

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

HAYÂLÎ'NİN EL-KASÎDETÜ'N-NÛNİYYE ŞERHİNE
ÂYÎNEZÂDE'NİN HÂŞİYESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ahmet ALEMDAR

İstanbul

Mayıs-2022

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

HAYÂLÎ’NİN EL-KASÎDETÜ’N-NÛNİYYE ŞERHİNE
ÂYÎNEZÂDE’NİN HÂŞİYESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ahmet ALEMDAR

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet SÜRURİ

İstanbul

Mayıs-2022

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman Dr. Öğr. Üyesi Ahmet SÜRURİ

Üye Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA

Üye Dr. Öğr. Üyesi El Hassen SID AHMED EL HABIB

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Metin TOPRAK
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “**Hayâlî’nin el-Kasîdetü’n-Nûniyye Şerhine Âyînezâde’nin Hâşiyesi**” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlâk ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Ahmet ALEMDAR

ÖN SÖZ

İslâmî ilimlere genel bir çerçeveye baktığımızda nebevî mirasın istikmalinden sonra hepsinin, Hz. Muhammed'in berhayat olduğu asr-ı saadetlerinde ekilmiş tohumlar mesabesinde olduğunu görürüz. Kuşkusuz tüm İslâmî ilimler özünü o saadetli yıllardan almakta ve yine bu kutlu asırdan, bir kaynak olarak beslenmektedir. Ancak her olgu, başlangıcında son derece özlü ve detaylardan yalın iken zaman geçtikçe teferruat kazanmakta, dallanıp budaklanmaktadır. Bu, tabii bir hadisedir. Şüphesiz İslâmî ilimler de bu seyre tabi olmuştur. Kur'an ayetleri nazil oldukça vahiy kâtipleri tarafından yazılmaktaydı ve bunun dışında bazı istisnalar hariç yazım ameliyesi yoktu.

İslâm'ın ilk dönemlerinde Kur'an-ı Kerîm'in yazılması dışında daha çok sözlü bir ilmî aktarım vardı. Ancak İslâm toprakları genişledikçe, farklı milletlerden ve etnik kökenlerden olan toplumlar İslâm'ın egemenliğine dahil oldukça özlü halde bulunan meseleler detay kazanmaya ve çeşitli problemler baş göstermeye başladı. Böylelikle henüz saadet asrından uzaklaşmadığı ilk dönemlerde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisleri yazılmaya başlandı. Artık ekolleşmelerin, branşlaşmanın ve farklı anlayışların da tezahür etmeye başladığı bu ilk tâbiin kuşağında ve onu takip eden tebe-i tâbiin döneminde hadis-i şeriflerin yazımının yanı sıra fıkıh ve tefsir literatürü de ilk kaynaklarını vermeye başlamıştır.

Erken dönemde telif edilen eserler yine özlü ve sonradan müstakil ilim dalları haline gelecek olan sahalara esas teşkil eden eserlerdi. Zaman içerisinde izahların artmasının doğal bir sonucu olarak bir asıl mesabesindeki eserlere izahlar ve yorumlar eklenerek yeni eserler teşekkül etmiş, ilk dönemlerden uzaklaşıldıkça tabii olarak nakillerin de artmasıyla bu nakilleri barındıran eserlerin hacimleri büyükçe olmuştur. Ancak ulemanın ders verme yöntemi daha çok halka sistemi iken Abbâsî halifelerinin ilim tedrisatında kurumsallaşmaya doğru gitmesiyle ilim meclislerinde ders kitabı olarak okutulacak daha küçük ölçekte kitaplara ihtiyaç duyulmuştur. Zamanla bu ders kitapları oldukça küçük bir hacme bürünüp "metin" olarak adlandırılmışlardır. Söz konusu metin kitapları oldukça muhtasar/kısa ve özlü olduğundan talebelerin mütalaa edebilmesi, kapalı yerlerini anlayabilmesi adına bu kitapların üzerine şerhler kaleme alınmıştır. Ayrıca bu eserlerin tenkidi isteniyorsa üzerine yine şerh yazmak suretiyle tenkidi yapılmıştır. Bu yazılan şerhlerde de zaman zaman kapalı yerler, atlanılan hususlar, isabetsiz detaylar veya değerlendirmeler bulunmakta olduğundan şerhlerin

de -genelde kısaca- izahı mahiyetinde olan hâşîye çalışmaları yapılmıştır. Hatta ulaşılan bu vetireye “şerh ve hâşiyeler dönemi” denilmiştir.

Biz de bu çalışmamızda meşhur Osmanlı kelâmcılarından Molla Hayâlî’nin, hocası Hızır Bey’in kelâm ilmine dair yazdığı manzum eseri *el-Kasîdetü’n-Nûniyye* üzerine bir şerh çalışması olarak telif ettiği *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye* üzerine yine Osmanlı Devleti’nde yaşamış olan bir mutasavvıf ve aynı zamanda da kelâm âlimi olan Âyînezâde Muhammed Şemseddin es-Sirozî’nin hâşîye çalışmasını konu edineceğiz. Çalışmamızda söz konusu hâşîye çalışmasının müellifi olan Âyînezâde’nin hayatını, eserlerini ve ilmî kimliğini konu edinmekle beraber çalışmanın ihtiva ettiği konuları hülâsa olarak derlemeyi, ardından da çalışmanın Arapça olan metnini tahkikli bir surette ortaya koymayı hedefliyoruz.

Araştırmamı ve tezimi tamamlayabilmek hususunda benden yardımlarını esirgemeyen, çalışmam sırasında tez danışmanlığımı sabırla ve büyük bir metanetle yürüten, hazırladığım metinlerin redaksiyonu, ilmî kriterlere uyumu ve tutarlılığı hususunda daima kendisine başvurduğum değerli hocam Dr. Öğr. Üye. Ahmet SÜRURÎ’ye; çalışmamın konusunu belirlememde ve araştırmalarım sırasında içinden çıkmakta güçlük çektiğim bazı sorularımın cevaplanmasında ciddi katkıları olan değerli hocalarım Dr. Öğr. Üye. Ali AL-OMARÎ ve Dr. Öğr. Üye. Hamzeh AL-BAKRÎ’ye teşekkürü bir borç bilirim. Bu çalışmamın metnini inceleyip katkılarını esirgemeyen ve tezimle ilgili tavsiyelerinden istifade ettiğim Dr. Öğr. Üye. Fahreddin YILDIZ’a ve eserin yazma nüshalarını elde etmem hususunda yardımına müracaat ettiğim Arş. Gör. Hakan KUTLU’ya ve çalışmanın özet kısmını İngilizceye çevirme hususunda kendisinden destek aldığım Shams TAMEEZ arkadaşşıma teşekkürlerimi arz ederim.

Son olarak, dünyaya geliş vesilemiz olan kıymetli ebeveynime, bütün aile fertlerime ve tezimizin tüm merhalelerinde maddî-manevî desteğini benden esirgemeyen muhterem zevceme en içten teşekkürlerimi takdim ederek bu mütevazı çalışmanın ilim camiasında bir boşluğu doldurabilme payesine ulaşmasını ve ilim yolunda bir katkı ve çalışma gayretinde olan nicelerinin istifade etmesine vesile olmasını yüce Rabbimden niyaz ederim. Tevfik ve inayet yüce Allah’tandır.

Ahmet ALEMDAR
İstanbul-2022

ÖZET

HAYÂLÎ'NİN EL-KASÎDETÜ'N-NÛNİYYE ŞERHİNE

ÂYÎNEZÂDE'NİN HÂŞİYESİ

Ahmet ALEMDAR

Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimleri

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet SÜRURİ

Mayıs, 2022 - 231 Sayfa

Osmanlı Devleti ilim geleneğinde kelâm ilmi sahasında telif edilmiş olan en mühim metinlerden biri Hızır Bey'in kaleme aldığı *Kasîde-i Nûniyye*'dir. *Kasîde-i Nûniyye* üzerine yapılan çalışmaların yoğunluğu da buna şahittir. Bu çalışmaların içerisinde en önemlilerinden birisi, kuşkusuz Hızır Bey'in talebesi olan Fâtih dönemi âlimlerinden Molla Hayâlî'nin şerh çalışmasıdır. Hayâlî'nin bu şerhi aynı zamanda kendi kelâmî görüşlerini ortaya koyması açısından da önemlidir. Hayâlî şerhinin bu denli bir ehemmiyete sahip olması dolayısıyla üzerine müteaddit hâşiye çalışmaları yapılmıştır. Tezimizde bu hâşiye çalışmalarından Âyînezâde Muhammed Şemseddin es-Sirozî'nin hâşiyesinin incelemesini ve tahkikini konu edindik. Aynı zamanda hâşiye sahibinin hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyeti hakkında bilgiler verdik.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hızır Bey, *Kasîde-i Nûniyye*, Molla Hayâlî, Âyînezâde Muhammed Şemseddin es-Sirozî.

ABSTRACT

ÂYÎNAZÂDE'S ANNOTATIONS KHAYÂLÎ'S COMMENTARY OF AL-QASÎDAH AL-NÛNÎYAH

Ahmet ALEMDAR

Master, Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Asst. Prof. Dr. Ahmet SÛRURÎ

May, 2022 - 231 Pages

One of the most important texts that have been written in the field of theology in the intellectual tradition of the Ottoman State is *al-Qasîdah al-Nûnîyah*, written by Khidhr Bey. The amount of work that has been done on *al-Qasîdah al-Nûnîyah* also testifies to this. Undoubtedly, one of the most important of these works is the commentary of Mullâ Khayâlî, one of the scholars of the Fâtih period, who was a student of Khidhr Bey. This commentary of Khayâlî is also important in terms of revealing his own theological views. Due to the importance of his commentary, numerous annotations have been made on it. In our thesis, we focused on the analysis within the super commentary of Âyînazâda Muhammad Shams al-Dîn al-Shirozî. At the same time, we give information about the life, works and intellectual personality of the author of the super commentary.

Keywords: Kalam, Khidhr Bey, *al-Qasîdah al-Nûnîyah*, Mullâ Khayâlî, Âyînazâde Muhammad Shams al-Dîn al-Sirozî.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	ii
ÖN SÖZ.....	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x

GİRİŞ	1
1. Çalışmanın İçeriği ve Yöntem	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KASÎDE-İ NÛNİYYE VE ŞERHLERİ

1.1. Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniyyesi	4
1.2. Kasîde-i Nûniyye Üzerine Yazılan Şerhler	5
1.2.1. Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye.....	6
1.2.2. Şerhu'l-Hâfizi'l-Kebîr (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye)	6
1.2.3. el-Fevâidü'n-Nadriyye fî Halli'n-Nûniyye	8
1.2.4. Hayru'l-Kalâid Şerhu Cevâhiri'l-Akâid.....	9
1.2.5. Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye et-Tevhîdiyye	10
1.2.6. el-Cevâhiru'l-Kelâmiyye fî Testîri Esrârî'n-Nûniyye el-Kelâmiyye.....	11

İKİNCİ BÖLÜM

MOLLA HAYÂLÎ VE KASÎDE-İ NÛNİYYE ŞERHİ..... 13 |

2.1. Molla Hayâlî'nin Hayatı	13
------------------------------------	----

2.2. Kasîde-i Nûniyye Şerhi	14
2.3. Kasîde-i Nûniyye Şerhi Üzerine Yapılmış Hâşiye Çalışmaları	16
2.3.1. İlyas b. İbrahim el-Kürdî Hâşiyesi	16
2.3.2. Câbîzâde Halil Fâiz Efendi Hâşiyesi	16
2.3.3. Abdülcelil el-Bağdâdî Hâşiyesi	16
2.3.4. Muhammed Emin el-Üsküdârî Hâşiyesi	17

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÂYÎNEZÂDE VE HAYÂLÎ ŞERHİ HAŞİYESİ.....	18
3.1. Âyînezâde'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti	18
3.2. Âyînezâde'nin Eserleri.....	19
3.2.1. Hâşiye alâ Şerhi'n-Nûniyye li'l-Hayâlî	19
3.2.2. Şerhu Cezerî mine'l-Kırâa	19
3.2.3. Şerhu Kasîdeti İmâmî'l-Haremeyn	20
3.2.4. Şerh-i Manzûme-i Rûsûhî	20
3.2.5. Şerh-i Manzûme-i Suâlât-ı Çelebi Sultan	21
3.3. Hâşiye alâ Şerhi'n-Nûniyye li'l-Hayâlî Adlı Eseri	21
3.3.1. Eserin Yazma Nüshaları ve Metnin Tespiti	21
3.3.2. Eserin Adı ve Musannife Aidiyeti	24
3.3.3. Eserin Muhtevası	24
3.3.3.1. İlâhiyyât Bölümü	25
3.3.3.2. Nübüvvât Bölümü	53
3.3.3.3. Sem'îyyât Bölümü	69
3.3.3.4. İmamet Bölümü	79
SONUÇ.....	86
KAYNAKÇA	88

EK: Eserin Yazma Nüshalarının Örnek Suretleri.....	92
ÖZGEÇMİŞ.....	96



KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A.s.	: Aleyhisselam
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
B.	: Bin (Oğlu)
BDK	: Beyazıt Devlet Kütüphanesi
Bk.	: Bakınız
Bs.	: Baskı
C.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Hz.	: Hazreti
R.a.	: Radıyallâhu anh/anha
S.	: Sayı
S.a.v.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
Ty.	: Tarih yok
Yy.	: Yayın yeri yok
Thk.	: Tahkik
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
V.	: Vefat
Vd.	: Ve diğerleri
Vs.	: Vesaire

GİRİŞ

İslâmî ilimler arasında “usûlüddin” ismiyle de tesmiye olunan kelâm ilmi, diğer İslâmî ilimlere esas teşkil ettiğinden ciddi bir ehemmiyeti haizdir. Zira din ilimleri, dinin sabit olmasına binaen sabittirler. Kelâm ilmi de bu önemli vazifeyi deruhte ettiğinden asırlar boyu üzerine en çok durulan, alanında en çok eser telif edilen ilimler arasındadır. Detaylarına tezimizin ilerleyen bölümlerinde de yer vereceğimiz üzere her ilim gibi kelâm ilminin de tarihi süreç içerisinde doğma ve gelişme merhaleleri söz konusudur. Bu tarihi süreci izlediğimizde, hiç şüphesiz Osmanlı döneminde en çok yankı uyandıran kelâmî eserlerden biri, üzerine yazılan şerh ve hâşiye çalışmalarının çokluğundan da anlaşılacağı üzere Hızır Bey’in telif ettiği *el-Kasîdetü’n-Nûniyye* isimli manzum eserdir. Bu eser üzerine yapılan en mühim şerh çalışmalarından biri ise, Molla Hayâlî diye maruf olan, Fâtih Sultan Mehmet devri âlimlerinden Şemseddin Ahmed’in şerhidir. Bu şerh üzerine de birçok hâşiye kaleme alınmış olup tezimize konu olan ve daha önce akademi sahasında henüz çalışılmamış olan *Âyînezâde Hâşiyesi* de bu çalışmalardan biridir.

Çalışmanın İçeriği ve Yöntem

Çalışmamızın konusu, 17. yüzyılda yaşamış olan Osmanlı ulemâsından Âyînezâde Muhammed Şemseddîn-i Sirozî’nin “*Hâşiye alâ Şerhi’l-Hayâlî ale’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*” isimli eserinin tahkik ve incelemesidir.

Tahkikini yapma gayretinde olduğumuz *Âyînezâde Hâşiyesi*, Osmanlı ulemâsından Molla Hayâlî’nin *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye* isimli eseri üzerine yazılmıştır. Bu eser, ilk İstanbul kadısı Hızır Bey’in kelâm ilmine dair *el-Kasîdetü’n-Nûniyye* adlı manzumesine yapılmış bir şerh çalışmasıdır. Molla Hayâlî’nin yazdığı şerh, metin sahibi olan Hızır Bey’in talebesi olması hasebiyle, kuşkusuz bu metin üzerine yapılan en mühim şerh çalışmalarındandır.¹ Bu sebeple *Kasîde-i Nûniyye*’nin sair şerhlerinden farklı olarak söz konusu şerh üzerine birçok hâşiye çalışması yapılmıştır.

¹ Salih Sabri Yavuz, “Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986), s. 33.

Tezimizin konusunu teşkil eden eserin müellifi olan Âyînezâde Muhammed Şemseddin-i Sirozî hakkında kaynaklarda son derece kısıtlı bilgiler mevcuttur. Çalışmamızda müellif hakkında ulaşabildiğimiz bilgileri nakletmeye çalışacağız. Fakat öncelikle -her ne kadar ilgili çalışmalarda detaylarına vakıf olabileceğimiz hususlar da olsa- çalışmamızla yakından irtibatları bulunması sebebiyle *Kasîde-i Nûniyye* manzumesi ve eser sahibi Hızır Bey hakkında malumat verip ardından Molla Hayâlî ve şerhi hakkında mücmel bir anlatımımız olacaktır. Zira gerek Türkiye’de gerek yurt dışında Hızır Bey ve eseri, Molla Hayâlî ve şerhi hakkında akademik düzeyde çalışmalar yapılmıştır. Dolayısıyla asıl odak noktamız Âyînezâde ve eseri olacaktır.

Çalışmamıza konu olan hâşiyede yer alan ayetlerin sûre isimleri ve numaraları, hadislerin tahriçleri, önemli şahsiyetlerin biyografik bilgileri vb. hususlar hakkında tahkik sırasında kısaca yer verdik. Biyografik ve bibliyografik bilgi aktarımı söz konusu olduğunda *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*’nun² tavsiye kaynaklarını önceledik. Daha evvelden de belirttiğimiz üzere gerek *Kasîde-i Nûniyye* isimli manzum eser gerekse de eserin sahibi Hızır Bey hakkında ve ayrıca Molla Hayâlî ve şerhi ile ilgili çalışmalar mevcut olmakla beraber bu âlimler ve eserleri çalışmamızla sıkı bir bağlantı içerisinde olduklarından hülâsa olarak haklarında bilgi verdik. Bu bağlamda evvela Hızır Bey’in hayatından başlayarak *Kasîde-i Nûniyye*’nin bilinen şerhlerine genel bir çerçevede göz atıp haklarında son derece özet sayılacak bilgiler verdik. Tez konumuz olan hâşiye çalışması kendisi üzerine yapılmış olması hasebiyle Molla Hayâlî ve şerhine biraz daha geniş bir eksende yer ayırdık. Ayrıca *Âyînezâde Hâşiyesi* dışındaki ulaşabildiğimiz hâşiye çalışmalarından da icmalen bahiste bulunduk. Eserin muhtevâ kısmında *Hayâlî Şerhi*’nin içerdiği mevzuları ve Hayâlî’nin farklı yaklaşımları varsa bunları kısaca nakletmeyi hedefledik. Çünkü *Hayâlî Şerhi* Hintli âlim Abdunnasîr Nâtûr Ahmed el-Melibârî tarafından tahkik edilmiş ve detaylı bir incelemeye tabi tutulmuştur. Yine muhtevâ bölümünde klasik hâşiye geleneğinden ciddi anlamda hariç kalmayan hâşiye sahibi Âyînezâde’ye ait farklı görüşler varsa bunları da derç etmeye çalıştık.

² Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, 1 bs. (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2018).

Çalışmamızın Arapça metin tahkiki bölümünde genel anlamda “İSAM Tahkikli Neşir Esaslarını” benimsedik. Türkçe olan inceleme kısmında ise imlâ olarak *DİÂ*’yı esas aldık diğer biçimsel ve sayfa yapısı gibi hususlarda ise İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nün tez yazım klavuzunu baz aldık. Bir de kitabın neşir tarihi olarak hem miladi hem de hicri tarih beraber verildiği durumlarda bilhassa muasır eserlerde yalnızca miladi yayın tarihini zikrettik. Tezimizin *Âyînezâde Hâşiyesi*’ne ayırdığımız üçüncü bölümünde metnin ortaya konulmasındaki ve nüsha seçimindeki metodu açıkladık.



BİRİNCİ BÖLÜM

KASÎDE-İ NÛNİYYE VE ŞERHLERİ

1.1. Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniyye'si

Şekâik sahibi Taşköprizâde'nin altıncı tabaka Osmanlı âlimleri arasında zikrettiği Fâtih Sultan Mehmed devri (1451-1481) ulemasından olan Hızır Bey, Sivrihisar kadısı Molla Celaleddin'in oğlu olup Nasreddin Hoca'nın soyundan geldiği söylenmektedir. Hızır Bey ilk tahsiline pederinin yanında temel ilimleri okuyarak başlamıştır. Ardından Molla Yegân'ın yanında aklî ve naklî, keza sair mütedavil ilimleri okumakla ilim yolculuğu devam etmiştir. Ayrıca Hızır Bey, hocası Molla Yegân'ın kerimleri ile de evlenmiştir. Hızır Bey, ilmî icazetini aldıktan sonra ilk olarak Sivrihisar kadılığına tayin olunmuştur. Fâtih Sultan Mehmed'in ilk saltanat yıllarında Arap beldelerinden gelen bir âlim ile yapmış olduğu münazarada bu kimseye galebe çalması neticesinde sultanın takdirini kazanmış ve Bursa Çelebi Mehmed (Sultaniye) Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir. Bir müddet sonra İnegöl kadılığı da kendisine tevdi edilmiştir.

Hızır Bey, 1451'de Edirne'deki Üç Şerefeli Cami Medresesi'ne müderris tayin edilmiş, bunun yanı sıra Yanbolu kadılığı da yapmıştır. Sultan II. Mehmed'in İstanbul'u fethetmesi üzerine onu İstanbul kadılığına getirir. Buradaki görevinde şehrin işlerinin düzenlenmesi, istikrarı hususunda önemli işler yapmıştır. İstanbul kadılığı görevini yürütmekte iken 863/1459 senesinde vefat etmiştir.

Hızır Bey, Muslihuddin el-Kastallânî, Ali el-Arabî, Hatibzâde Muhyiddin ve Molla Hayâlî gibi önemli âlimler yetiştirmiştir.³

Kaynaklarda Hızır Bey'e atfedilen eserleri arasında en çok bilinen ve üzerine şerh çalışmalarının yapıldığı eseri, *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* isimli eseridir. Eser, 105 beyitten teşekkül etmekte ve itikadî meseleleri ihtiva etmektedir. Hızır Bey'in bundan başka;

³ Taşköprizâde Ahmed Efendî, *eş-Şekâik* 1. bs. (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019) 161-165; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt 1996) C. 2, S. 668; Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", *DİA*, C. 17, TDV, 1998, S. 413-415.

Fâtih'e arz edilmek üzere kaleme aldığı *Ucâletü Leyle ev Leyleteyn* isimli eseri, *Tefsîr-i Yâsîn-i Şerîf*, Nakşî şeyhlerinden Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın vaazlarını ve tasavvufa dair öğütlerini içeren risalelerinin Türkçe tercümesi olan *Terceme-i Külliyyat-ı Hâce Ubeydullah* isimli eseri, Siraceddin el-Urmevî'nin mantık ilmine dair telif ettiği *Metâli 'u'l-Envâr* isimli eserine yaptığı Farsça tercüme çalışması, Sultan II. Murad'a ithafen kaleme aldığı *Tuhfe-i Sultân Murâd Han* bilinen başlıca eserleridir.⁴

Tezimizde inceleyeceğimiz Âyînezâde'nin *Hayâlî Hâşiyesi*, Hızır Bey'in *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'sine Hayâlî'nin yaptığı şerh üzerine bir çalışmadır. *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'yi oluşturan altı ana başlık şunlardır: Allah'ın sıfatları, Allah'ın karşısında insan, peygamberlik (nübüvvet), öldükten sonra dirilme (meâd), iman problemi, imamet.⁵

1.2. Kasîde-i Nûniyye Üzerine Yazılan Şerhler

Kasîde-i Nûniyye'yi ilk olarak Hızır Bey'in talebesi Molla Hayâlî olarak meşhur olan Şemseddin Ahmed b. Musa er-Rûmî şerh etmiş olup bunun ardından -ulaşabildiğimiz kadarıyla- yaklaşık üç asır boyunca kitap üzerine herhangi bir çalışma yapılmamıştır.⁶ Zira Osmanlı Devleti'nde Selçuklu Devleti'nden gelen “felsefeleşmiş kelâm” ekolünün etkisi yoğun bir şekilde devam etmekteydi. Bu ekolün temsilcilerinden Ebû Hamid el-Gazzâlî (v. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210), Kadı Beyzâvî (v. 685/1286), Seyyid Şerif el-Cürcânî (v. 816/1413) emsali birçok kelâmcının Eş'arî olması sebebiyle söz konusu etkinin bir tabii neticesi olarak Osmanlı medreselerinde Eş'arî ekolünün kitaplarına ehemmiyet veriliyordu.⁷ Hızır Bey'in telifi olan *Kasîde-i Nûniyye* ise Mâtürîdî bir kelâmî manzum eserdi. Muhtemelen yukarıda bahsettiğimiz

⁴ Yazıcıoğlu, “Hızır Bey”, *DİA*, C. 17, S. 413-415.

⁵ Daha geniş bilgi bk. Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniyyesi”, *AÜİFD*, C. 26, S. 1, (1984): 552-553.

⁶ Hakan Kutlu, “Muhammed Tâhir b. Muhammed el-Lâlezârî'nin *el-Cevâhiru'l-Kelâmiyye fî Testîri Esrârî'n-Nûniyye el-Kelâmiyye* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 97.

⁷ Şamil Öcal, “Osmanlı Kelâmcıları Eş'arî miydi?”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 2, S. 5 (1999): 226; Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm kitapları için bk. Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *UÜİFD*, C. 14, S. 1 (2008): 39.

Eş‘arî ekolünün kelâm sahasındaki etkisinden dolayı, Hayâlî’nin yazdığı şerhten sonra başka şerh çalışmaları vücuda gelmemiştir.

İlk şerhin telifinden yaklaşık üç asır sonra *Kasîde-i Nûniyye* üzerine bir takım şerh ve tercüme çalışmaları yapılmış ve bu durum yoğun diyebileceğimiz bir seviyede devam etmiştir. Şerh çalışmalarının bir kısmı, Hayâlî’nin şerhine eleştiri mahiyetinde iken, diğer bir kısmı da bu eleştirilere karşı Hayâlî’yi müdafa eden eserler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca eleştiri ve müdafaadan ziyade kasidenin gramer yönüne ağırlık veren, beyitlerin daha ziyade açıklanmasını hedefleyen çalışmalar da mevcuttur. Şerhlerden bir kısmı da genellikle kendisinden önceki şerhlerin bazı yönlerden noksan olması kanısından hareketle telif edilmiştir.⁸ Bu eserler hakkında Hakan Kutlu’ya ait “Muhammed Tâhir b. Muhammed el-Lâlezârî’nin *el-Cevâhiru’l-Kelâmiyye fî Testîri Esrâri’n-Nûniyye el-Kelâmiyye* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili” isimli yüksek lisans tezinde malumat verilmiştir. Dolayısıyla tekrara düşmemek adına biz bunlar arasında ehemmiyetli gördüğümüz bazılarının yazılış gayesini ve dikkate şayan bazı yönlerini kısaca zikretmeye çalışacağız.

1.2.1. Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye

Hızır Bey’in öğrencisi Molla Hayâlî Şemseddin Ahmed’e ait olan bu eser, *Kasîde-i Nûniyye*’nin ilk şerh çalışmasıdır. Tezimizin ilerleyen kısımlarında bu eser hakkında müstakil bir başlığımız olacaktır. Dolayısıyla bu ilk şerhin anlatımını o bölüme tevdi ediyoruz.

1.2.2. Şerhu’l-Hâfizi’l-Kebîr (Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye)

Hayâlî şerhinin ardından vuku bulan fetretten sonra kaleme alınan şerhlerdendir. Hafız-ı Kebîr (Büyük Hafız) ismiyle meşhur Muhammed b. el-Hâc Hasan’a (v. 1154/1741) ait olan bu şerh çalışmasında şârih, son on beş beyti tamamlayamadan vefat etmiştir.⁹ Şârih, eserinde bazı açılardan Hayâlî’yi eleştirmiştir: Şârihe göre Molla

⁸ Hatice Kelpetin Arpaguş, “Osmanlı Geleneksel İslâm’ının Temel Kaynakları: İlmihâl ve Akâid Eserleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 14, S. 28 (2016): 344-346; Kutlu, “Muhammed Tâhir b. Muhammed el-Lâlezârî’nin *el-Cevâhiru’l-Kelâmiyye fî Testîri Esrâri’n-Nûniyye el-Kelâmiyye* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”, 85-86.

⁹ Mustafa Çuhadar, “Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 1, (1987): 223.

Hayâlî, yer yer Eş‘arîlerin itirazlarını, mukadder suallerini zikretmekle yetinmiş, bunun yanında yeterli cevaplar vermemiş, metnin lafız tahliline yeterince girmemiş, Mâtürîdî ve Eş‘arî mezhepleri arasında cereyan eden ihtilaflara gerektiği gibi değinmemiştir. Ayrıca şârih Büyük Hafız’a göre Molla Hayâlî, bazı meselelerde Eş‘arî mezhebine meyletmektedir. Bütün bu etkenler sebebiyle *Hayâlî Şerhi*, nazmın yazılış gayesine yeterince hizmet etmemektedir. Zira kasidenin yazılma sebebi, Mâtürîdî mezhebince kabul görmüş olan İslam inanç esaslarını beyan etmektir.¹⁰

Burada şu noktaya da değinmek gerekir ki: Osmanlı Devleti’nde 15. yüzyılda ortaya çıkan Kadızâdeliler hareketinin¹¹ de tesiriyle bazı âlimler felsefî kelâma biraz mesafeli yaklaşmışlardır. Bu cereyan, kimi âlimlerin vahdet-i vücud ve fena fi’t-tevhid gibi görüşleri sert bir dille eleştirmelerine de yol açmıştır. Dolayısıyla Kadızâdeliler hareketini, iki asrı aşkın bir fetret devresinin ardından tekrar *Kasîde-i Nûniyye* üzerine şerh, tercüme vb. ilmî çalışmaların yapımına götüren saikalardan sayabiliriz. Nitekim Büyük Hafız da vahdet-i vücudu ve fena fi’t-tevhid meselelerini sert bir dille eleştirmiş hatta Seyyid Şerif Cürcânî’nin vahdet-i vücudu iki kısımda incelediğini ve ikinci kısmında bir problem bulmadığını aktardıktan sonra: “Ben (iki kısmıyla) vahdet-i vücudu temenni etmiyorum. Ben şeriata uygun bir hal üzere olmak istiyorum...” demiştir. Ayrıca hulul ve ittihadın nefyedildiği beytin şerhinde Hayâlî’nin musannıfın kelâmının zahiri anlamının, sûfiyyenin bir kısmının anladığı anlam olması yorumuna karşı da Hayâlî’nin bu yorumunun, konuyu yeterince düşünemediğinden öte geldiğini ileri sürmüştür.¹² Az ileride değineceğimiz üzere *Kasîde-i Nûniyye* şârihlerinden Dâvûd-i Karsî ve İbrahim b. Abdülvehhâb gibi şahıslar da bu konularda benzeri tutumları sergilemişlerdir. Eserin görebildiğimiz kadarıyla matbu hali bulunmayıp yazması, Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde (Veliyüddin Efendi, 3942) mevcuttur.

¹⁰ Mehmed b. Hasan (Büyük Hafız), *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*, (BDK, Veliyyüddin Efendi, 2095), 2a.

¹¹ Kadızâdeliler hareketi için bk. Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, *DİA*, C. 24, TDV, 2001, 100-102.

¹² Büyük Hafız, *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*, 16a-17b.

1.2.3. el-Fevâidü'n-Nadriyye fî Halli'n-Nûniyye

Kitabın müellifi, Hacı Çelebi Mehmed İsmet b. İbrahim Efendidir (v. 1160). Müellif, Büyük Hafız'dan bir müddet sonra vefat ettiği için, şerhini onun şerhinden sonra zikrettik. Hacı Çelebi, şerhinin giriş kısmında, ilminin derinliğine atfen bahr-i muhit¹³ olarak vasıfladığı hocası Halil Faiz Efendi'nin daha evvel *Kasîde-i Nûniyye*'yi şerh etmek istediğinden ancak bu arzusu, kendisi için müyesser olmayıp ancak altı beyti şerh ettikten sonra vefat ettiğinden bahseder.¹⁴ Ayrıca Hacı Çelebi, hocasının bu eseri ve daha önce telif edilmiş Molla Hayâlî'nin şerhi dışında *Kasîde-i Nûniyye* üzerine yapılan herhangi bir şerh çalışmasına rastlamadığını belirtmektedir. Şârihin bu sözünden hareketle Hafız-ı Kebir'in şerhine rastlamadığı anlaşıyor ve bu durum, yazdığı eserin Hafız-ı Kebir'in şerhinden önce yazılmış olma ihtimalini akla getiriyor. Müellif, eserini hocasının tamamlayamadığı bir eseri tamamlama sadedinde yazdığını belirtmekte ve metnin ilk şârihi olan Hayâlî'nin metnin kelime tahlillerine, gramere dayalı izahlara yeterince girmediğini ifade etmektedir.¹⁵ Binaenaleyh şerhte gramer ağırlıklı ve kelime tahlillerinin daha yoğun olduğu bir anlatım söz konusudur.

Hacı Çelebi, bu şerh çalışmasının ardından *er-Rifdü'n-Nadr alâ Akâidi'l-Hıdr* isminde aynı metin üzerine bir şerh daha kaleme almıştır. Kitabın giriş kısmında önceki şerhten daha kısa ve daha farklı, garip ve dikkat çekici bir üslup ile bu kitabı telif edeceğini kaydeder. Bu eser, daha çok beyitlerde geçen kelimelerin hangi anlama geldiğini,

¹³ Okyanus.

¹⁴ Hacı Çelebi, hocasının şerhini tamamlayamama sebebi olarak “Çünkü yokluk minberinde hatip oldu ve ölüm ağacında andelib (bülbül) oldu” demekle hocasının vefatı ile ilgili elim hadiseye işarette bulunmuştur. Zira kendisinin astronomi, edebiyat dahil olmak üzere birçok ilim dalında maharetli olduğu belirtilmekte ve aşırı zekasından dolayı zamanla anlamsız vehimlere kapılıp şuurunu kaybettiği, bunun neticesinde Şubat 1134/1722 tarihinde Yedikule yakınlarındaki evinde kendisini astığı zikredilmektedir. Bk. Ali Yörür, “Câbîzâde Halîl Fâiz Efendi'nin Râmî Mehmed Paşa'ya Sunduğu Bahâriyye'si”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, S. 10, (2019): 203.

¹⁵ Muhammed İsmet b. İbrahim, *el-Fevâidü'n-Nadriyye fî Halli'n-Nûniyye el-Hudriyye*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2830), 2a.

harekelerinin nasıl olacağını ve benzeri hususları deruhte eden bir eserdir.¹⁶ Hacı Çelebi'nin bu iki eseri de yazma halinde Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde mevcuttur. Bunlardan *el-Fevâidü'n-Nadriyye*, Laleli Koleksiyonunda (nr. 2830), *er-Rifdü'n-Nadr* ise Kasîdecizâde Koleksiyonunda (nr. 125) mevcuttur.

1.2.4. Hayru'l-Kalâid Şerhu Cevâhiri'l-Akâid

Kitâbü's-Sevâdi'l-A'zam olarak da bilinen eser, Uryânî Osman b. Abdullah Efendi'ye aittir. Müellif Halepli olup tahsilini Kilis'te yapmıştır. Ardından İstanbul'a çağırılmış, burada yoğun ilgiyle karşılaşmıştır. İstanbul'da birçok talebe yetiştirip güzel eserler telif etmiş, buradan sonra Medine'de sekiz yıl yaşamış ve orada vefat etmiştir.¹⁷

Uryânî eserinin girişinde Molla Hayâlî'yi ve şerhini methedip kendisinden önceki bazı şârihlerin Molla Hayâlî hakkındaki ithamlarını saymış ve bunların edebe aykırı ifadeler olduğunu söylemiştir.¹⁸ Zikrettiği ithamlara bakılırsa Uryânî, Büyük Hafızı kastetmektedir. Bu ithamları biz Büyük Hafız'ın şerhini anlatırken saydık. Dolayısıyla eser, bu yönüyle Molla Hayâlî'nin şerhini müdafaa eder pozisyonundadır.

Müellif, şerhin ilerleyen kısımlarında itham edildiği hususlarda Molla Hayâlî'yi ilmî kriterlere göre savunmaya çalışmıştır. Buna, Cenâb-ı Allah'ın her şeyi ihata ettiği ile alakalı beytin şerhini misal olarak verebiliriz. Zira söz konusu beytin şerhinde Büyük Hafız, Hayâlî'nin bilhassa “fenâ fi't-tevhid” mevzuyla ilgili kurduğu bazı cümleler hakkında sert bir dil kullanırken¹⁹ Uryânî Hayâlî'nin serdettiği vecihleri ilmî bir temele oturtmaya çalışmaktadır.²⁰

Bunun yanı sıra Uryânî şerhinde kelime tahlillerine, irap ile ilgili izahlara yer vermiştir. Eserin iki farklı taş baskısı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi 1884 tarihli

¹⁶ Muhammed İsmet b. İbrahim, *er-Rifdü'n-Nadr alâ Akâidi'l-Hıdr*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, 125), 2a.

¹⁷ İlyas Çelebi, “Uryânî Osman Efendi”, *DİA*, C. EK-2, TDV, 2019, 624-625.

¹⁸ Uryânî, *Hayru'l-Kalâid Şerhu Cevâhiri'l-Akâid*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Hâmidîye, 771), 2a-2b.

¹⁹ Büyük Hafız, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 15b-19b.

²⁰ Uryânî, *Hayru'l-Kalâid Şerhu Cevâhiri'l-Akâid*, 26a-34b.

olup Mehmed Esad Kitabhanesi tarafından basılmıştır. İkincisi ise 1309 tarihinde Şirket-i Sahafîyye-i Osmaniyye Matbaasında basılmıştır.²¹ Eser üzerine yapılmış akademik bir çalışmaya rastlamadık.

1.2.5. Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye et-Tevhîdiyye

Eser, 16. yy. Osmanlı ulemasından Dâvûd-i Karsî'ye aittir. Dâvûd-i Karsî çok yönlü bir âlim olup çeşitli ilim dallarında eserler vermiştir. Bu eser de kendisinin şöhretgâr eserlerindendir. Müellif kitabın giriş kısmında kelâm ilminin önemini vurgulamakta ve Hızır Çelebi'nin telif ettiği eserin ehemmiyetine dikkat çekmektedir. Müellif, “fena fi't-tevhîd” vb. konularda Büyük Hafız gibi düşünmekle beraber kitabın giriş kısmında buna telmihte bulunmamıştır. Ancak söz konusu mevzuların bahsedildiği beyitlerin şerhinde bu fikirlerini serdetmiş ve bilhassa Halvetî Tarikatının kolları arasında şayi olan bu görüşleri sert bir dille eleştirmiştir. Hatta ittihat ve hulûlün nefyedildiği beyti şerh ederken²² birçok tarikat kolunun kelâm ulemasının umumu katında sapkın mezheplerden sayılan “vücûdiyye, ittihâdiyye, hulûliyye ve zuhûriyye” gibi fırkalardan neşet ettiğini söylemektedir. *Kasîde-i Nûniyye* şârihlerinden İbrahim b. Abdülvehhab da Dâvûd-i Karsî gibi vahdet-i vücûd ve fenâ fi't-tevhîd gibi kavramlar üzerinde şiddetli bir dille durmuştur.²³

Kadıızâdeli hareketinin de tesirinden bahsedebileceğimiz bu tenkit seferberliğinde zaman zaman aşırı genellemeler, yetersiz tahkikat ile söylenen ifadeler, mübalağaya kaçan yermeler gözümüze çarpmaktadır. Mesela Dâvûd-i Karsî, tasavvufta vahdet-i vücûd düşüncesinin önemli mümessillerinden olan İbn Arabî'den ağır bir dil kullanarak bahsetmiş ve onun *Fusûsü'l-Hikem* isimli eserinden “الرَّبُّ حَقٌّ وَالْعَبْدُ حَقٌّ” şeklinde aktardığı ifadesi, aslında *Fusûs*'ta geçmeyip bir başka eseri olan *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de geçmektedir. Ayrıca Dâvûd-i Karsî, metni orijinal bir şekilde

²¹ Hakan Kutlu, “Muhammed Tâhir b. Muhammed el-Lâlezârî'nin *el-Cevâhiru'l-Kelâmiyye fi Testîri Esrâri'n-Nûniyye el-Kelâmiyye* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”, 24.

²² Sözüünü ettiğimiz beyit şudur:

بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ لَا اتِّحَادَ لَهُ - وَلَا حُلُولَ لَدَى أَصْحَابِ عَرْفَانَ

²³ Hacı İbrahim b. Abdülvehhab, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3713), 21b-24b.

aktarmayıp kimi tevillerle beraber nakletmiştir.²⁴ Yine İbrahim b. Abdülvehhâb, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz sapkın olarak nitelendirilen grupları tahlil ederken bunlara örnek olarak Nusayriyye ve İshâkiyye gibi aşırı Şîî-Bâtînî grupları gösterirken bu kimselerin Yunus Emre'nin bazı şiirlerini okuduklarını belirtmektedir. Oysa Yunus Emre şiirlerini okumak, bu fırkaların mümeyyiz vasıflarından olmayıp Sünnî tasavvuf ekollerince de icra edilen bir eylemdir. Binaenaleyh bu ifadelerden ön yargı ihtiva eden genellemelere gidilebilir.

Dâvûd-i Karsî'nin bu eserini 2017 yılında Ömer Ergül, *Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi* adıyla yüksek lisans tezi olarak çalışmıştır. Ayrıca eserle ilgili olarak Resul Öztürk'ün “Dâvûd-i Karsî (1169/1756): Kelâmî Görüşleri ve Kaynakları” başlıklı bir makalesi yayımlanmıştır (*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, S. 41).

1.2.6. el-Cevâhiru'l-Kelâmiyye fî Testîri Esrârî'n-Nûniyye el-Kelâmiyye

Eser, Muhammed Tahir el-Lâlezârî'ye ait olup şerhte eslâfından farklı bir yol izlemeye çalışmıştır. Müellifin çalışmasında en yoğun bir şekilde odaklandığı noktalardan biri, Hızır Çelebi'nin eserini yazarken özellikle üç kaynaktan, yani Sadrüşşerîa'nın *Ta'dîlü'l-Ulûm*, Fahreddin er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-Ukûl* ve İmam Gazali'nin *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eserlerinden istifade ettiğini, bazı konuları bu eserlerden hareketle açıkladığını savunmaktadır. Lâlezârî, bu hususu adeta bir gâye edinmiş ve buna sadık kalarak daha çok *Kasîde-i Nûniyye*'nin bu üç kaynak ile irtibatını tespit etmeye çalışmıştır. Eser, bu özelliği ile diğer şerhlerden ayrılmaktadır. Ayrıca Lâlezârî, söz konusu gayesi dışında kalacak değerlendirmelere pek girmemiş, bu mevzilerde sözü Hayâlî ve Uryânî şerhlerine havale etmiştir. Bilhassa bu iki şerhe itimat etmesi ve atıfta bulunması, kendisinin tasavvufî meşrebini de öne çıkarmaktadır.²⁵

²⁴ Ömer Ergül, *Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 156.

²⁵ Hakan Kutlu, “Muhammed Tâhir b. Muhammed el-Lâlezârî'nin *el-Cevâhiru'l-Kelâmiyye fî Testîri Esrârî'n-Nûniyye el-Kelâmiyye* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”, 80.

Eser, 2018 yılında Hakan Kutlu tarafından *Muhammed Tâhir b. Muhammed el-Lâlezârî'nin el-Cevâhiru'l-Kalemiyye fî Testîri Esrâri'n-Nûniyye el-Kelâmiyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* adıyla yüksek lisans tezi olarak çalışmıştır.

Netice olarak anlıyoruz ki *Kasîde-i Nûniyye* üzerine yapılan çalışmalar; meseleleri deliller ışığında tahrir etmek, önceki çalışmalarda eksik yahut hatalı görülen şeyleri ıslah etmek, muhtasar bir şekilde daha çok beyitlerin lafızları ve irabı ile alakalı açıklamalar yapmak, evvelki çalışmaların değinmediği farklı açılardan beyitleri şerh etmek gibi temel niteliğinde olan belli başlı gayeler etrafında yoğunlaşmaktadır.



İKİNCİ BÖLÜM

MOLLA HAYÂLÎ VE KASÎDE-İ NÛNİYYE ŞERHÎ

2.1. Molla Hayâlî'nin Hayatı

Asıl adı Şemseddin Ahmed b. Hoca Musa olup Hayâlî ismiyle iştihar etmiştir. Doğum yeri, bazı kaynaklarda belirtildiğine göre İznik'tir.²⁶ Doğum tarihine de Ziriklî dışında hemen hemen hiçbir biyografi yazarı değinmemiştir.²⁷ Taşköprizâde, Mehmed Süreyya gibi bazı biyografi müellifleri de Hayâlî'nin doğum tarihini vermemekle beraber kaç yaşında vefat ettiğini zikretmişlerdir. Ziriklî'nin, doğum tarihini veren tek kişi olması hasebiyle Hayâlî'nin vefat ettiği yaşı zikreden müelliflerden hareketle bir hesaplama gitmiş olması muhtemeldir.

Molla Hayâlî, ilk tahsilini pederi Hoca Musa Efendi'nin yanında yapmış olup ardından Bursa Sultanisi'nde müderris olan Hızır Çelebi'nin yanında tahsiline devam etmiştir. Çok geçmeden hocasının nezdinde muid (asistan) olup onun gözde talebelerinden oldu. Tahsilinden sonra Bursa'da bazı medreselerde ders vermiştir. Daha sonra Filibe Medresesi'ne tayin edilmiş ve en meşhur eseri olan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i üzerine olan *Hâşiye*'sini burada kaleme almıştır.²⁸ Ancak eseri devrin padişahı Fâtih Sultan Mehmed'e değil, vezir Mahmud Paşa'ya ithâf etmiştir. Kimi kaynaklara göre padişah bu durumdan alınmıştır.²⁹ Hatta birçok kaynakta geçtiği üzere Mahmud Paşa, İznik'te müderris bulunan Hatibzâde Tâceddin Efendi'nin vefatı dolayısıyla kendisinin yerine Fâtih'e Molla Hayâlî'yi tavsiye etmiş, padişah ise: “Bu kimse, *Şerhu'l-Akâid Hâşiyesi*'ni yazıp da senin ismini zikreden kişi değil mi?” diye alındığını ima eden bir soru sormuş ve Molla Hayâlî'nin bu makama münasip biri olduğunu teslim etmiştir. Hayâlî, bu vazifeyi doğrudan kabul etmeyip haccetmek istediğini bildirmiştir. Hac vazifesinden dönünceye kadar talebesi kendisine naip

²⁶ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 291.

²⁷ Abdunnasîr Nâtûr Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye li'l-Mevlâ Hıdr b. Celâlidin fî İlmi'l-Kelâm*, 1. bs. (Kahire: Mektebet-ü Vehbe, 2008), 44.

²⁸ Adil Bebek, “Hayâlî”, *DİA*, C. 17, TDV, 1998, 3.

²⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.) C. 2, 1145.

olmuş, dönüşte İznik Orhaniye Medresesi'nde kısa bir müddet müderrislik yaptıktan sonra otuz üç yaşında vefat etmiştir.³⁰

Yukarıda da zikrettiğimiz üzere *Şerhu'l-Akâid Hâşiyesi* Molla Hayâlî'nin en meşhur eseri olmakla birlikte hocasının *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'sine yazdığı şerh de müstakil bir şerh çalışması olması ve kendi görüşlerini daha detaylı yansıtmaya hasebiyle ciddi bir ehemmiyeti haizdir. Bu eserlerinin yanı sıra kelâm ilmi sahasında Tûsî'nin *Tecrîd*'ine, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ine, Devvânî'nin *Risâle fî İsbâtî'l-Vâcib*'ine Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Mekâsıd*'ına vb. bazı mühim kelâm eserlerine dair kaleme aldığı kısmî yahut eserin tamamını kapsayan hâşiye, talik çalışmaları vardır. Kelâm ilmi dışında da fıkıh, tefsir, Arap dili ve edebiyatına dair eserleri mevcut olan Molla Hayâlî'nin hayatını incelediğimiz zaman, tarihsel süreç içerisinde mantık ilminin yanı sıra diğer aklî ilimlerin de bilhassa kelâm ilminin mukaddimelerinden olmasıyla³¹ teşekkül eden sürecin özellikle Gazzâlî ile birlikte tezahürünü tamamladığı; dinî ve aklî ilimlerde derinlikli ve aynı zamanda tasavvufî ve zâhidâne bir hayat sürme gayretinde olan bir âlim prototipini kendisinde de görürüz.³²

Bu eserler hakkında detaylı bilgi elde etmek için Adil Bebek Hoca'nın *DİA*'daki "Hayâlî" maddesine göz atılabilir.

2.2. Kasîde-i Nûniyye Şerhi

Kasîde-i Nûniyye Şerhi'nin Molla Hayâlî'ye nispeti kesin diyebileceğimiz kadar kuvvetlidir. Zira Taşköprizâde, Kâtib Çelebi, Ebü'l-Hasenât el-Leknevî³³ ve emsali birçok biyografi müellifi kitabı Hayâlî'ye nispet etmiştir. Bunun yanı sıra bilahare yazılan birçok şerhte Molla Hayâlî'ye ait şerhe atıfta bulunulmuştur. Hatta Büyük Hafız ve Dâvûd-i Karsî gibi bazı âlimler yazdıkları şerhi belli başlı bazı konularda

³⁰ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 241.

³¹ Nicholas Rescher, *İslâm Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık, (İstanbul: Litera, 2018), 101-102.

³² Müstakim Arıcı, "VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 26 (2011): 5.

³³ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 243; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, C. 2, 1348; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 1. bs. (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1324) 43.

Hayâlî'nin şerhine ret sadedinde kaleme almışlar, bunlara karşı Üryânî Osman el-Kilîsî gibi âlimler de Hayâlî'nin eserini müdafaa etmiştir. Ayrıca Molla Hayâlî'nin bu şerhine hâşiyeler yazılması ve kimi hilâfiyat eserlerinde de söz konusu esere atıfta bulunulması onun Hayâlî'ye aidiyetini teyit etmektedir.³⁴

Şârih Molla Hayâlî, Hızır Bey'in her bir beytini “قال” (dedi ki/der ki) sîgasıyla serdedip ardından “أقول” (ben derim ki) ifadesiyle şerh etmektedir. Şerhte doğru kabul edilen itikadî esaslar delilleriyle beraber verilmektedir. Hızır Bey, manzumesini Ehl-i sünnet'in Mâtürîdî ekolünün anlayışına göre telif etmiştir. Ancak Hayâlî her zaman bu metot üzere yürümektedir. Zira o, zaman zaman Eş'arî mezhebine temayül etmekte, bazen ise kendisine has görüşünü ortaya koymaktadır. Bu da kendisinin daha sonraki bazı şerh çalışmalarında tenkit edilme sebepleri arasında yer almaktadır. Ayrıca şârih, beyitlerin müfredatı, terkibi ve irabı gibi hususlara ciddi ehemmiyet vermemiştir. Bu da yine bazı şârihler tarafından tenkit edilmesine yol açmıştır. Oysa Hayâlî'nin merkezî hedefi, meseleleri delillerle beraber ele almak ve tahlil etmek olduğundan kendi maksadına dahil olmayan bu gibi cüzi hususlara değinmemesi garipsenecek bir durum değildir.

Hayâlî, muhaliflerin delillerini de itina ile aktarmış, ardından kimi zaman özlü kimi zaman detaylı bir şekilde bu delillere aforizmalarda bulunmuştur.

Hayâlî; *Mevâkıf*, *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Erbaîn*, *Şerhu'l-Makâsıd* gibi “mutavvel” olarak nitelenen tafsilatlı ve uzun kitaplara özel bir ilgi duymuş, bunlara zaman zaman atıfta bulunmuştur.³⁵ Ancak tamamıyla kendisinden önceki eserlere tabi olduğunu söyleyemeyiz. Zira şerhin birçok yerinde önceki ulemanın bazı görüşlerine itirazlarda bulunmuş, bazı noktalarda onlarla muvafık olmadığını ifade etmiş ve kendi görüşünü ortaya koymuştur.

³⁴ Abdunnasîr Nâtûr Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 63-64.

³⁵ Molla Hayâlî'nin ayrıca atıfta bulunduğu eserler için bk. Sezgin Elmalı, “Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında)” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 29-32.

Hayâlî, İslam dini dairesinde yer alan bidat fırkaları yanında Ehl-i kitabın/Yahudi ve Hristiyanların görüşleri ve delillerini de tafsilatlı bir şekilde zikreder ve bunları çürütmeye çalışır.³⁶

2.3. Kasîde-i Nûniyye Şerhi Üzerine Yapılmış Hâşiye Çalışmaları

Daha önceden de değindiğimiz üzere Molla Hayâlî'nin *Kasîde-i Nûniyye Şerhi*'nin diğer şerhlerden temayüz ettiği en mühim vasıflardan biri, ehemmiyetine binaen üzerine hâşiye çalışmaları yapılmış olmasıydı. Biz bu çalışmalardan -daha sonradan detaylı bir şekilde anlatacağımızdan dolayı tez konumuz olan eseri müstesna tutarak- ulaşabildiğimiz eserleri kısaca tanıtmaya çalışacağız.

2.3.1. İlyas b. İbrahim el-Kürdî Hâşiyesi

Eser, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk hâşiye çalışmalarındandır. Müellifin biyografisini veren *Hediyyetü'l-Ârifin*, *Mu'cemü'l-Müellifin* gibi kaynaklara baktığımızda çok sınırlı bilgiler bulmaktayız. Müellifin doğum tarihi 1047 olarak belirtilmiş ve tespit edilebilen eserlerinden söz edilmiştir. Müellif, "el-Kürdî" nisbesiyle zikredilmiş, sûfî ve Şâfiî bir zat olduğu ifade edilmiştir.

2.3.2. Câbîzâde Halil Fâiz Efendi Hâşiyesi

Câbîzâde Halil Faiz Efendi'nin tercüme-i halinden daha önce kısaca bahsetmiştik. Ayrıca onun talebesi olan Hacı Çelebi Mehmed İsmet Efendi'den nakille kendisinin *Kasîde-i Nûniyye*'nin baş kısımları üzerine bir şerh çalışması olduğunu, fakat bunu tamamlayamadığını zikretmiştik. Biyografi yazarları ayrıca Câbîzâde'nin bir de Molla Hayâlî'nin şerhi üzerine kaleme aldığı hâşiyeden bahsetmektedirler. Bunun yanında Hacı Çelebi'nin bahsini ettiği yarıda kalan eserden söz etmemişlerdir.³⁷

2.3.3. Ömer b. Abdülcelil el-Bağdâdî Hâşiyesi

17. yüzyıl âlimlerinden Ömer b. Abdülcelil b. Muhammed el-Bağdâdî'ye ait olan *el-Havâşî'l-Fütûhiyye* adlı bu hâşiye çalışması hacim itibarıyla geniş sayılabilecek boyuttadır. Aslen Bağdatlı olmakla birlikte Dımaşk'a yerleşmiş; sûfî, fakih, müfessir

³⁶ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 66-67.

³⁷ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.) C. 1, 355; Sadreddin el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, (yy., ty.), C. 2, 105.

ve dil bilimci gibi vasıfları haiz bir zattır. Eserlerinde muhakkik ve müdekkik kimliği ortaya çıkmaktadır.³⁸

2.3.4. Muhammed Emin el-Üsküdârî Hâşiyesi

Eser, 18. yüzyılın meşhur Osmanlı ulemasından Muhammed Emin el-Üsküdârî'ye aittir. Üsküdârî son derece dirayetli bir âlim olup büyük Osmanlı mutasavvıflarından Aziz Mahmud Hüdâyî'nin soyundandır. Kendisinin hem Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye*'sine tercüme çalışması hem de Molla Hayâlî'nin şerhine hâşiyeye çalışması vardır. Tercüme çalışması aynı zamanda şerh niteliğindedir ve hâşiyeye ile karıştırıldığı vakidir.³⁹

Üsküdârî'nin Osmanlı Devleti'nde yetişen en ileri seviyeli ve muhakkik kelâmcılardan olduğu yazdığı eserlerinden anlaşılmaktadır. Kendisinin mantık sahasında Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-Mantık* isimli eserine yazdığı şerhi ve İmam Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sini hülâsa kabilinden olan Hocaîade Muslihuddin Efendi'ye ait İbn Rüşd'e bir aforizma niteliği taşıyan *Tehâfû'l-Felâsife*'sini tanzim ve tertip ettiği ve adeta bu eserin de bir hülâsasını sayılan *Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ* isimli eseri, akliyyât alanında önemli eserlerdir.⁴⁰

³⁸ Sadreddin el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, C. 3, 179-181; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414.) C. 2, 560.

³⁹ Sezgin Elmalı, *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında)*, 16.

⁴⁰ Kamuran Gökdağ ve Mehmet Zahit Ünsal, "Üsküdârî Mehmed Emin", *DİA*, C. Ek-2, TDV, 2019, 633-634.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÂYÎNEZÂDE VE HAYÂLÎ ŞERHÎ HÂŞİYESİ

3.1. Âyînezâde Muhammed Şemseddin es-Sirozî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Tezimizde tahkik ve incelemesini yapmaya çalıştığımız *Âyînezâde Hâşiyesi*'nin sahibi Muhammed Şemseddin es-Sirozî hakkında biyografi kaynaklarından elde ettiğimiz bilgiler neredeyse yok denecek kadar azdır. Araştırmalarımız neticesinde sadece Bursalı Mehmed Tahir'in (v. 1925) *Osmanlı Müellifleri* isimli eserinde *Âyînezâde Hâşiyesi*'nin yazarı hakkında malumat elde edebildik. Yegâne bilgi, bu kaynaktan geçtiği için *Osmanlı Müellifleri*'nin metnini olduğu gibi alacağız: “Ulemâdan ve tarikat-i Halvetiyye ricâlinden bir zattır. Müddet-i medîde Siroz'da hitâbet ve neşr-i ilm eyledi. 1100 (1688-89?) kûsur tarihlerinde vefat ederek Siroz Yaylası'na defnedildi.”⁴¹ Görüldüğü gibi bu eserde de Âyînezâde hakkında elde edebildiğimiz bilgiler son derece sınırlı olup bu bilgiler çerçevesinde bir analiz yapmamız gerekirse şunları söyleyebiliriz: Öncelikle Âyînezâde nispeti eserde zikredilmekle beraber bu nispetin neyden kaynaklandığı belirtilmemiştir. Ayrıca babasının ve ecdadının isimleri de geçmemektedir. Bir de hâşîye müellifinin müntesip bulunduğu tarikat yanı sıra hayat sürdüğü ve ilmî hizmetlerini ifa ettiği belde zikredilmiştir ki burası Siroz'dur. Osmanlı döneminde Batı Trakya dahilinde olan Siroz, günümüzde Yunanistan'ın Orta Makedonya Bölgesi'nde bulunan ve Serez/Serres ismiyle bilinen şehirdir. Son olarak şunu da ifadelim ki Mehmed Tahir Bey, hâşîye müellifinin vefatı için kûsuratlı bir tarih vermiş, muayyen bir zaman dilimi belirtmemiştir.

Müellifin ilmî şahsiyeti ile ilgi olarak -yukarıda da değindiğimiz üzere- ikamet ettiği Siroz'da neşr-i ilim eyleyen, yani ilmî faaliyetlerde bulunup talebe yetiştiren bir zat olduğunu söyleyebiliriz. Bu vesileyle kendisinin ilmiyeden olduğunu anlamaktayız. Özellikle de eserinde gramerden ziyade kelâmî bağlamda konuyu açıcı, musannifin meramını anlamada yardımcı olan izahlarda bulunması onun ilminin derinliğini göstermektedir. Onun ilmî donanımı gösterme bakımından *Şerhu Kasîdeti'l-İmâmi'l-Haremeyn* isimli eserinin giriş kısmındaki kendisiyle aynı zamanda yaşadığı anlaşılan ve bir zaman Tırhala kadılığı yapmış olan Muhammed Nazîrî b. Mustafa Efendi'ye ait

⁴¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333) C. 1, 215.

olan yazı son derece önemlidir. Nazîrî, giriş yazısında Âyînezâde'nin hem beşerî kemâlâtı şahsında bulunduran hem de hikemî ve nazarî ilimleri deruhte eden bir âlim olduğunu söyler. Yazdığı eser ucâle (aceleyle, çabucak yazılmış) olmasına rağmen bu satırlarda onun ilminin derinliğini gördüğünden bahseder.⁴² Gerçekten de eseri incelediğimizde gerek tasavvufî gerek de kelâmî cihetten mühim izahlar vardır.

3.2. Âyînezâde'nin Eserleri

Yukarıda zikrettiğimiz Bursalı Mehmed Tahir Bey'e ait *Osmanlı Müellifleri* kitabında hâşiye müellifi Âyînezâde'nin birkaç tane eserinden söz edilmiştir. Bir önceki başlıkta yaptığımız gibi Mehmed Tahir Bey'in ifadelerini olduğu gibi alıntılatacağız: “Âsârı gayr-i matbudur ki şunladır: 1- *Hâşiye alâ Şerhi'n-Nûniyye li'l-Hayâlî*; 2- *Şerhu Cezerî mine'l-Kırâa*; 3- *Şerhu Kasîdeti'l-Îmâmi'l-Haremeyn*; 4- *Şuarâ-yı Osmaniyyeden Rusûhî'nin* “Ey ki âlemden haberdârım diyen! Âlem nedir?” mısraıyla başlayan gazelinin şerhidir.”⁴³ Bu eserleri ayrı başlıklar altında kısaca tanıtmaya çalışacağız.

3.2.1. Hâşiye alâ Şerhi'n-Nûniyye li'l-Hayâlî

Âyînezâde'nin bu hâşiyesi, tezimizde tahkik ve incelemesini deruhte etmeye çalıştığımız eseridir. Dolayısıyla bu eser hakkında tafsilatlı bilgi vereceğiz.

3.2.2. Şerhu Cezerî mine'l-Kırâa

Eser, muhtemelen İmam Cezerî olarak bilinen büyük kıraat âlimi Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. el-Cezerî'ye (v. 833/1429) aittir ve Arapça'dır. Ancak elektronik ortamda mevcut olan katalog taramalarında Âyînezâde'ye ait böyle bir esere rastlayamadık. İbnü'l-Cezerî'den bahseden biyografi eserlerinde de Âyînezâde'ye ait bir şerhe rastlanamamıştır.⁴⁴ Âyînezâde'ye ait böyle bir şerh olduğu takdir edilirse bu şerh, muhtemelen birçok âlimin de şerh ettiği iki eserinden birinin şerhidir. Bunlar: İbnü'l-Cezerî'nin tecvid ilmi hakkında yazdığı *el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye* ve kıraat

⁴² Âyînezâde Muhammed Şemseddin es-Sirozî, *Şerhu Kasîdeti'l-Îmâmi'l-Haremeyn*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1014/2), 372a.

⁴³ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. 1, 215-216.

⁴⁴ Erdoğan Taştan, “Âyînezâde Muhammed Şemseddîn-i Sirozî'nin *Şerh-i Manzûme-i Rûsûhî* Adlı Eseri”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 19 (2017): 316.

ilminde bazı müşkül meselelerin halli için kaleme aldığı *el-Elgâzû'l-Cezeriyye* isimli eserleridir ve her ikisi de manzumdur.

3.2.3. Şerhu Kasîdeti İmâmi'l-Haremeyn

Hayatının belli bir döneminde Mekke ve Medine'de hayat sürmesi ve dersler vermesi dolayısıyla İmamü'l-Haremeyn lakabıyla meşhur olan İmam Rükneddin Abdülmelik el-Cüveynî'ye ait olan ve

بِبَعَاءِ ذَاتِ تَنَوُّقٍ وَتَأَلُّقٍ * وَلَقَدْ تَقَضَّى مِنْ رِيَاضِ رَوْقٍ

beyti ile başlayan kaside üzerine yazılan küçük bir şerhtir. Eserin hacmi küçük olmakla beraber beyitlerin tasavvufî ve nazari boyutlarını ele alan zengin bir eserdir. Eserde *Nûniyye Şerhi Hâşiyesi*'nde olduğu gibi gramer yönünden açıklamalar yok denecek kadar az olup daha çok beyitlerin tasavvufî ve akli yorumları yapılmıştır. Eserde sınırlı satırlarda birçok tasavvufî ve nazari meseleye değinilmiştir. Bu yönüyle eser, veciz ve faydalı bir içeriğe sahip olup dili Arapçadır.

3.2.4. Şerh-i Manzûme-i Rûsûhî

16. yüzyıl âlim ve sûfilerinden Sofyalı Süleyman Rusûhî'ye ait olan manzumeye Âyînezâde tarafından Osmanlı Türkçesiyle yapılan şerhtir. Söz konusu manzume, on üç beyitten müteşekkil, “fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün” vezninde gazel tarzında yazılmış olup matları: “Ey ki âlemden haber-dârum deyen dünyâ nedür / Bu günün yarını bilmezsen eger dün yâ nedür?” beytidir.

Âyînezâde'nin bu şerhini Erdoğan Taştan “Âyînezâde Muhammed Şemseddîn-i Sirozî'nin *Şerh-i Manzûme-i Rûsûhî* Adlı Eseri” isimli makalesiyle çalışmıştır. Ayrıca Edebiyat sahasında kaleme alınan kimi tezlerde, makalelerde vb. çalışmalarda eser hakkında değerlendirmelere tesadüf edebilmektediriz. Kimi çalışmalarda ise eserin meşhur Mesnevî şârihi İsmâil Rusûhî Ankaravî'ye ait olan manzumenin bir şerhi olduğu ifade edilmiştir.⁴⁵ Ancak Erdoğan Taştan bu nispetin hatalı olduğunu izah

⁴⁵ Örnek olarak bk. Sadık Yazar, “Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 670.

etmiştir.⁴⁶ Şunu da izahta fayda vardır ki kütüphane kataloglarında Âyînezâde'ye ait olarak “Risale-i Tasavvuf” ve “Risale-i Tarikat” gibi eserler mevcuttur. Fakat bunlar, müstakil eserler olmayıp *Şerh-i Manzûme-i Rusûhî*'nin farklı birer nüshalarıdır.⁴⁷

3.2.5. Şerh-i Manzûme-i Suâlât-ı Çelebi Sultan

Bursalı Mehmed Tahir Bey'in bahsetmediği bu eser, Süleyman Rusûhî'nin manzumesiyle benzerlik arz eden Çelebi Sultan'ın 52 beyitlik kasidesi için Âyînezâde'nin kaleme aldığı şerhtir. Kasidenin matlaı: “*Ey bilen Hakkun kelâmın evvel esmâsı nedür / Evvel esmâsın bilürsen söyle ma'nâsı nedür*” şeklindedir. Âyînezâde, şerhinde sözcüklerin filolojik tahlillerine girmeyip beyitlerin manasını bir miktar daha açmaktadır.⁴⁸

Bu eserlerden başka kütüphane kataloglarını taradığımız vakit müellife ait “Gül ü Bülbül” isimli bir eser de tespit edilmiştir. “Gül ü Bülbül” gül ve bülbül arasındaki aşkı, ayrılığı, hasreti anlatan ve mesnevî tarzında olan hikâyelerin müşterek bir ismidir.⁴⁹ Fakat bu eser muhtemelen Âyînezâde'ye ait olmayıp Kara Fazlî'nin eseridir.⁵⁰

3.3. Hâşiye alâ Şerhi'n-Nûniyye li'l-Hayâfî Adlı Eseri

3.3.1. Eserin Yazma Nüshaları ve Metnin Tespiti

Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin üçü Türkiye'de birisi Saray Bosna'da toplam dört nüshası vardır. Ancak bu nüshalarda ne musannife dair bir aidiyet kaydına rastladık ne de herhangi bir şekilde mukabele edildiğine dair bir emare gördük. Bu sebeple eserin nüshaları arasında en çok tashih işlemi görmüş olan ve dolayısıyla ciddi bir ihtimam gösterildiğini düşündüğümüz Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi

⁴⁶ Taştan, “Âyînezâde Muhammed Şemseddîn-i Sirozî'nin *Şerh-i Manzûme-i Rusûhî* Adlı Eseri”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 321.

⁴⁷ A.g.e., 317.

⁴⁸ Yazar, “Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği”, 69, 690, 691.

⁴⁹ Mustafa Özkan, “Gül ü Bülbül”, *DİA*, C. 14, TDV, 1996, 222-223.

⁵⁰ Taştan “Âyînezâde Muhammed Şemseddîn-i Sirozî'nin *Şerh-i Manzûme-i Rusûhî* Adlı Eseri”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 317.

Serez Kataloğunda bulunan nüshasını asıl edindik. Bununla beraber *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*’nda da belirtildiği gibi eserin müellif nüshasının, müellif tarafından/müellife okunmuş nüshanın yahut müellif nüshasıyla mukabele edilen bir nüshanın elimizde bulunmaması sebebiyle tek bir nüshayı değil de elde edebildiğimiz ve temel nüshalar olarak kabul ettiğimiz her bir nüshaya asıl olarak itibar ettik. Serez nüshasını asıl edinmemiz bu durumda daha ziyade varak numaralarının gösterilebilmesi içindir. Elimizde bulunan dört nüshadan asıl edindiğimiz nüsha, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Serez Kataloğunda 3942 numara ile kayıtlıdır. Biz bu nüshayı “س” remziyle gösterdik. İkinci nüsha ise Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi’nde bulunup M. Hilmi-F. Fehmi Kataloğunda 144 m. demirbaş numarasıyla bulunmaktadır. Bu nüshayı ise “ح” remziyle gösterdik. Ülkemizde bulunan son nüsha ise Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Lala İsmâil Kataloğundaki 259 demirbaş numarası ile kayıtlı olan nüshadır. Bu nüshayı da “ل” remziyle belirttik. Bir nüsha da Saray Bosna’daki Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’nde mevcut olup 1409/3 demirbaş numarasıyla tescillenmiştir. Bunu da “خ” remziyle gösterdik.

Varak numaralandırması için asıl edindiğimiz Serez nüshasında dîbâcenin de bulunduğu ikinci varağın (b) yüzü 25 satırdır. Hâtimenin bulunduğu otuz dördüncü varağın (b) yüzü ise 28 satır olup geriye kalan varak yüzleri 27 satırdır. Nüshanın zahriyesinde Siroz/Serez kazasından Seyyid Abdurrahman b. Ahmed Emin’in mührü vardır. Mühürde Arapça yazılan ibarenin tercümesi şöyledir:

Bu kitabı Seyyid Abdurrahman b. Ahmed Emin es-Sirozî vakfetti ve onun tasarrufunu nesilden nesile çocukları arasından en ziyade ilim sahibi olanına ait olmasını, -Allah’a sığınırım- eğer onlardan ilim yok olursa Siroz Kütüphanesi’ne konulmasını ve orada mütâlaa edilmesini ve ecrinin de Allah Teâlâ’nın fazlıyla ona ait olmasını şart koştu. 1327/1822.⁵¹

Nüshada bol miktarda tashihler mevcut olup eserin bitiminde istinsah kaydı bulunmamaktadır. Bu sebeple eserin istinsah tarihi meçhuldür.

M. Hilmi-F. Fehmi Kataloğunda bulunan nüshada ise 1b varağı 21, hatimenin bulunduğu 52b varağı 20, geriye kalan varaklar ise ortalama 23 satırdır. Nüshada yer

⁵¹ Günay Kut ve Nimet Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*, 1. bs. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 411.

yer tashihler mevcuttur ve istinsah kaydı yoktur. Bu sebeple nüshanın istinsah edildiği tarihi bilmemekteyiz. Eserin zahriye kısmında üç adet mühür bulunmaktadır. Karşımıza çıkan ilk mühür 1186 tarihli olup üzerinde Arapça ibareyle Latinize edilmiş olarak “Rabbi sehhil umura Alî” yazmaktadır. Mührün yanında bulunan temellük kaydında Ali b. Süleymân ismi geçmektedir. Bu kaydın biraz aşağısında Farsça ibareyle Latinize edilmiş olarak “Rızâ-yi to hâhed Seyyid İsmâîl”⁵² ibaresinin mevcut olduğu başka bir mühür daha yer almaktadır ve mührün yanında bulunan temellük kaydında da kitabı Sirozlu el-Hâc İsmâîl b. Muhammed’in kitaba sahip olduğu sonra da onu vakfettiği bilgisi vardır. 1a yüzünde ise muhtemelen kitabın son sahibi olan Siroz Müftüsü Fethullah Fehmî Efendi’nin mührü vardır. Bu mühürde bulunan ibârenin tercümesi şöyledir:

Bu kitabı Fethullah oğlu müftü Mehmed Hilmi oğlu Siroz müftüsü Hacı Fethullah Fehmi vakfetmiştir ve kitabın tasarrufu konusunda babasının vakfettiği kitaplardaki şartları koştı. Ecri onların, ana-babalarının, hocalarının ve bütün müminlerin üzerine olsun. 1307.⁵³

Lala İsmâîl Kataloğunda bulunan nüshanınsa 1b nolu varakta 18 satır, hatime bölümünün yer aldığı 47b nolu varakta 12 satır, geriye kalan varaklarda ise ortalama 20 satır bulunmaktadır. Bu nüshada da Serez kataloğundaki nüsha gibi çok miktarda tashih mevcuttur, fakat nüshalar arasında en ziyade farklılık arz eden de yine bu nüshadır. Nüshanın zahriye kısmında 1233/1818 yılında vefat eden Lala İsmâîl Efendi’nin mührü bulunmaktadır. Mühürde Osmanlı Türkçesiyle bulunan ibârenin Latinize edilmiş hali şöyledir: “Hisbeten lillâhi Te‘âlâ Merhûm Lala İsmâ‘il Efendî’nin Teberrûken Cennetmekân Firdevs-âşiyân Sultan Abdulhamid Hân -Tâbe Serâhu- Hazretleri’nin Kütübhânelerine Vakf Eylediği Kütüb-i Nefîsedir”⁵⁴ Ayrıca bu nüshada da istinsah kaydı mevcut olmamakla istinsah tarihi meçhuldür.

Gâzi Hüsrev Bey Kütüphanesindeki son nüshanın ise besmelenin bulunduğu ilk varak yüzünde 19 satır, diğer varak yüzlerinde de yaklaşık 21 satır mevcuttur. Nüshayı siyah-beyaz formda elde edebildik ve bu formda varak numaralandırmaları olmadığı gibi

⁵² İbarenin Türkçesi: “Senin rızanı ister Seyyid İsmâîl”.

⁵³ Kut vd., *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*, 212.

⁵⁴ Kut vd., *a.g.e.*, 297.

hatime bölümünde yer alan mühür de okunamamaktadır. Bu nüshada da diğer nüshalarda olduğu gibi istinsah kaydı bulunmamakla beraber hâşiyenin son ibaresinin bitiminde “1124, Rabîu’l-Âhir yevmü’l-hamîs” ifadeleri yer almaktadır.

3.3.2. Eserin Adı ve Musannife Aidiyeti

Tezimizde tahkik ve değerlendirmesini deruhte ettiğimiz bu eserin sahibi Muhammed Şemseddin-i Sirozî hakkında bilgi sahibi olabildiğimiz yegâne biyografik kaynak *Osmanlı Müellifleri*’ne baktığımız vakit eserin ismi başlıkta belirttiğimiz gibi *Hâşiye alâ Şerhi’n-Nûniyye li’l-Hayâlî* olarak geçmektedir. Musannif, hâşiyenin dibace kısmında eserinin ismini vermemektedir. Ancak eserin yazmalarının zahriye kısmına baktığımızda *Hâşiye-i Hayâlî Şerhu’n-Nûniyye li’l-Mevlâ Âyînezâde es-Sirozî* ve *Hâşiye-i Âyînezâde Sirozî* isimlerini görüyoruz. Görüldüğü gibi bu isimler meâlen birbirlerine yakın olup bunların bilahare eserin sahibi konumunda olan şahıs veya kurumlar tarafından verilmiş olmaları muhtemeldir.

Eserin müellife aidiyeti hususunda ilk olarak Bursalı Mehmed Tahir Bey’in, eseri Âyînezâde’ye nispet etmesine itimat etmekteyiz. Bununla beraber müellif, eserin elimizde mevcut olan M. Hilmi-F. Fehmi ve Gazi Hüsrev Paşa nüshalarının dibace kısmında kendi ismini tasrih etmektedir. Ayrıca bir önceki paragrafta aktardığımız üzere nüshaların zahriye kısımlarına müellifin ismi kaydedilmiş vaziyettedir. Bütün bunlar eserin müellife aidiyetini kuvvetlendirmektedir.

3.3.3. Eserin Muhtevası

Kelâm literatüründe genel olarak karşılaştığımız gibi Molla Hayâlî de *Kasîde-i Nûniyye Şerhi*’inde üçlü taksimi gözetmiştir: İlâhiyyât, nübüvvât ve sem‘iyyât. Zira imanın altı şartını kelâm literatürünün ana omurgası olarak kabul edersek bu esaslar, detaylarıyla birlikte sistemik bir formda karşımıza çıkması adına daha genel başlıklar altında kelâmî eserlerde işlenmiştir. Kelâmî eserlerin üç ana bölümünü karşılamak üzere kelâm terminolojisinde buna “usûl-i selâse” denmektedir. Tespit edilebildiğine göre bu genel başlıkları literatürde ilk olarak *el-Akîdetü’n-Nizâmîyye* isimli eserine derç eden, Eş‘arî kelâmcısı İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’dir (v. 478/1085).⁵⁵

⁵⁵ Daha geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Usûl-i Selâse”, *DİA*, C. 42, TDV, 2012, 212.

Ayrıca kelâmî eserlerin tertip biçimi olarak daha çok bazı müteahhir/son dönem eserlerinde⁵⁶ ilk olarak nazar, istidlal, varlık vb. konularla alakalı hususlar bulunur ki bu bölüme; öncüller, giriş sadedinde bilinmesi gereken genel bilgiler anlamında “mebadî”, “umûr-i âmme” gibi isimler verilir.⁵⁷

Îlâhiyyât bölümünde yaratıcının varlığı ve sıfatları çerçevesinde işlenen konular, nübüvvât bölümünde ise peygamberler ve peygamberlik müessesesi hakkında mevzular ele alınır. Sem‘iyyât bölümünde ise dinen nakil vasıtasıyla sabit olan hususların ispatı ve incelenmesi söz konusudur.

3.3.3.1. Îlâhiyyât Bölümü

İslâmî ilimlerin bir dalı olan kelâm ilmi çerçevesinde değerlendirecek olursak bu ilim dalındaki bir bölüm olan “îlâhiyyât” bölümünde yaratıcının zâtı ve sıfatları ile alakalı konular yer alır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi kelâm literatürünü oluşturan eserlerde genel olarak bu bölüm en başta zikredilir. Ancak daha çok bazı müteahhir/son dönem eserlerinde⁵⁸ ilk olarak nazar, istidlal, varlık vb. konularla alakalı hususlar bulunur. Bunlara genel bir başlık altında “umûr-i âmme” denir.⁵⁹ Molla Hayâlî, şerhinin hutbe kısmının akabinde Hızır Bey’in kasidesini şerh etmeye başlamış, haricî ve temhid sadedinde olacak bahislere girmemiştir. Biz de bu çalışmamızda özellikle Âyînezâde’nin Hayâlî’nin şerhine düştüğü hâşiyelerinin bulunduğu konuları kısaca özetleyeceğiz. Ayrıca sözünü ettiğimiz konularda hâşiye sahibinin farklı değerlendirmeleri varsa bunları da hülâsa olarak zikretmeye çalışacağız.

a) *Vâcibü’l-vücûdun İspatı*

Hızır Bey birçok geç dönem kelâm uleması gibi hem imkân delilini hem de hudûs delilini cem etmiştir. Mamefih filozofların delili olarak bilinen imkân delilini öne almıştır. Bunun sebebi olarak bazı kaynaklarda imkân delilinin itibarı hususunda bazı kelâm ulemasının filozoflara muvafakat etmesi ve buna nazaran iki fırka arasında

⁵⁶ Misal olarak bk. Fahreddin el-Râzî, *Meâlimu usûliddîn*; Beydâvî, *Tavâliu’l-envâr*.

⁵⁷ M. Sait Özervarlı, “Tehzîbü’l-Mantık ve’l-Kelâm”, *DİA*, C. 41, TDV, 2011, 331; Yusuf Şevki Yavuz, “Usûl-i Selâse”, *DİA*, 212.

⁵⁸ Misal olarak bk. Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu usûliddîn*; Beydâvî, *Tavâliu’l-envâr*.

⁵⁹ M. Sait Özervarlı, “Tehzîbü’l-Mantık ve’l-Kelâm”, *DİA*, C. 41, TDV, 2011, 331.

imkân delili üzerine bir ittifakın söz konusu olması gösterilir. Bazı kaynaklarda da hususî olarak kelâm ulemasının itibar ettiği hudûs delili ile evvela âlemin hâdis (sonradan meydana gelmiş) olduğunun ispat edilmesi ön görülmüştür.⁶⁰

Molla Hayâlî, Hızır Bey'in imkân delili ile vâcibin ispatına gittiği beytin şerhinde - nâzımın da işarette bulunduğu gibi- teselsülün (sonsuzluk birbirini takip eden mümkün varlıklar zincirinin) ve devrin (kısır döngünün) iptali hususunu değerlendirmiş; bu hususta deliller zikretmiş ve bu deliller hakkında varit olan itirazları tetkik etmiştir. Ayrıca Hayâlî, Hızır Bey'in teselsülün batıl oluşuna işaret etmiş olmasıyla beraber devrin iptalini sarahaten söylememiş olmasını da izah etmeye çalışmış ve zaten teselsülün iptalinin zımnen devrin de iptalini ihtiva ettiği noktası üzerinde durmuştur.

