diyerek onları uzlaştırmaya çalışırlar. Şöyle ki; Ca'li savunanlar zât olarak ca'li değil de mâhiyetin varlıkla niteleme ca'lini kastediyorlar.<sup>444</sup>

## 2.2.MADÛM/ADEMİYET

Ademiyet veya aynı kökten türetilen madûm, Türkçe karşılığı yokluk, İngilizcesi nonbeing/nothingss, Fransızcası neant, Farsça'sı nistî'dir.<sup>445</sup> Bu kavram, mevcut kavramıyla beraber ortaya çıkmıştır. Müslüman filozoflar, Mu'tezile ve Eşâ'rîler arasında farklı farklı anlamların yüklene geldiği bir kavram olmuştur. Madûm kavramı genelde de şu anlamlarda kullanılmıştır:

1. Var olan hiçbir şeyin bulunmaması, varlığın yoksunluğu veya belirgin olmaktan ya da gerçeklikten yoksun olma hali. Bir şeyin kimliği ve faaliyeti için gerekli olan gerçekliğin olmayışı.

2. Varlıkta belirli bir form ya da düzenin olmama hali.

3. Varlık hiyerarşisinin en altında, mutlak bir gerçekliğin en uzağında bulunan madde.<sup>446</sup>

### Filozoflar Göre Madûmiyet ve Özellikleri:

-Yokluk varlığın zıttıdır

-Varlık ve yokluk her ikisi de seçen bir nedene gereksinim duyar.

-Var olan mutlak anlamda yok olamaz mutlak yokluktan da varlık oluşamaz.<sup>447</sup>

### Mu'tezileye Göre Madûmiyet ve Özellikleri:

<sup>444</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 10a

<sup>445</sup> Â'rif Etik, **Farsça-Türkçe Lûgat**, Salâh Bilici Kitapevi, İstanbul, s. 425, 432.

<sup>446</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 4. baskı Paradigma, İstanbul 2000, s. 1023; Muhammet b. Mükrim, **Lisânü'l Arab**, 1.Baskı, Sadır, Beyrût a-d-m mad.

<sup>447</sup> Abdullah b. Osman b. Musa Efendi Mestçizâde, **el-Mesâlikü fi'l- Hilâfiyâti beyne'l Müttekellimine ve'l Hükemâ**, thk. Dr. Seyyid Bahçivân, 1. baskı, Sadır, Beyrût 2007 s.53-65

- Madûmlar, yokken her ne kadar var olmasalar bile sabittirler.
- Yok olanlar yokken tür nitelikleriyle nitelenebilirler.
- Yok olma da bir ârazdır.
- Madûm da var olan gibi hem mümkünü hem zorunlu olanı vardır
- Sabit olan var olandan daha geneldir. Madûm olumsuzdan daha geneldir.
- “Yok”un ne maddesi ne de formu vardır.
- Madûmun iadesi caizdir.
- Varlık seçiçi bir nedene gereksinim duyarken “yokluk” duymaz.
- Olumsuzlanan yani zâtı gereği mümteni olanın harici varlığı yoktur.
- Yok olan görülemez.
- Yok olan da şeydir.
- Madûm, mümteni madûm ve mümkün madûm olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>448</sup>

#### **Eşâ’rîlere Göre Madûmiyet ve Özellikleri:**

- Yok olan görülemez.
- Yok olan sabit değildir.
- Mutlak yokluktan var olma mümkündür.
- Varlıktan yok olma da mümkündür.
- Yok olana şey denilemez. Şey de yok değildir.

Mu’tezile, ayırt etmenin, sabit olmayı gerektirdiğini, sabit olanın şeyliği gerektirdiğini kabul ederek şöyle bir kıyas geliştirmiştir. M’adûm ayırt edilir. Her ayırt edilen sabittir. Öyleyse M’adûm da sâbittir.

Eşâ’rîler, bilgiler, Ebu Hüzeyl ve Ebü-l Hasanü-l Basrî, *ma’dûmün* harici varlığa sahip olmadığı noktasında ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla Beyzavî ve ona tabi olanların açıkladıkları gibi (mecazî kullanım hariç) ona zât ve sabit anlamında “şey” denilemez. Ancak bilinebilir ve onun hakkında konuşulabilir anlamında ona “şey” denilebilir. Kur’an’ın birçok kullanımı ve diğer kitaplardaki kullanımlar da bu anlamdadır.

Mollâ Halîl, madûma iki tanım getirir: biri cumhur tarafından diğeri Kadî Bakıllanî ve İmamü-l Haremeyn tarafından yapılan tanım.

<sup>448</sup> Abdullah b. Osman b. Musa Efendi Mestçizâde, **el-Mesâlikü fi’l- Hilâfiyâti beyne’l Mütakellimine ve’l Hükemâ**, thk. Dr. Seyyid Bahçivân, 1. baskı, Sadır, Beyrût 2007 s.75-112

Cumhura göre tanımı: bilinenin dışarda gerçekleşmesi varsa var olan nesnelere gibi ona “*mevcut*” denilir; dışarda gerçekliği yoksa ona “*ma’dûm*” denir. On kategoriden “şerikü-l barî”, varsayılan tümeller (ellileşey gibi), oranlar ve izafeler gibi. Cevher, nicelik, nitelik, birçok Kelâmciya göre yer de aynı şekilde hariç, çünkü bunlara göre dört oluş olan hareket, hareketsizlik, toplanma ve ayrılmada varlık ile yokluk arasında bir araç yoktur.

Kadî Bakıllanî ve İmamü-l Haremeyn’e göre tanımı, her ne kadar sonra bu görüşünden dönse de dışarda hiçbir gerçekliği olmayana *ma’dûm* deniliyor. Zâtı itibariyle gerçekliği olan cevher veya âraz olsun o *mevcuttur*.<sup>449</sup>

### 2.3. HÂL

Bilindiği gibi bu mesele de Kelâmçıları en çok uğraştıran bir problem olmuştur. Hatta denilebilir ki bu Kelâmda bir paradoks gibi olmuştur. Kabul edilse beraberinde başka sorunlara kapı açacağı kesindir, kabul edilmezse başka sorunlara davetiye çıkaracaktır. Bizce bu konudaki problem de tıpkı madûm sorununda yaşanan sorunlar gibi epistemolojik bir sorun olmasına rağmen sürekli yanlış yer olan ontolojik alanda tartışılıyor olmasıdır.

Mollâ Halîl’e göre “hâl” başka bir varlık itibariyle var olandır. Varlığın varlığı gibi. Varlığın varlığını yadsıyanların gerekçeleri şudur: varlık var olana (*mevcut*) ilişik bir niteliktir ki, ne mevcuttur/vardır ne de *ma’dûmdur*/yoktur. Yani ne nesnelere mevcuttur ne de zihinlerde *ma’dûmdur*. Öyleyse durumdur, dolayısıyla vasıta sabittir.

Mu’tezile’ye göre varlığın dışsallığı ve varlık niteliğinden arı olma anlamında varlığı sabittir. Vasıtanın olup olmamasında ayrı düşmüşler. Çoğunun görüşüne, bilinenin ya kendinde asla vasıtanın gerçekleşmesi olmayacaktır ki bu olumsuzluk imkânsızla eşdeğerdendir veya bir boyutla onun gerçekliği vardır. O da hem var olanı hem yok olanı kapsayan subuttur. Dolayısıyla vasıta yoktur. Çünkü olumsuzlanan da mutlak yokluktan bir bölümdür.

Mu’tezile’nin bazılarına göre ise nesnelere oluşan “bilinen”/“bilgi” bağımsız bir oluşu varsa o da mevcuttur. Tabi’ olmasından ötürü ise hâldir. Nesnelere oluşma-

<sup>449</sup> Rıza Tevfik Bölükbaşı, **Kâmûs-u Felsefe (a-b-c)**, İstanbul. 1337-1338, (III), s.2/.302

yan bilgiye gelince eğer kendinde onun gerçekleşmesi söz konusu ise o da vardır. Yoksa olumsuzdur dolayısıyla vasıta vardır. Bu her iki görüş de Eş'riflerin “şerikü-l barî” gibi imkânsız olanın “şey” olarak adlandırılmayacağı hususunda hemfikirdirler.<sup>450</sup>

## 2.4. YARATMA SÜRECİ

Mollâ Halîl evrenin yaratılmasıyla ilgili Suyutî'nin ve bazı Mutasavvıfların kitaplarını esas aldığını görüyoruz. Mollâ Halîl bunlar içerisinde sahih ve zayıf hadisleri birlikte kullanmasından ötürü evrenin yaratılmasıyla ilgili netlik zorlaşmıştır. Biz de Mollâ Halîl'in hem hadislerden hem Tasavvuf büyüklerinden çıkarttığı sonucu şöyle belirlemeye çalıştık:

### 2.4.1. Evrenin Yaratılma Süreci

Allah;

**İlk önce** Muhammed (s.a.v.)'in nurunu yarattı.

**Sonra** “su”yu,

**Sonra** “arşı”

**Sonra** da “kalem”i yaratmıştır.<sup>451</sup>

**Sonra** kıyamete kadar arşı taşıyan dört meleği yarattı. Kıyamette sayıları sekiz olacaktır.

**Sonra** arşın bacakları üzerine kerûbîleri (meleklerin büyükleri) yarattı.

**Sonra** birçok kanatları olan ve çoğu insan şeklinde olan arşın çevresinde saf tutan yetmiş bin meleği yarattı.

**Sonra** da yılan şeklinde başını kuyruğuna koymuş, hepsini kuşatan ve tümünü bir lokma gibi yutacak kadar büyük sarı bir meleği yaratmıştır. Eğer tesbih ettiğinde kendisine incelik ilham edilmeseydi sesinin korkunçluğundan tüm yaratılanlar helak olacaktı.

**Sonra** arşın nurundan arşın bacağına bitişik dört ayaklı kırmızı yakut renginde “kürsî”yi yarattı. Burada arşa oranla çöldeki bir halka gibi olan tüm gökler ve yerin doğasına benzer birçok meleği yaratmıştır. Arşın nurundan kürsiye karşı dürre renginde “sidretü-l münteha” adında büyük bir feza yarattı. “Sidretü-l münteha” deniliyor çünkü altından ve üstünden gelen tüm yaratıkların ve eylemlerinin sonlandığı yerdir. Bu, cennettekile-

<sup>450</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 19b-20a

<sup>451</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 26b

rin sınırsız meyvelerinden yedikleri ve lezzet aldıkları cennetin her yerine dallarının sarktığı Tûba ağacının bittiği yerdir.<sup>452</sup>

**Sonra** İsrâfil Sûru: Kürsînin altında ve yedi göğün üstünde cenneteki çocuklar, huriler, saraylar, ağaçlar ve nehirleriyle beraber içiçe geçmiş sekiz cenneti yarattı. İçteki cennet onu kuşatandan daha yukardadır. Hatta Allah'ın rahmetinin yansıması, kuranı ezberleyen, sıddıkların yeri olan ve “Cennet-ül Adn” diye adlandırılan sekizinci cennet, surlarla çevrilmiş bir bölgedeki yüksek bir tepenin üzerinde içsel bir kal'a gibi hepsinden yüksek olur.<sup>453</sup>

Allah uzunluğu bin yıl mesafesinde olan büyük bir “*bayrak*” yaratmıştır. Ayrıca yeşil yakutla yamalanmış ve hörgücü kırmızı yakut olan gümüş bir kamaş/ince bir *boru* yaratmıştır, onun üç köşesi, iki köşesinin arasında beş yüz yıllık bir mesafe vardır. Hamd Dağı'nın üzerine sonsuz bir çöle bıraktı. Bu, Allah'ın habibine söz verilen mahmud makamının altında taplananlara mahşerde habibinin şefaatinin kabul edeceğini söz verdiği Liva hamdidir. Bu Liva'nın altında yetmiş bin sancak daha vardır. Herbirinin altında meleklerden oluşan yetmiş sıra ve her sırada ayakta Allah'ı tesbih eden yetmiş bin melek vardır.<sup>454</sup>

Cennetlerin altında güneş ışığı türünden, altında ay ışığı türünden ve karanlıktan yetmiş bin perde yarattı. Bu perdeler de melek çeşitlerinden ibarettirler. Altlarında Mescur denizi, onun altında Rakkü-l Menşur denizi,

**Sonra** paylaşılan rızık denizi,

**Sonra** nimetler denizi,

**Sonra** kamkam denizi ve

**Sonra** bunun altında da hayat denizini yaratmıştır.<sup>455</sup>

Mollâ Halîl'e göre bu denizler, Allah'ın hazinesinden ibarettir ve ondan kinayedir. O, ayrıca İslâma uygun anlayış olan yedi göğü yukarıdan aşağıya doğru şöyle sıralamaktadır:

7.Gök. Bunların (yukarıdaki denizlerin) altında çiçekli nurdan veya kırmızı yakuttan adı “Arub” tur.

6. Altında saf lü'lüden “refa” adında gök.

<sup>452</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 26b-28b

<sup>453</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 26b-28b

<sup>454</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 26b-28b

<sup>455</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 26b

5. Kırmızı altınlardan oluşan “Denika” adında beşinci gök.
4. Beyaz gümüşten “Erkalûn” adında dördüncü gök.
3. Sarı yakuttan “Maûn” adında üçüncü gök.
2. Kırmızı yakuttan “Kaydem” adında ikinci gök.
1. Yeşil yakuttan “Dünya ve Rafi” adında birinci gök.

Allah tüm gökleri; tesbihçe, şekilce, doğaca birbirinden farklı meleklerle doldurmuştur. Herbirinin ısınması beş yüz sene olmuştur. Aynı şekilde her ikisi ile diğeri ve yer arasında da bu kadar süre vardır. Birinci gökte Beytü-l ma'mur vardı ve Allah onu kırmızı yakut olarak Firdevs'ten Hz. Âdem'in ve Hz.Havva'nın tavaf etmeleri için tövbe etmeden önce indirdi, tûfan zamanında Allah, Hz. Cebrail'in Ebu Kubeys Dağı'nda söndürdüğü Hacerü-l Esved dışında onu kaldırdı. Hz. İbrahim Kâbe'yi inşa ederken şimdi bulunduğu rükne uygun bir taş bulamayınca Hz. Cebrail ona Hacerü-l Esved'i getirdi. Burada her gün bu göğün yetmiş bin meleği namaz kılıyor ve bir daha da kıyamete kadar bunlara sıra gelmiyor. Allah bu göğü yıldızlarla süslemiştir<sup>456</sup>

Hadislerin zahiri ve gökleri yıldızlarla süslemesi; ister bu yıldızların gökte sabit kılındıkları olarak veya yedi göğün her birisinde gezegenlerin konulduğu diğerlerin ise filozofların tabiriyle “sabit felek” olarak adlandırılan kürsîye yerleştirilmiş olarak kabul edilsin, ister birçok müfessirin kabul ettiği feza denizinde yüzüyor olsun, göklere ışık verdikleri şeklinde değerlendirilir.<sup>457</sup>

Mollâ Halîl, tüm kâinatın yaratma süresinin Kurâ'n'da “*Gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ eden (ona hükmeden) Rahmân'dır. Bunu bir bilene sor.*”<sup>458</sup> geçtiği gibi altı günde yaratıldığını belirtmektedir. Burada altı günden Dünya günü mü Güneş günü mü yoksa daha yukarısı bir gün mü belli değildir. Ama başka bir ayeti kerimede Allah diyor ki. (*Resûlüm!*) *Onlar senden azabın çabuk gelmesini istiyorlar. Allah vâdinden asla dönmez. Muhakkak ki, Rabbinin nezdinde bir gün sizin saymakta olduklarınızdan bin yıl gibidir.*”<sup>459</sup> Dolayısıyla bu iki ayet ışığında evrenin yaratma süresi basit bir hesaplamayla 6 gün = 6000 yıla tekabül ediyor. Allah

---

<sup>456</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 26b-28b

<sup>457</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 26b-28b

<sup>458</sup> Furkân/59

<sup>459</sup> Hac /47

evrenin yaratımını göz açıp kapayıncaya kadar yaratabilirken altı günde tamamlamasını nedenini insanlara sabırlı olmayı öğretmeye bağlamaktadır.<sup>460</sup>

Mollâ Halîl, daha sonra rüzgârların cinlerin ve şeytanların yaratmasında uzun uzun bahsettikten<sup>461</sup> sonra insanın yaratma sürecine geçmektedir.

#### 2.4.2. İnsanın Yaratılma Süreci

Mollâ Halîl, insanın yaratılma sürecini İslâm ruhuna uygun bir biçimde açıklamaktadır. Allah ilk önce Hz. Azrail'i peygamberimizin defnedildiği yerden ve dünyanın yedi kıtasından renkleri, kokuları, güzellikleri/çirkinlikleri farklı farklı olan yerlerden toprak getirmesini emreder.

**Sonra** Hz. Cebrail'i bu toprağı cennet ve diğer değişik sularla yoğurmasını ister. Kırk gün öylece kalır.

**Sonra** “Nüman” vadisinde onu en güzel şekilde biçimlendirir.

**Sonra** başından aşağıya doğru ruhu yerleştirir. Melekleri ona secde ettirir. Melekler secde ederler. Şeytan isyan eder. Ve kıyamete kadar onun nesline zarar vermek amacıyla Allah'tan mühlet ister. Allah da mühlet verir ve dergâhından kovar. Kırk gün sonra Hz. Adem'i göğe çıkartır, cennette ikamet ettirir. Tüm nimetleri ona vermesine rağmen doymayınca Allah onu uyutur. Ve sol kaburgasının eğri olanında annemiz Hava'yı yaratır. Böylece cennette durur. Allah onlara “*Sen ve eşin cennette durunuz*”<sup>462</sup> ayetiyle cennette durmalarını buyurur. Ancak bu arada buğday ağacından yemeleri<sup>463</sup> yasaklanır. Bin sene böylece cennette kalırlar. Ta ki annemiz Havva şeytanın vesvesesine kapılıp babamız Hz. Adem'i o yasak olan ağaçtan yemesine neden olur. Yasağı çiğnemeleri sebebiyle cennet elbiseleri onlardan sıyrılır. Cennetten çıkartılıp Hz. Havva Cidde'ye Haz. Adem de Hindistan'daki Serendib'e atılır böylece insanoğlunun dünyadaki serüveni başlamış olur.

Mollâ Halîl'in bu evren anlayışı, İslâm'a uygun bir anlayıştır. Kendisinin de belirttiği gibi bazı durumlarda akla aykırı gibi görünen yerlerde ayet ve hadisleri yorumlamaktadır. Buna rağmen bunların varlığı, tasvir edildiği gibi şimdilik bilimsel olarak ne

<sup>460</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **Tesisu'l kavâid**, vrk. 29a

<sup>461</sup> Mollâ Halîl es-Si'rdî, **a.g.e.**, vrk. 28b-29b

<sup>462</sup> A'râf/23

<sup>463</sup> Mollâ Halîl, farklı yorumların da yapıldığını belirtir.



ispatlanabilir ne de yanlışlanabilir. Ama evrenin sadece yüzde beşi bilinebilmişse geri kalanın ne olduğunu öğrenmek ve kabul etmek için ya görmeden inanılacak ya da fizik kurallarıyla değil büyük zâtların yaptığı ruhsal yolculuk yöntemleri gibi metafizik araçlar kullanılacaktır. Keşif ehillerinin farklı zamanlarda ve farklı yerlerde hemen hemen aynı şeyleri söylemeleri bilimde temel kural olan deney kısmına girer mi? Şu anda öyle bir yaşantının kabulü olmadığına ve bizde de ikincisi yani kalple keşif olmadığına göre birinci seçenek olan sadece inanmakla yetinmek durumundayız.

### 2.4.3. Yaratılmanın Sürekliliği

Bu konu ilkçağda genelde evrende değişimin varolup olmaması ekseninde tartışılmıştı. İslam dünyasında ise cevher- arâz bağlamında tartışılmıştır. Parmenides gibi bazı filozoflar değişimin değil değişmezliğin evrende hâkim olduğu görüşünü benimserken Hereaklitos gibi bazı filozoflar da “ Bir nehirde iki kere yıkanılmaz.”<sup>464</sup> sözüyle değişimin kâinatta hâkim olduğu görüşünü semboleştirmiştir. Bunun İslam dünyasına yansımaları da Vahdet-i vücudu savunalarda değişmezliğin daha belirgin olduğu biçiminde olmuştur. Ama Ehl-i sünnet Kelamcıları olan Eş’arî ve Matüridî ekolünde ise değişimin ya da diğer adıyla sürekli yaratmanın daha baskın olduğu anlaşılmaktadır. Cevher-a’râz ekseninde yaşanan bu tartışmaların yanında kanaatimizce *كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ* (O, her gün bir haldedir/yaratma halindedir.)<sup>465</sup> ayeti esas ilham verici olmuştur.

Mollâ Halil de bu ayeti yorumlayacak şekilde Allah’ın sıfatları ekseninde izah etmektedir. Ona göre Allah’ın sıfatları yukarıda melekler safları gibi yan yana dizilmiş biçimde insanoğlunun davranışlarını kuşatmışlardır: Örneğin Hayy sıfatının hemen yanında Âlim onun yanında Mürid, Kabil, Kadir, Hakem, Muğis, Muksit, Mudebbir, Mutefeddil, Rezzak, Muhyi vs. bunlar arasında boşluk yoktur. Birinden çıkınca diğerine yakalanmaktadır. Ve bu isimler sürekli yansımak isterler. Bunu için de kâinatta devamlı bunların yansımaları görülür. Örneğin insanoğlu hayata gelir gelmez “Muhyî”(dirilten) sıfatına mazhardır, öldüğünde bu sıfatın hemen yanında “Mumî” (öldüren) sıfatına mazhar olacaktır. Sürekli Alla’ın sıfatları kulu yönlendirmekte ve ona yansımaktadır.<sup>466</sup>

Şimdiki bilimsel verilerin geldiği nokta da aslında bunları teyit ediyor görünmektedir. Modern fizik yaratılış ve yokoluşu, doğum ve ölümü sadece dört mevsimin ya

<sup>464</sup>Kasım küçükkalp- Ahmet Cevzici, **Batı Düşüncesi Felsefi Temeller**, İsam, İstanbul 2009, s.46

<sup>465</sup>Rahman/29

<sup>466</sup>Mollâ Halil es-Si’irdî, **Tesisu’l kavâid**, vrk. 11b.

da canlıların doğumlarının ve ölümünün bir özelliđi deđil, bütün kainatın varlıđının temelini teşkil eden aslı bir özellik olarak görmeye başlar. Çađdaş fizik bu bakışıyla, kainatta sabit, bađımsız bir varlıđa sahipmiş gibi görünen mekan, zaman ve maddi parçacıkların, temelde devamlı bir harekete dayandıđını açıklar. Bu, Newton'un kainat modelindeki, ana unsurlarının klasik anlamını kaybetmesi demektir.<sup>467</sup>

---

<sup>467</sup> Yener Öztürk, **Kur'an Perspektifinde Kozalite Problemi veya Sebeplerin Varoluştaki Etkisi**, İlahiyât, 1.baskı, Ankara 2004, s., 152

## SONUÇ

Mollâ Halîl (1750-1843), Osmanlının son dönemlerinde yaşamış âlimlerimizden birisidir. Anadolu'nun Güneydoğu bölgesinde yer alan medreselerde yetişen müellifimiz daha sonra bu bölgedeki medreseleri, eğitim müfredatı ve yöntemi şekillendiren bir fonksiyon üstlenmiştir. O, medreseler vasıtasıyla kendisine kadar ulaşan kitaplardan sentezleme üsulu ile ve bazen de kendine özgü düşünceleri de katarak zengin bir tedarik mirası bırakmıştır.

Mollâ Halîl, alet ilimlerinden; Nahiv, Sarf, Münazara, Vadî', Tecvit ve Mantık ilimlerinde eser yazdığı gibi âliye bilimlerinden; Tefsir, Fıkıh, Hadis, Tasavvuf ve Kelâmda da eserler bırakmıştır. Kelâmda bıraktığı eserlerin en kapsamlısı olan "*Te'sisu Kavâidi'l-akâid ala ma Senehe min Ehli'z-Zahir ve'l-Batın mine'l-Fevâid*" adlı eseridir. Mollâ Halîl sadece kitapların içeriğine hâkim olmayla kalmayıp aynı zamanda kitapların biçiminde de yetkin olduğunu hem Arapça hem Kürtçe Manzûm eser vererek kanıtlamıştır.

Mollâ Halîl, çok yönlü ilmi anlayışa sahip olması cihetiyle tek bir yöntemi ve akıl yürütme biçimini ölçüt almamıştır; o, izahlarında aklî, naklî ve tasavvufî yaklaşımların hepsine yer vermiştir. Öyleki bazen bir Mütezili Kelâmcısı kadar akli önceleyen, bazen bir selefi kadar zahiri önemseyen ve bazen de bir Mutasavvıf kadar zahir anlamların arkasındaki manaları öne çıkaran bir açılım sergilemiştir. Bu yönüyle O, farklı bir Kelâm alimi portresi çizmiştir.

Müellifimiz aynı zamanda Kadirî bir tarikata mensuptur. Böyle olmasına rağmen yine de Vahdet-i vücudu savunan İbn Arabî'nin yaklaşımlarını da önemsemıştır. Mesela hem bilgi konusunda hem varlık konusunda ondan bolca alıntılar yapmaktadır. Böylece o, Kelâm ilmine tasavvufî öğretileri de katarak yeni bir boyut kazandırmıştır.

Mollâ Halîl, Vahdet-i vücud anlayışını bir kenara atmamıştır. Bu itibardır ki Mollâ Halîl, İbn Teymiye gibi âlimlerin tenkitlerine karşı vahdet-i vücuda kail Mutasavvıfları sahiplenmiştir. bu tavrının yanında o, şer-i şerif açısından daha ihtiyatlı bir yaklaşım olan İmam Rabbanî'nin vahdet-i şuhud anlayışını öne çıkarmıştır. Bu konuda müellifimizin dikkat çeken bir özelliği de, sufilerin yaşadığı manevî hale yabancı olan-

ların bu tür söylemlerden uzak durması gerektiğini önemle vurgulamış olmasıdır; aksi takdirde akli başındayken şatahatları dillendirmek küfre girmeye sebebiyet verecektir.

Mollâ Halîl'in bilgi ve varlık anlayışını özetlemek gerekirse: o, bilgiyi aklın/nefs-i nâtikanın eşyaların suretini idrak etmesi olarak tanımlar. Ayrıca o, aklın burada duylardan sonra sadece ikinci araç görevi gördüğünü onu yaratanın ise Allah olduğunu söyleyerek Ehl-i sünnet kelamcıları gibi fiilerin yaratılmasını insana değil yaratıcıya verir. Bunun yanında o Mutasavvıfların, bilgi vasıtalarından biri olarak gördüğü "keşf" yöntemine de yer verir. Bunun ancak bir mürşidi kâmil gözetiminde dinî tecrübe hayatını yaşayarak ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Böylece bilgi etme araçların sayısı keşifle beraber dört olduğu sonucu çıktığı düşüncesine vardık.

Mollâ Halîl, varlık konusunda varlığı varlıktan daha tanınır bilinir bir şey olmadığından onu tanımanın apaçık olduğunu söyler. Varlık konusuna girmesinin sebebi zorunlu varlığı ispatlamak istemesidir. Mollâ Halîl, zorunlu varlığı filozoflar gibi tanımlamakta ve onun varlığı ile zatının aynı olduğunu ifade etmektedir. Ama sıfatlarının ise zatının ne aynısı ne de zattan ayrı olduğunu belirterek Ehl-i sünnet kelamcıları yolunu takip eder. Buna rağmen bu konun çok da önemli olmadığını yani tekfirle suçlanabilecek bir mevzu olmadığını kaydeder.

Mollâ Halîl, vacibu'l vücud(Zorunlu varlık)la ilgili günümüzde daha çok psikologların kullandığı fitat delili, sosyologların kullandığı toplumsal delili, kelamcıların ve filozofların kullandığı hüdûs, gâye ve nizam delili ve Mutasavvıfların kullandığı "nefsî" delillerin tümünü kullanır. Bu da onun tek bir düşünce biçimine bağlı kalmadığını gösterir. Mollâ Halîl, mümkün varlıkların tanımını özelliklerini ve yoktan var olma süreçlerini hadisleri yorumlayarak açıklamaya çalışır.

Mollâ Halîl, mümkün varlıkların zorunlu varlık tarafından mutlak yokluktan yaratıldığına çok sıkı bağlıdır. Bu cümleden olarak o, yaratılanların ana maddesi ateş, su, toprak ve hava gibi maddelerin olduğu, düşüncesi onun dile getirir. Ama onun bu yaklaşımı, dört unsurun kadim olduğunu kabul ettiği anlamına gelmez. Mollâ Halîl, yokluktan yaratılma düşüncesine o kadar bağlıdır ki "Vahdet-i vücud" düşüncesinin "südur" anlayışına çıkacağı endişesiyle "Vahdet-i şühud" fikrini öne sürer.

Mollâ Halîl, bilgi ve varlıkla ilgili düşüncesini en fazla işlediği bu eserinde başlıklar kullanmamıştır. Kaynak belirtmeksizin sadece bazen kitabın ismi vererek ya da müellifin ismi vererek alıntılar yapmıştır. Ayrıca o ele aldığı konuyu işlerken hadis olarak bilinen kimi Mutasavvıflara ait sözlere de yer vermekte bir beis görmemiştir.

## KAYNAKÇA

AKARSU, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara 1978.

AKGÜÇ, Ahmet, İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.

AMİDÎ, Ali b. Muhammet Seyfettin, Gâyetü'l Merâm fi İlmi'l Kelâm, thk. Hasan Mahmut Abdullatif, el- Meclisü'l A'lâ li'ş Şüüni'l İslâmiye, Kahire trsz.

-----, Thk. Ahmet Ferit el-Mezidî, Ebkârü'l Efkâr, 1.Baskı, el-Kütübü'l İlmiye, Beyrût 2003.

AT ATAY, Hüseyin, Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı), AÜİFD, c. 19, Ankara 1987.

ALAY, Ömer, Siirt Tarihi, Çeltut Matbaası, İstanbul 1946.

-----, Kur'anda Bilgi Teorisi, AÜİFD. C.16 Ankara 1968.

-----, Mâhiyet ve Varlık Ayrımı Uluslararası İbn Sina Sempozyumu (Bildiriler), Basbakanlık Bs. Ankara 1984.

AY, Mahmut, Sadruşşerî'a'da Varlık, 1.baskı, Avrasya, Ankara 2006.

AYDIN, Mehmet S., Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010.

BACON, Francis, çev. Sema Önal Akkaş, Novum Organum, Doruk, Ankara 1999.

BAĞDÂDÎ, Ebu'l -Berekât, Kitâbu'l -Muteber, el-İlâhiyât, Haydarabâd 1358.

BAĞDÂDÎ, Muhammed Emin, Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Asârü'l-Musannifin, İstanbul. trsz.

BAĞDATLI, İsmail Paşa, 1.baskı, M.E. B.Y. Hediyyetü'l-arifin, İstanbul 1990.

-----, İzâhu'l-meknûn, 2. Baskı, M.V. Y. İstanbul 1971.

BÂKILLÂNÎ, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib Kitâbu't Temhidi'l Evail ve Telhisi'd Delâil, Müessesetü'l Kütübü's Sekâfiye, Beyrût 1987.

-----, Kitâbü't Temhid, Thk. Richard J. Mccarthy, Beyrût Mektebetü'ş Şarkıyye, 1957

BEDİÜZZAMAN, Said Nursî, Mektûbât, Söz Basım Yayın, İstanbul 2005

-----, Said Nursî, Muhâkemât, Envâr Neşriyât, İstanbul 1993.

BOTÎ, Ahmet b. Mollâ Muhammed, el-Akdü'l Cevherî fi Şerhi divânî'ş Şeyhi'l Cezerî, yy. tsz.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail b. İbrahim, el-Camiü's Sahih, Tokü'n Necat, 1. Baskı, Beyrût 1422

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, (trc. Burhân Köroglu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), İstanbul 2000.

CEMİL, Süleyba, Târihü'l Felsefetü'l Arabiye, 2.Baskı, el-Kitâbü'l Lübnanî, Beyrût 1970.

CEVİZCİ, Ahmet, Bilgi Felsefesi, Say, İstanbul 2010.

-----, Felsefe Sözlüğü, Paradigma, İstanbul 2000

-----, Metafiziğe Giriş, Paradigma, İstanbul 2001

CÎLÎ, Abdülkerim, Kasidetü'n Nadiradü'l Ayniye

-----, İnsân-ı Kâmil, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

COŞKUN, İbrahim “Mollâ Halîl Es-Siirdî'nin Kelâmî Görüşleri”, Uluslararası Siirt Sempozyumu, Birleşik Matbaa, İzmir 2007

CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed, Thk. İbrahim el-Ebyârî, et- Ta'rifât, el-Kitâbü'l

Arabî, 1. Baskı, Beyrût 1405 h.

ÇAĞMAR, M.Edip, "Mollâ Halîl el-İs'irdî'nin "Risâletun fî İlmi't-Tecvîd" Adlı Eseri, e-Şarkiyât İlmi Araştırmalar Dergisi 2009

ÇELİK, Sara, Bilgi Felsefesi İlkçağ'dan Yeni Çağa, Doruk, İstanbul 2010.

ÇİÇEK, Halîl, Es-si'irdî, Mollâ Halîl b. Hüseyin b. Hâlid el-Ömerî Uluslararası Siirt Sempozyumu, Birleşik Matbaa, İzmir 2007

ÇÜÇEN, A. Kadir Klasik Mantık, 3.baskı, Sentez, İstanbul 2012.

-----, Bilgi Felsefesi, Asa, Bursa 2001.

-----, Felsefeye Giriş, Bursa 1999.

DESCARTES, Rene, Metafizik Düşünceler, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1998.

DEVVÂNÎ, Celâleddin, İsbâtu'l-Vâcib el-Kadime thk. Seyyid Ahmet Tüsrikânî

DOSKÎ, Ali Nebî Sâlih, el-Mollâ Halîl es-Si'irdî ve Menhecuhu fi'l İsbâti'l Akâidi'l İslâmiyyeti min hilâli Manzûmetihi Nehcu'l-Enâm, Dârupirez, Erbil 2007.

EBU DÂVUT, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî el-Ezdî, Sünenü Ebi Dâvut, thk. Muhammet Muhyiddin Abdülhamit, er-Risâle tü'l Âlemiye,

EBU MANSUR, Muhammet b. Muhammet el-Mâtüridi, thk. Bekir Topaloğlu, 1.Baskı, el-İrşât, İstanbul 2007

EKBER, Ali, Lügatnâme, Sirûs, Tahran 1337 h.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan Ali, Makâlâtü'l -İslâmiyyîn, thk. Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrût 1995

ETİK, Arif, Farsça-Türkçe Lûgat, Salâh Bilici Kitapevi, İstanbul trsz.

ÖREN, Enver, Evliyâlar Ansiklopedisi, Türkiye Gazetesi, İstanbul 1992



Fârâbî, İlimlerin Sayımı, çev. Ahmet Arslan, vadi, 1. Baskı, Ankara 1999.

FAHURÎ, Hanâ, Târihü'l Felsefetü'l Arabî, el-ceyl, Beyrût trsz.

FEYRUZ ABÂDÎ, Muhammet b. Yakup, el-Kâmûsü'l Mühît, thk. Muhammet Naim el- Arksûsî, 8. Baskı, er-Risâle 2005

FEYYUMÎ EL-MÜKRÎ, Ahmet b. Muhammet b. Ali, el-misbâhü'l Münîr, Lübnân 1987

GAZÂLÎ, Muhammet b. Muhammet Ebu Hamid, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, çev. Kemal Işık, Mısır 1972

-----, Mekâsidü'l Felâsife, Thk. Dr. Süleyman Dünya, Şemsi Tibrizi, 1.Baskı, Tahran 1382 h.

-----, Tehâfütü'l Felâsife, el-Kütübü'l İlmiye, 1.Baskı, Beyrût 2000

-----, Mecmuâtü Resâilî'l İmâm Gazâlî, Dâru'l Fikir, Beyrût 2008

....., İhyâu 'Ulûmi'd din, terc. Mehmed A. Müftüoğlu, Vefa, 1.baskı, İstanbul 2007.

GÖLCÜK Şerafeddin -Süleyman Toprak, Kelâm-Tarih -Ekoller-Problemler, 5.baskı, Tekin Kitapevi, Konya 2001.

HALEBÎ, Ali b. İbrahim, es-Siretü'l Halebîye, el-Kütübü'l İlmiye 2.Baskı, Beyrût 1427 h.

HÂLİDÎ, Mollâ Ârif, Haşiyet-ü Mollâ Ârif alâ Kitâb-i İsâgoci, el- Mektebetü-l Hanifiye, İstanbul 2007

HARRANÎ, İbrahim, Tuhfetü'l-ihvân'i'l medresiyye fi terâcim-i ba'zi musanni-fi'l-kütubi'd-dirâsiyye, h.1427, yy.

HASIRCI, Nazım, İsâgoci Geleneği ve Mollâ Halîl'in İsâgocisi, İbrahim Hakkı

ve Siirt Uleması Sempozyumu, İstanbul, 2008

HAZİNÎ, Şeyh Muhammed Kazım Nakşibendî el-Halidî Cevâhiru'l-İlmi'l-Kâzimiyye, yy., ty.

MUSTAFA, İbrahim, el-Mu'cemu'l Vesit, 2.Baskı, el- Mektebetu'l İslâmiyye, Kahire 1972.

İBN ARABÎ, Ebu Abdullah Muhammad b. Ali b. Muhammad b. al-Arabî al-Hatimî at-Taî, Fütûhat, Sadır, Beyrût trsz.

-----, Fûsûsü'l Hikem, el-Kütübü'l Arabî, Beyrût. trsz.

-----, Fusûsu'l-Hikem, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.

-----, Fütûhât-ı Mekkiyye, çev. Ekrem Demirli, Litera, İstanbul 2006

İBN EBU BEKİR, Muhammed Muhtârü's Sahâh, thk. Mahmut Hatır, Lübnan, 1.Baskı, Beyrût

İBN HACER, Ahmet Şihâbüddîn el-Heytemî, el-Fetâva'l Hadisiye, Dâru'l Fikr, t.y.

İBN HANBEL, Ahmet Müsnet, Beytü'l Efkâri Devliye, Riyâd 1998

İBN MÂCE, Muhammed b. Zeyd Ebi Abdullah el Kazvinî, Sünen, thk. Muhammet fuat abdölbaki, el- mektebetü'l ilmiye, Beyrût trsz.

İBN MEYMUN, Mûsâ, Delâletü'l Hâirîn, trc. Hüseyin Atay, Kahire trsz.

İBN MÜKRİM Muhammed, Lisânü'l Arab, 1.Baskı, Sadır, Beyrût trsz.

İBN SİNÂ, II. Analitikler Burhan, çev. Ömer Türker, Litera, İstanbul 2006.

..... eş-Şifâ, thk. el-Eb Kinvâtî- Sait Zayid, Zevi'l kurbâ, 1.baskı, Kum

1434.

İBN TEYMİYYE, Ahmet b. Abdulhalim, es-Safdiyye, thk. Muhammet Reşat, 1.baskı, el-Hüda, el-Mansure 2000

İBN YUSUF, Abdülmelik b. Abdülmelik Lümeü'l Edille fi Kavâidi Ehli's Sünne ve'l Cemâa', thk. Fevkiye Hüseyin, Alemü'l Kütüb, Beyrût trsz.

İCÎ, Abdurrahman, el-Mevâkîf, Thk. Abdurrahman Ömeyre, 1.baskı, el Ceyl, Beyrût 1997.

-----, Şerhü'l Mevâkîf, 1.Baskı, el-Kütübü'l İlmiye, Beyrût 1998.

İKBÂL, Muhammed, İslâm Düşüncesinin Yeniden Dogusu, (trc. N.Ahmet Asrar) İstanbul 1984.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm (haz. Sabri Hizmetli), Umran yay. Ankara 1981.

İZUTSU, Toshihiko, İslâmda Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, İstanbul 1995

KADI ABDULCEBBÂR, Şerhu Usûli Hamse, thk. Abdulkerim Osman, 1965

KADI BEYZAVÎ, Abdullah İbn Ömer İbn Muhammed Nasıruddin el Beyzâvi'dir Tevâliu'l-Envâr, Matbaai Amire, 1311

KARAKAYA, Nejdet, Bir Dilci Olarak Mollâ Halîl es-Si'irdî, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2006

KEHHÂLE, Ömer Rıza, Mu'cemu'l-Müellifin, Müessesü'r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrût 1993

KİÇİK, Mollâ Hüseyin el-Cezerî, Fethü'l-Celîl ala Metni'l-Ma'fuvvât, Garanti Matbaası, İstanbul 1973

KİNDİ, Ebu Yusuf Yakub b. İshak, Resâilü'l Kindiye el-Felsefiye, thk. Muhammet Abdü'lhâdi, el-Fikrû'l Arabî, Beyrût 1950

KOĞÎ, Ahmet Hilmi, Rehberi Avâm Şerh a Nehcü'l Enâm, trsz..

KÖŞEYRÎ, en-Neysaburî, Müslüm b. Haccac Sahîhi Müslim, 1.baskı, el-Kütübü'l İlmiye, Beyrût 1991

KÜÇÜKALP, Kasım - Ahmet Cevizci, Batı Düşüncesi Felsefî Temeller, İsam, İstanbul 2009.

KLAVUZ, A.Saim, Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş, 15.baskı, Ensar, İstanbul, 2010

MEMDUHOĞLU, A. (2007). Uluslararası Siirt Sempozyumu, *Mollâ Halîl es-Siirdî ve Usûlü'l- Fıkıh Adlı Elyazma Eseri*, İzmir: Birleşik Matbaa.

MESTÇİZÂDE, Abdullah b. Osman b. Musa Efendi el-Mesâlikü fi'l- Hilâfiyâti beyne'l Mütakellimine ve'l Hükemâ, thk. Dr. Seyyid Bahçivan, birinci baskı, Sadır, Beyrût 2007

ARSLAN, Nafi, Mollâ Halîl es-Siirdî ve el-Kâfiyetü'l-Kubrâ Adlı Eseri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2011

ÖNER, Necati, Klasik Mantık, A.Ü.B.E. Ankara 1978.

ÖZLEM, Doğan, Mantık, İnkılâp, İstanbul 1999.

PAKİŞ, Ömer, Mollâ Halîl es-Siirdî ve Tefsirdeki Metodu, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

RAZÎ, Fahrettin Muhammet b. Ömer, el-Mebâhisü'l -Meşrikiyye, thk. Muhammed, trsz.

-----, el-Metâlibü'l Âliye mine'l İlmi'l İlahi, el-Kütübü'l İlmiye, 1.Baskı, Beyrût 1999

RIZA, Ali - Karabulut, Ahmet Turan Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Tarihi İle İlgili Eserler Ansiklopedisi trsz.

SEVGİLİ, Şeyh Fudayl b. Mollâ Mahmud b. Mollâ Abdulkahhar b. Mollâ

Mahmud b. Mollâ Halîl es-Si'irdî, Tercemetu hâli ceddina'l-a'la Mollâ Halîl es-Si'irdî,  
1400/1980

SEYÎT ABDULZADE, Muhammet Tahir, Mahzenü'l Ulûm, Asâduryân Şirketi  
Mertebiye Matbaası, İstanbul 1308 h.

Sİ'İRDÎ, Mollâ Halîl, el-Kâmûsü's-Sânî fi'n-Nahvi ve's-Sarfî ve'l-Ma'ânî,  
Ravza Matbaası, Diyarbakır 2012

-----, Basîretü'l-Kulûb fi Kelâmi Allâmi'l-Ğuyûb trsz.

-----, Kitabün fi Usûli'l-Fıkhî's-Şâfi'î trsz.

-----, Mahsûlu'l-Mevâhibi'l-Ahadiye fi'l-Hasâisi ve's-Şemâili'l-  
Ahmediye trsz.

-----, Mevlidü'n-Nebî Ömer Pakiş şahsi kütüphanesi trsz.

-----, Minhâcü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl, Mektebetü Seydâ, Diyar-  
bakır 2011

-----, Minhâcu's-Sunne ti's-Seniyye fi Âdâbi Sülûki's-Sûfiyye

-----, Nehcü'l Enâm trsz.

-----, Nehcü'l-Enâm, çev. Serkan Tekin, İstanbul trsz..

-----, Risâle fi İlmi Âdâbi'l-Bahsi ve'l-Münâzara trsz.

-----, Şerhun ala Manzûmeti's-Şâtîbî fi't-Tecvîd trsz. trsz.

-----,el- Kâfiyetü'l-Kubrâ fi'n-Nahv, thk. Hamdi Abdülmeccid  
es-Selefî, Diyarbakır Kitapevi, Diyarbakır 2011.

-----,el-Kâfiyü'l-Kubrâ, Özdemir basımevi, tsz.

-----,el-Kâmûsu's-Sânî fi'n-Nahvi ve's-Sarfî ve'l-Ma'ânî trsz.

-----,el-Kâmûsü's-Sânî fi'n-Nahvi ve's-Sarfî ve'l-Ma'ânî,

Ravza Matbaası, Diyarbakır 2012. trsz.

-----, Te'sîsu Kavâidi'l-akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtın mine'l-Fevâid. trsz.

SIYÛTÎ, Abdurrahmân b. Kemâl Celâleddîn, el-Hâvi li'l Fetâvâ, dâru'l Fikir, Beyrût 2004.

SU, Hacı, Mollâ Halîl es-Si'irdî'nin Hayatı ve Nehcü'l-Enâm Adlı Eseri, (Yayınlanmamış Lisans Bitirme Tezi ve Eserin tercemesi) Diyarbakır 2002

ŞÂFÎÎ, Hasan Mahmut, Kelâm'a Giriş, 1.Baskı, Çev. Süleyman Akkuş, Değişim, İstanbul 2009.

ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammet b. Abdülkerim, el-Milel ven-Nihel, thk. Muhammet Seyyit Geylânî, Marife, Beyrût trsz.

ŞİRÂZÎ(MOLLÂ SADRÂ), Muhammed b. İbrahim, el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Akliyeytü'l-Arbea(Esfâr),Mustafavevi, Kum 1081

-----, Mefâtihi'l Ğayb, Müessetü't Târihi'l Arabî, Beyrût 2008

TAFTAZANÎ, Mesut b. Ömer, Şerhü'i Akâid, el-Mektebutü'l Hanefiye, İstanbul ts.

-----, Şerhü-l Akâidin-Nesefiye, el-Mektebetü-l Hanefiye, İstanbul ts.

-----, Thk. Dr. Abdurrahman b. Ömeyre, Şerhü'l Makâsid, Aletü'l Kütüb, 2. Baskı, Beyrût, 1998

BURSALI, Mehmet Tahir Efendi, Osmanlı Müellifleri, haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul trsz.

-----, Sırât-ı Mustakîm C.V, s.127

TDVİA, TDVY, İstanbul. 2005

TOPALOĞLU, Bekir, Kelâm İlmi'ne Giriş, Damla, İstanbul 2007

ÜNALAN, Abdulkerim, Mollâ Halîl es-Siirdî'nin Fıkhî Yönü, Uluslar arası Siirt Sempozyumu, Birleşik Matbaa, İzmir 2007.

ÖZTÜRK, Yener, Kur'an Perspektifinde Kozalite Problemi veya Sebeplerin Varoluştaki Etkisi, İlahiyât, 1.baskı, Ankara 2004.

YALAR, Mehmet, Siirdî'ye ait Nehcu'l-enâm Adlı Eserin Biçim ve İçerik Yönünden Tahlili, Uluslar arası Siirt Sempozyumu, Birleşik Matbaa, İzmir 2007.

YÜKSEL, Emrullah, Sistemik Kelâm, İz, İstanbul 2005.

ZİRİKLÎ, Hayreddin, el-A'lâm Kamusu Terâcîmi Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn, Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 6. baskı Beyrût, 1984.

**Ek-1 Te'sisu Kavâidi'l-akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtın mine'l-Fevâid adlı eserin tahkîki**

**Tahkîkte Takip Ettiğimiz Yöntem**

1. Mollâ Halîl'in yazdığı eser, torunlarından Şeyh Selim'in ifadesine göre Medine'de kendisinin yanında bulunmaktadır. Aslına ulaşamadığımızdan yine torunlarından Şeyh Cüneyt'in 1949 yılında istinsah ettiği eseri esas aldık ve bu nüshayı ı ile gösterdik.
2. Kimin istinsah ettiği belli olmayan el yazmalı eseri de ب ile gösterdik.
3. Esas aldığımız nüshanın varaklarını sayılarla beraber á veya ب şeklinde gösterdik.
4. Müellif başlık vermediğinden kendimiz başlıkları oluşturduk.
5. Tüm Ayetleri tespit ettik.
6. Tüm Şiirlerin kaynağını tespit ettik.
7. Metni paragraflandırdık.
8. Hadislerin çoğunun tahririni yaptık.
9. Bazı müellif ve mezhepler hakkında bilgi verdik.
10. İçindekiler kısmını oluşturduk.



## فصل في المعرفة والوجود

3

الإشتغال بعلم الكلام ولزومه وتطوره

3

مبحث العلم

11

مبحث الوجود

15

دليل حدوث العالم

16

دليل ثبوت الجزء لا يتجزى

17

الإستدلال على وجود الله

18

دليل بطلان التسلسل

24

الإختلاف بين الأطراف في ثبوت مفهوم وجوب الوجود

25

الإختلاف بين الأطراف في بدهة تصوّر الوجود

26

مبحث العينية

26

قول الحكماء في العينية

26

قول الأشعري في العينية

27

قول الصوفيين في العينية

28

مبحث العدم أو المعدوم

28

قول الأشعري في العدم أو المعدوم

28

قول المعتزلة في العدم أو المعدوم

29

الإختلاف بين الأطراف في الوسطة

29

مبحث حقيقة الشيء وماهيته

29

مبحث وحدة واجب الوجود

30

33

## فصل في الصفات الثبوتية

33

صفة القدم والأزل

33

صفة ظهور وجوده وخفية حقيقة ذاته

33

صفة الحي

33

صفة العلم

34

صفة القدرة

37

صفة الارادة

38

صفة السمع و البصر

39

صفة التكلم

40

مبحث العينية

45

الفرق بين قول النصارى و المسلمين في القدم

47

صفة التكوين

48

50

## فصل في الصفات السلبية

50

عدم كون الله عرضا

50

عدم كون الله جسما

50

عدم كون الله جوهر

50

عدم كون الله مصورا

51

عدم كون الله محدودا أو معدودا

51

عدم كون الله متبعضا أو متجزئا

51

عدم توصيفه بالماهية أو بالكيفية

51

عدم تصور لذة او الم لله تعالى

51

عدم التزويج و التوليد له

52

عدم حلوله في بدن الإنسان

52

عدم المكان والزمان له

53

التأويل في المتشابهات

55

.....61.....	هل الإسم أو الصفة؟
.....64.....	<b>فصل في مسألة الرؤية</b>
.....68.....	<b>فصل في مسار خلق العالم</b>
.....77.....	<b>فصل في مسار خلق الإنسان</b>
.....80.....	<b>فصل في خلق أفعال الإنسان</b>
.....84.....	مبحث الاجل
.....85.....	كيفية الروح و القلب
.....86.....	مسئلة الرزق
.....87.....	مسئلة الاستطاعة و التكليف
.....88.....	مسئلة وجوب شيء(الأصلح، الوعد ، والوعيد) أو عدم وجوبه علي الله
.....90.....	الهداية والضلالة
.....91.....	مسئلة الحسن و القبح
.....92.....	عذاب القبر وسؤاله
.....94.....	الحشر بالجسم أو الروح
.....95.....	وجود الوزن والحساب والكتاب والمجازاة
.....96.....	وجود الحوض
.....97.....	وجود الصراط
.....98.....	مسئلة مرتكب الكبائر من الكهانة والطيرة و النجوميات والسحر والكتابة اللتي لا يعرف معناها
.....105.....	ثبوت الشفاعة
.....106.....	مخلوقية الجنة والنار
.....107.....	خلود الجنة وجهنم
.....110.....	الفرق بين الإيمان والإسلام
.....111.....	زيادة الإيمان و نقصه
.....114.....	<b>فصل في النبوة</b>
.....114.....	صفات الرسول
.....115.....	الأفضلية بين الرسل
.....117.....	إرسال الرسل إلى الجن وخواصهم
.....120.....	إرسال الرسل إلى الملائكة وخواصهم
.....123.....	خصوصيات محمد صلي الله عليه وسلم
.....124.....	الكتب المنزلة على الرسل
.....127.....	<b>فصل الخلافة</b>
.....131.....	مبحث الولاية
.....133.....	الفرق بين الوحي والإلهام وبين المعجزة والكرامة
.....134.....	مراتب الأولياء
.....136.....	<b>فصل في مسارة التصوف</b>
.....138.....	شطحات الصوفيين
.....141.....	تأثير الدعاء
.....143.....	استجابة دعاء الكافر
.....144.....	<b>فصل في الساعة وشرائطها</b>

تأسيس قواعد العقائد على ما سنع من اهل الظاهر و الباطن  
من الفوائد

## فصل في المعرفة والوجود

### الإشتغال بعلم الكلام ولزومه وتطوره

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال بعض من برع في العلم الظاهر والباطن: لو أدركتهم لمنعتهم عن<sup>1</sup> تدوينها رأساً. وقال كثير من أهل الدراية: لا حجر في ذلك فالماهرون من أهل الشريعة يحملونها على مجازها الخليقة، ويؤولونها بما هي عليه في الحقيقة وهم إنما فعلوا ذلك رفقا بالخلق ورحمة بهم وشفقة عليهم، فقد يكون منهم من لا يعرف ما هم فيه، فلم يقبله وينكره عليهم فيحرم فضائلهم أبد الآباد. فحفظوا علومهم من الضياع بالتدوين ورمزوا أسرار الله عن المحجوبين.

أَلَا إِنَّ الرُّمُوزَ دَلِيلُ صِدْقٍ      عَلَى الْمَعْنَى الْمُحْتَى فِي الْفُؤَادِ  
وَكُلُّ الْعَارِفِينَ لَهُمْ رُمُوزٌ      وَالْغَازُ تَدْوُرُ عَنِ الْعَوَادِي  
وَلَوْلَا الْكُفْرُ كَانَ الْقَوْلُ كُفْرًا      وَأَدَى الْعَالَمِينَ إِلَى الْفُسَادِ<sup>2</sup>

لكنهم أيضاً غير معصومين عن الزلّة فما خالف من كلامهم ظاهر الكتاب والسنة ولم يوجد له محمل بالتأويل الموصى به إلى نحو سبعين مرة فهو مدسوس عليه بلا شبهة. كان مالك<sup>3</sup> رضي الله عنه يقول: كل مؤاخذ بكلامه إلا صاحب هذا القبر. مشيراً إلى الروضة المطهرة. بل هم في الحقيقة كغيرهم متحيرون في بيداء ساحل بحر حكمته العمّان عاجزون عن إدراك كنه حقيقته وجلال ذاته وصفاته، لا يحيط به تفكر وبيان جلّ الإله المنزه المقدس أن يكون الإله الذي أدركه عقل العاقلين وتصوره فهم العارفين، وأن يكلف خلقه أن يعرفوه كما عرف نفسه، فكيف يحاط به ويدخل تحت حكم المخلوقين.

ألا يرى إلى قول سيّد الأبرار مقتبس علوم الحقيقة والأسرار مع إحاطته بعلم الأولين والآخرين بل بكل ما كان ويكون إلى أبد الأبد: سبحانك ما عرفناك حق معرفتك<sup>4</sup>. { وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا }<sup>5</sup> { وَلَوْ كُنْتُمْ

<sup>1</sup> ب: عن ذلك بل عن تدوين علومهم رأساً

<sup>2</sup> راجع الفتوحات المكية، لابن عربي، 1/455 لكن هناك

ألا إن الرموز دليل صدق على المعنى المغيب في الفؤاد

وأن العالمين له رموز وأغاز ليدعى بالعباد

ولولا اللغز كان القول كفرةً وأدى العالمين إلى العناد

<sup>3</sup> هو ابن انس ابو عبد الله إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة، وتنسب إليه المالكية، ولد في المدينة وتوفي بها سنة 71/93. من مؤلفاته الموطأ، والرد على القدرية 128/6.

<sup>4</sup> لم أجد هذا الحديث في كتب الصحاح.

<sup>5</sup> الإسراء: 85

أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَأَسْتَكْثِرْتُ مِنَ الْخَيْرِ<sup>6</sup> وقد مثل لهم الغزالي<sup>7</sup> من أجلّ رجالهم، بعميان بُعثوا للتفحص عن أحوال الفيل، ففتشوا بأيديهم ووقعت يد كلّ على عُضْوٍ من أعضاء الفيل، فلما سُئِلُوا قال أحدهم: هو مجرد خرطوم أملس، وقال الآخر: هو أسطوانة غليظة طويلة، وآخر: أنه مثل تُرْسٍ واسع إلى غير ذلك. وقال ابن عربي: ذات الله لا يعلمها أحد من خلق الله، فهو وراء كل معلوم والحكم عليه بأمر دون أمر جهل عظيم. وقال الإسفرائني<sup>8</sup>: جميع ما قاله المتكلمون في التوحيد يجتمع في كلمتين: اعتقاد أن كلّ ما تصوّر في الأوهام فالله بخلافه، واعتقاد أن ذاته ليس شبيهة ولا معطلة عن الصفات. وأكد ذلك بقوله: { وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ }<sup>9</sup> تنزيهه شُع في الشرع { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ }<sup>10</sup> ولم يوجد في العقل هو المنزه نفسه بنفسه. وأمثال هذه المقالات في معرفته وتنزيهه وتوحيده منهم كثيرة وأنشِدَ في ذلك:

عِقَالُ عَقْلِكَ بِالْأَوْهَامِ مَعْقُولٌ      قَدْ قَلَبَ الْقَلْبَ مِنْكَ الْقَالَ وَالْقِيلُ  
نَحَتَّ بِالْفِكْرِ مَعْبُودًا وَقُلْتُ بِهِ      وَصُغْتَ عَقْدًا بِكَفِّ الْحَقِّ مَحْلُولُ  
قَدْ عَشْتُ قَبْلَكَ دَهْرًا فِي مَكَابِدَةٍ      وَفِي فُؤَادٍ بِهَذَا الدَّاءِ مَعْلُولُ<sup>11</sup> (أ/1)

مَا وَحَدَّ الْوَاحِدَ مِنْ وَاحِدٍ      إِذْ كَلُّ مِنْ وَحَدَهُ جَا حِدُ  
تَوْحِيدُ مَنْ يَنْطِقُ عَنْ نَفْسِهِ      عَادِيَةٌ أَبْطَلَهَا الْوَاحِدُ  
تَوْحِيدُهُ إِيَّاهُ تَوْحِيدُهُ      وَنَعْتُ مَنْ يَنْعَتُهُ لِأَحَدٍ<sup>12</sup>

<sup>6</sup> الأعراف: 188.

<sup>7</sup> الإمام الغزالي هو ابو حامد محمد بن محمد بن محمد حجة الإسلام الطوسي الشافعي الغزالي ولد سنة 440 هـ وتوفي سنة 505 هـ له مؤلفات كثيرة مثل الإحياء، مقاصد الفلاسفة، تحافت الفلاسفة.... راجع الزركلي

<sup>8</sup> هو: ابو إسحاق الإسفرائيني ابراهيم بن محمد عالم بالأصول والفقهاء نشأ في إسفرائين، ثم ذهب الى نيسابور، ثم رحل إلى خراسان و العراق. من مؤلفاته الجامع في أصول الدين، رسالة في أصول الفقه. مات في نيسابور سنة 1027/418 راجع: الأعلام للزركلي 59/1، و هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي. 8/1

<sup>9</sup> الإخلاص: 4

<sup>10</sup> الشورى: 11

<sup>11</sup> الشعر محمد وفا 765 - 702 هـ / 1302 - 1464 م محمد (وفاء) بن محمد النجم بن محمد السكندري، أبو الفضل أو أبو الفتح، المعروف

بالسيد محمد وفا الشاذلي. لكن هناك هكذا:

عقال عقلك بالأوهام معقول قد قلب القلب منك القال والقيل  
تهيم في مهمه الأهواء من وله أفاده فيك معقول ومنقول  
نحت بالفكر معبوداً وقلت به وصنت عقدا بكف الحق محلول  
قد عشت مثلك دهرا في مكابدة ولي فؤاد بهذا الداء معلول

راجع ديوان محمد وفا حرف اللام

<sup>12</sup> راجع: منازل السائرين ص: 48

ثم معظم خلافيات هذا الكلام من الفرقة الناجية مع الفرق الإسلامية الغير الناجية المشار إليهم بقوله (ص):  
 «افترق بنو إسرائيل<sup>13</sup> إحدى وسبعين فرقة والنصارى ثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة  
 كلها في النار. أي من جهة عقيدتهم وإن لم يذنبوا. إلا واحدة»، قيل: ومن هم يا رسول الله؟ قال:  
 «الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي»<sup>14</sup> سيما المعتزلة<sup>15</sup> التي هي أحد الأصول الشيعية لتلك الفرق السبعة  
 المتفرقة اثنتين وعشرين فرقة وقيل: اثنتي وثلاثين

<sup>13</sup> ب: اليهود رواه الترمذي إيمان 2640، أبو داود، كتاب السنة 4596، ابن ماجه الفتن: 3991، ابن حنبل المسند 232/2 (بدون كلمة  
 النصاري).

<sup>14</sup> وعلى هذا الحديث حاشية للشيخ جنيد من أحفاد المؤلف، وهي: ومما ينبغي أن يعلم في هذا المقام أنه قد استشكل الحديث بأنه إن حمل الأمة فيه  
 على أمة الدعوة كما ادعى بعضُ ازداداتِ الفِرَقِ على العدد المذكور فيه بكثيرٍ لكثرة فرق الكفر جداً وكذا إن حمل على أمة الإجابة كما هو مقتضى  
 أسلوب الإضافة في أمثاله. وأريد بالفِرَقِ ما يعم الفروع وإن أريد الأصول فهي أقل من ذلك بكثير. ودفع تارة بأنه يجوز أن يكون الذين بينهم مخالفة  
 معتد بها من أمة الإجابة بهذا العدد. وتارة بأنه يمكن أنهم بلغوه في بعض الأوقات وإن زادوا أو نقصوا في أكثر الأوقات. والمفهوم من كلام بعض  
 الأفاضل أنهم بلغوا ذلك المبلغ بقوا عليه من غير أن يتبدلوا بزيادة أو نقصان حيث حصر أصول غير الناجية من أمة الإجابة في سببه وفرعهم بحيث  
 بلغوا مع الناجية العدد المذكور بعينه. فقال: أولاً الناجية واحدة وهم أهل السنة والجماعة القائلون بأن العالم حادث والصانع واجب وأنه خالق حاكم  
 ولا خالق سواه ولا حاكم وهو قدم متصف بالعلم والقدرة. وسائر صفات الكمال «ولا شبيه له» ولا ضد ولا ند ولا محل ذاته في شيء ولا غيره فيه،  
 ولا يكون محلاً للحوادث وليس في حيز ولا في جهة ولا يجري عليه زمان، ولا يصح عليه الحركة والسكون، ولا الجهل ولا الظنون ولا شيء من صفات  
 النقصان وأنه مرئي للمؤمنين في دار الآخرة بلا انطباع ولا شعاع وخالق لأفعال العباد حسنة كانت أو قبيحة، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن وتكليفه  
 ما لا يطاق جائز ولا يجب عليه شيء إن أتاب بفضله وإن عاقب ببعده. وليس فعله معللاً بالأغراض والعلل بل هو متقن محكم على حكم ومصالح  
 راجعة إلى مخلوقاته ولا يتصور منه جور أو ظلم وجميع ما جاء به الشرع من نحو سؤال منكر ونكير وعذاب القبر لجميع الكافرين ولعصاة المؤمنين  
 وتعميم أهل الطاعة بما يعلم الله ويريد، وإحياء الموتى في القبور والمعاد الجسماني والمحاسبة والحوض والميزان وخلق الجنة والنار الآن وخلود أهلها  
 فيهما، كلها حق ومرتكب الكبيرة مؤمن والشفاعة المقبولة ثابتة للرسول والأخبار وبعثته الرسل بالمعجزات الباهرة. وأول الأنبياء آدم وآخرهم محمد عليهم  
 الصلاة والسلام، وهو أفضلهم ثبت له المعراج في اليقظة بجسده وجسمه إلى السماء بالكتاب والسنة والإجماع.

ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسَل الملائكة أفضل من عاقمة البشر وخواصهم غير الأنبياء. وهؤلاء الخواص أفضل من عاقمتها والسحر والعين  
 ثابتان على التحقيق، وكرامات الأولياء حق ونصب الإمام واجب على المكلفين. والإمام الحق بعد رسول الله (ص) أبو بكر الصديق، ثم عمر الفاروق،  
 ثم عثمان ذو النورين، ثم علي المرتضى. ولا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بسبب نفي الصانع أو الشرك به أو الإنكار للنبوة أو لما علم مجيئه عليه السلام  
 به ضرورة أو لجمع عليه كاستحلال المحرمات التي أجمع على حرمتها. ثم قال: والأصل الأول في أصول غير الناجية المعتزلة وهم أكثر نزاعاً وأشد مخالفة  
 للفرقة الناجية فهم كلهم حكموا بأن القدم أخص صفات الله تعالى، لا يشاركه فيه غيره بنفي الصفات الزائدة على الذات، وبأن كلامه محدث مركب  
 من الحروف والأصوات وبأنه تعالى غير مرئي في الآخرة بالأبصار، وبأن الحسن والقبح عقليان وبأن رعاية الحكمة والمصلحة في أفعاله تعالى وثواب  
 المطيع وعقاب العاصي واجب عليه تعالى إلى غير ذلك مما ستسمع في محالّه.

ثم إنهم بعد اتفاقهم على هذه الأمور فرقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضاً.  
 الواصليّة: وهم ينفون الصفات ويسندون أفعال العباد إلى قدرتهم وجوزوا أن يكون عثمان رضي الله عنه لا مؤمناً ولا كافراً وأن يخلد في النار وكذا عليّ  
 ومتابعوه.

والعترية: وهم على عقيدة الواصلية إلا أنهم زادوا تفسيق عثمان وقتله معاً..  
 والمُتديلية: حكموا بفساد مقدورات الله وبأن حركات أهل الجنة والنار مخلوقة لله تعالى ضرورة ولو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة،  
 وبأن بعض كلامه تعالى في محله كالأمر والنهي والخبر والاستخبار وبعضه في غير محله ككلمة كن، فإن تكوين الأشياء كان لكلمة كن فلا يتصور لها محل  
 إلى غير ذلك من المفاسد.

والنظامية قالوا: أن الله تعالى لا يقدر أن يفعل لعباده في الدنيا ما لا صلاح فيه، ولا أن يزيد أو ينقص من ثواب أهل الجنة أو عقاب أهل النار. وأن غاية تنزيهه تعالى من الشرور والقباتح لا يكون إلا بسلب قدرته عليهم، فهم في ذلك كمن هرب من المطر إلى الميزاب وأن الأجسام البسيطة مركبة من الألوان والأضواء والطعوم والروائح والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها، وكلها أجسام لطيفة، وأن نظم القرآن ليس بمعجز، والمعجز إخباره بالغيب وأن القياس والإجماع ليسا بحجة والتواتر يحمل الكذب ولهم مفسد آخر.

والأسوارية قالوا بما قال به النظامية وزادوا: أنه لا يقدر على ما أخبر بعمومه أو علم عدمه والإنسان قادر عليه.

والإسكافية قالوا: أنه تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بل يقدر على ظلم الصبيان والمجانين.

والجعفرية زادوا على ما قال الإسكافية: أن من فساق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس. وأن الإجماع على حدّ الشرب خطأ، لأن المعتر في الحدّ هو النصّ ولا نصّ فيه. وأن سارق الحبة فاسق يخلع عنه الإيمان..

والبترية: جوزوا حصول كلّ من الألوان والطعوم والروائح والسمع والرؤية في الجسم متولّدة في فعل الغير وقالوا بمفسد آخر.

والمزدانية: جوزوا الكذب والظلم على الله تعالى على أنه إن فعّل كان إلهاً كاذباً ظالماً نعوذ بالله من ذلك. وكفروا من قال أن الأعمال مخلوقة، وأن الله مرئي في الآخرة. وكذا كفروا من لا لبس السلطان أنه لا يرث ولا يورث منه، وزعموا أن الناس قادرون على مثل القرآن، بل على أحسن منه نظماً وبلاغة. واهشامية: أنكروا إطلاق اسم الوكيل على الله وتأليفه بين القلوب ودلالة القرآن على الحلال والحرام ومحاصرة عثمان وقتله وخلق الجنة والنار الآن وانعقاد الإمامة بلا اتفاق وصلاح دلالة الإعراض على خالقته الله لها وعلى صدق مدعي الرسالة وإنما الدال عندهم الأجسام.

والصالحية: جوزوا قيام العلم والقدرة والبصر وسائر الصفات بالميت، وخلّوا الجسم عن الأعراض كلّها

والحابطية: زعموا أن للعالم إلهين قدم وهو الله تعالى، وحادث وهو المسيح وهو الله الذي يحاسب الناس في دار الآخرة. وهو المراد في: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا\*﴾ والذي يأتي في ظلل الغمام والمشار إليه بقوله عليه السلام: «خلق الله آدم على صورته ويضع الجبار قدمه في النار فتقول: قدني قدني». لكن هذا إشراك

والمديّة مثل الحابطية مذهباً، وزادوا القول بالتناسخ.