Molla Hayâlî, isbat-ı vâcib konusunda yukarıda hemen hemen çerçevesini çizmiş olduğumuz hususlar dışında yeni bir şey ortaya koymamıştır. Fakat şu kadar var ki Hayâlî'nin yer yer katkı mahiyetinde bazı açıklamaları olmuştur.⁶¹

Hâşiye sahibi Âyînezâde, bu başlık altında daha çok Molla Hayâlî'nin şerhinde mühim gördüğü bazı hususları daha fazla açmış, bunun yanında yer yer örneklendirmeler de yapmıştır. Ayrıca Hayâlî'nin kimi açıklamaları ile ilgili olarak doğabilecek problemleri kısaca çözümlmeye gitmiştir. Bu bağlamda şârih Hayâlî, *devrin* geçersiz oluşunu değerlendirirken Urmevî'nin illetin malulden önceliğinin zorunlu olduğunu söylediğini aktarır. Bunun neticesinde de “illet var oldu hemen akabinde malul de var oldu” (وُجِدَتِ الْعِلَّةُ فَوُجِدَ الْمَلُولُ) önermesinin doğrulanabildiğini söylediğini ifade eder. Sonra da Hayâlî, Urmevî'nin bu cevabına iki yönden itirazda bulunur:

- 1- Arapçada “fâ” harfî, zaman bakımından iki şeyin birbiri ardınca vuku bulmasını ifade eder. Oysa illet ve malul arasında böyle bir öncelik-sonralık yoktur. Zira illet ve malul aynı anda var olurlar. Bu sebeple yukarıdaki cümle ancak mecazi olarak doğru olur.
- 2- İhtilafın meydana geldiği konularda zorunluluğu iddia etmek, ilmen itibar görececek bir yargı olmaz.

⁶⁰ Uryânî, *Hayru'l-kalâid Şerhu Cevâhiri'l-Akâid*, 12b; Büyük Hafız, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, 6a; Ahmed el-Melibârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 151.

⁶¹ Ahmed el-Melibârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 79.

Sonra da Hayâlî, Râzî'nin *devrin* iptali hususunda önceleyerek zikrettiği iki delili serdedir. Bunlardan evlâ delilin şu olduğunu söyler: İftikâr (malulün illete olan ihtiyacı) malul ve illet arasında bir nispettir/göreceliktir. Nispet ise iki farklı şey arasında bulunur. Bundan daha kuvvetli olan gerekçe de şudur ki illetin malule olan nispeti, vâcîp oluşturmaktadır.⁶² Malulün illet ile ilişkisi ise imkândır.⁶³ Vücûbiyet ve imkân zıt vasıflardır; aynı itibarla bir şeyde toplanmazlar. Oysa devir geçerli olduğu takdirde iki şeyden her biri, diğeri için illet ve malul olabilecektir ki bu durumda aynı şeyde hem vücûbiyet hem de imkân vasıfları toplanacaktır.⁶⁴

Hayâlî, problem sadedinde birinci delil ile ilgili olarak bu iki şey arasında itibarî bir farklılığın olmasının, iftikârın bir şey ve kendisi arasında tahakkuk edebilmesinde yeterli olduğunu söyler. Âyînezâde ise burada itibarî bir farklılığın söz konusu olamayacağını, zira bu tartışmada odak noktasında olan devrin, varlıkta görülen devir olduğunu ifade edip Hayâlî'nin bu itirazını yerinde bulmamıştır.⁶⁵

Hayâlî, Râzî'nin ikinci delili hakkında da şöyle demiştir: Devir söz konusu olduğu zaman illet ve malulden her biri için iki farklı cihet vardır.⁶⁶ Dolayısıyla bu iki farklı cihet itibarıyla bu döngüdeki iki şey için farklı iki nispetin (imkân ve vücub) sabit olması mümkündür. Bir de illetin malule nispeti, illet, bütün tesir şartlarını barındıran tam illet olduğu zaman vücûb iledir. Ancak devir konusundaki illet ve malulü düşündüğümüz vakit buradaki illetin müstakil illet olduğunu görüyoruz. Müstakil illet, hâşiye sahibinin de açıkladığı üzere her bir malulün mutlaka kendisine veya

⁶² Yani belli bir illet mutlaka (vâcîp olarak) kendi (belirli olan) malulünü gerektirir. Bk. Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu 'l-Allâmeti 'l-Hayâliyyi ale 'n-Nûniyye*, 153.

⁶³ Yani belli bir malul, illa belli bir illeti gerektirmez; aksine herhangi bir illet onun için kâfidir. Bk. Ahmed el-Melîbârî, *a.g.e.*, 153.

⁶⁴ Muhammed Emîn el-Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Kasîdeti 'n-Nûniyye fî İlmi 'l-Akâid*, (Âtîf Efendî Kütüphanesi, 1257), 7a.

⁶⁵ Âyînezâde Muhammed Şemseddin es-Sirozî, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Hayâlî ale 'l-Kasîdeti 'n-Nûniyye*, (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Serez, 3942), 4a.

⁶⁶ Yani döngüden dolayı her biri bir itibarla illet diğeri bir itibarla malul olur.

kendisinden sadır olan şeye dayandığı illettir.⁶⁷ Bununsa malule nispeti vücûb ile değil imkân iledir. Çünkü böyle bir durumda malul mutlaka o illete dayanmak zorunda değildir. Başka bir illete de dayanabilir.⁶⁸ Âyînezâde bu ikinci delil hakkında da döngüye tabi olan iki şey arasında aynı cihetle hem illiyet hem de malul olma özelliği yoktur; aksine farklı açılardan bu özellikleri alırlar. Oysa devirde döngüye tabi olan iki şeyin nispetlerini değerlendirdiğimiz zaman aynı açıdan aldıkları özellikler itibarıyla değerlendirmeliyiz. Zira devir, söz konusu iki şeye farklı açılardan baktığımız zaman gerçekleşmez. Örneğin (a), (b)'nin illeti (b) de (a)'nın illetidir, dediğimiz zaman ikisine tek bir açıdan baktığımızda aynı anda (a)'nın hem illet hem de malul olduğunu gördüğümüz gibi keza (b)'nin de aynı durumda olması icap ediyor. Fakat eğer biz; (a), bir itibarla illettir dolayısıyla kendisinde vücûb nispeti vardır; başka bir itibarla da maluldür bu sebeple de kendisinde imkân nispeti vardır, dersek zaten burada hem iki çelişğin mahzurlu bir şekilde bir yerde toplanması yoktur hem de esasen devir de yoktur. Devir ancak döngüye tabi olan iki şeye aynı itibarla bakarsak söz konusu olur.⁶⁹

Bu anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere gerek şârih Molla Hayâlî gerek hâşiye sahibi Âyînezâde, kelâm literatüründe yaygın olarak bilinen ve tartışılan konuları izah etmekte, problemleri gördükleri hususlara kimi itirazlar ve yine bu itirazları cevaplandırma yoluna gitmekteler. Bunu yaparken bilhassa Hayâlî, sıklıkla Fahreddin er-Râzî'den nakiller yapmakla beraber onun ekolüne tabi olan Urnevî gibi âlimlere de çoğunlukla atıfta bulunmaktadır. Bir de Râzî ekolünde sıkça rastlandığı gibi çoğunlukla Hayâlî de, Râzî'den "imam" şeklinde tabir etmiştir. Bu karineler, bize genel anlamda Osmanlı Devleti üzerindeki etkileri bariz olan Râzî'nin Hayâlî üzerindeki tesirlerini de göstermektedir.⁷⁰ Zaten Hayâlî'nin ilmî silsilesi, hocası Hızır

⁶⁷ Bu illet türünde illetin varlığı mutlaka malulün varlığını gerektirmez. Ancak malul varsa mutlaka illet olmalıdır. Bu çerçeveden baktığımızda müstakil illet, sebep ile aynı anlamdadır.

⁶⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), C. I, 887.

⁶⁹ A.g.e., C. I, 887; Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 4b.

⁷⁰ Arıcı, "VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5.

Bey ile kayınpederi Molla Yegân ve onun da hocası Molla Fenârî vasıtasıyla Fahreddin er-Râzî'ye ulaşmaktadır.⁷¹

b) Vahdâniyyet

İlâhiyyât bölümünde Allah'ın varlığını ispat konusundan sonra işlenen başlıca konulardan biri de vahdâniyyet/birlik konusudur. Bu başlık altında Cenâb-ı Allah'ın bir olma sıfatı işlenir. Birlik sıfatı diğer selbî sıfatlar gibi zâta zait bir sıfat olmayıp Allah Teala'nın zâtından bazı anlamların soyutlandığını ifade eden sıfatlardandır. Zira Allah Teâlâ'nın vâhid/bir olması, zâtının sabit olmasına ve kendisinden başka bir ilahın bulunmamasına delalet etmektedir.⁷²

Vahdâniyyet hususunda kelâm literatüründe çeşitli deliller ortaya konulmuştur. Bu delillerin en meşhurları arasında burhân-ı temânu ve burhân-ı tevârud olarak isimlendirilen deliller vardır. Bu deliller, İslâm uleması tarafından Kur'an-ı Kerîm'deki "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı elbette yer ve gök fesada uğrardı"⁷³ ayetinden çıkarılmıştır. Bunlardan burhân-ı temânu, iki ilah olması takdirinde iki ilahın anlaşamaması durumunda ortaya çıkacak problemleri ortaya koymaya çalışan delildir. Burhân-ı tevârud ise iki ilahın muvafakat etmesi halinde meydana gelecek müşküleri ispat yoluna giden delildir. Bu problemler hülâsa olarak acziyet ve nizamın bozulması olarak ifade edilebilir.⁷⁴

Molla Hayâlî vahdâniyyet konusunda filozofların delilini zayıf bulmuştur. Zira onların nezdinde vücûb, vâcibin mahiyetinin aynısı olduğundan iki vâcip olduğu takdirde ikisi arasında da ortak olacaktır. İki farklı varlıktan bahsetmek için de mutlaka bir temayüz/ayrışım gerekir. Kendisiyle ayrışımın sağlandığı şey, ortak özelliklerden kuşkusuz farklı olmalıdır. O halde birden fazla vâcip varlığın mevcudiyeti durumunda bu temayüz vücûbiyet ile değil taayyün (dış âlemde kendisine has bir varlık ve belirginlik kazanma) ile olacaktır. Zira eğer böyle bir hükme gidilmesi durumunda iki farklı şeyden söz edilemez. Görüldüğü üzere filozofların teayyünü temayüzün

⁷¹ Bebek, "Hayâlî", *DİA*, 3-5.

⁷² Gazzâlî, *el-İktisâd*, (b.y., Daru'l-Minhâc, ty.) 142.

⁷³ Enbiya, 21/22.

⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-nesefiyye*, 117-121; Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdaniyyet", *DİA*, C.42, TDV, 2012, 428-430.

sağlandığı şey olarak görmelerinin mihrakı, vücûbiyetin vâcibin aynı olarak kabul edilmesinden ve iki vâcip varlık arasında müşterek olmasından öte geliyor. Hayâlî, bu görüşü kısaca açıkladıktan sonra filozofların bu görüşünün bazı ön kabullere dayanmakta olduğunu söyler. Zira bu görüşün temelinde vücubiyetin vâcip varlıkların tabiatında mevcut olan türsel bir özellik olması, vâcip türü altına giren fertlerde ortak bir tabiat özelliği olması ve vücubiyetin de sübûtî/dış âlemde varlığı olan bir kavram olması ön kabulleri vardır. Hayâlî bunları izah ettikten sonra vücubiyetin itibarî (varsayıma dayalı bir kavram) olduğunu savunur ve filozofların bu görüşünü makbul görmez.⁷⁵

c) Cenâb-ı Allah'ın Zâtından Tenzih Edilmesi Gereken Hususlar

Bu fasla genel itibarıyla “tenzîhât” denilmekte olup Allah Teâlâ'nın zâtının ve sıfatlarının tenzih edilmesi gerektiği şeylerden bahsedilmektedir.

Bu fasıl altında Hayâlî şerhinde ilk olarak vâcip zâtın, zât olarak diğer varlıklara benzeyip benzememesi hususu ele alınmaktadır. Bir grup kelâmcı nezdinde dört hal dışında vâcip zât, sair zâtlar gibidir. Bunlar; vâcip/zorunlu olma, diri olma, âlim olma, kadir olma halleridir. Hayâlî, bu grubun tam olarak kimler olduğunu belirtmemiştir. Râzî, usul ulemasından birçoklarının bu görüşe kail olduğunu söylemiştir.⁷⁶ Mu'tezile'den birçoğunun da görüşü bu yönde olup Ebû Hâşim el-Cübbâî bu hallere bir beşincisini de ilave etmiştir ki o da ilahlıktır. Hayâlî bu meseleyi izah ederken, bu hükme dair mesnetler de zikretmiştir. Ancak kendisi İmam Eş'arî'nin görüşüne meylederek zât-ı ilâhiyenin sair zâtlar ile ittihadının olmadığını söylemiştir.⁷⁷

Bu bölümde ayrıca Cenâb-ı Allah hakkında isim ispat edilmesi konusu incelenmiştir. Bununla ilgili olarak Mu'tezile ve Kerramiyye, aklen Cenâb-ı Hakk'ın vücudî yahut selbî bir sıfat ile vasıflanmasının mümkün olduğu durumlarda bu sıfata delalet eden bir ismin ispatını caiz görmüşlerdir. Bu hususta şerî bir iznin varlığına bakılmaz. Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî de bu görüşe yakın bir şekilde Allah Teâlâ hakkında sabit bir

⁷⁵ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 79; ayrıca bk. el-Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye fî İlmi'l-Akâid*, 18b.

⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erbâin fî Usûliddîn*, 1. bs. (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986) C. 1, 138.

⁷⁷ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 80.

mana mevcut olup O'nun şanına yakışmayacak anlamları çağrıştırmıyorsa, bu manaya delalet eden ismi ispat etmekte beis yoktur, demiştir. Hızır Bey'in de "İsmi noksanlık çağrıştırmaktan uzak tut" demesiyle bu görüşe yakın olduğu anlaşılmaktadır. İmam Eş'arî, bu konudaki itikadî tehlikelerden ötürü mutlaka şeriat tarafından bir iznin gerektiğini söylemiştir. Hayâlî ise bu hususta herhangi bir tercihte bulunmamıştır. Hayâlî'nin *Kasîde-i Nûniyye* üzerine yazdığı şerhinin tahkik çalışmasını yapan Abdunnasîr Nâtûr Ahmed el-Melibârî, bu mevzudan bahsederken, ben de daha ihtiyatlı bir yaklaşım olması bakımından İmam Eş'arî'nin görüşüne katılıyorum, demiştir.⁷⁸

Kasîde-i Nûniyye ve Hayâlî şerhini baz aldığımız vakit tenzihât bölümü zaviyesinde üzerinde durulması gereken en önemli hususlardan birisi de hulûl ve ittihat konusudur. Zira Hızır Bey, "(Allah Teâlâ) her şeyi ihata etmiştir; ancak âlem ile bir ittihadı/birliği yoktur. Âleme hulûl de yoktur, irfan ehli nezdinde" meâlindeki beytiyle, sûfiyyeden Vücûdiyye taifesi mensuplarının söylemiş olduğu "Allah, mutlak varlıktır ve bu varlıkta hakiki anlamda bir çokluk yoktur; ancak çokluk, hayal ve serap mesabesinde olan görecelerde ve taayyünâtta/varlığın tezahürlerindedir" görüşüne tarizde bulunmuştur. Esas itibarıyla Seyyid Şerif Cürcânî'nin de ifade ettiği gibi üç taifeye uzanan bir konudur bu. Bunlar; Hristiyanlar, Şia'dan Nusayriler ve İshakîler, sûfiyyeden Vücûdiyye ve Hulûliyye olarak tesmiye edilen gruplardır. Cürcânî birçok *Nûniyye* şârihi⁷⁹ gibi bilhassa bu son taifeyi ve Şîî grupları şiddetle eleştirmiş ve İslâm dairesinde görülemeyeceğini söylemiştir. *Mevâkıf*'ta geçen bir kıssaya göre de bu anlayışa sahip sûfilerden birisine görüşlerinin dayanağı ve ittihat ve hulûlün nasıl mümkün olacağı sorulmuş o da hulûl ve ittihadın olmadığını ve -hakikatte- Allah'tan başka varlığın söz konusu olmadığını savunmuştur. İcî, bunu özrü kabahatinden beter bir durum olarak nitelemiş ve müşriklerin şirkinden daha öte görmüştür.⁸⁰ Bunun ağır tondaki eleştirilerin, daha çok İslâm içerisindeki bu iki gruba yönelmesinin sebebi, kendilerini İslâm'a nispet etmekle beraber İslâm'la bağdaşmayacak görüşleri hak gibi göstererek İslâm adına savunmaları olabilir. Hayâlî, bu görüşü aktardıktan sonra bunun şeriatın kanunlarından ve aklın tavrından uzak olduğunu söylemiş, Cenâb-ı

⁷⁸ A.g.e., 81.

⁷⁹ Örneğin bk. İbrahim b. Abdilvehhab, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 21a-24b.

⁸⁰ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, 56.

Allah'ın ihatasının ilim bakımından olup zâtı bakımından olmadığını belirtmiştir. Hayâlî, vermiş olduğu bu icmâlî hükümden sonra kısaca ittihadın ve hulûlün neden aklî tavırdan uzak olduğunu da anlatmıştır. Hayâlî'nin tüm bu anlatılan kelâmî müşküllere rağmen sûfiyyeden olan bu anlayış sahiplerine ciddi anlamda bir eleştiri yöneltmemiş olması ve sadece şeriatın kanunlarından ve aklın tavrından uzak, şeklinde değerlendirmesi üstelik konunun sonunda kendi açıkladığı şekliyle fenâ fi't-tevhîd görüşünü doğru bulması, onu *Nûniyye* şârihlerinden Büyük Hafız ve Dâvûd-i Karsî gibi zâtların eleştiri odağına yerleştirmiştir.⁸¹ Oysa Hayâlî'nin fenâ fi't-tevhîd hakkındaki izahına bakıldığı zaman Vücûdiyye ve Hulûliyye ile aynı görüşte olduğu sonucuna varmak son derece zordur. Zira onun beyan ettiği fenâ fi'l-vücûd vâhid olan Allah'ın zâtındaki izmihlâl/yok oluş, kayboluştur. Bu anlamıyla fenâ fi'l-vücûd, son derece müteşerri kimliği ile tanınan tasavvuf erbabından İmam Rabbânî'nin tesis ettiği vahdet-i şühûd düşüncesine gayet yakındır.⁸² Bir mutasavvıf olan Âyînezâde ise Hayâlî'nin bazı şârihler tarafından tartışılan ibaresi üzerinde durmamış ve onu herhangi bir yetersizlikle vs. yargılamamıştır. Aksine konunun sonunda bulunan “fenâ fi't-tevhîd” ile alakalı kavramları açıklamış, “Kendimi tenzih ederim, şanımlı ne kadar büyüktür!”, “Cübbemde Allah'tan başkası yoktur” gibi sözleri, bazı hal ehlinin sözleri olarak nakletmiştir.

Hayâlî, hulûl ve ittihat konusu içerisinde Hristiyanların teslis inancını da kısaca ele almıştır. Bu konu kapsamında *Şerhu'l-Mekâsıd* sahibinden, Allah'ın bir cevher ve üç uknum/asıldan ibaret olduğunu aktarmıştır. Cevherden kasıt, kendi nefsiyle kaim/var olan zâttır. Uknum ise sıfattır.⁸³ Eğer Allah'a bir cevher ve üç uknum olma özelliği verirse bu batıl olur. Çünkü *birin üç* kılınması geçersizdir. Ancak Hayâlî, Hristiyanlardan nakledilen sözün, “Allah'ın üç uknumu olan bir cevher” olduğunu

⁸¹ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 82; Kutlu, “Muhammed Tâhir b. Muhammed el-Lâlezârî'nin *el-Cevâhiru'l-Kelâmiyye fî Testîri Esrâri'n-Nûniyye el-Kelâmiyye* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”, 87-88.

⁸² Abdullah Kartal, “İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları”, *UÜİFD*, C. 14, S. 2 (2005): 65.

⁸³ Üç uknum şunlardır: baba (zât/vücûd), oğul (kelime/ilim) ve kutsal ruh (hayat).

söylemiştir.⁸⁴ Âyînezâde, bu durumda üç uknum sadece sıfat olurlar, zât olmazlar ve dolayısıyla birin üç kılınması gerekmez, demiştir. Fakat bu açıklamadan sonra onların sözündeki tutarsızlığa da işaret etmiştir. Çünkü onlar, bu üç uknumun aynı zamanda zât olduğunu da söylemektedirler. Zira onlar, mesela kelime/ilim aslının Hz. Îsâ'nın (a.s.) bedenine geçtiğini söylerken bu uknumun zât olduğunu savunmuş olurlar. Nitekim kendi zâtıyla bir yerden başka bir yere intikal eden, ancak zâttır.⁸⁵

Yüce Allah'ın zâtından tenzih edilmesi gereken hususlardan birisi de bir cihette ve mekânda olma vasfıdır. İslâm tarihinde "Mücessime" olarak adlandırılan gruba dahil kimseler, Allah'ın bir cihette ve mekânda olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla O'nun yukarı tarafta ve gökte olduğunu savunmuşlardır. Erken dönemlerde bu görüşün başını çekenler arasında Şia mezhebinden "Râfîzî" olarak isimlendirilen aşırı uç görüş sahipleri olan Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ve Dâvûd el-Cevâribî gibi kişiler, Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu ve dolayısıyla cisimler gibi bir mekânda ve cihette olması gerektiğini söylemişlerdir. Yine Kerramiyye mezhebi de tecsim (cismaniyet verme) içeren görüşlere sahiptirler. Erken dönemlerde Allah Teâlâ'nın cisim olduğuna kail olanların birçoğu O'nun arşta olduğu söylemekteydiler. Bununla beraber geç dönem Mücessime mensuplarının bir kısmı, O'nun uluvv sıfatına sahip olması hasebiyle sadece üst tarafta olduğunu söylemişler; bir mekân olmadığını kabul etmişlerdir.⁸⁶

Bir önceki paragrafta bahsini ettiğimiz fırkalar, tecsim ile alakalı görüşler ortaya atarken müteşâbih olarak ifade edilen ayetlerin zahirî anlamlarına tutunarak iddialarını desteklemişlerdir. Zira Kur'an ayetleri, muhkem ve müteşâbih olarak iki kısma taksim olunmaktadır. Bu taksimin bizatihi Kur'an-ı Kerîm'de yapıldığını görürüz. Nitekim Cenâb-ı Allah, Âl-i İmrân sûresinde "Allah sana kitabı indirendir. O kitabın bir kısım ayetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde bir (manevi) hastalık bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kendi heveslerine göre) te'vil etmek için (esas konumunda muhkemlerden ziyade) ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki müteşâbihlerin te'vilini ancak Allah bilir. İlimde derinlik sahibi

⁸⁴ Ahmed b. Musa el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, thk. Abdunnasîr Ahmed Nâtûr el-Melîbârî el-Hindî, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2008) 172-173.

⁸⁵ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 7b.

⁸⁶ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *et-Temhîd*, tah. Osman Erkoç, (b.y., Erenler, 2021), 81-95.

olanlar derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimizin katındandır. Akl-ı selim sahibi olan kullardan başkaları bunu düşünemezler”⁸⁷ buyurmaktadır. Müteşâbih nas, lafzının delalet anlamı kapalı olan ve (kesin olarak) anlaşılması umulmayan naslardır. Muhkem ise bunun tam zıddıdır. Zahirî anlamı, teccimi çağrıştıran ve Cenâb-ı Allah’a “yed”, “vech” gibi görünüşte cisimlere mahsus özellikleri ifade eden vasıfların yüklendiği naslar, O’nun mahluklara benzemekten uzak olduğunu iktiza eden naklî ve aklî delillerden ötürü müteşâbih kabilindendir. Kulların icrası yahut sakınması için nazil olmalarından ötürü ahkâm ayetleri arasında müteşâbih olanları göremeyiz.⁸⁸ Dolayısıyla yukarıda zikrettiğimiz fırkaların müteşâbih nasların zahiri anlamlarına tutunmaları birçok kelâm uleması tarafından reddedilmiştir. İslam tarihine baktığımızda müteşâbih naslar karşısında selef dönemi âlimleri ile halef dönemi âlimleri birbirine taban tabana zıt olmasa da farklı iki tutum sergilemişlerdir. Zira erken dönem diyebileceğimiz selef dönemi uleması -genel olarak- tafsilatlı bir tevile gitmeyip müteşâbih nasların aslını ispat ettikten sonra bu naslarla irade olunan manayı Allah’a havale etmişlerdir. Ancak halef döneminde şartların da zorlamasıyla müteşâbih nasları tevil yapma hadisesi yaygınlaşmıştır. Eş’arî mezhebinde erken dönem ulemasından sayabileceğimiz İbn Fûrek *Müşkilü’l-Hadîs* adındaki kitabını müteşâbihler kapsamına giren haberî sıfatların yorumu hakkında telif etmiştir. Keza meşhur Eş’arî kelâmcısı olan Fahreddin er-Râzî, *Esâsü’t-Takdîs* isimli eserini bu konuda kaleme almıştır. Lâmişî de Mâtürîdî mezhebinin müteşâbih naslar karşısındaki tutumu hakkında: “Meşâyih’in büyüklerinin büyük bir kısmı (Selef uleması izinde) bu nasların indirildiğine iman edip tevili ile iştigal etmemiştir. Bir kısım âlimler ise lafzın ihtimal ettiği anlamlardan kati delillere uygun olan bir manaya yormuşlardır”⁸⁹ demiştir. Hayâlî de meseleyi aşağı yukarı anlattıklarımız ekseninde izah etmiştir. Hayâlî şerhinin tahkik çalışmasını yapan Ahmed el-Melîbârî, Hayâlî’nin Mücessime’yi daha çok erken dönem mücessimleri çerçevesinde değerlendirmesini nispeten eleştirmiştir. Melîbârî, İslâm tarihinde Cenâb-ı Allah’a bir mekân isnadı

⁸⁷ Âl-i İmrân, 3/7.

⁸⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, tah. Muhammed Abdurrahman el-Mer’aşlî, 2. bs. (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2007), 280.

⁸⁹ el-Lâmişî, *et-Temhîd*, 84-86.

noktasında çığır açanlardan olan İbn Teymiyye ve ekolünden de bahsetmesini beklediğini belirtmiş ve bunun sebeplerini tetkik etmiştir.⁹⁰

ç) Hayat Sıfatı

Kasîde-i Nûniyye'de ilâhiyyât bahsinin sıfatlara taalluk eden mevzuları bu başlıkla beraber ele alınmaktadır. Burada sözünü ettiğimiz sıfatlardan kasıt, Allah'ın sübûtî sıfatlarıdır. Sübûtî sıfatlar, ilâhiyyât bölümünün zâta taalluk eden hususlarından olan vahdaniyyet, kıdem, beka sıfatları gibi selbî sıfatlar olmayıp Cenâb-ı Allah'ın zâtına zait, yani zâtının yanı sıra ispat edilen ve mukaddes manaları ifade eden sıfatlardır.⁹¹

Molla Hayâlî, hayat sıfatını takriben İmam Râzî gibi ele alır. Hayat sıfatını bir sıfat olarak kabul edenler ve etmeyenleri zikreder.⁹² Nitekim filozofların çoğunluğu ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî nezdinde Allah Teâlâ'nın hayat sıfatıyla vasıflanması, O'nun âlim ve kadir olarak vasıflanmasının imkânsız olmaması manasını taşımaktadır. Dolayısıyla ortada âlimliğin ve kadirliğin imkânsız olmayışını gerektiren Cenâb-ı Allah'ın zâtından başka bir şey yoktur. Ehl-i sünnet'in ve Mu'tezile'nin cumhuru katında ise hayat, bir sıfattır. Çünkü zât-ı ilâhiyyenin, kendisi sebebiyle kudret ve ilim sahibi olmasının sahih olabileceği hayat sıfatına ihtisası olmasaydı bu sıfatların sahih olması, sahih olmamasından daha evlâ olmazdı. Ancak Râzî'ye göre bir kişi şöyle bir itiraz edebilir: Allah Teâlâ'nın kendisine has olan hakikati bu sıhhat hususunda niçin kâfi olmasın? Râzî bu soruyu sorduktan sonra buna bir cevap vermemiştir.⁹³ Hayâlî de bu hususta yine Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kimi itirazlarını zikretmiş ancak noktayı koyacak bir cevaplandırma yapmamıştır. Bu vakıa kendisinin de bu meselede Basrî'yi tamamen haksız bulmadığını gösterebilir.⁹⁴ Fakat Râzî *hayatı* bir sıfat olarak kabul edenlerin arz ettiği delilden daha kuvvetli niteleyerek başka bir delil serdetmiştir. Ona göre daha kuvvetli olan şöyle demektir: İmkânsızlık ademî ile (yoklukla) alâkalı bir şeydir. İmkânsızlığın yokluğu da yokluğun yokluğu

⁹⁰ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 85-86.

⁹¹ Gölcük vd., *Kelâm*, 163-171.

⁹² Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 87.

⁹³ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, thk. Eşref Altaş, 2. bs. (İstanbul: Klasik, 2020), 146.

⁹⁴ A.g.e., 87.

kabilindedir ve dolasıyla sübûtî ile (varlıkla) ilgilidir.⁹⁵ O halde hayat, imtinadan yani yokluğu bildiren bir itibarî anlamdan ibaret olmaz.

d) Sem‘ ve Basar Sıfatları

Lügatte işitmek ve görmek anlamlarına gelen bu iki sıfat da Yüce Allah’ın zâtı için ispat edilen kemal sıfatlarındandır. Bu iki sıfat şüphesiz nakille sabittir. Ancak bu sıfatların aynı zamanda aklen de ispatlanmalarının imkânı hususunda erken dönem Mâtürîdî ve Eş‘arî ulemasıyla geç dönem âlimleri arasında ihtilaf vuku bulmuştur. Bilhassa Eş‘arî mezhebinde Fahreddin er-Râzî’den sonra bu husus -onun da etkisiyle- zayıf olarak karşılanmıştır.⁹⁶ Mamafih geç dönemdeki mühim kelâmcılardan Seyfüddin el-Âmidî, bu hususta Râzî’ye tarizde bulunmuş ve bu hususun aklen de sabit olduğunu müdafaa etmiştir.⁹⁷ Molla Hayâlî ise bu konuda daha çok Râzî mesleğinde yürümüştür.⁹⁸

e) Kelâm Sıfatı

Zât-ı İlâhiye için ispat edilen sıfatlardan bir diğeri de kelâm sıfatıdır. Takriben bütün İslâm fırkaları bu sıfatı ispat etmiş olmakla beraber mahiyetinde müşterek görüş sahibi değillerdir.⁹⁹ Hayâlî kelâm sıfatının Ehl-i sünnet ekolünde bilindiği üzere “nefsî” ve “lafzî” olarak taksim edilişi üzerinde durmuş, Cenâb-ı Allah’ın sesler ve harfler cinsinden olmayan kelâm sıfatıyla muttasıf olduğunu belirtmiştir. Zira lügatte kelâmın kelâmı nefsî olarak da anlaşılması gerçeği bulunmakta olup peygamberlerden de Allah’ın kelâm sıfatına sahip olduğu tevatürle nakledilmiştir. Bunun manası, O’nun kelâmın mahalli olan bir sıfatla vasıflanmasıdır yoksa Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi kelâmı var etmesi, değildir. O’nun Zât-ı İlâhiye’sinin de ses ve harfe dayalı olan lafzî kelâma kabil olmaması sebebiyle nefsî kelâm ile muttasıf olması Ehl-i sünnet nezdinde kabul görmüştür. Hayâlî birçok kelâmcı gibi kelâm sıfatı konusunu uzun uzadıya

⁹⁵ er-Râzî, *el-Muhassal*, 146.

⁹⁶ Muhammed Abdulfudayl el-Kûsî, *Hevâmiş ale’l-Akîdeti’n-Nizâmiyye*, (Kâhire: Dâru’t-Tibâati’l-Muhammediyye, 1984), 287.

⁹⁷ Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, 2. bs. (Kâhire: Dârü’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2004), 410.

⁹⁸ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu’l-Allâmeti’l-Hayâliyyi ale’n-Nûniyye*, 89.

⁹⁹ er-Râzî, *el-Muhassal*, 151; el-Lâmişî, *et-Temhîd*, 103.

işlemiştir. Zaten bu konudaki tafsilatın ve cedelin yoğunluğu kelâm ilminin “kelâm” ismiyle tesmiye edilmesine medar olan hususlardandır.¹⁰⁰ Bu mevzuyla ilişkin mühim bahislerden birisi de Ehl-i sünnet kelâmcıları nezdinde Cenâb-ı Allah’ın zâtında sabit olan bu kelâm-ı nefsinin işitilip işitilemeyeceği hususunda ihtilafın mevcut olmasıdır. Eş‘arî mezhebince kelâm-ı nefsi işitilebilen bir şeydir ve Hz. Musa kelâm-ı nefsiyi duymuştur. Fakat Mâtürîdî mezhebi nezdinde kelâm-ı nefsi, duyulanlar kabilinden değildir ve Hz. Musa nefsi kelâma delalet eden bir sesi işitmiştir.¹⁰¹ Gulâtü’l-Hanâbile diye tabir edilen Hanbelî mezhebinin tescime kail olan bazı aşırı görüş sahibi müntesipleri, kelâm-ı ilâhînin sesler ve harfler olduğunu ve buna rağmen kadîm olduğunu ileri sürmüşlerdir. Muhammed Zâhid el-Kevserî *Makâlât*’ında bu görüşü tenkit etmiş ve şiddetle reddetmiştir.¹⁰²

Molla Hayâlî konuya kelâm sıfatının mahiyetiyle başlamış ve kelâmın, harf ve ses cinsinden olmadığını ifade etmiştir. Âyînezâde de kelâm-ı ilâhînin zamanlara, mekânlara ve kavimlere göre değişmediğini; bunun yalnızca ibârenin özelliklerinden olduğunu, söyleyerek bunu izah etmiştir.

Peygamberin risaletinin kelâm ile sabit olması durumunda devrin gerekeceği şeklinde varit olan itiraza Âyînezâde, risaletin, meydan okuma sırasında insanların aciz kalmasıyla sabit olacağını ve risaletin kelâma dayanmadığını, kelâmın, risaletin sübutundan sonra peygamber vasıtasıyla sabit olduğunu vurgulamıştır.

Âyînezâde ayrıca Allah’ın kelâmını harflerden ve seslerden müteşekkil kabul eden Kerrâmîyye ve bir kısım Hanbelîlerin görüşünü tafsil etmiştir.¹⁰³

f) İrâde, Kudret ve İlim Sıfatları

Molla Hayâlî’nin en çok üzerine durduğu konulardan birisi de irade ve kudret konularıdır. Ona göre bu meseleler kendisinden önce çoğunlukla ihmal edilmiş

¹⁰⁰ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu’l-Allâmeti’l-Hayâliyyi ale’n-Nûniyye*, 89.

¹⁰¹ Mustafa Özgen, *Eş‘arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, (Konya: Palet, 2022), 264-268.

¹⁰² Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü’l-Kevserî*, 2. bs. (Kâhire: Dârü’s-Selâm, 2009), 34-36.

¹⁰³ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Hayâlî ale’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*, 9a-9b.

konular arasında olup detaylı bir şekilde tetkik edilmesi elzem olan mevzulardır. Bu tafsilat sebebiyle Büyük Hafız, Hayâlî'ye tarizlerde bulunmuştur.¹⁰⁴ Hayâlî, irade sıfatı altında sıfatların sübutu meselesini de tetkik etmiş ve bilhassa mana sıfatlarını ispat etmeyen Mu'tezile mezhebinin bu konudaki şüphelerinin reddine yüklenmiştir. İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî'den itibaren eser verregelen Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi kendisi de Cenâb-ı Allah'ın zâtına zait olan mana sıfatlarını ispat etmede kadim varlıkların birden fazla olduğunu söylemenin icap etmediğini vurgulamıştır. Çünkü mana sıfatları sabit olmakla beraber Zât-ı İlâhiye'den bağımsız olmamak manasında O'ndan başkası değildir. O halde onların sabit oluşu, Zât-ı İlâhiye'den başka kadim varlıklar olduğu anlamına gelmez. Oysa Hristiyanlar, (ilim) sıfatının ilahtan başka olduğunu sarahaten söylemeseler de ilim aslının Zât-ı İlâhiye'den Hz. İsa'nın bedenine intikal edebileceğini söylemekle bu farklılığa kail olmak, kendilerine lazım gelmiştir. Bununla beraber söz konusu intikali bütün Hristiyan fırkalara yaymak imkân dahilinde değildir. Bu nedenle Hayâlî, Hristiyanların umumî olarak tekfir edilmesinin esas sebebinin Peygamber Efendimizin (s.a.v.) nübüvvetini inkâr etmeleri olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁵

İrade sıfatına müteakiben işlenen sıfat, kudret sıfatıdır. Kudret sıfatı filozofların kendisini reddetmekle yaratıcının ihtiyar sahibi olmadıklarını aksine âlemi icap/zorunluluk ile yarattığını dolayısıyla âlemin bir başlangıcının olmadığını söyledikleri sıfattır. Nitekim vâcib varlığın zorunlu fail olması, onun kudretinin ve iradesinin olmaması hasebiyle sair varlıklara illet olarak tüm âlemin zâtından sudur ettiği bir varlık olması anlamındadır.¹⁰⁶ Bu mevzu filozoflar için temel meselelerdendir ve bunun ispatı için kudretin reddi gerekir. Filozoflar, bu iddialarını tahkim etmekte bir esas teşkil etsin diye bazı öncüller ortaya atmışlardır. Onlara göre vâcib varlığın kudreti yoktur. Çünkü eğer onun için bir kudret ispatına gidilirse bu durumda kudretin iki zıt şeye taalluk etmesi hususu bir problem olarak karşımıza çıkar. Zira kudret sıfatı, eğer iki zıttan birisine zâtı icabı alakalanırsa diğer zıt hakkında kudretin tamamıyla ortadan kalkması gerekir. Çünkü bu takdirde kudretin diğer zıt ile alakası kesilecektir.

¹⁰⁴ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 89.

¹⁰⁵ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 195.

¹⁰⁶ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 2. bs. (İstanbul: İz, 2015), 463.

Ancak eğer kudretin iki zıttan birisine taalluku, zâtı dışında başka bir tercih faktörü sebebiyle ise bu durumda da teselsül gerekecektir ki bu da aklı ilimlerce batıldır. Çünkü yaratıcı hakkında zorunlu fiil söz konusu olmasın diye başka bir tercih faktörü olduğu durumda da fiilin yapılması ve terki caiz olacaktır ve yine başka bir tercih etkeni gerekecektir. Böylece teselsül meydana gelecektir.¹⁰⁷ Hayâlî bu önermeyi geçersiz kılmak adına kudretin iki zıttan biri ile olan alâkasının irade sıfatı sebebiyle olduğunu, iradeninse başka bir vasıtaya ihtiyacı olmaksızın taalluk ettiğini söylemiştir.¹⁰⁸

Hayâlî, mütakallimlerin cumhuru gibi Cenâb-ı Allah'ın ilmini itkan ile yani yaratımındaki mükemmellikle ispat etmiştir. Zira itkan, ilmi muciptir. Onun ilim sıfatı hakkında değindiği en mühim hususlardan birisi, bilhassa Gazzâlî ile birlikte yankısı daha fazla duyulan, filozofların öne sürdüğü; yaratıcının cüziyyâtı bilmediği konusudur. Zira cumhur da genel olarak bu konuda Gazzâlî'ye hak vermişler, hatta İslâm filozoflarından İbn Rüşd de bunu bir hata kabilinden ele almamıştır. Mamafih Hayâlî, Cürçânî vb. bazı âlimler, filozofların bu konuda biraz farklı anlaşıldıklarını söylemiştir. Onlara göre filozofların görüşünden lazım gelen yargı, yaratıcının zaman sistemine dahil olmaksızın cüziyyâtı da bildiğidir. Zira Allah (c.c.) illeti biliyorsa malulün de kendisini biliyordur; bu durumda sadece malulün tabiatını biliyor, demek, bir yorumdan öteye geçmez. Âyînezâde de bunun açık bir şey olduğunu, filozoflara göre nasıl ki külliyyât malul ise cüziyyâtın da malul olduğunu ancak yaratıcının tıpkı külliyyâta dair ilmi gibi cüziyyâtı da bizim gibi cüzice/bir zamana tabi olarak bilmediğini aksine küllî olarak bildiğini söylemiştir. O halde filozofların ihtilâfı bilip bilmediği konusundan ziyade, nasıl bildiği hususundadır.¹⁰⁹ Ancak Hayâlî'nin şerhini tahkik eden Ahmed el-Melîbârî, Gazzâlî'nin davasında haklı olduğunu savunmuştur.¹¹⁰

¹⁰⁷ el-Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye fî İlmi'l-Akâid*, 33b.

¹⁰⁸ el-Hayâlî, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye*, 195.

¹⁰⁹ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 11b.

¹¹⁰ el-Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye fî İlmi'l-Akâid*, 35b; Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 93-94.

İlim sıfatının ispatı yolunda İbn Rüşd'ün “delîlü'l-inâye” olarak adlandırdığı nizam ve gaye delili ile ilintili olarak âlemin mükemmelliği veya Allah'ın irade sahibi olması, kelâm uleması tarafından ortaya konulmuş delillerdir. Bunlardan itkân delilini ulema, etraflıca ve sağlam temelli bir surette işlemiş olmasına rağmen bazı âlimler irade sıfatından hareket edilmesini daha kuvvetli bulmuşlardır.¹¹¹

g) Tekvin

Tekvin sıfatı Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri arasında ihtilaf konusu olan meselelerdendir. Bu konuda Eş'arî'den nakledilen “tekvin, mükevvenin aynısıdır” sözü, esasında tekvinin Zât-ı İlâhiyye'ye zait olmadığını vurgulamaktadır. Bazı Mâtürîdî âlimler bu ifadeye karşı yoğun tenkitlerde bulunmasına karşın Hayâlî bu konuda Eş'arî mezhebine temâyül etmiştir, diyebiliriz. Bunun yanısıra kendisi, Eş'arî'nin bu sözünü tevcih etmeye gayret etmiş, tekvinin hariçte fail ve meful arasında itibârî bir şeyden başkası olmadığını belirtmiştir.¹¹² Âyînezâde bu konuda Hayâlî'nin görüşünü daha ziyade açıklamıştır.

ğ) Rü'yetullah

İslâm öncesinde Yunan düşüncesinde, müşrikler arasında ve Yahudilik gibi antropomorfist inançlarda mevcut olan insansı tanrı düşüncesinin tipik bir sonucu olarak tanrının bir cisim oluşu ve kâinata nispetle bir konuma sahip olduğu anlayışı öteden beri süregelmıştır.¹¹³ Kur'ân-ı Kerîm'de de -bazı kaynakların tabiriyle- antropomorfist denilebilecek betimlemeler bulunsa da muhkem ayetler vasıtasıyla bu betimlemelerin Allah Teâlâ'nın azametini anlamada yaklaşımcı ve kulun aciziyetini idrak etmesinde vasıta olucu bir faktöre sahip olduğunun göz önünde bulundurulması gerekir¹¹⁴ ve Âl-i İmrân sûresinde “ümmü'l-kitâb” olarak müminlerin asıl müracaat odağını teşkil eden muhkem ayetler ışığında müteşabih kategorisine giren ayetlerin zahiri üzere anlaşılması gerektiği bilinir.¹¹⁵ Mafih İslâm tarihi içerisinde

¹¹¹ Muzaffer b. Abdullah Takıyyüddin Ebü'l-İz el-Mukterah, *el-Esrâru'l-Akliyye*, thk. Nizâr Hammâdî, 1. bs. (yy., 2009), 97.

¹¹² el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 210.

¹¹³ el-Lâmişî, *et-Temhîd*, 82-83.

¹¹⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 3. bs. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2005), C. II, 165.

¹¹⁵ Âl-i İmrân, 3/7.

muhkem ayetlerin zahirleri üzerinden yürüyerek benzer eğilimlerde bulunan fırkalar zuhur etmiş ve bu fırkalar topyekûn olarak “Mücessime” adıyla anılmıştır. Bunların çoğunluğu Allah’a hakiki anlamda cisim derken, bir kısmı cismi mevcut/varlık manasında daha geniş yorumlamıştır. Bazı nakiller gösteriyor ki bu fırkalar arasında adı geçen Kerrâmiyye fırkası bir varlık anlamında Cenâb-ı Allah’ın cisim olduğunu söylemiştir. Eğer Kerrâmiyye’nin bu görüşte olduğu takdir edilirse onları, bu konudan hareketle hakiki olarak mücessime saymak kabil olmaz. Fakat yine de böyle bir tesmiyenin şeran ifade edilebilirliği hususunda bir tartışma söz konusu olabilir.¹¹⁶

İslâm ümmetinin çoğunluğunu teşkil ettiğini söyleyebileceğimiz Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile ise tecsim anlayışına şiddetle karşıdrlar. Zaten Ehl-i sünnet, seleften halefe müteşâbih sınıftaki ayetleri, ya herhangi bir yoruma tabi tutmadan tasdik etmişler yahut da muhkem ayetler ışığında kesin bir hüküm vermeksizin tevil etmişlerdir. Tevil ise gelişigüzel bir surette olmamış hatta Eş‘arî mezhebinde ekol sahibi olan Fahreddin er-Râzî tevilin şartları, nitelikleri vb. hususlarda *Esâsü’l-takdîs* isimli eserini kaleme almıştır.

İşte “rü’yetullah” yani Allah Teâlâ’nın ahiret yurdunda görülmesi meselesi de İslâm içerisinde zikrettiğimiz bu cereyanlar etrafında incelenmiş konulardandır. Hakiki anlamda Cenâb-ı Allah’a cismaniyet verenler için zaten O’nun görülecek olması bir problem teşekkül etmez. Cismaniyeti nefyedenlerden Mu‘tezile ise buradan hareketle Allah’ın görülmeyeceğini; daha doğrusu görülmesinin imkân dâhilinde olmadığını söylemişlerdir. Böylece kendi anlayışları içerisinde problem çözülmüştür. Lakin Ehl-i sünnet, O’nun cisim olmasını nefyederken âhiret yurdunda mümin kullarına görüneceğini söylemiştir. Eş‘arî rü’yeti hem aklî deliller ile hem de naklî olarak ispat yoluna gitmiştir. Bu hususta bilhassa Eş‘arî kaynaklarda üstüne en çok durulan hususlardan birisi “musahhihu’r-rü’ye” yani görmeyi mümkün kılan illet meselesidir. Hayâlî de Hızır Bey’in hüviyetin görünmesiyle ilgili beytinin¹¹⁷ şerhinde konuyu bu şekilde izah etmiş ve görmenin illetinin meşhur görüşe göre varlık olduğunu yahut taayyün/belirli bir kimlik sahibi olma olduğunu yahut da her ikisinin beraberce illet

¹¹⁶ Tehânevî, “el-Mücessime”, *Keşşâfu istilâhâtı’l-fünûn*, C. II, 1473.

¹¹⁷ Söz konusu beyit şudur:

يرى الهويّة لا من جوهريّة – أو كونه عرضاً أو سبق فقدان

olduğunu belirtmiştir. Bu gerekçelerin ise Allah Teâlâ'nın zâtı hakkında sabit olduğunu söylemiş, dolayısıyla aklî bir problem olmayacağını vurgulamıştır.¹¹⁸ Âyînezâde, bu kısımda konunun aklî olarak delillendirilmesinin yapıldığını söylemiş ve görmenin illetinin; cevherlik, arazlık yahut sonradan meydana gelmek/hudûs olmadığını aksine görülen şeyin taayyünü, yani o şeyin bir ayn/zât oluşu olduğunu ifade etmiştir. Zira bizler bir şeyi gördüğümüz vakit bu hallerden sorulsak, aklımıza genelde bu hallerden hiçbiri gelmez. Aksine o şeyin varlığını yahut da muayyen bir zât olduğunu söyleriz. İşte bu durum Allah Teâlâ için de geçerlidir.¹¹⁹

Hayâlî konu hakkında mezkûr değerlendirmeleri yapmakla beraber İmam Eş'arî'nin aklî delillendirmeye de yer verdiği bu mesleğin, kendisine tabi olanları merama ulaştırmayacağını vurgulamıştır. Dolayısıyla kendisi, bu konuda birçok Mâtürîdî âlimin aksine İmam Mâtürîdî'nin naklî deliller ile iktifa etme yolunu tercih etmiştir. Mâtürîdî *Te'vîlât* isimli eserinde bu konu çerçevesinde aklî delillere gitmediğini ancak naklî delillerin zahiri anlamı itibarıyla "rû'yetullah" meselesinin ispat edilmesini söylemekte ve konunun ispatı hakkında aklî delil getirmekten ziyade Allah Teâlâ'nın görüleceğini inkâr edenlerin getirdikleri delillerin geçersizlikleri üzerinde durulması gerektiğini beyan etmiştir. Hayâlî de bunu bu şekilde dile getirmiş ve bu mevzuda İmam Mâtürîdî'ye tabi olmuştur.¹²⁰

h) Halku'l-Ef'âl

Kelâm literatüründe "tadîl ve tecvîr meseleleri" olarak da bilinen, kökende iyilik ve kötülük meselesiyle sıkı bir ilişkisi bulunan ve Allah Teâlâ'nın "adâlet" sıfatı çerçevesinde işlenen konuların merkezini teşkil eden mevzunun "halku'l-ef'âl" veya "kulların fiilleri" konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Mu'tezile'nin en çok üzerinde durduğu temel meselelerden biri, kuşkusuz adalet meselesidir. Öyle ki bu meselenin mezhep içerisindeki otoriter hüviyeti, Mu'tezile'nin beş temel esasından birisi olan "el-adl" aslıyla tebarüz etmiş, hatta mezhebin "Ehlü't-tevhîd ve'l-adâle" ismiyle anılmış olması, adalet düsturunun mezhep içinde ne denli öncelendiğini göstermiştir.

¹¹⁸ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 210.

¹¹⁹ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 14b-15a.

¹²⁰ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 214.

Tabii ki evvelemirde şunu ifade etmek gerekir ki başta Ehl-i sünnet olmak üzere sâir İslâm fırkalarının da hemen hemen hepsi, yüce Allah'ın adalet sıfatına sahip olduğunu ikrâr etmişlerdir; zira bu husus aklın gerektirisi olmakla birlikte aynı zamanda naklen de açık bir şekilde sabittir. Ancak adalet ilkesi ekseninde ihtilafların meydana gelmesi, mezhepler arasında adalet algısının farklı olmasından öte gelmektedir. Zira hikmet; Mâtürîdî mezhebine göre: fiilin akıbetinin hamîd/övgüye değer olmasıdır. Allah Teâlâ da kemal sıfatlarıyla muttasıf bir zât olduğundan, ezelde bir kemal sıfatı olan hikmet sıfatıyla vasıflanmıştır. Hikmetli olanı, Allah Teâlâ “el-hakîm” sıfatı mucibince yapar. Akıl ise, Allah Teâlâ'ya hikmetli olanı vâcip kılamaz ancak bu hikmeti kavrayabilir. Netice olarak aklın idrak edebildiği hikmetli olanı, hakîm olan Allah yapar. Bu, bir kısım Mâtürîdî ulemânın görüşüdür ve *el-Akîdetü'n-neseфіyye* 'nin şârihi Teftâzânî de bu görüşü benimsemiştir.¹²¹ Ebü'l-Muîn en-Neseфі gibi bazı Mâtürîdî kelâmcıları ise, hikmeti aynı şekilde tarif etmekle ve aklın da nispeten bunu kavrayabileceğini kabul etmekle beraber, aklın hikmetli olarak idrak ettiği şeyin Allah Teâlâ'ya vâcip olmadığını söylemiştir. Zira akıl, nisbeten hikmeti idrak etme kabiliyetine sahip olsa da müstakil olarak her hikmeti algılayabilme yetisine sahip değildir.

Eş'arîler katında ise hikmet; failin mülkünde dilediği gibi tasarruf etmesidir. Allah mülkünde dilediği şeyi yaptığından bütün fiilleri hikmet dahilinde olup akıl bu hikmeti idrakte müstakil değildir, dolayısıyla akıl, iyi (hüsün) ve kötüyü (kubuh) de kendi başına idrak edemez. O halde Allah Teâlâ'ya hiçbir şeyin vâcip olmadığını söylerler. Bu, Eş'arîlerin çoğunluğunun görüşüdür.

Mu'tezile ise hikmetin içerisinde fail veya gayrısı için menfaat bulunan şey olduğunu söylemektedir. Bunu ise mutlak olarak idrak ve tahdit eden akıldır. Aklın hikmet dahilinde gördüğü şeyi ise, Allah'ın yapması vâciptir.¹²²

Hayâlî, bu konu hakkında mezhepler arasında ihtilafların olduğunu söyledikten sonra hak ehlinin ekserisine göre kulların fiillerinin tamamen Allah tarafından yaratıldığını belirtmiştir. Kulların, fiilleriyle ilişkisi yaratmak cihetinden olmayıp yalnızca “kesp” yönüyledir. Âyînezâde, kulların fiilleri Allah'ın yarattığı varlıklardır, ancak bu fiillerle

¹²¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-neseфіyye*, 296.

¹²² Ebü'l-Mu'in en-Neseфі, *Tebsıratü'l-edille*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ, 1. bs. (Derbü'l-Etrâk-Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye-el-Cezîre, 2011), 585-588.

vasıflananlar kullardır, demiştir. Dolayısıyla fiillerin, kulların kesp ettiği şeyler olmasını bu şekilde yorumlamıştır.

Mu'tezile ve filozoflar katında ise fiiller, kulların yaratması ile meydana gelmekle onlara istinat etmektedir. Ancak filozoflar katında kul bir fiili yaptığı zaman zorunlu olarak meydana gelmektedir. Bu görüşte Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve meşhur rivayete göre Ehl-i sünnet'ten İmâmü'l-Haremeyn aynı görüştedirler. Mu'tezile'ye göre ise kul fiilini yaratmakla beraber fiilin kuldand sudur etmesi zorunlu değildir. Aksine kul bu anlayışa göre muhtar/zorlanmayan olması sebebiyle kendi fiillerini yaratan olarak nitelenmektedir. Bununla birlikte Allah vermiş olduğu kudreti kuldand alabilir. Bir kısım kelâm uleması da hem fiilden önceki hem de fiil esnasındaki iki kudretle birlikte fiillerin meydana geldiğini savunmuştur.

Hayâlî, tüm bu görüşleri serdettikten sonra Ehl-i sünnet'in görüşünü tafsil etmiş ve delillendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda kulların fiillerinin mümkün varlıklar dairesinde olduğunu ve bütün mümkünler gibi Cenâb-ı Allah'ın kudreti altında olması gerektiğini, aksi halde bir şeyde iki varlığın kudretinin söz konusu olacağını söylemiştir. Bir de eğer kul, kendi fiillerini yaratan olsaydı onların bütün detaylarına vakıf olması gerektiğini söylemiştir. Oysa kulların fiillerinin tüm tafsilatına vakıf olmaları lüzumî değildir. Şöyle de denebilir: kişi bazen uykusunda kendi iradesiyle hareket eder de bunun şuuruna bile varmaz. Burada, bir ihtiyârî fiil yoktur, şeklinde gelecek bir itiraz da yersiz olur. Zira Âyînezâde'nin de belirttiği gibi dışardan zorlama yoksa ihtiyar/kişinin öz tercihi söz konusudur.¹²³ Hayâlî son olarak kulun fiilini yaratan varlık olduğu takdirde meydana gelecek mahzurları zikretmiştir. Nitekim kul, fiilinin yaratanı ise en başta onu yapmaya veya terk etmeye yetkinliği vardır. Bu yüzden kulun fiilinden önce tercihi de vardır, bu tercihin de mutlaka bir müreccih/seçici faktöre ihtiyacı. Eğer bu tercih kendi kendine var oldu desek, mümkün varlığın bir tercih ediciye ihtiyacını ortadan kaldırmış oluruz.¹²⁴

Tüm bu açıklamalara bakıldığı zaman Hayâlî'nin bu meselede Eş'arî mezhebine meyl ettiği gözlemlenmektedir.¹²⁵

¹²³ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 15b.

¹²⁴ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 221-225.

¹²⁵ Ahmed el-Melibârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 100.

Bu başlık altında bir de fiillerin dolaylı olarak başka fiillere de etken olması meselesi, yani “tevlid” konusu işlenmiştir. Hayâlî fiilleri yaratanın Allah olduğunu söylerken, görünüşte fiillerden sudur eden dolaylı fiilleri de yine O’nun yarattığını vurgulamıştır. Şârih, bu konuda Mu‘tezile arasında da ihtilafın varlığından söz etmiş ve bunları nakletmiştir. Mu‘tezileden Sümâme b. Eşras, mütevellid fiiller hâdistir ancak muhdisi yoktur, demiştir. Hayâlî buna açıkça batıl vurgusu yapmıştır. Zira muhdisi olmayan hâdis olmaz.¹²⁶ Nazzâm ise bunları Allah Teâlâ’ya istinat etmektedir. Ancak Mu‘tezile’nin cumhuru, -aralarında bir kısım detaysal farklar olmakla beraber- bu tür fiillerin tevlid yoluyla failin asıl fiilinden doğduğunu kabul etmektedir.

Âyînezâde, bu ihtilafın insan fiilleriyle ilişkili olduğunu, sair canlılarla alakalı olmadığını söylemiştir. Zira insan dışındaki canlılar için sevap kazanma yahut ceza alma gibi durumlar söz konusu olmadığı için sair canlıların fiilleri, adalet prensibi çerçevesinde Mu‘tezile için bir konu olmamaktadır.

Hâşiye sahibi, tevlid konusunda Mu‘tezile arasındaki yukarıda zikrettiğimiz ihtilafı, kulun kendi fiilinde tesir eden kudretini izah ederek açıklamıştır. Çünkü Mu‘tezile katında kulun kendi fiilinde tesir eden kudret, kulun kastı ile tesir etmektedir. Oysa mütevellit fiilde bir kasıt yoktur. Dolayısıyla bu meselede Mu‘tezile arasında bir görüş ayrılığının vuku bulması olağandır.¹²⁷

Hayâlî, tevlidi reddederken böyle bir kabulün başlangıçta Allah’a isnat edilen mümkün varlıkların sonradan O’na isnat edilmeyişine yol açacağını söylemiş ve bu konuda varit olabilecek problemleri zikretmiştir.

Mu‘tezile’den tevlidi kabul edenler de iki gruptur. Bunlardan Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin grubu tevlidin zorunlu olarak sabit olduğunu savunmuştur. Oysa ki daha evvelden de zikredildiği üzere böyle bir durumda ilk etapta Cenâb-ı Allah’ın kudreti altında olan mümkün varlığın sonraki aşamada kulun kudreti ve tasarrufu altına girmesi gerekecektir. Mu‘tezile’nin cumhuru ise bu hususun zorunlu olmadığını, aksine istidlal gerektiren bir konu olduğunu söylemiştir. Bu mevzuda tutundukları delil ise tevlide konu olan fiillerin de emir ve nehiy kapsamında olmasıdır.¹²⁸ Âyînezâde,

¹²⁶ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Hayâlî ale’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*, 15b.

¹²⁷ A.g.e., 16a.

¹²⁸ el-Hayâlî, *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*, 229.

bunun da geçerli bir gerekçe olmadığını, mütevellit fiillerin sebeplerinin kesbî oluşunun cebrin lazım gelmemesi hususunda kâfi olduğunu söylemiştir. Zira sureta tevellüt ettiğini müşahade ettiğimiz fiiller de kuldan doğrudan meydana gelen fiiller gibi, kulun kesbettiği, Allah'ın yarattığı fiillerdir.¹²⁹

ı) *Hüsün-Kubuh*

Akademik çalışmalarda iyilik ve kötülük meselesi olarak da karşımıza çıkabilecek bu mesele, kelâm literatüründe bilhassa Mu'tezile'nin üzerinde çokça durduğu meselelerdendir. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında birçok münazaaya yol açmış olan bu konu iki mezhep arasında erken dönemlerde nispeten keskin bir dille işlenmiştir. Ancak tartışmaların yoğunluğundan olsa gerek geç dönem kelâmcıları konu hakkında biraz daha detaylandırmaya gitmiş, iyiliğin ve kötülüğün aklî olup olmayışı hususunu biraz daha esnetmişlerdir.¹³⁰ Bu anlamda geç dönem Eş'arî ve Mâtürîdî kaynaklarda iyilik ve kötülüğün üçlü taksimatının yapıldığını görmekteyiz. Nitekim Hayâlî de şerhinde bu taksimatı yapmış ve hüsün-kubuh terimlerinin üç anlamda anlaşılabilirliğini söylemiştir. Bunlardan ilki, iyiliğin, dünyada bir fiil ile övgünün, ahirette de sevabın alakalanması anlamında olması, kötülüğün ise dünyada yermeye, ahirette azaba medar olan manasında olmasıdır. İkinci anlamıyla iyilik, maksada ugun olan, kötülükse bunun zıddıdır. Âyînezâde buradaki maksadı maslahat ve mefsedet/zarar diye açıklamıştır. Son olarak bir de iyilik kemal sıfatı, kötülük de noksanlık bildiren bir sıfattır. Hayâlî'ye göre son iki anlamıyla iyilik ve kötülük, aklîdir. Ancak ilk anlamıyla şeriatın bildirmesiyle sabit olur. Bu ifadeleriyle Hayâlî'nin Eş'arî mezhebine yakın bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Zira Teftâzânî'nin de aktardığı üzere Hanefî/Mâtürîdî ulema, (birinci anlamıyla) iyilik ve kötülük kapsamına giren şeylerden bir kısmının akılla da bilinebileceğini kabul etmişlerdir. Hatta Teftâzânî, bu hususta Mâtürîdî mezhebinin Mu'tezile'ye yakın olduğunu ifade etmiştir. Ancak iki mezhep arasında belirgin farklar vardır. Bu farklar cümlesinden olarak Mâtürîdî mezhebi herhangi bir şeyin Cenâb-ı Allah'a vâcib

¹²⁹ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 16a.

¹³⁰ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 101.

olmadığını söylerler. Bir de iyilik ve kötülüğü belirleyen yine Allah olduğu ve aklın sadece bunu idrak etmede bir alet olduğunu kabul ederler.¹³¹

Hayâlî, konunun girişinde öncelikle Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki ihtilaf noktasının tam olarak belirlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Âyînezâde de bunun yapılmaması takdirinde -erken dönemlerde olduğu gibi- tartışmaların zaman zaman kavramsal tartışmalara dönüşecek bir hal alacağına ve konu hakkında sağlıklı neticelere ulaşılamayacak olmasına işarette bulunmuştur.¹³²

i) Kulların Fiillerine İlişkin Meseleler

Hayâlî Şerhi'nde kulların fiillerine dair çeşitli meseleler işlenmiştir. Bu bağlamda Hayâlî, ihtiyar ve kesp konusunu, Hızır Bey'in ilgili beytinin şerhinde işlemiş ve kulların kendi fiillerini icat eden varlıklar olmadığını belirterek konuya başlamıştır. Zira daha evvelden de değinildiği üzere böyle bir durum, mümkün varlıkların vâcip varlığa istinat etmesine aykırı düşer. Âyînezâde, buranın izahında kulun fiilinin menşeyini sorgulamıştır. Buna göre eğer fiilin meydana gelmesinde kulun kudreti yeterli ise kulun Allah'a ihtiyaç duymaması gerekecektir. Eğer kulun kudretinin kâfi olmadığı kabul edilirse Allah'ın kudretinin müstakil olmaması söz konusu olur. Böylece her mümkün varlığın yüce Allah'a dayandığı sabit olmuştur.¹³³

Bu konuda iki hüküm karşımıza çıkmaktadır: ilk olarak yaratan tek varlığın yüce Allah olması, ikinci olarak da kulun yolda yürümek gibi bazı fiillerinde kendi irade ve ihtiyarının oluşunun zorunlu olması. Zahirî bir çıkmaz gibi görünen bu cendereden kurtulmak adına kul için "kesp" olarak isimlendirilen bir cüzi iradenin ispatına gidilmiştir. Hayâlî'ye göre bu kesp, İmam Eş'arî katında, fiilin kudretle beraber bir surette kuldan sadır olması manasındadır. Bunun yanında bu kudretin fiilin sadır olmasında herhangi bir etkisi yoktur.¹³⁴ Ancak Ahmed el-Melîbârî, Uryânîzâde Osman el-Kilisî Efendi'den de nakille Eş'arî'nin *Makâlatı*'nda ve İbn Fûrek'in ifadesinde yer aldığına göre Eş'arî katında kesbin, fiilin hâdis bir kudretle sadır olması, manasında olduğunu aktarmıştır. Melîbârî, bu nakli yaptıktan sonra Cürcânî, Hayâlî ve emsali

¹³¹ A.g.e., 102.

¹³² Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 17a.

¹³³ A.g.e., 17a.

¹³⁴ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 104.

birçok âlimin Eş'arî katındaki kesp anlayışını izah ederken kulun kudretinin hiçbir dahlinin olmadığını söylediklerini belirtmiş, ancak bunun daha çok araştırılması gereken bir husus olduğu üzerinde durmuştur. Zira gerek Eş'arî'nin kendi sözüne gerek onun eserini ihtisar eden İbn Fûrek'in nakline baktığımız zaman genel bilinen görüşten daha geniş çerçeveye sahip bir mefhum karşımıza çıkmaktadır. Melîbarî'ye göre Eş'arî'nin görüşünün; fiilin meydana gelmesinde, kulun kudretinin hiçbir dahlinin olmadığı şeklinde yaygınlık kazanması, muhtemelen Râzî'nin *el-Erbâîn* isimli eserindeki değerlendirmelerinden kaynaklanmıştır.¹³⁵

Hayâlî, konuyla alakalı kelâm kitaplarına derç edilmiş olan bir itirazı da dile getirip şöyle diyor:

Eğer dersen ki: Şüphesiz Allah'ın ilmi tüm eşya ile alakalanmıştır ve O'nun iradesi her şeyi kapsamıştır. O halde ilm-i ilâhî hangi şeyle alakalandıysa onun varlığı artık vâcib olur, hangi şeyin yokluğu ile alakalandıysa da onun varlığı imkânsız olur. Vâcib olma ve imkânsız olma durumlarıyla beraber kulun fiillerinde serbest olması söz konusu olamaz. Böyle bir şeyi kabul etsek bile bu sizin yaptığınız itiraz, kulun fiilini meydana getirmekte müstakil olduğunu söyleyen Mu'tezile'ye yönelir.

Ancak Âyînezâde, ilmin ve iradenin, fiilin varlığı ve yokluğuyla (tesir edici olarak) alakalanmadığını söylemiştir. Aksine ilim sıfatı, (keşfetmek suretiyle) fiilin vukuuna yahut vaki olmayacağına taalluk eder, irade de ilme muvafık olarak yine bu iki şeye taalluk eder. Dolayısıyla kulun fiilinin meydana gelmesinde bir zorlanma bahis mevzu değildir.¹³⁶ Zaten vâcib varlığın ilminin ve iradesinin bir vakıyyla alakalanması onu mümkün olmaktan çıkarmaz.¹³⁷

Hızır Bey'in fiiller babında zikrettiği meselelerden biri de Cenâb-ı Allah'ın fiillerinin gayelere matuf olup olmaması konusudur. Bu meyanda Hızır Bey, Allah'ın hükümleri hususunda aklın bir dahlinin olmadığını, ancak fiillerin bir kısmında illet/gerekçe bulunabileceğini söylemiştir. Aklın ahkâm-ı ilahîde bir dahli yoktur, zira Hayâlî'nin de belirttiği ve daha evvelden değindiği üzere Ehl-i sünnet katında iyilik ve kötülük aklî olmayıp şer'îdir.

¹³⁵ A.g.e., 106-107.

¹³⁶ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 18a-18b.

¹³⁷ el-Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye fî İlmi'l-Akâid*, 46a.

Hayâlî, Teftâzânî'den alıntıyla Eş'arî mezhebinin bu konudaki görüşünü aktarmıştır. Teftâzânî, Eş'arî mezhebine göre Allah Teâlâ'nın fiillerini bir gayeye binaen yapmadığını söyledikten sonra mezhebin bazı delillerinden umûmu's-selb (tümel bir olumsuzluğun), bazı delillerindense selbü'l-umûm (tümelliğin olumsuzlanması) anlaşıldığını vurgulamıştır. İlk anlayışa göre Allah'ın hiçbir fiilinde gaye taşımak söz konusu değildir. İkinci anlayışta ise böyle bir şeyin kimi zaman varlığından söz edilebilse de lüzumiyetinden bahsedilemez. Ancak Melîbârî, bilhassa bu ikinci anlamın Eş'arî mezhebi anlayışına uymadığını söylemiş ve Teftâzânî'nin bu naklini zayıf bulduğunu bildirmiştir.¹³⁸ Hayâlî, tümel olumsuzluğu ifade eden bir ibare olarak şunu zikretmiştir: "Eğer Allah bir gayeden dolayı fail ise o halde zâtının nakıs olması ve o maksadı vasıtasıyla kemale ermesi gerekir ki bu da batıldır." Görüldüğü üzere bu ifadeden Cenâb-ı Allah'ın hiçbir fiilinde gayenin söz konusu olmayacağı anlaşılmaktadır. Ancak yine Hayâlî'nin ifadesiyle bu maksat ve maksattan hasıl olacak fayda kullarına yönelik olabilir. Bu durumda ise Allah'ın zâtının kemale ermiş olması gerekmez. Fakat şu var ki bu maksadın Allah Teâlâ'nın nispetle de daha uygun olması gerekmektedir. Aksi halde buradaki maksada "maksat" denilemez. Hayâlî bunda da bir problem vardır, der.¹³⁹ Âyînezâde, bu problemi şöyle izah eder: "Nitekim bir şeyin, Allah'ın fiilinin gayesi olması, mutlaka o şeyin Allah için daha uygun olmasını gerektirmez." Zira yüce Allah, menfaatlenen veya zarar gören bir varlık değildir. Şunu da bilmeli ki maksat/gaye, Allah'ın yaratma fiilinin bir neticesi olduğundan bu konuda yaratma/tekvin sıfatının ezeli yahut hâdis oluşu, ciddi bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla tekvin sıfatının ezeli olduğunu söyleyen Mâtürîdî mezhebinin önemli bir kesimi katında Cenâb-ı Allah'ın fiillerinde gayenin olması caizken bu durum Eş'arî mezhebinin cumhuru katında böyle değildir. Hayâlî, Eş'arî mezhebini de aktardıktan sonra burada bir sorun olduğunu ve bunun düşünülmesi gerektiğini söylemiştir. Âyînezâde, bu sorunu dile getirmiştir; şöyle ki fiillerin bir gayeyle icat edilmesi, tekvin sıfatına dönük bir mevzu olup Cenâb-ı Allah'ın fiillerini bir gayeye binaen yapmasıyla kemal bulmuş olması, hakikatte tekvin sıfatıyla kemal bulmak demektir ve zaten yüce Allah sıfatlarıyla birlikte kemal üzere olan bir varlıktır. Aslında buraya kadar bir problem bulunmasa da Allah Teâlâ'nın fiillerinin gayesinin bulunması demek, O'na

¹³⁸ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 108.

¹³⁹ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 240.

nispette varlığının yokluğundan daha evla olduğu bazı olguların mevcudiyeti anlamına gelmektedir. Aksi halde bir gayeden bahsedemeyiz. Bu da Allah'ın zâtından ayrı bir şeyle kemal bulmasını gerektirecektir. Bu takdirde de zât-ı ilâhî için noksanlık kaçınılmaz olur. Âyînezâde buna, zâttan ayrı olan şeyi açıklamakla cevap vermiştir. Nitekim zâttan ayrı olan şey, her halükârda Allah'ın var etmesiyle var olur ve dolayısıyla zât-ı ilâhînin kemal bulması yine kendi icat sıfatına dayanır.¹⁴⁰

Hayâlî'nin naklettiğine göre bir kısım Eş'arî ulehasının ibaresinden son paragrafta zikrettiğimiz konu hakkında selbü'l-umûm, yani tümel bir hükmün olmayışının anlaşıldığını aktarmıştık. Bir örnek olarak bazı ibarelerde, teselselün lazım gelmemesi için mutlaka fiillerden birinin gayesi olduğu halde kendisinin bir gayesinin bulunmadığı fiiller vardır, şeklinde geçmektedir. Çünkü Âyînezâde'nin de ifade ettiği gibi gayeler de Allah'ın fiilleri cümlesindendir. Ancak Hayâlî sonradan, Eş'arî ulemanın bu ikinci ibareyi daha çok hasımlara cevap vermekte serdettiklerini, kendilerininse birinci görüşü yani mutlak olarak Allah Teâlâ'nın fiillerinin bir gayeye istinat etmediğini kabul ettiklerini belirtmiştir.

Mu'tezile ise Cenâb-ı Hakk'ın bütün fiillerinin bir gayeye binaen gerçekleştiğini söylemiştir. Nitekim bir maksatla yapılmayan fiil, abestir. Ancak bu itiraza cevaben denilebilir ki: Abes, fiillerini bir maksat doğrultusunda yapan mahluklar için söz konusudur. Burada şunu da belirtmek gerekir ki Allah ezelden fiillerinin akabinde icat edeceği faydaları, maslahatları bilen bir varlıktı ancak bu faydaların ve maslahatların Allah'a nispetle fiili yapmaya sevk edici etmenler olmaması sebebiyle fiillerin maksat çerçevesinde meydana geldiği söylenemez.¹⁴¹

j) Takat Yetirilemeyen Şeylerin Emredilmesi

Molla Hayâlî, takat yetirilemeyen fiilleri üç mertebede işlemiştir: en üst mertebede bizzat imkânsız şeylerin emredilmesi vardır, orta mertebede mahlukatın hâdis kudretlerinin âdet icabı alakalanmadığı şeylerin emri, en alt mertebede ise yüce Allah'ın ilminin alakalanmadığı ve yokluğunu irade ettiği şeylerin emredilmesi vardır. En üst mertebedeki şeylerin emredilmesi ulemanın çoğunluğu nezdinde vaki değildir. Bir kısım âlimler, bunun tasavvurunun imkânsız olmasıyla beraber bunun vukuunun

¹⁴⁰ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 18b.

¹⁴¹ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 241-242.

mümkün olduğunu savunmuştur. Fakat Hayâlî nezdinde bu görüş, açıkça problemlidir. Âyînezâde bu problemi izah sadedinde bir şeyin tasavvurunun imkânsız olması durumunun o şeyin sabit ve gerçekleşmiş olmayarak tasavvuru anlamına geleceğini belirtmiştir. Bu halde tasavvuru mümkün olmadığı halde gerçekleştiğini söylemek problemlidir. Hayâlî orta mertebedeki âdeten imkânsız fiillerin emredilmesinin nakil vasıtasıyla vuku bulmayacağını söylemiştir. Zira Cenâb-ı Hak, “Allah, hiçbir nefsi güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutmaz”¹⁴² buyurmuştur. Bu noktada Hayâlî’nin Eş‘arî mezhebine meylettiği saptanabilir. Çünkü Mâtürîdî katında bu, aklen de mümkün değildir. Hayâlî ise burada sadece Eş‘arî mezhebinin görüşünü zikretmiş Mâtürîdî mezhebinin görüşüne değinmemiştir. Âyînezâde de bu hususta bir şey söylememiştir. Bu orta derecedeki imkânsız fiillerin emredilmesi Mu‘tezile katında asla caiz değildir. Mâtürîdî katında bu hüküm, hikmet dairesinde işlenip hikmet sıfatından dolayı söz konusu değildir. Ancak Mu‘tezile’ye göre böyle bir emir, kötü olacağından Allah’ın bunu emretmemesi vâcib olduğu için vuku bulamaz.¹⁴³ Âyînezâde, Eş‘arî mezhebi katında Allah’tan sadır olan hiçbir fiil için kötülüğün bahis mevzuu olamayacağını yinelemiştir.¹⁴⁴

k) Âlemin Hâdis Olması

Hayâlî’nin detaylı bir şekilde üzerinde durduğu konulardan birisi de âlemin hâdis olması meselesidir. O bu konuyu incelerken öncelikle cisimlerin cevherlerden meydana gelmiş olmasını incelemiş, sonra da tek cevherin ispatı ve cevherlerin sonsuz olmayışı konularını ele almıştır. Hayâlî, bu konuları işledikten sonra âlemin kadim olduğunu savunan filozofların görüşlerini tetkik etmiş, onların öne sürdüğü heyulâ ve benzeri hususları ele almış ve bunları reddetmiştir. Bunu işledikten sonra da müneccimlerin ve Sabîîlerin iddia ettiği üzere feleklerdeki dönüşümler ve değişikliklerin etkisiyle hareket eden yıldızların bizim âlemimizde vuku bulan hadiselerin illeti olması hususuna kısaca değinmiş ve bunun batıl olduğunu söylemiştir.

¹⁴² Bakara, 2/286.

¹⁴³ el-Hayâlî, *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*, 242-243.

¹⁴⁴ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Hayâlî ale’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*, 19a.

Hayâlî, kelâmcıların cumhuru katında cisimlerin son bulan tek cevherlerden oluştuğunu söylemiştir. Fakat Âyînezâde, bu hususta dört mezhep olduğunu ifade etmiştir. Bu mezheplerden ilkinde göre cisim bilfiil tek cevherlerden mürekkeptir ve bu cevherler sınırlıdır. Bu mezhep, kelâm ulemasının cumhurunun mezhebidir. İkinci mezhebe göre aynı şekilde cisim bilfiil tek cevherlerden mürekkeptir ancak sınırsızdır. Bu görüş, meşhur kavle göre Nazzâm'a aittir. Üçüncü mezhep indinde cisim bilfiil parçalara sahip olmayıp sınırlıdır. Bu görüş de *el-Milel ve'n-Nihal* sahibi Şehristânî'nin görüşüdür. Son görüşte ise cisim aynı şekilde bilfiil parçalara sahip değildir fakat sınırsızdır. Bu görüş ise Meşşâî filozofların görüşüdür. Âyînezâde, Demokratis'in bu konu hakkındaki görüşünün beşinci mezhep sayılamayacağını söylemiştir. Çünkü cisim derken, herhangi bir parçası bulunmayan tek cismi kastetmiştir. Dolayısıyla onun bahsini ettiği cisim, diğerlerinin kastettiği cisimden hariç kalacaktır. Bu nedenle onun görüşünü diğer görüşlerle aynı çatı altında işlemek doğru olmayacaktır.¹⁴⁵

Hayâlî, tek cevherin varlığını tekitle savunmuş, tek cevheri kabul etmediğimiz takdirde meydana gelebilecek mahzurları zikretmiştir. O, bu bölümde daha çok Cürçânî'nin *Şehu'l-Mevâkıf* isimli eserinde zikrettiği tafsilatı özet bir biçimde sunmuştur.¹⁴⁶ Âyînezâde ise kimi kapalı yerleri daha çok açıklayıcı tefsirler getirmiştir.

Melîbârî, bu konu hakkında önemli izahlarda bulunmuş ve özellikle bazı yazarlar tarafından Hayâlî'nin âlemin kadim olduğunu kabul ettiğinin ortaya atılmış olmasını isabetsiz bulmuştur. Nitekim Melîbârî'nin nakline göre Süleyman Dünyâ, Gazzâlî'nin, filozofları âlemin kıdemiyle hükmetmeleri sebebiyle tekfir etmesini zayıf bulurken bazı İslâm âlimlerinin de bunu savunduklarını ifade etmiş ve Hayâlî'yi de bu âlimler arasında zikretmiştir. Dünyâ'nın bu görüşe gitmesi, Hayâlî'nin Tefâtânî şerhine yazdığı hâşiyesinde Tefâtânî'nin bu konuda filozoflar aleyhine serdettiği delili zayıf bulmasından öte gelmektedir. Oysa bir delili zayıf bulmak yahut iptal etmek o delilin medlulünü de iptal etmek demek değildir. Çünkü bu medlul, başka deliller ile de ispat edilebilir. İşte Hayâlî bu eserinde âlemin kıdemini kabul etmediğini açıkça ifade etmiş,

¹⁴⁵ A.g.e., 20a.