والعمرية: زعموا أنه تعالى لم يخلق غير الأجسام وهي تختزع الأعراض إمّا بالاضطرار كالتأثر والشمس للحرارة، وإمّا بالاختيار كالحيوان للأكوان، وأنه تعالى لا يعلم نفسه وإلاّ اتحد العالم والمعلوم، وهو ممتنع.

والتمامية قالوا: الأفعال المتولدة لا فاعل لها والمعرفة متولدة من النظر واجبة قبل الشرع، والكفار كلّهم يصيرون في الآخرة تراباً كالبهائم والأطفال ولهم مفسد آخر

والخياطية قالوا: المعدومات ثابتة حالة العدم متصفة في تلك الحالة بصفات الأجناس كالجوهريّة والعرضية والشبيبة وغيرها وأن إرادته تعالى في أفعاله بمعنى كونه خالقها وفي أفعال عباده كونه أمراً بها.

والجاحظية قالوا: المعارف كلّها ضرورية ولا إرادة في واحد منّا، وأن الأجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة والأعراض متبدلة والجواهر باقية بحالها والنار تجذب أهلها أنه تعالى يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد. والقرآن جسد يتقلّب تارة رجلاً وتارة امرأة.

والكتمية: زعموا أن فعل الرب واقع بغير إرادته وهي في أفعاله وأفعال عباده كما قالت الخياطية.

والجبائية قالوا: إرادة الله حادثة لا في محل وهو مرید بتلك الإرادة موصوف بها كما أنه متكلم بكلام مركب من الحروف والأصوات يخلقه تعالى في جسم والعالم يفنى بفناء لا في محل إرادته تعالى.

والبهشمية: جوزوا استحراق العبد للذم والعقاب بلا معصية، وقالوا: لله أحوالاً لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة، ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل.

ولا توبة لشارب الخمر بعدما عرض له صداع. والثاني من الأصول الشيعة الذين شاعروا علياً وقالوا: أنه الإمام بعد رسول الله بالنص الجلي أو الخفي.

وهم اثنان وعشرون فرقة ويكفر بعضهم بعضاً ضبط لهم ثلاث: غلاة وزيدية وإمامية

فالغلاة: ثمانية عشر فرقة ظاهر كلهم الكفر السبئية. قال عبد الله بن سبأ منهم لعليّ: ألا أنت الإله حقاً، ولذا قال: إن علياً لم يمت وما قتل ابن ملجم شيطان تصوّر بصورة عليّ وعليّ في السباحات. الرعدُ صوته والبرق سوطه وأنه ينزل بعد هذا إلى الأرض ويملؤها عدلاً فهؤلاء يقولون عند سماع الرعد: عليك السلام يا أمير المؤمنين.

والكاملية: قال أبو كامل منهم يكفّر الصحابة بترك بيعة عليّ وبكفر علياً بترك طلب الحق وحكمم بأن الأرواح متناسخة عند الموت وأن الإمامة نور ينتقل من شخص لآخر وقد يصير في شخص نبوة بعدما كان فيه إمامة.

والبنانية: قال بنان بن سمعان التميمي الهندي اليمني: الله تعالى على صورة إنسان ويهلك كله إلا وجهه وروحه حلّت في عليّ ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه هاشم ثم بنان بن سمعان.

والمغبرية: قال مغيرة بن سعد العجليّ: الله جسم على صورة رجل من نور على رأسه تاج وقلبه منبع الحكمة وحين أن خلق الخلق تكلم بالاسم الأعظم، فطار فوقه تاجاً على رأسه ثم كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصي فغرق، فحصل من عرقه بجران: ملح مظلم وحلّو تيّز، ثم وقع النّير وأبصر فيه ظلمة وانترع بعضاً منه فخلق منه الشمس والقمر وأفنى باقي الظلّ نفيّاً للشريك. ثم خلق الكفار من المظلم والمؤمنين من النّير.

والخناحية: قالوا بالناسخ وبأنّ روحه تعالى كان في آدم ثم في شيث ثم في إدريس ثم في الأنبياء ثم في الأئمة حتى انتهت إلى عليّ وأولاده الثلاثة. ثم إلى عليّ بن عبد الله بن معاوية إلى غير ذلك من المفاسد.

والمنصورية: زعموا أن الإمامة صارت لمحمد بن الحسين ثم انتقلت إلى أبي منصور فخرج إلى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال: يا بني اذهب فبلغ عني والرسل لا تنقطع أبداً

والخطابية: قالوا: الأئمة هم الأنبياء وأبو الخطاب الأسدي نبيّ فالأنبياء أوجبوا على الناس طاعته بل هم آلهة لها الخطاب والحسان أبناء الله وجعفر الصادق إله وأبو الخطاب أفضل منه ومن عليّ. واستحلوا شهادة الزور لموافقهم على مخالفتهم إلى غير ذلك.

والغرابية: قالوا: محمد عليه الصلاة والسلام رجل أشبه من الغراب بالغراب ومن الذباب بالذباب. وقد بعث الله جبرائيل إلى عليّ فغلط في تبليغ الرسالة إلى محمد فاستوجب اللقطة.

والذمئية: ذموا محمد لما زعموا أن الإله هو عليّ وقد بعث محمد ليدعو الناس إليه فدعا لنفسه.

وقال بعض منهم: هما إلهان واحتلفوا في أيهما المقدم الأفضل. وبعض أن أهل العباء كلهم آلهة.

والهشامية: زعموا كلهم أن الله جسد ثم اختلفوا فقال ابن الحكم منهم هو طويل عريض عميق متساوي الأبعاد كالسبيكة البيضاء الصافية يتألاً من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ونبض ليست غير ذاته، وهو عشرة أشبار بشير نفسه متماسك للعرش على وجه لا يفضل أحدهما على الآخر.

وقال ابن سالم منهم هو على صورة إنسان بعينه إلا أن نصفه الأعلى مجوّف والأسفل مصمت.

والزرارية: قالوا: صفات الله تعالى حادثة وقبل حدوثها لم يكن متصفاً بشيء منها.

واليونسية: قال يونس بن عبد الرحمن رئيسهم أنه تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو أقوى منهم كالكرسي يحمله رجلان وهو أقوى منهما.

والشيطانية: قال رئيسهم محمد النعمان الملقب بشيطان الله نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة إنسان وإنما يعلم الأشياء بعد كونها والزمانية: قالوا الإمامة بعد عليّ لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم أولاده إلى المنصور ثم حل الإله في أبي مسلم وأنه لم يقتل واعتقدوا أنه قد يحل المحارم وترك الفرائض.

والمفوضة: قالوا أن الله تعالى خلق محمداً وفوض إليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها وقالت طائفة منهم: فوّض خلقها لعليّ.

والبدائية: جوزوا أن يريد الله شيئاً لم يظهر عليه ما لم يكن ظاهراً له ويلزمهم أن لا يكون عالماً بعواقب الأمور.

والنصيرية والإسحاقية: قالوا: حلّ الله في عليّ وأولاده لتأييدهم بتأييدات متعلّقة باطن الأسرار وظهور الروحاني في الجسماني مما لا ينكر كظهور جبرائيل بصورة البشر وظهور الإنسان في صورة الإنسان.

والإسماعيلية: قالوا: للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه مقصور على الباطن والتمسك بظاهر معذب بالمشقة في الاكتساب. وقالوا: الرسل سبقه آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام ومحمد المهدي وبين كل اثنين منهم سبعة أئمة يتممون شريعته إلى غير ذلك من مفاسدهم.

وأما الزيدية: من الشيعة فثلاث فرق:

الجارودية: قالوا: الإمامة بعد النبي عليه الصلاة والسلام لعليّ بنص جليّ. والصحابة كفروا لمخالفة عليّ وترك الاقتداء به بعد النبي والإمامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما، وقال بعض منهم: الإمام المنتظر محمد بن عبد الله بن حسين وزعموا أنه لم يقتل وبعض أنه محمد بن القاسم بن عليّ ابن الحسين أسر في أيام المعتصم.

والسليمانية: قالوا الإمامة شورى فيما بين الخلق وإنما تنعقد برجلين من خيار المسلمين ونصح إمامة المفضول مع وجود الفاضل. فأبو بكر وعمر إمامان وأن أخطأ الأئمة في التبعية لهما مع وجود عليّ وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة.

والتبيرية: وافقوا السليمانية إلا أنهم توقفوا في تكفير عثمان.



والإمامية: من الشيعة فرقة واحدة وهم قالوا بالنص الجليّ على إمامة عليّ وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق واستقر رأيهم على أنّها بعده لابنه موسى الكاظم ثم لعليّ بن موسى الرضي فمحمد بن عليّ التقي فابنه عليّ فالحسن بن عليّ الرضي فمحمد بن الحسن وهو الإمام المنتظر.

والثالث من الأصول الخوارج : وهم سبع فرق.

المحكمة: قالوا: الإمام الجائر يعزل أو يقتل ولم يوجبوا نصب الإمام بل جوزوا أن لا يكون في العالم إمام وكفروا عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة. واليهيسية: قالوا: الإيمان هو الإقرار والعلم به تعالى وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام، فهو كافر لوجوب التفحص. وقال بعضهم: إذا كفر الإمام كفرت الرعية وإن كانوا غائبين ولهم مفسد آخر وكلهم وافقوا المعتزلة في إسناد أفعال العباد إليهم. والأزرقيّة: قالوا: كفر عليّ بالتحكيم وكفر عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبيد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وكفروا المتقاعد عن القتل وإن كانوا مسلمين ولم يوجبوا الرجم على الزاني المحصن ولا الحدّ على قاذف الرجل المحصن. وأوجبوا على قاذف المحصنة وكفروا مرتكب الكبيرة، وجوزوا نبياً كافراً وإن علم كفره بعد النبوة.

والنجدات المسماة بالعاذرية قالوا: لا حاجة للناس إلى إمام بل الواجب العدل والنصفة بينهم ولهم نصبه إذا رأوا أن ذلك لا يتم بدونه ووافقوا الأزرقيّة في التكفير وحالفوهم في باقي أحكامهم.

والأصفريّة: خالفوا الأزرقة في الرأي لكن جوزوا النبوة في القول دون العمل، وقالوا: المعصية التي فيها حدّ سمى صاحبها بما فهو سارق أو زانٍ أو قاذف ولا يقال كافر وما لا حدّ فيها لعظمتها كترك الصوم والصلاة كفر فيقال لصاحبه كافر.

والإباضية: قالوا: المتخالفون من أهل القبلة كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة أموالهم وكراعتهم حلال عند الحرب ودارهم إلا معسكر سلطانهم وقالوا: يقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن لدخول في الإيمان ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف وتوقفوا في النفاق أهو شرك أم لا؟ وتردد في جواز بعثة الرسول بلا دليل ومعجزة وكفروا علياً وأكثر الصحابة وزادت الحفصية منهم أن بين الإيمان والشرك معرفة الله فمن عرف الله وكفر بما سواه كرسول أو جنة أو نار أو بارتكاب كبيرة فهو كافر لا مشرك وزادت البيزيدية منهم أنه سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد (ص) إلى شريعة الصائبة المذكورة في القرآن. وقالت الحارثية: منهم أفعال العباد كلها مستندة إليهم والاستطاعة مع الفعل لا قبله. والفجاردة: وهم عشر فرق:

فالميمونة منهم نسبوا فعل العبد إليه وجعلوا الاستطاعة قبل الفعل. وقالوا: أنه تعالى لا يريد الشر والمعاصي وجوزوا إنكاح بنات الأولاد وأولاد الأخوة والأخوات، وقالوا: سورة يوسف قصة من القصص ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآناً. والشعبية منهم مثلهم إلا في القدر.

وكذا الحميرية إلا أنهم قالوا: أطفال الكفار في النار.

والحازمية: وافقوا الشعبية والخليفية أضافوا القدر خيره وشره إلى الله لكن ذكروا مفسد أخرى، وقالوا: أطفال الكفار في النار بلا شرك أو عمل. والأطرفية: غدروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوا من الشريعة إذا أتوا بما يعرف لزومه.

والمعلومية كالحازمية إلا أنهم زادوا أن المؤمن من يعرف الله بجميع أسمائه وصفاته وغيره جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق الله. وكذا الجهولية إلا أنهم قالوا: يكفي في إيمان الشخص معرفة بعض أسمائه تعالى.

والصلتية: قالوا: من أسلم واستجار بنا توليناه وتبرينا من أطفاله حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام.

والتعالبية: قالوا: إن الأطفال لهم ولاية ويروى عنهم أخذ الزكاة من أغنياء العبيد والإعطاء لفقرائهم ومفسد آخر كثيرة. ومع ذلك افترقوا أربع فرق مخالف كل الأخرى في بعض من ذلك.

الأحنسية والمعبدية والشيبانية والمكرمية: والرابع من الأصول المرجحة كلهم قالوا: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة. وقيل: لا يقطعون في أهل الكيثار بشيء من العفو والعقوبة بل يرجئون الحكم في ذلك إلى يوم القيامة. وهم خمس فرق:.

اليونسية: قالوا: الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب ولا يضر معها ترك الطاعة وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها وإبليس كان عارفاً بالله وإنما كفر استكباراً

والعبيدية: زادوا عليهم أن علمه تعالى غير ذاته وكذا باقي في صفاته وهو على صورة الإنسان لحديث خلق الله آدم على صورة الرحمن.

والخوارج<sup>16</sup> المفترقة سبع فرق وقيل: خمس عشرة. و **المرجئة**<sup>17</sup> المفترقة خمساً، و **النجارية**<sup>18</sup> المفترقة ثلاثاً، و **الجبرية** المفترقة فرقتين، و **المشبهة**<sup>19</sup> المفترقة ثلاثاً، و **المعتزلة** المفترقة عشرين فرقة وقيل: اثني عشرة وذلك لأنهم أول فرقة

والفسالية: قالوا: الإيمان هو المعرفة بالله ورسوله وما جاء من عندهما لا تفصيلاً بل إجمالاً بأنه مثلاً فرض الحجّ ولا ندري الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث الرسول ولا ندري أهو الذي بالمدينة أم غيره وحرّم الخنزير ولا ندري أهو هذه الشاة أم غيرها.  
 والثوبانية: قالوا: الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله ورسوله وما لا يجوز من الأفعال وهؤلاء كلهم اتفقوا على أنه تعالى لو عفا عن عاصٍ أو أخرج واحداً من النار لفعل ذلك بمن هو مثله ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار.  
 والتومنية: قالوا: الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار بما جاء به الرسول وترك بعضه كفر ويقال لمرتكب المعصية فسق وعصى ولا يقال لهم: فاسق. وهم مفسد آخر والخامس من الأصول:  
 النجارية: وهم يوافقون أهل السنة في كون الأفعال مخلوقة الله والعباد كاسب لفعله والاستطاعة مع الفعل.  
 والمعتزلة في باقي الأمور وهم ثلاث فرق:  
 البرغوتية: قالوا: كلام الله إذا قرئ فهو عرض وإذا كتب فهو جسم.  
 والزعفرانية: قالوا: كلام الله غيره وكل ما هو غيره فهو مخلوق.  
 والمستدركة: قالوا: كلام الله مخلوق مطلقاً وأقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم: لا إله إلا الله.  
 والسادس من الأصول:

الجبرية: والجبر إسناد فعل العبد إلى الله وهم فرقتان: الأشعرية والنجارية: قالوا كلهم بالجبر المتوسط وهو كون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى ومكسوباً للعبد بلا تأثير فيه.  
 والجهمية: قالوا: لا قدرة للعبد في أفعاله أصلاً، لا تأثيراً ولا كسباً بل بمنزلة الجمادات والميت بيد الفاسل وهو الجبر المحض. وقالوا: أن الله لا يعلم الأشياء قبل وقوعها فعلمه حادث لا في محل ولا يتصف بما يوصف به غيره كالعلم والحياة، وأن الجنة والنار يفنيان بعد دخول أهلها فيهما حتى لا يبقى سوى الله.  
 ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع.

والسابع من الأصول: المشبهة: كلهم شبهوه تعالى بالمخلوقات، لكن اختلفوا في كيفيته إلى ثلاث فرق: فمشبهة غلاة الشيعة قالوا: إنه جسم على صورة إنسان بل رجل من نور على رأسه تاج وقلبه منبع الحكمة ويصح عليه الحركة والحلول في الأجسام ومشبهة الخشوية قالوا: إنه جسم لا كالأجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله جوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة للصالحين الذين يزورونه في الدنيا ويورهم.  
 ومشبهة الكرامية: اختلفوا على أقوال فقال أكثرهم: أنه على العرش من جهة العلو ويجوز عليه الحركة والنزول ويتصوت من ثقله للعرش. وقال بعض على جهة العرش غير مماس له، وقيل غير ذلك وكلهم قالوا: محلّ الحوادث التي يحتاجها خلق العالم.  
 ومن الأفاضل من عدّ الأصول ستة بإسقاط النجارية وفرق المعتزلة إلى اثني عشر بإسقاط الإسمائية، والإسكافية، والجعفرية، والهادمية، والصالحية، والعمرية، والمعمرية، والهمشيّة، والشيعة إلى اثنين وثلاثين بزيادة: اللسانية، والباقرية، والناوسية والشمطية والأفحصية والواقفية، والمرسومية والاثني عشرية، والعلانية، والكنانية، والهائمية، والنعمانية، والفضيلية، والمتناسخية، لكن أربعة من هذه تبدلية كأسماء آخر في كلامه.  
 والخوارج: خمسة عشر بزيادة الأوامية وبعض من فروع العجارية والجبرية ثلاثة: الجهمية والنجارية والضرارية وجعل غلاة المشبهة خمس فرق فتمت مع الناجية ثلاثاً وسبعين ولا يخفى أن كلاً من أسمائها منسوب إلى واضع ذلك المذهب فإن أشكل عليك شيء منها أو أردت تحقيق مذاهبهم وتفصيله على الكمال فراجع كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني أو «شرح المواقف» نزل المحال.

<sup>15</sup> المعتزلة أصحاب واصل بن عطاء تلميذ أبي الحسن البصري. يسمون بأصحاب العدل والتوحيد كما يقبون بالقدرة والعدلية. اختلفوا فيما بينهم إلى فرق كل فرقة تكفر سائرهما، يجمعهم القول بنفي الصفات القديمة لله تعالى، والقول بالمتزلزل بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والقول بالقدر، ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على العبد ورعاية الأصلح للعبد على الله تعالى. فلينظر: التعريفات للجرجاني، 198؛ مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، 155-178، والفرق بين الفرق للبغداد، 76-122، والملل والنحل للشهرستاني، 1/43-91.  
<sup>16</sup> هم الذين خرجوا على علي بن أبي طالب (ض) في البداية، ثم تفرقوا عشرين فرقة يجمعهم إكفار معظم الأصحاب القرشي. خالفوا حصر الإمامة بقرشي، وقالوا لإمامة كل مؤمن نصوبه برأي المؤمنين وافقوا المعتزلة في القول بالتوحيد، القرآن، الوعيد وبعض

أسسوا قواعد الخلاف لما ورد ظاهر السنّة وجرى عليه الصحابة وزاغ قلوبهم إلى متابعة متشابهات الكتاب وترك المحكمات التي هي أم الكتاب  
 فإن رئيسهم **واصل بن عطاء**<sup>20</sup> اعتزل من مجلس **الحسن البصري**<sup>21</sup> من التابعين إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر. ويثبت المنزلة بين المنزلة، أي الوساطة بين الإيمان ومطلق الكفر. والحسن كما سيأتي يقول: ليس بمؤمن ولا كافر مجاهر؛ لأنه منافق عنده والنفق نوع من الكفر فقال الحسن: قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة.  
 وهم سموا أنفسهم "أصحاب العدل والتوحيد" لقولهم بوجود ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله ونفي الصفات القديمة عنه

ثم إنهم توغلو في علم الكلام وتمسكوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول وشاع مذهبهم إلى أن أفحم الشيخ **أبو الحسن الأشعري**<sup>22</sup> البصري الشافعي إمام عقيدتنا أستاذه **أبا علي الجبائي**<sup>23</sup> كما هو المشهور واشتغل هو ومن تابعه بإبطال رأيهم وإثبات وما وردت به السنة وجرى عليه الصحابة فسّموا: أهل السنة والجماعة، وهم المنتشرون في أكثر بلاد الإسلام كخراسان والعراق والشام ومصر وغيرها من البلاد . ولذا<sup>24</sup> صار الناس يقولون: فلان عقيدته صحيحة أشعرية وليس المراد التعريض بعقيدة من وراء نهر جيحون من أصحاب **أبي منصور الحنفي**

<sup>17</sup> هي فرقة تكلمت في الإيمان، والعمل، زعموا أن الكفر جهل بالله و الإيمان به المعرفة به. وبرسله، وما جاء به فقط. ويفرقون بين الإيمان والعمل بعضهم يميلون إلى المعتزلة وبعضهم إلى أهل السنة . راجع: الفرق بين الفرق للبغدادي 122، ومقالات الإسلاميين للأشعري، 132-154؛ وكشاف اصطلاحات الفنون للذهبي 526-525/1 والملل والنحل للشهرستاني، 139/1-146  
<sup>18</sup> اصحاب حسين بن محمد النجار الذي مات سنة حوالي 844/230. خالفوا المعتزلة في القدر ونفي صفات القديمة لله تعالى، ويقولون بالإرجاء، وأن الإيمان هو المعرفة بالله، هو المعرفة بالله، ورسوله وفرائضه المجمع عليها، ووافقوا أهل السنة في خلق الله أفعال العباد وكون الإستطاعة مع الفعل وفي ابواب الوعيد، وجواز العفو للمذنبين. فليراجع: الفرق بين الفرق للبغدادي، 126-127؛ وكشاف اصطلاحات الفنون للذهبي، 1382/3-1383؛ والملل والنحل للشهرستاني، 88/1=90

<sup>19</sup> المشبهة: الذين شبهوا الله تعالى بالمخلوقات، غلوا في صفاته جل جلاله وأجروا ما ورد من التشابهات في النصوص على ظواهرها وزادوا في الأخبار أحاديث موضوعة، أكثرها مقتبسة من اليهود. منهم من مال إلى الحلولية. راجع: الملل والنحل، للشهرستاني، 103/1-108؛ والتعريفات للجرجاني، 192؛ والفرق بين الفرق للبغدادي 132-141

<sup>20</sup> وهو من كبار مذهب المعتزلة ولد في مدينة في سنة 80هـ، وتوفي سنة 131 هـ. راجع، كتاب طبقات المعتزلة، لابن المرتضاء بيروت، 1988، ص.3؛ ابو الفتح محمد عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق، أحمد فهمي محمد، بيروت، ص. 42؛ ابن ندیم، أبو لفرج محمد بن ياقوب، الفهرست، تحقيق، الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت، 1997، ص.209.

<sup>21</sup> هو حسن ابن يسار البصري أبو سعيد التابعي كان إمام أهل البصرة وحرير الأمة في زمانه وهو أحد علماء الفقهاء الفصحاء ولد بالمدينة عام 21 هـ وتوفي بالمدينة عام 110 هـ. راجع وفيات الأعيان، 108/1.

<sup>22</sup> مات سنة 935/324، من مؤلفاته: مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة لأجل المعلومات المزيدة راجع تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: 11/ 345؛ وفيات العيان لابن خلكان، 111/284-286، وشذورات الذهب لابن العماد الحنبلي 303/1-305  
<sup>23</sup> اسمه محمد بن عبد الوهاب أخذ الكلام عن الشحام، كان أهل خوزستان، والمعتزلة البصرية في زمانه على مذهبه مات سنة 915/303 راجع

الفرق بين الفرق للبغدادي 111-115

<sup>24</sup> ب: حتى

**الماتريدي**<sup>25</sup> المنسوب إلى ماتريد من قرى سمرقند؛ لأن عقيدتهم أيضاً صحيحة . ما بينهم وبين الأشاعرة اختلاف إلا في مسائل قليلة لا توجب ضعفاً في العقيدة، كمسألة التكوين وإيمان المقلد وقول المؤمن: أنا مؤمن إن شاء الله كما يأتي.

وقد اتضح مما تقدم أن الخوض في هذا العلم على طريق المتقدمين في تحرير الأدلة وتدقيقها ودفن الشكوك والشبه عنها فرض كفاية في حق المتأهلين، بل هو أولى بذلك من سائر واجبات الدين.

وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع منه كقول **الشافعي**<sup>26</sup> لبعض أصحابه: عليك بعلم الفقه والحديث (ب/1) وإياك وعلم الكلام. فلأن يقال: أخطأت خير من أن يقال: كفرت. فمحمول على من يخشى منه الوقوع في الشبه المضلة المبعدة عن اليقين أو يقصد التعصب وإفساد عقائد المسلمين. أو يخوض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين الذين دأبهم تضييع العمر في التأويلات والخوض فيما لا يعني بل يضر بالدين كما فيما عليه الآن كلام المتأخرين. فإنه لما نقلت الفلسفة إلى العربية حاولوا الرد على ما خالفت فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيراً منها ليتحققوا مقاصدها فيتمكّنوا من إبطالها. فأفضى ذلك إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات واحتوى على ما لا دخل له في الاعتقادات لتحقيق معنى الجوهر والعرض وغيرهما مما لا مطالبة بإهماله يوم كشف الحفريات.

### مبحث العلم

**ولما كان مبناه على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع الحكيم وتوحيده وصفاته وأفعاله ومنها إلى سائر السمعيات ناسب تصديره بوجود ما نشاهد من الأعيان والأعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم.**

فلذا جعل النسفي<sup>27</sup> مفتتحه.

"قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة والعلم تصوراً وتصديقاً بثبوتها متحقق خلافاً للسوفسطائية"<sup>28</sup> فقد أنكرها العنادية منهم وزعموا أنها أوهام وخيالات باطلة رأساً. لا على الوجه الذي عنى بعض أهل البصيرة بقولهم:

**كل ما في الكون وهم أو ظلال أو عكوس في المرايا، أو خلال**<sup>29</sup>

<sup>25</sup> وهو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي من أئمة علماء الكلام نسبته إلى ماتريد محلة بسمرقند ومات هناك في عام 333 هـ ، راجع مفتاح السعادة 2/ 21.

<sup>26</sup> اسمه محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي ولد في غزة وحمل منها إلى مكة وهو في ستة، زار بغداد، وقصد مصر سنة 199 هجرية، فتوفي بها سنة 819/204 أحد الأئمة الأربعة، وإليه تنسب الشافعية، كان شاعراً أيضاً. من مؤلفاتها الأم، أحكام القرآن، الرسالة فليراجع: الأعلام للزركلي 5/249-250.

<sup>27</sup> هو ميمون بن محمد النسفي ، من كبار علماء مذهب الماتريدي، ولد في بلدة اسمه نسف قريب من السمرقند وتوفي في عام 1115. راجع كتاب الأعلام، للزركلي، 8/301

<sup>28</sup> فرقة انكرت الحسيات، والبهديات، وغيرها؛ ينشعبون ثلاث فرق: اللادرية، والعنادية، والعندية. راجع: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.

"ألا كل شيء ما خلا الله باطل"<sup>30</sup>

رأيت خيال الظل أكمل عبرة لمن كان في عالم الحقيقة رادياً  
شيوخ وأشخاص تمر وتنقضي وتفنى جميعاً والمحرك باقياً<sup>31</sup>

وزعم العنيدية أنها تابعة للاعتقادات حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهرًا أو عرضًا فعرضًا، أو إنسانًا فإنسانًا أو فرسًا ففرسًا وتحيرت اللاأدرية فيها ثبوتًا ولا ثبوتًا. والأمر أظهر من الاشتغال بالرد عليهم وإبطال كلامهم لا سيما اللاإدرية؛ لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا. والعلم عند الحكماء القائلين بالوجود الذهني:

الإدراك المفسر بحصول صورة الشيء في العقل، أي انتقاش النفس بالصورة الحاصلة من الشيء عند من يقول: أنه من مقولة الانفعال. والصورة الحاصلة عند من يقول: أنه كيف.

**فالإدراك:** بلا حكم معه من إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها تصور ساذج. وبه أي الإدراك للنسبة وطرفيها مع الحكم تصور بتصديق، وهو الحكم والتصور شرطه لا شرطه كما على رأي أن التصديق التصور مع الحكم فالمدرك للكليات والجزئيات هو العقل بل النفس الناطقة ونسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين سواء قلنا أن صور الجزئيات المادية غير مرتسمة فيها؛ لأنها بسيطة مجردة وتكيفها بالصور الجزئية يناهز بساطتها موجب لانقسامها بانقسامها. أو قلنا: أنها أيضاً كالكليات والجزئيات المجردة (أ/ 2) مرتسمة فيها وإن كان الحواس طرق ذلك الارتسام فإنه ما لم يفتح البصر مثلاً لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترتسم فيها صور وإن فتح ارتسمت. وهذا هو المذهب الحق المنصور ولا يلزم منه تكيف النفس بكيفياتها من نحو الانقسام والحرارة والبرودة؛ لأن ذلك الارتسام لا يلزم أن يكون على وجه قيام ماهيات تلك الأشياء بها وسريانها فيها بل على وجه الحصول الظلي لا العيني فلا يلزم شيء من ذلك. وهو: سواء كان حضورياً كعلمنا بذواتنا، أو حصولياً كعلمنا بالمدركات الخارجية: إما ضروري، أي بديهي يحصل بمجرد التفات النفس إلى العلوم من غير حاجة إلى نظر وكسب وذلك إما لموجب حسي كالعلم الحاصل بالحواس الظاهرة ويقرب منه العلم بالوجدانيات كالألم واللذة والجوع والعطش والغضب والحلم، أو من العقل فقط بأن يكون تصور الطرفين كافياً في إدراك النسبة كتصور الحرارة والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء ومثله قضايا قياساتها معها كالأربعة زوج لانقسامها متساويين ، أو مركب من السمع والعقل

<sup>29</sup> البيت مطلع غزل للعارف عبد الرحمن الجامي في ديوانه.

<sup>30</sup> قائل هذا البيت لبديد. وليس مما قبله. ورد هذا الحديث - من غير ذكر الشطر الثاني من البيت - في صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ما يجوز من الشعر والرجز والحداء وما يُكره منه، 64/8، و صحيح مسلم، كتاب الشعر، 1768/4، و سنن الترمذي، كتاب الأدب، باب ما جاء في إنشاد الشعر، 140/5، و سنن ابن ماجه، كتاب الأدب، باب الشعر، 1236/2.

<sup>31</sup> راجع ديوان عبد الغني النابلسي

كالمتواترات، أو من سائر الحواس والعقل وهي الخبرات والحدسيات ومثلها كل ظني حفت به قرائن. إفادته العلم إنما هي بها.

والظاهر جواز اختلاف الضروريات ظهوراً وخفاءً. ومنهم من منع ذلك وقال: ما يوجد من التفاوت بين نحو المتواتر، وقولنا "الواحد نصف الاثنين" إنما نشأ من الاستيناس وكثرة الاستعمال.

وإما نظري مكتسب من الاستدلال والنظر الذي هو ترتيب أمور معلومة تصورية أو تصديقية للتأدي إلى مجهول.

**والدليل** لغة: المرشد وما به الإرشاد واصطلاحاً: هو المركب من مقدمتين للتأدي إلى العلم بمجهول تصديقي.

وبعبارة أخرى ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والأول أولى من وجوه. والأصوليون لم يأخذوا الصورة معه فعرفوه: بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه أو في أحواله إلى مطلوب خبري فهو عندهم ينقسم إلى مركب ينظر فيه بالترتيب وتحصيل الهيئة كنفس المقدمتين المشتملة صغراهما على موضوع المطلوب وكبراهما على محموله بدون الصورة وإلى مفرد ينظر في أحواله بتحصيل تلك المقدمتين واقترائهما بحيث تحصل صورة القياس: كالعالم لوجود الصانع والنار لوجود الدخان وأقيموا الصلاة<sup>32</sup> لوجوبها. ويقال: لكليهما المادة والإمكان يكون قبل الفكر فيهما بما قلنا. أما بعده بأن نقول العالم حادث وكل حادث له صانع؛ والنار شيء محرق وكل محرق له دخان؛ وأقيموا الصلاة أمرٌ بها وكل أمر بشيء لوجوبه حقيقة فالتوصل به إلى المطلوب محقق البتة. فحينئذٍ عندهم أيضاً يصح أن يقال أنه قياس قطعي وبرهان أن قطع بكلٍّ من مقدمتيه سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول أو بالعكس كالمثال الأول والإفظني وأمارة كالأخيرين. والتعميم على طريقهم وطريقة الفقهاء؛ لأن مطلوبهم العمل وهو لا يتوقف على العلم بخلاف الحكماء والمتكلمين فإن مطلوبهم العلم. ولذا زادوا لفظه في تعريفه.

**والتعريف** ويرادفه الحد عند الأصوليين وعلماء العربية (ب/2) هو:

‘ما يميز الشيء عن غيره‘؛ وتقسيمة إلى الحد التام والناقص والرسم التام والناقص والتعريف اللفظي بالأشهر كالغفار الخمر اصطلاح الميزان؛ وشرط كل الإطراد بأن يوجد المحدود كلما وجد المانع<sup>33</sup> والانعكاس بأن يوجد الحد كلما وجد المحدود وهو الجامع.

وقد يطلق العلم على مطلق التصديق ويقابله المعرفة التي هي التصور. وعديت لواحد وهو لاثنين كعلمته قائماً. ولهذا اقتضائها سبق جهل. لا يقال: ‘الله سبحانه عارف‘ بل ‘عالم‘ وأشهر معانيه؛ التصديق الخاص وهو: حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب مما ذكر؛ فالجازم المطابق لغير موجب مما ذكر اعتقاد صحيح وتقليد؛ وغير الجازم شك إن استوى طرفاه.

<sup>32</sup> البقرة: 43

<sup>33</sup> ب: المنع

وقد يطلق مجازاً أو لغة على **مطلق التردد** الشامل للظن والوهم. ومنه قول الفقهاء: 'من تيقن طهراً أو حدثاً وشك في ضده؛ وإلا فالراجح **ظن**؛ وقد يسمى علماً كعكسه مجازاً. قال تعالى: { **فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ** }<sup>34</sup>، أي ظننتموهن. وقال: { **الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ** }<sup>35</sup> أي يعلمون. والمرجوح **وهم**؛ وغير المطابق **اعتقاد فاسد** وسمي **جهلاً مركباً**؛ **فالبسيط**: ما لا إدراك فيه أصلاً وزوال ذلك الحكم بحيث يعود بأدنى التفات **سهو**؛ وإلا **فسيان**.

**والمتكلمون** لما أنكروا الوجود الذهني ذهبوا إلى أن العلم: 'صفة حقيقية قائمة بالذات إضافة لا تعدد فيها أصلاً بل تفاوتها'<sup>36</sup> بكثرة تعلقاتها لا جزئياتها يخلقها الله بعد استعمال الأسباب فقالوا: هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به، أي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوماً فيشمل إدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينيات وإدراك الحواس.

والقول "بأنه يلزم منه أن تكون البهائم من أولى العلم وهو مخالف للعرف واللغة" مدفوع بأن المراد بإدراك الحواس إدراك العقل بالحواس أو بأن العلم المنفي عنها العلم الغير الإحساسي فلا مخالفة.

وأما قولهم: صفة توجب تمييزاً لا يحتل النقيض، أي لا يحتل متعلق التمييز نقيض التمييز، فهو وإن كان شاملاً لإدراك الحواس بناء على عدم التقليد بالمعاني وللتصورات بناءً على أنها لا نقائص لها على تفسير المتناقضين بالمتنعين لذاتهما إجمالاً وارتفاعاً لا بالمتنافيين لذاتهما وإن ذهب إليه كثيرون لئلا تنخرم كثير من قواعد المنطقيين فلا يشمل غير اليقينيات. إذ المراد بالتمييز ما به التمييز، أي الأمر الذي به تميز النفس الشيء وهو في التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة. وفي التصديق النفي والإثبات ومتعلقه الطرفان مثلاً إذا تعلق علمنا بماهية الإنسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها أصلاً بما تميزها عما عداها. وإذا تعلق بأن العالم حادث حصل عندنا إثبات أحد الطرفين للآخر بحيث تميزه عما عداه لكن قد يكون مطابقاً جازماً مأخوذاً به من بدهية أو حس، أو دليل فلا يحتل النقيض، أعني النفي. وقد لا يكون فيحتمله لكن<sup>37</sup> العلم عندهم مقابل للظن فينبغي أن يحمل التحلي على التحلي التام فيتحدان.

ثم إنهم لم يثبتوا الحواس الخمس الباطنة لما أن إثباتها مبني على ما زعموا في أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لأثرين مختلفين والكل باطل لدى (أ/3) أهل الإسلام. ولم يكن لهم غرض بتفصيل الحدسيات والتجريبات والبديهيات والنظريات. وكان مرجع الكل إلى العقل ورأوا أن معظم المعلومات الدينية مستفاد من الخبر الصادق فأعرضوا عن تدقيقات الفلاسفة وجروا على المقصود الظاهر فقالوا: أسباب العلم للخلق من الإنس والجن والملك لا الباري تعالى فإن علمه حضوري قديم بديهي لا عن سبب ثلاثة.

<sup>34</sup> الممتحنة: 10

<sup>35</sup> البقرة: 46

<sup>36</sup> ب: لا تفاوت إلا بكثرة تعلقاتها

<sup>37</sup> ب: لك أن تقول أن

**الحواس السليمة:** السمع والبصر والشم والذوق واللمس لا يطلع بكل منها إلا على ما وضعت هي له ، وأما حس الحرارة مع الحلاوة مثلاً بالذائقة، فلما أودع فيها من قوة اللمس أيضاً وحس الانعواج والاستقامة لدى اللمس إنما هو بالعقل من كيفية المسّ وتعدّده.

### والخبر الصادق المنقسم إلى

**المتواتر الجاري على ألسنة قوم** لا يتصور تواطؤهم على الكذب ومنه خبر الإجماع ومصدقه حصول اليقين الناشئ من الكثرة لا العدد المعين كاثني عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين أو ثلثمائة وثلثاءة عشر كما ذهب إلى كلّ بعض تمسكاً بقوله تعالى: { **وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا** }<sup>38</sup> و { **إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ** }<sup>39</sup> { **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ** }<sup>40</sup> ، وكانوا أربعين، { **وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا** }<sup>41</sup> وما جاء في عدد أهل بدر وأن الغزوة تواترت عنهم .

**وإلى خبر الرسول المؤيد رسالته بالمعجزة** ومنه خبر الله والملك لأنه إنما يفيد بالوصول إلينا من الرسول. ولذا صحّ أن الإلهام المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض لذوي النفوس القدسية المجردة عن العوائق المهذبة: الظاهر والباطن ليس بحجة وإن يقع كثيراً. والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات لاستناده إلى الوحي المفيد لحق اليقين ، لكن بعد العلم بوجه الدلالة بطريق القطع فلا ينافي ما اشتهر وتقرر في الأصول من أن الأدلة النقلية ظنيات فإن ذلك إنما هو للاحتياج إلى معرفة الأوضاع والألفاظ وكون اللفظ حقيقة أو مجازاً، وأما لدى الجرم بوجه الدلالة فلا ريبه في حصول القطع.

**والعقل** وما ثبت له بالاستدلال والنظر فكسبي أو بدونه فضروري فيندرج فيه سائر البديهيّات وسائر اليقينيّات. وقد يقال: الضروري في مقابلة مطلق الكسبي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق بأن يحدثه الله في نفس من غير كسبه واختياره بنحو صرف العقل والفكر والإصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك كعلمه بوجوده وتغير أحواله.

### مبحث الوجود

**والعالم** أي ما يعلم به الصانع مما سوى ذات الله وصفاته من أجناس الموجودات بجميع أجزائه من السموات وما فيها حتى العرش والكرسي والأرض وما فيها حيّها وجمادها محدث، مخرج من العدم إلى الوجود بمعنى أنه كان مسبوqاً بالعدم سبقاً زمانياً فوجد بعده بعدية زمانية بإجماع السلف من المحدثين وأئمة الإسلام وأهل السنة والجماعة والمخالف في ذلك الفلاسفة فقط حيث ذهبوا إلى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها فمنعوا عليه

<sup>38</sup> المائدة:12

<sup>39</sup> الأنفال:65

<sup>40</sup> الأنفال:64

<sup>41</sup> الأعراف:155،



الحرق والالتئام<sup>42</sup> وإلى قدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة وقيل بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلاً لكن بشكل (ب/3) بقاء صور الاستقصات الأربعة في أمزجة الموالييد القديمة بالنوع عندهم فمن قال بالنوع مال إلى هذا أو أراد النوع الإضافي. وهم أيضاً قد أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه فهو عندهم مسبوق بالعدم الذاتي لا الزماني وذلك مجرد اصطلاح لهم وحكي أن أفلاطون قائل بحدوثها الزماني ويردّه ثبوت قوله بقدم النفوس الإنسانية والبعد المجرد. ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذا لم يعدّ من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم. وقد بالغ المتكلمون في تضعيف ما روجوا به مذهبهم

### دليل حدوث العالم

واستدلوا على الحدوث بأن العالم:

إما أعيان قائمة بذواتها بمعنى غير تابعة في التحيز لغيرها أو مستغنية عن محل يقومها وذلك:

**الجسم المركب من جزئين فصاعداً. والجوهر الفرد<sup>43</sup> الذي لا يقبل الانقسام لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً**

وهو الجزء الذي لا يتجزى.

**وإما أعراض<sup>44</sup> قائمة بالموضوع، يعني تابعة في التحيز أو مختصة به اختصاص الناعت بالمنعوت على خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في تفسير كليهما. و قولهم بوجود العقول والنفوس المجردة الغير<sup>45</sup> المتحيزة ضعيف . وكل منهما متغير فيكون حادثاً**

**فالأعراض يدرك تغير بعضها بالمشاهدة في الأنفس كالتحولات النطفة علقة ثم مضغة ثم انقسامها عظاماً وعصاباً وعروقاً وأعضاء ظاهرة وباطنة ولحماً ودماً إلى غير ذلك. وفي الآفاق كالحركة: التي هي كون ثانٍ في مكان ثانٍ، أي كونين في آنين في مكانين بعد السكون: الذي هو كون أول أو ثانٍ في مكان أول والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وسائر ما نشاهد من أحوال الأفلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن.**

**وبعضها الغير المشاهد كالذي في باطن الأرضين وفي السموات بالدليل العقلي وهو طريان العدم فإن القدم ينافي العدم.**

**وأما الأعيان فلأنها لا تخلو عن الحوادث كالأكوان، أي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والأوضاع، أي كالتباعد والتقارب والألوان والطعوم والروائح فقدمها محال.**

<sup>42</sup> زائد في ب: أو الكون والفساد

<sup>43</sup> قال ابن سينا: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع أى في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقومه، النجات، ص. 126

<sup>44</sup> العرض ضد الجوهر لأن الجوهر هو ما يقوم بذاته ولا يفتقر الى غيره ليقوم به على حين أن العرض هو الذي يفتقر الى غيره ليقوم به فالجسم جوهر يقوم بذاته أما اللون فهو عرض لأنه لا قيام له الا بالأجسام، النجاة، لابن سينا، ص. 324 .

<sup>45</sup> ب: القائمة بذواتها

وقد أطال المتصوفة أيضاً في هذا المطلب سيما ابن عربي وما توهم من بعض عباراته أنه يقول بقدوم العالم فهو كذب وافتراء عليه كيف لا وأنه بعدما قال: لم يبلغنا أن أحداً عرف مدة خلق العالم على التحديد . عمرها لا يحصى بالآلاف الألوف، وأطال عليه، صرح بأن التاريخ في ذلك مجهول مع حدوث العالم بلا شك عندنا انتهى .  
ويؤيد ما قال في عمرها ما روى ابن عباس<sup>46</sup> عن النبي (ص): أنه تعالى خلق مائتي ألف آدم .<sup>47</sup> وفي بعض الكتب: أنّ ذلك بعد أن خلق سبعين ألف مدينة مملوءة خردلاً وطيراً قدر عصفور. وقال: هذا رزقك متى استوفيته مت فجعل من خوف الموت يأكل كل يوم حبة ثم كل أسبوع ثم كل شهر ثم كل سنة ثم أمسك الحبة الأخيرة في منقاره ما شاء الله سنين ثم بلعها وقال: ربّ ما رزقتني رزقاً كثيراً ولا عمراً طويلاً ثم خلق مائة تلك المدن أناساً عبده (أ/4) ما شاء الله ، ثم أهلكتهم وضرب بعض المدن ببعض بسبب أدنى كلام صدر من أحدهم.<sup>48</sup>  
ومما يدل على طول مدتها وعدم تعيينها نحو قوله تعالى: { وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا }<sup>49</sup> و { مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ }<sup>50</sup> ، وقول اليهود: { لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً }<sup>51</sup> زاعمين أن مجموع مدة الدنيا سبعة آلاف سنة لا نعذب إلا عن كل ألف يوماً باطل بالكلية.

### دليل ثبوت الجزء لا يتجزى

ثم إن أقوى أدلة المتكلمين على أن الجزء الذي لا يتجزى ثابت وإن لم ير إلا بانضمامه إلى غيره أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم وإلا لم تكن كرة حقيقية وأشهرها: أنه لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل. وأن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته وإلا لما قبل الافتراق فالله قادر على أن يخلق الافتراق إلى ما لا يتجزى . وضعف الأول بأنه إنما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم الجزء لأنها عرض حلولها ليس بسرياني

**والثاني والثالث** بأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم مؤلف من أجزاء بالفعل وأنها غير متناهية بل أنه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً وأن العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق يمكن لا إلى نهاية فلا يلزم الجزء.

<sup>46</sup> اسمه ع . ولد الله بن عباس بن عبد المطلب ، ولد بمكة ، مصدر الأمة حديثاً شهد مع علي (ض) الجمل وصفين توفي بالطائف سنة

687/68 . راجع: الأعلام للزركلي، 4/228-229

<sup>47</sup> لم اجده في المراجع

<sup>48</sup> لم أجد هذا الحديث في كتب الصحاح.

<sup>49</sup> الفرقان: 38،

<sup>50</sup> غافر: 78

<sup>51</sup> البقرة: 80

وأدلة الفلاسفة على النفي من نحو قولهم؛ لأنه لو وضع جزء بين جزئين فإما أن يمنع تلاقيهما فينقسم أو لا فيلزم تداخل الأجزاء لا تخلو عن ضعف أيضاً.

**ولذا توقف المحقق الرازي** في هذه المسألة والظاهر من توقفه ومن تقرير بعض دعوى الحدوث يجري مع القول بتكرب الأجسام من الهيولى والصورة أيضاً.

ويدل لذلك عدم تمسكهم في دعوى القدم بذلك صريحاً، كما ترى في دليلهم السابق وغيره لكن قال التفتازاني في شرح النسفية: | " ثمرة هذا الخلاف: أن في إثبات الجزء النجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدي إلى قدم العالم ودوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها ونفي حشر الأجساد وإضاعة الوعد والوعيد وإرسال الرسل والأنبياء ويلزم تكذيبهم فلا يثبت شيء من الشرائع والأحكام فهذا الأصل مضر بهم. وكذا نحو قولهم: أن الله لا يدرك الجزئيات إن لم نؤول بما يأتي وأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد الذي بنى عليه بعضهم إثبات العقول العشرة وجعل المبدأ الفيض العقل العاشر المسمى بلسان الشرع «جبرائيل»، وقول بعضهم بالنسخ والحلول بخلاف نحو قولهم بكروية الأفلاك وتحركها واختلافاتها وتقسيماتها وهيئاتها وإحالة حدوث نحو المطر والثلج والبرد على حادثات الجو وإثبات الوجود الذهني والحواس الباطنة إلى غير ذلك فإنه لا ضير في الجري عليها حتى في تفاسير الآيات **قال الغزالي**: من لم يعرف التشريح والهيئة فهو عنين في معرفة الله وقال: قد رأيت للأفلاك في بعض أحوالي أربعاً وعشرين حركة، أي كما تقول الحكماء قال ابن العربي إياك من مبادرة الإنكار إلى ما قرع سمعك أنه قول الحكيم أوالمعتزلة لأنه ربما كان هو الوارد عن الشارع وأصحابه و على وفق آرائهم تكلم أكثر أهل الكشف في محاوراتهم ومما يصدقهم أن هذه أدل على كمال قدرته تعالى وجلال عظمتة لكن المعول على ما سيأتي مروياً عن الأحاديث وقد يقال أن الأحاديث وردت على وفق ما تستقره عقول العوام ولا تستنصر به.

### الإستدلال على وجود الله

وإذا ثبت وتحقق أن العالم محدث(ب/4) وما من فعل وكون في نحو الكتابة والبناء وسائر الصفات إلا ولا بد له من فاعل خالق إياه بالضرورة، فكيف بهذا الكون العجيب والنظام الغريب أن يكون بدون محدث قدير قديم، صانع حكيم منزه عن الحوادث والتغيرات بريء عما يوجب النقص والتبديلات مقدس عن الاتصاف بتجانس المخلوقات وهو الله جل جلاله وعم نواله

قال تعالى: { أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ }<sup>52</sup> ، أي لأنفسهم { أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ } الآية { هو الله الذي }<sup>53</sup> { لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ }<sup>54</sup> { هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ }<sup>55</sup>

<sup>52</sup> الطور: 35

<sup>53</sup> الحشر: 22,23

<sup>54</sup> الأنعام: 102

<sup>55</sup> فاطر: 3

وبهذا الاستدلال أزال وزير عن قلب سلطانه الشك في وجوده تعالى حيث عمل في بعض المفازات بساتين الأثمار والمياه وبنى فيها قصوراً عديمة النظير والأشباه ثم دعاه ذات يوم للضيافة إليها فتعجب وقال: كيف عمرت هذه المواضع الخربة القفراء، فقال: ما أنا عمرتها كانت كذلك إلى قريب من هذه الأيام فحضرتها يوماً فإذا هي على هذه الحالة فاشتد غضبه وقال: يليق بمثلك أن تستهزئ بي فقال: أطال الله بقائك إذا امتنع حدوث هذا القدر من العمارة بلا معمار ومصالح فكيف يتصور حدوث أعلننا وأسفلنا وما فيهما من العجائب والغرائب بدون مدبرٍ قدير فتنبه السلطان للاعتقاد الحق وبرىء من الشرك المطلق.

وفي معنى هذه التبصرة ورد قوله تعالى في قصة إبراهيم حين أراد أن ينبت قومه على ضلالتهم في عبادة غير الله ويرشدهم إلى الحق من طريق النظر والاستدلال وكان إذ ذاك مراهقاً أو بالغاً ابتداءً.

{ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ }<sup>56</sup> أي ستره بظلامه { رَبِّعَا كَوْكَبًا }<sup>57</sup> وكان الزهرة أو المشتري { قَالَ هَذَا رَبِّي }<sup>58</sup> إلخ على وجه التسليم للخصم ومجاراته ليتمكن من إلزامه حيث نظر إلى الكوكب والشمس والقمر فوجدها مختلفة متغيرة صفاتها في غروب وطلوع ونقص ضوء وزيادة فأخرجها عن ربوبيته لعلها اشتراكها في الأفول، أي الغروب والتنقل من حال إلى حال المنافي للألوهية وقد سمى الله استدلاله حجة رضاءً به وإضافة إلى نفسه؛ لأنه كان من هدايته وعنايته حيث كان قد كشف عليه العرش والكرسي والأرض وما فيها فقال: { وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ }<sup>59</sup> وأرشدناه إليها ليستدل بها { عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ }<sup>60</sup> في العلم والحكمة. ثم قال لرسوله: { وَاتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا }<sup>61</sup> في التوحيد والدعوة إليه بالرفق، وإيراد الدلائل لكل أحد على حسب فهمه وإن كان هو في ذاته ذا نفس قدسية غنية عن وساوس الأدلة لما أن في الوصول إلى معرفة ربه بالاتقان والاستدلال وإقامة البرهان فائدة التمكن من إلزام المشركين وامتنال الأمة به في التبيين.

وفي معناها أيضاً نحو قوله تعالى: { فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا }<sup>62</sup> و { قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا }<sup>63</sup> وقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل: { إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ }<sup>64</sup> ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها.

<sup>56</sup> الأنعام: 76

<sup>57</sup> الأنعام: 76

<sup>58</sup> الأنعام: 76

<sup>59</sup> الأنعام: 83

<sup>60</sup> الأنعام: 83

<sup>61</sup> النساء: 125

<sup>62</sup> الروم: 50

<sup>63</sup> يونس: 101

<sup>64</sup> آل عمران: 190

ولذا حكموا بأن النظر والفكر في معرفة الله واجب علينا شرعاً { وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ }<sup>65</sup> ، أي ليعرفوني سواء قلنا إنه أول الواجبات بسند أن شكر المنعم واجب عقلاً وهو موقوف على معرفة الله ومقدمة (أ/5) الواجب المطلق واجب فهو مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين ويصح الفعلين. وسيأتي إبطاله.

وما يتوهم من أنه يلزم الدور في كل من النظر والمعرفة؛ لأن المعرفة تتوقف على النظر، والنظر على الشرع والشرع على المعرفة مدفوع، بأننا لا نسلم أن النظر يتوقف على الشرع بل الموقوف عليه هو وجوب النظر لا نفسه. وكذا لا نسلم أن الشرع يتوقف على معرفة الله بل يتوقف على وجوده تعالى لا على معرفته وقد صور الدور والدفع بوجوده أحر.

والمراد بمعرفته تعالى التصديق اليقيني بوجوب وجوده الذاتي وتبرئه عن العدم قبلاً وبعداً وبصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية لا معرفة كنه ذاته المخصوصة، فإنه غير واقع عند المحققين لا في الدنيا والتكليف بالعلم بالوحدانية لا يتوقف على العلم بالحقيقة ولا في الآخرة؛ لأن الرؤية لا تفيد الحقيقة ومنهم من قال: أنها معلومة فيهما للتكليف المذكور والرؤية ولم يرجح ابن السبكي والجلال المحلي شيئاً من ذلك ومنهم من قال بامتناعها كحجة الإسلام وإمام الحرمين والصوفية والفلاسفة. واستدل على ذلك: بأننا لا نجد من أنفسنا إلا أنه شيء لا كالأشياء موصوف بهذه الصفات الأربع وبأن العلم بالعلم بالمعلول فالعلم بذاته يوجب العلم بذوات الممكنات وهو محال وإن علمنا بذاته يوجب نوع استيلاء وإحاطة عليه وهو أيضاً محال. وإن من جملة صفاته الأزلية وعقولنا المتناهية لا تحيط بها لعدم تهايتها فكيف لا يعجز عن موصوفها إلى غير ذلك والكل إنما تدل على عدم الوقوع لا على امتناعه وإنما دليله أنه كما يعتري العين عند التحديق في حرم الشمس ظلمة وكدررة تمنعها من تمتع الأبصار. كذلك يعتري العقل عند تصور ذاته دهشة تمنعه من اكتناهاه وإن حقيقته تعالى ليست بديهية ممتنع؛ لأنه بسيط.

والدليل على أن عدم الإفادة ليس إلا في الممكن غير بيّن ولا مبين وكذا القول بأن البساطة العقلية محتاجة إلى البرهان؛ لأنه تعم إلا على البساطة الخارجية ممنوع

والأحاديث في عدم وقوعها كثيرة كقوله عليه الصلاة والسلام: «سبحانك ما عرفناك حق معرفتك» و«تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله فإنكم لم تقدروا قدره»<sup>66</sup>.

قال الصديق رضي الله عنه: «العجز عن درك الإدراك إدراك»<sup>67</sup> وضمنه المرتضى رضي الله عنه فقال:

العجز عن درك الإدراك إدراك والبحث عن سر ذات الله إشراك<sup>68</sup>

<sup>65</sup> الذاريات:56

<sup>66</sup> رواه البيهقي في شعب الإيمان رقم: 121 بدون فإنكم لم تقدروا قدره و قال: في هذا الإسناد نظر 136 \ 1

<sup>67</sup> شرح عين العلم وزين الحلم 1 / 55 . 57 و 72 . 67 .

<sup>68</sup> راجع ديوان علي بن أبي طالب ص: 142

وكان إمام الحرمين يقول إذا سئل عن معرفة الذات: هذا أمر تاهت فيه العقول وإنما يعلم بالدليل وجوده تعالى وما يجوز له وما يستحيل عليه بلا تحييث وتمييز وليس إلا وجهه العزيز فإن الركون إلى معتقد محصّل تمثيل والعدول عن الاستدلال بالصنع تعطيل وليس لدرك حقيقة الله سبيل انتهى. وإنما كان عليه الصلاة والسلام وأصحابه والتابعون يكتفون من العوام بالإقرار باللسان والانقياد لأحكام الشريعة ولم يكلفوهم بالنظر والاستدلال سيما لمن سلم تحت ظلّ السيف حيث لم يكن لهم حينئذ دليل دالّ على وجود الصانع وصفاته؛ لأنه كان هو المطلوب منهم أولاً ثم كانوا يعلمونهم ما يجب اعتقاده في الله وصفاته وكانوا(ب/ 5) يفيدونهم المعارف الإلهية في المحاورات والمواظب والخطب كما يشهد به الأخبار والآثار وهم ببركة صحبته عليه الصلاة والسلام وصحبة أصحابه وأتباعه وقرب الزمان بزمانه كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهديب الدلائل بحيث تنطبق على القواعد المدونة بل كانوا علمين بالأدلة الإجمالية بحيث لا تكون الشبهة والشكوك متطرفة إلى عقائدهم بوجه من الوجوه فالواجب العيني على غالب من بعدهم أيضاً تحصيل اليقين الحازم بالصدد بحيث يشرح وتطمئن به النفس وإن لم يكن دليلاً تفصيلياً ولذا يقال: أحسن العقائد ما يحصل للأطفال من السنة آبائهم وأمهاتهم.

**والحاصل** أن عامة الناس في جميع الأقطار دعت أنفسهم إلى الاعتراف بأن لهم صناعات من غير معلم ولا إثبات حجة عندهم ولا اصطلاح وقع بين كافتهم من الأتراك والأكراد وأهل البوادي وأقاصي الهند والصين وأهل الجزائر الذين لم يبلغهم داع إلى الإسلام ولا إلى الإشارك فإنهم مع اختلاف طرقهم ومللهم استيقنوا على الأعم الأغلب بالخالق لكثرة ما وجدوا من استجابة دعواتهم ودرك للساعي ومفاجأة الفرج في حوادث عظام دهمتهم بعد القنوط عن السلامة وبما جربوا من الرؤيا الصادقة والفأل والزجر وتبصروا بتخلصهم من أيدي الأعداء في مواضع لا ناصر لهم من الخلق فيها وبحدوث نوارد وعجائب شاهدوها في الآفاق وفي أنفسهم فما منهم إلا يتضرع نحوه ويلجأ إليه في كشف بلواه ويسمو قلبه صوب السماء ويشخص بصره إليها من حيث كونها قبله دعاء الخلائق أجمعين فيستغيث بخالقه وبارئته طبعاً وحبلاً لا تكلفاً وحيلة وإن ذهل أكثرهم عن ذلك في حالة السراء فيردون إليه في الضراء { وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا }<sup>69</sup>. ومثل ذلك قد يوجد في الوحوش والبهائم أيضاً فإنها ظاهرة الخوف والرجاء رافعة رؤوسها إلى السماء عند فقد الكأ والماء وإحساسها بالهلاك والفناء. وكذلك شهود الأطفال عند البلاء يرفعون مسبحتهم نحو السماء. هذا كله مركوز في جملة الحيوانات والأطفال فضلاً عن الإنسان العاقل الكامل المفضل وهي الفطرة المذكورة في القرآن والحديث { أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ }<sup>70</sup> ، { وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

<sup>69</sup> الإسراء: 67

<sup>70</sup> إبراهيم: 10

وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ {<sup>71</sup> حتى ان من يجعل له شركاء من الأوثان وغيرها يطلقون عليه لفظ الآلهة فقط لا لفظ الله فإنه عند الكل مختص به تعالى لم يطلق على غيره لا اعتقاداً ولا تعنتاً في الكفر ويقولون: { مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى }<sup>72</sup>. وأقل طوائف الدنيا عقلاً الزنوج مع أنهم أيضاً يقرّون بوجود إله العالم فيقولون: ملكوى وجلوى بمعنى الرب الأعظم.

ولذا قال بعض العارفين كالغزالي والإمام الرازي في بعض تصانيفه: إن (أ/6) معرفة وجود الواجب بديهي فلا تحتاج إلى النظري ولذلك لم يأت الأنبياء والرسل ليعلمونا بوجود الصانع، وإنما أتونا ليدعونا إلى التوحيد قال تعالى: { فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ }<sup>73</sup> والخلق إنما أشركوا بعد الاعتراف بالوجود لما اعتقدوه من الشركاء لله تعالى أو لنفي واجب من صفاته أو لإثبات مستحيل منها أو لإنكارهم النبوات. ففي التحقيق لا يوجد مقلد صرف في الأصول الدينية كما ادعى من جوّز التقليد فيها تمسكاً بما كان يكتفي عليه الصلاة والسلام بإيمان الأعراب وقياس غير الإيمان عليه وقول الأشعري: "لا يصحّ إيمان المقلد" محمول على ما كان عن شك ووهم خالياً عن الجزم، وقيل: مكذوب عليه

ولعل الحق أن النظر إنما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهياً بالنسبة إليه من الوجود والصفات فمن يكون مستغنياً بفطرته عن النظر في بعض الصفات لا يجب فيه النظر عليه بل في غيره مما يفتقر إليه.

نعم، يجب على الكفاية تفصيل الدلائل الكلامية المبنية على الحكميات والإلهيات بحيث يتمكن معه من إزالة الشبه والإزام المعاندين وإرشاد المسترشدين.

ولذلك شرع علم الكلام كما مرّ، ويحرم على الإمام إخلاء مسافة القصر عن يتولى ذلك ويسمى المنصوب للذنب كما يحرم عليه إخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والأحكام التي يحتاج إليها الجهلة العوام. وللمتصوفة في هذا المطلب أيضاً من التحرير والتحقيق ما لا يحاط بمتنهاه؛ لأن المعرفة المطلوبة عندهم لا تكون إلا بالسلوك على يد شيخ عارف بالله، وارد موارد الحقيقة ومنابع عيون الانتباه.

فقال ابن عربي: اعلم أنه لا يصحّ وصف أحد بالعلم والمعرفة إلا إن كان يعرف الأشياء بذاته من غير أمر زائد عليها تراه وليس ذلك إلا الله وحده لا يعرف الله إلا الله وكل من سواه علمه تقليد لأمر زائد على ذاته من الحواس والعقل وقد يغلطان فيما تعاطاه فليقلد العاقل ربه فيما أخبر به عن نفسه على ألسنة رسله، ولا يقلد ما يعطيه قواه في نحو تأويل الصفات.

<sup>71</sup> العنكبوت: 61

<sup>72</sup> الزمر: 3

<sup>73</sup> محمد: 19

وليسع بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه كما ورد الحديث عن الإله فيعرف الأمور حتى الله بالله ولا يدخل عليه ريب واشتباه وهذا هو العلم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من قفاه. وقال أيضاً: أن المعرفة ليس لها طريق إلا بالمعرفة بالنفس كما قال بعضهم: مجموع المعرفة ترجع إلى العلم بالله والنفس والدنيا والشيطان فالنفس عالم وجيز صغرى قد احتوت على جميع حقائق العالم البسيط الكبرى . ولذا قال عليه الصلاة والسلام: « من عرف نفسه فقد عرف ربه »<sup>74</sup>، أي بما وصفه الحق<sup>75</sup> به مما وصف به نفسه من كونه له ذات وصفات وما أعطاه من علمه (ب/6) ومن استخلافه في الأرض يويي ويعزل ويعفو ويتنقم ويسعد ويشقي ونحو ذلك مما يتصف به الباري حتى البراءة مما هو من خواص الأجسام ولا يراها هذا الهيكل المخصوص.

ويحتمل أن يكون المعنى : أن من يعرفها بالافتقار والوجود والضعف والعجز والغناء يعرف أن ربه بأضداد ذلك.

ويحتمل أن يكون المراد المعنيين معاً.

زاد تعالى الآفاق في قوله: { سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ }<sup>76</sup> تحذيراً للعبد من أن يتخيل أنه قد بقي في الآفاق بقية علم به تعالى لا تعطيه النفس فأحاله على الآفاق حتى يرى أنه ليس فيها شيء خارج عما تعطيه هي. واختصر عليه الصلاة والسلام لهم الطريق بحذف الآفاق شفقة عليهم.

وقال أيضاً: العارف عندنا هو القائم مع الحق في جمعيته نافذ الهمة مؤثراً في الوجود على الإطلاق من غير تقييد لكن على الميزان المعلوم عند أهل الله مجهول النعت حتى عند الملائكة لا يعرف مقامه فيحل ولا يفارق العادة فيتميز هو حامل الذكر مستور المقام عام الشفقة على خلق الله عارف بإرادة الحق في عباده قبل ظهور المراد فيريد بإرادة الحق لا ينازع ولا يقاوم ولا يوقع في الوجود ما لا يريد شديد في لين يعلم مكارم الأخلاق من سفافها فينزها منازلها مع أهلها تنزيل حكيم يتبرأ ممن يتبرأ الله منه محسن إليه مع البراءة منه يشاهد تسييح المخلوقات كلها على تنوعها وتنوعات أذكارها لا يظهر إلا لعارف مثله وأطال في ذلك.

والحاصل أن طريق المعرفة عندهم إنما هو الكشف لا الظن المبني على الفكر قال الله: { وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ }<sup>77</sup> ، كأنه يقول: ما حذرناكم من النظر في ذات الله إلا رحمة بكم وشفقة عليكم لئلا تردون

<sup>74</sup> ليس بحديث بل من أقوال كبار الصوفيين

<sup>75</sup> ب: فإن معرفتها أن يعرفها بما وصفه الحق

<sup>76</sup> فصلت: 53

<sup>77</sup> آل عمران: 30



ما أثبتته على السنة رسله من الصفات بأدلتكم العقلية فتحرمون الإيمان وتشقون شقاء الأبد كما يشاهد من أهل النظر من الاختلافات وتضييع العمر في المجادلات.

ثم المقصود من النظر كما عرفت إثبات الواجب بالدلائل إخراجاً لنفس المستدل عن الريبوب وإزاحة لشبه الكفرة والفجرة وكل محجوب ولا ريب في أنها بأجمعها مع وضوح امتناع ترجيح وجود الحادث الممكن على عدمه ويقائه على فنائه بدون مرجح ومؤثر سواء كان علّة احتياجه لها المؤثر لإمكانه أو الحدوث أو الإمكان بشرط الحدوث أو هما على أنهما جزأعة أقوال، لما أن أحد الطرفين ليس أولى به والبقاء كالابتداء في الاحتياج والاقتضاء تتأذى أن لا يوجد له إلا الله الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده في ذاته فهي علّة مستقلة فيه لا يحتاج إلى شيء أصلاً

والاعتراض بأن مرتبة الإيجاد متأخرة عن مرتبة الوجود مدفوع بأن ذلك بالنسبة إلى الوجود المنفصل لا إلى وجود الذات وهذا أولى من تفسيره بالذي لا يقبل العدم..

ولا يصحّ عليه لأنه ينتقض بنفس الوجود فإنه من حيث هو لا يقبل العدم مع أنه ليس بواجب الوجود. وكذا من قولهم: أنه الذي لا يتوقف وجوده على سبب منفصل فإنه يرد عليه الموجود الذي لا في ذاته ولا في غيره وإن كان قسماً عقلياً غير موجود

وفي الأدلة غير ما ذكر أنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدأ له مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدأ (أ/7) له.

### دليل بطلان التسلسل

وبعبارة أخرى: أن مبدأ الممكنات بأسرها لا بدّ أن يكون واجباً إذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وليس هذا دليلاً على إثبات الواجب من غير افتقار إلى إبطال التسلسل كما توهم بل هو إشارة إلى أحد أدلته وهو أنه لو ترتب سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت إلى علّة وهي لا تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علّة لنفسه ولعلله بل خارجاً عنها ويمكن أن يستدل بهذا على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته إما نفسه أو جزئه وهما باطلان أو خارج وهو علّة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور.

ولبطلان التسلسل أدلة أخرى، مشهورة وأشهرها برهان التطبيق، وهو : أن نفرض من المعلول الأخير الذي لا يكون علّة لشيء إلى غير النهاية جملة متسلسلة ومما قبله بواحد إلى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الأولى من الجملة الأولى وبإزاء الأولى من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جزاً، فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد هو محال وإن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لا يوجد بإزائه شيء من

الثانية فتقطع الثانية وتتناهى، ويلزم منه تناهي الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناهٍ والزائد على المتناهي بقدر متناهٍ يكون متناهياً بالضرورة.