¹⁴⁶ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 251.

bunun da ötesinde âlemin kadim olduğunu söyleyen filozofları ağır bir dille eleştirmiştir.¹⁴⁷

Hayâlî konunun sonlarında bu konunun zât ve sıfat bahislerinden önce zikredilmesi gerekir düşüncesine kapılmamak gerektiğini ifade etmiştir. Âyînezâde ise buna bir gerekçe olarak bilhassa bazı sıfat bahislerinin bu konudan önce zikredilmesi gerektiğini zikretmiştir.¹⁴⁸ Mesela âlemin hadis olması, ilahın ihtiyarı ile fail olmasını gerektirir ki bu da sıfat konularındandır.¹⁴⁹

3.3.3.2. Nübüvvât Bölümü

a) Nebinin Tanımı

Hayâlî, nübüvvât bölümüne nebinin tanımıyla başlamıştır. Bu tanıma göre nebi: Cenâb-ı Hak tarafından hükümlerini tebliğ etmesi için halka gönderilen insandır. Hayâlî bu tanımdan sonra resül ve nebinin farkını ortaya koymaya çalışmıştır. Resüle kitap verilmesinin veya en azından kendisinden önceki kimi şer'î hükümleri nesh etmesinin şart olup olmadığı hususu üzerinde durmuş ve hocası Hızır Bey'in bunu şart olarak kabul etmediğini, bir örnek olarak da Hz. İsmâil'in doğrudan Hz. İbrahim'in dinine tabi olmasına rağmen resül olduğunu vermiştir. Ancak Melîbârî, Hızır Bey'in bunu tam olarak nerede söylediğini göremediğini ifade etmiştir.¹⁵⁰

b) Mucize

Ardından Hayâlî, mucize konusunu işlemiş ve yine mucize kavramını tanımlamakla başlamıştır. Buna göre mucize, bir harikulade olaydır ki yüce Allah sırf iradesiyle bir tasdik olarak o olayı peygamberlik davası güden bir kişinin elleriyle ortaya çıkarır. Âyînezâde bu noktada öncelikle peygamberin istidat kazanmasına gerek olmadığını, aksine Allah'ın mücerret irade etmesiyle mucizeyi bir peygamberin eli üzerinden/vasıtasıyla meydana getirebileceğini söylemiştir. Âyînezâde, bu konuda bazı örneklemeler de yapmıştır. Hâşiyede değinilen mühim ayrıntılardan birisi de mucize sırasında peygambere karşı koymanın imkânsızlığı hususudur. Nitekim

¹⁴⁷ A.g.e., 109-110.

¹⁴⁸ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 23a.

¹⁴⁹ el-Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye fî İlmi'l-Akâid*, 54b.

¹⁵⁰ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 267.

Âyînezâde karşı koymanın (muaraza) olanaksız oluşunun mucize konusunun hakikatini teşkil ettiğini ifade etmiş ve dolayısıyla sihir, büyü ve hokkabazlık tarzı icraatların mucize olamayacağını beyan etmiştir. Çünkü bunlara karşı koyabilecek aynı güçte başka birilerinin olması her zaman imkân dahilindedir.¹⁵¹

Hayâlî, filozofların mucize anlayışını da işlemiş ve bir nebinin mucizelere mazhar olabilmesi adına evvela bu iş için istidat kazanmasına gerek olup olmadığı hususu üzerinde durmuştur. Önceki paragrafta Âyînezâde'nin de beyan ettiği gibi İslâm kelâmcıları nezdinde mucizenin zuhuru için salt Allah'ın iradesinin kâfi olduğunu, ayrıca nebinin istidat kazanmasının şart olmadığını belirtmiştik. Ancak Hayâlî, filozoflar katında bu durumun şart olduğunu kaydeder. Bu istidat ise üç türlü olur: fiilde, terkde ve sözde istidat. Hayâlî, bu taksimden sonra istidadın her bir türünü izah etmiştir.¹⁵² Âyînezâde ise açılması gereken bazı noktaları ustaca açmış ve yaptığı tafsilatın sonunda insanın iki tane kuvvesinin/yetisinin bulunduğunu belirtmiştir. Bunlardan birisi nazarî/teorik, diğeri de amelî/pratik kuvvelerdir. İnsan, nazarî kuvve ile gaybiyâta vakıf olur, amelî kuvve ile ise dört unsur kendisine itaat eder. Bu iki yeti sayesinde nebi, melekleri görür ve onların kelâmını işitir.¹⁵³

c) Nübüvvet Konusunda Ortaya Atılmış Olan Bazı Şüpheler

Hayâlî bu bölümde nübüvveti inkâr edenleri gruplar halinde sıralamış ve bu taifelerin şüphelerine mesnet teşkil eden gerekçeleri ve bunların cevaplarını kısaca zikretmiştir. Bütün firkaları saydıktan sonra da konuyu biraz daha ele almıştır.

Hayâlî'nin belirttiğine göre nübüvveti inkâr edenlerden birinci taife, nübüvveti tamamen inkâr edenlerdir. Zira nebiye vahyi getiren, eğer cismânî ise bu sesi herkesin duyması gerekir; eğer ruhânî ise konuşma yoluyla vahyi iletmiş olamaz. Hayâlî, bu şüpheyi cevaben: Bu varlık cismânî olduğu halde orada hazır bulunanlara o varlığı görmeyi yaratmamış olabilir, diye cevap vermiştir. Âyînezâde ise bunun ilahî hikmet icabı olacağından bahsetmiştir.¹⁵⁴ Hayâlî, keza bu varlık ruhânî olmakla birlikte

¹⁵¹ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 23a.

¹⁵² el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 270-271.

¹⁵³ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 23b.

¹⁵⁴ A.g.e., 23b.

kendisinden sesin sudur edebileceği bir vasıfta olabilir, demiştir. Zira ses, bir türdür ve türlerin farklı sebepleri olabilir.

İkinci taife, nübüvvetin imkânını kabul etmekle beraber tasdikini mümkün görmeyenlerdir. Bu fırka ise teklif noktasından hareket etmiş, nübüvvetin lazımı olan teklifin makul olmadığını savunmuşlardır. Hayâlî, bunda zâtî bir imkansızlığın söz konusu olmadığını söylemiştir.

Üçüncü taife, nübüvvetin sabit olmasının umdelerinden olan mucize ve olağan üstü olanların vukuunu imkânsız görenlerdir. Çünkü olağan üstü olayların vaki olmayacağı kesindir. Hayâlî, bir şeyin vaki olmayacağı yönündeki kesinliğin o şeyin imkânsızlığını gerektirmeyeceğini söylemiştir. Zira Âyînezâde'nin de vurguladığı gibi bir şeyin vaki olmayışı o şeyin cevazı hususuna bir hâlel getirmez.

Dördüncü taife, mucizelerin peygamberliğin sübutuna delaletini inkâr edenlerdir. Bunlar, kendi davalarını ispat sadedinde birtakım gerekçeler öne sürmüşlerdir. Nitekim mucize, bir şekilde (bazı özel yetenekleri sayesinde) nebilik iddiasında bulunan kişinin kendi fiili de olabilir. Yahut mucize olarak görünen olay, bazı ruhânî¹⁵⁵ vb. varlıklara istinat edebilir. Bunların yanında bu olayın mucize değil de keramet olması yahut Allah tarafından bir tasdik eseri olmaması, hep ihtimal dairesindedir. Bu taife tarafından, zikrettiğimiz gerekçelere ilaveten bunlara yakın birkaç gerekçe daha zikredilmiştir. Hayâlî, tüm bu gerekçeleri zikrettikten sonra aklî ihtimallerin varlığı âdete dayalı bir bilginin var olabilmesini engellemez, şeklinde icmalî bir cevap vermiştir. Her bir gerekçenin tafsilatlı cevabı için ise mutavvel/geniş kaynaklara müracaat edilmesi gerektiğini söylemiştir. Âyînezâde, her bir gerekçenin genişçe cevabını hâşiyesine derç etmiştir.

Beşinci taife, mucizelerin, kendilerine tanık olmayanlar için tevatür yoluyla ulaşabileceğini kabul etmeyenlerdir. Nitekim tevatürün bir bilgi ifade etmesi için senedin baş, orta ve son kısımlarının topyekûn tevatür seviyesinde olması şarttır ki bunu bilmenin olanağı yoktur. Hayâlî, buna cevap olarak tevatürde şart koşulan bu şeyin nefsü'l-emirde/gerçekte vuku bulmasının yeterli olacağını söylemiştir. Zira önemli olan, tevatürün gerçekte vaki olmuş olmasıdır. Bu durumda tevatür şartının

¹⁵⁵ Âyînezâde, ruhânî varlıklara, melekler ve şeytanlar misalini vermiştir. Bk. Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 24a.

vaki olduğunu bilmesek dahi eğer gerçekte vaki olduysa zorunlu bilgiyi meydana getirecektir. Âyînezâde, hasımlara hitaben biz burada şartlarının vuku bulmasında şüphe bulunan bir tevatürü bilgi yolu olarak savunmuyoruz, aksine şartları ve kuralları yerinde olan tevatürden bahsediyoruz, demiştir.¹⁵⁶

Altıncı taife, peygamberlik müessesesinin olabileceğini kabul etmekle beraber araştırmaları sonucu böyle bir şeyin sabit olmadığını savunanlardır. Çünkü araştırıldığı takdirde tüm dinlerde akla ve maslahata uymayan şeyler vardır ki bu da onların hak din olmalarına mâni olur. Hayâlî, bu itaraza da ince bir yaklaşımla yaklaşarak aklın güzellik ve çirkinlik konusunda hükmedici olduğunu kabul etsek bile bizim vakıf olmadığımız ve Cenâb-ı Hakk'ın hususen bildiği hikmetlerin ve maslahatların bulunması ihtimal dahilindedir, demiştir. Devamında ise ibadetlerde nefsin bilmediği hususların da var olduğunu söylemiş ve bunun böyle olmasında da yüz çevirici ve inatçı nefsin boyun eğdirilmesinin, bir nevi terbiyesinin saklı olduğunu söylemiştir. Tasavvufî bakış açısına sahip olan hâşiye müellifi Âyînezâde de nefsin maslahatını bilmediği şeyi kabul etmekten imtina eden bir varlık olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁷

Yedinci taife, risâleti mümkün görüp buna ihtiyacın olmadığını söyleyenlerdir. Çünkü iyi veya kötü oluşunu aklın idrak ettiği konularda akıl kâfidir ve peygambere hacet yoktur. Aklî olmayan hususlar ise yerine göre yapılır veya yapılmaz. Dolayısıyla aklın kapsamına girmeyen vakalarda da koşullar, maslahatlar vb. şeyler baz alınır ve bu hususlarda da peygambere ihtiyaç yoktur. Hayâlî cevap olarak bir önceki cevapta olduğu gibi aklın iyilik ve kötülükte hükmedici konumda olduğunu teslim etsek bile kimi dünyevî veya uhrevî işleri anlamakta kasır kalabileceğini söylemiş ve dolayısıyla peygamberlere hiçbir hacetin olmadığını söylemenin geçersiz olduğunu vurgulamıştır. Âyînezâde, bu son fırkanın Hint filozoflarından Brahmanlar olduğunu söylemiştir.¹⁵⁸

Hayâlî, tüm bu fırkaları saydıktan sonra Hızır Bey'in "Eğer peygamberlik müessesesi olmasaydı ahiret işleri ve dünya işleri nizama girmezdi. Zira (insanlar arasında) kendini öncelemek ve düşmanlık vardır" mealindeki beytini şerh etmekle cevap vermiştir. Ayrıca kullar için bir salah ve lütuf olması sebebiyle Mu'tezile mezhebine

¹⁵⁶ A.g.e., 24b.

¹⁵⁷ A.g.e., 24b.

¹⁵⁸ A.g.e., 24b.

göre Allah katından peygamberlerin gönderilmesinin vâcip olduğunu, yine ilâhî inayetin bir icabı olduğundan filozoflar katında da bir peygamber göndermenin vâcip olduğunu söylemiştir. Yine Mâverâünnehir ulemasından bir kısmı vûcubiyet noktasında bu iki gruba tabi olmuştur. Zira peygamber göndermek rabbânî hikmetin gereklerindendir. Dolayısıyla bunun bir hikmet olmayışı söz konusu olamaz. Çünkü Allah abes işlerden ve sefihlikten münezzehtir.¹⁵⁹

Hayâlî en son cümle hakkında, üzerinde düşünülmesi gereken noktaların olduğunu ifade etmiştir. Âyînezâde ise bunun abes ve hikmet kavramlarıyla ilgili olduğunu söylemiştir. Nitekim bahis mevzusu peygamberin gönderilmemesi ise burada abes düşünülemez, aksine sadece sefihlik tasavvur olunabilir. Çünkü abes, var olan bir fiilin faydasız olması anlamındadır. Peygamberin gönderilmemesi durumunda ise bir fiilden bahsedilemez. Âyînezâde, bu probleme de kimi cevaplar zikretmiştir.¹⁶⁰

ç) Hz. Muhammed'in Peygamberliği

Genel anlamda nübüvvetin ispatı yapıldıktan sonra bu başlık altında da hususî olarak peygamberimiz Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı ve diğer peygamberlerden üstün olduğu konusu işlenmiştir.

Hayâlî, bu konuyu genişçe işlemiş ve Peygamber Efendimizin (s.a.v.) nübüvvetini ispat hususunda öncelikle cumhurun delilini zikrettikten sonra Gazzalî ve Râzî'nin bu konudaki delilini de ayrı bir başlık altında zikretmiştir.

Cumhur, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) peygamberlik davasında bulunduğunu, bununla beraber mucize gösterdiğini ve dolayısıyla peygamberliğinin sabit olduğunu söylemiştir. Peygamberlik davasında bulunmuş olması tevatürle sabittir.¹⁶¹ Bu, hasımların da kabul ettiği bir husustur. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) mucize göstermesi de birçok nakil ile sabit olmuştur. Hayâlî şerhte, nakledilmiş olan mucizelerden birçok örnekler vermiştir.¹⁶²

¹⁵⁹ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 272-276.

¹⁶⁰ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 24b-25a.

¹⁶¹ Âyînezâde, bu tevatürü, ilme'l-yakîn mertebesini geçip ayne'l-yakîn mertebesinde bir tevatür olarak yorumlamıştır. Bk. A.g.e., 25a.

¹⁶² el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 277-281.

Âyînezâde, mucizelerin peygamberliğin ispatına bir delil olması sadedinde tebaası huzurunda olan bir kral metaforunu zikretmiştir. Böyle bir durumda orada bulunup kralın elçisi olduğunu iddia eden bir kimse “Ey kral! Eğer benim (senin elçin olmam doğrultusunda) söylediğim şeyleri tasdik ediyorsan âdetini değiştir ve oturduğun yerden kalk!” der de kral da âdetini değiştirip kalkarsa bu durumda orada hazır bulunanlar, zorunlu bir şekilde bu konuşan kimsenin kralın elçisi olduğunu ve davasında haklı olduğunu anlar. Çünkü o mevkide bulunan kişi âdetini hiçbir gerekçe olmaksızın değiştirmiş olamaz. İşte mucizeler de Allah Teâlâ’nın, elçilerinin doğruluğunu kullarının anlaması için âdetini değiştirmesi kabilinden olağan üstü hadiselerdir.¹⁶³

Hayâlî, mütekellim ulemanın cumhurunun bu delilini aktardıktan sonra Gazzâlî’nin *el-Munkız* isimli eserinde zikrettiği delile de yer vermektedir. Bu delile göre Peygamber Efendimizin (s.a.v.) peygamberliğinin sübutu basiret ehli insanlar için açıktır. Zira o (s.a.v.), risaletten önce ve sonra peygamberliğe hâlel getirecek bir sirete sahip olmadığından nübüvvetinin sabit oluşu, basiret ehillerince inkâr edilemez bir boyut kazanmıştır. Bu meslek, Mu’tezile’den Cahiz’in de kabul ettiği bir meslektir.¹⁶⁴

Râzî ise *el-Metâlibü’l-Âliye* isimli eserinde Hz. Muhammed’in (s.a.v.) nübüvvetini ispat sadedinde tabileri ve destekçileri çok sayılara ulaşan toplumları, bunların din algılarını ve içerisinde bulundukları vaziyeti değerlendirmiştir. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) yaşadığı ve nübüvvetini ilan ettiği yıllarda Araplar, kendilerine ne bir kitabın ne de hikmetin verildiği bir toplumdur. Üstelik kız çocuklarını gömmek ve putlara tapmak gibi fiiller içerisindeydiler. Keza Pers toplumu; ateşe tapmakta, aile içi cinsel ilişkilerde bulunmakta, kulların maslahatını gözetmeyip beldeleri tahrip etmekteydiler. Hintliler ineğe tapıp taşlara tazim ile secde ediyor; Yahudiler yeryüzünde fesat çıkarıp hakkı örtüyor; Hristiyanlar ise teslis inancı ile tevhit ilkesini tahrif ediyorlardı. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), tüm bu kalabalık ve etkin insan toplumları ve din anlayışları arasında saf tevhit inancını yeniden getirmiş; tüm bu anlayışların batıl olduğunu ve istikametten saptığını söylemiş, getirdiği hakikatin bir şüphe barındırmadığını vurgulamış, şüpheleri olanları ise münazaraya davet ederek getirdiği hakikatin örtülemeyeceği yönünde tüm toplumlara meydan okumuştur. Kendisine tabi

¹⁶³ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Hayâlî ale’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*, 25a.

¹⁶⁴ el-Hayâlî, *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*, 281-282.

olanlar, sayıca gayet az ve zayıf olmasına rağmen hitap ettiği tüm toplumlara karşı tefevvuk edip getirdiği hakikatin doğudan batıya birçok medeniyete ulaşması ve ufuklarda belirgin hale gelmesi ancak onun peygamberliğinin bir göstergesi olabilir.¹⁶⁵

Âyînezâde, konunun sonunda Râzî'nin *el-Metâlibü'l-Âliye* isimli eserinden nakille mucize kanalıyla nübüvvetin ispatının bürhân-ı innî, yani tüme varım metoduna; kendi seçtiği delilinse bürhân-ı limmî, yani tümünden gelim metoduna dahil olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁶

Şerhte bu bölümden sonra Peygamber Efendimizin (s.a.v.) nakledilmiş mucizelerinden bahsedilmektedir.¹⁶⁷ Âyînezâde, bu başlık hakkında, nakledilen mucizelere tek tek bakıldığında her biri haber-i vahit kapsamında değerlendirilse de genel anlamda Peygamber Efendimizin mucize göstermiş olması, tevatürle sabittir. Bu ise nübüvvetin ispatında yeterli bir şeydir, demiştir.¹⁶⁸

d) Kur'ân-ı Kerîm'in İ'câzı

Hızır Bey, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) birçok mucizesini zikrettikten sonra, bu mucizeler arasında en büyüğünün Kur'ân-ı Kerîm olduğunu söylemiştir. Molla Hayâlî bu beytin şerhine de ihtimam göstermiş ve etraflıca açıklamalar yapmıştır. Hayâlî, konuya girerken İslam dinini, din edinen her bir kimsenin mutlaka Allah kelâmı olan Kur'ân-ı Kerîm hakkında düşünmesi, bilgi sahibi olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu düşünme üç açıdan olmalıdır ki bunlar: Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzı, yani aciz bırakma özelliği, bunun veçhesi¹⁶⁹ ve kendisi hakkında ortaya atılabilecek vehimleri defetme gücüdür.

Hayâlî, Kur'an'ın i'câzını, İslam'ın geldiği ortamda Arapların belagatte ve fesahatte son derece ileri seviyede olmalarına rağmen onun gibisini getirememiş olmaları ile ispat etmektedir. Çünkü cahiliye dönemi Arapları dilde ve edebiyatta ileri seviyede

¹⁶⁵ A.g.e., 283.

¹⁶⁶ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 25b.

¹⁶⁷ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 284-288.

¹⁶⁸ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 25b.

¹⁶⁹ Yani i'câzın sebebi. el-Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye fî İlmi'l-Akâid*, 58a.

olmalarıyla beraber bir de kibirleri ve aşiretçi/nepotist yaklaşımlarıyla öne çıkmaktaydılar. Bu nedenle eğer güçleri yetseydi Kur'ân-ı Kerîm'in bir benzerini getirme yoluna giderler ve zahiren zayıf olan Müslüman ordusuyla savaş yapmaya tenezzül etmezlerdi. Nitekim güneş gökyüzünü aydınlığı ile kapsadığı zaman küçük ayı takım yıldızlarının söneceğini onlar da iyi biliyorlardı.

Hayâlî, cumhur katında i'câz veçhesini, Kur'ân-ı Kerîm'in son derece yüksek seviyede bir belagat ve fesahate sahip olması şeklinde aktarmıştır. Ta ki müşrikler dahi ondan etkilendiklerini gizleyememiştir. Bunun yanında Arapların hiç aşına olmadığı bir yazım ve tertibe sahip olması, gaybiyâta dair haberler içermesi ve hem dinî hem de dünyevî hususlar ince ilimleri ve maslahatları haiz gibi diğer i'câz veçheleri de şerhte yer almaktadır. Bu veçhelerin en sonuncusu olarak da başta Mu'tezilî kelâmcı olan Nazzâm'a ve bazı Şîîler'e nispet edilen "sarfe" görüşünü de bir i'câz veçhesi olarak zikredilmiştir. Sarfe, Âyînezâde'nin de belirttiği üzere muhataplarının Hz. Peygamber'e (s.a.v.) karşı koymasından Cenâb-ı Hakk'ın onları sarf etmesi, yani çevirmesi anlamındadır. Oysa normal şartlarda onlar Peygamber'e (s.a.v.) karşı koymaya muktedirler. Bu çevirme, Nazzâm katında Allah Teâlâ'nın Arapları Kur'ân-ı Kerîm gibisini getirmeye sevk edecek isteklerden vb. engellemiş olmasıdır. Şia'dan Şerif Murtaza katında ise muaraza/karşı koyma sırasında onlardan gerekli olacak olan ilimleri Allah Teâlâ almakla onları engellemiştir.¹⁷⁰ Melîbârî, Kadı Abdülcabbâr gibi bazı Mu'tezile kelâmcılarının sarfe görüşüne şiddetle karşı çıktığını söylemiş; ayrıca bir Eş'arî kelâmcısı olan Senûsî'nin bu görüşü bir rivayet olarak İmam Eş'arî'den aktardığını ifade etmiştir. Yine Melîbârî, bu görüşü Eş'arî âlimlerden Ebû İshâk el-İsferâînî'ye de nispet etmiştir.¹⁷¹

Hayâlî, i'câz veçhelerinden ilkinin serdettikten sonra diğerlerini temriz sigasıyla aktarmış olup o veçhelerde bir zayıflık müşahade ettiğini ima etmişti. Tüm veçheleri zikrettikten sonra, zikrettiği ilk veçhenin dışında kalan veçhelerdeki zayıf gördüğü noktaları belirtmiştir.¹⁷² Dolayısıyla Hayâlî nezdinde i'câz veçhelerinden kuvvetli olan

¹⁷⁰ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 25b.

¹⁷¹ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 290.

¹⁷² el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 289-291.

veçhe, ilk olarak zikrettiği, Kur'ân-ı Kerîm'in yüksek seviyede bir belagete sahip olması veçhesidir.¹⁷³

Hayâlî, bundan sonra Kur'ân-ı Kerîm hakkında ortaya atılan şüpheler konusuna girmiş; ancak konunun başında Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzının asırlar boyu artık güneş gibi açık seçik hale geldiğini ve bu zamandan sonra onun hakkında ortaya atılan şüphelere esasen cevap bile vermemek gerektiğini söylemiş; ancak yine de kelâm-ı ilâhînin i'câzı noktasında inkâr edenlerin bazı lakırdıları sana ilişmesin diye kimi kuvvetli olan şüpheleriz zikredeceğiz, demiştir.

Hayâlî, bu şüphelerden ilki olarak, belagat yönündeki şüpheyi zikretmiş ve zikrettiği tüm şüphe noktaları gibi bu şüpheyi de cevaplandırmıştır. Şüphe meyanında, en ileri seviyedeki edebi şiirleri baz aldığımız vakit Kur'an'dan bir sûreye belagati açısından eşit olacaktır denmiş, buna cevap olarak Kur'an'ın belagatini hakkıyla anlamak, ancak dile dair tabîî bir zevkle yahut meanî ve beyan ilimlerine ciddi bir vukufiyetle mümkündür, şeklinde izah sunulmuştur. Zira Velid b. Muğîre'nin "ben onu (Kur'an'ı) hatiplerin hutbelerine ve şairlerin şiirine arz ettim. Fakat hiçbirinde bulamadım" sözü, bu şüphenin yersiz olduğuna şahitlik etmektedir. Aynı şekilde -eğer naklinin sıhhatini kabul edersek- İbn Mesud'un (r.a.) Fatiha, Felak ve Nâs (Muavvizeteyn) sûrelerini, kendilerinden dua kastedildiği zaman Kur'an'dan olmayacağını kastetmiş olması muhtemeldir. Hz. Osman'ın mushafı çoğaltacağı zaman bazı sahabîlerin kimi ayetlerde tereddüt etmesi, bir sûreden daha kısa olan ayet miktarları şeklinde anlaşılmaktadır. Oysa Kur'an'ın i'câz özelliği en azından bir sûresiyle alakalıdır ki bazı âlimler bundan uzun sûrelerin kastedildiğini de söylemiştir. Tenâfûr vb. bazı belagatle ilgili itirazlara da bunların kuvvetli seviyede olmadığı ve itidale hâlel getirmeyeceği şeklinde cevap verilmiştir. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de farklı Arap kabilelerinin aksanı üzere bazı kelimeler de mevcuttur ve yanlış olarak değerlendirilmemelidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de faydasız tatvil/uzatma ve tekrarların olması ise tamamen tahakküm ve indî bir yargıdan ibarettir. Zira bunların veçheleri birçok belagat ve tefsir kaynağında belirtilmiş olup edebiyata ve dile vakıf olanlara da gizli değildir.

¹⁷³ el-Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye fî İlmi'l-Akâid*, 58a.

Bir de Kur'ân-ı Kerîm'de şiir vezinlerinin bulunduğu yönünde itirazlar da varit olmuştur. Âyînezâde, Kur'an'da vezin bulunduğu kabul edilse bile bunun kasıt yoluyla olmadığına kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Oysa ki şiirlerde vezin ve kafiye hususu bir maksattır. Ayrıca Hayâlî'nin de ifade ettiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'de tam olarak şiir vezinlerinin bulunduğu da tartışmalı bir mevzudur. Zira veznin tam olarak oturması söz konusu olmayıp vezni sağlayabilmek için bazı değişikliklere gitmek gerekmektedir.¹⁷⁴ Ancak bu durumda da kusurlu beyit olmaktan çıkmaz, denirse yine birinci cevapla cevap verilir. Hayâlî, şiir ve vezinle alakalı önemli teknik detaylara da yer vermiş, ardından Kur'ân-ı Kerîm'in şiir olmadığı hususunun sadece vezin üzerinden anlaşılmaması gerektiğini söylemiştir. Zira Kur'an'ın bir şiir olmadığını belirten eden ayet, onun mevzun olup olmaması yönünden çok şiirlerin güttüğü gayeleri gütmemesi, kibir ve tefahürde adeta bir yarış vesilesi olmaması üzerinde durmuştur. Bir de Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Kur'ân-ı Kerîm vahyolunurken kendisine şiir bilgisinin öğretilmediği kastedilmiştir. Zira buna hacet yoktur ve Kur'ân-ı Kerîm kendisine doğrudan vahyolunmaktadır. Hülâsa olarak Kur'an-ı Kerîm'den maksat kulların irşadıdır. Eğer vezin varsa da ittifakîdir. Âyînezâde, bunun ittifakî olması, Cenâb-ı Hakk'ın muradı dışında cereyan etmiş olması anlamında olmayıp bunun, ayetlerin bu şekliyle nazmının bir sebebi olmaması manasını ifade ettiğini söylemiştir.¹⁷⁵

Hayâlî, şerhinde Kur'ân-ı Kerîm'in geneline yönelik bu itirazların dışında bazı cüzi itirazlara da yer vermiştir. Konunun sonunda ise hocası Hızır Bey'in, Kur'ân-ı Kerîm'in en büyük mucize oluşunu ifade ettiği beytin son derece isabetli olduğunu, ancak delilinde hata barındırdığını söylemiştir. Çünkü Hızır Bey, bu hüküm için muhatapların aciz kalması gerekçesini zikretmiştir. Oysa ki bu gerekçe umumi olup tüm mucizeler için geçerlidir. Hayâlî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm'in en büyük mucize oluşu, onun belagat ve edebî üslubu bakımından en yüksek mertebede oluşunun tevatür seviyesinde olmasından sonra gaybî haberleri, ilâhî marifetleri, nebevî sırları, güzel ahlâkı, razı olunan fiilleri, makbul eylemleri ve insanları dinî ve dünyevî maslahatlara irşat etmeyi kapsaması ve bu hususiyetlerinin zamanlar boyu devam etmesiyle sabittir. Ancak Hayâlî, Hızır Bey'in belirttiği gerekçeyi de tevcih etmeye çalışmış, asırlar boyu

¹⁷⁴ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Hayâlî ale 'l-Kasîdeti 'n-Nûniyye*, 26a.

¹⁷⁵ A.g.e., 26a.

tüm insanların aciz kalması zaten bizim zikrettiğimiz gerekçelere işaret eden bir ifade olacaktır, çünkü bu kadar zaman diliminde insanların aciziyeti ancak bu şekilde yorumlanabilir, demiştir.¹⁷⁶ Ayrıca Hayâlî, Kur'ân-ı Kerîm'in en büyük mucize oluşunu, her bir sûresinde i'câzın oluşuyla da yorumlamanın mümkün olacağını söylemiş, fakat cümlelerin sonunda bu hususun düşünülmesi gerektiğini de belirtmiştir. Âyînezâde, buradaki düşünme/tedebür veçhesini, bu son açıklamaya göre Kur'ân-ı Kerîm'in en büyük mucize oluşu her bir sûresiyle değil de toplu olarak tüm sûreleri itibarıyla sabit olmuş olacaktır, şeklinde açıklamıştır. (Oysa ki Kur'ân-ı Kerîm'in en büyük mucize oluşu her bir sûresiyle tahakkuk eder.) Üsküdârî de buna yakın bir izah yapmıştır.¹⁷⁷

e) Miraç

Hayâlî, miraç konusunu, konu hakkındaki ihtilafları zikrederek işlemiştir. Bu meyanda çoğunluğun görüşüne göre miracın, yakaza/uyanıklık halinde ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bedeniyle Mescid-i Harem'dan Mescid-i Aksa'ya kadar olan kısmının kitapla, oradan da göklere kadar oluşunun meşhur hadislerle, göklerden sonra ise cennete, arşa yahut âlemin en zirvesine kadar sürmüş olmasının haber-i vahit ile sabit olduğu zikredilmiştir. Ancak Hz. Aişe (r.a.) ve Hz. Muaviye'den (r.a.) nakledildiğine göre miraç, ruh ile olmuştur. Hasan-ı Basrî'den gelen nakle göre ise miraç, rüyada vuku bulmuştur.¹⁷⁸ Âyînezâde, bu konuda ilave sayılacak bir tafsilatta bulunmamıştır.

f) Önceki Şeriatların Neshedilmiş Olması

Bu bapta daha çok Yahudilerin Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr etmesi ve dinlerin hükümlerinin neshedilmesi/kaldırılması ile ilgili ortaya attıkları şüpheler dile getirilmiş ve bu şüpheler cevaplandırılmıştır. Hızır Bey'in, "Dinimiz bütün dinleri neshetmiştir. Ancak dinlerin neshi, Deyyân olan Allah için bir cehalet değildir" anlamındaki dizeleri akabinde Hayâlî, burada Yahudilere ret vardır, demiştir. Zira onlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini inkâr ederken onun nübüvvetinin sabit olması durumunda Cenab-ı Hak için ya cehâletin yahut bedânın lazım geleceğini iddia

¹⁷⁶ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 289-298.

¹⁷⁷ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 26a; el-Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye fî İlmi'l-Akâid*, 62a.

¹⁷⁸ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 299.

etmişlerdir. Âyînezâde, bedâyı, kişinin yaptığı fiilden pişmanlık duyması şeklinde yorumlamıştır.¹⁷⁹ Böylece yeni bir şey yapmaya karar verir. Hayâlî bu şüpheyi cevap olarak, Allah Teâlâ'nın teklifinin, tekvinî ve ilzâmî olmak üzere iki kısım olduğunu söylemiştir. Meninin bir insana dönüşme sürecindeki geçirdiği evreler dikkate alınırca tekvinî, yani âlemin yaratımıyla ilgili değişmelerde bir cehalet yahut bedâ söz konusu olmadığı gibi ilzâmî, yani kulları sorumlu tutma ile alakalı değişimlerde de bunlardan herhangi birisi lazım gelmeyecektir.¹⁸⁰

g) Peygamberlerde İsmet Sıfatı

Bu konuda Hayâlî, öncelikle Peygamberlerin küfrünün cevazı meselesiyle başlamış, küfrün Haricîler'in kimi fırkaları katında caiz olduğunu belirtmiştir. Şia katında ise peygamberin eğer ölüm korkusu varsa zahirde küfrü göstermesi caizdir. Hayâlî, Şia'nın bu görüşünden davetin külli olarak terk edilmesinin cevazı anlaşılır yoksa vâcîp olması yahut böyle bir şeyin vaki olmuş olması lazım gelmez, demiştir. Fakat Âyînezâde, Şia'nın bu görüşünden risalet davetinin tamamen terkinin vâcîp olmasının da anlaşılması mümkündür, demiştir. Nitekim onlar, korku anında küfrün izharına gerekçe olarak kişinin nefsinin tehlikeye atmasının haram oluşunu zikretmişlerdir ki haramın terki de vâcîptir. Oysa böyle bir hüküm, örnek olarak Hz. İbrahim ve Hz. Musa peygamberlerin (a.s.) davetleriyle geçersiz olur.¹⁸¹

Yalan ise çoğunluğa göre peygamberlerden sadır olmaz. Çünkü onlardan yalanın sadır olması takdirinde böyle bir durum, mucizelerin delaletiyle çıkarılır. Zira Âyînezâde'nin de ifade ettiği gibi mucizeler, onların sadakatini gösterir. Yalan ise onların sadık olmalarına hâlel getirir.¹⁸²

Hayâlî, ardından peygamberlerin kasten büyük günah işleyip işleyemeyeceği hususu ile devam etmiştir. İslam fırkalarından Hâşeviyye bunu caiz görmüştür. Fakat kelâmcıların cumhuru bunu reddetmiştir. Ancak tabii ki cumhur nezdinde hüküm bir olmakla beraber bu görüşü reddetme gerekçesi farklıdır. Eş'arî mezhebi katında bu, şeriattan istifadeyle sabittir. Mucizenin bu hususa bir delaleti yoktur. Mu'tezile'ye

¹⁷⁹ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 26b.

¹⁸⁰ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 301.

¹⁸¹ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 26b.

¹⁸² A.g.e., 26b.

göre ise Cenâb-ı Hak onları mutlaka kasti günah işlemekten engellemelidir. Aksi durumda onların günah işlemesi, kulların kendilerinden nefret etmelerini sağlar ki bu da kulların ıslahından uzak olur.

Yanılğı ve unutma eseri olarak büyük günahın onlardan suduru ise cumhur katında mümkündür. Ancak Hayâlî'nin tercih ettiği görüşe göre bu da söz konusu değildir. Bir de kelâm ulemasının ittifakıyla peygamberlere hasislik verecek, onları hafif meşrep yapacak günahlar, yine kendilerinden sadır olmaz. Bütün bunlar, peygamberlikten sonraki zamanlar için geçerli olan hükümlerdir. Ehl-i sünnet'in cumhuru nezdinde Peygamberlikten önce peygamberlerden gerek büyük gerekse küçük günahların sadır olması mümkündür. Çünkü mucizenin doğrudan bunun mümkün olmayacağına dair bir delaleti yoktur. Bu anlama gelen bir nakli delil de mevcut değildir. Mu'tezile'nin geneli katında büyük günahlar, peygamberlikten önce de peygamberlerden sadır olmazlar. Bazıları da bunu sadece nefreti celp eden günahlarla sınırlamıştır.

Şia mezhebi katında, peygamberlerden hiçbir şekilde ve zaman diliminde küçük veya büyük günah vuku bulmayacağı gibi herhangi bir hata da söz konusu olamaz.

Hayâlî, İslam dairesindeki bu görüşleri belirttikten sonra Ehl-i sünnet'in ve diğer fırkaların delillerini zikretmiş ve Ehl-i sünnet karşısındaki fırkaların delillerinin geçersiz olduğunu ifade etmiştir.

Konunun sonunda peygamberlerden bazı günahların meydana geldiğini çağrıştıran yahut tasrih eden bazı Kur'an ayetlerinin ya peygamberlikten önce yahut unutmak suretiyle meydana gelen günahları ihtiva ettiği işlenmiştir. Bazen de normal şartlarda günah olmayan bazı eylemlerin peygamberlik makamına göre günah gibi sayıldığı da vardır. Âyînezâde, bunların gerekçelerini zikretmektedir.¹⁸³

ğ) Peygamberlerin Meleklerden Üstün Oluşu

Hayâlî, bu meselede Eş'arî mezhebine yakın bir tavırla peygamberlerin süflî (yeryüzünde görevli olan) meleklerden mutlak olarak üstün olduğunu söylemiştir. Yine ashabımızın çoğunluğuna göre peygamberler, semavî meleklerden de üstündür, demiş, Şia'nın ve hatta semavî dinlere mensup olan milletlerin çoğunluğu nezdinde de hükmün bu şekilde olduğunu belirtmiştir. Ardından Mu'tezile'nin, ehl-i hadisten Ebû Abdullah el-Halîmî'nin ve Ehl-i sünnet'ten Kadı Ebûbekir el-Bâkılânî katında ise

¹⁸³ A.g.e., 26b; el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 302-307.

meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu aktarmıştır. Bu hüküm filozoflar katında da böyledir. Bundan sonra Hayâlî, Ehl-i sünnet'in gerekçelerini zikretmiş ve karşıt görüşlere cevaplar vermiştir.¹⁸⁴

Eş'arî mezhebi nezdinde peygamberlerin genel anlamdan meleklerden üstün oluşuna mütemayil olan bu tavır, Mâtürîdî mezhebinde görülmemekte olup bu konuda tafsile gidilmektedir. Buna göre peygamberler, meleklerin havassından daha üstündür; meleklerin havassı, müminlerin avamından; müminlerin avamı ise meleklerin avamından üstündür. Ancak fasık mümin bundan hariçtir. Çünkü sahih görüşe göre melekler, fasık müminlerden üstündür. *Hayâlî Şerhi*'nin tahkik çalışmasını yapan Ahmed el-Melîbârî, "Bu konuyu bir mümin adına çok faydalı ve de kesin bir hükme varabileceği bir mevzu olarak görmüyorum" demiş ve bu istikamette bazı âlimlerin sözünü nakletmiştir. Teftâzânî, bu makamlarda kesin bir delilin bulunmadığını, Tâceddîn es-Sübkî de bu konuda inanılması vâcib bir şeyin olmadığını ve cehalet durumunda zarar verecek bir hususun bulunmadığını belirtmişlerdir. Zaten Hayâlî de "Kuvvetin ve gücün fazlalığı açısından üstünlüğün meleklerde olduğunda kuşku yoksa da sevabın fazlalığı manasındaki üstünlük açısından kesin bir kanaate varmaya bir yol yoktur" demiştir.¹⁸⁵ Hayâlî, bu sözle konunun zannî konulardan olduğuna işaret etmiştir.¹⁸⁶ Âyînezâde, yer yer konuyu izah etmiş, Peygamber Efendimizin haiz olduğu yüksek mertebeye rağmen her gün Allah'a (c.c.) birçok defa istiğfar etmesini tasavvufi bir bakış açısıyla açıklamıştır. Yine Âyînezâde, insan ve meleğin mukayesesinde hayvansal tabiatın gerektirdiği özelliklerin insandan tamamen ayrılamayacak olmasıyla alakalı, dünya yurdunda hayvansal tabiatın ruhun bir bineği olduğunu, onu kulluk çölünde taşıdığını ve dolayısıyla bu tabiatın insandan ancak hakiki ölümle ayrılacağını belirtmiştir. Meleklerde ise bu tabiat, hiç yoktur. Bu nedenle onlar, Allah'ı (c.c.) zikre ve tespihe gark olmuşlardır. Âyînezâde, insanların da ölümle hayvansal tabiattan ayrılmakla melekler gibi olabileceğini söylemiştir.¹⁸⁷

¹⁸⁴ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 308-309.

¹⁸⁵ A.g.e., 314.

¹⁸⁶ el-Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye fî İlmi'l-Akâid*, 66a.

¹⁸⁷ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 27a.

h) Evliyanın Kerametleri

Hayâlî, bu konuya da mesele hakkındaki görüşleri aktararak girizgâh yapmıştır. Ehl-i sünnet'in cumhuru katında ve Mu'tezile'den Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre evliyanın kerameti sabittir. Fakat Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Ehl-i sünnet'ten Ebû İshâk el-İsferâînî ve Ebû Abdullah el-Halîmî, evliyanın kerametlerini kabul etmemişlerdir. Ardından Hayâlî, evliyanın kerameti ile ilgili bazı misalleri serdetmiş, bunun akabinde de muhaliflerin şüphelerine değinmiştir. Evliyanın kerametini kabul etmeyenler, kerametlerin mucizelerle karışacağını öne sürmüşlerdir. Zikredilen tüm harikulade kıssalar ise ya bir peygamber için irhâs kabilindendir yahut veli olan kişinin kendisiyle alakası bulunmayıp tabi olduğu peygamberin mucizesidir.¹⁸⁸

Âyînezâde, kerameti tanımlamış, kerameti sair olağanüstü olaylardan ayıran temel özellikleri belirtmiştir. Bu tanıma göre keramet, yüce Allah'ın takva sahibi, zâtını ve sıfatlarını bilen, ilahî ahlakla ahlaklanan, gece, gündüz, gizli ve aşikâr kendisine ibadet eden bir kulu vasıtasıyla ortaya çıkardığı olağan üstü olaylardır. Ancak mucize sahibi olan peygamberlerden farklı olarak keramet sahibi olan veli, sair insanlara, yaptığı şeyin benzerini yapamayacakları hususunda meydan okumaz. Allah Teâlâ, bunu kendi katından bir ikram olarak verir, yoksa insanları aciz bırakması adına vermez. Bu tanımda zikrolunan kayıtlarla kâfirlerin küfürlerinde daha çok derinleşmeleri için kendilerine verilen istidraç, tanımdan çıkmıştır. Yine müminlerin avam tabakasının zorda kalmaları anında kendilerini kurtarmak için verilen maûnet ve insanların aciz kalmaları doğrultusunda bir meydan okumayı barındıran mucize, tanımdan hariç kalmışlardır.

Kelâm ulemasının kerametın sübutu hususunda edindikleri asıl dayanak, bütün mümkün şeylerin Cenâb-ı Hakk'ın kapsayıcı kudretine dayanıyor olmasıdır. Hiçbir mümkün, O'nun kudretinin kapsamı dışına çıkamaz. Ayrıca O'nun fiillerinde bir garaz/gaye de olmaz. Keramet de mümkün şeylerdendir. Zira yokluğunu farz etmemiz durumunda herhangi bir mahzur söz konusu değildir. Bu sebeple keramet, Allah'ın (c.c.) kudretine dahildir, onu dilediğine verir.¹⁸⁹

¹⁸⁸ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 315-316.

¹⁸⁹ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 27b.

ı) Hz. Muhammed'in Diğer Peygamberlerden Üstün Olması

Hayâlî, bu başlık altında Peygamber Efendimizin sair peygamberlerden üstünlüğünün açık olduğunu, bunun hem aklen hem de naklî delillerle ortada olduğunu söylemiştir. Aklî olarak diğer peygamberlerin aksine onun mucizesinin daimî oluşu ve onun getirdiği şeriatın diğer şeriatları neshetmiş olması gibi hususiyetleri saymıştır.¹⁹⁰ Âyînezâde ise bu konu hakkında varit olmuş olan naklî delilleri zikretmiştir.

i) Nübüvvetin Velayetten Üstün Olması

Hayâlî, birçok Ehl-i sünnet kelâmcısı gibi, nübüvvetin velayetten üstün olduğunu söylemiş ve bu görüşün karşısında bulunan diğer görüşleri reddetmiştir. Velayetin, mutlak anlamda nübüvvetten üstün olduğunu söyleyenlerin bu görüşlerini reddettikten sonra Peygamber Efendimizin nübüvveti halindeki velayetinin daha üstün olması görüşünü bazı ariflere nispet etmiş, fakat buna rağmen geçersiz olduğuna ima etmiştir.¹⁹¹ Ancak Âyînezâde, kendi görüşünü açıkça söylememekle beraber Hz. Peygamber'in (s.a.v.) velayetinin hangi sebeple nübüvvetinden üstün olduğunu açıklamıştır. Buna göre velayet, muhibbiyet makamından mahbûbiyet makamına terakkidir. Bu mana ise tebliğ ile alakalı olan nübüvvette yoktur. Bir de velayet, Cenâb-ı Hak cihetinde olan bir vasıftır, fakat nübüvvet halkla ilgilidir ve ölümle son bulur. Oysa Cenâb-ı Hakk'a yakınlığı bildiren velayet kalıcıdır. Dolayısıyla nebinin velayet mertebesi daha üstündür. Âyînezâde, bunları belirttikten sonra bir misal olarak Cebrail'in (a.s.) peygamberlere tebliğ makamında olmasına rağmen onlardan üstün olmayışını aktarmıştır. Âyînezâde'nin tüm bu izahlarından, kendisinin de Hayâlî'nin ifade ettiği bazı ariflerin görüşünde olduğu anlaşılabılır.¹⁹²

j) Sahabenin Üstünlüğü

Hayâlî, bu konuya doğrudan Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) üstünlüğü meselesiyle giriş yapmış, Ehl-i sünnet'in ve erken dönem Mu'tezilesi'nin katında onun tüm sahabeden üstün olduğunu bildirmiştir. Şia ve müteahhir Mu'tezilî âlimler nezdinde ise bu üstünlük, Hz. Ali'ye (r.a.) aittir.

¹⁹⁰ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 319-320.

¹⁹¹ A.g.e., 319.

¹⁹² Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 28a.

Molla Hayâlî, bu girizgahın ardından Ehl-i sünnet'in bu görüşü hakkındaki aklî ve naklî delillerini serdetmiş, bunun yanı sıra bu üstünlükle alakalı Hz. Ebû Bekir'in şahsında müşahede edilen emarelerden de bahsetmiştir.

Hayâlî, dört halifenin üstünlük sıralamasının, halifelik sıralamasıyla aynı olduğunu tereddütsüz bir şekilde ifade etmiş, bundaki mesnedin, henüz ihtilaflar ortaya çıkmadan önce vuku bulan ümmetin icmaı olduğunu belirtmiştir.¹⁹³ Âyînezâde de bu gibi meselelerde icmaı mesnet edinip kesin bilgiyi Allah'a (c.c.) ısmarlamak gerektiğini söylemiştir. Zira bu gibi konular amel ile alakalı olmayıp gayba dair bilgi ile ilgili olduğundan bu konular hakkında kesin bir hükme varmayıp duraksamak herhangi bir vecibeyi ihlal etmez.¹⁹⁴

3.3.3.3. Sem'ıyyât Bölümü

Kelam literatüründe bu bölüm dahilinde işlenen konularda asıl dayanak noktası nakil olduğundan bu bölüme sem' ile (işitmekle/nakil ile) sabit olan mevzular manasında "sem'ıyyât bölümü" adı verilmiştir. Bu bölüm başka isimlerle de anılmakta olup bu isimler arasında en yaygın kullanılanlardan biri "meâd" kelimesidir. Meâd, "avdet" kökünden türetilmiş olup dönüş yeri, varılacak mekân, âhiret anlamındadır.¹⁹⁵ Kelâm literatüründe ise haşrolunmak, yeniden diriltirmek anlamına gelmektedir. Bu da cismânî ve ruhânî olmak üzere iki kısımdır.¹⁹⁶ Bu bölümde ahiretle alakalı konular işlenmektedir.

a) Madûmun (Yok Olan Şeyin) İadesi

Hayâlî, bu başlık altında yeniden dirilme mevzusu çerçevesinde cereyan eden ihtilafları zikretmiştir. Tabiatçı filozoflar, haşrı mutlak olarak inkâr etmiştir. Zira insan, mahsus bir heykelden ibarettir ve bu heykel, ölünce yok olur. Yok olan şeyin ise iadesi mümkün değildir. Metafizikçi filozoflar ise ruhânî dirilişi kabul etmiştir. İslâm kelâmcılarının büyük çoğunluğu ise aksi görüşte olup sadece cismânî dirilişi

¹⁹³ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 320-328; Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 121-122.

¹⁹⁴ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 28b.

¹⁹⁵ Muhammed b. Ebubekir er-Râzî, "el-Meâd", *Muhtâru's-Sihâh*, (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2007), 268.

¹⁹⁶ Tehânevî, "el-Meâd", *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, C. II, 1570.

kabul etmiş, ruhânî dirilişi kabul etmemiştir. Mâtürîdî, Bakıllânî, Ebû Zeyd ed-Debbûsî, Gazzâlî, Râgıb el-İsfehânî, Halîmî, gibi kelâmcılar ve sûfilerin çoğunluğu son iki görüşü cem etmiş, dirilişin hem ruh hem de cisim için söz konusu olduğunu söylemişlerdir. Hayâlî de bu son görüşün mutemet olduğunu söylemiştir. Hayâlî, konunun sonunda kelâm ulemasının delillerini ve haşri inkâr edenlerin şüphelerini ve bu şüphelere cevapları beyan etmiştir.¹⁹⁷

Melîbârî, kelâm ulemasının cumhurunun sadece cismânî dirilişi kabul etmesi, ruhun da dirilmeyeceğini savunduklarını göstermez. Zira onlar ruhun da dirileceğini kabul etmektedirler. Ancak kelâm uleması, ruhun latif bir cisim olduğunu kabul ettiğinden ruhânî dirilişi de cismânî dirilişin dahilinde görmüşlerdir. Aslında Hayâlî de *Nûniyye Şerhi*'nde ruhun latif bir cisim olduğunu belirtmiştir. Melîbârî, ayrıca âlemin hudusu, her şeyin vâcib varlığa dayandığı vb. hususları kabul eden kelâm uleması nezdinde yok olan varlıkların tekrar diriltilmesi hususunun ciddi problem teşkil edecek bir konu olmayacağını vurgulamıştır.¹⁹⁸

Âyînezâde, Mu'tezile katında madûmun iadesinin caiz olduğunu söylemiş bir şey yok olduğunda kendisine has olan zâtının batıl olmadığını, sadece varlık özelliğinin ortadan kalktığını ve Allah'ın (c.c.) haşr sırasında bu varlık sıfatını tekrar vereceğini ifade etmiştir. Ehl-i sünnet ise bir şey yok olduğu zaman kendisine mahsus zâtının da ortadan kalktığını, ancak Cenâb-ı Hakk'ın istediği vakit yok olan zâtı tekrar iade etmeye kadir olduğunu söylemiştir.

Âyînezâde, ayrıca Ehl-i sünnet katında iade edilecek cüzlerin, insanın hayatı boyunca değişmeyen aslî cüzler olduğunu, aslî cüzlere katılacak olan diğer ilave cüzlerin de ahirette bir defada yaratılacağını ve bu yaratımın dünyadaki gibi tedricen olmayacağını açıklamıştır.¹⁹⁹

b) Ahiretle Alakalı Bazı Konular

Hayâlî, bu başlık altında aklen mümkün olup Hz. Peygamber'in (s.a.v.) haber verdiği bazı gaybî konuları anlatmıştır. Bu bağlamda ilk olarak yeniden dirilişin mümkün oluşu mevzusuna değinmiştir ki bu konuya yok olan şeyin tekrar iade edilmesi

¹⁹⁷ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 331-335.

¹⁹⁸ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 123-124.

¹⁹⁹ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 29b.

konusunda temas edilmişti. Ardından sırat köprüsü ve mizan konuları ele alınmıştır. Hayâlî, öncelikle sıratın hadislerde varit olduğu gibi kıldan ince, kılıçtan keskin bir köprü olduğu manasını baz almıştır. Bunun yanı sıra sırat kelimesinin ifade edebileceği diğer anlamları da incelemiştir.

Hayâlî, mizanın da hakiki bir mizan olduğunu söylemiş, hakiki anlam mümkün iken mecaza gidilemeyeceğini vurgulamıştır. Ayrıca hem sırat hem de mizan konularında mecazî manaları kabul eden Mu'tezile'nin de şüphelerine cevaplar zikretmiştir. Mizan konusundan sonra yine aynı minvalde Kevser havuzu ve kıyamet günü meydana gelecek olayları da zikretmiş ve bütün bunların nakil ile sabit, akıl cihetinden de mümkün şeyler olduğunu belirtmiş ve dolayısıyla teville hacet duyulmaksızın ispat edilmesi gereken şeylerden olduklarını yinelemiştir.²⁰⁰

Âyînezâde, bu ve benzeri hususların varlığı durumunda aklî bir muhalin söz konusu olmadığını, sadece âdete muhalif olduğunu ve bu nedenle de mecazın bir kısmı olan teville gitmeye hacet olmadığını vurgulamıştır. Ayrıca naklen sabit olan bu tip gayba dair mümkün şeylerin keyfiyeti üzerine kafa yormanın da kulun vazifelerinden olmadığını söylemiştir.²⁰¹ Aslında bu zikrettiğimiz değerlendirmeler, Ehl-i sünnet'in de genel anlamda tutumunu özetlemektedir. Biz buna kısacası akıl ve nakil dengesini sağlamak, diyebiliriz.²⁰²

c) Kabirdeki Nimet ve Azap

Hızır Bey'in kabir hayatını, orada duyulan birtakım lezzetler yahut çekilen azap olarak tasvir ettiği beytin şerhinde Molla Hayâlî, kabir hayatı konusunu detaylı bir şekilde açıklamaya çalışmış ve İslam ehli nezdinde kabirde nimetin lezzetini ve azabın elemiğini duyacak kadar bir tür hayatın vuku bulacağı hususunda ittifakın var olduğunu söylemiştir. Ancak Dırrar b. Amr, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ve müteahhir Mu'tezile kelâmcılarının birçoğunun kabir azabını kabul etmediğini belirtmiştir. Melîbârî, İmam Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* isimli eserinde genel olarak Mu'tezile mezhebinin kabir azabını kabul etmediğini, söylediğini ancak talebesi İbn Furek'in naklinde ise bunu bir kısım Mu'tezile hakkında söylemiş olabileceğini belirtmiştir. Ancak

²⁰⁰ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 337-340.

²⁰¹ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 29b.

²⁰² Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 125-126.

Mu'tezilî âlimlerinden Kadı Abdülcebbar'ın bu yargıyı asla kabul etmediğini de aktarmış, fakat buna rağmen kendisi de önceden bir Mu'tezilî olan İmam Eş'arî'nin sözünün uzak olmadığını ifade etmiştir.²⁰³

Hayâlî, bundan sonra Ehl-i sünnet'in konu hakkındaki delillerini zikretmiş, bilhassa konu hakkında birçok hadisın mevcut olduğunu ve bu hadislerdeki konu birliğinden dolayı kabir azabının varlığının manevi tevatür seviyesine ulaştığını ifade etmiştir. Konunun sonunda ise muhaliflerin, ahirette ilk ölümün dışında başka bir ölümün tadılmayacağını bildiren ayetler ile delil getirdiklerini söylemiş, buna karşı kabir azabını kabul edenlerin de iki ölümün ve iki dirilmenin olacağını bildiren ayetler ile cevap verdiğini ifade etmiştir. Bunları açıkladıktan sonra insafın bir gereği olarak bu konuda söz konusu naslarla yola çıkılmaması gerektiğini vurgulamış, hatta daha önce belirttiği Firavun ve yakınlarının sabah akşam ateşe arz edileceği ayetinin dahi en fazla zannî olarak kabir azabına işaret edeceğini savunmuştur. Bu yaklaşımından dolayı *Kasîde-i Nûniyye* şârihlerinden Büyük Hafız, Hayâlî'yi sert bir dille eleştirmiştir.²⁰⁴ Melîbârî de Hayâlî'nin önce kabir azabının manevi mütevatir seviyesine ulaştığını söyleyip ardından zannî olarak sabit olacağını belirtmesinin garip bir durum olduğunu söylemiş, hatta Büyük Hafız'ın eleştirel yaklaşımlarına karşı Hayâlî'yi müdafaa sadedinde birçok yorumlar getiren Osman el-Kilisî'nin bu konuda aynı tutumu sergilemediğini ve suskun kaldığını belirtmiştir.²⁰⁵ Fakat Hayâlî'nin ifadelerine baktığımız zaman manen tevatür seviyesinde olduğunu belirttiği şeyin hadisler olduğunu görürüz. O halde Hayâlî'nin maksadı, kabir azabının zannî olduğunu savunmak olmayıp belki meseleye sadece Kur'an ayetleri bağlamında yaklaşırsak konu, zannî olur, demek istemiş olabilir.

Âyînezâde, bu konuda sadece yer yer ibareyi açıcı açıklamalar yapmıştır. Molla Hayâlî'nin son ifadeleri hakkında olumlu veya olumsuz bir kanaat bildirmemiştir.

²⁰³ A.g.e., 127.

²⁰⁴ Büyük Hafız, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 167b-170b.

²⁰⁵ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 341-346; Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 125-126.

ç) *Sevap, Ceza, Adalet ve Zulüm Konularıyla Alakalı Meseleler*

Molla Hayâlî, meâd bölümünde adalet ve zulümle alakalı meselelere de değinmiştir. Adalet ve zulüm konuları ekseninde günaha karşılık ceza vermenin adalet olduğunu, ancak vâcip olmadığını; yine iyi ameller mukabilinde sevabın da yüce Allah'ın kendi katından bir lütfu olduğunu ve vâcip olmadığını söylemiştir. Ehl-i sünnet'in bu konudaki görüşünün temel dayanağı, tüm mahlukatın Cenâb-ı Hakk'ın mülkü olması, malikin mülkünde istediği doğrultuda tasarruf yetkisinin bulunmasıdır. Ancak iyiliklere karşılık sevap, kötülöklere mukabil ceza Allah'tan (c.c.) vaad ve vaîdin sadır olmasından öte gelmektedir. Zira O (c.c.) vaadini yerine getirir. Şerhte bu konu dahilinde, vaad ve vaîde muhalefet hususu da işlenmiştir. Ehl-i sünnet katında Allah Teâlâ sevabı vadettiği zaman bu vaadine muhalefet etmeyeceği ittifakla sabittir. Ancak bazı Eş'arî âlimlerden, Allah'ın (c.c.) vaîdini kimi kulları için yerine getirmeyeceği de muhtemeldir, görüşü nakledilmiştir. Yine bu görüş, Ebü'l-Muîn en-Nesefî tarafından bazı Hanefî âlimlere de nispet edilmiştir. Hayâlî, bu görüşü zayıf bulmuş ve Cenâb-ı Hakk'ın hiçbir sözünde bir değışmenin vuku bulamayacağını belirtmiştir. Oysa *Şerhu'l-Akâid* üzerine yazdığı hâşiyesinde vaîdin değışebileceğinin izah edilebileceğini söylemiş ve kimi izahlar getirmiştir.²⁰⁶ Âyînezâde ise vaîdi yerine getirmemenin bir kötölük barındırmadığını ifade etmekle, azınlığın bu görüşünü destekler mahiyette konuşmuştur.²⁰⁷

Hayâlî, Bunları aktardıktan sonra Mu'tezile katında sevap ve cezanın vâcip olduğunu söylemiş ve bu görüşün geçersizliği üzerinde durmuştur. Konun sonunda ise ameller ne kadar çok olursa olsun bir anlık verilen nimetlerin şükrünü dahi ifa edemeyeceğini belirtmiş, buna rağmen insanın şer'î hükümlerle mükellef olmasının, itaate gelmeyen nefsin terbiyesi ve rabbânî hakikatlere mâni olan zulmet perdelerinden arınması sebebiyle olduğunu ifade etmiştir. Buna da "Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi oruç, sizlere de farz kılınmıştır. Umulur ki takva yolunu tutarsınız."²⁰⁸ ayetiyle işaret edildiğini söylemiştir.²⁰⁹ Âyînezâde, bu işaretin açıklaması sadedinde

²⁰⁶ A.g.e., 129.

²⁰⁷ Âyînezâde, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 30b.

²⁰⁸ Bakara, 2/183.

²⁰⁹ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 347-349.

orucun takvaya sebep olduğunu, böylelikle nefsin ilahi feyizleri kabul etmesine engel teşkil edecek cismanî ve bedenî zulmetlerden arınmasına vasıta olacağını, bunun diğer ibadetler için de geçerli olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla ibadetler Allah’a (c.c.) yönelik bir fayda barındırmayıp kulların kendisine dönüktür. Bu halde Allah’ın (c.c.) ibadetler mukabilinde kuluna sevap yahut mükafat vermesi lazım değildir.²¹⁰

d) Cennet ve Cehennem’in Yaratılmış Olması ve Ebediyeti

Hayâlî bu konudan sonra cennet ve cehennem’in şu anda yaratılmış olmaları durumunu ve ebedî olmaları konusunu işlemiştir. Buna göre Ehl-i sünnet katında ve Mu‘tezile’den Ebû Ali el-Cübbâî, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ve Bîşr b. Mu‘temir’e göre cennet ve cehennem şu anda yaratılmışlardır; ancak Mu‘tezile’nin ekserisine göre şu anda mahluk değildirler. Hayâlî, Ehl-i sünnet’in konu hakkındaki delillerini serdetmiştir. Bunun yanında muhaliflerin gerekçelerine de yer vermiştir. Muhaliflerin bir kısmı, halihazırda cennet veya cehennem varsa ya felekler âleminde yahut madde âleminde veya başka bir âlemde var olması gerekir, oysa bu üç ihtimal de batıldır, şeklinde itiraz etmiştir. Zira cennet unsurî/maddesel bir şeydir, feleklerse hark ve iltiyamı (yarılma ve birleşme) kabul etmediğinden maddesel bir varlık felekler âleminde mevcut olamaz. Yine madde âleminde başka bir yer de olamaz. Çünkü - filozofların görüşüne göre- yok olanın tekrar iadesi mümkün olmadığına göre madde âleminde bulunan başka bir yerde ruhun tekrar bedene giydirilmesi, ancak başka bir beden için geçerli olabilir ki bu da tenasüh/reenkarnasyondur.²¹¹ Oysa ki bizler, tenasüh inancını reddederiz. Ayrıca cennet ve cehennem madde âleminin ve felekler âleminin dışında başka bir âlemdeyse âlemler daire biçiminde olması sebebiyle âlemler arası feza/boşluk lazım gelir ki fezanın varlığı da batıldır. Hayâlî, bu üç itirazı da cevaplamış, bunların filozoflar katında makbul olan bazı önermelere dayandığını vurgulamıştır. Âyînezâde, tenasühün tek manasının, ruhun birtakım bedenlerden ayrıldıktan sonra madde âleminde mevcut olan başka bedenlerle alaka kurması, olduğunu belirtmiş, cennet ve cehennem’in varlığı mevzuunda ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını söylemiştir. Zira haşr, ruhların ya aynı bedene iadesidir yahut

²¹⁰ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Hayâlî ale’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*, 30b.

²¹¹ el-Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Kasîdeti’n-Nûniyye fî İlmi’l-Akâid*, 75a.

aslî parçalarından tekrar vücuda gelmiş bir bedene iadesidir. Oysa ki tenasüh tamamen yeni bir bedene intikaldır.²¹²

Hayâlî, İslâm ulemasının geneli katında cennet ve cehennemin sonsuz olduğunu söyledikten sonra Cehmiyye mezhebinin buna aykırı görüşte olduğunu söylemiştir. Onlara göre cennet ve cehennem ahali buralara girdikten sonra cennet ve cehennem, bir gün son bulacaktır. Bu görüşün batıl oluşu kitap ve sünnetle açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Yine din dışı bazı gruplar da kimi felsefî gerekçelerle aynı şeyi söylemektedirler. Ancak bunları da mesnet edindikleri hükümler, yalnızca filozoflar katında geçerliliği olan önermelere dayanmaktadır.

Hayâlî ayrıca Mu'tezile'den Ebû Hâşim'in cennet ve cehennemin şu anda mevcut olmadığı görüşünü de zikretmiş ve bu görüşünde geçersiz olduğunu söylemiştir.

Hayâlî bu bapta cennet ve cehennemin ebedî olması hususunda varit olmuş olan delilleri zikretmiş, Âyînezâde de bu delillerle istidlal veçhelerini izah ederek konunun daha ziyade anlaşılmasını hedeflemiştir.²¹³

e) Şefa'at ve İman

Şefa'at, Seyyid Şerîf'in tanımına göre kendisinden cinayetin vuku bulduğu bir kimsenin günahlarının bağışlanmasını talep etmektir.²¹⁴

Hayâlî, şefa'at konusunda Ehl-i sünnet'in görüşünü ve konu çerçevesinde cereyan eden diğer görüşleri zikretmiştir. Buna göre Ehl-i sünnet katında büyük günah işleyen bir mümin, tövbe etmese bile affa mazhar olabilir. Ancak mesele, Mu'tezile, Haricîler ve Mürcie gibi mezhepler katında farklılık arz etmektedir. Aslında bu mevzunun iman konusuyla sıkı bir bağlantısı vardır. İman, cumhur nezdinde dil ile ikrar ve kalp ile tasdiktir. Kerrâmîyye mezhebi imanı, salt dil ile ikrar ile tanımlarken Haricîler ve Mu'tezile, ameli imanın tanımına dahil etmişlerdir. Mürcie'ye göre azap, sadece

²¹² Âyînezâde, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 30b.

²¹³ A.g.e., 31a-31b.

²¹⁴ Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, "eş-Şefâa", *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Dr. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 203.

kafirlere ilişmekte olup her hâlükârda mümin olan kişide büyük ve küçük günahlar bağışlanacaktır.²¹⁵

Melîbârî, Hayâlî'nin bu konudaki izah ettiği Ehl-i sünnet'in görüşünün tüm mezhepler arasında mutedil görüş olduğunu söyledikten sonra asrımızda akılcılık bağlamında değerlendirmeler yapılarak Mu'tezile'nin İslam mezhepleri arasında en hümanist mezhep olduğunu iddia edenler var, oysa ki Mu'tezile, her meseleyi akıl kapsamına sıkıştırarak zaman zaman insanın zafiyetlerini de göz ardı eden görüşlere kail olabildiğini ifade etmiştir. Bir örnek olarak da Mu'tezile katında büyük günah işleyenin ebedî cehennemlik olacağı ve affedilmeyeceği misali üzerinde durmuştur.²¹⁶

Bu konunun sonunda Âyînezâde, güzel bir tafsilat vermiştir. Bu tafsilata göre ameller Mu'tezile nezdinde imanın hakikatine/tanımına dahildir. Dolayısıyla amelin olmaması imanın da olmamasını icap eder. Selef katında ve Hayâlî'nin selefle beraber belirtmiş olduğu sair mezheplere göre ameller imanın hakikatine dahil değildir. O halde tasdik, bir ağaç mesabesinde olup ameller de dalları konumundadır. Dalları, kök ve gövde olduğu sürece vardır, ancak bunların yok olması durumunda yok olurlar. Fakat ağacın asıl gövdesi, var olabilmek için mutlaka dalların varlığına ihtiyaç duymaz. İşte böylece amellerin varlığı asıl konumunda olan imanın varlığına bağlıdır. Fakat imanın varlığı amellerin varlığına mevkuf değildir. Amellerin iman kapsamında olması ya mecazendir veya çok anlamlılık kabilindendir. Mu'tezile nezdinde ise imanın amelleri kapsamaması hakikattir. Âyînezâde, bu hususta Mu'tezile'nin tutunduğu naklî delillerden olan imanın yetmiş küsur şube olduğunu ve bunların ednâsının yolda bulunan zararlı bir nesneyi kaldırmak olduğunu ifade eden hadisi aktarmış ve buradaki imanın şubelerinden kastın, imanın sebep olacağı şeyler olduğunu²¹⁷ yoksa imanın aslı ve tanımını olmadığını belirtmiştir.

Hayâlî, bu konudan sonra hiçbir şekilde ibadetin kuldan düşmeyeceği konusuna da değinmiş ve böyle bir şeyin asla olamayacağını ifade etmiştir. Zira insanların en faziletlisi olan peygamberlerden bile hiçbir şart ve koşulda ibadetler düşmediği gibi bazen evlanın hilafına bir şeyi işledikleri zaman itaba maruz kalmışlardır. Yalnız

²¹⁵ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 356-363.

²¹⁶ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 129-130.

²¹⁷ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 32b.

Hayâlî, bir kısım ariflerin incizap (Allah'ın marifetine çekilme hali) yaşayabileceklerini ve bu durumda kendilerini kaybedip deli mesabesinde olacaklarını ve ibadetin terki sonucunda günah kazanmayacaklarını belirtmiştir.²¹⁸

Âyînezâde, bazı ariflerin ibadetten azat olmayı istemesinin de bu makama nail olma olarak anlaşılması gerektiğini, yoksa bunun, tembellik sebebiyle ibadetlerin terkini talep etmek olarak anlaşılmasının doğru olmayacağını vurgulamıştır.²¹⁹

f) Müçtehidin İsabet Durumu

Molla Hayâlî'nin meâd ile alakalı konular çerçevesinde en son işlediği mevzu, müçtehidin içtihadındaki isabet durumunu analiz edildiği konudur. İmam Eş'arî ve Mu'tezile katında her müçtehit, içtihadında isabetlidir. Ancak kelâm ulemasının ekserisine ve fukahaya göre müçtehit, kimi zaman isabet eder kimi zaman hata yapar. Meselenin aslı, Allah'ın (c.c.) her hadisede belirli bir hükmünün oluşuna yahut hükmün, her bir müçtehidin kendi görüşünün götürdüğü şey olmasına dayanır. Bu durumda ilk görüşe göre isabet eden müçtehit bir olup diğerleri hata etmişlerdir. İkinci anlayışa göre ise her müçtehit içtihadında isabetlidir.

Mu'tezile, her müçtehidin doğruya ulaşmakla memur olduğuna ve dolayısıyla hakkın birden fazla olmaması durumunda müçtehitlerin güç yetiremeyecekleri şeyle teklif edilmesinin gerekeceğine dikkat çekmişlerdir. Böyle bir şey de caiz değildir. Fakat cumhur nezdinde müçtehit hakikate ulaşmaktan ziyade bütün cehdini ve gayretini sarf etmekle memurdur.

Hayâlî, cumhurun mesele hakkındaki birtakım dayanaklarını da serdetmiştir. Hakikatin tek olduğu hususunda Kur'ân-ı Kerîm'de geçen Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman kıssası referans gösterilmiştir. Zira Cenab-ı Allah bu kıssada hadisenin hükmünü Hz. Süleyman'a bildirdiğini buyurmuştur.²²⁰ Fakat Hayâlî, burada daha sosyolojik olarak daha evla olan hükmün Hz. Süleyman'a bildirilmiş olmasının muhtemel olduğunu, buradan tek geçerli hükmün kendisine öğretildiği manasını çıkarmanın zorunlu olmadığını söylemiştir. Ayrıca birçok hadiste içtihadın hata ve sevap döngüsü içerisinde olduğu belirtilmiştir. Bu hadisler, teker teker

²¹⁸ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 370.

²¹⁹ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 33a.

²²⁰ Enbiya, 21/79.

değerlendirildiğinde her biri haber-i vâhid olsa da barındıkları temel mana ortaktır ve manevî tevatür seviyesine ulaşmıştır. Âyînezâde, bu hadislerden birkaç örnek zikretmiştir.²²¹ Hayâlî, cumhurun bu görüşünü aklî delil ile de temellendirmek mümkündür, demiştir. Zira bir fiilin; vâcip olma, haram olma, mubah olma, sahih ve fasit olma gibi karşıt vasıfları beraberce alması mümkün olmaz. Burada söz konusu olan bu vasıflar, şahıstan şahsa, durumdan duruma göre değişiklik arz eden vasıflardır, yoksa bir fiilin aynı anda iki karşıt vasfı alması yorumu çıkarılamaz. Çünkü müçtehitler, verdikleri hükümleri şahıstan şahsa, durumdan duruma kayıtlayarak vermemektedirler.

Hayâlî, konunun girişinde aktardığımız gibi Eş'arî katında hakikatin birden fazla olduğunu aktarmıştı. Fakat konunun sonuna doğru belki de Eş'arî, müçtehitlerin itikadı baz alınırsa her birine göre hakikat kendi nezdindeki görüştür, ama gerçekte hakikat birdir, görüşünü benimsemekteydi, diyerek Eş'arî'yi tezkiye etmiştir. Ayrıca aynı tezkiyenin Mu'tezile'den hakikat algısı noktasında Nazzâm gibi düşünmeyenler için de yapılabileceğini söylemiştir. Nazzâm'a göre ise hakikat itikada tabi olup zaten birden fazladır. Dolayısıyla gerçekte hakikatin bir olduğunu düşünmesi sonucuna asla varılamaz.²²²

Konunun sonunda lanet meselesi de işlenmiştir. Âyînezâde, özet mahiyetinde birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Buna göre Allah'ın (c.c.) rahmetinden ebediyen uzaklaşma anlamındaki lanetin, küfür ile öldüğü kesin bir nas ile sabit kimseler hariç herhangi bir şahıs hakkında okunması caiz değildir. Yalnız umumî olarak müşrikler yahut Ehl-i kitap adına lanet okunabilir. Zira bu minvalde Kur'an ayetleri de vardır. Bazı hadis-i şeriflerde büyük günah işleyen kimse hakkında varit olan lanet cümleleri ise ya tehdidin şiddeti adınadır ve ebrar kullar makamından düşmeyi ifade eder ya da bu büyük günahları işlemenin helal olduğunu savunanları kapsamaktadır.²²³

Hayâlî, kelâmî eserlerde tartışma konusu olan Yezîd b. Muâviye ve Haccâc b. Yusuf gibi kişilere lanet edilmesinin caiz olup olmaması konusuna da değinmiş ve bu hususta iki görüşün olduğunu belirtmiştir. İlk görüşe göre ehl-i kibleye lanet edilmesinin

²²¹ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 33a.

²²² Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 133.

²²³ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 33b.

yasaklandığı ilkesinden hareketle bunun caiz olmadığı söylenmiştir. Hatta küfürde kemal noktasını temsil eden Şeytan hakkında bile lanet okunmadığı zaman bir mesuliyet olmayacağı belirtilmiş, Yezid ve Haccâc'ın Şeytan'dan ileride olmadığı kesin olduğu vurgulanmıştır. Ancak ikinci görüşe göre bu kimselerin bilhassa Ehl-i beyt'e yaptıkları zulümler göz önünde olduğu için kendilerine lanet edilmesinin caiz olduğu söylenmiştir. Hayâlî de bunlara laneti içeren cümleyi en son olarak kurmuştur.²²⁴ Ancak Âyînezâde, lanete müstahak olan kişinin ancak vahiy yoluyla bilineceğini, bunun da bizim için imkân dahilinde olmadığını ve dolayısıyla evla olanın susmak olduğunu söylemiş ve konuyu noktalamıştır.²²⁵

3.3.3.4. İmâmet Bölümü

Ehl-i sünnet nezdinde fikhî bir konu olan imamet konusu, kelâmî eserlerde de genelde son bölüm olarak işlenmiş²²⁶ ve bu konu bilhassa Şia ve sair İslam fırkaları arasında en çok tartışmaya medar olmuş konudur, diyebiliriz. İmâmet konusu Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyyesi*'nde de son bölüm olarak işlenmiştir. Bu bölümde imam/halife edinmenin hükmü ve şartları konularından sonra dört halifenin hilafeti konuları üzerine yoğunlaşmış ve imamet konusu bu çerçevede değerlendirilmiştir.

Hayâlî, imamet/hilafet konusu çerçevesinde işlenmesi gereken birtakım hususlar olduğunu belirtmiştir. Bunlar, bir imam tayin etmenin merciinin Allah mı (c.c.) yoksa insanlar mı olduğu, bu tayinin hükmü, eğer vâcip ise bunu sağlayan yol/araç, halifede bulunması gereken sıfatlar, hilafet sıralaması gibi hususlardır. Birinci mesele, kelâm ilmindeki zât konularına, ikinci mesele Şîî doktrininde zahire göre fiilî sıfatlar konusuna, Ehl-i sünnet anlayışına göre ise fûruata dahildir. Üçüncü mesele, itikat konularındandır. Dördüncü mesele, bir itibarla amele dair olup başka bir itibarla yine kelâmî konulardandır. Yine beşinci mesele de kelâma dahildir.²²⁷

Âyînezâde, konu girişinde halifenin tanımını yapmıştır. Bu tanıma göre halife, tüm insanların kendisine tabi olmasının vâcip olduğu ve dinî ahkâmı icra etmekte peygamberin yerine geçen kişidir. Dolayısıyla kadılar, şeyhülislam ve halifelik

²²⁴ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 375.

²²⁵ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 33b.

²²⁶ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 133.

²²⁷ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 379-380.

makamını deruhte etmeyen Müslüman krallar bu tarife dahil değildir. Yine müçtehitler de bu tariftten hariçtir. Çünkü müçtehitlere tüm ümmetin tabi olması şart olmayıp sadece onları taklit edenler kendilerine tabi olurlar.²²⁸

a) Halife Tayininin Hükümü

Hayâlî, halife tayini ile alakalı olarak İslam mezheplerinin görüşlerini serdetmiştir. Eş'arî mezhebine göre halife tayini, nakil vasıtasıyla insanlar üzerine yüklenmiş bir vecibedir. Zeydiyye ve Mu'tezile'nin çoğunluğu nezdinde ise aklen vâciptir. Bunların bir kısmına göre de hem aklen hem de nakil yoluyla vâciptir. Halife tayini, Şîî mezheplerden İmâmiyye ve İsmâiliyye kolları nezdinde Allah'a (c.c.) vâcip olan bir husustur. Bu iki mezhep halife tayininin Cenâb-ı Allah'a vâcip olması noktasında farklı sebepler zikretmiştir. Son olarak da Haricî taifesi katında halife tayini, vâcip olmayıp caiz olan şeyler cümlesindendir. Âyînezâde, bunun sebebi olarak halife tayininin fitnelere sebebiyet vereceği gerekçesini zikretmiştir.²²⁹ Onlardan gelen bazı nakillerde halife tayini, sadece emniyet zamanlarında vâciptir. Bu görüşün tam tersi de nakledilmiştir. Bundan sonra da Hayâlî, Ehl-i sünnet'in sair mezheplere karşı delillerini serdetmiştir.²³⁰ Âyînezâde de hâşiyesinde âdeti üzere bu delilleri daha ziyade açıkıcı izahlarda bulunmuştur.

Melîbârî, bu konuyu değerlendirirken iki hususa dikkat çeker. Bunlardan birincisi, Hayâlî'nin sadece "Eş'arî" ismini zikretmesi, Mâtürîdî mezhebinin görüşüne yer vermemesi; ikincisi de bu konudaki Mu'tezile'den gelen farklı görüşlerdir. Melîbârî, birinci husus hakkında burada Eş'arî'den Mâtürîdî'yi de kapsayacak genel anlamda Ehl-i sünnet kastedilmiştir ki Eş'arî isminin bu kullanımı, birçok Mâtürîdî âlim nezdinde yaygındır. İkinci hususla ilgili de Mu'tezilî âlim olan Kadı Abdülcebbar'dan Mu'tezile'nin bu görüşte olmadığı, aksine halife tayininin nakil yoluyla vâcip olduğu görüşüne gittiklerini nakletmiştir. Yine bu hususta Sünnî kaynaklarının da kendi

²²⁸ Âyînezâde, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 33b.

²²⁹ A.g.e., 33b.

²³⁰ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 382-384.

aralarında farklılık arz ettiğini belirtmiştir.²³¹ Âyînezâde, Mu'tezile'nin bu konudaki görüşü hususunda Hayâlî'ye tabi olmuştur.²³²

b) Halifede Bulunması Gereken Şartlar ve Hilafetin Sübut Yolu

Hayâlî, bu başlık altında öncelikle halifede bulunması gereken şartlar konusunu zikretmiştir. Cumhura göre halifenin usulde ve fûruda müçtehit olması, hadiseler karşısında, ordu düzeninde vb. hususlarda basiret sahibi olması ve İslam'ın sancağını taşımaya liyakat sahibi olması adına cesur ve güçlü olması şarttır. Melîbârî, buradaki içtihat şartının Âmidî'nin *Ebkârü'l-Efkâr* isimli eserindeki görüşü olduğunu ve *Gâyetü'l-Merâm* adlı eserinde bu görüşünden döndüğünü belirtmiştir. Gazzâlî'nin de *İktisâd* isimli eserinde içtihadın şart olmadığına meyletmediğini söylemiştir.²³³

Eş'arîler, Mu'tezile'den baba ve oğul Cübbâî halifenin aynı zamanda Kureyşî olmasını da şart olarak görmüşlerdir. Bunu, Haricîler ve bir kısım Mu'tezile kabul etmemiştir. Eş'arîler, halifenin Kureyş'ten olacağını bildiren hadis ile ve sahabenin bu husustaki icma ile delil getirmişlerdir. Haricîler de Habeşli bir kölenin dahi halifelîği durumunda kendisine tabi olunmasını ifade eden hadise tutunmuşlardır. Fakat Eş'arîler, tüm nasları cem etme metoduyla bu ikinci hadiste halifenin tayin ettiği bir validen bahsedildiğini söylemişlerdir.