**وهذا البرهان** كما يجري في العلل مثل الأول وهي لا تكون إلا مجتمعة، يجري في المعلولات المجتمعة أو المتعاقبة وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة للبدن التي ذهب أرسطو ومن تبعه إلى قدمها بالنوع فلا تتناهى الأبدان التي فاضت عليها بالنوع أيضاً لاستنادها إلى اقتضاء الأدوار الفلكية التي لا تتناهى وإن كان أفرادها المتفانية أزلاً وأبداً حادثاً بحدوث الأبدان التي هي شروط فيضاتها من المبدأ الفياض؛ لأنها مرتبة بحسب إضافتها إلى أزمنة حدوثها. فيمكن أن يفرض سلسلة مما حدثت اليوم إلى غير النهاية وأخرى مما حدثت أمس كذلك ثم يطبق بينهما على حسب تطبيق الأزمنة لا تطبيق فرد بفرد فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد وإلا فيلزم تناهيهما لكن لا يجري إلا في الموجودات في الجملة ولو متعاقبة كحركات الأفلاك دون ما هو وهمي محض فإنه ينقطع بانقطاع الوهم فإن الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلاً لا مجتمعاً ولا متعاقباً فينقطع في حدّ ما البتة فلا النقض عليه بمراتب الأعداد ونعم الجنان، وكذا معلومات الله ومقدوراته فإنهما غير متناهيين وإن كانت الأولى لتعلق العلم بالمعدومات أيضاً أكثر من الثانية لاختصاص القدرة بالممكنات، وذلك لأن التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن. فهذه الأشياء مع قطع النظر عن الوجود لا تكون متناهية ولا غير متناهية والمتصف منها بالوجود الخارجي متناهٍ وهو ظاهر وكذا المتصف بالوجود الذهني؛ لأن الذهن لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى فلا (ب/ 7) يجري التطبيق فيها لعدم كونها غير متناهية حتى يفرض الجملتان. ويلزم تناهي ما لا يتناهى.

وأما إطلاق عدم التناهي عليها فمجاز بمعنى لا تقف عند حدّ لا مزيد عليه بحيث أنها لو وجدت بأسرها كانت غير متناهية.

ومن هذا المعنى قول الحكماء "الجسم يقبل القسمة إلى ما لا يتناهى" وغيره.

### الإختلاف بين الأطراف في ثبوت مفهوم وجوب الوجود

واختلفوا في أن وجوب الوجود مفهوم ثبوتي أم لا ، والمختار الأول لما قالوا: أن الوجوب الذاتي كون

تلك الماهية مقتضية لوجود نفسها وكونها مستحقة للوجود من ذاتها سواء اعتبر العقل أو لا والاقتضاء والاستحقاق وصف وجودي ثبت أنه مفهوم ثبوتي، وأن الوجوب تأكيد الوجود ولو كان منفيًا يلزم تأكيد الشيء بالنقيض وهو محال وأن نقيض استحقاق الوجود لا استحقاق الوجود وهو يصدق على الممتنع وجوده في الخارج والصادق عليه يمتنع أن يكون وصفاً ثبوتياً فيلزم أن يكون نقيضه وصفاً ثبوتياً لئلا يلزم المحال وللمخالف أيضاً تمسكات لكنها واهية.

## الإختلاف بين الأطراف في بدهاة تصوّر الوجود

واختلفوا أيضاً في بدهاة تصوّر الوجود وفي اشتراكه وزيادته وفي أن المعدوم ليس بثابت، والحق من اختلاف طويل بينهم أن تصوّر الوجود: الذي هو عبارة عن كون الشيء في الأعيان أو في الأذهان بديهي. إذ لا شيء أعرف من الوجود فإن كلّ ما يعلم إنما يعلم بالوجود ولا يعلم الوجود بشيء.

فقولنا: "تصوّر الوجود بديهي" قضية، بديهية، لا تتوقف إلا على تصور الطرفين. وما يأتي في بيانها بصورة الدلائل من نحو قولهم تصوّر وجودي بديهي والوجود المطلق جزء منه وتصور جزء المتصور بالبدهاة بديهي الذي حاصله أن الوجود جزء وجودي المتصور بالبدهاة وجزء المتصور بالبدهاة بديهي فالوجود بديهي، تنبيهات، لإزاحة ما كان يقع من مزاحمة الأوهام القاصرة العقل في إدراك المعلومات فلا يقع فيما هو حقّه ومحزّه لا براهين فما أطالوا من المنع والمعارضة عليها لا يجدي كثير نفع. وكذا اشتراكه المعنوي بين الواجب والممكن بقسميه الجوهر والعرض كما عليه جمهور المتكلمين والحكماء أمر بديهي على المختار.

وما أقاموا على ذلك "في أنه لو لم يكن الوجود مشتركاً بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود الشيء مع التردّد في كون الشيء واجباً وجوهراً وعرضاً، واللازم باطل فالملزوم مثله إلى غير ذلك بما أوضح وقرر في الكتب الحكمية "كلها تنبيهات أيضاً لا براهين، فالاعتراض<sup>78</sup> عليها أيضاً غير نافع. إلا أنهم يقولون: إنه خارج عارض مقول عليها بالتشكيك يعني أنه كلي واقع على أفرادها لا على السواء كالتواطىء، بل على اختلاف **بالتقدم والتأخر** فإن وقوعه على وجود العلة أقدم من وقوعه على وجود المعلول نظير المتصل في وقوعه على المقدار والبياض أو بالأولوية وعدمها كوقوعه (أ/8) على وجود الجوهر والعرض نظير وقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلاً وما ينقسم لكن لا من جهة كونه واحداً أو **بالشدة والضعف** كوقوعه على وجود القار وغير القار كالسواد والحركة نظير وقوع الأبيض على الثلج والعاج، بل يطلق على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة فإن وقوعه على وجود الواجب أقدم وأولى وأقوى لكونه مبدأ لكل ما عداه.

## مبحث العينية

### قول الحكماء في العينية

واختار الحكماء كون وجوده تعالى عين ذاته وحقيقته حتى قالوا: معنى وجوب الوجود فيه كونه عين وجوده بمعنى أنه وجود خاص بذاته تعالى غير منتزع من غيره وإلا لكان داخلاً فيها أو خارجاً عنها. والأول يستدعي التركيب، والثاني: كونه ممكناً لافتقاره إلى الماهية وكل ممكن لا بد له من علة، فعلته إن كانت تلك الماهية لزم تقدمها عليه فتكون الماهية موجودة مرتين: مرة بالوجوب السابق وأخرى بالوجود اللاحق وهو محال؛ لأن الشيء لا يكون له إلا وجود مع أنه يلزم الدور إن كان الوجود السابق عين اللاحق والتسلسل إن كان غيره وإن كانت غيرها لزم افتقار واجب الوجود في وجوده إلى سبب منفصل وما يكون كذلك لا يكون واجباً لذاته.

<sup>78</sup> ب: فتطويل الاعتراضات عليها تضييع العمر

## قول الأشعري في العينية<sup>79</sup>

وذهب الأشعري كالحسن البصري إلى أنه عين فيه وفي كل ممكن فقال: وجود كل شيء عينه غير زائد عليه ولا اشتراك إلا في لفظ الوجود كالعين وأمثاله محتجاً بأنه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم؛ لأن الماهية حينئذ غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائماً بالمعدوم واللازم باطل لامتناع قيام الشيء بالمتصف بنقيضه. وقد أطال في الردّ عليهم منكروا العينية مطلقاً سيما على الأشعري حتى اعتذر عنه بأن مراده بالعينية عدم التميز والزيادة في الخارج بحيث يصلح كلُّ للإشارة الحسية لكن انتصر الرازي<sup>80</sup> للعينية في الواجب حتى قال في المطالب العالية: إن حقيقته تعالى التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الموجودات بالهوية الذي هو المبدأ الأول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق اللازم لذلك الوجود ولسائر الموجودات وهو أولى التصوّر وإدراك اللازم لا يقتضي إدراك الملزوم بالحقيقة وإلا لوجب من إدراك الوجود المطلق إدراك جميع الموجودات الخاصة وهو بديهي البطلان وكون حقيقته تعالى غير مدركة والوجود مدركاً الذي تمسك به القائلون بعدم العينية يقتضي مغايرة حقيقته تعالى مع الوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص له تعالى. وتبعه في ذلك الجلال الدواني وأكثر متأخري المتكلمين، فقالوا: إن الحق أن الوجود الخاص الذي هو المبدأ الأول لجميع الموجودات هو نفس ذاته تعالى وهو المراد من قولهم: "ماهية آنية"

فحقيقة الواجب عندهم: هو الوجود البحث القائم بذاته المعرّي في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو إذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته، قادر بذاته أعني بذلك أن مصداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجوداً أنه معروض حصّة من حصص الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أن الفاعل يجعله بحيث لو لاحظته العقل (ب/ 8) انتزع منه الوجود سواء كان الجعل متعلقاً بنفسه أو باتصافه بالوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الأول تعالى فإنه بذاته كذلك. ويلزم أيضاً على من قال أن وجوده غير ذاته وهو علة لوجوده العينية من حيث لا يشعر؛ لأن الوجود الخاص بذاته الذي اعتبر مغايرة الذات له ليس إلا حصّة من المطلق فلما صار الذات بذاته مبدءاً لعروض حصّة من المطلق بلا مدخلية من الغير صار مبدءاً لانتزاع المطلق.

وخلاصة الكل أن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في باديء الرأي أمراً يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وإنما يتحصص في الممكنات بالإضافة إلى الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو. والبرهان يدل على أن الممكنات بهذه الحيثية مستندة إلى وجود يكون تخصّصه بسبب الإضافة إلى غيره هو الوجود الحق الواجب لذاته فإنه لا ماهية مغايرة لهذا الوجود كما في الممكنات حتى يكون كونه حصّة من المطلق بالإضافة إليها بل إنما كان حصّة من المطلق لكونه قائماً بذاته موجوداً في الخارج منه وجود الممكنات.

<sup>79</sup> يناقش المؤلف هذا الموضوع في ورق 16/أ-18/أ مرة ثانية

<sup>80</sup> ب: وأغلب متأخري المتكلمين

## قول الصوفيين في العينية

قال محققو المتصوفة: إن الوجود مع كونه عين الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها من غير مخالطة واتصال وتكثر لا بوجه انقسام وانفصال باق على حدته كما كان بلا مثال فلا يخلو عنه شيء من الأشياء بل هو حقيقتها وعينها وإنما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية بمنزلة الخيال والسراب ومثلوا لذلك بالبحر وظهوره في صورة الأمواج المتكثرة مع أنه ليس هناك إلا حقيقة البحر وهو المعنى عندهم بوحدة الذات والوجود وهو معنى لطيف لا يدرك إلا بالذوق والمكاشفة لا بالفكر والمناظرة. ومن هذا المشرب معظم محاوراتهم وعليه يحمل أكثر شطحاتهم من غير مظنة اتحاد وحلول فحاشاهم من إلحاد كل فضول لكن ينبغي التجنب عن نحو هذه العبارات مما فيه تصريح بأنه مصدر الأشياء وأن العالم منفصل من ذات الحق فإنه كفر.

ولذا ضرب بعض الخلفاء عنق من قال في شعره:

قطعت الورى من نفس ذاتك قطعة فلا أنت مقطوع ولا أنت قاطع<sup>81</sup>

### مبحث العدم أو المعدوم

#### قول الأشعري في العدم أو المعدوم

واتفق الأشاعرة والحكماء وأبو الهذيل<sup>82</sup> وأبو الحسن البصري على أن المعدوم ليس بثابت في الخارج فلا يطلق عليه الذات والشيء بمعنى الثابت كما فسره به البيضاوي ومن تابعه إلا مجازاً لكن يطلق عليه الشيء بمعنى ما يصح أن يعلم ويخبر عنه على ما عليه أكثر الاستعمال في القرآن وغيره. وجمهورهم على أن المعلوم إن كان له تحقق في الخارج كالأعيان الموجودة فهو الموجود أو لا فهو المعدوم كشريك الباري.

والكليات الفرضية وكالنسب والإضافات والمقولات العشرة، أي غير الجوهر والكم والكيف أو الأين أيضاً لدى أكثر المتكلمين فإنهم قالوا بوجود الأكوان الأربعة، أي الحركة والسكون والإجماع والافتراق فلا واسطة بينهما. وعن

<sup>81</sup> من قصيدة النادرات العينية للشيخ عبد الكريم الجيلي؛ ص: 94. لكن هناك البيت هكذا

تجلت في الأشياء حين خلقتها فما هي ميطت عنك فيها البراقع

قطعت الورى من حسن ذاتك قطعة ولم تك موصولا ولا فصل قاطع

<sup>82</sup> أبو الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، بعشر قواعد انفرد من المعتزلة. مات سنة 937/326. فليظن:

الفرق بين الفرق للبيهقي 73-79؛ مقالات الإسلاميين للأشعري، 163، 165 وغيرها

القاضي الباقلاني<sup>83</sup> وإمام الحرمين أولاً وإن رجح ثانياً أن ما لا تحقق له أصلاً فهو المعدوم وما له تحقق باعتبار ذاته سواء كان جوهرًا أو عرضاً فهو الموجود أو باعتبار غيره فهو الحال (أ/ 9) كالوجود عند من يقول أنه لا وجود له حذراً عن لزوم التسلسل فإنه حينئذ وصف قائم بالموجود وليس بموجود ولا معدوم، أي أنها غير موجودة في الأعيان ولا معدومة في الأذهان فيكون حالاً فالواسطة ثابتة.

### قول المعتزلة في العدم أو المعدوم

وذهب المعتزلة إلى ثبوته في الخارج بمعنى تقرره فيه معرى عن صفة الوجود.

### الاختلاف بين الأطراف في الواسطة

واختلفوا أيضاً في نفي الواسطة فعند أكثرهم المعلوم إما لا تحقق له في نفسه أصلاً وهو النفي المساوي للممتنع، أو له تحقق بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن فلا واسطة؛ لأن المنفي أيضاً قسم من مطلق المعدوم وعند بعضهم المعلوم الكائن في الأعيان إن كان له كون بالاستقلال فهو الموجود أو بالتبع فهو الحال وغير الكائن إن كان له تحقق وتقرر في نفسه فتأبث وإلا فمنفي فالواسطة ثابتة، فكلاهما وافقوا الأشاعرة في أن المحال كشريك الباري لا يسمى شيئاً.

وقال بعض المحققين: يجب حمل قول المعتزلة بثبوت المعدوم على الثبوت العلمي، يعني أنه ثابت في العلم الإلهي إذ يبعد من العقلاء التكلم بما لا معنى له.

### مبحث حقيقة الشيء وماهيته

وحقيقة الشيء وماهيته: ما به الشيء هو هو ك"الحيوان الناطق" للإنسان مشتقة من "ما هو" ومنسوب إليه؛ لأنها تقع جواباً له،

وقد يفرق بينهما بأن ما به الشيء هو هو بحسب تحققه "حقيقة"، وبحسب تشخصه "هوية"، ومع قطع النظر عن ذلك "ماهية".

والصواب أن الحقائق حقيقية، لا وهمية كما وهم السوفسطائية<sup>84</sup>، جعلية خارجية بناء على أن الماهية يجعل الجاعل على ما ذهب إليه المتكلمون بمعنى أن أثر الفاعل نفس الماهية ويسمونه جعلاً بسيطاً تمسكاً بقوله

<sup>83</sup> اسمه محمد بن محمد الطيب ابو بكر القاضي الباقلاني من كبار علماء الكلام، الأشعري مذهباً، ولد في البصرة سنة 950/338، وأقام ببغداد، فتوفي فيها سنة 1013/403. كان سريع الجواب، جيد المقايسة؛ وجهه عضد الدولة سفيراً إلى ملك الروم. من مؤلفاته إعجاز القرآن والإنصاف. راجع: ترتيب المدارك للقاضي عياض، 568/2-601؛ تبين كذب المفترى لابن عساكر، 216-220؛ تلرخ بغداد للبغدادي، 379/5-601.  
<sup>84</sup> السوفسطائية: فرقة من الفلاسفة اليونان أشهرهم غورغياس و بروتغوراس صاحب كلمة 'الإنسان مقياس' أنكرت الحسيات، والبدييات، وغيرها؛ ينشعبون ثلاث فرق: اللاأدرية، والعنادية، والعندية راجع: كشاف اصطلاحات الفنون والآداب 665/2-666؛ وقصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن: 36-37.

تعالى: { وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ }<sup>85</sup> حيث لم يقل وجعل الظلمات والنور موجودة وبأن كل ما فرضته أثر الفاعل فهو ماهية من الماهيات وبأن وجود الشيء صفة، وصفة الشيء بعد اعتبار الشيء نفسه. فهم لا ينكرون أنه قبل تأثير الفاعل لا تتصف الماهية بالوجود وبعده تتصف به حتى يقال: إن هذا من أمارات أن ذاك الاتصاف أثر الفاعل وثبت الماهية قبله فلا تكون بجعل الجاعل كما ذهب إليه ابن سينا وجرى عليه أهل الباطن وتبعه المعتزلة. بل ينكرون كونه أثراً أولاً وبالذات فإن الأثر أولاً وبالذات عندهم نفس الماهية ويتبعه الاتصاف من غير احتياج إلى تأثير جديد.

وكذلك يتبعه كون الماهية ماهية المسمى جعلاً مركباً فإن المعدوم يجوز سلبه عن نفسه فلا تكون الماهية ماهيةً إلا بعد الاتصاف بالوجود التابع للجعل البسيط.

وأما عند ابن سينا فالأثر أولاً وبالذات هو الاتصاف ويتبعه الجعل المركب لا البسيط؛ لأنه متبوع لا تابع. **والحاصل أن المراتب ثلاث:** جعل بسيط ثم اتصاف ثم جعل مركب. فمن قال بالأول وجعل الثاني والثالث تابعين له. ومن قال بالثاني جعل الثالث تابعاً له وفاته الأول ومنهم من تحاكم بأن الخلف لفظي فإن مدعي الجعل أراد جعلها متصفة بالوجود لا جعلها ذواتاً ومنكره أراد أنها في حد ذاتها لا يتعلّق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر ومن قال بجعل المركبة دون البسيطة أراد أنها مؤلفة دونها (ب/9)

ثم اعلم أن الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج، يعني أنها بشرط شيء، أي بشرط وجودها في ضمن أفرادها موجودة اتفاقاً وبشرط لا شيء، أي بشرط أن لا توجد في ضمن الأفراد معدومة اتفاقاً ولا بشرط شيء وهي المعنية بالكلّي الطبيعي مختلف فيها. والمشهور عند المتكلمين وجودها، أي بوجود أفرادها فيكون الوجود واحد والموجود اثنين. وقد أطالوا في ذلك وفي بيان مغايرة الماهية لما عداها من اللواحق وغيرها وتقسيمها إلى البسيطة لا أجزاء لها ومركبة من أجزاء خارجية متميزة لكل في الخارج وجود آخر أو عقلية لا تتميز بوجود مستقل بل في العقل فقط. ففي الخارج جعل كل منها جعل الآخر وجعل المركب بعينه وكون تعيينها بالتشخص وهو غير وجودي زائد عليها لئلا يلزم التسلسل وبسط كل ذلك مع جميع ما قبله توضيحاً وأدلة وتعديلاً وجرحاً في المبسوطات فراجع نحو الطوالع وشرحه بل أبسط من ذلك.

### مبحث وحدة واجب الوجود

ثم إن بداهة العقل كما سبقت الإشارة جازمة من مشاهدة العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم المنيع والأفعال المتقنة العجيبة والنقوش المستحسنة الغريبة والمنامات المشتتة الرحيبة التي يتيه بها أولو النهى اللبية مع عدم تشابه مخلوقين شرقاً وغرباً برأً وبحراً خَلَقاً وخُلُقاً وطبيعة ورفقاً رؤياً ورزقاً بأن صانعه لا يكون منعوتاً إلا بجميع

صفات الجمال منزهاً عن سمات النقص بل عن كل ما لا ينبيء عن كمال فهو واحد أحد فردٌ صمدٌ فلا تعدد له في ذاته بوجه ولا نظير له في صفاته بوجه ولا شريك له في أفعاله بوجه و { **أَنَّ مَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ** }<sup>86</sup> { **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** }<sup>87</sup> ؛ لأن حقيقته التي هي الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي المستلزم للمعبود الخالق لما سواه لو كانت مشتركة بين اثنين لكانت تمام حقيقتيهما أو داخلية فيهما أو خارجة عنهما والأول يوجب التخالف بالتعيين والتشخص فيلزم تركيب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز واحتياجه إلى جزئية وهو ينافي الألوهية والثاني أيضاً يوجب التركيب في المشترك والمميز والاحتياج والثالث يستلزم أن لا يكون الواجب واجباً لاحتياجه إلى العارض وكل عارض ممكن

**واحتج المتكلمون** بأنه لو فرضنا إلهين لاستوى الممكنات بالنسبة إليهما في المقدورية فلا يوجد شيء منها؛ لأنه إما أن لا يؤثر فيها واحد منهما فيلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح أو يؤثر أحدهما فقط فيكون وقوعها أيضاً ترجيحاً بلا مرجح أو يؤثر كل واحد منهما فيلزم اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد بالشخص وهو غير جائز فثبت أنه لو فرض إلهان لا يوجد شيء من الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله والمشهور بينهم برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: { **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** }<sup>88</sup> وتقريره لو أمكن إلهان قادران على الكمال لأمكن بينهما تمناع بأن يريد أحدهما حركة زيد مثلاً والآخر سكونه في ذلك الآن بعينه إذ لا تدافع بين الإرادتين بل بين المرادين فإما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان أو لا فيلزم عجز (أ/ 10) أحدهما وهو أمانة الحدوث والإمكان وأما الآية بظاهرها فحجة إقناعية. والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطايات فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما يشير إليه { **وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ** }<sup>89</sup> لكن قد يقال فرض دوام اتفاقهما عقلاً مما لا يعول عليه في الأدلة القرآنية ولا ينظر إليه في السلائق العربية بحيث لا يحتاج إلى البيان لمن علم حال الشركاء فهي بالنظر إلى ذلك قطعية أي قطعية

وقال المحقق الخيالي: هذا أي كونها إقناعية إن حملت على نفي تعدد الصانع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أو لا فإنه حينئذ سواء أريد بالفساد الخروج عن هذا النظام أو عدم التكون يرد منع الملازمة إن أريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان لكن الظاهر من منطوقها نفي تعدد الصانع المؤثر إذ المراد بالظرفية التصرف والتأثير فيهما لا معناها الحقيقي الذي هو التمكين والمعنى لو كان المؤثر فيهما آلهة لم تتكونا؛ لأن التأثير حينئذ إما على سبيل الإجماع أو التوزيع لامتناع التوارد فيمكن التمانع البتة ضرورة كون كل منهما صانعاً تام القدرة وإمكان التمانع

<sup>86</sup> الكهف: 110، الأنبياء: 108، فصلت: 6،

<sup>87</sup> الإخلاص: 1

<sup>88</sup> الأنبياء: 22،

<sup>89</sup> المؤمنون: 91



محال لاستلزامه المحال فلا يكون أحدهما صانعاً فيلزم انعدام الكلّ على الأول لانعدام علته بانعدام جزئها أو انعدام البعض على الثاني لانعدام علته التامة فعلى التقديرين يفسد العالم بمعنى لا يوجد هذا المحسوس بل على تقدير نفي التعدّد مطلقاً أيضاً يمكن التوجيه بحيث تكون قطعية وهو أن يقال: المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو أمكن تعدّد الواجب الذي من شأنه التأثير والإيجاد لم يكن العالم ممكناً فضلاً عن أن يكون موجوداً؛ لأن الوجود فرع الإمكان في الحادث<sup>90</sup> وإلا أي وإن كان ممكناً حين تعدد الواجب لأمكن التمانع بكون كل منهما قادراً تاماً مع تحقق مصحح مقدوريتهما، أعني إمكان المصنوع وإمكان التمانع محال لما مرّ فلا يكون العالم ممكناً؛ لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين

أعني التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإن كان التعدد مفروضاً يلزم أن لا يكون شيء من الأشياء ممكناً حتى لا يلزم إمكان التمانع الذي هو محال وكلمة «لو» هنا مستعملة للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان الماضي وانتفاء الفساد فيه بسبب انتفاء التعدد مع أن المقصود يتم على ذلك أيضاً؛ لأن الحادث لا يكون إلهاً. وأما ما استشكل العز بن عبد السلام على الآية من أن الكفار ما كانوا يدعون تمام آلهتهم حتى يلزم التمانع بل كانوا يقولون: إنما نعبدهم {لِيُقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى} <sup>91</sup> فما قالوه لا تبطله الآية وما تبطله لم يقولوا به فمدفوع بأن كلهم ما كانوا يقولون ذلك بل منهم من أثبت آلهة فقط وبعض ممن أشرك كان يزعم أن آلهته أكمل من الله وعلى تقدير تسليم مساواة الكل فيما قال فالتامية لازمة من تسمية أصنامهم آلهة وإن لم يصرحوا بها إذ من لوازم الإله الاقتدار ولازم المذهب مذهب بالنسبة لإقامة الدليل

<sup>90</sup> ب: لكونه في الحادث

<sup>91</sup> الزمر: 3

## فصل في الصفات الثبوتية

### صفة القدم والأزل

قديم أزلي لا أول لوجوده أبدي لا نهاية له فهو سرمديّ كما يفهم من كونه واجب الوجود؛ لأنه لو لم يكن قديماً (ب/10) لكان محدثاً فيفتقر إلى محدث آخر أحدثه وأوجده فيدور أو يتسلسل ويستحيل ثبوت خالق ومخلوق وكونه قديماً يستلزم أبديته؛ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه؛ لأنه لو عدم بعد وجوده لكان لأعدام معدم أو لطريان ضد أو لانتفاء شرط. والكل باطل لأنه يحتاج حينئذ إلى إنتفاء سبب العدم سواء كان وجودياً أو عدمياً فيكون ممكناً لذاته بعدما كان واجباً لذاته فهو سرمدي دائم الطرفين أول سابق على سائر الموجودات من حيث أنه موجدها ومحدثها القادر على إيجادها قدرة تامة آخر باقٍ أبدي بعد فنائها ولو بالنظر إلى ذاتها مع قطع النظر عن غيرها أو هو الأول الذي منه البدء والآخر الذي إليه العود {إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} <sup>92</sup> أو الأول بالتوحد بالألوهية والآخر بالتجلي بالربوبية.

### صفة ظهور وجوده وخفية حقيقة ذاته

ظاهر وجوده واضح لكثرة دلائله ليس فوقه شيء ولا ظهور لغيره بالسلطان والقهر في الدارين. باطن حقيقة ذاته لا يصح لأحد اكتناهاها ومعرفتها كما يعرف هو وليس دونه شيء بلا دين فهو أول من عين ما هو آخر وظاهر وباطن. وكذا حال الثلاثة الأخر ففي كل صفة من صفاته ما في أخواتها على خلاف صفات الخلق حيث لا تتعدى كل منها ما حده الحق لها كما مرّ في بحث الحواسّ فقد أرشدنا بذلك إلى ترك التعب في معرفته الذاتية كأنه قيل ما تطلبونه من الباطن هو عين ما تطلبونه من الظاهر. قال أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه: قد محق بذلك جميع الأغيار فما حكم الخلق معه إلا حكم الينايت التي في كوة الشمس تراهم صاعدين هابطين وإذا قبضت عليهم لا ترى في يدك شيئاً فهم موجودون في الشهود مفقودون في الوجود.

### صفة الحي

وهو حيّ أي ذو حياة وهي صفة توجب صحة العلم والإرادة والقدرة بما يمتاز عن الأموات مع أنها ليست بروح ولا مفتقر وجودها إلى غيرها من غذاء وتنفس ولا تشبه الحياة التي في حقنا؛ لأنها إما اعتدال المزاج أو قوة الحسّ والحركة أو قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كان قوة الحس والحركة أو مغايرة لهما على ما اختاره ابن سينا ولا يتصور الحياة بشيء من هذه المعاني في حقه تعالى ولولا اختصاصه بهذه الصفة كان اختصاصه بصحة العلم والقدرة ترجيحاً بلا مرجح والقول بأنه منقوض باختصاصها فإنه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية وهو باطل فلا بدّ من الانتهاء إلى ما لا يكون اختصاصه به لصفة أخرى فيكون ترجيحاً بلا مرجح مدفوع بأن ذاته مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بأمر فلا ترجيح بلا مرجح فقد تبين أنها

صفة زائدة على صحة العلم والقدرة وأن قد يرد أنه لا دليل لنا يعتد به على ذلك فإن جعل أمر علة لصحة العلم ليس أولى من نفس صحة العلم.

**وذهب الفلاسفة وأبو الحسين البصري** أنها عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هنا إلا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع وقد عبّروا عنها بالدراك الفعّال فيظهر منه أن الحياة هي الدرك والعلم والتأثير مع أن الفلاسفة لم يذهبوا إليه فتؤول بأن المراد أن الحيّ من يصح منه الدرك (أ/ 11) والفعل، أي القدرة إلا أنه لما لم يكن للواجب كمال منتظر بل كماله حاصل بالفعل. عبر عنه بالدراك الفعّال حيثئذ لكن يرد عليهم أن الحياة صفة إضافية غير حقيقية فيكف ما ذهبوا إليه من عينية الصفات إلا أن يقال ذلك في غير الحياة فإنها لا تقاس على سائر الصفات

**قال أهل التصوف** لهذا الاسم تقدم على سائر الأسماء لا يمكن أن يتقدمه اسم في الظهور فهو المنعوت على الحقيقة بالاسم الأول. ولهذا قال تعالى: {هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ} <sup>93</sup> {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} <sup>94</sup>. فجعل اسمه الحيّ يلي الاسم الجامع لنعوت الكمال والأسماء مرة وأفرده أخرى.

ويستحيل وجود حقائق شيء من الأشياء من غير الحيّ وحقيقته الذي تكون حياته لذاته وذلك خاص بالله ليس لأحد من الخلق في أسمائه ما يكون مهيمناً على بعضها فلا يكون مريداً إلا عالماً ولا عالماً إلا حياً فصار كونه حياً مهيمناً على كونه عالماً مريداً

وقد تصافت أسمائه تصاف الملائكة بين يدي رها فأولها الحيّ وإلى جانبه العليم وإلى جانبه المريد وإلى جانبه القابل وإلى جانبه القادر وإلى جانبه الحكم وإلى جانبه المغيث وإلى جانبه المقسط وإلى جانبه المدبر وإلى جانبه المتفضل وإلى جانبه الرزاق وإلى جانبه المحيي وهكذا. ومتى تخللها فراغ في الكون تخللت الشياطين، كما تدخل بين خلل صفوف الصلاة، كما ورد فرما بلّس على الولي التخلق بما لا يوافق الأوامر الشرعية مما هو من خصائص الحقّ تعالى كالكبرياء والعظمة في غير محله المشروع فالعبد أسير تحت سلطان الأسماء فلا ينقضي اسم إلا ويتولاه حكم اسم آخر.

فلا تزال الأسماء تجاذبه ليلاً ونهاراً، ومحال أن يترك المكلف لحظة واحدة لنفسه فاسم الرحمن يطلب مرحوماً على الدوام واسم المنتقم منتقماً منه وهكذا فلا يخلو عبد من أن يكون في عمل لأحد الدارين بحكم القبضتين وما خرج عن هذا الحكم إلا المعصوم والمحفوظ.

### صفة العلم

**عالم** بجميع ما من شأنه أن يعلم واجبها وممكنها وممتنعها كلية وجزئية علماً شاملاً حضورياً لا استحصالياً كعلمنا لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء على خلاف من الدهرية <sup>95</sup> في علمه بذاته. ومن الحكماء في

<sup>93</sup> غافر: 65

<sup>94</sup> البقرة: 255، آل عمران: 2

الجزئيات المتغيرة بخصوص تغييرها بحسب الأزمنة بأنها واقعة الآن أو غداً أو أمس؛ لأنه لو كان عالماً بما كذلك فيما أن يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة إلى صفة وإن لم يتغير يلزم الجهل، بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الأوصاف الثلاثة. وهذا العلم يكون مستمراً لا يتغير أصلاً كالعلم بالكليات وحاصله أنه تعالى ليس بمكاني ولا زماني فنسبته إلى جميع الأمكنة والأزمنة على السواء. فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته وليس في علمه **كان وكائن ويكون**، بل هي دائمة حاضرة عنده في أوقاتها بلا تغيير أصلاً

فقولهم: أنه لا يعلم الجزئيات راجع إلى أن علمه بما ليس زمانياً. وقال الإمام (ب/11): وتبعه كثير من المحققين أن اللائق بأصولهم أن مرادهم أنه لا يعلم الجزئيات المادية من حيث أنها جزئيات سواء كانت متغيرة كحركة زيد أو لا كأجرام الأفلاك من حيث أنها جزئيات مانعة من فرض الشركة لما يلزم في الأول من تغير العلم والثاني من الآلات الجسمانية، بل يعلمها ولا يفوته منها شيء لكن بطريق التعقل لا التخيل والإحساس فلا تكون مانعة من قوع الشركة

وهذا كما يعلم المنجم أن في الساعة الفلانية كسوفاً فإنه قد علم الكسوف الجزئي لا على وجه الجزئي؛ لأن ما علمه لا يمنع العقل بمجرد تصوّره عن حمله على كسوفات متعددة وإن كان في الخارج لا يصدق إلا ذلك الكسوف.

وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده وبالجملة ليس مرادهم ما توهمه البعض من أن علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات، أي ماهياتها الكلية وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها، بل هم قائلون بعلمها أيضاً لكن على الوجه الذي مرّ فلا يستوجبون التكفير كما اشتهر ومتعلقات علمه غير متناهية

قال تعالى: { أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا }<sup>96</sup> { وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا } . { يَعْلمُ السِّرَّ وَأَخْفَى }<sup>97</sup> { يَعْلمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ }<sup>98</sup> ، { أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ }<sup>99</sup> { يَعْلمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ }<sup>100</sup> ، { وَيَعْلمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ }<sup>101</sup>

ولكن تعلقاته نوعان:

<sup>95</sup> الدهرية أو الملاحدة: فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر، واستناد الحوادث إليه أنكروا الله والبعث و العبادات رأساً لأنها لا تفيد في نظرهم و

يقولون: " ما يهلكنا إلا الدهر" (الجاثية:45) راجع: الملل والنحل للشهرستاني، 65/3

<sup>96</sup> الطلاق: 12

<sup>97</sup> طه: 7

<sup>98</sup> غافر: 19

<sup>99</sup> الملك: 14

<sup>100</sup> الحجرات: 18

<sup>101</sup> النمل: 25

تعلقات أزلية غير مقيدة بالزمان شاملة لجميع الأزليات من ذاته وصفاته الحقيقية والاعتباريات الأزلية والمعدومات الأزلية ممكنة كانت أو ممتنعة. وعدماتها الأزلية على أن المعدومات والعدمات متميزة في نفس الأمر على ما هو مختار المتكلمين.

وكذا بالمتجددات باعتبار أنها ستجدد لا أنها تجددت بالفعل؛ لأنه جهل، فهو تعلق كلي كالتعلق بالكليات الغير المتجددة

وتعلقات فيما لا يزال مختصة بمتجددات باعتبار أنها تجددت ووجدت في زمان وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل لتناهي متعلقاتها سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة في الوجود؛ لأن كل ما دخل في الوجود فهو متناهٍ، لكنها أيضاً غير متناهية بالقوة بمعنى أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوّه تعلق آخر كما يأتي في المقدورات ومن حيز هذا { لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحَزِينِ أَحْصَى }<sup>102</sup> { وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ }<sup>103</sup> { وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ }<sup>104</sup> أي ليتعلق علمه حادثاً ولا يلزم من ذلك تغير علمه وتبدل ذاته من صفة إلى صفة على ما زعمت الفلاسفة بل تبدل تعلقاته التي هي أمور إضافية ولا فساد فيه.

وذهب بعض المحققين إلى أنّ علمه بالمتجددات بأنها وجدت والعلم بأنها ستوجد واحد فلا حاجة إلى إثبات تعلقات حادثة لعلمه بها باعتبار وجودها فإن من علم أن زيداً سيدخل الدار فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل الدار الآن إذا كان علمه مستمرّاً بلا غفلة مزيلة والباري يمتنع عليه الغفلة فيكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد وعدم تناهي تعلقاته بالنسبة إلى مجموع الأزليات والمتجددات و حينئذ ويقال في الآيات المذكورة أنه نزل نفسه منزلة من يستفيد علماً أو تغافل لينظر هل (أ/12) يؤمن عبد بما أضافه إلى نفسه أم يتوقف ثم إن معنى قولهم: أن معلوماته تعالى غير متناهية ليس بمعنى أنها لا تنتهي بحسب تعلق العلم إلى حدّ حتى يلزم الجهل بل بمعنى أن ما يمكن أن يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير أن يتوقف على أمر وتلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللا تناهي لكونهما فرعي كما مرّ في بحث برهان التطبيق.

**قال ابن عربي من طريق الكشف :** أن العلم نسبة بين العالم والمعلومات وما ثم واجب الوجود غير ذات الحق تعالى وهو عين وجوده وليس لوجوده افتتاح ولا انتهاء فيكون له طرف ومعلوم أن المعلومات هي متعلّقة وجوده تعالى فتعلّق ما لا يتناهي وجوداً بما لا يتناهي معلوماً ومقدوراً ومراداً فتفطن يا أخي فإنه أمر ما أظن طرق سمعك قط فإن الحق تعالى لا يتصف بالدخول في الوجود المحصور فيتناهي إذ كل ما دخل في الوجود متناهٍ والباري تعالى هو الوجود الحقيقي فما هو داخل في هذا الوجود؛ لأن وجوده عين

<sup>102</sup> الكهف:12

<sup>103</sup> آل عمران:142

<sup>104</sup> الحديد:25

ماهيته بخلاف ما سواه. فإنّ منه ما دخل في الوجود فتناهى بدخوله فيه ومنه ما لم يدخل في الوجود فلا يتصّف بالتناهي وعلى هذا نأخذ المقدورات والمرادات والله أعلم.

### صفة القدرة

قادر على كل ما من شأنه أن يقدر عليه من الممكن خاصة بخلاف الممتنع لذاته والواجب فالقدرة صفة بما يمكن التأثير والإيجاد من الفاعل لا أنها تجعل المقدورات ممكنة الوجود، أي الصدور في نفسها لأن الإمكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة إلى ذاته أمر ذاتي للممكن ليس أحدها أولى له. وتعلّل القدرة يقال: هذا مقدور؛ لأنه ممكن وذاك ليس بمقدور؛ لأنه ممتنع أو واجب فلا يكون أثر القدرة؛ لأنها والإرادة إنما يتعلقان بالعدم الغير المحال ليوجدها والأول محال والثاني غير عدم.

ومعنى { إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ }<sup>105</sup> أنه قدير على كل شيء تعلقت به إرادته مما تضمنه علمه القديم لكن جوزوا إيجاد المحالات العقلية كإيجاد شخص في مكانين وأمكنة وتجسّد المعاني وجمع الضدين وخلق قابلية الرؤية في الأصوات والطعوم والروائح واستعداد رؤية أعمى الصين بقعة أندلس مثلاً. وذهب النظام<sup>106</sup> إلى أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبح؛ لأنه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقصٌ يجب تنزيه الله عنه ز والجواب أنه لا قبح بالنسبة إليه فإنه المالك المطلق، له أن يتصرف في ملكه كيف يشاء. والبلخي<sup>107</sup>: أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد؛ لأن مقدوره إما طاعة أو سفه أو عبث والكل على الله محال وأجيب بأن الفعل في نفسه حركة أو سكون وكونه أحد الأقسام اعتبارات تعرضه بالنسبة إلى العبد والله قادر على مثل ذات الفعل.

وعامة المعتزلة: أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد؛ لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعي القادر وأن يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدوراً لله وأراده وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقيق الداعي ولزم لا وقوعه لتحقيق الصارفة والجواب: أن الشيء لا يقع عند وجود الصارف إذا لم يتعلق به إرادة أخرى مستقلة. والفلاسفة إلى أنه لا يقدر على أكثر من واحد ولذا أثبتوا العقول العشرة وأسند كثير منهم المعلولات الأخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة إلى العالية لكن تحقيق مذهبهم أن لا مؤثر في الحقيقة (ب/ 12) إلا الله تعالى وأن الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط.

<sup>105</sup> فصلت: 39، الأحقاف: 33

<sup>106</sup> النظام إبراهيم بن سيار خلط كلام الفلاسفة بكلام المعتزلة. عاشر قوما من الثنوية و السمنية، مات سنة 835/221 أو 845/231. راجع

مقالات الإسلاميين لأشعري، 166-167 وغيرها، والفرق بين الفرق للبغدادي 79-91

<sup>107</sup> في بغداد وتوفي في بلخ سنة 931/319 راجع: الفرق بين الفرق للبغدادي 18-110؛ والملل والنحل للشهرستاني 77/1-78 اسمه عبد الله بن

أحمد الخراساني كان رئيس طائفة من المعتزلة تسمى الكعبية انفرد ببعض الآراء في الكلام. ولد ببلخ، وأقام مدة طويلة

وظاهر مذهب الأشعري ينفيه بمعنى أن كل ما يمكن تعلق إرادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلا يرد أن إيجاد البياض في الجسم مثلاً يتوقف على إزالة السواد عنه بدهاءة.

وقاعدة الأشعري تقتضي أن لا يتوقف عليه وذلك لأن تعلق الإرادة بإيجاد البياض يستلزم تعلقها بإعدام السواد وإثبات الفلاسفة القدرة له تعالى لا ينافي الإيجاب الذي هو مذهبهم لأن للقدرة معنيين:

أحدهما صحة الفعل والترك بمعنى أنه يصح منه الإيجاد وتركه ليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل الانفكاك. وإليه ذهب المتكلمون وهو ينافي الإيجاب.

وثانيهما إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. وهذا متفق عليه بين الفريقين إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعماً منهم أن تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الأولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى إذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما.

وهذا المعنى لا ينافي الإيجاب فإن دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة إلى ذاته كما أن العاقل ما دام عاقلاً يغمض عينيه كلما قرب إبرة من عينه يقصد الغمر فيها من غير تحلّف مع أن غمضه باختياره وامتناع ترك الإغماض بسبب كونه عالماً بالضرر لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته.

ثم إن تعلق القدرة عند المثبتين للتكوين قديمة غير متناهية بالفعل؛ لأن الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية بمعنى أنها لا تنتهي إلى حدّ لا يتصور فوّه تعلق آخر فإذا تعلقّت الإرادة بأحد جاز الممكن وترجح تعلق التكوين بإيجاده فوجد وأما النافون له

فمنهم من قال: تعلقاتها قديمة بمعنى أنها تعلقّت في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال فتكون غير متناهية أيضاً . ومنهم من قال: أنها حادثة لدى ترجيح الإرادة أحد طرفي الوجود. وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو شأنها والأولى بل الصواب على مذهب نفي التكوين أن يكون لها تعلقات كالعلم.

### صفة الإرادة

مرید لجميع الكائنات، أي ذو إرادة ومشية تتوجه إلى ما علم الله وجوده فتوجدّه وما علم أنه لا يوجد لا تتعلق به حتى الخير والشر كما يأتي فهي صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصص أحد المقدورين بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل وكون العلم تابعاً للوقوع، يعني أنهم قالوا إن العلم بوقوع شيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال أو الاستقبال، فإن المعلوم هو الأصل والعلم صورة له وظلّ وحكاية عنه سواء كان مقدماً عليه وهو الفعلي أو مؤخراً عنه وهو الانفعالي وصورة الشيء وحكايته فرعه حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيشة التي تعلقّت به العلم لا يكون علماً، بل جهلاً فلا يكون عين الإرادة المرجحة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع لها والعلم بالمصلحة وإن كان مما يصلح مرجحاً، لكن الأصلح ليس بواجب عليه فله تركه وفعل ما لا مصلحة فيه. وأن نسبة أحد الضدين (أ/13) إلى القدرة سواء فكما يمكن أن يقع بها هذا الضد يمكن أن يقع بها الآخر وكذا نسبة كل منهما إلى الأوقات والأحوال فلا بدّ من مخصص مرجح أحدهما على الآخر ويعين له وقتاً وحالاً من بين الأوقات

والأحوال وهي الإرادة القديمة إذ لو كانت حادثة كما قالت الكرامية<sup>108</sup> لزم كونه تعالى محلاً للحوادث وإحتاجت إلى إرادة أخرى ويتسلسل.

وأما الإعتراض بأن الإرادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق أن تساوي نسبتها إلى المتعلقين أعني الفعل والترك تحتاج إلى مخصص آخر وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام إلى ذلك المخصص فيلزم الدور والتسلسل وإن كان من شأنها التعلق بجانب واحد فقد يلزم الإيجاب ونفي الاختيار؛ لأنه حينئذ لازمها وهي لازم الذات فيكون هو أيضاً لازم الذات فلا مخلص عنه إلا باختيار الأول. ومنع محالية التسلسل؛ لأن تلك التعلقات أمور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق والحق ترادف الإرادة والمشية كترادف القوة والقدرة واتحادهما. ومنهم من قال: إن المشية أعم لأنها تتعلق بالإيجاد والإعدام والإرادة تخص إيجاد الممكنات

قال تعالى: { إِنَّمَا أَمْرُهُ }، أي مشيئته { إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ }<sup>109</sup> وقال: { إِنَّ يَشَاءُ يُدْهِبِكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ }<sup>110</sup>.

ومنهم من ذهب إلى أن المشية قديمة والإرادة حادثة قائمة بذاته تعالى. ومنهم من زعم أن معنى إرادة الله فعله أنه ليس بمكره ولا ساهٍ ولا مغلوب ومعنى إرادته فعل غيره أن أمر به ويردّ بأن هذا المعنى لا يصلح مخصصاً لأحد الطرفين وهو ظاهر لاستواء نسبتها إلى كل الأوقات والمقدورات وإن أريد أن الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الإرادة فهو قول بالإيجاب بكون الأفعال حينئذ مقتضى ذاته من غير أن تتوسط صفة بها يصح الفعل والترك إلا أن يقال حينئذ بإثبات المشية فتكون هي المرجحة ومغايرتها للأمر ظاهر جلي كما يأتي.

### صفة السمع و البصر

{ سَمِيعٌ بَصِيرٌ }<sup>111</sup> وهما صفتان قديمتان ينكشف بهما المسموعات والمبصرات عند حدوث التعلق بها من غير أن يكون بتقليب حدقة وإصغاء أذن ولا على سبيل الانطباع ووصول الهواء فهو يسمع ويرى ما تحرك أو سكن أو بطن في الورى من العالم الأسفل والأعلى فيسمع كلام النفس في النفس وصوت المماساة الخفية عند اللمس ويرى السواد في الظلمات والماء في الماء لا يحجبه الامتزاج ولا الظلام ولا النور كما لا يحجبه سمعه البعد والسور، فهو القريب الحاضر جلت صفاته من تشاكل صفات خلقه أو تجمع معها في حدّ وحقيقة. ومن خصائصه تعالى أنه لا يشغله ما يبصره عما يسمعه ولا ما يسمعه عما يبصره، بل يحيط علماً بالمسموعات والمبصرات من غير سبقية إدراك إحدى الصفتين على الأخرى فلا يشغله شأن عن شأن.

<sup>108</sup> الكرامية أصحاب ابى عبد الله محمد بن كرام الذى مات سنة 868/255، وهم طوائف يثبتون الصفات لله تعالى، وينتهون فيها إلى التشبيه والتجسيم. زعموا أن الله تعالى لا يقدر إلا على الحوادث التي تحدث في ذاته من إراداته، أقواله، راجع: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البيهقادي،

137/130؛ و مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، 141/143

<sup>109</sup> يس: 82.

<sup>110</sup> إبراهيم: 19، فاطر: 16

<sup>111</sup> المجادلة: 1، الحج: 75، لقمان: 28.



وهما عند الأشاعرة وجمهور المعتزلة والكرامية مغايرتان للعلم فإننا إذا علمنا علماً تاماً جلياً بشيء ثم أبصرناه أو سمعناه (ب/13) نجد بالبداية فرقاً بين الحالتين. ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الإبصار والسمع. وأولهما فلاسفة الإسلام **والكعبيّ وأبو الحسين البصري** بالعلم بالمبصرات والمسموعات على وجه يكون سبباً للانكشاف التام شبيهاً بالانكشاف الجليّ الذي يكون لنا بعد استعمال الحاستين المذكورتين، وإن كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المبصرات والمسموعات بتعلقه الأزلي العام.

فعلى هذا يكونان صفتين اعتباريتين متجددتين عند حدوث المسموعات والمبصرات راجعتين إلى صفة العلم لا زائدتين عليها. ويردّ بأنه لو كانتا راجعتين إلى العلم لما امتلأ القرآن والأحاديث وكتب الصفات بذكرها بخصوصهما كما لم يرد الوصف بخصوص الشمّ والذوق واللمس لذلك الرجوع وبأنه لو رجعت الصفات الواردة المنصوص بها بعضها إلى بعض لساغ في الصفات الأخر أيضاً كالقدرة والإرادة والكلام كما مذهب الحكماء.

### صفة التكلم

**متكلم** بكلام أزلي غير متناهٍ كما نطق به القرآن قائم بذاته العليّة ليس من جنس الحروف والأصوات التي هي أعراض حادثّة مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض مخالف المسكوت وعدم مطاوعة الآلة والخرس الباطنيين ويقال له الكلام النفسي؛ لأن كل من يأمر وينهي ويخبر يجد في نفسه معنى وهو له تعالى نحو اقتضاء الطاعة من العباد، ثم يدل عليه بالعبرة أو الكتابة أو الإشارة ألا يرى أنك كثيراً ما تقول لصاحبك أن في نفسي كلاماً أريد أن أذكره لك. وقال عمر رضي الله عنه: **أني زوّرت في نفسي مقالة**. وقال الأخطل:

**إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً<sup>112</sup>**

وهو غير الإرادة؛ لأن الشخص قد يأمر بما لا يريد كمن أمره عبده قصداً إلى إظهار عصيان وعدم امتثاله لأوامره، فإنه يأمره ويريد أن لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه والاعتراض بأنه لا طلب في هذه الصورة كما لإرادة. فالموجود منيعة الأمر لا حقيقته مدفوع بأن الأمر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الأمر عند قصد الأمر، أعني النسبة الإيجابية بطريق الاستعلاء سواء أراد وقوع ما تعلق به الأمر أو لم يرد بل أراد عدم وقوعه وإنكار هذا مكابرة وغير العلم؛ لأنه قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم بخلافه ولكن اعترض بأن ذلك إنما يدل على مغايرة ما يجده المخبر حين الإخبار للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا للتصور أيضاً، فإن كل من تصدّى للإخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم غير تام في شأنه تعالى إذ لا يمكن أن يقال أنه أخبر عما لا يعلم؛ لأنه يستلزم الجهل أو الكذب وهو محال على ذاته. وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد في المطالب اليقينية وقد أوجب عن ذلك بما لا يتم أيضاً.

<sup>112</sup> هذا البيت ينسب إلى الأخطل، راجع: الصواعق المرسلّة ج 1 ص 345

وقال المحقق الخيالي في بيان المغايرة إنا نجد من أنفسنا عند الإخبار عن قيام زيد، أعني النسبة الإيجابية بينهما معنى لا يتغير بتغير العبارات من نحو(أ/ 14): زيد قائم، وزيد ثبت له القيام، واتصف زيد بالقيام. وتغير مدلولاتها اللغوية المتغيرة بتغيرها وهو ظاهر لأن العبارات تختلف بحسب الأزمنة والأقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى، بل كما يدل عليه بالعارة يدلّ عليه بالكتابة والإشارة أيضاً فعلم أنه غير الكلام اللفظي الحادث.

ثم إن الشاكّ في وقوع النسبة يتصور الأطراف والنسبة البتة، فيحصل له التصورات الثلاث ولا يجد ذلك المعنى، أي النسبة الإيجابية عند عدم قصد الإخبار عنه فيكون مغايراً لتصور ما أخبر به. ثم إذا قصد الإخبار عن ذلك يجد في نفسه تلك النسبة الإيجابية التي يعبر عنها بزید قام وغيره مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكاً، فيكون مغايراً للتصديق بما أخبر به أيضاً فليس ذلك المعنى شيئاً من العلوم وأورد عليه بعض ما يرد على الأول وزيادة ثم انقسام الكلام إلى الماضي والمستقبل والأمر والنهي باعتبار تعلقاته الأزلية كباقي الصفات، وهو لا ينافي كونه صفة واحدة حقيقية غير متكررة، فإن التكرير بحسب التعلق والإضافات لا يوجب التكرير بحسب الذات والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى لتنزّهه عن الأزمان كما أن علمه الأزلي لا يتغير بتغير الأزمان فلا يرد أن الإخبار في الأزل بالماضي كذب محض يجب تنزيه الله عنه ويكفي في الأمر مثلاً وجود المأمور في علم الأمر كما إذا قدر الرجل ابناً له فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود، أي يطلب منه أن يأتي به بعد وجوده لا حال عدمه ولا سفه في ذلك لا سيما بالنسبة إلى من كان الكائن عنده كالمكون في كونه محقق الوجود

وأما أمر النبي عليه الصلاة والسلام لنا فهو ضمنيّ فإن خطابه عمّ الحاضرين بالقصد والصرحة والغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمناً وتبعاً ليس سفهاً أصلاً.

وذهب الأشاعرة إلى أن ذلك باعتبار التعلقات عنوا أنه صفة تجلت في مظهر الحروف والأصوات فباعتبار المظهر حادث. وبالنظر إلى نفسها قسم ويحتاج حينئذ إلى القول بأن دلالة اللفظي عليه دلالة الأثر على المؤثر لئلا يلزم التعدد بتعدد اللفظ وهو خلاف الظاهر إذ الظاهر أنها دلالة الموضوع على الموضوع له وما ورد على كليهما من أن وجود جنس الكلام بدون الأنواع مستحيل مدفوع بأن ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية يعتبر تكررها بحسب تعلقاتها وهي صفات له لا أنواع والدليل على ثبوت صفة الكلام قوله عليه الصلاة والسلام **كلام الله غير مخلوق ومن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم**<sup>113</sup> وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أنهم أجمعوا على أنّ الله تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على الشريعة وإخبار الله تعالى عن صدقهم حتى يلزم الدور بل أهل الله كلهم متفقون على

<sup>113</sup> من تمة الحديث. نقل العجلوني في كشف الحفا برقم 1869 عن الديلمي بلفظ "القرآن كلام الله غير مخلوق فمن قال بغير هذا فقد كفر" و قال الحديث من الوجهين بل من جميع طرقه باطل.

ذلك (ب/14) وكون الحجة إجماعاً إنما يتوقف على صدق النبي؛ لأن مبناه قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»<sup>114</sup> وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.<sup>115</sup>

لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وقدمه وحدوثه لما أنهم رأوا قياسين متعارضين النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له قديم. فكلام الله تعالى قديم وكلام الله مؤلف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله حادث اضطرروا إلى القدح في أحد القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فالأشاعرة ذهبوا إلى ما سمعت ومنعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والأصوات<sup>116</sup>. والحنابلة ذهبوا إلى أنه حروف وأصوات قديمة ومنعوا أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مرتبة فهو حادث. بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف

والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه تعالى وأنه من الأصوات والحروف وهو قائم بغيره، ومعنى كونه متكلماً عندهم أنه توجد تلك الحروف والأصوات في الجسم كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو غيرهما كشجرة موسى عليه السلام فهم منعوا أن المركب من الأصوات والحروف صفة الله لا أنها صفة له قائمة بغيره. والكرامية لما رأوا أن مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة أشنع من مخالفة الدليل وأن ما إلتزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره ومعنى كونه متكلماً أنه خالق الكلام في الغير مخالف للعرف واللغة. اختاروا أن كلامه تعالى صفة له مؤلف من الحروف والأصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فمنعوا أن كل ما هو صفة له فهو قديم والنزاع بينهم وبين الأشاعرة في إثبات الكلام النفسي وعدمه وإلا فالأشاعرة لا تقول بقدم الألفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي. واستدلوا على نفيه بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والإنزال والتنزيل والنسخ والتبديل وكونه مسموعاً فصيحاً إلى غير ذلك وهو إنما يقوم حجة على الحنابلة لا على الأشاعرة؛ لأنهم قائلون بحدوث النظم والتأليف وإنما كلامهم في المعنى القديم القائم بنفسه تعالى. ومعنى { مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُخَدَّتٍ }<sup>117</sup>. أنه محدث الإتيان لا محدث العين والجعل في { إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا }<sup>118</sup>، بمعنى التقدير لا الخلق فإنه كثيراً ما يستعمل في غيره بدليل: { وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَانِ إِنَاءً }<sup>119</sup>. وأقوى شبه المعتزلة أنكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقروء بالألسن مسموعاً بالأذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة وأجيب عنها تارة بأن له وجودات أربعة كسائر الموجودات وجود في الخارج ووجود في الأذهان ووجود في العبارة

<sup>114</sup> رواه ابن ماجه فتن، 36/8 رقم: 3950 بلفظ "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة" و قال المحقق: "و قد جاء الحديث بطرق، في كلها نظر

<sup>115</sup> والعجلوني في الكشف و قال: "سند منقطع." رواه أحمد في مسنده، 379 / 1

<sup>116</sup> ب: إذ لا معنى لكونه متكلماً سوى أنه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته فتعين الكلام النفسي

<sup>117</sup> الأنبياء: 2

<sup>118</sup> الزخرف: 3

<sup>119</sup> الزخرف: 19

ووجود في الكتابة فهي<sup>120</sup> تدل على العبارة وهي على ما في الذهن وهو على ما في (الأعيان و) الخارج فوصفه بالأوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقة وجوده الخارجي حتى يلزم حدوثه، بل هو مجاز عقلي من قبيل صفة جرت على غير من هي له؛ لأنه وصف المدلول بصفات الدالّ على معنى هو مكتوب في مصاحفنا بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالّة عليه محفوظ في قلوبنا بألفاظه المخيّلة مقروءاً بألسنتنا بحروفه الملفوظة (أ/ 15) المسموعة مسموع بأذاننا بذلك أيضاً، كما يقال: سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي. وتارة بأن المراد به حينئذ اللفظ وهو حادث فإن كلام الله وقرآنه مشترك عندهم بين الكلام<sup>121</sup> النفسي ومعنى إضافته إلى الله تعالى حينئذ في كونه صفة له قائماً به وبين النظم المؤلف الحادث باعتبار الدلالة على المعنى القديم ومعنى الإضافة أنه مخلوق له ليس من تأليف المخلوقين.<sup>122</sup>

وقد أجمع أهل السنة وغيرهم على أنه لا يصح نفي كلام الله عن ذلك اللفظ المؤلف؛ لأن الإعجاز والتحدي والدلالة على الأحكام الشرعية المشتمل هو عليها إنما هو في كلام الله دون كلام غيره<sup>123</sup> وما وقع عن بعضهم من أن تسمية هذا النظم كلام الله مجاز مؤول بأنه ليس معناه أنه غير موضوع للنظم، بل إن الكلام في التحقيق والذات اسم للمعنى القديم القائم بالذات وتسميته اللفظي به ووصفه له وصفاً اشتراكياً إنما هو باعتبار دلالة على المعنى القديم، فلا نزاع في الوضع والتسمية إلا أنه وضع لعلاقة فيتسامح في عدّ التسمية مجازاً فحينئذ يوصف بما هو من لوازم القديم كما في القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة في الخارج أو بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة؛ كما في قرأت نصف القرآن أو المخيّلة؛ كما في حفظت القرآن أو الأشكال المنقوشة؛ كما في يحرم على المحدث مسّ القرآن لما سمعت له من الوجودات الأربعة. وقد منع الشيخ أبو منصور<sup>124</sup> سماع الكلام القديم الذي هو صفة الله وجرى عليه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني فمعنى حتى يسمع كلام الله حتى يسمع ما يدل عليه كما يقال علم فلان، فموسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك حصّ باسم الكليم؛ ولأنه سمعه من كل الجهات لا بالأذن فقط على خلاف المعتاد، أو لأنه وقع له وهو في الأرض بخلاف نبينا فإنه إنما وقع له وهو ك {قَاب قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى} <sup>125</sup>. وجوّزه الأشعري ومن تابعه لمن أكرمه الله من رسله وملائكته بواسطة أو غيرها.

120 ب: فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الأذهان وهي على ما في الأعيان والخارج

121 ب: المعنى

122 ب: وهو بالمعنى الأول محل نظر علماء الأصول وبمعنى الثاني محل نظر علماء العربية والفقه وأصوله

123 ب: فهو نزل على الرسول لفظاً ومعنى لا كالحديث القدسي معنى فقط كما نقلناه ف شرح منظومتنا القرائية فراجع

124 محمد بن محمد أبو منصور الماتردي من أئمة العلماء الكلام إليه تنسب الماترديّة من أهل السنة نسبة إلى ما تريد في سمرقند من مؤلفاته كتب

التوحيد، وتأويلات القرآن، مات بسمرقند سنة 944/333. فلينظر سليمان الكفوي، كئيب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، مكتبة

أسعد أفندي، رقم 76، 548/أب، والأعلام، للزركلي، 242/7

125 النجم: 9

قال تعالى: { وَمَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ }<sup>126</sup>، الآية. وقد جوزوا تعلّق الرؤية والسمع بكل موجود حتى الذات والصفات، فقالوا: قد خلق الله لموسى فهماً في قلبه وسمعاً في أذنيه وسائر بدنه سمع به كلام الله من غير صوت ولا حرف بغير واسطة على خلاف العادة . وقال الباطنية<sup>127</sup>: خلق له فهماً في قلبه ولم يخلق له سمعاً.

وأهل الظاهر قالوا: نؤمن به ولا نتكلم فيه قصداً منهم أنه متشابه . وزعم المعتزلة جرياً على مذهبهم الفاسد في إنكارهم الكلام النفسي أنه خلق له فهماً في قلبه وصوتاً في الشجرة فسمعه.

وقال صاحب العضدية الأسلم من الإشكالات الأخرى من التكليفات أن يقال: لم يرد الأشعري بالمعنى القديم المدلول المقابل للفظ، بل أراد ما يقابل العين فمراده أن القرآن اسم للفظ. والمعنى شامل لهما إلا أنه لا يقوم بذاته كسائر الصفات، بل قديم قائم بذاته تعالى بلا ترتيب فيه حتى أن من سمعه سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه (ب/15) إلى الآلة، فهو كالقائم بنفس الحافظ بلا ترتب والترتب إنما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة. وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثه.

وردّ بأننا لا نعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنظومة والمخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا يتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث إذا التفت إليها كان كلاماً مؤلفاً من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة وإذا تلفظ كان كلاماً مسموعاً وبأنه يشكل حينئذ الفرق بين نحو علم وعمل ولمع وغير ذلك. وقد اعترضه الجلال باعترضات أخر ثم اختار أن كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله في علمه الأزلي بصفته الأزلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها. وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المترتبة أيضاً بحسب وجودها العلميّ أزليّة كأزلية سائر الممكنات بحسب الوجود العلمي فراجع تفصيله فقد ظهر أن الله تعالى حيّ بحياة عالم بعلم قادر بقدره مريد بإرادة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام فهذه سبع صفات وزيد عليها البقاء، أي استمرار الوجود وعليه قوله:

ثماني صفات أثبتت لألهنا لدى الأشعري الحبر في العلم والتقى

حياة وعلم قدرة وإرادة كلام وإبصار مع السمع والبقا<sup>128</sup>

ولعل الحياة تستلزمه ولذا لم يتعرض له أكثرهم.

<sup>126</sup> الشورى: 51

<sup>127</sup> الباطنة: هم فرقة ادعوا بأن لكل ظهر بطننا، ولكل شرع تأويلا، وبأنهم أصحاب التعليم، وبأنهم المخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم. إنهم في الأصل زنادقة دهرية يدعون بأن العالم قديم وينفون الرسل والشرايع. راجع: الملل والنحل للشهرستاني 192/1-198؛ و الفرق بين الفرق للبغدادي،

188-168

<sup>128</sup> طبقات الشافعية الكبرى، للإمام العلامة ، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، 343/10.

## مبحث العينية<sup>129</sup>

اختلفوا في أنها عين ذاته أو غيرها أو لا هو ولا غيرها. فذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى الأول، فالفلاسفة حققوا عينيتها بأن ذاته تعالى من حيث أنه مبدأ لانكشاف الأشياء عليه علم فثبوت الانكشاف على ذاته بذاته كان عالماً. وكذا الحال في سائر الصفات قالوا: وهذه الرتبة أعلى من أن تكون تلك الصفات مغايرة زائدة عليه؛ لأنه لا يحتاج إلى ذلك مثل احتياجنا إليه ولذا قيل: محصل كلامهم نفي الصفات وإثبات نتائجها وغاياتها.

وأما المعتزلة فظاهر كلامهم أنها من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها لكن قولهم بأن له عالمية وأنه عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة يدل على أنهم ينفون العلم مثلاً رأساً ويجعلونه نفس الذات أيضاً ويقولون: عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك ويثبتون لذاته تعلقاً بالمعلومات يسمونه العالمية وهو التعلق بين العالم والمعلوم الذي به يصير العالم عالماً والمعلوم معلوماً فلو أثبتوا لذاته العلم بمعنى الإضافة لكان معنى العالمية الإلتصاف بهذه الإضافة لا نفس الإضافة. واستدل على نفي الغيرية بأنها لو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها إلى الموصوف فلا بد من علة فإن كانت غير ذات الواجب يلزم احتياج الواجب في صفات الكمال إلى غيره فيكون ناقصاً مستكملاً بالغير وإن كانت ذات الواجب يلزم أن يصدر من الواحد الحقيقي أمور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع الجهات فلا يكون مصدراً للكثرة. وكذا يمتنع لبساطة الحقيقة أن يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد معاً كما بيّن كل ذلك في موضعه وبأنها في إثباتها إبطال التوحيد؛ لأنها حينئذ (أ/ 16) موجودات قديمة مغايرة لذاته تعالى فيلزم قدم غير الله وتعدد القدماء، بل تعدد الواجب لذاته على ما وقع في كلام بعض المتقدمين من ترادف الواجب والقدم

وصرح بعض المتأخرين: من أن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء فما بال السبعة وأكثر. وذهب جمهور المتكلمين إلى الغيرية واستدلوا بأن كون الشيء عالماً مثلاً معلل بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب وأنه من قام به العلم؛ لأن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت المأخذ له بمعنى اتصافه ولا ريب أن الأوصاف المذكورة من الأمور العينية كالسواد والبياض. فلما ثبت مأخذها وظاهر أن كونه عالماً وقادراً مثلاً قائم بذاته كما أن الضوء مضيء بذاته علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما أن اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج إذ الوجود الربطي في الأمور العينية فرع الوجود النفسي. فكذا الحال فيما نحن فيه وبأنه يلزم في العينية كون العلم مثلاً حياة وقدرة وعالماً وحيماً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته إلى غير ذلك من المحذورات.

وذهب الأشاعرة إلى أنها لا هو ولا غيره، أي ليست الصفات عين الذات ولا غير الذات وفسروا العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً والغيرية بكون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بينهما في الوجود فلا يكونان نقيضين حتى يقال كلامهم في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما بل

<sup>129</sup> ناقش المؤلف مسألة العينية ثانياً لبعض المواضع التي لم تذكر هناك

يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر. ولا يوجد بدونه كالجزم مع الكلّ والصفة مع الذات وبعض الصفات مع بعضها، فإن ذات الله تعالى وصفاتها أزلية والعدم على الأزليّ محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه إذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثّة، فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات. كذا فصلوا مذهبهم وفيه تخصيص لما استدلوا به على تفسيرهم من أنه يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة فكأنهم أطلقوا ذلك ثم فصلوا بأن الكلّ والجزء كذلك مطلقاً. وكذا الموصوف والصفات الأزلية دون المحدثّة فلا يرد أن اعترافهم بزيادة الصفات المحدثّة يبطل استدلالهم؛ لأنّ زيداً قد يتصف في الدار بالصفات المحدثّة، لكن يرد أن المراد بغير زيد غيره من الأفراد الإنسان وإلا لزم أن لا يغاير زيداً ثوبه وأمتعة الدار وهو باطل قطعاً ولا ينتقض تفسيرهم بالجسمين القديمين ولا الإلهين المفروضين؛ لأنّ مادة النقص يجب أن تكون متحققة لكن ما قيل<sup>130</sup> من أنه إن اكتفى<sup>131</sup> بصحة الانفكاك من جانب لزمت المغايرة بين الكلّ والجزء وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكلّ والذات بدون الصفة وقيد الإضافة غير مراد لاستلزامه عدم المغايرة بين كل متضائفيين. وإن أريد من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحلّ إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد بدون (ب/ 16) المحلّ مع القطع بالمغايرة اتفاقاً فمدفوع أيضاً بأن الانفكاك يعم الانفكاك في الوجود في الحيز لعدم تقييده فكأنه قال: أي فرد كان من الانفكاك فيجوز أن ينفك الصانع والمحلّ في الوجود والعالم والعرض في الحيز لاستحالة تحيز الصانع وأن حيز العرض هو المحلّ وحيز المحلّ مكانه نعم لو زيد قيد في الوجود أو في التحيز لورد النقص؛ لأنّ كلمة أو في التعريف للتقسيم لا للترديد فيفيدان قسماً في المحدود حدّه هذا وقسماً آخر حده ذلك كما يرد على من قال "في العدم أو الحيز" إذ لا انفكاك في العدم والحيز إلا من جانب العالم فقط. ولو قيل الغيران هما الشيطان اللذان لا يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديرًا اندفع تلك النقوض لكن يدخل فيه الجزء والكلّ ولا بأس به ولا دخل لهما فيما هو الفرض هنا من الاحتراز عن تعدد القدماء كما هو المشهور ولقائل أن يقول: لا نزاع من أهل السنة في كثرة الصفات وتعددتها سواء كانت غير متغايرة أو متغايرة كما هو رأي الجمهور لكنهم أيضاً لا يجوزون الانفكاك فالمال واحد والتغاير اصطلاح فالأولى أن يجاب بأن المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات، وأن لا يجترىء على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال واجبة لا لغيرها، بل لما ليس عينها ولا غيرها أعني الذات المقدسة وعليه قول من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته بمعنى أنّها واجبة لذات الواجب. وإما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً له غير منفصل عنه. وقاعدة "كل ممكن حادث" مخصصة بالقديم الممكن أو أنّها غير كلية؛ لأنّ سبب الحدوث هو الصدور بالاختيار لا مجرد الإمكان والإيجاب في الصفات كمال لأجل أن الخلو في الأزل نقص بخلاف إيجاب غيرها وإليه يرجع القول بأنّ الواجب

130 ب: يقال

131 ب: أريد

هو الذي اقتضى ذاته وجودها على ما هي عليه من صفات الكمال ونعوت الجلال إذ لا فرق بين الإيجاب والاستلزام والاقتضاء وليس كلّ قسم آلهاً حتى يلزم من وجود القدماء تعدد وجود آلهة لكن ينبغي أن يقال: الله قسم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم إلى أن كلاً منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية.