Ayrıca halifelik için erkek olma, hür olma, buluş çağına ermiş olma ve fasık olmama şartları da koşulmuştur. Âyînezâde bu şartları izah etmiş; kadınların din hususunda ve (duygusallığın karşıtı olan) akıl cihetlerinde eksik olmaları, kölenin birçok yetki ve tasarruftan yoksun olması, çocuğun halkın işlerini idarede eksik kalacak olması ve fasığın insanlara zulmedebileceği gerekçelerinin bu sınıfların hilafetine mani olacağını ifade etmiştir.²³⁴

Şia ise halifenin Hâşimî olmasını şart koşmuştur. İcî'ye göre Şia'nın bunu şart koşmasındaki gayesi ilk üç halifenin hilafetini geçersiz kılmaktır. Bir kısım Şia ise bu şartı daha çok daraltarak halifenin Alevî olması gerektiğini savunmuşlardır. Böylece

²³¹ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 135-136.

²³² Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 33b.

²³³ Ahmed el-Melîbârî, *Şerhu'l-Allâmeti'l-Hayâliyyi ale'n-Nûniyye*, 384.

²³⁴ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 34a.

Benî Abbas'ın (Abbasoğulları'nın) hilafetini geçersiz görmüşlerdir. İmâmiyye kolu, halifenin din ile alakalı tüm meselelere vakıf olması gerektiğini ve masum olmasını şart koşturmuştur. İsmâiliyye de bu hususta onlara tabi olmuştur. İmâmiyye'nin bu husustaki iddiasına delil teşkil eden ayet, Hz. İbrahim'in zürriyetinden imam gönderilmesini istediği vakit Cenâb-ı Allah'ın, ahdinin zalimlere ulaşmayacağını bildirdiği ayettir.²³⁵ Hayâlî, buradaki imamdaki kastın halife olduğunu kabul etsek bile zalimin adaleti düşürecek bir masiyet işleyen ve bu masiyetinden tövbe etmeyen kişi olarak yorumlanabileceğini söylemiş ve zalimin mukabilinin mutlaka masum olarak anlaşılması gerektiği üzerinde durmuştur. Âyînezâde de halifelerin masumlüğünü kesin bir şekilde ortaya koyacak herhangi bir delil bulunmadığını belirtmiştir.²³⁶

Gulât-ı Şia ise halifenin aynı zamanda mucize göstermesini şart olarak görmüştür. Zira bunu, peygamberde olduğu gibi halifede de sadakati gösterecek bir delil olarak öne sürmüşlerdir.

Hayâlî, hilafetin sabit olmasını sağlayan yolları da zikretmiştir. Bunların başında peygamberin açık ifadesi/nassı gelmektedir. Ardından önceki imamın nassı da bu hususta belirleyicidir. Âyînezâde, bu durumda yine hilafeti belirleyici olan esas delilin icma olacağını söylemiştir.²³⁷ Ehl-i sünnet nezdinde hilafetin sübut yollarından biri de İslâmî hususlarda yetki mercii olan ehl-i hal ve'l-akd heyetinin bir kişiye biat etmesi olarak kabul edilmiştir. Şia bunu reddetmiş ve hilafetin Allah ve resulünden niyabet olduğunu, onların dışındaki birtakım kimseleri belirmesiyle gelenlerin bu kimselerden naip olacağını söylemişlerdir. Hayâlî, buna cevap olarak ehl-i hal ve'l-akd heyetinin doğrudan hilafeti sabit kılmadığını, aksine halife olan kişinin Allah ve resulünün naibi olduğuna sadece delalet ettiklerini ifade etmiştir. Zira Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de Müslümanların yetkilerini elinde bulunduranlara (ulü'l-emre) danışılmasını emretmiştir.

Ehl-i hal ve'l-akdin biatiyle sabit olan hilafet için ehl-i hal heyetinin hepsinin biati şart değildir. Zira sahabe din işlerinde son derece titiz olmasına rağmen Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) hilafeti hususunda Hz. Ömer'in biatiyle, Hz. Osman'ın (r.a.) hilafetinde de

²³⁵ Bakara, 2/124.

²³⁶ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 34a.

²³⁷ A.g.e., 34a.

Abdurrahman b. Avf'ın (r.a.) biatiyle yetinmişlerdir. Ondan sonra da bu iki hilafet üzere ümmetin icmaı hasıl olmuştur. Bazı Ehl-i sünnet âlimleri, hilafet akdinin mutlaka muteber bir kalabalık önünde olmasını şart koşmuşlardır.

Bir beldede yahut birden çok beldede birden fazla hilafet akdi gerçekleşirse itibar, ilk yapılan akdedir. Eğer sonradan akdi gerçekleştirenler halifeye tabi olmamakta ısrarcı olurlarsa Allah'ın (c.c.) emrine dönünceye kadar kendilerine savaş açılması mubahtır. Eğer ikisi de aynı anda hilafet akdi yapmış ise yahut akitlerin yapıldığını zaman dilimi bilinmiyorsa yeni bir akit tertip olunur. Hilafet akdinin birden çok kişide karar kılması, dar sayılan beldelerde asla caiz değildir. Ancak kıtalara yayılmış bir genişlikte olan beldeler için ihtilaf vardır.²³⁸

c) Dört Halifenin Hilafetinin Sübutu ve Tertibi

Şerhteki bu son bahiste halifenin seçiminde Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bir nassın varit olup olmaması hususu üzerinde durulmuştur. Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Haricî mezheplerinin cumhuruna göre böyle bir şey mevcut değildir. Fakat söz konusu mezheplere müntesip bazı âlimler halifenin belirlenmesi noktasında nassın mevcut olduğunu öne sürmüştür. Bu bağlamda Hasan-ı Basrî, Hz. Ebû Bekir hakkında gizli bir nassın var olduğunu söylemiştir. Bu da kendisini Peygamber'in (s.a.v.) hal-i hayatında namaz için takdim etmiş olmasıdır. Âyînezâde, Hz. Peygamber'in de (s.a.v.) Hz. Ebû Bekir'e tabi olduğunu ve onu namazda imametten azletmediğini söylemiştir. Dolayısıyla namazdaki hilafet Peygamber Efendimizin vefatından sonra da devam etmiştir. Eğer namazda hilafet söz konusuysa imamette hilafetin de Hz. Ebû Bekir'de olması gerekir. Zira bu iki hilafetin birbirinden farklı olduğunu söyleyen yoktur.²³⁹

Ehl-i hadis'ten bir kısmı da konuyla alakalı açık nasların var olduğunu söylemişlerdir. Zira rivayet olunan bazı hadislerde Peygamber Efendimizin mürekkep ve sayfa istettiği ve Hz. Ebû Bekir için hiç kimsenin münazaasına mahal bırakmayacak bir yazı yazmayı ön gördüğü aktarılmıştır. Bu minvalde başka hadisler de vardır.

Şia mezhebi ise Hz. Ali hakkında hem gizli hem de açık nas bulunduğu iddiasındadırlar. Gizli nas aşikârdır. Açık nas ise Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin kendisine halife olacağını bildirdiği hadistir. Hayâlî, bu iddianın hak ehli tarafından

²³⁸ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 384-387.

²³⁹ Âyînezâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 34a.

reddedildiğini ifade etmiştir. Çünkü söz konusu naslar, Hz. Ali'nin doğrudan Peygamber Efendimizin vefatı akabinde halife olması gerektiği yönünde olsaydı en azından bunun sahabe arasında gündem olması gerekirdi. Şu kadar var ki ashabın arasında herhangi bir tereddüt yaşanmaması Hz. Ali'nin hilafeti noktasında hiçbir nassın olmamasını gerektirmez. Nitekim bunun gündem olmaması naslar arasındaki çakışmalardan kaynaklı da olabilir. Ancak yine de herhangi bir nassın doğrudan Peygamber Efendimizden sonra kendisinin halife olması gerektiği, sair hulefanın halifeliğinin geçersiz olduğu anlaşılmamaktadır. Yine Şia, Hz. Abbas'tan da Hz. Ali'nin halifeliğini desteklediğine dair bir nakle tutunmuştur. Âyînezâde, bunun Ehl-i sünnet'in aleyhine bir nakil olamayacağını, zira Hz. Abbas'ın bu sözü, Hz. Ali'nin hilafet sırası geldiği zaman söylediğini belirtmiştir. Ancak Hz. Abbas'ın hicrî otuz iki senesinde vefat ettiğini, Hz. Ali'nin de halifelik makamına hicrî otuz beş senesinde Hz. Osman'ın şehadeti akabinde geldiğini göz önünde bulundurursak bu değerlendirmenin isabetsiz olduğunu anlayabiliriz. Üsküdârî ise eğer Hz. Ali'nin hilafeti hususunda nas bulunsaydı Hz. Abbas'ın sözüne ayrıca gerek kalmazdı, dolayısıyla bu naklin Hz. Ali'nin hilafeti hususunda bir nassın varlığına dair hiçbir teyidi olmaz, demiştir.²⁴⁰ Üsküdârî'nin buradaki açıklaması itirazlardan daha salim bir açıklamadır.

Hayâlî, Hz. Ebû Bekir'in ve diğer halifelerin halifeliğinin ispatı sadedinde bilhassa Şia'nın Hz. Ali'nin hilafetini ispat edip diğer halifelerin halifeliğini tanımayan algısına karşı deliller zikretmiş ve bunların izahını yapmıştır. Âyînezâde de bilhassa serdedilen nakilleri adeti üzere daha ziyade açıklamıştır.

Hızır Bey, Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) işaretleriyle ve icma ile sabit olduğunu söyledikten sonra Hz. Ömer'in hilafetininse Hz. Ebû Bekir'in nassıyla/açık ifadesiyle sabit olduğunu söylemiştir. Ondan sonra hilafetin istişare heyeti vesilesiyle sübut bulunduğunu belirtmiştir. Hz. Ali'nin hilafetinden bahsedilirken onun hilafeti hususunda açık bir nas bulunmadığı, bilakis sahabenin içtihadı ve ittifakıyla hilafet makamına geldiği, Hz. Muaviye'nin de başka bir içtihatla onun hilafetine karşı çıktığı söylenmiş, ancak bu içtihadında hatalı olduğu belirtilmiştir. Hayâlî, Hz. Ali ile ilgili bu son bölümü aktardıktan sonra burada tedebbür

²⁴⁰ el-Üsküdârî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye fî İlmi'l-Akâid*, 83b.

edilecek/derinlemesine düşünülecek hususlar vardır, demiştir.²⁴¹ Âyînezâde, burada düşünülmesi gereken şeyin, sahabenin ittifakı hususu olduğunu söylemiştir. Zira Muaviye (r.a.) sahabeden olduğu halde Hz. Ali'nin hilafetini kabul etmemiştir. Bu halde nasıl bir ittifaktan söz edilebilir? Âyînezâde, bu sorunun ardından Muaviye'nin (r.a.) Hz. Ali'ye karşı çıkmasının onun hilafeti ile alakalı olmadığını, hilafeti tasdik ettiği halde ona biat etmediğini söylemiştir. Biatten yüz çevirmesini de Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın katillerini cezalandırmamasına ve hatta onları çeşitli makamlarda görevlendirmesine ve dolayısıyla Hz. Osman'ın katline razı olmasına bağlamıştır. Âyînezâde, yukarıda varit olan soruyu bu şekilde cevapladıktan sonra bunun, Hz. Ali tarafından bir rıza göstergesi olmadığını, aksine Hz. Ali'nin kargaşanın sürüp gitmesinden ve kan akmasından çekindiğinin söylenebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca oğullarını Hz. Osman'ı korumaları için gönderdiğini ancak bunun da fayda vermediğini, olanın olduğunu belirtmiştir.²⁴² Âyînezâde *Hâşiyesi* nüshalarından Lala İsmâil Kataloğundaki nüshada konunun sonunda diğer nüshalardan farklı olarak “her hâlükârda Hz. Ali haklıdır, Hz. Muaviye ise hatalıdır. En doğruyu Allah (c.c.) bilir...” cümlesi yer almaktadır.²⁴³ Üsküdârî, İmam Mâlik nezdinde Medine ehlinin icmânın, icmân tahakkuku için yeterli olduğunu, dolayısıyla Hz. Ali'nin hilafeti noktasında icmân vuku bulduğunu söylemiş, Hayâlî'nin işaret ettiği tedebbür veçhinin de bu olması gerektiğini belirtmiştir.²⁴⁴

²⁴¹ el-Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 388-392.

²⁴² Âyînezâde, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 34b.

²⁴³ Âyînezâde Muhammed Şemseddin es-Sirozî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Lala İsmâîl, 259), 47b.

²⁴⁴ el-Üsküdârî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye fî İlmi'l-Akâid*, 84a.

SONUÇ

Tezimizde tahkik ve incelemesini yapmayı hedeflediğimiz Âyînezâde'nin kaleme aldığı hâşiye çalışması, çok tafsilatlı bir çalışma olmasa da yer yer geniş izahlarla karşılaşabileceğimiz ve bazı hususi açılardan Molla Hayâlî'nin *Kasîde-i Nûniyye Şerhi*'nden istifade etmeyi sağlayacak bir eserdir. Eserin içeriğine baktığımız zaman Âyînezâde'nin, hâşiye çalışmasında yalnızca ibare tahlili vb. şeyler yapmayıp kelâmî izahlarda bulunmasının yanı sıra kimi itirazlar serdettiğini ve bunlara cevaplar aradığını görürüz. Hatta irap ve kelime tahlili gibi gramer yönündeki açıklamaları, yok denecek kadar azdır. Bir hâşiye çalışması olması sebebiyle eserde yalnızca yazarın ehemmiyet atfettiği yerlere değinilmiş, nazmın (Hızır Bey) ve şerhin (Hayâlî) asıl ibaresi, ayrıca yazar (Âyînezâde) tarafından yazılmamıştır. Mamafih hâşiye sahibi, şerhteki birçok ifadeye değinmiş, az da olsa izah gerektiren hususları açmaya gayret etmiştir. Hâşiyenin en mühim gördüğümüz özelliklerinden biri, hiç şüphesiz şârih Molla Hayâlî'nin “teemmel” ve “tedebber”²⁴⁵ kaydını düştüğü hemen her yerde hâşiye sahibi tarafından bir izah yapılmış olmasıdır. Âyînezâde'de metin ve şerh sahiplerine karşı ciddi bir eleştirel yaklaşım gözlemlenmemektedir. Ancak buna rağmen yer yer problemli gördüğü kısımları ifade etmiştir. Bu itirazlarını serdederken de bir kısım *Nûniyye* şârihlerinde olduğu gibi Hayâlî'nin bazı konularda Mâtürîdî mezhebine tam olarak sadık kalamadığını vb. hususları ima edici bir tavır sergilememiş, kendisi hakkında herhangi bir olumsuz kanaat belirtmeden yalnızca “burada şöyle denilebilir, burada şu problem vardır” anlamlarına gelen “وفيه” ifadesiyle itirazlarını ifade etmiştir. Hâşiye sahibinin bu eseri; farklı açılardan meselelere yaklaşımı, Hayâlî'nin şerhinde değinilen meseleleri daha çok açması gibi sebeplerle muhtemelen Osmanlı ilmiye

²⁴⁵ “Düşün”, “dikkatli ol”, “burayı tetkik et” gibi anlamlara gelen ve müellifler tarafından kitaplara derç edilen bu kayıtlar, okuyanı düşünmeye sevk etmekte ve beyin jimnastiği yapmaya imkân sağlamaktadır. Müellifler, konu ile alakalı bir problem sezdiklerinde yahut bir nükteye vakıf olduklarında kimi zaman bunu kitapta zikretmeyip bu kitaplar üzerinde çalışma yapanlara havale ederlerdi. Bu, fikir yürütmenin devamlılığı ve her zaman ibarelere bağlı kalınmaması adına yapılır. Ancak şunu da göz ardı etmemeli ki o dönemlerde yazılan bu tip kitaplar, umuma arz olunmayıp ilim çevrelerine hususi olarak sunulurdu. Dolayısıyla bu düşünme ameliyesi yalnızca ilmî sahalarda çalışma yapanlar için söz konusuydu.

çevresince istifade edilen kaynaklar arasındadır. Bir örnek olarak 1736 yılında vefat eden önemli kelâm âlimi Mehmed Emîn el-Üsküdârî emsali bir âlimin dahi yazarımızdan sonra vefat etmiş olması ve değindiği kimi noktalara Âyînezâde'nin serdettiği ibarelere benzer minvalde değinmiş olması, onun yazarımızdan istifade etmiş olması ihtimalini zihinlerde canlandırmaktadır. Hayâlî'nin hasımlarının görüşlerini belirttiği yerlerde zaman zaman bu görüşleri de izah eden Âyînezâde, bu izahları yaparken hasımlara herhangi bir itiraz yahut karşı tavır sergilemeden, sadece onların görüşlerinin ne olduğunu ortaya koyma yoluna gitmiştir. Hayâlî'nin şerhinde sahiplerinin ismini vermeksizin atıfta bulunulan kimi görüşlerin de genel olarak kime ait olduğunu belirten Âyînezâde, genelde bu sözlerin hangi kaynakta ve mevzuda geçtiğini söylememiş, sadece sözün sahibinin ismini belirtmekle yetinmiştir. Ayrıca Âyînezâde, tasavvuf meşrepli bir müellif olarak, Hayâlî'nin şerhine nispeten tasavvuf karşıtlığı şeklinde tezahür edecek tarzda eleştiriler yöneltti. Dâvûd-i Karsî vb. âlimlerin eserleri yanında mühim bir yere sahiptir. Bu haysiyetle Büyük Hâfız, Dâvûd-i Karsî ve Hacı İbrahim b. Abdülvehhâb gibi âlimlerde görülen tasavvufa karşı mesafeli duruş ve bilhassa vahdet-i vücud konusuna şiddetli tepkiler kendisinde görülmemektedir. Ayrıca bir Halvetî şeyhi olan Âyînezâde'nin yer yer tasavvufî izah içeren ibarelerine rastlanabilmektedir. *Âyînezâde Hâşiyesi*, bu özelliğiyle de diğer hâşiyeler ve şerh çalışmaları arasında muteber bir önemi haizdir.

KAYNAKÇA

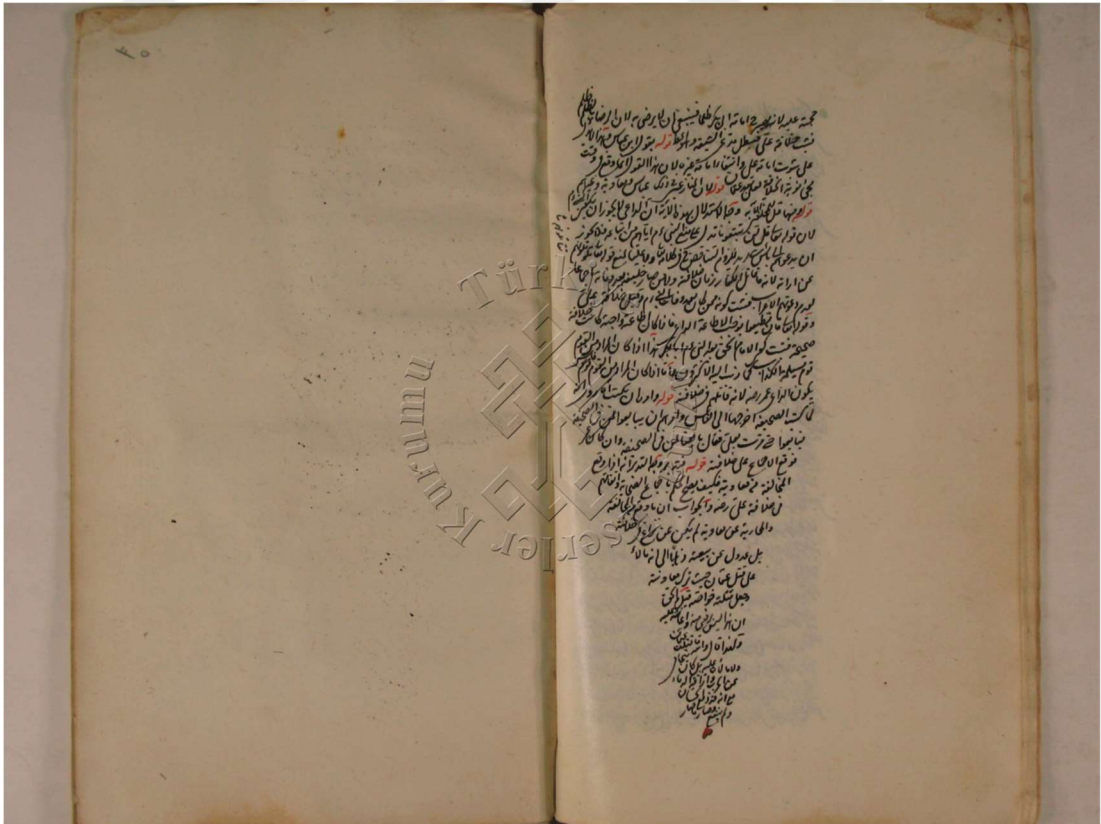
- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 2. bs. İstanbul: İz, 2015.
- el-Âmidî, Seyfüddin, *Ebkâru'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, 2. bs. Kâhire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Arıcı, Müstakim, "VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 26 (2011): 5.
- Arpağuş, Hatice Kelpetin, "Osmanlı Geleneksel İslâm'ının Temel Kaynakları: İlmihâl ve Akâid Eserleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 14, S. 28 (2016): 344-346.
- Ayğan, Fadıl, "Allah'ın Varlığı", *Sistemik Kelâm*, Ed. Fadıl Ağyan, İstanbul: Beyan, 2020.
- Âyînezâde Muhammed Şemseddin es-Sirozî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hayâlî ale'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Serez, 3942.
- . *Şerhu Kasîdeti'l-İmâmi'l-Haremeyn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1014/2.
- Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.
- Bebek, Adil, "Hayâlî", *DİA*, C. 17, TDV, 1998.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1333.
- Ebü'l-Mu'în, Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ, 1. bs. Derbü'l-Etrâk-Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye-el-Cezîra, 2011.
- el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Seyyid Şerîf Alî b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- . *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî, 2. bs. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2007.
- Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, C. 24, TDV Yayınları, 2001.
- Çelebi, İlyas, "Uryânî Osman Efendi", *DİA*, C. EK-2, TDV Yayınları, 2019.
- Çelebi, Kâtib, *Keşfü'z-zunûn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.

- Çuhadar, Mustafa, “Hıdır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 1, (1987): 223.
- Elmalı, Sezgin, “Molla Hayâlî’nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye Bağlamında)” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Ergül, Ömer, *Dâvûd-i Karsî’nin Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Fahredin er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer er-Râzî et-Taberistânî, *Kitâbü’l-Erbaîn fî Usûliddîn*, 1. bs. Kahire: Mektebetü’l-Küllîyyâtî’l-Ezheriyye, 1986.
- . *el-Muhassal*, thk. Eşref Altaş, 2. bs. İstanbul: Klasik, 2020.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Mî’yarü’l-ilm*, 1. bs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- . *el-İktisâd*, yy., Daru’l-Minhâc, ty.
- Gökdağ, Kamuran ve Mehmet Zahit Ünsal, “Üsküdârî Mehmed Emin”, *DİA*, C. Ek-2, TDV Yayınları, 2019.
- Gölcük, Şerafettin ve Süleyman Toprak, *Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler*, 9. bs. Konya: Tekin, 2016.
- Kut, Günay ve Nimet Bayraktar, *Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri*, 1. bs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Hacı İbrahim b. Abdülvehhab, *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3713.
- el-Hayâlî, Ahmed b. Musa, *Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye*, thk. Abdunnasîr Ahmed Nâtûr el-Melîbârî el-Hindî, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2008.
- Hızlı, Mefail, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *UÜİFD*, C. 14, S. 1 (2008): 39.
- Kartal, Abdullah, “İmâm-ı Rabbânî’nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları”, *UÜİFD*, C. 14, S. 2 (2005): 65.
- el-Kûsî, Muhammed Abdulfudayl, *Hevâmiş ale’l-Akîdeti’n-Nizâmiyye*, (Kâhire: Dâru’t-Tibâatil’l-Muhammediyye, 1984.

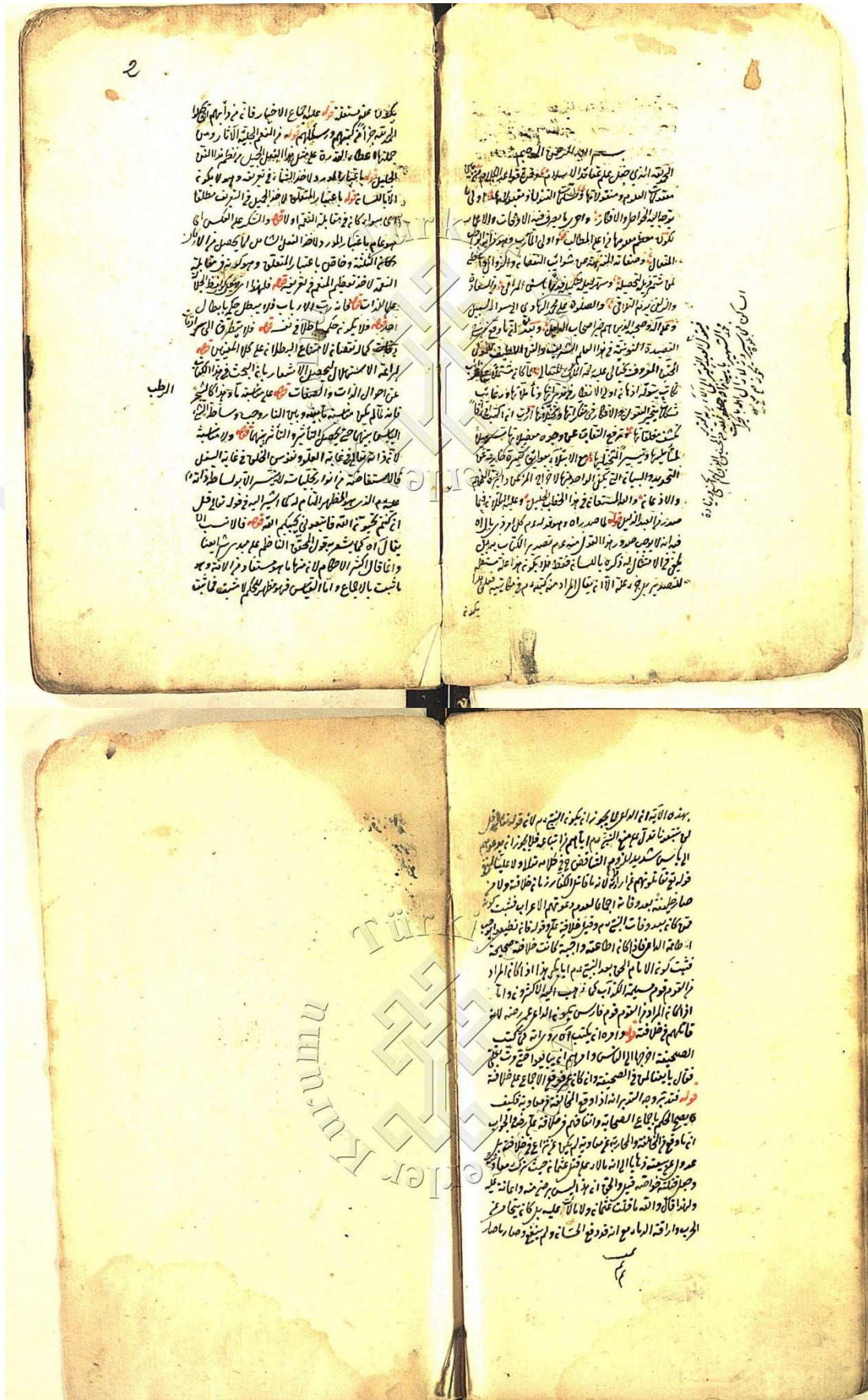
- Kutlu, Hakan, “Muhammed Tâhir b. Muhammed el-Lâlezârî’nin *el-Cevâhiru’l-Kalemiyye fî Testîri Esrârî’n-Nûniyye el-Kelâmiyye* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu’cemu’l-Müellifîn*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü’l-Kevserî*, 2. bs. Kâhire: Dâru’s-Selâm.
- el-Lâmîşî, Mahmûd b. Zeyd, *et-Temhîd*, thk. Osman Erkoç, yy., Erenler, 2021.
- el-Leknevî, Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhay es-Sihâlevî, *el-Fevâidü’l-behiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*, 1. bs. Mısır: Matbaatü’s-Saâde, 1324.
- es-Seyyid eş-Şerîf, Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, thk. Dr. Muhammed Abdurrahman el-Mer’aşlî, 2. bs. Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 2007.
- Mehmed b. Hasan (Büyük Hafız), *Şerhu’l-Kasîdeti’n-nûniyye*, BDK, Veliyyüddin Efendi, 2095.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 1996.
- el-Melibârî, Abdunnasîr Nâtûr Ahmed, *Şerhu’l-Allâmeti’l-Hayâliyyi ale’n-Nûniyye li’l-Mevlâ Hıdr b. Celâlidin fî ilmi’l-Kelâm*, 1. bs. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2008.
- Muhammed b. Ebûbekir er-Râzî, “el-Meâd”, *Muhtâru’s-Sihâh*, 1. bs. Kahire: Müessesetü’l-Muhtâr, 2007.
- Muhammed İsmet b. İbrahim, *el-Fevâidü’n-nadriyye fî halli’n-Nûniyye el-Hıdriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2830.
- . *er-Rifdü’n-Nadr alâ Akâidi’l-Hıdr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, 125.
- Muzaffer b. Abdullah Takıyyüddin Ebü’l-İz el-Mukterah, *el-Esrâru’l-Akliyye*, thk. Nizâr Hammâdî, 1. bs. yy., 2009.
- Nicholas Rescher, *İslâm Mantık Tarihi*, tr. Ahmet Kayacık, İstanbul: Litera, 2018.
- Sadık Yazar, “Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

- Sadreddin el-Murâdî, *Silkü 'd-Dürer*, yy., ty.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahrüddin Ömer, *Şerhu'l-Akaidi'n-neseftiyye*, 2. bs. Pakistan-Karaçi: Mektebetü'l-Medîne, 2012.
- es-Sakkâr, Sâmî, “Muîd”, *DİA*, C. 31, TDV Yayınları, 2006.
- Taşköprizâde Ahmed Efendî, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Usmâniyye*, 1. bs. İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Taştan, Erdoğan, “Âyînezâde Muhammed Şemseddîn-i Sirozî'nin *Şerh-i Manzûme-i Rûsûhî* Adlı Eseri”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 19 (2017): 316.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî el-Fârûkî, “el-Hekîm”, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, çev. Abdullah el-Hâlidî, 1. bs. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1996.
- Öcal, Şamil, “Osmanlı Kelâmcıları Eş'arî miydi?”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 2, S. 5 (1999): 226.
- Özervarlı, M. Sait, “Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm”, *DİA*, C. 41, TDV Yayınları, 2011.
- Özgen, Mustafa, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, Konya: Palet, 2022.
- Özkan, Mustafa, “Gül ü Bülbül”, *DİA*, C. 14, TDV Yayınları, 1996.
- Uryânî, Osmân el-Kilisî, *Hayru'l-kalâid Şerhu Cevâhiri'l-Akâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâmidîye, 771.
- el-Üsküdârî, Seyyid Muhammed Emîn, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-Nûniyye fî İlmi'l-Akâid*, Âtîf Efendî Kütüphanesi, 1257.
- Yavuz, Salih Sabri, “Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Usûl-i Selâse”, *DİA*, C. 42, TDV Yayınları, 2012.
- . Vahdaniyet”, *DİA*, C. 42, TDV Yayınları, 2012.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said, Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniyyesi”, *AÜİFD*, C. 26, S. 1, (1984): 552-553.
- . “Hızır Bey”, *DİA*, C. 17, TDV Yayınları, 1998.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. bs. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2005.

EK: Eserin Yazma Nüshalarının Örnek Suretleri

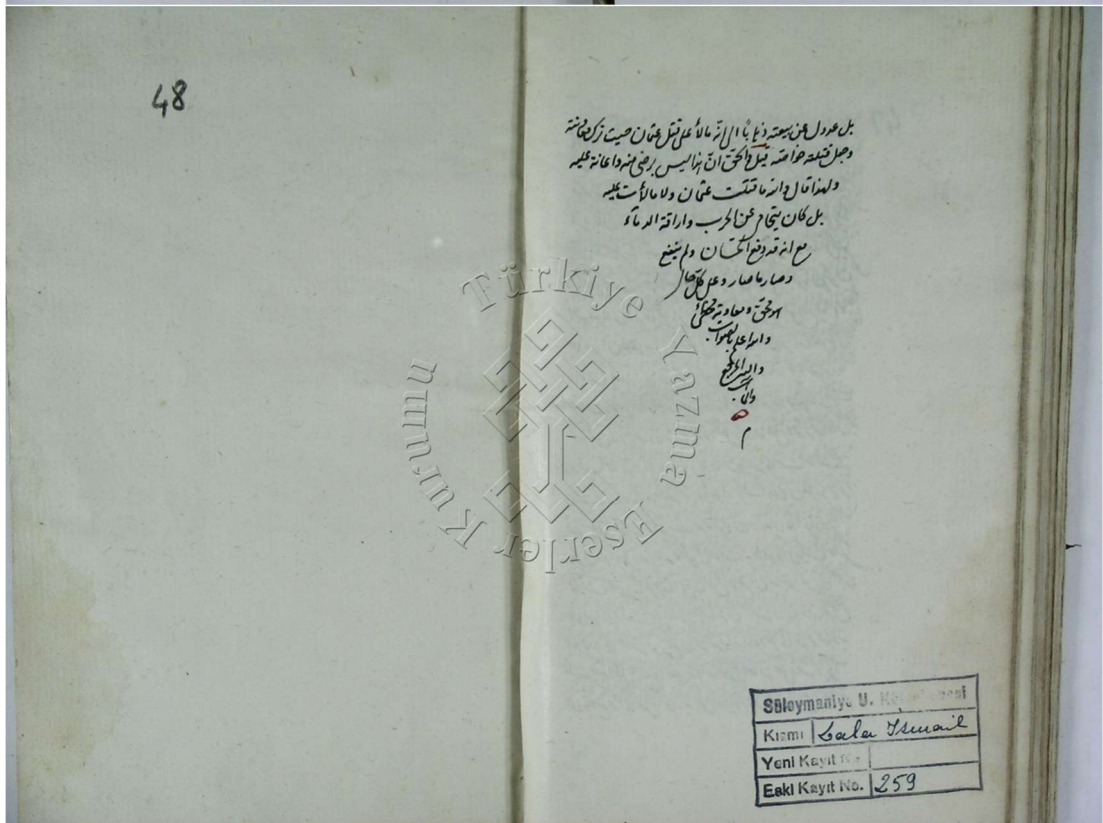
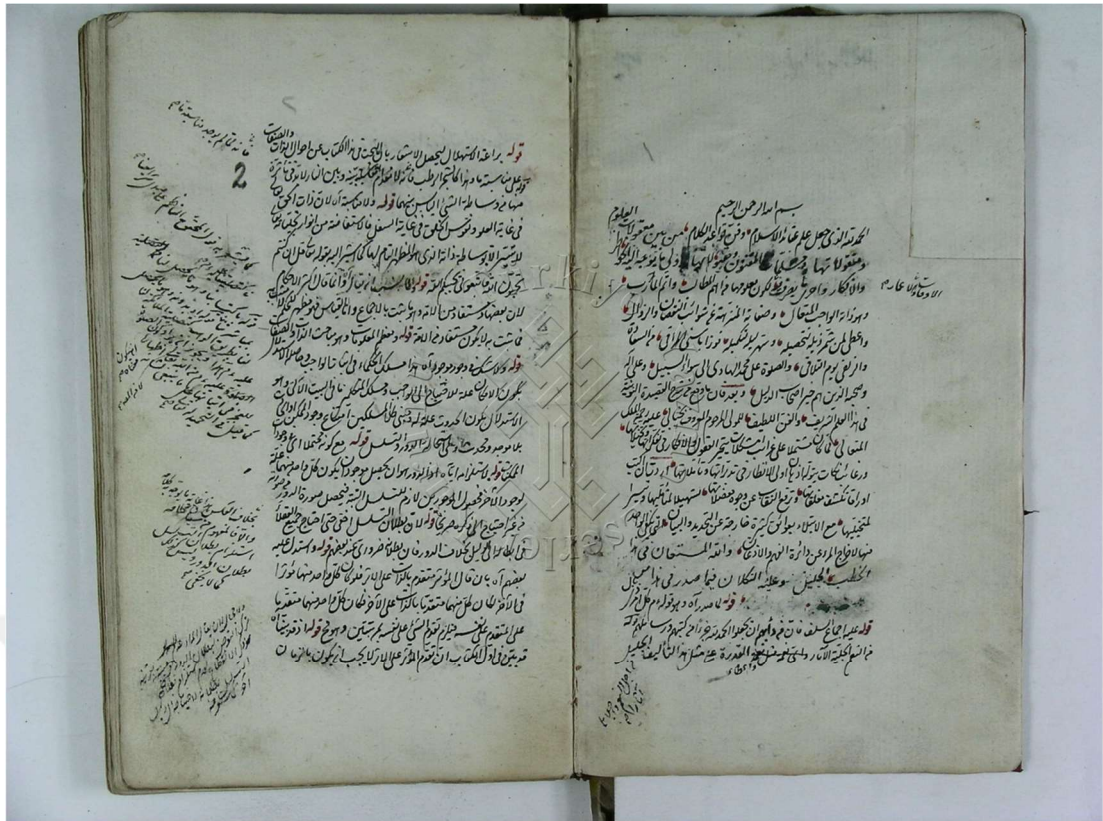


Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Serez Kataloğundaki 3942 Nolu
Nüshanın İlk ve Son Varakları

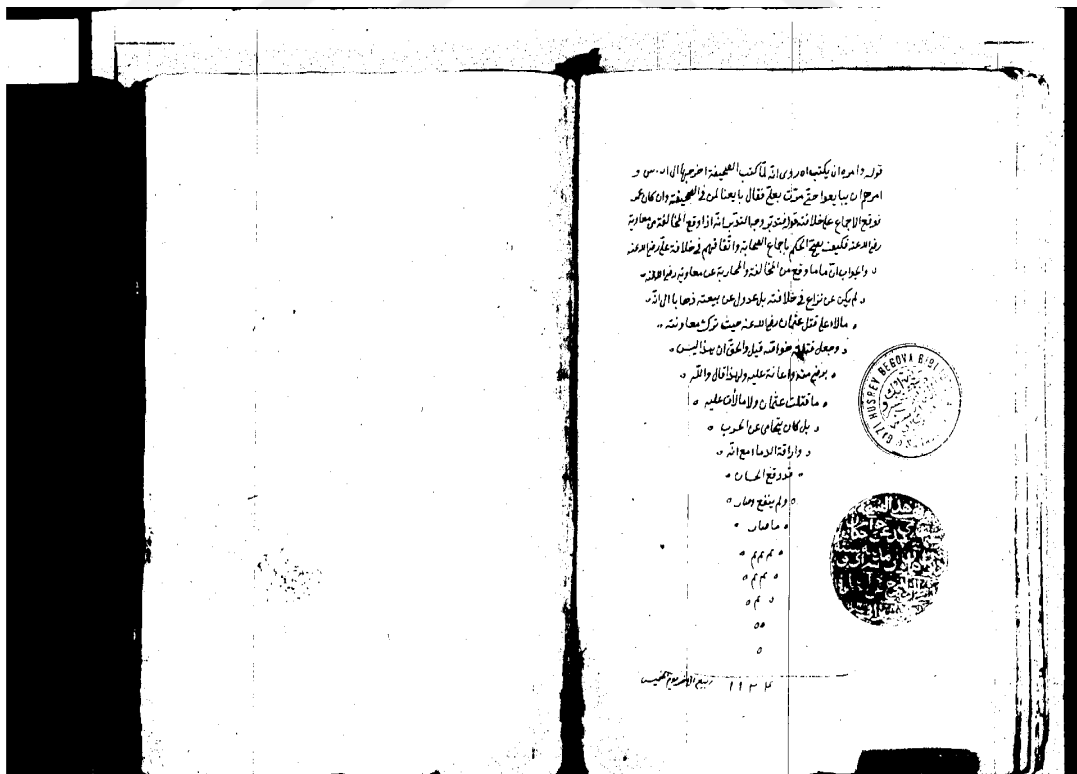
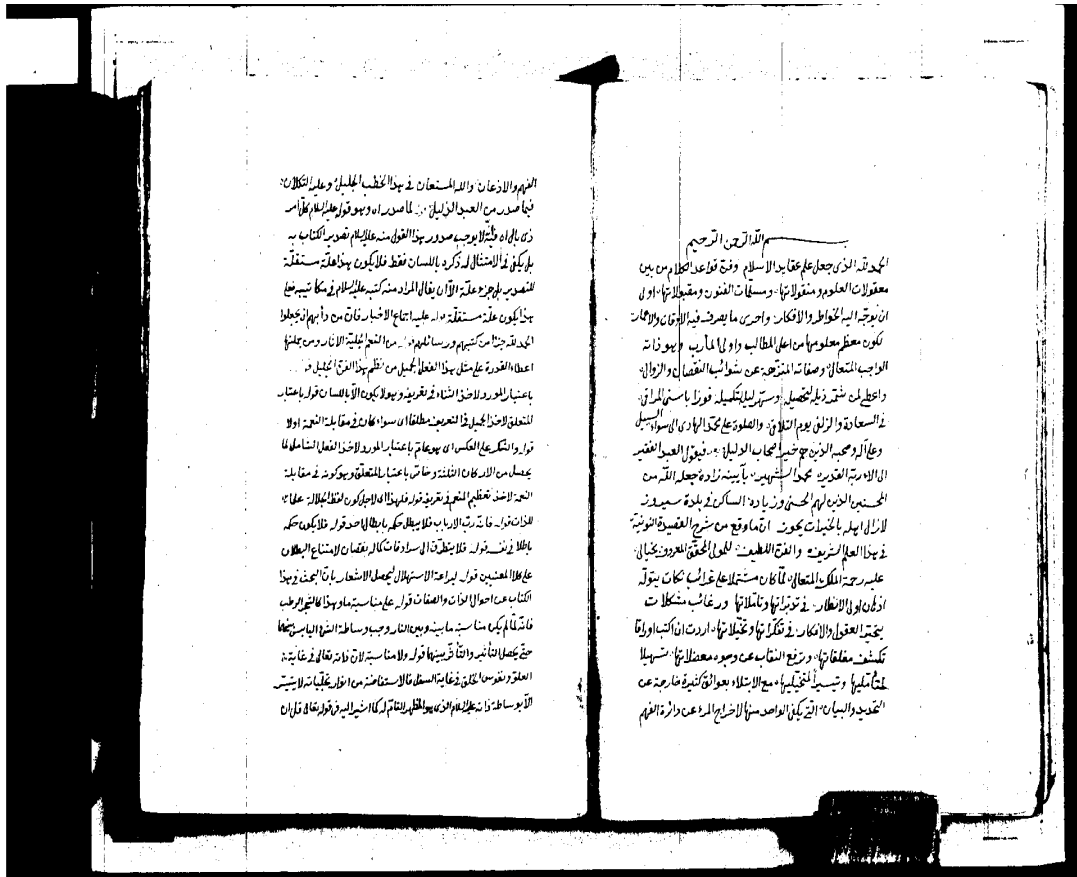


Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, M. Hilmî-F.Fehmî Kataloğundaki

144 m. Nolu Nüshanın İlk ve Son Varakları



Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Lala İsmâîl Kataloğundaki 259 Nolu
Nüshanın İlk ve Son Varakları



Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesindeki 1409/3 Nolu Nüshanın İlk ve Son Varakları

ÖZGEÇMİŞ

Ahmet ALEMDAR

A. EĞİTİM

Lisans: Dicle Üniversitesi İlahiyat Bölümü, 2017, İstanbul

B. MESLEKİ DENEYİM

İstanbul Bayrampaşa Yeşil Camii Kur'an Kursu Arapça Okutmanlığı, 2018-2020



**ÂYÎNEZÂDE’NİN *HÂŞİYE ALÂ ŞERHİ’L-HAYÂLÎ*
İSİMLİ ESERİNİN TAHKİKİLİ METNİ**

فهرست الموضوعات

[حاشية آيينه زاده على شرح الخياي على القصيدة النونية]

..... [خطبة الكتاب]	101
..... [الباب الأول في الإلهيات]	105
..... [الفصل الثاني في إثبات وحدانية الواجب تعالى]	113
..... [الفصل الثالث في التنزيهات]	114
..... [الفصل الرابع في صفات الله تعالى]	122
..... [الفصل الخامس في صفات الله تعالى]	145
..... [الفصل السادس في إثبات حدوث العالم]	160
..... [الفصل السابع في إبطال القول بالعلية]	168
..... [الباب الثاني في النبوات]	170
..... [الفصل الأول في تعريف الرسول والنبى]	170
..... [الفصل الثاني في المعجزة]	170
..... [الفصل الثالث في الشبهات التي أثرت حول البعثة والرد عليها]	172
..... [الفصل الرابع في إثبات رسالة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم]	175
..... [الفصل الخامس في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام]	181
..... [الفصل السادس في تفضيل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على الملائكة]	183
..... [الفصل السابع في كرامات الأولياء]	186
..... [الفصل الثامن في بيان فضيلته عليه الصلاة والسلام]	187
..... [الفصل التاسع في بيان تفضيل الصحابة]	188
..... [الباب الثالث في السمعيات]	191

[الفصل الأول في جواز إعادة المعدوم].....	191
[الفصل الثاني في أحوال الآخرة]	194
[الفصل الثالث في عذاب القبر]	195
[الفصل الرابع في الثواب والعقاب]	196
[الفصل الخامس في أَنَّ الجنة والنار مخلوقتان الآن وبيان الخلود فيهما].....	197
[الفصل السادس في أَنَّ الجنة والنار مخلوقتان الآن وبيان الخلود فيهما].....	199
[الفصل السابع في الشفاعة]	201
[الفصل الثامن مسائل الإيمان]	203
[الباب الرابع في الإمامة]	208
[الفصل الأول في نصب الإمام].....	208

الاختصارات

إلخ.	: إلى آخر
آه.	: إلى آخره
بط.	: باطل
ت.	: تاريخ الوفاة
التس.	: التسلسل
ح.	: حينئذ
رضه.	: رضي الله عنه
ظ.	: ظاهر
م.	: ميلاديّ
مم.	: ممنوع
المط.	: المطلوب
هـ.	: هجريّ
لا يخ.	: يخلو
لا نم.	: لا نسلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل علم عقائد الإسلام وفقّ قواعد الكلام، من بين معقولات العلوم ومنقولاتها، ومسلّمات الفنون ومقبولاتها، أولى ما يوجّه إليه الخواطر والأفكار، وأحرى ما يصرف فيه الأوقات والأعمار؛ لكون معظم معلومها من أعلى المطالب، وأولى المآرب. وهو ذاته الواجب المتعال، وصفاته المنزهة عن شوائب النقصان والزوال؛ وأعطى لمن شئّر ذيله لتحصيله، وسهر ليله لتكميله فوزاً بأسنى المراقي، في السعادة والزلفى يوم التلاقي. والصلوة على محمد الهادي إلى سواء السبيل وعلى آله وصحبه الذين هم خير أصحاب الدليل.

وبعد فيقول العبد الفقير إلى آلاء ربه القدير محمّد الشهير بآيينه زاده -جعله الله من المحسنين الذين لهم الحسنى وزيادة-، الساكن في بلدة سيروز -لا زال أهله بالخيرات يحوز-²⁴⁶ إنّ ما وقع من شرح القصيدة النونية في هذا العلم الشريف والفنّ اللطيف، للمولى المحقّق المعروف بخيالي -عليه رحمة الملك المتعالي- لما كان مشتملاً على غرائب نكات يتولّه أذهان أولي الأنظار في تدبّراتها وتأملاتها، ورغائب مشكلات يتحير العقول والأفكار في تفكراتها وتخيلاتها؛ أردت أن أكتب أوراقاً تكشف مغلقاتها، وترفع النقاب عن وجوه معضلاتها؛ تسهيلاً لتعلّمها وتيسيراً لمختيلها؛ مع الابتلاء بعوائق كثيرة خارجة عن التحرير والبيان، التي يكفي الواحد منها لإخراج المرء عن دائرة الفهم²⁴⁷ والإذعان. والله المستعان في هذا الخطب الجليل. وعليه التكلان فيما صدر من العبد الذليل.

[خطبة الكتاب]

(قوله لما صدر آه.) وهو قوله عليه السلام: كل أمر ذي بال آه. [فيه أنّه لا يوجب صدور هذا القول منه عليه الصلاة والسلام تصدير الكتاب به؛ بل يكفي في الامتثال له ذكره باللسان فقط، فلا يكون هذا علّة مستقلّة للتصدير؛ بل جزء علّة، إلّا أن يقال؛ المراد منه كتبه عليه الصلاة والسلام²⁴⁸ في مكاتيبه؛ فعلى هذا²⁴⁹ يكون علّة مستقلّة.]²⁵⁰ (قوله: عليه إجماع الأخيار²⁵¹) فإنّ من دأبهم أن

²⁴⁶ س - فيقول العبد الفقير إلى آلاء ربه القدير محمّد الشهير بآيينه زاده -جعله الله من المحسنين الذين لهم الحسنى وزيادة-، الساكن في بلدة سيروز - لا زال أهله بالخيرات يحوز-.

²⁴⁷ [1ظ] من خ.

²⁴⁸ خ: عليه السلام.

²⁴⁹ [1ظ] من ح.

²⁵⁰ ما بين المعكوفتين ساقط من س.

²⁵¹ س، ل: السلف.

يجعلوا الحمد لله جزءاً من كتبهم ورسائلهم. (قوله: من النعم الجليلة الآثار) ومن جعلتها إعطاء القدرة على مثل هذا الفعل²⁵² الجميل²⁵³ من نظم هذا الفنّ الجليل. (قوله: باعتبار المورد) لأخذ الثناء في تعريفه، وهو لا يكون إلّا باللسان.²⁵⁴ (قوله: باعتبار المتعلّق) لأخذ الجميل في التعريف مطلقاً، أي: سواء كان في مقابلة النعمة أولاً.²⁵⁵ (قوله: والشكر على العكس) أي: هو عامّ باعتبار المورد لأخذ الفعل الشامل لما يحصل في الأركان الثلاثة، وخاصّ باعتبار المتعلّق وهو كونه في مقابلة النعمة، لأخذ تعظيم المنعم في تعريفه.²⁵⁶ (قوله: فلهذا) أي: لأجل كون لفظ الجلالة علماً للذات.²⁵⁷ (قوله: فإنه ربّ الأرباب) فلا يبطل حكمه بإبطال أحد.²⁵⁸ (قوله: يعلم الأشياء آه).²⁵⁹ فلا يكون حكمه باطلاً في نفسه. (قوله: فلا يتطرّق إلى سرادقات كماله نقصان) لامتناع وقوع البطلان على كلا المعنيين.²⁶⁰ (قوله: براعة الاستهلال) ليحصل الإشعار بأنّ البحث في هذا الكتاب عن أحوال الذات والصفات. (قوله: على مناسبة ما) وهذا كالشجر الرطب؛ فإنه لما لم يكن مناسبة ما بينه وبين النار وجب وساطة الشيء اليابس بينهما، حتى يحصل التأثير والتأثر بينهما. (قوله: ولا مناسبة آه). لأنّ ذاته تعالى في غاية العلوّ ونفوس الخلق في غاية السفلى، فالاستفاضة من أنوار تجلّياته لا يتيسّر إلا بوساطة ذاته عليه السلام الذي هو المظهر التامّ له، كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران، ٣/٣١]. / [2ط] (قوله: فالأنسب أن يقال آه). كما يشعر به قول المحقّق الناظم: "على مبدي شرايعنا" وإمّا قال: أكثر الأحكام؛ لأنّ منها ما هو مستفاد من

²⁵² ل: التأليف.

²⁵³ ل: الجليل؛ / [1ط] من ل.

²⁵⁴ س - (قوله: باعتبار المورد) لأخذ الثناء في تعريفه، وهو لا يكون إلّا باللسان، صح هامش.

²⁵⁵ س - (قوله: باعتبار المتعلّق) لأخذ الجميل في التعريف مطلقاً، أي: سواء كان في مقابلة النعمة أولاً، صح هامش.

²⁵⁶ س - (قوله: والشكر على العكس) أي: هو عامّ باعتبار المورد لأخذ الفعل الشامل لما يحصل في الأركان الثلاثة، وخاصّ باعتبار المتعلّق وهو: كونه في مقابلة النعمة، لأخذ تعظيم المنعم في تعريفه، صح هامش.

²⁵⁷ س - (قوله: فلهذا) أي: لأجل كون لفظ الجلالة علماً للذات، صح هامش.

²⁵⁸ س - (قوله: فإنه ربّ الأرباب) فلا يبطل حكمه بإبطال أحد، صح هامش.

²⁵⁹ ح خ - (قوله: يعلم الأشياء آه).

²⁶⁰ س - (قوله: فلا يتطرّق إلى سرادقات كماله نقصان) لامتناع وقوع البطلان على كلا المعنيين، صح هامش.

²⁶¹ [2و] من خ.

الأمة وهو ما ثبت بالإجماع، وأمّا القياس فهو مُظهر للحكم لا مُثبت؛²⁶² فما ثبت به لا يكون مستفاداً من الأمة. (قوله: ومعظم المعلومات) وهو مباحث الذات والصفات. (قوله: باكتسابنا) لأن الكسب غير مؤثّر في حصول الفعل على قول من قال به؛ بل المؤثّر فيه هو الله تعالى، فحصول الصلوة يكون منه لا محالة؛ ويمكن أن يقال إنّا لم يسند الناظم الصلوة إلى نفسه إظهاراً للعجز في إتيانها على ما ينبغي لشأنه، كما قيل في التحميد له تعالى، ولا يلزم من ذلك عدم كونه مصلّياً أصلاً كما لا يلزم من قوله صَلَّى الله عليه وسلّم: "لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك".²⁶³ عدم كونه عليه الصلوة والسلام حامداً أصلاً. (قوله: الكائنة في العلم الأزلي) أي: الثابتة فيه؛ إذ فيه جميع صور حقائق الممكنات ولا يطلع عليه أحد سواه تعالى. (قوله: أو اللوح المحفوظ) وهو المسمّى: بأَمّ الكتاب بمعنى أنّه أصل الكتب إذ ما من كائن إلّا وهو مكتوب فيه، وهو محلّ نظر جبريل عليه السلام ومنتهى علمه. ومحفوظيته بمعنى أنّه لا يقبل التحريف والتغيير. (قوله: نقلت إلى الأحكام آه.) والمناسبة كون كلّ واحدة منهما واضحة بيّنة. (قوله: والمرسلين) وورثتهم، فدخل فيه الإجماع. (قوله: من أجداده المعروفة) أولهم عبد المطلب ثمّ هاشم ثمّ عبد مناف ثمّ قصي ثمّ كلاب ثمّ مرة (ثمّ كعب)²⁶⁴ ثمّ لؤي ثمّ غالب ثمّ مهران ثمّ مالك ثمّ نضر ثمّ كنانة ثمّ خزيمه ثمّ مُدركة ثمّ إلياس ثمّ مضر ثمّ نزار ثمّ معد ثمّ عدنان. (قوله: ما علم) وهو وجوب الاستعانة في استفادة الفيض من المفيض؛ ومعلوم أنّه كما لا مناسبة بيننا وبين ذاته الحق تعالى، حتّى نحتاج إلى متوسّط [جامع]²⁶⁵ وهو²⁶⁶ ذات الرسول، كذلك لا مناسبة بيننا وبين ذات الرسول، فنحتاج إلى متوسّط جامع بيننا وبينه²⁶⁸ وهو الآل والأصحاب (قوله: فالمعنى آه.) وهذا القيد²⁶⁹ عبارة عن التأييد والمبالغة لا بيان غاية التحميد والتصلية وانقطاعهما كما حقّق في قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ﴾²⁷⁰ والأرض ﴿وَالْأَرْضُ﴾ [هود، ١١/١٠٨]. (قوله: إشارة إلى ما في ذهنه) إن كانت الخطبة قبل التأليف وإلا فهو إشارة إلى ما في الخارج. (قوله عند

²⁶² [2و] من ح.

²⁶³ شطر من حديث رواه مسلم والنسائي وغيرهما، انظر: مسلم، "كتاب الصلاة"، 1090؛ النسائي، "كتاب الطهارة"، 169.

²⁶⁴ ما بين القوسين لا يوجد في المخطوطات التي تتوفّر لدينا.

²⁶⁵ الزيادة من ح خ.

²⁶⁶ ح: فهو.

²⁶⁷ [2ظ] من ح.

²⁶⁸ ح - فهو ذات الرسول، كذلك لا مناسبة بيننا وبين ذات الرسول، فنحتاج إلى متوسّط جامع بيننا وبينه، صح هامش.

²⁶⁹ أي: قيد ما جادت إلخ.

²⁷⁰ [2ظ] من ح.

من جبل ذهنه آه.) إشارة إلى معنى العدل وهو أخذ الطرف المتوسط بين الإفراط والتفريط ويعبر عنه في القوة العقلية بالحكمة المتوسطة بين الجريزة والبلاهة وهي المرادة به ههنا،²⁷¹ وفي القوة الشهوية بالعفة المتوسطة بين الخمود والشره، وفي القوة الغضبية بالشجاعة المتوسطة / [3و] بين التهور والجبن، والمراد به ههنا الأول.²⁷² (قوله: عن الاعتساف) أي: الميل إلى طريقي الإفراط والتفريط. (قوله ليرشد بها آه.) إشارة إلى معنى الإحسان. وكأنّ الناظم رحمه الله تعالى يطلب ممن أمر بالعدل والإحسان أن ينظر إلى منظومته اللطيفة بعين الرضا ويحسن إلى غيره بالتعليم والإرشاد، ليعمّ نفعها أهل كلّ بلاد.



²⁷¹ ح - وهي المرادة به ههنا.

²⁷² س - والمراد به ههنا الأول، صح هامش.

[الباب الأول في الإلهيات]

[الفصل الأول في إثبات واجب الوجود]

(قوله ولا شك في وجود موجود آه.) هذا مسلك الحكماء في إثبات الواجب، وحاصله الاستدلال بكون الإمكان علة للاحتياج إلى الموجد، ومسلك المتكلمين ما في البيت الآتي وهو الاستدلال بكون الحدوث علة له، ومبنى كلا المسلكين امتناع وجود الممكن أو الحادث بلا موجد ومحدث، وعلى استحالة الدور والتسلسل. (قوله: مع كونه محتملا) أي: في وجودات الممكنات. (قوله: لاستلزامه إيّاه) إذ الدور هو أن يحصل موجودان بحيث يكون كل واحد منهما علة لوجود الآخر، فحصول الموجودين لازم للتسلسل البتة، فإذا حصل صورة الدور من صورة التسلسل من غير احتياج إلى ذكره صريحا، بخلاف العكس، هذا غاية ما يوجه به كلامه، وإلا فالمفهوم من سياق كلامه استلزام بطلان التسلسل بطلان الدور وليس كذلك، كما لا يخفى،²⁷³ ولا مجال لأن يقال المراد ترك²⁷⁴ التعرض لذكر بطلان الدور بقرينة ذكر²⁷⁵ انقطاع التسلسل،²⁷⁶ لعدم استلزام بطلان التسلسل بطلانه؛ بل هو محتاج إلى دليل آخر كما ستعرفه، هذا، ولكن المقصود بيان انقطاع التسلسل، ليثبت به الوجوب لا تصويبه، فالأولى الجواب الثاني.²⁷⁷ (قوله: بطلان التسلسل أخفى) حتى احتاج جميع العقلاء في إبطاله إلى الاستدلال، بخلاف بطلان الدور؛ فإنه ضروري عند بعضهم. (قوله استدلل عليه بعضهم آه.) بأن قال: المؤثر متقدم بالذات على الأثر، فلو كان كل منهما مؤثرا في الآخر لكان كل منهما متقدما بالذات على الآخر فكان كل منهما متقدما على المتقدم على نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتين وهو محال. (قوله: إذ قد بينّا آه.) قد بين في أول الكتاب أن تقدم المؤثر على الأثر لا يجب أن يكون بالزمان؛²⁷⁸ فإن حركة الإصبع علة لحركة الخاتم مع أنّ هاتين الحركتين إنّما تحصلان معا، ولا تقدم لأحدهما على الأخرى بالزمان البتة. (قوله: رجع إلى معنى التأثير) فيكون معنى التقدم بالذات التأثير في المتأخر. (قوله: لكون التالي عين المقدم) وليس بينهما إلا تبديل العبارة، فيكون القول بأن التقدم الذاتي كون المؤثر مؤثرا معلوم البطلان بالضرورة. (قوله: وجدت العلة فوجد المعلول من غير عكس) فإنه

²⁷³ س، ح، خ - بخلاف العكس، هذا غاية ما يوجه به كلامه، وإلا فالمفهوم من سياق كلامه استلزام بطلان التسلسل بطلان الدور وليس كذلك،

كما لا يخفى، صح هامش ل.

²⁷⁴ [3و] من خ.

²⁷⁵ [3و] من ح.

²⁷⁶ س - بقرينة ذكر انقطاع التسلسل، صح هامش.

²⁷⁷ س - هذا، ولكن المقصود بيان انقطاع التسلسل يثبت به الوجوب لا تصويبه، فالأولى الجواب الثاني، صح هامش.

²⁷⁸ [2و] من ل.

يصحّ أن يقال: تحرك اليد فتحرك القلم، ولا يصحّ تحرك القلم فتحرك اليد. (قوله ودعوى الضرورة) وهو قوله: والتقدّم بهذا المعنى ضروريّ.

(قوله: ثم قال الإمام: 279 الأولى) أي: الأولى في إبطال الدور أن يقال: المعلول مفتقر إلى العلة،/[3ظ] فلو كان كل واحد منهما معلولا للآخر لكان كل منهما مفتقرا إلى نفسه. واللازم باطل، وكذا الملزوم. (قوله: لأن الافتقار نسبة) وهي تقتضي أمرين متغايرين، فلا يتصور بين الشيء ونفسه. (قوله: والأقوى أنّ نسبة العلة إلى المعلول بالوجوب) أي: أنّ المفتقر إليه يجب²⁸⁰ أن يكون واجبا بالنسبة إلى المفتقر على ما هو مقتضى الإيجاد؛ لأنّ ما لم²⁸¹ يوجد لم يوجد. فلو كان الشيء الواحد مفتقرا إلى نفسه لزم أن يكون الشيء الواحد مفتقرا باعتبار ومفتقرا إليه باعتبار. (قوله: بالنسبة إلى أمر معيّن) ككون العلة واجبا بالنسبة إلى المعلول؛ وكونه ممكنا بالنسبة إليه أيضا لو كان المعلول علّة لها.²⁸² (قوله: ويرد على الأولى آه.)²⁸³ وفيه أنّه يجوز نسبة الافتقار بين الشيء ونفسه إذا اختلفت جهتها. وفيما نحن فيه الجهة متّحدة. وهي جهة الوجود من الطرفين كما عرفت، فيلزم المحذور المذكور. (قوله: ويرد على الأقوى آه.) وفيه أنّه ليس بينهما علّة ومعلوليّة من جهة واحدة حتّى تنشأ بينهما هاتان²⁸⁴ النسبتان المختلفتان. (قوله: وذلك فيما إذا كانت²⁸⁵ تامة) وليست كذلك ههنا؛ بل مستقلّة بل موجدّة. والعلّة التامة هي العلة الفاعليّة المستجمعة لجميع ما يتوقّف عليه التأثير، والتخلّف يمتنع عن هذه العلة دون العلة الفاعليّة²⁸⁶ المستقلّة التي هي بمعنى أنّه لا يستند شيء من أجزاء المعلول بالمعلوليّة إلّا إليها أو إلى ما صدر منها. (قوله: وليست نسبتها إلى المعلول بالوجوب، بل بالإمكان) هذا إنّما يصحّ أن²⁸⁷ لو كان الوجوب بمعنى الإيجاب، وليس كذلك كما عرفت، فالعلّة المستقلّة والموجدة أيضا تكونان واجبتين بالنسبة إلى المعلول. (قوله: لتحقّق هناك مجموع ممكن) وإمكانه لاحتياجه إلى أجزائه التي هي غيره. (قوله:

²⁷⁹ يعني به فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى.

²⁸⁰/[3ظ] من ح.

²⁸¹/[3ظ] من خ.

²⁸² س - قوله: بالنسبة إلى أمر معيّن، ككون العلة واجبا بالنسبة إلى المعلول؛ وكونه ممكنا بالنسبة إليه أيضا لو كان المعلول علّة لها، صحّ هامش.

²⁸³ س - قوله: ويرد على الأولى آه، صحّ هامش.

²⁸⁴ س ح: هذان.

²⁸⁵/[2ظ] من ل.

²⁸⁶ س - الفاعليّة.

²⁸⁷ أن بعد لو محققة من المثقّلة. واسمها محذوف وجوبا، وفيه حذف الإيصال أي: بأن لو كان إلخ.

فاحتاج إلى علة) موجهة ترجّح وجوده على عدمه؛ كما عرفت أنّ المحجّج إلى الموجد هو الإمكان عند الحكماء.²⁸⁸ (قوله: إذ الخارج) أي: الخارج الممكن.²⁸⁹ (قوله: ينافي الغرض المذكور) لأنّ الغرض المذكور هو تسلسل جميع الممكنات من غير أن يخرج منها ممكن.²⁹⁰ (قوله: فيلزم كون الشيء²⁹¹ علة لنفسه) إذ العلة متقدمة على المعلول وكذلك الحال إذا كانت جزءها، إذ علة الشيء علة لكلّ جزء منه. (قوله: هذا هو الظاهر) أي: كون الدليل مسبوقا بطلان التسلسل لينتج²⁹² ثبوت الواجب لذاته، هو المفهوم من ظاهره.²⁹³ (قوله: وقد تقرّر) تأييد لهذا المدّعى.²⁹⁴ (قوله: وبذلك) أي: بسرد الدليل على هذا المنوال.²⁹⁵ (قوله: كما نصّ عليه بعضهم) أي: على الافتقار بهذا الوجه.²⁹⁶ (قوله: انعكس حديث الافتقار) فيلزم افتقار بطلان التسلسل إلى إثبات الواجب، ويمكن تطبيق البيت على هذا المعنى، على أن يكون لولا لانتفاء الثاني لانتفاء الأوّل؛ إلّا أنّ السوق إنّما يناسب الوجه الأوّل؛ لأنّ المقصود إثبات الوجوب على كلا الطريقتين، ثمّ إثبات الوحدةيّة. (قوله: ونمنع لزوم كون الشيء علة لنفسه) فإنّ العلة الفاعليّة لا يلزم أن يكون فاعلا لجميع الأجزاء،²⁹⁷ لجواز²⁹⁸ أن يحصل ذلك البعض بلا علة أو بعلة أخرى. ولا يخفى أنّ فيه على هذا التقدير ارتكاب خلاف المفروض وتسليم المدّعى. (قوله: وهو المستقلّ بالفاعليّة) والمراد بالاستقلال أن لا يفتقر في التأثير إلى معاون لا يكون منه / [4و] (قوله: فالإلزامه مسلّمة) يعني: إن أريد

²⁸⁸ والحدوث عند متقدّمي المتكلّمين. ومن بعد فخر الدين الرازيّ - رحمه الله تعالى - أخذوا بدليل الإمكان أيضا، انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني، ص 124-125؛ محصل أفكار المتقدمين والمتأخّرين للإمام الرازيّ، ص 147.

²⁸⁹ س - قوله: إذ الخارج أي: الخارج الممكن، صحّ هامش.

²⁹⁰ س - قوله: لأنّ الغرض المذكور هو تسلسل جميع الممكنات من غير أن يخرج منها ممكن، صحّ هامش.

²⁹¹ [4و] من ح.

²⁹² [4و] من خ.

²⁹³ س - قوله: هذا هو الظاهر أي كون الدليل مسبوقا بطلان التسلسل، لينتج ثبوت الواجب لذاته، هو المفهوم من ظاهره، صحّ هامش.

²⁹⁴ س - قوله: تأييد لهذا المدّعى، صحّ هامش.

²⁹⁵ س - قوله: أي: بسرد الدليل على هذا المنوال، صحّ هامش.

²⁹⁶ س - قوله: أي: على الافتقار بهذا الوجه، صحّ هامش.

²⁹⁷ ح - فإنّ العلة الفاعليّة لا يلزم أن يكون فاعلا لجميع الأجزاء.

²⁹⁸ س: بل لجواز. وهو سهو.

بالسلسلة²⁹⁹ مجموع الآحاد بجميع الأجزاء، فلزوم كون ذلك البعض الذي فرض علّة³⁰⁰ لنفسه مسلّم؛ لأنّه جزء من تلك الأجزاء. (قوله: لا يتمّ التقريب) التقريب: سوق الدليل على وجه يثبت المدعى. وعدم تمامه إذا كان على خلاف ذلك.³⁰¹ (قوله: لجواز أن يقع آه.) أي: لجواز أن يكون علّة الكلّ بعضاً منها، وعلّة ذلك البعض بعضاً آخر، وهلمّ جرّاً... وفيه أنّه إذا كان السلسلة بجميع الأجزاء مستندة إلى ذلك البعض استحال كون علّة ذلك البعض بعضاً آخر؛ وإلّا لم يستند إليه تلك السلسلة بجميع أجزائها. وأيضاً، لا يجوز كون ذلك البعض ح. علّة مستقلة³⁰²؛ لأنّ علّته أولى بأن يكون علّة؛ لأنّ تأثيره بمعاونة علّته. (قوله: فالملازمة ممنوعة) يعني: أنّه إن أريد بالسلسلة مجموع الآحاد من حيث هي فقط، فلزوم كون ذلك البعض علّة لنفسه مم. [ممنوع]. (قوله: والسند ما مرّ) وهو جواز أن يقع التسلسل، ويكون علّة الجميع بعضاً منه، وهكذا إلى غير النهاية. وفيه أنّه إذا كان³⁰³ ذلك البعض علّة لمجموع الأجزاء يكون علّة لنفسه البتّة، لكونه جزء منه؛ وأيضاً علّة ذلك البعض أولى بأن يكون علّة له. (قوله: وقد يقال آه.) هذا اعتراض آخر على قوله: "فيحتاج إلى علّة بالمنع." (قوله: ليس بموجود) إذ ليس ثمة هيئة اجتماعيّة إلّا بحسب الاعتبار، وما جزؤه اعتباريّ لا يكون موجوداً خارجيّاً. (قوله: أن يوجد الآحاد) فلا يلزم من تقدّم كلّ واحد تقدّم الكلّ؛ كما أنّ كلّ واحد من أجزاء الماهيّة متقدّم على الماهيّة، ومجموعها ليس متقدّماً عليها؛ بل هو نفسها. (قوله: وإن أريد به الآحاد أنفسها) مستنداً بعضها على بعض إلى غير النهاية.³⁰⁴ (قوله: إلى أمر خارج عنها) وهو المراد بالاستقلال في الإيجاد. (قوله: وإنّما الممتنع تعليل شيء معيّن بنفسه) بأن يقال علّة هذا الشيء نفسه،³⁰⁵ وليس ههنا تعليل شيء معيّن. (قوله: فيحتاج في إبطاله³⁰⁶ إلى الاستدلال) بأنّ المجموع المركّب من الآحاد ممكنات موجودة، لا بدّ لها من علّة موحدة لا يكون نفسها ولا جزءها. (قوله: فليتدبّر) وجه التدبّر أنّ الكلّ المجموع من حيث هو مجموع أي: من³⁰⁷ غير اعتبار الهيئة الاجتماعية غير

²⁹⁹ [3و] من ل.

³⁰⁰ خير كون.

³⁰¹ س - قوله: التقريب سوق الدليل على وجه يثبت المدعى. وعدم تمامه إذا كان على خلاف ذلك، صح هامش.

³⁰² [4ظ] من ح.

³⁰³ [4ظ] من خ.

³⁰⁴ في س: لا غير النهاية وهو سهو. والمثبت من ح.

³⁰⁵ س - (قوله: وإنّما الممتنع تعليل شيء معيّن بنفسه) بأن يقال علّة هذا الشيء نفسه، صح هامش.

³⁰⁶ س: إلى إبطاله. والمثبت من نسخة شرح الخياطي المطبوعة.

³⁰⁷ في الأصل: من حيث غير وهو سهو.

كل واحد، وهو موجود بلا شبهة؛ كما في مجموع العشرة. والإنكار به مكابرة ظاهرة. (قوله فلا بد من بيان³⁰⁸ عليته) حتى يكون³⁰⁹ السلسلة³¹⁰ مجموع العلل. (قوله إذ لا يكفيه ما سبق) لأن المفهوم منه تعليل كل واحد منها بآخر، وهو ليس علة لآخر؛ لكونه معلولا أخيرا. وأنت خبير بأنه لا حاجة إلى جعل مبدأ السلسلة المعلول الأخير بل نجعله العلة الأخيرة ويحصل المقصود. (قوله: فإن قلت آه.) أي: في إقامة الدليل على إثبات الواجب؛ وتقريره أن المجموع المركب من الممكنات لا يجوز أن يكون علة لها/ [4ظ] جزءها؛ إذ يلزم ح أن يكون علة ذلك الجزء خارجة عنه، وهو خلاف³¹¹ المفروض. فهي إما نفسه وهو مح. [محال] أو ما هو داخل فيه، فننقل الكلام إليه حتى ينتهي إلى ما يكون علة لنفسه؛ وعلى تقدير التس. [التسلسل] نقول: كل جزء فرض علة في تلك السلسلة؛ فإن علة أولى منه بأن تكون علة لها لتقدمها. هكذا وقع في شرح المواقف، ولا يخفى أن عبارته قاصرة عن إفادة هذا التقرير. (قوله: على تقدير صحته) وإلا لم يصح كون شيء من المعلولات علة لما تحته، وهذا خلف.³¹² والجواب: أن المراد بالعلة العلة القريبة؛ فعلى تقدير كون البعض علة للمجموع يكون علة قريبة له؛ فيقع المزاخمة بين الأجزاء. ولا كذلك كون الشيء علة لمعلول معلوله؛ أي: لا يكون علة قريبة له.³¹³ (قوله: فلا حاجة إلى سائر المقدمات) وهو أن مجموع الممكنات المتسلسلة لا يجوز أن يكون علة لها؛ لأن كل جزء فرض هناك علة الخ. كما بيّناه فيما سبق.³¹⁴ (قوله: إنما يزيد عليها بقدر متناه) وهو الواحد فيما فرضناه. (قوله: فيكونان متناهيين) يعني: في الطرف العالي؛ كما هما متناهيان في الطرف السافل للانقطاع. (قوله: لا نسلم استحالة التساوي)³¹⁵ وكما لا يستحيل التساوي بينهما، بأن وجد بإزاء جزء من الأولى جزء من الثانية إلى غير النهاية... كذلك لا يلزم انقطاع الأولى بانقطاع الثانية، لكونها سلسلة أخرى غير متحدة³¹⁶ بالأولى، متصورة فيها. (قوله: وما قررناه اندفع آه.) وهو قوله: ثم سقط منها المعلول المحض. ويعتبر مما قبلها جملة أخرى؛ إذ المفهوم منه اعتبار التطبيق في السلسلة الواحدة لا السلسلتين؛ كما زعم هذا القائل. (قوله: وذلك) هذا بيان وجه الاندفاع. (قوله: فإن الدليل جار فيها) وهو قوله:

³⁰⁸ س - بيان.

³⁰⁹ / [5و] من ح.

³¹⁰ / [3ظ] من ل.

³¹¹ / [5و] من خ.

³¹² أي: باطل.

³¹³ س - أي: لا يكون علة قريبة له، صح هامش.

³¹⁴ في قوله قبل أسطر: نقول: كل جزء فرض علة في تلك السلسلة؛ فإن علة أولى منه بأن تكون علة لها لتقدمها.

³¹⁵ س - (قوله: لا نم استحالة التساوي)، صح هامش.

³¹⁶ / [5ظ] من ح.

فإن وجد بإزاء كل جزء من الأولى إلى آخره.³¹⁷ (قوله: بمراتب الأعداد) لعدم وجودها في الخارج. (قوله: لأن ما وجد منها) أي: في وقت.³¹⁸ (قوله: فهي متناهية) لكونه محصوراً في وقت محدود.³¹⁹ (قوله: وعدم تناهيها) أي: عدم تناهيها في وجودها وقتاً فوقتاً؛ فكيون عدم التناهي في الأوقات.³²⁰ (قوله: وبالصور) أي: الصور الشخصية³²¹ والاستعدادات الجزئية الواردة على المواد العنصرية من واهب الصور متعاقبة، أي: واحداً بعد واحد.³²² (قوله: الهبولى القديمة) عندهم. (قوله: وأما الدورات الفلكية فمتناهية عندنا) لحدوثها. (قوله: بحسب الفرض) كفرض وجود الممتنع. (قوله: في نفس الأمر) وإن لم يكن لها وجود خارجي. (قوله: ما يقابل الوجود العلمي) وليس وجود الأعداد من هذين القبيلين. (قوله: وكذا الحال في تعلق علم الله تعالى) فإنه غير متناه لعدم تناهي متعلقاته، فيرد به النقض على قاعدة بطلان التسلسل. فإن أجيب بأنه في الأمور الاعتبارية ورد المنع بأنه ليس من الاعتباري الصرف لأنه له تحقق في نفس الأمر؛ والجواب عن هذا المنع ما سبق في بيان عدم تناهي المعلومات.³²³ (قوله: مشروطة بالترتيب) حتى يمكن للعقل تطبيق المبدأ على المبدأ؛ فيلزم انطباق كل واحد من آحاد السلسلة³²⁴ الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الأولى، وأما غير المرتبة فلا نظام فيها مضبوطاً³²⁵ حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل. (قوله: فليتأمل) لعل وجه التأمل أنه إن أريد بالنقض بالعدد النقض بمراتبه الموجودة، فلا شك في جريان التطبيق فيه، وإن أريد به النقض بمراتبه الممكنة، فالجواب أنه ينقطع بانقطاع الوهم. فالحكم بأنه من الأمور الوهمية لا يصح

³¹⁷ س - (قوله فإنّ الدليل جار فيها) وهو قوله: فإن وجد بإزاء كل جزء من الأولى إلى آخره، صح هامش؛ ح: أخرى.

³¹⁸ س - (قوله: لأن ما وجد منها) أي: في وقت، صح هامش.

³¹⁹ س - (قوله: فهي متناهية) لكونه محصوراً في وقت محدود، صح هامش.

³²⁰ س - (قوله: وعدم تناهيها) أي عدم تناهيها في وجودها وقتاً فوقتاً؛ فكيون عدم التناهي في الأوقات، صح هامش.

³²¹ [5ظ] من خ.

³²² س - (قوله: وبالصور) أي الصور الشخصية والاستعدادات الجزئية الواردة على المواد العنصرية من واهب الصور متعاقبة أي: واحداً بعد واحد، صح هامش.

³²³ س - (قوله: وكذا الحال في تعلق علم الله تعالى) فإنه غير متناه لعدم تناهي متعلقاته، فيرد به النقض على قاعدة بطلان التسلسل. فإن أجيب بأنه في الأمور الاعتبارية ورد المنع بأنه ليس من الاعتباري الصرف لأنه له تحقق في نفس الأمر؛ والجواب عن هذا المنع ما سبق في بيان عدم تناهي المعلومات، صح هامش.

³²⁴ [4و] من ل.

³²⁵ [6و] من ح.

³²⁶ خ: واليتأمل.

على إطلاقه. (قوله: منها اثنان) أي يكون من السلسلة اثنان.³²⁷ (قوله: فليتدبر) وجه التدبر أنه ليس في الطرف العالي / [5و] واحد يوقف عنده؛ حتى ينتهي ذلك الاعتبار عنده فينتهي السلسلة. (قوله: والأظهر من الكل) حاصله أن ما لم يترجح بنفسه لم يكن علّة مرجّحة³²⁸ لغيره. (قوله: كما أن الموجودات آه.) لأنّ علّة الاحتياج إلى المؤثر الإمكان عندهم،³²⁹ وعند المتكلمين الحدوث؛ كما عرفت فيما سبق. (قوله: وقد ينبّه عليها) أي بناءً على وجود خفاء تلك الشهادة³³⁰ بالغرض؛³³¹ وإلا فليس في الله شك فاطر السماوات والأرض. (قوله: ولم يتعرض المحقق به) أي: بامتناع الدور والتسلسل؛ مع أن إثبات قدم الصانع إنما يحصل به. (قوله: ضرورة)³³² حتى يعدّ مجوّز حدوث ذلك البناء لا عن بانٍ من المجانين. (قوله: فليذكر ذلك ابتداءً) بأن يقال: العالم حادث، وحدثه بالاتفاق مح.³³⁴ فيحتاج إلى مؤثر إلخ؛ ويترك هذا القياس وهو أن أفعالنا محدثة إلخ.³³⁵ (قوله: على أنه يمكن) مستندا بجواز كون العلّة ذلك الحدوث؛ بشرط إضافتها إلى تلك الأفعال التي لم تحصل³³⁶ في حدوث العالم. (قوله: بل علّة ما ذكر) والسند جواز عدم كون علّة الحاجة الحدوث. (قوله: فليتأمل) وجه التأمل أنه لا شبهة في عدم اشتراط الأفعال الخاصّة، في كون الحدوث علّة الاحتياج إلى الفاعل وكونه علّة دون غيره.

³²⁷ س - (قوله: منها اثنان) أي يكون من السلسلة اثنان، صح هامش.

³²⁸ س: علّة مرجّحه.

³²⁹ أي: عند الفلاسفة.

³³⁰ فالضروريات قد ينبّه عليها إذا وجد في مفرداتها (أي ألفاظها أو إعرابها وما إلى ذلك) خفاء أو عدم الإلف في مصاديقها، فإذا قلنا الغاسق قبل الفجر ربّما يتردّد المخاطب في تصديق هذا الحكم لخفاء في لفظ الغاسق، وأيضا إذا جمعنا عددا كبيرا مع عدد آخر كذلك ربّما نتوقّف في النتيجة مع أن الأعمال الأربعة في الرياضيات من الضروريات، وذلك لعدم الإلف والتمرين في عمليّة الجمع في هذا المثال...

³³¹ كذا في س، ولعلّ الصواب: بالفرض.

³³² [6و] من خ.

³³³ هذا القول مذكور في شرح الخبالي المطبوع قبل قوله ولم يتعرض المحقق به آه.

³³⁴ أي: محال.

³³⁵ س - (قوله: فليذكر ذلك ابتداءً) بأن يقال: العالم حادث، وحدثه بالاتفاق مح.، فيحتاج إلى مؤثر إلخ؛ ويترك هذا القياس وهو أن أفعالنا محدثة إلخ، صح هامش.

³³⁶ س: لم يحصل.

ومنع هذا مكابرة ظاهرة؛ بل الحق في الجواب أن يقال: إنّه لا حاجة إلى مثل هذا القياس؛³³⁷ لظهور كونه من الضروريات.³³⁸ (قوله: وقد يقال) أي: في الاستدلال بحدوث الأركان على ثبوت الواجب.³³⁹ (قوله: أنت خير برجوع هذا آه.) وهو ليس مسلك المتكلمين؛ لأنّ القائل من المتكلمين.³⁴⁰ (قوله: ومنهم) أي: من المعتزلة.³⁴¹ (قوله: لا يتطرّق إليها العدم بوجه ما) أي: لا³⁴² إلى كلّ ولا لواحد من أجزائه؛ لأنّ عدم المجموع إمّا أن يكون بكّله أو بعدم هذا الجزء أو جزء آخر؛ وهكذا... (قوله: وإلا يلزم الانقلاب) أي: يلزم كون العين أو الجزء واجبا لذاته. وليس كذلك؛ لأنّ عدم شيء منهما ليس ممتنعاً لذاته؛ بل لغيره. (قوله: وورود المنع) أي: على تقدير رجوع هذا الدليل إلى بعض أدلّة بطلان التسلسل. (قوله: بأنّ ما بعد المعلول المحض) فإنّ التسلسل [التسلسل] واقع مع جريان دليل البطلان فيه، وهو وجوب وجود المجموع وامتناع عدمه به، ويمكن أن يقال: مراد صاحب المقاصد ادّعاء صلاحية كونه دليلاً على بطلان التسلسل [التسلسل] من غير اختصاص بإثبات الواجب، على تقدير أن يسرد على هذا النمط؛ وهو أنّه لو تسلسلت الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت -لكونها ممكنات- إلى علّة من أجلها لا يتطرّق إليها العدم، وكلّ علّة شأنها هذا لا يكون عينها³⁴³ ولا جزأها؛ وإلا يلزم³⁴⁴ الانقلاب فيكون واجبا فينقطع التسلسل. [التسلسل]؛ فإنّه على هذا النمط لا يكون مختصّاً بإثبات الواجب؛ كما كان الدليل السابق مختصّاً به. والمنع مرفوع بأنّه لا يكفي وجوب وجود المجموع وتحققه عند وجوده وتحققه ما لم يكن فاعلاً له، موجداً إيّاه. فلو كان علّة موجدة للمجموع، مستقلّة في الإيجاد لكان فاعلاً لنفسه لا محالة. والفرق بين هذا الدليل والدليل [5ظ] السابق أنّ هذا الدليل مستخرج من ملاحظة حال عدم³⁴⁵ المعلول بالقياس إلى علّته؛ والدليل السابق مستخرج³⁴⁶ من ملاحظة حال وجوده مقيساً إليها. (قوله: والأظهر أن يقال: إنّ حال الممكنات)

³³⁷ / [4ظ] من ل.

³³⁸ / [6ظ] من ح.

³³⁹ س - (قوله: وقد يقال) أي: في الاستدلال بحدوث الأركان على ثبوت الواجب، صح هامش.

³⁴⁰ س - لأنّ القائل من المتكلمين، صح هامش.

³⁴¹ س - (قوله: ومنهم) أي من المعتزلة، صح هامش.

³⁴² لا ساقطة من الأصل ومن ح والمثبت من خ.

³⁴³ أي: عين الممكنات أو جزئها.

³⁴⁴ / [6ظ] من خ.

³⁴⁵ / [5و] من ل.

³⁴⁶ / [7و] من ح.

أي: أنّ حالها بالنسبة إلى الإيجاد؛ كحالها بالنسبة إلى وجوده بنفسه. وهي لما لم تتّصف بالوجود بنفسها لم تتّصف بالإيجاد؛ لأنّ الإيجاد فرع الوجود. (قوله: ولو لم يوجد مرجّح) أي: في وجود الممكن³⁴⁷ (والله أشير بقوله تعالى) حيث أريد به أنّه موجودها؛ لأنّ النور ظاهر بذاته، مُظهر لغيره. وأصل الظهور هو الوجود؛ كما أنّ أصل الخفاء هو العدم. فالله سبحانه موجود بذاته، موجود لما عداه.

[الفصل الثاني في إثبات وحدانية الواجب تعالى]

(قوله: وكلام الخقق ينطبق على هذا الوجه) لذكره المخالفة والتوارد في البيت. (قوله: كما يظهر بأدنى تأمل) وهو أنّ التوارد لا يكون في هذا التردد. (قوله: مراد كلّ واحد منهما) بأن يكون مراد أحدهما حركة شيء، ومراد الآخر سكونه. ولا يلزم من هذا اجتماع النقيضين؛ لأنّ حركة الشيء، وسكونه قبل اتّصافه بأحدهما ممكن، والممكن: ما لا يلزم من فرض وجوده محال. (قوله: فيلزم عجز أحدهما) لعدم حصول مراده. (قوله: عمّا ذكر) أي: من المحالات. (قوله: فتدبّر) وجه التدبّر هو أنّ كلّاً من القصدين وإن كان بالإرادة؛ إلّا أنّ تجويز عدم قصد أحدهما إلى إيجاد شيء من الأشياء تعطيل في حقّه. وهو ليس من شأن الإله القادر، وقد فرضناه كذلك. (قوله: لوقع بينهما التخالف والتنازع) فح. يكون سوق هذا الدليل مبنياً على كون المراد من الفساد الخروج عمّا هي عليه من³⁴⁸ هذا النظام. وتقرير هذا التوجيه أنّه لو اجتمع إلهان لكان بينهما التنازع والتعالي، ويميّز صنع كلّ واحد منهما عن صنع الآخر بحكم العادة؛ كما يشعر به قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون، ٩١/٢٣] فلم يحصل هذا الالتيام بين أجزاء هذا العالم، ويحتلّ النظام. (قوله: وللمقدورية الإمكان) وإنّما كان مقتضى المقدورية هذا الوصف دون الامتناع³⁵⁰ والوجوب؛ لمنافتهما إيّاها. (قوله: فيمكن قصد أحدهما³⁵¹ إلى إيجاد مقدور معيّن) لاستواء النسبة بين كلّ مقدور، وبين هذين القادرين؛ ويرد على هذا الدليل مثل ما ورد على الدليل السابق من أنّه يجوز أن يوجد بأحدهما، لتعلّق إرادته واختياره دون إرادة الآخر واختياره. وجوابه ما مرّ. والفرق بين هذا المسلك والمسلك السابق أنّ هذا المسلك مستخرج من ملاحظة حال العالم بالنسبة إلى القدرة، والمسلك السابق مستخرج من ملاحظة حاله بالنسبة إلى الإرادة؛ [6و] إلّا أنّهما يشتركان في كون المراد من الفساد عدم التكوّن ابتداءً؛ كما لا يخفى. (قوله: والأحسن³⁵² أن

³⁴⁷ س - (قوله: ولو لم يوجد مرجّح) أي: في وجود الممكن، صح هامش.

³⁴⁸ [7و] من خ.

³⁴⁹ [5ظ] من ل.

³⁵⁰ [7ظ] من ح.

³⁵¹ ش: قصدهما.

³⁵² ش: فالأحسن.

يقال) إنما صار هذا الدليل أحسن لسلامته عن ورود مثل هذا الاعتراض. (قوله: وأنه بط. ³⁵³ [باطل]) للزوم تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة، والتعین المميز؛ لأن ما به الامتياز غير ما به الاشتراك، فيلزم الاحتياج في التركب، فلا يكونان واجبين. (قوله: ولا يخفى أن مبناه كون الوجوب طبيعة نوعية) ليتحقق الاشتراك فيه. (قوله: على أن كون الواجب ³⁵⁴ نفس الماهية) هذا منع لكون الواجب نفس الماهية. (قوله: فمنهم من قال) وهو المجوس منهم. ³⁵⁵ (قوله: والواحد يستحيل أن يكون خيرا وشريرا معا) فكون لكل منهما فاعل على حدة. (قوله: فلا نم [نسلم] لزومه عما ذكر) وهو قولهم إننا نجد في العالم خيرا كثيرا، وشرًا كثيرا؛ بل اللازم فيه المعنى الأول.

[الفصل الثالث في التنزيهات]

[المبحث الأول في حقيقة واجب الوجود]

(قوله: يماثل سائر الذوات) ³⁵⁶ أي: في الذات والحقيقة. (قوله: والعالمية والقادرية) أي: التامتين. ³⁵⁷ هذا عند الجبائي، وهي الألوهية. وأجابوا عما يرد عليهم في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى، ١١/٤٢] بأن المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في أخص الصفات دون المشاركة في الذات والحقيقة. (قوله: ومورد القسمة إلخ.) لأن حقيقة القسمة ضم خاص ³⁵⁸ إلى مشترك. (قوله: لبطل الحصر العقلي) أي: لو لم يكن مفهوم الذات مشتركا بين الأشياء؛ بل كانت مخصوصة بواحد منها لامتنع إطلاق الذات على غيره، فيكون المعلوم فيه غيرها، فيثبث الحصر مع ثبوت كونه مثلي عقلا، وهو باطل. (قوله: نجزم به ³⁵⁹ ونتردد في الخصوصيات) فلو لم يكن مشتركا؛ بل كان عينها أو مختصا بها لامتنع الجزم به عند التردد بها؛ ضرورة أنه يزول اعتقاده عند زوال اعتقادها ح. أمّا الأول فظاهر، وأمّا الثاني فلأن التردد في شيء يستلزم التردد في خاصته؛ مثلا: إذا علمنا شيئا من الأشياء جزمنا بأنه ذات من الذوات؛ ثم إذا تردّدنا في أنه واجب أو ممكن أو عرض لم يكن تردّدنا في أنه واجب موجبا لزوال الجزم بأنه ذات، وكذا إذا اعتقدنا أنه واجب فإنه يزول اعتقاد أنه ممكن أو عرض؛ مع أن اعتقاد كونه ذاتا باق على حاله. (قوله: والخصوصيات) أي: الواجبة والجوهرية والعرضية. (قوله: أو ما يقوم بنفسه) وكل

³⁵³ ش: وأنه باطل.

³⁵⁴ ش: على أن كون الوجوب.

³⁵⁵ ح - منهم.

³⁵⁶ [6و] من ل.

³⁵⁷ [7ظ] من خ.

³⁵⁸ [8و] من ح.

³⁵⁹ ش: بالذات.

من هذين الوجهين صادق على ذاته تعالى صدق العارض على المعروض؛ لا أنه مقوم له؛ كما أن وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع عارض غير مقوم. (قوله: ولا يذهب عليك آه) لأن كلمة "مع" تفيد متبوعية مدخولها.³⁶⁰ وههنا ليس كذلك. يمكن أن يعتد بأن الناظم أتى به مجرد محافظة/[6ظ] الوزن.

[المبحث الثاني في أنه تعالى ليس بمركب]

(قوله: لما لم يكن آه.) حاصل المعنى أن غناءه عن الأغيار من جهة الجزئيات متضمن لغناؤه من جهة الأجزاء؛ وإلا يلزم ثبوت احتياجه إلى أجزائه التي هي غيره³⁶¹ فلا يكون مستغنيا³⁶² عن الأغيار، وقد ثبت غناؤه عنها بالبيت السابق. (قوله: فللزوم كونه محلاً للحوادث) وهو محال؛ لأن ما يقوم به لا بد أن يكون من صفات الكمال، فلو كان حادثاً لكان خالياً عنه في الأزل، والخلو عن صفة الكمال³⁶³ نقص، وهو منزه عنه. ولا يذهب عليك أن المراد نفي كون صفاته الحقيقية حوادث؛ وإلا فالصفات الإضافية³⁶⁴ والسلبية يجوز فيها التغير والتبدل. (قوله: تخصيص بعد تعميم) لأن الأكوان منحصرة في أربعة. وهي: الحركة والسكون والافتراق والاجتماع. والأعراض يعتمدها وغيرها.

[المبحث الثالث في إطلاق الأسماء عليه تعالى]

(قوله: وقد اشتهر بين الفلاسفة³⁶⁵) وإن كان مخالفاً للعرف واللغة. (قوله: دون الأعلام إلخ.) فإنهم اتفقوا على عدم جواز إطلاقها عليه تعالى من غير توقف.³⁶⁶ (قوله: وقع في كلام أحمد بن كرام) حيث أطلق لفظ "الجوهر" عليه لدلالة العقل على اتصافه بمعناه، أعني: القيام بنفسه.³⁶⁷ (قوله: وكذا الحال إلخ.) مثل المنبت والمطر وغيرها مما يصح اتصافه بمصدره.³⁶⁸ (قوله: بما لا يليق بكبريائه) وعلى هذا لا يجوز إطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن والطبيب عليه تعالى؛ لإيهام الأول سبق الغفلة؛ لأن المعرفة قد يراد به علم يسبقه غفلة،

³⁶⁰ س: يفيد متبوعية مدخوله.

³⁶¹ خ: غير.

³⁶² [8و] من خ.

³⁶³ [8ظ] من ح.

³⁶⁴ [6ظ] من ل.

³⁶⁵ ش: قد اشتهر فيما بين الفلاسفة.

³⁶⁶ س - (قوله: وقع في كلام أحمد بن كرام) حيث أطلق لفظ "الجوهر" عليه لدلالة العقل على اتصافه بمعناه، أعني القيام بنفسه، صح هامش.

³⁶⁷ س - (قوله: دون الأعلام إلخ.) فإنهم اتفقوا على عدم جواز إطلاقها عليه تعالى من غير توقف، صح هامش.

³⁶⁸ س - (قوله: وكذا الحال إلخ.) مثل المنبت والمطر وغيرها مما يصح اتصافه بمصدره، صح هامش.

والثاني سبق الجهل؛ لأنّ الفقه فهم الغرض من الكلام، والثالث كونه ممنوعاً عن الإقدام على ما لا ينبغي؛ لأنّ العقل صفة شأنها هذا المنع؛ والإقدام على مثل هذا لا يتصوّر في شأنه تعالى، والرابع سبق الجهل؛ لأنّ الفطنة سرعة الإدراك، والخامس الجربة في شأنه تعالى؛ لأنّ الطب مأخوذ من التجارب، وشأنه تعالى عنها. (قوله: وذهب الأشعري إلخ.)³⁶⁹ وهو المختار عندهم للاحتياط في الاحتراز عمّا يوهّم باطلاً؛³⁷⁰ فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ العلم؛ بل لا بدّ من الاستناد إلى إذن الشرع، وأمّا إطلاق واجب الوجود وصانع العالم عليه تعالى فإنّما هو بطريق التوصيف لا التسمية. وفرّق³⁷¹ الإمام الغزاليّ بينهما بأنّ إجراء الصفة إخبار بثبوت مدلولها؛ فيجوز عند ثبوت المدلول إلّا لمانع من إيهام النقصان³⁷² بخلاف التسمية؛ فإنّه تصرف في المسمّى³⁷³، ولا ولاية عليه إلّا للأب والمالك ومن يجري مجراهما، فالله سبحانه منزّه عن مثل هذا التصرف. (قوله: والذي جاء في الصحيحين آه.) فالأولى أن لا يتعدّى إلى ما زاد على هذا العدد؛ مع أنّ هذا المقدار من العدد إذا كان موجبا لدخول الجنة لا يكون لإثبات الزيادة عليه كثير فائدة.³⁷⁴

[المبحث الرابع في سلب الاتحاد والحلول عنه تعالى]

(قوله: ظاهر هذا الكلام إلخ.) وكذا كون الكلام مسوقاً لبيان ذاته قرينة؛ لكون المراد من الإحاطة إحاطة الذات؛ إلّا أن يقال: المراد به أنّه عليم بسرائر كلّ الأشياء؛ لكنّ علمه بها ليس لكونه متّحداً بها³⁷⁵ ولا حالاً فيها، وإن كان العلم³⁷⁶ بهذه المرتبة³⁷⁷ يوهّم الاتحاد والحلول³⁷⁸ فح. يفيد البيت بيان ذاته بأنّه غير متّحد بمعلوماته ولا حالاً بها. (قوله: والوجوب يلزمه الغناء / [7و] عن الغير) وأيضاً يلزم

³⁶⁹ ش: كما ذهب إليه الشيخ الأشعري.

³⁷⁰ ح: الباطل.

³⁷¹ [8ظ] من خ.

³⁷² س ح - من إيهام النقصان، صح هامش.

³⁷³ [9و] من ح.

³⁷⁴ س - (قوله: والذي جاء في الصحيحين آه) فالأولى أن لا يتعدّى إلى ما زاد على هذا العدد؛ مع أنّ هذا المقدار من العدد إذا كان موجبا لدخول الجنة لا يكون لإثبات الزيادة عليه كثير فائدة، صح هامش.

³⁷⁵ ل - بها.

³⁷⁶ [7و] من ل.

³⁷⁷ س - العلم بهذه المرتبة، صح هامش.

³⁷⁸ ل: إذ العلم بمهما مظنة الاتحاد والحلول.

إمكانه ووجوب الحلّ إن كان الحلول واجبا؛ لأنّ المفتقر لا بدّ وأن يكون ممكنا، والمفتقر إليه واجبا بالنسبة إليه، وكذا يلزم كونه غنياً عن الحلّ مع وجوب افتقار الحالّ إلى الحلّ إن كان الحلول جائزا. وأيضا، لو صحّ الحلول، فإنّما في جميع أجزائه، فيلزم الانقسام أو في جزء منه، فيلزم كونه تعالى أصغر شيء وأحقّره وكلاهما بط. [باطل] بالضرورة. (قوله: تسعة منها باطلة) أمّا بطلان حلول الذات واتّحاده فقد عرفته من الأدلّة المذكورة، وأمّا بطلان حلول الصفة واتّحاده؛ فلاّ أنّ الانتقال لا يتصوّر على الصفات وإنّما هو من خواصّ الأجسام، ولأنّّه يلزم كون الواجب لذاته محتاجا إلى الغير في صفة فلا يكون واجبا من جميع الوجوه. (قوله: لما بيّنا)³⁷⁹ وهو بطلان الثمانية. (قوله: أو سنيّته) أي: بطلان التاسع، وهو أنّه لا مؤثّر في الوجود إلّا الله. ولعلّ صاحب المواقف إنّما لم يذكر اتّحاد صفته تعالى ببدن عيسى عليه السلام³⁸⁰ أو روحه؛ لأنّ اتّحاد الصفة بالجسم أو الروح غير معقول المعنى أولا؛ إذ الاتّحاد: كون الشئيين الموجودين هو هو، ولا وجود للصفة في الخارج. (قوله: وفيه أنّ³⁸¹ المقول عنهم أنّه³⁸² جوهر واحد له ثلاثة أقانيم) فيكون الأقانيم الثلاثة صفات لا ذوات، فلا يلزم جعل الواحد ثلاثة. وفيه أنّهم وإن سمّوا الأقانيم الثلاثة صفات؛ إلّا أنّهم قالوا بكونها ذوات بالحقيقة، يدلّ عليه قولهم بانتقال أقنوم الكلمة، أعني: العلم إلى بدن عيسى عليه السلام³⁸³ والمستقلّ بالانتقال هو الذات. وأيضا، يدلّ على جعلهم الثلاثة واحدا قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾³⁸⁴ [المائدة، ٧٣/٥] وإلّا يلزم أن يقولوا: رابع أربعة.³⁸⁵ والقول بالتعدّد الاعتباريّ لا يغني شيئا؛ لجعلهم تعدّد الذات تعدّدا حقيقيّا، فيكون قولهم بالأقانيم الثلاثة جهلا محضا. (قوله: يلزم الأمر الأوّل) وهو الاستكمال بالغير. (قوله: فلا خفاء في أنّ المفسدة فيه أكثر) لأنّ فيه تضليل الناس وإيقاعهم في الفتنة. (قوله: ولك أن تقول آه.)³⁸⁶ فيه أنّ لهم أن يقولوا: كون الأجسام مركّبة من الأجزاء الفردة لا يستلزم كونها مستوية في قبول الإشراق عادة؛ لجواز أن يكون التفاوت راجعا إلى استعدادات مختلفة بحسب أمرجة متفاوتة، فيجوز أن يكون عليه السلام بحسب استعداده ومزاجه الخاصّ قابلا للإشراق دون غيره كقبول المرأة المصقولة لإشراق الشمس دون غيره، فالأولى أن يمنع وجود أصل الإشراق بناء على بطلان قياس ذاته الواجب على غيره من الممكنات. (قوله: ويرتفع عنه الأمر والنهي)

³⁷⁹ ش: بيّناه.

³⁸⁰ [9و] من خ.

³⁸¹ [9ظ] من ح.

³⁸² س ح - أنّه، والمثبت من ش.

³⁸³ خ: عليه السلام.

³⁸⁴ [7ظ] من ل.

³⁸⁵ ل - وإلّا يلزم أن يقولوا: رابع أربعة.

³⁸⁶ ح - آه.

لامتناع تكليف الشخص لنفسه.³⁸⁷ (قوله: من العجائب) أي: من الخوارق للعادة.³⁸⁸ (قوله: وقالت النصيرية والإسحاقية) وهما من غلاة الروافض، أطلقوا الآلهة على الأئمة وقالوا: إن النبي عليه السلام قاتل المشركين وعليّ قاتل المنافقين والنبي يحكم بالظاهر والله يتولّى السرائر.³⁸⁹ (قوله: لا بعد في ظهور الحق) أي: بطريق التمثّل.³⁹⁰ (قوله: وقد مرّ فسادهما) أي: في إبطال قول النصارى.³⁹² (قوله: وهو الحق بيننا) لأنّه موافق للشرع والعقل، فإنّ³⁹³ مقتضاهما أن يكون أمر الوصال على هذا المنوال.³⁹⁴ (قوله: أن السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله وفي الله) أي: وصل إلى سير الصفات [7ظ] والذات. (قوله: بحيث يضمحلّ ذاته في ذاته) أي: في نظره واعتباره. (قوله: يسمّونه الفناء في التوحيد.) لفناء صفات السالك وذاته في جنب صفاته وذاته، في نظره واعتباره. (قوله: كنت سمعه آه.) أي: كنت جميع قواه في نظره واعتباره، فلا يرى في نفسه شيئاً سواي وتماه: فإذا³⁹⁵ سمع فإتّما يسمع آه. أي: يكون الأفعال الصادرة من قواه موافقة لرضائي لا تابعة لهواه ونفسه؛ لاضمحلالها في نظره واعتباره. (قوله: وربّما صدر آه.) كما صدر عن بعض أهل هذا المقام من قوله: سبحاني ما أعظم شأنني وقوله: ليس في جبّتي سوى الله وغيرهما.³⁹⁶

³⁸⁷ س - (قوله: ويرتفع عنه الأمر والنهي) لامتناع تكليف الشخص لنفسه، صحّ هامش.

³⁸⁸ س - (قوله: من العجائب) أي: من الخوارق للعادة، صحّ هامش.

³⁸⁹ س - (قوله: وقالت النصيرية والإسحاقية) وهما من غلاة الروافض، أطلقوا الآلهة على الأئمة وقالوا: إن النبي عليه السلام قاتل المشركين وعليّ قاتل المنافقين والنبي يحكم بالظاهر والله يتولّى السرائر، صحّ هامش.

³⁹⁰ س - (قوله: لا بعد في ظهور الحق) أي: بطريق التمثّل، صحّ هامش.

³⁹¹ [10و] من ح.

³⁹² س - (قوله: وقد مرّ فسادهما) أي: في إبطال قول النصارى، صحّ هامش.

³⁹³ [9ظ] من خ.

³⁹⁴ س - (قوله: وهو الحق بيننا) لأنّه موافق للشرع والعقل، فإنّ مقتضاهما أن يكون أمر الوصال على هذا المنوال، صحّ هامش.

³⁹⁵ ح خ: وإذا.

³⁹⁶ [8و] من ل.

[المبحث الخامس في نفي الجهة والحيز عنه تعالى]

(قوله: فهو³⁹⁷ متحيز) فيكون مختصاً بجهة ومكان إما أصالة إن كان جوهرًا وإما تبعاً إن كان عرضاً.³⁹⁸ (قوله: وأيًا ما كان يجب أن يكون الواجب³⁹⁹ في جهة) والقائلون بهذا القول يدعون صحة هذه المنفصلات وتعمم انحصارها بمجرد أوهامهم الكاذبة، والجواب منع انحصار الموجودين في هذين الأمرين؛ بل الانحصار إنما هو في الجسمين أو في الجسمانيّين. (قوله: ليس من النقيضين) أو المتساويين؛ كما عرف في موضعه. وليس بين التحيز والحلول تناقض لجواز ارتفاعهما بأن صدقا على موجود لا يتصف بهما، وكذا الحال في الاتصال والانفصال والخروج والدخول.⁴⁰⁰ (قوله: فإنهم⁴⁰¹ صرحوا بتثليث تلك المقدمات⁴⁰²) وهو أنّ الموجودين إما متّصل أحدهما بالآخر أو منفصل عنه أو لا يكون متّصلاً ولا منفصلاً، فالأولان الجسم والجسمانيّ والثالث ذات الباري تعالى. وقد يتصور الثالث لزيادة تفهيم بالإنسان الكلّي المشترك بين أفرادهِ، فإنّه موجود وليس⁴⁰³ بمتحيز وإلا لاختصّ بمقدار ووضع معيّنين، فلا يطابق أفراداً متناهية المقادير والأوضاع. (قوله: ودعوى الضرورة) بل هي مبنية على العناد والمكابرة أو على أنّ الوهيات كثيراً ما⁴⁰⁴ يشبه⁴⁰⁵ بالأوليّات. (قوله: من⁴⁰⁶ الأحكام الوهية) ومن حكم الوهم جعل المعقول كالمحسوس قياساً عليه، وهو غير مقبول عقلاً.⁴⁰⁷ (قوله: أين الله إلخ.) الاستدلال

³⁹⁷ ح ش: أنّه.

³⁹⁸ س - (قوله: فهو متحيز) فيكون مختصاً بجهة ومكان إما أصالة إن كان جوهرًا وإما تبعاً إن كان عرضاً، صح هامش.

³⁹⁹ ش + تعالى.

⁴⁰⁰ س - وليس بين التحيز والحلول تناقض لجواز ارتفاعهما بأن صدقا على موجود لا يتصف بهما، وكذا الحال في الاتصال والانفصال والخروج والدخول، صح هامش.

⁴⁰¹ ش + قد صرحوا.

⁴⁰² ش: التقسيمات.

⁴⁰³ / [10ظ] من ح.

⁴⁰⁴ س ح - ما والمثبت من خ.

⁴⁰⁵ خ: يشبهه.

⁴⁰⁶ / [10و] من خ.

⁴⁰⁷ س ح - وهو غير مقبول عقلاً، صح هامش.

فيه بالسؤال والإقرار عليه.⁴⁰⁸ (قوله: إيتارا للطريق الأسلم) الموافق لرأي من يقف على إلّا الله في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ﴾ [آل عمران، ٧/٣] (قوله: أو يأول آه.) تأويل الآية الأولى هو أنّ المراد من الاستواء الاستيلاء؛ نحو قوله:

قد استوى عمر على العراق من غير سيف ودم مهراق⁴¹⁰

والثانية بأنّ العندية بمعنى الاصطفاء والإكرام؛ كما يقال: فلان قريب إلى الملك إذا كان مكرّماً عنده،⁴¹¹ والثالثة بكون الصعود كناية عن كونه مقبولاً⁴¹²؛ فإنّ الكلم عرض بمتنع عليه الانتقال، فلا يتصور حقيقته، والحديث بأنّ المراد استكشاف عمّا ظنّ أنّها معتقدة للإثنيّة في الإلهيّة؛ فلمّا أشارت إلى السماء علم أنّها ليست مشرّكة؛ وإلاّ أشارت إلى بيت الأصنام للمشركين.⁴¹³ (قوله: سلوكا إلى السبيل الأحكم) الموافق لرأي من يعطف "والراسخون" على لفظة⁴¹⁴ الجلال. والحاصل أنّ اللازم علينا اعتقاد أنّ له تعالى مثلاً صفة الاستواء والنزول والقرب والبعد وغيرها عملاً بظواهر الآيات والأخبار، وليس لنا التفحص⁴¹⁵ عن كيفيّاتها وحقائقها؛ بل لنا أن نقول: المعلوم أسماءها لا مسميّاتها؛ أو نؤول هذه الأسماء بتأويلات مناسبة للأدلة القطعيّة، وأسلميّة الأول بسلامته عن تكلف التأويل⁴¹⁶ وأحكاميّة الثاني بكونه مؤوّلًا بتأويلات مناسبة للأدلة القطعيّة دون ما ذهب إليه أصحاب الزيغ.⁴¹⁷ (قوله: وليس كذلك) لأنّ المكان عند المتكلمين هو البعد الموهوم.⁴¹⁸ (قوله: متمكنا على العرش) فيكون المكان عبارة عن السطح الموجود.⁴¹⁹ (قوله: وفيه تأمل) وجه التأمل أن المقام مقام بيان

⁴⁰⁸ س - (قوله: أين الله إلخ.) الاستدلال فيه بالسؤال والإقرار عليه، صح هامش.

⁴⁰⁹ ش: تأول.

⁴¹⁰ الأسماء والصفات، 309/2 (870)، وقال الإمام البيهقي رحمه الله تعالى بعد استشهاده بهذا البيت: "يريد أنّه غلب أهل من غير محاربة."

⁴¹¹ ح: عليه.

⁴¹² س + له.

⁴¹³ س - من قوله: (قوله: أو يأول آه.) تأويل الآية الأولى إلى قوله: وإلاّ أشارت إلى بيت الأصنام للمشركين، صح هامش.

⁴¹⁴ س: لفظه الجلال والمثبت من ح.

⁴¹⁵ ح: التفحص.

⁴¹⁶ [8ظ] من ل.

⁴¹⁷ [11و] من ح.

⁴¹⁸ س - (قوله: وليس كذلك) لأنّ المكان عند المتكلمين هو البعد الموهوم، صح هامش.

⁴¹⁹ س - (قوله: متمكنا على العرش) فيكون المكان عبارة عن السطح الموجود، صح هامش.

ذاته تعالى بأنه غير متصل بالخيّر سواء قيل إنه سطح / [8و] أو بعد مجرد أو بعد موهوم، وتخصيصه بأحد هذه الأقوال وهو القول بأنه سطح غير مناسب له. (قوله: فيلزم التداخل) لأنّ بعض الأحياء مشغول بالأجسام والأجزاء. ⁴²⁰ (قوله: فيلزم الترجيح ⁴²²) أي: إن لم يكن مختص من خارج. ⁴²³ (قوله: ممن لا يرى ذلك) بأن يكون ذاهبا إلى كونه تعالى موجبا. ⁴²⁴ (قوله: فتح. [فحينئذ] يتم بطريق الإلزام) أي: يكون دليل لزوم الترجيح بلا مرجح على عدم كونه تعالى متحيّزا في بعض الأحياء إلزاميا. ⁴²⁵ (قوله: وفيه ما مرّ) وهو أن يكون كلاما إلزاميا على المشبهة القائلة بكونه جسما متمكنا على العرش. (قوله: فتدبر) وجه التدبر ما ذكرنا في وجه التأمل. (قوله: في الأفق الأقصى) أي: أن الزمان المتجرد الأجزاء بمراحل بعيدة عن ذاته المستمرّ أزلا وأبدا فلا يتصور تعلّقه به. (قوله: من جهة الأجزاء المفروضة ⁴²⁶) أي: للزمان لأنّه ليس له جزء بالحقيقة. ⁴²⁷ (قوله: إذ لا تطابق آه.) لعدم تجدد الأجزاء فيه كما للزمان. (قوله: لا تعلّق لها بها) أي: بالحركة لأنّه ليس بمتحرك حتّى يتصور في أجزاء حركته التبدّل والتغيّر والتقدّم والتأخّر. (قوله: إذا أضيف استمراره آه.) أي: الزمان؛ كما يقال: إنّه موجود في الأزل والآن، ويكون موجودا في الأبد ويسمّى هذا دهرًا محيطًا بالزمان لا أنّه موجود في هذه الأزمنة لإقتضائه التجدد مثل تجددّها؛ بل هو مقارن لها من غير أن يتعلّق بها كتعلّق الزمانيات. ⁴²⁸ (قوله: واللذة عند أهل الملّة) أي: سواء حسنة أو عقلية وكذا سائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحسد والحزن والخوف وغيرها؛ فإنّ كلّها تابعة للمزاج المستلزم ⁴²⁹ للتركّب المنافي للوجوب

⁴²⁰ س - (قوله: فيلزم التداخل) لأنّ بعض الأحياء مشغول بالأجسام والأجزاء، صح هامش.

⁴²¹ [10ظ] من خ.

⁴²² س - ف.

⁴²³ س - (قوله: فيلزم الترجيح) أي: إن لم يكن مختص من خارج، صح هامش.

⁴²⁴ س - (قوله: ممن لا يرى ذلك) بأن يكون ذاهبا إلى كونه تعالى موجبا،

⁴²⁵ س - (قوله: فتح. [فحينئذ] يتم بطريق الإلزام) أي: يكون دليل لزوم الترجيح بلا مرجح على عدم كونه تعالى متحيّزا في بعض الأحياء إلزاميا، صح هامش.

⁴²⁶ ش: معروضة.

⁴²⁷ ح خ: حقيقة.

⁴²⁸ س - من قوله: "(قوله: إذا أضيف استمراره آه.) أي: الزمان" إلى قوله: "غير أن يتعلّق بها كتعلّق الزمانيات."، صح هامش.

⁴²⁹ [11ظ] من ح.

الذاتي.⁴³⁰ (قوله: خلافا للفلاسفة) أي: في اللذة العقلية؛ حتى قالوا أجلّ مبهج بذاته هو المبدأ الأول؛ لأنّ كمال ذاته أجلّ الكمالات والإدراك به أكمل الإدراكات.⁴³¹ (قوله: قد يحصل نبذ من ذلك) أي: من لذّة الإدراك حين فنوا عن القوى البدنية، وتحقّق بأسماء الحقّ وصفات، والجواب أنّ اللذة ليست نفس الإدراك؛ بل هو سبب لها.⁴³²

[الفصل الرابع في صفات الله تعالى]

[المبحث الأول في صفة الحياة]

(قوله: قلت نعم آه.) أي: أ هم ينكرون القدرة بمعنى صحّة الإيجاد والترك؛ لأنّهم يدعون استمرار صدور الفيض أزلا وأبدا من الفيض زعما منهم أنّ صحّة الترك نقصان والكمال التامّ عدم خلوّ ذاته عن الإيجاد؛ فأثبتوا⁴³³ الإيجاب.⁴³⁴ (قوله: فمتفق عليه بين⁴³⁵ الفريقين) لكنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته، كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية، فيستحيل الانفكاك بينهما؛⁴³⁶ فادّعوا وقوع الشرطيّة الأولى دون الثانية. (قوله: توجب صحّة العلم والقدرة) أي: التامّتين والشاملتين. (قوله: عبارة عن الاعتدال النوعي) أي: الذي يليق بكلّ نوع من أنواع الحيوان؛ فإنّ لكلّ منها مزاجا خاصّا⁴³⁷ هو أصلح الأمزجة بالنسبة إليه، ويفيض منها سائر القوى الحيوانية، كقوّة الحسّ والحركة والتصرّف من الأغذية حتى إذا خرج من تلك المزاج لم يبق ذلك النوع. (قوله: أو قوّة يتبعها ذلك) على اختلاف القولين فيه، وتلك القوّة أعمّ من أن يكون نفس قوّة الحسّ والحركة أو مغايرة لها. (قوله: وهي مستحيلة على الله تعالى) إذ لا يتصوّر الحيوة في حقّه تعالى بشيء من هذه المعاني. (قوله: وإن لم نطلع) ولا يلزم من عدم العلم بشيء عدم وقوع ذلك الشيء

⁴³⁰ س: لوجوب الذاتي.

⁴³¹ ح: إدراكات.

⁴³² س - (قوله: قد يحصل نبذ من ذلك) أي: من لذّة الإدراك حين فنوا عن القوى البدنية، وتحقّق بأسماء الحقّ وصفات، والجواب أنّ اللذة ليست نفس الإدراك؛ بل هو سبب لها، صح هامش.

⁴³³ [11] من خ.

⁴³⁴ ش: الإيجاد؛ س - زعما منهم أنّ صحّة الترك نقصان والكمال التامّ عدم خلوّ ذاته عن الإيجاد؛ فأثبتوا الإيجاب، صح هامش.

⁴³⁵ [9] من ل.

⁴³⁶ س - ذهبوا إلى أنّ مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته، كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية، فيستحيل الانفكاك بينهما، صح هامش.

⁴³⁷ س ح خ: مزاج خاصّ.

في الخارج. (قوله: اختصاصاً⁴³⁸ بلا مخصص)⁴³⁹ لأن⁴⁴⁰ ذاته تعالى يساوي سائر الذوات في الذاتية. ثم إنَّ ذاته يصحَّ أن يعلم ويقدر بالكمال وسائر الذوات من أصحاب الحيوة لا يصحَّ عليها ذلك، فلولا اختصاص ذاته بما يقتضي هذه الصحة لكان حصول هذه الصحة له دون غيره تخصيصاً بلا مخصص. قال الإمام⁴⁴¹ في الأربعين:

والمعتمد لنا أن نقول: قولك: الحيّ هو الذي لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر، هذا إشارة إلى نفي الامتناع والامتناع سلب، فنفي الامتناع سلب السلب؛ فيكون أمراً ثبوتياً. ثم هذا الأمر الثبوتي ليس هو نفس الذات؛ لأننا إذا علمنا انتهاء الممكنات إلى الواجب لذاته، وما علمنا بعد هذا الأمر، أعني: قولنا: لا يمتنع أن يعلم ويقدر، والمعلوم مغاير لغير المعلوم؛ فثبت أنه تعالى حيّ وأنَّ حياته صفة حقيقية قائمة بذاته وهو المط. [المطلوب]. / [8ظ]

[المبحث الثاني في صفة السمع]

انتهى كلامه. (قوله: من الضروريّات الدينيّة) لأنَّ الكتاب الإلهيّ مشحون به، كقوله تعالى: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه، ٤٦/٢٠] وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الشورى، ١١/٤٢] وغيرهما. وكذا الأحاديث النبويّة؛ فلا يمكن إنكاره⁴⁴² ولأنناؤيله⁴⁴³ (قوله: لأننا نقول آه). لأنَّ وضع الشرائع يتوقّف على علم الواضع وقدرته دون سمعه وبصره؛ لأنّه إيجاد وهو لا يتوقّف على ثبوت السمع والبصر للموجد؛ إذ يحصل بدوئهما⁴⁴⁴ وهو ظاهر. (قوله: وأما على كونهما⁴⁴⁵ من الصفات الحقيقيّة⁴⁴⁶ فلا) مع أنَّ النزاع بين الفريقين فيها. (قوله: لكنّه ليس بحقيقيّ) لأنّه ليس ثابتاً باقياً مع الذات. (قوله: فمم. [ممنوع]) لأنَّ مبدأ الاشتقاق إنّما هو المصدر الدالّ على الحدث الغير الثابت. (قوله: لا يتصوّر بدوئها) والصفة الحقيقيّة ههنا هي قوّة انبعاث قصد للسمع بالمعنى المصدريّ من السامع؛ فالسمع بهذا المعنى لا يتصوّر

⁴³⁸ س: تخصيصاً.

⁴³⁹ [12ظ] من ح.

⁴⁴⁰ س: لأنّه.

⁴⁴¹ أي فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى عليه.

⁴⁴² [11ظ] من خ.

⁴⁴³ س - وكذا الأحاديث النبويّة؛ فلا يمكن إنكاره ولأنناؤيله، صح هامش.

⁴⁴⁴ [9ظ] من ل.

⁴⁴⁵ ش: أئهما.

⁴⁴⁶ ش + القديمة.

بدون هذه الصفة، وكذا سائر الأفعال الصادرة عن الفاعل المختار، كالضرب مثلا،⁴⁴⁷ فإنَّه بالمعنى المصدرى الواقع على المضروب لا يتصوَّر بدون تحقُّق قوَّة انبعاث قصد له من الضارب. (قوله: لا بدَّ لنفيه من دليل) وفيه أنَّه لو كان كذلك لكفى ذلك في العلم، فلا يكون وصفا حقيقيا. (قوله: وفيه ما فيه) وهو أنَّه يشكل بالمشي وحسن الوجه؛ فإنَّ المتَّصف بهما أكمل ممَّن لا يتَّصف؛ فعدم اتِّصافه تعالى بهما يوجب كون غيره ممَّن اتَّصف به أكمل منه. ودفعه بأنَّ استحالة أمثال هذا في حقِّه تعالى ممَّا علم قطعا بخلاف السمع والبصر. (قوله: فيما بعد) وهو قوله كما استدللَّ على علم المؤثِّر آه.

[المبحث الثالث في صفة الكلام]

(قوله: ليس من جنس الأصوات والحروف) بل هو صفة أزليَّة قائمة بذات الله تعالى مغايرة للعبارات؛ إذ لا يختلف كلامه بحسب الأزمنة والأمكنة والأقوام بخلاف العبارة. ومن المعلوم أنَّ غير المختلف غير المختلف. (قوله: على دلالة المعجزات مطلقا) بأنَّ يخلق الله تعالى المعجزة حال تحدِّي فيثبت بها من غير توقُّف على ثبوت الكلام، ثمَّ يثبت صفة الكلام بقول النبي. (قوله: فضلا عن النفسي) وإنَّما يثبت هذا بطريق الأولويَّة لكون إثباته سالما عن مدافعة غائلة الدور كما في اللفظي.⁴⁴⁸ (قوله: فإن قيل كيف آه.) أي: كيف يكون المعجزة مطلقا دالَّا على صدق النبي والكلام⁴⁴⁹ أعظم⁴⁵⁰ المعجزات، لعجز المعارضين على إتيان مثل أقصر سورة منه، فهو أولى بأن يكون دالَّا عليه. (قوله: بالنسبة إلى الخواص) وهم الذين لهم قدرة على فهم الفصاحة والبلاغة. (قوله: سوى الشرع) أي: القول من النبي بأنَّه متكلم. (قوله: لما أنَّه لا يفيد إلَّا العلم الاستدلالي) فكيون التوقُّف على قول الشارع لتحصيل الحاصل. (قوله: ولم يحصل ذوقا كسييا) حتَّى يعرف به كمال بلاغته وأنَّه لم يكن من جنس كلام⁴⁵¹ البشر من غير احتياج إلى الاستماع من الشارع. (قوله: [9و] بما تواتر) فيكفي هذا القدر في العلم بكونه كلام الله تعالى. (قوله: بل لا يبعد أن ينكر وجوده) فلم يبق إلَّا الساكن في شاطئ الجبل وهو المراد من العوام ههنا. (قوله: وستسمع من المولى الحقِّق) أي: في تحقيق صفة الكلام، وهو قوله: «والشرع ليس بفرع للكلام.» (قوله: فتأمل) وجه التأمل: أنَّه يلزم على هذا ثبوت كون بعض القرآن وهو غير المعجز فيه كلام الله بالشرع لا كَلَه إلَّا أن يقال المراد إثبات كونه متكلمًا مطلقًا،

⁴⁴⁷ [12ظ] من ح.

⁴⁴⁸ س - (قوله: فضلا عن النفسي) وإنَّما يثبت هذا بطريق الأولويَّة لكون إثباته سالما عن مدافعة غائلة الدور، كما في اللفظي، صح هامش.

⁴⁴⁹ [10و] من ل.

⁴⁵⁰ [12و] من خ.

⁴⁵¹ [13و] من ح.

وهو يحصل هذا القدر. (قوله: وذهب المعتزلة إلى حَقِّية الثاني وقدحوا صغرى القياس الأول⁴⁵²) وهو كون كلام الله تعالى صفة له وقالوا: إنَّما معنى كونه متكِّلًا موجدًا لتلك الحروف والأصوات في جسم كاللوح المحفوظ أو جبريل أو نحوه: كشجر موسى عليه السلام (قوله: وقدحوا كبرى القياس الثاني) وهو كون كلِّ ما كان مؤلَّفًا من أجزاء مترتِّبة في الوجود حادثًا؛ وهم ادَّعوا قدم الحروف والصوت وقيامه بذاته تعالى، وهو باطل؛ لأنَّ حصول كلِّ حرف مشروط بانقضاء الآخر فيكون له أوَّل؛ فلا يكون⁴⁵³ قديمًا، فكذا المجموع المركَّب منها.⁴⁵⁴ والكراميّة صحَّحو القياس الثاني وقدحوا كبرى القياس الأول وهو⁴⁵⁵ كون كلِّ ما هو صفة له تعالى قديمًا. والحشوية منعوا كون المنتظم من الحروف حادثًا، لكن لما كان قول كلِّ منهما غير صالح للاعتبار لم يلتفت إليه الشارح، وبَيَّن النزاع الواقع بين أهل السنة والمعتزلة.

[المبحث الرابع في صفة الإرادة]

(قوله: فإنَّ شيئاً⁴⁵⁶ غيرها) فإنَّ القدرة لا تصلح لذلك؛ لأنَّ نسبتها إلى الطرفين على السواء، وكذا العلم؛ فإنَّ نسبته إلى الكلِّ أيضًا سواء وأنه⁴⁵⁷ تابع للوقوع، فلا يتوقَّف أي: الوقوع عليه.⁴⁵⁸ (قوله: كما في صورة القدحين) فإنَّ العطشان يترك أحدهما مع أنَّه يحصل المصلحة⁴⁵⁹ وهو النفع بتركه إذا أخذ الآخر. (قوله: فإن قيل: نسبة الإرادة آه.) فإنَّه كما يجوز تعلُّقها بهذا الضدِّ يجوز تعلُّقها بالضدِّ الآخر، وكما يجوز إرادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز إرادة وقوع الآخر في وقت آخر. (قوله: وإلا أي: وإن لم يكن نسبتها على السوية بأن يكون أحد الطرفين واجبا يلزم كونه موجبا لا مختارا.⁴⁶¹ (قوله: ورد الخ.) وبلزوم التسلسل] بأن يكون لوجود الإرادة إرادة أخرى وهلمَّ

⁴⁵² س ح خ: الأولى، والمثبت من ش.

⁴⁵³ ح - فلا يكون، صح هامش.

⁴⁵⁴ ل + والعجب كلَّ العجب منهم أنَّهم كيف اجتزووا على القول بقدم الجلد والغلاف فضلا عن المصحف؛/[11و] من ل.

⁴⁵⁵ س + أن.

⁴⁵⁶ ش + من.

⁴⁵⁷/[12ظ] من خ.

⁴⁵⁸ س - وأنه تابع للوقوع، فلا يتوقَّف أي: الوقوع عليه، صح هامش.

⁴⁵⁹/[13ظ] من ح.

⁴⁶⁰ ش + إن كان.

⁴⁶¹ س - أي: وإن لم يكن نسبتها على السوية بأن يكون أحد الطرفين واجبا يلزم كونه موجبا لا مختارا، صح هامش.

جزأ. (قوله: وأجيب بأنه ترجّح⁴⁶² آه.) يعني: أنها تتعلّق بالمراد من غير افتقار إلى مرجّح آخر في تعلّقه. (قوله: لما مرّ) أي: أنّها صفة من شأنها تخصيص أحد المتساويين بوقت معيّن. (قوله: بأنّ التعلّق أمر آه.) أي: تعلّق الإرادة بالمراد أمر اعتباريّ لا وجود له في الخارج، حتّى يحتاج في وجوده إلى مرجّح موجد. (قوله: بل ينقطع بانقطاع الاعتبار) كما هو الضابط في قطع التسلسل في الاعتباريات. (قوله: فيه أنّ التعلّق آه.)/[9ظ] يعني: أنّه ليس من الاعتباريّ الصرف؛ بل له وجود في نفس الأمر، وهو كاف في تحقّق التسلسل كما مرّ في الأعداد. (قوله: باختيار الشقّ الثاني) وهو قوله: «وإلا يلزم الإيجاب». (قوله: فإنّ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار) لأنّ هذا الوجوب غير ذاتيّ؛ إذ لا يمتنع عقلا تعلّق إرادته بالفعل بدلا عن الترك. (قوله: في المختار بمعنى إن شاء فعل آه.) لأنّه لم يعتبر فيه صحّة الترك حين إرادة الفعل. (قوله: لم يتصوّر تعلّقها بالضدّ الآخر) فينتفى الاختيار بمعنى صحّة الإيجاد والترك. (قوله: ولا ينافيها اللزوم آه.) فيه أنّه إذا كان معنى المختار من يصحّ له الإيجاد والترك فمن أين يلزم اللزوم؟ (قوله: نعم يتّجه آه.) ولا يخفى أنّه إذا كان معنى القادر المختار من يصحّ الفعل بدل الترك،⁴⁶⁴ والعكس لا يتّجه بهذا أصلا. (قوله: بناء على جواز تخلف المعلول آه.) فيصحّ في المختار إرادة الترك بعد إرادة الفعل. (قوله: بناء⁴⁶⁵ على جوازها⁴⁶⁶ إلخ.) فيه أنّ منع هذا القول مبنيّ على كون معنى المختار من يصحّ له الإيجاد بدل الترك. (قوله: فلا يحتاج إلى البناء على هذا الجواز⁴⁶⁷) مع أنّ إطلاق العلّة القائمة على المتخلف عنه المعلول غير سديد.⁴⁶⁸ (قوله: فتدبّر) لعلّ وجه التدبّر ما ذكرنا من الاعتراضات. (قوله: واعلم أنّا إذا توجّهنا آه.) يريد أن يبيّن أنّ الإرادة صفة ثابتة، معايرة للعلم والقدرة وأنّه عبارة عن تخصيص بعض المقدورات بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة لا كما قال الحكماء من أنّه يفيض منه تعالى من غير انبعاث قصد له ولا

⁴⁶² ش: يترجّح.

⁴⁶³ ح - قوله.

⁴⁶⁴ [14و] من ح.

⁴⁶⁵ [13و] من خ.

⁴⁶⁶ ش - بناء على جوازها.

⁴⁶⁷ ش - فلا يحتاج إلى البناء على هذا الجواز.

⁴⁶⁸ س - (قوله: فلا يحتاج إلى البناء على هذا الجواز) مع أنّ إطلاق العلّة القائمة على المتخلف عنه المعلول غير سديد، صح هامش.

كما قال أبو الحسين⁴⁶⁹ وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ وغيرها أن إرادته⁴⁷⁰ العلم بنفع في الفعل، ولا كما قال الحسين النجار⁴⁷¹ إن إرادته عدم كونه مكرها ومغلوبا. (قوله: فحيثما يتحقق المصلحة⁴⁷² آه.) لكن العلم لكونه تابعا للوقوع لا يصلح للمرجحية؛ فيرجحه الإرادة. (قوله: وتعلق العلم بها) بترجيح الإرادة على تركها. (قوله: وإلا فلا بد له من مرجح آخر) أي: لا بد لإرادة هذا الفعل إرادة أخرى مرجحة لها وهلم جرا. (قوله: بدلا من⁴⁷³ اختيار الفعل) بأن يصدر عنه اختيار الترك قبل حصول ذلك الفعل لا حال حصوله؛ لئلا يلزم الجمع بين النقيضين. (قوله: وهذا المعنى متحقق آه.) لكونه قابلا للمتوكة قبل حصوله. (قوله: ولك أن تختار الشق الثاني) أي: في السؤال، وهو قوله: فلا بد من مرجح آخر. (قوله: وهو أن الفعل آه.) أي: بأن نقول: إن الفعل... وحاصله: أنه لا يلزم من عدم كونه واجبا أن يكون له مرجح آخر؛ لم لا يجوز أن يكون الفعل الذي هو متعلق الإرادة راجحا لا واجبا؟ (قوله: وأنت خير آه.) وأنت خير بعدم ظهور كون كل من الطرفين⁴⁷⁴ واجبا حال تساوي، وإنما الوجوب بالترجيح والاختيار. (قوله: بل اتحادهما) / [10و] لأن الوجود العلمي متحد مع الوجود الخارجي في الصدق على شيء واحد، ولا يخفى أنه ليس في هذه الصورة مصطلحان تكون⁴⁷⁵ إحداها مرجحة للأخرى وينتهي السلسلة، فالمصلحة المرجحة إن كانت، فإما تكون⁴⁷⁶ موجودة في الخارج كما كانت تلك المصلحة موجودة فيه.

⁴⁶⁹ أبو الحسين محمد ابن علي بن الطبيب البصري، أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة، أخذ العلم عن القاضي عبد الجبار ودرس ببغداد، وتوفي بها سنة 430هـ، أخذ المعقول عنه أبو علي بن الوليد، وأبو القاسم بن البتآن، انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص 118؛ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، 168/4 (1360)؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، 587/17 (393).

⁴⁷⁰ خ: إرادة.

⁴⁷¹ الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي، رئيس الفرقة النجارية من المعتزلة، عاش في القرن الثالث الهجري وتوفي نحو 220هـ، انظر: الفهرست لابن النديم، 229؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، 554/10 (188)؛ الجواهر المضئية للقرشي، 447/1 (370)؛ موجز دائرة المعارف الإسلامية أ. جي بربل، 9882/31.

⁴⁷² [11ظ] من ل.

⁴⁷³ ش: عن.

⁴⁷⁴ [14ظ] من ح.

⁴⁷⁵ س ح خ: يكون، والمناسب لقواعد اللغة العربية ما أثبتناه.

⁴⁷⁶ [13ظ] من خ.

[المبحث الخامس في أنَّ صفاته تعالى ليست عين ذاته]

(قوله: لا يطرّد في الكلّ آه.) وإنّما هو مذهب الملكائيّة⁴⁷⁷ واليعقوبيّة⁴⁷⁸ منهم. (قوله: أنَّ انتفاء التّغاير) أي: بهذا المعنى. (قوله: 479) لا يرفع التعدّد والتكثّر) فإنّ لا يثبت هذا الدليل المدّعى. (قوله: تعدّد الذات⁴⁸⁰ مع الصفات) لا الصفات وحدها لعدم لزوم الكفر من تعدّدّها، ولهذا لم يبال الناظم رحمه الله بعدم حصول ارتفاع تعدّد القدماء من نفي التّغاير بالتغيّر⁴⁸¹ المذكور إشارة إليه.⁴⁸²

⁴⁷⁷ الملكائيّة: من فرق الدين النصرانيّ، يطلق على مسيحيّ سورّيّة الذين خضعوا لقرارات المجمع الخلقيدوني 451م، وسمّوا بذلك لأنّ ملك الروم كان على قولهم، وقيل في سبب التسمية إنّه كانوا أصحاب ملكا الذي ظهر بالروم، وكان من أعظم فرق النصارى، يقولون بأنّ الله عبارة من ثلاثة أشياء: أب، وابن، وروح القدس، وإنّ عيسى عليه السلام إله كلّهم، ليس جانب الإنسانيّة مغايرا لجانب الألوهيّة منه، والإنسان منه صلب، دون الإله منه، ومريم ولدت الإنسان والإله معا، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً... وقد قال الله تعالى في حقّهم: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة، 73/5]، انظر: الآثار الباقية للبيرونيّ، 357؛ الفصل لابن حزم 110/1؛ "كنيسة الروم الملكيّين الكاثوليك" دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة لوسام كبكب، 47/2.

⁴⁷⁸ اليعقوبيّة: فرقة من فرق النصارى، وهي إحدى فرق ثلاث اختلفت في طبيعة المسيح، وقد سمّيت الكنيسة السريانيّة بعد القرن السادس الميلاديّ بالكنيسة اليعقوبيّة، وذلك لأنّ يعقوب البرادعيّ كان من نشط مذهب السريان بعد ما كاد أن يأفل، وهم يقولون إنّ الله والإنسان قد اتّحدا في طبيعة واحدة وهي المسيح، وقد قال الله تعالى في حقّهم: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة، 72/5]، وانفصلت الكنيسة المصريّة اليعقوبيّة عن الكنيسة الرومانيّة الملكائيّة بعد المجمع الخلقيدوني 451م في نتيجة القرارات التي أخذت في هذا المجمع والتي ترفض عقيدتهم في المسيح، وقد عانوا بمشاق كثيرة حتّى دخل الإسلام في بلادهم، فقبّعوا للدرس والترجمة وما إلى ذلك، وهم ممّن استفد ملوك الإسلام منهم في ترجمة الآثار الفلسفيّة، انظر: الفصل لابن حزم 111/1؛ الملل والنحل للشهرستانيّ، 270/1؛ النصيحة الإيمانيّة لنصر بن يحيى، 58؛ محاضرات في النصرانيّة لمحمّد أبي زهرة، 146.

⁴⁷⁹ ح - قوله.

⁴⁸⁰ ش: دون الذات مع الصفات.

⁴⁸¹ س: بالتغيّر.

⁴⁸² خ: انشاد الیه

[المبحث السادس في صفة القدرة]

(قوله: يلزم قدم الحادث) لأن أثر الموجب القديم يجب⁴⁸³ أن يكون قديماً، وإلا لتوقف على شرط حادث؛ فيتسلسل. [يتسلسل]. (قوله: 484) تخلف المعلول عن العلة لأن الموجب التام: ما يلزم أثره؛ فلو كان ذلك الأثر حادثاً يلزم تخلف اللازم عن الملزوم. (قوله: وإلا لجاز أن يصدر عنه فاعل مختار) ليس بجسم ولا جسماني، وقد بين امتناع هذا في إثبات العالم بمسلك الإمكان فيما سبق. (قوله: أو يصدر عنه) أي: عن ذات الباري تعالى مع كونه موجبا لكل حادث مشروط بصفة حادثة مشروطة بصفة أخرى، وهلمّ جزاً. 485 (قوله: كما يزعمه الفلاسفة) فإنهم زعموا أنّ الحركة المستديرة هي الواسطة بين عالمي القدم والحديث، فإنها ذات جهتين: جهة استمرار وجهة تجدد، فباعتبار استمرارها جاز استنادها إلى القديم، وباعتبار حدوثها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ⁴⁸⁶ القديم، وقد ثبت امتناع هذا والصفات المتعاقبة ببرهان التطبيق. (قوله: ولا يلزم شيء مما ذكر⁴⁸⁷) أي: لا يلزم من إيجاب الباري تعالى موجبا شيء من قدم الحوادث أو تخلف المعلول عن علته التامة. 488 (قوله: فظهر) أي: فظهر من هذا التحقيق مجرد انتفاء إلخ. بل 489 يحتاج إلى نفي قيام الصفات المتعاقبة إلى ما لانهاية له بذاته تعالى. 490 (قوله: لا فائدة فيه) أي: في إثبات قدرة الصانع؛ لأنّ العلل متعاقبة في نفس الأمر، فالمفيد لإثباتها نفي السلسلة المتعاقبة لا نفي السلسلة المجتمعة، وإثباتها هو لإثبات انتهاء الحوادث اليومية. (قوله: وإنما ذكره استطراداً⁴⁹¹) أو نقول: إنّ ذكره على فرض

483 / [12] من ل.

484 ش: أو.

485 س - (قوله: أو يصدر عنه) أي: عن ذات الباري تعالى مع كونه موجبا لكل حادث مشروط بصفة حادثة مشروطة بصفة أخرى، وهلمّ جزاً، صح هامش.

486 / [15] من ح.

487 س: من ذلك.

488 س - (قوله: ولا يلزم شيء مما ذكر) أي: لا يلزم من إيجاب الباري تعالى موجبا شيء من قدم الحوادث أو تخلف المعلول عن علته التامة، صح هامش.

489 ح خ - بل.

490 س - (قوله: فظهر) أي: فظهر من هذا التحقيق مجرد انتفاء إلخ. بل يحتاج إلى نفي قيام الصفات المتعاقبة إلى ما لانهاية له بذاته تعالى، صح هامش.

491 ش: وإنما وقع ههنا ذكره استطراداً.

اجتماع العلل المتعاقبة. (قوله: بأحد الضدين) أي: المقدورين.⁴⁹² (قوله: يلزم انتهاء القدرة) لامتناع تعلّقها بالضدّ الآخر. (قوله: بل استغناء الممكن) فينسّد باب إثبات الصانع. (قوله: يلزم التسلسل) لأنّه يحتاج إلى مرجّح خارج ومع ذلك المرجّح لا يجب الفعل وإلا يلزم الإيجاب؛ بل يكون جائزا هو وضدّه أيضا؛ فيحتاج إلى مرجّح آخر. (قوله: من غير احتياج إلى أمر آخر) إذ ليس يحتاج إرادة المختار بأحد مقدوريه إلى داع، كما في طريق الهارب والعطشان. (قوله: فتدبّر) وجه التدبّر أنّ ثبوت الاختيار غير مسلّم عند الخصم؛ فلا يكون هذا الجواب إلزاما له. (قوله: لاشتراكها في المقتضي) لأنّ المقتضي للقدرة هو الذات، والمصحّح للمقدورية هو الإمكان ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء. (قوله: وقد مرّ مع جوابه) في البيت السابق⁴⁹³ [10ظ] المثبت لوحداثيته. (قوله: ولو سلّم) أي: وقوع القبيح بالنسبة إليه.⁴⁹⁴ (قوله: فما ذكر) أي: أنّ مع العلم بالقبيح سفها وبدونه جهلا.⁴⁹⁵ (قوله: لوجود صارف) وهو القبح. (قوله: لا يحيل المقدورية) في ذاته، وإنّما استحالتها لعارض. (قوله: فلا)⁴⁹⁶ يتصوّر في⁴⁹⁷ فعله تعالى) فجاز أن يصدر عنه مثل فعل العبد مجزّدا عنها؛ فإنّ الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية. (قوله: وهو لا يكفي فيها) أي: الاشتمال على الحكم والمصالح لا يكفي في هذه الاعتبارات؛ فلا يرد الاعتراض على القول بنفي عدم قدرته على مثل مقدور العبد.⁴⁹⁸ (قوله: لما مرّ) وهو أنّ غايته عدم صدوره عنه لوجود صارف لا لامتناعه في ذاته.⁴⁹⁹ (قوله: كما يُرشّدك⁵⁰⁰ برهان التمانع) وهو أنّه لو أراد الله فعلا من أفعال العباد، وأراد العبد عدمه لزم إمّا وقوعهما؛ فيجتمع النقيضان أو لا وقوعهما فيرتفعان أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر. (قوله: مانعا) بأن يقول الله: أقدر من العبد، فتأثير قدرته يمنع تأثير قدرة العبد. ولا يلزم إلّا ثبوت العجز النوعي وهو: العجز عند تعلّق قدرة الله تعالى، لا العجز الكلّي، لثبوت أصل القدرة. (قوله: وهو إنّما ينافي الألوهية) فيه أنّه إذا كان تعلّق قدرة الله تعالى لفعل العبد مانعا من تأثير قدرته فيه لم يكن لقدرته حكم

⁴⁹² [14و] من خ.

⁴⁹³ [12ظ] من ل.

⁴⁹⁴ س - (قوله: ولو سلّم) أي: وقوع القبيح بالنسبة إليه، صح هامش.

⁴⁹⁵ س - (قوله: فما ذكر) أي: أنّ مع العلم بالقبيح سفها وبدونه جهلا، صح هامش.

⁴⁹⁶ ش: ولا.

⁴⁹⁷ [15ظ] من ح.

⁴⁹⁸ س - (قوله: وهو لا يكفي فيها) أي: الاشتمال على الحكم والمصالح لا يكفي في هذه الاعتبارات؛ فلا يرد الاعتراض على القول بنفي عدم قدرته على مثل مقدور العبد، صح هامش.

⁴⁹⁹ س ح خ - (قوله: لما مرّ) وهو أنّ غايته عدم صدوره عنه لوجود صارف لا لامتناعه في ذاته، صح هامش س.

⁵⁰⁰ ش + إليه.

أصلاً؛ فيكون كالعدم. (قوله: وفيه تأمل) وهو أنه يلزم منه عدم تمام قدرة الله تعالى وكونه غير مستقلّ في الإيجاد، وهو ينفيه دليل نفى⁵⁰¹ التوارد.

[المبحث السابع في صفة العلم]

(قوله: وتوهم كفاية الظنّ مدفوع آه.) إذ بتكرّر الوقوع وتكرّره يندفع الظنّ ويحصل العلم الضروري. (قوله: على أنّ إلخ.) أي: يكفي في إثبات مقصودنا تصوّر كون مثل ذلك الفاعل عالماً، وهذا التصوّر ضروريّ الحصول. (قوله: وأنت خير برجوع هذا) ولا يكون ح. تخليصاً لطريقة الإتيان عن ورود ذلك السؤال. (قوله: ومن هنا⁵⁰² يتوهم أنّ طريقة القدرة⁵⁰³ أوكّد) في إثبات العلم له تعالى من طريق الإتيان؛ لأنّ فيه ورود ذلك السؤال الصعب، وكذا يرد عليه أنه قد يصدر عن الغافل والنائم فعل متقن مع أنّهما ليسا بعالمين، ويجب عنه بأنّ صدور ذلك الفعل⁵⁰⁴ عنهما لا يقدح في ثبوت علم كلّ قادر لضرورة ثبوت الافتراق بين علمي النائم واليقظان؛ فالأوّل صادر عن غير علم والثاني صادر عن علم. (قوله: فتدبر) وجه التدبّر أنّ هذه الطريقة⁵⁰⁵ أيضاً غير سالم عن الاعتراض، وهو أنه يلزم أن لا يكون الله تعالى عالماً بالمستحيلات؛ لكنّه يجب عنه بأنّ الثابت بها معلوليّة جميع المقدورات، ولا يلزم منه مقدوريّة جميع المعلولات. ويمكن أن يقال: إنّ الجوابين عند النظر الصحيح متّحداً في إفادة ثبوت حدوث ما سوى الله تعالى؛ كما يدلّ عليه قوله فيما سبق من أنّنا بيّنا حدوث العالم، وحدث القدرة لتكميل الجواب لا لأصله. (قوله: بذّي المبدأ) لأنّه إذا علم ذاته علم كونه مبدأً لغيره؛ لكونه من تتمّة العلم بذاته، / [11و] وإذا علم كونه مبدأً لغيره علم غيره؛ فيكون الله سبحانه عالماً بجميع الموجودات، وهو المطمئن. [المطلوب]. (قوله: على تقدير تسليمه⁵⁰⁶) وإنّما قال هذا، لعدم قيام برهان على كون حقيقة العلم ذلك، وتعريفه به لا يوجب الجزم بكونه على هذا المعنى.⁵⁰⁷ (قوله: وما حضر⁵⁰⁸ عنده)

⁵⁰¹ / [14ظ] من خ.

⁵⁰² ش: ههنا.

⁵⁰³ ش + والاختيار.

⁵⁰⁴ / [16و] من ح.

⁵⁰⁵ / [13و] من ل.

⁵⁰⁶ ش: تسليم ذلك.

⁵⁰⁷ س - (قوله: على تقدير تسليمه) وإنّما قال هذا لعدم قيام برهان على كون حقيقة العلم ذلك، وتعريفه به لا يوجب الجزم بكونه على هذا المعنى،

صح هامش.

⁵⁰⁸ ش + هو.

أي: الشيء الذي حضر الحاضر عنده.⁵⁰⁹ (قوله: مع كونها) أي: نفس الحواس عينها، وهو أعم من أن يكون غيرها أو عينها.⁵¹⁰ (قوله: أن يوجد حقيقة الشيء بدونها) أي: يوجد الحضور الذي هو معنى العلم بدون العلم على ما هو المفهوم من قوله: "مع كونها حاضرة عندها".⁵¹¹ (قوله: الشارح) أي: السيد السند.⁵¹² (قوله: فالمراد) هذا⁵¹³ توجيه لكلام صاحب المواقف.⁵¹⁴ (قوله: لا عكسه المفهوم) والحاصل أن ذلك البعض لم يفهم ما هو المراد من قول الشارح مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها، وتوهم أن المفهوم من كون التغير شرطاً بعد تحقق الحضور، فعكس الدليل ليستند الانتفاء إلى الحضور المشروط بالتغير؛ فيتخلص ذلك الدليل -على زعمه- عن⁵¹⁵ ذلك الاعتراض، أعني: وجود حقيقة الشيء بدونها.⁵¹⁶ (قوله: فليتأمل) وجه التأمل أن مآل قول القائل يكون هذا الجواب بعينه مع⁵¹⁷ أن الفرق بين هذا الاحتمال والذي بينه الشارح غير ظ. [ظاهر]؛ بل هما متحذان في المآل، كما لا يخفى على من له ذُرْية من الكمال. (قوله: فإن ما ذكره⁵¹⁸) وليس مدعى الفلاسفة هذا؛ فإن ما ذكره من أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول إنما هو للاستدلال على علمه تعالى بما سواه لا على علمه بذاته المجردة فقط، وفيه أن المراد بما فيه في نفسه جميع معلولاته ولوازمه لا ذاته فقط؛ فيكون هذا جواباً صحيحاً.⁵¹⁹ (قوله: ومن هنا⁵²⁰) أي: من بيان طريق الفلاسفة في إثبات علمه تعالى بالموجودات؛ بأنه مبدأ، والمبدأ ملزوم والمعلول ملزوم، والعلم بالملزوم

⁵⁰⁹ س - (قوله: وما حضر عنده) أي: الشيء الذي حضر الحاضر عنده، صح هامش.

⁵¹⁰ س - (قوله: مع كونها) أي: نفس الحواس عينها، وهو أعم من أن يكون غيرها أو عينها، صح هامش.

⁵¹¹ س - (قوله: أن يوجد حقيقة الشيء بدونها) أي: يوجد الحضور الذي هو معنى العلم بدون العلم على ما هو المفهوم من قوله: "مع كونها حاضرة عندها، صح هامش.

⁵¹² س - (قوله: الشارح) أي: السيد السند، صح هامش.

⁵¹³ [15] من خ.

⁵¹⁴ س - (قوله: فالمراد) هذا توجيه لكلام صاحب المواقف، صح هامش.

⁵¹⁵ [16] من ح.

⁵¹⁶ س - أعني وجود حقيقة الشيء بدونها، صح هامش.

⁵¹⁷ س - وجه التأمل أن مآل قول القائل يكون هذا الجواب بعينه مع، صح هامش.

⁵¹⁸ ش: ذكره.

⁵¹⁹ س - وفيه أن المراد بما فيه في نفسه جميع معلولاته ولوازمه لا ذاته فقط؛ فيكون هذا جواباً صحيحاً، صح هامش.

⁵²⁰ ش: ههنا.

يوجب العلم باللازم. (قوله: **ظهر أنَّ ما نسب آه.**) وجه الظهور أنَّه لا شكَّ في كون الجزئيات معلولا لذاته كالكليات، فيكون أيضا معلولة له تعالى؛ فمراهم بنفي العلم بها أنَّه لا يعلمها على وجه جزئي كعلمنا به على هذا الوجه لاقتضائه الدخول تحت الأزمنة، وهو منزَّه عنه تعالى ذاتا وصفة؛ بل يعلمها على وجه كلي كعلمه بالكليات، فظهر أنَّ اختلافهم⁵²¹ إمَّا هو في كيفية العلم بها لا في العلم نفسه. (قوله: **نسبة**) أي: إضافة محضة اعتبارية.⁵²² (قوله: **صفة ذات نسبة**) أي: صفة حقيقية، لها وجود في نفسه ولها نسبة إلى المعلول.⁵²³ (قوله: **وهي لا تتصوَّر بين الشيء ونفسه**) لعدم المغايرة بينهما. (قوله: **كما في علم أحدنا نفسه**) مع عدم المغايرة في الذات. (قوله: **بمذا**) أي: بما ذكر في الجواب السابق من عدم اشتراط التغاير الذاتي في تحقُّق النسبة. (قوله: **ليتحقَّق فيه كثرة آه.**) فإنَّ العلم بشيء غير العلم بآخر، فلو كان عالما بغيره وغيره غير متناه يلزم أن يتَّصف بعلوم⁵²⁵ غير متناهية وهو مذهب المشائين من الحكماء. (قوله: **أنَّه ممتنع**) ثبت امتناعه⁵²⁶ بيهان التطبيق، والجواب أنَّ ذلك كثرة في الإضافات والعلم في نفسه واحد ولا يضُرُّ بوحده تعدُّ متعلقاته بحسب معلوماته. (قوله: **ولا دليل على امتناعها**) لكونها أمورا اعتبارية لا وجود لها في الخارج. (قوله: **فتدبّر**) وجه التدبّر أنَّ عدم تناهي التعلقات مم. [ممنوع]؛ بل في نفسها متناهية. ومعنى عدم تناهيها أنَّها لا تنتهي إلى حدٍّ لا يوجد فوقه حدٌّ آخر كما ذكر في معلومات الله تعالى فيما سبق. (قوله: **إذ المعلوم متميِّز**⁵²⁷) وغير المتناهي غير متميِّز عن غيره بوجه من الوجوه؛ لأنَّه ليس له حدٌّ ينفصل به عن غيره. (قوله: **والجواب/[11ظ]** منع انحصار وجوه التمايز في الحدِّ) بل هو حاصل فيما ليس له حدٌّ؛ فإنَّ غير المتناهي معقول فيما يدَّعن غيره بكونه⁵²⁸ غير متناه.

[المبحث الثامن في عموم صفة الإرادة]

⁵²¹ / [13ظ] من ل.

⁵²² س - (قوله: **نسبة**) أي: إضافة محضة اعتبارية، صح هامش.

⁵²³ س - (قوله: **صفة ذات نسبة**) أي: صفة حقيقية، لها وجود في نفسه ولها نسبة إلى المعلول، صح هامش.

⁵²⁴ ح - قوله.

⁵²⁵ / [15ظ] من خ.

⁵²⁶ / [17ظ] من ح.

⁵²⁷ ش: مميِّز.

⁵²⁸ ح - غيره بكونه، صح هامش.

(قوله: لاندفاع ذلك بقرينة حالية أو مقالية) القرينة الحالية هو كون الكفر مستقبحا في نفسه، ومن له العقل السليم سيّما الملك الحكيم العليم لا يأمر بالقبح. والقرينة المقالية هو أنّ الواقع في كلام الله تعالى الأمر بالحسنات لا السيئات. (قوله: وإن لم تقع⁵²⁹) أي: 530 الخيرات، وهم جوّزوا تخلف المراد عن الإرادة. (قوله: لو انحصر المقصود آه.) إذ ربّما لا يكون غرض الأمر الإتيان بالمأمور به، كما إذا اختبر المولى عبده؟ هل يطبعه أم لا أو⁵³¹ اعتذر عن ضربه؛ فإنّه يأمره، ولا يريد منه في الصورة الأولى الإطاعة⁵³² ولا العصيان، وفي الثانية منه العصيان ليظهر، ويصحّ اعتذاره عند من يلومه به. (قوله: لا يطلب ما يؤدّي إلى هلاكه) والمعنى أنّ العاقل لا يطلب هذين الشيئين؛ أي: كما أنّه لا يطلب هلاك نفسه لا يطلب خلاف مقصوده، أو المراد من الهلاك القرب منه؛ فإنّ عدم حصول المراد بمنزلة الهلاك؛ فيكون قوله: «وخلاف مقصوده» عطفَ تفسير للهلاك. 533 (قوله: لا يحصل؛ وفيه فائدة) الفائدة في هذا الطلب الاختبار⁵³⁴ والاعتذار. (قوله: فإنّما لا تتعلّق بذلك أصلا) لأنّه⁵³⁵ يلزم كون الشيء حالّ الإرادة مرادا أو غير مراد؛ فيلزم اجتماع النقيضين. (قوله: والجواب) حاصله: أنّ الكفر إنّما ينكر باعتبار مكسوبيّته للعبد، واتّصاف العبد به دون مخلوقيّته لله تعالى؛ إذ يتضمّن خلقه تعالى حكما ومصالح لا يعلمها إلّا هو أو نقول إنّ ما يجب علينا هو الرضاء بالقضاء الذي هو صفته دون كلّ مقضيّ له؛ وأيضاً، لما خلق الله الكفر فقد رضي عن صفة الخلق وإلّا لم تظهر⁵³⁶ تلك الصفة؛ لأنّه مختار في فعله، فلمّا ثبت رضاؤه بما وجب علينا الرضاء بما تخلّق بأخلاقه، ولما لم يرض بكسب عباده الكفر؛ كما قال: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر، ٧/٣٩] وجب علينا عدم الرضاء به، لهذه⁵³⁷ العلّة. 538 (قوله: والجواب أنّ

⁵²⁹ س ح خ: يقع، والمثبت من ش.

⁵³⁰ ح خ - أي.

⁵³¹ س: و.

⁵³² [14و] من ل.

⁵³³ س - من قوله: "(قوله: لا يطلب ما يؤدّي إلى هلاكه) والمعنى" إلى قوله: "عطفَ تفسير للهلاك"، صح هامش.

⁵³⁴ ح: الاختبار.

⁵³⁵ [16و] من خ؛ [17ظ] من ح.

⁵³⁶ س ح خ: يظهر.

⁵³⁷ ح: بهذه.

⁵³⁸ س - من قوله: "وأيضاً" إلى قوله: "هذه العلّة"، صح هامش.

التكليف بمثل ذلك جائز؛ بل واقع) والحاصل أنَّ ما له امتناع ذاتي لا يجوز به التكليف،⁵³⁹ دون ما يمتنع بناءً على تعلُّق علم الله تعالى وإرادته بعدم وقوعه؛ فإنَّ التكليف بمثل ذلك جائز؛ بل واقع، كتكليف إبليس بالسجدة، وأبي جهل بالإيمان لإمكانه في ذاته. (قوله: كالطيران⁵⁴⁰ في الهواء) عدم جواز التكليف به إنَّما هو عند المعتزلة، وأمَّا عند الأشاعرة فيحتمل يجوزونه؛ لكنَّهم ينكرون وقوعه؛ كما عرفت في موضعه. (قوله: لمَّا استدللَّ المعتزلة إلى آخر الشرح) مستغن عن الكشف والفتح. (قوله: وفيه إشارة⁵⁴¹ على⁵⁴² الردَّ على من زعم أنَّ الإرادة عبارة عن العلم بالنفع) وهو مذهب المحقِّقين من المعتزلة. (قوله: أو ميل تابع له) أي: لازم للنفع، بأن يحدث من العلم باشتغال الفعل على المصلحة ميلان النفس إلى إيجاد ذلك الفعل، وهو مذهب بعضهم. (قوله: وأنَّه يمتنع) عطف على قوله: "أنَّ الإرادة"⁵⁴³ (قوله: بدون) أي: بدون العلم بالنفع أو الميل له.⁵⁴⁴ (قوله: وذلك) هذا بيان وجه الردَّ على من كذا. (قوله: لا يلزم من فرض التساوي) أي: في نظر العقل. (قوله: والجواب بعد التسليم⁵⁴⁶) / [12و] أي: بعد⁵⁴⁷ تسليم لزوم المرجح بحسب اعتقاده مع اقتضاء طبيعته سلوك الطريق الذي على اليسار، وأخذه من الإنائين ما هو إلى يمينه. وإنَّما قال: "بعد التسليم"؛ لأنَّه يجوز بأن يفرض وضع الإنائين في مكان لا يكون أحدهما أقرب إليه من الآخر، وأن يدعى عدم اقتضاء⁵⁴⁸ طبيعته اختيار اليسار من الطريق؛ لأنَّه يمضي في كلِّ طريق على تلك الهيئة،

⁵³⁹ ح خ: التكليف به.

⁵⁴⁰ ش: والطيران.

⁵⁴¹ ش: + أيضا.

⁵⁴² ش: إلى.

⁵⁴³ س - (قوله: وأنَّه يمتنع) عطف على قوله: "أنَّ الإرادة"، صح هامش.

⁵⁴⁴ س - (قوله: بدون) أي: بدون العلم بالنفع أو الميل له، صح هامش.

⁵⁴⁵ / [18و] من ح.

⁵⁴⁶ ح - التسليم.

⁵⁴⁷ ح: بعد بعد.

⁵⁴⁸ / [16 ظ] من خ.