### الفرق بين قول النصارى و المسلمين في القدم

والنصارى وإن لم يصرّحوا بالقدماء المتغايرة لكنهم لزمهم ذلك، ولزوم الكفر المعلوم كفرٌ وإن لم يكن هناك التزام؛ لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة التي هي صفة الوجود والعلم والحياة وسموها: الأب والابن وروح القدس. فقالوا: الله جوهر، أي قائم بذاته، له أقانيم ثلاثة، فجعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات ومع هذا الجهل الشنيع زعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى عيسى فجوزوا الانتقال والانفكاك فكانت ذواتاً متغايرة. وهذا الزعم يأبى أن يوجه كلامهم بأنه ميلٌ منهم إلى أن الصفات عين الذات؛ لأنه لا معنى للانتقال إذا كان عين الذات ولا يأبى عنه قولهم بالقدماء الثلاث بناء على أنه إن نظر إلى الاتحاد فواحد وإلا فأربعة لإمكان أن الوجود عندهم عين الذات. ولذا يقال: أرادوا بالأب الذات ولعلّ قولهم أن الله ثالث ثلاثة أصرح في أنهم لم يثبتوا (أ/17) القدماء الثلاثة<sup>132</sup> لاقتضائه ظاهراً إلى القول بانتقال آخر ولم يسمع منهم مع أنه نقل عن بعضهم أنهم أرادوا بالانتقال مجرد الإشراف.

وصرح بعض الأفاضل بأنه لا مخالف في مسألة التوحيد إلا الوثنية. القائلون بإلهية النور والظلمة بل أثبتوا آلهة ثلاثة<sup>133</sup> مستحقة للعبادة ويشهد لذلك: { **أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ** }<sup>134</sup> وقول بعضهم: { **إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ** }<sup>135</sup> على التقديرين ناظر إلى الاتحاد. وكل ذلك ناشئ من إلحادهم في صفاته تعالى فلا يطلق عليهم اسم الإشراف ولذا قوبلوا معهم في نحو: { **لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ** }<sup>136</sup> ، وجاز لنا أنكحتهم. وقد قال: { **وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ** }<sup>137</sup> . وقيل الآية منسوخة بآية { **وَالْمُحْصَنَاتِ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ** }<sup>138</sup> فالتقابل بأيّتا؟ الكتاب فقط.

ثم لا يخفى أن تمسك كل من الفرق الثلاث لا يخلو من مقال ولا يلزم من زيادة الصفات وقدمها محال كقدم العالم ولا من العينية النقص ومخالفة النصوص القاطعة الدالة على كونه عالماً قادراً مثلاً . فلذا قال **الدواني**: إن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأمور التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت بعض الأصفياء أنه قال: عندي أن زيادتها وعدم زيادتها وأمثالها لا يدرك إلا بالكشف . ومن أسنده إلى غير الكشف

<sup>132</sup> ب: ولم يقولوا الله ثلاثة

<sup>133</sup> ب: الله، والمسيح ومريم، فكفروا بذلك

<sup>134</sup> المائدة: 116.

<sup>135</sup> المائدة: 17، 72.

<sup>136</sup> البينة: 1.

<sup>137</sup> البقرة: 221.

<sup>138</sup> المائدة: 5.



فإنما يتراءى له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر والفكر ولا أرى بأساً في اعتقاد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة انتهى.

**وظاهر كلام أهل الكشف** يميل إلى العينية بل صرح بها صاحب الفتوحات في مواضع عديدة من الفتوحات واعترض على الزيادة حيث قال في **الباب السابع عشر**: اعلم أن جميع الأسماء والصفات الإلهية كلها نسب وإضافات ترجع إلى عين واحدة؛ لأنه لا يصح هناك كثرة وجود أعيان آخر كما زعمه بعض النظائر وعلل ذلك. ثم قال: فبطل أن تكون الأسماء والصفات أعياناً زائدة على ذاته تعالى الله عن ذلك. وفي موضع آخر قد حاد من قال: لا هي هو ولا هي غيره فنطق بما أعطاه فهمه وهو كلام خلى عن الفائدة يدل على عدم كشف قائله فحكم بالزيادة اضطراراً.

ونحن لا نقول بالزائد ولا نخالف بأن الصفات الإلهية عين فإن من يقول: أنها غير وقع في قياس الحق تعالى على الخلق في زيادة الصفة على الذات فما زاد على الذين { قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ }<sup>139</sup> إلا بحسن العبادة فقط فإنه جعل كمال الذات لا يكون إلا بغيرها فنعود بالله أن نكون من الجاهلين إلى غير ذلك من مقالات يتلخص منها القول بالعينية كشفاً و يقيناً لكن ما عليه أهل السنة والجماعة أولى لدى أجلة المحققين..

### صفة التكوين

وزاد **الماتريدي** ومن تابعه صفة ثامنة وهي التكوين، أي المعنى المعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك المفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، يعني مبدأ هذا الإخراج (ب/17) والتعبيرات؛ لأن الصفة الحقيقية الأزلية دون هذه الإضافات لأنها حادثة وإياه عنى من قال:

**صفات الذات والأفعال طراً قديماً مصونات الزوال**<sup>140</sup>

فهو عندهم صفة الله<sup>141</sup> تعالى قائمة به أزلية تتعلق بالمكوّن لدى تعلق القدرة بالمقدور على وفق الإرادة فتوجد له أو له تعلق أزلي بوجود العالم وبكل جزء من أجزائه لوقت وجوده واستدلوا على إثباته بأدلة مبني أكثرها بل كلها على أنه صفة حقيقية كالعلم والقدرة .

منها أنه وصف ذاته الأزلي بأنه الخالق فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب أو العدول إلى المجاز، أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة وأنه لو كان حادثاً فمع امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى إما بتكوين آخر فيلزم التسلسل ويلزم من استحالة تكون العالم وإما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والإحداث وفيه تعطيل الصانع ولا يخفى أنه من الابتداء المذكور يرد على الأول أنه مجرد تمدح وإخبار كما في { سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ }<sup>142</sup>

<sup>139</sup> آل عمران: 181

<sup>140</sup> شرح بدأ الأمالي لعلي ابن سلطان محمد القارى، ص: 46، 5

<sup>141</sup> ب: له

<sup>142</sup> الحشر: 1، الصف: 1.

والإخبار عن الشيء في الأزل لا يقتضي ثبوته فيه وعلى الثاني أنه لا يلزم من حدوثه أن يكون بتكوين آخر أو بدون التكوين لجواز أن يتكون بالتكوين الذي هو نفسه على أن معنى تكوينه أمر يعتبره العقل ليس له تحقق في الخارج ممتازاً بحسب الوجود الخارجي ولا يحتاج إلى تكوين آخر لا بمعنى أنه نفسه بحسب المفهوم حتى يرد أنه لا معنى لكون التأثير عين الأثر . ويجوز أن يقال: أنه من حيث اتصاف الباري تعالى وقيامه به متعلق أولاً بوجود نفسه ثم بوجود الحوادث ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقاً ذاتياً وإن كان مقارناً له في الزمان ومثله يقال في أمور كثيرة، فإن وجود الصفات والإعراض إنما هو بقيامها بمحالتها على ما قالوا: من أن المحلّ مقوم لها وأن وجودها هو وجودها في الموضوع.

ولذا يمتنع الانتقال عنها فتكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدماً بالذات على وجودها وإن كان مقارناً له في الزمان

وقد انتصر لهم المحقق الخيالي بما حاصله إنا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بحيشة الفاعل معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح أن يقال: إن هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك أن هذا المعنى متحقق في ذاته وإن لم يوجد المفعول بعد وهذا المعنى متحقق في الموجب بالنسبة إلى آثاره الصادرة عنه بطريق الإيجاب مع عدم القدرة والإرادة فتغيرهما، بل نقول أنه متحقق في ذات الواجب بالنسبة إلى صفاته الصادرة عنه بطريق الإيجاب حتى القدرة والإرادة فتكون مقدمة عليها بالذات مغايرة لها وكونها موجودة زائدة على الذات يعرف بالقياس إلى الصفات الأخر . لكن الذي جرى عليه محققوا الأشاعرة أنها من الإضافات والامتيازات العقلية وحقيقتها تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور إلا أنه بالنسبة إلا القادر يسمى الخلق والتكوين وبالنسبة إلى (أ/18) القدرة إيجاداً وتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال كالتصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك إلى ما لا يتناهى.

وهذه الأفعال إضافات واعتبارات كالوجوب والوجود والوحدة، لا وجود لها في الخارج حتى تكون صفات محدثة قائمة بذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً، بل متجددات تغيرها وتبدلها كالسلبيات بتغير ما أضيفت إليه كخالقية زيد وعدم خالقيته لا بتغير في ذاته تعالى كما إذا انقلب الشيء عن يمينك إلى يسارك وأنت ساكن غير متغير ولا في نفس الصفة الحقيقية؛ لأن التغير في تعلقاتها الناشئة هذه منها وفي الواقع ليست بصفات وإنما هي أوصاف وأسماء إضافية جرت عادتهم بعدها من الصفات لوقوع التمدح والتوصيف بها في كتابه تعالى وعلى لسان نبيه وخلقه فيقال أنه قبل كل شيء وبعده مذکور بكل لسان محيي ومميت خالق رازق إلى غير ذلك.

## فصل في الصفات السلبية

فأزلية أسمائه الراجعة إليها أيضاً من حيث رجوعها إلى القدرة لا الفعل. وكذا في الإضافية والتنزيهات الواجبة من نحو:

### عدم كون الله عرضاً

أنه ليس بعرض؛ لأن العرض يحتاج إلى محل يقوّمه والواجب مستغن على الإطلاق عن غيره؛ ولأنه قليل البقاء سريع الفناء

قال تعالى: {تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا} <sup>143</sup>، بل مستحيل الثبات يمتنع دوامه زمانين بل ينقضي ويتجدد آخر مثله كما هو رأي الأشعري ومن تابعه وبعض المعتزلة والواجب سبحانه وتعالى دائم البقاء مستحيل الفناء ولكن الذي ألبأهم إلى القول بتجدد الأعراض أنهم قالوا: أنّ السبب المحوِّج إلى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه من الصانع بحيث لو جاز عدمه عليه تعالى عن ذلك لما ضرّ عدمه وفي وجوده فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض وهو متجدد محتاج إلى المؤثر دائماً، فكذا المشروط لا يستغني عنه أصلاً. واستدلوا لعدم بقاء الأعراض وتجددها بوجوده لكن كلّها مدخولة منها أنّها لو كانت متصفة بالبقاء لكان قائماً بها ولزم قيام العرض بالعرض وهو محال؛ لأنه لا تحيز له لذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وردّه بأن بقاء الشيء ليس معنى زائداً على وجوده بل بمعنى استمرار الوجود وعدم زواله وهو أمر اعتباري ويجوز تجدد الاتصاف ولو للعرض بالأمور الاعتبارية كما يجاب بذلك عينه في بقاء صفات الباري وأن انتفاء الأجسام في آن مع مشاهدة بقائها ليس بأبعد من ذلك في الأعراض مع أن بقائها ضروري عندكم وباقي أدلتهم وما تكلموا عليها في المطولات.

### عدم كون الله جسماً

لا جسم؛ لأنه متحيز ومركب في أجزاء عقلية، أعني الجنس والفصل ووجودية كاهيولي والصورة أو الجواهر الفردة وكل ذلك أمانة الحدوث، والاحتياج منافٍ للألوهية.

### عدم كون الله جوهرًا

ولا جوهر؛ لأنه اسم للجوهر الذي لا يتجزى وهو متحيز. وجزء من الجسم والله تعالى منزّه عن ذلك وقد جعله الفلاسفة اسماً للموجود لا في موضوع مجرداً كالعقول والنفوس أو متحيزاً كغيرها، لكنهم أرادوا به الماهية الممكنة فجعلوه من أقسام الممكن وأما إذا أريد بهما القائم بذاته أو الموجود لا في موضوع مطلقاً فامتناع إطلاقهما عليه لعدم ورود إذن الشرع بذلك مع (ب/18) تبادر الفهم إلى المتركب والمتحيز.

## عدم كون الله مصورا

ولا مصور، أي ذي صورة وشكل نوعيته كانت وهي التي يختلف بها الأجسام أنواعاً أو جسمية موجبة الامتداد في الجهات الثلاث ويتألف أنواع الأجسام عند الإشراقين منها ومن العوارض القائمة بها كالسيرير المركب من الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي العرض فكل ذلك من خواص الأجسام يحصل لها بواسطة الكميات.

### عدم كون الله محدوداً أو معدوداً

ولا محدود ولا معدود، أي لا ذي حدّ ونهاية ولا عددٍ وكثرةٍ واحد لا مقدار له يعني ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقدار ولا المنفصلة كالعدد.

### عدم كون الله متبعضاً أو متجزئاً

ولا متبعض ولا متجزئ أي ذي بعض وأجزاء ولا مركب منهما لما في ذلك الاحتياج المنافي للوجوب. ولا متناهٍ؛ لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد وفي نفسه عرضي حادث وهو منزّه عن المقدارية والكثرة والوضع وقيام الحوادث فكل ذلك مظنة الزيادة والنقصان ووجود المثل والاحتياج إلى مخصص يخصصه على حدّ ونهاية.

### عدم توصيفه بالماهية أو بالكيفية

ولا يوصف بالماهية، أي المجانسة للأشياء؛ لأن معنى ما هو من أي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب إن كان الجنس المنطقي كما هو المتبادر عرفاً من المجانسة لكن يوصف بالماهية بمعنى السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء أو الوصف؛ لأن ما هو جاء عن السؤال عنهما أيضاً وكذا بالكيفية من الطعم والرائحة واللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك من سائر الكيفيات النفسانية المزاجية من نحو الحقد والحزن ونظائرها وأضدادهما، يعني لا يجوز أن يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والباطنة فإن كلها تابعة المزاج والتركيب المنافي للوجود الذاتي المستغني عن الخصوصيات<sup>144</sup>.

### عدم تصور لذة أو ألم لله تعالى

ولا يتصور له لذة وألم؛ لأنهما من الانفعالات<sup>145</sup> كما قبلهما وهي محال عليه تعالى ومع كونهما عبارة عن إدراك الملاثم والمنافي<sup>146</sup> مشروطان بخصولهما وهو مشروط بكون الذات قابلة للزيادة والنقصان والنمو والزبول وهو

<sup>144</sup> ب: المخصصات

<sup>145</sup> ب: وتوابع المزاج

<sup>146</sup> ب: والمنافر

صفات الجسمانيات وأيضاً التذاذه يقتضي كونه المتلذذ به في الأزل، ولو كان مما يتوقع الالتذاذ به؛ لأن الداعي لإيجاده قبل ذلك موجود فيلزم قدم العالم والفلاسفة نفوا الأ لم عنه تعالى مطلقاً لعدم المنافي له . وكذا اللذة التابعة للمزاج لكن جوزوا عليه اللذات العقلية بناء على أن كل من تصور في نفسه كمالاً فرح به ومن تصور في نفسه نقصاً تألم به. ولا شك أن كماله تعالى أعظم الكمالات وعلمه أجلّ العلوم فلا بعد أن يستلزم ذلك أعظم اللذات لكنه قياس للغائب على الشاهد مستلزم للمماثلة والانفعال تعالى عن ذلك. وأما عدم إذن الشرع بإطلاق لفظي اللذة والأ لم عليه تعالى فاتفاقي

### عدم التزويج و التوليد له

ولا يتعقل له الزوجة والولد ؛ لأن ذلك لا يتم إلا بالمباشرة والاتصال والانفصال تعالى ثم تعالى عن هذا المحال { مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا }<sup>147</sup> و { لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ }<sup>148</sup>

### عدم حلوله في بدن الإنسان

ولا يحل في غيره بحال ؛ لأنه يوجب الافتقار إلى المحل سواء كان حلول جسم في مكان أو عرض في جوهر أو صورة في مادة أو صفة في موصوف . وكذا يوجب كون الواجب مستكماً بالغير إن كان صفة كمال وإلا يجب تنزيه الله عنه ويقتضي الانقسام (أ/ 19) إن حلّ في جزء منه والكل ظاهر البطلان وكما يستحيل الحلول على الذات يستحيل على الصفات لاستحالة انتقال صفة الذات المختصة بها إلى غيرها.

فدعوى النصرى إن كان حلول ذاته تعالى أو صفة منه في بدن عيسى<sup>149</sup> أو نفسه فحماقة مهلكة وكذا دعواهم أنه أعطاه قدرة على الخلق والإيجاب بخلاف مجرد دعوى أنه خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابناً تشریفاً وتلطفاً وإكراماً كما سمى إبراهيم خليلاً فإنه واقعي فقد روي أنه كان يخاطبه في الإنجيل بيا ابني لذلك كما كان يخاطب موسى في التوراة باسمه وبني إسرائيل في التوراة بيا أيها المساكين، وخاطب نبينا عليه الصلاة والسلام بنحو { يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ }<sup>150</sup> ، وأتمته ب { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا } (جاء في القرآن الكريم خمسة وستين مرة)، وما يحكى أن يوحنا من الحوارين سئل عن عيسى عليه السلام: أنك تقول: قال أبي كذا وأمرني أبي بكذا أرنا أباك فقال: من رأيي فقد رأى الأب وأبي حالّ فيّ وأن الكلام الذي أتكلّم به ليس من قبل نفسي بل من قبل أبي الحالّ فيّ وهو الذي يعمل هذه الأعمال التي أعمل آمن وصدق بأبي وأبي فيّ فعلي فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول إشارة إلى كمال اختصاصه به وإطلاق الأب عليه بمعنى المبدأ، فإن القدماء كانوا يسمّون المبادئ المؤثرة بالآباء ويدل عليه قول عيسى: إني أذهب إلى أبي وأبي ليعث لكم الفارقليطا فهو كالمتشابهات القرآنية الآتية. وذهب غلاة الشيعة

<sup>147</sup> الجن:3

<sup>148</sup> الإخلاص:3،4

<sup>149</sup> ب:المسيح

<sup>150</sup> المائدة:67،41

إلى أنه لا يمنع ظهور الروحاني في الجسماني كجبرائيل في صورة دحية. وكالجنّي في صورة الإنسيّ فلا يبعد أن يظهر الله في صورة بعض الكاملين الأولى عليّ وأولاده الذين هم خير البرية. وأحقّ منهم من يزعم منهم ومن غيرهم أن السالك إذا أمعن في سلوكه وخاض لجة الوصول يحلّ سبحانه وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً فيه كما تحل النار في الجمر بحيث لا اثنية ولا تغاير.

وصحّ أن يقال: هو أنا وأنا هو ويرتفع التكليف الأمر والنهي ويظهر من العجائب والغرائب ما لا يصح أن يكون من البشر وهذا كذب فاحش وهلاك بئس وانهماك خبيث وذلك عين دعوى الاتحاد والحلول ربما زعموا أخذه من ظواهر اصطلاحات جرى عليها ساداتنا الصوفية عن ذوق الشهود والوجدان وعبادات صدرت عنهم لدى الاستغراق في بحار التوحيد والعرفان حاشاهم ثم حاشاهم، وهم أكمل الخلق عقلاً ومعرفة أن يتهموا بما هو أجلى الموبقات قبلاً ومنقصة فلهم الغاية القصوى في التوحيد والتنزيه والحقيقة العليا في المعرفة. وشطحاتهم موجهة بأحسن التوجيه ولما يصدر منهم حتى نحو: الرقص أصل أصيل من السنة بلا تمويه

### عدم إتحداه بالغير

**ولا يتحد بغيره** سواء فسر الاتحاد بأن يصير الشيء بعينه شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم إليه شيء كما إذا جمع ماءان في إناء واحد أو فسر بذلك بدون القيد الآخر كما إذا انضمّ الماء إلى التراب فصار طيناً أو بأن يصير الشيء شيئاً آخر بطريق الاستحالة في جوهره أو عرضه كما يقال: صار الماء هواءً وصار الأبيض أسود والكل محال (ب/19) في حقه تعالى، والأول في حقّ غيره أيضاً كما لا يخفى؛ لأنه إن بقي المتحدان فهما اثنان وإن فنيا فهما معدومان وإن في أحدهما وبقي الآخر فلا اتحاد أيضاً بل بقاء واحد وفناء آخر وحاشا الرب أن يجتمع مع عبده في مرتبة واحدة أبداً. فلا يجوز لعارف أن يقول: أنا الله ولو بلغ أقصى درجات القرب. وحاشا العارف من هذا القول حاشاه إنما يقول: أنا العبد الدليل في المسير والمقبل فالعاشق إذا قال نحو: أنا من أهوى ومن أهوى أنا فإن ذلك بلسان العشق والمحبة لا بلسان العلم والتحقيق ولذا يرجع عنه إذا صحا من سكره والمراد بالاتحاد حيث جاء في كلام القوم فناء مراد العبد في مراد الحق كما يقال بين فلان وفلان إتحد، إذا عمل كل منهما مراد صاحبه. كذا قال ابن عربي، وأنشد:

وعلمك أن كل الأمر أمري هو المعنى المسمّى باتحاد<sup>151</sup>

### عدم المكان والزمان له

**ولا يتمكن في مكان** سواء حدّ بمعنى البعد الموهوم أو الموجود أو السطح. **ولا يجري عليه** زمان كان موجوداً أزلاً ولا أثر لهما فلا عرش ولا جهة ولا مكان يجويه ولا زمان فأحدثهما وهو باق على صفته الأصلية والفناء المطلق عنهما كما كان<sup>152</sup> وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا أسفل ولا غيرهما؛ لأنهما إما حدود وأطراف

<sup>151</sup> البيت لعلي بن وفا. اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر؛ للشيخ عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشعراي، ص: 89.

<sup>152</sup> ب: ومن المحال انقلاب حقيقة الله من الأستغناء المطلق إلى الحاجة إلى الخلق

للامكنة أو نفس الأمكنة باعتبار الإضافة إلى شيء كالدار بين الدارين فإنها علو بالنسبة إلى ما تحتها سفلى بالنسبة إلى ما فوقها ولا يشار إليه بهنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والسكون ولا الكذب والخلف. وسيأتي الجواب عن الخلف في الوعيد عند من حوّزه.

### عدم شبيهه به

ولا يشبهه شيء من المخلوقات في شيء من ذاته وصفاته وأفعاله فذاته واجبة مستكملة لجميع الكمالات كيف بمثلها ممكن حادث في غاية النقصان وأفعاله بديعة عجيبة تحيّر عقول أولي الألباب كيف يدانيها ما يصدر عن عاجز مجبور في معرض الخزلان وصفاته قديمة أزلية واجبة ذاتية واجبة ذاتية في ذروة الكمال كيف تشابهها الأعراض المحدثّة القاصرة المستفادّة من الغير بالكسب والفيضان { هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا }<sup>153</sup> { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ }<sup>154</sup>. وخالف في كل ذلك المشبهة فمنهم من قال: أنه جسم له حقيقة ثم تفرقوا فقال بعضهم: أنه مركب من لحم ودم. وقال بعضهم: هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة أشبار بشبر نفسه

ومنهم من قال: أنه على صورة إنسان شاب أمرد جعد ققطط أو شيخ أشمط الرأس . ومنهم من قال: هو في جهة الفوق مماسّ للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وييط العرش تحته أطيّط الرجل الجديد تحت الركب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر أربع أصابع . ومنهم من قال: هو محاز للعرش غير مماسّ له بعيد بمسافة متناهية وقيل غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل من جعل غير المتناهي محصوراً بين حاصرين ؛ ومنهم من تستر بالبلكفة فقال: هو جسم لا كالأجسام وله حيّز لا كالأحياء، ونسبته إلى حيّزه ليست كنسبة الأجسام إلى حيّزها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى اسم الجسم فهؤلاء لا يكفرون بخلاف الأول ومنشأ أمثال هذه الشبه (أ/20) الباطلة تحير العقول في بيداء كنهه جلاله ودهشتها في جناب قدسه وكماله. وظواهر نصوص مشعرة بوقوع الإذن والرخصة من جنابه وإن وردت على وفق عقول القاصرين والأسهل في دعوتهم مع تنبيهات دقيقة على تنزيهاته فقد أثبتت له النصوص الشرعية حتى شرع من قبلنا نحو الاستواء على العرش والوجه والنفس والعين والأعين والساعد واليد والأيدي والقدمين والأصبعين والقوى والجوارح والحيوى والجوانح والتعين وفي قبلة المصلي وجليس من ذكره وهو مَعْنًا وأقرب إلينا من جبل الوريد والإنسان بنيانه والقلب بيته ويسعه. ويمينه في الأرض الحجر الأسود. والأرض جميعاً قبضته والملاّ كلمته والتحول في الصور رأيت ربي في صورة شاب أمرد وشيخ أهيب.

وفي رواية: شاب أمرد وقطط له وفرة من شعر وفي رجله نعل من ذهب خلق الله آدم على صورته والنزول إلى الكرسي والسماء الدنيا والإتيان من الغمام وإتيانه موسى في النار والشجر وإبراهيم في الكوكب والشمس والقمر { ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى }<sup>155</sup> وأحاط ويهرول ويتردد يرى ويسمع وكان بنا بصيراً واشترى واستقرض وسأل نصيراً ويأكل

<sup>153</sup> مريم: 65

<sup>154</sup> الشورى: 11

<sup>155</sup> النجم: 8

ويسأل ويجوع ويمرض ويعرى { ذِي الْمَعَارِجِ }<sup>156</sup> { رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ }<sup>157</sup> { يَقْبَلُ التَّوْبَةَ }<sup>158</sup> { وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ }<sup>159</sup> ، ويفرح ويتحجب ويضحك ويتعجب ويتبشش ويرضى ويغضب ويستهزئ ويمكر ويكيد ويخدع وينسى إلى غير ذلك. والكل صفات له تعالى بعضها فعلية وبعضها ذاتية زائدة على الذات كما قال الأشعري وغيره ومع اتفاقهم سلفاً وخلفاً على أن جهلنا بتفصيل ذلك لا يقدح في اعتقادنا المراد مجملاً ما لم نجر على مقتضى ظواهرها.

### التأويل في المتشابهات

اختلفوا في وجوب تأويلها وعدمه فمذهب السلف التفويض والتوقف، أي الإيمان بظواهرها والسكوت عن تفصيلها<sup>160</sup> وتسليم بواطنها إلى الله مع اعتقاد التنزيه عما لا يليق إثارة للطريق الأسلم؛ لأن التأويل ضرب من التعطيل وتفويت كمال الإيمان بآيات الصفات؛ لأنه تعالى ما أمرنا أن نؤمن إلا بعين اللفظ الذي أنزل لا بما أولناه بعقولنا فقد لا يكون ذلك على وفق رضاه ذلك لما فيه من التكييف والتمثيل وقياس القديم على الحادث قياس مع الفارق غير جزيل مع أنه يحتاج إلى علوم كثيرة وتبحر في معرفة لغة جميع قبائل العرب ومجازاتهم واستعاراتهم ومعرفة أماكن التأويل وتمييزه عن الخطأ إلى غير ذلك من التبحر في علوم تفسير القرآن وشروح الأحاديث والمذاهب كلها في سائر الأحكام وقل أن يجمع ذلك سيما في أهل هذا الزمان ومن عبارات كثر من المتصوفة في ذلك أن كل ما أطلقه تعالى على نفسه في كلامه وعلى لسان نبيه فهو وصف قائم به جلّ وعلا كما يليق به وكما يقول لا كما تخاله العقول والتنزيه ضرب من التعطيل<sup>161</sup> والتشبيه<sup>162</sup> بأي شيء كان ويكون لا زائد دونه في الوجود حتى يمكن تشبيهه تعالى بذلك الزائد.

وحاصله ما قال القاضي الباقلاني وغيره: أنها دالة على صفات زائدة تليق بجلاله تعالى من غير تكييف وتحديد وهو مذهب ثالث ولذا يقال: الغالب على أهل التصوف والمحدثين الميل (ب/ 20) إلى التجسم والجهة . ولعل مرادهم عين ما ذهب إليه السلف من التسليم وعدم التفصيل في التأويل مع التنزيه والتحاشي عن التكييف إلا أن في بعض عباراتهم نوع إيهام يظن بها القاصر<sup>163</sup> خلاف المرام ويدل على ذلك ما عرف واشتهر أن المذاهب في المتشابهات بها اثنان لا غير.

<sup>156</sup> المعارج:3

<sup>157</sup> غافر:15

<sup>158</sup> التوبة:104، الشورى:25

<sup>159</sup> التوبة:104

<sup>160</sup> ب: تفسيرها

<sup>161</sup> التعطيل: نفي الإله اصلاً فليراجع: الكشاف، 11/42

<sup>162</sup> التشبيه، وصف الله تعالى بصفات المخلوقين. فليُنظر: الكشاف، 805/2

<sup>163</sup> ب: يتراعى



وربما كان مع بعضهم القول بنحو الجهة فرجع عن ذلك وصحح عقيدته كمال تصحيح فما بقي لأحد مجال الظن فيهم، وهل ذلك إلا مثل ما يظن أن في عقائد الحنابلة القول بنحو التجسم والجهة وهو كذب وافتراء دسّه عليها ابن تيمية وأصحابه حيث قال في بعض تصانيفه أنه لا فرق عند بداهة العقل بين أن يقال هو معدوم وبين أن يقال طلبته في جميع الأمكنة فلم أجده ونسب النافين إلى التعطيل وله خرافات كثيرة غير ذلك فانغمر بها من لم يطلع على عقيدتهم الغراء المنزهة عن كل منقصة وإغواء، فنسب ذلك إلى الإمام الأعظم أروع المجتهدين حاشاه ثم حاشاه

وقد دس أيضاً على الأستاذ شيخ الإسلام قادريّ الوقت الباز الأشهب الجيلاني " القول بالجهة"، وهو بعيد بمراحل من جناب رتبته العلية وقدس أنفاسه الزكية وكيف تروج عليه هذه السنة الواهية مع تضلّعه من الكتاب والسنة وفقه الشافعية والحنابلة حتى كان يفتي بالمذهبيين مع ما امتنّ الله عليه من المعارف والخوارق الظاهرة والباطنة. وما في البهجة المنسوبة إليه مما نصّه: اعلموا أن عبادتكم لا تدخل الأرض وإنما تصعد إلى السماء قال تعالى: { إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ }<sup>164</sup> فرينا سبحانه وتعالى في جهة العلو الله { عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى }<sup>165</sup>. وعلى الملك احتوى وعلمه محيط بالأشياء بدليل سبع آيات في القرآن العظيم لا يمكنني ذكرها لأجل جهل الجاهل ورعونته فمحمول على أن مراده بجهة العلو الجهة التي يقصد العبد قضاء حاجته منها عند الحق. وإن كان في السفليات كما أن شهوده تعالى في حال السجود صعود وإن كان السجود في أسفل السفالين { وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ }<sup>166</sup>، أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد

قال الشيخ محيي الدين: كما وجب الإيمان بما جاء به الرسل من آيات الصفات وأخبارها كذلك يجب الإيمان بما جاء به الأولياء المحفوظون فإنهم ورثة الرسل، والبحر واحد ويا ليت الناس إذا لم يؤمنوا بما جاء به الأولياء يجعلونهم كأهل الكتاب لا يصدقونهم ولا يكذبونهم، انتهى.

ومذهب الخلف هو تأويل المتشابهات وحملها على محامل قريبة المأخذ منها بنية تليق بها جهة الشرع والعقل ولسان العرب تنزيهاً للحق تعالى عما يوهم ظواهرها ودفعاً لمطاعن الجاهلين وقطعاً لتوهّمات الملحدّين سيما لدى الخوف على أحد من الوقوع في الخطر كما في زمان أهل البدع والأهواء. وقد فتح لنا كثرة بابه في نحو حديث: يا رب كيف أدعوك وأنت رب العالمين؟ قال الحق: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده أما أنه لو عدته لوجدتني عنده<sup>167</sup> إلى آخر النسق

<sup>164</sup> فاطر: 10

<sup>165</sup> طه: 5

<sup>166</sup> العلق: 19

<sup>167</sup> مسلم، بر 43

وهؤلاء لم يقفوا في آية آل عمران على { وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ }<sup>168</sup> بل عطفوا عليه { وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ } وجعلوا { يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ }<sup>169</sup>، حالاً منهم أو استينافاً (أ/21) موضحاً لحلمهم، والتأويل هو الأولى والمختار لما عرفت من تعليقه ولما ذكروا في حكمة إيراد المتشابهات من أنه ليظهر فيها فضل العلماء ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها استنباط المراد بها فينالوا بها وبإتباع القرائح في استخراج معانيها والتوفيق بينها وبين المحكمات معالي الدرجات لكن يميل إلى الأول قول مالك لمن سأله عن معنى: { الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى }<sup>170</sup>. الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عن هذا بدعة وأراك رجلاً سوءاً أخرجوه عني. وحمله أتباع الباقلاني كابن عبد البر: على ما سمعت من قولهم، وأهل التأويل على مذهبهم فقالوا: يعني أن محامل الاستواء في اللغة معلومة بعد القطع بأن الاستقراء غير مراد والكيف مجهول، يعني به أن تعيين محمل من المحامل اللائقة مجهول لنا والسؤال عنه بدعة، أي تعيينه بالطرق الظنية، فإنه تصرف في أسمائه وصفاته يزعم الظنون وما لم يعهد من الصحابة فهو بدعة.

وبالجملة قد حملوا نحو الاستواء على القهر والاستيلاء أو استتمام الخلق حيث لم يخلق وراء العرش شيئاً والوجه والنفس على الذات والعين على تمام الرعاية والكأ والحفظ والساعد على القدرة واليد واليدين عليها أو على النعمة. وكذا الأصبعين أوهما جري الحكم ونفوذه والقدم والرجل على القوم والجماعة أو الجلال والقهر والتعيين والقوى والجوارح وكونه لنا ونحن له. كلها على أنه لدى تقرب العبد إليه بالنوافل كما في الحديث تصير نفسه التي كان يدعي استقلالها في صدور أحواله الباطنة والظاهرة نفس ربه صادرة عنه تعالى له مثل: { هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ }<sup>171</sup> أي مخلوقته منسوبة إليه وعليه حمل { وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ }<sup>172</sup> أي نفسكم التي خلقها منسوبة إليه فإذا كانت نفس المرید السالك لله بحكم { لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ }<sup>173</sup> { وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ }<sup>174</sup> فيكون العبد حينئذ سمع الله، أي يخلق تعالى لنفسه المذكورة سمعاً هو العبد وسمع النفس عين النفس ؛ وكذلك يكون العبد بصر الله لنفسه المذكورة. وهكذا باقي الجوارح فيصدق كونه لنا ونحن له القوى والجوارح والتعيين. وكذا الجوى، أي زيادة الحب وشدة الوجد. والجوانح، أي الأضلاع التي تحت الترائب وإن كان مأخذ الأول من نحو: { يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ }<sup>175</sup> والثاني من سؤال عروة عن عبد الله : أي خلق أعظم؟ قال: الملائكة. قال: ومماذا خلقت؟

169 آل عمران:7

170 طه:5

171 الأعراف:73، هود:64

172 آل عمران:28،30

173 البقرة:284، آل عمران:129،109، النساء:132،131،126، النجم:30، الحشر:1، الصف:1، الجمعة:1، التغابن:1

174 النمل:91

175 المائدة:54

قال: من نور الذراعين والصدور . وأما نفس نحو: المحبة والرأفة والشفقة فمحمول على الإنعام الذي هو الأثر والغاية ونفس نحو الذراعين والجوانح والأصبعين على القدرة والإرادة والأمر التكويني وكونه في قبلة المصلى وجليس الذاكر على التجلي في معرض القبول والمجازاة بالخطّ الأوفر والإنسان بنيانه على الخلق والتعديل والقوام الحسن على وفق المشيئة والقلب بيته على أنه مأوى الإيمان به وتوحيده ومعرفته ومودع سرّه ومحبه كما صرح به الحديث. وذلك معنى القلب يسعه، وكون الحجر الأسود يمينه على التمثيل بتشبيه حال العبيد مع خالقهم ومعاملته إياهم وعطفه عليهم<sup>176</sup> (ب/21) بحال الملوك مع رعيتهم من نحو: طواف بيوتهم وتقبيل أياديهم والانعطاف عليهم والتوجه بالبرقة والقبول، بل يحمل على نحو ذلك نفس إثبات الكرسي والعرش واستوائه عليه وحملته اليوم أربعة ويوم القيامة ثمانية والأرض قبضته وقلب المؤمن بين أصبعين آه. وكل ما ذكر في محاسبة العبيد من القدر عليهم والبروز بإحضار الملائكة والنبين والشهداء ونصب الميزان وكل ما لا يليق به مما ذكر هنا وغيره.

وقد تحمل القبضة على التصرف التام واليمين على التوجه بالقبول والرضاء ونشر الأمان والملاء كلمته على الأمر التكويني والصورة على خلقه وتصويره وصفاته فإنه الفاعل يظهر بأفعاله لا بذاته ويخلق من اختار على صفاته من العلم والقدرة وغيرها وإن كان بين أوصاف الخالق والمخلوق بون بعيد

وقيل: إن الضمير في خلق آدم على صورته لمعلوم غير مذكور لما أنه عليه الصلاة والسلام رأى رجلاً يضرب عبده على وجهه فقال له ذلك، أي لا تضربه على وجهه فإن الله خلق أباكم آدم على صورة هذا الوجه، فكيف تضرب وجهاً يشبه وجه أبيك؟. وقيل: الضمير لآدم، أي على صورة آدم المقدر الكائنة في علمه تعالى ونزوله على نزول أمره وحكمه وظهور آيات قدرته حليماً وقهراً كما في {وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا} .<sup>177</sup>

ويجوز الحمل على التمثيل أيضاً. وكذا الإتيان في الغمائم لكن إن أريد غمائم البشر يحمل على التجلي في الصورة البشرية فإن الذي يصورها من العدم يظهر بها لها ولغيرها. وجميع الصور له بحكم {وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ} .<sup>178</sup> وكل شيء محجوب بنفسه عن ربه فإذا فني عن نفسه زال الحجاب. كذا إتيانه موسى وإبراهيم محمول على الظهور بأفعاله فكشف أولاً لموسى أنها نار ثم أنها نور ثم كشف له أنه تجلى بصفة الربوبية ثم بصفة الألوهية ثم أسمع كلامه في أثناء ذلك، وكل ذلك أفعاله. وكذا تجلى لإبراهيم بصورة الكواكب التي هي أفعاله على البدل حتى صرح بالمقام {إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} .<sup>179</sup> على ما حقق العارفون ولا يلزم من فعله الأفعال وظهوره بها تغير في نفسه أو صفة من صفاته، فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فينكشف لمن يشاء عمن يشاء ويمنع من يشاء عمن يشاء.

<sup>176</sup> ب: ولطفه بهم

<sup>177</sup> الفجر: 22

<sup>178</sup> النمل: 91

<sup>179</sup> الأنعام: 79

وكل ما أتى في النصوص من أخبار تقتضي تغييراً عليه وانتقالاً فذلك من جهة المخلوقات لا في جهة الخالق؛ لأنه دائم على ما كان فالنزول والإتيان مثلاً في حقه خلو الموضوع الذي ورد أنه ينزل إليه ويتجلى أمره فيه؛ لأنه خالق كل شيء وأمره كلمح البصر والتزدد منه محمول على التلطف والمرحمة والمعاملة بالحلم والمعارج على الدرجات والمراتب العلية التي لم يمنع من الصعود بها إلا حب الدنيا وإيثارها على الرب والبواقي بعضها بالنظر إلى مخلوقاته إلا أنه نسبه إليه تشریفاً وتلطفاً وترغيباً فيما عنده من الأجر وبعضها على القبول والرضاء والمجازاة بالحظ الأوفر وبعضها على الانتقام والمؤاخذة والمعاملة معهم معاملة من يفعل بغيره مكروهاً ولا تدع من يدك حديث التمثيل في الكلّ وإن أظنك (أ/22) إن راجعت التفاسير وشروح الحديث وكلام العارفين وجدت محامل ألطف مما سمعت وعجائب وغرائب أزيد.

وقد اختلفوا مع ما سمعت من مذاهبهم في المتشابهات في مسألة منها وهي أنه: هل يصح إطلاق جهة الفوقية والعلو عليه تعالى من غير تكييف وتحديد فيقال: الله فوقنا أو في السماء مثلاً فمنع جمهور المتكلمين وفحول العلماء وأهل الديانة لاستلزامه شيئاً من النقائص المذكورة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . وقد عرفت كيف أدب مالك من سأله عن المتشابه وزجره الزجر التام فما ظنك بمن صرح به وقضية عمر رضي الله عنه مع من سأله عن المتشابه وضربه إياه مرة بعد أخرى مشهورة حتى قال له: إن كنت تريد قتلي فاقتلني وإلا فقد أخذت أدبي .  
وأما حديث السوداء حيث سألها عن أيئته تعالى فقال: أين الله؟ فنظرت إلى السماء فقالت: فوقنا فلم ينهها عن ذلك . فقد قالوا فيه أنه عليه الصلاة والسلام أراد أن يطلب دليلاً على أنها موحدة فحاطبها بما يفهم من قصدها ويكشف عن معتقدها؛ لأن علامة الموحدين التوجه إلى السماء عند إرادة الدعاء وطلب الحوائج كما كان عادة عبدة الأصنام الطلب منها، فأشارت إلى الجهة التي يقصدها الموحدون فإنها قبله الدعاء كما أن الكعبة قبلة المصلين.

وذهب جماعة منهم إلى جواز نسبة ذلك إلى الله من غير تكييف ولا نظر إلى ما يوهم؛ لأنه توهم بعيد لا يقصد على أن الأصح أن معتقد الجهة والجسمية لا يكفر وهو الغالب على العوام؛ لأن لازم المذهب ليس بمذهب وبطلان اللازم وإن كان يستلزم بطلان الملزوم لكن لا يلزم من الإجماع على بطلان لازم قضية الإجماع فإن الإجماع طريقه النقل للعقل ويعد لمن له أدنى مسكة من عقل ودين أن يحكم للأمة التي شهد لها رسول الله (ص) بالإيمان بشهادة كفرها فكيف بحكاية الإجماع على ذلك ألا يرى أن المبتدعة والخوارج يلزم من أقوالهم مفسد كثيرة أولى مع أن المحققين قد تحاشوا عن اجترأ الحكم بكفرهم حتى الإمكان، نعم إن اعتقد القائل بالجهة والجسم لوازمهما من نحو الحلول والاستقرار والتحيز واللون والاتصال والانفصال فلا شك في أنه كافر يسلك به مسلك المرتدين وبدون ذلك أيضاً يردع ويزجر عن اعتقاده وإن كان بنية المذهب الثاني سيما إن كان يدعو الناس إليه فإن فتح مثل هذا الباب للعوام وسلوك طريق التأويل فيه إفساد لاعتقادهم وإلقاء تشكيكات عظيمة في دينهم. واختلّفوا أيضاً في قربه منا وكونه معنا هل هو بالعلم والصفات أو بالذات، والأول أكمل في الأدب لدى المعروف وإن كانت الصفات الإلهية لا تفارق الموصوف. ومن قال بالثاني منازعاً مع الشيخ زكريا والشيخ برهان الدين

والشيخ بدر الدين وغيرهم الشيخ إبراهيم الشاذلي ومن تمسكاته أنه تعالى قال: { وَاللَّهُ مَعَكُمْ }<sup>180</sup> { وَهُوَ مَعَكُمْ }<sup>181</sup> { وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ } { إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ }<sup>182</sup>

ومعلوم أن مدلول الله هو الذات اللازمة لها الصفات المتعينة لتعلقها بجميع الممكنات والقول بكون المعية لها يوجب انفكاكها عن الذات . وقال أيضاً (ب/22): { وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ }<sup>183</sup> ، وهو صريح في أنّ المراد به القرب الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا، فإن البصر إنما يتعلق بالحقائق المرئية لا بالصفات المعنوية. ولو أراد به العلم والقدرة والتدبير مثلاً لقال نحو: { وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ }<sup>184</sup> ونسبة أقربيته تعالى إلى الإنسان { مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ }<sup>185</sup> الذي قربه حسيّ دليل على أن قربه تعالى ذاتي؛ لأن قرب الصفات معنوي لا اشتراك له مع القرب الحسيّ ولا يلزم في { وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ }<sup>186</sup> توهم المكان في حقه تعالى؛ لأن الأين هنا أطلقت لإفادة معية مع المخاطبين في الأين اللازم لهم لا له فهو مع صاحب كل أين بلا أين. وإليه يميل كلام الشيخ العارف بالله محمد المغربي الشاذلي شيخ الجلال السيوطي حيث دخل على منازلهم فقال: معيته تعالى أزلية ليس لها ابتداء وكانت الأشياء كلها ثابتة في علمه إذ لا تعيناً بلا بداية؛ لأنها متعلقة به تعلقاً يستحيل عليه العدم لاستحالة علمه الواجب وجوده بغير معلوم واستحالة طريان تعلقه بها لما يلزم من حدوث علمه بها بعد أن لم يكن وكما أنّ معيته تعالى أزلية كذلك هي أبدية ليس لها انتهاء، فهو تعالى معها بعد حدوثها من العدم عيناً على وفق ما في العلم تعيناً . وهكذا يكون الحال أينما كانت في عالم بساطتها وتركيبها وإضافتها وتجريدها من الأزل إلى ما لا نهاية له. ومن يريد معرفة هذه المسألة فوق السماع فليسلم قياده لي فأفظمه عن جميع الشهوات واللذات وألزمه الحلوات وأضمن له الوصول إليها بالذوق والمكاشفات فأدهش الحاضرين بحلو المقالات. وبالجمله أنه لو لم ينسب إلى نفسه المعية السارية مع جميع الخلق لم يقدر العقل أن يطلق عليه المعية وتسمى هذه المعية الوجودية الجامعة لحضرات جميع الأسماء والصفات وقد علم أن من الأدب أن نقول { إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا }<sup>187</sup> ولا نقول: نحن مع الله إذ به لم يرد به الشرع

180 محمد:35

181 الحديد:4

182 العنكبوت:69

183 ق:16

184 الأعراف:38

185 ق:16

186 الحديد:4

187 التوبة:40

## هل الإسم أو الصفة؟

ثم اعلم أن من الأدب أن نسمي صفاته تعالى أسماء؛ لأنه قال: { وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا }<sup>188</sup> ولم يقل: فصفوه بها. فمن عرفه حق المعرفة سماه ولم يصف. وقد قال: { سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ }<sup>189</sup> فتره نفسه عن الصفة لا عن الاسم. فهو المعروف بالاسم لا بالصفة وأسماءه كلها المأخوذة من الصفات لا أعلامه الموضوعية في اللغات: كخدا<sup>190</sup> وتاكري<sup>191</sup> وطق وكريطو ومكوى وآص ياص توقيفية.

فلا يجوز لنا أن نطلق عليه اسماً وكذا صفة على الأصح إلا إن ورد القرآن أو خبر صحيح، وإن لم يتواتر لجواز العمل بالضعيف في العمليات بصريح ذلك الاسم لا بأصله المشتق منه فقط فرما خاطبنا به على وفق عقولنا فنتلوه على سبيل الحكاية فقط فلا يشتق له إجماعاً من نحو: { اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ }<sup>192</sup>، { وَمَكْرُؤًا وَمَكْرًا }<sup>193</sup> { وَهُوَ خَادِعُهُمْ }<sup>194</sup> و { نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ }<sup>195</sup> و { يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ }<sup>196</sup> { وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا }<sup>197</sup> إلى غير ذلك.

ويشترط أن لا يكون ذكره للمقابلة والمشاكلة في الجواب كما في { نَحْنُ الزَّارِعُونَ }<sup>198</sup> { وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ }<sup>199</sup> وليس منها نحو: **إن الله جميل يحب الجمال**<sup>200</sup>؛ لأنه إنما يصار إليها عند استحالة المعنى الموضوع له في حقه تعالى وليس الجمال كذلك؛ لأنه بمعنى إبداع الشيء على أتقن وجه وأحسنه (أ/ 23) وقد يلحق الإجماع الفعلي بالنصّ وعليه يبنى إطلاق نحو واجب الوجود والموجود والقاسم وصانع العالم والواهب والجواد لا على أن الإذن بشيء إذنٌ بمرادفه أو لازمه؛ لأن ذلك ممنوع وقد يكون المرادف موهماً المنقص لكن عن الحسن بن علي رضي الله عنهما أنه علم إنسان في تمنة الوالد بالولد ببارك الله لك في الموهوب وشكرت الواهب . وفي حديث آخر طويل وذلك بأبي جواد ماجد ولا فرق بين المعرفة والنكرة. فإطلاق هذين عن نص. والمشهور أنّ كل ما ثبت له معناه ولم يرد به توقف يتوصل به إلى توصيفه بالذي وذهب كثيرون إلى ما عليه المعتزلة من أنه لا

<sup>188</sup> الأعراف: 180

<sup>189</sup> الصافات: 180

<sup>190</sup> بالكردية

<sup>191</sup> بالتركية في الكتابة بالعثمانية في بعض المواضع يكتب الكاف لكن يقرأ نونا

<sup>192</sup> البقرة: 15

<sup>193</sup> آل عمران: 54

<sup>194</sup> النساء: 142

<sup>195</sup> التوبة: 67

<sup>196</sup> المائدة: 54

<sup>197</sup> الكهف: 65

<sup>198</sup> الواقعة: 64

<sup>199</sup> آل عمران: 54

<sup>200</sup> رواه أحمد وأبي ربحانة، المستدرک، 1/ 78.

يشترط في إطلاق ما صحّ معناه ولو المجازي توقيف وعليه جرى ا **لحليمي** في قوله: يستحب لمن ألقى بذراً في أرض أن يقول: الله الزارع والمنبت والمبلغ

وأما ما يوهم نقصاً فلا يجوز اتفاقاً فلا يقال له عارف؛ لأن المعرفة قد يراد بها علمٌ يسبقه غفلة ولا فقيه؛ لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقة الجهل ولا عاقل؛ لأن العقل علم مانع من الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال ولا الفطن؛ لأن الفطنة سرعة إدراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقه بالجهل ولا الطبيب؛ لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب ودعوى مرادفته للشافي وهم فإنه من يفيد الشفاء من غير احتيال ولا مصدر الأشياء وإن كان له وجه بعيد إلى الصحة؛ لأنه يفهم منه الغافل أن العالم منفصل من ذات الحق بل صرح بعضهم بذلك وهو كفر كما تقدم وهكذا كل ما فه إيهام ما لا يسوغ في حقه تعالى بل كل ما خلا عن اقتضاء الكمال وإن لم يكن فيه نقصٌ

**وأسماءه تعالى كثيرة لا تحضر في تسعة وتسعين واشتهار خصوصها لوقوعها كما هي في حديث معروف، بل قيل: له ثلاث آلاف اسم: ألف لا تعرفه إلا الملائكة وألف لا تعرفه إلا الأنبياء وثلاثمائة في التوراة وثلاثمائة في الزبور وثلاثمائة في الإنجيل وتسعة وتسعون في القرآن وواحد لا يعرفه إلا هو سبحانه وتعالى.**  
**ومع كثرتها لا تخرج عن ثلاثة أقسام:**

1 أسماء تدل على الذات

2 وأسماء تدل على التنزيه<sup>201</sup>

3 وأخرى تدل على صفات الأفعال وكلها موصوفة بالحسنى واجبة التعظيم ولا يجوز لنا التسمية بشيء منها وإن أطلقنا اسماً منها على أحد فإنما هو على وجه الذهول وعدم إرادة المعنى المتعلقة باسمه تعالى وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو عين المسمى أو غيره وقد حمله المحققون على أنه في لفظ الاسم المضاف إلى الأشياء نحو اسم الله واسم زيد واسم السلام

وقالوا: أن الخلاف لفظي؛ لأن للاسم ثلاثة معان:

أ- اللفظ المفرد الموضوع اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً ومنه {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}<sup>202</sup>

ب- وذات الشيء ومنه {مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً}<sup>203</sup>

ج- والصفة يقال: الحق والحكيم والخالق أسماء لله تعالى فإن أريد بالاسم في قولهم هل الاسم عين المسمى المعنى الأول، فلا شك أنه غيره أو الثاني فلا ريب في العينية أو الثالث فينقسم انقسام الصفة عند الأشعري فإن أريد به صفة من صفات الأفعال كخالق فغيرٌ أو صفة هي عين الذات كالموجود وكذا الله باعتبار أصله فعين أو صفة من الصفات (ب/23) الذاتية الزائدة كالعليم والبصير فلا عين ولا غير

<sup>201</sup> ب: على صفات الذات

<sup>202</sup> البقرة: 30

<sup>203</sup> يوسف: 40

وقيل: الاختلاف في كل فرد من أفراد الاسم ويردّه أنه لا يجوز إرادة الصفة من كل اسم وإن جاز إرادة الآخرين مطلقاً كما في كتب زيد وكتبت زيداً. والمفهوم من كلام بعض الأفاضل أن النزاع في أسماء الله تعالى خاصة والاسم الذي عينه خصوص الجلالة وهو المنقول عن الأشعري والانقسام المذكور عنده خاص بالصفة ولعلّه عليه اجترأ من قال:

وليس الاسم غيراً للمسمى لدى أهل البصيرة خير آل<sup>204</sup>

وما يتمسك به في العينية مطلقاً نحو: { ذَالِكُمُ اللَّهُ رَبِّي }<sup>205</sup> إذ لو لم يكن الاسم عين المسمى لم يصح حمل ربي عليه وكذا { قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ }<sup>206</sup> حيث لم يقل ادعوا بالله وبالرحمن إن لم يجعل الدعاء بمعنى التسمية على تقدير سموه تعالى أيهما شئتم

وحديث: أنا مع عبدي إذا ذكرني وتحركت بي شفّته؛<sup>207</sup> لأن الشفتين إنما تتحرك بالاسم فجعله عين ذاته

<sup>204</sup> بدأ الآمال، البيت الثامن

<sup>205</sup> الشورى:10

<sup>206</sup> الإسراء:110

<sup>207</sup> بخارى، توحيد 43



## فصل في مسألة الرؤية

واعلم أن كونه تعالى مرئياً لنا في الدنيا بعين الرأس جائز عقلاً بمعنى أن العقل إذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناعه ما لم يقدّم له برهان فحكمه به بعد التخيلية وإن كان إمكاناً ذهنياً فيكتفي<sup>208</sup> به كما اكتفوا في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر بمجرد أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ولم يتعرضوا لإثبات إمكانها الذاتي أصلاً.

ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ومع ذلك فقد استدلوا على جواز الرؤية بأمر عقلي ونقلية. فمن الأدلة العقلية ما قالوا من أنّ العلة المشتركة بين ما نرى من الأعيان والأعراض ونفرق بينها إما بالوجود أو الحدوث أو الإمكان والأخيران عدميان لا يصلحان للعلة فتعين الوجود وهو باعتبار أن المراد به هنا كون الشيء له هوية ما مشترك بين الصانع وغيره فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة واشتراط كون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي بمسافة لا تكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي إنما هي في حقنا دون جنبه تعالى حتى يلزم ما هو محال عليه بل هي أسباب عادية يجوز أن يخلق الله الأبصار بدونها كأعمى الصين يرى بقّة أندلس وأن نرى الأصوات والطعوم والروائح وغيرها غاية الأمر أنه لم تجر عادته تعالى بذلك . ومن النقلية أن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام قد سأل الرؤية بقوله: { رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ }<sup>209</sup> فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلاً منه بما يجوز على الله وما لا يجوز أو سفهاً أو عبثاً وطلباً للمحال والأنبياء منزّهون عن كل ذلك من جوز واحداً منها عليهم فهو كافر مراق الدم وأن الله قد علّق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه والمتعلّق بالممكن ممكن البتة إذ المحال لا يتعلق بالممكن أصلاً وسيرى في الآخرة وجوباً بنصّ { لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى }<sup>210</sup> ، أي الجنة { وَزِيَادَةٌ }<sup>211</sup> ، وهي الرؤية { وَجُوهٌ (أ/24) } يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ {<sup>212</sup>.

والنظر المستعمل بإلى نصّ في الرؤية. وقوله عليه الصلاة والسلام : «أنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»<sup>213</sup> وإجماع الأئمة على ذلك قبل ظهور الابتداع وشيوع الشبه والتأويلات فإن أهل الجنة<sup>214</sup> كلهم يتمتعون برؤيته والنظر إلى وجهه الكريم حتى النساء ومؤمني الأمم السابقة والجن والملائكة على خلاف في هذه

<sup>208</sup> ب: لكن يكتفي

<sup>209</sup> الأعراف: 143

<sup>210</sup> يونس: 26

<sup>211</sup> يونس: 26

<sup>212</sup> القيامة: 22، 23

<sup>213</sup> بخارى، أذان 129؛ مسلم، إيمان 399

<sup>214</sup> ب: النشأة الأخيرة

الأربعة بل إنها في الموقف تعمّ المنافقين والكفار ثم يحجبون عنها وهو المراد بقوله تعالى: { كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُجُونَ }<sup>215</sup>.

ولا يلزم من حصول رؤيته تعالى حينئذ الاطلاع على حقيقته بل هم على الحيرة فيها<sup>216</sup> كما في الدنيا خلافاً لبعض؛ لأن المحققين على أنه لا يعرف إلا بحسب ما وقع به التحلي ولا انتهاء للتحليلات وهي كلمح البصر لا يثبت الواحد منها آنين وإنما اختصوا أهل الآخرة بالرؤية لمتانة قواهم وخلقهم للبقاء فيروا الباقي بالباقي بخلاف أهل الدنيا فإنهم أهل فناء ضعفاء القوى لا يستقون لذلك فمن المحال رؤية الباقي بالفاني ولذا لم تقع في الدنيا إلا لنبينا عليه الصلاة والسلام ليلة المعراج وقد كفر من ادعاها فيها يقظة بعين البصر كثيرون كصاحب الأنوار وغيره.

وقال أحمد الشيباني:.

ومن قال في الدنيا يراه بعينه فذلك زنديق طغي وتمردا

وخالف كتب الله والرسول كلها وزاغ عن الشرع الشريف وأبعدا<sup>217</sup>

بدليل اقتران النصوص الواردة في سؤال الرؤية بالاستعظام والزجر والاستنكار كقوله تعالى: { وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ }<sup>218</sup> { يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ }<sup>219</sup> { وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتْوًا كَبِيرًا }<sup>220</sup> { وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا }<sup>221</sup>؛ وحديث مسلم: أنه (ص) قال: «واعلموا أنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا»<sup>222</sup> إلى غير ذلك. والأصح أنه لا يكفر ما لم يضم إلى زعم رؤيته بعينه اعتقاد وجود جسم ولوازمه من نحو الصورة واللون والمكان وغيرها ولا كفر بمجرد زعم الرؤية برخصة أنها وقعت للنبي عليه الصلاة والسلام. وحكي عن الأشعري قول بوقوعها لغيره؛ لأنه وإن كان في غاية الشذوذ غير مانع من التكفير لكن يقوى اعتبار الشروط

<sup>215</sup> المطففين: 15

<sup>216</sup> ب: منها

<sup>217</sup> بيان المعاني في شرح عقيدة الشيبانية؛ للسيد الشيخ علوان ابن السيد عطية الحسيني الحموي، ص: 36.

<sup>218</sup> البقرة: 55

<sup>219</sup> النساء: 153

<sup>220</sup> الفرقان: 21

<sup>221</sup> الشورى: 51

<sup>222</sup> لم أجد هذا الحديث بهذا اللفظ لا في مسلم ولا في غيره من الكتب الصحاح.

وأما في المنام فقد وقعت لكثير من الأفاضل بل نقل عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه قال: رأيت رب العزة في المنام تسعة وتسعين مرة ثم رآه مرة أخرى تمام المائة وقصته طويلة ولا ريب في أن له تنزلات وتجليات صفاتية وأفعالية بوجوه شتى متفاوتة المراتب يسميها أهل التصوف بالرؤية وليست بها في الواقع بل راجعة إلى الرؤية القلبية وغلبة الأحوال التي تجعل الغائب كالشاهد وإليها الإشارة في نحو قول عمر رضي الله عنه: رأى قلبي ربي . وقول علي: لم تره العيون بمشاهده لكن تراه القلوب بحقائق الإيقان وذلك لأنه كما حققوا وأوضحوا<sup>223</sup> قد يتجلى<sup>224</sup> من حضرة الهوية التي هي مرتبة غيب الغيب إلى حضرة الأحدية وتسمى مقام أحدية الجمع والطامة الكبرى والأدنى من قاب قوسين؛ ومنها إلى حضرة الواحدية وهي مقام قاب قوسين وجمع البحرين؛ ومنها إلى عالم الأعيان الثابتة؛ ومنها إلى عالم الجبروت؛ ومنها إلى عالم الملكوت؛ ومنها إلى عالم المثال.؛ ومنها إلى عالم الملك فالسالك لا وقوف له ما دام في سلوكه بل لا يزال يتصاعد من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى مقام تجلي الذات الذي هو حضرة الهوية وهناك ينقطع عن السلوك ويقال له عارف بالله فإن في استغراق صفات الذات ينقلب سيره في الله بعد ما كان إلى الله وهنا طاحت الإشارات وذهبت العبارات وانمحي الاسم والرسومات. وإذا رجع عن هذا الجمع بكمال الفناء إلى مقام الفرق الخاص بالأنبياء فهناك يصلح للإرشاد والتربية ويحصل له البقاء ولا ينقطع من بعد القرب والإحسان والصفاء لكن أكثر أهل الكشف على امتناع تجلي الذات والمعتزلة أنكروا جواز الرؤية دنيماً وعقبى ولو<sup>225</sup> على وجه الانكشاف الذي نفينا عنه شرائط الرؤية بدعوى أن أدلتها العقلية لا تخلو من دخل وخفاء والنقلية مؤولة بنحو؛ لأن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه حيث طلبوها فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو على أنا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن؛ لأنه استقرار الجبل حال تحركه وهو محال والآيات المتقدمة المشتملة على زجر طالبيها أوضح دليل على امتناعها وكذا آية { لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ }<sup>226</sup> وأجيب بأن كل ذلك خلاف الظاهر لا ضرورة في ارتكابه على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام أن الرؤية ممتنعة وإن كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله بالامتناع وأيا ما كان كان السؤال عبثاً إلا أن يقال أنهم كانوا مؤمنين سمعوا كلام الله مع موسى في غمام غشبيهم فارتدوا بقولهم بعد ذلك { لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً }<sup>227</sup> فقد كانوا حاضري الواقعة فلم يتوقف علمهم بامتناع الرؤية على أن يصدقوه في حكم الله بذلك لسماعهم له بالنفس وأن الاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وإنما المحال اجتماعهما وليس كلمة لن للتأييد كما ظنوا بل للتأكيد ولذا تقييد بأبداً وإن سلم التأييد فإنما يكون في الدنيا كقوله تعالى: { وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيهِمْ }<sup>228</sup> مع أنهم يتمنون الموت في الآخرة للخلاص من العقوبة والزاجزات المتقدمة إنما هي

223 ب: أطلقوا

224 ب: يتنزل

225 ب: حتى ما

226 الأنعام: 103

227 البقرة: 55

228 البقرة: 95

لمجرد اجترائهم على الله وطلبهم رؤيته عناداً وقبل أوان وعدها ويشهد لذلك ذمّه تعالى للكفار بعدم رجائهم لقاءه في الآخرة والظاهر أن الإدراك في {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ}<sup>229</sup> هو الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي وهي أخص من الرؤية مطلقاً ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وأن اللام في الأبصار للاستغراق فالنفي رفع للإيجاب الكلي فتكون سالبة جزئية وإن سلم أن الآية عامة في الأشخاص(أ/ 25) فلا نسلم عمومها في الأوقات فإنها سالبة مطلقة نقول بموجبها في الدنيا فقط ولا دليل لهم في التمدح المفهوم من الآية، بل هو حجة لنا؛ لأنه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح إنما التمدح للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء مع إمكان الرؤية ولأن عدم رؤيته في الدنيا مع كونه أقرب من حبل الوريد كان في المدح فلا ينافي رؤيته في دار الآخرة.

## فصل في مسار خلق العالم

ثم أنه تعالى أحدث العالم بجميع أجزائه وأبدعه بمشتتات أنواعه وأحواله من العدم كما سبقت الإشارة إليه من غير سبق مثال منتظم على عكس ما عليه العباد فإن أحداً منهم كعيسى عليه السلام وغيره لا يقدر بإرادة الله على اختراع شيء إلا إن أنشأه في نفسه أولاً عن تدبر وتصور ثم أبرزه بالقوة العملية إلى الوجود الحسّي والتشكل المثلي. وهذا في حقّ الله محال بل إنه علم الأشياء قبل وجودها في عالم الشهادة فأوجدتها على حدّ ما علمها فلم يزل عالماً بها وتنوعات أحوالها لم يتجدد له علم عند تجدها فالعالم استفاد ببروزه إلى عالم الشهادة علماً بنفسه لم يكن عنده لا أنه استفاد حالة لم يكن عليها فما أوجده<sup>230</sup> إلا ليكشف عن أعيانها وتنوعات أحوالها شيئاً فشيئاً على التوالي والتتابع فتشهد بعجيب حكمته وصنعه البارِع فإن قلنا: هي موجودة من عدم صدقنا أو من وجود، أي في العلم صدقنا أو حادثة من الوجهين أو قديمة منهما أخطأنا وبذلك يجمع بين قول الأشعرية أنها خلقت ووجدت من عدم متقدم وقول المعتزلة: وجدت عن وجود وما يغالط به من أنّ الإيجاد إن كان حال العدم فهو جمع النقيضين أو حال الوجود فهو تحصيل الحاصل مدفوع بأن الإيجاد للموجود بوجود علمي أو مقارن لا متقدم فليس فيه تحصيل الحاصل.

والحاصل أنه أوجدتها من غير حاجة إليها ولا موجب أوجبها عليه وإنما علمه به سبق فلا بدّ أن يخلق ما خلق فهو تعالى {غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ}<sup>231</sup> فاعل بالاختيار لا موجب بالذات موجود بذاته مع جميع كمالاته من غير افتتاح ولا انتهاء، بل وجوده مستمر قائم بذاته بلا مرأى حتى لا يجوز أن يقال أنه مفتقر في ظهور أسمائه وصفاته إلى وجود العالم ولا أن وجودها علامة على ثبوته كيف وللدليل فخر على المدلول لعدم التوصل إليه إلا به فينا في غناه المطلق بل يلزم أن يقال: قد كانت ثابتة في علمه القديم الأزلي مشهودة له في حال عدمها النسبيّ كما هي مشهودة في حال وجودها سواء فهو يدركها<sup>232</sup> على ما عليها في حقائقها حال وجودها وعدمها بإدراك واحد فسئلت بلسان وجودها في علمه أن يخرجها من العدم ويوجد أعيانها ليكون العلم لها ذوقاً فأوجدتها لها لا له وإنما نصبها ليعلم العبد أنه إله واحد لا إله إلا هو ولا شريك له في جلال ذاته وجمال صنعه وصفاته فينال سعادة الدارين ويظهر له عجزه وفقره وحاجته إليه ألا يرى أن ذات أحدهم لو لم يتصف بالوجود فيما إذا كان ينظر. ومن هنا قال بعض العارفين: عرفت الله بالله وعليه ورد<sup>233</sup> كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً فتعرفت إليهم في عرفوني،<sup>234</sup> يعني أنه كان كنزاً مخفياً في مرتبة الأحذية فأحب أن يظهر جمال رحمته وكمال

<sup>230</sup> ب: المخلوقات

<sup>231</sup> آل عمران: 97

<sup>232</sup> ب: ثبوتاً

<sup>233</sup> ب: يحمل

<sup>234</sup> كشف الخفي 132/2، ر، 2016.