والمشي على تلك الهيئة لا يفتقر اتّخاذ اليسار؛ بل يأخذ اليمين ويمشي فيه على تلك الهيئة.⁵⁴⁹ (قوله: 550 أن ما ذكره) أي: ذكره⁵⁵¹ الناظم من قوله: "كفي إنائي" ⁵⁵² (قوله: في الحقيقة) أي: وإن كان في صورة المثال ظاهراً.⁵⁵³ (قوله: فما ذكرتموه) أي: ما ذكره القائل من المنع المذكور.⁵⁵⁴ (قوله: إذ يمكن آه.)⁵⁵⁵ هذا متعلّق بقوله: "لا يجدي"،⁵⁵⁶ وعدول من المناقضة إلى المعارضة.⁵⁵⁷ (قوله: فليتأمل) وجه التأمل أنّ صدور الفعل على اعتقاد النفع الخارجي لا يوجب كونَ الفاعل موجبا، وكذا القائل به لا يكون قائلا بالإيجاب، كما لا يخفى على ذوي الألباب، هذا. ولكنّ الجواب الصحيح أنّ مقصود الناظم منع كَلَيَّة المقدمة القائلة بوجوب المرجح الخارجي في المقدورات. ومنع ضرورتها، وتجويز المرجح في المثال المذكور لا يقدح فيما هو المقصود، ولا يلزم عليه إثبات عدم المرجح؛ لأنّه ليس بمعلّل؛ بل إنّما يلزم على القائلين بتلك المقدمة إثبات وجودها كَلَيَّة؛⁵⁵⁸ فلا يحتاج إلى المعارضة.⁵⁵⁹

⁵⁴⁹ س - من قوله: " (قوله: والجواب بعد التسليم) أي: بعد تسليم لزوم المرجح " إلى قوله: "على تلك الهيئة."، صح هامش.

⁵⁵⁰ س - قوله.

⁵⁵¹ ح خ - أي ذكره.

⁵⁵² س - أي: ذكره الناظم من قوله: "كفي إنائي"، صح هامش.

⁵⁵³ س - (قوله: في الحقيقة) أي: وإن كان في صورة المثال ظاهراً، صح هامش.

⁵⁵⁴ س - (قوله: فما ذكرتموه) أي: ما ذكره القائل من المنع المذكور، صح هامش.

⁵⁵⁵ [14ظ] من ل.

⁵⁵⁶ س - متعلّق بقوله: "لا يجدي"، صح هامش.

⁵⁵⁷ س - وعدول من المناقضة إلى المعارضة، صح هامش؛ ل: هذا تعرّض لتغيير الدليل، وهو أحد طرق الجواب عن المناقضة.

⁵⁵⁸ س ح خ: كَلَيَّة.

⁵⁵⁹ س - فلا يحتاج إلى المعارضة، صح هامش.

[المبحث التاسع في صفة التكوين]

(قوله: زائدة⁵⁶⁰ على السبع المشهور)⁵⁶¹ في البيت السابق. (قوله: أنه من قبيل الإضافات التي لا تحقق لها في الخارج) مثل: كون الصانع قديما ومعبودا لنا ونحو ذلك. (قوله: فظاهر⁵⁶² كلام المحقق آه.) حيث أسند الأزلية إليه. ومعلوم أن ما هو من قبيل الإضافات لا يتصف بها. (قوله: ورد بأنه كالتمدح) وفيه أن التمدح يجوز أن يكون بكونه أهلا للمسبحة، وهذا لا شك أنه أزلي. (قوله: ⁵⁶³ ورد بأنه يرجع ح. إلى الكلام) ولا يثبت به أزلية صفة أخرى،⁵⁶⁴ كما هو المدعى. (قوله: على أنه عند الأكثرين) هذا منع لصدور كلمة "كُن" منه تعالى حقيقة. وفيه أنه لا يضرب بثبوت أزلية صفة التكوين كون كلمة "كُن" مجازا عن سرعة الإيجاد؛ لأنها بمعنى التكوين، فهي⁵⁶⁵ أيضا أزلية، وإنما الحادث تعلقاتها. (قوله: وذلك) هذا بيان وجه الرد. (قوله: مكونا بنفسه) ضرورة أنه يكون مكونا بالتكوين الذي هو عينه؛ فيكون مستغنيا عن الصانع. (قوله: والظاهر أنه) أي: القائل بأن التكوين عين المكون. وهذا شروع في بيان محل صالح لأن يكون محالا للنزاع.⁵⁶⁶ (قوله: وليس أمرا محققا)⁵⁶⁷ ولعل هذا القائل لم يرد بذلك أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم الحال؛ بل أراد أنه عينه في التحقق،⁵⁶⁸ وهذا كالوجود فيمن قال إنه عين الماهية في الخارج؛ فإن معناه أنه ليس في الخارج للماهية تحقق وللوجود تحقق آخر؛ بل الماهية إذا كانت، فكونها هو وجودها إلا أنهما متغايران في العقل بحيث يتعقل الذهن أحدهما بدون الآخر. (قوله: راجعة إليه) أي: إلى التكوين فإنه جامع لها جمع العام لما صدق عليه. (قوله: فيها) أي: بصفة الكلام، فيكون الأول في مقابلة

⁵⁶⁰ ح خ: زائد.

⁵⁶¹ ش: المشهورة.

⁵⁶² ش: وظاهر.

⁵⁶³ / [18 ظ] من ح.

⁵⁶⁴ أي: غير الكلام.

⁵⁶⁵ س ح خ: هو.

⁵⁶⁶ / [17 و] من خ.

⁵⁶⁷ / [15 و] من ل.

⁵⁶⁸ س - بل أراد أنه عينه في التحقق، صح هامش.

الأول، والثاني في مقابلة الثاني.⁵⁶⁹ (قوله: والقصر⁵⁷⁰ على المعنى الأول قصور) لأنّ المعنى الثاني أيضا محتمل ولأنّه إذا حمل الكلام على النفسيّ يكون الامتياز عن الحيوان العجم فقط، وهو أيضا قصور. (قوله: وفيه ما فيه) وهو أن الموجود/[12ظ] هناك صورة الخبر، ويجاب عنه بأنّ خبريّة الكلام بالنظر إلى ذاته سواء علم المتكلّم وقوعه أو خلافه أو لم يعلم غايته أن يكون على تقدير علمه، بخلافه كاذبا، وفيه أنّه لا يتمّ في شأنه تعالى؛ أمّا عدم العلم فلا ممتناعه في حقّه، وأمّا العلم بخلافه فغير واقع منه لاستلزامه صدور الكذب عنه تعالى. (قوله: إذا كان العلم إضافة) أي: صفة اعتباريّة⁵⁷¹ تقبل التغيّر في ذاته حقيقة. (قوله: أو صفة ذات إضافة) أي: صفة حقيقيّة تتغيّر إضافاتهما⁵⁷² فقط. (قوله: فهما متّحدا لا غير⁵⁷³) بل يكون جميع الصفات على هذا المذهب متّحدة، والتغاير بينهما بحسب الاعتبار. (قوله: فظهر⁵⁷⁴ أنّ النزاع) فيما بين أهل السنّة والمعتزلة لفظيّ منشأه عدم تحرير محلّ النزاع. (قوله: ونحن نقول آه.) هذا دخل على المعتزلة أنّ في العلم ثلاثة أقوال: أحدها أن يكون صفة اعتباريّة، والثاني أن يكون حقيقيّة ذات إضافة، والثالث أن يكون عين الذات لا أمرا مغايرا لها، فعلى الثالث يكون العلم والكلام النفسيّ متّحدين؛ لكنّهم لا يقولون بالاتّحاد بهذا المعنى، وعلى الأوّلين يكونان⁵⁷⁵ متغايرين البتّة. ومن هذا ظهر أنّ قولهم باتّحادهما يقتضي⁵⁷⁶ جعلهم العلم بمعنى آخر غير هذه المعاني؛ فيكون النزاع بينهم في لفظ العلم فقط. (قوله: هذا⁵⁷⁷ تثبيت آه.) يعني: أنا نقول بمخلوقيّة اللفظيّ، وعدم قيامه بذاته، وكثرته بكثرة العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام: كالإنجيل والفرقان وغيرهما، لكن نقول إنّ القائم بالنفس واحد لا يتغيّر. (قوله: وأنّه لا يستلزم اللفظيّ كما يزعمه المعتزلة) فإنّ عندهم لا يتصوّر الكلام بدون اللفظ وهو حادث؛ فتكون صفة الكلام حادثة. (قوله: لما أنّه أبهر المعجزات) فيكون إعجاز القرآن في

⁵⁶⁹ س - (قوله: فيها) أي: بصفة الكلام، فيكون الأول في مقابلة الأول، والثاني في مقابلة الثاني، صح هامش.

⁵⁷⁰ ش: فالقصر.

⁵⁷¹ [19ظ] من ح.

⁵⁷² س ح خ: يتغيّر.

⁵⁷³ ش: ليس إلّا.

⁵⁷⁴ ش: فقد ظهر.

⁵⁷⁵ [16ظ] من ل.

⁵⁷⁶ [17ظ] من خ.

⁵⁷⁷ ش + زيادة.

نفسه مثبتا للشرع ويكون الشرع مثبتا لكونه تعالى متكّما. (قوله: لا على كونه⁵⁷⁸ متكّما⁵⁷⁹ مؤلّفا له) تأليفا خارجيا. (قوله: فيصحّ التمسك بالشرع عليه) أي: على كونه متكّما مؤلّفا له. (قوله: فيما سبق) أي: في تحقيق أنّه تعالى ذو كلام. (قوله: فليتأمل) وجه التأمل أنّه يُدعى كفاية كونه مخلوقا لله تعالى في كونه معجزا وإلا يلزم ان لا يكون القرآن عند المعتزلة معجزا لكونه مخلوقا له تعالى عندهم.

[المبحث العاشر في ثبوت رؤيته تعالى]

(قوله: فيكون على طبق المنكشف) بأن يكون على ما هي عليه في نفس الأمر. (قوله: في التكيف⁵⁸⁰ بكيفيته) هذا في الأجسام. (قوله: والتجرد عنها) هذا في المجردات، مثل: ذات الباري وغيره من غير المادّيات. والحاصل أنّ الرؤية عندهم عبارة عن إدراك تامّ يحصل عقيب تقلب الحدّة نحو المرئي، وهو يحصل في حقّ الشاهد بالمحاذاة والقرب وخروج الشعاع و في حقّ الغائب عنا يحصل لنا هذا الإدراك / [13و] في النشأة الآخرة بدون تلك⁵⁸¹ الشرائط. (قوله: بل بوجه⁵⁸² خاصّ) أي: بحاسة البصر. (قوله: عقيب صرف الباصرة) و لا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في إدراكنا في هذه النشأة كونه شرطا في النشأة⁵⁸³ الآخرة؛ إذ في قدرة الله تعالى⁵⁸⁴ أن يخلق في البصر قوّة يمكن من إدراك ذاته بها من دون تلك الشرائط. (قوله: كيلا يركن إلى الذين ظلموا) يعني: المعتزلة، وسوف يعرفون شناعة ما يعتقدون حين بدا لهم من الله ما لم يكونوا⁵⁸⁵ يحتسبون. (قوله: وهو على الأنبياء محال) لأنّ المقصود من البعثة هو الدعوة إلى العقائد الحقّة والأعمال الصالحة، فلا يقع⁵⁸⁶ لهم فعل العبث من الجهل بما هو الواقع في حقّه تعالى.⁵⁸⁷ (قوله: وكذا⁵⁸⁸ ما علّق عليه) لأنّ معنى التعليق

⁵⁷⁸ ش + تعالى.

⁵⁷⁹ ش + و.

⁵⁸⁰ [19ظ] من ح.

⁵⁸¹ خ: ذلك.

⁵⁸² ح خ: وجه؛ ش: على وجه.

⁵⁸³ [16و] من ل.

⁵⁸⁴ س - تعالى.

⁵⁸⁵ ح: يكون.

⁵⁸⁶ [18و] من خ.

⁵⁸⁷ س - فلا يقع لهم فعل العبث من الجهل بما هو الواقع في حقّه تعالى؛ صح هامش.

⁵⁸⁸ ش: فكذا.

أَنَّ المَعْلَقَ⁵⁸⁹ به يقع على تقدير وقوع المَعْلَقَ عليه، وإلا يلزم صدق المألوم بدون صدق اللازم. (قوله: من آياته) أي: علاماته على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، أي: أربي علامة من علاماتك أنظر إلى علامتك. (قوله: أو العلم الضروري) لأنه لازم للرؤية؛ كآته قال: اجعلني علما بذلك علما ضروريا. وهذا قول الكعبي من المعتزلة. (قوله: لجواز أن يكون⁵⁹⁰ لإرشاد القوم) لا لنفسه لكونه علما بامتناعها. وإنما هم بالإرشاد لهم؛ لأنهم اقترحوا عليه، فقالوا: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء، 153/4]. (قوله: أو زيادة طمأنينة) وهو قول الهزلي⁵⁹¹ بأن⁵⁹² كان علما بامتناعه عقلا، لكن سألها ليحصل دليل سمعي؛ فيكون له زيادة طمأنينة، ولهذا أكثر الله تعالى في القرآن من ذكر الدلائل الدالة على التوحيد. (قوله: حال الحركة) والجمع بين الحركة والسكون جمع بين النقيضين. (قوله: لو لم يكن المط. [المطلوب] رؤية ذاته) بل كان العلم الضروري أو رؤية الآية لم يتطابق السؤال والجواب؛ لأن قوله: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾⁵⁹³ [الأعراف، 143/7] نفي للرؤية لا العلم الضروري ولا رؤية آية من آياته باتفاق المعتزلة؛ كيف وموسى عليه السلام⁵⁹⁴ عالم بذاته وسامع كلامه، واختص من عنده بآيات كثيرة، فما معنى طلب العلم الضروري وأن اندكك الجبل أعظم آياته، فكيف يستقيم نفي رؤيته الآية، وأيضا تقدير الآية خلاف الظاهر؛ فلا يصار إليه إلا لضرورة. (قوله: والقوم آه.) جواب عن قولهم: السؤال إنما هو لإرشاد القوم. (قوله: كفاهم قول موسى عليه السلام بأنه ممنوع الرؤية) بل كان الواجب عليه أن يزجرهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله تعالى؛ كما زجرهم عند قولهم: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا﴾ [الأعراف، 138/7] بقوله: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف، 138/7]. (قوله: وإلا) أي: وإن لم يكونوا مؤمنين؛ بل كانوا منكبين لصدقه في الجواب ب"لن تراني". (قوله: توهم جهله⁵⁹⁵ بما يعرفه جهلة المعتزلة) حيث طلب الطمأنينة لإزالة شك قلبه بالكيفية، فيكون [13ظ] آحاد المعتزلة أعرف منه؛ لتيقنهم -على زعمهم- عدم صحة رؤيته تعالى. (قوله: أن يخلق الله السكون بدل الحركة) ولا استحالة فيه، وإنما المستحيل هو الاستقرار مع الحركة في زمان⁵⁹⁶ واحد. وهذا كما أن قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس، وإنما الممتنع اجتماعهما. (قوله:

⁵⁸⁹ خ: المتعلق.

⁵⁹⁰ ش + ذلك.

⁵⁹¹ الهزل: هو كلام لا يقصد به ما وضع له اللفظ ولا يقصد به أيضا ما يصلح له الكلام بطريق الاستعارة، وليس المجاز كذلك. الكلبيات لأبي البقاء

الكفوي «الهزل».

⁵⁹² [20و] من ح.

⁵⁹³ [17و] من ل.

⁵⁹⁴ خ: عليه السلام.

⁵⁹⁵ ش: جهلهم.

⁵⁹⁶ [18ظ] من خ.

ودلالة الآية على الإطماع آه). إذ يدلّ عليه السياق دلالة ظاهرة وهو قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾⁵⁹⁷ [الأعراف، ١٤٣/٧]. روي أنّه عليه السلام لما سمع كلامه من جميع الجهات طمع في رؤيته؛ فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ١٤٣/٧]. ودعوى أنّه لإقنات قومه عن حصول مطلوبهم بقولهم: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء، ١٥٣/٤] مكابرة ظاهرة. (قوله: والإمكان لازم سواء قصد) جواب عن قولهم إنّّه لم يقصد من التعليق بيان إمكان الرؤية أو امتناعها؛ بل بيان عدم وقوعها لعدم وقوع الشرط وهو الاستقرار سواء كانت ممكنة أو ممتنعة، فلا يلزم الإمكان. حاصله أنّ الإمكان لازم وإن لم يقصد من الكلام؛ فإنّه إن فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه، كالأستقرار فيما نحن بصدده فإنّما أن يقع المشروط؛ فيكون هو أيضا ممكنا وإلا فلا معنى للتعليق. (قوله: بما⁵⁹⁸ يفهم⁵⁹⁹ التزاما) فكلّ ما دلّ على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة. (قوله: كما يشعرها⁶⁰⁰ التقابل) وهو ذكر المؤمنين. (قوله: عبارة عن الرؤية) قال الشاعر:

نظرت إلى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي⁶⁰¹

(قوله: أو تقليب الحدقة نحو المرئي) يقال: نظرت إلى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان هذا متناقضا، ويقال: أنظر إلى فلان كيف ينظر إليّ والرؤية لا ينظر إليها، وإنّما ينظر إلى تقليب الحدقة. (قوله: على ما عليه الثقات⁶⁰²) أي: من أئمة العرب. (قوله: على ما عليه) على كون النظر بمعنى تقليب الحدقة.⁶⁰³ (قوله: ولما تعذر) أي: إرادة حقيقة التقليب لامتناع المقابلة والجهة في حقّه تعالى تعيّن حمله على الرؤية لأنّه سببها عادة، وإطلاق السبب على المسبّب من أقوى طرق المجاز. والسبب العاديّ مصحّح له؛ كما عرف في موضعه. (قوله: لكونها من⁶⁰⁴ أقرب المجاز⁶⁰⁵) بحيث التحق بالحقيقة بشهادة العرف. (قوله: فلزم أن لا يكون المؤمنون محجوبين) والحمل على

⁵⁹⁷ [20ظ] من ح.

⁵⁹⁸ ش: لما؛ ش + أنّه.

⁵⁹⁹ ش + منه.

⁶⁰⁰ ش: يشعر به.

⁶⁰¹ لم أقف عليه في المصادر الشعرية، وقد نسبه بعض إلى النابغة.

⁶⁰² س ح خ: الثقات.

⁶⁰³ س ح - (قوله: على ما عليه) على كون النظر بمعنى تقليب الحدقة، صح هامش س ح.

⁶⁰⁴ ش - من.

⁶⁰⁵ ش: المجازات.

كأنهم محجوبين عن ثوابه⁶⁰⁶ أو كرامته خلاف الظاهر. (قوله: الحقيقة) أي: حقيقة التقلب.⁶⁰⁷ (قوله: كذا فسره النبي عليه الصلاة والسلام)⁶⁰⁸ واختاره جمهور⁶⁰⁹ المفسرين. (قوله: كذا فسره النبي عليه الصلاة والسلام)⁶¹⁰ أي فسّر النظر الواقع في قوله تعالى: ﴿إِلَى رَجْعًا نَظَرَةً﴾ [القيامة، ٢٣/٧٥] بالرؤية؛ فوجب علينا حمل تقلب الحدقة عليها.⁶¹¹ (قوله: ليلة البدر) لا تضامون في رؤيته،⁶¹² وهذه الدلائل من الظواهر المفيدة للظنّ، والمعتمد في إثبات وقوعه إجماع الأمة قبل ظهور المخالفين. / [14و] وكون الدلائل محمولة على ظواهرها المتبادرة منها. (قوله: الأول أنّ الرؤية والإبصار) أي: الإدراك بالبصر.⁶¹³ (قوله: مترادفان) فمعنى قولك أدركته ببصري معنى رأيت، لا فرق بينهما إلّا في اللفظ. (قوله: أو متلازمان) فلا يجوز رأيت وما أدركته ببصري ولا العكس. (قوله: أن لا يراه أحد) أي: في جميع الأوقات؛ لأنّ قولك: تدركه الأبصار لا يفيد عموم الأوقات؛ فلا بدّ أن يفيد سلبه؛ لأنّه رفع للإيجاب الجزئي،⁶¹⁴ فالمعنى لا يدركه شيء من الأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة. (قوله: أنّه تمّح في كلامه) وهو أنّه ذكر هذه الصفة في أثناء المدائح. (قوله: يجب تنزيه الله تعالى) فثبت امتناع رؤيته على سبيل الإحاطة بجميع جوانب المرئي، إذ حقيقته النبل والوصول، يقال: أدركت الثمرة أي: وصلت إلى حدّ النضج، وأدرك الغلام أي: بلغ إلى حدّ الحلم، ثمّ نقل إلى الرؤية المحيطة لكونه أقرب إلى تلك الحقيقة. (قوله: فلا يلزم من نفيه) أي: لا يلزم من نفي الرؤية المحيطة في حقّه تعالى لامتناع الإحاطة نفياً مطلقاً. (قوله: ولهذا يقال) هذا منع لوقوع التلازم، فمعنى ما أدركه بصري لم يحط به بجوانبه، وإن لم يصحّ عكسه. (قوله: ولو سلّم⁶¹⁵) حاصله أنّ "تدركه الأبصار" موجبة كلّية فيكون رفعها موجبة جزئية، ألا يرى أنّ

⁶⁰⁶ / [19و] من خ.

⁶⁰⁷ س ح - (قوله: الحقيقة) أي: حقيقة التقلب؛ صح هامش س ح.

⁶⁰⁸ ش: رسول الله صلى الله عليه وسلم.

⁶⁰⁹ / [21و] من ح.

⁶¹⁰ ش: رسول الله صلى الله عليه وسلم.

⁶¹¹ س ح - (قوله: كذا فسره النبي ع. م.) أي فسّر النظر الواقع في قوله تعالى: ﴿إِلَى رَجْعًا نَظَرَةً﴾ بالرؤية؛ فوجب علينا حمل تقلب الحدقة عليها، صح هامش س ح.

⁶¹² لتنام الحديث أنظر: صحيح البخاري، 303/١ (٥٥٤)؛ مسلم، ص 278 (١٤٣٤).

⁶¹³ س ح - (قوله: الأول أنّ الرؤية والإبصار) أي: الإدراك بالبصر، صح هامش س ح.

⁶¹⁴ / [17ظ] من ل.

⁶¹⁵ ح خ: ولم يسلم.

الكفار مع كونهم ذوي الأبصار لا يدركونه إجماعاً، فلا دليل على رفعها في الأوقات؛ لأنها سالبة مطلقة، ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى في الدنيا. (قوله: فليبتدّر) وجه التدبّر أنّ المعدوم إنّما لا يمدح لاشتماله على معدن كلّ نقص وهو العدم، وهذا ليس بمدح للمعدوم؛ بل مدح للموجود⁶¹⁶ بالمعدوم، ألا ترى⁶¹⁷ أن الصفات السلبية ممّا يتمدّح به مثل: نفي الشريك،⁶¹⁸ ونفي اتّخاذ الولد. (قوله: بالاستعظام والاستنكار) كقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان، 21/25]. (قوله: نعتداً وعناداً) لا لامتناعه في ذاته؛ وإلا لما استعظم إنزال الملائكة مع أنّه ممكن في ذاته، فكذا الرؤية. (قوله: على وجه المقابلة في جهة) وهذا مسلّم الامتناع في حقّه تعالى. (قوله: إذ لا قائل بالفصل) أي: بين موسى وغيره. (قوله: بل⁶¹⁹ لتأكيد النفي في المستقبل) ولهذا يقيد بأبد، كقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة، 95/2]، ولا شك أنّهم يتمنّونه في الآخرة، للتخلّص عن العقوبة. (قوله: إذ لا فرق بين وقت التكلّم وغيره⁶²⁰) وإذا لم يره أصلاً لم يره غيره لعدم القائل بالفصل. (قوله: بخفية)⁶²¹ فيجوز أن يكون الوحي حال الرؤية. (قوله: أراد بالهوية الذات)⁶²² هذا دليل عقليّ على صحّة رؤيته. وتحقيقه أنّا نرى شيئاً ما وليس مصحّح رؤيته جوهرية [14ظ] ولا عرضيّة ولا حدوثه حتّى لا يصحّ رؤيته تعالى لامتناع مصحّحها في حقّه تعالى؛ بل المصحّح لها تعيّن وكونه من الأعيان، والدليل عليه أنّا لو سُئلنا في هذه الحالة عن تلك الأحوال لا نقدر على الجواب لغفلتنا عنها؛⁶²³ بل إنّما نجيّب عن تعيّن وجودها، ولا شك أنّ ذلك ثابت في حقّه تعالى واشتراك العلّة يوجب اشتراك الحكم فثبت رؤيته تعالى؛ لكنّ هذا إنّما يستقيم بعد تحقيق أنّ الوجود هو كون الشيء له هويّة، وإلاّ فماهية الواجب لا تماثل سائر الماهيات، كما عرفت فيما سبق. (قوله: كما مرّت⁶²⁴ الإشارة) وهو أنّ الرؤية ليست عبارة عن العلم بالشيء مطلقاً؛ بل على وجه خاصّ. (قوله: ولا خصوصيّة الحدوث) لأنّه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق،

⁶¹⁶ [19ظ] من خ.

⁶¹⁷ س - وهذا ليس بمدح للمعدوم؛ بل مدح للموجود بالمعدوم، ألا ترى، صح هامش.

⁶¹⁸ [21ظ] من ح.

⁶¹⁹ ش + هي.

⁶²⁰ ش: إذ لا قائل بالفرق.

⁶²¹ [18و] من ل.

⁶²² ش: ذات المرئي.

⁶²³ ح + عنها.

⁶²⁴ ش + إليه.

والعدم لا يصلح أن يكون جزء من العلة. (قوله: 625 بل الوجود) أي: المطلق لا باعتبار خصوصيته، ولا شك أنه مشترك بين كل موجود؛ فيدخل فيه الألوان والطعوم والأصوات والروائح لكن عدم تعلق رؤيتنا بها لعدم جريان 626 عادة الله تعالى في خلقها فينا لا لامتناعها في ذاتها.

[المبحث الحادي عشر في أن حقيقته تعالى هل يمكن علمه للبشر أم لا؟]

(قوله: احتج الأولون) أي: الحكماء. قالوا: حقيقة الله تعالى ليست بديهية، وهو ظاهر؛ فتعقله لا يكون إلا بالحد والرسم؛ أما الحد فلا يتصور لاستلزامه التركيب من الجنس والفصل المنافيين 627 لوحدة الذات من كل الوجوه، ولا ينافي ذلك كون الواجب كلياً غير مانع من الشركة؛ لأن ذلك مفهوم الواجب لا ما صدق عليه، وهو المراد ههنا، وأما الرسم فهو لا يفيد الكنه. (قوله: بأن 628 يكون بطريق الفيض) أي: الإلهام، 629 وذلك بأن يخلق فينا علماً ضرورياً بحقيقته. (قوله: والرسم قد يفيد الكنه) لجواز أن ينتقل الذهن من خاصته فيه إلى الحقيقة. (قوله: هو الصفات والسلوب والإضافات) مثل كونه تعالى حياً، قادراً، عالماً؛ وكونه غير مركب 630 وجسم وعرض وجوهر؛ وكونه خالفاً ورازقاً وغيرهما. والعلم بهذه الأمور لا يوجب العلم بكنه حقيقته المخصوصة، ولذا نحتاج بعد إثباتها له تعالى إلى إثبات وحدة الله؛ لعدم منع هذه الأمور الشركة، وذاته المخصوصة مانعة منها؛ فلا يستلزم العلم بها العلم بذاته المخصوصة، كما أنه لا يلزم من علمنا بصدور الأثر الخاص من المقناطيس العلم بذاته؛ إذا لم نعلمها. (قوله: يستدعي تصوّره) من حيث إنه أخذ محكوماً عليه وصحّ الحكم عليه؛ فإذا لا يصحّ الحكم على الحقيقة، أي: 631 إلا بعد العلم بها. (قوله: سوى السمع) أي: من المخبر الصادق. 632 (قوله: وكذا 633) أي: كما أن

625 / [22و] من ح.

626 / [20و] من خ.

627 ش ح خ: المنافيان.

628 ش: أن.

629 ح: الهام.

630 / [18ظ] من ل.

631 س - أي.

632 س - (قوله: سوى السمع) أي: من المخبر الصادق، صح هامش.

633 ش: كذلك.

الطريق في العلم بمحصولها لأنفسنا في المستقبل السمع.⁶³⁴ (قوله: فحيث لا سمع) سواء كان في حقنا أو غيرنا.⁶³⁵ (قوله: فليتبدر) وجه التبدّر أنه مجرد تجويز عقلي؛ ولّا لم يسمع إلى الآن من أحد من الناس حصول معرفة الحقّ بحقيقته له؛ بل المسموع العجز منها، كما قيل:⁶³⁶ العجز عن درك الإدراك إدراك،⁶³⁷ فالأقرب القطع بعدم حصولها لأحد في هذا العالم.

[الفصل الخامس في صفات الله تعالى]

[المبحث الأول في خلق أفعال العباد]

(قوله: وإنما للعباد كسبها) فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته يسمّى كسبا،⁶³⁸ وباعتبار نسبتها إلى قدرته تعالى يسمّى خلقا،/[15و] فهي خلق الربّ ووصف العبد، وأما قدرته على الحركة فخلق الربّ، ووصف العبد لا مدخل له فيها.⁶³⁹ (قوله: مخلوقة للعباد) بلا إيجاب عند أكثر المعتزلة، وبالإيجاب عند أقلّهم وعند الحكماء. (قوله: وما يقال آه) يريد به الردّ على شارح المقاصد لكن فيه نظر، وهو أنّ مراده توجيه قول صاحب قواعد العقائد،⁶⁴⁰ وهو إنّما يوجّه به لا بما ذكره؛ لأنّ المفهوم من لفظ المعتزلة الكلّ أو الأكثر لا الواحد منهم لأنّه صفة الجماعة يدلّ عليه تأنيته، وقوله: "جميعا" مصروف إلى أفراد كلّ الفريقين. (قوله: فذهب الأستاذ أبو إسحاق⁶⁴¹ آه.) قائلا بتجويز توارد العلتين على معلول واحد. (قوله: وقال القاضي) أي: قال أيضا بمجموع القدرتين؛ لكن فرق بينهما بأنّ تعلّق قدرة الله⁶⁴² تعالى إنّما هو بوجود الفعل، وقدرة العبد بوصفه وهو كونه حسنا أو سيّئا، كمن لطم يتيما مثلاً؛ فإنّ فعله، أعني اللطمة واقع بقدرة الله تعالى، موجود

⁶³⁴ س - (قوله: وكذا) أي: كما أنّ الطريق في العلم بمحصولها لأنفسنا في المستقبل السمع، صح هامش.

⁶³⁵ س - (قوله: فحيث لا سمع) سواء كان في حقنا أو غيرنا، صح هامش.

⁶³⁶ / [20ظ] من خ.

⁶³⁷ روي هذا الحديث عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، أوردته المحدث بدر الدين الزركشي في كتابه تشنيف المسامع، 80/4، وللتفصيل في مسألة معرفة ذاته سبحانه انظر: كتاب الأربعين للإمام الرازي 309/1-312؛ كشّاف اصطلاحات الفنون للعلامة محمد عليّ التهانوي، 816/1.

⁶³⁸ خ - باعتبار نسبتها إلى قدرته يسمّى كسبا.

⁶³⁹ / [22ظ] من ح.

⁶⁴⁰ يعني به: الإمام حجّة الإسلام أبا حامد الغزالي،

⁶⁴¹ ش - أبو إسحاق.

⁶⁴² / [19و] من ل.

بإيجاده، وكونه حسنا عند إرادة التأديب، أو سيئا عند إرادة الإيذاء واقع بقدره العبد وتأثيره. (قوله: فتأمل) وجه التأمل إذا وقع تأثير القدرة الحادثة في شيء ارتفع صحّة تأثير قدرته تعالى، لخروج ذلك الشيء عن أن يكون محلاً للتأثير، لوجوب وجوده بالغير وصحة التأثير في الشيء يقتضي إمكانه؛ فيلزم خروج ممكن عن قدرة الله تعالى على تقدير تعلّق قدرة العبد له. (قوله: و⁶⁴³ قد يفعل باختياره)⁶⁴⁴ كانقلابه من جنب إلى جنب. (قوله: محلّ تأمل) وجه التأمل أنّ الاختيار يستلزم الشعور والنوم متناف له؛ فلا يكون في النائم اختيار. (قوله: فليتأمل) وجه التأمل أنّ الفعل الاختياريّ ما يفعله الفاعل من غير قسر⁶⁴⁵ من الخارج، ولا شك أنّ حركة النائم والساهي غير قسريّة. (قوله: و⁶⁴⁶ نقض أصل الاستدلال آه.) والجواب أنّه بين الإيجاب والسلب؛ فإنّ الأوّل إفادة الوجود فيكفيه العلم الإجماليّ بخلاف الثاني. (قوله: من فعلها وتركها) وإلا لم يكن قادرا عليه مستقلاً فيه. (قوله: على مرجّح) وإلا يكون صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتّفاقاً لا اختيارياً.⁶⁴⁷ (قوله: وينسّد آه.) أي: على تقدير عدم احتياج وقوع أحد الجائزين إلى سبب. (قوله: ويبطل الاستقلال) لاحتياجه إلى غيره. (قوله: واجبا عنده) أي: عند ذلك المرجّح. (قوله: دفعا للتسلسل) أي: حين إرادة [15ظ] دفع التسلسل. (قوله: ظهر بطلان ما قاله) لأنّ هذا الاختيار هو اختيار الباري تعالى، وأمّا اختيار العبد فلا يتصوّر⁶⁴⁸ إلا بداعية لا تكون⁶⁴⁹ بمشيئة العبد؛ بل بمحض خلق الله تعالى، وح. يجب الفعل ولا يتمكّن العبد من تركه، وهو المعنيّ بالانتهاء إلى الجبر الواقع في ألسنة أهل السنّة. (قوله: نعم يتّجه) وفيه أنّه إذا كان ذلك المرجّح من طرف العبد بلا اختيار منه يكون باضطرار منه البتّة لامتناع الخروج من النقيضين، وليس الفعل الاضطراريّ إلا ما كان من خارج، وإذا كان كذلك يبطل الاستقلال. وحديث وجوب الفعل ولزوم الاضطرار لا يندفع بما ذكره؛ لأنّ هذا إنّما ينافي الاختيار بلا مرجّح موجب، وليس ههنا هذا الاختيار حتّى يثبت به الوجوب. (قوله: أنّ كون العبد موجدا إلخ.) أي: العلم

⁶⁴³ ش - و.

⁶⁴⁴ [23و] من ح.

⁶⁴⁵ قسر: قسره على الأمر قسرا: أكرهه عليه وقهره، وكذلك اقتصره عليه. الصحاح للجوهريّ «قسر».

⁶⁴⁶ ش + قد.

⁶⁴⁷ [21و] من خ.

⁶⁴⁸ [19ظ] من ل.

⁶⁴⁹ س ش ح: لا يكون.

بكونه هكذا.⁶⁵⁰ (قوله: لا ننكرها بل تأثيرها) أي: ننكر تأثير القدرة، لا أصلها.⁶⁵¹ (قوله: على أنّ نسبة الكل) أي: أهل السنة، والفرقة الأخرى من المعتزلة القائلة بأنّ كون العبد موجدا لأفعاله نظريّ لا ضروريّ. (قوله: إنّما يتمّ إلخ.) فيكون الدليل ينافي خلق العباد لأفعاله؛ بل القدرة، لهم، أعني: المجبّة لا لمثبتته، أعني: المعتزلة.⁶⁵² (قوله: لبطل التكليف⁶⁵³) لأنّه إذا لم يكن العبد موجدا لفعله مستقلاً في إيجادهِ لم يصحّ عقلاً أن يقال له: إفعل كذا، ولا تفعل كذا. (قوله: والثواب والعقاب⁶⁵⁴) ولم يبق أيضاً فائدة البعثة. (قوله: ونحن لا ننكره) أي: الكسب؛ بل نثبتته على ما مرّ من الوجوه المثلثة الموردة لإثباته. (قوله: لازم لهم) أي: ما لزمنا في خلق الأعمال لزمهم في مسئلة علم الله تعالى بالأشياء. (قوله: والأصل⁶⁵⁵ هو المعلوم) ونظيره صورة الفرس المنقوشة على⁶⁵⁶ الجدار، فإنّما كانت على هذه الصورة؛ لأنّ الفرس في حدّ ذاته هكذا، ولا يتصوّر أن ينعكس الحال بينهما. (قوله: وإنّما قيّد به) أي: بقوله: "من فعل إنسان" أي: وإن كان التوليد واقعا من فعل غيره من الحيوانات.⁶⁵⁸ (قوله: ليصلح محلاً للخلاف، بأنّه هل للعبد فيها صنع) فيثاب به به إن كان طاعة أو يعاقب عليه إن معصية.⁶⁵⁹ (قوله: في الأفعال المرتبة على أفعالهم⁶⁶⁰) وإن لم يقصدها، فلم يكن للمعتزلة أن يسندوا الفعل المرتب على تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد. (قوله: وإنّه يبيّن البطلان) إذ لا وجود للحادث بلا المحدث.⁶⁶¹ (قوله: ما كان ههنا) أي:

⁶⁵⁰ س - (قوله: أنّ كون العبد موجدا إلخ.) أي: العلم بكونه هكذا، صح هامش.

⁶⁵¹ س - (قوله: لا ننكرها بل تأثيرها) أي: ننكر تأثير القدرة لا أصلها، صح هامش. | [23ظ] من ح.

⁶⁵² س - (قوله: إنّما يتمّ إلخ.) فيكون الدليل ينافي خلق العباد لأفعاله؛ بل القدرة، لهم، أعني: المجبّة لا لمثبتته، أعني: المعتزلة، صح هامش.

⁶⁵³ ش: فيبطل قاعدة التكليف.

⁶⁵⁴ ش: من الثواب والعقاب.

⁶⁵⁵ ش + في هذه المطابقة.

⁶⁵⁶ [21ظ] من خ.

⁶⁵⁷ س: فإنّهما.

⁶⁵⁸ س - (قوله: وإنّما قيّد به) أي: بقوله: "من فعل إنسان" أي: وإن كان التوليد واقعا من فعل غيره من الحيوانات، صح هامش.

⁶⁵⁹ س - (قوله: ليصلح محلاً للخلاف، بأنّه هل للعبد فيها صنع) فيثاب به به إن كان طاعة أو يعاقب عليه إن معصية، صح هامش.

⁶⁶⁰ ش: عليها.

⁶⁶¹ س - (قوله: وإنّه يبيّن البطلان) إذ لا وجود للحادث بدون المحدث، صح هامش.

في مقام حدوث فعل عن فعل.⁶⁶² (قوله: في محلّ قدرة الفاعل) بأن يكون قائما بذلك المحلّ، كالقيام الحاصل بالمصدر الذي هو وصف للقائم؛ فإنّه يقوم بالقائم،⁶⁶³ كما أنّ القيام مصدرا يقوم به.⁶⁶⁴ (قوله: وما كان في محلّ مباين بذلك)⁶⁶⁵ أي: بمحلّ يقوم به المصدر⁶⁶⁶ كالقطع والذبح؛ فإنّ ما يحصل بمصدرهما لا يقوم بما يقوم به مصدرهما؛ بل يقومان بالذات المقطوعة والمذبوحة، لكن لموافقة اختيار الفاعل يكون مستندا إليه، ومعنى الموافقة للاختيار هو أنّه كلّما أراد قطع شجر وذبح حيوان يحصل من اختيار ذلك الفعل الانقطاع والمذبوحية بخلاف الآلام في المضروب؛ فإنّه قد يتخلّف عنه إذ يوجد ضرب شخص لا يتألّم منه.⁶⁶⁷ (قوله: فينتفي الإسناد) أي: فإذا قلنا بالتوليد وهو حصول فعل عند فعل سلّمنا كون الفعل الثاني حاصلا من الأوّل ويلزم أن لا يقع الإسناد إلى الله آخره مع أنّ إسناد جميع الممكنات إليه تعالى.⁶⁶⁸ (قوله: أو بثالث) وهو الباري تعالى؛ وإلا يلزم وجود حادث بلا محدث.⁶⁶⁹ (قوله: وهو المط. [المطلوب]) لكن لا يلزم هذا على من قال من المعتزلة بعدم التوليد فيما بغير محلّ القدرة. (قوله: بلا توسّط سبب) كما في حقّ الباري تعالى. (قوله: يجوز أن يشترط) فح. يجوز أن يكون التأثير والآلام متوقّفا على هذا الشرط، فلهذا صحّ تأخّره عن الرمي.⁶⁷⁰ (قوله: تأثيرها في السبب) فيكفي

⁶⁶² س - (قوله: ما كان ههنا) أي: في مقام حدوث فعل عن فعل، صح هامش.

⁶⁶³ خ - كالقيام الحاصل بالمصدر الذي هو وصف للقائم؛ فإنّه يقوم بالقائم، صح هامش.

⁶⁶⁴ س - (قوله: في محلّ قدرة الفاعل) بأن يكون قائما بذلك المحلّ، كالقيام الحاصل بالمصدر الذي هو وصف للقائم؛ فإنّه يقوم بالقائم، كما أنّ القيام مصدرا يقوم به، صح هامش.

⁶⁶⁵ ش: لذلك.

⁶⁶⁶ [24] من ح.

⁶⁶⁷ س - من قوله: (قوله: وما كان في محلّ مباين بذلك) أي: بمحلّ إلى قوله: إذ يوجد ضرب شخص لا يتألّم منه، صح هامش.

⁶⁶⁸ س - قوله: فينتفي الإسناد) أي: فإذا قلنا بالتوليد وهو حصول فعل عند فعل سلّمنا كون الفعل الثاني حاصلا من الأوّل ويلزم أن لا يقع الإسناد إلى الله آخره مع أنّ إسناد جميع الممكنات إليه تعالى، صح هامش.

⁶⁶⁹ س - وهو الباري تعالى وإلا يلزم وجود حادث بلا محدث، صح هامش.

⁶⁷⁰ س - (قوله: يجوز أن يشترط) فح. يجوز أن يكون التأثير والآلام متوقّفا على هذا الشرط، فلهذا صحّ تأخّره عن الرمي، صح هامش.

حصول الرمي في تأثير الآلام.⁶⁷¹ (قوله: نعم) فلا تكون⁶⁷² هذه الصورة من التوليد.⁶⁷³ (قوله: أن العلم الحاصل آه.) وكذا⁶⁷⁴ انقطاع الحجر المدفوع بحسب قصد الدافع فعلاً له بواسطة ما باشره من الدفع ومتولّد منه. (قوله: ما مرّ فيما سبق) وهو أنّ جميع الممكنات مستندة إلى الواجب⁶⁷⁵ تعالى بلا توسّط. (قوله: من ورود الأمر والنهي) كحمل الأتقال في الحروب⁶⁷⁶ وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية والإيلام بالضرب والقتل في الجهاد، فلولا أنّ تعلّق هذه الأفعال بالقدرة الحادثة كان حاصلًا، لما يصحّ التكليف به. (قوله: والحكم باستحقاق⁶⁷⁷ الثواب والعقاب) بل باستحقاق المدح والذمّ على المتولّدات مثل الكتابة والصياغة والبناء والكلام والحرب والقتل أظهر عند العقل من الاستحقاق لهما على المباشرات؛/[16و] لأنّها لا تظهر ظهورها. (قوله: وألم) فيه أنّه ليس من صورة التوليد كما مرّ.⁶⁷⁸ (قوله: أن كسبيّة أسبابها) يعني أنّ ما يظنّ كونه في صورة التوليد نقول إنّّه مكسوب لنا مخلوق له تعالى.⁶⁷⁹ (قوله: كاف في ذلك) لكنّ الخصم لا يسلم ذلك.⁶⁸⁰ (قوله: فيما بينهم) أي: فيما بين المعتزلة؛ فإنّهم بعد اتّفاقهم على خلق العباد أفعالهم اختلفوا فيما ترتّب على أفعالهم. (قوله: بعد الاتّفاق) أي: اتّفاق المعتزلة بكون أصله -وهو الفعل المباشر- مخلوق العبد.⁶⁸¹ (قوله: ما يتفرّع عليه) من مسائله الجزئية، مثلاً الحركة الحاصلة من التحرك القائم بالمتحرك غير مخلوقة للعبد وإلا لكان أصله، أعني: التحرك مخلوقاً⁶⁸² له كذلك؛ لأنّا قد أثبتنا استناد⁶⁸³

⁶⁷¹ س - (قوله: تأثيرها في السبب) فيكفي حصول الرمي في تأثير الآلام، صح هامش.

⁶⁷² س ح خ: يكون.

⁶⁷³ س - (قوله: نعم) فلا تكون هذه الصورة من التوليد، صح هامش.

⁶⁷⁴ / [22و] من خ؛/[20و] من ل.

⁶⁷⁵ خ: الجواب.

⁶⁷⁶ ح خ: الحرب.

⁶⁷⁷ / [24ظ] من ح.

⁶⁷⁸ س - (قوله: وألم) فيه أنّه ليس من صورة التوليد كما مرّ، صح هامش.

⁶⁷⁹ س - (قوله: أن كسبيّة أسبابها) يعني أنّ ما يظنّ كونه في صورة التوليد نقول إنّّه مكسوب لنا مخلوق له تعالى، صح هامش.

⁶⁸⁰ س - (قوله: كاف في ذلك) لكنّ الخصم لا يسلم ذلك، صح هامش.

⁶⁸¹ س - (قوله: بعد الاتّفاق) أي: اتّفاق المعتزلة بكون أصله -وهو الفعل المباشر- مخلوق العبد، صح هامش.

⁶⁸² س ح خ: مخلوقة.

⁶⁸³ س ح - استناد، صح هامش ح.

جميع الممكنات إليه تعالى ابتداء وانتهاء ولا يوجد بنفسه لامتناع حصول الممكن بلا موجد.⁶⁸⁴ (قوله: فلا ضرورة فيه)⁶⁸⁵ يريد به الاعتذار عن ترك ذكر الفروع التي ذكرها غيره في كتابه، ثم أجاب عنها بأجوبة يطول بذكره الكتاب، والإيجاز مختار عند أولي الألباب.

[المبحث الثاني في الهداية والإضلال]

(قوله: ذهب⁶⁸⁶ الأشعري) هذا القول والذي يذكر بعده من مذهب المعتزلة من أنّ الهداية بيان طريق الحقّ هو المذكور في كلام المشايخ. (قوله: على سبيل المجاز) أي: بطريق إسناد المسبّب إلى السبب. (قوله: كما في قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنْهُمْ أَضَلُّنَا﴾ [إبراهيم، 36/14]) والإسناد إلى الشياطين،⁶⁸⁷ كقوله تعالى ﴿وَلَا ضِلَّيْنَهُمْ﴾ الآية، [النساء، 119/4]. (قوله: بناء على زعمهم الفاسد) من أنّه إذا كان الهداية فعل البارئ تعالى دون العبد لبطل قاعدة التكليف والمدح والذمّ وغيرها ممّا يقتضي صحّة استقلال العبد في فعله،⁶⁸⁸ وهذا راجع إلى الخلاف في كون الأعمال⁶⁸⁹ مخلوقة لله تعالى. (قوله: أو⁶⁹⁰ التلقيب) عطف تفسير للتسمية. (قوله: فإنّ البيان عامّ) أي: بيان طريق الحقّ على ما قاله المعتزلة عامّ في حقّ الكلّ، أي: المسلم والكافر، لا يقبل التقييد بالمسلم. (قوله: مع أنّه بين لهم طريق الحقّ) من غير فتور في حقّ أحد؛ فلا يصحّ نفي الهداية عنه عليه الصلاة والسلام في حقّ أحد ولا دعائه الهداية؛ لأنّه يقتضي عدم حصوله، وقد حصل منه عليه السلام. (قوله: اشتراكا) بأن يكون للهداية عندهم معنيان بالاشتراك أحدهما: بيان طريق الحقّ، والثاني: بيان طريق الجنة في الآخرة أو الدلالة الموصلة إلى البغية، ويكون المراد من الهداية في الآية⁶⁹¹ والحديث المذكورين المعنى الثاني. (قوله: أو مجازا) بأن يكون الهداية حقيقة في الأوّل، مجازا في الثاني. (قوله: كما حملها الأشعري) وفيه أنّ حمل الأشعريّ على المجاز قرينة مصحّحة له وهو عدم الاهتداء واستحباب العمى، وليس لهم ذلك في الآية والحديث المذكورين، على أنّ له أن يحمل على الحقيقة بأن يراد بعدم الاهتداء واستحباب العمى الارتداد،

⁶⁸⁴ س - (قوله: ما يتفرّع عليه) من مسائله الجزئية، مثلا الحركة الحاصلة من التحرك القائم بالمتحرك غير مخلوقة للعبد وإلا لكان أصله، أعني: التحرك مخلوقا له كذلك؛ لأنّا قد أثبتنا استناد جميع الممكنات إليه تعالى ابتداء وانتهاء ولا يوجد بنفسه لامتناع حصول الممكن بلا موجد، صح هامش.

⁶⁸⁵ ش: في ذكر فروعه.

⁶⁸⁶ ش + الشيخ.

⁶⁸⁷ [22ظ] من خ.

⁶⁸⁸ [25و] من ح.

⁶⁸⁹ [20ظ] من ل.

⁶⁹⁰ ش: و.

⁶⁹¹ ح خ: الآيات.

وليس لهم ذلك، وأيضاً الآية في حقّ هداية الكفار الغير القابلين للاهتداء في الدنيا دون المؤمنين، فلا يتمشّي فيها كون المراد من الهداية بيان طريق الجنة، وكذا المعنى الآخر للزوم العجز في حقّه عليه السلام، وكذا المراد من الدعاء دعاء خلق الاهتداء بعد أن بيّن لهم طريق الحقّ يدلّ عليه تعقيبه عليه الصلاة والسلام بقوله: «فإنّهم لا يعرفون...» لا بيان طريق الجنة؛ لأنّ هذا إنّما يكون في الآخرة للمؤمنين، ولا الدلالة الموصلة إلى البغية للزوم عجزه عنه وهو غير صحيح، وإنّما يصحّ عجزه عن خلق الاهتداء؛ فالآية إنّما تدلّ على كونها / [16ظ] بهذا المعنى. (قوله: ومن ههنا⁶⁹²) أي: ممّا ذكرنا من حمل المعتزلة الهداية على بيان طريق الجنة⁶⁹³ في الآخرة أو على الدلالة الموصلة⁶⁹⁴ إلى الحقّ. (قوله: يظهر⁶⁹⁵ الجواب) إذ يلزم فيه حمل الإضلال على العكس، فيصحّ تعليقه بالمشيئة بهذا المعنى. (قوله: كما وقع في القرآن⁶⁹⁶ المجيد) وهو قوله تعالى: ⁶⁹⁷﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل، 93/16]. (قوله: عبارة عن الدلالة على ما يوصل) سواء حصل المط. [المطلوب] أو لا. (قوله: ممّا ذكرناه) من كون الهداية عند الأشعريّ بمعنى خلق الاهتداء، وعند المعتزلة بمعنى بيان طريق الحقّ.

[المبحث الثالث في الحسن والقبح]

(قوله: حتّى يرد الإيجاب والسلب⁶⁹⁸ على محلّ واحد) ولا يرجع القول إلى نزاع لفظي. (قوله: ملازمة الغرض) ويعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة. (قوله: ثابتان) أنفسهما وأنّ مأخذهما العقل، ويختلف بالاعتبار. (قوله: وحرمة تكذيبه، دفعا للتسلسل) لأنّه لو كان حرمة تكذيبه بقول شرعيّ فتكذيب ذلك القول إن كان بقول شرعيّ يلزم النس. [التسلسل]، فيلزم أن يكون حرمة تكذيبه بالعقل. (قوله: إذ لا يدّ فيهما من تأثير القدرة) لاستلزام ثبوت الفعل بالاستقلال ثبوت صدوره كذلك. (قوله: فكاذب⁶⁹⁹ لما سيجيئ) من صحّة تكليف الإيمان لأبي لهب، لإمكان الكسب في حقّه. (قوله: بأنّ حسنهما وقبحها آه.) كما في لطم اليتيم للتأديب أو الظلم. وحاصل الفرق بين المذهبين أن الأمر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى أنّ الفعل أمر به فحسّن؛ حتّى أنّه لو لم يؤمر به بل نهي عنه لقبّح، وكذا

⁶⁹² س: هنا.

⁶⁹³ [25ظ] من ح.

⁶⁹⁴ [23و] من خ.

⁶⁹⁵ ش: ظهر.

⁶⁹⁶ ش: كتابه.

⁶⁹⁷ [21و] من ل.

⁶⁹⁸ ش: السلب والإيجاب.

⁶⁹⁹ ش + قطعاً.

النهي، أعني أنّه نهي عنه فقيح، ولو لم ينه عنه؛ بل أمر به لحسن، وعند المعتزلة أنّهما من مقتضيات الأمر والنهي بمعنى أنّه حسن؛ فأمر به وإلا لم يؤمر به، وقبح فنهي عنه وإلا لم ينه عنه. (قوله: مغلطة الجذر والأصم) وهو كناية عن كمال صعوبته. (قوله: فإن صدقها) لأنّه إمّا صادق، فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب يلزم صدقه، وإمّا كاذب⁷⁰⁰ فيلزم قبحه ولاستلزامه الصدق يلزم كذبه، فيلزم وقوع الحسن والقبح في كلام واحد وهو محال، فثبت استحالة كون الحسن والقبح بالعقل. (قوله: فإن صدق كل من الكلام الغديّ والأمسيّ يستلزم عدم صدقه وبالعكس) لأنّ الكلام الثاني إن كان صادقا يلزم صدق الأول، وصدق الأول يستلزم كذب الثاني؛ فيكون صدق الثاني مستلزما لكذبه،⁷⁰¹ وإن كان⁷⁰² كاذبا يلزم كذب الأول، وكذب الأول يستلزم كذب الثاني؛ فكذب الثاني يكون مستلزما لصدقه. (قوله: حالا للحكم) أي: للنسبة الإيجابية أو السلبية على ما هو لازم في جميع القضايا. (قوله: والآخر محكوما به) أي: محمولا على الموضوع بالاشتقاق، كما في قولنا: هذا صادق أو كاذب. (قوله: يقع محكوما به)⁷⁰³ لا حالا لحكمها وإمّا حال حكمها الكذب، وكذا إذا فرضناها صادقة يلزم⁷⁰⁴ منه كذب نقيضها، وهو أنّ هذا⁷⁰⁵ الكلام كاذب. (قوله: بناء) متعلّق بيمنع. / [17و] (قوله: هو ظاهر البطلان)⁷⁰⁶ لأنّ المراد من الصدق والكذب ههنا ما هو حال الحكم لا ما هو محكوم به، وهو خارج عمّا هو المراد؛ فلا يندفع التناقض الواقع بينهما بهذا الوجه. (قوله: بمعنى أنّ الأول عين الثاني) على أن يكون القول بمعنى المقول، أي: مقولي هذا القول. (قوله: إمّا أن يراد بالموضوع) وهو لفظ قولي، أي: بأن يكون عبارة عن سلب الصدق عن نسبة غير معيّنة. (قوله: فهو كاذب) لأنّه سلب عن نسبة غير معيّنة، وإن أريد بالموضوع إثبات الصدق⁷⁰⁷ لنسبة ما يكون ذلك الإثبات كاذبا؛ لأنّه إثبات الصدق لنسبة غير معلومة؛ فيكون القول بأنّه كاذب صادقا من غير استلزام صدق الأول كذب الثاني ولا الثاني -أي: قوله: "ليس بصادق لاستلزام صدقه"- كذب الأول. (قوله: عن نسبة

⁷⁰⁰ / [26و] من ح.

⁷⁰¹ / [23ظ] من خ.

⁷⁰² / [21ظ] من ل.

⁷⁰³ ش: فيقع الصدق ههنا محكوما به.

⁷⁰⁴ خ - يلزم، صح هامش.

⁷⁰⁵ خ - هذا.

⁷⁰⁶ ش: وهذا في نفسه ظاهر البطلان؛ ح خ: وهو ظ. البطلان.

⁷⁰⁷ / [22و] من ل.

مخصوصة) بأن يكون المراد من "قولي" سلب الصدق⁷⁰⁸ عن نسبة القيام إلى زيد مثلاً. **(قوله: يكون الأول)** أي: مفهوم "قولي ليس بصادق لتحقق كذب الأول بسبب المطابقة للواقع، وإن أريد بالموضوع إثبات الصدق للنسبة المخصوصة يكون الجواب بالعكس، أعني: أنه إن كانت تلك النسبة المخصوصة مطابقة للواقع يكون الأول صادقاً والثاني كاذباً وإلا يكون الأول كاذباً، وإن أريد به نفي ثبوت صدق ذلك القول ووجوده في الخارج يكون كاذباً لكون الألفاظ من الموجودات الخارجية على قول من لم يشترط اجتماع الأجزاء في الأجزاء الخارجية.⁷⁰⁹ **(قوله: وإن⁷¹⁰ ذكر⁷¹¹ على وجه الصلة)** وهو يقتضي كلاماً مغايراً لهذا الكلام. **(قوله: والثاني ذلك الكلام ليس بصادق)** إذ يكفي لكذب الكليّة تخلف فرد منها؛ لأنّ الكلام الأمسيّ كليّ يفيد كذب ما يتكلّم في الغد، فإذا صدق أنّه متكلم وهو فرد من أفراد الكلام الغديّ يلزم كذب الكلام الأمسيّ لثبوت انتفاء كليّته، وإذا كان الكلام الأمسيّ كاذباً يلزم كذب الثاني وهو أنّه ليس بصادق من غير استلزام صدق الأول، أعني: أنّه متكلم كذب نفسه وكذب الثاني، أعني: الكلام الأمسيّ صدق نفسه، فحاصل هذين الجوابين منع استلزام الصدق الكذب وبالعكس في كلام واحد، هذا. ونحن ندعوكم⁷¹² أيّها الفحول إلى الجواب الحقيقي بالقبول سالماً عن المخالطة ورافعاً للمغالطة؛ أمّا التصوير الأول فليس من الكلام الذي يتعلّق به التكلم ويصير محكوماً عليه بسلب الصدق عنه؛ بل هو إخبار يقتضي مخبراً عنه وهو الكلام الذي يقع عقيب الإخبار، فما لم يتكلّم بغير هذا الكلام في هذا الوقت لا يكون هذا كاذباً، ألا ترى أنّ الفقهاء لا يحكمون بطلاق امرأة من⁷¹³ قال: إن أكلم الآن فأنت طالق ولم يكلم في هذا الوقت سوى هذا الكلام،⁷¹⁴ ونظيره ما أوردوا على قول الأصوليين: "ما من عامٍ إلّا وقد خصّ منه البعض" أنّ عمومته يستلزم خصوصه وخصوصه يستلزم تخصيص بعض العمومات لا كلّها [17ظ] مع أنّهم استدلّوا به على تخصيص كلّ العمومات. والجواب أنّ هذا إخبار يقتضي مخبراً عنه واقعا في الخارج؛⁷¹⁵ فالمعنى، ما من عامٍ واقع في الخارج إلّا وقد خصّ البعض؛ فيكون هذا الإخبار عامّاً وجميع العمومات الواقعة مخصوصاً به، وأمّا تصوّر الثاني فإنّ الكلام الأمسيّ إخبار يقتضي مخبراً عنه واقعا في الغد، فما لم يتكلّم بغير هذا الكلام فيه لم يصحّ الحكم عليه بأنّه كاذب وكذا الكلام الغديّ إخبار يقتضي مخبراً عنه واقعا

⁷⁰⁸ [26ظ] من ح.

⁷⁰⁹ س: الخارجي.

⁷¹⁰ [24و] من خ.

⁷¹¹ ش + في الكلام.

⁷¹² ح خ: ندعوكم.

⁷¹³ ح خ - من.

⁷¹⁴ [27و] من ح.

⁷¹⁵ [22ظ] من ل.

في الأُمس، والكلام الأُمسيّ لما لم يكن له مخبر عنه واقع في الغد لم يصحّ أن يكون مخبراً عنه للكلام الغديّ، فيصير الكلام الغديّ بلا مخبر عنه؛ فلا يكون كاذباً. والحاصل أنّ كلاماً من الكلام الغديّ⁷¹⁶ والأُمسيّ في نفسه من غير متعلّق له ليس بصادق ولا كاذب لعدم وجود المخبر عنه له في الخارج، وكذا لو قال: الذي أتكلّم غدا ليس بصادق ثمّ إذا جاء الغد قال: الذي أتكلّم غدا ليس بصادق فتكلّم من الغد الثاني كلاماً غير الذي تكلم في الغد الأوّل فإنّه لا يلزم صدق هذا الكلام بناء على كذب كلام الغد الأوّل؛ بل يلغو الأوّل لعدم وجود المخبر عنه في الغد الأوّل ويكون هذا الكلام كاذباً لكونه مخبراً عنه للقول الثاني. هذا ما لاح لي في هذا المقام، والعلم عند الله الملك العلّام.

[المبحث الرابع في نفي الجبر وعدم انتفاء قدرة العبد في الأفعال الاختيارية]

(قوله: جواب عمّا يقال) أي: من طرف الجبرية. (قوله: وهو ينافي استناد جميع الممكنات) لأنّ إيجاد العبد لأفعاله إمّا أن يكون كافياً⁷¹⁷ في حصول ذلك الفعل أو لا يكون، فإن كان⁷¹⁸ الأوّل لزم الاستغناء عن قدرة الله تعالى، وإن كان الثاني لزم عدم كون قدرة الله تعالى مستقلّة، والمفروض خلافه؛ فثبت استناد الممكنات إلى الله تعالى. (قوله: من غير أن يكون له⁷¹⁹ مدخل) ويكون الموجد لها قدرة الله تعالى وحده، والمقدور الواحد يجوز دخوله تحت قدرتين لكنّ بجهتين مختلفتين؛ فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب. (قوله: وقد ينبّه) بعد ثبوت نفيه بالضرورة.⁷²¹ (قوله: كما صحّ تكليفهم) لبطلان⁷²² تكليف الجمادات بالضرورة، ولا يرد هذا على من لم يقل بكون الكسب جزءاً من المؤثّر -وهو الأشعريّ- لجواز أن يكون داعياً لاختيار الفعل من غير مدخلية في إيجابه، مثل: "صلى" و"صام"؛ فإنّ كلّ واحد منهما مسنداً إلى العبد مسبوق لقصد واختياره. (قوله: ولما بقي فرق⁷²³ آه.) فإن كلّ واحد منهما لا يقتضي سابقة القصد الاختيار. (قوله: أو⁷²⁴ ممتنعاً) ولأجل انقلاب علمه تعالى جهلاً، وكذا تخلف المراد عن إرادته في كلّ من الصورتين.

⁷¹⁶ [24ظ] من خ.

⁷¹⁷ س ح خ: كافية.

⁷¹⁸ س ح خ: كانت.

⁷¹⁹ [27ظ] من ح.

⁷²⁰ ش: لها.

⁷²¹ والضروريّات قد ينبّه عليها بشرح مفرداتها دون ترتيب مقدّمات، انظر: الكلبيّات لأبي البقاء الكفويّ «التنبيه».

⁷²² [23و] من ل.

⁷²³ ش: الفرق.

⁷²⁴ ش - أو.

(قوله: بعد تسليم ذلك) أي: كون تعلّق علمه وإرادته بوجود الفعل وعدمه. وتوجيه المنع أن العلم تابع للمعلوم، فلا يكون له مدخل في وجوده أو عدمه، وكذا الإرادة؛ فإنّها شاملة لجميع الممكنات حسب ما يتعلّق بها علمه، فلا تكون⁷²⁵ موجبة لواحد منهما، وذلك لا ينافي الاختيار [18و] على وجه الاستقلال؛ بل لا ينافي الاختيار على⁷²⁶ هذا المنوال؛ لأنّ المنافي للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار، فيجوز أن يكون الأثر الصادر عن الفاعل المختار واجبا بالاختيار.

[المبحث الخامس في انتفاء الأغراض في أفعاله وأحكامه تعالى]

(قوله: لزوم النفي) بمعنى أنّ ذلك ليس بلازم في كلّ فعل. (قوله: مستكملاً بالغرض) لأنّه لا بدّ في الغرض من أن يكون وجوده أصلح للفاعل من عدمه، وهو معنى الكمال. (قوله: وردّ بجواز عوده إلى الغير) لا إليه، فلا يلزم الاستكمال به.⁷²⁷ (قوله: وإلا) أي: وإن لم يكن الغرض أصلح؛⁷²⁸ بل كان وجوده وعدمه لغيره متساويين بالنسبة إليه. (قوله: لم يكن غرضاً لفعله) وح. يلزم الاستكمال. (قوله: وفيه نظر) وجه النظر أنّ كونه غرضاً لفعله لا يستلزم كونه أصلح بالنسبة إليه. (قوله: ودعوى الضرورة ممنوعة) بل يكفي مجرّد كونه أصلح للغير. (قوله: محلّ تأمل) وجه التأمل أنّ تحصيل الغرض وإن كان راجعاً إلى صفة التكوين⁷²⁹ واستكمال به في الحقيقة استكمالاً بها إلا أنّ الكلام في حصول ما وجوده أولى من عدمه له تعالى على ما هو معنى الغرض، وذا غير جائز له تعالى للزوم الاستكمال بأمر منفصل عنه تعالى. (قوله: فليتأمل) وجه التأمل أنّ ذلك الأمر المنفصل لا يحصل إلّا بإيجاده فح. يرجع إلى الاستكمال بالإيجاد. (قوله: إلى ما يكون غرضاً) لفعل من الأفعال، ولا يكون لإيجاده غرض، فثبت المط. [المطلوب]، وهو عدم العموم. (قوله: دفعا للتسلسل) لأنّ ذلك الغرض إمّا أن يكون من أفعال الله تعالى أو لا، والثاني بطل. [باطل]؛ لأنّ جميع الممكنات مستندة إليه تعالى، والأوّل لا بدّ له من غرض؛ لأنّه فعل من أفعاله تعالى، ولهذا الغرض غرض وهلمّ جرّاً... (قوله: وقد ذكرنا آه.) وهو رجوع الاستكمال لتحصيل الغرض إلى الاستكمال بصفة التكوين. (قوله: على أنّ البعض آه.) هذا وجه آخر لعدم نفي اللزوم. (قوله: لا يعقل⁷³⁰ نفع لأحد قطعاً) فلا يتصوّر

⁷²⁵ س ح خ: يكون.

⁷²⁶ [25و] من خ.

⁷²⁷ ح خ - به.

⁷²⁸ [28و] من ح.

⁷²⁹ [23ظ] من ل.

⁷³⁰ ش + فيه.

فيه الغرض ولو كان عائدا إلى الغير. (قوله: لا يعقل⁷³¹ نفع لأحد قطعا) فلا يتصور فيه الغرض ولو كان عائدا إلى الغير. (قوله: وكان الأول) أي: الدليل الأول المفيد لعموم السلب. (قوله: والثاني) أي: الدليل الثاني المفيد لسلب العموم. (قوله: لإبطال قول⁷³² الخصم) القائل بكون كل فعل من أفعال الله تعالى معلّلا بالأغراض. (قوله: على أنه يمكن تعليله⁷³³) بأن يقال: ليس المراد كون بعض الأفعال⁷³⁴ معلّلا بالأغراض وبعضه ليس كذلك؛ بل المراد أنّه لو فرض كون الأفعال معلّلا به يلزم الانتهاء إلى ما ليس له غرض، دفعا للتسلسل. [التسلسل].⁷³⁵ ثم إنّ هذا الفعل ليس أولى بذلك الانتهاء من غيره، فيلزم تخصيصه بلا تخصّص، فلا يكون شيء من أفعاله معلّلا بالأغراض. (قوله: وأنّه لا يلزم آه.) هذا ردّ على قوله: "والحق أنّ تعليل آه."، والجواب أنّ قصد صاحب شرح المقاصد أن يذكر ما هو المناسب لما⁷³⁶ أولت⁷³⁷ به الآيات والأحاديث المشعّرة بثبوت الأغراض في أفعاله تعالى، لا أن يبيّن كون بعض أفعاله معلّلا بالغرض / [18ظ] دون البعض الآخر حتّى يرد عليه هذا الاعتراض ولا يأباه. (قوله: بعده وأما تعميم ذلك) بأنّه لا يخ. [يخلو] فعل من أفعال الله تعالى عن غرض محلّ تأمل فمحلّ بحث؛ لأنّه على قول من يقول بالغرض لا على مذهبه. (قوله: لكونها أعمّ) والعام لا يستلزم الخاص. (قوله: فيمن يكون شأنه كذلك)⁷³⁸ أي: فيمن يفعل لغرض. (قوله: وهو أول المسئلة) لأنّا نجوّز أن يصدر عنه لا غرض فيه أصلا، وأنتم لا تجوّزونه وتعبّرون عنه بالعبث. (قوله: على أنّه يندفع آه.) أي: يندفع لزوم كون الفعل الخالي عن الغرض عبثا، بادّعاء كونه موجّها بالحكم والمصالح. (قوله: فلا يكون شيء منهما⁷³⁹ باعثا⁷⁴⁰ خاليا عن الفائدة) إذ العبث هو الفعل الخالي عن الفائدة، لا الخالي عن الغرض. وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح؛ لكن لا شيء منهما باعثا على الفعل، وإن كانت معلومة له، وهذا كمن غرس غرسا لأجل الثمرة؛ فإنّه كما يعلم ترتّب

⁷³¹ ش + فيه.

⁷³² ش: مذهب.

⁷³³ ش: تعميمه.

⁷³⁴ / [25ظ] من خ.

⁷³⁵ / [28ظ] من ح.

⁷³⁶ / [24و] من ل.

⁷³⁷ س ح خ: أول.

⁷³⁸ ش: ذلك؛ والضمير في منهما راجع إلى الحكم والمصالح.

⁷³⁹ ش: منها.

⁷⁴⁰ ش: عبثا.

الثمرة عليه يعلم ترتب المنافع الأخرى عليه، كالاتسلاط به والانتفاع بأغصانه وغيرها إلا أنه لا يكون شيء منهما باعثا على غرسه؛ والباعث له هو الثمرة لا غير، فالحكم والمصالح بالنسبة إليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة إلى الغارس.

[المبحث السادس في تكليف ما لا يطاق]

(قوله: بالمتنع⁷⁴¹ لذاته) كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق. (قوله: لا امتناع تصوّره) لأنّ جواز التكليف به فرع تصوّره⁷⁴² واقعا ثابتا؛ لأنّ التكليف إنّما هو الطلب، وما لم يتصوّر وقوعه لا يطلب، وإنّما لم يتصوّر وقوعه؛ لأنّه لو تصوّر⁷⁴³ لتصوّر مثبتا ويلزم منه تصوّر الشيء على خلاف ماهيته؛ إذ لم يكن للممتنع ماهية⁷⁴⁴ ثابتة. (قوله: بذلك الامتناع) أي: بأن يقال: إنّ ممتنع، وغيره من الأحكام الجارية عليه. (قوله: ولا يخفى ما فيه) لأنّ هذا غير تصوّر له ثابتا وواقعا؛ تحقيقه أنّ تصوّر الممتنع على وجهين أحدهما تصوّره واقعا وثابتا والثاني تصوّره على سبيل التشبيه؛ بأن يعقل: اجتماع المتخالفين، كالسواد والحلاوة ثمّ يحكم بأنّ مثله لا يكون جمعا بين الضدين، أو على سبيل النفي؛ بأنّ يحكم العقل بأنّه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو الاجتماع بينهما، فالثاني بقسميه ممكن؛ لأنّه ما لم يتصوّر الجمع بين الضدين لم يصح الحكم على اجتماعهما بأنّه ليس جمعا بين الضدين وكذا النفي به، والأوّل غير ممكن لعدم وقوعه، ومن أثبت له التصوّر أراد به الثاني. (قوله: كخلق الأجسام) فإنّه ممكن في نفسه، لكنّه ليس في وسع العبد عادة؛ لأنّ القدرة الحادثة مطلقا لا تتعلّق بإيجاد الجواهر. (قوله: والطيران) فإنّ القدرة الإنسانيّة لا تتعلّق به، والفرق بينهما أنّ الأوّل ممّا لا يتعلّق به جنس تلك القدرة، والثاني ممّا يتعلّق به جنس تلك القدرة؛⁷⁴⁵ لكن لا يتعلّق به نوعه أو صنفه. (قوله: هو التصديق الإجمالي) إذ الإيمان: هو الإذعان إجمالا فيما علم إجمالا، أو تفصيلا فيما علم [19و] تفصيلا، فالإيمان المكلف به أبو هب هو التصديق الإجمالي؛ لأنّ تكليفه وقع قبل حصول الخبر بأنّه لا يؤمن، وأمّا

⁷⁴¹ ش: ما يمتنع.

⁷⁴² [29و] من ح.

⁷⁴³ [26و] من خ.

⁷⁴⁴ [24ظ] من ل.

⁷⁴⁵ خ - والثاني ممّا يتعلّق به جنس تلك القدرة.

التصديق بأنه لا يؤمن بغير مكلف به. (قوله: بناء على تعلق علم الله⁷⁴⁶ به)⁷⁴⁷ كتكليف الإيمان لأبي لهب، وهذه الصورة لا يرد نقضا على صورة الممتنع لذاته؛ لأنه ممتنع لغيره. (قوله: وجوّزه⁷⁴⁸ الأشعري)⁷⁴⁹ بناء على أنه لا يقبح من الله تعالى شيء عندهم.

[المبحث السابع في عدم وجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى]

(قوله: وردّ بآئه) أي: في الحكيم الشاهد الذي يحتاج إلى طاعة الأولياء ورجوع الأعداء، وليس الأمر كذلك في الغائب الذي لا يحتاج إليهما ولا يعظم لديه الإقدار ولا يكون لشيء عنده مقدار. (قوله: وسائر أنواع الخن آه.) وإثما الأصلح له عدم⁷⁵⁰ خلقه ابتداء وإمامته طفلا أو سلب عقله قبل التكليف⁷⁵¹ حتى لا يكون معدّبا في الدنيا والآخرة. (قوله: ففوقه ما هو أعلى منه) وهو ممكن، فيكون الأصلح بخدّ غير معلوم، وهو ظاهر البطلان. (قوله: وأبقى إبليس) مع أنه يوجب زيادة في عذابهم في الآخرة.

[المبحث الثامن في معنى الرزق]

(قوله: وقد يعتذر آه.) أي: إنّه مجاز بطريق الأول؛ لأنه لو لم ينفعه لكان أكلا له فصار له رزقا. (قوله: لا غير) فإنّ الرزق عرفا عنده المأكول وإن صحّ غيره لغة، كما يقال: رزقه الله ولدا صالحا. (قوله: ولا يخفى ما فيه من التعسف) لأنه عدول عن الظاهر المتبادر. (قوله: إذ لا يتصور) إذ المأكول لا ينفق. (قوله: والجواب ما سبق) وهو أن يكون إطلاق الرزق على ما يأكل البهائم بطريق المجاز؛ بأن يغلب الإنسان عل غيره ويطلق الرزق على مأكول الكل. (قوله: بما لا يمنع من الانتفاع به) وهذا أيضا لا يكون إلّا حلالا، وتمسكهم في هذا أنّ الرزق لما كان مضافا إلى قدرة الله تعالى وحده لم يصحّ أن يقال للحرام المنتفع به رزقا، وهذا مبنيّ على أصلهم في الحسن والقبح.⁷⁵² (قوله: يلزمهم) على التفسيرين المذكورين معا؛ لكنّه يجاب عنه بأنّ الله تعالى قد ساق إليه من الحلال إلّا أنّه أعرض عنه بسوء اختياره. (قوله: بالإجماع) أي: قبل ظهور المخالفين. (قوله: وارتكابه المنهي عنه) كالغصب والسرقة والربا.

⁷⁴⁶ ش + تعالى.

⁷⁴⁷ ش - به.

⁷⁴⁸ ش: فجوّزه | / [29ظ] من ح.

⁷⁴⁹ ش: الأشاعرة.

⁷⁵⁰ [25و] من ل.

⁷⁵¹ [26ظ] من خ.

⁷⁵² وهو حاكمية العقل في تحسين الأشياء وتبيحها ووجوب الحسن على الله تعالى، كما مرّ في مبحث "الحسن والقبح".

[المبحث التاسع في معنى الأجل]

(قوله: قد قطع عليه⁷⁵³ أجله) ومذهبهم أنه تولّد موته من فعل القاتل؛ فيكون فعله لا فعل الله تعالى. (قوله: علم الله فيه موته لولا القتل) فالقاتل عندهم غير بالقتل الأجل⁷⁵⁴ الذي قدره الله تعالى له.⁷⁵⁵ (قوله: ميّت بأجله) أي: أجله الذي قدره الله تعالى له وعلم أنه يموت فيه، وموته بفعله تعالى. (قوله: مطلق المعمر) أي: لا لذلك المعمر بعينه حتى يلزم ثبوت نقصان عمره. (قوله: ونظيره آه..) فإنّ الضمير يرجع إلى مطلق الدرهم لا الدرهم المخصوص؛ فإنّه لا معنى له على هذا التقدير. (قوله: فلا يعتمد⁷⁵⁶ في هذا الباب) فلا يعارض القطعيّات، ويجوز أن يكون المراد الزيادة بحسب البركة⁷⁵⁷ والخير، كما يقال: ذكر الفتى عمره الثاني. (قوله: والعقاب) وكذا الدية والقصاص والضمان؛ لأنّه لم يقطع أجلا، ولم يُحدث بفعله أمرا لا مباشرة ولا توليدا. (قوله: وعدم القطع بالأجل) حتى لو علم بموت الشاة بإخبار الصادق أو ظهور [19ظ] أماراته لم يضمن عند بعض الفقهاء، ذكره شارح المقاصد. وبالحملة الضرب من العبد وإزهاق⁷⁵⁸ الروح من الله تعالى؛ لكنّ الضرب منهّي عنه، فلا تركابه المنهّي⁷⁵⁹ عنه يذمّ ويجب عليه القصاص والضمان، كما في سائر الأفعال من الطاعات والمعاصي؛ فإنّ الكسب من العبد والخلق من الربّ مع أنّه يثاب عليه ويعاقب. (قوله: ما ذكره)⁷⁶⁰ من تغيير علم الله تعالى؛ بل فعل موافقا له. (قوله: في صحيفتهم) أي: نظرا إلى حالهم، وهذا كالسعادة والشقاوة؛ فإنّ ظاهر حال العباد حين ولادتهم في أصلاب آبائهم أوّلا للسؤال بـ"ألمست برئكم"⁷⁶¹ التصديق لا التكذيب، وكذا الحال حين ولادتهم من الأمّ الظاهريّ؛ فإنّهم لا يولدون إلّا بتلك الفطرة، كما

⁷⁵³ [30و] من ح.

⁷⁵⁴ ح - الأجل.

⁷⁵⁵ خ: غير بالقتل ما قدره الله تعالى له من الأجل.

⁷⁵⁶ ش + عليه.

⁷⁵⁷ [27و] من خ؛ [25ظ] من ل.

⁷⁵⁸ أزهق: أزهقت الدابة السرخ، إذا قدّمته وألقته على عنقها. الصحاح للجوهريّ «زهق».

⁷⁵⁹ خ: فلا تركاب المنهّي.

⁷⁶⁰ ش: ذكرته.

⁷⁶¹ روي عن ابن عباس عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم: «أخذ الله تبارك وتعالى الميثاق من ظهر آدم بنعمان -يعني عرفة-، فأخرج من صلبه كلّ ذرّية ذراها، فشرهم بين يديه كالذرّ، ثمّ كلمهم، فتلا: ﴿قَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ إلى آخر الآية،

[الأعراف، 7/172]، السنن الكبرى للنسائي، 10/102 (11127).

قال: ⁷⁶² «كلّ مولود يولد على الفطرة»، ⁷⁶³ وأما حين كونهم في بطن أمهم الباطن -وهو أم الكتاب الذي لديه تعالى- وبطن أمهم الظاهري المطابق ما فيه لما ⁷⁶⁴ وقع في البطن الباطني فهم مقيّدون فيه ⁷⁶⁵ بالسعادة و الشقاوة، كقوله عليه الصلاة والسلام: ⁷⁶⁶ «السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه»، ⁷⁶⁷ وقوله عليه الصلاة والسلام: ⁷⁶⁸ «السعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد» ⁷⁶⁹ وارد على ظاهر حالهم في هذا العالم، لا حال كونهم في دينك المواطنين. (قوله: بأنه لا ⁷⁷⁰ يقتل) ولو علم الله أنه يقتل لقتله لا محالة.

[الفصل السادس في إثبات حدوث العالم]

[المبحث الأول في أنّ الجسم مركّب من الجواهر]

(قوله: ذهب الجمهور من المتكلمين) والحاصل أنّ فيه أربع مذاهب، ⁷⁷¹ أحدها أن يكون الأجزاء ⁷⁷² بالفعل ومتناهية، وهو مذهب جمهور المتكلمين، وثانيها أن يكون الأجزاء بالفعل وغير متناهية، وهو مذهب النظار على ما هو المشهور بين الأنام، وثالثها أن يكون

⁷⁶² [30ظ] من ح.

⁷⁶³ صحيح البخاري، 460/1 (1385)؛ صحيح مسلم، ص 1098 (6755).

⁷⁶⁴ خ: كما.

⁷⁶⁵ خ - فيه.

⁷⁶⁶ خ: صلى الله عليه وسلم.

⁷⁶⁷ جزء من حديث رواه الطبراني، المعجم الأوسط للطبراني.

⁷⁶⁸ خ: صلى الله عليه وسلم.

⁷⁶⁹ لم أجده بهذا اللفظ، وقد أخرج البخاري ومسلم -واللفظ للبخاري- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إنّ أحلكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثمّ يكون علقه مثل ذلك، ثمّ يكون مضغة مثل ذلك، ثمّ يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات ويقال له: اكتب عمله، ورزقه، وأجله، وشقيّ أم سعيد، ثمّ ينفخ فيه الروح، فإنّ الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع، فيسبق عليه كتابه، فيعمل أهل النار، ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل أهل الجنة، البخاري 841/1 (3208)؛ مسلم ص 1093 (6723).

⁷⁷⁰ ح خ - لا.

⁷⁷¹ [26و] من ل.

⁷⁷² أي: انقسامها.

الأجزاء بالقوة ومتناهية، وهو مذهب صاحب النحل والملل،⁷⁷³ ورابعها أن يكون الأجزاء بالقوة وغير متناهية، وهو مذهب المشائين من الفلاسفة، ومذهب ذي⁷⁷⁴ مقراطيس⁷⁷⁵ ليس من مورد القسمة لأنّ موردها الجسم الفرد الذي لا يتكّب من أجزاء هي أجسام، ومذهبه ليس كذلك؛ فلا يكون مذهباً خامساً. (قوله: لا كسراً⁷⁷⁶ ولا قطعاً⁷⁷⁷) والفرق بينهما أنّ القطع يحتاج إلى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر، وقد يقال: إنّ للقطع نوع اختصاص بالأجسام اللينة، والكسر بالأجسام الصلبة. (قوله: لاستلزامه خلاف المقدّر⁷⁷⁸) لأنّه لا بدّ من تقدير العقل إياه غير منقسم ثمّ فرضه خلافه، فيلزم انقسام ما لا ينقسم، وهو مح. [محال]. (قوله: وفيه أنّ للعقل أن يفرض) والجواب عنه أنّ المراد الفرض المطابق للواقع. (قوله: فحكم به) ولم يفرّق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو⁷⁷⁹ موجود بالفعل، وظنّ أنّ جميع الانقسامات الغير المتناهية حاصلة في الجسم بالفعل، كما هو المفهوم من أدلّة [20و] النافين للجزء. وفيه أنّ مآل هذا الكلام لزوم الأجزاء الفردة الغير المتناهية، فيرجع إلى ما اشتهر بين الأنام من مذهب النظام. (قوله: ويقرب منه) أي: ممّا ذهب إليه النظام، وإمّا قال: "يقرب"؛ لأنّه اعتبر القبول للانقسام بالفعل، كما ذهب إليه النظام، فلم يكن عينه.

⁷⁷³ وهو أبو الفتح تاج الدين محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، وقد حصل في الحاشية تقديم وتأخير في اسم الكتاب، ولد بشهرستان سنة 467هـ. عالم متكلم، مؤرّخ، أخذ عن سلمان بن ناصر النيسابوريّ من متكلمي الأشعرية، انظر: **التحجير في المعجم الكبير** لأبي سعد محمد السمعي، ص 160؛ **الوافي بالوفيات** لصلاح الدين الصفدي، 229/3 (1321).

⁷⁷⁴ [27ظ] من خ.

⁷⁷⁵ ش: ديموقريطس | ديموقريطس الأبديريّ، فيلسوف يونانيّ، ولد في أبديرا (تراقيا) نحو 460 ق. م، يعدّ أكبر ممثّل للمذهب الذرّيّ القديم، ومؤسّس نظرية الجزء الذي لا يتجزّأ، انظر: **معجم الفلاسفة** لجورج طرابيشي، ص 307.

⁷⁷⁶ ش + لصغره.

⁷⁷⁷ ش + لصلابته.

⁷⁷⁸ ش: المقدور.

⁷⁷⁹ [31و] من ح.

[المبحث الثاني في إثبات الجواهر الفردة]

(قوله: قبول الوحدة) أي: الوحدة الحقيقية. (قوله: لا يكون كذلك⁷⁸⁰) فيجب انقسام الحال فيه ضرورة أن الحال في أحد الجزئين غير الحال في الجزء الآخر. (قوله: وهو بط. [باطل] بالضرورة) لأن معنى الوحدة ليس إلا كونها غير منقسمة⁷⁸¹ في نفس الأمر كما مر في الأعداد. (قوله: ويساعدنا⁷⁸² الخصم عليها) لأنه قائل به⁷⁸³ لكن إلى غير النهاية. (قوله: بإبرته البحر المحيط) أي: جزء من سطح البحر المحيط. (قوله: إحدا⁷⁸⁴ بالبحرين الآخرين) لأنه متى حصل تفرق الاتصال في موضع شق الإبرة فقد فني ذلك المقدار، ومتى فني ذلك المقدار فقد فني ما كان متصلاً به، وهلم جرا إلى آخر البحر. (قوله: وهو⁷⁸⁵ ظاهر البطلان) إذ من المحال كون الشيء تارة هوية واحدة وتارة هويتين منفصلتين. (قوله: ومنع⁷⁸⁶) وفيه أنه لاستبعاده لا يفيد اليقين، ودعوى الضرورة في محل النزاع⁷⁸⁷ غير مسموع. (قوله: لَمَا اختلف خواصه) فإن مقطع النصف موصوف بالنصفية، لا يتصف بها إلا هو، وكذا مقطع الربع موصوف بالربعية، مخصوصة به، وهلم جرا... وإذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصّة بالفعل تكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لامتناع اتّصاف المعدوم بخواص مختلفة. (قوله: بعد اعتبار الانقسام) أي: إن مفهومات المقاطع أوصاف اعتبارية يعبر بها العقل عند فرض التجزئة، وذلك لا يوجب تمايز محلّها إلا بحسب الفرض، وفيه أن اختصاص كل منها بجزء معين وعدم⁷⁸⁸ إمكانها في آخر يدلّ على أنها ليست بمجرد الفرض. (قوله: وإن أريد محالها) أي: محال تلك الخواص. (قوله: فهو أول المسئلة) والخصم غير قائل باختلافها؛ بل قائل باتّصالها واتّحادها. (قوله: أن

⁷⁸⁰ ش: لا بد أن يكون كذلك.

⁷⁸¹ س + قوله.

⁷⁸² / [26ظ] من ل.

⁷⁸³ خ - به.

⁷⁸⁴ ح - إحدا؛ خ: واحدا.

⁷⁸⁵ ش: وأنه.

⁷⁸⁶ ش: بمنع.

⁷⁸⁷ / [28و] من خ.

⁷⁸⁸ / [31ظ] من ح.

افتراق⁷⁸⁹ الجسم ممكن) إذ ليس قبول الاجتماع لذاته وإلا لما قبل الافتراق. (قوله: وإن أريد⁷⁹⁰ مطلق الأجزاء) سواء كانت خارجية أو وهمية. (قوله: أصلاً) لبقاء اجتماع الأجزاء الوهمية. (قوله: على ذلك الوجه) أي: بحيث لا يبقى فيه اجتماع الأجزاء الخارجية والوهمية. (قوله: نعم) للخصم أن يقول، لكن للمجيب أن يقول: إن عدم جعلهم جميع مقدورات الله تعالى بالفعل، لعدم تناهيها، والأجسام الموجودة متناهية، فلا يمكن قياس الجسم القابل⁷⁹¹ للافتراق عليها للفرق بينهما. (قوله: وإلا يلزم⁷⁹² كونه قارّ الذات) إن قلنا ببقاء الجزء الأول. (قوله: بتمامه) سبق أحد جزئيهما على الآخر بالوجود، [20ظ] إن قلنا بعدم بقاء الجزء الأول. (قوله: فيلزم الجزء) أي: في المسافة. (قوله: وإلا) لم تكن الحركة حاضرة؛ بل بعضه، وانقسام الحاضر بط. [باطل]. (قوله: بل إنما ينطبق) فيه أن الحركة بمعنى التوسط ينطبق على أجزاء المسافة جزأً فجزأً وإن لم ينطبق عليها بكليتها، مع أنه تحصل في هذه الحركة صورة خيالية يصح الانطباق عليها بكليتها. (قوله: وإلا لكان تنصيفها) أي: وإن لم يكن موضع النصف أو الثلث أو الربع جزءاً مشتركاً بين الطرفين؛ بل⁷⁹³ كان شيئاً مستقلاً؛ يلزم أن يكون القسم إلى اثنين قسمة إلى ثلاثة أقسام، لكون⁷⁹⁴ موضع النصف قطعة برأسه، وكذا يكون القسمة إلى ثلاثة قسمة إلى خمسة، وهكذا... (قوله: بالنوع) لا مغايرة كلية. (قوله: بجزء غير منقسم) فإما أن ينقسم في جهة واحدة فيكون خطأ،⁷⁹⁵ أو أكثر فيكون سطحاً، فلا تكون الكثرة المفروضة كرة حقيقية، لاستحالة أن يكون في سطحها خط مستقيم أو سطح مستو بالضرورة. (قوله: وإلا لم يكن كرة⁷⁹⁶ حقيقية) بل مضلعة. (قوله: ⁷⁹⁷يكون جميع أجزاء كل منها⁷⁹⁸ آه.) هذا في ظاهر الأجزاء من الكرة والسطح وكذا الحال في أعماقها. (قوله: وهي) الحركة في نقطة أخرى. (قوله: إلا بطريق الانطباق بالكلية) بأن يكون شيئاً واحداً، كانطباق قطرة من الماء على قطرة منه.

⁷⁸⁹ ش + أجزاء.

⁷⁹⁰ ش + بها.

⁷⁹¹ [27و] من ل.

⁷⁹² ش: لزوم.

⁷⁹³ [28ظ] من خ.

⁷⁹⁴ خ: لكونه.

⁷⁹⁵ ح - لا مغايرة كلية. (قوله: بجزء غير منقسم) فإما أن ينقسم في جهة واحدة فيكون خطأ، صح هامش.

⁷⁹⁶ [32و] من ح.

⁷⁹⁷ س - قوله.

⁷⁹⁸ ش: منهما.

(قوله: فيكون بينهما خطّ) إذ كان مماسة الكرة في نقطة أخرى بعد مماسّتها في الأولى بحركة منقسمة وزمان منقسم وهو يقتضي أن يكون بينهما خطّ وزمان؛ لأنّ المماسّة على النقطة الأولى وإن كانت حاصلة في آن لكنّها باقية في زمان حركة الدرجة⁷⁹⁹ المؤدّية إلى المماسّة على النقطة الأخرى، ففي آن حصول تلك المماسّة يزول المماسّة الأولى، وهكذا كلّ مماسة تكون على نقطة، تحصل⁸⁰⁰ وتبقى زماناً، فيكون⁸⁰¹ بين النقطتين: المبدأ والمنتهى نقطة أخرى، فيحصل بينهما خطّ. (قوله: وأنت خبير) وفيه أنّه ينفي دليل ثبوت تركّب الجسم من الجواهر⁸⁰² الفردة وهو الانتقال من جزء إلى جزء⁸⁰³ متّصل وإن لم يثبت نفيها. (قوله: وهي لا تستلزم) لأنّ النقطة عندهم عرض حالّ في الجوهر لا جوهر حتّى يثبت فرديته. (قوله: نهاية السطح)⁸⁰⁴ كما في الجسم المخروطي؛⁸⁰⁵ فإنّ نهاية أحد سطحيه نقطة لا خطّ. (قوله: فيما عدا الكرة) أي: فيما له خطّ بالفعل، وبالجمله أنّه ليس من لوازم النقطة كونها نهاية الخطّ؛ بل توجد بودنه.⁸⁰⁶ (قوله: فتدبّر) وجه التدبّر أنّه ليس في الكرة سطحان حتّى يكون فيها نهاية، وإنّما يكون فيها سطح واحد، وهو السرّ في عدم كون الخطّ بالفعل فيها؛ بل النقطة التي فيها؛ تكون نهاية⁸⁰⁷ الخطّ بالقوّة.

⁷⁹⁹ س ح خ: الدخجة، وهو سهو.

⁸⁰⁰ ل + في آن.

⁸⁰¹ / [27ظ] من ل.

⁸⁰² ح خ: جوهر.

⁸⁰³ ح خ - إلى جزء.

⁸⁰⁴ ش: للسطح.

⁸⁰⁵ المخروط: هو جسم أحد طرفيه دائرة هي قاعدة، والآخر نقطة هي رأسه، ويصل بينهما سطح، يتعرّض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة،

التعريفات للسيد الشريف الجرجاني «المخروط المستدير»؛ وهو كما في الشكل:



⁸⁰⁶ أي: بدون كونها ناية الخطّ.

⁸⁰⁷ / [29و] من خ.

[المبحث الثالث في انتهاء جواهر الجسم إلى الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ]

(قوله: في زمان متناه) لأنّ قطع جزء من المسافة إنّما يكون في زمان والحركة زمانية، فيلزم من عدم تناهي أجزاء/[21و] المسافة عدم تناهي الزمان ضرورة. (قوله: كحجم الاثنين) وكذا الثلاثة والأربعة إلى غير النهاية، فلا يحصل من تأليف الأجزاء حجم والمفروض⁸⁰⁸ خلافه. (قوله: تناهي الأبعاد) وهي الطول والعرض والعمق، وتنهيها ثابت بالبراهين المذكورة في الكتب الحكمية. (قوله: ويعود الإلزام) فيه أنّه إذا اعتبر اشتغال الزمان على أجزاء وهمية، ومقابلة تلك الأجزاء الأجزاء الوهمية للمسافة لا يعود الإلزام؛ لأنّ اعتبار الأجزاء الوهمية في المسافة والزمان لا يمنع القطع في زمان متناه، وإنّما المانع الأجزاء الخارجيّة، كما لا يخفى على من اتّصف بالإنصاف وخلص سيرته عن الاعتساف،⁸⁰⁹ فعلى هذا القول بالفطرة بالمعنى الذي ذكر في قطع الأجزاء الوهمية المتناهية ليس له وجه سوى المكابرة. (قوله: وهم لا يقولون به) ثبت سقوط هذه الوجوه؛ لأنّ ما هو نتيجة الشبهة - وهو الانقسام بالفعل - لا يقولون به، وما يقولون به هو الانقسام بالقوة. (قوله: فليتدبر) وجه التدبر أنّ الاستلزام المذكور مم. [ممنوع] وإنّما المفهوم من تلك الوجوه قبول الانقسام لا حصوله. (قوله: ونحن نريد بالجزء آه.) يمنع هذه الإرادة قول المتكلمين⁸¹⁰ بعدم الانقسام الوهمي والغرض كما مرّ. (قوله: وإن كانت متجزئة) أي: وهما بالفعل وفيه ما فيه؛ لأنّ المراد الرجوع إلى كون الجسم مركباً من أجزاء غير منقسمة بالفعل؛ بل بالوهم، سواء كان بالقوة أو بالفعل.

[المبحث الرابع في إبطال القول بالهيوولي]

(قوله: متصلاً⁸¹¹ في نفسه) متحد في الجهات ويسمونه الصورة الجسميّة. (قوله: وأمر⁸¹² قابل للانفصال) ويسمونه الهيوولي. (قوله: عند طريان الانفصال) لأنّ الاتصال والانفصال متنافيان، فإذا طرأ أحدهما زال الآخر. (قوله: فقد تكلمنا عليه إجمالاً) حاصله أنّ أدلته إنّما يُثبت الانفقسام الوهمي لا الفعلي الذي ادّعيناه، وقد عرفت ما فيه فيما سبق، فتذكر. (قوله: أو منقسم⁸¹³ بحسبه إلى غير

⁸⁰⁸/ [32ظ] من ح.

⁸⁰⁹ عسف: العسف الأخذ على غير الطريق وبابه ضرب، وكذا التعسف والاعتساف، مختار الصحاح لعماد بن أبي بكر «عسف».

⁸¹⁰/ [28و] من ل.

⁸¹¹ ش: متصل؛ ش + واحد.

⁸¹² ش - أمر.

⁸¹³ ش: منقسم.

النهاية)⁸¹⁴ أي: بالفعل. (قوله: ما ذكره ابن سينا) أي: في إبطال القول بتركيب الأجسام من أجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي.⁸¹⁵

(قوله: كما اعترف به الذاهب إلى تلك المقالة) وهي أنّ تلك الأجسام الصغار متوافقة في الماهية النوعية.⁸¹⁶ (قوله: وبه يحصل المطلوب) وهو إثبات الهيولى. (قوله: فكلام جدلي) لا برهاني، لعدم ثبوت كون كلّ واحد من تلك الأجزاء موافقا للآخر. (قوله: ولا يلتفت إليه في أمثال هذه المقامات) لأنّ الخصم مانع مستندا بجواز إلخ. (قوله: كاملاً) فإنّ أجزائه متّفقة الحقيقة لكن لا يثبت بهذا كلّية هذا الحكم الجزئية.⁸¹⁷ (قوله: وذلك) أي: الجسم الواحد الذي أجزائه مختلفة. (قوله: بل حسناً) لأنّ الجسم الذي يقبل الانفصال الفكي غير متصل بالحقيقة؛ بل بحسب الحسن، لعجزه عن إدراك المفاصل/[21ظ] التي بين تلك الأجزاء. (قوله: لا ينفك أحدهما عن الآخر⁸¹⁹) أمّا عدم انفكاك الصورة عن الهيولى فلائها قابلة للقسمة الوهميّة، بناءً على نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وكلّ ما يقبل القسمة الوهميّة يقبل القسمة⁸²⁰ الانفكاكية، وكلّ ما يقبل القسمة الانفكاكية فله مادّة، فالصورة الجسميّة لا ينفك⁸²¹ عن المادّة؛ وأمّا عدم انفكاك الهيولى عن الصورة فلائها لو تجرّدت لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستعدّة للصورة، والواحد لا يقتضي قوّة وفعلاً، فيكون له ما يقتضي هذه الصورة، وما تقتضي⁸²² هذه الصورة هو الهيولى، فيكون للهيولى هيولى أخرى، فيتسلسل وهو باطل، فنبت أنّ الهيولى لا تنفك⁸²³ عن الصورة الجسميّة؛ بل تحتاج⁸²⁴ إليها أبداً، لكنّ احتياج الصورة إلى الهيولى في التعيّن؛ لأنّ تشخّص الصورة إنّما هو بالمادّة، واحتياج الهيولى إلى

⁸¹⁴ [33و] من ح.

⁸¹⁵ [29ظ] من خ.

⁸¹⁶ الماهية النوعية: هي التي تكون في أفرادها على السوية، كالإنسان بخلاف الماهية الجنسية كالحيوان؛ فإنّه يقتضي في الإنسان مقارنة الناطق ولا يقتضيه في غيره من أنواعه، أنظر: التعريفات للسيد الشريف الجرجاني «ماهية الشيء».

⁸¹⁷ ح - الحكم، صح هامش.

⁸¹⁸ خ: الجزئية.

⁸¹⁹ ش: الأخرى.

⁸²⁰ خ - الوهميّة يقبل القسمة، صح هامش.

⁸²¹ [28ظ] من ل.

⁸²² س ح خ: يقتضي.

⁸²³ س ح: ينفك.

⁸²⁴ ح خ: يحتاج.

الصورة⁸²⁵ في البقاء؛ لأنّ بقاء المادّة إنّما هو بتوارد الصور، فلا يلزم الدور، وله وجوه آخر بيّنت في المطوّلات⁸²⁶ ومن أراد الاطّلاع فليراجع⁸²⁷ إليها. (قوله: وجب أن تكون⁸²⁸ قديمة بالشخص) وذلك كمواّد الأجسام الفلكيّة، أي: موادّها المشخصيّة وصورها النوعيّة وأعراضها المعيّنة من المقادير والأشكال وغيرها إلّا أنّ الحركات والأوضاع الشخصيّة مسبّوقة بأخرى إلى غير النهاية، وأمّا مطلق الحركة والوضع فقديم عندهم؛ لأنّ الأفلاك متحرّكة⁸²⁹ عندهم بحركة سرمدية بلا سكون وكذا موادّ العنصريّات. (قوله: فهي قديمة بالشخص أيضا) وذلك كصور الأجسام الفلكيّة. (قوله: وإلا فبالنوع أو الجنس) أي: صورتها الجنسيّة قديمة بنوعها أو صورتها النوعيّة قديمة بجنسها، كصور العنصريّات. أمّا قدم الصورة الجسميّة بنوعها فلا أنّها طبيعة واحدة نوعيّة لا تختلف إلّا بأمور خارجة بالشخص عن حقيقتها، فيكون نوعها مستمرّ الوجود ويتعاقب أفرادها أزلا وأبدا. وأمّا قدم الصورة النوعيّة بجنسها؛ فلا أنّ مادّتها لا يخ. [يخلو] عن صورها النوعيّة؛ بل لا بدّ أن تكون معها واحدة منها وأنّ هذه الصورة مشاركة في جنسها دون ماهيّتها النوعيّة، فيكون جنسها مستمرّ الوجود⁸³⁰ بتعاقب أنواعه. (قوله: حقّ يلزم التسلسل) [التسلسل] لأنّ إذا حدث ممكن، فإنّما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر، فيلزم حدوث ذلك الممكن بدون تمام علته؛ وإنّما أن يكون بسبب حدوث أمر آخر، فننقل الكلام إليه، فيتسلسل. [يتسلسل]. (قوله: بالحوادث اليومية) فإنّ جملة ما يتوقّف عليها وجودها متحقّقة في الأزل مع أنّها غير موجودة فيه. (قوله: ويلزم⁸³¹ التسلسل) [التسلسل] في تعلّق الإرادة وهو غير ممتنع، إذ الممتنع تسلسل الأمور الموجودة لا الاعتباريّة التي ليس لها وجود في الخارج، كما مرّ [22و] في الأعداد؛ وفيه أن التعلّق، له تحقّق في محلّه في نفس الأمر، فيحتاج إلى⁸³² المرجّح. (قوله: ويجوز استناده) بأن يوجد المعلول بإرادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلّق به إرادته مقارنة لوجوده أو متأخرا عنه. (قوله: وقد يلتزم آه.) لأنّ التعلّق عديميّ، فلا يحتاج إلى أمر يخصّصه بوقت دون وقت، وفيه ما مرّ. (قوله: على أنّها) هذا إثبات للمقدّمة الأولى القائلة بعدم الخلوّ عن الأعراض بطريق آخر. (قوله: لاقتضاء ماهيّتها) لما فيها من انتقال حال إلى حال،

⁸²⁵ خ - إلى الصورة، صح هامش.

⁸²⁶ ح - في المطوّلات، صح هامش.

⁸²⁷ / [33ظ] من ح.

⁸²⁸ ش + الهبولي.

⁸²⁹ / [30و] من خ.

⁸³⁰ / [29و] من ل.

⁸³¹ ش: يلتزم.

⁸³² / [34و] من ح.

⁸³³ ش + قد.

وهو يقتضيها لا محالة. (قوله: على أن آه.) جواب عن سؤال مقدّر عن طرف الفلاسفة، وهو أن جزئيات الحركة حادثة ولا كلام فيه، وإنّما الكلام في الحركة المطلقة. (قوله: إلّا في ضمنها) لأنّ المطلق لا يتصوّر وجوده منفردا عن التعلّقات بأسرها، فلا يتصوّر قدم المطلق مع حدوث كلّ من الجزئيات، وفيه أنّ حدوث الجزئيات إنّما ينافي قدم⁸³⁴ المطلق لو لم تكن متعاقبة أزلا وأبدا والفلاسفة ذاهبون إليه، فإذا لم يكن جميع الجزئيات حادثة لم يلزم حدوث المطلق. (قوله: أمّا الأوّل فبالضرورة) لأنّ الكون آتٍ غير باق. (قوله: فبرهان التطبيق) فيه أنّ الكون في الحيز ليس من الأمور الخارجيّة؛ فلا يجري فيه برهان التطبيق. (قوله: أنا بيّنا⁸³⁵ أمّا فعل الفاعل المختار) فيه أنّ الخصم لا يسلمه؛ بل يدّعي الموجبيّة، فلا يكون هذا الدليل إلزاما له. (قوله: أنّ الحوادث تقوم بها) كالحركات القائمة به⁸³⁶ والأعراض الحالّة فيه، كالأضواء والألوان والأشكال وغيرها. وفيه أنّ حدوثها لا يضرّ بقدمها، لتعاقبها أزلا وأبدا. (قوله: كلّها مدخولة) وقد بيّنا وجه مدخوليّة كلّ واحد منها فليتنكّر. (قوله: وهو المط. [المطلوب]) لكن لا يلزم من هذا كون التكوين حادثا؛ لأنّه لا معنى له سوى الفاعليّة، وهي أزليّة والحادث تعلّقاته، كما عرفت ممّا سبق. (قوله: ولا يذهب عليك آه.) لتوقّف معرفة بعض الصفات عليه؛ إذ من⁸³⁷ ثبوت الجوهر الفرد⁸³⁸ يعلم ترّكّب العالم وحدوثه، ومن ترّكّبه⁸³⁹ يعلم كون الصانع فاعلا مختارا، كما أنّ كونه موجبا يعلم من نفي الجزء المناهض للترّكّب عند الحكماء.

[الفصل السابع في إبطال القول بالعلّيّة]

(قوله: وفي⁸⁴⁰ الفصول الأربعة) وما يتجدّد فيها من الحرّ والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسّطها فيما بينهما. (قوله: وتأثيرات الطوالع) في المواليد بالسعادة والنحوس. (قوله: سيّما إذا دلّت البراهين القطعيّة والنقليّة على

⁸³⁴/ [30ظ] من خ.

⁸³⁵ ش + قد.

⁸³⁶/ [29ظ] من ل.

⁸³⁷ خ: في.

⁸³⁸/ [34ظ] من ح.

⁸³⁹ خ - يعلم ترّكّب العالم وحدوثه، ومن ترّكّبه.

⁸⁴⁰ ش - و.

⁸⁴¹ ح خ - قوله.

خلافه) فإنهما يدلّان على أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله. (قوله: والأنسب⁸⁴² أن يقول: إذ قد يدور دائر) لأنّ المقصود نفي كليّة دوران الدائر على المدار، لوجود التخلّف في الموادّ الآخر ولا يفيدّه إلّا هذا القول؛ بل الأنسب أن يقول: إذ قد لا يدور دائر؛ إذ يكفي في النقض وجود التخلّف في بعض الموادّ. // [22ظ] (قوله: ولا يوجد للترقي) بلفظ "بل" وجه أصلا على هذا المعنى؛ لأنّ المضافين في الموادّ التي وقع تخلّف الدوران فيها. (قوله: فإنّه قد يكون المدار دائرا سيّما في المضافين) فإنّ كلّ واحد منهما دائر ومرتبّ على الآخر مع أنّ كلّا منهما ليس علّة للآخر،⁸⁴³ فلا⁸⁴⁴ يفيد الدوران علّيّة المدار لعدم جريانها في جميع الموادّ. (قوله: وكذا الرسول) فيكون مرادفا له.



⁸⁴² ش: إلّا أنّ الأنسب حينئذ.

⁸⁴³ ح خ: للأخرى.

⁸⁴⁴ [31و] من خ.

[الباب الثاني في النبوات]

[الفصل الأول في تعريف الرسول والنبى]

(قوله: لوجب ان لا يزيد عدد الكتاب)⁸⁴⁵ إذ عدده على ما ورد به الخبر مائة وأربعة، وعدد الرسل ثلاثمائة وعشرة. (قوله: والظاهر

أن المراد) أي: من القول بأن الرسول من له⁸⁴⁶ كتاب. (قوله: بأحكام⁸⁴⁷ مخصوصة) ثابتة بالكتاب النازل عليه.

[الفصل الثاني في المعجزة]

(قوله: بمجرد إرادته) أي: لا يشترط لإظهاره الاستعداد. (قوله: على مدعى النبوة) خرج به الولي. (قوله: فيجب أن يكون خارقا

للعادة) إذ لا إعجاز دونه. (قوله: لأن الموافق لها)⁸⁴⁸ كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الأزهار في كل ربيع لا يدل على الصدق لمساواة

غيره إياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة.⁸⁴⁹ (قوله: لا يمكن معارضتها) فإن ذلك حقيقة الإعجاز، فلا يكون السحر والشعبذة،

لإمكان المعارضة له. (قوله: وفيه نظر) وهو أن ترك خلق شيء مثلا يكون معجزة، كمنع إحراق النار الذي صدر من إبراهيم عليه السلام،

فلا يجب أن يكون المعجزة فعلا. والجواب عنه أنه على مذهب من جعل الترك بمعنى الكف. (قوله: وأنه⁸⁵⁰ يظهر) وأما التصريح بأنه نبي

فغير لازم؛ بل يكفي فيه قرائن أحواله. (قوله: فليتدبر) وجه التدبر هو أن كون كرامات الأولياء معجزة للأنبياء إنما هو بعد ظهور كونهم

أنبياء، وهذا إنما يكون بعد صدور المعجزة عن يدهم، فلا يتصور كون الكرامات معجزة قبل صدور المعجزة عنهم، وبعد الصدور عنهم لا

حاجة إلى التصديق بكرامات غيرهم، لكون⁸⁵¹ معجزتهم تصديقا لهم. (قوله: وأن وافق⁸⁵² لدعواه) فإذا ادعى إحياء ميت ففعل خارقا

⁸⁴⁵ ش: لوجب أن لا يزيد عدد الرسل على عدد الكتب.

⁸⁴⁶ [30] من ل.

⁸⁴⁷ ش: أحكام.

⁸⁴⁸ هكذا في جميع النسخ، وهو ليس من كلام الشارح؛ ولعله علة لقوله آنفا: "... لا إعجاز دونه".

⁸⁴⁹ [35] من ح.

⁸⁵⁰ ش: أن.

⁸⁵¹ خ: يكون.

⁸⁵² ش: يوافق.

آخر، كرفع الجبل؛ أو أنطق صبيًا فقال: إنه كاذب لم يعلم صدقه، بخلاف ما إذا أحيى ميتًا فكذبه؛ لأنَّ إحيائه معجزة له وهو غير مكذَّب⁸⁵³ له، وإنَّما المكذَّب له ذلك الشخص، فتكذيبه لا ينافي صدقه، كتكذيب سائر الأحياء له. (قوله: وفيه تأمل) وهو أنَّ الإرهاس⁸⁵⁴ ما كان قبل النبوة وهو يدلُّ على التصديق ببعثة النبي، فيكون التصديق قبل الدعوى مقبولا. ويمكن أن يقال: إنَّ الإرهاس مؤسس لقاعدة النبوة لا مثبت له ابتداءً،⁸⁵⁵ وإنَّما المثبت له ظهور المعجزة من يده حين التحدي. (قوله: فيتصرف في ذلك) فيؤثر نفسها الكاملة لقوتها في العناصر والأمزجة حسبَ تصوُّرها؛ فإنَّ تصوُّر النفس قد يكون سببا لحدوث حادث من غير حصول سبب جسماني، مثل الغم والغضب؛ // [23] فإثما يوجبان سخونة في البدن، وكذا تصوُّر السقوط في موضع عالٍ قليل العرض يوجب السقوط، وعلى هذا. (قوله: برهة⁸⁵⁶ من الزمان) أي: مدة متطاولة من الزمان لا يقدر عليه غيره. (قوله: فيمسك من⁸⁵⁷ القوت) مع شدة احتياجه إلى الرطوبات المطلوبة⁸⁵⁸ لحفظها المبني على تعادل الأركان، فيمسك منها ما لو أمسك في مدة صحته نصفه؛ بل عُشره لهلك، وهو مع هذا محفوظ الصحة. (قوله: ⁸⁵⁹يشاهد صور⁸⁶⁰ الملائكة) أي: في يقظته، لتجرّد نفسه عن الشواغل البدنية، كما يظهر للنائم، لتجرّده عنها وانقطاع إحساساته بالنوم، فإذا أمكن اطلاع الإنسان في النوم على المغيبات، فاطّلاعه عليها في اليقظة يكون أيضا ممكنا، وذلك بأن يجعل لها هيئة لا يكون اشتغالها بالبدن مانعا عن قبول الفيض، ويكون قوته المتخيلة قوية بحيث يقدر على استخلاص الحسن المشترك عن الخواص⁸⁶¹ الظاهرة، فيكون⁸⁶² مستعدًا لقبول الفيض من العقول المجردة ويتصل بعلة المجانسة اتصالا معنويًا بالنفوس السماوية المنتقشة فيه صور ما يحدث في عالم الكون والفساد، فيشاهد تلك الصور، كمرآة يحاذي بها مرآة أخرى فيها نقوش ينعكس منها إلى الأخرى ما يقابلها. (قوله: ويسمع كلامهم)

⁸⁵³ س: كاذب.

⁸⁵⁴ // [31ظ] من خ.

⁸⁵⁵ // [30ظ] من ل.

⁸⁵⁶ بالضمّ والفتح، أنظر: الصحاح للجوهري «بره».

⁸⁵⁷ ش: عن.

⁸⁵⁸ // [35ظ] من ح.

⁸⁵⁹ ش + قد.

⁸⁶⁰ ش + حينئذ.

⁸⁶¹ خ: الخواص.

⁸⁶² ح خ - فيكون.

وهذا ممّا لا يكاد أن ينكر بشهادة السامع والتجارب؛ اللهمّ إلّا أن يكون⁸⁶³ الشخص فاسد المزاج،⁸⁶⁴ مختلّ التخيل والتذكّر. والحاصل أن للإنسان قوتين: نظريّة وعملية؛ فالنبيّ بالقوّة النظرية يطّلع على الغيب بالقوّة العملية يطيعه العناصر وبهما يرى الملائكة ويسمع كلامهم. (قوله: فالنبيّ عندهم: من اجتمع عنده هذه الخواصّ الثلاثة) وكلّ من هذه الأقوال مردودة؛ أمّا الأول؛ فالأدّة العناصر مطيعة لغير الأنبياء أيضا، وأمّا الثاني فالأدّة النفوس البشرية كلّها متّحدة بالنوع، فما يجوز لبعض من الصفاء والجلاء يجوز لبعض آخر، فلا يكون الترك المذكور مخصوصا بالنبيّ، وأمّا الثالث؛ فالأدّة الاطّلاع على جميع المغيّبات غير واجبة، والاطّلاع على البعض غير مخصوص بهم؛ بل يوجد في غيرهم، كالمرضى والمرتابين والنائم، وأيضا رؤية الملائكة غير متحقّقة عندهم؛⁸⁶⁵ لأنّها عندهم من المجردات وهي غير مرئيّة؛ إلّا أن يقال: إنّ كلّ واحد من تلك الخواصّ وإن لم يكن خاصّة مخصوصة بالنبيّ إلّا أنّ المجموع خاصّة مخصوصة به لا يوجد في غيره أو يقال: إنّ ما ذكر باعتبار مقارنة تحدّي مخصوصة بالنبيّ وإنّهم قائلون بتمثّل المجردات، فيتحقّق الرؤية، كما في النوم.

[الفصل الثالث في الشبهات التي أثّرت حول البعثة والردّ عليها]

(قوله: وجب أن يراه كلّ من حضر) وليس كذلك، كما اعترفتم به. (قوله: ولا يخلق الله رؤيته على الحاضرين) لأنّ العادة الإلهيّة جرت على خلق الرؤية عند مقابلة أبصارنا بالجسم، فيجوز أن يخرق الله عادته لحكمة فيه. (قوله: إلى غير ذلك) كجواز كون إناء البيت رجالا كلّما. (قوله: بعدم الوقوع⁸⁶⁶) أي: في البعض،/[23ظ] كما في البعض المذكور.⁸⁶⁷ (قوله: مع الجزم به) أي: بعدم الوقوع، فيجوز أن يخلق الله تلك القدرة في الحال، للإمكان وشمول القدرة، ثمّ إنّنا مع تجويز هذا نقطع بعدمه قطعاً لا يتطرّق إليه شبهة، فلا يقدح القدح⁸⁶⁸ بعدم⁸⁶⁹ وقوع الشيء جوازه. (قوله: من فعل نفسه) لا من فعل الله تعالى، فلا يكون نازلاً منزلة التصديق له من الله⁸⁷⁰ تعالى. (قوله: لما عداه من النفوس البشريّة) في الماهيّة، كما ذهب إليه البعض. (قوله: أو لمزاج خاصّ) وإن توافقا في الماهيّة أو لكونه فائقا في

⁸⁶³/[31و] من ل.

⁸⁶⁴/[32و] من خ.

⁸⁶⁵/[36و] من ح.

⁸⁶⁶ش: وقوعها.

⁸⁶⁷س: المذكورة.

⁸⁶⁸ل: القطع؛/[31ظ] من ل.

⁸⁶⁹الباء سببيّة.

⁸⁷⁰/[32ظ] من خ.

السحر، وقد أجمعتم على حقيته، لما دلّ عليه الكتاب والسنة؛ أمّا الأول فكقوله تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ الْبَقَرَةَ، [102/2]، وأمّا الثاني كقصّة الأعصم، وهي أنّه سحر عليه الصلاة والسلام وجعل ما سحر به في بحر زوران، فضعف النبيّ عليه الصلاة والسلام، فنزل ملكان وقصّ أحدهما على الآخر ما جرى بينه وبين الأعصم⁸⁷¹ فعلم النبيّ عليه الصلاة والسلام ونزل المعوذتين.⁸⁷² (قوله: أي: ⁸⁷³ بعض الروحانيات) كالملائكة؛ فإنّهم قادرون على أفعال غريبة وكالشياطين؛ فإنّهم موجودون عندهم قادرون على أفعال خارقة⁸⁷⁴ أيضا. (قوله: معجزة⁸⁷⁵ لنفسه) فلا يكون دالّا على صدقه في النبوة. (قوله: يجوز أن يقصد بها التصديق) أي: سلّمنا أنّ المعجزة⁸⁷⁶ فعله تعالى؛ لكنّه ليس تصديقا منه للنبيّ عليه الصلاة والسلام.⁸⁷⁷ (قوله: فلعلّ الغرض غيره) كإيهامها لما لا يجوز، ليحترز منه بالاجتهاد؛ فيثاب بذلك، كإنزال المتشابهات. (قوله: وإلا لدار) لتوقّف هذا السمع الدالّ على توقّف الكذب على السمع بأنّه كذب. (قوله: ثمّ أخفاه صاحبه وأتباعه) عند استيلائهم على الناس. (قوله: استهانوا به) أي استهانوا أمره، فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء أمره. (قوله: كما مرّ) أي: في المحسوسات، وهو عدم امتناع فرض عدم حصول جسم معيّن في حيّز معيّن مع الجزم بحصوله فيه. (قوله: فليطلب من المطوّلات) والجواب عن الأول هو أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله، فالمعجز لا يكون إلّا فعلا له والطلسم والسحر وخاصيّته بعض المركّبات إن لم يبلغ حدّ الإعجاز فظاهر أنّه لا يلتبس بالمعجزة، وإن بلغ فإن كان بلا تحدّ فعدم التباسه بالمعجزة ظاهر كذلك، وإن كان معها فح. إمّا أن يخلقه الله تعالى على يده أو يقدر عليه على معارضته، والأول بط. [باطل]؛ لأنّه تصديق الكاذب وأنّه مح.⁸⁷⁸ [محال] على الله، والثاني أنّه يلزم أن لا⁸⁷⁹ يكون معجزا، وعن الثاني أنّه لا خالق سواه،⁸⁸⁰ فلا يكون المعجزة مستندة إلى غيره من الملك وغيره، وعن الثالث أنّ الكرامة لا

⁸⁷¹ ح - وبين الأعصم، صح هامش.

⁸⁷² القصّة المذكورة في حديث أخرجه البخاريّ برقم (5766)، ومسلم برقم (5703). وفي قول المحشّي -رحمة الله تعالى عليه- إشكال، حيث سمّي

الساحر الأعصم، واسمه -كما في الروايتين- لبيد بن الأعصم؛ وفي رواية للبخاريّ لبيد بن أعصم بدون أداة التعريف.

⁸⁷³ ش: إلى.

⁸⁷⁴ خ: فارقة.

⁸⁷⁵ ش: معجزا.

⁸⁷⁶ ح: المعجز | / [36ظ] من ح.

⁸⁷⁷ س - عليه السلام؛ ح: ع. م.

⁸⁷⁸ [32و] من ل.

⁸⁷⁹ ح - لا.

⁸⁸⁰ [33و] من خ.

تبلغ حدَّ المعجزة، كما سيأتي من الناظم التصريح به، وأنها لا تقع على القصد والاختيار؛ بل وقوعها اتَّفاقِي بخلاف المعجزة، أنها بدون التحدّي وهي مشروطة به، وعن الرابع أننا لا نقول إنّ خلق المعجزة لغرض التصديق؛ لأنّ أفعال الله تعالى عندنا غير معلّلة بالأغراض؛ بل نقول إنّها تدلّ على تصديق قائم بذاته، وعن الخامس أننا نقول⁸⁸¹ بامتناع⁸⁸² الكذب على الله تعالى وقد مرّ بيانه في الإلهيّات، وعن السادس أنّه إذا ادّعى مدّعي النبوة بما يعلم بالضرورة أنّه خارق للعادة وعجز من في جانبه وإقليمه عن المعارضة/[24و] على ضرورة صدقه من غير حاجة إلى ثبوت عجز كلّ من وجد في جميع الأقطار، وعن السابع⁸⁸³ أنّه يعلم ضرورة أن في العادة المبادرة إلى معارضة من يدّعي بالانفراد بأمر جليل القدر، التفوّق على أهل زمانه وجميع أقرانه؛ فلا يتصوّر الاستهانة أوّلًا ثمّ الخوف بعده، وعن الثامن أنّه كما علم بالعادة مبادرة المعارضة علم وجوب إظهارها؛ إذ به يتمّ المقصود، فلو وقعت معارضته لظهرت من أهلها البتّة. (قوله: لا يفيد العلم) فلا يحصل العلم بنبوة أحد لمن لم يشاهد منه معجزة. (قوله: استواء الطرفين والوسط) أي: القرن الأوّل والثاني والثالث. والمراد بالاستواء الاستواء في الكثرة بحيث لا يتصوّر تواطؤ أفرادها على الكذب، ولا شكّ في لزوم كون هذه القرون الثلاثة متّحدة في الكثرة بمجده الحيثيّة، وهذا غير معلوم. (قوله: إلى⁸⁸⁴ العلم بوقوعه) أي: بالشرط المذكور. والحاصل أننا ندّعي العلم الضروريّ الحاصل من التواتر الواقع في نفس الأمر على شرطه وضابطه. (قوله: لأنّا نستدلّ بالتواتر والعلم بمحصل شرطه) والفرق بينهما ظاهر. (قوله: كإباحة ذبح حيوان) وإيلا، لمنفعة الأكل. (قوله: في مدّة⁸⁸⁵ متطاولة⁸⁸⁶) في صوم أيّام معيّنة. (قوله: إلى غير ذلك) مثل كشف الرأس، والتعرّي كالحجّانين والصبيان. (قوله: والرمي إلى مرمي) وتقبيّل حجر لا مزيد له على غيره وكنّح النظر على المرأة الشوهاء دون الأمة⁸⁸⁷ الحسناء. وعدم الوقوف على حكمة لا يلزم فيه عدمها في نفس الأمر. (قوله: تطويعا للنفس الآبية) فإنّ النفس تأبى عن قبول ما لا يعلم المصلحة فيه. (قوله: والسابعة⁸⁸⁸ آه.) هذا مذهب البراهمة، وهم قوم من الهند ينكرون الرسالة ويقولون: العقل كاف في العلم بالحسن والقبح، فلا حاجة إلى الرسول. (قوله:

⁸⁸¹ س - أنا نقول.

⁸⁸² خ: امتناع.

⁸⁸³ / [37و] من ح.

⁸⁸⁴ ح: أي.

⁸⁸⁵ س، ل: مدد.

⁸⁸⁶ / [32ظ] من ل.

⁸⁸⁷ / [33ظ] من خ.

⁸⁸⁸ ش - و.

ما أشار إليه المحقق) وهو مأخوذ مما ذكره الفلاسفة في تحقيق بعثة الأنبياء بأنّ الإنسان مديّ بالطبع، أي: لا يمكن بقاؤه بدون جماعة،⁸⁸⁹ وأنّه لكونه مركّب الغضب والشهوة يكون فيه مظنة التنازع المفضي إلى التقاتل، فلا بدّ من عدل يقيم لحياة النوع، وهو الشرع. (قوله: ولهذا ذهب المعتزلة) أي: بعضهم؛ لأنّ منهم من فصل فيه، وقال: لو علم الله من أمة أنّهم يؤمنون وجب عليه إرسال الرسل إليهم، لما فيه من إصلاحهم، وإن لم يعلم ذلك لم يجب؛ بل يكون حسنا. (قوله: في العناية الأزليّة⁸⁹⁰) التي لا يكمل ولا يتمّ بدون نبيّ واضع لقوانين العدل. (قوله: فتدبر) وجه التدبر أنّ ما يترتب على ترك ما يقتضيه الحكمة هو السفه، لا العبث؛ لأنّه الفعل الخالي عن الفائدة ولا فعل ههنا، فذكر العبث عبث. ويمكن أن يجاب عنه بأنّ المذكور ههنا أمران: إيجاد النبيّ، ووجوب وجوده، فعدم وجوده مع كونه من مقتضيات الحكمة سفه، ووجوده على تقدير عدم كونه من المقتضيات عبث؛ فثبت وجوب وجوده بكونه من مقتضيات الحكمة، هذا؛ لكن [24ظ] فيه بحث، وهو أنّ غير النبيّ من الموجودات إن لم يكن من المقتضيات، يكون إيجادا عبثا، وإن كان منها⁸⁹¹ يلزم أن يكون إيجادا واجبا، ولم يقل به أحد مع أنّه إذا كان كلّ الموجودات واجب الإيجاد لم يكن لإثبات⁸⁹² وجوب إيجاد النبيّ كثير فائدة.

[الفصل الرابع في إثبات رسالة محمد صلى الله تعالى عليه وسلّم]

[المبحث الأول في طريقة جمهور المتكلمين]

(قوله: فبالتواتر) أي: بالتواتر المتجاوز عن إفادة علم اليقين إلى عين اليقين؛ هكذا قيل. (قوله: من قلّة العلف) قال يعلى بن مرة الثقفي: ⁸⁹³ «ثلاثة أشياء رأيت⁸⁹⁴ من النبيّ عليه الصلاة والسلام بينما نحن نسير معه إذ مررنا ببعير، فلمّا رأه البعير جرجر⁸⁹⁵ ووضع⁸⁹⁶

⁸⁸⁹ [37ظ] من ح.

⁸⁹⁰ ش: الإلهية.

⁸⁹¹ خ - منها، صح هامش.

⁸⁹² [33و] من ل.

⁸⁹³ س ح: السقفي. | يعلى بن مرة بن وهب بن جابر بن عتاب بن مالك بن كعب بن عمرو بن سعد بن عوف بن ثقيف الثقفي العامريّ، من أفاضل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم، وهو ممّن بايع في بعية الرضوان، انظر: معرفة الصحابة لأبي نعيم الإصبهاني، 2802/5 (3071)؛ الاستيعاب لابن عبد البرّ، ص 760 (1825)؛ أسد الغابة لابن الأثير، 749/4 (5644).

⁸⁹⁴ ح - رأيت، صح هامش.

⁸⁹⁵ الجرجرة: صوت البعير عند الضجر. النهاية لابن الأثير «جرجر».

⁸⁹⁶ خ: فوضع.

جوابه فوق⁸⁹⁷ النبي عليه الصلاة والسلام، فقال: أين صاحب البعير، فجاءه فقال له: بعنيه، فقال: لا؛ بل نهبه لك يا رسول الله؛ فإنه لأهل بيت ما لهم من معيشته غيره. قال عليه الصلاة والسلام أما ما ذكرت من حاله؛ فإنه شكا كثرة العمل وقلة العلف.⁸⁹⁸ (قوله: فلا إشكال) لأن المصدق⁸⁹⁹ بالنطق بعض الجمادات وبعض الذئبان. (قوله: لكن العبارة تأبي⁹⁰⁰ عنه) لأنه ليس فيه قرينة تدل على كون من للتبعيض، وإنما الظاهر كونها بيانية. (قوله: ما يعم⁹⁰¹ التصديق الحقيقي) وهو: ما يحصل بالنطق. (قوله: على سبيل التغليب) بأن غلب الناطق باللسان على الناطق بالحال؛ فأطلق التصديق بالنطق على الكل مجازا. (قوله: أو العموم في الجاز) بأن يراد بالتصديق مطلق الانقياد والتسليم، ليدخل فيه كل الجمادات وكل الذئبان. (قوله: كما في الذئبان) فإنه ليس المراد حقيقة الذئب؛ لأن التصديق الحقيقي ليس مخصوصا به؛ بل أريد به مطلق الدابة، ليدخل فيه غيره، كالظبية والناقة. (قوله: أو كحنين الجدع) قال جابر رضي الله عنه: «كان النبي إذا خطب استند إلى جذع نخلة من سؤاري المسجد، فلما استوى عليه الصلاة والسلام صاحت تلك النخلة حتى كادت أن تنشق، فنزل عليه الصلاة والسلام⁹⁰² وضمها إليه فجعلت تأن أنين الصبي، فسكنت حتى استقرت.»⁹⁰³ وإنما كان مدعي النبوة ومظهر المعجزة نبيا؛ لأن شخصا إذا قام من محفل عظيم وفيه ملك، فقال إني رسول هذا الملك إليكم فطالبوه بالحجة، فقال ذلك الشخص: أيها الملك إن كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك وقم من مقامك، ففعل الملك ذلك الفعل علم الحاضرون بالضرورة أن ذلك الشخص صادق في دعواه؛ لأن ما يخالف العادة لا يفعل بغير وجه،⁹⁰⁴ فكذا ههنا لما خالف الله عاداته في أفعاله علم أنه إنما فعله تصديقا لنبهه.

⁸⁹⁷ ح خ: فوق | / [34و] من خ.

⁸⁹⁸ المعجم الكبير للطبراني، 261/22-262 (672).

⁸⁹⁹ خ: صدق | / [38و] من ح.

⁹⁰⁰ س ح خ: يأبي.

⁹⁰¹ س ح خ: تعم.

⁹⁰² خ: عليه السلام.

⁹⁰³ أول الحديث في مسند الإمام الشافعي، 402 (283)، وآخره في صحيح البخاري، 603/1 (2095).

⁹⁰⁴ / [33ظ] من ل.

[المبحث الثاني في طريقة الإمام الغزالي]

(قوله ولم⁹⁰⁵ يقدم قطّ على أمر قبيح) فإنّه لم يكذب قطّ؛ لا فيما يتعلّق بأمر الدنيا يدلّ عليه عدم تمكّن أعدائه من نسبة⁹⁰⁶ الكذب إليه في شيء من⁹⁰⁷ الأشياء؛ بل لقّبوه بالأمين الصادق، ولا فيما يتعلّق بأمر الآخرة يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ الآية، [النجم، 3/53]. (قوله: وكان في غاية الفصاحة) حتّى أبكمت مصانع الخطباء وأفحمت العرب العرباء. (قوله: وكان في غاية⁹⁰⁸ الصبر) كما قال عليه الصلاة والسلام: "ما أودى نبي⁹⁰⁹ مثل ما أذيت" فصبر على الإيذاء من غير فتور، كما صبر عليه أولو العزم [25] من الرسل. (قوله: وقد أقدم بحجم الأبطال⁹¹⁰) ولم يفرّ قطّ وإن عظم الرعب، مثل يوم أحد ويوم حنين، وإذا اشتدّ اليأس اتقى الناس به؛⁹¹¹ فإنّ كلّ واحد من تلك الأمور وإن فرض أنّه لا يدلّ على أنّه نبيّ؛ إلّا أنّ مجموعها ممّا علم قطعاً أنّه لا يحصل إلّا للنبيّ.

[المبحث الثالث في طريقة الإمام الرازي]

(قوله: سوى ذلك) فإنّ النبيّ هو الذي يكمل النفوس البشرية، ويعالج الأمراض القلبية التي هي غالبية على أكثر النفوس، ولما كان تأثير دعوة محمّد عليه الصلاة والسلام⁹¹² في علاج أمراض القلب أتمّ وأكمل وجب القطع بكونه نبياً أفضل الأنبياء. (قوله: في كتابه

⁹⁰⁵ ش: فإنّه لم.

⁹⁰⁶ خ + نسبة؛ ح - قطّ على أمر قبيح فإنّه لم يكذب قطّ؛ لا فيما يتعلّق بأمر الدنيا يدلّ عليه عدم تمكّن أعدائه من نسبة، صح هامش.

⁹⁰⁷ [34ظ] من خ.

⁹⁰⁸ ش: نهاية.

⁹⁰⁹ [38ظ] من ح.

⁹¹⁰ ش: حيث يحجم.

⁹¹¹ كما قال عليّ كرم الله وجهه: «لقد رأيتنا يوم بدر ونحن نلوذ برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أقربنا إلى العدو، وكان من أشدّ الناس يومئذ بأساً». أخرجه الإمام أحمد، وابن أبي شيبة وغيرهما، مصنف لابن أبي شيبة، 395/17 (33281)؛ مسند الإمام أحمد، 81/2 (654).

⁹¹² خ: عليه السلام.

المسمى بالمطالب) وقال فيه: «وهذا من باب البرهان اللّميّ، وأمّا إثباتها بالمعجزة فمن باب البرهان الإلّميّ،⁹¹³ يعني باللّميّ: ما يثبت علّة إرسال النبيّ عليه الصلاة والسلام⁹¹⁴ إلى الأُمّة، وبالإلّميّ: ما يثبت وجود النبيّ في نفسه».

[المبحث الرابع في معجزات النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم]

(قوله: إلّا أنّ القدر المشترك بين الكلّ) أي: إنّ مطلق المعجزة يكون متواترا بينة، وهذا يكفي في إثبات النبوة.

[المبحث الخامس في إعجاز القرآن]

(قوله: وقيل: إعجازه بنظمه الغريب) فإنّ هذه الأمور وقعت في القرآن على وجه لم يعهد مثله في كلامهم، وعليه بعض المعتزلة. (قوله: وقيل: أخباره⁹¹⁵ عن المغيّبات) نحو قوله تعالى: ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ [الروم، 3/30]. (قوله: وقيل: بسلامته⁹¹⁶ عن الاختلاف والتناقض) و متمسّكهم في هذا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء، 82/4]. (قوله: بالصرفة)⁹¹⁷ أي: يصرفهم⁹¹⁸ الله عن معارضته مع قدرتهم عليها بإتيان مثله قبل البعثة، وذلك الصرف إمّا بدفع دواعيهم، كما ذهب إليه النّظام، وإمّا بسلب العلوم⁹¹⁹ المتوقّف عليها⁹²⁰ في المعارضة، كما ذهب إليه المرتضى من الشيعة، أيّما كان يكون هذا الصرف

⁹¹³ البرهان اللّميّ: هو القياس الذي يكون فيه حد الأوسط علّة لوجود نسبة الحد الأكبر إلى الحد الأصغر في الذهن والخارج، كما إذا قيل: هذا متعنّف الأخلاط وكلّ متعنّف الأخلاط محموم، فهذا محموم، فتعنّف الأخلاط علّة لثبوت الحمى في الذهن والخارج، والبرهان الإلّميّ ما يكون الحد الأوسط فيه علّة لتلك النسبة في الذهن فقط، كما إذا قيل: هذا محموم وكلّ محموم متعنّف الأخلاط، فهذا متعنّف الأخلاط، فالحمى علّة لثبوت تعقّن الأخلاط في الذهن فقط، والأمر في الخارج بالعكس. هذا ما اختصرته من تعريفات السيد الشريف الجرجاني -قدّس سرّه-، وللتفصيل انظر: التعريفات للسيد الشريف الجرجاني «البرهان».

⁹¹⁴ خ: عليه السلام.

⁹¹⁵ ش: وقيل لاشتغاله على الأخبار.

⁹¹⁶ ش: لسلامته.

⁹¹⁷ [34و] من ل.

⁹¹⁸ س: بصرفهم.

⁹¹⁹ خ: العموم.

⁹²⁰ [35و] من خ.

عندهم معجزة الرسول؛ لأنّه خارق للعادة. (قوله: وردّ بعد ما سبق) من الأقوال، كما ذهب إليه الجمهور.⁹²¹ (قوله: على ذلك النظم الغريب⁹²²) في المطالع والمقاطع أو المفاصل.⁹²³ (قوله: إذا أخذنا آه.) وقطعنا النظر عن الوزن والنظم. (قوله: لم نجد الفرق) أي: في البلاغة. (قوله: بحيث لا يحوم حوله⁹²⁴ شائبة شكّ) بل نجزم بصدقه جزماً يقينياً. (قوله: من⁹²⁵ أشهر سورها)⁹²⁶ ولو كانت بلاغتها بلغت غايتها لتميّزت به عن غير القرآن، ولم يختلفوا في كونها منه. (قوله: فيما أتى واحد) بآية أو آيتين. (قوله: بدون الشاهد و⁹²⁷اليمين) ولو أنّها كانت بالغة حدّ الإعجاز لعرفوها بذلك، ولم يحتاجوا في وضعه في المصاحف إليهما. (قوله: أنّ التفات آه.) فيفرق بين أقصر سورة من القرآن وبين قصيدة طويلة بالغة مرتبة البلاغة بالذوق السليم أو بالممارسة لفنّ البلاغة. (قوله: وقوله: ﴿بَلِّغْ عَشْرَةَ كَامِلَةً﴾ [البقرة، 196/2]) أي: فيه إيضاح الواضح، وهو غير واقع في كلام البلغاء. (قوله: من غير قصد القرآن) كيف والنبي عليه الصلاة والسلام⁹²⁸ كان يقرأها في صلاته. (قوله: فليس قوياً) لعدم التناهي في التنافر. (قوله: غلط من الكاتب) فإنّ أبا عمرو⁹²⁹ [25ظ] قرأ: ﴿إِنَّ هَذَا﴾ [طه، 63/20]. (قوله: وارد على لغة بعض العرب) وعلى هذه اللغة قراءة أهل المدينة والعراق. (قوله: في خطّ

⁹²¹ [39و] من ح.

⁹²² ش - الغريب.

⁹²³ جاء في لسان العرب: «مقاطع القرآن مواضع الوقوف، ومبادؤه مواضع الابتداء»؛ وقال الدكتور محمد أجمل في تحقيقه على كتاب مفردات القرآن، لعبد الحميد الفراهي رحمه الله تعالى ناقلاً عن المؤلف: «المثنائي كالقوافي، وكانوا يسمّون القوافي مفاصل، وكذلك المثنائي هي الفواصل، ولكن خصّصوا المثنائي بآيات القرآن، ثمّ سمّوا الشعر قافية، فكذلك سمّيت الآيات بالمثنائي، إلّا أنّه لا واحد لها.»، لسان العرب لابن منظور، 278/8 «قطع»؛ مفردات القرآن للإمام عبد الحميد الفراهي بتحقيق الدكتور محمد أجمل، ص 100.

⁹²⁴ ش: حولها.

⁹²⁵ ش - من.

⁹²⁶ ش: سورة.

⁹²⁷ ش: أو.

⁹²⁸ خ: عليه السلام.

⁹²⁹ أبو عمرو بن العلاء بن عمّار بن الغريان التميمي، ثم المازني، أحد القراء السبعة، ولد بمكة المكرمة عام 70هـ على المختار وتوفي رحمه الله تعالى في الكوفة عام 154هـ على المختار، انظر: السبعة في القراءات لابن مجاهد، ص 80؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، 466/3 (505)؛ معرفة القراء للذهبي، 100/1 (39).

⁹³⁰ ح: أقرأ.

المصحف والكتابة⁹³¹) كما يدلّ عليه نقل القصّة. (قوله: توافق اللغتين) وأمثاله⁹³² كثيرة. (قوله: من كلّ بحر من البحور⁹³³) ستّة عشر المبيّنة في علم العروض. (قوله: لا يقدح فيما دخل عليه) من البيت التامّ، كما ذكره من⁹³⁴ الرمل وغيره. (قوله: على شيء ممّا ذكر) من الآيات الكريمة المتوهّمة بأنّها⁹³⁵ موزونة. وهذا الجواب هو الحقيق بالقبول لوجهين: الأول أنّ الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصارعه، واتّخذ رويّه، والآيات المذكورة ليست كذلك، وإن فرض كونه موزونا بوزن الشعر بلا تغيير، والثاني ما ذكره الشارح بقوله: «لأنّ ما يصدر إلخ.» (قوله: وهذا) أي: كون المصلحة إرشاد العباد لا الوزن، يعني: أنّ المراد من كونه اتفاقاً⁹³⁶ ليس كونه غير صادر عنه باختياره؛ بل عدم كونه مقصوداً أصلياً. (قوله: وارد⁹³⁷ على سبيل التغليب) بأن غلب ما لم يكن شعراً منه على ما كان إياه منه،⁹³⁸ ثمّ نفي عن الكلّ الشعريّة. (قوله: وما بشعر) حتّى يكون شاعراً، كما ادّعيتهم. (قوله: يشتمل⁹³⁹ الكلّ والبعض) حتّى يحتاج إلى التغليب، لكون البعض شعراً. (قوله: في مراتب البلاغة) دون القراءة. (قوله: وردّ بمنع تحقّق شرائط التناقض) لكون عدم السؤال في وقت ومكان، والسؤال في وقت ومكان آخرين، فلم يوجد اتّحاد الزمان والمكان فيه الذي من شرائطه. (قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ﴾ آه. [الأعراف، 11/7]) مع أنّ جميع المخاطبين غير مخلوقة في هذا الوقت. (قوله: فتدبّر) وجه التدبّر أنّه يلزم أن يكون مجموع القرآن أعظم لا كلّ واحد من سوره وآياته، والأولى أن يقال أنّ كلّ واحد من سوره وآياته نزل بين أظهر المهرة في الفصاحة والبلاغة وتحدّى به، وتكلّفوا في معارضته ولم يقدرُوا عليها قطّ، وليس غيره من المعجزات بهذه المثابة، ويدلّ على هذا قول المحقّق مع صرف الأذهان.⁹⁴⁰

⁹³¹ ش: كتابته.

⁹³² س: أفعاله.

⁹³³ ش: من بحور العرب.

⁹³⁴ خ: في.

⁹³⁵ / [34ظ] من ل.

⁹³⁶ / [35ظ] من خ.

⁹³⁷ ش: واردة.

⁹³⁸ / [39ظ] من ح.

⁹³⁹ ش: يشمل.

⁹⁴⁰ ح: لأذهان.

[المبحث السادس في معراج النبي صَلَّى الله تعالى عليه وسلّم]

(قوله: وظاهر لفظ الناظم⁹⁴¹ مساعد⁹⁴² لهذا) لأنّ ما ذكر في البيت السابق وقوع المعراج من اليقظة، فعلى هذا يصحّ على ظاهره رجوع الضمير في وقوعه إليه، إلّا أنّ الأنسب كون المراد به الأوّل أو⁹⁴³ المهمّ دفع التعارض الواقع⁹⁴⁴ في أصل المعراج دون التعارض الواقع/[26و] في كيفيّته بعد أن كان في يقظته. (قوله: بشهادة الكتاب) وهو قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾ الآية، [الإسراء، 1/17].

[المبحث السابع في نسخ الشرائع السابقة]

(قوله: على مصلحة البتّة) لأنّ يلزم الترجيح بلا مرجح. (قوله: فيلزم البداء) أي: الندم على ما فعل.

[الفصل الخامس في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام]

[المبحث الأوّل في عصمتهم عن الكفر والكذب فيما يتعلّق بالتبليغ وعن سائر الذنوب]

(قوله: يجوز إظهار الكفر عند الخوف)⁹⁴⁵ لأنّ في إظهار الإسلام في ذلك الوقت إلقاء النفس إلى التهلكة، وهو حرام. (قوله: وقت الدعوة) للضعف بسبب قلّة الموافق أو عدمها،⁹⁴⁶ ولو جاز التقيّة لتكرهه، كما تركه إبراهيم وموسى عليهما السلام. (قوله: وأنت خير) ولعلّهم يقولون بالوجوب أيضاً؛ لأنّ دليلهم في هذا أن إلقاء النفس إلى التهلكة حرام على كلّ أحد وترك الحرام واجب، فثبت وجوب الكفر عليهم. وسبب ذهابهم هذا المذهب الشنيع أنّهم قاسوا المرسلين من رّهم للتبليغ والدعوة، المؤيدين من عنده، المشرفين بخطابٍ "لا

⁹⁴¹ ش: المصنّف.

⁹⁴² ش: يساعد.

⁹⁴³ ل: إذ.

⁹⁴⁴ [35و] من ل.

⁹⁴⁵ ش: خوف الهلاك | [40و] من ح.

⁹⁴⁶ [36و] من خ.

تُخَفُّ " على غيرهم الذين هم ⁹⁴⁷ بمراحل عن مثل هذا التشريف. (قوله: والأكثر ⁹⁴⁸ على امتناعه) أي: امتناع الكذب عمداً كان أو سهواً؛ لأنَّ المعجزات دالة على صدقهم في مقالاتهم، فلو جاز الكذب عليهم لورد نقضا على معجزاتهم. (قوله: وهو الخروج عن طاعة الله تعالى) فيكون ح. كبيرة، فيكون ذكر الكبائر في البيت تكراراً. (قوله: مطلقاً) أي: لا عمداً ولا سهواً. (قوله: وقال أكثر الأصحاب) أي: المتكلمين، صدور الصغائر عنهم على سبيل السهو والنسيان جائز؛ لكنهم ينبغي أن يبتعدوا عنه؛ فينتهون. (قوله: فتدبر) وجه التدبر أنَّه خلاف الظاهر، لبعده. (قوله: عمداً) فضلاً عن الكبائر. (قوله: إذ لا دلالة للمعجزات عليه) فامتناع الكبائر عنهم مستفاد من السمع والإجماع قبل ظهور المخالفين. (قوله: وقال ⁹⁴⁹ المعتزلة) أي: مستفاد من العقل بناء على أصولهم في الحسن والقبح العقليين، ووجوب رعاية الأصلح على الله تعالى. (قوله: على سبيل السهو) وكذا على سبيل الخطأ في التأويل. (قوله: ما ينقر الطباع) كعهر الأثمة والفجور في الآباء والصغائر الخسة. (قوله: سوى ذلك) إذ لا يكون في الساهي ⁹⁵⁰ والناسي الغواية بالإغواء والإتباع. (قوله: ولم يكن له محمل ⁹⁵¹ آخر) نحمله عليه ونصرفه عن ⁹⁵² ظاهره، لمكان الدلائل الدالة على العصمة. (قوله: ظلماً ويستغفر عليها) كما في قصة آدم عليه السلام ⁹⁵³ وهو قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ الآية، [الأعراف، 23/7]. (قوله: لعظمه ⁹⁵⁴) كما أنَّ حسنات الأبرار سيئات المقرين؛ أو هضماً لأنفسهم وكسراً لها بأنَّها ارتكبت ذنباً يحتاج إلى الاستغفار والاعتراف، ليتخذ وسيلة إلى ترقِّي درجات قربه تعالى. (قوله: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ الآية، [الإسراء، 62/17]) نصَّ على تفضيل آدم على إبليس. وهو من الملائكة [26ظ] على قول، ⁹⁵⁵ وإذا كان آدم أفضل من الملائكة فالأنبياء كلُّهم يكونون أفضل منهم لعدم القائل بالفصل.

⁹⁴⁷ خ - هم.

⁹⁴⁸ ش: فالأكثر.

⁹⁴⁹ ش: قالت.

⁹⁵⁰ [35ظ] من ل.

⁹⁵¹ ش: محل.

⁹⁵² [40ظ] من ح.

⁹⁵³ س ح - عليه السلام.

⁹⁵⁴ ش: لعظمه.

⁹⁵⁵ [36ظ] من خ.

[الفصل السادس في تفضيل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على الملائكة]

(قوله: ويرد عليه آه.) فيه أنَّ المسجودية أصل الفضائل، فإذا ثبت هذه الفضيلة له في وقت يكون أفضل منهم في⁹⁵⁶ جميع الأوقات، كما لا يخفى. (قوله: فيما بعد) أي: بعد إنشاء آدم الأسماء؛ فكانوا متساوين⁹⁵⁷ معه في العلم، وإن كان علمهم بالتعلم منه عليه السلام.⁹⁵⁸ (قوله: أنَّ فيهم من هو آه.) وهو جبريل عليه السلام.⁹⁵⁹ (قوله: فلا يعارضه) فيه أنَّ في علم آدم علم الشرائع النبوية والملكويتية؛ لأنَّ لفظ الأسماء عام، مستغرق لكل اسم؛ فيكون أفضل منه، لكونه أعلم. (قوله: أفضل منهم من⁹⁶⁰ هذا الوجه⁹⁶¹) فلا خير⁹⁶² فيه، كتعلم موسى من صاحبه: خضر عليه السلام⁹⁶³ مع كونه أعلى مرتبة منه، حتَّى قيل إنَّه أفضل الأنبياء بعد نبيِّنا عليه الصلاة والسلام⁹⁶⁴ لكونه كلم الله ونحيته. وفيه أنَّ تعلم موسى من خضر إنما هو في بعض المواد وهو لا ينافي الأفضلية، بخلاف تعلم الملائكة؛⁹⁶⁵ فإنَّه في جميعها، كما يدلَّ عليه قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ الآية، [البقرة، 31/2]، وهو ينافي أفضليتهم، ولا شيء أشرف من العلم؛ حتَّى يكونوا أفضل منه به. (قوله: بأنهم عباد مكرمون) فيقع به⁹⁶⁶ التعارض، فيسقط الدلالة على الأفضلية. (قوله: ⁹⁶⁷للتكثير)

⁹⁵⁶ خ: من.

⁹⁵⁷ س: متساوين

⁹⁵⁸ خ: عليه السلام.

⁹⁵⁹ خ: عليه السلام.

⁹⁶⁰ ش: في.

⁹⁶¹ ش: وجه.

⁹⁶² خ: خير.

⁹⁶³ خ - ع. م.

⁹⁶⁴ خ: صَلَّى الله عليه وسلّم.

⁹⁶⁵ خ - الملائكة.

⁹⁶⁶ ح - به.

⁹⁶⁷ ح - قوله.

أي: في أصل الفعل. (قوله: ليفهم)⁹⁶⁸ لأنه⁹⁶⁹ إذا كان زيادة التفضيل على الكثير يبقى أصل التفضيل على القليل⁹⁷⁰ البتة. (قوله: تدلّ على أنّ جنس⁹⁷¹ البشر) المفهوم من لفظ بني آدم. (قوله: 972: فليتدبّر) وجه التدبّر أنّ جعل التكريم والحمل على البحر والبرّ ورزق الطيّبات شاملاً لجميع أفراد البشر، وتخصيص التفضيل على الكثير بالأنبياء عدول عن الظاهر⁹⁷³؛ بل الأنسب⁹⁷⁴ أن تجري⁹⁷⁵ هذه الأفعال على نسق واحد. (قوله: أكثر ثوابا عليها) وهو المراد بالأفضليّة، كما صرّح به الإمام الرازي. (قوله: إذ لا دليل على العموم) ليت شعري ما الضرر في كون عموم لفظ الأعمال دليلاً على الشمول للأشخاص. ومن المعلوم أنّ من يعمل بالعزيمة أكثر ثواباً ممن يعمل بالرخصة. (قوله: 976: فضلاً عن الأجناس) حتّى⁹⁷⁷ يكون جنس البشر أفضل من جنس الملك. (قوله: أن يكون العوامّ أفضل)⁹⁷⁸ وفيه أنّ العوامّ -أصلح الله شأنهم- ليس فيهم من يحوم حوم المشقة في الطاعات؛ بل شأنهم التقصير فيها، والاستهانة بها، وإتيانهم بها ليس على وجه العبادة وإنّما هو على سبيل العادة، وإنّما يتحمّلها الأنبياء والأولياء ثمّ الأمثل فالأمثل، كما علم من أحوالهم في كتب السير والتذكرة. (قوله: وتلك الصورة) أي: الصورة البشريّة. (قوله: والعبادات) لأنّ وضعها لانجذاب القلوب إلى الله تعالى. (قوله: أولئك كالأنعام) في عدم العقل، وأضلّ سبيلاً؛ لأنّ الأنعام لا تعذب وهم يعدّون بالعذاب الخلد، لتضييعهم آه. (قوله: ثمّ مقتضى⁹⁷⁹ هذا التركيب

⁹⁶⁸ ش: فيفهم.

⁹⁶⁹ / [41و] من ح.

⁹⁷⁰ خ: التعليل.

⁹⁷¹ ش - جنس.

⁹⁷² س - قوله.

⁹⁷³ ح خ: الظ.

⁹⁷⁴ / [36و] من ل.

⁹⁷⁵ س ح خ: يجري.

⁹⁷⁶ خ - قوله.

⁹⁷⁷ ح خ: فح.

⁹⁷⁸ / [37و] من خ.

⁹⁷⁹ ش + إن.

الإنساني⁹⁸⁰) أي: حال كونه حيًا بتلك الحيوة. (قوله: أن لا يتمحي⁹⁸¹ هذه الصفات بالكلية) لأنهما في هذا الموطن مطية الروح تحمله في ببدء⁹⁸² العبودية، وإنما انمحاؤه⁹⁸³ بالكلية حال الحياة الحاصلة بعد الموت [27و] الحقيقي. (قوله: ولهذا قال عليه السلام) واستغفاره إنما هو على بقاء أثر التعيين البشري في ذاته، لكونه في مرتبة العبودية، كما قيل: وجودك ذنب لا يقاس عليه ذنب، وعدم كونه غير مقيس عليه⁹⁸⁴ أنه لا يتخلص عنه بالموت الإرادي كسائر الذنوب وإنما يتخلص عنه بالموت الحقيقي. والله دَرّ الشارح المحقق إنه قد أفاد تحقيق معنى هذه الآية وأجاد، ثم إنني أحمد الله على توفيق فهم هذه المقالة من غير أخذ من كتاب أو رسالة ومن غير تلقى بالسمع من الأساتيد العرفاء، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. (قوله: ومن هنا ظهر فساد ما قيل) القائل صاحب المواقف.⁹⁸⁵ وفيه أنه لم لا يجوز أن يصل بعد الموت الحقيقي إلى درجة الملائكة؛ بل يتجاوزه فيكون أفضل منهم في الثواب الأخروي؟ كما هو المراد بالأفضلية ههنا. (قوله: أفضل من المسيح) لأنّ البلاغة يقتضي الترقّي من الأدنى إلى الأعلى. (قوله: عرفا) كما يقال في عرف الناس: لا أقدر على هذا العمل ولا من هو فوقي في القوة، ولا يقال دوني. (قوله: وبذلك ظهر⁹⁸⁶ استدلالهم بقولهم)⁹⁸⁷ أي: بما ذكر من كون الكلام في الأفضلية بمعنى كثرة الثواب. (قوله: أن الله تعالى⁹⁸⁸ احتجّ آه.)⁹⁸⁹ أو نقول: إن غايته أن يكون الملائكة أفضل من البشر الذين يستكبرون عن عبادته، ولا يلزم منه أن يكونوا أفضل من الأنبياء الذين لا يستكبرون عنها أصلا. (قوله: فضعيف أيضا) لكونه معارضا؛ بل هو أقوى؛ إذ بين من يكون الله

⁹⁸⁰ ش - الإنساني.

⁹⁸¹ ش: يتمحي.

⁹⁸² ح خ: ابتداء.

⁹⁸³ ح خ: المخاء.

⁹⁸⁴ [41ظ] من ح.

⁹⁸⁵ [36ظ] من ل.

⁹⁸⁶ ش + بطلان.

⁹⁸⁷ ش - بقولهم.

⁹⁸⁸ س ح خ - تعالى.

⁹⁸⁹ [37ظ] من خ.

عنده وبين من يكون عند الله بؤن⁹⁹⁰ بعيد، كما يشهد به الذوق السليم. (قوله: فتذكر) وهو أنه يدلّ على كون الملك أشرف بسبب كثرة مناسبته مع الحقّ تعالى، وقلة الوسائط في تقرّبهم، لا على كونهم أفضل من الأنبياء البالغين إلى درجة المحبوبة عنده تعالى. (قوله: فليتبذّر) وجه التدبّر أنّ الآيات الدالة على أفضلية الأنبياء لما لم يكن دالة على أفضليتهم في القوة وشدة البطش يلزمن أن نجزم بدالاتها على الأفضلية في كثرة الثواب عملاً بها، لئلا يتعطل بالكلية.

[الفصل السابع في كرامات الأولياء]

(قوله: إلى⁹⁹¹ ثبوت الكرامات للأولياء) الكرامة: أمر خارق للعادة، يُظهرها⁹⁹² الله على يد المؤمن، التقيّ، العارف به وصفاته، المتخلّق بأخلاقه، المتعبّد له ليلاً ونهاراً؛ سرّاً وجهاراً غير مقرون بالتحديّ تكريماً له من عنده. والقيود المذكورة احتراز عن الخوارق التي تقع للكفرة وبعض الفساق والظلمة استدراجاً لهم وزيادة في غيهم حتّى يأتيهم أمر الله وهم غافلون، كما قال⁹⁹³ عليه الصلاة والسلام: "إذا رأيت⁹⁹⁴ العبد يعطى ما يحبّ وهو مقيم على معصية، فإنّما هو استدراج"،⁹⁹⁵ ثمّ تلا: ﴿نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ الآية، [الأنعام، 44/6]، وعن المعونة الواقعة لعوامّ المسلمين عند اضطرارهم تخليصاً لهم، وعن المعجزة لاشتراط اقتران التحديّ فيه، فأصل المتكلّمين في جوازه أنّ الممكنات بأسرها مستندة إلى قدرته الشاملة، ولا يخرج عن قدرته شيء ولا يكون في أفعاله غرض، ولا شكّ أنّ الكرامة أمر ممكن؛ إذ ليس من فرض وقوعه محال، فيكون مقدور الله تعالى يؤتيه من يشاء [27ظ] من عباده. (قوله: قصّة أهل الكهف) وهي أنّه أبقاه رقاداً أحياء بلا آفة ثلاثمئة سنين وتسعة مع أنّهم ليسوا بأنبياء إجماعاً. (قوله: ومريم) حبلت بلا منّ ذكر، ووجدت⁹⁹⁷ رزقاً حسناً بلا سبب، وتساقط عليها

⁹⁹⁰ البؤن: الفضل والمزية، يقال: بانه يئونه ويئينه، وبينهما بؤن بعيد وبؤن بعيد، والواو أفصح؛ فأما في البعد فيقال: إنّ بينهما لبئناً، لا غير. الصحاح للجوهري «بين».

⁹⁹¹ خ: أي.

⁹⁹² [42و] من ح.

⁹⁹³ س + تعالى، وهو خطأ.

⁹⁹⁴ خ: عليه السلام.

⁹⁹⁵ [37و] من ل.

⁹⁹⁶ الحديث رواه أحمد غيره عن عقبة بن عامر رضي الله تعالى عنه مرفوعاً بلفظ: "إذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحبّ، فإنّما هو استدراج". انظر: مسند الإمام أحمد، 547/28 (17311).

⁹⁹⁷ [38و] من خ.

الربط من النخلة اليابسة، وجعل هذه الأمور معجزة لذكرها أو إرهاباً⁹⁹⁸ لعيسى خارج عن حدّ الإنصاف؛ لأنّه لم يظهر على يد ذكرها مقارناً لدعواه النبوة؛ فلم يكن معجزة له، لفقدان شرطها، والإرهاب: ما يظهر على يد النبيّ قبل نبوّته، وهذه ليست ظاهرة على يد عيسى عليه السلام.⁹⁹⁹ (قوله: ولا يجب شيء¹⁰⁰⁰ في الكرامة) فيتميّز به عن المعجزة قطعاً. (قوله: وبهذا) أي: بوجوب مقارنة التحدي. (قوله: فكيف تكون معجزة لهم) لأنّ المعجزة إنّما هي لتصديق الأنبياء، كما عرف في موضعه. (قوله: على أنّه¹⁰⁰¹ إن¹⁰⁰² صح) أي: كون المعجزات التي هي الكرامات الصادرة عن الأولياء تصديقاً للنبيّ السابق. (قوله: لبطل أكثر¹⁰⁰³ من معجزات النبيّ) الصادرة عن يده، لعدم كون التصديق شرطاً للمعجزة، وهذا باطل.

[الفصل الثامن في بيان فضيلته عليه الصلاة والسلام]

[المبحث الأوّل في تفضيله على سائر الأنبياء]

(قوله: فضل نبينا¹⁰⁰⁴ عليه السلام ظاهر) عقلاً، وهو ما ذكر الشارح بقوله: لأنّه مبعوث آه. ونقلنا، كقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ¹⁰⁰⁵ خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ الآية، [آل عمران، 110/3]؛ إذ لا شك أنّ خيريّة الأمم بحسب كمال دينهم وهو تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه.¹⁰⁰⁶ (قوله: على ما دلّت عليه الآيات) منها قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الآية، [الأنبياء، 107/21]. (قوله:

⁹⁹⁸ الإرهاب: هو إحداث أمر خارق للعادة دالّ على بعثة نبيّ قبل البعث، كتظليل الغمام لرسول الله صلى الله عليه وسلم. الكلّيات لأبي البقاء

الكفويّ «الإرهاب».

⁹⁹⁹ خ: عليه السلام.