قدرته وجلال عظيمته ونوال نعمته وبواهر صفته وأسرار حكيمته فخلق (ب/ 25) عالم الأرواح وعالم الأجساد وجميع ما احتوى عليه من العجائب والغرائب تعرف إليها فأول ما خلق منها على الإطلاق نور محمد عليه الصلاة والسلام كما في حديث: أن الله خلق نور محمد قبل الأشياء من نوره<sup>235</sup>

وأما حديث: أول ما خلق الله روعي والعالم بأسره من نوري كل شيء يرجع إلى أصله<sup>236</sup> فلم يتحقق راويه لكن على نحوه جرى ساداتنا الصوفية حيث جعلوا كل شيء راجعاً إلى الحقيقة المحمدية وإليه ينساق حديث: يا جابر إن الله خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث ما شاء الله ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جن ولا إنس فلما أراد أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء فخلق من الجزء الأول القلم ومن الثاني اللوح ومن الثالث العرش؛ ثم قسم الرابع إلى أربعة أجزاء: فخلق من الأول حملة العرش ومن الثاني الكرسي ومن الثالث باقي الملائكة؛ ثم قسم الرابع فخلق من الأول السماوات ومن الثاني الأرضين ومن الثالث الجنة والنار؛ ثم قسم الرابع فخلق من الأول نور أبصار المؤمنين ومن الثاني نور قلوبهم وهي المعرفة بالله. ومن الثالث نور ألسنتهم وهو التوحيد: لا إله إلا الله،<sup>237</sup> الحديث

وكذا ما اشتهر وإن كان فيه نوع شائبة من الإسرائيليات من أنه تعالى خلق جوهرًا لطيفاً عظيماً من نور ذاته أولاً ثم خلق من ذلك الجوهر جميع الكائنات بالتدرج واختلّفوا في كيفية خلقها منه بوجوه شتى: منها أنه خلق نوره عليه الصلاة والسلام من نوره قبل كل شيء بنحو ثمانية آلاف سنة ثم خلق له اثني عشر حجاباً . حجاب القدرة والعظمة والمنة والمرحمة والسعادة والكرامة والمنزلة والهداية والنبوة والرفعة والطاعة والشفاعة. فبقي في كل منها مدة لا يعلم قدرها إلا الله وهو يسبح له تعالى في كل منها نوعاً من التسبيح ثم ألقاه في بحر النضرة والرحمة والقدرة والعرش فبقي في كل منها ما شاء الله . فلما خرج من الأخير تقاطر منه مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً خلقت منها أرواح الأنبياء ثم خلق من ذلك النور جوهرًا أومىء إليه فصار نصفين فخلق من أحدهما ناظرًا إليه بعين الشفقة العرش والكرسي واللوح والقلم وقيل: الجنة أيضاً ومن الآخر ناظرًا إليه بين الهيبة الماء فاضطرب من هيبتة ولم يبق له قرار وسكون كما يرى فتزبد. وخرج منه دخان فخلق من الزيد الأرض بل جهنم والنار أيضاً ومن الدخان السماء.

وقيل: أنه أوجد من كتم عدم جوهرًا أخضر أنور فسماه الجوهر الأول والنور المحمدي. ثم نظر إليه نظر محبة فذاب من حياته وجرى مثل الماء وتزيد فخلق من تلك الزبدة النفس الكلية، أي الروح المحمدية ثم أرواح الملائكة فالأنبياء والأولياء فالعارفين فالعابدين فالمؤمنين فالكفار فالجن فالشياطين فالحيوانات فالنبات فالمعادن فالطبائع وعيّن لكل نوع من الأرواح المذكورة مقامات معلومة على مراتبهم فوجد كل روح جنسه وصارت جنوداً مجندة

<sup>235</sup> السلسلة الصحيحة 1/820

<sup>236</sup> لم نطلع عليه

<sup>237</sup> كشف الخفي، ج، 1، 310

واقفة بمقامها ونظر إليه مرة أخرى فتزبد ثانياً فخلق من أعلى تلك الزبدة العرش ومما تحتها الكرسي وهكذا إلى أسفل (أ/26) السافلين وقيل غير ذلك.

وبالجملة أنه خلق بعد النور المحمدي القلم كما صحّ من طرق متعددة. أول ما خلق الله القلم وفي رواية لابن عساكر: ثم النون أي الدواة. وفي أخرى { ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ }<sup>238</sup>. قال لوح من نور وقلم من نور يجري إلى يوم القيامة وفي رواية ضعفها جماعة أن الله خلق العرش بصورة جوهر أخضر لا يوصف فاستوى عليه، أي استواء يليق بجلال ذاته ثم خلق القلم، أي واللوح المحفوظ أيضاً فأمره أن يجري بإذنه فقال: يا رب بـم أجري؟ قال: بما أنا خالق وكائن في خلقي من قطر أو نبات أو أثر أو رزق أو أجل فجرى القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة كما قال عليه الصلاة والسلام: «جفّ القلم بما أنت لاق»<sup>239</sup> وذلك ليعلم أهل السماوات والأرض أن جميع أحكام الخلائق جارية على وفق علمه السابق في الأزل ومطابقة له إلى الأبد. وإنما لم يأمره بكتابة ما يقع بعد يوم القيامة إلى أبد الأبدين؛ لأن كل ذلك من توابع الأحكام التي كتب عليهم حتى الشقاء الأبدي لتجزى كل نفس بما تسعى أبد الأبدين ودهر الدهرين ولفظ حديث البخاري كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكر، أي أم الكتاب كل شيء<sup>240</sup>

قال كعب الأحبار<sup>241</sup>: خلق الله ياقوتة خضراء فنظر إليها بالهيبه فصارت ماء ثم خلق الريح فجعل الماء على متنها، ثم وضع العرش على الماء

والظاهر من هذا وما قبله أن أول ما خلق بعد النور المحمدي الماء ثم العرش ثم القلم وأخرج الترمذي: قلت يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: «كان في العماء ما تحته هوى وما فوقه»<sup>242</sup> هواء وخلق عرشه على الماء<sup>243</sup>. قال أحمد<sup>244</sup>: يريد بالعماء ليس معه شيء وقيل: أنه في اللغة السحاب الرقيق أو الكثيف أو الضباب وحيثئذ تقدير الحديث: أين كان عرش ربنا؟ على حذف المضاف دل عليه وخلق عرشه على الماء. ومنهم من قال: نؤمن به ولا نكيفه.

<sup>238</sup> القلم: 1

<sup>239</sup> بخاري، نكاح 8

<sup>240</sup> بخاري، بدء الخلق 1

<sup>241</sup> اسمه أبي بن كعب أبو المنذر كان قبل الإسلام حبراً من أحبار اليهود، ولما أسلم كان من كتاب الوحي، شهد المشاهد كلها مع رسول الله (ص)،

وكان مفتياً على زمنه مات بالمدينة سنة 642/21. راجع الاعلام للزركلي 78/1

<sup>242</sup> ب: لا

<sup>243</sup>، ابن ماجه، مقدمة 13 ترمذي، تفسير سورة 11

<sup>244</sup> هو بن محمد بن حنبل ابو عبد الله إمام المذهب الحنبلي مروى الأصل ابوه كان والياً لسرخس، ولد ببغداد سنة 780/164، من كتبه تامشهوره

المسنده، توفي سنة 855/241. راجع الاعلام للزركلي 192/1-193.

وحكى عن بعضهم: عما بالقصر<sup>245</sup> وهو كل أمر لا يدركه الفطن، ثم أنه خلق حملة العرش الأربعة لكل أربعة أوجه فحملوه على أعناقهم إلى يوم القيامة. ويوم القيامة يحمله ثمانية.

ثم خلق الملائكة الكروبيين بتخفيف الرء، أي سادة الملائكة على ساقات العرش ثم خلق الملائكة الصافين الحافين حول العرش سبعين: ألف صف أكثرهم على صورة الإنسان ولهم أجنحة كثيرة لكن يقال: ورد أنه خلق بينهم وبين العرش ثمانية أهر أبيض من الثلج وأحلى من العسل تجري حول العرش وألف حجاب من نور وألفاً من الظلمة لئلا يحترقوا من شدة نور العرش وخلق ورائهم حية عظيمة صفراء، أي ملكاً بتلك الهيئة أحاطت بالكل ووضعت رأسها على ذنبها تقدر أن تجعل السموات والأرض لقمة واحدة لو لم يلهمها التلطف في تسبيحها لملك جميع المخلوقات من مهابة صوتها. ثم خلق من نور العرش الكرسي في لون الياقوت الأحمر على أربعة قوائم متصلاً بساق(ب/26) العرش خلق فيه ملائكة كثيرة من جنس طبيعة جميع السموات والأرض بالنسبة إليه كحلقة في فلاة. كما أنه بالنسبة إلى العرش كذلك. وخلق من نور العرش بمقابل الكرسي فضاء عظيماً من لون الدرّة واسمها سدرة المنتهى إذ إليها ينتهي علم الخلائق وأعمالهم أو ما ينزل من فوقها وما يصعد من تحتها وهي منبت شجرة طوبى التي إنبتت أغصانها على الجنان كلها يأكل أهلها من أثمارها التي لا تحصى. ويتلدزون بها . وخلق فيها ملائكة لا تحصى رئيسهم الموكل بها بجثة عظيمة وشكل عجيب له سبعون وجهاً في كل وجه سبعون فماً في كل فم سبعون لسان يسبح الله بكل لسان على لغة أخرى. وجعل بينها وبين العرش سبعين حجاباً لئلا تحترق ملائكتها من نوره وخلق فيها أيضاً عموداً عظيماً في شكل المنارة من الزمرد الأخضر ارتفاعه من السدرة مسافة ألف فرسخ وخلق على رأسه قبة عظيمة من الدرّة البيضاء وعلى رأسها ملكاً عظيماً بألوان أنواع الجواهر في شكل الطاووس له ألف وخمسمائة جناح في كل جناح مائة ألف ريشة يقال له: ديك العرش في كل وقت من أوقات الصلوات يضرب أجنحته بعضها ببعض ويصيح فيظهر من كل ريشة صوت آخر بحيث تتحرك أغصان أشجار الجنان وتمتلئ حورها وغلمانها سروراً ويخرجون رؤوسهم من الغرف يبشر بعضهم بعضاً بأنه قد جاء وقت صلاة أمة محمد ويقول: يا رب إنما أفعل ذلك طالباً رحمتك لعبيدك كلما يتوجهون إليك بعبادتك وصلواتك فيقول تعالى: إني أرحمهم وأعتقهم من النار وأسرههم بنعيم الجنان . وخلق من نور العرش أيضاً متصلاً بساقه شيئاً أجوف طويلاً بشكل قرن عظيم بلون المرجان الأحمر سطحه المقعر مثل قرص العسل مثقب هي عشوش طيور الأرواح التي خلقت في البرزخ الأول، أي قبل تعلقها بالأبدان على حسب رتبهم وذلك قوله عليه الصلاة والسلام:

«الأرواح جنود مجنّدة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»<sup>246</sup>

والتي في البرزخ الثاني، أي حين تخرج من الأبدان فإنها تأوي إليه منتظرة النفخ فيه وحشر الأجساد لترجع إليها وهو صور إسرافيل المشهور لكن الحقّ إن الأرواح متفاوتة وأن أرواح الكفار لا سبيل لها إلى الصعود إلى السماء. والعول على ما اختصرنا من كتاب السيوطي فراجع.

<sup>245</sup> ب: مقصوداً

<sup>246</sup> بخارى، أنبياء 3؛ مسلم، بر 159



وخلق تحت الكرسي وفوق السموات السبع من نور العرش ومن الماء الجنات الثمانية بأنهارها وأشجارها وقصورها وحوورها وولادتها بعضها داخل بعض. والداخلة أعلى من الخارجة المحيطة بها حتى أن الثامنة المسماة بالعدن التي هي مقام الصديقين وحفظة القرآن ومحل تجليات الرحمن مشرفة على جميعها كقلعة جوانية على رأس جبل عالٍ في وسط بلدة مسورة

وقد خلق الله علماً عظيماً طوله مسافة ألف سنة وقصبته فضة بيضاء مرصعة بالزبرجد الأخضر (أ/ 27) وسنامه ياقوت أحمر وله ثلاث زوايا بين كل زاويتين مسافة خمسمائة سنة ووضعه في صحراء بلا نهاية فوق جبل الحمد وهو لواء الحمد الذي وعد حبيبه الأكرم أن يقبل شفاعته في المحشر للذين يجتمعون تحته في مقامه المحمود الموعود. وتحت هذا اللواء سبعون ألف لواء أيضاً وتحت كل منها سبعون صفاً من الملائكة في كل صف سبعون ألف ملك قائم يسبحون الله تعالى. وخلق تحت الجنات من نوع ضوء الشمس سبعين ألف حجاب وتحتها من نوع نور القمر كذلك ومن الظلمة كذلك. وتلك الحجب عبارة من أنواع الملائكة وخلق تحتهم البحر المسجور ثم تحته بحر الرق المنشور ثم بحر الرزق المقسوم ثم بحر الأنعام ثم بحر القمقام، ثم تحت ذلك بحر الحياة.

وهذه البحور عبارة عن خزائنه تعالى وكناية عنها وخلق تحتها السماء السابع من النور الأزهر أو الياقوت الأحمر واسمه عروب. ثم تحته السادس المسمى رفعاء من اللؤلؤ الصافي ثم الخامس المسمى دنيقا من الذهب الأحمر ثم الرابع المسمى أرقلون<sup>247</sup> من الفضة البيضاء ثم الثالث المسمى ماعون من الياقوت الأصفر ثم الثاني المسمى بقيدم من الياقوت الأحمر ثم الأول المسمى بالسماء الدنيا والرفيع من الزبرجد الأخضر وقد ملأ كلاً بنوع من الملائكة مخالف للآخر خلقاً وصورة وتسييحاً وسخن كل خمسمائة سنة، وكذا ما بين كل اثنين منها وبين الأخير وبين<sup>248</sup> الأرض وفيه البيت المعمور كان أنزله ياقوتاً أحمر من الفردوس لطواف آدم وحواء لما قبل توبتهما فرفعه من زمن الطوفان سوى الحجر الأسود فكان قد خبئها جبرائيل في جبل أبي قبيس فأتى بها لإبراهيم لما بنى الكعبة بمكانه ولم يجد حجراً يستقيم بركنها التي هي الآن فيه يصلي فيه كل يوم سبعون ألف ملك من ملائكة سمائه ولا تأتي نوبة لمن دخله مرة إلى يوم القيامة. وقد زين هذه السماء بالكواكب وحفظها من الآفات ومن الشياطين المستترقة للسمع بأن قدر أن يخرج من الكوكب نار شهب تحرقهم فلا يصلون إلى مرادهم. ومع ذلك هم مولعون على الصعود لا يتوبون رجاء للحصول مع سلامتهم بعض المرات. وقيل: ربما استرق الأعلى فألقاها إلى الأسفل منه فسلم وأتى به وهو الأوفق لظاهر {إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ} <sup>249</sup> الخ

وصريح الأحاديث وتزيينها بما اعتبار أنها تتلأأ عليها سواء قلنا أنها مركوزة فيها أو في كل من السبع واحد من السيارات والبواقي في الكرسي المسمى بلسان الحكماء فلك الثوابت أو سايجة في البحر على ما ذهب إليه كثير

<sup>247</sup> ب: او الحاقور

<sup>248</sup> ب: والباقي من قوله في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة إن حمل على عروج ونزول الملائكة لا على يوم القيامة هو سخن العرش والالف من سمائه الدنيا إلى الأرض.

<sup>249</sup> الحجر: 18

من أهل التفاسير والحديث من أنه تعالى خلق تحت السماء الدنيا بجرّاً من الماء متصلاً به ساكناً على الهواء بقدره الله وجعل جميع النجوم مخلوقة من نور العرش سباحة فيه كالحياتان من المشرق إلى المغرب ليتبين للعباد أوقاتها حيث هياً لكل من الصغار ملكاً يحركها فيه ولكل من الكبار عشرة

وخلق للشمس عجلة من الجوهر الألبس بثلاثمائة وستين عروة وللقمر أخرى من الياقوت الأصفر بثلاثمائة وعين لكل عروة ملكاً يأخذ بها ويجرونها في ذلك البحر فإذا قدر الكسوف والخسوف وقعا عن العجلة في عمق البحر إلى صوب السماء كلاً (ب/ 27) أو بعضاً بقدر ما أراد فتسبب الملائكة في جرها على العجلة مسبحين لله فيرجعونها إلى حالتها الأولى في مقدار ساعتين أو ثلاث مع عدم الإبطاء عن جريهما المعتاد . وقد جعل للشمس في طرف المشرق مائة وثمانين مطلعاً من الينابيع التي تنبع وتغلي غليان المراحل على النار من الطين الأسود فتطلع كل يوم في مطلع وتغرب في مغرب فإذا تمت ستة أشهر رجعت عليها حتى تأتي مكانها في تمام السنة فلذلك يرى طلوعها وغروبها في فصل الشتاء بسمت الجنوب وفي أيام الصيف بسمت الشمال وجعل الكل من القمر والخمسة الأخر من السيارات السبع مطالع ومغرب في الطرفين أيضاً. وخلق للقمر غلافاً من جوهر<sup>250</sup> أزرق لاجوردي له ستون عروة موكل بكل ملك فكلما بعده ملائكة العجلة من الشمس أخرجه ملائكة الغراف منه شيئاً فشيئاً حتى يقابلها بالتمام ويرى بداراً كاملاً وكلما قربه منها أولئك أدخله في غلافه هؤلاء فحتى يقارنها يدخل في غلافه بالكلية فينمحق وهكذا إلى يوم القيامة.

وقد كان منوراً كالشمس فمسح جبرائيل وجهه بجناحه فمحا عنه تسعة وستين جزء من سبعين وحولها إلى الشمس ليتعين الليل من النهار وينضببط عدد السنين والحساب وذلك قوله تعالى: { فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً }<sup>252</sup>. وفي كل ليلة الملك المعين لظلمة الليل يدلي الجوهر الأسود من السماء إلى طرف المشرق ويرفع ملك النهار جوهر النهار بالتدرج حتى يحيط جوهر الليل جميع آفاق الأرض لا السماء إذ لا ليل فيه. وكذا الحال من جانب ملك النهار قبل طلوع الشمس مقدار ساعتين فإن ملائكتها يصعدونها بعد الغروب من سماء إلى سماء إلى أن يأتوا بها مقدار ساعتين إلى تحت العرش فتسجد كملائكتها للرحمن فيأذنها بالخروج من مطلعها فينزلونها سماء سماء فيأتون بها إليه فيطلعونها ويدلي ملك النهار الجوهر الأبيض النهاري ويرفع ملك الليل جوهره شيئاً فشيئاً حتى إذا قربت الساعة فلم يأذنها مقدار ثلاثة أيام فتبقى تحت العرش فتطول تلك الليلة يحس بها المتهجدون فيأمرها بعد ذلك بالخروج إلى المغرب إلى أن تبلغ حدّ العصر ثم يأمرها بالطلوع من مطلعها وبعد هذه العلاقة ينسدّ باب التوبة ولا ينفع الندم عن الكفر والمعاصي.

وقالوا: قد خلق تحت ذلك البحر المرقوم في وسط الهواء البحر المكفوف وفيه نحو مائة ألف نوع من المخلوقات يسبحون ويدبرون فيه وبماء هذا البحر كان طوفان نوح ومنه ينزل المطر حيث تنزل الأرزاق المقسومة من بحر

<sup>250</sup> ب: يقال له الصلهوز ففي القاموس الصاهوز غلاف القمر

<sup>251</sup> ب: فحين

<sup>252</sup> الإسراء: 12

الأرزاق الذي فوق السموات إليه وتحمل على الريح ويلهم السحاب أن تنخل الماء الممتزج بالأرزاق كالغريال ويجعله قطرات الأمطار بإذن إسماعيل وكيل ميكائيل في ذلك، وينزل بكل قطرة ملك يضعها موضعها ولا تبلغه النوبة مرة أخرى. وللطافتهم لا يتزاحمون في النزول وقد خلق تحت هذا البحر في الهواء أيضاً ألوف جبل من الثلج والبرد فإذا أراد إنزالها أمر ميكائيل فيأمر وكيله إسماعيل فيرسل ذلك مع الملائكة كل حبة (أ/ 28) بالمقدار الذي يريد وذلك قوله تعالى: {وَأُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِزَّابًا فِيهَا مِنْ بَرَدٍ} <sup>253</sup>

ولما خلق الله تعالى الجوهر الأخضر المرسوم منه الماء خلق من بخاره الريح، فالريح الذي بين السماء والأرض ثلاثة: الريح العقيم الذي أرسلها لإهلاك قوم عاد، والريح السوداء التي حملت البحرين المذكورين وجبال الثلج والبرد، وريح أهل الأرض التي تتحرك صوب المشرق والمغرب والجنوب والشمال وهي الهواء المحرك للغيوم والجامع والمفرق لها إلى الجهات والأراضي التي يريد ميكائيل إنزال المطر أو الثلج أو البرد عليها فهبوبها وسكونها منوط بإذنه وفي هبوبها فوائد كثيرة كالأمطار والنبات وتحسين الوجوه وحفظ الحياة تنشيف الأشياء وإصلاحها وقطع النتن والعفونات كما أنّ الهواء المجاور لوجه الأرض جعل لطيفاً معتدلاً بين الحرارة والبرودة ليستنشقه المخلوقات ويتنفسوا به ويجدوا الحياة والعيشوشة إلى وقت آجالهم.

وقد خلق الله تعالى السحاب والغيوم أجساماً لطيفة مخوفة يجمعها في الهواء أعوان ميكائيل فإذا رفعوها صوب السماء تبعد من الأرض ولا تتبين فيكون صحواً لطيفاً وإذا أنزلوها إلى قرب الأرض تستر وجه السماء وتنكثف . وقد خلق الله الرعد ملكاً صغيراً لسوقها بأمر ميكائيل إلى محل يريد له وله سوط حديد يضربها به قد يخرج منه نار يقال له البرق الخاطف وإن نزل من شرارتها إلى الأرض فتلك <sup>254</sup> الصاعقة والصوت الهائل هو صوت صياحه عليها فقيل: قد تخرج لغضبه <sup>255</sup> وشدة صياحه مسبحاً نار هي الصاعقة والبرق من لماع أجنحته وذلك قوله تعالى: {وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ} <sup>256</sup> الآية.

والقوس الملون بالأخضر والأحمر والأصفر والأرجواني هو قوس الله علامة لرحمته وإظهار لقدرته وميمنته. قيل: أول ما حدث يوم الطوفان استئناساً وأمناً لأهل السفينة ويكره تسميته قوس القزح لأن القزح اسم الشيطان كما في الحديث وما سمعت من إيجاد السموات السبع أيضاً قبل الأرض هو الذي جرى عليه كثيرون نظراً إلى قوله تعالى: {وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا} <sup>257</sup> والذي صححه الأكثرون أنه خلق الأرض أولاً كخبرة ثم استوى وقصد إلى السماء فسواهن سبع سموات في يومين حملاً ثم على أصل معناها لا التراخي الرتي ثم توجه إلى الأرض مرة أخرى فدحاهما وبسطها وجعلها سبع طبقات كالسموات عدداً وسمكاً وبعداً

<sup>253</sup> النور: 43

<sup>254</sup> ب: فذالك

<sup>255</sup> ب: لغيفه

<sup>256</sup> الرعد: 13

<sup>257</sup> النازعات: 30

فمنهم من يقول: إنه خلق في كل من الطبقات الأخر مخلوقات كثيرة متخالفة أسماء وصوراً وطبيعة، أقدامهم صوبنا ورؤوسهم صوب السفلى أو مثلنا ويقال للطبقة السادسة منها: سجّين فيها أيضاً دفاتر أهل النار وفيها تحبس أرواح أهل النار إلى يوم القيامة على رواية.

وللسابعة عجباً وفيها أصل مقام إبليس فيجلس على تحته ويعرض عليه أتباعه تلبيساتهم ومكرهم في إضلال بني آدم فأيتهم يرى فساده أكبر كالذي يمكر حتى يوقع الفراق بين المرء وصاحبته يعدّ من المقربين لديه . ومنهم من يقول: أنه ليس في غير الطبقة التي نحن على وجهها مخلوق (ب/ 28) أصلاً ولا فيها انتفاع ولذا تفرد في الغالب ولا تجمع كالسموات وهو الظاهر من النصوص وإن جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ ﴾<sup>258</sup> أنه قال: **سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم وآدم كآدمكم ونوح كنوحكم وإبراهيم كإبراهيمكم وعيسى كعيساكم**<sup>259</sup> لما صحّ البيهقي أنه شاذ المتن وإن سلمنا كونه صحيح الإسناد، أي فهو ضعيف لا يعاود عليه في مثل هذا المقام على أنه يمكن أن يؤول بأن المراد بهم النذر الذين كانوا يلبغون الجن عن أنبياء البشر كل منهم باسم النبي الذي بلغ عنه ثم أنه جعل من فوقها رواسي تسكيناً لها من الاضطراب على عكس ما هو العادة من نصب عماد الشيء من تحته لتشهد بعجائب قدرته ويظهر للناس ما فيها من وجوه الاستبصار.

وخلق محيطاً بأطرافها جبل القاف المشهور من الزبرجد الأخضر في باطن السماء الدنيا يشرق عليه ضياء الشمس وأنوار القمر والكواكب فينعكس لونه على الهواء فيتبين الهواء أزرق فيظن العوام أن ذلك لون السماء وقيل: خضرة السماء من صخرة تحت الأرض خضراء وقد ربط عروق جميع الجبال به ووكل بها ملكاً عظيماً فإذا أراد زجر قوم يأمره بتحريك عروق الجبال القريبة من أرضهم فتقع بها الزلزلة ليتنبهوا ويتوجهوا إلى باربيهم ويلتجئوا إليه ويطيعوه في أوامره ونواهيته.

وقد خلق ورائه سبعة أخرى باسمه أيضاً وضع على كل منها أطراف سماء من السبع المشابهة للقباب والخيم وخلق بين كل من الثمانية بحراً مملوءاً بألوف من نوع من المخلوقات عرضه مسافة خمسمائة سنة ككل من الجبال المذكورة وخلق ورائها<sup>260</sup> حية عظيمة أحاطت به مثل الحلقة فوضعت رأسها على ذنبها تسبح الله بأعلى صوتها إلى يوم القيامة.

وبعد قد كانت الأرض في نوع اضطراب وتحرك في وسط تلك البحار فعين ملكاً عظيماً فقبض أطرافها ووضعها على منكبيه فسكنت وخلق صخرة عظيمة مربعة لأجل قرار قدم ذلك الملك عليها. ثم خلق ثوراً عظيماً أحمر اللون ذا رؤوس وقرون وأرجل كثيرة اسمه ليونان فحمل الصخرة على قرونيه وظهره ثم خلق حوتاً عظيماً بحيث تكون البحار السبعة في فمه لتستقر أرجل الثور على ظهرها وخلق تحتها بحراً واسعاً لتستقر

<sup>258</sup> الطلاق: 12.

<sup>259</sup> البيهقي، الأساء والصفات، ص472؛ راجع مجموع الفتوى، لابن تيمية، ج، 2، ص.428.

<sup>260</sup> ب: الثامن

فيه. وخلق تحته سبع طبقات جهنم بكيفيتها الهائلة وشدتها الغائلة كما نطق به النصوص السائلة وخلق تحتها ريحاً عاصفة لتستقر عليها وخلق تحت الريح ظلمة وتحتها حجاباً لا يصل علم الخلائق إلا إلى هذا الحجاب. والظاهر أن كل ذلك غير الرواسي في يومين وجعل في الأرض رواسي { وَبَارَكَ فِيهَا }<sup>261</sup> ، بخلق أنواع النباتات والحيوانات { وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا }<sup>262</sup> بأن عيّن لكل نوع ما يصلحه ويعيش به في يومين آخرين فالجموع مع يومي السموات السبع ستة فقد تأنى ولم يخلق جميع الكائنات بلمحة تعليماً وتفهماً لعباده الصبر والتأني في جميع الأفعال والمقاصد.

ثم بعد مدة مديدة (أ/ 29) كما سبقت الإشارة إليه خلق أبا الجان من العناصر الأربعة غالباً فيه المارج، أي الدخان الناري وسماه مارجاً أيضاً، وخلق بعده زوجته مرجة فتولد منهما طائفة الجان وكثروا حتى بلغوا نحو ألف قبيلة منهم إبليس وقبيلة أولاده. فلما ملئوا وجه الأرض وما وسعتهم صعد هو وأولاده إلى السماء الدنيا يعبدون هناك وكلهم في غاية العبادة والإطاعة لله. ثم بعد نحو سبعة آلاف سنة فشا فيهم الفساد وسفك الدماء . قيل: فكان تعالى بيعث لهم في رأس كل مائة سنة نبياً، أي منذراً فقط كما هو الأصح من أنه ليس فيهم إلا النذر فيهلكونه حتى قتلوا نحو مائتين وعشرين نبياً ثم غضب الله عليهم وأرسل إليهم إبليس وأولاده من الملائكة أيضاً فجمعوهم في مكان فنزلت بهم ناراً حرقتهم أو قتلوا عامتهم وما بقي منهم بقية آووا شعب الجبال وحجر الأرض<sup>263</sup> فأنزل مكاثم ذرية إبليس وتمم وجه الأرض من الملائكة ورفعهم إلى السماء السابعة؛ لأنه كان في غاية الإطاعة بأوصاف الملائكة ولذا استثنى منهم إبليس. وقيل: إنّ أبا الجان إبليس كلهم من نسله إلا أن منهم مؤمن وكافر.

<sup>261</sup> فصلت:10

<sup>262</sup> فصلت:10

<sup>263</sup> ب:وخزائن البحر

## فصل في مسار خلق الإنسان

ثم بعد ذلك بكثير أيضاً أراد أن ينشئ أبا البشر ثمرة شجرة الطعام أبانا آدم عليه السلام فبعث عزرائيل أن قبض قبضة من موضع قبر النبي (ص) وجرّ عروق الأقاليم السبعة المختلفة ألواناً وطيباً وخبثاً وسهلاً وحرناً فلذا يرى بنوه مختلفة على حسبها.

ثم بعث جبرائيل فعجن ذلك الطين بمياه الجنة والمياه المختلفة وخرمه أربعين يوماً كالعجين ثم صوره الله تعالى في بطن وادي نعمان في أحسن تقويم ونفخ فيه من روحه من جانب رأسه الشريف وأسجد له الملائكة في وجه الأرض وجعله نبياً لأولاده وأبى إبليس عن السجود له فصار ملعوناً مطروداً من باب الله فطلب المهلة منه إلى يوم القيامة فوجد هو وذريته الفرصة بالتسلط على ذرية آدم فيدخلون في أجسامهم ويجرون منهم مجرى الدم للوسوسة والإضلال على وجه التحسين لا الجبر فإن كيدهم ضعيف لا يماثل كيد النفس ولا سلطان له على الخواص المخلصين ثم رفع آدم بعد نحو أربعين يوماً إلى السماء وأسكنه الجنان وألبسه حللها ومّعه بجميع نعمها وكان كلما يخاطبه لدى نعمته: يا آدم هل أنت قانع بنعمي هذه فيقول: لا يا رب حتى أخذته غفلة كالنوم الخفيف فخلق من ضلعه الموعج الأيسر أمنا حواء ففتح عينيه ورأى أن إنساناً محبوباً مثله جالس بجانبه ففسر بها وألفها وأخذ مراده منها فقال: قد امتلأت الآن من شكر إحسانك هذا بالسرور والحضور فقال: { اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ }<sup>264</sup>، حواء جنتي وخذا لذة كل نعمة منها لكن لا تقربا شجرة الحنطة فقط وقيل: غيرها. وقيل: شجرة العلم حيث أمرا بالتوجه إليه تعالى بالمشاهدة ونهياً عن الاكتفاء في معرفته بالعلم فالأكل حينئذ عبارة عن اكتفائهما به فبقيا في ذوق وصفاء الجنة (ب/29) مدة ألف سنة حتى اتبعت أمنا حواء وسوسة الشيطان وأمرت أبانا آدم بأكل الشجرة على ما هو المعروف من القصة فعريا من حلال الجنة وأخرجها منها فهبطت حواء بجدة وآدم بجبل عال من سرنديب الهند وهو يبكي ويتضرع وينادي: { رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا }<sup>265</sup> نحو مائتي سنة حتى قبل توبته فقام يطلب حواء وكانت هي أيضاً تبكي وتدور أطراف الأرض وتطلبه فتلاقيا على جبل عرفة ثم جاء إلى دمشق الشام فبقيا هناك خمسمائة سنة فتولد<sup>266</sup> بينهما أربعون ولداً بعشرين بطناً كل بطن ذكر وأنثى إلا شيتاً عليه السلام فإنه ولد وحده كرامة لنبينا (ص) فإنه من نسله وكان آدم يزوج أنثى كل بطن من ذكر البطن الآخر فإن اختلاف البطون في شريعته كان بمنزلة اختلاف الأنساب فأبى قاييل من تزويج توءمته لزيادة جمالها من هاييل فقتله وخرج مسود الوجه إلى جبل الحبش وذهبا هما أيضاً إلى سرنديب فمات آدم هناك بالغاً عمره ألفي سنة ورجعت حواء إلى

<sup>264</sup> البقرة: 35

<sup>265</sup> الأعراف: 23

<sup>266</sup> ب: فتوالد

الجدّة وماتت هناك وانبث من نسلهما ذرية كثيرة حتى ملأت وجه الأرض وقد بلغوا في حياته أربعين ألفاً ثم غرقوا كلهم في طوفان نوح عليه السلام إلا ثمانين بين الذكور والإناث آمنوا بنوح فحملهم على السفينة. فلما خرجوا منها مات الكلّ إلا ثلاثة من أولاده<sup>267</sup>: سام وحام وياث وبنسائهم، منهم امتلاً وجه الأرض مرة أخرى ولذا يقال لنوح آدم الثاني . وبعد مرور نحو ستة آلاف سنة أو أكثر جاء نبينا لعالم الوجود فمجموع الأجسام البسيطة، أي عن المواليد الثلاثة عدّوها خمسة عشر نوعاً: العرش والكرسي والجنة والجحيم والسموات السبع والعناصر الأربعة مع الأنواع الأربعة عشر للروح تصير تسعة وعشرين عدد حروف الهجاء ويقال له العالم الكبرى وعالم الملكوت ويقال خاصة للأعلى من عالم الأرواح وأصفاها وأطفها عالم الغيب وعالم اللاهوت وعالم الجبروت ولأوسطه عالم الأرواح وعالم المعاني وعالم الأمر ولأدناه وأكتفه وأقربه إلى عالم الأجسام عالم المجردات وعالم البرزخ وعالم المقال. ويقال لأعلى عالم الأجسام العالم العلويّ وعالم الأجسام وعالم البقاء وعالم الآخرة ولأوسطها العالم المتوسط وعالم الأجرام الأثرية وعالم الأفلاك وعالم السموات ولأدناها العالم السفلي وعالم العناصر وعالم الكون والفساد وعالم الدنيا . لكن قد وقع منهم في كيفية التسمية وجوه آخر فليست بضرورة التعيين ويقال لمجموع ذلك<sup>268</sup> العالم الكبرى كما مرّ. وهي إنما تكونت خاصة للعالم الصغرى، أي عالم الإنسان ليعتبر من صنائع بارئها ويعرف أنواع حكمته ناشئها وليس فيها شيء من العجائب والغرائب والطبائع والمنابع إلا<sup>269</sup> وله فيه نظير إراحة له وإغناء عن تكلف مشقة ما لا يمكن من تتبع آثارها والاطلاع على جميع حقائقها ودقائقها قال تعالى: { وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفْلاً تُبْصِرُونَ }<sup>270</sup> ولذا قيل: تفكر فيك يكفيك، اعرف نفسك يا إنسان لتعرفني فعالم الإنسان(أ/230) مظهر للعالم الكبرى وهي مظهر لعالم الأعيان الثابتة، أي هذه الأعيان والصور من حيث هي عين الإلهي وهي مظهر للأسماء الإلهية وهي مظهر لحضرة الأحدية وهي مظهر لحضرت الهوية فعالم<sup>271</sup> الإنسان مظهر للجميع فسبحان من تاهت العقول في جلال ذاته وكمال صفاته وجمال فعاله وإلى حقائق هذه الثلاثة وما يليق بها نظر حجة الإسلام الغزالي رحمه الله حيث قال: ليس في الإمكان أبدع مما كان، أي كلّ كائن إلى الأبد حتى دخل في حيز كان لا أبدع منه من حيث أن العلم أتقنه والإرادة خصصته والقدرة أبرزته ولا نقص في هذه الثلاثة.

فكذا في أثرها فكأن بروزه على أبدع وجهه وأكمله ولم يتفاوت بالنسبة إلى باريه { مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَاوُتٍ }<sup>272</sup> بل لذاته باعتبار الأحكام والآثار وعليه بيني نحو تفضيل بعض على بعض فقد جهل وأخطأ من اعترضه بأن ذلك يستلزم عجزه تعالى عن إيجاد أبدع منه أو بخله به، أو وجوب فعل الأصلح عليه أو أنه موجب

<sup>267</sup> ب: إلا أولاده الثلاثة

<sup>268</sup> ب: ما ذكر

<sup>269</sup> ب: وقد خلق، ج: وقد أودع

<sup>270</sup> الذاريت: 21

<sup>271</sup> ب: فكأن

<sup>272</sup> المللك: 3

بالذات بناء على أن عدم إمكان الأبدع منه تعالى إما لأنه غير قادر عليها أو لا يسخى به أو يجب عليه هذا الموجود الأصلح أو يقتضي ذاته هذا الموجود فيلزم من كل من هذه واحد مما ذكر على الترتيب . كما أن الأجسام وسائر الأعراض كلها من محض خلق الله كذلك أفعال العباد كلها من الخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والعصيان . والاختيارية وغيرها من نحو الطول والألوان بدليل النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى: { لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ }<sup>273</sup> أي ممكن بدليل العقل وقوله في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة { أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ }<sup>274</sup> والحمل على خلق الجواهر أو الخلق بلا آلة ومباشرة الأسباب خلاف الظاهر وقوله: { وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا }<sup>275</sup>

<sup>273</sup> الأنعام: 102

<sup>274</sup> النحل: 17

<sup>275</sup> الشمس: 7،8



## فصل في خلق أفعال الإنسان

وقوله: { وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ }<sup>276</sup> ، أي معمولكم على أنّ ما موصولة وهو لكونه عاماً وضِعاً وإن حوجت إلى القول بحذف العائد أولى من جعلها مصدرية لأنه يقتضي أن يجعل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الإضافة بمعونة مقام التمدح على الاستغراق لئلا يحمل على بعض المعمولات كالسرير بالنسبة إلى النجار فإنه معموله باعتبار أنه تعلق به الأفعال والحركات الصادرة عنه ولا خلاف في أنه يخلق الله فلا يتم المقصود فالخلاف فيما يقع بكسب العبد ويسند إلى الله من الأعراض مثل الصوم والصلاة والأكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك. ومما يتمسك في ذلك أن العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها؛ لأن الإيجاد بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك وليس كالكسب (ب/ 30) الذي يكفيه القصد والعلم الإجمالي مع أن الشيء من موضع إلى آخر مثلاً قد يقع فيه سکونات واختلاف حركات وأخذ وبطش وتحريك عضلات وتمديد أعصاب إلى غير ذلك ولا شعور للماشي بشيء من ذلك أصلاً وليس ذلك ذهولاً عن العلم بل لو سئل عنها ولو حال المباشرة لم يعلم فالكل بإرادته تعالى ومشيتته. وحكمه التكويني فإن خطاب التكوين لم يتوقف على الفهم ويشتمل على الوجود الذي هو أعظم الفوائد فيتعلق بالمعدوم وقضائه، أي فعله مع زيادة أحكامه فإنه لغة إتمام الشيء قولاً أو فعلاً يعبر عنه بواحد من الحكم والأمر والإعلام والتبيين بحسب مناسبة المقام فهو من الصفات الفعلية.

وفي اصطلاح الأشاعرة: هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال لكن ذكر الإرادة يمنع التفسير به هنا.

وعند الفلاسفة: علمه بما ينبغي أن يكون الموجود عليه حتى يكون على أحسن النظام وأكمل القوام وهو المسمى عندهم بالعناية الأزلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها وإليه يرجع قول بعض أنه عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ والكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع وما يتوهم في أنه يلزم الرضاء بالكفر لوجوب الرضاء بالقضاء مدفوع بأن القضاء غير المقضي واستلزام رضائه رضاء المتعلق إنما هو من حيث أنه متعلق لا من حيث ذاته ولا من حيث سائر الجهات والرضاء بالكفر من حيث هو مقضي ليس بكفر ولذا يحمل قول بعضهم: ' ( على كل حال سوى الكفر والضلال على أنه أخذه من هو فعل العبد . وأما إذا أخذ من حيث أنه مخلوق الله تعالى فيحمد عليه فإنه لا يفعل شيئاً خارجاً عن الحكمة والمصلحة، ولو بالنسبة إلى جميع العالم ولا مانع من توارد أمرين متضادين على شيء واحد إذا كان باعتبارين كما أنه يجب بعض الفاسق من حيث أنه فاسق ومحبته من حيث أنه مؤمن وبتقديره الذي هو تحديد كل مخلوق بحده

الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يجويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب كل شيء بقضاء وقدر. والمراد تعميم إرادته تعالى وقدرته لجميع المخلوقات والمحدثات وكان متفقاً عليه حتى من محققي الحكماء قبل ظهور البدع والأهواء.

والمخالف في كل ذلك الآن المعتزلة فإنهم زعموا أن العبد خالق لأفعاله وأنّ المؤثر فيها قدرته بلا إيجاب واضطرابز وقد كان أوائلهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق عليه ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع وللحدث والفاعل ونحوها. وحين رأى متأخروهم: أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم إلى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق عليه لكن لا مع اختلاج إثبات نحو وجوب الوجود أو استحقاق (أ/ 31) العبادة حتى يكون شركاً منهم بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي تخلق الله وقد تمسكوا في ذلك بنحو: {كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ} <sup>277</sup> ، {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ} <sup>278</sup> {فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ} <sup>279</sup> ، {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا} <sup>280</sup> إلى غير ذلك مما فيه وعد ووعد وإضافة الفعل إلى العبد ونحو: {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} <sup>281</sup> {وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي} <sup>282</sup> ، وأنه لو كان الكل بخلق الله لبطل <sup>283</sup> كون المكلف به اختيارياً التي هي قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب.

والجواب: أن النسبة إلى العبد والوعد والوعيد باعتبار الكسب والخلق هنا بمعنى التقدير والبطلان إنما يتوجه على الجبرية <sup>284</sup> القائلين بأن المؤثر في فعل العبد هي قدرة الله تعالى بلا قدرة واختيار له أصلاً تمسكاً بنحو: {وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ} <sup>285</sup> وأما نحن فنقول بضرورة بطلان ذلك لأننا نفرق بالضرورة بين حركة البطش والارتعاش ونعلم أن الأولى بالاختيار دون الثانية فتبت أن للعباد أفعالاً اختيارية يثابون عليها إن كانت طاعة ويعاقبون عليها إن كانت معصية حيث خلق فيهم قدرة واستطاعة تصلح للكسب لا للإيجاد فالأفعال منسوبة إليه تعالى من جهة الخلق والإيجاد وإيهم من جهة الكسب وصرف القدرة والإرادة فليست كحركات الجماد ولا حجر في دخول المقذور الواحد تحت قدرتين بجهتين مختلفتين ولا شركة في ذلك وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على مزيد من ذلك فالمنفي عنهم في الآية الاختيار الذي بمعنى القدرة الإيجابية

<sup>277</sup> المدثر: 38

<sup>278</sup> الجن: 23

<sup>279</sup> الكهف: 29

<sup>280</sup> فصلت: 46

<sup>281</sup> المؤمنون: 14

<sup>282</sup> المائدة: 110

<sup>283</sup> ب: لبطل قاعدة التكليف

<sup>284</sup> الجبرية من الجبر وهو إسناد الفعل إلى الله ، والدبرية إما متوسطة تثبت للعبد كسباً في الفعل كالأشعرية وإما خالصة لا تثبت له قدرة على الفعل

أصلاً كالجهمية. فلينظر: التعريفات للجرجاني، 67؛ وكشاف اصطلاحات الفنون للتهاوني، 200/1

<sup>285</sup> القصص: 68

والأرادة وما ثبت لهم هو الاختيار بمعنى قصد الفعل والميل والقدرة الكسبية وكون ذلك الاختيار بإيجاد الله لا يوجب الجبر المطلق بل جبراً متوسطاً وهو غير قاذح فهو من قبل ما تقرر أنه تعالى موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيرها من الصفات وإن كان مختاراً بالنسبة إلى الأفعال الصادرة يتوسطها . وما يقال من أن القدرة ما لم تؤثر فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح (ب/31) مدفوع بأن القدرة لا تستلزم التأثير بل ما هو أعم منه ومن الكسب وفي الفرق بين الخلق والكسب عبارات مثل: أن الكسب ما وقع بألة وفي محل القدرة ولا يصح انفراد القادر به والخلق بخلاف<sup>286</sup> ذلك في الكل وما يتوهم من أن الجبر بعد تعميم علم الله وإرادته وقضائه لازم البتة فمدفوع أيضاً بأنه يعلم ويريد ويقضي أن العبد يفعل الفعل الفلاني أو يتركه باختياره فلا إشكال وبعبارة أخرى أنه تعالى يعلم في الأزل ما يكسب العبد باختياره<sup>287</sup> فيريده ويقضي به على وفق ما علم به فهو متقدم حتى على العلم لبداهة تقدم المتعلق على المتعلق إلا أن أفعاله الحسنة بأمر الله الذي تقدم رضائه ومحبته، أي الإرادة مع ترك الاعتراض ونفس ذلك الترك دون القبيحة المذمومة { وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ }<sup>288</sup> مع وقوعه من بعضهم بمشيئته لقوله تعالى: { وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ }<sup>289</sup>. نظم:

مريد الخير والشر القبيح ولكن ليس يرضى بالمحال<sup>290</sup>

ولا قبح في إرادة القبيح وخلقه وإنما القبح في كسبه وأمره ومحبته ورضائه وقد عرفت أنها غير الإرادة أو أخص منها وذهب المعتزلة إلى أنها متحدة مع الإرادة سيما مع ملاحظة أن صفاته تعالى كلها كاملة تعمل كل فعل أخواتها فأنكروا إرادته للشروع والقباح حتى أنه أراد من الكافر والفساق الإيمان والطاعة لا الكفر والمعصية فعندهم أكثر وقوع أفعال العباد على خلاف إرادته وهو شنيع جداً فمن أقبح المحال وأحبث الداء أن يجري في ملكه ما لا يشاء ولا قبح في نسبة فعل العباد إليه تعالى؛ لأنّ الشيء إنما هو قبيح بالنسبة لفاعلنا لا لفاعلته تعالى؛ لأنه يتصرف في ملكه بما يشاء و { لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ }<sup>291</sup> ولذا يقال لهم: القدرية على العكس في النسبة حيث نفوا القدر وقد حملوا نحو: و { لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا }<sup>292</sup> { وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا }<sup>293</sup> { وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً } (أ/32) { وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ }<sup>294</sup> على مشيئة الإلجاء والقسر وهو خلاف الظاهر.

<sup>286</sup> ب: لا بأنه ولا في محل القدرة ويصح إنفراد القادر به

<sup>287</sup> ب: فيما لا يزال

<sup>288</sup> الزمر: 7

<sup>289</sup> الأنعام: 137

<sup>290</sup> شرح بدأ الأمالي لعلي ابن سلطان محمد القاري، ص: 4، 46

<sup>291</sup> الأنبياء: 23

<sup>292</sup> الرعد: 31

<sup>293</sup> يونس: 99

<sup>294</sup> هود: 188

بل المراد أنه لم يرد إيمان الجميع ومن شاء إيمانه يؤمن البتة لوجوب وقوع ما أراده ولصعوبة هذا المقام ذهب كل من الفرق الثلاث إلى ما عرفت له والفلاسفة فيما يظهر من كلامهم إلى أنه بقدرة العبد مع الإيجاب وامتناع التخلف وهو المروي عن إمام الحرمين والأستاذ أبو إسحاق إلى أنها بمجموع القدرتين على أن يؤثر في أصل الفعل . وكذا القاضي لكن على تأثير قدرته تعالى بأصل الفعل وقدرة العبد في جعله موصوفاً بنحو كونه طاعة أو معصية. وذهب كثير من أهل التصوف وغيرهم إلى أن وضع التكليف وشرع الثواب أو العقاب إنما هو لمجرد رفع الأنانية عن العبد ولا دليل للمعتزلة وغيرهم في { إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ }<sup>295</sup> ؛ لأن القراءة المتواترة نصب كل حتى عندهم وهي نص في خلق الله الأفعال وقراءته الرفع شاذة محتملة فلا نص فيها ولا في { بِيَدِكَ الْخَيْرُ }<sup>296</sup> و { مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ }<sup>297</sup> . كما أطالوا في الاستدلال به؛ لأنه وارد على وجه أنه قد لا ينسب الشر إلى الله عند الانفراد رعاية للأدب والنظر إلى ما في كسبه من ارتكاب الجناية على النفس واستحقاق الانتقام . ومن هذا القبيل قول إبراهيم عليه السلام: { وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ }<sup>298</sup> مع أنه هو الخالق للمرض والشفاء وينسب إليه في الجملة كما قال: { قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ }<sup>299</sup> مع أن الحسنه والسيئة هنا بمعنى النعمة والطاعة والمعصية فلا حجة لنا ولهم فيهما وإليه إشار من قال أو المعنى: وما أصاب الإنسان من بليّة فمن نفسه، أي بذنوبه. كما قال: { وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ }<sup>300</sup> . وللنظر إلى ما للإنسان من التسبب في المرض قال إبراهيم عليه السلام: { وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ }<sup>301</sup> ، وما في القرآن من نحو الختم على القلب والسمع والطمع والكنان والرین على القلب والوقر في الأذن والغشاوة على البصر كلها تحقق مذهب أهل السنة سواء كانت كناية عن خلق الكفر أو عن الداعية التي إذا انضمت إلى القدرة وقع وإن حاولت المعتزلة تأويلها على وفق تشهيمهم وعقولهم القاصرة من الحمل على الاستعارة المفردة على تشبيه إعراضهم عن نحو الحق وتمكن ذلك في قلوبهم بالوصف الخلقى والتمثيلية على تشبيه حال قلوبهم بقلوب البهائم وما يوجد من الألم في الضرب عقب ضرب إنسان والانكسار في الزجاج عقب الكسر والموت عقب القتل وغير ذلك حتى نحو حصول العلم بالنتيجة عقب النظر في الدليل كله مخلوق لله تعالى ولو شاء خلقه بدون فعل كأعمى الصين يرى بقة أندلس؛ لأنه الخالق على الإطلاق كل الكائنات مستندة إليه، فكما لا صنع للعبد فيه بطريق المباشرة لا صنع له فيه بطريق التوليد خلافاً للمعتزلة.

<sup>295</sup> القمر: 49

<sup>296</sup> آل عمران: 26

<sup>297</sup> النساء: 79

<sup>298</sup> الشعراء: 80

<sup>299</sup> النساء: 78

<sup>300</sup> الشورى: 30

<sup>301</sup> الشعراء: 80

## مبحث الاجل

والمقتول ميت بأجله ووقته الذي قدر الله موته وبطلان حياته فيه بحيث لا محيص عنه لا تقدم وتأخر على ما يشير إليه {فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ} <sup>302</sup> ولو لم يقتل <sup>303</sup> لأمكن أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بالموت بدل القتل كما قال الهذلي. ولا بامتداد العمر على أن الله قطع عليه الأجل كما ذهب إليه جمهور المعتزلة متمسكين بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات (ب/ 32) يزيد في العمر وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذماً ولا عقاباً ولا قصاصاً ولا دية.

والجواب: أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعدياً أو لارتكابه المنهي وكسب الفعل الذي يخلق الله عقبه الموت بطريق جري العادة وأن الأحاديث مؤولة بالبركة فيه والتوفيق للطاعة وصيانة أوقاته من الضياع أو بالزيادة بالنسبة إلى ما يظهر للملائكة لما قال أهل الكشف أن الله وراء القلم الأعلى واللوح المحفوظ ثلاثمائة وستين قلماً وستين لوحاً تسمى ألواح الحو والإثبات تكتب الأقلام فيها ما يحدثه الله تعالى في العالم من الأحكام المشار إليها بقوله: {يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} <sup>304</sup> أي اللوح المحفوظ فالمكتوب فيه هو القضاء المبرم الذي لا يتبدل ولا يغير. ولذا يسمى بالمحفوظ. ومنهم من قال: أن أم الكتاب وأصله العلم القديم الأزلي الذي فيه الكتاب المحفوظ وما في الكتاب وما يمحو منه وما يثبت فيه فجوزوا الحو والإثبات في اللوح المحفوظ كما في صحف الملائكة وهو المنقول عن ابن عباس وغيره وقيل: المراد بالزيادة الذكر الجميل فكأنه لم يموت.

وقيل: الأحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية وقيل: معناها: أن الله كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين مثلاً لكنه علم أنه يفعلها فقدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه فلكون طاعته بمقتضى علمه تعالى سبب الثلاثين نسبت إليها وليس المراد أنه قدر عمره أربعين على تقدير وسبعين على آخر حتى يلزم تبدل الأجل إذ الأجل واحد لا غير لا كما زعم الكعبي: أن للمقتول أجلين: القتل والموت وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت، ولا كما زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلاً طبيعياً هو وقت موته بتحليل وانطفاء حرارته الغريزيتين في نحو مائة وعشرين سنة غالباً وأجلاً آخر احترامية بحسب الآفات والأمراض. والموت قائم بالميت مخلوق لله لا صنع للعبد فيه اكتساباً ولا تخليقاً، أي أنه معنى وجودي يخلقه الله في الجسد مضاد للحياة يقترن بحدوثه قبول الانحلال والانتقال من دار إلى دار كما هو المختار بدليل قوله تعالى: { خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ } <sup>305</sup> وقيل: أنه عديمي وهو عدم الحياة المعبر عنه بمفارقة الروح البدن والخلق في الآية بمعنى التقدير.

<sup>302</sup> الأعراف: 34.

<sup>303</sup> ب: إذ عاى تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الأجل وعدمه فلا قطع للموت والحيوة

<sup>304</sup> الرعد: 39.

<sup>305</sup> الملك: 2.

## كيفية الروح و القلب

وأما الروح والنفس فهو جسم لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد وفي العود الأخضر والنار في الجمر كما هو رأي المتكلمين دليلهم على ذلك وصفها في الأخبار بالهبوط والعروج والتردد في البرزخ. وعند جمع منهم أنها عرضٌ، وهو الحياة التي صار البدن بوجودها حياً.

وعند الفلاسفة جوهر مجرد غير متحيز متعشق للبدن متعلق به تعلق التصرف والتدبير وليس داخلاً فيه ولا خارجاً عنه وهي المعبر عنها بالنفس والعقل ويقال له: اللب قوة لها به تستعد للعلوم والإدراكات وهي المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الأسباب وبقول القاموس والحق أي من اختلاف في تعريفه أنه نور روحاني به تدرك النفوس العلوم الضرورية والنظرية وابتداء (أ/33) وجوده عند اجتنان الولد ثم لا يزل ينمو إلى أن يكمل عند البلوغ ومأواه القلب ولذا يعبر به عنه وإنما قد يذهب بالضرب على الرأس لعروق له فيه. وقد يعبر بكل منه والنفس أيضاً عن الآخر والمفهوم من كلامهم أن النفس غير الروح حيث قالوا: الحياة قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية، وهي مشروطة باعتدال المزاج وبالروح التي هي جسم لطيف متولد من بحار الأخلاط سارية في عروق تنبت من القلب وهي التي تسمى الشرائين لدى بعض ويبحث عنها الأطباء والنفس تتعلق أولاً بالروح فتفيض من النفس على الروح قوة تسري بسريان الروح إلى أجزاء البدن وأعماقه فتثير على كل عضو قوى تليق به فيقوى نفعه وتلك القوى بأسرها تنقسم إلى محرّكة ومدركة ظاهرة هي المشاعر الظاهرة وباطنة هي الحواس الباطنة كل ذلك بارادة العليم الحكيم وقد تكلموا على الروح بنحو ألف قول منها ما ذكر هنا؛ ومنها أنها الدم خاصة؛ ومنها أنها الأنفاس الداخلة والخارجة بدليل موت الشخص لدى انقطاعها؛ ومنها أنها الأخلاط ومنها أنها عبارة عن شكل البدن إلى غير ذلك . وإنما أمر النبي عليه السلام بالمسك عنها بقوله تعالى:

{ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي }<sup>306</sup> نظراً إلى أنه لا فائدة في بيانها لهم وحماً على التأديب. ولذا قيل: الأدب أن نمسك نحن أيضاً عنها ونكتفي بالتعبير عنها بوجود وإلا فليست من الأشياء التي استأثرها بعلمه كما قيل ولا أصعب من معرفته تعالى وقد تكلم عليها أوساط العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين فكيف بمن هو أفضل الفضلاء وأعلم العلماء للخصوص بعلم الأولين والآخرين.

وأما القلب فهو مضغعة في الفؤاد معلقة بالنياط وبعبارة أخرى هو حبة الفؤاد وسويده فهو أخص من الفؤاد الذي محله الصدر خلافاً لمن قال بتزادفهما ويؤيد الفرق قوله عليه السلام: «ألين قلوباً وأرق أفئدة»<sup>307</sup>

وفرق الزمخشري بأن الفؤاد وسط القلب سمى به لتفؤده، أي توقده والقلب مشتق من التقلب الذي هو المصدر لفرط تقلبه كما في الحديث ومثله كمثل ريشة ملقاة في فلاة تقلبها الريح في فلاة بطناً<sup>308</sup> لظهر فنعم ما قيل:

<sup>306</sup> الإسرائ: 85

<sup>307</sup> بخارى، مغازى 74

<sup>308</sup> ابن ماجه، مقدمة، 10؛ ابن حنبل مسند، 408/4

وما سمي الإنسان إلا لنسيه وما القلب إلا أنه يتقلب<sup>309</sup>

### مسئلة الرزق

والحرام رزق؛ لأن الرزق اسم لما يسوقه الله إلى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً ويشهد لذلك الآيات والأحاديث منها حديث ابن ماجه: لقد رزقك الله حلالاً طيباً فاخترت مما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله<sup>310</sup>

وعند المعتزلة: ليس برزق لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به، أي شرعاً وذلك لا يكون إلا حلالاً ويلزم عليهما أن لا يكون من أكل جميع عمره الحرام مرزوقاً وعلى الأول أن لا يكون ما تأكله الدواب والأطفال رزقاً فينابي { وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا }<sup>311</sup> وكلّ يستوفي رزقه الذي قدر أن يأكله سيما الذي به قوام البنية المحمول عليه نحو (ب/ 33) { وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ }<sup>312</sup> الآية فلا يتصور أن لا يأكل الإنسان رزقه أو يأكله غيره بل في حديث: «ما من لقمة إلى عليها أنها يأكلها فلان بن فلان»<sup>313</sup> لكن قد جاء بمعنى مطلق الملك كما في { وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ }<sup>314</sup> وظاهر { وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ }<sup>315</sup> ثم رزقكم فلا يمتنع أكل الغير منه وقد يفسر في هاتين الآيتين بما يعمّ النعم الظاهرة والباطنة كالجاه والعلم ويؤيده حديث: إن علماً لا يقال ككنز لا ينفق منه<sup>316</sup>

وأما في { وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ }<sup>317</sup> فهو بالمعنى اللغوي. أي الحظ والنصيب والاستطاعة حقيقة القدرة التي يكونها الفعل، أي الصفة التي يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات سواء قلنا: أنها شرط عاديّ له كيبس الملاقي للنار كما هو رأي الجمهور أو علة عادية كالنار للإحراق على رأي صاحب التبصرة<sup>318</sup> فإن قصد العبد فعل الخير خلق الله قدرته وإن قصد فعل الشر خلق قدرته فيستحق العقاب والذم على تضييعها بترك الواجبات وعدم إتيانها كما يستحقهما على كسب القبيح وصرفها فيه فلا تصلح للمتلقي بالضدين بل بأحدهما وهو ما قصد العبد فظهر أنها عرض مقارن للفعل بالزمان لا سابقة عليه كما ادّعت

<sup>309</sup> من ديوان بشار بن برد

<sup>310</sup> ابن ماجه، حدود 38

<sup>311</sup> هود: 6

<sup>312</sup> الذاريات: 22

<sup>313</sup> لم اجده في كتب الصحاح

<sup>314</sup> البقرة: 3

<sup>315</sup> النحل: 70

<sup>316</sup> لم اجده في كتب الصحاح

<sup>317</sup> الواقعة: 82

<sup>318</sup> صاحبه: أبي المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة 1114/508، فيه أعظم من الدلائل في المسائل الاعتقادية له نسخ مخطوطة في المكاتب

المختلفة، طبع بتحقيق حسين آتاي بأنقرة سنة 1993، وبتحقيق كلود سلامة في دمشق سنة 1993، 1990

المعتزلة وإلا لزم وقوع الفعل بدونها لامتناع بقاء الأعراض والقول بتجدد الأمثال اعتراف بالمقارنة لكنهم لا يوجبون السابقة البتة ويمنعون المقارنة رأساً حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط بل يقولون بجواز السابقة وإمكان امتناع الفعل في الحالة الأولى لما منع أو انتفاء شرط ووجوبه في الثانية لتمام الشرائط مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء.

### مسئلة الاستطاعة و التكليف

ولذا حاكم الإمام الرازي ودفع المنازعة بين الفريقين بأنه إن أريد بها القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير العادي فالحق أنها مع الفعل وإن أريد بها القدرة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة التي نسبتها إلى الضدين سواء، أي سلامة الأسباب والآلات كما في { **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** }<sup>319</sup> ، فهي قبل الفعل . وأما امتناع بقاء الأعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان كما سبقت الإشارة إليه لكن على أصلهم الشنيع من أن العبد خالق لفعله فقدرته كقدرة الله فتوجد قبل الفعل وتصلح المتعلق بالضدين ولا شك أن صحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة فلا يلزم الأشعري من كون الكافر مكلفاً بالإيمان والفروع والتارك للصلاة بالصلاة بعد دخول الوقت تكليف العاجز والعجز صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين وقيل: هو عدم القدرة عما من شأنه القدرة فالتقابل تقابل العدم والملكة كما أن الأمر كذلك على القول بأن العبد خالق لفعله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه اتفاقاً سواء كان ممتنعاً في نفسه أي عقلاً وعادة كجمع الضدين وإعدام القديم وقلب الحقائق، أو ممكناً في نفسه ولا يمكن من العبد عادة كخلق الأجسام وحمل الجبل والطيران إلى السماء ومشى الزمن لقوله تعالى: { **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا** } البقرة:286، ، والأمر في { **أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ** } البقرة: 231 للتعجيز دون التكليف(أ/34) والمراد بالتحميل في { **وَلَا تُحْمَلُوا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ** }<sup>320</sup> إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم لا التكليف . وأما ما يمتنع بناء على أنه تعالى علم وأراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة الفاجر فلا نزاع في وقوع التكليف به كما لا نزاع في عدم جوازه بالقسم الأول كما قيل، وإنما النزاع في جواز وقوعه بالثاني فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي . وجوزه الأشعري لأنه لا يقبح من الله شيء مع أنه يجوز أن يخلق في العبد قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة وما يقال من أنه وقع بعين القسم الأول حيث كلف أبا لهب بالإيمان وهو تصديق النبي عليه الصلاة والسلام في جميع ما علم مجيئه به، ومن جملته أنه لا يؤمن فقد كلف بأن يصدقه في أن لا يصدقه وإذعان ما وجد من نفسه خلافه أو بأن يصدقه في الإخبار بأنه لا يصدقه بشيء مما جاء به وهو يستلزم عدم تصديقه في ذلك الإخبار أيضاً مدفوع بأنه مكلف بتصديق هذا الخبر الوارد منه تعالى وهو أنه لا يؤمن لا بأن يجعل هذا الخبر صدقاً حتى يكون مأموراً باستمراره على الكفر الموبق المحال أن يأمر الله به، إنه لا يأمر بالفحشاء وقول بعض: أنه كلف بأن يؤمن وبأن لا يؤمن صوابه إسقاط

<sup>319</sup> آل عمران:97

<sup>320</sup> البقرة:286



الواو وبأن الإيمان الإجمالي في حقه غير مستلزم للمحال وإنما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي.

فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل إليه بخصوصه وهو ممنوع لاحتمال أن الأمر قبل إعلامه أنه لا يؤمن وعلم الله وأخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام: { لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ }<sup>321</sup> لكن لا يخفى أن هذا إنما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لأن وصول ذلك الإخبار إليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن.

وقد صرح البيضاوي في منهاجه كغيره من الأصوليين أن الخلاف في جواز هذا القسم.

### مسئلة وجوب شيء (الأصلح، الوعد ، والوعيد) أو عدم وجوبه علي الله

ولا يجب عليه تعالى شيء لا بموجب إذ لا بموجب غيره تعالى ولا بإيجابه على نفسه؛ لأنه غير معقول مع أنه خالق الخلق فكيف يجب لهم عليه شيء سواء أخذ الواجب بمعنى ما قدر على نفسه أن يفعله ولا يتركه وإن كان تركه جائزاً على ما قاله بعض الصوفية والمتكلمين لما يشعر به الآيات والأخبار من نحو: { كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ }<sup>322</sup> و { حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ }<sup>323</sup> { إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ }<sup>324</sup>؛ وحديث: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي<sup>325</sup>» فإن إطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح كما يشعر به أخذ جواز الترك في تعريفه أو بمعنى ما يستحق تاركة الذم كما قاله بعض المعتزلة؛ لأنه المالك على الإطلاق كيف يتوجه إليه ذم من تصرفه في ملكه بل هو المحمود في كل فعالة أو عبارة عما تركه مخلاً بالحكمة كما قاله بعض آخر؛ لأننا نعلم إجمالاً أن جميع أفعاله وإن لا تخل عن حكم ومصالح إلا أنه لا يجب التزام رعاية ذلك { لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ }<sup>326</sup> والمعتزلة أوجبوا عليه اللطف الذي هو عبارة عن خلق قدرة العبد على الطاعة وعبارة أخرى ما يقع عنده صلاح العبد آخره في آخر عمره (ب/34) وبأخرى عبارة عما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي إلى الإلجاء كبعثة الأنبياء مستدلين بأن تركه نقص غرض التكليف؛ لأن المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا باللطف. فلو كلف بدونه يكون ناقضاً وهو فرع على مذهبهم الباطل من كون أفعاله معللة بالأغراض ومخالف لما حقق أهل السنة أن الله تعالى لطفاً لو فعله بالكفار لآمنوا اختياراً وبالعبادة لاجتنبوا استبصاراً غير أنه لم يفعله وهو في فعله متفضل وفي تركه عادل على أنه إنما يتماشى فيما تتوقف عليه الطاعة وترك المعصية والتعريف أعم من ذلك وأوجب عليه معتزلة بغداد الأصلح في الدين والدنيا حكمة وتدبيراً ومعتزلة البصرة الأصلح في الدين فقط

<sup>321</sup> هود:36

<sup>322</sup> الأنعام:12

<sup>323</sup> غافر:6، يونس،33

<sup>324</sup> الغاشية:26

<sup>325</sup> صحيح مسلم، 4/ 1994؛ بدائع الفوائد3/390

<sup>326</sup> الأنبياء:23

بمعنى الأنفع فيه بجانب علم الله أو بغيره ويرد عليهما أن الأصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والأسقام أن لا يخلق أو يموت طفلاً أو يسلب عنه عقله بعد بلوغه فلم أبقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وأن يكون إبقاء إبليس طول الزمان وإقذاره على إضلال العباد أصلح له مع أنه يوجب مزيد عذابه وأنه لا منة له على العباد واستحقاق شكر في الهداية وإفاضة أنواع الخيرات لكونها أداء الواجب ولا يخفى أن مرادهم الأصلح بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة إلى الكل من حيث الكل كما ذهب إليه الفلاسفة في نظام العالم فلا يمكن لهم أن يقولوا أن في خلق الكافر المذكور وإبقاء إبليس مصلحة بالنسبة إلى نظام الكل. ولهذا واعتبار الأنفع في جانب علم الله بهت الجبائي في سؤال الأخ الثاني، أي الميت عاصياً من الثلاثة التي سأله عنهم الأشعري كما هو المشهور . ومن اعتبر الأنفع في نفس الأمر وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه على الثواب لزم أن يقول بترك الواجب في الأخت الذي مات صغيراً.

ومنهم من قال: مراد معتزلة بغداد بالأصلح الأوفق في الحكمة والتدبير سواء كان فيه نفع العبد في أحد الدارين أو كليهما أو لم يكن فلا يرد عليهم شيء من الأسئلة أصلاً وأوجب عليه المعتزلة والخوارج الإثابة على الطاعة والعقاب على المعصية فحرموا عفوه صاحب الكبيرة إذا لم يتب . واستدلوا بأنه أوعده العقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره، وهما محالان.

والجواب: أن الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص كالإصرار وعدم التوبة وعدم الشفاعة وعدم العفو تفضلاً كقوله تعالى: { وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ }<sup>327</sup> { اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا }<sup>328</sup> { وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ }<sup>329</sup> ، { وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ }<sup>330</sup>؛ وقوله عليه الصلاة والسلام: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»<sup>331</sup> إلى غير ذلك. ولعل من جوّز الخلف في الوعيد كالأشاعرة على ما قيل تمسكاً ببعض الأحاديث وبأنه كرم محض وتفضل لا يعدّ خلفاً عند الكرماء قال:

واني وإن أوعدتهم أو وعدتهم لمخلف إبعادي ومنجز موعدي<sup>332</sup>

وأنه حق على العباد لا حقهم كالوعد إن شاء أخذ وإن شاء عفا وهو أحق بالعفو فقد أراد أنه يعدّ خلفاً بحسب الظاهر والنظر الجليل. وأما عند دقة النظر وحقيقة الأمر فلا خلف فيه بناء على التقييد بالشرائط والسر في عدم عدّ العرب خلف الوعيد فيما بينهم مذموماً هو أن من دأب الكريم إذا أوعد بشيء أن يعلقه (أ/ 35) بالمشيئة وإن لم يظهرها. وأما الوعيد على الكفر فلا تقييد فيه إذ لا دليل على معرفته ولهذا لم يجوّز الخلف فيه ولو كان

<sup>327</sup> النساء: 48

<sup>328</sup> الزمر: 53

<sup>329</sup> الشورى: 30

<sup>330</sup> الرعد: 6

<sup>331</sup> ابن ماجه، زهد 30.

<sup>332</sup> وهو لأخفش أنشد لعامر بن الطفيل لسان العرب. 1/14، 223/63.

مستلزماً للكرم وبهذا يظهر التحقيق بين { يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ }<sup>333</sup> وبين { مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ }<sup>334</sup> الذي تمسك به الأكثرون في عدم جواز الحلف في شيء من الوعد والوعيد فالتحقيق أنه إن أثناب فبمجرد فضله من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد كيف لا وما يصدر عنه شيء من الطاعات إلا بخلقه تعالى وعون منه مع أنه لو اجتمع كلها لا تفي بشكر أقل قليل من نعمه فكيف يستحق العوض لولا فضل<sup>335</sup> الكريم، وإن عاقب فبعدها؛ لأنه لا حق لأحد عليه والكل ملكه يتصرف فيه كيف يشاء فله أن يعذب نحو الأطفال والبهائم من دون ذنب ومجازاة كما قد يعفو العاصي مع قبح دأب ولا قبح منه ولا ينسب فيما يفعل ويحكم إلى وجود وظلم؛ لأنه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء فلا ظلم في التعذيب والإيلام المذكورين لو فرض وقوعهما لكن لا يقع منه ذلك لإخباره بإثابة المطيع وتعذيب العاصي ولم يرد إيلام الأطفال والبهائم في غير قود والأصل عدمه؛ فهو أحكم الحاكمين لا يضع شيئاً إلا في موضعه الأصلح المتين يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فطاعة العبد لمجرد طلب الثواب ودرء العقاب غير مقبولة ولا صحيحة ما لم يكن معها قصد امتثال العبودية وأعلاها ما كانت لخصوص الامتثال والقيام بحق الربوبية.

### الهداية والضلالة

{ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ }<sup>336</sup> بمعنى بيده خلق الضلالة والاهتداء بأقسامهما وأنواعهما. وأعلى طبقات الاهتداء الإيمان وأقبح طبقات الضلال الكفر قال: { وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً }<sup>337</sup> ، ولكن { يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ }<sup>338</sup> ، { مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ }<sup>339</sup> أي يخلق ما شاء منهما فيمن يشاء كما عليه مشائخنا فالصحيح أن نسبتها في بعض المرات إلى النبي والقرآن مجاز في الإسناد كنسبة الإضلال إلى الشيطان والأصنام ونحو: هداه فلم يهتد { وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى }<sup>340</sup> مجاز عن الدلالة وتحمل الآية على الارتداد<sup>341</sup> بعد خلقها إذ لا دلالة في أولها وآخرها على نفي الحصول ونحو: { اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ }<sup>342</sup> ، محمول على طلب الثبوت والدوام وليس الإضلال بمعنى وجدان العبد ضالاً أو تسميته ضالاً؛ لأنه لا معنى لتعلقه بمشيئته تعالى وفيه فوات مقابله للهداية ولا الهداية بمعنى

<sup>333</sup> الرعد: 39

<sup>334</sup> ق: 29

<sup>335</sup> ب: فضله

<sup>336</sup> النحل: 93، فاطر: 8

<sup>337</sup> المائدة: 48

<sup>338</sup> النحل: 93، فاطر: 8

<sup>339</sup> الأنعام: 39

<sup>340</sup> فصلت: 17

<sup>341</sup> ب: تحتمل الآية الإرتداد

<sup>342</sup> الفاتحة: 6

بيان طريق الصواب كما ادّعتة المعتزلة؛ لأنه عام لكل لا يختص بمن يشاء ويرده نحو : **اللّهم اهد قومي** ،<sup>343</sup> و { **إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ** }<sup>344</sup> لأنه بيّن الطريق ولا يخفى أنّ مال ما ذكر أن الهداية عندنا شرعاً غالباً الدلالة الموصلة وعندهم الدلالة على ما يوصل سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل فعله ما اشتهر من أنّ الأمر بالعكس مبني على اللغة والعرف لا الشرعي ويشهد له أنّ الدلالة الموصلة هي خلق الاهتداء بعينه وهم لا يقولون به لكن يحدثه؟ أن صاحب الكشاف مع توغله في الاعتزال اختار هذا في تفسير { **هُدًىً لِلْمُتَّقِينَ** }<sup>345</sup> فيظهر أنه الشرعي عندهم إلا أن يقال أنه جرى على غير الغالب ففسر باللغويّ وقيل: هي مشتركة بينهما وقيل: إن تعدّت إلى المفعول الثاني بنفسها كما في { **أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ** }<sup>346</sup> فهي بالمعنى الأول أو بإلى واللام فهي بالمعنى الثاني فالمقدر في { **إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ** }<sup>347</sup> الحق بدون الجارّ وفي { **وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى** }<sup>348</sup> ، إلى الحق (ب/ 35) ولا تعلق أفعاله بعلّة وغرض؛ لأن الغرض هو الأمر الباعث للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلاً وهو تعالى منزّه من أن يفعل من شيء أو يستكمل بشيء والنصوص الموهمة للعلل والأغراض في أفعاله مؤوّلّة بالحكم والمصالح فإنها مع خلوها عن باعث أقدمه عليها لا تخلو عن حكم ومصالح ولو بالنسبة إلى نظام الكلّ لطفاً وترحمًا لا وجوباً وتحملاً فلا يكون تمسكاً للمعتزلة ويطل دعواهم العبث.

### مسئلة الحسن و القبح

وليس للعقل حكم في حسن الأشياء وقبحها وكون الفعل سبباً للثواب والعقاب وليس للفعل صفة حقيقية أو اعتبارية يحسن باعتبارها أو يقبح باعتبارها بل الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع ولو عكس لكان الأمر بالعكس.

وقالت المعتزلة: أن للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع حسناً أو قبحاً يقتضي مدح فاعله وثوابه أو ذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ وقد تدرك بالنظر كقبح الصدق الضارّ وحسن الكذب النافع وقد لا تدرك إلا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول شوال.

وقد تبين أن محلّ الخلاف كونهما بمعنى تعلق المدح والذم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً وقد يطلقان على صفة الكمال والنقص فيقال: العلم حسن، أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح، أي لمن اتصف به نقصان وإفصاح حال وعلى ملائمة الغرض ومنافرتة وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال: الحسن ما فيه

<sup>343</sup> الجامع الصغير، 407/1.

<sup>344</sup> القصص: 56.

<sup>345</sup> البقرة: 2.

<sup>346</sup> الفاتحة: 6.

<sup>347</sup> القصص: 56.

<sup>348</sup> فصلت: 17.

مصلحة والقيح ما فيه مفسدة وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما ولا نزاع في أن هذين المعنيين ثابتان للصفات في أنفسها وأن مأخذها العقل ويختلف بالاعتبار ثم إن جمهور أوائل المعتزلة على أنّ حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وبعض أسندها إلى الصفات . وذهب بعض متأخريهم إلى أن القبح لصفة توجهه دون الحسن إذ يكفي نفي ما يوجب القبح.

**وقال الجبائي:** هما لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم للتأديب أو الظلم ويرد عليه أنه يلزم أن يكون فعل واحد حسناً تارة وقبيحاً أخرى وأنه يلزم اجتماع النقيضين في نحو قولك: لأكذبن غداً وأنه يلزم قيام العرض بالعرض؛ لأنهما معنى زائد على الفعل والأفعال الاختيارية قبل البعثة متوقف فيها حلاً وحرمة عند الأشعري والصيرفي مباحة عند البصرية محرمة عند البغدادية وبعض الإمامية والتحقيق في كتب أصول الفقه تفصيلاً وأدلة لا يفني به المقام

### عذاب القبر وسؤاله

ومما هي أحق حق نطقت به النصوص وأخبر بها الصادق بحيث لا يرتاب فيها محقّ عذاب القبر للكفرة ومن أراد تعالى من عصاة المؤمنين كغير نحو من مات ليلة الجمعة أو يومها أو رمضان أو غلب عليه موجب النحاة ونعيم أهل الطاعة فيه كما يعلمه الله ويريد به بخلق نوع حياة في جميع أجزاء البدن أو بعضه قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة النعيم وهذا لا يستلزم إعادة الروح إلى البدن بل يكفيه أدني تعلق يكون لها معه ويمكن إحساسها بذلك من غير احتياج إلى البدن ولا أن يتحرك و(أ/ 36) يضطرب ويرى أثر العذاب حتى إن الغريق والحريق ومأكل السبع والمصلوب يعذب وإن لم نطلع عليه وقد ورد أن الحيات تلدغ المقبور وإن لم نشاهد ذلك لعدم صلوح هذه العين لمشاهدته وذلك كما كان عليه السلام يرى جبرائيل وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم وأمثال ذلك من عجائب قدرته وغرائب صنعته كثيرة لا يرتاب فيها إلا سخييف عقل

ورد أنه عليه السلام كان يستعيد دائماً من عذاب القبر ويأمر به ، يقول أكثره من عدم التنزه من البول، مرّ بقبرين فقال: «إنهما يعذبان وما يعذبان في كبير» ، أي عندكم بلى إنه كبير، أي عند الله . أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستنثر من بوله فدعا بجريدة خضراء فشقها نصفين وغرز بكل قبر واحداً ، وقال: «لعله يخفف عنهما ما داما رطبين»<sup>349</sup> . وقال: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»<sup>350</sup> إلى غير ذلك . وقال تعالى: { النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ

<sup>349</sup>بخارى، وضوء 55.

<sup>350</sup>ترمذى، قيامة 26.

فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ }<sup>351</sup> وقال: { أَعْرِفُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا }<sup>352</sup> ، أي عقب ذلك من غير تراخ كما هو مقتضى الفاء وسؤال منكر ونكير، أعني الملكين المشهورين الموصوفين في الأحاديث لكل ميت بأيّ كيفية مات أيضاً غير نبي وملك وصبي ومجنون اتصل جنونه ببلوغه قيل وغير شهيد لأحاديث صحيحة بذلك . ولذا لا يسن تلقينهم والحق به مرابط وشهيد الآخرة فقط. وقيل: وصديق؛ لأنه أعلى مرتبة من الشهيد. قيل: وكذا من مات في نحو يوم الجمعة ومن يقرأ تبارك الملك كل ليلة قياساً على عذاب القبر ولا ينبغي أن يقال في ذلك من قبل الرأي بل يتبع فيه ما ورد وصحح. قيل: وغير الكافر المعلن لبداهة حاله ورجح. وقيل: هو من خواص هذه الأمة لحديث مسلم: **أَنَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ تَبْتَلَى**<sup>353</sup> فإن سلم فهو لزيادة درجة هذه الأمة ولخفة أهوال القيامة عليهم؛ لأنّ الخن إذا تفرقت هان أمرها. قال عليه الصلاة والسلام: { **يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ** }<sup>354</sup> ، نزلت في سؤال القبر إذا قيل: من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ فيقول: الله ربي وديني الإسلام ونبيي محمد عليه الصلاة والسلام ويصورون روحانيته عليه الصلاة والسلام لكل مسؤول ويقولون ما تقول في هذا الرجل وإن كانوا ألوفاً في آن واحد فلا حجر في إتيان الكل معاً ولا التصوير لهم جميعاً ومقتضى الأحاديث أن الفاسق يجيب كالعدل لكن بشارته يحتمل أن تكون بحسب حاله والمنافق يرجع فلا يقدر على الجواب كما فضّل في أحاديث آخر.

فإن الأحاديث في ذلك كثيرة حتى كأنها متواترة المعنى وإن لم يبلغ أحادها حدّ التواتر. وفي حديث رواه ابن مسعود<sup>355</sup>: **أَنَّهُ يَأْتِي الْمَيِّتَ قَبْلَهُمَا مَلِكٌ آخَرُ اسْمُهُ رُومَانٌ يَسْتَكْتَبُهُ عَمَلُهُ أَنَّهُ يَأْتِي الْمَيِّتَ قَبْلَهُمَا مَلِكٌ آخَرُ اسْمُهُ رُومَانٌ يَسْتَكْتَبُهُ عَمَلُهُ** وكل ذلك بإعادة الحياة كما يدل عليه حديث: يقيمانه ويجلسانه . وقد نقل عن الشارع: أن الآدمي يتطور في الإحياء والإماتة ستة **الأولى**: يوم { **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ** }<sup>356</sup> حين استخرجوا من ظهور بني آدم كالذرة فإنها كانت مركبة في أجسام خلافاً لمن أنكره وعجيب من البيضاوي وغيره: أنه وافقهم. وقد قال بعض الأئمة: إنكاره إلحاد في الدين . **والثانية**: الحياة الدنيوية المعروفة . **والثالثة**: إحياء القبر عند مجيء الملكين للسؤال. **الرابع**: الإحياء الإبراهيمي (ب/36) حين نادى بعدما بنى البيت: ألا إن ربكم بنى لكم بيتاً فحجوا. **الخامسة**: الإحياء المحمدي حين أراد تعالى إسماع أصواتهم لموسى عليه السلام فنادى: يا أمة! فقالوا: لبيك يا ربنا. فقال: أعطيتكم قبل أن تسألوني وغفرت لكم قبل أن تستغفروني . **السادسة**: الإحياء الأبدي في الآخرة وللملائكة حياتان: الأولى الدنيوية والموت بعدها، والثانية: الأخروية وللبهائم حياتان وموتان: الدنيوية ثم

<sup>351</sup> غافر:46

<sup>352</sup> نوح:25

<sup>353</sup> مسلم، جنة:67.

<sup>354</sup> إبراهيم:27

<sup>355</sup> اسمه عبد الله بن مسعود أبو عبد الرحمن من أكابر الصحابة علماً قرباً من رسول الله (ص) من السابقين إلى الإسلام ولي بعد وفات النبي بيت مال

الكوفة. فتوفي في المدينة سنة 653/32 . راجع للزركلي 280/4

<sup>356</sup> الأعراف:172

الموت بعدها ثم الحياة للقصاص ثم عودها تراباً فلعل { أُمَّتْنَا ائْتَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ائْتَتَيْنِ }<sup>357</sup> وإن سلم فيه حصر فهو باعتبار المشهور الذي يعرفه كل أحد

والأصح أن السؤال بالعربية كلسان أهل الجنة وأفتى البلقيني بأنه بالسريانية ولعله أخذه من حديث طويل في الصور: فيه يخرجون منه شباباً كلهم أبناء ثلاث وثلاثين واللسان يومئذ سرياني سراعاً -إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسَلُونَ-<sup>358</sup> ولا دليل فيه لاحتمال اختصاصه بيوم النفخ لا وقت كونهم في الصور حتى يعمّ السؤال وتتمام أحوال الأموات وما يجري عليهم ومنهم فيما انتخبنا من تصنيف مولانا الجلال السيوطي في "شرح الصدور بشرح أحوال الموتى والقبور".

### الحشر بالجسم أو الروح

والمعاد الجسماني والحشر بإيجاد أجزاء البدن الأصلية وعوارضها بعد فناؤها ولو بأكل إنسان فإنه يعاد من كل من الأكل والمأكول أصوله الباقية من أول العمر. والأجزاء المأكولة فضل من الأكل حتى أنه لو تولد منها ولد لا تحسب من أصليّاته. وقيل: يجمع متفرقات البدن فإنها غير فانية والحق فناؤها إلاّ عجب الذنب فإنه لا يأكله التراب ولا يفنى أبداً إلا أنه لا تبلى أبدان الأنبياء والشهداء ولا تأكل الأرض أجسادهم وكذا العالمون العاملون والحكام العادلون وحملة القرآن والمؤذنون احتساباً ومن لم يعمل خطيئة.

وذهب الفلاسفة إلى أن المعاد روحاني وهو عود النفس بعد مفارقة البدن إلى تجردها متلذذة بالكمال أو متألمة بالنقصان كما هو مفصل في كتبهم. وقال بعض: أنه جسماني وروحاني، أي جسم وروح تعاد إليه بناء على أنها جوهر مجرد يتعلق بالبدن تعلق تديير وتصرف من غير أن تحلّ فيه ولا تفتى بفنائها بل ترجع إليه على ما كانت عليه من التجرد.

قال الإمام الرازي: وأما القائلون بذلك فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا: إن سعادة الأرواح بمعرفة الله وصفاته وسعادة الأجسام في إدراك المحسوسات ولا يمكن الجمع بينهما في هذه الحياة؛ لأن كلاً من الاستغراق في تجلّي عالم القدس والاستغراق في استيفاء اللذات الجسمانية مفوت للآخر لضعف أرواح البشرية هنا فإذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس قويت وكملت فقدرت على الجمع بين الأمرين إذا أعيدت إلى الأبدان ثانياً وذلك الغاية القصوى في مراتب السعادة ولا يخفى أن المعاد الجسماني هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر منكره دون الروحاني؛ لأن النصوص في تضليل مستعجي ذلك<sup>360</sup> قال تعالى: { أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ \* بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ \* }<sup>361</sup> { وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ }<sup>362</sup> ،

<sup>357</sup> غافر: 11

<sup>358</sup> مسند إسحاق بن راحة، 54/1.

<sup>359</sup> يس: 51

<sup>360</sup> ب: ولا يخفى أن الذي يجب الإيمان به ويكفر منكره إنما هو المعاد الجسماني دون الروحاني لأن النصوص في تضليل مستعجب ذلك

<sup>361</sup> القيامة: 3، 4

{ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ} <sup>363</sup> {قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي (أ/37) أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ} <sup>364</sup> {أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ} <sup>365</sup>؛ وقوله عليه الصلاة والسلام: «أيها الناس إنكم تحشرون إلى الله حفاة عراة غرلاً» <sup>366</sup> أي غير محتونين؛ لأن الجلد التي قطعت في الختان وكل ما انفصل عنه في الحياة كالشعر والظفر يرد إليه ليدوق نعيم الثواب وأليم العذاب. فهم في أول النشأة عراة على الهيئة التي توفوا عليها حتى الطفل والسقط ثم تتبدل هيأتهم في الجنة والنار كما يأتي. والعينان في الوجه ولذا استعظمت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها كشف العورات، فأجاب عليه الصلاة والسلام بأن لكل منهم يومئذ شأناً يغنيه عن النظر إلى الآخر ورجت منه امرأة أن يدعو لها بالستر يومئذ فدعا لها به. لكن ورد أيضاً أن العينين حينئذ في الرأس وصحَّ يبعث الميت في ثيابه التي يموت فيها لكن حمل أكثرهم على الشهداء. وأخرج الدنيوي عن الحسن: أن أهل الزهد كالشهداء فإذا ثبت ذلك لهؤلاء فالأنبياء أولى. وجاء عن عمر ومعاذ رضي الله عنهما: أحسنوا أكفان موتاكم فإن الناس يحشرون في أكفانهم وهذا منهما في حكم المرفوع. ولكن صحَّ أن الناس يحشرون يوم القيامة على ثلاثة أفواج: فوج طاعمين كاسين راكبين، وفوج يمشون ويسعون، وفوج تسحبهم الملائكة على وجوههم، وسيأتي تمام بحث الحشر في الأواخر

### وجود الوزن والحساب والكتاب والمجازاة

والوزن والحساب والكتاب والمجازاة. فتوزن الأعمال مصورة حسناً بجاهر بيض وسيئاً بجواهر سود أو عين صحفها أو أشخاص كاسبها على اختلاف في ذلك مأخوذ من الأحاديث بميزان له لسان وكفتان كما ورد في الحديث. فهو واحد وجمعه في نحو: { وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ } <sup>367</sup> للاستعظام. وقيل: لكل ميزان خاص وقيل: لا وزن حقيقة بل هو كناية عن القضاء والعدل في المجازاة. وقيل: الميزان عبارة عما يعرف به المقادير فنؤمن بظاهره ونفوض كفيته إليه تعالى ويحاسبهم مع كثرة أعمالهم في مقدار لحظة أو نصف يوم، أي خمسمائة سنة، فإن كل يوم من أيام يوم القيامة بألف سنة إما بالتكلم عن أحوال أعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب والعتاب بخلق سمع في آذانهم تسمع كلامه القديم. وإما بخلق علم ضروري في قلوبهم بذلك فهو من إطلاق السبب على المسبب، أي الإعلام ويقرب منه ما روي عن ابن عباس: أنه لا حساب لهم بل يقفون بين يديه تعالى يعطون كتب حسنتهم وسيئاتهم ويعمل معهم بمقتضاها وهي تعطى للمؤمنين بإيمانهم وللكافرين بشمائلهم وراء ظهورهم. وقيل: يغلّ بيمينه إلى عنقه وتجعل يساره من وراء ظهره بضربها في صدره وإخراجها منه أو بقلعها ونقلها إليه قال

<sup>362</sup> الروم: 27

<sup>363</sup> المؤمنون: 16

<sup>364</sup> يس: 79

<sup>365</sup> المطففين: 4، 5، 6

<sup>366</sup> مسلم، جنة 56.

<sup>367</sup> الأنبياء: 47



تعالى: { وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا \* أَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا \* }<sup>368</sup> ، الآية. { فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ \* فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا \* }<sup>369</sup> وقال عليه الصلاة والسلام: « إن الله يدني المؤمن فيضع كنفه ويستره الله فيقول: أتعرف (ب/37) ذنباً كذا فيقول: نعم أي رب حتى يقرره بذنوبه ورأى في نفسه أنه قد هلك قال: سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته . وأما الكفار والمنافقون فينادى لهم على رؤوس الخلائق: هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين»<sup>370</sup> وذلك قوله تعالى: { يُسْأَلُ عَن ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ }<sup>371</sup> ، فإنهم لا يسألون سؤال استعلام للاستغناء عنه باعترافهم بالظلم، بل سؤال توبيخ كما هو عموم { فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ }<sup>372</sup> أي الأمم عن إجاباتهم الرسل وعلمهم فيما بلغوهم { وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ }<sup>373</sup> ، أي عن الإبلاغ وما أجيئوا به وأما { لَا يُسْأَلُ عَن ذُنُوبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ }<sup>374</sup> فهو حين ما يخرجون من قبورهم ويساقون إلى الموقف كما هو مقتضى يومئذٍ. وفائدة ذلك كله إظهار العدالة وقطع العذرة كشهادة الجوارح والجلود بصنع أصحابها وإظهار فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة ومثالبهم على أهل العرصات تميمياً لمسرة الأولين وحسرة الآخرين كما يعرض عليه أعمال العباد صباحاً ومساءً عند صعود الملائكة بها ثم مجموع ما في الأسبوع كل اثنين وخمسين ثم مجموع ما في السنة ليلة النصف من شعبان لنحو ذلك.

## وجود الحوض

والحوض: قال تعالى: { إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ }<sup>375</sup> . وقال عليه الصلاة والسلام: «حوضي مسيرة شهر زواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء. من شرب منها الماء فلا يظمأ أبداً»<sup>376</sup> إلى غير ذلك من الأحاديث: «ولا يحرم منه أحد من مسلمي أمته إلا المرتد»<sup>377</sup> ، وإن نقل عن العلماء: أنه يطرد أيضاً من أحدث بدعة كالروافض والظلمة المسرفين والمعلن بالمعاصي فإنهم يشربون منه آخراً. فإذا دخل أحدهم النار لا يعذب بالعطش بل بشيء آخر، وهذا يدل على أن الحوض قبل الصراط والذي رجح من ظاهر الأحاديث أنه بجانب الجنة ينصب فيه الماء من النهر الكوثر الذي داخلها الذي تتفجر جميع

<sup>368</sup> الإسراء: 14، 13

<sup>369</sup> الإنشاق: 8، 7

<sup>370</sup> صحيح بخارى 862/2

<sup>371</sup> القصص: 78

<sup>372</sup> الأعراف: 6

<sup>373</sup> الأعراف: 6

<sup>374</sup> الرحمن: 39

<sup>375</sup> الكوثر: 1

<sup>376</sup> صحيح بخارى، 5/ 2405؛ مسلم، 4/ 1793.

<sup>377</sup> لم أجده في المراجع

أنهارها، أعطي لنبينا خاصة أيضاً. وجاء: في الحوض ميزابان مدادهما الجنة، ألي تمدهما أنهارها فلو كان قبل الصراط كانت النار بينه وبين الماء الذي ينصب إليه.

وروي في بعض التفاسير: إن الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه الصلاة والسلام فإذا كان في الموقف يأتي به الموقف وإذا دخل الجنة يأتي به الجنة. وقيل: له حوضان كلاهما يسمى كوثرًا. والكوثر عند العرب الخير الكثير فعليهما كونه في الجنة كما قال بعض: لا ينافي في كونه في الموقف أيضاً. وقد صح: أن لكل نبي حوضاً وأنهم يتباهون أيهم أكثر وردة وإني أرجو أن أكون أكثرهم وردة فلا يرد أحد منهم حوض نبينا ولا أصل لما قد يذكر أن الأولياء يردون الحوض مع النبي عليه الصلاة والسلام قبل الأنبياء مؤيداً بأن اتباع العظماء لقربهم منهم قد تصل إلى منزلة قبل من هو أشرف منهم

## وجود الصراط

**والصراط:** لنصوص شائعة فيه أيضاً وعليه حمل: { وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا }<sup>378</sup> ومنهم من قال: إن ورودها عبارة عن أنه لا يبقى أحد إلا يذوق ألمها ولو بمس قليل ليعرف قدر (أ/ 38) النجاة منها نعيم الجنة وهو جسر ممتد على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح. تمر عليه جميع الخلائق والنبي عليه الصلاة والسلام يقول: « يا رب سلم سلم »<sup>379</sup> فيعبره أهل الجنة وتزل فيه أقدام أهل النار فيظهر للمؤمنين عظم فضل الله بالنجاة وتصير الجنة بعد ذلك أسرّ لقلوبهم ويتحسر الكفار بفوز المؤمنين مع اشتراك كلهم في المرور والعبور عليه وإن كان محالاً عادة فهو ممكن بحسب الذات فلا عبث ولا تعذيب لنحو: الأنبياء والصالحين، فإن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح ومنهم كالسهم الخارج من القوس ومنهم كالفرس الجواد ومنهم كالماشي عادة. ومنهم من حمل سيئاته فيمشي ثقيلاً ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يده ومنهم من ينجر على وجهه فيزل قدمه وينكب في النار ويجعله الله في أعين المؤمنين كالصحراء الواسع على كيفية أعمالهم . وصرح القرطبي: أن في الآخريتين صراطين: صراط لعموم الخلق إلا من يدخل الجنة بلا حساب ومن يلتقطهم عنق النار . وصراط للمؤمنين خاصة فمن تلتقطه النار من الكفار والبعث الذي يخرج إليه منهم قبل نضبه لا يمرون عليه. وأنكر المعتزلة كلاً أو بعضاً جميع المذكورات غير الحشر وتمسكاتهم مما يبطلها كثير مما مرّ في التقرير، فلا حاجة إلى أن نطيل الكلام ببيانها.

<sup>378</sup> مريم: 71

<sup>379</sup> أخرجه الترمذي (د/ 691)، رقم 2557 وقال: حسن صحيح

## مسئلة مرتكب الكبائر من الكهانة والطيرة و النجوميات والسحر والكتابة التي لا يعرف معناها

والكبيرة غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن عن الإيمان ولا تخلده في النار، بل مآل عذابه إن لم يعف عنه بدونه أن يخرج ويغمس في ماء الحياة فيكون في غاية الجمال ثم يدخل الجنة منعماً بسابق ما أعد له لإيمانه وما قبل له من الأعمال كما نصت الأحاديث لبقاء التصديق الذي هو حقيقته ومجرد الإقدام على كبيرة لنحو غلبة شهوة أو حمية أو أنفة أو كسل خصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه. نعم إذا كان ذلك عن طريق الاستحلال والاستخفاف كان كفوفاً لكونه علامة التكذيب . ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمارة لتكذيب الشرع كسجود الصنم وإلقاء المصحف في النار والقاذورات وتلطيف المسجد ولو نحو جداره من خارج بالنجاسة. ورد النصوص ولو الإجماع وإنكار أحكامها والاستهزاء على الشريعة أو الشارع واليأس من الله والأمن من عذابه وتصديق الكاهن والمنجم بما يخبره عن الغيب؛ لأنه مما استأثره تعالى بعلمه ولم يطلع عليه إلا أنبيائه ورسله بواسطة نحو تنجيم أو رجز أو خط أو بغير واسطة. وقد أكذب مدعي علم الغيب وأخبر بأنه العالم ما كان أو يكون في غير ما آية . فقال: {عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رَصَدًا }، { قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ }<sup>380</sup>. وقال عن عيسى عليه السلام { وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ }<sup>381</sup> وعن يوسف عليه السلام: { لَا يَأْتِيَكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ }<sup>382</sup> الآية، فجعل ذلك من دلائل النبوة. وقال عليه الصلاة والسلام: «من أتى كاهناً أو عرافاً أو منجماً فقد كفر بما أنزل الله على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم<sup>383</sup> (ب/38)». وقال: «العيافة والطرق والطيرة من الجبت»<sup>384</sup> أي من أعمال السحرة والكهنة وقال: «الطيرة شرك، الطيرة شرك»<sup>385</sup> قاله ثلاثاً فمن ادعى نحو قدوم غائب. أو ما يخفيه الناس وينطوون عليه أو ما ينفع من غلاء الأسعار ورخصها ونزول المطر ووقوع القتل والفتن وغير ذلك من المغيبات فقد أبطل دلائل النبوة وكذب القرآن فمن المحال أن يصح لغير نبي ووليّ بواسطته توالي الأخبار بالمغيبات من غير أن يقع منه غلط أو كذب، بل ما يقع منه من صدق ليس عن صدق وإنما هو مصادفة ومبني على مجرد حزر وتخمين في أمر إجمالي لا تفصيلي يعتدرون عما سواه بما لا ينفعهم . فسائر الناس مثلهم في ذلك وما يقع منهم تفصيلاً نادر مع أن الصواب أنه من علوم الأنبياء التي حفظت ودونت ولم تبدل فما أخبر به شق وسطيح من أخبار الزمن الذي وقع بعدهما يحمل على أنه وصل إليهما من الأنبياء.

<sup>380</sup> الجن:27،26.

<sup>381</sup> النمل:65

<sup>382</sup> يوسف:37

<sup>383</sup> أبو داود، طب 21.

<sup>384</sup> أبو داود، طب 23.

<sup>385</sup> أبو داود، طب 24؛ ترمذي، سير 46

وكذا الكاهن الشامي الذي أتى بهندام معاوية لما اتهمها زوجها الأول بالزنا وقد جرّبه أبوها أولاً فقال: خبأتُم تمرّة في كمرّة. وفي رواية: حبة برّ في إحليل مهر ثمّ لمس على ظهر هند وقال: إنّها بريئة ليست بزانية وستلد ملكاً اسمه معاوية فطلقها أبوها من زوجها تعصباً لما كان اهتّم بقتلها أولاً وزوجها أبا سفيان فولدت معاوية وكثيراً ما يجد في الملاحم ما يصحّ ويقع كما يحكى . فقيل: سببه أن نبينا عليه الصلاة والسلام تكلم بكلمات من الغيب فانفرد بحفظها بعض الصحابة ولم يظهر ولكن رد بأنه لو كان كذلك لظهرت كيفية ما جاء عنه عليه الصلاة والسلام. وقيل: أنه عمل دانيال عليه السلام؛ لأنه كالأنبياء يوحى إليه. وقيل: أنه عمل الكهنة قبل وجود نبينا عليه الصلاة والسلام.

واختار المارزي ما قيل: أنّها مبنية على النجوم. وتحقيق مذهبنا في النجوميات أن المنجم إذا أحال علمه بنحو المغيبات المذكورة على مجرد خلق الله والعادة الإلهية لدى بعض الحوادث الكونية ولم يدع علم الغيب ولا اعتقاد النجوم فاعلاً فلا كفر بل لا إثم عليه وعلمه مباح كالقسم الذي يستدلّ به على منازل القمر وعرض البلاد ونحوها ويجب الذي يستدل به على نحو القبلة والأوقات واختلاف المطامع واتحادها وغير ذلك. وأما الطبيعي فإن أريد به معرفة الأشياء على ما هي عليه على طريق الشرع فلا مانع منه أو على طريق الفلاسفة فهو حرام لتأديته إلى قدم العالم ونحوه من مفاسدهم وقبائحهم المحرمة كالتنجيم المحرم ويقرب منه السؤال عن النحس والسعد والأيام والليالي التي تصلح لنحو: السفر والانتقال؛ لأنه سنّة اليهود لا من هدي الإسلام الذين لا يحسبون وعلى ربهم، يتوكلون وعلى نص الشارع فقط، يعتمدون.

وما ينقل عن علي رضي الله عنه من الأيام فكذب محذور لا أصل له إلا أن يتمسك بالعادة الإلهية والتجربة في ذلك أيضاً ومما يحكم بحرمة علم الرمل والجفر والشعبذة والشعير والحصى والعجائب التي يفعلها أهل الحيل الذي في الطرقات من نحو قطع رأس الإنسان وإعادةه وجعل نحو: الدراهم من التراب وغير ذلك مما هو مشهور منهم. فلا يجوز لأحد(أ/39) الوقوف عليهم . وخبر مسلم عن ابن عباس: أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن الخطّ فقال: « كان نبي من الأنبياء يخطّ فمن وافق خطه علم» وفي رواية: سئل عن الخطّ في التراب فقال: «علم نبي من الأنبياء فمن وافق علمه علم»<sup>386</sup> يتعين حمله بما عرفت من أحوال عبارة الأخبار عن المغيبات على أنه خبر في معنى الإنكار ككثير مما في القرآن والسنة من نحو: {فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ}<sup>387</sup> ، ونحن أحق بالشك من إبراهيم؛ لأن المراد نفي الشكّ في المعتقدات بالنفي عن إبراهيم أو على أنه علق الحل بالموافقة بخط ذلك النبي وهي غير واقعة في ظنّ الفاعل إذ لا دليل عليها إلا بخبر معصوم، وذلك لم يوجد فبقي النهي على حاله وأخذ بعض من ظاهر الحديث

<sup>386</sup> مسلم، مساجد 33؛ ابو داود، طب، صلاة 167؛ نسائي، سهو 20.

<sup>387</sup> الزمر: 15

وما نقله<sup>388</sup> بعض عن ابن عباس: حلّه لفاعله وإن لم نتحقق إصابته. وأما ما يفعله أصحاب الحيل بمعونة الآلات والأدوية أو خفة اليد وما يفعله الحذاق الذين يغلب سلامتهم كالبهلوانية وضرب نحو الرفاعية الدبوس واصطياد الحية وغير ذلك فهو غير مدموم وتسمية بعضه سحراً مجاز. وكذلك حكاية الأعاجيب والغرائب وإن كانت كذبة إن قصد بها ضرب الأمثال والمواعظ وتعلم نحو السخاوة والشجاعة على السنة آدميين وحيوانات خلافاً لمن أطلق حرمة ذلك سيما في المساجد ومما يباح بل قد يسن علم الأوقاف ما لم يستعمل في محرم؛ لأنه مجرد توسل لنحو قضاء الحوائج وإخراج مسجون ووضع جنين وما في هذا المعنى بكتابة عدد حروف آية أو اسم شريف على وجه مخصوص. ثم التوسل بالروحانية الموكلة بذلك كما هو مفصل في كتبه. وكان الغزالي رحمه الله يعتني به كثيراً حتى نسب إليه وللأفاضل فيه تصنيفات كثيرة ومن كان يحسنه ويعمل به شيخ الإسلام زكريا الأنصاري وله فيه مؤلف نفيس. وكذا عمل التمام والرقمي بنحو آيات القرآن والأسماء التي يعرف معناها لنحو الصبيان والدواب والمجانين وإخراج الجان من المصروع والعطف والمحبة إلى غير ذلك لثبوت الرقي منه عليه الصلاة والسلام لذلك واستحسانه من بعض أصحابه وقوله: «إن أحسن ما أخذتم عليه أجراً كلام الله»<sup>389</sup>، ولما أنهم عرضوا عليه رقاهم استحسن بعضاً وأمر بترك بعض وقال: «لا أرى بأساً من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه»<sup>390</sup>، كما هو مفصل في الأحاديث وقد جاء عنه الأمر بالتنفر عن بعض الأشياء كقوله: «فرّ من المجذوم»<sup>391</sup> فرارك من الأسد»<sup>392</sup> ومنه يؤخذ حرمة دخول بلد الطاعون ولو قبل أن يعتم وإن قال: لا عدوى ولا هامة ولا صقر<sup>393</sup>؛ لأن المراد أن لا عدوى من حيث نفس البلاء دون إرادته تعالى. وقد جاء عنه إثبات أصل التطير حيث قال: «وإن تكن الطيرة في شيء ففي الدار والفرس والمرأة»<sup>394</sup> وكان يعجبه إذا خرج لحاجة أن يسمع: يا راشد يا نجيح. وقال رجل: يا رسول الله إنا كنا في دار كثر فيها عددنا وأموالنا فتحولنا إلى دار قلّ فيها عددنا وأموالنا فقال عليه الصلاة والسلام: «ذروها ذميمة»<sup>395</sup>. وقال له آخر: أرض عندنا هي أرض ريعنا (ب/ 39) وميرتنا وأن وبائها شديد فقال: «دعها عنك فإن من القرف التلف»<sup>396</sup>، يعني أن القرب من المتلف متلف. وجاء: أنه كان لا يتطير من شيء فإذا بعث<sup>397</sup> عاملاً سأل عن اسمه فإذا أعجبه فرح به ورئي بشر ذلك في وجهه، وإن كره اسمه

<sup>388</sup> ب: وساقه

<sup>389</sup> بخاري، اجارة 16؛ ابن ماجه، بيارات 8.

<sup>390</sup> مسلم، سلام 60، 62، 63؛ مسند، 3، 302.

<sup>391</sup> ب: الجذام

<sup>392</sup> أخرجه البخاري في كتاب الطب، باب الجذام، وأحمد في المسند، باقي مسند المكثرين، باقي المسند السابق، برقم 9429.

<sup>393</sup> أخرجه بخاري، بيوع 36، طب 19؛ مسلم، سلام 102؛ ابو داود، طب 24؛ ترمذي، سير 46؛ ابن ماجه، مقدمة 10.

<sup>394</sup> مسند، 6، 240؛ ابن ماجه، نكاح 55.

<sup>395</sup> ابو داود، طب 24؛ موطا، استاذان 23.

<sup>396</sup> ابو داود، طب 24؛ مسند، 3، 451.

<sup>397</sup> ب: لكن إذا

رئي كراهة ذلك في وجهه؛ وإذا دخل قرية سأل عن اسمها فإن أعجبه اسمها فرح ورئي بشر ذلك في وجهه وإن كره اسمها رئي ذلك في وجهه.

وصح عنه الأكل مع المجذوم تارة وعدم مصافحته أخرى وكل ذلك منه بيان لسعة الأمر على الأمة بناء على تمام التوكل وعدمه والأكثر على أنه يحرم كتابة وقراءة الحروف والأسماء التي لا يعرف معناها فإن منها ما يكون كفرة . ومن ادعى الكراهة نظر لعدم تحقق سبب الحرمة وعليهما لا مرخص للتعول عليها إلا أن توجد في كتاب من يوثق به علماً ودينياً وأمر بكتابتها وقراءتها ولا يفني ذكرها من غير أمر ولو من إمام كائناً ما كان؛ لأن الغالب من أحوال أرباب هذه التصانيف أن يذكروا ما وجدوا من غير فحص لمعناها بمجرد رجاء مستعملها كالأشياء التي في ورد الإمام الياضي فإنه لا يجد مستعملها شيئاً من خواصها ومنافعها أصلاً ، وذلك كما ذكر الدميري في كتابه: حياة الحيوان، خواصها ومنافعها. ومع ذلك لا يصح من المائة واحد وقد بالغ أكثر الأئمة المالكية في ذم التمام والرقى حتى لم يجوزوا ولو من رجل صالح يفعلها بلا أجر إلا ما لنحو الحمى والشفاء والحفظ من القرآن أو ذكر معروف.

ثم من النصوص الدالة على إيمان صاحب الكبيرة وعدم خلوده { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ }<sup>398</sup> { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا } { التَّحْرِيمِ: 8، { وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ }<sup>399</sup> الآيتين. وقوله عليه الصلاة والسلام لأبي ذر لما بالغ في السؤال: **وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر**<sup>400</sup> من قال: **«لا إله إلا الله دخل الجنة»**<sup>401</sup> إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن مع إجماع الأمة من عصر النبي عليه الصلاة والسلام إلى الآن على الصلاة على من مات من أهل القبلة ولو فاسقاً من غير توبة والدعاء لهم مع الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن ولا ينفع المخلد والآيات المشعرة بخلوده من نحو: { **وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا** }<sup>402</sup> الآية محمولة على المستحل فإنه كافر أو المراد بالخلود المكث الطويل فإنه جاء له أيضاً أو المراد أن جزاءه ذلك أن عذب وإلا فقد يعفو عنه ويرضى خصمائه لكن يجب اعتقاد دخول بعض العصاة من غير تأييد وفي إنكاره تكذيب للنصوص . وأما نحو قوله عليه الصلاة والسلام: **« إذا كان يوم القيامة دفع الله لكل مسلم يهودياً أو نصرانياً فيقول: هذا فداؤك من النار »**<sup>403</sup> فقد ذهب أكثر العلماء إلى أنه ليس على إطلاقه وعمومه بل هو في أناس مذنبين تفضل الله عليهم برحمته ومغفرته ففعل معهم ذلك.

<sup>398</sup> البقرة: 178

<sup>399</sup> الحجرات: 9

<sup>400</sup> مسلم، إيمان 154؛ مسند، 5، 166.

<sup>401</sup> عجلوني، كشف 269/2 من البزار و الطبراني

<sup>402</sup> النساء: 93

<sup>403</sup> ابن ماجه، زهد 34؛ مسند، 4، 402.

وذهب الخوارج إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضاً كافر تمسكاً بنحو: { وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (أ/40) }<sup>404</sup> وقوله عليه الصلاة والسلام: « من ترك صلاة متعمداً فقد كفر »<sup>405</sup> من النصوص التي يجزم أنها عندنا متروكة الظاهر بتأويلات صحيحة للنصوص القاطعة بأن مرتكب الكبيرة ليس بكافر في شيء. وكالآيات التي يتمسك بها المرجئة في دعواهم أنه لا يضّر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة وقال الحسن البصري أنه منافق، أي بهذا النوع من الكفر. وزعمت المعتزلة أنه ليس بمؤمن ولا كافر، أي منزلة بين المنزلتين تركاً للمختلف فيه وأخذاً بالمتفق عليه وتمسكاً بنحو قوله تعالى: { أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا }<sup>406</sup>.

وقوله عليه الصلاة والسلام: « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن »<sup>407</sup> الحديث. وقوله: « لا إيمان لمن لا أمان له »<sup>408</sup> أي لا أمانة له. اهـ  
والجواب: أن الفاسق في الآية هو الكافر والحديث وارد على سبيل التخليط حيث أراد الإيمان الكامل إلا أنه ترك إظهار التقييد مبالغة بدليل أدلتنا والمنزلة بين المنزلتين مخالف لما أجمع عليه السلف ولا يخالفه قول الحسن؛ لأن النفاق كفر مضمّر وليس المراد بالكبيرة ما يوجب الحدّ كما يتبادر من الاقتصار على البحث عنها فقط في الفقه بل الأشمل المختار من سبعة أقوال لهم في تحديدها وما في معناها أنها كل جريمة تدل على قلة اكتراث مرتكبها، أي اهتمامه بالدين ورقة الديانة ومن قال: الذنوب كلها كبائر فقد نظر إلى أنّ عظمة وجلالة شأنه آيب أن تسمى معصية صغيرة؛ لأن الصغيرة بالنظر إلى ذلك كبيرة، أي كبيرة. ولذا لا يجوز استصغار الذنوب بحال وذلك لأن كل معصيته ترك لأمر الله وترك أمره عظيم والجرأة على إقدامه سوء أدب في حقه خسران واستخفاف وحرمان . والجمهور نظروا إلى النصوص الفارقة واختلفوا في عددها بنحو عشرة أقوال . قال ابن عباس رضي الله عنهما: أنها إلى سبعمائة أقرب منها إلى سبع إلا أنه لا كبيرة مع الاستغفار، أي التوبة بشروطها ولا صغيرة مع الإصرار فما جاء في الأحاديث من أنها سبع أو أزيد أو أنقص فمحمول على بيان المحتاج إليها. منها وقت ذكرها لا حصر مطلقاً في ذلك { إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ }<sup>409</sup> ، أي أعظم الكبائر التي هي الكفر مطلقاً إلا أنه عبر عنه بما اتصف به كفار العرب.

وقد أجمع المسلمون على عدم العفو عنه سمعاً وقد منعت المعتزلة العفو عنه عقلاً أيضاً بحجة أن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن والكفر نهاية في الجناية لا تحتمل الإباحة ورفع الحرمة مع أنّ الكافر يعتقد حقا ولا يطلب عفواً ومغفرة فلا حكمة في عفوه وهو أيضاً اعتقاد الأبد فيوجب الجزاء الأبدي وردّ بمنع كون التفرقة قضيته

<sup>404</sup> المائدة:44

<sup>405</sup> مسند، 6، 421.

<sup>406</sup> السجدة:18

<sup>407</sup> ابن ماجه، فتن 3.

<sup>408</sup> مسند، 135/3، 154، 210.

<sup>409</sup> النساء:48

الحكمة لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمناً لحكمة خفية مع أنه يمكن التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء كإثابة المحسن دونه ثم إن نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية وإيجاب الجزاء الأبدي دعوى بلا دليل لولا السمي { وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ }<sup>410</sup> وإن لم يتب كما دلت (ب/ 40) عليه الآيات والأحاديث خلافاً للمعتزلة حيث خصوا المغفرة بالصغائر وبالكبائر المقترنة بالتوبة على معنى ويغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبيرة الغير التائب فهم وإن قالوا أن متعلق المشيئة أصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة، وقيدوا بهما النصوص الواردة بدون تعليق من نحو: { وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ } الرعد:6، و { إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ }<sup>411</sup> و { غَافِرِ الذَّنْبِ }<sup>412</sup> فقد تركوا المعلقة بما كهذه الآية ونحو { فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ }<sup>413</sup> ، على عمومها فلا إشكال. ومنهم من قال: أنهم يقيدون نفس الآيات والأحاديث مطلقاً فلذا أشكل عليهم بأن التخصيص مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل إذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة أولى منه، أي من الوعد، أي آياته بل الأولى العكس لرجحان جانب الرحمة على الغضب لا يتماشى في المتعلقات بالمشيئة؛ لأنه لما تساوى الشرك وما دونه في عدم المغفرة على تقدير وبالمغفرة على تقدير لا وجه للحكم على مجرد الشرك بعدم المغفرة على تقدير عدم التوبة وبالمغفرة لما دونه على تقديرها وأيضاً أن المغفرة بالتوبة عندهم واجبة عقلاً بناء على أنها حسنة ومجازاة الحسنه واجبة فلا يظهر للتعليق بالمشيئة فائدة، فإنه يفيد أن المغفور بعض العصاة. وكذا لا يصحّ التخصيص بالصغائر؛ لأن مغفرة الصغيرة عامة للجميع عندهم وإن جاء عندنا العقاب عليها كجواز العفو عن الكبيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أو لا لدخولها تحت { وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ }<sup>414</sup> ولنحو: { لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا }<sup>415</sup> ، { وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ }<sup>416</sup> لأن الإحصاء والرؤية إنما يكونان للسؤال والمجازاة ونحو: { إِنَّ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ }<sup>417</sup> لا يدل على امتناع وقوع العقاب عليها؛ لأنه مقيد بالمشيئة والكبيرة فيه محمولة على فردها الكامل وهو الكفر والجمع بالنظر لأنواعه أو أفراده القائمة بالمخاطبين والإلا<sup>418</sup> لبقية التقييد بلا دليل

410 النساء:48

411 لنحل:110

412 غافر:3

413 البقرة:284

414 النساء:48

415 الكهف:49

416 الزلزلة:8

417 النساء:31

418 ب: ولولا ذلك الحمل



والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لجواز مغفرة الصغائر بدونه. كذا قيل: والذي عليه الأكثر أن الكبائر على عمومها والتعليق مفيد ولا تقييد. غاية الأمر أن الآية محملة مبنية للآية المحكمة المتقدمة وإليه أشار من قال أنه تعالى وعد العفو عن الصغائر وجعل نحو الصلوات الخمس وصوم بعض الأيام كفارة لها ما لم يقع الإصرار عليها ولم تكن مع كبيرة تفضلاً ورحمة كما ضاعف لنا الحسنه بعشر وأكثر إلى سبعمائة أو ما لا يحصى ولم يكتب لنا السيئة إلا بواحدة ودفع عنا الخطأ والنسيان. وحديث النفس حتى الهَم والقصد من غير تصميم وعزم جازم قال عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ بِهِ أَوْ تَتَكَلَّمْ بِهِ»<sup>419</sup>

وقال: من همّ حسنة ولم يعملها كتبت له ومن همّ سيئة ولم يعملها لم تكتب<sup>420</sup>، أي عليه وقيل: بل مع العزم أيضاً لظاهر الأحاديث وآية { وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ }<sup>421</sup> غير محمولة عليه بل على العقائد الرديئة كالكفر والكبر والعجب والحسد والرياء (أ/ 41) وقبل توبتنا من الذنوب بحيث تمحو أثر كل ما وقعت عليه ولا يعود إثمه وإن تكررت هي وهو في اليوم سبعين مرة كما في الحديث وتصحّ من ذنب مع الإصرار على آخر كالزنا بامرأة دون الزنا بأخرى لا إحدى مرتي الزنا بامرأة دون المرة الأخرى وإن صححها بعض أيضاً وهي لغة الرجوع والندم ومعنى تاب الله عليه رجوع إلى عفوهِ وقبل توبته وشرعاً عبارة عن ثلاثة أشياء: الندم على ما مضى حياءً من الله وأسفاً على عدم رعاية حقه تعالى لا لحظ دنيوي كدفع عار أو ضياع مال أو تعب بدن. والعزم على أن لا يعود في المستقبل إليه أو إلى مثله إن تصور منه ذلك وتدارك ما عليه من حقّ الله تعالى حتى التمكن من نحو حدّ ثبت وجوبه عليه أولاً لا الإقرار بما يوجب حتى يحدّ؛ لأن المستحب التستر وعدم الإقرار بالمعصية أياً ما كانت

وكذا تدارك حقّ الآدمي بنحو رد المال أو بدله والتمكّن من حدّ كذب أو استحلال فإن لم يمكن الرد للمالك ولا لوارثه لعدمه أو انقطاع خبره دفعه للإمام ليحمله في بيت المال أو إلى الحاكم المتولّي على مال المصالح فإن تعذر لنحو جور منهما تصدّق به عنه أو صرفه في وجه آخر من المصالح بنية الغرم.

وكذا حكم مال حرام أخذه من نحو: سلطان لا يعرف مالكة وله صرفه على نفسه وعلى عياله إن احتاج وإن عسر به انتظر إلى ميسرته وصحت توبته فإن مات قبل إمكان الأداء انقطع عنه الطلب في الآخرة ويرجي من فضل الله تعويض المستحق. ونحو: الدين والمظلمة الذي استحقه وارث بعد وارث ولم يستوفه أحد منهم يكون المطالب به في الآخرة صاحبه الأول وشرط قبول التوبة إن تقع قبل الغرغرة ومعينة العذاب. ولذا حكموا بعدم قبول توبة فرعون وإن قال حين أدركه الغرق: { آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ }<sup>422</sup>، فكرر الإيمان مرتين بناء على فتح أنّ وثلاثاً على كسرهما. وقول ابن عربي في فتوحاته بقبولها

<sup>419</sup> بخارى، عتق 6؛ طلاق 11؛ مسلم، إيمان 201؛ ابو داود، طلاق 15؛ ترمذى، طلاق 8؛ نسائى، طلاق 22؛ ابن ماجه، طلاق 14، 16.

<sup>420</sup> مسلم، إيمان 206.

<sup>421</sup> البقرة: 284

<sup>422</sup> يونس: 90

وحمل {آلآن وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ} <sup>423</sup>، الآية على خطاب عتاب رجع عنه في موضع منها. وفي بعض آخر من تصانيفه والتفصيل في الزواجر وأن لا تكون عن اضطرار بظهور الآيات كطلوع الشمس من مغربها وإما نحو: مفارقة مكان المعصية وتكررها كما تذكرها والاستغفار باللسان وعدم العود للذنب فمستحب لا واجب وهي واجبة فوراً إجماعاً حتى عن الصغيرة ولا اعتداد بخلاف الجبائي فيها وكونها مكفرة لا يمنع الإجماع على وجوب التوبة منها؛ لأن الكفر لا يزيد على الستر المرجو به محوها فربما لا يقع لعدم وجوب شيء على الله تعالى فالتوبة هي التي تزيل وصمة البروز بعصيان الجليل جلّ جلاله والذي صحح من خلافهم أن قبول توبة الكافر بإسلام قطعي وقبول توبة غيره ظني.

### ثبوت الشفاعة

والشفاعة: التي هي السعي في إصلاح حال المشفوع فيه عند المشفوع إليه ثابتة للرسول والأنبياء والملائكة والأخيار على قدر رتبهم في حق أهل الكبائر حتى يشفع نحو المتهجد في أهل بيته؛ لأنه لما جاز العفو عنها بدون الشفاعة فيها أولى وقد استفاض بها الأخبار (ب/ 41) من نحو: «دخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» <sup>424</sup> وغير ذلك وقال تعالى: {يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَانُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا} <sup>425</sup>، {مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ} <sup>426</sup> {وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ} <sup>427</sup>

والمعتزلة لما لم يجوزوا العفو عن الكبائر بدون التوبة لم يجوزوا الشفاعة ولم يجعلوها على القول بشبوتها إلا لرفع الدرجات وأجيب عن تمسكهم بنحو: {وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ} <sup>428</sup> و {مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ} <sup>429</sup> بمنع دلالاته، على العموم في الأشخاص والأحوال ولئن سلم يجب التخصيص بالكفار كما في {فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ} <sup>430</sup> جمعاً بين الأدلة.

ثم الشفاعة الكبرى في فصل القضاء وتعجيل الحساب بين أهل الموقف حين يفزعون إلى نبينا عليه الصلاة والسلام بعد اليأس عن الأنبياء كلهم كما هو مفصل في الأحاديث هي مختصة به عليه الصلاة والسلام؛ لأنه صاحب لواء الحمد الذي آدم فمن دونه تحته. وهذا المقام المحمود الذي يحمده فيه في الأولون والآخرون ويغبطونه فهو الشافع <sup>431</sup> الذي يسجد تحت عرش الرحمن فيقال له: ارفع رأسك واشفع تشفع وسل تعط ولا يرد مطلوبه أصلاً

<sup>423</sup> يونس: 91

<sup>424</sup> أبو داود، سنة 24؛ ترمذی، قيامة 11؛ ابن ماجه، زهد 37.

<sup>425</sup> طه: 109

<sup>426</sup> البقرة: 255

<sup>427</sup> محمد: 19

<sup>428</sup> البقرة: 48

<sup>429</sup> غافر: 18

<sup>430</sup> المدثر: 48

<sup>431</sup> ب: المشفع

{وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى} <sup>432</sup> ، فهو لا يرضى إلا بإخراج كل من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان ولو بعد حين فنعم ما أنشد:

ألم يرضك الرحمن في سورة الضحى فحاشاك أن ترضى وفينا معذب <sup>433</sup>

وقد صحَّ أن له خمس شفاعات:

1 هذه النعمة العظمى المذكورة

2 وشفاعة في إدخال خلق كثير من أمتة الجنة بغير حساب <sup>434</sup>

3 وأخرى في رفع الدرجات في الجنة

4 وأخرى في أناس استحقوا النار فلا يدخلونها

5 وأخرى في إخراج من أدخل النار من الموحدين ويختص به الأوليان من هذه الأربعة بتردد من بعض. وخص به

القاضي عياض الأخيرة كذلك أيضاً

والكلام في الشفاعة العامة يوم القيامة فلا يرد أنه يشفع لمن مات بالمدينة وللتجاوز عن التقصيرات ولتخفيف عذاب القبر والتخفيف عن بعض من استحق الخلود كأبي طالب ولدخول أطفال المشركين الجنة لدى بعض وبما سمعت من شمول شفاعته الكبرى للكفار أيضاً تبين سرّ { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ } <sup>435</sup> أي دنياً وعقبى كما تبين بالنسبة لدفع الخسف والمسح عنهم عموماً وإن وقعا خصوصاً إلى غير ذلك حتى يحكى أنها لما نزلت توسل به إبليس فدفع عنه الضربة التي كان يضربها ملك على رقبته كل يوم فيبقى أثرها إلى اليوم القابل بعدما كان عصي مع أنه سر أوضح من أن يخفى حيث نالتهم رحمته وبين لهم أمر الدنيا والدين إلا أنهم عموا و صموا ففوتوا حقهم ولم يهتدوا لنيل نجاتهم وإثارة عزهم

### مخلوقية الجنة والنار

والجنة والنار: مخلوقتان اليوم، فهذه أسفل الأرضين على الصخرة وتلك فوق السماء السابعة كما صرح به {عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى \*عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى \* } <sup>436</sup>؛ وحديث: «سقف الجنة عرش الرحمن» <sup>437</sup> فيسعها هناك وإن

<sup>432</sup> الضحى: 35

<sup>433</sup> هذا من قصيدة مصطفى بن عبد الملك (أو عثمان) البابي الحلبي. شاعر من القضاة. نشأ بجلب وولى قضاء طرابلس الشام، ثم مغنيسيا، فبغداد، فالمدية المنورة (سنة 1091) وحج تلك السنة وتوفي بمكة.. ونسبته إلى (الباب) من قرى حلب. اوله:

قضى عجباً من حاله المتعجب يجد اشتعالاً رأسه وهو يلعب  
أيغني التصابي بعدما ابيض فوده نيا للنهي للشيخ بالدف يضرب  
<sup>434</sup> بخاري، لباس 18؛ مسلم، إيمان 369، 370، 373.

<sup>435</sup> الأنبياء: 107

<sup>436</sup> النجم 14، 15

<sup>437</sup> لم أجد هذا الحديث بهذا اللفظ في كتب الصحاح

وصفت بأن {عَرَضُهَا كَعَرَضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ} <sup>438</sup> فلا مجال لأن يقال (أ/42): أنه لا يسعها عالم العناصر ولا عالم الأفلاك، ولا نسلم وجود عالم آخر مع أنه يستلزم الخلاء بين العالمين ومما يصرح بخلقهما قصة آدم وحواء ونحو: {أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ} <sup>439</sup> {أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} <sup>440</sup> إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر وإن عارض المعتزلة بمثل {تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا} <sup>441</sup> الآية، قلنا: نجعلها بمعنى نعطيها لا بمعنى نخلقها مع أنه يحتمل الحال والاستمرار ولا معارض للقصة، والقول بأن تلك كانت بستاناً بفلسطين من أرض الشام علي علو مخالف للإجماع جار مجرى التلاعب ومعنى {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} <sup>442</sup> أن كل ممكن هالك في حد ذاته لا وجود له بجنب الوجود الواجبي أو خاص بغير الجنة والنار والأرواح وعجب الذنب أو أنها تهلك لمحّة وتعاد فلا تدافع {أَكُلُهَا دَائِمٌ} <sup>443</sup> حتى يحكم بمقتضاه أنهما سيوجدان <sup>444</sup> بعد إعادة الخلق لكنه الرأي لأهل الكشف أيضاً حيث قالوا: إن الجنة التي وعدّها الله عباده مدخرة في علمه لم تخلق بعد والجنة التي كان فيها آدم ويفتح للميت منها روضة في قبره وتسرح <sup>445</sup> فيها أرواح الشهداء هي جنة البرزخ التي فوق جبل الياقوت لا الجنة الحقيقية . وكذا القول في النار حتى ما رأى عليه الصلاة والسلام فيها بعض الناس.

### خلود الجنة وجهنم

وبالجملة: إنهما دارا خلود لا يفنيان ولا يفنى أهلهما لقوله تعالى في حق الفريقين: {خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا} <sup>446</sup> وفي وصف نعيم الجنة {لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ} <sup>447</sup> ، {أَكُلُهَا دَائِمٌ} <sup>448</sup> وفي وصف أهل النار {كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا} <sup>449</sup> {كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ} <sup>450</sup> وضح أنه يؤتى بالموت كهيئة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار ثم يقال: يا أهل الجنة خلود فلا موت ويا أهل النار خلود فلا موت <sup>451</sup> ولا تحديد في {لَا يَبِثْنَ فِيهَا أَحْقَابًا} <sup>452</sup> سيما إن جعل {لَا يَذُوقُونَ فِيهَا} <sup>453</sup>

<sup>438</sup> الحديد: 21

<sup>439</sup> آل عمران: 133

<sup>440</sup> البقرة: 24، آل عمران: 131

<sup>441</sup> القصص: 83

<sup>442</sup> القصص: 88

<sup>443</sup> الرعد: 35

<sup>444</sup> ب: مدخران في علم الله

<sup>445</sup> ب: وترى في مجعه أو الكشف والمنام

<sup>446</sup> النساء: 57

<sup>447</sup> الواقعة: 33

<sup>448</sup> الرعد: 35

<sup>449</sup> الحج: 22

<sup>450</sup> النساء: 56

<sup>451</sup> بخارى، تفسير 19؛ مسلم، جنة 40؛ ترمذى، تفسير 19

اهـ. حالاً على معنى { لَا يَشِينُ فِيهَا أَحْقَابًا }<sup>454</sup> بهذه الحالة وأحقاباً بحالة أخرى إلى غير ذلك من الأحوال والأحقاب والتوقيت فيهما ب { مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ }<sup>455</sup> أي مدة دوامهما في الدنيا للتأكيد والمبالغة بما كانت العرب يعبرونه على سبيل التمثيل لا لقصد ارتباط دوامه بدوامها المستلزم تساويهما في الانقطاع والتأييد فينافي النصوص الدالة على انقطاع هذا وتأييد ذلك والاستثناء في { إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ }<sup>456</sup>، من قبيل التعليق بالمحال حيث يثبت محالية المعلق الذي هو الخروج ويكون كدعوى الشيء بالبينة فيكون تأكيداً للخلود والدوام على سنن { حَتَّى يَلْبِغَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ }<sup>457</sup> ولا يبعد أن يكون للتنبية على أن الخلود في الموضوعين ليس أمراً واجباً عليه تعالى حتى لا يمكن تبديله لقبحه عقلاً كما قالت المعتزلة: بل لو شاء لأمكن تبديله إلا أنه لا يتعلق به المشيئة لسبق القضاء والقدر.

وعن بعض أهل الكشف كابن عربي وصاحب تفسير حسام الدين : الحكم بخروجهم بعد لبثهم فيها أحقاباً كثيرة كما تخرج فسقة المؤمنين لظاهر هذا الاستثناء. ونحو حديث ابن مسعود: ليأتين على جهنم زمان ليس فيها أحد. ولعلّ كلامهم مؤول بانقلاب طبيعتهم إلى النار حتى لا يصطربون عنها كالسّمك عن الماء فكأنهم قد خرجوا منها.

والحديث محمول على أنه ليس فيها أحد من أهل الإيمان (ب/42)، وإلا فالنصوص متظاهرة على التأييد لا تقبل معارضاً ثم إن أهل النار تتعاضم أجسامهم حتى أن بين شحمة أذن أحدهم إلى عاتقه مسيرة سبعمائة سنة وأن غلظ جلده سبعون ذراعاً وأن ضرسه مثل أحد وأن أهل الجنة يتبدلون جرداً مرذاً بيضاً مكحلين أبناء ثلاث وثلاثين سنة على خلق آدم طوله ستون ذراعاً في عرض سبعة أذرع ليس فيهم ذو لحية إلا هو لأنه لم يكن له لحية في الدنيا لما أن اللحى حدثت بعده ولأنه يكنى فيها بأبي محمد حتى أن أطفال المسلمين يردون إلى تلك الهيئة ويلحقون بأبائهم كما نطقته به آية الطور . وقد يلحق الآباء بالأبناء في ذلك فإن الذرية تطلق عليهما<sup>458</sup> والأصح من أقوال في حق أطفال الكفار أنهم في الجنة خدم لأهلها كالملائكة فتمتعهم هذا. وأما الحور والولدان فأصناف مصنفة صغار وكبار على ما اشتهدت أنفس أهل الجنة وليست دار تكليف لهم أصلاً لا يتنعمون بجميع أنواع النعم من الأكل والشرب واللباس والحليّ وأساور من ذهب وفضة ولؤلؤ حتى للرجال والجماع بقوة كثيرة ونساء عديدة من نحو ألفين من الحور أو أكثر أو أقل فالأقل مرتبة من له سبعون ويعطى من القوة ما يطوفهن في غداة واحدة فلا يملن ولا يملن وكلما أتاهن وجدهن عذارى أبكاراً ولكل اثنان أو أكثر من نساء الدنيا وهن أفضل

<sup>452</sup> النبأ: 23

<sup>453</sup> الدخان: 56

<sup>454</sup> النبأ: 23

<sup>455</sup> هود: 107، 108

<sup>456</sup> الاعلى: 7 الأنعام: 128

<sup>457</sup> الأعراف: 40

<sup>458</sup> ب: عليهم أيضا

من الحور لعملهن وطاعتهن في الدنيا ولا بول ولا غائط ولا مخاط ولا مني بل لكل عرق مسك يسيل من تحت  
آباطهم<sup>459</sup> إلى أقدامهم

والمرأة التي تزوجت أزواجاً فهي لزوجها الأخير إن ماتت في عصمته بأن لم يطلقها ولم تتزوج بعد موته وإن طلقها  
هو أيضاً أو مات عنها لدى بعض فتخير بينهم فتختار أحسنهم خلقاً وذلك قوله عليه الصلاة والسلام لأُم حبيبة  
لما سألته عن ذلك: «ذهب حسن الخلق بخير الدنيا والآخرة ومن ابتكر بامرأة فهي له هناك إن لم يأخذها  
أحد بعده» ولا مطعم في حصر نعم الجنة ولذا تمها فإنها لا تتناهى ولا تقف عند حدّ وقد تكفلت الأحاديث

بتفاصيل كثير منها كما ضبطت أكثرها في آخر الزواجر ولكن أحسن ضابط لها نحو: «اعدّ لعباده ما لا عين  
رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»<sup>460</sup>؛ وقوله تعالى: { وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ  
الْأَعْيُنُ }<sup>461</sup>؛ قال أعرابي: في الجنة خيل يا رسول الله فإني أحب الخيل. قال: بلى<sup>462</sup> إلى آخر الحديث.

وروي: أنه لا توالد فيها لكن إذا اشتبه الولد كان حمله ووضع في ساعة كما يحصل الزرع إن اشتبه، ولا زرع  
فيها في سائر الأوقات وفيها تحسر على التفريط فيما فيه نيل السعادات وحياسة أعلى الدرجات لكنه تعالى يرضي  
كلاً بحيث لا يبقى في قلبه تألم وتشوش مما نال من هو أسعد منه فلا حسد فيها ولا تباغض، بل زرع ما في

قلوبهم من غل { وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ }<sup>463</sup> يتحاكون ويتذاكرون أحوالهم  
الدينيوية ولا يفوتهم منها شيء فإن حياتهم هي الحياة الحقيقية يعرفون منازلهم وأهلهم وأمورهم أحسن مما يعرفونها  
هنا تستنظروهم نساءؤهم من الحور حتى إذا أقبلوا استقبلتهم وتمرحبن بهم وطبن بهم نفساً وأكرمهم عن فرح وسرور  
تذهب بهم سرهم والرفائف والمطايا والنجائب حسبما أرادوا (أ/43) وإلى أين ما شاؤوا

وقال تعالى: { فَأَقْبَل بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ \* قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ \* }<sup>464</sup> أي جليس  
منكر البعث { يَقُولُ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ }<sup>465</sup> أي فيه { إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا إِنََّّا لَمَدِينُونَ }<sup>466</sup> أي  
مجزيون ومحاسبون

{ قَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلَعُونَ }<sup>467</sup>، أي معي إلى جهة النار لأريكم حاله { فَاطَّلَعَ }<sup>468</sup>، أي معهم، أو دونهم  
{ فَرَأَاهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ }<sup>469</sup> { قَالَ تَاللَّهِ إِنْ كِدَتْ لَتُرْدِينَ }<sup>470</sup> أي قريت تهلكني وتوقعني في الكفر { وَلَوْلَا

459 ب: جوانبهم

460 بخاري، تفسير 32؛ مسلم، حنة 52؛ ترمذي، تفسير 32؛ ابن ماجه، زهد 39؛ الدارمي، رقاق 105.

461 الزخرف: 71

462 ترمذي، حنة 11؛ مسند، 352/5.

463 المحجر: 47

464 الصافات: 51، 54

465 الصافات: 52

466 الصافات: 53

467 الصافات: 54

نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ }<sup>471</sup>، معك فيها. قيل: هما الرجلان اللذان حكى تعالى عنهما في سورة الكهف { وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ }<sup>472</sup> { سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طَبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ }<sup>473</sup> { وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَأٰخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ }<sup>474</sup> { الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَن هَدَانَا اللَّهُ } الأعراف: 43، وأغلب كلامهم هذا وتلاوة القرآن لمن يحفظه، أي قدر كان والنعمة العظمى فيها هي التمتع برؤيته تعالى والنظر إلى وجهه الكريم فينالونها على العموم حين يدعوهم إلى الضيافة العظمى كما بين في الأحاديث. ثم منهم من يتمتع بها كل غدوة وعشية ، ومنهم كل أسبوع. ومنهم كل سنة ومنهم من لا يراه غير تلك المرة ولا نوم فيها ولا ليل.

### الفرق بين الإيمان والإسلام

**والإيمان:** لغة التصديق، أي إذعان حكم المخبر وقبوله وشرعاً التصديق القلبي الإذعاني الانقيادي بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام من عند الله بالضرورة إجمالاً في الإجمالي وتفصيلاً في التفصيلي على معنى أن الواجب أولاً وبالذات التصديق الإجمالي وهو كافٍ في الخروج عن عهدة الإيمان والأحكام الدنيوية والأحكام الأخروية إن مات عقب ذلك قبل علمه بالتفاصيل

ولذا كان النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه يقنعون من العوام بذلك إذا وجدت علامته التي هي التكلم بالشهادتين ولا تنحطّ درجته عن الإيمان التفصيلي ثم بعد ذلك كلما علم شيئاً من الدين بالضرورة وجب التصديق حتى يكمل التصديق بتفاصيل الدينيات اعتقادياتها وعملياتها فيكفر من أنكر شيئاً من ضروريات الدين المجمع عليها سواء الاعتقادية في نحو الواحداية والتنزه عن الشريك وسمات الحدوث والإمكان وإرسال الرسل والنبوة والكتب والبعث والجزاء والتخليد في الجنة والنار وحدوث العالم وغير ذلك مما نص عليه القرآن أو السنة المتواترة نصاً لا يمتثل التأويل والعملية من نحو وجوب الوضوء والغسل والتيمم وانتقاض الطهارة والصلوات الخمس وعدد ركعاتها وأركانها وسائر ما نصّ عليه الشارع ووقع عليه الإجماع من الأحكام الشرعية والعملية الضرورية فمن أنكر واحداً منها أو اعتقد وجوب ما ليس بواجب كصلاة سادسة مثل الخمس أو أحلّ حراماً كالوطء في الحيض فقد كفر بخلاف ما لم يعلم بالضرورة، وإن كان فيه نص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب وحرمة نكاح المعتدة وفساد الحج بالوطء أو اختلف فيه، أي لم يكن مجمعاً عليه وإن كان فيه نص أيضاً كوجوب الوتر وحرمة الوطء بعد انقطاع الحيض وقبل الغسل ونحو كونه تعالى عالماً بعلم زائد على الذات وموجداً لأفعال العباد

468 الصافات: 55

469 الصافات: 55

470 الصافات: 56

471 الصافات: 57

472 الأنبياء: 103

473 الزمر: 73

474 يونس: 10

وغير متحيّز ولا في جهة مما لم يصرح النبي وأصحابه بها تصريحاً ضرورياً فإن الخطأ في ذلك لا يقدر في حقيقة الإيمان، ولذلك لا نكفر أحداً من أهل القبلة مع اختلافهم في منصوصات كثيرة وضابط الاعتقادي أن من نفى أو أثبت (ب/ 43) له تعالى أو لنبيّه ما هو صريح في النقص كفر أو ما هو ملزومه فلا لأن الأصحّ أن لازم المذهب ليس بمذهب كما سبق ما لم يكن في غاية الوضوح

وقد لخصنا تحقيق المكفرات في القواطع في تلخيص الزواجر فراجعه. وقد ظهر لك مما مرّ أن العمل خارج عن الإيمان رأساً ينادى عليه { إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ }<sup>475</sup> (جاء في تسعة مواضع) و { الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ }<sup>476</sup> حيث عطف عليه الأعمال والجزاء لا يعطف على الكل، وأن الشهادة والإقرار باللسان الذي هو الإسلام، أي الاستسلام والانقياد ليس شرط الإيمان بل شرطه وعلامته التي يجري بها أحكام المؤمنين؛ لأنه قلبي كما نطقت به نصوص كثيرة فلا بدّ له مما يعلم به من الشهادات ولو بالعجمية وإن أحسن العربية فكيفني به ظاهراً، و يجري الأحكام فالقول بأن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان اختيار بعض العلماء كالإمام شمس الملة وفخر الإسلام

فالحقّ من اختلاف طويل بين الإيمان والإسلام أنهما مختلفان مفهوماً. ولذا قال تعالى: { قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ }<sup>477</sup> ومتحدان ما صدقاً إذ لا يوجد شرعاً مؤمن غير مسلم ولا عكسه. قال تعالى: { فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ \* فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ \* }<sup>478</sup> فمن أقرّ بلسانه ولم يؤمن بقلبه فهو منافق إجماعياً اتفاقياً. قال تعالى: { وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ \* }<sup>479</sup> ، ومن آمن بقلبه وترك التلفظ بلسانه فهو جانٍ معاند.

نقل النووي الإجماع على خلوده في النار أيضاً لكن اعترض بأن كثيراً من المحققين على خلافه لما اختاروا من أنه ليس بشطر ولا شرط حقيقي فلا إجماع إلا ان يكون طولب بالتلفظ وامتنع.

### زيادة الإيمان و نقصه

ثم الإيمان لا يزيد ولا ينقص فإن حقيقة التصديق باقية على حالها غير متغيرة لمن حصلت له سواء أتى بالطاعة أو ارتكب المعاصي. والآيات الدالة على زيادته من نحو: { وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا }<sup>480</sup> محمولة على الزيادة بزيادة المؤمن به فإنه يتفاوت قلة وكثرة بتفاوت قلة متعلقة وكثرته ومن المحققين من قال: أن حقيقة

<sup>475</sup> يونس: 9

<sup>476</sup> الأنعام: 82

<sup>477</sup> الحجرات: 14

<sup>478</sup> الذاريات: 36، 35

<sup>479</sup> البقرة: 8

<sup>480</sup> الأنفال: 2



التصديق تقبل الزيادة والنقصان بظاهر الأدلة وقتلتها للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي عليه الصلاة والسلام.

ولذا قال علي رضي الله تعالى عنه في مقام التمدح والتحدث بالنعمة: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً. وقال إبراهيم عليه السلام: {وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي} <sup>481</sup>. والفرق واضح بين ما قامت عليه أدلة كثيرة وما قام عليه دليل واحد والظاهر أنه وجيه وإن ردّ بأن الجزم الحاصل في دليل واحد لم يقبل النقيض فلا يكون ما دلت عليه دلائل أقوى منه وإن قبله لم يكن دليلاً بل أمارة. والنتيجة مظنونة لا معلومة. وقول إبراهيم لم يكن بالنظر إليه بل إلى غيره. وقول النبي عليه الصلاة والسلام: «ونحن أحقّ بالشك من إبراهيم» <sup>482</sup> ظاهره خبر بوجود الشك في إبراهيم والمراد إنكار التردد في المعتقدات ونفي الشك عن إبراهيم ومثله كثير في القرآن والأخبار وغيرهما وبه بذلك يندفع ما يتوهم من التناقض بينه وبين قول علي رضي الله عنه والمحال الذي هو مزيته عليه ولك أن تقول أن إبراهيم عليه السلام طلب زيادة الطمأنينة برؤية العيان ولا شك أن عين اليقين أقوى من علم اليقين وحق اليقين (أ/44) أقوى من عين اليقين.

وعلي رضي الله عنه إنما نفى زيادة اليقين لا زيادة ثمراته كزيادة الطمأنينة. نعم قد ذهب جمهور المحدثين المعتزلة والخوارج إلى أن الإيمان مجموع أمور ثلاثة التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان فالمخلّ بالاعتقاد منافق وبالإقرار كافر مجاهر وبالعقل فاسق وفاقاً إلا أنه فاسق مؤمن عند المحدثين وفاسق كافر عند الخوارج وفاسق خارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة <sup>483</sup> وإن حكموا بخلوده أيضاً فزيادته ونقصانه على هذا ظاهر ولا يخفى أن الركن الأعظم عند الكل الاعتقاد بالإقرار كما يفهم من تفصيلهم.

وأن المحدثين جعلوا كلاً منها إيماناً على حدة لكن جعلوا العمل مشروطاً بالاول ومرتباً عليه كما هو الواقع فلم يجعلوا الإتيان به مفيداً بدونه ولا تركه موجباً للجحود. ولذا تأتي لهم القول بأن الفاسق مؤمن فيرجع إلى ما هو مذهب الشافعي أو السلف الصالحين من أهل السنة على أن العمل ركن للإيمان الكامل وأجزاء عرفية له، فهو الذي يزيد وينقص لا نفس التصديق بالقلب والإقرار باللسان عند القدرة وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صحّ واستحسن أن يجزم ويقول: أنا مؤمن حقاً لتحقق الإيمان منه فلا ينبغي ويليق أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله؛ لأنه يوهم الشك والتعليق وهو كفر لا محالة. ولذا منعه أبو حنيفة وغيره لكن رد بأن إيهام الشك والتعليق إنما يقتضي خلاف الأولى ومع أن الظاهر منه أنه للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله أو للتبرك بذكر الله والتبرؤ عن تزكية النفس والإعجاب أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال. فإن الإيمان المنوط به النجاة أمر خفي له معارضات خفية من الأهواء والشياطين <sup>484</sup> فمع الجزم بمحصله لا أمن من أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من

<sup>481</sup> البقرة:260

<sup>482</sup> بخارى، انبياء 11؛ مسلم، إيمان 238؛ مسند، 2/326.

<sup>483</sup> ب: فإنهم أثبتوا الوسطة منهما كما مر

<sup>484</sup> ب: والوساوس

غير علم بذلك فإن العبرة في الإيمان المنجي والكفر المهلك والسعادة والشقاوة المعتدّ بهما بالخواتيم كما يشير إليه قوله عليه الصلاة والسلام: «السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه»<sup>485</sup>، أي على وفق ما قدر الله في الأزل فلا يتبدل. ولذا جرى على جوازه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي. وروي<sup>486</sup> عن ابن مسعود: أن الإيمان يدخله الاستثناء.

وعن الأشعري: أنه لا يدخله التقليد فإن صحّ يحمل على الشكي والوهمي الخالي عن الجزم لا ما عن عقد جازم مع أنه لا يخلو عن فكر ونظر وإن لم يكن بترتيب مقدمات تنطبق على القواعد المدونة كما مرّت الإشارة فالتشنيع عليه بأنه يلزمه تكفير العوام وهم أغلب المؤمنين توهم محض.

<sup>485</sup> مسلم، قدر 3؛ ابن ماجه، مقدمة 7.

<sup>486</sup> ب: مع الرواية

## فصل في النبوة

وفي إرسال الرسل حكم ومصالح عديدة وعواقب حميدة فأرسل الله تفضلاً ورحمة رسلاً من البشر لا الملك لعدم إمكان الرؤية والتلقي من غير الجنس مبشرين لأهل الطاعة بالجنة وجزيل الثواب ومنذرين لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب ومبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين وتفصيل أحوال الجنة والنار وطريق الوصول إلى الأولى والاحتراز(ب/44) عن الاحتراز عن الثانية وتعريف واجبات الأحكام وممتنعاتها وممكناتها وكل من ذلك لا طريق للعقل فيه إلا بعد نظر دائم وبحث كامل وصرف العمر الراجح وتفويت أكثر مهمات المصالح مع بقاء القصور والاحتجاج على الله بالجهل<sup>487</sup> الواضح. قال تعالى: { لِنَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ }<sup>488</sup> وأجأ إلى قبول قولهم وحزم صدقهم بظهور المعجزات الخارقات عند تحدي المتكبرين عن قبول مجامع الدعوات على وجه عجزوا عن الإتيان بأمثال تلك الخوارق الوهيبات.

## صفات الرسول

والرسول من البشر ذكر حرّ أكمل معاصريه غير الأنبياء عقلاً وفطنة وقوة رأي وخلقاً بالفتح وعقدة موسى أزيلت بدعوته عند الإرسال كما في الآية معصوم ولو من صغيرة سهواً وخطأ اجتهداً على الأصحّ سيما الكذب فيما يتعلق بالشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام خلافاً لمن جوز منه الصغائر مطلقاً والكبائر سهواً أو قبل النبوة وما نقل منهم مما يوهم ذلك مصروف عن ظاهره أو محمول على خلاف الأولى كما نقلنا عن القاضي عياض في أواخر ما انتخبنا من شرح السمائل سليم من خنائة أم ودنائة أب حتى الكفر، وأن علياً إلى آدم وآذر كان عم إبراهيم سميّ أبا على عادة العرب لما أن العمّ صنو الأب ومن منقرّ كعمي وبرص وجذام ولا يرد بلاء أيوب وعمى يعقوب على أنّه حقيقي لطرئه بعد الأنبياء والكلام فيما قارنه، فإنه المنقرّ دون الطاريء بعد استقرار النبوة ومن قلة مروة ودنائة صنعة كأكل بطريق وحجامة أوحى إليه بشرع وأمر بتبليغه وإن لم يكن له كتاب كيوشع وإن كان كذلك ولم يؤمر بالتبليغ فنبّيّ فحسب . وقيل: النبي أيضاً مأمور بالتبليغ والفارق الشرع الجديد أو الكتاب فيوشع نبي. وقيل: الرسول من يأتيه جبرائيل بالعيان والنبي أعمّ. وقيل: بالمساواة ويرده خير أنّ عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً والرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر أو خمسة عشر تخرج من أسماء حروف لفظ محمد. ولا ينافي ذلك آية { مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ }<sup>489</sup> ، لأن هذا إخبار عمّن قصّ عليه أو أنّه قصّ عليه الكلّ بعد نزول الآية وبه يجاب عن تخالف الروايتين في عدد الرسل فإنه يحتمل قصّ آخرين بعد الرواية الأولى فأولهم آدم وآخرهم محمد عليهم الصلاة والسلام . وأول أنبياء بني إسرائيل، أي بعد أولاد يعقوب

<sup>487</sup> ب: بجهلهم

<sup>488</sup> النساء: 165

<sup>489</sup> غافر: 78

موسى وآخرهم عيسى وأربعة منهم الآن في قيد الحياة. اثنان في السماء: إدريس في الجنة وعيسى في السماء الرابعة. واثنان في الأرض: الخضر ومسكنه الأصليّ مجمع البحرين وإن كان يدور الأرض كلها ويغيث الخلق ويحضر الأولياء وقد يتزوج ويأكل. وإلياس في فضاء يدعو للخلق . قيل: يجتمعان في موسم الحج بعرفة ويشربان شربة من ماء زمزم تكفيهما إلى السنة القابلة. والمذكور منهم باسم العلم ثمانية وعشرون.

### الأفضلية بين الرسل

وأفضلهم خمسة: أولو العزم: محمد على الإطلاق إبراهيم فموسى فعيسى فنوح . قال تعالى: { كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (أ/45) }<sup>490</sup> الآية. وكمال الآية بكمال نبينا { فَهَذَا هُمْ أُقْتَدَ }<sup>491</sup> إذ لا يكون ممثلاً بهم إلا إن حوى جميع كمالاتهم.

ولذا قال الأشعري: كل آية أوتيها نبي من الأنبياء فقد أوتي نبينا عليه الصلاة والسلام مثلها وخص من بينهم بتفضيل، بل آياتهم كلها من محض فضله كما قيل:

وكل أي أتى الرسل الكرام بها فإنما اتصلت من نوره بهم<sup>492</sup>

قال في شرح الهمزية: إن كمال الخلق إنما ينشأ عن كمال العقل، وعقله عليه الصلاة والسلام وصل في الكمال إلى غاية لم يصل إليها ذو عقل ومن ثم روى أبو نعيم وابن عساكر عن وهب أنه وجد في سبعين كتاباً أن الله لم يعط جميع الناس من بدىء الدنيا إلى انقضائها من العقل في جنب عقله عليه الصلاة والسلام إلا كحبة رملة من رمال الدنيا جميعاً. ومن ههنا يعلم أفضليته عليه الصلاة والسلام على جميع الخلق من حيث المجموع كهي على فرد فرد. قال عليه الصلاة والسلام: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر آدم فمن دونه تحت لوائي»<sup>493</sup>

وقوله عليه الصلاة والسلام: «ولد آدم للتأدب مع الأبوة» لا لأفضلية آدم. كيف وقد قال: «أنا سيد الناس يوم القيامة»<sup>494</sup>. وفي رواية: «أنا سيد العالمين، أنا أول من تنشق عنه الأرض فألبس الحلة من حلال الجنة ثم أقوم عن يمين العرش ليس أحد من الملائكة يقوم ذلك المقام غيري، أنا حبيب الله ولا فخر وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر، وأنا أول شافع وأول مشفع يوم القيامة ولا فخر وأنا أول من يحرك حلق الجنة فيفتح الله له ومعني فقراء المؤمنين، وأنا أكرم الأولين والآخرين، قال لي جبرائيل: أبشر فإنك خير خلقه وصفوته من البشر حباك الله بما لم يحب به الله أحدا من خلقه لا ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلأ، ولقد

<sup>490</sup> آل عمران:110

<sup>491</sup> الأنعام:90

<sup>492</sup> من قصيدة البردة للإمام البوصيري رحمه الله في مدح النبي صلى الله عليه وآله وسلم البيت: 24

<sup>493</sup> ترمذى، تفسير 17؛ مناقب 1؛ ابن ماجه، زهد 37؛ مسند، 5/1، 281.

<sup>494</sup> بخارى 4712؛ مسلم الفضائل 2278؛ المسند الجامع 15267

قربك الرحمن إليه من قرب عرشه مكاناً لم يصل إليه أحد من أهل السموات ولا من أهل الأرض فهتاك  
الله بكرامته وما حباك به»<sup>495</sup>

قال ابن عبد السلام: إنما الملائكة خلق كخلق السموات والأرض وخلق الرياح والسحاب والجبال وسائر الخلق  
الذي لا يعظم على الله منها شيء وإن أكرم الخلق على الله أبو القاسم .  
وعن كعب الأحبار: أن آدم أوصى ابنه شيث فقال: كلما ذكرت الله فاذكر إلى جنبه اسم محمد، فإني رأيت اسمه  
مكتوباً على ساق العرش وأنا بين الروح والطين ثم إني طوفت فلم أر في السماء موضعاً إلا رأيت اسم محمد  
مكتوباً عليه. ولم أر قصراً ولا غرفة إلا رأيت اسم محمد مكتوباً عليه . ولقد رأيت اسم محمد على الحور العين  
وعلى قضبان أجان الجنة وعلى ورق شجرة طوبى وعلى ورق سدرة المنتهى وعلى أطراف الحجب وبين أعين  
الملائكة فأكثر ذكره فإن الملائكة تذكره كل ساعتها: لولاه ما خلقت السماء والأرض ولا الطول ولا العرض إلى  
غير ذلك من الآيات والأخبار والآثار

والكل صريح ناطق بأنه أفضل الخلق كلهم حتى الملائكة بلا ريب فقاصر، أي قاصر من اعترض على من قال:  
اللهم صلّ أفضل صلواتك على أشرف مخلوقاتك محمد إلخ. وعلى من قال: لولاه ما كان لا مُلْكٌ ولا مَلِكٌ محتجاً  
بأنه لم يرد في الكتاب والسنة ما يدل عليه ومسألة تفضيل البشر على (ب/ 45) الملائكة أجاب فيها أبو  
حنيفة<sup>496</sup> رضي الله عنه وغيره ب: لا أدري. ولم يصرح في الآية إلا { وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا  
تَفْضِيلًا }<sup>497</sup> ولم يقل على الخلق جاهلاً بأن له رواية أخرى بتفضيل الأنبياء على الملائكة أجاب فيها أبو حنيفة  
رضي الله عنه وغيره بلا أدري ولم يصرح في الآية الا وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً ولم يقل على الخلق  
جاهلاً بأن له رواية أخرى بتفضيل الأنبياء على الملائكة وبأن غالب علماء مذهبه موافقون لغيرهم في أنّ الأنبياء  
أفضل من جميعهم وما عداهم من الصالحاء أفضل من غير خواصهم وهو معنى عوامهم أفضل من عوامنا وقيل:  
عوامنا أفضل من عوامهم

وأما التفضيل في الآية فمن جهة الغلبة والاستيلاء أو الثواب والجزاء ولا تعرض فيها للخلاف في التفضيل بين بني  
آدم والملائكة ولا يبعد أن يقال: إدراج الكثير لما سمعت في الأفضلية من التفضيل كما يقال في فائدة إدراج من في  
قولهم: الاشتغال بالعلم من أفضل الطاعات مع أنه أفضلها وآية { لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ  
وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ }<sup>498</sup> محمولة على أن منشأ رفع النصارى لعيسى عن رتبة العبودية لما كان ولادته من غير  
أب وإخباره عن المغيبات ورفعته إلى السماء ردّ الله عليهم بأن الملائكة الذين هم أعلى مرتبة في هذه الخصال لا

<sup>495</sup> ترمذى، تفسير 17؛ مناقب 1؛ ابن ماجه، زهد، 37؛ باختلاف المتن.

<sup>496</sup> اسمه نعمان بن ثابت إمام مذهب الحنفية ولد سنة 699/80، كان من اهل كابل ومات سنة 767/150، سمع ثمانية من الصحابة، وروى عنه  
العلماء العظام مثل محمد بن حسن الشيباني، وابو يوسف القاضي، من مؤلفاته الفقه الاكبر، الرسالة، العالم والمتعلم . راجع: الجواهر المضية في طبقات  
الحنفية لخي الدين القرشي، 49/1-63؛ والأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة لبياض زادة 82-88

<sup>497</sup> الإسراء: 70

<sup>498</sup> النساء: 172

يستنكفون عن عبادة الله فكيف يعسى فدالاتها على علوهم في هذه الخصال لا على الأفضلية . وأما نهيه عليه الصلاة والسلام عن التفضيل بين الأنبياء وعن تفضيله عليهم فهو فيما يؤدي لخصومة أو تنقيص بعض أو هو تواضع منه أو قبل علمه بأنه الأفضل.

ثم باقي العزم وهو مرسل لكافة الثقلين: الإنس والجن إجماعاً معلوماً من الدين بالضرورة فيكفر منكروه وكذا للملائكة كما رجحه المحققون وردوا على من خالف ذلك بل قيل إلى الحور العين والولدان والجمادات بعد جعلها مدركة وفائدة الإرسال إلى المعصوم وغير المكلف طلب إذعانهما لشرفه ودخولهما تحت دعوته واتباعه تشریفاً له على سائر المرسلين.

### إرسال الرسل إلى الجن وخواصهم

فما يصرح برسالته إلى الجن وأنهم مكلفون قوله تعالى حكاية عنهم: { يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ \* }<sup>499</sup> { أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ }<sup>500</sup> أي رسل الأنبياء ومنكم للتغليب { يَقْضُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا }<sup>501</sup> فإنه لا يوعد بالمغفرة والإجارة من العذاب ولا يخوف بالعقاب إلا مكلف فهم مكلفون قطعاً يجري عليهم ما يجري علينا من أحكام المعاملات والطاعات حتى نفقة الزوجات ويجب علينا نفقة الزوجة منهم إن جاز لنا نكاحهم جرياً على المرجوح لكن لا يسقط عنا ما كلفنا به في نحو إقامة الجمعة وفروض الكفريات بفعلهم لاختصاصهم بتكاليف لا يعلم تفاصيلها وإنما يسقط بهم نحو دفن الميت؛ لأن المقصود المواراة لكن جرى غير واحد على أنه تنعقد بهم الجمعة معنا وتصح إمامتهم لنا ومثلهم في كل ذلك الملائكة ومؤمنوهم يثابون ويدخلون الجنة ويعاقب كفارهم بالنار كما هو ظاهر الآي ومقتضى التكليف؛ لأنه يستدعي الثواب والعقاب ودارهما في الآخرة الجنة أو النار ومكث أهل الأعراف بها إنما هو عقاب يعقبه دخول الجنة كما يشير إليه { لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ }<sup>502</sup> ولم يرسل إليهم إلا نبينا عليه الصلاة والسلام وإن اجتمعوا مع الأنبياء الآخر وآمنوا به كما في بعض الأحاديث (أ/ 46)؛ ويفهم من قوله تعالى: { قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى }<sup>503</sup> وهو لا يقتضي إرساله إليهم؛ لأن إيمانهم به كان تبرعاً كإيمان بعض العرب بالإنجيل مع اختصاصه ببني إسرائيل وكان وفدهم يأتي إلى النبي عليه الصلاة والسلام لسؤال آيات القرآن والأحكام وجاء إليه ببطن نخلة تسعة من جن نصيبين . وفي واقعة: اثنا عشر ألفاً بل جاءوا إليه بمكة والمدينة مرات مختلفة وطلبوا منه الطعام والعلف فأباح لهم العظام فيجدونها أوفر ما كانت لحوماً ولدواهم روث دوابنا فيصير شعيراً وعلفاً وقد يأكلون من أكل الكفار وما لم يذكر اسم الله عليه ومن ثم أمر به في أخبار كثيرة لدى الأكل

<sup>499</sup> الأحقاف: 31

<sup>500</sup> الأنعام: 130

<sup>501</sup> الأنعام: 130

<sup>502</sup> الأعراف: 46

<sup>503</sup> الأحقاف: 130

والجماع وغيرها درأ لمشاركة شياطينهم ونهى عن نحو الاستنجاء بالعظام . وعن بعض التابعين: أن منهم صنفاً روحانياً لا يأكل ولا يشرب وهم مع طول عمرهم كثيراً بلا حدّ منهم من ينظر دواماً كإبليس . ومنهم من يموت . فقد حكى في وقائع كثيرة أنهم ماتوا وكفنوا ودفنوا وكان بعض أولئك بصورة الحية ويقدرون<sup>504</sup> على الأعمال الشاقة بأسرع زمن وعلى التشكل بأشكال مختلفة كشكل الطيور والغول والحيات ومن ثم سن في حية الدار وغيرها أن لا تقتل إلا بعد الإنذار ثلاث مرات بلفظ: أنشدكن العهد الذي أخذ نوح عليكن، أنشدكن العهد الذي أخذ عليكن سليمان أن لا تؤذونا وقيل يكفي الالتفات عنها ثلاثاً وقيل: مرة وبعد ذلك تقتل للأمر به والوعيد لمن تركه خشيةً منهن والجنّي المتشكل بعد ذلك الإنذار مهدد حتى الأبيض الذي جاء فيه: «**اقتلوا الحيات إلا الجان الأبيض الذي كأنه قضيب فضة**»<sup>505</sup> إلا أنه لا حاجة إلى إنذار ذي الطفتين والأبتر لما في الصحيحين من الأمر بقتلهما؛ لأنهما يطمسان البصر ويسقطان الجبالى فأخذ من ذلك أن الجنّي لا يتصور بصورتهما فيسن قتلها مطلقاً ولا حصر لكثرة الجن وإنما تكون الأنس تسعهم لا يلد منهم ولد إلا ويولد من الجن تسعة . واختصم مسلموهم ومشركوهم عنده عليه الصلاة والسلام فأسكن المسلمين القرى والجبال والمشركين ما بين الجبال والبحار ويطون الأودية والأمكنة القذرة وما أحد إلا وكلّ به قرينه منهم كقرينه من الملائكة إلا أنه عليه الصلاة والسلام سلط على قرينه فأسلم فكان لا يأمره إلا الخير.

وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «**وأنه ليغان عن قلبي فأستغفر الله في النهار سبعين مرة**»<sup>506</sup> فمحمول على غين الترقى والأنوار لا غين الوسوسة والأغيار كما بينا ذلك مع زيادة تحقيق ما قالوا في آية: { **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ** }<sup>507</sup> . في أواخر منتخب الشمائل أيضاً: «وما من مولود إلا والشيطان يمسّه حين يولد فيستهل صارخاً إلا مريم وابنها لقول أمها: { **وَإِنِّي أُعِيدُهَا بَكَ وَدُرَيْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ** }»<sup>508</sup>

قال بعض: أن ذلك خاص بهما، وقال آخرون: يشاركونهما فيه جميع الأنبياء سيّما (ب/ 46) إن كان المراد من المسّ الطمع وأهل السنة والجماعة على أنهم يجرون من الإنسان مجرى الدم فيوسوسونه بل قد يلغون ما وقع في القلب بعض إلى بعض فلذا يرى كثيراً ما يشتهر ما أضمره المرء في قلبه من غير أن يجري على لسانه أصلاً ويصرعون الناس كثيراً كما هو ظاهر نحو: { **إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ** }<sup>509</sup> . وجاء من

<sup>504</sup> ب: وقد يصرعون الناس خلافاً لمن أنكر ذلك

<sup>505</sup> أبو داود قتل الحيات 4577. قَالَ أَبُو دَاوُدَ فَقَالَ لِي إِنْسَانٌ الْجَانُّ لَا يَنْعَرُجُ فِي مِشْيَتِهِ فَإِذَا كَانَ هَذَا صَحِيحًا كَانَتْ عَلَامَةً فِيهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ

<sup>506</sup> رواه البخارى الدعوات في باب استغفار النبي صلعم في اليوم والليلة 6307؛ مسلم في الذكر والدعاء 2702 ، باب استحباب الاستغفار

والإكثار منه .

<sup>507</sup> الحج:

<sup>508</sup> آل عمران: 36

<sup>509</sup> البقرة: 275

طرق متعددة أنه عليه الصلاة والسلام جيء إليه بمجنون فضرب ظهره وقال: «اخرج يا عدو الله»<sup>510</sup> فخرج وتفل في فم آخر وقال: «اخرج يا عدو الله فإنني رسول الله»

وقرأ ابن مسعود في أذن مصروع: { أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا }<sup>511</sup> إلى آخر السورة فأفاق، ثم أخبر النبي عليه الصلاة والسلام فقال: «والذي نفسي بيده لو أن رجلاً مؤمناً قرأها على جبل لزال». وأمثال هذه مع الأصل في مشروعية العزائم إن فهم معناها كما مرّ وهم يروننا ولا نراهم. وفي الآخرة<sup>512</sup> ينعكس الأمر وقد وردت آثار كثيرة في رؤيتهم بل في مجالستهم الناس في المجالس ومنازعتهم القرآن وقراءته عليهم.

وأخبر سفيان الثوري<sup>513</sup> رجل كان يراهم أنه رأى قاصباً يقصّ في مسجد الحنيف فتطلبه فإذا هو شيطان. ولذا أول بعضهم قول الشافعي: من زعم أنه رآهم ردت شهادته وعزر لمخالفته القرآن على زعم رؤية صورتهم التي خلقوا عليها. لكن الأصحّ: أن الله تكفل لهذه الأمة بعصمتها عن أن يتشكلوا لها بصورة نحو: الولد والقريب حذراً عن الريبة في الدين ورفع الثقة بعالم وغيره وقد ثبت غالب ما مرّ بأحاديث صحيحة فحمل البيضاوي نحو ذكر خبط الشيطان على زعم العرب واستدلّاه بقوله: { قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ }<sup>514</sup> إلخ أنه عليه السلام لم يرههم ولم يقرأ عليهم وإنما اتفق حضورهم في بعض أوقات قراءته فأخبره تعالى بذلك وهم مخالف لها وغيرها لما صحح وحقّق ومما يستدل به على إرساله للملائكة ما اختير من أنه مرسل إلى الأنبياء بدليل أخذ المواثيق عليهم بنحو قوله تعالى: { وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ }<sup>515</sup> الآية قال السدي: لم يبعث الله فيها نبياً قط من لدن نوح إلا أخذ الله ميثاقه ليؤمنن بمحمد ولينصرنه لو بعث وهو حي وأخذ هو العهد على قومه بل أعطاه النبوة إلى كافة الخلق قبل خلق آدم كما صرح به خبر: « كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد »<sup>516</sup>؛ وفي رواية: « ولا آدم ولا ماء ولا طين »<sup>517</sup>، ولذا كانت الأنبياء أيضاً تحت لوائه يوم القيامة وفي الدنيا كذلك ليلة الإسراء فبالطريق الأولى

<sup>510</sup> دلائل النبوة للبيهقي 2280

<sup>511</sup> المؤمنون: 105

<sup>512</sup> ب: قيل

<sup>513</sup> هو ابن سعيد الثوري أبو عبد الله أمير المؤمنين في الحديث كان سيد أهل زمانه في علوم الدين . ولد بالكوفة سنة 715/97، وتوفي سنة

777/161 من مؤلفاته الجامع الصغير ، والجامع الكبير راجع الأعلام للزركلي، 158/3

<sup>514</sup> الجن: 1

<sup>515</sup> آل عمران: 81

<sup>516</sup> أخرجه الطبراني في الكبير (834-833) وأحمد في المسند (20596) وابن أبي عاصم في السنة (410) والفريابي في القدر (17) والأجري في الشريعة (943-944-945) كلهم من طريق بديل بن ميسرة، عن عبد الله بن شقيق، عن ميسرة الفجر، قال: قلت: يا رسول الله، متى كُتبت نبياً؟ قال: «وآدم بين الروح والجسد وأخرجته الحاكم في المستدرک (4209) وقال هكذا حديث صحيح الإسناد ولم يُخرجاه وشاهدته حديث الأوزاعي الذي ووافقه الذهبي.

<sup>517</sup> هذه الرواية ضعفت من قبل ابن تيمية



## إرسال الرسل إلى الملائكة وخواصهم

مرسل إلى الملائكة وهم أيضاً، أي كالجن مركبون من العناصر الأربعة إلا أن الغالب فيهم النور الناري . وقيل: أنهم من مجرد النوى والجن من مجرد الهواء وشياطينهم من النار الدخانية. وبالجملة هم جواهر نورانية لطيفة لا تتراحم كسراجين ادخل أحدهما على الآخر فلا إشكال في نحو ما روي: أن الله ملكاً يملأ ثلث الكون وملكاً يملأ ثلثي الكون وملكاً يملأ الكون كله. وهم ذو أجنحة مثنى وثلاث ورباع . بل روي: أنه عليه الصلاة والسلام رأى جبرائيل ليلة المعراج (أ/ 47) وله ستمائة جناح . ويقدر أولى من الأجنة على التشكل بصور مختلفة إما بالكيفية التي قالت الصوفية حيث أثبتوا علماً متوسطاً بين عالمي الأجساد والأرواح ألطف من الأول وأكثر من الثاني وسموه عالم المثال وقالوا على ذلك: تجسد الأرواح وظهورها في صور مختلفة من عالم المثال كما يقع ذلك لكثير منهم سيما الأبدال ولذا سميت أبدالاً وقد يتمسك لذلك بقوله تعالى: { فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا }<sup>518</sup> وإما بما قال كثيرون: أن جبرائيل مع كون جسمه الأصلي مما يسد الأفق كما رآه النبي عليه الصلاة والسلام مرة عليه كان يأتيه غالباً في صورة دحية الصحابي باندماج بعضه في بعض كالقطن بعينه فقد وقعت رؤيتهم كثيراً إلا أنها على صورهم الأصلية لا تمكن لغير الأنبياء وهم نفوس قدسية لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة وتسميتهم بنات الله كما للوثنية كفر وضلال منزهة عن ظلمات الشهوات طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس أنسهم بذكر الله وفرحهم بطاعة الله ولا يغفلون طرفة عين ولا ينامون ولا يفترون.

عن ابن عساکر: أنه عليه الصلاة والسلام قال: «إن الملائكة قالوا: ربنا خلقتنا وخلقنا بني آدم فجعلتهم يأكلون الطعام ويشربون الشراب ويلبسون الثياب ويأتون النساء ويركبون الدواب وينامون ويستريحون ولم تجعل لنا من ذلك شيئاً فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة، فقال عز وجل: لا أجعل من { خَلَقْتُ بِيَدَيَّ }<sup>519</sup> { وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي }<sup>520</sup> كمن قلت له: { كُنْ فَيَكُونُ }<sup>521</sup> (جاء في ثمانية مواضع) وهذا الحديث أيضاً من الأدلة الدالة على تفضيل جنس البشر على جنس الملك وإن كان كلهم معصومين فإبليس لم يكن منهم وما وقع لهاروت وماروت كما صحح من قصتهما المشهورة خلافاً لمن أنكرها من أصلها وقال: أنها من رموزات الأوائل لا يخفى حلها وتأويلها على أهل الذوق والبصائر أو قال كانا جنينين بين الملائكة إنما وقعت تأديماً لهما عن طعنهما في بني آدم وخوضهما فيما لا علم لهم فلا تنافي عصمتهما.

وأول من خلق منهم حملة العرش فالفضل لهم ومنهم: إسرافيل وقيل: هو جبرائيل وميكائيل وعزرائيل أول من خلقهم من الخلق وآخر من يميتهم وأول من يحييهم وهم المدبرات إمرأاً والمقسمات إمرأاً فهم أفضل الكل وأفضلهم

<sup>518</sup> مريم: 17

<sup>519</sup> ص: 75

<sup>520</sup> ص: 72، الحجر: 29

<sup>521</sup> ب: فكان

<sup>522</sup> البقرة: 117

إسرافيل وقيل جبرائيل ثم ميكائيل أفضل من عزرائيل ولكل من ذلك شواهد من الأحاديث فعلم: أنهم لم يخلقوا دفعة واحدة بل يخلقون دائماً<sup>523</sup>

فقد روي: أن لجبرائيل كل يوم انغماساً في الكوثر ثم ينفض فكل قطرة تقطر منه يخلق منها ملك وإن لله نهرًا في الهواء يسع الأرضين كلها سبع مرات فينزل على ذلك النهر ملك من السماء فيملؤه ويسد أطرافه ثم يغتسل منه فإذا خرج منه قطر منه قطرات من نور فيخلق الله من كل قطرة ملكاً يسبح الله بجميع تسبيح الخلائق كلهم . وعن كعب: لا تقطر عين ملك منهم إلا كانت ملكاً يطير (ب/ 47) من خشية الله . وعن حكيم: بلغني أنه ينزل مع المطر من الملائكة أكثر من ولد بني آدم وولد إبليس يحصون كل قطرة وأين تقع ومن يرزق ذلك النبات فلهم من الكثرة ما لا يحيط بها إلا بارؤهم وكل منهم موكل بأمر كرضوان وأتباعه بالجنان، ومالك وزبانيته بالنار والحملة بالعرش وإسرافيل منهم بالنفخ أيضاً. وجبرائيل بالوحي وميكائيل بكيل الأرزاق والأمطار وعزرائيل بقبض الأرواح إلى غير ذلك فهو القابض لأرواح جميع الحيوانات من بني آدم وغيرهم حتى البعوض والبراغيث لا تشغله واحدة عن أخرى، ولو اتفقت<sup>524</sup> في آن واحد بالآلاف فقد جعلت له الدنيا كواره درهم فله أعوان يعالجون الأرواح ويجذبونها من أجزاء البدن وهو يقبضها والله يزهقها كما هو مقتضى آية {اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا}<sup>525</sup> وبهذا تتوافق الآيات والأحاديث المختلفة وإنما أضيف التوفي لملك الموت؛ لأنه الوسطة وذلك كثير في القرآن وغيره. وأما حديث: أن البهائم كلها يتوفى الله أرواحها دون ملك الموت كأنه<sup>526</sup> يعدم أرواحها فعلى تقدير صحته مؤول بأن المقصود أنه لا يعاني في قبض أرواح غير بني آدم بل غير المؤمنين من الرعاية ما يعاني في قبض أرواح المؤمنين أو نفي التوفي عنه حقيقة فإن الموجد في الحقيقة هو الله.

وقد مرّ الخلاف في أن الأرواح أين تكون بعد الخروج ولكل إنسان ملكان بالليل وآخران بالنهار واحد عن يمينه يكتب الحسنه بعشر وأكثر إلى نحو سبعمائة بغير شهادة صاحبه وإذنه، وواحد عن يساره يكتب السيئة بواحدة بشهادة صاحبه وأمره له بالتأخير إلى ثلاث ساعات أو أكثر لعله يستغفر الله ويتوب فيكتبون كل ما صدر عنه حتى أئنه في مرضه. قلمهم لسانه ومدادهم ريقه ولم يرد في البطاقة التي يكتبون عليها شيء لكن قال تعالى:

{وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا }<sup>527</sup> الآية، ويطلعون على عمل القلب بالريح الطيب والكريه وإذا مشى كان أحدهما أمامه والآخر خلفه فإذا رقد فأحدهما عند رأسه والآخر عند رجله يحفظانه من الجن والإنس والهوام والسباع والحرق والغرق والتردي وسقوط نحو جدار عليه لكن إذا جاء الكتاب خلوا بينه وبين القدر وكل ذلك قوله تعالى: { مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ \* }<sup>528</sup> ، { وَإِنَّ

<sup>523</sup> ب: على الدوام

<sup>524</sup> ب: حضرت

<sup>525</sup> الزمر: 42

<sup>526</sup> ب: بمعنى أنه

<sup>527</sup> الإسراء: 13

<sup>528</sup> ق: 18

عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ \* كِرَامًا كَاتِبِينَ \* يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ \* }<sup>529</sup> { لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ }<sup>530</sup> أي بإذن الله فمن بمعنى الباء . ونحو حديث: أنه عليه الصلاة والسلام سمع رجلاً قال في اعتدال الصلاة: ربنا لك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه فلما سلم قال: لقد رأيت بضعة وثلاثين ملكاً يبتدرون أيهم يكتبها أولاً<sup>531</sup> يدل على أن من الأعمال ما يكتبه غير الحفظة مع الحفظة على المقرر<sup>532</sup> بأنهم اثنان كما أن حديث: « فيم يختصم الملاء الأعلى يا محمد؟ قلت: في الكفارات »<sup>533</sup> إلخ يدل على أن الملاء الأعلى يختصمون ويستبقون إلى كتابتها ورفعها مع أن المعروف أن الكتابة والرفع كليهما وظيفة الحفظة (أ/ 48). وكذا عرضها على الله على الخصوص كل صباح ومساء وعلى الاجتماع كل اثنين وخمسين. ثم جملة ليلة النصف من شعبان كل سنة ويمكن الجمع بأنهم يبتدرون ويختصمون في ذلك لكثرة فرحهم بأعمال المؤمنين وإن لم يكن من وظيفتهم أو ذلك مبني على أن الحفظة أكثر من اثنين فقد ورد في بعض الأحاديث: ان على كل إنسان عشرة بالليل وعشرة بالنهار. اثنان بين يديه واثنان خلفه واثنان على شقيه لا يحفظان عليه إلا الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام واثنان على عينه للذبّ عن البصر وواحد على فمه يحفظه عن دخول نحو حيّة وأخر على ناصيته إذا تواضع لله رفعه وإذا تجرّب عليه خفضه<sup>534</sup>

وفي بعض: وكلّ بالمؤمن ستون وثلاثمائة يدفعون عنه ما لم يقدر منها للبصر خاصته سبعة يذبون عنه الشياطين كما يذب الذباب بالصف عن قصعة العسل . ولو وكلّ العبد على نفسه طرفة عين لاختطفه الشياطين ولعل تعبيره عليه الصلاة والسلام بالقليل للحفظ الخاص وبالكثير للحفظ العام أو أنه أعلم بالقليل ثم بالكثير منه أو أن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص الموكل عليهم وتلك الحفظة وغيرهم يتأذون مما يتأذى به بنو آدم من الروائح الكريهة حتى نحو الفجل إلا أنهم يفارقونه فيما لا يتحملون كحالة دخول الخلاء والجنابة ومع فرط تأذيتهم لا يدعون على آدمي بل يدعون له : قال تعالى: { الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلُهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ }<sup>535</sup> إلى قوله: { ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ }<sup>536</sup> وقال: { وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ }<sup>537</sup> وقد يقولون لمن أصرّ على

<sup>529</sup> الإنفطار: 10، 11، 12،

<sup>530</sup> الرعد: 11

<sup>531</sup> بخاري، اذان 126؛ مسلم، مساجد 149؛ ابو داود، صلاة 119؛ ترمذى، صلاة 179؛ نسائي، تطبيق 22؛ موطأ، قرآن 25؛ مسند، 158، 106/3.

<sup>532</sup> ب: ما قرر من أنهم اثنان

<sup>533</sup> دارمي، رؤيا 12؛ مسند، 29\3.

<sup>534</sup> ب: قصمه

<sup>535</sup> غافر: 7

<sup>536</sup> المائدة: 119

<sup>537</sup> الشورى: 5

معصية أراحنا الله منه { فَبِئْسَ الْقَرِينُ }<sup>538</sup> ما أقل مراقبته لله وأقل استحيائه منه لكنه دعاء لأنفسهم لا دعاء عليه.

وحديث: لا تدخل بيتاً فيه كلب أو صورة ولا تصحب رفقة فيهم جرس<sup>539</sup>، محمول على ملائكة الرحمن الذين يتغشون بني آدم ويسلمون عليه لا الحفظة وهم بعد موت المؤمن يستأذنون أن يصعدوا إلى السماء فيقول الله: سمائي مملوءة من ملائكتي قوموا على قبر عبدي فسبحوني واحمدوني وكبروني واكتبوا ذلك لعبدي إلى يوم القيامة: الحمد لله على جزيل نواله ولطفه . وأما الكافر فيقال ملكيه: ارجعا إلى قبره والعناه إلى يوم القيامة. نعوذ بالله من سطوة قهره.

### خصوصيات محمد صلي الله عليه وسلم

ومن جملة فضائله عليه الصلاة والسلام وخصوصياته التي لم ينلها نبي<sup>540</sup> أنه بعث إلى كافة الخلق لا إلى ملّة فقط ككل من الأنبياء

والقول باختصاص نبوته بالعرب كذب النصارى والعيسوية من اليهود وأظهر الله دينه على سائر الأديان وخصّ أمته باسم الإسلام لما اشتمل على فواضل العبادة المختصة بأمرته من الصلوات الخمس وصوم رمضان والغسل من الجنابة ودوام الجهاد ونحوها، فلم يطلق على الأمم السابقة سوى الأنبياء وأمة محمد فخصت بالاشتراك مع الأنبياء فيما وصفوا به تشریفاً لها وتكريماً . قال تعالى: { وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا (ب/48) }<sup>541</sup> ، { هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ }<sup>542</sup> أي الله أو إبراهيم ودعاؤه بقوله: { رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا }<sup>543</sup> له ولولده إسماعيل ولهذا الأمة بقريته تعقيبه { رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا }<sup>544</sup> إلخ. فإنه نبينا بالإجماع . وقال عليه الصلاة والسلام: «هو السلام وسمى أمتي مسلمين فادعوا بدعوة الله التي سماكم بها الله المسلمين والمؤمنين ولا تعارض ذلك نحو: { فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ }<sup>545</sup> \* وقول الخواريين: { وَأَشْهَدُ بِأَنَا مُسْلِمُونَ }<sup>546</sup> لعدم ورود شيء من ذلك الا باعتبار تغليب الأنبياء لكن جرى كثيرون على خلاف ذلك تمسكاً بطواهر هذه وترجيحها وجعله عليه الصلاة والسلام آخر الأنبياء وخاتمهم وناسخ أديانهم كما قال: { وَلَكِنْ

<sup>538</sup> الزخرف:38

<sup>539</sup> بخارى، بدأ الخلق 7؛ مغازى 12؛ لباس 88؛ مسلم، لباس 81 ، 82 ، 83؛ ابو داود، طهارة 89؛ ترمذى، ادب 44؛ نسائى، طهارة 167؛ ابن ماجه، لباس 44؛ دارمى، إسئان 34؛ مسند، 80/1، 83.

<sup>540</sup> ب:أحد

<sup>541</sup> المائدة:3

<sup>542</sup> الحج:78

<sup>543</sup> البقرة:128

<sup>544</sup> البقرة:129

<sup>545</sup> الذاريات:36

<sup>546</sup> آل عمران:52

رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ} <sup>547</sup> وأبقى دينه إلى يوم القيامة حتى أن عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام ينزل ويمكث سبعاً عاماً بشريته عليه الصلاة والسلام كما قال: «ألا إن ابن مريم ليس بيني وبينه نبي ولا رسول إلا أنه خليفتي في أمتي من بعدي» <sup>548</sup> ، أي نبي مشهور يعرفه كلُّ أحد فلا ينافي ما في البيضاوي: كان بينهما أربعة أنبياء: ثلاثة من بني إسرائيل وواحد من العرب: خالد بن سنان العبسي. ولعلّه عرف شريته مما أوحى إليه في الإنجيل ويمكن أن يأخذها من القرآن وأن يكون تلقاها منه في حياته وأن يتلقاها منه بعد نزوله وأن يأتيه الوحي الحقيقي بما على لسان جبرائيل عليه السلام.

فقد ورد: أنهما تلاقيا في حياته عليه الصلاة والسلام وأنه من أصحابه وأن ناداه على قبره أحابه وما اشتهر أن جبرائيل لا ينزل إلى الأرض بعد النبي عليه الصلاة والسلام لا أصل له كحديث: «لا وحي بعدي فإنه ينزل ويحضر كل مؤمن يتوفى على الطهارة من الجنابة فيطرد عنه الشيطان وينزل ليلة القدر في الملائكة مسلماً على محيها وإبطاله الجزية وعدم القبول من النصارى إلا الإسلام ليس نسخاً لشريته عليه الصلاة والسلام بل وفاء بما صرح به فهو من شريته على أنه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته، فإنها كانت تؤخذ لشبهة النصارى وإعانة عساكر المسلمين على الجهاد و نزول شبهتهم وتقرب الساعة وتكثر الأموال فلا يبقى إليها حاجة.

والظاهر أنّ المذاهب في زمنه لا يعمل منها إلا ما يوافق ما يراه؛ لأنه لا مجال للاجتهاد مع وجود النص واجتهاد النبي لا يخطيء وأيده بالقرآن الذي تحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع تظاهروهم على ذلك حتى خاطروا مهجتهم وأعرضوا عن المعارضة إلى المقارعة بالسيوف فإنه تعالى جعل لكل قوم هادٍ، أي نبي يهديهم إلى الحق بما يعطى من المعجزات أغلبها وأقواها من جنس ما هو الغالب لا بما اقترحوا إعلاماً بأنه إذا لم يؤمنوا بما هو أقرب إلى طريقهم وأليق بطباعهم فبأن لا يؤمنوا بسائر المعجزات . فأعطى العصا موسى لكون الغالب في زمنه السحر وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص لعيسى (أ/ 49) عليه السلام لكون الغالب في زمانه الطب.

### الكتب المنزلة على الرسل

وعلى هذا القياس: فلما كان الغالب في زمان نبينا عليه الصلاة والسلام الفصاحة والبلاغة جعل أعلى معجزاته القرآن الذي في غايتها بحيث تخرج عن قدرة البشر معارضته فهو تعالى وإن أنزل مائة وأربعة كتب الأربعة الكبار وخمسين صحيفة على شيث ابن آدم وثلاثين على إدريس وعشرين على إبراهيم أو بغير تلك الكيفية كما قيل: كان أنزل على موسى عشر صحائف قبل التوراة وأعطى لآدم عشرة والكل كلامه بيّن فيه وعده ووعده وأمره ونهيه وهو واحد لا تعدد فيه لكن يتعدد ويتفاوت في نظم المقروء والمسموع.

<sup>547</sup> الاحزاب:40

<sup>548</sup>تنز العمال 14/399.

وبهذا الاعتبار كان الأفضل القرآن فالتوراة فالإنجيل فالزبور كما أن القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل مع أنه باعتبار الكتابة والقراءة يجوز أن يكون بعض السور أفضل لكونه أنفع أو ذكر الله فيه أكثر، كما ورد في الأحاديث وسائر الكتب قد نسخت به تلاوتها وكتابتها وأحكامها الفروعية دون الأصول الإسلامية. فإن الكل متفق فيه وإن لم يرد إطلاق اسم القرآن على غيره وإن كان هو اسماً مشتركاً بين كلاً وبعضه . ولهذا أمرنا بالتصديق بها أيضاً { قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ }<sup>549</sup> إلى قوله: { لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ }<sup>550</sup> على أن المراد من الإيمان بها الإيمان بأن كلاً من تلك الشرائع من عند الله وأنه كان حقاً في زمانه ولا نوقع فيها فرقاً كما فعل اليهود والنصارى فادعى كلُّ حقبة دينه ورسوله وأنه لا دين إلا دينه وكفر بما سواه وذلك لا يناقض نسخ تلك الشرائع وانتهاء حكمها مع أنه ذهب كثيرون أنّ شريعة عيسى مخصصة لشريعة موسى لا ناسخة ويؤيده { وَلَا جِلاَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ }<sup>551</sup> وقال بعض: الحكم الثابت لا يرتفع بل ينتهي فلا يكون نسخاً لكنه اختلاف لفظي وقد زاده الله قدراً وشفراً وتفوقاً قبل الهجرة بسنة بالمعراج والإسراء في اليقظة لا المنام كما ذهب إليه بعض وأيد بإنكار عائشة وابن مسعود وقوعه روحاً وجسداً إلى البيت المقدس ومنه إلى السماء ثم إلى سدرة المنتهى أو فوق العرش حيث أتاه جبرائيل وهو بالحجرة عند البيت أو في بيت أم هانئ بنت عمّه أبي طالب بالبراق من الجنة، وهو دابة أبيض فوق الحمار ودون البغل، يضع حافره عند منتهى طرفه فركبه وسار به إلى بيت المقدس فمثل له النبيون وصلى بهم ركعتين واطلع على مقاماتهم ومنها عليه أو بنصب معراج له رفر من سماء إلى سماء تدرجاً إلى أن انتهى إلى السدرة وقربه منه رتبة ومنزلة وتناولاً وحسن قبول قاب قوسين أو أدنى ورأى ربه بعين رأسه وسمع كلامه بالملكافحة وأوحى إليه ما أوحى ونال من العجائب والآيات الكبرى ما لم ينل ويطلع عليه أحد وفرض عليه هناك الصلوات الخمس، بل فرض (ب، 49) عليه أولاً خمسين صلاة فنزل حتى انتهى إلى موسى عليه السلام بالسماء السادسة، فلم ينزل يرجعه إلى ربه ويقول له: أمتك لا تطيق ذلك فأني بليت بني إسرائيل وجربتهم وكان عليهم صلاتان فما قاموا بهما وهو يحطّ عنه خمساً خمساً إلى أن أبقى خمساً ووعد قبولها بخمسين فأراد أن يرجعه مرة أخرى فقال: استحييت من ربي وكل ذلك مع ما فيه من قطع مسيرة نحو ثمانية آلاف سنة مقدار ثلث الليل نطق بإجماله صريح آية الإسراء وسوق آية النجم على المشهور وتفصيله عين حديث الصحيحين ومن أعلام نبوته أنه لم يجعل له من قبل سميّاً كما قال في حق يحيى عليه السلام فلم يسم أحد من قبله باسم محمد صيانة من الله لهذا الاسم حيث سماه به في الكتب المتقدمة وبشر به الأنبياء فلو جعل اسمه مشتركاً فيه لوقعت الشبهة إلا أنه لما قرب وبشر أهل الكتاب بدنوه سميّ نحو خمسة عشر امراً أولادهم بهذا الاسم رجاء أن يكون هو هو و { اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ }<sup>552</sup> فمع عدم مألوفيته ألهم الله

<sup>549</sup> البقرة: 136

<sup>550</sup> البقرة: 136

<sup>551</sup> آل عمران: 50

<sup>552</sup> الأنعام: 124

جده فسماه به إشارة إلى أكثر خصاله الحميدة<sup>553</sup> ورجاء أن يحمداه أهل السماء والأرض لا سيما إن صح ما نقل عن جدّه أنه رأى سلسلة بيضاء أخرجت منه أضواء لها العالم فأولت بولد منه يكون كذلك فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي، بالهمزة، وتركه بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان . فهذه أحد وعشرون أباً يجمع عليها وليس فيما فوق عدنان إلى آدم طريق صحيح في قدرهم وكيفيتهم خلافاً لمن نسبته إلى<sup>554</sup> آدم متمسكاً بأن أكثرهم مصرح به في التوراة، فلم يبق إلا أمر قليل قد ضبط أيضاً والكل بريئون من الكفر والسفاح.

غاية الأمر أن بعضهم كان من أهل الفترة وكذا أمهاته من أمه آمنة بنت برة زوجة وهب بن كلاب من بني زهرة إلى حواء. وقد أتاه الوحي في رأس الأربعين كسائر الأنبياء إلا يحيى وعيسى. ففي الصغر فأقام بمكة بعد ذلك ثلاث عشرة سنة آخر ثم هاجر إلى المدينة وبني المسجد وأمر بمجاهدة أعداء الله وفيها توفي بعد عشر سنين.

<sup>553</sup> ب: الحمودة

<sup>554</sup> ب: إدعى معرفتها إلى

## فصل الخلافة

ولم ينص على خلافة أحد من الأربعة لأبي بكر كما ادعت البكرية ولا لعلي كما هو رأي الشيعة لئلا تهلك الأمة برد<sup>555</sup> كلامه واستصعابه والتشاجر فيه لكن صدر منه ما يشير إلى خلافة أبي بكر إشارة قريبة من التصريح فاتفق الصحابة بعد نوع اختلاف بينهم على خلافته رضي الله تعالى عنه يوم موته قبل دفنه لكونها أهم فأقام بها نحو سنتين فلما أيس من نفسه دعا عثمان وأملى عليه كتاب العهد لعمر رضي الله عنه فختمه وأخرجه للناس فبايعوه بذلك حتى علي رضي الله عنه فأقام بها نحو عشر سنين ولما استشهد جعل أمر الخلافة (أ/ 50) شورى بينهم لستة فاختاروا منهم عثمان رضي الله عنه، فأقام بها نحو اثني عشرة سنة . ولما استشهد هو أيضاً اجتمع كبار المهاجرين والأنصار على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبلها بعد مدافعة طويلة وامتناع بليغ منه وما وقع بينه وبين معاوية وعائشة رضي الله عنهم لم يكن عن نزاع في خلافته، بل لطلب دم عثمان عن اجتهاد. فأقام بها ست سنين لكن بتعب ومكابدة. ثم استشهد فاستخلف ابنه الحسن فنزل عنها لمعاوية بعد ستة أشهر. قيل: وبه تمت مدة الخلافة ثلاثين المشار إليها بقوله عليه الصلاة والسلام: « الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً عضوضاً<sup>556</sup> ».

557 وتفصيل كيفية خلافتهم وإقامتهم بها وما ورد في مناقبهم وفضائلهم وفضائل بقية العشرة المبشرة وأهل بيته عليه الصلاة والسلام وسائر الصحابة على الإطلاق والخصوص وتوضيح ما له عليه الصلاة والسلام من عُلى الخصائص وما حلّ فيه من حلي الشمائل وعدد أولاده وأزواجه وفضائلهم وأول من آمن به وبيان ما وقع له من ابتداء أمره إلى أن بعث وما جرى له بعد البعث وظهر على يده من المعجزات وقمع الضلالات موكل إلى منتخبنا من شرح الشمائل فعليك به فناعةً واكتفاءً وإن لم يبلغ ذروة الكمال بهاء وجلاء، لكن يجب الإمساك عما جرى بعده عليه الصلاة والسلام بينهم بمعنى أنه يجب على من تأهل إعطاء كل منهم ما يستحقه شرعاً وغيره يلزمه اعتقاد ما عليه أهل السنة فيهم تفصيلاً إن سهل عليه وإلا فإجمالاً كما هو لا بمعنى الكف عن معرفة أخبارهم وسيرهم إلا لمن خشى عليه من الاطلاع عليها أن يعتقد في بعضهم ما لا يليق بهم كما هو الغالب على العوام عند سماعها ممن لا يتبين لهم الحق عند أهل السنة في مشكلها فتأمل، فإنه الحق الذي تشهد له القواعد ولهذا لم يبالوا بإطلاق بعضهم الوجوب وسدّ هذا الباب بالكلية فإنه موهوم وإن<sup>558</sup> كان أيضاً ناظرًا<sup>559</sup> لمن ليس أهلاً لحمل المشكلات على محاملها فكلهم عدول مأجورون. وَرَدَّ أَنْ قَتِيلَهُمْ وَقَاتَلَهُمْ فِي الْجُنَّةِ إِلَّا قَاتَلَ الزَّيْبِرَ وَنَظَّمَ الشَّيْبَانِي فِي مَعْنَى ذَلِكَ:

555 ب: بنحو رد

556 مسند، 220/5، 221.

557 ب: البيت

558 ب: وهذا هو



ونسكت عن حرب الصحابة فالذي جرى بينهم كان اجتهاداً مجرداً  
وقد صح في الأخبار أن قتلهم وقتلهم في جنة الخلد خلداً<sup>560</sup>

فحوى الطعن فيهم وسبهم وتنقيضهم بدعة وضلالة وفسق إلا أنا كما لا نشهد بالجنة والنار لأحد بعينه، لا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنوب ولا بدعة لشبهة تأويلهم ما لم ينضم إلى ذلك كفر صريح لا لزومي غير بين بأن يخالف النصوص القطعية كقذف عائشة وإنكار صحبة أبيها وكتكفير الصحابة جميعاً؛ لأنه صريح في إنكار فروع الشريعة الضرورية وامتضمن لإنكار صحبة أبي بكر

ومن ثم قال الشافعي: أقبل شهادة أهل الأهواء والبدع إلا الخطابية لا اعتقادهم (ب/ 50) حلّ الكذب مطلقاً أو لموافقهم وما نقل عنه وعن غيره من تكفير القائل بخلق القرآن مؤول بكفران النعم . وحديث من قال أن القرآن مخلوق فهو كافر بالله العظيم<sup>561</sup> آحاد فلا يفيد علماً أو المراد بالمخلوق المخلوق، أي المفترى وكل ذلك لما أن باب التكفير خطر يصعب الغلط فيه. فإن إدخال الكافر في الملة وإخراج مسلم أمر عظيم موبق.

ولذا قال المحققون: الخطر في ترك ألف كافر أهون من سفك محجمة من دم مسلم فلا يجوز لعن معاوية وأعوانه أصلاً؛ لأنه من كبار الصحابة وغاية أمرهم البغي والخروج على الإمام بشبهة ترك القصاص عمن قتل عثمان رضي الله عنه، فهو خطأ في الاجتهاد وهو لا يوجب اللعن وإنما الخلاف في ابنه يزيد . فالأكثر على أنه لا يجوز لعنه أيضاً ولا لعن غيره من الظلمة كالحجاج ابن يوسف وغيره؛ لأنه عليه الصلاة والسلام نهي عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة سيما إن صح أنه لما أتوه برأس الحسين عزّز قاتله وتأسف عليه أسفاً شديداً فأكرم رأسه وغسله وكفّنه وبعثه إلى المدينة المنورة فدفن في قبة عثمان بالبقيع ، ومنهم من جوز اللعن عليه محتجاً بأنه قد كفر بإهانة أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام حيث أمر بقتل الحسين رضي الله عنه وحين جاءوا برأسه ألقاه على الأرض وكان بيده قضيب من خيزران فضربه على أسنانه ، والحق أن ذلك غير متحقق فلا يجوز اللعن عليه على التعيين، بل بلفظ من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به . كما يقال: لعنة الله على الظالمين أو الكافرين، بل الحق التوقف فيه والإعراض عنه بالكلية، فإنه من جملة المؤمنين وأمره في مشيئة الله ثم ما مر عنه عليه السلام من أنّ الخلافة ثلاثون محمول على الخلافة الكاملة التي لا يشوبها زيغ عن الحق والسبل الناصحة، فلا ينافي ما اتفقوا عليه من القول بخلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز ومعاوية رضي الله عنهما وإن كانت من جهة الحسن، وأياً ما كانت فهي من واجبات الدين البتة لقوله عليه الصلاة والسلام **من مات ولم يعرف إمام زمانه، مات موتة جاهلية**<sup>562</sup> ولاهتمام الصحابة بها حتى قدموها على دفنه عليه الصلاة والسلام كما مرّ.

وللإجماع المنعقد على أنه لا بدّ للناس دائماً من إمام قرشي من أهل الولاية المطلقة الكاملة، مسلم حرّ ذكر بالغ

<sup>559</sup> ب: بالنظر لغير الأهل

<sup>560</sup> بيان المعاني في شرح عقيدة الشيبانية؛ للسيد الشيخ علوان ابن السيد عطية الحسيني الحموي، ص: 164، 165، 166.

<sup>561</sup> ما وجدناه في كتب الحديث.

<sup>562</sup> مسند، 96/4 بلفظ من مات بغير إمام إلخ

ذي سياسة وشوكة قادر مستيقظ ليقوم بتنفيذ أحكامهم وإجراء حدودهم وتجهيز جيوشهم وسدّ ثغورهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وانتصار المظلوم من الظالم وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات وإقامة الجمع والأعياد وتزويج اليتامى وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها أحد الأمة وكونه قرشياً، هو صريح قوله عليه الصلاة والسلام: «الأئمة من قریش»<sup>563</sup> وهو وإن كان خبر واحد (51/أ) إلا أنه رواه أبو بكر محتجاً به على الأنصار لما ادعوا الإمامة ولم ينكره أحد فصار جمعاً عليه لم يخالفه إلا الخوارج وبعض المعتزلة.

نعم يجوز أن ينزلوا عنها غيرهم كما آل الأمر الآن إلى ذلك وقد يغلب ذو شوكة فينفذ أحكامه ويطاع أوامره، ويصحّ القضاء بتوليته ولو نحو رئيس قرية في عشيرته كما ينفذ الأحكام إن بلينا بإمامة امرأة. ولا يشترط في الإمام أن يكون أفضل زمانه بل المفضول ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومقاصدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصاً إن كان نصبه أذيع للشرّ وأبعد عن إثارة الفتنة. ولا أن يكون معصوماً إذ لا عصمة إلا للأنبياء عليهم السلام. ولا دليل في { لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ }<sup>564</sup>؛ لأن غير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالماً مرتكباً لمعصية مسقطه للعدالة مع إمكان التوبة ولا ينزل بالفسق والجور على الأصحّ لتعلق المصالح بولايته بخلاف نحو الأمير والقاضي والولي والوصي، فإنه ينزل، ولو بنحو أخذ رشوة لروال أهليته بذلك حتى أنه إن ولي ذو شوكة فاسقاً مع العلم بفسقه فطراً منه مفسق آخر أقبح أثر؛ لأن موليه قد لا يرضى به بخلاف ما إذا رضي ولو بالقرائن ويحرم الخروج عليه وإن عمّ جوره درأً للفتنة والفساد المرتب على ذلك.

وجوّزه المعتزلة على الجائر لانعزاله عندهم بالجور وخروج نحو الحسين رضي الله عنه كان قبل استقرار الأمر مع أنه مجتهد ولم يكن الإجماع حينئذ على حرمة الخروج على الجائر، وقد زعمت الشيعة خصوصاً الإمامية منهم أن الإمام الحق بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام عليّ رضي الله عنه ثم ابنه الحسن فأخوه الحسين فابنه عليّ زين العابدين فابنه محمد الباقر فابنه جعفر الصادق فابنه موسى الكاظم فابنه عليّ الرضى فابنه محمد النقي فابنه عليّ التقي فابنه الحسن العسكريّ فابنه القائم محمد المنتظر المهدي

وقد اختفى خوفاً من أعدائه وسيظهر فيملاً الأرض قسطاً كما ملئت ظلماً وجوراً فجوزوا كون الإمام مخفياً خاملاً ويطلبه أن اختفاء يفوت الغرض المطلوب من الإمامة خصوصاً لدى الاحتياج إليه وهيجان الفتن بين يديه مع أن الخوف من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلا الاسم، بل اختفاء دعوى الإمامة كما في حق آبائه ويستحب للإمام بل قالوا: يجب أن ينصب محتسباً يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وإن كانا لا يختصان به لما صحّ أن أحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر من غير إذن. وذلك لأن كلمته أنفذ إلا أنه لا يجوز أن يحمل أحداً على غير مذهبه بل يأمر المسلمين بالمحافظة على الفرائض والسنن وجوباً كصلاة العيد والجماعة وغيرهما، وينهاهم حتى عن المكروهات ويأمر بما يعمّ نفعه كعمارة سور البلد ومؤنة المحتاجين ويجب

<sup>563</sup> مسند، 129/3

<sup>564</sup> البقرة: 124

ذلك من بيت المال، فإن لم يكن فيه شيء أو منع ظلماً لزم كل من له قدرة على ذلك من الأغنياء (ب/51) وفي الواقع<sup>565</sup> الأمر يتبع المأمور به فإن كان واجباً فواجب أو مندوباً فمندوب، والمنكر إن كان حراماً وجب النهي عنه وإن كان مكروهاً ندب ولا يشترط فيهما أن يكون هو بنفسه متمثلاً ولا ظن القبول لما أنه شعار الإسلام. فيأمر إن أمن ازدياد عناد المرتكب والتأدية إلى الفتنة وإن أدى لضرر ولو نحو فوات وظيفة وجاه لم يجب ولم يندب، بل ربما كان حراماً

فاللازم حينئذ الاعتزال وعدم الخروج إلا لضرورة لا مفارقتة البلدة إلا إن كانت عرضة للفساد فالضابط في إزالة المنكر أنه يجب أولاً باليد وإن أدى<sup>566</sup> إلى قتل وكسر متقوم، فإن لم يمكن فباللسان لكن برفق ولطافة وبشاشة وعدم تحجيل سيما في نصح الوالدين لا<sup>567</sup> كمن يغسل الدم بالبول وإن لم يمكن فبالقلب؛ لأن كراهة المعصية واجب على كل مسلم وإن أفاد نحو تعيب وجه ونظر بغدر وهجر وجب ذلك ولزم رفع الأمر إلى الإمام إن لم يخف مفسدة.

ولا دليل في آية { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ }<sup>568</sup> على رخصة ترك الأمر والنهي؛ لأنهما أيضاً من الاهتداء وكمالهما بهما فيلزمان. أو المراد: عليكم أنفسكم بعدهما. يدل على ذلك حديث أبي بكر رضي الله عنه: يا أيها الناس إنكم تقرأون هذه الآية، وإني سمعت رسول الله يقول: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده»<sup>569</sup> لكن في حديث أبي ثعلبة الخشني: سألت عنها رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم فقال: «اتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحاً مطاعاً وهوى متبعاً ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك نفسك»<sup>570</sup>. رواه الحاكم وغيره فعليه هي مخصوصة بوقت تعدد فيه الأمر والنهي ولم يبق لهما تأثير

ولذا شرط بعضهم ظن القبول ومع ذلك لا يسقط الإنكار بالقلب وليس لأمر ولا ناهٍ التحسس والبحث ولا اقتحام دار بالظن وإن كثرت القرائن ما لم يخبره نحو ثقة معتمد لقوله تعالى: { وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَّ بَعْضُكُم بَعْضًا }<sup>571</sup>

ولقوله عليه السلام: «من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته، فضحه على رؤوس الأشهاد الأولين والآخرين»<sup>572</sup> وأيضاً علم من سيرته عليه الصلاة والسلام المطهرة: أنه كان ينكر إظهار المنكرات

<sup>565</sup> ب: في التحقيق

<sup>566</sup> ب: وإن كان بالمحوم إلى مكان المعصية

<sup>567567</sup> ب: ولا كان كمن يغسل الدم بالبول

<sup>568</sup> المائدة: 105

<sup>569</sup> أبو داود، ملاحم 17؛ ترمذى، فتن 8؛ ابن ماجه، فتن 20.

<sup>570</sup> أبو داود، ملاحم 17؛ ترمذى، تفسير 5؛ ابن ماجه، فتن 21.

<sup>571</sup> الحجرات: 12

<sup>572</sup> ترمذى، بر 83؛ أبو داود، ادب 35، 36.

الصادرة عن المسلمين ويرشدهم إلى الإنكار لكمال شفقتة وعظم أخلاقه ورأفته وقد صرح الفقهاء بأنه يستحسن للشهود الكتمان في المعاصي دون الكفر. روي: أن عمر رضي الله عنه دخل من سطح دار رجل فوجده على حالة منكرة فأنكر عليه فقال: يا أمير المؤمنين إن كنت عصيت الله من وجه فقد عصيته من وجوه ثلاثة. قال: ما هي؟ فقال الرجل: قال الله تعالى: {وَلَا تَجَسَّسُوا} <sup>573</sup>، وقد تجسسست. وقال: {وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا} <sup>574</sup> وقد دخلت من السطح. وقال: {لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا} <sup>575</sup> وما سلمت. فتركه عمر رضي الله (أ/52) عنه وشرط عليه التوبة. فما أعظم اهتمامه بالدين وأوفر حلمه للمعتذرين بسائر من سرى إليهم بركة نور اليقين رضوان الله تعالى ورحمته عليهم أجمعين وعلى كل من اقتفى أثرهم من الراشدين ويليهم في حيازة الفضل وكمال الخصال

### مبحث الولاية

الأولياء قدس سرهم: والولي لغة ضد العدو أي المحب وكل من ولي أمر أحد فهو وليه. واصطلاحاً هو العارف بالله وصفاته بحسب ما يمكن المخلوقات المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي والمنهيات المعرض عن الانهماك في الشهوات واللذات وبعبارة أوجز القائم بحقوق الله وحقوق العباد على وجه ينال به الرشاد. ولهم كرامات تقع بخوارق العادات كلها حتى طي الأرض والوسعة في الزمان والطيران في الهواء وتفجير الماء ونزول قطر السماء وإطاعة الأشياء لهم كبيراً وصغراً وسكوناً وتدحرجاً واضطراباً وكلام الحيوانات والجمادات وإحياء الأموات والإطلاع على حالهم وتكلمهم معهم وخدمة الجن لهم بل الملائكة أيضاً واجتماعهم بالنبي عليه الصلاة والسلام والتلقي منه يقظة وتعدد صور جسدهم في أمكنة مختلفة في آن واحد وأكل السموم من غير تأثير وإيجاد الولد بدون أب وقلبه ذكر أو أنثى خلافاً لمن خصصها بغير هذا. ولا مانع من كل ذلك عقلاً؛ لأنها من جملة الممكنات وقد وقعت نقلاً مفيداً لليقين من جهة مجيء القرآن والسنة بها ووقوع التواتر عليها في الأعصار قرناً بعد قرن وجيلاً بعد جيل فمما في القرآن مجيء رزق مريم إليها من الجنة وهزها جذع النخلة حتى تساقط عليها منه الرطب الجنّي في غير أوان الرطب وعجائب الخضر بناء على المرجوح أنه ولي لا نبي. وقصة ذي القرنين وأصحاب الكهف وكلام كلبهم وقصة آصف بن برخيا في إحضاره لعرش بلقيس قبل رش العين من مسيرة أكثر من شهرين ومما في السنة تكليم الطفل لجريح وانفجار الصخرة عن الثلاثة الذين في الغار بدعائهم وعليهم حمل بعضهم أصحاب الرقيم فيكون من القرآن وتكثير طعام أبي بكر رضي الله عنه في قصته مع ضيفه حتى صار بعد الأكل أكثر مما كان قبله بثلاث مرات. ورؤية عمر وهو يخطب جيشه بنهاوند من بلاد العجم حتى قال لأمير جيشه: يا سارية الجبل الجبل تحذيراً له من وراء الجبل بمكر العدو وسماع سارية كلامه وجريان النيل بكتابه إليه رضي الله عنه وأكل خالد رضي الله عنه السم مع عدم التضرر به

<sup>573</sup> الحجرات:12

<sup>574</sup> البقرة:189

<sup>575</sup> النور:27

وتسليم القصعة وما فيها بين يدي سلمان وأبي الدرداء ومجيء العنقود من العنب في غير أوانه لحبيب لما أريد قتله بمكة إلى غير ذلك مما وقع لعثمان وعليّ وغيرهما. ولو لم يكن إلا حديث: **رُبَّ أشعث أغبر مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره**<sup>576</sup> وقوله عليه الصلاة والسلام: **«اتَّقُوا فراسة المؤمن فإنه ينظر من نور الله**<sup>577</sup>». لكفى شاهداً من السنة ومما اشتهر وتواتر ما ضبط من مناقب سيدنا (ب/ 52) الأشهب الكيلاني وغيره مما لا يحصى من الصالحين قبله وبعده أدناها أنه خطر في قلب واحد الإنكار على سائل منهم فقرأ له السائل في الحال: **{وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ}**<sup>578</sup>، فتاب بباطنه. فقال: **{ وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ }**<sup>579</sup> وحضر ذات مرة واحد من العلماء الكبار مسجداً يصلي المغرب فإذا بفقير منهم يلحن في الفاتحة كثيراً فقال في نفسه: جئت لحاجة إلى التاجر الفلاني يذهب غداً وتفوتني لكن تعليم هذا الفقير أزم فأنا أشتغل به وأتجاوز عن حاجتي فسلم الفقير قبله وقال: يا فلان اذهب إلى حاجتك بسرعة وإلا تفوتك وما عليك في الحني. فتعجب من ذلك ووقع على يديه يقبلهما واعترض فقيه على واحد منهم ببادية بأنك لحن لا تصحّ صلاتك. فقال: إن غلطت أنا في الفاتحة فأنت غلطت في الإيمان فتركه الفقيه وبعد عنه قليلاً ثم ولى هارباً فقال: ما بك يا فقيه؟ فقال: استقبلني أسد فقال: ألم أقل لك أنك غلطت في الإيمان فلو كان إيمانك صحيحاً بربك لتيقنت أنه لا ضارّ دون إذنه وإرادته والمخلوق مأمور بأمره. فوقع قدامه ومّر به على الأسد فما التفت إليه<sup>580</sup>

ومن كبارها ما روي: أنّ واحداً من كبراء المغاربة بعث نحو ثلاثة نفر من مريديه إلى سيدنا الكيلاني ليقولوا له: أنت قلت قدمي هذا على رقبة كل ولي وأنا ما رأيتك باب الحضرة أصلاً داخلاً ولا خارجاً فاطلع<sup>581</sup> قدس سره على ذلك وقال لبعض مريديه: قد استقبلكم نفر من مريدي الشيخ الفلاني صفاتهم كذا وكذا ومقصودهم كذا وكذا فالحق بهم ورجعهم إلى شيخهم وأقرئه مني السلام وقل له من لساني: أي أدخل وأخرج من باب السر وأنت لا تطلع عليّ ولا تعرفه بأمانة أنه خرجت لك خلعة الرضى الفلانية وخلعة التشريف الفلاني وخلعة الولاية وهي فرجية خضراء طرازها بسورة الإخلاص كلها على يدي خرجت لك فانتته فتعجب من ذلك وقال: صدق صاحب الوقت والتصرف والكرامات والولاية العظمى.

ولا دليل لمنكريها كالمعتزلة والزيدية ومن يحدو حدوهم في نحو آي: **{ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ }**<sup>582</sup> **{ وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ }**<sup>583</sup>، **{ عَالِمُ الْغَيْبِ }**

<sup>576</sup>مسلم، بر 138؛ جنة 48.

<sup>577</sup>ترمذی، تفسیر 15.

<sup>578</sup>البقرة: 235

<sup>579</sup>الشورى: 25

<sup>580</sup>ب: وتنحي عن الطريق

<sup>581</sup>ب: قبل أن يأتوه

<sup>582</sup>النمل: 65

فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا \* إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا \* {<sup>584</sup> أي حراساً من الملائكة يحرسونه من اختطاف الشياطين وتخاليطهم؛ لأن الاستثناء في الأخيرة منقطع فلا حصر حتى يدل على عدم إظهار غيره عليه بدليل فإنه آه بل يعينه أن غيبه مفرد مضاف فهو للعموم واستغراق النفي لكل فرد من المخلوقين فلم يبق مجال الاستثناء إذ الغيوب كلها لم يطلع عليها أحد وإن لا بعد في الاطلاع على الجزئيات المخصوصة ولو من الخمسة التي استأثرها بعلمه ويقرب من ذلك إلا أنه لا يمنع الاستثناء ما يقال أن المراد من الثلث (أ/53) أنه لا يشاركه فيما تفرد به من صفة علمه القديم الأزلي الدائم المنزه عن التغير والنقص والانقسام

بل هو علم واحد علم به جميع الكليات والجزئيات فلا يعلم الغيب إلا هو ومن سواه علموا الجزئيات التي أراد منه الأنبياء بإعلامه لهم والأولياء بإعلام الأنبياء فلا يطلق أنهم يعلمون الغيب إذ لا صفة لهم يقدرون بها على الاستقلال بعلم.

### الفرق بين الوحي والإلهام وبين المعجزة والكرامة

والحاصل أن خطاب النبي عليه السلام بواسطة الملك أو بلا واسطة أو بالرؤيا الصادقة أو بالنفث في الروح. وكل ذلك يسمى وحياً وكلاماً نسب إلى الله حقيقة وهو أمر علم من الدين ضرورة وإنكاره كفر.

وخطاب الولي الذي عليه ينبيء نحو قولهم: حدثني قلبي عن ربي أو خاطبني ربي بكذا أو علمت من ربي شيئاً يلقي في القلب يتلجج به الصدور وهو المسمى حديثاً وإلهاماً، فهو وإن لم يكن حجة عند الفقهاء لعدم الثقة بخواطر غير المعصوم الذي يجوز وقوع الذنب منه وإن لا ينافي الولاية ولا يقع إلا نادراً بحفظ الله، فقد صار عندهم حجة ينسب إلى الله بمعنى أنه ملقى منه في القلب كرامة للولي وإنعاماً عليه بما يكون سبب المزيد له وإصلاحاً لغيره ولهم أيضاً في المغيبات نحو رؤيا صالحة وتلقؤ من اللوح وكشف خطاب، لكن بواسطة النبي عليه السلام والتحلي بسيره وعدم الانحراف عن شريعته بأدنى شيء فببركة عظم اتباعه له يؤيده الله بملائكة وروح منه ويظهر بعض خواص النبوة على يده فهي في الواقع معجزة النبي عليه السلام ظهرت على يد واحد من أمته بما يظهر أنه ولي محق في دينه وديانته واتباع سيرة نبيه إلا أنه ليس معها دعوى<sup>585</sup> للمعارضة فإنهم قالوا: إن الأمر الخارق للعادة إن اقترن بدعوى النبوة والتحدي والمعارضة، أي باعتبار الجنس أو من شأنها وإن لم يكن في أغلبها دعوى حال الظهور فمعجزة، أو بدعوى الولاية ولو فرضاً فكرامة.

ومنها ما وقعت للأنبياء قبل النبوة كإنتاج غنم شعيب عليه السلام نتاجاً بيضاً أسود الناصية. وفي أخرى سوداً أبيض الناصية لما وعد لموسى في كل منهما ما ينتج كذلك. وتكلم عيسى في المهدي وكإظلال الغمام وشق الصدر وسلام الجماد لبنينا عليه الصلاة والسلام، فإنها مقدمة على تحدي النبوة فليست بمعجزات بل كرامات وتسمى

<sup>583</sup> الاعراف: 188

<sup>584</sup> الجن: 27، 26

<sup>585</sup> ب: تحذ

إرهاصاً، أي تأسيساً للنبوة. وقد تعرض على عوام المؤمنين تخليصاً لهم من المحن والمكاره فتسمى معونة، وإن كان مبنياً على نحو حيل أو ممن لا يتأدب بأدابه عليه السلام فسحراً أو من كافر على وفق دعواه كتمتعه بمتاع الدنيا مع إصراره على الكفر فاستدرج ونقمة يزداد بها عذابه كالعسل المسموم أو على خلافه فإهانة كما وقع لمسيلمة الكذاب حيث دعا لأعور أن تصح عينه العوراء فاعورّت الصحيحة، وإنما كانت الكرامات بعد زمن (ب/ 53) الصحابة أكثر؛ لأن الصحابة ببركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام ومشاهدته مع نزول الوحي تنورت بواطنهم وتزكت نفوسهم وانصقلت مرآة قلوبهم فاستغنوا عن رؤية الكرامات واستماع أنوار القدرة بخلاف من بعدهم، فإن بهم البتة ضعف يقين وهمة فكوشفوا رحمة ناجزة وثواباً معجلاً ففقدوا بذلك. ويقرب من ذلك قول الياضي: الكرامة نور والنور إنما يظهر حسن بهائه في الظلمة والزين إنما يظهر كمال حسنه بحسب الشين. والظلمة والشين إنما وجد بعد الصحابة ويظهر من ذلك أن ليس أولوا الكرامة منهم أفضل من غيرهم بل قد يؤتى الضعيف كالزاهد والمحب عنايةً له ولا يؤتى العارف لمئاته وقوة يقينه وربما منعت عن بعض لئلا تبطله عن الترتي وقد تصدر عنه وهو لا يعلم بها. لذلك فهي مختلفة نفعاً وضراً بحسب الأشخاص وإظهارها من غير المأذون بالتصرف قبيح كالحيض للنساء. قال بعض الأساتيد لتلميذ شكى إليه أنه كان يجد كرامة ثم عدمها: يا بني إن الصبي إذا دخل المكتب أعطي خشخاشة يلعب بها فإذا تمرن عليه رمى بها وتركها وربما أخذت منه لئلا يلتهى بها وقالوا: ذرة استقامة خير من ألف كرامة. وقال الجنيد سيد الطائفة: مشى رجال باليقين على الماء ومات بالعطش من هو أفضل منهم يقيناً وبهاء

### مراتب الأولياء

وبالجملة: منشأ الأفضلية كمال المعرفة وقوة اليقين فكل من كان أكمل معرفة وأقوى يقيناً كان أفضل. واليقين نهاية المعرفة والمعرفة شهود في حيرة وفناء في حبه ومراتبه ثلاثة: علم اليقين الناشئ من النظر والاستدلال. وعين اليقين الحاصل من طريق الكشف والنوال. وحق اليقين الذي هو مشاهدة الغيب كما نشاهد المرئي بالكمال وهو خاص بالأنبياء. واختص بحقيقته نبينا وفاق بما على الأمثال، والأول للعارفين والثاني لخواصهم: ومنهم رجال الغيب وهم طائفة من خواص الأولياء رئيسهم الخضر عليه السلام، استخصهم الله لمصالح عباده إلى يوم القيامة. بهم يدفع البلاء وينزل القطر من السماء ويقوى عضد الإسلام ويدبر ما يشاء من بديع النظام سمو بذلك لعدم معرفة أكثر الناس لهم ولأنهم يغيبون عن الأعين دائرون غالباً، أو لأن توليهم الأمور وقيامهم بالمصالح غيب لا يطلع عليه. وقد نطق بوجودهم وتحقق أمرهم إلى قيام الساعة الأحاديث واتفق عليه معاصر الصالحين خلافاً لمن أنكروهم لجهله وقصور اطلاعه والمشهور أنهم في كل يوم من أيام الشهر العربي في طرف من الأطراف الثمانية: المشرق والشمال والمغرب والجنوب وما بين كل اثنين منها. فمن كان له مهم فسلم عليهم ودعا منهم (أ/ 54) وانصرف إليه مسنداً ظهره إليهم ظفر به البتة بإذن الله كبيرهم القطب الغوث الفرد الجامع الدائر في الآفاق الأربعة للدنيا كدوران الفلك في أفق السماء، وقد ستر الله أحواله عن الخاصة والعامة غيراً عليه غير أن يرى عالماً كجاهل

وأبله كفطن وتاركاً آخذاً قريباً بعيداً سهلاً عسيراً<sup>586</sup> آمناً حذراً. مكانته من الأولياء كالنقطة من الدائرة التي هي مركزها به يقع صلاح العالم: **فالأوتاد**: وهم أربعة لا يطلع عليهم إلا الخاصة، واحد باليمن وواحد بالشام وواحد بالمشرق وواحد بالمغرب **فالأبدال**: وهم سبعة على الأصح. وقيل: ثلاثون. وقيل: أربعون ومنشأ الخلاف اختلاف الأحاديث **فالنقباء**: وهم أربعون **فالنجباء**: وهم ثلاثمائة فإذا مات القطب أبدل بخيار الأربعة أو أحد الأربعة أبدل بخيار السبعة أو أحد السبعة أبدل بخيار الأربعين أو أحد الأربعين أبدل بخيار الثلاثمائة أو أحد الثلاثمائة أبدل بخيار الصالحين. فإذا أراد الله قيام الساعة أماتهم جميعاً.

وعن الكناي أنه قال: **النقباء** ثلاثمائة **والنجباء** سبعون **والبدلاء** أربعون **والأخيار** سبعة **والعمد** أربعة **والغوث** واحد. فمسكن النقباء المغرب ومسكن النجباء مصر ومسكن الأبدال الشام والأخيار سياحون في الأرض والعمد في زوايات الأرض ومسكن الغوث مكة. فإذا عرضت الحاجة من أمر العامة ابتهل فيه النقباء ثم النجباء ثم الأبدال ثم الأخيار ثم العمد فإن أجيئوا وإلا ابتهل الغوث فلا يتم مسألة حتى يجاب دعوته . وقيل: مجموعهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً عدد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. وفيهم روايات كثيرة وتصنيفات عديدة.



## فصل في مسارة التصوف

ومما ينبغي أن يعلم أنّ حدوث اسم الصوفية لزمره العارفين كان في نحو المائتين من الهجرة على ما قال القشيري :

أن المسلمين بعد رسول الله لم يسمّ أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى الصحابة إذ لا فضل فوقها ثم من أدركهم التابعين ثم من أدركهم تابع التابعين . ثم تباين المراتب فقليل : لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين **الزهاد والعباد** ثم ظهرت البدع وحصل التداعي من الفرق فكل فريق ادعى فيهم زهداً فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف واشتهر لهم هذا الاسم . وقيل : حدث في زمان التابعين فقد نقل عن الحسن البصري : إني رأيت صوفياً في المطاف فأعطيته شيئاً فقال : مع أربعة دوانق تكفيني وعن سفيان الثوري : لولا هاشم الصوفي ما عرفت دقائق الرياء ويؤيده ما قال جماعة واختير أن (ب/ 54)

الحسن سمع من علي رضي الله عنه ولذا تمّ للسادة الصوفية سند خرقتهم وتلقينهم الذكر المروي عنه عن علي رضي الله عنه وإن أنكره الأكثرون حيث قالوا : أن الحسن كان صغيراً في زمن علي لم يسمع عنه ولم يُرو أنه عليه السلام ألبس الخرقه على الصورة المتعارفة بين الصوفية لأحد من أصحابه ولا أمر أحداً بفعلها نعم ورد لبسهم لها مع الصحبة المتصلة إلى كميل بن زياد وهو صحب علياً اتفاقاً وفي بعض الطرق اتصالحا بأويس القرني رحمه الله وهو قد اجتمع بعمر وعلي رضي الله عنهما وقد يستدل لها بإلباسه أم خالد خميسة سوداء ذات علم كما يستنبط جواز استدعاء المرید إياها من الشيخ تبركاً بما روي : أن امرأة كستته عليه السلام بردة فلبسها محتاجاً إليها فسأله فيها بعض أصحابه فأعطاه إياها وكثير منهم يكتفي بمجرد الصحبة وتلقين الذكر وهو الذي أوتر عن أكثر عارفيهم . وقد اختلف عبارة المحققين في حقيقة التصوف على أكثر من ألف قول نظراً إلى شروطه وآدابه وثمراته فحدده سيد الطائفة الجنيد بأن يكون المرء مع الله تعالى بلا علاقة وبأنه ذكرٌ مع اجتماع ووجدٌ مع استماع وعملٌ مع اتباع . وقيل : الأخذ بالحقائق واليأس عما في أيدي الخلائق وقيل : التحلي بكل ثني والتخلي عن كل دني . وقيل : تحرير القلب مع الله واحتقار ما سواه . وبالجملة هو اسم جامع لمعان الفقر والزهد مع مزايا وإضافات لا يكون الرجل بدونها صوفياً وإن كان زاهداً أو فقيراً وبناء على ذلك اختلفوا في حد الصوفي ، فحدده الجنيد بأنه كالأرض يطرح عليها كل قبيح ويخرج عنها كل مليح . وقيل : من صفا عن الكدر وتسلى من الفكر وانقطع عن الشر . واستوى عنده الذهب والمدر وهو من الصوف ؛ لأنه لباسهم غالباً لكونه أقرب إلى الخمول والتواضع والزهد ولباس الأنبياء وقيل : إلى الصفة التي كانت بمسجد النبي (ص) لفقره المهاجرين . وقيل : إلى الصف الأول بين يدي الله . وقيل : إلى الصفاء وما أحسن من قال : هو الذي يضع كل شيء موضعه ويدبر أوقاته وأحواله كلها بالعلم ويقيم الخلق مقامهم وأمر الحق مكانه ويسر ما ينبغي سره ويظهر ما ينبغي إظهاره كل ذلك مع حضور عقل وصحة توحيد وكمال معرفة ورعاية صدق وإخلاص وذلك أمر صعب لا يدرك بالهون لولا التوفيق فكم من مجاهد لم يدن نحو ساحل بجره . وكم من مسارع لم يبلغه إلا أواخر عمره وكم مستعيد قطعه لسرعة من وقته بحسب معونة الله ولطفه وكثير ممن يدعوهم وهم بمراحل عن ديار أنسه نعم من أحبهم عن صميم قلب وتشرهم عن صدق نية

وجاهد ولو مع قصور عن الالتباس بما هم فيه من النزهة فالمرجو أن لا ينحرم من أن يعود عليه بركة همهم العلية ويجش في جوار زمرتهم البهية . وقد ورد: « أن المرء مع (أ/ 55) من أحب »<sup>587</sup> . وقال أبو ذر: يا رسول الله الرجل يحب القوم ولا يستطيع يعمل كعملهم . قال: « أنت يا أبا ذر مع من أحببت » . قال: **فإني أحب الله ورسوله، قال: «فإنك مع من أحببت»**<sup>588</sup> وأما من تشربهم بمجرد الزي والصورة والسيرة فلا يعد من زمرتهم لكن مع ذلك هم القوم لا يشقى بهم جليسهم . وقد جاء: **من تشبه قوماً فهو منهم**<sup>589</sup> وينبغي لمن له عقل ودين أن لا يقع في ورطة الإنكار عليهم ولو بدعوى الغيرة على الدين أن يلحقه زيغ مبین فإنه سمّ قاتل وسيف قاطع ومرض هائل، فلا أقل من أن يوجب الحرمان من بركتهم والطرده عن حقيقة قرب الله بجوارهم ويكفي في الزجر عن ذلك: **من آذى ولياً لي فقد آذنته بحرب**<sup>590</sup> ، أي أعلمته أي محارب ومن حاربه الله قصمه وأهلكه فلا يفلح أبداً

وقد قال العلماء: لم يجارب الله عاصياً إلا منكرًا على الأولياء وأكل الربا وكل منهما يخشى عليه خشية قريبة من سوء الخاتمة إذ لا يجارب الله إلا كافرًا  
وكم رأى منكروهم كابن تيمية والبقاع وابن السقاكرامات باهرة وطعنات قاهرة حتى من متأخريهم كابن عربي وابن الفارض إلا أنهم لم يعتبروا . وقد مات ابن السقا على النصرانية وكيف يتأتى الإنكار عليهم وحركاتهم كلها موافقة للشريعة الغراء عند من له نظر وبصيرة سراء ولذكرهم وأورادهم جهرها وسرها أصل أصيل من الكتاب والسنة . فقد روي: أن جعفر الطيار ابن أبي طالب رقص بين يدي رسول الله لما قال له: «**اشهبت خلقي وخلقي**»<sup>591</sup> ، أي من لذة هذا الخطاب ولم ينكر عليه وقد صحّ القيام والرقص في مجالس الذكر والسماع عن كثير من أكابر الأئمة منهم: عز الدين بن عبد السلام . ويجوز ضرب نحو الدفّ تشويقاً عليه وإن لم يجز لدى قراءة القرآن؛ لأنه يخلّ بالتوقير . لكن ما في بعض كتب التصوف من أنه أنشد بين يديه عليه السلام:

**لسعت حية الهوى كبدي فما لها طيب ولا راق**

**هذا الحبيب الذي شغفت به فعنده رقيتي تراقي**<sup>592</sup>

البيتين المشهورين . فتواجد حتى سقطت البردة عن كتفيه فلم يرد بل اتفق أهل الحديث: أنه كذب باطل .

<sup>587</sup>بخارى، ادب 96؛ مسلم، بر 165؛ ترمذى، زهد 50.

<sup>588</sup>بخارى، فضائل الصحابة 6؛ لدب 95؛ دارمي، رفاق 71 ، عن انس برواية اخرى.

<sup>589</sup>ابو داود، لباس 4؛ مسن، 50/2.

<sup>590</sup>بخارى، رفاق 38.

<sup>591</sup>مسند أحمد 860 وإن لم يقبله السلفيون

<sup>592</sup>لم أجد قائله في المراجع لكنه جاء في مجموع الفتاوي، 58/11 بلا تعيين القائل.

## شطحات الصوفيين

وأما شطحاتهم من نحو قول علي رضي الله عنه في "خطبة البيان": "أنا الله وأنا الرحمن وأنا الرحيم اه وقول الحلاج: أنا الحق

وقول أبي يزيد: سبحاني ما في الجبة غير الله. فلها محامل صحيحة لدى العارفين: منها أنها على معنى الحكاية عن الله، يعني أنهم يحكون عن حضرة الحق وينطقون بما يليق وشاهدوا من أنوارها وغلبة الوجد في نحو ذلك من مقامات المحبة والقرب يبسط لهم العذر ويرفع عنهم الإصر. وتفصيل ذلك: أن لهم أوقاتاً وحالات يغلب عليهم شهود الحق تعالى بعين العلم والبصيرة فإذا تم<sup>593</sup> ذلك الشهود ذهلبوا عن نفوسهم ولم يبق لهم شعور بغير الحق فحينئذ يتكلمون على لسان ذلك القرب الأقدس الموهوب بحكم فإذا أحببته كنت سمعه وعينه ويده ورجله .  
594 الحديث (ب/55) ويثبتون لأنفسهم بطريق الإيهام لا بطريق الحقيقة ما أثبتته الحق لنفسه لا بمعنى الاتحاد الذي هو عين الكفر والإلحاد حاشاهم عن ذلك الإبعاد، بل بمعنى اتحاد الشهود الذي صير الحكم ليس إلا ذات الحق تعالى وتقدس فمعنى: أنا الله أنا الحق سبحاني أنه قد تجلّى عليّ الحق حتى صرت كأني هو . والوحدة الذاتية التي يقول بها الصوفية مشهورة.

ومنها أن الظاهر أن أغلب ذلك وقع منهم حال الغيب والسكر والمحو الناشئة عن الفناء في المحبة والشهود لموارد الأحوال المزعجة للقلب المعطلة له عن التميز المذهلة عن كل وجد عزيز فلا يدار عليه حكم العزيز تعالى وتقدس. وقد صدر من الحلاج حالة حبسه لأجل القتل ما يشعر بأنه قد كان بهذه الحالة وإن كان الظاهر منه الحال الاول ومما يحمل على هذه الحالة قول أبي يزيد: خضت بجرأً وقف الأنبياء ساحله أو يؤول بما يليق بجلالة الأنبياء بأن يقال: وقفوا ساحله ليعبروا من فيه أهلية العبور ويمنعوا من ليس أهلها وليدركوا من أشرف على الغرق ونحو ذلك مما فيه نفع للغير أو يقال: وقوف صدود لا ورود، يعني أنهم كانوا قطعوه وأعرضوا عن الخوض وحصلوا بالساحل الآخر.

ومنها أنهم قد يشيرون بذلك إلى الخلافة من الحق بالإذن في التصرف في الكون المشار إليها بقولهم: إذا تم الفقر فهو الله.

قال الشيخ أبو الغيث:

وحباني الملك المهيمن خلعة فالأرض أرضي والسماء سمائي<sup>595</sup>

ولهم أقوال كثيرة من هذا المشرب، تعي عقول الفحول. ومع ذلك كله لا يبلغون رتبة النبيين أصلاً كيف وهم مع العصمة يتصفون بالمرتبتين

<sup>593</sup> ب: كمل

<sup>594</sup> بخارى، رفاق 38.

<sup>595</sup> الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي، ص: 226

ودعوى الكرامية ذلك كفر صريح كقول بعض المتصوفة الجهلة: تفوق رتبة النبوة. وإن صحَّ أن ولاية النبي عليه السلام لكونها اشتغالاً مع الحق أفضل من نبوته. وزعم أن الولي قد يبلغ رتبة من كمال المحبة والصفاء تسقط عنه التكليف بلا امتراء

قال الغزالي: من زعم أن له مع الله حالاً سقط عنه نحو الصلاة أو حرمة شرب الخمر وجب قتله وقتل مثله أفضل من قتل مائة كافر؛ لأن ضرره أكثر وكل ما يصدر عنهم مما يوهم خلاف الشرع فمع ما يرون فيه من المصلحة وصرف الشهرة عن النفس له محامل تخرجه عن ذلك كما يقال فيما فعل لص الحمام أن لبس ثياب الغير ساعة أخف من فتنة الشهرة وعروض العجب ونحوه من قبائح النفس مع أنه يجوز استعمال مال الغير على ظن رضائه ولو على فرض الاطلاع على الغرض فحاشاهم أن يرتكبوا ما فيه هتك الشريعة الغراء أو ينفروا بمجرد ما قد نالهم من الآلاء مع وخم عاقبته ما تعزري حالتهم السراء كيف وإن أكمل الناس في المحبة والإيمان هو الأنبياء خصوصاً حبيب الله مع أن التكليف فيهم أتم وأكمل وغلبة الخوف من مكر الله فيهم وفي الملائكة والمبشرين بالجنة أكثر وأهوال. قال تعالى: { فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ (أ/56) الْخَاسِرُونَ }<sup>596</sup> { وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَأَكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ }<sup>597</sup> { وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ }<sup>598</sup> أي عقله فلا يدري ما يصنع

وكان عليه السلام يكثر أن يقول: «يا مقلِّب القلوب ثبت قلبي على دينك» فقالوا: يا رسول الله أتخاف؟ قال: «وما يؤمنني أن القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء»<sup>599</sup> أي بين مظهري إرادته: الخير والشر فهو يصرفها أسرع من ممّ الریح على اختلاف في القبول والردّ والإرادة والكرهية وغير ذلك من وأخرج ابن أبي حاتم الأوصاف: أن الله تبارك وتعالى قال للملائكة: ما هذا الخوف بلغ بكم وقد أنزلتكم المنزلة التي لم أنزلها غيركم قالوا: ربنا { فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ }<sup>600</sup> وقال العلماء: إذا كانت الهداية مصروفة والاستقامة موقوفة والعاقبة مصيبة والإرادة غير معلومة فلا تعجب بإيمانك وصلاتك وجميع قريك فإنها من محض فضل ربك فلا تنفعك دون لطف يزيناك وربما سلبتها فوقع في هوة الندم حيث لا ينفع الندم. والانسلاخ عن نحو النبوة والملكية وإيمان المبشرين وإن كان مأموناً لكن انطواء العلم عن العاقبة أوجب لهم الخوف حتى على أصل كمالهم

<sup>596</sup> الأعراف: 99

<sup>597</sup> فصلت: 23

<sup>598</sup> الأنفال: 24

<sup>599</sup> ترمذی، قدر 7.

<sup>600</sup> الأعراف: 99

قال عليه السلام: «والله ما أدري وأنا رسول الله ما يفعل بي ولا بكم»<sup>601</sup>. وإن ذهب جماعة إلى أن ذلك قبل علمه ما يفعل به من نصره على جميع من عاداه بمقتضى { إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا }<sup>602</sup> الآية. وإلى أن ذلك في الدنيا، وأما في الآخرة فقد حقق وعلم أنه في الجنة مع أن تحقق الجنة له لا ينافي الخوف المضاعف عن الوفاء بما يليق بجنابه تعالى وبمقام الخائف وممن هم على هدى من ربه بل بالطريق الأولى من سائر الأولياء أئمة المذاهب المشهورة وسائر أئمة المسلمين من أهل السنة والجماعة كالأشعري والماتريدي والمقتفين أثرهم **كأبي إسحاق الإسفرائيني وإسحاق بن راهويه وداود الظاهري والسفيانيين الثوري وابن عيينة والأوزاعي**<sup>603</sup> و**الباقلاني والباجي وابن فورك** وغيرهم سواء قلنا أن المجتهدين كلهم مصيبون كما جرى عليه بعض ودلّ عليه ظاهر كلام بعض أهل الكشف أو بما عليه الجمهور من أن المصيب واحد في أيّ ما وقع الاختلاف فينبغي لكل مقلد اعتقاد أن مذهبه صواب يحتمل الخطأ. ومذهب المخالف خطأً يحتمل الصواب كما سيأتي التفصيل في أصول الفقه ومما لا يرتاب في وجوبه حمل النصوص من الكتاب والسنة على ظواهرهما؛ لأنهما مأخذ الشريعة وأساسها إلا أن يصرف عنها دليل قطع كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية كما مرّ.

والعدول عن الظاهر إلى معان يدعيها الباطنية الزاعمون أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معانٍ باطنية لا يعرفها إلا المعلم وقصدتهم بذلك إلى نفي الشريعة بالكلية إلحاد وميل (ب/ 56) وعدول عن الإسلام إلى الكفر لكونه تكذيباً للنبي عليه السلام فيما علم بحقيقته بالضرورة ولذا سمّوا ملاحدة وأما استنباطات الصوفية ورموزاتهم التي في كلامهم وتفاسيرهم كتفسير **السلمي والقشيري** فمبني على اعتقاد أن النصوص محمولة على ظواهرها. ومع ذلك يتخذ منها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين ظواهرها المرادة من باب أن الشيء يتذكر بذكر ما له به نوع مشاهدة وإن بعدت فهو كمال الإيمان ومحض العرفان. فالظاهرة القائلون بالظواهر فقط منكرين أن يكون لها بواطن وإشارات قاصرون أيضاً وكذا الجهمية المدّعون . أنه تعالى قد يخاطب بالمهمل تمسكاً برؤوس بعض السور المؤداة بحروف الهجاء، والظاهر أنها أسماؤها أو أسرار بين الله ورسوله إلى غير ذلك مما تكلموا عليها ومما ينفع الميت الدعاء له بنحو المغفرة والصدقة عنه والقراءة بنيته، فإن الرحمة التي تنزل على قلب القارئ تعمّه من حيث حضوره في قلبه وإن كانت على القبر. فبالطريق الأولى وتنزل عليه الرحمة والدعاء عقبها بتبليغ مثل الثواب له يورث الثواب، وإن كان غائباً غير ملاحظ بالقلب حين القراءة، والدليل على ذلك الأحاديث الصحيحة الواردة في الدعاء للأموات خصوصاً في صلاة الجنائز وبعد الدفن. وقد توارثه السلف فلو لم يكن لهم فيه نفع لما كان له معنى وقال عليه السلام: «ما ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يبلغون

<sup>601</sup> لم نطلع على هذا الحديث في كتب الأحاديث

<sup>602</sup> الفتح: 1

<sup>603</sup> اسمه عبد الرحمن بن عمر الأوزاعي إمام ديار شام في الفقه، والتقوى، ولد في بعلبك سنة 706/88، وقطن في بيروت، وتوفي بها سنة

773/157، من مؤلفاته: كتاب السنن في الفقه راجع: الأعلام للزركلي، 94/4

مائة كلهم يشفعون له إلا شفّعوا فيه»<sup>604</sup> وعن سعد بن عبادة أنه قال: يا رسول الله إن أم سعد ماتت فأبيّ الصدقة أفضل؟ قال: «الماء»، فحفر بئراً وقال: هذه لأم سعد وقال عليه السلام: «الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب»<sup>605</sup> إلى غير ذلك من الأحاديث والآثار القاطعة بانتفاع المرء بدعاء غيره وقراءته وشفاعته وعتقه عنه وصدقته له واستغفار الملائكة وعمل الآباء والأولاد وإن لم ينووا عن آبائهم وغير ذلك مما لا يحصى ولا ينافي ذلك نحو: { وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى }<sup>606</sup> ، وكل نفس مرهونة بما كسبت. والمرء مجزى بعمله لا بعمل غيره كما ادّعت المعتزلة؛ لأن العامل بنية الغير كالوكيل له فيكون ما عمل له سعيه وعمله حكماً مع أن علقه الإيمان وصلة وقرابة كما قال عليه السلام: «مثل المؤمنين في توادهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالصحة والسلامة»<sup>607</sup> وقال أيضاً: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضاً»<sup>608</sup> «وشبك بين أصابعه فإذا سعى أحد في الإيمان والعمل الصالح فكأنه سعى بتأييد أخيه فكان سعيه سعيه» وقيل: الآية منسوخة أو في حق الكافر.

### تأثير الدعاء

والدعاء كالدواء في أنه من القدر، أي تقدير الله فقد يقدر الدواء دون الشفاء وقد يعكس فهو المؤثر الموهب للشفاء دون الدواء ولا ينافي التوكل (أ/ 57) بل هو منه اغلق واعقل دابتك وتوكل على الله . فكذا القول في الدعاء، أي التوسل إلى الله تعالى في قضاء الحوائج فالله تعالى يجيب الدعاء للداعي ولمن دعا له ويقضي الحاجات لمن اهتمه تفضلاً حسب ما قدر قال: { ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ }<sup>609</sup> ، { أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ }<sup>610</sup> { ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا }<sup>611</sup> { قُلْ مَا يَعْجَبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ }<sup>612</sup> والفعل في مقام الامتنان للعموم وإن كان في حيز الإثبات كما قالوا به في النكرة في سياق الامتنان. وفي بعض الآثار: أن الله قال لموسى عليه السلام : أسألني كل شيء حتى ملح عجينةك<sup>613</sup> وقال عليه السلام: «يستجاب العبد ما لم يدع يائماً أو قطعية رحم ما لم يستعجل وقال: إن ربكم حي كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفراً»<sup>614</sup>

<sup>604</sup> مسلم، جرائز 61؛ ترمذی، جنائز 40؛ نسائي جنائز 78.

<sup>605</sup> مناوي، فيض القدير، 725/3، رقم 4265.

<sup>606</sup> النجم: 39

<sup>607</sup> بخاري، صلاة 88؛ ادب 36؛ مسلم، بر 65؛ ترمذی، بر 18؛ نسائي، زكاة 67.

<sup>608</sup> المراجع السابقة

<sup>609</sup> غافر: 60

<sup>610</sup> البقرة: 186

<sup>611</sup> الأعراف: 55

<sup>612</sup> الفرقان: 77

<sup>613</sup> ما وجدناه في كتب الأحاديث.

<sup>614</sup> ترمذی، دعوات 104؛ ابو داود، 23؛ ابن ماجه، دعاء 13.

والمقدرات على قسمين: مبرم وهو المعبر عنه بأَم الكتاب الذي لا يقبل تغييراً ولا تبديلاً ومعلق بفعل شيء، وهو المعبر عنه باللوح المحفوظ القابل للتغيير والتبديل وأصل ذلك قوله تعالى: { يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ }<sup>615</sup> فمن ذلك حديث أن زيارة الرحم تزيد في العمر<sup>616</sup> وحديث الصدقة تدفع البلاء وتزيد في العمر<sup>617</sup> وحديث الدعاء يرذ البلاء والصدقة تطفى غضب الرب . فكذا المدعو به قد يتعلق بالدعاء فينجز وقد صرحت أحاديث لا تحصى في أذكار مخصوصة من قالها عصم من البلاء ومن الشيطان ومن الضر ومن السم ومن لدغة العقرب ومن أن يصيبه شيء يكرهه كما في أذكار النووي وغيره

وصحّ في لا حول ولا قوة إلا بالله أنها تدفع سبعين باباً من الضر أدناها الفقر وفي رواية: أدناها الهمّ. وصح لا يرد القدر إلا الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل وأن البلاء لينزل فيلتقاه الدعاء فيتعالجان إلى يوم القيامة. وأنه من لزم الاستغفار جعل الله له من كل همّ فرجاً ومن كل ضيق مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب وأن الدعاء مخ العبادة والدعاء سلاح المؤمن وعماد الدين ونور السموات والأرض والدعاء مفتاح الرحمة. ومن ثم قال بعض الأفاضل: لا ينكر الدعاء إلا كافر أو مكذب بالقرآن؛ لأنه تعبد عباده به في غير ما آية ووعدهم الاستجابة على ما سبق من علمه من أحد ثلاثة أشياء على ما ورد في الحديث استجابته له أو تبديله بمثل ما دعا به أو أفضل منه على ما يليق بجوده وكرمه إن لم يقدر إنجازه بعينه أو ادخار للأخرة أو تكفير عنه. وقد يكون في علمه القضاء تعلق بذلك الدعاء ولا يكون إلا هو كقوله عليه الصلاة والسلام: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»<sup>618</sup> فإبطال بعض المبتدعة الدعاء من أصله مدعياً أنه لا فائدة فيه؛ لأنه إن سبق وصول المدعو له للداعي فالدعاء بوصوله عبث وإلا فهو عبث أيضاً أزيد جهل، أي جهل وكذلك إنكار بعض الدعاء بنحو: اللهم كما حسنت خلقي فأحسن خلقي محتجاً بحديث: «فرغ ربك من ثلاث: رزقك وأجلك (ب/57) وشقي أم سعيد»<sup>619</sup> لأنه يلزم إبطال الدعاء من أصله؛ لأن كل ما سيقع لك قد فرغ منه.

نعم يحرم الدعاء بالاستعفاف في ذاته عن الإعراض ليسلم طول عمره من الآلام والأنكاد والمخاوف وغير ذلك لاستحالته عقلاً مما شوهد من عادة الله وطلب ما استحاله العقل منه تعالى سوء أدب وتلاعب وضحك من المطلوب منه وتخالف لما يجب له من الإجلال وعليه فإذا قال الداعي: اللهم سهل لي وأعطني ما أحبّ واصرف عني ما أكره، فإن أراد العموم الذي مرّ ذكره حرم وإن أراد عطاء ما يحبّ من أنواع مخصوصة جائزة وصرف ما يكرهه من أنواع كذلك أو أطلق فلم يعيّن شيئاً لم يحرم . وكذا يحرم بل يوجب الكفر الدعاء بعدم دخول أحد من المؤمنين النار لما فيه من تكذيب النصوص الدالة على أن بعض العصاة يدخلها البتة. وأما الدعاء بالمغفرة لجميعهم

<sup>615</sup> الرعد:39

<sup>616</sup> ما وجدناه في كتب الأحاديث.

<sup>617</sup> الجامع الصغير، 1/675.

<sup>618</sup> بخارى، تفسير 92؛ ادب 120؛ مسلم، قدر 86؛ ابو داود، سنة 16؛ ترمذى، قدر 3؛ ابن ماجه، مقدمة 10.

<sup>619</sup> بعبارة مختلفة بخارى البخاري:3208،6595؛ ومسلم:2643؛ صحيح / الجامع الصغير للسيوطي 4200

فإن أراد به مغفرة تستلزم عدم دخول أحدهم النار فحكمه ما مرّ، وإن أراد مغفرة تخفف عن بعضهم وزره وتمحو عن بعض آخرين منهم فلا مانع منه.

وكذا إن أطلق فظهر أن من أطلق حرمة ذلك لمخالفة ظاهر النصوص مخطيء كمن أطلق الجواز متمسكاً بما ذكر الأئمة من أنه يسق للخطيب أن يدعو للمؤمنين والمؤمنات وبأمر الله له عليه السلام { **وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ** }<sup>620</sup> وبدعاء نوح، وبما روي عن أبي هريرة مرفوعاً **ما من دعاء أحب إلى الله من قول العبد: اللهم اغفر لأمة محمد رحمة عامة**<sup>621</sup> وذلك لأن الأولين غير صريحين والرحمة العامة لا تستلزم مغفرة الذنوب بالمعنى السابق. وأما دعاء المرء بمغفرة ذنوبه كلها فلا كلام فيه فإنه تعالى قادر أن يرضى من له عليه حق ويخلصه ولا يجوز الدعاء بعدم الوقوف بين يدي الله للحساب؛ لأنه طلب محال بل يسأل الله أن يلطف به في ذلك الوقوف

### استجابة دعاء الكافر

واختلف في القول باستجابة دعاء الكافر. فمنعه الجمهور بقوله تعالى: { **وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ** }<sup>622</sup> ولأنه لا يدعو الله لأنه لا يعرفه وإقراره منقوض بوصفه بما لا يليق به وحديث: «إن دعوة المظلوم وإن كافراً ليس دونها حجاب»<sup>623</sup>، أي فتجاب، محمول على كفران النعمة.

وجوزه كثيرون بل قيل به يفتى لقوله تعالى حكاية عن إبليس: { **قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ** } \* قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ \*<sup>624</sup> فهذا إجابة. وقد يردّ بجواز أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين في القضاء الأزلي دعا أو لم يدع. وقيل: توفيقاً بين الآية والحديث يستجاب دعاؤه في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة فهو كصدقة تنفعه في الدنيا بزيادة نحو المال والأولاد ولا تنفعه في الآخرة

وقيل: تنفعه بتخفيف العذاب لظاهر { **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ** }<sup>625</sup>\*

<sup>620</sup> محمد: 19

<sup>621</sup> ما وجدناه في كتب الأحاديث.

<sup>622</sup> الرعد: 14

<sup>623</sup> مسند، 3/153.

<sup>624</sup> الأعراف: 15، 14

<sup>625</sup> الزلزلة: 8، 7



## فصل في الساعة وشرائطها

ويجب التصديق بكل ما أخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من أشرط الساعة وعلاماتها؛ لأنها أيضاً أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونص<sup>626</sup> ببعضها القرآن. قال حذيفة<sup>627</sup> (أ/58): اطلع علينا النبي عليه السلام ونحن نتذاكر فقال: «ما تذاكرون» قلنا: نذكر الساعة فقال: «إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات. فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى وبأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب. وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس محشرهم». والأحاديث الصحاح في هذه الأشرط كثيرة جداً ولكن اختلفت الروايات في كيفياتها وتفصيلها وتقديمها وتأخيرها. والمختار الذي جرى عليه الأكثرون في حق المهدي وما بعده أنه إذا تولى السفياي على الشام وأظهر بعدما يعرف أولاً بالعدل والجلود ومحبة العلماء والعفاف والفسق والفجور وفساد الدين وحيث يشرب من عين التمر فينتقب وسط كفه ويذهب الإيمان من قلبه حتى يأمر بقتل العلماء فيذبح نحو ثلاثمائة من أهل العلم على عتبة جامع دمشق لما يعظونه وينهونه واتباعه عن الفاحشات ويغلب عساكره على بلاد المسلمين فيقطعون سبلهم وينهبون أموالهم ويسبون ذريتهم ونسائهم ويطلق طريق الحج ويقع الناس في حيرة وعجّ فيخطر ببالهم المهدي ويتذكرون ما فيه من النصوص وأنه لا تهتدي هذه الأمة ولا تنقطع المفاصد إلا بنور هدايته وما احتوى عليه من الخلوص وتخرج طائفة من فضلائهم في طلبه فيجدونه في المدينة وهو مولودها أو مولود مكة أو المغرب وفي رواية: بمكة. فيقولون له: أنت المهدي وعلى يدك هذه الأمة تهتدي نريد أن تبايعنا على تولي أمرنا ونصرة دين الإسلام فينكر ويهرب منهم مراراً إلى أن يؤول الأمر أن يبايعهم بعد أن يوعده بالقتل بين الركن والمقام ويجتمع عليه المسلمون بالاهتمام فيبلغ الخبر السفياي فيبعث جيشاً عظيماً في طلبه فينخسف بين مكة والمدينة فلا يبقى منهم إلا رجلان أو أكثر فيقدمان السفياي ويخبرانه ثم يتوجه إلى الشام فيقابله السفياي بعدما يئس من قبول المهدي له خادماً فإذا تقابلا للحرب نادى مناد من السماء: ألا إن أولياء الله أصحاب المهدي فاتبعوه فينهزم السفياي بجيشه فيتبعه المهدي ويذبحه على بلاطة بيت إيلياء كما يذبح الشاة ثم يذهب إلى بني كلب أحوال السفياي ويسببهم حتى تباع البكر من نسائهم بثمانية دراهم ويخرج من السجن بني هاشم وسائر المسلمين ثم يسير بعد مدة إلى الروم لفتح قسطنطينية لما يغلب عليها الروم في أيام السفياي فيفتحونها وحصون الروم بالتكبير؛ فإذا قالوا: لا إله إلا الله والله أكبر سقط جانبها الذي في البحر ثم يقولون ذلك فيسقط جانبها الآخر ثم يقولون مرة (ب/58) أخرى فيفرج فيدخلونها ويقتلون نحو أربعمئة ألف ويخرجون كنوز ذهبها وجواهرها ويقسمونها بالأترس فبينما هم كذلك إذ أصابهم الشيطان أن المسيح الدجال قد

<sup>626</sup> ب: نطق

<sup>627</sup> هو حذيفة بن اليمان العبسي أبو عبد الله كان صاحب سر النبي في المناقبين توفي في المدينة سنة 656/36. راجع الأعلام للزركلي 180/2-

خلفكم في أهلكم بالشام فيجيئون في طلبه فإذا الأمر باطل ولكن عن قليل يسمعون بخروجه من طرف أصفهان يتبعه من يهودها ويهود خراسان سبعون ألفاً بل أكثر فيقابلونه ويقاتلون معه مقاتلة عظيمة لا يقدر على فيهمهم إلى بيت المقدس ويحاصروهم فيه حتى يأكلون أوتار قسيهم من الجوع فيغيثهم الله تعالى بعيسى عليه السلام فينزل إذ ذاك عند المنارة البيضاء شرقي دمشق وحديث أنه ينزل ببيت المقدس فهو باعتبار استقراره فيه حين قاموا ليصلوا الصبح فيرجع المهدي القهقري ليصلي بهم عيسى فيضع يديه على كتفيه ويقول: تقدم وصل فلك أقيمت فيقتدي به عيسى عليه السلام فإذا فرغوا أمر بفتح الأبواب فإذا رآه الدجال ذاب كما يذوب الملح بالماء وولى هارباً، فيقول: زعمت أنك إله فلم لا تمنع عن نفسك أن لي فيك ضربة لا تخلص من يدي فيضربه ضربة يخر ميتاً ويضعون السيوف في أتباعه فيقطعون دابرهم

ثم يسلم المهدي الأمر إلى عيسى فيكسر الصليب ويبطل الجزية ولا يقبل من النصارى إلا الإسلام ويملا الأرض عدلاً أكثر من زمن المهدي حتى تحج المرأة بخمس نسوة ليس معهم رجل، ولكن بينما هو في أمره أيضاً إذا انفتح السدّ وخرج يأجوج ومأجوج وملؤوا الأرض ونفوا حضرتها ونباتها ونشفوا أنهارها وبجراتها فينهزم منهم عيسى والمسلمون إلى جبال بيت المقدس ويقعون في مضيق لم ير مثلها، قوّمهم التسييح والتهليل فيدعون الله ويتضرعون في هلاكهم فيسلط عليهم دوداً في أعناقهم فيصبحون قتلى ولا يبقى منهم أحداً أصلاً فلا يقدر أن ينزلون الأرض من نتن جيفهم، فيأمر الله الطيور فترمي بهم البحار ثم تمطر الأرض فتتظف من نتنهم وزهوماتهم، ثم بعد سبع سنين من نزوله يتوفى عيسى عليه السلام ويدفن في روضة نبينا عليه السلام إذ بها وسعة قبر أخرى قد بقيت له. ثم بعده بقليل مدة تطلع الشمس من مغربها فيغلق باب التوبة فلا ينفع بعد ذلك إيمان كافر ولا تقبل توبة عاص وذلك قوله تعالى: { يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ }<sup>628</sup> الآية. وقوله: { فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرُهُمْ }<sup>629</sup> ثم تخرج دابة الأرض من بين الصفا والمروة أو بين الركن والمقام نحو ثلاثة أيام تكملة من الحق لإغلاق باب التوبة، فلا تدع أحداً إلا تمسح وجهه بيدها فيتور منه وجه المؤمن ويسود بأببح ما يكون وجه الكفرة. وروي: أن معها عصا موسى (أ/59) وخاتم سليمان فتختتم أنف الكافر بالخاتم وتجلو وجه المؤمن بالعصا. وقيل: الأقرب أحداً من قوله تعالى: { أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ }<sup>630</sup> أنها إنسان ينظر أهل البدع والكفر { لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَن حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ }<sup>631</sup> ومن القريب ما قيل أنها من تقتل إبليس.

وبالجملة: أنها تميز الكافر من المؤمن حتى لا يبقى التباس أصلاً ثم يرفع القرآن من المصاحف والصدور، ثم يسلم الله نسيماً طيباً على المؤمنين فيموتون كلهم ويبقى الكفار الخالص وذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تزال

<sup>628</sup> الأنعام: 158

<sup>629</sup> محمد: 18

<sup>630</sup> النمل: 82

<sup>631</sup> الأنفال: 42

طائفة من أمتي قائمين بالحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله» أي ربح طيبة تقبض أرواحهم . وفي رواية: حتى تقوم الساعة، أي قرب قيامها وبكليهما يجمع مع قوله: « لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول الله الله، فلا تقوم الساعة حتى ما شاء الله؛ لأن علمها عنده إلا على الكفار»<sup>632</sup> هذا هو الإجمال في ذلك وأما تفصيل كل بخصوصه وبيان الروايات المختلفة في ذلك والجمع بين أكثرها وتحقيق أن الصحابة أفضل من المهدي لشرافة الصحبة، وإن كان فيه مزايا من جهات آخر وبيان أنه من ولد فاطمة اسمه محمد بن عبد الله واسم أمه آمنة يحكم تسع سنين أو أكثر وهذا أصح مما ورد أنه من نسل عباس رضي الله عنه مع أنه يمكن الجمع بأن فيه ولادة من الحسن والحسين والعباس. وتوضيح الدجال وأنه ممسوح العين اليسرى أو اليمنى كأنها عنبة طائفة. ولذا سمي مسيحاً أو لأنه يمسح الأرض ويدورها كلها كعيسى المسيح وأنه يمكث أربعين يوماً، يوم كسنة ويوم كشهري ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامنا وفي رواية: أيامه في غاية القصر وتقدر أوقات الصلاة في كل من الطوال والقصار وأنه يسرع في الأرض كغيث استدبرته ريح لا يترك أرضاً إلا مكة والمدينة وبيت المقدس ولم يثبت ما جاء في دمشق وعسقلان والمساجد الأخر كلها، وأنه لا فتنة أعظم من فتنته. لم يبعث نبي بعد نوح إلا حذر أمته منه وأورد لهم علاماته ينجو منه: من قرأ سبع آيات من أوائل سورة الكهف، وأن يأجوج ومأجوج من نسل آدم وحواء فيقال: أحما ازدادوا من نسل يافث بن نوح وقال قوم من الترك خلافاً لمن قال أن آدم احتلم، أي من مجرد امتلاء آلة المني ودفعه لا رؤية جماع فإنه محال على الأنبياء فامتزجت نطفته بالتراب فخلقوا منها وأنهما أمتان كل أمة أربعمئة ألف أمة لا يموت أحدهم حتى ينظر إلى ألف ذكر من صلبه. كلهم قد عملوا السلاح ويجمعون من شأوا قصرهم شبر وأطولهم ثلاثة أشبار يقولون: قد قتلنا من في الأرض هلم فلنقتل من في السماء فيرمون نسايم نحو السماء فتزد مخضوبة دماً فكل ذلك في الرسائل المعمولة في حق المهدي، أقربها اعتماداً رسالة ابن حجر المسماة بالقول المختصر في علامة المهدي المنتظر.

ثم بعد هذه الآيات (ب/ 59) بما شاء الله يأمر الله تعالى إسرأفيل عليه السلام بنفخ الصور. فمن مهابة نكرة الصور يظن جميع المخلوقات حتى الملائكة أن القيامة قد قامت فيقعون على وجوههم ويغمى عليهم وتقع الزلزلة فترتعد السموات والأرضون وتنتشر الكواكب والنجوم وتبيض شعور النساء ولحى الرجال وتضعن أحماهن ويكون الناس كأمثال السكارى متحيرين بلا إدراك وشعور فهذه هي النفخة الأولى وبعد مضي أربعين سنة على هذا المنوال يأمره بالنفخ مرة أخرى فينفخ نفخة أشدّ تندك منها جميع الجبال وتطير في الهواء وتكون غماماً مثل العهن المنفوش وتكون السموات السبع كالرمل وتدوب كالماء وتنصب وتنشف مع مياه الأبحر ويذهب ضياء الشمس ونور القمر وتميط العالم ظلمة شديدة فيهلك جميع المخلوقات من العرش الأعلى إلى أسفل السافلين إلا ثمانية ملائكة من المقربين الأربعة الذين هم حملة العرش وجبرائيل وميكائيل وعزرائيل ورضوان ، ثم يقبض عزرائيل أرواح السبعة الباقية ثم روح نفسه أو يقبضه الله بدون

<sup>632</sup>بخارى، اعتصام 10؛ مسلم، إيمان 247؛ امارة 170؛ ابو داود، فتن 1؛ ترمذى، فتن 27، 51؛ ابن ماجه، مقدمة 1.

دخل منه فيصيح صيحة لو كان سمعها أهل السموات والأرض لهلكوا من ساعتهم، فلم يبق في الكونين إلا الحي القيوم فينادي بجهنم وحدانيته: لمن الملك اليوم؟ ويجب: يعزّ جلاله الله الواحد القهار!!.

ويمرّ أربعون سنة أخرى وهما خاليتان عن ذوي الأرواح ثم أنه تعالى يسوي وجه الأرض بريح شديدة بحيث لو وضعت بيضة في جانب الأرض لرؤيت من الجانب الآخر ويوسع مكان المحشر في حيز صحراء دمشق ألف مقدار هذه الأرض وذلك قوله تعالى: { يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ }<sup>633</sup> على ما قال ابن عباس. ثم ينزل مطراً مثل مئتي الرجال من بحر الحياة تحت العرش أربعين يوماً على التوالي فإذا امتلأ وجه الأرض كالبحر العميق يشرب أبدان الإنس والحيوانات التي صارت تراباً وتجذب ذلك البحر وتجمع أجزاء كل جسد إلى أصلها وتكون كهيئتها الأولى وتنبت كأمثال البقلة على وجه الأرض ويصل كل جسد إلى كماله الذي كان عليه في الدنيا.

ثم يحيي الملائكة الثمانية فينفخ إسرافيل في الصور بأمره تعالى النفخة الثالثة برفق ولطف حتى تنتشر الأرواح منه فتجد كل روح جسده كما تجد النتاج أمهاتها من الأغنام الكثيرة فتجد المخلوقات من أولها إلى آخرها الحياة في آن واحد ويجمعون في المحشر من جميع الأطراف عرايا حافين جائعين عطاشاً وتقرب الشمس بلا نور إلى سمت رؤوسهم مقدار ميل فيعرقون من حرارتها حتى أنه يغرق بعضهم في العرق إلى كعبيه وبعضهم إلى ركبتيه وبعض إلى صدره وبعض إلى الحلق وبعض بالكلية، إلا أن منهم من تصير أعمالهم مركباً يركبونها فقد جاء يحشر الناس واحد على بعير واثان على بعير. الحديث.

ومنهم من يحشر كاسياً طاعماً ويأتي لكل من الأنبياء والأولياء والعلماء والصالحين حلل وبراق من الجنة يلبسون ويركبون (أ/60) ويذهبون إلى ظل العرش ويجلسون على المنابر والكراسي بالراحة والسلامة { فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ }<sup>634</sup> لا يحزنهم الفزع الأكبر ولا يطول عليهم فصل القضاء ويطول على غيرهم سيما الكفار نحو خمسين ألف سنة وجهنم محيطة بهم كالحلقة مخرجة لهم من تحت الأرضين عليها زبانية لا يعلم عددهم إلا الله فألى أيّ نبي يذهبون ليشفع لهم في الخلاص من تلك الورطة فلا يشفع لهم ويعتذر باستحيائه من ربه بقصور بدا منه كآدم بالأكل من الشجرة وإبراهيم بالكذب في تعريضاته الثلاثة وموسى بقتل النفس وعيسى بما ادّعى النصراني فيه وفي أمه وافتانهم بهما ويقول نفسي نفسي حتى يأتوا إلى نبينا محمد عليه الصلاة والسلام فيقول : «أمّتي أمّتي»<sup>635</sup> ويشفع لهم الشفاعة العظمى العامة بتنجيز القضاء والخلاص من تلك الضيقة والبلاء، ويكلم الحق تعالى كلهم بلا واسطة ويحاسب بعضهم بلين الخطاب وبعضهم بشديد العتاب ويأخذ حق المظلوم من الظالم بالحسنات والسيئات<sup>636</sup> فإن كان له حسنات يعطى منها للمظلوم وإلا تحمل عليه سيئاته وربما أرضاه هو

<sup>633</sup> إبراهيم: 48

<sup>634</sup> القمر: 55

<sup>635</sup> مسلم شفاعته 202

<sup>636</sup> ب: لا القود كما في الحيوانات خلافاً لمن حكى أن المقتول يقتله قاتله فلا يحيى بعد ذلك أبداً

من مجرد فضله وكرمه ولا ينافي حمل السيئات { وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى }<sup>637</sup> فكأن ذلك وزره كسائر ما يدل عليه ويتسبب له. وبعد الفراغ من الحساب وتأدية الحقوق إلى أهلها حتى من الحيوانات كلها بالقود كأخذ قود الشاة الجلهاء من القرناء تعود الحيوانات تراباً فيغبطها الكفار ويقولون: يا ليتنا { كُنَّا تُرَابًا }<sup>638</sup> مثلها ولا نعذب بالنار، ثم القضاء بأمر العبور على الأجسار وإيصار كل إلى ما استوجبه من النشاط والأكدار نسأل الله تعالى العفو والعافية في هذه الدار وفي تلك الدار وأن يمتنعنا بالنظر إلى نور جماله الكريم مع الأبرار<sup>639</sup>. إنه ولي كل توفيق ومن وجود وإيثار ومن محض كرمه الوصول لنيل ما فيه من الحبور والاستبشار والخلاص عما يوجب الخزي والبوار هذا غاية ما لخصنا من تحقيقاتهم في الأصول الدينية ونهاية ما فهمنا من تدقيقاتهم للعقائد الإسلامية وأقصى ما تراءى لنا من منار مواهبهم الجليلة الربانية راجين أن يعود من ميامين يعين أنفاسهم النورانية ولهم في ذلك مبسوطات وموجزات ومقتضدات لا يحيط بها عدداً سوى عالم الأسرار والخفيات، فإن أردت خلاصته مجملاً ومختصراً خالياً عن الشاردات والتعميقات فعليك بنحو منظومة المولى أحمد الشيباني فنعم ما بها من الواضحات. ونحو المنشورة التي افتتح الإمام ابن عربي فتوحاته بها براءة له من وهم سوء الاعتقادات وإحالة عليها كل ما وجد في كتابه(ب/60) من الموهبات والمشكلات فلا يقع فيه القاصر عن درك اللغزات والرموزات. ومن الله الهداية والعصمة في البداية والنهايات. (أ/61)<sup>640</sup>

## فهرس الأشعار

حرف الالف

ثماني صفات أثبتت لأهنا لدى الأشعري الحبر في العلم والتقى

حياة وعلم قدرة وإرادة كلام وإبصار مع السمع والبقا .....35

ومن قال في الدنيا يراه بعينه فذلك زنديق طغي وتمردا

<sup>637</sup> الأنعام:164

<sup>638</sup> النمل:67

<sup>639</sup> ب: في زمرة الأبرار

<sup>640</sup> تم قسم أصول العقائد مما جمعه العالم العلامة والحبر الفهامة خاتمة المتأخرين مولانا الملا خليل أفندي العمري نسباً قدس الله سره وأفاض علينا بمنه وبره على يد حفيد حفيده أعني المذنب الذليل جنيد سنة الهم والحزن بوفاة تاج العلماء العاملين ولواء المشائخ الصالحين، أعني به حضرة الشيخ علاء الدين قدس سره ليت أمني لم تلدني

50..... وخالف كتب الله والرسول كلها وزاغ عن الشرع الشريف وأبعدا.

31..... إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً.

رأيت خيال الظل أكمل عبرة لمن كان في عالم الحقيقة رادياً  
شيوخ وأشخاص تمر وتنقضي وتغنى جميعاً والمحرك باقياً.....9

ونسكت عن حرب الصحابة فالذي جرى بينهم كان اجتهاداً مجرداً  
وقد صح في الأخبار أن قتلهم وقاتلهم في جنة الخلد خلداً.....99  
حرف الباء

66..... وما سمي الإنسان إلا لنسيه وما القلب إلا أنه يتقلب.

82..... ألم يرضك الرحمن في سورة الضحى فحاشاك أن ترضى وفينا معذب.

حرف الدال

مَا وَحَدَّ الْوَاحِدَ مِنْ وَاحِدٍ إِذْ كُلُّ مَنْ وَحَدَهُ جَاحِدٌ  
تَوْحِيدٌ مَنْ يَنْطِقُ عَنْ نَفْسِهِ عَادِيَةٌ أَبْطَلَهَا الْوَاحِدُ  
تَوْحِيدُهُ إِيَّاهُ تَوْحِيدُهُ وَنَعْتُ مَنْ يَنْعُتُهُ لِأَحَدٍ.....2

أَلَا إِنَّ الرُّمُوزَ دَلِيلُ صِدْقٍ عَلَى الْمَعْنَى الْمُحَيِّ فِي الرُّمُودِ  
وَكُلُّ الْعَارِفِينَ لَهُمْ رُمُوزٌ وَأَلْعَازٌ تَدُورُ عَنِ الْعَوَادِي  
وَلَوْلَا الْكُفْرُ كَانَ الْقَوْلُ كُفْرًا وَأَدَى الْعَالَمِينَ إِلَى الْفَسَادِ.....1

41..... وعلمك أن كل الأمر أمري هو المعنى المسمى باتحاد.

حرف العين

قطعت الوري من نفس ذاتك قطعة فلا أنت مقطوع ولا أنت قاطع.....22

## حرف الكاف

العجز عن درك الإدراك إدراك والبحث عن سر ذات الله إشراك.....16

## حرف اللام

عِقَالُ عَقْلِكَ بِالْأَوْهَامِ مَعْقُولٌ قَدْ قَلَّبَ الْقَلْبَ مِنْكَ الْقَالُ وَالْقَيْلُ

نَحْتٌ بِإِنْفِكْرِ مَعْبُوداً وَقُلْتِ بِهِ وَصُغْتَ عَقْدًا بِكَفِّ الْحَقِّ مَحْلُولٌ

قَدْ عِشْتُ قَبْلَكَ دَهْرًا فِي مُكَابَدَةٍ وَفِي فُؤَادٍ بِهَذَا الدَّاءِ مَعْلُولٌ.....2

كل ما في الكون وهم أو ظلال أو عكوس في المرايا، أو خلال.....16

"الأكل شيء ما خلا الله باطل".....16

صفات الذات والأفعال طرًا قديمات مصونات الزوال.....38

وليس الاسم غيراً للمسمى لدى أهل البصيرة خير آل.....49

مريد الخير والشر القبيح ولكن ليس يرضى بالمحال.....63

## حرف الميم

وكل أي أتى الرسل الكرام بها فإنما اتصلت من نوره بهم.....89

## حرف الياء

وإني وإن أوعدتهم أو وعدتهم لمخلف إيعادي ومنجز موعدتي.....69

لسعت حية الهوى كبدي فما لها طيب ولا راق

هذا الحبيب الذي شغفت به فعنده رقيتي ترياقتي.....106

وحباني الملك المهيمن خلعة فالأرض أرضي والسماء سمائي.....107