¹⁰⁰⁰ ش + من ذلك.

¹⁰⁰¹ ش: أنّ ذلك.

¹⁰⁰² ش: لو.

¹⁰⁰³ ش: كثير.

¹⁰⁰⁴ ش + على سائر الأنبياء.

¹⁰⁰⁵ // [42ظ] من ح.

¹⁰⁰⁶ ح خ: يثبتونه.

والأحاديث) منها قوله عليه الصلاة والسلام: ¹⁰⁰⁷ اشفع تشفع وسل تعط، وأنا لا أرضى بإخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان، ¹⁰⁰⁸ وهو الشفاعة الكبرى التي خصّ بعض العلماء المقام المحمود به.

[المبحث الثاني في تفصيل النبوة على الولاية]

(قوله: فائقة على مرتبة الولاية) مطلقاً، لكن لا يساعده كلام الناظم لهذا المعنى، كما ¹⁰⁰⁹ لا يخفى. (قوله: من أنّ مرتبة الولاية ¹⁰¹⁰ آه.) لأنّ الولاية جهة حقانية لا تنقطع أبداً، والنبوة خلقية تنقطع بالموت، وأنّ الولاية هي الترقّب إلى الجناب الأقدس، والترقي من مقام المحبّة ¹⁰¹¹ إلى مقام المحبوبة، ومقام النبوة بمعنى التبليغ لا يقتضي ذلك؛ ألا يرى أنّ جبريل عليه السلام له مقام تبليغ الوحي والرسالة إلى الأنبياء، مع أنّه ليس بأفضل منهم، قال عليه الصلاة والسلام: ¹⁰¹² "لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل". ¹⁰¹³

[الفصل التاسع في بيان تفصيل الصحابة]

(قوله: إذ لا يراد ثالث ¹⁰¹⁴ بالإتفاق) يعني: وجد الإجماع على أنّ ذلك ¹⁰¹⁵ الأتقى هو أحدهما لا غير. (قوله: فتعين الأول) فيكون الأتقى أبا بكر، وكلّ من كان أتقى فهو أكرم وأفضل، لقوله ¹⁰¹⁶ تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات، 13/49].

¹⁰⁰⁷ ل + إنّ الله تعالى يقول لي؛ / [37ظ] من ل.

¹⁰⁰⁸ رواه البخاريّ ومسلم بألفاظ قريبة، انظر: صحيح البخاري، 770/2 (7510)؛ صحيح مسلم، 145 (479).

¹⁰⁰⁹ س: ممّا.

¹⁰¹⁰ ش: ولاية النبيّ.

¹⁰¹¹ خ: المحيّة.

¹⁰¹² / [38ظ] من خ.

¹⁰¹³ الرسالة القشيرية، 190، وقد أورده بلا سند، وانظر: كشف الحفاء، 202/2 (2109).

¹⁰¹⁴ ش: لا ثالث يراد آه.

¹⁰¹⁵ س ح خ: تلك؛ لكنّ الظاهر هو المثبت.

¹⁰¹⁶ خ: كقوله.

¹⁰¹⁷ س ح - عند الله.

(قوله: وصرّح¹⁰¹⁸ حسّان) في قصيدته لأبي بكر.¹⁰¹⁹ (قوله: ساعة الخوف) أي: في الغار. (قوله: وأراد بالأقران) على أن يكون المراد بالأقران الأمثال في البلوغ. (قوله: وإن كان أسبق) روي عن أنس¹⁰²⁰ أنّه قال: "بُعْثَ النَّبِيِّ¹⁰²¹ عليه الصلاة والسلام يوم الإثنين وأسلم عليّ يوم الثلاثاء.¹⁰²² (قوله: أفضّل¹⁰²³ من إسلام الصبيّ) وصباه ثابت بالشعر المنقول عنه، وهو:

سبقتكم إلى الإسلام/[28و] طراً
غلاماً ما بلغت أوان حلمي¹⁰²⁴

(قوله: أنّ من كان بمنزلة نفس النبيّ يكون أفضل) لأنّه لا شكّ أن محمّداً أفضل الخلق في جميع¹⁰²⁵ الفضائل، ولما كان عليّ مساوياً له في تلك الصفات، لكونه بمنزلة نفسه وجب أن يكون أفضل الخلق؛ لأنّ المساوي للأفضل يجب أن يكون أفضل. (قوله: إذ يلزم¹⁰²⁶ استدراك الأنبياء¹⁰²⁷) وهو ظاهر. (قوله: أنّ الأحبّ إلى الله تعالى¹⁰²⁸ أفضل) إذ المحبّة من الله تعالى عبارة عن تكثير الثواب والتعظيم. (قوله: فيما ذكر¹⁰²⁹ الأصحاب) في أفضليّة أبي بكر، والنصوص المذكورة إمّا آحاد أو ظنيّة الدلالة مع كونها متعارضة. (قوله: فالأولى فيه الاقتصار على الإجماع) وتفويض الأمر إلى الله تعالى، مع أنّ التوقّف ليس بمخلّ بشيء من الواجبات، لأنّه ليس من المسائل العمليّة؛ بل العلميّة التي يطلب فيها اليقين. (قوله: إلّا أنّ المحقّق لم يصرّح به آه.) أي: بتعليل أفضليّته على غيره؛ لأنّه إمّا يظهر أثر إهمال التعليل

¹⁰¹⁸ ش + به.

¹⁰¹⁹ الشريعة، 1792/13 (1245)؛ مستدرک الحاكم، 64/3.

¹⁰²⁰ خ + رضي الله عنه.

¹⁰²¹ ح خ - النبيّ.

¹⁰²² مسند البزار، 321/9 (3871)؛ مستدرک الحاكم، 112/3.

¹⁰²³ خ: وأفضل.

¹⁰²⁴ تاريخ دمشق، 521/43.

¹⁰²⁵ [43و] من ح.

¹⁰²⁶ ش + حينئذ.

¹⁰²⁷ ش: الأنبياء.

¹⁰²⁸ [38و] من ل.

¹⁰²⁹ ش: ذكره.

على ظاهره دون حقيقته؛ لأنّ قوله: "وهو أقربهم وأحظى..." في المعنى تعليل للأفضليّة، لكن ترك التصريح به اعتمادا على ان فهمه من المعنى.



[الباب الثالث في السمعيات]

[الفصل الأول في جواز إعادة المعدوم]

(قوله: وأنه يفنى بالموت) وأما المتكلمون فالمعتزلة منهم يقولون: إعادة المعدوم جائزة، ويقولون إنَّ المعدوم شيء ثابت، فالشيء إذا عدم لم يبطل ذاته المخصوصة؛ بل إنما زالت عنه صفة الوجود عندهم، وأما الأصحاب فإنهم يقولون: إنَّ الشيء¹⁰³⁰ إذا عدم بطلت ذاته المخصوصة وصارت نفيا محضا وعندما صرفا وإنه لا يتمتع في قدرة الله تعالى بإعادته بعينه. (قوله: أي: 1031 العكس في 1032 ذلك) أي: إلى أنَّ الحشر للجسم لا الروح، بناء على أنَّ ما يجب على المكلف هو الاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي نطق به الكتاب والسنة ويكون منكرا كافرا، وأما المعاد الروحاني فلا يتعلّق به التكليف باعتقاده ولا يكفر منكرا. (قوله: 1033 ومنهم من جمع بين الحكمة والشرعية¹⁰³⁴) إذ لا منع شرعا ولا نقلا في إثبات الروحاني مع الجسماني. (قوله: نعم إنه 1035 يستدلّ بذلك على وقوع الحشر) فلا يبقى فيه مجرّد إثبات جوازه. (قوله: فإنّ الوجودات الخاصّة آه.) فإنّ عندهم وجود كل¹⁰³⁶ شيء عين ماهيته لا زائد عليها ولا شكّ في تخالف الماهيات. (قوله: 1037 لا بدّ لنفيه) أي: لنفي جواز كون الإيجادات كذلك. (قوله: فإن 1038 قلت 1039 ذلك) أي: كون الوجودات حقائق مختلفة. (قوله: كما 1040

¹⁰³⁰ [39و] من خ.

¹⁰³¹ ش: إلى.

¹⁰³² ش: من.

¹⁰³³ خ - فوله.

¹⁰³⁴ ش: بينهما.

¹⁰³⁵ ش: لو.

¹⁰³⁶ خ - كل.

¹⁰³⁷ [43ظ] من ح.

¹⁰³⁸ ح خ: فإنّ، بالتشديد.

¹⁰³⁹ ح خ - قلت.

¹⁰⁴⁰ ش + فيما.

نحن بصده¹⁰⁴¹ وهو إعادة الشيء الواحد وإيجاده ثانياً. (قوله: ولا يلتفت إليه في أمثال هذه المقامات) لأنّ المقام مقام إثبات المذهب الحقّ وردّ غيره؛ فلا بدّ أن يكون الدليل قطعياً. (قوله: تسليم الخصم) أي: اتّحاد متعلّق الوجود والإيجاد، أعني: المبدأ والمعاد، لجواز أن ينكر به ويقول بالمغايرة. // [28ظ] (قوله: فتكون كلّية)¹⁰⁴² لأنّ الشيء إذا صار معدوماً فإنّه بعد العدم جائز الوجود، والله سبحانه قادر على جميع الجائزات. (قوله: ليس المدعى¹⁰⁴³ صحة إعادة كلّ شيء)¹⁰⁴⁴ حتّى يلزم إعادة الزمان؛ بل المدعى إعادة الجسم الإنسانيّ. (قوله: كما في صحة¹⁰⁴⁵ المبتدئين) فإنّه يتميّز مبتدأ من مبتدئ مع التماثل في الحقيقة، فالملازمة، أي: لزوم الاثنيّة بدون التمايز. (قوله: لأعيد¹⁰⁴⁶ وقته) يعني: لو أعيد ما عدّم لأعيد بجميع خواصّه، وإلاّ لما كان المعاد ما عدّم؛ بل غيره؛ لأنّ الشخص لا يكون هو هو إلاّ بخواصّه، ومن خواصّه الوقت الذي وجد فيه، وإذا أعيد وقته الأوّل كان مبتدأ¹⁰⁴⁷ لا معاداً؛ لأنّه موجود في وقته الأوّل، والمعاد: ما يكون في غير الوقت الأوّل. (قوله: وهو نفي كون الزمان من العوارض المشخّصة) ضرورة أنّ زيدا¹⁰⁴⁸ الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها. (قوله: حال العدم) إذ لو لم يتّصف بصحّة العود لما¹⁰⁴⁹ أمكن عوده؛ فلا يصحّ ذلك الحكم عليه. واتّصافه بصحّة العود يقتضي امتيازّه، وإلاّ لم يكن الاتّصاف به أولى به من غيره. (قوله: بدون التماثل) بينه وبين ما لا يجوز أن يحكم عليه بصحّة العود، فيجب بينهما التمايز. (قوله: وليس ذلك في الخارج) لعدم وجود الوجود فيه. (قوله: اتّصافها) أي: اتّصاف¹⁰⁵⁰ الماهيّات بالوجودات. (قوله: ماهيّاتها) أي: ماهيّات الوجودات. (قوله: فرع على ثبوت المثبت له) وهو الوجود؛ فإنّه لما لم يكن له تحقّق خارجيّ لم يكن لثبوت كونه زائدة تحقّق

¹⁰⁴¹ // [38ظ] من ل.

¹⁰⁴² ش: ممكنة.

¹⁰⁴³ خ + عن.

¹⁰⁴⁴ خ - شيء.

¹⁰⁴⁵ ش: المثليّن.

¹⁰⁴⁶ ش + في.

¹⁰⁴⁷ خ: مبدأ.

¹⁰⁴⁸ // [39ظ] من خ.

¹⁰⁴⁹ خ: ما.

¹⁰⁵⁰ // [44و] من ح.

في الخارج. (قوله: فيلزم تقدّم الشيء على نفسه) إن قلنا: إنّ وجود الوجود عين الوجود. (قوله: ¹⁰⁵¹أو التسلسل) بأن قلنا: إنّ غيره؛ لأنّا ننقل الكلام ونقول إنّ وجود الثبوت أيضا زائد عليه. (قوله: وجودا خارجيًا) فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، أن قلنا بالعينية، وهكذا... (قوله: وما ذكر) وهو أنّ اتصافها بما بالنظر إلى العقل. (قوله: فإنّما وإن كانت آه.) هذا تفصيل لكون الذهن مجرّدا إياها عن الوجود، مع كونها موجودة في الذهن. (قوله: كما مرّ) من لزوم تقدّم الشيء على نفسه ¹⁰⁵²أو التسلسل. [التسلسل] لا بالعقل حتّى يلزم أن يكون لفرض فاضل واعتبار معتبر. (قوله: وبينهما بؤن بعيد) لأنّه لا يلزم أن يكون كلّ ما في العقل حاصلًا بالعقل؛ فإنّ الأمور الثابتة في نفس الأمر يكون في ¹⁰⁵³العقل ولا يحصل بالعقل. (قوله: عن انعدامها) أي: بالمرة. (قوله: فظاهر) أي: امتناعه؛ لأنّه إعادة المعدوم. (قوله: إلّا أنّه لا شكّ في انعدام التأليف) وهو أيضا إعادة المعدوم. (قوله: وقد تكلم على أدلّته) في البيت السابق، بإثبات الإمكان والتمييز بالمشخصات ونفي مدخل الأوقات بجميع الأجزاء الأصليّة؛ لأنّه عالم بتفاصيلها، وأنّها لأيّ بدن كانت في الدنيا؛ [29و] وقادر على جمعها وتأليفها، لشمول قدرته على جميع الممكنات. (قوله: لذلك) أي: لورود الحديث في ذلك. (قوله: على تعيين أحدهما) من الانعدام ثمّ الإعادة لذات الجوهر أو البقاء وزوال الأعراض المعيّنة ثمّ إعادة البنية. (قوله: ¹⁰⁵⁴بحيث صار) أي: بعض المأكول جزءًا من الأكل. (قوله: فالأجزاء المأكولة) التي صارت جزءًا من الأكل. (قوله: بعينه معادا) ¹⁰⁵⁵و ¹⁰⁵⁶المفروض خلافه، فثبت أنّه لا يمكن إعادة جميع البدن. (قوله: من أوّل العمر) أي: الباقية من أوّل العمر. (قوله: هي فضلة في الأكل) فإذا كان فضلة في الأكل لم يجب إعادتها في الأكل، فالحاصل أنّ لكلّ بدن أجزاء أصليّة وأجزاء ¹⁰⁵⁷فرعيّة، والإنسان بالحقيقة هو الأجزاء الأصليّة لا الفضليّة؛ لأنّه باق من ¹⁰⁵⁸أوّل العمر إلى آخره، والأجزاء الفضليّة هو الهيكل المخصوص وهو غير باق في هذه المدّة، كما يدلّ عليه المشاهدة؛ فإذا كان المعداد في بدنه الأجزاء الأصليّة، فإذا كان يوم القيامة يضمّ الله تعالى إلى تلك الأجزاء أجزاء أخرى زائدة عليها دفعة، كما ضمّ إليها في الدنيا بالتدريج.

¹⁰⁵¹ ح خ - قوله؛ [39و] من ل.

¹⁰⁵² وهو الدور التقدّمّي الذي هو من المستحيلات العقلية.

¹⁰⁵³ ح خ: من.

¹⁰⁵⁴ [40و] من خ.

¹⁰⁵⁵ [44ظ] من ح.

¹⁰⁵⁶ خ + أقا.

¹⁰⁵⁷ [39ظ] من ل.

¹⁰⁵⁸ خ: من.

[الفصل الثاني في أحوال الآخرة]

(قوله: أمور ممكنة) لأنه لا يلزم من فرض وقوعها محال. (قوله: أخبر بما الصادق) وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالفين. (قوله: أدق من الشعر)¹⁰⁵⁹ يجوز عليها الخلاق كلهم، وعلى هذا حمل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مریم، 71/19]. (قوله: ¹⁰⁶⁰على 1061 ما يشير إليه قوله تعالى) وهو الهداية إلى طريق الجنة، وكذا قوله تعالى: ﴿فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْحَكِيمِ﴾ [الصافات، 23/37]؛ فإنَّ المراد به الهداية إلى طريقه. (قوله: وقيل: المراد ¹⁰⁶²الدلالة الواضحة) ¹⁰⁶³لأنه يهتدى به إلى الجنة، كأنه طريق إليها. (قوله: وقيل: أريد به العبادات، كالصوم آه.) فإنَّها وسيلة إلى الجنة، فكأنَّها صراط عليها. (قوله: وقيل: الأعمال الرديّة) كأنَّ هذه الأعمال يمرّ عليها صاحبها. (قوله: بطريق خرق العادة) غايته أنه محال عاديّ، ولا يلزم منه استحالة في نفس الأمر. (قوله: لإمكانه) وليس علينا التفحص عن كَيْفِيَّتِهِ؛ بل علينا أن نؤمن به ونفوض كَيْفِيَّتِهِ إلى الله تعالى. (قوله: لا فائدة فيه) لأنَّ وزن الشيء إمَّا هو لأن يعلم مقدارها وهو معلوم لله تعالى بلا احتياج إليه، فيكون قببحا منها، ¹⁰⁶⁴وهو منزّه عن القبح. (قوله: للفظ ¹⁰⁶⁵الجمع) في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ﴾ [الأنبياء، 47/21]. (قوله: أن الذي يوزن هو الصحائف) لا ذات الأعمال، حتّى يلزم وزن الأعراض. (قوله: على تقدير اشتغال أفعال الله

¹⁰⁵⁹ س ح خ: السيف، والمثبت من ش وهو الصحيح، كما في حديث رواه أحمد وغيره، وفيه "... وَلِجَهَنَّمَ جِسْرٌ أَدْقُ مِنَ الشَّعْرِ وَأَحَدٌ مِنَ السَّيْفِ..."

¹⁰⁶⁰ س - قوله.

¹⁰⁶¹ خ - على.

¹⁰⁶² ش + به.

¹⁰⁶³ ح خ + قوله.

¹⁰⁶⁴ ح: منه | [45و] من ح.

¹⁰⁶⁵ ش: بلفظ الجمع.

تعالى بالأعراض¹⁰⁶⁶) فيكون في الوزن فائدة. (قوله: وفيه نظر) وهو أنه¹⁰⁶⁷ يلزم انقلاب الذهني¹⁰⁶⁸ جوهرًا، وهو ممتنع.¹⁰⁶⁹ (قوله: أما الحساب) إلى آخر الشرح،¹⁰⁷⁰ هذا كله مما أخبر به الصادق¹⁰⁷¹ [29ظ] وفي نفسه ممكن يجب الإيمان به.

[الفصل الثالث في عذاب القبر]

(قوله: اتفق أهل الإسلام) أمّا السلف فقبل ظهور المخالفين والأكثر بعد ظهورهم. (قوله: فإذا هو غيره) لوجوب المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه. (قوله: قبل الانتشار) لأن الآية وردت في الموتى. (قوله: حدّ التواتر) وإن كان كل واحد منهما آحادًا. (قوله: لذاقوا فيها الموت) فثبت أنه لا ينقطع نعيمهم، كما لا ينقطع نعيم أهل الدنيا بالموت. (قوله: ليس) أي: ليس ذوق الميتة الأولى في الجنة مستقيماً، فليس فيها الموت. (قوله: كما يذوق¹⁰⁷² أهل النار فيها) فإنهم لا حياة مستلذة لهم، وهم كأهم أموات، كقوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [الأعلى، 13/87]، وليس لأهل الجنة هذه الحالة؛ بل لهم فيها حياة فوق حياة الدنيا. (قوله: من موضع آخر) من الآيات والأحاديث. (قوله: وبهذا) أي: بما قلنا من أنّ حياة القبر¹⁰⁷³ كانت في حكم الموت وعداده. (قوله: فتدبر) وجه التدبر أنه قول مرجوح لا يعتمد عليه. (قوله: في الإحياءين) أي: إحياء القبر وإحياء البعث. (قوله: في حياة الحشر) فلا وجه لذكر إحياء القبر، وفيه أنه لما كان اعترافهم بذنب إنكار إحياء الحشر، وكان إحياء القبر مثل إحياء الحشر صار الاعتراف بالذنب مصروفًا إليهما. (قوله: لأنّ حياة الحشر معانية ومشاهدة) يعني حالا. (قوله: والإحياء في الحشر) فتح. لا يثبت¹⁰⁷⁴ بالآية الإحياء في القبر. (قوله: بهذه الآية) وهو قوله تعالى: ﴿أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ﴾ الآية، [غافر، 11/40]. (قوله: على ذلك) أي: على من كان في أطوار النطفة. (قوله: على ما يشعر به ظاهر قوله

¹⁰⁶⁶ ش: على الأعراض.

¹⁰⁶⁷ [40ظ] من خ.

¹⁰⁶⁸ خ: الذهني.

¹⁰⁶⁹ لأنّ فيه قلباً للحقيقة، وهو ممنوع.

¹⁰⁷⁰ ح خ: الشرع.

¹⁰⁷¹ [40و] من ل.

¹⁰⁷² ش: يذوقه.

¹⁰⁷³ خ: الغير.

¹⁰⁷⁴ [45ظ] من ح.

تعالى) إنما قال: "ظاهر...". لإمكان تأويله بالجماد، فيكون مجازاً لا حقيقة. (قوله: إلى ¹⁰⁷⁵ الأرض والسماء) فإننا نعلم ضرورةً عدم إحيائه ومستلته وعذابه. (قوله: كما في الملك) فإن جبريل عليه السلام ¹⁰⁷⁶ كان يجيء إلى النبي عليه الصلاة والسلام ¹⁰⁷⁷ ويراه عند أظهر أصحابه، وهم لا يرونه. (قوله: فيجوز أن يبقى) وإن كان على خلاف الظاهرة؛ ¹⁰⁷⁸ فإن خوارق العادة غير ممتنعة في مقدورات ¹⁰⁷⁹ الله تعالى. (قوله: إشارة إلى ذلك) أي: إلى تنعم الروح من ثمار الجنة، والعرض على سجين لأهل النار.

[الفصل الرابع في الثواب والعقاب]

(قوله: ¹⁰⁸⁰ بل هو فضل وإحسان منه تعالى) وعمل الطاعة دليل حصول ¹⁰⁸¹ الثواب لا أنه موجب له، وكذا فعل المعصية علامة العقاب من غير إيجاب له. (قوله: من غير لزوم صدور أحدهما عنه) إذ لا يجب على الله شيء؛ فإن الله يثبت المطيع الموفق، وفاء بوعده، ويعاتب الكافر المعاند الموفق للعناد بمقتضى وعيده. (قوله: فلا بدّ من الثواب) لأنّ المنفعة إما أن تكون سابقة على التكليف قبل الوجود والأعضاء الظاهرة والباطنة والحياة والصحة، فالتكليف بهذه المنافع مستقبح عقلاً؛ لأنّه لا يليق بكبريائه [30] أن يحسن لعبده ثمّ يكلفه الأفعال الشاقّة من غير منفعة لاحقة لها فيه، وإما أن ¹⁰⁸² تكون لاحقة، أي: حاصلة بعد التكليف، وهو المط. [المطلوب]؛ فإذا لا بدّ من الثواب الآتي لا المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكليف. (قوله: لجاز العدم) أي: عدم الوقوع والكذب في خبره تعالى. (قوله: لأنّ ¹⁰⁸³ اللازم) أي: في ¹⁰⁸⁴ عدم الوجوب. (قوله: قد يفهم من كلامهم) ويزعمون أنه كرم منه تعالى. (قوله: بدعوى اختصاص الآية) وهو قوله

¹⁰⁷⁵ خ: أي.

¹⁰⁷⁶ خ: عليه السلام.

¹⁰⁷⁷ خ: صلى الله عليه وسلم.

¹⁰⁷⁸ ح: الظاهر.

¹⁰⁷⁹ [41] من خ.

¹⁰⁸⁰ [40] من ل.

¹⁰⁸¹ ح - حصول، صحّ هامش.

¹⁰⁸² س + لا.

¹⁰⁸³ ش: أن.

¹⁰⁸⁴ س: من.

تعالى: ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [ق، 29/50]. (قوله: ¹⁰⁸⁵إِلَّا أَنَّهُ لَا مَحِيصَ ¹⁰⁸⁶عَنِ الْأَوَّلِ) وهو لزوم الكذب على الله تعالى. (قوله: فليتنامل) وجه التأمل أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى اسْتِحَالَتِهِ لَهُ تَعَالَى، كَمَا ذَكَرَهُ، مَعَ أَنَّ الْخَلْفَ ¹⁰⁸⁷لَا قَبِيحَ فِيهِ، كَمَا لَا يَخْفَى. (قوله: على ما أشير إليه) الإشارة إلى هذا السرّ حاصلة من قوله تعالى: ﴿تَتَّقُونَ﴾ [البقرة، 183/2]؛ إذ في الصوم اتِّقَاءُ النَّفْسِ عَنِ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْوَقَاعِ الْمُوجِبَةِ لِحَصُولِ الظُّلُمَاتِ الْبَدَنِيَّةِ وَالْكَدُورَاتِ الْجَسْمَانِيَّةِ الْعَائِقَةِ ¹⁰⁸⁸لَهَا مِنْ قَبُولِهَا الْغِيُوضَاتِ الْإِلَهِيَّةِ؛ بَلْ سَائِرِ التَّكَالِيفِ كَذَلِكَ، أَعْنِي: يَكُونُ فِيهِ نَوْعٌ اتِّقَاءً مَّا يُوْجِبُ حَصُولَ تِلْكَ ¹⁰⁸⁹الْعَوَاقِقِ، فَيَكُونُ كُلُّهَا لِإِصْلَاحِ الْعِبَادِ لَا رَاجِعَةً إِلَيْهِ تَعَالَى؛ حَتَّى يُلْزَمَ ¹⁰⁹⁰فِي مُقَابَلَتِهَا الْإِثَابَةُ فِي دَارِ الْجَزَاءِ.

[الفصل الخامس في أَنَّ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ مَخْلُوقَتَانِ الْآنَ وَبَيَانِ الْخُلُودِ فِيهِمَا]

(قوله: بصيغة الماضي) ¹⁰⁹¹وهو صريح في وجودهما. (قوله: عند الضرورة) أي: عند امتناع إرادة الحقيقة. (قوله: التي هي خلق الجنة) ¹⁰⁹²في الزمان الماضي) ومثل هذه الضرورة لا يوجد ههنا، كما لا يخفى. (قوله: وذلك) إشارة إلى وجه الاندفاع. ¹⁰⁹³(قوله: لا ينافي الهلاك لحظة) لأنَّه هَالِكٌ، وَإِنَّمَا يَنَافِي ذَلِكَ بَقَائُهُ بَعِينَهُ. (قوله: ولمَّا لم يتحقَّق آه.) جواب عن طرف الناظم في ترك ذكر تَكُونِ النَّارِ. (قوله: واحتجَّ البعض) وهو عبَّاد، بدليل عقلي. (قوله: فلا يقع بما شيء من العنصريَّات) أي الكائنات والفسادات؛ لأنَّ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ عَلَى مَا يَثْبُتُونَهُ

¹⁰⁸⁵ [46و] من ح.

¹⁰⁸⁶ ش: مختص.

¹⁰⁸⁷ أي: بالوعيد.

¹⁰⁸⁸ أي: المانعة.

¹⁰⁸⁹ [41و] من ل.

¹⁰⁹⁰ أي: يجب على الله تعالى.

¹⁰⁹¹ س ح: الجزاء.

¹⁰⁹² [41ظ] من خ.

¹⁰⁹³ س ح خ + قوله: أي بقاء شيء لجيئ بدله، وهو سهو على ما يبدو.

تكونان¹⁰⁹⁴ من قبيلهما.¹⁰⁹⁵ (قوله: لاستلزامه¹⁰⁹⁶ التناسخ) لأنّه لا معنى للتناسخ إلّا تعلّق النفوس بأبدان موجودة في عالم العناصر بعد أن فارقت أبداناً أُخر،¹⁰⁹⁷ وأنت خير بأنّ هذا غير لازم؛ لأنّ الحشر ردّ النفوس إلى أبدانها المعادة إن كانت الإعادة بعينه أو إلى الأبدان المؤلّفة من الأجزاء الأصليّة إن لم يكن بعينه، والتناسخ ردّ النفوس إلى أبدان مبتدأة.¹⁰⁹⁸ (قوله: لاستلزامه الخلاء) والجواب أنّه مم. [ممتنع] عند المتكلّمين. (قوله: لكون شكليهما¹⁰⁹⁹ كرتين¹¹⁰⁰) لأنّ العالم¹¹⁰¹ المفروض خارج الأفلاك يلزم أن يكون كُرتيّاً أيضاً، لتحدّد¹¹⁰² به الجهات، وانضمام الكرة إلى الكرة يوجب الخلاء، سواء تباينا أو تماسّا. (قوله: بل يمكن ذلك) أي: وجود الجنّة والنار يوم العرض، وهذا الجواب من طرف القائلين بوجودهما يوم العرض، لا تجويز منه من عند نفسه؛ فلا يرد اعتراض الشارح. (قوله: متناهية) في القدرة / [30ظ] والمدة، فإذا فُتيت قوّة الحياة وما يتبعها من¹¹⁰³ الحسّ على الحركة لم يبق إحساس؛ فلا يمكن التعذيب. (قوله: 1104) فيجيب بأنّها آه. أمّا الأول فلايّ التناهي مم. [ممنوع]، وأمّا الثاني فلايّ هذا القول مبنيّ على اشتراط البنية واعتدال¹¹⁰⁵ المزاج في الحياة، وليس بشرط عندنا؛ فالله سبحانه قادر على أن يخلق الحياة دائماً أبداً ويخلق في الحيّ قوّة لا يقبل الفناء والخراب بالنار مع كونه معدّياً بها. (قوله: وقد سبق منّا تصويره) وهو أنّه لو كانتا مخلوقتين¹¹⁰⁶ الآن لكان أكلها موجودة الآن لدوامها، وليس كذلك. (قوله: من آية

¹⁰⁹⁴ س: يكون؛ خ: تكون.

¹⁰⁹⁵ خ: قبيلها.

¹⁰⁹⁶ ش: فلاستلزامه.

¹⁰⁹⁷ س: آخر.

¹⁰⁹⁸ مغايرة للأبدان الأولى.

¹⁰⁹⁹ ش: شكلهما.

¹¹⁰⁰ ش: كرتين.

¹¹⁰¹ / [46ظ] من ح.

¹¹⁰² س ح: ليتحدّد؛ خ: ليتحدّد.

¹¹⁰³ خ: في.

¹¹⁰⁴ خ - قوله.

¹¹⁰⁵ / [41ظ] من ل.

¹¹⁰⁶ / [42و] من خ.

الهلاك) وهو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، 88/28]. (قوله: فما¹¹⁰⁷ هو يدفع¹¹⁰⁸ النقص آه.) والدافع بالجمع هو أن ما وجد منها فهو متناهية، ومعنى عدم تناهيها أنها لا تقف في حد لا يوجد فوقه حد آخر، وهذا بعينه هو الدافع للنقص بنعيم الجنان.

[الفصل السادس في أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وبيان الخلود فيهما]

(قوله: أن الله يغفر)¹¹⁰⁹ والمراد به ترك عقوبة المجرم وستره عليه¹¹¹⁰ بعدم المؤاخذه. (قوله: فهو بإثبات الرجاء¹¹¹¹ أولى) لأنه إنما يكون في الممكن، فإذا ثبت العفو ثبت إمكان الرجاء قطعاً. (قوله: وتَسْكُوا فيه) عملاً بظواهر هذه الآيات. (قوله: [تعالى] ﴿عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [طه، 48/20]) وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول. (قوله: فإنه) أي: التأييد، وإنما أول هذه الآيات بحمد المعاني توفيقاً بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق.¹¹¹² (قوله: في حق أموال البتامي) والجواب أنه مأول باستحلال أكله، وكذا الآية الثانية مأولة به. (قوله: [تعالى] ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ [الجن، 23/72]) والجواب عنه أن المراد بالخلود المكث الطويل، سواء كان معه¹¹¹⁴ الدوام أو لا، يدل عليه قولهم: حبس مخلص ووقف مؤبد؛ لا حقيقة الدوام، وأن من اكتسب كبيرة لم يكن متعدياً جميع حدود الله، كما يدل عليه صيغة الجمع والإضافة؛ بل هو متعدّد بعض حدوده، فلا يتناول الآية صاحب الكبيرة. (قوله: [تعالى] ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا﴾ [النساء، 93/4]) والجواب عنه ما مرّ من أن المراد بالخلود المكث الطويل أو المراد من القتل قتل المؤمن، لكونه مؤمناً، فهذا لا يصدر إلا من الكافر؛ فيكون الآية مختصة به. (قوله: [تعالى] ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا﴾ [السجدة، 20/32]) والجواب أن المراد بالفسق الكفر؛ لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة، 24/9]. (قوله: [تعالى] ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾¹¹¹⁵ [الانفطار، 16/82]) وجه الاستدلال به أنهم

¹¹⁰⁷ ش: كما.

¹¹⁰⁸ ش: يرفع.

¹¹⁰⁹ ش: يغفو.

¹¹¹⁰ ح خ - عليه.

¹¹¹¹ ش + به.

¹¹¹² [47و] من ح.

¹¹¹³ س ح خ: خالداً، بدلنا العبارة بما ذكر؛ لأنّ المبحثي رحمه الله تعالى سيتكلّم بعد قليل على آية سورة النساء.

¹¹¹⁴ ح خ: منه.

¹¹¹⁵ [42و] من ل.

لو خرجوا منها لكانوا غائبين عنها، فثبت أنهم مخلّدون فيها، والجواب أنّ المراد من أهل¹¹¹⁶ الكبائر الكاملون في الفجور وهم الكفرة، لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ [عبس، 42/80]، ولئن سلّم أنّ هذه الآيات في حقّ أهل الكبائر، فالمراد به الاستحقاق له¹¹¹⁷ مع أنّه يعارض له قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ/ [31] مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزال، 7/99]؛ إذ لا¹¹¹⁸ شك أنّ الإيمان خير؛ بل هو خير الأعمال، فيلزم أن يرى ثوابه، كما يرى عقاب كبيرته¹¹¹⁹ عملاً بالآيتين؛ لكنّ رؤية الثواب لا يكون قبل دخول النار إجماعاً،¹¹²⁰ فيكون بعد خروجه منها؛ فلا يكون مخلّداً. (قوله: فتذكّر) وهو أنّ اللازم منه إنّما هو جواز الخلف والكذب عليه تعالى، ولا دلالة على استحالاته في حقّه، لكونها¹¹²¹ من الممكنات التي يشملها قدرته تعالى؛ بل غايته وقوع العقاب، ولا دلالة على وجوبه الذي هو محلّ النزاع. (قوله: قد اعترفوا بأنّه عفو) والعفو إنّما يتحقّق بترك العقاب المستحقّ.¹¹²² (قوله: بعضها مطلقة) أي: غير مقيدة بالتوبة. (قوله: و¹¹²⁴ عامّة) أي: شاملة لجميع المعاصي غير¹¹²⁵ مختصة بالصغائر. (قوله: [تعالى] ﴿عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد، 6/13]) لأنّ كلمة "على" تدلّ على الحال؛ فالآية تفيد حصول المغفرة حال كونهم ظالمين، فتكون دالّة على حصول المغفرة قبل حصول التوبة. (قوله: فلا يصحّ التفرقة) يعني: لو لم يكن المراد بالعفو العفو قبل التوبة لم يكن الفرق بين المشترك وغيره في العفو قبل قبول التوبة؛ إذ لا فرق بينهما في غفرانهما¹¹²⁶ بعد التوبة.

¹¹¹⁶ س - أهل.

¹¹¹⁷ ح خ - له.

¹¹¹⁸ [42ظ] من خ.

¹¹¹⁹ خ: كبيرة.

¹¹²⁰ ح خ: إجمالا.

¹¹²¹ خ: لكونها.

¹¹²² [47ظ] من ح.

¹¹²³ ح خ - قوله.

¹¹²⁴ ش + بعضها.

¹¹²⁵ س - غير.

¹¹²⁶ ح خ: غفرانهما.

[الفصل السابع في الشفاعة]

(قوله: على نفي الشفاعة¹¹²⁷) فثبت الشفاعة للنبي عليه الصلاة والسلام¹¹²⁸ لإسقاط العذاب منافٍ لمقتضى هذه الآيات، وهو العموم؛ لأنّ لفظ الشفاعة والشفيع فيها وقعت نكرة في سياق النفي.¹¹²⁹ (قوله: وقد جعلها المعتزلة مخصوصة) لأنّهم لما لم يقدروا على إنكار أصل الشفاعة لكونها ثابتة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة اضطروا على القول بأنّ الشفاعة للمطيعين والتائبين، وجعلوها لرفع الدرجات لا لدفع السقوط في الدرجات. (قوله: وردّه الخقق بأنّها ليست¹¹³⁰ آه.) والحاصل أنّنا لا نتم. [نسلم] أنّه يفيد العموم في جميع الأشخاص وجميع الأوقات والأحوال؛ بل هو مختصّ بطائفة معيّنة،¹¹³¹ وهم الكفّار، وبموقف من المواقف ويكونها بلا إذن، جمعا بين الأدلة الدالة على ثبوت الشفاعة. (قوله: فلا تكون¹¹³² مخصّصة) أي: للشفاعة، بأن يكون للمطيعين والتائبين لرفع الدرجات، كما خصّصه المعتزلة، فلا يتناول محلّ النزاع. ويلزم عليهم أنّ النصوص دالة على أنّ¹¹³³ الشفاعة بمعنى طلب عن الجناية، والتائب ومرتكب الكبيرة لا¹¹³⁴ يستحقّان العذاب عندهم؛ فلا معنى لشفاعة العفو عنهم. (قوله: ومن هنا¹¹³⁶ ظهر¹¹³⁷ بطلان آه.) أي: من إثبات النفع للدعاء. (قوله: 1138 لكان) أي: الدفع بالدعاء تغييرا للواجب، أي: لو كان¹¹³⁹ الأصلح واجبا على الله لم يكن للدعاء فائدة، لكونه تحصيل

¹¹²⁷ ح خ + للنبي صلى الله عليه وسلم.

¹¹²⁸ خ: صلى الله عليه وسلم؛ ح - فثبت الشفاعة للنبي ع. م،، صح هامش.

¹¹²⁹ والنكارة في سياق النفي تفيد العموم، كما هو معلوم في العلوم اللغوية.

¹¹³⁰ س: ليس.

¹¹³¹ / [42ظ] من ل.

¹¹³² س ح خ: يكون.

¹¹³³ / [43و] من خ.

¹¹³⁴ خ - لا.

¹¹³⁵ خ: لاستحقاق.

¹¹³⁶ ش: ههنا.

¹¹³⁷ ش: يظهر.

¹¹³⁸ س - قوله.

¹¹³⁹ / [48و] من ح.

الحاصل، ولما كان له فائدة مشاهدة علم¹¹⁴⁰ أنَّ الأصلح غير واجب عليه تعالى وإلاَّ يكون تغييرا لواجبيته تعالى. (قوله: التصديق مطلقا) لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف، 17/12]، أي: بمصدق لنا. (قوله: وفي الشرع آه.) وعلى هذا [31ظ] فالكافر المصدق لا يكون مؤمنا إلاَّ بحسب اللغة دون الشرع، لإخلاله بالإقرار، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف، 106/12]. (قوله: وقالت الكرامية) ويلزمهم إكفار من منعه مانع، كالمصدق الأخرس؛ إلاَّ أن يشترطوا ارتفاع الموانع. (قوله: ضرورة) أي: ما هو مشهور ومعلوم من دين الرسول بالخبر المتواتر، واحتراز به عما لا يعلم بالضرورة، كالاتجاهات؛ فإنَّ منكرها لا يكفر إجماعا. (قوله: ما جاء به الرسول) أي: تفصيلا فيما جاء تفصيلا، وإجمالا فيما جاء إجمالا. (قوله: بل¹¹⁴¹ ما جاء به الرسول) أي: إجمالا.¹¹⁴² (قوله: 1143 وعليه أكثر السلف آه.) والتفصيل فيه أنَّ الأعمال عند المعتزلة جزء من حقيقة الإيمان، داخله في قوامها؛ حتَّى يلزم من عدمها عدمه، وعند السلف وغيره ممَّن ذكره الشارح¹¹⁴⁴ هي ليست جزءا من الأجزاء الحقيقية له، بل هو¹¹⁴⁵ من أجزائه العرفية، فالتصديق مثلا بمنزلة الشجرة والأعمال بمنزلة فروعها وأغصانها، فكما أنَّ الفرع يبقى ببقاء الشجرة وينعدم بانعدامها، والشجرة بخلافها كذلك الأعمال تبقى ببقاء الإيمان الذي هو الأصل وتنعدم بانعدامه، بخلاف الإيمان. إنَّما يطلق على الإيمان عندهم مجازا أو بالاشتراك،¹¹⁴⁶ وعند المعتزلة حقيقة فيها، متمسكهم في هذا قوله عليه الصلاة والسلام: 1147 "الإيمان بضع وسبعون شعبة، أدناها إمطة الأذى."،¹¹⁴⁸ والجواب أنَّ المراد سبب الإيمان، للاتفاق على أنَّ إمطة الأذى ليست داخله في حقيقة الإيمان.

¹¹⁴⁰ خ - علم، صح هامش.

¹¹⁴¹ ش + مع.

¹¹⁴² ح خ - (قوله: بل ما جاء به الرسول) أي: إجمالا.

¹¹⁴³ ح خ - قوله.

¹¹⁴⁴ [43و] من ل.

¹¹⁴⁵ هكذا في جميع النسخ المخطوطة، والأحسن هو الإتيان بـ"هي"، لتوحيد الضميرين "هي" فيما سبق أنفاً و"هو" المذكور هنا الذين مرجعهما واحد، وهو "الأعمال"، والله تعالى أعلم.

¹¹⁴⁶ الاشتراك هو: وضع اللفظ لمعنيين فما فوقهما، والمجاز هو: استعمال اللفظ في غير ما وضع له. وللتفصيل فيهما انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي «المجاز» - «المشترك».

¹¹⁴⁷ خ: صَلَّى الله عليه وسلّم.

¹¹⁴⁸ مسلم، 89 (153)؛ أحمد، 212/15 (9361).

[الفصل الثامن مسائل الإيمان]

(قوله: وأثبتوا المنزلة بين المنزلتين) أي: ¹¹⁴⁹ الكفر والإيمان؛ لأنهم لما لم يحكموا على صاحبها بالكفر، لانتصافه بسائر الأعمال الصالحة ولا بالإيمان، لإيهامه عدم التصديق لهم أن يثبتوا المنزلة بين ¹¹⁵⁰ المنزلتين. (قوله: بل هو كافر) لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة، 44/5]. (قوله: في مواضع عديدة) فمنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة، 277/2]. (قوله: إذ الجزء لا يعطف على الكل) فلا يقال: جاء القوم وأفرادهم ولا ¹¹⁵¹ عندي عشرة وآحادها. (قوله: على أنه كافر) مع إقراره وتلفظه بالشهادتين. (قوله: ¹¹⁵² كالنظر آه). وهذه الأمور تحصل بالاختيار، وإن لم يكن كل منها ¹¹⁵³ فعلا. (قوله: جزءا من الإيمان) بأن جعل الإيمان التلقظ بكلمتي الشهادة مع التصديق. (قوله: وحاصله آه). ¹¹⁵⁴ والحاصل أن كفره ليس لارتكابه ذلك المنهي؛ بل ¹¹⁵⁵ لحصول أمانة التكذيب، من ¹¹⁵⁶ ارتكابه المناهي للتصديق، فيكون كفره لعدم تصديقه القلبي. (قوله: عدم الانفكاك بينهما) لما ذكر في الكتب الفقهية أن الإيمان ¹¹⁵⁷ هو التصديق بما أمر الله به ¹¹⁵⁸ وما ¹¹⁵⁹ نهاه عنه، والإسلام هو الخضوع والانقياد، وهذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي، فثبت أن الإيمان غير منفك عن الإسلام. / [32و] (قوله: ولا رابع) بأن يكون فرقة ¹¹⁶⁰ يقال له مسلم. (قوله:

¹¹⁴⁹ / [43ظ] من خ.

¹¹⁵⁰ / [48ظ] من ح.

¹¹⁵¹ ح خ - لا.

¹¹⁵² ح - قوله.

¹¹⁵³ س ح خ: منهما، ولعله من سهو النسخ؛ فلم يظهر لي وجه تثنية الضمير.

¹¹⁵⁴ ح خ - آه.

¹¹⁵⁵ ح - بل.

¹¹⁵⁶ ح خ: وهو.

¹¹⁵⁷ س: الإذعان.

¹¹⁵⁸ ح خ - به.

¹¹⁵⁹ س ح - ما.

¹¹⁶⁰ / [43ظ] من ل.

فليتأمل) لعل وجه التأمل أنه يحتاج إلى إتيان مثل هذا الإجماع. (قوله: فضعيف) وجه الضعف أن تلك الآية لا تدل¹¹⁶¹ على اتحاد مفهومَي الإيمان والإسلام؛¹¹⁶² بل إنما تدل¹¹⁶³ على اتحاد¹¹⁶⁴ مفهومَي المؤمن والمسلم، ولا يلزم من هذا ذاك، كما أن الضاحك والباكي متحdan في الصدق على ذات واحد، مع أنه لا تصادق بين الضحك والبكاء. (قوله: بقوله تعالى) فإن هذه الآية صريحة في إفادة تحقق¹¹⁶⁵ الإسلام بدون الإيمان. (قوله: لا في معناهما بحسب اللغة) وهو في الآية بمعنى انقياد الظاهر¹¹⁶⁶ فقط. (قوله: وأيضاً لا يقدر) أي: العطف لا يقدر الاتحاد مطلقاً؛ بل إنما يقدر الاتحاد بحسب المفهوم. (قوله: وفيه نظر) وجه النظر أن هذا الإيمان إيمان المستدل لا المقلد¹¹⁶⁷ وأن الاستدلال ليس بشرط في الإيمان، على ما عرف فيما سبق؛ بل الشرط التحصيل بالاختيار، ولا شك أن المقلد مختار في إذعانه وقبوله بما جاء به الرسول. (قوله: وهو إنما يكون بالعلم) لأن الإنسان إنما يصير مخدوعاً أو مكذوباً في أمر، إذا صار ذا شك فيه، والعالم يبين لا يكذب ولا يحدع بحالة. (قوله: ورد¹¹⁶⁸ بأنه متعلق بالمخبر) أي: مفعول لفظ آمن هو المخبر، أي: ما جاء به الرسول دون نفس المؤمن، وتعلقه به بالبلاء أو اللام، ومعناه ح. آمنه المخالفة والتكذيب، أي: جعله أميناً من مخالفته وتكذيبه، وجعله كذلك إنما يحصل بتصديقه وإياه، وإن كان بطريق التقليد. (قوله: لما يرى في الآفاق والأنفس) أشياء صالحة للاستدلال بما على وجود الصانع. (قوله: من غير تقصير) لأن هذا يناقض قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة، 286/2]. (قوله: خرق للإجماع) المنعقد قبل ظهور المخالفين (قوله: وترك النصوص¹¹⁶⁹) الدالة على خلود الكفار في النار. (قوله: وقالت المعتزلة لا يعذبون) بل هم خدم أهل الجنة، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام، 164/6]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾¹¹⁷⁰ [يس، 54/36].

¹¹⁶¹ ح خ: لا يدل.

¹¹⁶² ح - والإسلام، صح هامش.

¹¹⁶³ ح خ: يدل.

¹¹⁶⁴ ح: الاتحاد.

¹¹⁶⁵ ح خ: تحقيق.

¹¹⁶⁶ [49] من ح.

¹¹⁶⁷ [44] من خ.

¹¹⁶⁸ ح خ: ورد قوله.

¹¹⁶⁹ ش: للنصوص.

¹¹⁷⁰ [44] من ل.

وجه استدلالهم بهاتين¹¹⁷¹ الآيتين أنّ الآية الأولى تدلّ على عدم كونهم من أهل النار قطعا، لقبح التعذيب بلا جرم عندهم، والآية الثانية لما دلّ على كونهم غير مجزيين بالثواب والعطاء مثل المكلفين، لعدم أعمالهم الموجبة لذلك -على مذهبيهم- لزم أن يكون دخولهم لخدمة أهل الجنة لا محالة، وعند أهل السنة لا يقبح التعذيب بلا جرم، والأعمال لا توجب الثواب؛ فلا يكون في الآيتين دلالة عليه. (قوله: من المتصوّفة) أي: من أهل الإباحة منهم. (قوله: قالوا ربّما¹¹⁷² يرفع الله عنهم¹¹⁷³ الأمر والنهي) ويقولون: عبادة ذلك العبد يكون التفكّر آلائه تعالى فقط. (قوله: وأكمل الناس) خصوصا نبينا عليه الصلاة والسلام أنّه خوطب بقوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر، 99/15] ولم يخلّ تكليفا من التكاليف قطّ حتّى يأتيه اليقين، أي: الموت، وأمّا ما شاع في لسان العارفين: العارف لا يضرّه ذنب، فمعناه¹¹⁷⁴ العارف لا يفعل ذنبا حتّى يلحقه ضرره أو المراد من الذنب الوجود، كما قيل: وجودك/[32ظ] ذنب،¹¹⁷⁵ فالمعنى لا يضرّ العارف ذنب الوجود؛ لأنّه يفنيه¹¹⁷⁶ في سلوك الحقّ تعالى بخلاف غيره؛ فإنّه يربّيه إلى أن يبلغ مرتبة دعوى الربوبية. ومن هذا ظهر معنى آخر لكون ذنب الوجود غير مقيس عليه لذنب من الذنوب غير الذي ذكرناه سابقا، فافهم وكن من المتيقّظين. (قوله: بزلة¹¹⁷⁷ أو¹¹⁷⁸ ترك الأولى) كعتاب آدم في أكل الشجرة، وموسى في قتل القبطي. (قوله: من غير تأثمّ به) أي: بالإخلال،¹¹⁷⁹ لعدم قصده فيه. (قوله:

¹¹⁷¹ س ح خ: بهذين.

¹¹⁷² ش: إمّا.

¹¹⁷³ ش: عنه |/[49ظ] من ح.

¹¹⁷⁴/[44ظ] من خ.

¹¹⁷⁵ وهو مقتبس من قول: "وجودك ذنب لا يقاس عليه ذنب" وهو في الأصل عجز لبيت من مجموع أبيات مشهورة بين العرفاء والعلماء، وهي:

إذا قلت أهذى الهجر لي خلل البلى تقولين لولا الهجر لم يطب الحب

وإن قلت هذا القلب أحرقه السهوى تقولين بنيران الهوى شرف القلب

وإن قلت ما أذنبت قالت مجيبة وجودك ذنب لا يقاس به ذنب

انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، 374/1؛ شذرات الذهب لابن العماد، 418/3.

¹¹⁷⁶ ح خ: يعينه.

¹¹⁷⁷ ش: بأدنى زلة؛ س ح خ: بذلة.

¹¹⁷⁸ ش: بل.

¹¹⁷⁹ خ: بالإجلال.

وقد سأل¹¹⁸⁰ دوام تلك الحالة) وتلك الحالة هي حالة التجرد والهيمنان¹¹⁸¹ التي هي أقصى مراتب العشق، وعلى هذا حمل بعض المحققين من أرباب المكاشفة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى بَلْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الإسراء، 72/17]، وإنما كان أضل سبيلا في الآخرة، لعدم احتمال العود إلى عالم المشاهدة، بخلاف العمى في الدنيا، ولهذا كان الموت ألدّ لهم من الحياة. (قوله: من سؤال الإعتاق) حتى يرتقوا مراقي¹¹⁸² الهيمنان التي هي أقصى أمانيتهم لا أنهم سألوهم لتكاسلهم في العبادة أو لاستنكافهم إيّاها؛ حاشا منصب الولاية عن مثل هذا الشئ.

[الفصل التاسع في أن المجتهد في الفروع يخطئ ويصيب]

(قوله: بل كلّ ما أتى به المجتهد) من المسائل الفرعية التي لا قطع فيها. (قوله: في قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا﴾ [الأنبياء، 79/21]) الضمير فيه يرجع إلى الحكومة المذكورة معني، بقرينة قوله تعالى: ¹¹⁸³ ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء، 78/21]. (قوله: ومنها الأحاديث) قال عليه الصلاة والسلام: ¹¹⁸⁴ "إن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة واحدة." ¹¹⁸⁵ وقد اشتهر تخطئة الأصحاب بعضهم بعضا في الاجتهاديات. (قوله: مقتضى¹¹⁸⁶ دليله لزوم ذلك) لما أنه ادعى لزوم اتّصاف الشيء بالمتنافيين، وهذا إنما يتصور فيما إذا كان الفعل الواحد محظورا أو مباحا قياسا بالنسبة إلى شخص. (قوله: أمّا النصّ) أي: أما عدم حصول المتنافيين ¹¹⁸⁷ من النصّ، ¹¹⁸⁸ وكون الحقّ واحدا فيه فظاهر؛ لأنّه مصون ¹¹⁸⁹ عن ذلك، لكونه كلام الله تعالى؛ حتى علّل بعضهم وجه بلاغته به، وأيضا الإجماع منعقد عليه. (قوله: بل على وجوبه) مع أنّ القياس مظهر لا مثبت؛ فالثابت به ثابت بالنصّ. (قوله: فيما ذكرناه) أي: من وجوبه بالنسبة إلى

¹¹⁸⁰ ش: يسأل؛ ش + ح.

¹¹⁸¹ الهيمنان: كسيلان وزنا مصدر هام - يهيم، بمعنى الذهاب والهلاك من العشق أو غيره، انظر: الصحاح للجوهري «هيم».

¹¹⁸² [44ظ] من ل.

¹¹⁸³ [50و] من ح.

¹¹⁸⁴ خ: صلى الله عليه وسلم.

¹¹⁸⁵ احمد، 358/29 (17825)؛ المعجم الأوسط للطبراني، 162/2 (1583).

¹¹⁸⁶ ش: يقتضي.

¹¹⁸⁷ س ح خ: متناهيين، والمثبت من ل.

¹¹⁸⁸ خ: في النقض.

¹¹⁸⁹ [45و] من خ.

الكل؛ حتى لو قلّد جميع الناس فيه لوجب عليهم العمل بمقتضاه. (قوله: ¹¹⁹⁰ فلعله آه.) أراد تأويل قول الأشاعرة بأنّ الحقّ متعدّد، وكلّ مجتهد مصيب. (قوله: على معاوية وأمثاله) والمراد باللعن ههنا ما¹¹⁹¹ هو بمعنى الطرد عن رحمة الله تعالى أبداً، وهو لا يجوز في حقّ أحد على التعيين، إلّا من ورد به النصّ، وأمّا عامة اليهود والنصارى وسائر أهل الكفر والإشراك فيجوز في حقّهم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ فِي 33﴾ [و] كُفَّارًا فَأُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿[البقرة، 161/2]، وأمّا اللعن الواقع على أهل الكبائر، كقوله عليه الصلاة والسلام: ¹¹⁹² "ملعون من شرب الخمر." ¹¹⁹³ و"لعن الله الناظر والمنظور." ¹¹⁹⁴ فوارد على ¹¹⁹⁵ التهديد أو المراد به الطرد عن درجة الأبرار. هذا إذا لم يستحلّوا به فهم داخلون تحت الكفّار الذين لعنهم الله ¹¹⁹⁶ ويلعنهم اللاعنون. (قوله: فلو أوتيت بما¹¹⁹⁷ أوتي به) من العلم بالوحي بمن يستحقّ اللعن لكان لك مثل ذلك، أعني: اللعن على مستحقّه، ولما كان ذلك محالاً في حقّك فالأولى السكوت لك في ¹¹⁹⁸ مثل ¹¹⁹⁹ ذلك.

¹¹⁹⁰ ح خ - قوله.

¹¹⁹¹ خ - ما.

¹¹⁹² خ: صلى الله عليه وسلّم.

¹¹⁹³ لم أعتز على حديث بهذه الألفاظ، وقد صحّ عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم: "لعن الله الخمر، وشاربها، وساقها، وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها، ومعتصرها، وحاملها، والمحوّلة إليه، رواه أبو داود وغيره، انظر: سنن أبي داود، 781 (3674).

¹¹⁹⁴ رواه البيهقيّ عن الحسن مرسلاً، انظر: السنن الكبرى، 159/7 (13566).

¹¹⁹⁵ [45] من ل.

¹¹⁹⁶ خ - الله.

¹¹⁹⁷ ش: بمثل.

¹¹⁹⁸ [50] من ح.

¹¹⁹⁹ خ - مثل.

[الباب الرابع في الإمامة]

[الفصل الأول في نصب الإمام]

(قوله: فالظاهر أنّها في مباحث الذات) لأنّ نصب الإمام من أحوال الذات. (قوله: ¹²⁰⁰ على أصل الإمامية) لأنّهم جعلوا نصبه واجبا على الله تعالى. (قوله: فهي من مباحث الفروع قطعا) لأنّهم جعلوا نصبه واجبا على الخلق. (قوله: من الأحكام الاعتقادية) أي: من الأصول على سبيل المبدئية، لكون الأصول مبدءا للفروع.

[المبحث الأول في موقع قضية الإمامة]

(قوله: لتضمّنه الإشارة إلى مسألة كلامية) وهو وجوب نصب الإمام أو جوازه. (قوله: إلى مسألة أخرى) وهي ¹²⁰¹ مسألة ترتيب الإمامة بعد النبي صلى الله عليه وسلم ¹²⁰² بين أصحابه رضي الله عنهم.

[المبحث الثاني في وجوب نصب الإمام]

(قوله: اختلفوا في نصب الإمام) وتعريف الإمامة هي خلافة الرسول في ¹²⁰³ إقامة الدين ¹²⁰⁴ بحيث يجب اتّباعه على كافّة الخلق، فخرج به قضاة بلاد الإسلام والملوك وهو ظاهر، وكذا المجتهد؛ لأنّه لا يجب اتّباعه على كافّة الأمم؛ بل على من قلّده خاصّة. (قوله: فذهب الأشاعرة إلى أنّه يجب ¹²⁰⁵ سمعا) لأنّه دفع الضرر المظنون؛ فيجب إجماعا، وهذا معنى السمع. وقالت الزيدية وأكثر المعتزلة عقلا؛ لأنّ دفع الضرر واجب قطعا؛ فيكون دفعه عند الظنّ بوقوعه واجبا عقلا. (قوله: ومنهم من قال بوجوبه) وهو الجاحظ والكعبي وأبو الحسين أنّه واجب على الله تعالى لا علينا. (قوله: إذ لا يكفي) ¹²⁰⁶ بل لا بدّ عندهم في معرفته من معلّم. (قوله: وقالت الخوارج لا يجب آه.) لأنّه

¹²⁰⁰ خ - قوله.

¹²⁰¹ س ح: هو.

¹²⁰² س ح - صلى الله عليه وسلم.

¹²⁰³ خ: من.

¹²⁰⁴ [45ظ] من خ.

¹²⁰⁵ ش + على الخلق.

¹²⁰⁶ س ح خ: يخفى، ولعلّه سهو قلم من النساخ.

يثير الفتنة. (قوله: وقيل يجب ذلك عند الأمن) دون الفتنة؛ لأنّه يزيد بها.¹²⁰⁷ (قوله: 1208 وقيل بالعكس آه.) لأنّه دفع لها في الفتنة، فيجب؛ ومن الأمن لا يجب، لعدم الاحتياج. (قوله: لنا 1209 قوله عليه الصلاة والسلام) 1210 ويعرف من هذا الحديث وجوب نصب الإمام علينا بمجرد فوت من تصدّى من الولاة، بحيث لو تّمدى التعطيل¹²¹¹ لتعطّلت المعاش، وذلك لو أدّى إلى رفع الدين وهلاك المسلمين. (قوله: فمدفوع 1212 بأنّها آه.) 1213 لا نزاع في الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض وعدمها، وإنّما النزاع في كونها بمعنى استحقاق فاعله الذمّ والمدح عاجلا، والثواب والعقاب آجلا؛ وما نحن بصدد من قبيل الأوّل. (قوله: وكون دفع الضرر) جواب عن قوله: «والكبرى واضحة.» (قوله: فيمن أقام) وهو الإمام؛ بل نصبه من أهمّ مصالح المسلمين ومقاصد الدين؛ فيكون واجبا بالإجماع. (قوله: وبهذا) أي: ثبوت كون معنى الوجوب خفيا لكلّ أحد. (قوله: المشرف على السقوط) فإنّ العقل الصريح يقتضي وجوب الاجتناب / [33ظ] عن مثل هذا. (قوله: لا يقولون به) والذي يقولون به هو الإمام المعصوم المختفي عن الناس، وهو محمّد القائم المهديّ، وهو المولود في القرن التاسع من أولاد عليّ، وهم يقولون: إنّّه قد اختفى خوفا من الأعداء وسيظهر¹²¹⁴ فيملاّ الدنيا قسطا وعدلا، كما ملئت جورا وظلما، ولا امتناع في طول عمره كعيسى وخضر عليهما¹²¹⁵ السلام. (قوله: والجواب) أنّه ليس نصب مثل هذا الإمام لطفًا منه تعالى؛ لأنّه لا يتصوّر من المختفي التقريب إلى الطاعات والتباعد عن المعاصي. (قوله: وتخالّف الأهواء) يدّعي كلّ قوم إمامة شخص وصلوحه دون الآخر؛ فيقع التخالف والتقاتل، فيؤدّي إلى الفتنة المرهوب عنها. (قوله: ملحقة 1216 بالعدم) لأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ اليسير شرّ كثير، واليسير

¹²⁰⁷ أي: لأنّ نصب الإمام يزيد الفتنة.

¹²⁰⁸ / [45ظ] من ل.

¹²⁰⁹ ش + وجوه: الأوّل.

¹²¹⁰ خ: صلّى الله عليه وسلّم.

¹²¹¹ خ: التعليّل.

¹²¹² ش: فمدفع.

¹²¹³ / [51و] من ح.

¹²¹⁴ / [46و] من خ.

¹²¹⁵ خ + الصلاة.

¹²¹⁶ ش: تلحق.

ملحق بالعدم بالنسبة إلى الكثير. (قوله: يزيدُها¹²¹⁷) أي: الفتنة؛ إذ ربّما قتلوه، لاستنكافهم¹²¹⁸ عن طاعته. (قوله: تعارضاً تساقطاً) لعدم ثبوت ترجّح أحدهما على الآخر.

[المبحث الثالث في شروط الإمامة]

(قوله: ورعاية بيضة الإسلام) بالثبات في المعارك، كما روي أنّه عليه الصلاة والسلام¹²¹⁹ وقف بعد انخراط المسلمين في الصفّ قائلاً: ¹²²⁰ "أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب." ¹²²¹ (قوله: بكونه ذكراً) أما الأول فلأنّ النساء ناقصات العقل والدين، وأمّا الثاني فليكون صالحاً للتصرّفات الشرعيّة¹²²² والملكيّة، وأمّا الثالث فليكون الصبيّ قاصراً عن تدبير أمور الجمهور، وأمّا الرابع فلأنّ لا يجوز؛ ولأنّ الفاسق ربّما يصرف الأموال إلى أغراض نفسه؛ فيضيّع حقوق المسلمين. (قوله: على الأنصار) حين نازعوا في الإمامة بعد موت النبي صلّى الله عليه وسلّم، وهذا وإن كان خبر واحد لكن لما لم ينكره أحد صار مجمعا عليه. ¹²²³ (قوله: تمسّكت الخوارج) في عدم اشتراط شيء من الأمور المذكورة. (قوله: ¹²²⁴ على قوم) أي: في ناحية من نواحي مملكته. (قوله: وليسوا معصومين) أي: غير مقطوع عصمتهم؛ لا أنّهم مرتكبون للمعاصي، وأيضاً ليسوا بمأثمين. ¹²²⁵ (قوله: أو ¹²²⁶ الإمام السابق) والمتمسّك في هذا الإجماع. (قوله: لا عن الله ورسوله) فلا طريق

¹²¹⁷ ش: يؤيدُها.

¹²¹⁸ [46] من ل.

¹²¹⁹ خ: صلّى الله عليه وسلّم.

¹²²⁰ خ: قائماً.

¹²²¹ صحيح البخاريّ، 769/1 (2864)؛ صحيح مسلم، 761 (4617).

¹²²² [51] من ح.

¹²²³ إجماعاً سكوتياً.

¹²²⁴ خ - قوله.

¹²²⁵ ح خ: بمأثمين.

¹²²⁶ ش + من.

لإثباته إلّا النصّ. (قوله: بل¹²²⁷ علامة) وهذا كالمقياس الكاشف عن الأحكام الشرعية من غير إثبات لها. (قوله: فيشترط¹²²⁸ ذلك) أي: العقد بالواحد والإثنين. (قوله: إلى المخاصمة بالعقد¹²²⁹ سرّاً) لمن عقد له قبله جهراً.

[الفصل الثاني في ترتيب الخلفاء الراشدين]

(قوله: قدّم¹²³⁰ في الصلاة) حال مرضه واقتدى به وما عزله، فيبقى بعد وفاته، وإذا ثبت خلافته في الصلاة بعد وفاته ثبت خلافته في الإمامة بعدها، لعدم القائل بالفصل. (قوله: في سقيفة بني ساعدة) وذلك أنّهم اجتمعوا بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام في سقيفة بني ساعدة¹²³¹ قبل دفنه عليه الصلاة والسلام¹²³² لنصب الإمام، واستقرّ رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر¹²³³ وأجمعوا على ذلك وبايعه عليّ علي¹²³⁴ رؤوس الأشهاد، ولو كان له نصّ لنازعه¹²³⁵ فيها وأظهر/[34و] حجّته عليه؛ لأنّه يصير ح. إمامة أبي بكر ظلماً، فينبغي أن لا يرضى به؛ لأنّ الرضاء بالظلم ظلم، فثبت خلافة أبي بكر؛ فبطل مدّعى الشيعة، وهو المط. [المطلوب]. (قوله: بقول العباس¹²³⁶) وهذا لا يدلّ على ثبوت إمامة عليّ وانتفاء¹²³⁷ إمامة غيره؛ لأنّ هذا القول إنّما وقع في وقت مجيء نوبة الخلافة لعليّ بعد عثمان. (قوله: لأنّ المنازعين في ذلك) عباس ومعاوية وغيرهم. (قوله: ومنها ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ﴾ الآية، [الفتح، 16/48]) وجه

¹²²⁷ ش + هي.

¹²²⁸ ش: يشترط.

¹²²⁹ / [46ظ] من خ.

¹²³⁰ ش: تقدّمه.

¹²³¹ ح خ - وذلك أنّهم اجتمعوا بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام في سقيفة بني ساعدة.

¹²³² خ: صلى الله عليه وسلّم.

¹²³³ خ + رضي الله عنه.

¹²³⁴ س - عليّ.

¹²³⁵ / [46ظ] من ل.

¹²³⁶ س ح خ: ابن عباس؛ خ: رضي الله عنهما.

¹²³⁷ ح خ - انتفاء.

الاستدلال¹²³⁸ بهذه الآية أنَّ الداعي لا يجوز أن يكون النبي عليه الصلاة والسلام؛¹²³⁹ لأنَّ قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ تَنبَغُوا﴾ [الفتح، 15/48] تدلُّ على منع النبي عليه الصلاة والسلام¹²⁴⁰ إيتاهم من اتّباعه، فلا يجوز أن يدعوهم إلى بأس شديد، للزوم التناقض ح. في كلامه تعالى؛ ولا علياً،¹²⁴¹ لمنع قوله تعالى: ﴿تَقَاتِلُوهُمْ﴾¹²⁴² [الفتح، 16/48] عن إرادته؛ لأنَّه ما قاتل الكفار زمانَ خلافته، ولا من صار خليفة بعد وفاته إجماعاً، لعدم دعوتهم الأعراب؛ فثبت كونه ممّن كان بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام¹²⁴³ وقبل خلافة عليّ، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَطِيعُوا﴾ [الفتح، 16/48] يوجب إطاعة الداعي، فإذا كان إطاعته واجبة كانت خلافته صحيحة، فثبت كون الإمام الحقّ بعد النبي عليه الصلاة والسلام¹²⁴⁴ أبا بكر.¹²⁴⁵ هذا إذا كان المراد من القوم قومٌ مسيلمة الكذاب، كما ذهب إليه الأكثر،¹²⁴⁶ وأمّا إذا كان المراد من القوم قوم فارس يكون الداعي عمر رضه. [رضي الله عنه]؛¹²⁴⁷ لأنَّه قاتلهم في خلافته.¹²⁴⁸ (قوله: وأمره أن يكتب¹²⁴⁹ آه.) روي: أنَّه لما كتب الصحيفة أخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا، فبايعوا¹²⁵⁰ حتّى مرّت بعليّ، فقال: بايعنا لمن في الصحيفة، وإن

¹²³⁸ [52و] من ح.

¹²³⁹ خ: صلى الله عليه وسلّم.

¹²⁴⁰ خ: صلى الله عليه وسلّم.

¹²⁴¹ عطف على قوله: النبي في: «لا يجوز أن يكون النبي».

¹²⁴² س: تلوتلوهم، صحّ هامش.

¹²⁴³ خ: صلى الله عليه وسلّم.

¹²⁴⁴ خ: صلى الله عليه وسلّم.

¹²⁴⁵ خ + رضي الله عنه.

¹²⁴⁶ وهو الحقيق بالقبول؛ لأنَّه أقدم من غزوة قوم فارس، وتوجّه الخطاب إلى الأقدم أظهر عند عدم قرينة؛ ويمكن أن يشمل الخطاب غزوة عمر رضي الله تعالى عنه بالتبع، والله تعالى أعلم بالصواب.

¹²⁴⁷ خ: رضي الله عنه.

¹²⁴⁸ [47و] من خ.

¹²⁴⁹ ش: اكتب.

¹²⁵⁰ ح خ - فبايعوا.

كان عمر؛¹²⁵¹ فوقع الإجماع على خلافته. (قوله: فتدبر) وجه التدبر أنه إذا وقع المخالفة من معاوية، فكيف يصح الحكم بإجماع الصحابة واتفاقهم في خلافة رضه. [رضي الله عنه]،¹²⁵² والجواب أن ما¹²⁵³ وقع من المخالفة والمخاربة عن معاوية [رضي الله عنه]¹²⁵⁴ لم يكن عن نزاع في خلافته؛¹²⁵⁵ بل عدول عن بيعته، ذهاباً إلى أنه مالأ على قتل عثمان [رضي الله عنه]،¹²⁵⁶ حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواصه. قيل: ¹²⁵⁷والحق أن هذا ليس برضى منه وإعانة عليه، ولهذا قال: «والله ما قتل عثمان ولا مألأت عليه»؛¹²⁵⁸ بل كان يتحامي عن الحرب وإراقة الدماء، مع أنه قد دفع الحسان ولم ينفع، وصار ما صار.¹²⁵⁹ [34ظ] [وعلى كل حال هو محق ومعاوية مخطئ]. والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.¹²⁶⁰

¹²⁵¹ وفي رواية ابن سعد: «قال عثمان رضي الله عنه: 'أتبايعون لمن في هذا الكتاب؟ فقالوا: نعم، وقال بعضهم: قد علمنا به' - قال ابن سعد: 'عليّ القائل' - وهو عمر، فأقرّوا بذلك جميعاً ورضوا به وبايعوا...»، ولتمام القصة انظر: الطبقات لابن سعد، 3/184.

¹²⁵² خ: رضي الله عنه.

¹²⁵³ خ + ما.

¹²⁵⁴ ما بين المعكوفتين زيادة من خ.

¹²⁵⁵ [47و] من ل.

¹²⁵⁶ ما بين المعكوفتين من خ.

¹²⁵⁷ جاء بصيغة التمرّض، والحال أن عدم رضى عليّ رضي الله تعالى عنه بقتل عثمان رضي الله تعالى عنه هو الحق. انظر لتدقيق الآثار في تلك المسئلة: فتنة مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه للدكتور محمد بن عبد الله الغبان، 405/1.

¹²⁵⁸ مصنف ابن أبي شيبة، 303/21 (38828)؛ وراه ابن عساكر بزيادة وتقديم وتأخير، انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر، 454/39.

¹²⁵⁹ [52ظ] من ح؛ [47ظ] من خ.

¹²⁶⁰ ما بين المعكوفتين من ل؛ [47ظ] من ل.

المصادر

- الآثار الباقية؛

أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي (ت. 453هـ).

تحقيق 1923 Leipzig, Otto Harrassowitz, Dr. C. Eduard Sachau م.

- الأسماء والصفات؛

أبو بكر أحمد بن الحسين البیهقي (ت. 458هـ).

تحقيق عبد الله ابن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي.

- الاستيعاب في معرفة الأصحاب؛

أبو عمر يوسف بن عبد البرّ (ت. 463هـ).

تحقيق الدكتور خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت 1433هـ/2012م.

- أسد الغابة في معرفة الصحابة؛

عزّ الدين بن الأثير أبو الحسن عليّ بن محمد الجزريّ (ت. 630هـ).

دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.

- تاريخ بغداد (تاريخ مدينة السلام وأخبار محدّثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها وواديها)؛

أبو بكر أحمد بن عليّ بن ثابت الخطيب البغداديّ (ت. 463هـ).

تحقيق الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت 1422هـ/2001م.

- تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل أو احتاز بنواحيها من واديها وأهلها؛

ابن عساكر أبو القاسم عليّ بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعيّ (ت. 571هـ).

تحقيق محبّ الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمرويّ، دار الفكر، بيروت 1415هـ/1995م.

- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين؛

أبو المظفر الإسفراييني (ت. 418هـ).

تحقيق الدكتور كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت 1403هـ/1983م.

– التعريفات؛

علي بن محمد الشريف الجرجاني الحنفي (ت. 816هـ).

تحقيق الدكتور محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، بيروت 1428هـ/2007م.

– التحبير في المعجم الكبير؛

أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني التميمي (ت. 562هـ).

تحقيق منيرة ناجي سالم، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، جامعة بغداد 1395هـ/1975م.

– الجواهر المضئية في طبقات الحنفية؛

محيي الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفاء القرشي الحنفي (ت. 775هـ).

تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، هجر.

– دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة؛

وسام كبكب.

بمراجعة الأب صبحي حموي اليسوعي، دار المشرق، بيروت 1997م.

– الرسالة القشيرية؛

أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت. 465هـ).

تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، دار الفرفور، 1423هـ/2002م.

– السبعة في القراءات؛

أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس ابن مجاهد التميمي (ت. 324هـ).

تحقيق الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، مصر.

– سنن أبين ماجه؛

أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت. 273هـ).

تحقيق ياسر حسن وعز الدين ضلي وعماد الطيَّار، مؤسسة الرسالة، بيروت 1434هـ/2013م.

- سنن أبي داود؛

أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت. 275هـ).

تحقيق ياسر حسن وعز الدين ضلي وعماد الطيَّار، مؤسسة الرسالة، بيروت 1434هـ/2013م.

- سنن الترمذي (المسمى الجامع المختصر من السنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل)؛

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت. 279هـ).

تحقيق ياسر حسن وعز الدين ضلي وعماد الطيَّار، مؤسسة الرسالة، بيروت 1432هـ/2011م.

- السنن الكبرى؛

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت. 303هـ).

مطبعة دار المعارف النظامية، 1344هـ.

- سنن النسائي (المسمى المجتبى)؛

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت. 303هـ).

تحقيق ياسر حسن وعز الدين ضلي وعماد الطيَّار، مؤسسة الرسالة، بيروت 1435هـ/2014م.

- سير أعلام النبلاء؛

شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت. 748هـ/1374م).

تحقيق الدكتور بشَّار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛

ابن العماد شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي (ت. 1089هـ).

تحقيق محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت 1406هـ/1986م.

- الشريعة؛

أبو بكر محمد بن الحسين الآجري (ت. 360هـ).

تحقيق الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، دار الوطن، الرياض 1418هـ/1997م.

- الصحاح (تاج اللغة)؛

إسماعيل بن حماد الجوهري (ت. 400هـ؟).

إعداد خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت 1428هـ/2007م.

- صحيح البخاري (المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)؛

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري (ت. 256هـ).

تحقيق ياسر حسن وعز الدين ضلي وعماد الطيار، مؤسسة الرسالة، بيروت 1435هـ/2014م.

- صحيح مسلم (المسمى المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم)؛

أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. 261هـ).

إعداد ياسر حسن وعز الدين ضلي وعماد الطيار، مؤسسة الرسالة، بيروت 1435هـ/2014م.

- الطبقات الكبرى؛

محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت. 230هـ).

تحقيق الدكتور علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة.

- طبقات المعتزلة؛

أحمد بن يحيى بن المرتضى.

تحقيق سوسنة ديفشلد-فيلزر 1407هـ/1987م.

- فتنة مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه؛

الدكتور محمد بن عبد الله العبدان.

مكتبة العبيكان، الرياض 1419هـ/1999م.

- الفرق بين الفرق؛

عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغداديّ الإسفرايينيّ التميميّ (ت. 429هـ).

تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة.

– الفصل في الملل والأهواء والنحل؛

أبو محمد عليّ بن أحمد ابن سعيد حزم الظاهريّ (ت. 456هـ).

تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عُميرة، دار الجليل، بيروت.

– الفهرست؛

أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم الورّاق (ت. 385هـ؟).

تحقيق رضا تجدد.

– كشف الخفاء ومزيل الإلباس؛

إسماعيل بن محمد العجلونيّ الجراحيّ (ت. 1016هـ).

تحقيق يوسف بن محمود الحاج أحمد، مكتبة العلم الحديث.

– الكليات؛

أبو البقاء أيّوب بن موسى الحسينيّ القرينيّ الكفويّ (ت. 1094هـ).

تحقيق عدنان درويش ومحمد المصريّ، مؤسسة الرسالة، بيروت 1439هـ/2018م.

– لسان العرب؛

أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقيّ المصريّ (ت. 1311م).

دار صادر، بيروت.

– محاضرات في النصرانية؛

محمد أبو زهرة (ت. 1974م).

الرئاسة العامة للدراسات والبحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض 1404هـ.

– محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين؛

فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت. 606هـ).

بمراجعة طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر.

- مختار الصحاح؛

محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت. 1974م).

تعليق الدكتور يحيى مراد، مؤسسة المختار، القاهرة 1428هـ/2007.

- المستدرک علی الصحیحین؛

أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت. 1974م).

بإشراف الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت.

- مسند الإمام أحمد بن حنبل؛

أبو عبد الله محمد بن إدريس بن عباس الشافعي (ت. 241 هـ).

تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- مسند الإمام الشافعي؛

أبو عبد الله محمد بن إدريس بن عباس الشافعي (ت. 204 هـ).

تحقيق الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، دار البشائر الإسلامية، بيروت 1426هـ/2005.

- مسند البزار (المسمى البحر الزخار)؛

أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العتكي البزار (ت. 292 هـ).

تحقيق الدكتور محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن، بيروت 1409هـ/1988م.

- المصنّف لابن أبي شيبة؛

أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (ت. 235 هـ).

تحقيق محمد عوّامة، دار قرطبة، بيروت 1427هـ/2006م.

- معجم الفلاسفة؛

جورج طرايشي.

دار الطليعة، بيروت.

- المعجم الكبير؛

أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت. 360هـ).

تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

- معرفة الصحابة؛

أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن مهران الأصبهاني (ت. 430هـ).

تحقيق عادل بن يوسف العزاوي، دار الوطن.

- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار؛

شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت. 748هـ/1374م).

تحقيق بشّار عواد معروف وشعيب الأرنؤوط وصالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت 1408هـ/1988م.

- مفردات القرآن؛

عبد الحميد الفراهي (ت. 1863م).

تحقيق الدكتور محمد أجمل أيّوب الإصلاحي، بيروت، 2002م.

- موجز دائرة المعارف الإسلامية؛

أ. جي بريل.

إعداد إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي وعبد الحميد يونس، مركز الشارقة، 1418هـ/1998م.

- موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛

محمد عليّ التهانوي (ت. 1745م؟).

تحقيق عليّ درجوج، نقل الدكتور عبد الله الخالدي، ترجمة الدكتور جورج زيناقي، مكتبة لبنان، بيروت 1996م.

- المعجم الأوسط؛

أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت. 360هـ).

تحقيق أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة 1415هـ/1995م.

– النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية؛

نصر بن يحيى بن عيسى بن سعيد المتطّيب.

تحقيق الدكتور محمد عبد الله الشرفاوي، دار الصحوة، القاهرة 1406هـ/1986م.

– النهاية في غريب الحديث والأثر؛

مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزريّ ابن الأثير (ت. 606هـ).

تحقيق رضوان مامو، مؤسسة الرسالة، بيروت 1434هـ/2013م.

– نهاية الإقدام في علم الكلام؛

عبد الكريم الشهرستاني.

تحرير ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 1430هـ/2009م.

– الوافي بالوفيات؛

صلاح الدين خليل بن أيبك الصفديّ (ت. 1974م).

تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركبي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1420هـ/2000م.

– وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛

أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان (ت. 681هـ).

تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت.