T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUHAMMED TÂHİR B. MUHAMMED EL-LÂLEZÂRÎ'NİN "EL-CEVÂHİRU'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRİ'N-NÛNİYYE EL KELÂMİYYE" ADLI ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

Hakan KUTLU

2501160847

TEZ DANIŞMANI

Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan Özdinç

İstanbul-2018

TEZ ONAY SAYFASI

ÖZ

MUHAMMED TÂHİR B. MUHAMMED EL-LÂLEZÂRÎ'NİN "EL CEVÂHİRU'L- KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRİ'N-NÛNİYYE EL-KELÂMİYYE" ADLI ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

HAKAN KUTLU

Hızır Bey'in kaleminden çıkan ve Kaside-i Nûniyye adı ile meşhur olan **Cevâhiru'-l akâid** adlı manzum eser Matürîdî kelâm geleneğinin ilk akla gelen metinlerindendir. Eserin ne denli önemli olduğuna yazıldığı tarihten itibaren uzun bir zaman diliminde etrafında gerçekleşen ilmi faaliyetler delil teşkil etmektedir. Bu esere yazılan şerhlerin sonuncularından olan Lâlezârî'nin "el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîr-i esrâri'n-nûniyye el-kelâmiyye" isimli eserinin tahkik ve değerlendirmesinin yapıldığı bu çalışmada aynı zamanda mensubu olduğu Kaside-i Nûniyye şerh ve haşiye geleneğini içerisindeki konumu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Lâlezârî, Kaside-i Nûniyye, Hızır Bey, Kaside-i Nûniyye şerhleri.

ABSRACT

ANALYZING AND VERIFYING THE BOOK CALLED "EL CEVÂHIRU'L- KALEMIYYE FÎ TESTÎRI ESRÂRI'N-NÛNIYYE EL-KELÂMIYYE" WRİTTEN BY MUHAMMED TÂHIR B. MUHAMMED EL-LÂLEZÂRÎ

HAKAN KUTLU

Within the tradition of the Maturidi theological school, one of the first writen works thar come to mind which was writen by Hızır Bey is a famous poem called **Cevâhiru'l-akâid**. The many scientific activities that revolved around this work for long period of time, prove how much important that work has been since the time it was written in.

One of the last comments which was written on that poem is a work by Lâlezârî called "el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrâri'n-nûniyye el-kelâmiyye". In this study, we are going to evaluate and verifty that work in comparasion to the other comments which were written on that poem too, as well as knowing the importance of comment in comparasion to the other comments written on "Nûniyye" poem.

Keywords: Lâlezârî, Nûniyye poem, Hizir Bey, Comments on the Nûniyye poem.

ÖNSÖZ

Kelâm ilmi, Müslüman zihninin müslümanca düşünme çabalarının itikada dönük yönünü temsil etmektedir. Bu çabalar, İslam dinine mensup olan düşünürlerin başka din ve anlayışa mensup mütefekkirlere karşı fikrî tepkilerini ortaya koyması şeklinde gerçekleşebildiği gibi aynı dine mensup fertlerin birbirilerinin dini anlayışına yönelik tepkisi şeklinde de tezahür etmiştir. Bu fikrî çabalar günümüze kadar sürüp geldiği gibi insanlık var oldukça devam edecektir.

Bu çalışmamızda kelâm ilminin geçirdiği önemli devirlerden birisinde kaleme alınmış bir eserin gün yüzüne çıkarılması ve tahlil edilmesi için çaba sarf ettik. Bu çalışmayı gerçekleştirmek ile Hâyâlî'nin şerhi haricinde tamamı yazma halde olan Kaside-i Nûniyye şerh ve haşiyelerinden birini daha araştırmacıların dikkatine sunmayı hedefledik.

Eserin tahkiki, değerlendirilmesi ve Kaside-i Nûniyye şerhleri arasındaki yerinin tespitinden ibaret olan çalışmamız elbette baştan sona tek kişinin gayreti ile tamama ermiş değildir. Bu yüzden daha çalışmamızın başında bu mesainin ürüne dönüşmesinde katkısı olan her bir ferde şükranlarımızı arz etmek istiyoruz. Hâssaten bu günlere gelmemizde emeği geçen tüm hocalarıma teşekkür ediyor ve Allah'tan (c.c.) tüm ilmi çalışmalarına bereket ihsan etmesini diliyorum.

Eserin nüshalarının temininde tecrübelerinden istifade ettiğim Abdullah Dilek beyefendiye, nüshaların yazıya aktarılması ve karşılaştırılmasındaki yardımlarından dolayı kıymetli kardeşlerim Okan Demir ve Furkan Çağlar'a, anlamakta güçlük çektiğim noktalardaki yardımları ve tahkik edilen kısımdaki teknik detaylar ile ilgili uyarıları için kıymetli hocalarım Dr. Ali al-Omarî ve Dr. Hamzeh al-Bakrî'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Çalışmamızın son halini inceleme nezaketi gösteren Ahmet Aydın, Dr. Mesut Çakır, Murat Ustakurt Dr. Seyit Ali Güşen beyefendiler ve değerli kardeşim Tunahan Sağlam'a kifayetsiz de olsa şükranlarımı sunarım Çalışmamıza danışman olarak mesai harcayan ve zatalilerinden her zaman istifade ettiğim hocam Dr. Öğr. Gör. Rıdvan Özdinç'e engin müsamahası ve tüm yönlendirmeleri için teşekkür ediyorum.

Son olarak, varlığımızın vesilesi olan muhterem ebeveynime, tüm aile fertlerime ve tezimizin her aşamasında maddi-manevî desteğini benden esirgemeyen muhterem zevceme nihayetsiz şükranlarımı sunararak bu mütevazı çalışmanın ilim dünyasında bir boşluğu doldurabilme payesine erişmesini ve faydalı olmasını bizleri yoktan var eden Rabbimden niyaz ederim.

Muhakkak ki tevfîk yüce Allah'tandır.

Hakan KUTLU

İstanbul-2018

İÇİNDEKİLER

ÖZ iii

ÖNSÖZ v

İÇİNDEKİLER vii

KISALTMALAR LİSTESİ xii

GİRİŞ 1

I. Çalışmanın Amacı Ve Önemi 1

II. Çalışmanın Sınırlılık Ve Kapsamı 2

III. Literatür 2

IV. Yöntem Ve Kaynaklar 4

BİRİNCİ BÖLÜM

LALEZÂRİ'NİN HAYATI ESERLERİ VE EL CEVÂHİRU'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRİ'N-NÛNİYYE EL KELÂMİYYE ADLI ESERİ

I. HAYATI VE ESERLERİ 9

A. Hayatı 9

B. Eserleri 10

1. Mîzânü'l-mukîm fî ma'rifeti'l-Kıstâsi'l-müstakîm 11

2. ed-Dürretü'l-beyzâ 12

3. el-Yâkûtetü'l-hadrâ 13
4. el-Yâkutetü'l-hamrâ 14
5. ez-Zümrüdetü'l-hadrâ 14
6. et-Tibru'l-ahmer 15
7. el-Cevâhiru'z-zâhire 15
8. el-Kevkebü'd-dürrî 16
9. ed-Dürretü'z-zâhire 17

C. KASİDE-İ NÛNİYYE ŞERHLERİ VE el-CEVÂHİRU'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRI'N-NÛNİYYE eL-KELÂMİYYE 21

1. Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyye'si 21
2. Hayâlî ve Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye 22
3. Büyük Hafız ve Şerhu'l- Kasîdeti'n-nûniyye li Hızır Bey fi'l kelâm. 23
4. Hacı Çelebi ve el-Fevâidü'n-nadriyye fî halli'n-nûniyye el-Hıdriyye 23
5. Hacı Çelebi ve Rafdu'n-nadr alâ akâidi'l-Hıdr 24
6. Kâzâbâdî Ahmed Efendi ve Şerhu'l- Kasideti'n-nûniyye 24
7. Uryânî el-Kilîsî ve Hayru'l-kalâid Şerhu Cevâhiri'l-akâid 24
8. Dâvûd- ı Karsî ve Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye et-tevhîdiyye 24
9. İbrahim b. Abdülvahhâb ve Şerhu'l- Kasîdeti'n-nûniyye 25
10. Abdülhâdî ve Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye 25
11. Gümülcinevî Ahmed Efendi ve Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye 25
12. Dâmâd-ı Gelenbevî ve Tuhfetü'l-fevâid alâ Cevâhiri'l-akâid 26
13. Mustafa Behcet Efendi ve Sunûhât-ı Vehbiyye ve Esrâr-ı Nûniyye .. 26
14. Manastırlı İsmail Hakkı ve Metâlib-i İrfâniyye ve İzâhât-ı Nûniyye . 26

15. Lâlezârî ve l-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrâri'n-nûniyye el-kelâmiyye.....26

İKİNCİ BÖLÜM

el- CEVÂHİRU'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRİ'N-NÛNİYYE EL-KELÂMİYYE VE KASİDE-İ NÛNİYYE ŞERHLERİ ARASINDAKİ YERİ

I. EL-CEVÂHİRU'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRİ'N-NÛNİYYE EL-KELÂMİYYE.....29

A. Ulûhiyet:.....29

1. Allah'ın Zâtı ile Alakalı Hususlar.....29

2. Allah'ın Sıfatları.....43

3. İlahi Fiiller ile Alakalı Meseleler.....51

B. Nübüvvet.....59

1. Peygamberlerin Gönderilişi.....59

2. Peygamber Efendimizin (s.a.s.) Üstünlüğü.....59

3. Peygamberimizin (s.a.s.) Mucizeleri.....61

4. Kur'an-ı Kerim'in Mucize Oluşu ve Sarf Teorisi.....62

5. Miraç Hadisesi.....63

6. Peygamberimizin (s.a.s.) Şeriatının Önceki Şeriatları Neshetmesi.....64

7. Peygamberlerin İsmeti ve Meleklerden Üstün Oluşları.....65

8. Evliyanın Kerametleri.....65

9. Nübüvvet-Velâyet Münasebeti.....65

10. Hz. Ebu Bekir'in Fazileti ve Dört Halifenin Fazilet Sırası 66
11. Yezid'e Lanet Okumanın Hükmü 67
12. Sahabi Kelimesinin Anlamı 67
C. Sem'iyât 68
1. Ölümden Sonra Dirilmenin İmkanı 68
2. Ölümden Sonra Dirilmenin Keyfiyeti 69
3. Sırat, Hesap, Mizan, Kabir Azabı 71
4. Allah'ın Kıyamet Gününde Cezalandırması 72
5. Şirkin Affedilmesi 73
6. Cennet ve Ebediyeti 73
7. Şefaat 75
8. Duanın Fayda Vermesi 76
9. İmanın Hakikati 78
10. İblisin Melekler veya Cinlerden Oluşu 79
D. GENEL DEĞERLENDİRME 80
II. EL-CEVÂHİRU'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRARİ'N-NÛNİYYE EL-KELÂMİYYE VE KASİDE-İ NÛNİYYE ŞERHLERİ ARASINDAKİ YERİ
A. Yazılış Gayeleri Bakımından 84
B. Muhteva Bakımından 86
1. Ulûhiyyet 86
2. Nübüvvet 91
3. Sem'iyât 95

C. Genel Değerlendirme 98

SONUÇ 100

KAYNAKÇA 102

EK (TAHKİKLİ METİN) 110

KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e:	Adı geçen eser
A.md:	Aynı madde
A.ml:	Aynı müellif
AÜİFD:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz:	Bakınız
BDK:	Beyazıt Devlet Kütüphanesi
C:	Cilt
DİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
dzn:	Düzenleyen
EÜSBED:	Eskişehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
Haz:	Hazırlayan
İA:	Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
İMAD:	İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi
nr:	Numara
r.a:	Radıyallâhu anh
s.:	Sayfa
S.a.s:	Sallalâhu aleyhi ve sellem
SBE:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
SYEK:	Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi
Thk:	Tahkik
t.y:	Yayın tarihi yok
y.y:	Yayın yeri yok
v.:	Vefat
vr:	Varak

GİRİŞ

"Allah'ın zât ve sıfatları, başlangıç ve sonları itibarî ile mümkün varlıklar hakkında İslam kanunu üzere araştırmaların yapıldığı ilimdir."[1] şeklinde tarifi yapılan kelâm ilmi hiç şüphe yok ki İslami ilimler silsilesinin ilk ve en önemli halkasını teşkil eder. Dinin sıhhatini temine vesile olarak tüm İslami ilimlerin mukaddimesi mesabesinde olan kelâm ilmi sahasında ulema her devirde pek çok kıymetki eser kaleme almış, önemli temsilciler çıkarmıştır. Bu şahsiyetlerden birisi olan Hızır Bey'in Kaside-i Nûniyye namı ile meşhur "**Cevâhiru'l-akâid**" i de kelâm literatüründe oldukça mühim bir yere sahiptir. Eserinin Türk- İslam akaid sahasında ve Matüridilik tarihinde ne kadar ehemmiyetli olduğu yazılan şerh ve haşiyelerle daha iyi anlaşılmaktadır.

Bu çalışmamızın merkezini oluşturan ve Muhammed Tahir b. Muhammed el-Lâlezârî'ye ait olan **el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîr-i esrâri'n-nûniyye el-kelâmiyye** adlı şerh, söz konusu esere yönelik şerhlerden gün yüzüne çıkarılmayı bekleyenlerin sadece birisidir.

I. Çalışmanın Amacı Ve Önemi

18. yy Osmanlı düşüncesinin temsilcileri ve çok yönlü şahsiyetlerinden olan Lâlezârî'nin kelâmi yönünü ortaya koyacak herhangi bir çalışmanın olmayışı ve Kaside-i Nûniyye'ye yazılan Arapça şerhlerin sonuncusu olan eserinin gün yüzüne çıkarılarak ilim dünyasına kazandırılmasının son derece mühim olduğu kanaati bizleri bu çalışmaya sevk etti.

[1] Seyyid Şerîf el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, tah. Muhammed Sıddık el-Minsâvî, Kahire, Dâru'l-Fazîle, s. 155, t.y.

Çalışmamız, Lâlezârî'nin kelâmi şahsiyetinin açığa çıkarılmasının yanında özel manada Kaside-i Nûniyye etrafında oluşan şerh ve haşiye geleneği, genel manada ise Osmanlı kelâm düşüncesine katkı sağlamayı hedeflemektedir.

II. Çalışmanın Sınırlılık Ve Kapsamı

İki bölümden müteşekkil olan çalışmamızın birinci bölümünde Lâlezârî'nin hayatı ve eserleri ile diğer Kaside-i Nûniyye şerhleri hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümde bir mütekellim olarak Lâlezârî'nin görüşlerinin açığa çıkmasına çalışılmasının yanı sıra bu amacı geniş bir biçimde sağlayan ve henüz kisve-i tab'a bürünmeyip hakkında herhangi bir akademik çalışma da yapılmamış olan eserinin muhtevası ele alınacaktır. Bununla birlikte eserin diğer Kaside-i Nûniyye şerhleri ile içerik açısından mukayesesi yapılarak şerhler arasındaki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır. Son olarak tahkikli metin eklenerek çalışma hitama erdirilecektir.

Yapılan mukayesede yalnızca Arapça şerhler göz önünde bulundurulurken, Hayâlî'nin şerhi etrafında oluşan haşiyeler de muhteva mukayesesinin dışında bırakılmıştır.

III. Literatür

Çalışmamızın umumi manada Osmanlı kelâm düşüncesi, hususi manada Kaside-i Nûniyye şerh ve haşiyeleri ile ilgili yapılan çalışmalarda durduğu yerin belirlenmesi adına şimdiye kadar yapılmış çalışmaların serencamının çıkarılması elzemdir.

Bu alandaki çalışmaların ilki Salih Sabri Yavuz tarafından 1986 yılında hazırlanan "**Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi**" isimli yüksek lisans çalışmasıdır.[2] Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi ile alakalı genel bir değerlendirmeyi içeren bu çalışmanın ardından Kaside-i Nûniyye şerhleri ile alakalı çalışmalara yönelme söz konusu olmuştur.

Ömer Aslan 1996 yılında **Tuhfetü'l-Fevaid Ala Cevahiri'l-Akaid İsimli Şerhinin Sadeleştirme Ve Değerlendirilmesi** adlı yüksek lisans tezi ile Kaside-i

[2] Salih Sabri Yavuz, **Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi**, Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1986.

Nûniyye ile alakalı çalışmalara bir yenisini eklemiştir. Uzun bir aranın ardından Sezgin Elmalı "**Molla Hayâlî'nin Kelâmi Görüşleri (Kaside-i Nûniyye Bağlamında)**" adlı yüksek lisans çalışmasını 2016 yılında tamamlanmıştır. Son olarak 2017 yılında Ömer Ergül'ün "Davûd**-ı Karsi'nin Şerhu'l- Kasideti'n-Nûniyye adlı eserinin tahkik ve değerlendirmesi**" adındaki yüksek lisans çalışması[3] tamamlanan son çalışma olmuştur.

Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi ile ilgili hazırlanan makale veya tez bildirisi formatındaki çalışmalar Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi ile Davud- ı Karsi ve şerhi etrafında yoğunlaşmaktadır. Mehmet Said Yazıcıoğlu ile Mustafa Çuhadar'ın aynı isimli "**Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyye'si**" başlıklı çalışmaları Hızır Bey'in hayatı ve eserleri ile Kaside-i Nûniyye'sinin şerhleri hakkında genel bir malumat ve kasidenin tercümesini içermektedir. Mustafa Çuhadar, Hayâlî ve Uryânî şerhlerinin yer aldığı hicri 1318 tarihli taş baskının girişindeki manzum Osmanlıca tercümeye[4] yer verirken Yazıcıoğlu, manzumenin hem Türkçe hem de Fransızca tercümesine yer vermektedir. [5]

Muhammet Altaytaş'ın "**Kaside-i Nûniyye ve Şerhlerinde Önceki Şeriatların Neshi Meselesi**"[6] isimli çalışmasında şerhler arasında cüzi bir mesele olan; İslam'dan önceki şeriatların İslam'ın gelişi ile birlikte nesh olunması konusu, ilgili beyitler ve bu beyitlere düşülen şerhler muvacehesinde ele alınmıştır. Konunun izi ise tüm şerhlerde değil Hayâlî, Uryânî, Dâvud-ı Karsî, Mustafa Behçet Efendi ve Manastırlı İsmail Hakkı şerhlerinde sürülmüştür.[7]

11- 14 Mayıs 2017 tarihleri arasında düzenlenen "Uluslararası Davûd-ı Karsî Sempozyumu"nda bildiri olarak sunulan "**Davûd-ı Karsî'nin Şerhu'l- Kasideti'n-**

[3] Ömer Ergül'ün **"Davûd-ı Karsî'nin Şerhu'l- Kasideti'n- Nûniyye" Eseri Çerçevesinde Kelâmi Görüşleri** adı ile yayımlanan bir makalesi de bulunmaktadır. Bkz. İMAD, 2017, C.2, sayı: 3, s. 492-517
[4] Mustafa Çuhadar, **Hıdır Bey (Celal- zade) ve Kaside-i Nûniyyesi**, EÜSBED, 1987, C.1, sayı: 1, s. 217, 230
[5].Mustafa Sait Yazıcıoğlu, **Hızır Bey ve "Kaside-i Nûniyye"si**, AÜİFD, 1983, C.26, s. 549- 588
[6] Muhammet Altaytaş, **Kaside-i Nûniyye ve Şerhlerinde Önceki Şeriatların Neshi Meselesi**, TÜEFD, C. 6, sayı: 11, s. 37-54
[7] Altaytaş, **a.g.e.,** s. 40.

Nûniyye Adlı Eseri Bağlamında Kelâma Dair Görüşleri"[8] ve "**Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye Adlı Eseri Bağlamında Davûd- ı Karsî'nin Kelâm Anlayışı**"[9] adlı çalışmalar da bu bağlamda zikredilebilir.

IV. Yöntem Ve Kaynaklar

Lâlezârî'nin **el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrâri'n-nûniyye el-kelâmiyye** adlı eserinin tahkik ve tahlilini amaçlayan bu çalışmamızda hem eserin tahkiki hem de tahlilinde izlediğimiz usul ile çalışma esnasında başvurduğumuz kaynaklara genel hatları ile değinmemiz çalışmanın seyri açısından uygun olacaktır.

A. Eserin Nüshaları Ve Tahkik Yöntemi

1. Eserin Nüshaları

el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîr-i esrâri'n-nûniyy el-kelâmiyye adlı eserin yazma halindeki nüshalarından toplam beş nüshaya ulaşabildik. Bu nüshalardan dört tanesi Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde, biri ise Kütahya Vahit Paşa Kütüphane'sinde yer almaktadır. Bu beş nüshadan birisi asıl nüsha olmak üzere üç nüshayı tahkik çalışmamızda kullandık. Nüshalar ile ilgili genel malumattan sonra asıl kabul ettiğimiz nüsha ve asıl nüsha ile karşılaştırdığımız iki nüshaya dair daha ayrıntılı bir şekilde malumat vereceğiz.

a. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu (nr.01224):

Tahkik çalışmamızda asıl kabul ettiğimiz bu nüshayı Lâlezârî kendi hattı ile ikinci kez yazmıştır. Her ne kadar müellif hattından çıkan başka bir nüsha daha olsa da üzerinde düzeltmelerin yapıldığı ve yeni eklemelerin yer aldığı nüsha olduğundan bu nüshayı asıl olarak tercih ettik. 54 varaktan ibaret olan bu nüshanın dijital ortama aktarılmış halinde bir varağın eksik olduğunu fark ettik. Süleymaniye

[8] Vecihi Sönmez, **Dâvud-ı Karsî'nin Şerhu'l- Kasîdeti'n- Nûniyye Adlı Eseri Bağlamında Kelâmi Görüşleri**, Uluslararası Dâvud-ı Karsî Sempozyumu, Bildiriler, 2017, s. 68-77.
[9] Resul Öztürk, **"Şerhu Kasîdeti'n- Nûniyye" Adlı Eseri Bağlamında Dâvud-ı Karsî'nin Kelâm Anlayışı**, Uluslararası Dâvud-ı Karsî Sempozyumu, Bildiriler, 2017, s.59-67.

Kütüphanesi'ndeki uzmanlarla yaptığımız görüşme sonucunda varağın, kitabın aslında değil dijital ortama aktarılan suretinde eksik olduğu sonucuna ulaştık ve eksik varağı da temin ettik. İçerisinde tashihlerin de yer alması nüshanın gözden geçirilmiş ve sağlam oluşuna delalet etmektedir.

b. :Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Hafîd Efendi Koleksiyonu (nr.00142)

Lâlezârî'nin ilk yazdığı ve yine müellif hattı ile kaleme alınmış olan bu nüsha içerdiği farklılıklar sebebi ile tercihe şayan olmasa dahi ikinci telife kadar geçen süre içerisinde müellifin ne gibi ekleme veya çıkarmalar yaptığının bütün halinde mukayese edilebilmesi adına bu nğshayı da tahkik çalışmamıza dahil ettik. 39 varaktan ibaret olan bu nüsha içerdiği bariz farklılıklar ve kenarlarında yer alan talikatın da bir çalışma içinde cem edilmesini istedik. Bu nüshaya dipnotlarda د harfi ile işaret ettik.

c. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Hafîd Efendi Koleksiyonu (nr. 00141)

Lâlezârî'nin Hafîd Efendi'ye hediye ettiği ve istinsah tarihi bakımından müellifin vefatına en yakın olan nüshadır. Hediye edilen nüsha olması, ikinci kez yazılan müellif hatlı nüsha ile ufak tefek farklılıklar hariç tam bir uyum içinde olması ve tashihler de içermesi bu nüshayı en az müellif hatlı nüsha kadar kıymetli hale getirmektedir.

Sandalcızâde İbrahim Efendi'nin hattından çıkan bu nüsha 68 varaktan müteşekkildir. Eserin girişinde Lâlezârî'nin eserini okuyan bazı eski kadıların takriz mahiyetindeki ifadeleri de yer almaktadır. Bu nüshaya ise tahkik çalışmamız esnasında ح harfi ile işaret ettik.

2. Tahkik Yöntemi

Eserin tahkikinde öncelikle esas kabul edilen nüsha bilgisayar ortamına aktarılması ile başlanmıştır. Ardından kalan iki nüshanın asıl nüsha ile mukabelesi

yapılarak diğer iki nüshanın asıl nüsha ile farklılaştıkları noktalara dipnotlarda işaret edilmiştir.

Nüsha mukabelelerinin ardından metin içerisinde zikri geçen ayet ve hadislerin tahrici, ismi geçen âlimlerden hayatları hakkında malumata ulaşabildiklerimizin tercüme-i halleri, metin içerisinde yer alan kelâmî ıstılahların tanımı, müellifimiz tarafından başka eserlere yapılan atıfların eserlere müracaat etmek sureti ile tevsik edilmesi hizmetinde bulunduk. Eserin daha rahat okunabilmesi adına anlam bütünlüğü ile uyumlu olacak biçimde metnin paragraflara ayrılması, noktalama işaretlerinin yerleştirilmesi ve gerekli gördüğümüz yerde harekelerin konulmasına gayret gösterdik.

B. Tahlil Yöntemi ve Kaynaklar

1. Tahlil Yöntemi

Eserin incelenmesi safhasına, hakkında ayrıntılı bilgi vermiş olduğumuz tahkik sürecinden sonra intikal edilmiştir. Tahlil aşamasında eserin muhtevasının usûl-i selâse çerçevesinde analiz edilmesi ile Lâlezârî'nin kelâma dair görüşlerinin ortaya çıkmasına çalışılmıştır. Eserin öz kimliğinin ortaya çıkarılmasının hedeflendiği bu safhada resmedici bir üslubun kullanımına gayret edilmiştir. Bunun beraberinde müellif tarafından zikredilen ayet, hadis ve nakillere müracaat edilerek kaynakları dipnotlara yansıtılmıştır.

Eserin kendi kimliğini tanıtan analiz safhasının yanında Kaside-i Nûniyye şerhinin müellifin ilmi şahsiyetine izafeten nerede durduğunun açığa çıkması sadedinde diğer eserlerinin içeriği de tanıtılmıştır. Böylece müellifin eserlerinde hangi yazım tarzlarına başvurduğu, ilmi ilgi alanlarının hangi disiplinler ve meseleler etrafında şekillendiği gibi sorulara bu sayede okuyucunun cevap bulabilmesi sağlanmıştır.

Son olarak eserin ve müellifin şerhi ile birlikte diğer Kaside-i Nûniyye şerhleri içerisindeki konumunun tespiti adına Arapça şerhler ile Lalezârî'nin şerhi, yazılış gayeleri ve içerik bakımından mukayese edilmesi ile müellif ve eseri hakkında kuşatıcı bir tasavvurun oluşması hedeflenmiştir.

2. Kaynaklar

Çalışmanın amacı, muhtevası ve kapsamı doğrultusunda yazma ve matbu‘ olmak üzere bir çok kaynağa müracaat ettik. Müellifin hayatı ve ilmi şahsiyeti hakkında malumat edinebilme babında **Osmanlı Müellifleri**, **Hadîkatü'l-cevâmi**‘, **Mu‘cemu'l-müellifîn** gibi biyografi eserlerine başvurduk. Atnı bağlamda müellifin henüz tümü yazma halinde olan kendi eserlerinden de istifade ettik.

Eserin muhteva tahlili esnasında yapmış olduğu atıfların sağlaması hususunda eserde ismi geçen **Mişkâtü'l-envâr**, **Fusûsu'l-hikem**, **Şerhu'l-Akaid**, **Şerhu'l-Mekâsıd** gibi eserleri atıfların aslına ulaşma anlamında kullandık. Şerhler arasında mukayese yaptığımız bölüm için Kaside-i Nûniyye'ye yazılmış olan Arapça şerhlerin tümünü mütalaa etmemiz icab ettiğinden bu bölümde başvurduğumuz kaynakların yoğunluğunu diğer Kaside-i Nûniyye şerhleri oluşturmuş olmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

LALEZÂRİ'NİN HAYATI ESERLERİ VE EL CEVÂHİRU'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRİ'N-NÛNİYYE EL KELÂMİYYE ADLI ESERİ

I. HAYATI VE ESERLERİ

A. Hayatı

Lâlezârî'nin hayatı hakkında incelediğimiz biyografi eserlerinin hiçbirinde doğum tarihi ile alakalı bir malumata rastlayamadık.[10] Biyografi eserleri dışında müellifin ulaşabildiğimiz kendi eserlerinde de doğum tarihine işaret edebilecek bir bilgi bulamadık. Ancak Lâlezârî, Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî'nin **el- Hizbu'l-kebîr** adlı eserine yazdığı şerhin giriş kısmında İstanbul'da doğup büyüdüğünü ve eseri yazdığı tarih olan hicri 1199 tarihine kadar İstanbul'dan hiç ayrılmadığını söylemektedir.[11]

Eserlerinde "Muhammed Tahir b. Muhammed el-Lâlezârî" nisbesini kulanan Lâlezârî,[12] Sultan III. Ahmed'in çiçekçibaşısı olan Mehmed Efendi'nin oğludur. Kaynakların bir kısmında dedesi Tefsîrî Ahmed Efendi'nin harap halde bulunan Lâlezâr mescidini onardığı ifade edilmektedir. Aynı zamanda babası ve mescidi onaran dedesinin aynı mescdin avlusunda medfun olduğu belirtilmektedir. Kendisi ile aynı asırda yaşayan Hüseyin Efendi Ayvansarâyî**, Hadikatü'l-cevâmi'** adlı eserini yazdığı esnada Lâlezârî'nin hala hayatta olduğunu kaydetmektedir.[13]

İncelediğimiz kaynakların tamamında müderris olduğu belirtilen Lâlezârî, Mehmed Süreyyâ'nın belirttiğine göre 1201(1787) senesinde Eyüp mollası olmuştur. Sicill-i Osmânî'de yer alan bu bilgiye ilaveten Lâlezârî'nin **Mîzânü'l-mukîm fî ma'rifeti'l-kıstâsi'l-müstakîm** adlı eserinin girişinde farklı bir bilgi de yer almaktadır.

---

[10] Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, haz. M. A. Yekta Saraç, Türkiye Bilimler Akademisi, C. 1, s. 369, Hüseyin Efendi Ayvansarâyî, **Hadîkatü'l-cevâmi' (İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar**, haz. Ahmet Nezih Galitekin, s.255, Mehmed Süreyya, **Sicill-i Osmânî**, haz. Ali Aktan, Abdülkadir Yuvalı, Metin Hülagü, C.3, s. 275, Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemu'l-müellifîn**, Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't- Türâsi'l- Arabî, C.10, s.100, İsmail b. Muhammed el- Bağdâdî, **Hediyyetü'l-ârifîn**, Dâru İhyâi't- Türâsi'l- Arabî, C.2, s.346.

[11] Muhammed Tahir b. Muhammed el- Lâlezârî, **Mecmau esrâri'l-cevâhiri'r-rûhâniyye fî matlai envâri'z- zevâhiri'r- rayhâniyye,** S.Y.E.K., Hafid Efendi Koleksiyonu, nr., 000124, vr., 1.

[12] Lâlezârî, **el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrâri'nûniyye el-kelâmiyye**, S.Y.E.K., Hafid Efendi Koleksiyonu, nr., 00141, 00142, **a.g.e.**, nr., 00124.

[13] Ayvansarâyî, **a.g.e**, s. 255.

Lâlezârî, söz konusu eserinde kendisini eski Eyüp kadısı olarak tanıtmakta ve aynı bölgede molla veya müderris olduğundan bahsetmemektedir. Aynı zamanda görevinden ayrıldıktan sonra Rumelihisarı köyünde oturduğu esnada İmam Gazâlî'nin "**el Kıstâsü'l-müstakîm**" adlı eserini bir müddet okumaya devam ettiğini ve bu esere bir şerh yazmaya karar verdiğini söylemektedir. Eserin telif tarihini hicri.1200 olarak düşen Lâlezârî'nin eseri yazma süresi de göz önünde bulundurulduğunda Eyüp kadılığına 1200 tarihinden önce atanmış olması gerekmektedir. [14]

Vazifeye atanma ve vazifeden ayrılma tarihleri hakkında net bir bilgiye sahip olmamakla birlikte kendisi hakkında malumat edinebildiğimiz kaynaklardan Lâlezârî'nin bu vazifeyi icra ettikten sonra vefat tarihi olan 30 Muharrem 1204 tarihine kadar Rumeli Hisarı'ndaki evinde ikamet ettiğini anlamaktayız.[15]

Lâlezârî'nin tahsil gördüğü öğretim kurumu, talebeleri veyahut hocaları hakkında yeterli malumata sahip olmasak da[16] yazmış olduğu eserlerden özellikle mantık, nahiv gibi alet ilimlerine vakıf olduğunu anlayabilmekteyiz. İlmi şahsiyetinin yanında tasavvufî karaktere de sahip olan Lâlezârî, Şâzeliyye tarikatına mensuptur.[17]

B. Eserleri

Lâlezârî'nin eserleri arasında henüz matbu bir eser bulunmamakla birlikte tezimizin konusu olan **el Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrâri'n- nûniyye el-kelâmiyye** ve İmam Gazâlî'nin "**el Kıstâsü'l-müstakim**" adlı mantık eserinin şerhi olan **Mîzânü'l-mukîm fi ma'rifeti'l-Kıstâsi'l-müstakim** isimli eserleri diğer eserlerine göre daha hacimli olanlarıdır. Bu iki eserinin dışında Lâlezârî'nin ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı ve **Mecmau' esrâri'l-cevâhiri'r-rûhâniyye fî matlai envâri'z-**

[14] Mehmed Süreyya, **a.g.e**., C.3, s. 275, Lâlezârî, **Mîzânü'l- mukîm fî ma'rifeti'l- Kıstâsi'l- müstakîm**, S.Y.E.K., Esad Efendi, nr. 01758, vr., 2.
[15] M. Münir Aktepe, **İ.A**., Mehmed Tâhir, C.7, s.612, İlyas Çelebi, a. md, **D.İ.A**., C. 27, s. 90.
[16] Lâlezârî, Abdülkadir Geylani'ye nispet edilen salât ü selam metnine dair bazı izahlarını içeren risalesini eserin girişinde kendisinden övgü ile bahsettiği Şeyh Ahmed Esad Efendi'ye arz ettiğini belirtmektedir. Ancak bu ibarelerden Lâlezârî ile Ahmed Esad Efendi arasında ilmi veya tasavvufi bir alakanın varlığına delalet edecek bir karineye de rastlayamadık. S.Y.E.K., Hacı Mahmud Efendi, nr. 04169, vr., 1a.
[17] Lâlezârî, **el- Cevâhiru'l-kalemiyye**, vr., 39.

zevâhiri'r-rayhâniyye adını verdiği bir mecmuada[18] yer alan risale hacmindeki sekiz eseri daha bulunmaktadır. Bunun yanında mezkur mecmuanın içinde yer alsa da muhtemelen Lâlezârî tarafından sonradan mecmuanın sonuna eklenen iki risalenin beraberinde bu mecmuada yer almayan başka iki eserin varlığını daha zikretmemiz gerekmektedir.

Henüz tümü yazma halde olan bu eserlerin içeriğinin kısaca tanıtılması ile muhtevasını ikinci bölümde aktardığımız Kaside-i Nûniyye şerhi ile diğer eserleri arasında müellifin üslup benzerlikleri ve farklılıkları okuyucu tarafından görülebilecektir. Öncelikle Lâlezârî'nin **Mîzanü'l-mukîm fî ma'rifeti'l-Kıstâsi'l-müstakîm** adlı eserini, daha sonra da risale hacmindeki eserlerini tanıtmaya çalışacağız

1. Mîzânü'l-mukîm fî ma'rifeti'l-Kıstâsi'l-müstakîm

İmam Gazâlî'nin **el-Kıstâsü'l-müstakîm** adlı eserinin şerhi olan bu çalışma, Lâlezârî'nin Eyüp kadılığı görevinden ayrıldıktan sonra Rumelihisarı'nda ikamet ettiği esnada kaleme aldığı bir eserdir. Eserde İmam Gazâlî'nin, İmâmiyye Şiasının Ta'lîmiyye kolundan bazı kimseler ile bilginin kaynağı bağlamındaki tartışmaları sebebi ile bu eserini yazdığından bahsedilmektedir. Aynı zamanda Lâlezârî, İmam Gazâlî'nin **el-Kıstâsü'l-müstakîm** adını verdiği eserinde adeta yeni bir ilim tedvin ettiğini düşünmektedir.

Lâlezârî, İmam Gazâlî'nin söz konusu eserinde, kendisi ile doğru bilginin sadece masum imamın öğretisi ile elde edilebileceğini tartışan Ta'lîmîlere reddiye niteliğinde bir doğru bilgi ölçütü ortaya koyduğunu belirtmektedir. Lâlezârî, İmam Gazâlî'nin Ta'lîmiyye ile doğru bilginin masum imamdan elde edilmesi noktasında aynı kanıda olduğunu, ancak bu imamın Peygamber Efendimiz (s.a.s.) olduğu sonucuna ulaştığını belirtmektedir. Zira Lâlezârî'nin ifadesine göre doğru bilgi, Peygamberimiz (s.a.s.) 'in Kur'an-ı Kerim vasıtası ile öğretmiş olduğu ve İmam Gazâlî'nin **el-Kıstâsü'l-müstakîm**

[18] Lâlezârî, **Mecmau' esrâri'l-cevâhiri'r-rûhâniyye fî matlai envâri'z- zevâhiri'r-rayhâniyye**, S.Y.E.K., Hafîd Efendi Koleksiyonu, nr. 00124.

adlı eserinde ortaya koyduğu mizan ile tartılıp elde edilebilir. Kıyas ve rey ise tek başına doğru bilginin elde edilmesinde yeterli olmamaktadır.

Yine Lâlezârî, söz konusu beş ölçütün zât itibari ile mantık ve kelam eserlerinde zikredilen burhânî delillerden bir farkı olmasa da vasıf itibari ile o delillerden farklı olduğunu belirtmektedir. Çünkü Lâlezârî'ye göre İmam Gazâlî'nin eserinde ortaya koymuş olduğu ölçütlerin doğru bilgiyi test edip sağlayabilmesinin sebebi bu ölçütlerin bizzat Peygamberimiz (s.a.s.) tarafından Kur'an-ı Kerîm vasıtasıyla öğretilmiş olmasıdır. Dolayısıyla burhânî deliller ile zâtı itibariyle aynı olan bu ölçütlerin Peygamber tarafından Kur'an aracılığıyla öğretilmiş olması onları sadece aklın ve kıyasın ürünü olan delillerden farklılaştırmış olmaktadır.[19]

2. ed-Dürretü'l-beyzâ

Lâlezârî bu eserinde Ebû Hakem Abdüsselâm İbn-i Berrîcân'ın "Muhakkak ki sizin rabbiniz olan Allah, yeri ve gökleri altı günde yaratıp sonra da arşa istiva etmiştir."[20] meâlindeki ayete dair açıklamalarını şerh etmiştir. Eserde istiva kelimesinin manası izaha çalışılmakta ve bu bağlamda müellifin İbn-i Arabî'den iktibas ettiği tabir ile "âlem-i kebîr" olan kainat ile "âlem-i sağîr" olan insan arasında bir bağ kurulmaya çalışılmaktadır. Bu bağ da cismani olmayan ve mücerret bir varlık olan ruhun beden, akıl ve kalp ile olan ilişkisine benzetilerek gerçekleştirilmektedir.

İnsanın istivâsı; ruhunun akıl ile bağ kurup aklın tam anlamıyla uygun düşünce üretmesi, kalp ile bağ kurması sonucunda da kalbin tam manada doğru inançlara mahal olması anlamına gelmektedir. Bu durum ise kulun kemale ermesi ve küllîleşmesi şeklinde ifade edilmiştir. Nasıl ki ruhun kemale ermesi için onun arşı mesabesinde olan ve insan bedeninde yer alan akıl ve kalbe istiva etmesi ile ruhun cismani oluşu sonucu doğmuyor ise aynı şekilde Allah'ın (c.c.) "alem-i kebir" olan ve kainatın idare merkezi mesabesindeki arşa Rahman ismi ile tecellî etmesi ve tüm yarattıklarına egemen olması

[19] Lâlezârî, **Mîzânü'l-mukîm**, vr., 2-3.
[20] Yunus, 3.

anlamındaki istivâsı da onun açısından cismaniliği gerektirmemektedir. Tam aksine onun için bir kemâl ifadesi olmaktadır. [21]

İstivâ kelimesinin zikrettiğimiz bağlamda işlenmesi eserin ana konusu iken konunun ele alınması esnasında ilgili başka meselelere de değinilmektedir Örneğin müellifin meseleyi ele alırken lafzın zahirinden anlaşılan mananın dışında bir çıkarımda bulunma üslubunu tercih etmesi sebebiyle kendisine yöneltilebilecek bazı eleştirileri reddetmek için üslubunu şu şekilde izah ve müdafaa etmektedir:

> Muhakkik sûfîlerin terminolojisinde "ibret" veya "itibar" olarak adlandırılan ameliye, lafzın zahirinden anlaşılabilecek manayı aşarak, yine lafzın zahirinden anlaşılabilecek mananın ruhuna uygun başka bir manaya geçiş yapmaktır. Bu eylem, kamil bir iman ve irfanın tâ kendisidir. Yoksa bizim yaptığımız Bâtinî Karmatîlerin yaptığı gibi lafzın zahirinden anlaşılmayacak uzak bir ihtimali tercih edip zahiri inkar etmek değildir. [22]

Konu bağlamında ele alınan meselelerden birisi de Allah(c.c.) için "dehr" kelimesinin kullanılıp kullanılamayacağıdır. Dehr kelimesinin, Allah'ın bâki olması anlamında kullanıldığı zaman O'nun esma-i hüsnâsından olduğu görüşü dillendirilmektedir.[23]

İlerleyen kısımlarda ise Allah (c.c.) ve onun dışındaki varlıkların varlık mertebesindeki durumları İbn-i Arabî ve İmam Gazâlî'den yapılan alıntılar ile işlenirken Allah'ın mevcûdât ile "maiyyeti" ile mevcûdâtın ona "kurbiyyet"i ve onun mevcûdâta olan "kurbiyyet"i gibi meseleler işlenerek risale sonlandırılmaktadır.[24]

3. el-Yâkûtetü'l-hadrâ

Lâlezârî bu risalede İmam Birgivî'nin, Muhyiddin İbn-i Arabî'nin bazı eserlerinden iktibas ettiği kelime-i tevhide dair ibarelerini şerh etmektedir. Kelime- i

---

[21] Lâlezârî**, a.g.e.**, vr., 2-5
[22] Lâlezârî, **ag.e**., vr., 5
[23] Lâlezârî bu görüşün yeni ve daha önce rastlanmamış bir görüş olduğu şeklideki muhtemel eleştiriye aynı görüşün Muhyiddin İbn-i Arabî tarafından **İnşâü'd-devâir** adlı eserinde; Adüdiddin Îcî ve **el-Mevâkıf** adlı eserinin şârihi olan Seyyid Şerîf el Cürcânî tarafından da aynı eserde savunulduğunu ifade ederek cevap vermektedir. Bkz. **a.g.e**. vr., 6.
[24] Bkz. **a.g.e.**, vr., 6-14

tevhîdin ispat ve nefy yönleri ile kelime-i tevhîdi söyleyen kimsenin durumu ile alakalı ihtimaller değerlendirilerek bu ihtimallerin kişinin imanının varlığı veya yokluğuna olan etkisi açıklanmaya çalışılmaktadır.[25]

4. el-Yâkutetü'l-hamrâ

Lâlezârî bu risalede İmam Mâtürîdî'nin **Te'vîlatü Ehli's-Sünne** adlı eserinde Fatiha suresinin beşinci ayetine dair izahlarını şerh etmektedir. Daha önce bu ayetin tefsirini şerh ettiğini ancak kaybettiğini söyleyen Lâlezârî, mezkûr ayeti hicri 1202 yılında ikinci kez şerh etmeye muvaffak olduğunu belirtmektedir.[26]

İmam Matürîdî bu ayette "Yalnız sana ibadet ederiz" ibaresini imanda istisna meselesi ile ilişkilendirmekte, Lâlezârî de bu bağlamda meseleyi şu şekilde açmaktadır: Söz konusu ayette kula sadece Allah'a ibadet etmesi kesin bir şekilde emredilmiştir. Kulun hem bu emri telakki ettiği esnada hem de geleceğe dönük ibadetlerinde şüphe anlamında istisnadan kaçınması gerekmektedir. "İnşallah ibadet edeceğim" şeklindeki istisnanın insanın gelecek hakkında bilgisinin olmaması ve işi Allah'a havale etmek amacıyla yapılması her ne kadar imanına zarar vermese de kulun ibadetindeki huşu ve tazarrusuna zarar vereceğinden bundan da kaçınılması gerekmektedir. İbadetin en güzel şekilde gerçekleştirilmesi ise kulun dış etkenlerin tamamından soyutlanması ve sadece ibadet ettiği rabbini düşünmesi ile olur.

Bir kulun, Lâlezârî'nin sözünü ettiği ruhi mertebeye yükselmesi halinde iradesinin ve dolayısıyla mükellefiyetinin de kalmayacağı şeklindeki muhtemel itiraza Lâlezârî, mütekellim ve sûfî bakış açısına göre ayrı ayrı cevap vermektedir. Mütekellim perspektifindeki deliline "ez-Zebercedetü'l-hadrâ", sûfî perspektifine göre oluşturduğu deliline ise "el-Lü'lüetü'l-asfâ" adını vermiştir.[27]

---

[25] Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 16-26
[26] Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 27
[27] Bkz. Lâlezârî, **ag.e.**, vr.,27-33

5. ez-Zümrüdetü'l-hadrâ

Bu risalede Abdülkâdir-i Geylânî'ye nispet edilen salât u selam metninin şerhi yapılmaktadır. Metinde zikredilen ibareler, Lâlezârî'nin daha önce ibret ve itibar adını verdiği ve yoğunluğunu sembolik bir dilin oluşturduğu bir üslup ile şerh edilmektedir. Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'in mazhar olduğu zât ve sıfât tecellileri, bu tecellilerden istifade eden Hz Ebubekir (r.a.) Hz Hasan (r.a.) ve Hz Hüseyin (r.a.) gibi sahâbîlerin durumları, yer yer nur-ı muhammedî gibi temalar şerhin içerisinde işlenmektedir.[28]

6. et-Tibru'l-ahmer

Risalede Muhyiddîn İbn-i Arabî'nin **İnşâü'd-devâir ve'l-cedâvil** adlı eserindeki üçlü varlık taksimini içeren ibareler şerh edilmektedir. [29] Bu taksimin birinci kısmı varlık ile bizatihi muttasıf olan, ikincisi varlık ile başkasının var etmesi sebebiyle muttasıf olan, üçüncüsü de varlık ya da yokluk ile vasıflanamayacak olan şeyleri içermektedir. Her bir kısmın altında o kısma dahil olan fertler incelenirken konu ile ilgili olan; kıdem, hudûs, zaman, dehr, hudûs-ı zamânî, hudûs-ı zâtî, tekaddüm, teahhur gibi kavramlar ilgili kısım ile bağlantılı olarak çeşitli kaynaklardan yapılan alıntılar ile izah edilmektedir.[30]

7. el-Cevâhiru'z-zâhire

İmam Gazâlî'nin bazı eserlerinde sarf etmiş olduğu "Leyse fi'l-imkân ebdeu' mimmâ kânê"[31] sözünün bir izahı olan bu risalede, daha önce Kaside-i nûniyye şerhinde[32] destekler nitelikte izah ettiği bu sözü farklı bir üslup ve bakış açısı ve risalenin başında zikrettiği üç öncül ile oluşturduğu temelde ele almıştır;

---

[28] Bkz. Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 34-38
[29] Lâlezârî, **et- Tibru'l-ahmer** adını verdiği risalesinin başında İbn-i Arabî'yi methettiği bir şiire de yer vermiştir. Bkz. **a.g.e.,** vr.,38
[30] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 39-47
[31] Gazâlî, **İhyâ-i ulûmi'd-dîn**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, C. 4, s. 256.
[32] Lâlezârî, **el Cevâhiru'l-kalemiyye**, vr., 18-20

- Ayân-ı sâbite, şühûd aleminde varacağı kemal noktasını varlık anlamında aşamaz,

- İlim maluma tabidir. İrade ve kudret de bu ilme göre taalluk eder. Allah (c.c.) bunun yanında cûd-ı mutlak ve hikmet-i aliyye sahibidir. Bu tür vasıflara sahip olan ilah, imkan dairesinde varlığını kâmil manada talep eden ayan-ı sâbiteye cömert ve hakim olması hasebiyle varlıklarını eksiksiz bir biçimde vermiştir.

- Birinci şıkta sözü edilen ayan-ı sâbitenin varlığının kâmil oluşu, onu o yapan en ideal noktadır. Söz gelimi yakut, yakut olmak için neye ihtiyaç duyuyor ise ilah bunları tam anlamıyla ona vermiştir. Olduğu halden eksik veya fazla olması onu yakut değil elmas veya zebercet gibi başka bir hakikat haline getirirdi.

İşte bu öncüllerin oluşturduğu alt yapıda yaşadığımız âlemin olması gereken en ideal alem olduğu neticesine ulaşılmaktadır. Eğer bu âlem en ideal alem olmasa idi hem hakikatlerin değişmesi hem de ilâhın hikmet ve cömertlikten yoksun olması gibi neticeler meydana gelirdi ki bunların hepsi ilah hakkında tasavvuru mümkün olmayan şeylerdendir. [33]

8. el-Kevkebü'd-dürrî

İbn-i Meşîş el-Hasenî'ye nispet edilen salât u selâm virdinin tasavvufî bir şerhi olan bu eser, Lâlezârî tarafından üç kez kaleme alınmıştır. Eserinde belirttiği üzere nüshaları ilk iki yazımdan sonra kaybetmesi sebebi ile bu, aynı metne yazdığı üçüncü şerh olmaktadır.[34] Şerhi yazmaya sevk eden amillerden birinin bazı dostlarının talebi yanında gördüğü bir rüya olduğunu zikretmektedir.[35]

Lâlezârî, salât u selam virdinin şerhinde birçok meseleye temas etmekte ve metinde geçen ibareler ile meseleler arasındaki bağlantıları kurmaktadır. Örneğin metinde geçen 'envâr' ve 'hakâik' gibi ibarelerden nûr-u muhammedî ve hakîkat-i

[33] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 49-52
[34] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 82.
[35] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 53.

muhammediyye gibi olgulara intikal etmekte; Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'in Allah (c.c.) ve mahlukata nazaran durumunu ele alınmakta ve alemlere ilahi tecellilerin ulaşmasında bir vasıta olduğu ortaya koymaktadır. Bu konumu gereğince de Allah'ı hakkı ile tanımanın ancak Peygamberimiz (s.a.s.)'e tam anlamı ile tâbi olmak ve onu sevmek ile gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır.[36]

9. ed-Dürretü'z-zâhire

Lâlezârî, İmam Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî'nin **el- Hizbu'l-kebir** adlı virdini şerh ettiği bu risalesini yazmaya sevk eden sebebi eserinin başında zikretmektedir. Ebû Eyyûb el- Ensârî'nin türbesini ziyaret ettiği esnada **İbn-i Meşîş** ve **el-Hizbü'l-kebir** virtlerini okurken kendisi ile konuşan nûrânî bir zatın, Lâlezârî'nin virdi okuyuşundan etkilendiğini, konuşmaları sırasında da Lâlezârî'nin İbn-i Meşîş virdini şerh ettiğini duyan mezkûr zatın **el- Hizbü'l-kebîr** virdini de şerh etmesini Lâlezârî'den istemesi üzerine bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir.[37] Lâlezârî risalenin sonunda İbn-i Meşîş virdinde olduğu gibi bu şerhi de üçünü kez kaleme aldığını söylemektedir.[38]

Eserin yazılış gayesi açıklandıktan sonra Şâzelî tarikatının virtlerini şeyhin izni olmaksızın okumanın tarikat adabına aykırı oluşu, rivayetlerden iktibas edilen zikir ibareleri ve salât u selam ifadelerini virtlerden okumak yerine bunları Kur'an-ı Kerîm ve hadis kitaplarından okumak arasında ne gibi farklar olduğu, tarikat virtlerinin niçin insanlara ağır ve zor geldiği gibi hususları soru-cevap üslubu ile açıklayarak esere giriş yapmaktadır.[39]

Virdin başında yer alan ayetlerin izahı yapılırken; imanın tanımı, mürtekib-i kebîre ve Allah'ın yaratılmışlara benzememesi gibi bazı kelâmî meselelere ilgili ayetler bağlamında değinilmiştir. Ardından eserin devamında İmam Şâzelî'nin tertip etmiş olduğu zikir ve dua ibareleri Lâlezâri tarafından diğer risalelerinde olduğu gibi yer yer

[36] Risalenin içeriği için bkz. vr., 53-82.
[37] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 83-85.
[38] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 128.
[39] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 85-90.

İbn-i Arabî, Gazâlî, Sadru'ş-Şerîa gibi isimlerin eserlerine yapılan atıflar ile birlikte şerh edilmiştir.[40]

Lâlezârî'nin bu mecmuanın içerisinde zikrettiği risalelerin beraberinde aynı mecmuanın sonunda yer alan iki risalesi daha vardır. Muhtemelen bu iki risale müellif tarafından mecmua oluşturulduktan sonra eklenmiştir.[41]

Bu iki risalenin birincisinde İbn-i Arabî'nin **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye** adlı eserde yer alan " Bu risalenin sırlarından birisi de illet harfi olan yâ harfidir" ibaresi ile başlayan "er-Risâletü'l-beşeriyye" bölümünün bir kısmı şerh edilmektedir. İbn-i Arabî'nin, illet manası içeren elif veya vâv harflerini değil de niçin yâ harfini tercih ettiğinin izi sürülmektedir. Risalenin devamında ise İbn-i Arabî'nin, risaletin manası ve sırlarına dair ibareleri şerh edilmektedir. [42]

İkinci risale, Ömer en- Nesefî'nin **el-Akâid** adlı eserinin sonunda yer alan "Beşer elçiler melek elçilerden, melek elçiler beşerin avam kısmından, beşerin avam kısmı da meleklerin avam kısmından efdaldir" ibaresinin izahını içermektedir. Ömer en-Nesefî'nin kullandığı kelimeler çerçevesinde Adem (a.s.) ve nesli olan insanoğlunun niçin meleklerin büyük çoğunluğuna ve diğer yaratılmışlara üstün kılındığı, Cebrail (a.s.) ve İsrafil (a.s.) gibi elçi melekler ile mukarrabûn meleklerin de niçin ademoğullarından üstün olduğu gibi hususlar izaha çalışılmaktadır.[43]

Bu mecmuanın içinde yer almayan diğer iki eserin ilkinde Ragıp Paşa'nın, "İbn-i Arabî'nin **Fusûsu'l-hikem** ve **Fütûhât-ı Mekkiyye** adlı eserleri arasında çelişkilerin bulunduğu" iddiası reddedilmeye çalışılmaktadır. Lâlezârî'nin **temhîd, maksad** ve

[40] Risalenin içeriği için bkz. **a.g.e.,** vr., 83-128.
[41] Muhyiddin İbn-i Arabî'nin **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye** adlı eserindeki bir ibarenin şerhi niteliğindeki ilk risalenin başına " Bu risale, bu mecmuaya tertip olunan resâili hâricdir, gaflet olunmaya" notu düşülmüştür. Bkz. **a.g.e.,** vr., 128.
[42] Bkz. **a.g.e.,** 140-144.
[43] Bkz. **a.g.e.,** 145-148

tekmileden olmak üzere üç bölümden oluşmasını planladığı eseri yarım kalmış ve **temhîd**in henüz başında inkıtaa uğramıştır.[44]

Mecmuada yer almayan diğer eserde ise Muhyiddin İbn-i Arabî, İmam Gazâlî, İbn-i Meşîş, Abdülkâdir-i Geylânî, Fahreddin Râzî ve Şeyh Ahmed Bedevi gibi şahsiyetlere nispet edilen salât u selâm ibarelerinin bir araya getirilmiş ve yer yer sayfa kenarına ilgili bazı notlar düşülmüştür.[45]

Lâlezârî'nin eserlerine bakıldığında genel itibari ile telifatına sûfî karakterinin yansımış olduğu görülmektedir. Şâzelî tarikatına mensub olduğundan dolayı tarikatın virtlerini şerh eden Lâlezârî, eserlerinde Muhyiddin İbn-i Arabî, Sadru'ş-Şerîa, Taftâzânî ve Fahreddin Râzî gibi şahsiyetlere atıflarda bulunmaktadır. Eserlerinin tamamı şerh formunda olan Lâlezârî'nin kelâm disiplinine ait bir eserin şerhi niteliğindeki **el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrâri'n-nûniyye el-kelâmiyye** adlı eseri ile diğer eserleri arasında sûfî karakterin yansıtılmasındaki yoğunluk bakımından farklılık olduğu göze çarpmaktadır.

Lâlezârî'nin tasavvufî şahsiyeti ve ileride değineceğimiz üzere Kaside-i nûniyye şerhlerinde yer alan Muhyiddin İbn-i Arabî merkezli bir tasavvuf eleştirisinin varlığı kaleme aldığı kelâm eserinin muhtevasında da belirleyici nitelikte olmuştur. Bilgi edinme metodu anlamında tasavvufî bilgi olan ve hakka'l-yakîn seviyesinde bilgi ifade eden 'keşf'in, istidlâli bilgi olup ilme'l-yakîn seviyesinde bilgi ifade eden burhânî bilgiden üstün olduğunu düşünen Lâlezârî, kelâm ve tasavvuf disiplinlerinin arasını bu suretle ayırmış olmaktadır. Nihayetinde ulaştığı nokta kelâm iminde kullanılan istidlâlî bilginin -her ne kadar genel geçer de olsa- hata payını içerisinde barındırdığı için kişi açısından ulaşılacak son nokta olmamasının ve ilme'l-yakîn'den hakka'l-yakîn seviyesine intikalin gerekliliği olmaktadır.[46]

---

[44] Lâlezârî, **Risâle fî defi' i'tirâzi Ragıb fî-hakkı'l-Fusûs**, S.Y.E.K., Esad Efendi Koleksiyonu, nr., 03771- 002, vr., 4-5.
[45] Lâlezârî, **Mecmûatü's-salavât**, S.Y.E.K., Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 01392.
[46] Lâlezârî**, el-Cevâhiru'l-kalemiyye**, vr., 14, **Mîzanü'l-mukîm**, vr., 3.

İlyas Çelebi'nin, Lâlezârî'nin eserlerinde kelâm ile tasavvufun sentezini yapmaya çalıştığı tespiti[47] ise bize göre ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira kelâm ile tasavvufun bilgi edinme metodu bakımından farklı olduğu ve bu iki ilmin metotlarının birbirine karıştırılmasının garipsenesi bir şey olduğunu Lâlezârî'nin bizzat kendisi belirtmektedir.[48]. Kelâm ilminin yapısı ve Lâlezârî'nin ilmi ve tasavvufî karakteri gereği "mesâil" bazında tasavvufî konularda yoğunlaşmanın görüldüğü aşikârdır. Ancak Lâlezârî'nin Ehl-i Sünnet'in sembol isimlerine yaptığı atıflar ile meseleleri temellendirmeye çalışması, tasavvuf disiplini ve Muhyiddin İbn-i Arabî'nin Ehl-i Sünnet düşüncesi ile bir tenakuz içerisinde olmayışı iddiasının tezahürü olarak algılanmalıdır. Bilgi edinme usulü ve elde edilen bilginin sağlamlığı açısından da Lâlezârî'nin, tasavvufun kelâmdan ötede bir merhaleyi temsil ettiği yönündeki kanaatinin üslubuna yansıması olarak değerlendirilmelidir.

[47] İlyas Çelebi, Lâlezârî, **D.İ.A**., C.27, s. 90.
[48] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 14.

C. KASİDE-İ NÛNİYYE ŞERHLERİ VE el-CEVÂHİRU'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRI'N-NÛNİYYE el-KELÂMİYYE

1. Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyye'si

Eskişehir'in Sivrihisar kazasında hicri 810 yılında[49] dünyaya gelen Hızır Bey'in, Nasreddin Hoca namı ile şöhret bulan Hoca Nasreddin Müstevfî'nin torunlarından olduğu söylense[50] de Mustafa Said Yazıcıoğlu bu bilginin şüpheli olduğunu düşünmektedir.[51] İlk ilmi tahsilini yine oranın kadısı olan babası Emir Arif Celaleddin Efendi'den alan Hızır Bey, Molla Yekân ismi ile meşhur olan Ahmed b. Armağan'ın yanında ilim tahsiline devam etti ve bu esnada hocasının kızı ile evlenerek damadı oldu. Tahsil hayatını tamamladıktan sonra doğduğu Sivrihisar kasabasına dönerek orada müderris olarak göreve başladı. Taşköprîzâde, Molla Fenârî'den sonra asrında onun kadar ilmi derinliğe sahip olan kimsenin olmadığını belirtmektedir.[52]

Fatih Sultan Mehmet'in özel talebi ile İstanbul'a gelerek buranın ilk kadısı olan Hızır Bey[53] buradaki kadılık vazifesinin ardından farklı yerlerde müderris ve kadı olarak görev yapmış ve hicri 863 tarihinde vefat etmiştir. Kabri Zeyrek Mahallesi ile Vefa arasındaki cadde üzerinde yer alan mescidin haziresinde bulunmaktadır.[54] Teftâzânî'nin Şerhu'l- Akâid adlı esrine en meşhur haşiyeleri yazan Molla Hayâlî ve Kestelli Hızır Bey'in talebeleri arasındadır.

---

[49] Kehhâle, **a.g.e.,** C.1, s.346.
[50] Salih Sabri Yavuz, **a.g.e.,** s. 1. Aynı bilgi için bkz. Bursalı Mehmed Tahir, **a.g.e.,** C.1, s. 304.
[51] Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Hızır Bey, **D.İ.A**., C.17, s.413.
[52] Taşköprîzâde, **eş-Şekâiku'-n nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye**, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1975, s. 56.
[53] Kaside-i Nûniye şârihlerinden Hacı Çelebi, yazdığı ikinci şerhin sonunda Hızır Bey'in hayatından kısaca bahsederken bu bilgileri doğrular ifadelere yer vermektedir. Bkz. Muhammed İsmet b. İbrahim, **Rafdu'n- nadr alâ akâidi'l-Hıdr**, S.Y.E.K., Kasidecizade Koleksiyonu, nr., 00125, vr., 25.
[54] Bursalı Mehmed Tahir, **a.g.e.,** s. 304.

Hızır Bey'in en meşhur eserlerinden olan "**Cevâhiru'l-akâid**", kelime sonları ن harfi ile bittiğinden dolayı Kaside-i Nûniyye olarak şöhret bulmuştur. **Tam basit**[55] vezninde yazılmış olan bu manzum akaid eseri 105 beyitten oluşmaktadır.[56]

Akaid konularını ulûhiyet, nübüvvet, sem'iyât ve imamet tertibine göre hazırlayan Hızır Bey, eserinde Ehl-i Sünnet kelâm geleneğinin Matürîdî çizgisini takip etmiş ve eseri zamanla bu geleneğin en hatırı sayılır metinlerinden biri haline gelmiştir. Hızır Bey'in vefatından Osmanlı Devletinin yıkılışına kadar geçen zaman diliminde Kaside-i nûniyye'sine onun üzerinde şerh yazılmıştır. Kaside-i Nûniyye'ye yazılan şerhler tespit edebildiğimiz kadarı ile şu şekildedir:

2. Hayâlî ve Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye

Kaside-i nûniyye'nin ilk ve belki de en önemli şerhi olan bu eser, üzerine haşiye yazılan tek şerh olmasının yanında hemen hemen tüm şerhlerde bir şekilde atıfta bulunan tek şerh olduğunu söyleyebiliriz. Eserin tahkikli neşri Abdünnasır Nâtûr Ahmed el- Milibârî el Hindî tarafından yayınlanmıştır.[57] Hayâlî'nin şerhi üzerine yazılan ve bizim nüshalarına erişebildiğimiz haşiyeler ise şunlardır;

d. Âyinezâde ve Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-nûniyye

Henüz matbu hali bulunmayıp hakkında akademik bir çalışma da yapılmayan bu eserin ulaşabildiğimiz iki nüshası Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Serez Katalogunda 03942, Lala İsmail katalogunda da 00259 demirbaş numarası ile yer

---

[55] Bkz. Büyük Hafız, **Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye**, BDK, Veliyyüddîn Efendi Koleksiyonu, nr. 03942, vr., 3.

[56] Salih Sabri Yavuz eserin 105 beyitten meydana geldiğini ancak bir nüshada yer alan duanın fayda vermesi ile alakalı beyitin diğer nüshalarda yer almadığını ve bu beyitin eklenmiş olabileceğini ifade etmektedir. Bkz. **a.g.e.,** s. 9. Kaside-i Nûniyye şerhlerinde söz konusu beyitin kasideye aidiyeti ile alakalı bir tartışmaya rastlamasak da ileride geleceği üzere Hayâlî ve Büyük Hafız şerhlerinde diğer şerhlerin aksine bu beyit ve dolayısı ile ona dair bir şerh de bulunmamaktadır.

[57] Abdünnasır Nâtûr Ahmed el- Milibârî el Hindî, **Şerhu'l-allâme el-Hayâlî alâ en-nûniyye li'l-mevlâ Hızır b. Celâliddîn fî ilmi'l-kelâm**, Dirase ve Tahkîk, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2008.

almaktadır. Serez katalogunda yer alan nüshada eserin başında Ayinezâde es- Sûrî'nin haşiyesi olduğu notu bulunmaktadır.[58]

e. Mehmed Emin Üsküdârî ve Hâşiye alâ Şerhi'l-Kasîdeti'n-nûniyye

Müellif nüshasından istinsah edilen nüshaya[59] ulaştığımız bu eserin matbu hali bulunmamaktadır. Üsküdârî, Hayâlî'nin diğer eserlerinde de kullandığı veciz ve kimi zaman kapalı üslubunu bu haşiyesinde oldukça başarılı bir şekilde açmaktadır.

3. Büyük Hafız ve Şerhu'l- Kasîdeti'n-nûniyye li Hızır Bey fi'l kelâm

Matbu hali bulunmayan bu şerh Kaside-i Nûniyye'nin en hacimli şerhlerinden birisidir. İkisi Beyazıt Devlet Kütüphanesi, biri de Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinde olmak üzere üç nüshasına erişebildiğimiz eser hakkında da müstakil bir çalışmaya rastlayamadık.[60]

4. Hacı Çelebi ve el-Fevâidü'n-nadriyye fî halli'n-nûniyye el-Hıdriyye

Hacı Çelebi ismi ile meşhur İsmet b. İbrahim'e ait olan bu eser Kaside-i Nûniyye denince ilk akla gelen şerhlerden olmasa da muhteva zenginliği ve farklılığı bakımından şerhler arasında özel bir konumu haizdir. Matbu haline ulaşamadığımız eserin farklı birçok nüshası bulunmaktadır. Müellif nüshasından 1151 senesinde istinsah edilen nüsha da bunlardan birisidir.[61]

---

[58] Bkz. S.Y.E.K., Serez Koleksiyonu, nr., 003942, vr., 2.
[59] Bkz. S.Y.E.K., Hacı Selim Ağa Koleksiyonu, nr. 00271.
[60] Nüshalar için bkz. BDK, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, nr., 002095, 00296, S.Y.E.K., Servili Koleksiyonu, nr., 00181.
[61] Bkz. S.Y.E.K., Laleli Koleksiyonu, nr., 00283, eserin diğer bazı nüshaları için bkz. S.Y.E.K., Hacı Mahmut Efendi Koleksiyonu, nr., 01402, Esad Efendi Koleksiyonu, nr., 01233.

5. Hacı Çelebi ve Rafdu'-n nadr alâ akâidi'l-Hıdr

Aynı müellifin Kaside-i Nûniyye'ye ikinci şerhi olan bu eserin müellif nüshası olduğunu düşündüğümüz bir nüshada[62] düşülen tarih kaydında eserin 1142 tarihinde tamamlandığı anlaşılmaktadır. İlk ve hacimli eserinden sonra kaleme aldığı küçük hacimli bir çalışmadır.

6. Kâzâbâdî Ahmed Efendi ve Şerhu'l- Kasideti'n-nûniyye

Eserin nüshasında[63] ifade edildiğine göre müellifi Kâzâbâdî Ahmed Efendi'nin dağınık halde olan eserin kaybolması endişesi üzerine oğlundan eserin yer aldığı sahifeleri bir araya getirmesini talep etmiştir. Ancak dağınık halde olan eserin toplanması ve istinsahı ancak müellifin vefatından sonra sağlanabilmiştir. Eser beyitlerin kısa açıklamalarını içeren küçük hacimli bir çalışmadır.

7. Uryânî el-Kilîsî ve Hayru'l-kalâid Şerhu Cevâhiri'l-akâid

Kaside-i Nûniyye'nin önemli şerhlerinden biri olan bu şerhin 1884 ve h. 1309 yıllarında olmak üzere iki farklı taş baskısı[64] bulunmaktadır. Farklı kütüphanelerde birçok yazma nüshası[65] mevcut olan eser ile alakalı müstakil bir akademik çalışmaya erişemedik.

8. Dâvûd- ı Karsî ve Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye et-tevhîdiyye

Yukarıda da değindiğimiz üzere Ömer Ergül'ün yüksek lisans tezi olarak hazırladığı eserin 1879 ve 1900 yıllarında olmak üzere daha önce yapılmış iki farklı taş

---

[62] BDK, Veliyyüdin Efendi Koleksiyonu, nr., 03249. Diğer nüsha için bkz. S.Y.E.K., Kasidecizâde Koleksiyonu, nr., 00125.
[63] Bkz. S.Y.E.K., Laleli Koleksiyonu, nr., 02830, Eserin ulaşabildiğimiz diğer nüshaları için bkz. S.Y.E.K., Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu, nr., 02153.
[64] Birinci baskı Mehmed Esad Kitâbhanesi, ikinci baskı Şeriket-i Sahafiye-i Osmaniyye Matbaasında yapılmıştır.
[65] Bazı nüshalar için bkz. S.Y.E.K., Tırnovalı Koleksiyonu, nr., 01132, 01133, 01146, Mihrişah Sultan Koleksiyonu, 002296, Hamidiye Koleksiyonu, nr., 00771.

baskısı da bulunmaktadır.[66] Dâvûd-ı Karsî'nin Arapça olarak yazılmış bu şerhi ile beraber bir de **Şerh-i Kasîde-i Nûniyye** adlı Osmanlıca şerhi de bulunmaktadır.

9. İbrahim b. Abdülvahhâb ve Şerhu'l- Kasîdeti'n-nûniyye

Vefat tarihi hakkında bir bilgiye ulaşamadığımız İbrahim b. Abdülvahhâb'ın eserin içerisinde sık sık Dâvud- ı Karsî'yi referans göstermesi sebebi ile kendisini onun ardından zikretmeyi uygun gördük. Hacimli bir eser olan şerhin matbu haline rastlayamadık. Hakkında akademik müstakil bir çalışma da bulunmayan eserin yalnızca bir nüshasına ulaşabildik.[67]

10. Abdülhâdî ve Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye

Kütüphane kayıtlarında Lâlî'ye nispet edilen bu eser, içerisinde birden fazla eserin bulunduğu bir mecmuada yer almaktadır. Mecmuanın girişinde "Abdülhâdî'nin Kaside-i Nûniyye şerhi" şeklinde bir ibare bulunsa da bu bizim müellifin kimliğini tespit etmemiz için yeterli olmadı. Bunun yanında eserin Lâlî'ye aidiyetini gösterecek bir karineye de rastlayamadık.[68]

11. Gümülcinevî Ahmed Efendi ve Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye

Gümülcinevî'ye ait olduğunu söyleyemeyeceğimiz bu eser, belli başlı beyitlere Hayâlî'nin düştüğü şerhlerin kimi zaman tamamının kimi zaman ise bir kısmının aynen iktibas edildiği; sadece bir kaç meselede çeşitli kelâm eserlerinden alıntıların yer aldığı derleme bir eser olup mukaddimesi dışında Gümülcinevî'ye ait bir ibareyi içermemektedir. [69]

[66] 1879 yılındaki baskı Kahire'de bulunan Mektebetü'l-Vehbe matbaasında, 1900 tarihli diğer baskı Şeriket-i Sahafiye-i Osmaniyye Matbaasında yapılmıştır.
[67] S.Y.E.K., Yazma Bağışlar Koleksiyonu, nr., 02168.
[68] S.Y.E.K., Laleli Koleksiyonu, nr., 03713.
[69] Bkz. S.Y.E.K., Halet Efendi Koleksiyonu, nr., 00419

12. Dâmâd-ı Gelenbevî ve Tuhfetü'l-fevâid alâ Cevâhiri'l-akâid

Kaside-i Nûniyye'nin Osmanlıca şerhlerinden olan bu eser yukarıda belirttiğimiz üzere Ömer Aslan tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır ve 1911 tarihli bir taş baskısı da mevcuttur.[70]

13. Mustafa Behcet Efendi ve Sunûhât-ı Vehbiyye ve Esrâr-ı Nûniyye

Osmanlıca şerhlerden birisi olan bu eserin de 1900 tarihli bir taş baskısı bulunmaktadır**.**[71]

14. Manastırlı İsmail Hakkı ve Metâlib-i İrfâniyye ve İzâhât-ı Nûniyye

Kaside-i Nûniyye'nin son şerhi olan ve Osmanlıca olarak kaleme alınan bu eserin 1894 tarihli bir taş baskısı vardır.[72]

Ayrca Beyazıt Devlet Kütüphanesi Beyazıd Koleksiyonunda 02933 demirbaş numarası ile kayıt altına alınıp Yahya b. Murad el-Ömerî el-Mevsılî'ye nispet edilen şerhin yaptığımız araştırma neticesinde Hayâlî'nin şerhi olduğunu tespit ettik. Aynı kütüphanede Mevsilî'ye ait başka bir nüshaya ise erişim sağlayamadık.

15. Lâlezârî ve el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrâri'n-nûniyye el-kelâmiyye

Çalışmamızın ana konusunu oluşturan bu eser Kaside-i Nûniyye'ye yazılan Arapça şerhlerin sonuncusudur. Eserin elimize geçen nüshaların ikisi müellifin kendi hattı ile kaleme alınmıştır. Şerhin ikinci kez yazılmasının sebebi bazı düzeltmeler ve eklemeler sebebiyle eserinin yeni bir tertibe kavuşmuş olmasıdır. Henüz mahtut halde olan eserin herhangi bir baskısı olmadığı gibi bir akademik çalışmaya da konu olmamıştır. İkinci bölümde eserin muhtevasını tanıtmış olmamız, tahkikli metnin ekleneceği kısımdan önce de gerek tahkikte izlediğimiz esaslar gerekse de nüshalar

[70] Eser, Ali Raif Matbaasınca basılmıştır.
[71] Bkz. Matbaa- i Edebiyye, Kahire, 1318.
[72] Bkz. Şirket-i Sahafiye-i Osmaniyye Matbaası, 1314.

hakkında ayrıntılı bir şekilde bilgi verileceğinden bu noktada bu kadar malumat ile yetineceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

el- CEVÂHİRU'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRİ'N-NÛNİYYE EL-KELÂMİYYE VE KASİDE-İ NÛNİYYE ŞERHLERİ ARASINDAKİ YERİ

I. EL-CEVÂHİRU'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRÂRİ'N-NÛNİYYE EL-KELÂMİYYE

Bu bölümde, daha önce gerek hayatı, gerekse de eserlerinden söz ettiğimiz Lâlezârî' ye ait olan ve çalışmamızın odak noktasını oluşturan **el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîr-iesrâri'n-nûniyye el-kelâmiyye** adlı eserin içerik incelemesine yer verilecektir. Yapacağımız içerik incelemesinde, klasik kelâm eserlerinde takip edilen tertibe uyularak "usûl-i selâse" bağlamında sırasıyla; ulûhiyet, nübüvvet ve sem'iyât ile alakalı kısımlar şeklinde bir sınıflandırmaya gidilecek ve ilgili beyitlere düşülen şerhlerin muhtevası bölümümüze yansıtılmaya çalışılacaktır.

Bölümün genel seyrinde, verilen her başlık ile alakalı müellif tarafından ortaya konan malzemenin özü aktarılmaya çalışılacaktır. Bizzat aktarılması gerektiğini düşündüğümüz bazı yerlerde ise metnin tercüme edilmiş hali verilecektir. Müellif tarafından izah edilmeyen ve anlaşılmasında güçlük oluşabileceğini düşündüğümüz noktalarda dipnotlar ile katkıda bulunulmaya çalışılacaktır. Şarihin izah etmeyip diğer Kaside-i Nûniyye şerhleri ve başka kelâm eserlerine yönlendirdiği yerlerde de o eserlerde bulunan manayı özet bir şekilde muhteva çalışmamıza ekleyeceğiz.

Eserin içerik değerlendirmesinde açmış olduğumuz her bir başlık için aslındaki karşılığı dipnot olarak kaynak gösterilirken tahkik esnasında asıl kabul ettiğimiz nüshaya işaret edilecektir. Genel itibarî ile müellifin takip ettiği sıraya göre yazdığımız içerikte bazı konuları, oluşturduğumuz başlıklara göre daha önce veya daha sonra zikrettik ki bu durumda olan konular dipnotlarda ayrıca belirtilecektir.

A. Ulûhiyet:

1. Allah'ın Zâtı ile Alakalı Hususlar

Bu bölümde Allah'ın zatının varlığı ve o zata ilişkin bir takım hükümlerden ibaret olan hususları inceleyeceğimiz için, "zati sıfatlar" yerine bu başlığı kullanmayı tercih ettik. Zira zata dönük olan vahdâniyyet ve vücûd mefhumlarının dışındaki; kıdem,

beka, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi nefsihî şeklinde ifade etiğimiz hükümler selbî olup, zıtlarının Allah'ın zatından nefyedilmesinden ibarettirler. Sübûti sıfatlarda olduğu gibi zata zait vücûdî bir manayı ifade etmedikleri için sıfat olarak isimlendirilmekten çok "zata dönük hükümler" şeklinde isimlendirilmesinin daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

a. Allah'ın Zatı ve Varlığının Delilleri

İlk beyitte yer alan "âlî" ibaresi çerçevesinde Allah Teâlâ'nın yüceliği üç başlık altında ele alınmaktadır;

- Ulüvvü'z-Zât: Allah' ın hakikatinin "O'nu ilmen kuşatamazlar"[73]ayeti ve Hz. Ebûbekir'den rivayet edilen "Asıl idrak, idrak edemeyişin bilincinde olmaktır."sözü gereğince akıllarca kavranamayışı,

- Ulüvvü'l-Vasf: Allah'ın(c.c.) sıfatlarının kadim ve baki oluşu,

- Ulüvvü'ş-Şân: Allah'ın ulûhiyyet, rubûbiyyet, melikiyyet, kibriya ve azamet sahibi olduğu anlamına gelmektedir.

Ancak, Allah'ın yüceliği ve üstünlüğü (ulüv) yarattıklarında olduğu gibi mekâna veya mevkiye dayalı bir üstünlük değil bilakis yapılan taksimden de anlaşılacağı üzere Allah'ın zatının gereği olan bir üstünlüktür. Yine varlığının zorunlu oluşundan dolayı zatı ve sıfatları herhangi bir eksiklik ve bozulmadan fiilleri de abes, boş ve gayesiz oluştan hikmeti gereği münezzehtir.

b. Allah'ın Hakikatinin Aklen Kavranabilirliği

Allah'ın görülmesi ile alakalı beyitlerin hemen ardından ele alınan bu meselenin zat ile alakalı oluşu sebebi ile bu kısma aktarılmasının daha uygun olduğunu düşündük. Bu dünyada Allah'ın hakikatinin aklen kavranmasının, insan aklına bunu gerçekleştirecek kapasitenin verilmeyişinden dolayı mümkün olmadığı belirtilmiştir. Ancak ahirette Allah'ın insanlara bu dünyadaki aklî kapasitenin üstünde bir idrak gücü

[73] Tâhâ, 110.

vermesi ile onlar tarafından hakikatinin kavranıp kavranamayacağı meselesinin ise ihtilaflı olduğu ifade edilmiştir. Bazılarının bundan dolayı Allah'ın insanlarda bu idraki sağlayacak bir kuvve meydana getirebileceği yönünde görüşleri olduğu nakledilerek meselenin en azından imkân cihetine işaret edilmiş olmakla beraber müellif tarafından imkânın vukuu noktasında tevakkuf edildiği söylenebilir.

c. Allah'ın Bilinmesi

Allah'ı (c.c.) bilme hususunda ise onu ilah olarak tanıma ile vâcibu'l-vücûd olarak tanımanın arası ayrılmaktadır. "Onlara ayetlerimizi kendilerinde ve uçsuz bucaksız ufuklarda göstereceğiz"[74] ayetinde işaret edilen ve kulun kendisi ile dış dünyaya yönelik yaptığı gözlemler neticesinde, eserden müessire gitmek sureti ile Allah'ın (c.c.) "ulûhiyet yönünü tanıdığı ifade edilmektedir. Neticeye ulaşma yolunun müşahede oluşu hasebi ile bu yolun insanların fıtratına daha yakın olduğu belirtilirken, Allah'ın vâcibu'l vücûd oluşunun ise müşahededen hareket etmeye imkân vermeyişi, direkt olarak müessire bakmayı gerektirişi ve aklî bir mefhum oluşundan dolayı insanın fıtratından ulûhiyyet yönüne göre daha uzak olduğu ifade edilmektedir.[75]

Müellifi bu taksimi yapmaya sevk eden amil beyitte yer alan "إلهنا واجب" ibaresidir. Mezkûr ibare çerçevesinde; bu iki kelimenin niçin bir arada kullanıldığı, "ilah" kelimesinin niçin "vâcib" kelimesinden önce kullanıldığı gibi muhtemel suallere cevap verilmektedir. İkinci sualin cevabı olarak bir üst paragrafta belirttiğimiz hususa işaret edilirken, insan fıtratına daha yakın olanın daha önce zikredildiği; birinci sorunun cevabı olarak da bu iki kelimenin bir arada kullanılması ile - her ne kadar imkân delili

[74] Fussilet, 53

[75] Lâlezârî'nin ilah ve vâcibu'l- vucûd olarak tanımanın arasını ayırmadaki arka planı mütekellimlerin ve filozofların istidlal yöntemlerindeki farklılığa işaret etmek isteyişi olmalıdır. Zira eserden müessire gitmek sureti ile yaratıcının varlığını ispata çalışan mütekellimlerin metodunun insan fıtratına daha yakın ve müsait olduğunu söylemekte; sağlamlığının yanında filozofların metodunun ise müessirden esere intikal edilmesi sebebi ile kavranmasının daha zor olduğuna kanaat getirmektedir. Farklı hareket noktasına sahip bu iki istidlal yönteminden mütekellimlerin metodu **burhân-ı innî** kapsamında iken filozofların metodu **burhân-ı limmî** kapsamındadır. Bkz. Mahmud b. İsa el-Mağnîsî, **Muğni't- tullâb Şerhu metni Îsâgûcî**, tah. İsam b. Mühezzeb es-Sebûî, Dâru'l-Beyrûtî, s. 236.

aynı beyitin devamında, hudûs delili de bir sonraki beyitte ele alınacak olsa da- bu delillere birlikte işaret edilmiş olunduğunu söylenmektedir.

Zira ilahın varlığının zorunlu oluşu mütekellim açısından ulaşılması gereken bir sonuç olsa da alemin varlığının bir başlangıcının oluşu da ulaşılması gereken bir sonuçtur. İmkân delilinde asıl amaç zorunlu varlığa ulaşmak olduğundan alemin varlık açısından zamansal bir başlangıcının olup olmayışı bu delilin ulaştırması gereken bir netice değildir.

Bununla birlikte bu delili işleten bazı İslam filozofları zorunlu varlığı ispat etseler dahi alemin zamansal olarak başlangıcının olmadığına ve **şey**lerin ilahtan zorunlu olarak sudur ettiği neticesine de ulaşmışlardır. Halbuki bir mütekellim açısından maksadın hasıl olması için zorunlu varlığın ispatından sonra uluhiyet yönüne bakılarak alemin zamansal açıdan bir başlangıcının olduğu ve bu başlangıcın, varlığı zorunlu ve mutlak irade sahibi bir ilah tarafından gerçekleştirildiği sonucuna da ulaşılması gerekir. Bu da imkan ve hudus delillerini birlikte işletilmesi ile gerçekleşebilir.

d. İmkan Delili ile Alakalı Meseleler

"Eğer O (vâcibu'l-vücûd olan ilahımız) var olmayaydı imkân ile çepeçevre sarılmış fertlerin oluşturduğu silsilenin sonu gelmezdi" anlamına gelen ve beyitin devamını teşkil eden kısımda bizatihi imkan delili ele alınmaktadır. Yani eğer zorunlu varlık olmaz ise birbirine dayanan mümkün fertlerin sonsuza kadar öylece devam etmesi gerekir ki bu durum aklen tasavvuru imkânsız olan teselsüldür. O halde zorunlu varlık mevcuttur ki o da Allah (c.c.)'dır.

Bu noktada müellifimiz zorunlu varlığın yokluğu ile teselsül arasındaki gereklilik ilişkisini, özet bir şekilde sunulacak olursa şu şekilde ifade ederek ortaya koymaya çalışmaktadır:

"Eğer mümkün varlıklar illet-malul ilişkisi içerisinde sonsuza dek devam edecek olsa, teselsül meydana gelir. O da aklen geçersiz olduğundan her şeyin kendisine

dayandığı ve mümkün varlıklardan farklı olan bir varlığın olması gerekir ki o da varlığı kendinden olan vâcibu'l-vücûd' dur."

Devamında, mümkünler zincirinin zorunlu olan bir illette son bulması gerektiği yönündeki izah tarzına karşı, bu illetin niçin zincirin herhangi bir cüz'ü, zincirin tamamı ya da **tabiat-ı külliyye**[76] olamadığı gibi olası itirazlar zikredilerek bu itirazlara cevap verilmektedir.

- İlletin, zincirin herhangi bir cüz'ü veya bizzat kendisi olamayışı:

Eğer zincirin bir kısmının, tamamının illeti olduğu var sayılırsa, hem devir hem teselsül[77] gerekir ki bu iki ihtimal de aklen geçersizdir. Dolayısıyla kendilerini doğuran öncül de geçersiz olur.[78]

Zincirin bizzat kendisinin, kendi illeti olduğu var sayılacak olursa meselenin iki ihtimal muvacehesinde ele alınması gerekir;

Eğer "zincirin bizzat kendisi" ile fertlerin oluşturduğu bütün kastediliyor ise, bu bütün var sayıldığı anda fertlerden sonra meydana gelmiş olur. Hâlbuki bu bütünün fertlerin illeti olduğu var sayılmış idi. İlletin malulden sonra meydana geleceği düşünülemeyeceğinden bu ihtimal geçersizdir. Eğer "zincirin bizzat kendisi" ile kast edilen hiçbir fert saf dışı kalmayacak şekilde tüm fertler ise, her ferdin mümkün olup, kendisini meydana getirecek başka bir varlığa ihtiyaç duyduğu halde kendisinin de illeti

---

[76] **Tabiat:** Cisimlerin içinde bulunan ve onları yetkinliğe ulaştıran kuvveden ibarettir. Bkz. Seyyid eş Şerîf Cürcânî, **Mu'cemu't- Ta'rifât**, Dâru'l-Fazîle, s. 119.

[77] **Devir:** Bir mantık terimi olarak; ispatı birbirine bağlı iki önerme ve birinin varlığı diğeri ile bağlantılı iki şart arasındaki ilişki anlamına gelir. Devir günümüz Türkçesinde döngü ve kısır döngü gibi ifadelerde karşılık bulurken batı dilindeki karşılığı ise totolojidir. Bkz. Cürcânî, a.g.e., s. 92. Metin Yurdagür, **D.İ.A.**, C.9, s. 230- 231.
Teselsül: Mümkünleri sonu gelmeyecek şeklide tertip etmenin sonucunda meydana gelen aklî imkansızlıktır. Bkz. Cürcânî, **a.g.e.,** s. 51.

[78] Burada devrin ve teselsülün varlığı şu şekilde izah edilebilir; söz konusu varlık silsilesinin var olması eğer o silsilenin bir elemanına bağlı ise bu elemanın kendi kendini de var etmesi yani bizzat var olmadan önce de var olması anlamına gelir ki bu hemen yukarıda tarifini verdiğimiz devrin ta kendisidir. Birincil olarak bir şeyin var olmak için yine kendi varlığına bağlı olmasının farz edilmesi devir mefhumunun tahakkuku için yeterli iken aynı misaldeki geriye doğru sorgulamanın sonsuza kadar devam etmesi ise teselsülü ifade etmektedir.

olması gerekir. Oysaki başkasının var etmesine ihtiyaç duyacak bir nitelikte olan bir şeyin, varlık verme anlamında bir tesirinden de söz edilemez.

İlletin tabiat-ı külliye olamayacağına dair izah, İmam Gazzâlî'nin **Mişkâtü'l-envâr** adlı eserinden hareketle gerçekleştirilmektedir. Aynı beyit dahilinde isbât-ı vâcib'in aklî yoldan gerçekleştirilmesinin çok da matah olmadığı muhtemel itirazı, bu itirazı destekleyen bazı nakiller ile sunulmakta ve reddedilmektedir. Ancak nihayetinde söz konusu ibarelerin zorunlu varlığın aklî olarak ispatının uygun olmayışına değil, vâcibü'l-vücûd'un ilme'l-yakîn ile bilinmesi ile hakka'l-yakîn ile bilinmesi arasındaki derece farkına işaret ettiği ortaya konmaktadır.

Müellifin ifadesine göre ilme'l-yakin bilgisi her ne kadar aklî delil neticesinde meydana gelse de yanılma ihtimalini her zaman için kendinde saklı tutmaktadır. Ancak Allah'ın kulun kalbine ilka ettiği bir nur vasıtasıyla gerçekleşen bilgi türü olan ve keşfî olan hakka'l-yakin bilgisinde böyle bir ihtimal söz konusu değildir. Sonuç olarak Hayâlî'nin de zikri geçen nakilde belirttiği üzere ilmü'l- yakîn'de var olan yanılma ihtimalinin, onu kesinlik bakımından hakku'-l yakîn'den daha düşük konuma getirdiği kanaatine varılmaktadır.

e. Hudûs Delili ile Alakalı Meseleler

Alemin imkanından dolayı zorunlu varlığa olan ihtiyacı izaha çalışıldıktan sonra zamansal olarak bir başlangıcının da oluşu göz önünde bulundurularak bu başlangıcı gerçekleştiren ve zamansal olmayan ilahın varlığını ispat için kullanılan hudus delili kısaca açıklanarak imkan delilinde yapıldığı gibi muhtemel sorular arz edilerek bu sorular cevaplandırılmaya çalışılmaktadır.

İctima, iftirâk, hareket ve sükûndan oluşan **ekvân-ı erbaa** gibi zaman bakımından başlangıcı olan ve sürekli olarak değişim geçiren varlıkların olduğunda bir şüphe yoktur. O halde onların zaman açısından başlangıçlarını sağlayan, varlığının bir başlangıcı olmayan, mutlak irade sahibi ve ilah olma vasfına sahip bir zatın varlığı zorunludur. Değilse teselsül söz konusu olur ki âlemin var edilişi açıklanamaz.

Hudûs delili bu surette kısaca izah edildikten sonra muhtemel sorular arz edilerek bunlara cevap verilmeye başlanmaktadır. "Hâdis varlıkların ilah sıfatına sahip muhdise" dayanmasının gerekliliği görüşüne yöneltilen itirazlardan ibaret olan sorular şunlardır;

- Hâdis olan varlık kadim ve zorunlu varlığa niçin yine hâdis şartlar ile dayanmasın?

- Kadim olan zorunlu varlıktan niye ihtiyar sahibi ve hâdis varlıkların varlığını kendisinden aldığı bir vasıta sudur etmesin?

- Hâdis varlıklarda suret-i nev'iyye[79]'nin var etme anlamında niçin tesiri olmasın, zira filozoflar nezdinde hem bu madde kadimdir hem de kadim ve zorunlu olan varlığın kendisi de değildir. Bu durumda ilah vasfına sahip bir muhdis aramanın da manası kalmaz ?

Zikrettiğimiz bu sorulara müellifimizin verdiği cevapları da özet bir biçimde sırasıyla aktarmaya çalışacağız. Birinci sorunun cevabı söz konusu beyit kapsamında verilmeyerek "نفي التسلسل" ibareleri ile başlayan kısımda zikredilmek üzere ertelenmiştir. Müellifin izahı söz konusu bölüme ertelemesinin nedeni de daha önce izah etmediği burhan- ı tatbiki ile irtibatlı bir biçimde her ikisini de izah etmek istemesi ile alakalı olmaktadır. Zira teselsülün iptalinde kullanılan bu delil varlık dairesinde yer alan (ما ضَبَطَهُ الوُجُود) şeylerde icra edilebilir. Yoksa zihnin var saydığı hususlar ile sayma sayıları gibi dış dünyada var olmayan olgularda bu delil icra edilemez.[80]

---

[79] Filozofların alemi oluşturan unsurları izah ederken kullandıkları kavramlardan olan **sûret-i nev'iyye** ile **sûret-i cismiyye**'nin daha iyi anlaşılması adına bu ikisi ile yakından irtibatlı olan **heyula** kavramının da tanımlanması münasip olacaktır;
Heyula: Cisimde var olup ona ilişen değişimleri karşılayan ve suret-i nev'iyye ile cismiyye'nin mahalli konumunda olan cevherdir.
Suret-i Cismiyye: Mahallinin onsuz var olamadığı basit ve muttasıl bir cevherdir. Cisimde ilk bakışta fark edilebilen üç boyutu da kabildir.
Suret-i Nev'iyye: Mahalli olmadan bilfiil var olamayan ve ilk bakışta algılanabilen üç boyut boyunca var olan basit bir cevherdir. Bkz. Cürcânî, **a.g. e.** s.116, 216.

[80] Celâlüddîn ed Devvânî , **Risâle fî isbâti'l-vâcibi'l-kadîme**, **Sebu' Resâil**, dzn. Dr. Seyyid Ahmed et-Tûsirkânî, Tahran, Miras Mektûb, 1979, s. 69.

Yapılan bu izah çerçevesinde değerlendirildiği vakit, varlığı sonradan olanların direkt olarak mutlak irade sahibi ilaha dayanıp dayanmaması ve tatbik delilinin bu noktada ele alınması arasındaki güçlü irtibat, ikisinin bir arada izahının ne kadar isabetli olduğunu da göstermektedir.

Hâdis varlıkların yine hâdis şartlar ile ilah vasfına sahip bir muhdise değil de kadim olan zorunlu varlığa dayanması hususunda şu şekilde istidlalde bulunulmaktadır:

Dış dünyada müşahede ettiğimiz ve varlığının bir başlangıcı olan tüm varlıkların var edicisi ya mutlak irade sahibi yani ilahtır, ya da bir şeylerin kendisinden zorunlu olarak sudur ettiği kadim-zorunlu varlıktır. İkinci şeçeneğin imkansız olduğu açıktır, zira bu vasıftaki kadim varlıktan sudur eden şey de kadim olmalıdır. O halde bu varlıkların, zamansal açıdan hem başlangıcının olması hem de olmaması gerekir ki bu apaçık bir çelişkidir[81]. Bu ihtimalin imkansızlığı karşısında, söz konusu varlıkların bizzat zorunlu varlığa değil de zorunlu varlığın eseri olan hâdis bir şarta istinat ettiği söylenecek olursa bu hâdis şartın da başka bir hâdis şarta bağlı olması gerekir. Bu da teselsüldür ve çözümsüzlüğün ifadesidir. O halde bu varlıkların var edicisi, şeylerin kendisinden zorunlu olarak sudur ettiği bir varlık değil, bilakis mutlak iradeye sahip ilah olmalıdır.

İkinci soruda bahsi geçen vasıtanın ise zaman açısından ya başlangıcı vardır ya da yoktur. Eğer yoksa yani kadim ise, ya kadim olan başka bir vasıtaya dayanır ya da dayanmaz. Dayanmaması gerekir zira vasıta dendiğinde hâdis ile kadim arasında bulunan şey kast olunur aksi durum vasıtanın ifade ettiği manayı iptal etmek anlamına gelir. Eğer dayanmıyor ise bu vasıtanın da akl-ı evvel gibi ihtiyar sahibi olması değil, kendisinden şeylerin zorunlu olarak sudur ettiği nitelikte olması gerekir. Çünkü bu vasıtanın akl- ı evvel'den; vacibü'l- vücud'dan sudur etmek, ilk sudur eden olmak, evleviyyet, vücûb bi'l- gayr, imkân bizzât, yönlerinden bir farkı yoktur. Dolayısı ile bu durumda birine zorunlu diğerine irade sahibi demek tahakkümden başka bir şey değildir.

[81] Burada var olan çelişki, teori ile dış dünyada meydana gelen zamansal başlangıcın hisse dayalı olarak müşahede edilişi arasındaki çelişkidir.

Eğer bu vasıtanın hâdis olduğu söylenecek olursa başka bir hâdis vasıtaya dayanması ve yine teselsülün gerekliliği ortaya çıkmış olur. Teselsülün yanında yukarıda zikredildiği gibi vasıta olarak farz ettiğimiz şeyin vasıta olmaması da gerekir ki bu da çelişkidir. Aynı zamanda bir kemal sıfatı olan kudret ve iradeyi mümkün bizzât olan bir varlık için caiz görüp vâcibu'l vücûd için görmemek makul değildir ve tahakkümdür.

Son olarak suret-i nev'iyye'nin, kadim olduğunu düşünen filozoflar nezdinde şuuru olmadığı gibi akıl kuvvesi de yoktur. Aynı zamanda filozoflar nezdinde zihni varlık kategorilerinden birisi olduğu için mahiyetinin bileşik olması gerekir ki bu durum hâdis olanları var etmesine manidir.

İçinde yaşadığımız alemin var edicisinin irade sahibi bir ilah olduğu, şeylerin kendisinden zorunlu olarak sudur ettiği ve müellifimizin 'mûceb' diye tabir ettiği zorunlu varlığın olmadığı ortaya konduktan sonra hudûs delilinin icrasında ikinci safhaya intikal edilmektedir. Alemi oluşturan unsurların filozofların iddia ettiği gibi heyûla, suret-i nev'iyye ve sûret-i cismiyye olmadığı, bilakis cevher-i fertler olduğu ispat edilerek bunları var edenin ilk safhada ortaya konan irade sahibi ilah olduğu sonucuna varılmaktadır. Bizzat iddianın kendisi ispatlanmaya çalışılmamakta; heyûlâ, suret-i nev'iyye ve sûret i cismiyye ile arazlardan oluşan ihtimaller tek tek iptal edilerek tek ihtimal olarak cevher-i fertlerin kalması sağlanmaktadır.[82] Diğer kısımların imkansızlığına yönelik yapılan istidlaller de şu şekildedir;

- Unsurların Heyûlâ ve Suret-i Nev'iyye ile Suret-i Cismiyyeden Oluşamaması:

Tüm feleklerin ve yer yüzünün yani alemin içindeki her bir unsurun heyûlâ ve suretten oluştuğu söylenecek olursa, bu ikisi ya bizatihi yer kaplar niteliktedir ya da değildir[83] Eğer ikisi de mütehayyiz bi'z- zât ise ya bölünebilirler ya da bölünemezler;

[82] **Sebr ve taksim**: Söz konusu olan şeyin vasıflarını sıralayıp geçersiz olanları ispat ederek kalan şıkkın ortya çıkmasını sağlamaktan ibaret olan bir usuldür. Örneğin bir evin hadis oluşunun illeti ya cüzlerden bir araya gelmiş olmak ya da mümkün olmaktır. İkinci seçenek batıldır zira imkan-ı zâtî hudusu gerektirmez. Nitekim zorunlu varlığın sıfatları zatları itibarî ile mümkün olsalar da hadis değillerdir. Dolayısıyla evin hadis olmasının illetinin cüzlerden meydana gelmek olduğu anlaşılmış olur. Bkz. Cürcânî, **a.g.e.,** s. ١٠٠.
[83] Bizatihi kaydının konulmasının sebebi maddeyi oluşturan ana unsurdan bahsedilmesidir. Zira araz gibi ikincil olarak, başkasına eklenme yolu ile yer kaplaması düşünülemez ki bu durumda bahsettiğimiz şey maddeyi oluşturan ana unsur olmamış olur, yani tenakuz meydana gelir.

eğer bölünebilir iseler bu onların cisim oldukları manasına gelir ki başka bir heyûlâ ve surete daha ihtiyaç duyulur. Bu şekilde sonsuza dek devam eder ki bu da teselsüldür. Eğer bölünmeyi kabul etmiyor ise cevher-i fert, yani parçalanamayan en küçük parçadır ki bizim kast ettiğimiz şey de budur.

Eğer mücerret varlıklar oldukları yani bizzat yer kaplamadıkları söylenecek olursa, bu durumda hissi olarak işaret edilebilecek bir durumda olmazlar. Biri diğerine iç içe geçebilecek bir nitelikte olacaklarından da ikisi için yer kaplamak diye bir şey de söz konusu olamaz. O halde en fazla, yer kaplayan herhangi bir şeye eklenme yolu ile var olabilirler ki bu da cismi meydana getiren asli unsur olamayacaklarını göstermektedir.

- Unsurların Arazlardan Oluşamaması:

Arazların maddeyi oluşturan ana unsur olmalarının imkansızlığı iki farklı şekilde izah edilebilir. Arazlar zatları itibarî ile cisimlere eklendikleri ve onlara bağlı oldukları için[84] varlık bakımından mutlaka cisimlerden sonra olmalıdır. Cisim dediğimiz şey bir bütün olduğuna göre, bütünün oluşması için önce onun parçalarının olması gerektiği de çok açıktır. O halde hem arazların cisimden önce, hem de cismin arazlardan önce bulunması demektir ki bu devirdir ve teselsül gibi aklen imkansızdır.İkinci olarak ise, kendi başına yer kaplayan bir şeyin böyle olmayan ve cismin yok olması ile birlikte yok olan arazlardan meydana gelmesi aklen mümkün değildir.

- Hudûsun Manası

Hudûstan maksadın hudûs-ı zamânî olduğu ifade edilirken, zamanın mütekellimlerin çoğuna göre vücûdî değil itibarî olduğu belirtilmektedir. Ancak tahkik ehli bazı mütekellimler ve bazı sûfî meşâyıhına göre zamanın itibarî değil vücûdî olduğu aktarılmaktadır. Ancak zamanın vücûdî olduğu görüşünün, en büyük feleğin hareketinden ibaret olduğunu söyleyip aynı neticeye varan filozofların görüşünden farklı olduğu da ortaya konmaktadır. Zira bahsi geçen kimseler zamanı Allah'ın iradesinin taalluk ettiği bir şey olmak bakımından ele alırken;

[84] Klasik ifade ile "onlarla kaim oldukları için".

Allah'ın iradesinin taalluk ettiği her şey mevcuttur,

Zaman da Allah'ın iradesinin taalluk ettiği şeylerdendir,

O halde zaman da mevcuttur.

Öncülleri vasıtasıyla varılan bir netice ile zamanın hakiki manada var olduğuna kani olarak filozoflardan farklı düşünmüş olmaktadırlar. Bu görüşe göre ilk hâdis ile birlikte onun var olduğu ilk zaman da yaratılmış olmaktadır.

Alemin hudûsu denince, alemin ve var olduğu anda var olma zamanının da yaratıldığı kast edilmektedir. Zamanın, bir parçası olduğu hudûs- ı vücûdîden sonralığı, zamanın bizzât kendi parçalarının bazılarından sonra oluşu gibi teahhurun altı kısmının altıncısı olmaktadır. Bu bakış açısına göre Allah Teâlâ' nın alemden önceliği, zamanın bazı parçalarının bazılarından önce oluşu gibi tekaddümün altı kısmının altıncısı olup vücûdî olmaktadır.[85] Bu öncelik, alemin yaratılmadan önce Allah Teâlâ ile birlikte olmayışından dolayı, filozofların iddiasında olduğu gibi zâtî bir tekaddüm değildir. Öyle olsa, zamanın başlangıcından önce, yani ezelde Allah ile beraber bir şey de var olmuş olurdu ki bu Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'den rivayet edilen "Allah (ezelden beri) vardı, (ezelde) ondan başkası yoktu"[86] hadisinin nassı ile tenakuzun ifadesi olurdu.[87]

f. Vahdâniyet

Alemin var edicisinin vâcibu'l- vücûd olduğu, ancak zorunlu varlık olmasının yanı sıra şeylerin kendisinden zorunlu olarak sudur ettiği "mûceb" varlık değil de mutlak ihtiyar sahibi ilah olduğu sırasıyla ortaya koyan Lâlezârî, hemen devamındaki beyitte ilah vasfına sahip olan bu zatın ilah olma bakımından biricik olduğuna değinmektedir. Vahdaniyet olarak adlandırdığımız bu mefhuma meşhur burhân- ı temânü' ve burhân- ı tevârüd delillerinin özet bir izahı yapılmak sureti ile değinilmektedir.

---

[85] Zamanın hakikatine dair tartışmalar için bkz. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C. 5, s. 103- 115.
[86] Bkz. Nesâî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, C.10, s. 126, tah. Abdullah b. Abdilmuhsin et- Türkî, Beyrut, 2001, Müessesetü'r- Risâle, C. 10, s. 126, hadis no: 11176, Hâkim, **el-Müstedrek**, tah. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut, 1990, C. 2, s. 371, hadis no. 3307.
[87] Allah'ın zatı ve varlığının delilleri kısmı için bkz. Lâlezârî, **el-Cevâhiru'l-kalemiyye**,Esad Efendi Koleksiyonu, vr., 6-10.

(خلق الخلائق) ibareleri ile başlayan birinci kısımda temanu', إذ لا توارد ibareleri ile başlayan ikinci kısımda ise tevârüd deliline işaret edildiği ifade edilmektedir. Ardından da sırasıyla bu iki burhanın çerçevesi şu şekilde çizilmeye çalışılmaktadır:

Burhan-ı Temanu: Eğer mutlak ihtiyar ve kudret sahibi iki ilah var olsa idi, aralarında mahlukatın yaratılması hususunda mutlaka bir çatışma ve anlaşmazlık olurdu. Bu çatışma ve anlaşmazlık durumun var olduğu anda ilah olduğu var sayılan iki varlığın da acziyeti veya iki çelişik ihtimalin aynı anda gerçekleşmesi gerekir.

Burhan-ı Tevârüd: Farz edilen iki ilah mutlak manada yaratma hususunda ihtilafa düşmeyecekler ise ya tam bir anlaşma içerisinde olurlar ya da ihtilafa düşme ihtimalleri olur. Tam bir anlaşma (tevârüd) içinde oldukları söylenecek olursa iki illetin bir malüle var etme anlamında tesiri, ihtilafa düştükleri vakit ise az önce bahsi geçen iki imkansız durum yine söz konusu olur.

Son olarak bu iki burhan arasındaki farka işaret edilmekte ve temanu' delilinde odak noktasının irade mefhumu, tevârüd delilinde ise kudret mefhumu olduğu belirtilmektedir.[88]

g. Muhâlefetün li'l-havâdis

Allah'ın zatının tüm mümkün varlıkların zatlarından farklı olduğu, öyle olmasa zatının diğer mümkün varlıklar ile aynı olması yani imkan ile vücûb arasında bir farkın kalmaması gerektiği belirtilmektedir. Ardından Fahreddin er- Râzî'nin **Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl** adlı eserinden yapılan şu nakle yer verilmektedir:

"Ebû Ali el- Cübbâî ve Ebû Hâşim el- Cübbâî'nin görüşü Allah'ın zatının zat olmak bakımından mümkün varlıklar ile aynı olduğu, onlardan vücûb, âlimlik, hayat sahibi olmak gibi kemal sıfatları ile ayrılmakta olduğu yönündedir. Bu düşünce yapısına göre zatın mümkün zatlar ile aynı olduğu ve farklılaştığı hususlardan meydana gelmesi yani mürekkep olması gerekir ki bu imkansızdır."

- Allah'ın Zamansal Olmayışı ve Zaman-Dehr İlişkisi

[88] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 10.

Allah Teâlâ'nın yarattığı cisimler ve cevherler gibi yer kaplamak zorunda olduğu bir mekanı olmadığı gibi, şekil ve boyut ifade eden arazlardan ve zamansal olmaktan münezzehtir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere Allah zamansal bir varlık değildir. İster müellifimizin meylettiği şekilde zaman vücûdî isterde de Mütekellimlerin cumhurunun görüşüne göre itibarî olsun. Allah her iki anlamda da zamandan münezzeh olmalıdır.

Allah'ın (c.c.) zamandan münezzeh olması gerektiği ifade edildikten sonra **Delâilu'-hayrât** gibi bazı eserlerde, hatta bazı rivayetlerde dahi Allah'a "dehr" şeklinde hitap edildiği ve dehrin zaman ile aynı anlama geldiği ortada iken bu kullanımın ne kadar doğru olduğu itirazına cevap verilmektedir.

Müellifin ifadesine göre dehr ile zamanın aynı manayı ifade etmemesi mümkündür. Eğer dehrin, Allah'ın zamandan mücerret olmakla beraber daima var olması anlamına geldiği söylenecek olursa lâhût alemine dair bir hususta söz edilmiş olur ki bu zamanın başlangıcından öncesini ifade eder. Hüseyin el Hâlhâlî'nin **el Hâşiyetü'l-Celâliyye**[89] adlı eserinde dehrin; "kendisinde ezel ile ebedin birleştiği zamanın kabıdır" tarifi de delil gösterilerek zikredilen bağlamda isimlendirmenin kullanılmasının mahzuru olmadığına bir anlamda kanaat getirilmiştir.[90]

h. Kıyâm bi nefsihî

Allah'ın zatı itibarî ile var olmak için hiç bir şeye ihtiyaç duymadığı, zorunlu varlık olduğundan zatının var olmayı gerektirdiğine değinilirken bu izah çerçevesinde Allah'ın bazı mülhitlerin ve mücessimlerin iddia ettiği gibi yarattıklarına hulul ettiği, arşta mekan tuttuğu gibi iddiaların geçersiz olduğu ortaya konmaktadır. Zira bu nitelikte olan bir varlığın kendi kendine var olduğu söylenemediği gibi, varlığının yanında bir de var olduğu mekandan söz etmek gerekir ki bu yaratılmışların özelliklerindendir.

---

[89] Hüseyin b. Hasan el- Halhâlî'ye ait olan **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye** adlı eserin Mercânî veGelenbevî haşiyeleri ile birlikte yer aldığı bir taş baskısının yanında bir çok nüshası daTürkiye Kütüphanelerinin çeşitli koleksiyonlarında mevcuttur.
[90] Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 10-11.

- Allah'ın Bütün, Parça, Araz veya Ayn[91] Olmasının İmkansızlığı

Allah'ın bütün veya parça olması düşünülemez. Çünkü parça ve bütün, heyula ve suretten birinin diğerine var olmak için duyduğu ihtiyaçta olduğu gibi birbirine bağlı olgulardır. Cevher olduğu da söylenemez, zira her ne kadar arazlardan farklı olarak kendi başına kaim olsalar da var olmak için bir mahal, yer kaplayacakları bir mekana ihtiyaç duyarlar. Aynı şekilde araz olduğu da iddia edilemez, zira arazlar var olmak için bizzat muayyen bir cevhere ihtiyaç duyarlar. O halde Allah (c.c.) bahsi geçen şeylerden münezzeh olduğu gibi zatı yaratılmışlık ifadesi olan bu unsurlara hiçbir şekilde mahal de olamaz.

- Allah'ın her şeyi İhata Etmesi:

"بكل شيء محيط" ibareleri ile başlayan beyitteki ihatadan kast olunan mananın Allah'ın ilmi ile kuşatması olduğunu düşünen Hayâlî'nin aksine, Allah'ın zatının her şeyi kuşatması olarak anlaşılması gerektiği savunulmaktadır. Ancak bu kuşatma mahlukata hulul etmeyi ya da onları hissi olarak kaplamayı icap ettirecek şekilde izah edilmeyerek istivâ ayetlerinde olduğu gibi muradın Allah'a havale edilmesi teklif edilmektedir. Zira müellifimize göre mezkur ibarelerin zahirinden anlaşıldığı üzere Hızır Bey'in maksadı Hayâlî'nin ifade ettiği gibi ilim sıfatının kemal yönü değil, bilakis yaratılmışlık belirtilerinden tenzih ile zatının ihatasıdır. Yani Allah Teâlâ'nın zatı her şeyi, onlara hiçbir şekilde benzemeden ve ihtiyaç duymadan ihata etmektedir.

- Allah Teâlâ'nın Cisim Olmayışı:

Allah (c.c.) yaratılmışların vasıflarından olduğu için cisim değildir. Cisim olamayışının birçok nedeni de şu şekilde sıralanabilir;

- Eğer cisim olsa idi, varlığının bir başlangıcı olanlar gibi olurdu. Daha önce ortaya konduğu üzere hadis olanlar cevher- i fertlerden oluştuklarından Allah'ın onlarla hudûs ve imkan gibi varlığa dair hükümlerde denk olması gerekir ki bu imkansızdır,

[91] Arazların mahalli olan cisimleri oluşturan cevher-i fertler kast edilmektedir. Aynı kullanım için bkz. Sa'düddîn Ömer et Taftâzânî, **Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 2016, s. 76.

- Mürekkep olması gerekirdi. Halbuki bir şeylerden oluşmak zatı itibarî vacip olmaya aykırıdır,

- Yer kaplaması ve kaplayacağı yerin kendisinden önce var olması gerekirdi,

- Mekana ihtiyacı olurdu ki bu onun zatı gereği zorunlu olmasına aykırıdır,

- Cisimleri var etmesi mümkün olmazdı. Zira birbirine varlık itibarî ile denk iki şeyden biri diğerine varlık veremez,

- Mütekellim ve filozofların ittifakı ile varlığının öncesinde bir madde olurken bu durumda iradenin tercihi söz konusu olur,

- Bir boyutu ve dolayısı ile bir sınırı olurdu ki bu ve tüm zikredilenler yaratılmışların özelliklerindendir.

Allah'ın zatı ile alakalı hükümler kısmına düşülen şerhlerde kadim ve baki oluşuna müstakil beyitlerde değinilmemiştir. Allah'ın varlığının delilleri kısmında zaten zorunlu ve kadim varlığın ispatına çalışıldığından yeniden ele alınmasına ihtiyaç kalmamıştır. Beka da kıdemin gerektirdiği bir mana olduğu için hususi olarak ele alınmamış olabilir kanaatindeyiz. Zira varlığının zamansal anlamda bir başlangıcı olmayan bir zatın yokluğu da düşünülemez. İmam Gazali'nin; "Kadim olduğu sabit olan bir zatın artık yok olması düşünülemez"[92] ibareleri de meselenin bu yönünü destekler niteliktedir.[93]

2. Allah'ın Sıfatları

Bu bölümde Eş'arî kelâm düşüncesinde yedi, Matürîdî kelâm düşüncesinde sekiz taneden ibaret olarak ele alınan ve **sübûtî** olarak isimlendirilen sıfatlara dair şerhte ifade edilmeye çalışılan mana yukarıda olduğu gibi aktarılmaya çalışılacaktır. Her bir sıfatın tek tek ele alınmaya başlamasından önce sıfatlar ile alakalı umumi iki meseleye değinildiğinden ayrı bir başlık altında okuyucuya aktarılması kanaatimizce bölümün

[92] Gazali, **el İktisâd fi'l-i'tikâd**, Dâru'l-Minhâc, 2014, s. 144.
[93] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 11-13.

daha iyi anlaşılması ve müellifin meramının tam anlamıyla yansıtılabilmesi gibi gayelere hizmet edecektir.

a. Sübûtî Sıfatlar ve Teaddüd- i Kudemâ

Mutezile mezhebinin, Ehl- i Sünnet kelâm sisteminde ispat edilen kadim ve Allah'ın zatı ile kaim olan sübûti sıfatların "teaddüd- i kudemâ" yı gerektirdiği ve Allah'ın kıdem sıfatına halel getirdiği eleştirisine cevap verilmektedir. Mutezile'nin eleştirisinin Ehl- i Sünnet kelâmına intibak etmediği savunulurken, yöneltilen eleştirilerin sıfatların da zat gibi tahakkuk eden bir varlığa sahip olmaları halinde teaddüd- i kudemâ'yı gerektireceği ifade edilmektedir. Halbuki Ehl- i Sünnet kelâmındaki anlayışa göre sıfatlar zatın ne aynı ne de gayrıdır. Dolayısıyla bu söylemden Allah'ın kıdem sıfatının Hıristiyanlarda olduğu gibi başka başka zatlara yüklenmesi gibi bir sonuç üretilemesi imkanı ortadan kalkmış olmaktadır.

- Sıfatların Allah'ın Zatına Göre Durumunun Bilinmesi

Sadru'ş- Şerîa'nın **Ta'dîlü'l-ulûm ve** Celâleddîn ed-Devvânî'nin **Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye**[94] adlı eselerinden yapılan nakillerden sonra bu iki müellifin, meselenin "keşf" ile bilinebileceği iddiasını kelâm disiplinine ait bir eser içerisinde ortaya koymalarını garipsemektedir. Zira ona göre keşf her ne kadar kişide oluşturduğu kesinlik açısından sahih nazardan üstün de olsa, onunla oluşan bilgi nazar-ı sahihte olduğu gibi genel geçer bir bilgi değildir. Kelâm ilminin vazifesi doğru düşünce sonucunda burhanlar ortaya koymak iken bahsi geçen keşf, tasavvuf disiplinine ait bir bilgi elde etme çeşididir. Yani kelâm disiplini çerçevesinde kullanılabilme gibi bir ihtimali bünyesinde barındırmaz.

Bu iki başlık içerisinde müellif tarafından ortaya konan duruş, Ehl-i Sünnet kelâmında hakim görüş olan sıfatların Allah'ın zatının (c.c.) 'ne aynı ne gayrı olduğu' görüşüdür. Kelâm disiplinine ait olan bu eserde de sahih düşünce ile üretilen bilgiler kullanılarak meselenin ele alınacağı ortaya koymuş olmaktadır. Bizler de müellif

[94] Celâleddin ed- Devvânî, **Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye**, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2016, s. 85.

tarafından ortaya konan malzemeyi bu açıdan değerlendirmeye ve yeri gelirse tahlil ve tenkide tabi tutmaya çalışacağız.[95]

b. Sem‘ ve Basar Sıfatları

Bu iki sıfatla alakalı ispata yönelik herhangi bir izaha gidilmemiştir. Sadece, Sem‘ ve Basar sıfatlarının niçin Hızır Bey tarafından ilim sıfatından daha önce zikredildiği hususuna değinilmiştir. Sem‘ ve Basar sıfatlarının taalluklarının ilim sıfatından daha hususi oluşu veya her ikisinin de duyulurları bilme ve görülürleri bilmeye râci‘ olmaları hususlarını gerekçe olarak zikretmek ile yetinilmektedir. Kanaatimizce de ilim sıfatının daha uzun uzadıya işlenmesi, Sem‘ ile Basar sıfatlarının nakil ile bilinebilecek karakterde olmaları ve aklın ilim ve kudret sıfatlarında olduğu gibi varlığını gerekli gördüğü hususlardan olmamalarından dolayı fazlaca tafsilata girilmemiş olması muhtemeldir.

c. Tekvin Sıfatı

Sübûtî sıfatların incelenmesine Sem‘ ve Basar sıfatlarına yönelik kısa bir değerlendirme ile başlanılmasının akabinde Eş’ariler ile Matürîdiler arasındaki en bariz ihtilaf konularından olan tekvin sıfatına intikal edilmiştir

Eş’arilerin, kudret sıfatının iradeye uygun bir biçimde tesirinin muhdes varlıkların meydana getirilmesinde kafi olduğu ve ayrıca tekvin sıfatının ispatına gerek olmadığı görüşünde oldukları zikredilmekte; Matürîdîlerin ise tekvin sıfatının aynı kudret sıfatı gibi kadim olduğunu düşündükleri ve bu görüşlerini Ebû Ca‘fer et-Tahâvî gibi mezhebin ilk dönem büyük simalarına dayandırdıkları ifade edilmektedir.

Tekvin sıfatının Kudret sıfatından ayrı bir sıfat olduğu, Kudret ve İrade mefhumları arasında yapılan mukayese ile izah edilmektedir. Nasıl ki kudret sıfatı etkiyi, irade sıfatı da mümkün şıklar arasındaki tercihi ifade ediyorsa, tekvin sıfatı da fail oluşu ifade ettiğinden güç yetirme anlamı taşıyan kudret mefhumundan farklıdır. Eğer kadir ile fail aynı şey olsaydı, yaratma anlamında etkiyi ifade eden kudret bizzat yaratma ve

[95] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 13-15.

meydana getirme anlamına da gelirdi. O halde tekvin, bir zatı kadir olmaktan öte fail yapan ve kendisi ile fiilin gerçekleştiği sıfattır.

Tekvîn sıfatının ezeli olduğunu savunan Matürîdîlere tekvinin ezeli olması durumunda mükevvenin de ezelde var olması gerektiği şeklinde yöneltilen eleştiriye cevap verilerek tekvin bahsi noktalandırılmaktadır. Tekvin sıfatının ezeli oluşu mükevvenin de ezelde var oluşunu gerektirmemektedir. Çünkü tekvin sıfatının taalluk ettiği mükevvenlerin varlıkları için zaman şartı vardır. Tekvin sıfatı ezeli bir sıfattır ancak taallukları mükevvenin var olduğu zamanda gerçekleşmektedir. Dolayısı ile zamansal olanlar, tekvin sıfatının farklı zamanlarda taalluk ettiği mükevvenler olmaktadır.[96]

d. İlim Sıfatı

İlim sıfatı ile alakalı meselelere İmam Gazali'nin sarf etmiş olduğu "Leyse fi'l-imkân ebdeu' mimmâ kâne" sözlerinin izahının ve müdafaasının yapıldığı kısım ile başlanmaktadır. Müellifimizin ihtisar gayesini güttüğünü ifade ettiği eserinde tafsilatlı olarak kaleme aldığı bu kısmda zamanının astronomi, botanik ve tıp alanlarına dair bilgilerinden de istifade ederek alemin bu hali ile en ideal ve mükemmel evren olduğu ispata çalışılmaktadır. Bu denli mükemmellikleri içeren evrenin var edicisinin ise bu mükemmelliği sağlayabilmek için eşyanın hakikatine tamanı ile vâkıf olabileceği bir ilme sahip olması gerektiği ortaya konmaktadır.[97]

- Allah'ın Cüz'îleri Bilmesi

Filozofların, cüzîlerin değişken oluşlarından dolayı Allah'ın ilmine dahil olmaması gerektiği iddiasına, Hâyâlî'nin **Şerhu'l-Akâid** haşiyesinde ilim için iki ayrı taalluk ispat edişi[98] ile cevap verilmektedir.

---

[96] Lâlezârî, **a.g e.**, vr., 15.
[97] Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 15-19.
[98] Hayâlî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, ((Mecmûu'l-havâşi'l-behiyye fî Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye) nşr. Abdülkerîm, Mektebe-i İslâmiyye Mîzân, 1390, s. 148.

Hem filozofların iddiasına hem de Hişâm ile Ebu'l- Hüzeyl' in yanılgısına cevap niteliği taşıyan iki farklı taalluk; **taalluk-ı ezelî** ile **taalluk-ı lâyezâlî**dir. Ezeli taalluk bir müneccimin belli bir saatte ay tutulması olacağını ay tutulmasından önce bilmesi gibidir ki bu bilgi tutulmadan önce de sonra da mevcuttur. Lâyezâlî teaalluk ise gerçekleşmiş olarak yeniden bilmek olarak ifade edilebilir ki "Sizden cihat edecek olanları bilelim diye" ayetindeki ilim de bu türdendir.[99]

e. İrade Sıfatı

İrade sıfatının imkân kavramı ile çok yakın bir alakasının olduğu aşikardır. Zira "tahsis" özelliğini taşıyan irade sıfatı tam da varlık açısından zatları itibarî ile mümkün olanların varlık veya yokluk ihtimallerinden herhangi birisi ile has kılınmasını sağlayan yani seçmeyi sağlayan bir sıfattır. Dolayısı ile müstahil ve vacip hükmünde olan bir husus için iradenin herhangi bir taallukundan söz edilemez.

Müellifimiz de bahsi geçen irade sıfatı ile alakalı şu üç meseleyi dile getirmeyi tercih etmiştir; Allah'ın rızasına aykırı şeylerin de irade sıfatına dahil oluşu, iradenin bir motivasyon veya iştiyaktan öte bir manayı ifade etmesi, irade sahibi bir failin mümkün için geçerli olan iki şıktan birini tercih edebilmesi için irade sıfatının yeterli oluşu.

- Allah'ın (c.c.), rızasına aykırı olan şeyleri irade etmesi

Allah'ın rızasına aykırı olan şeylerin olmasını dilemesi onlara rıza gösterdiği anlamına gelmez. Zira zihnin itibarî olarak algıladığı sıraya göre bir şeyin varlığı ya da yokluğu irade edildiği vakit bu Allah'ın ilmine muvafık olarak gerçekleşir ki ilim de maluma tabidir. Bu surette de irade ve rıza arasında bir gereklilik ilişkisi doğmamış olur.

Örneğin Allah Teâlâ Zeyd'in dış dünyada var olacağı zaman kendi iradesi ile itaatkar olacağını bilir ve bu ilmine göre Zeyd'in itaatkar olmasını irade edip ondan hoşnut olur. Yine Amr'ın dış dünyada var olacağı vakit kendi iradesi ile asi olacağını bilir ve bu ilmine göre isyanını irade eder ancak asi oluşuna rıza göstermez. Şu iki ayet de belirtilen çift yönlülüğe işaret etmektedir. " Hayır yolunda yarışıp en ön sırada

[99] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 19.

olurlar"[100] , " Bilakis onların gizledikleri ne varsa ortaya çıkmıştı."[101] Eğer geri döndürülseler yasaklanan o şeyleri yine yaparlardı." Ortaya konan bilgilerden ise iradenin rızayı, ilim ve iradenin cebri gerektirmediği, ilmin ise maluma tabi olduğu neticeleri ortaya çıkmış olmaktadır. Ne var ki bu neticelere ulaşmak ayan-ı sâbite, eşyanın hakikatinin sabit oluşu ve mahiyetlerin mec'ûl olmayışı öncüllerinin gereğince düşünmeye bağlanmaktadır.

- İradenin Dâî veya İştiyakın Ötesinde Bir Mana Taşıması

Ebu'l- Hüzeyl, Câhız, Nazzâm, Mahmûd Zeynüddîn el Harezmi ve Belhî iradenin hem şahitte hem de gaipte fiile sevk eden motivasyon ve iştiyaktan başka bir manası olmadığı görüşündedirler. Halbuki bu anlamıyla iradenin tahsis fonksiyonu ortadan kaldırılmış olmaktadır. Allah'ı fiile sevk edecek bir şeyden bahsedilebilecek ise bu ancak fiilin maslahatının olup olmamasını bilmesi olabilir ki yine ilim sıfatına dönük bir durumu ifade etmiş olur. Ebu'l- Hüseyin el- Basrî'nin şahitte iştiyak ve motivasyondan ayrı olduğunu ancak gaipte öyle olmadığını ifade etmesi de kayda değer bir farkı içermemektedir.

Fahreddin Razî **Nihâyetü'l-ukûl**'ünde iradenin ilmin yanında müstakil bir sıfat olduğu bağlamında şu şekilde delillendirmede bulunmaktadır:

Allah'ın fiilleri başka bir vakitte ve sıfatta gerçekleşmesi imkan dahilinde olan vakitler ve nitelikler ile tahsis edilmiştir. Bir mümkün için söz konusu olan var olma vakti ve varlığına dair tüm sıfatları diğer tüm vakitler veya sıfatlardan herhangi biri de olabilirdi. Zira vakitler ve sıfatlardan herhangi birisini kabul eden bir şey tümünü aklen kabul edebilir. Tüm zamanlar ve sıfatlardan herhangi birisinin tahsisi de bunu gerçekleştirecek bir tercih edeni gerektirmektedir.

Lâlezârî, Râzî'nin bu delilini Muhyiddin Arabî'nin **Fütûhât**'ta İmam Eş'arî'den yaptığı nakil ve bu nakle yönelik tenkidi ile irtibatlandırmaktadır. Zira İbn-i Arabî'ye göre zamanın itibarî olduğunu savunan Eş'arî'nin ilk hadisin var oluş zamanından başka

[100] Mü'minûn, 61
[101] En'am, 28.

bir zamanda da var olabileceğini iddia etmesi savunduğu zaman anlayışına uygun değildir. Ona göre İmam Eş'arî zamandan bahsetmeksizin "tüm mümkünlerin var olma ihtimali aynıdır. Bazılarının var olup bazılarının var olmayışı bu varlığı tayin eden birisinin olduğunu göstermektedir" dese bu kendisinin zaman anlayışına daha uygun olurdu.

Müellifimiz de bu noktada İbn- i Arabî'ye katılmakta ve Eş'arî'nin delilinin, mümkünü itibarî bir şey olan zaman ile tahsis etmeyi ifade ettiği yani iradenin aslında var olmayan bir şeye taalluk ettiği sonucuna götürdüğü için hatalı olduğunu ifade etmektedir. Yoksa delilin hatalı oluşu iradenin bizatihi zamana taalluk etmesi meselesi olmamaktadır. Çünkü müellifimize göre zaman, "Allah'ın iradesinin taalluk ettiği her şey itibarî değil vücûdî olmalıdır" kaidesi gereğince itibarî değil vücûdîdir.

- İrade Sahibi Fail Açısından Mümkünün İki Tarafının Durumu

İrade sahibi bir varlığın mümkün için geçerli iki ihtimalden birisini gerçekleştirebileceği bir örnek üzerinden izaha çalışılmaktadır. Lâlezârî bu örnekte çok susamış bir kimsenin aynı türden iki bardağın içine aynı miktarda konmuş olan ve kendisine eşit mesafelerdeki uzaklıkta bulunan iki sudan herhangi birisini seçip içebileceği veyahut seçimde bulunmaya iradesinin yeterli gelmeyeceği ihtimallerinden "seçimde bulunmaya iradesinin yeterli geleceği" şıkkının akıl sahibi herkesin ortak kanaati olması gerektiğini ifade ederek irade bahsini noktalandırmakta ve kelâm sıfatı ile alakalı beyitlere geçmektedir.[102]

f. Kelâm Sıfatı

Kelâm sıfatına dair müellifimiz tarafından ayrıca bir şerh düşülmeyerek okuyucu diğer Kaside-i Nûniyye şerhlerinden olan **Hayâlî** ve **Uryânî** şerhlerine yönlendirilmiştir. Bizler de her iki şerhte yer alan ortak manayı özet bir biçimde bölümümüze aktaralım:

Kelâm dendiği vakit asıl olan kelâm-ı nefsîdir. Kelâm-ı nefsi ise; insan nefsinde var olan ve ibareler, işaretler vasıtası ile dile getirilen manadır. Hakiki manada kelâm bu

[102] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 19-21.

olup sesler ve sözler aracılığı ile dile getirilen kelâm-ı hissî veya kelâm-ı lafzîdir ki bu türden kelâma ancak mecazi anlamda kelâm denebilir.

Bu ayırım ile kelâm-ı nefsiyi kabul etmeyen Mutezile mezhebine cevap verilmektedir. Zira onlara göre kelâm sadece sesler ve sözlerden ibarettir. Bunun dışında haber söz konusu olduğunda bu ilim; emir ve nehiy söz konusu olduğunda da irade sıfatından başka bir şey değildir. Ayrıca bir kelâm-ı nefsi ispat etmenin ise bir manası kalmamış olmaktadır. Ancak Ehl-i Sünnet'in kelâm-ı nefsi ispatı ile ulaşmak istedikleri netice kelâmın ses ve sözlerden ibaret olmadığını ispattır. Bizler de konuşmadan evvel konuşacağımız şeyler nefsimizde mevcuttur ve ses veya sözden ibaret de değildir. Yaratılmış olan insanda ses ve sözlerden ibaret olmayan kelâm var olabiliyorsa Allah'ın zatında da ses ve sözlerden ibaret olmayan bir kelâm sıfatının olması imkansız değildir. Ne var ki Allah'ın kelâm sıfatı bizim kelâm-ı nefsîmiz gibi değildir.

Kelâm-ı nefsînin ilim ve iradeden farklı olduğu vicdan ile sabittir. İnsan bilmediği bir şeyi haber verebildiği gibi kendisine itaat etmeyeceğini bildiği asi bir kimseye emir de verebilir. Ayrıca irade tahsis edici bir sıfat iken kelâm sıfatının bu vazifenin icrası ile ilgisi yoktur. En nihayetinde ise kelâm-ı nefsînin ilim veya başka bir sıfattan ibaret olduğu hususundaki tartışmalar lafzi olup tartışmanın odak noktasının tayin edilmemesinden neşet etmektedir.

Mutezile'nin, indirilmiş kitapların farklı farklı oluşlarının kelâm-ı nefsînin de aynı şekilde çokluğunu gerektireceği eleştirisi ise geçerli olmamaktadır. Zira çokluk mananın delalet ettiği lafızlar ve adeta mananın farklı suretlerinden oluşan kitaplardadır. Nasıl ki melekler ve cinler farklı suretlere bürünüp kendi mahiyetlerinde bir değişiklik olmuyorsa aynı şekilde farklı tezahürler şeklinde ortaya çıkan kelâm sıfatında da bir değişme olmamaktadır.

Kelâm sıfatı tek bir sıfat olup haber için ayrı, emir ve nehiy için farklı ve kadim kelâm sıfatlarının olmadığı bu duruma ayrıca delalet eden bir nassın bulunmayışı, bilakis tek kadim bir kelâm sıfatının olduğuna yönelik icmanın varlığı ve tek bir kelâm

sıfatından hem haber hem de emir ile nehiy sadır olmasında aklî bir imkansızlığın bulunmaması gibi deliller ile sabit olmalıdır.

Şeriatın ve Peygamberin doğruluğunun sabit olması ise kelâm sıfatının delaleti olan haberin gelişine bağlı olmayıp bu hususta bir devir söz konusu değildir. Bilakis, Peygamberin doğruluğu ve şeriat bizzat Allah'ın, peygamberin elinde yarattığı mucize ve bu mucizenin peygamberin doğruluğuna olan aklî delaleti ile sabit olmaktadır.[103]

Lâlezârî, sıfatlar bahsini burada noktalarken kudret ve hayat sıfatları ile alakalı ayrıca bir izaha girişmek yerine yukarıda ifade edildiği üzere zorunlu varlığın kudret, ilim ve irade sahibi bir ilah olduğunu ortaya koyarak hayat sahibi olduğunu da zımnen söylemiş olmaktadır. Zira hayat sahibi olmayan bir zatın kudret, ilim ve iradesinin olması düşünülemez.

3. İlahi Fiiller ile Alakalı Meseleler

Zat ve sıfatlar ile alakalı beyitlerin ardından ulûhiyet bahsinin son kısmı olan ilahi fiiller ile ilgili beyitlerin izahına geçilmektedir.

a. Kulların Fiillerinin Yaratılması

Bölüme Sadruşşeria'nın **Ta'dilu'l-ulûm** adlı eserinde kula nispet ettiği cüz'î iradeyi irade sıfatının bir tecellisi olarak görmesi hususu ile başlanmaktadır. Aynı bağlamda kulun tekvin sıfatının tecellisi olarak niçin kendi fiilerini yaratamayacağı itirazı zikredilmekte ve bu itiraza şu şekilde cevap verilmektedir:

Öncelikle mümkün varlık statüsünde olan kulun yaratma dediğimiz eylemi gerçekleştirmesi imkansızdır. Zira yaratma eylemi yaratılacak olana dair tam bir ilmi gerektirmektedir. Kulun bilgisi ise mümkün bir varlık olduğundan hiçbir vakit tam olamayacağı için ondan kesbin aksine yaratmanın sadır olması muhtemel değildir. Halbuki kesbin gerçekleşmesi için çok sınırlı bir bilgi dahi yeterlidir. Dolayısı ile kulun

[103] Bkz. Ahmed b. Musa el- Hayali**, Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye**, tah. Abdunnasîr Ahmed Nâtûr el Melîbârî el Hindî, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2008, s. 188-190, 210-213, Osman b. Abdillah el Kilîsî el Uryânî**, Hayru'l- Kalâid Şerhu Cevâhiri'l-akâid,** S.Y.E.K. Hamidiye Koleksiyonu, nr., 00771, vr., 56-62.

cüzi iradesi irade sıfatının bir tecellisi olsa da tekvin sıfatının tecellisi olarak ancak kesbin gerçekleşebileceği, yaratma fiilinin kul açısından tekvin sıfatının bir tecellisi olmasının mümkün olmadığı sonucu doğmaktadır.

İrade sıfatının görevi tahsis, tekvin sıfatınınki de zatı itibarî ile mümkün olana varlık vermek olduğu için ezel ve ebed yönlerinden yok olmaya mahkum olan insan ne kendisine ne de kendisi gibi başka herhangi bir mümküne varlık verme gibi bir hususiyete sahip olamaz. Aynı zamanda var olacağı ilk anda başkasının var etmesine muhtaç oluşu sebebi ile yaratma için gerekli olan ilme sahip olması da düşünülemez. Bunun yanında anahtarın elin hareketine tabi olduğu gibi kuldan sadır olan fiillerin tevlid yolu ile gerçekleşmesi de zannedilemez. Bilakis kula ait fillerin yaratıcısı sadece Allah'tır. Kulun kesbi ise Allah'ın yaratmasının gerçekleştiği anda yaratmasına sadece mahal olma özelliğini taşıyan adi sebeplerden başka bir şey değildir. Bu izah metodu da Ebu'l- Hasen el-Eş'arî'ye aittir.

Son olarak Mutezile mensubu olan nice âlimin sahip oldukları onca ilme rağmen nasıl bu ve benzeri meselelerde hataya düştükleri sorusuna Allah'ın tevfikinden mahrum kalmaları sebep olarak gösterilmektedir.

Hidayet ve dalaletin kaynağı ile husün ve kubuh meselelerinde müellif tarafından bir izah yapılmayarak okuyucu hidayet ve dalaletin kaynağı hususunda diğer Kaside- i Nûniyye şerhlerine husün ve kubuh meselesi için de **Tavdîh** ve onun şerhi olan **Telvîh'**e yönlendirilmiştir. Bizler de yukarıda yaptığımız üzere bu eserlerde yer alan ilgili bölümlerin muhtevasını yine özet bir biçimde ifadeye çalışacağız.[104]

b. Hidayet ve Dalaletin Kaynağı

Hidayetin, kulda hidayetin yaratılması; dalaletin ise kulda dalaletin yaratılması olduğunu düşünen Eş'arîlere göre hidayet ve dalalet bu sebeple Allah'tan başkasına ancak mecaz yolu ile nispet edilebilir. Mutezileye göre ise kul kendi fiilerinin yaratıcısı olduğundan naslarda Allah'a nispet edilen hidayet ve delalet lafızlarının, hidayet yolunu beyan etme ve dalalette olanın isimlendirilmesi ve vasfının beyân edilmesi olarak

[104] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 24-25.

anlaşılmalıdır. Ancak bu izah ayetlerde yer alan mutlak ifadelere ve Peygamberlerin kavimlerine beyan etmelerine rağmen kavimlerinin onlara iman etmeyişleri gerçeğine aykırı görülmektedir.

Bununla beraber hidayet, istenilen neticeye ulaştıracak yolu bulmak; dalalet de bu yolu kaybetmek olarak da izah edilebilir. Bu durumda hidayetin iki manası olmaktadır; hidayetin yaratılması ve hidayete ulaştıracak olan sebeplere yönlendirmektir ki hidayet denince asıl akla gelen budur.

Hidayet isimlendirmesinde ise Ehl-i Sünnet ile Mutezile düşünceleri arasında ince bir fark ortaya çıkmaktadır. Ehl-i Sünnet düşüncesine göre hidayeti sağlayacak olan sebeplere yönlendirme hidayet olarak isimlendirilirken Mutezileye göre delalet olarak adlandırılan yönlendirmenin bizzat kendisi hidayet diye isimlendirilmektedir.[105]

c. Husün ve Kubuh

Husün ve Kubuh meselesi hem kelâmi hem de usuli alt yapısı olan ve her iki ilim ile de yakından irtibatlı olan bir meseledir. Kelâmi açıdan husün ve kubuh tanımlamaları hem ilahi fiilere hem de kulların fillerine bakışı belirlemektedir. Bu tanımlama kişiyi kendi eylemlerinin yaratıcısı olduğu neticesine götürebildiği gibi aslında kulun hiçbir şekilde ihtiyarının olmadığı sonucuna da götürebilmektedir.

Meselenin fıkıh usulü ile alakası ise şeriat ile birlikte gelen emir ve nehiyler cihetinde ortaya çıkmaktadır. Şeriatın muhtevasında var olan emirlerin hasen, nehiylerin ise kabih olup olmadığı tartışmaları bu asli meseleden neşet etmektedir. Bu mühim meselenin doğru bir şekilde tahlil ve izahının yapılabilmesi için de husün ve kubuh terimlerinin anlam katmanlarının ortaya konması gerekmektedir.

Husün ve kubuh üç kısma ayrılmaktadır;birincisi, bir şeyin tabiata hoş gelmesi ve kişinin yararına olmasıdır. Bu kısma göre tatlı hasen iken acı kabihtir. İkincisi, bir fiilin üstün veya noksan oluşudur. Bu kısma göre de doğruluk hasen iken yalan söylemek ve

[105] Bkz. Hayalî, **a.g.e.,** s. 230-232, Uryânî, **a.g.e.,** vr., 78-80.

sahtekarlık yapmak kabihtir. Üçüncüsü ise bir fiilin dünyada övgüyü, ahirette ise sevabı ve mükafatı gerektirmesidir ki bu anlamda namaz hasen iken zina kabih olmaktadır.

İlk iki türün aklen bilinebilirliği hususunda ittifak vardır. İhtilafın meydana geldiği yer ise üçüncü kısımdır. Eş'arîlere göre bu kısma dahil olan şeylerin hüsün ve kubuh yönleri aklî açıdan idrak edilemez. Çünkü neticesinde sevap veya ceza gereken olgularda husün ve kubuh zati olmadığı gibi kulun fiili, kespten başka bir şey olmadığı için husün veya kubuh ile nitelendirilemez. Ancak yine de kesb, kulun mükafat ve ceza görmesi için yeterlidir. O halde Eş'arîlere göre bu kısma dahil olan hususlarda emredilen şey Allah tarafından emredildiği için hasen; nehyedilen şey ise onun tarafından nehyedildiği için kabihtir.

Mutezileye göre ise hasen, aklî veya şer'î olsun failinin övgüyü hak ettiği davranış demektir. Mutezile'nin başka bir izah tarzına göre ise hasen, âlim ve kadir olanın yapabildiği şey iken kabih bunun aksidir. Birinci izah tarzına göre sadece vacip ve mendup hasen iken ikinci izah tarzına göre bu kategoriye mübah da dahil olmaktadır. Her iki izah tarzına göre ise sadece haram ve mekruh kabih olmaktadır.

Mutezile mezhebine göre insan, yapması gerektiği fiiller ile yapmaması gerektiği fiilleri aklen idrak etmektedir. Örneğin bir fiili yapmak aklen zorunlu ise, bu fiili yapmak aklen hasen, terk etmek aklen kabihtir. Mutezile düşüncesi bu bakış açısına göre kul için aslah olanın yaratılmasını vacip görmekte; yaratılmamasını ise kabih ve zulüm olarak telakki etmektedir. Yani husün ve kubuh şeylerde var olan zati nitelikler olup akıl bunların idrakinde mutlak hakim olmaktadır. Bu fiilleri işleyen kimse fiili hasen ise övgüyü, kabih ise yergi ve cezayı hak etmiş olmaktadır. Emir ve nehiyler cihetinden bakıldığında emredilen şey mutlaka zatı itibarî ile hasen, nehyedilen ise zatı itibarî ile kabih olmalıdır.

Mutezile mezhebi ile Eş'arî mezhebi arasındaki fark aslında çok açık iken Eş'arî düşüncesinden farklı düşünen Matürîdîler ile Mutezile arasında çok ince bir detayda fark bulunmaktadır. Matürîdî düşüncesine göre husün ve kubuh şeylerin zatından kaynaklanan bir nitelik olmayıp Allah ilmi ve iradesine göre bazı şeylerde hayır, bazı

şeylerde de şerri takdir etmesidir. Bu durumda eşyanın husün ve kubuh yönlerini belirleyen Allah iken insan aklı bu takdirin bazısını idrak noktasında kendini göstermektedir.

Diğer bir fark ise aklın husün ve kubuh yönlerini nasıl idrak ettiği ile alakalıdır. Mutezileye göre akıl, husün ve kubuh yönlerini tevlid yolu ile bilir. Yani doğru düşünce akılda zorunlu olarak husün ve kubuh bilgisini doğurur. Ancak Matürîdî düşüncesine göre insan aklı bazı şeylerdeki husün ve kubuh yönlerini Allah'ın akılda husün ve kubuh bilgisini yaratması şeklinde adetini icra etmesi ile bilmektedir. Bu bilginin akılda oluşması düşünce ameliyesinin gerçekleştirimesi yani kesb ile olabildiği gibi kesb olmaksızın akılda Allah (c.c.) tarafından doğrudan var edilmesi şeklinde de olabilmektedir.[106]

d. Kulun Fiillerinin Niteliği ve İlahî Fillerde İllet

Lâlezârî'nin belirttiğine göre kulun işlemiş olduğu fiiller her ne kadar yaratma anlamında Allah'a dayalı da olsa bu kulların cebir altında olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine kulun asi veya itaatkâr olabilmesi yani işlediği fiillerden sorumlu tutulması için onları kesb etmesi yeterlidir ki bu onun yaratılmış oluşunun doğal bir gereğidir.

İlahi fiillerin mutlak manada illetten bağımsız olduğuna yönelik delillendirmeler kabul edilmeyerek illetten maksadın net olmadığı belirtilmektedir. Eğer illetten maksat, o olmadan fiilin gerçekleşmeyeceği bir gâî sebep ise bu görüş kabul edilmez iken, illetten maksadın Allah'ın kemal sıfatları ile muttasıf olması hasebi ile var olan bir gaye olmasında herhangi bir imkansızlık bulunmadığına kanaat getirilmektedir.[107]

e. Teklîf-i mâ lâ yutâk

Teklîf- i mâ lâ yutâk üç kısma ayrılarak ele alınmıştır;

---

[106] Sa'düddîn et-Taftâzânî, **et- Telvîh ale't-tavzîh**, Mektebetü Sabîh, Mısır, t.y. C. 1, s. 330-333, 362-366.
[107] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 25.

- İki zıddın aynı mahalde var olması gibi aklen mümkün olmayan şeyler ile mükellef kılma,

- Bir cismin yaratılması gibi kendi içinde mümkün olsa dahi kulun yapmasının mümkün olmadığı bir şey ile mükellef kılma,

- Hem kendi içinde mümkün olup hem de kulun yapabileceği bir şey olmasına rağmen Allah'ın ilmi ve iradesinin aksine taalluk ettiği bir şey ile mükellef kılma.

Birinci şıkta belirtilen durum ile bir kulun mükellef kılınması caiz değildir. İkinci şıktaki durum ile mükellef kılınması aklen caiz olmakla beraber vaki değildir. Üçüncü şıktaki husus ile mükellefiyet ise mutlak anlamda caizdir. Üçüncü şıkta belirtilen durumda mükellef kılmanın nasıl caiz olabildiğine yapılan itirazlar ve bu itirazlara verilen cevaplar Cehennem'e gireceği haber verilen Ebû Leheb üzerinden şu surette gerçekleştirilmektedir:

Ebû Leheb'in iman ile mükellef kılınması vukudan öte caiz bile olmamalıdır. Zira Ebû Leheb'in iman etmiş olması için Peygambere ve tüm getirdiklerine iman etmesi gerekir. Halbuki Peygamberin vahiy namına getirmiş oldukları içerisinde kendisinin iman etmeyeceği de yer almaktadır. Yani Ebû Leheb'in iman etmeyeceğine iman etmesi de demektir ki bu apaçık bir çelişkidir. O halde Ebû Leheb'in durumu birinci şıkta ifade edilen duruma uymaktadır.

Bu itiraza verilebilecek en güzel cevap Leheb suresinde Ebû Leheb'in inanmadığına dair açık bir delilin olmadığıdır. Zira Ebû Leheb'in Cehennem'e girişi küfrü değil isyanı sebebi ile de olabilir ki Cehennem'e girmek orada ebediyen kalmayı da gerektirmez. Ebû Leheb'in inanmadığına dair haberler gerekçe olarak sunulacak olursa bu haberlerin onun ölümünden sonra varid olması mümkündür. Daha önce olduğu iddia edilirse ispat ile mükellef olan iddia edenin bizzat kendisi olmalıdır. Bu haberler onun yaşamında varid olsa dahi bu haberleri duymamış olması da mümkündür ki iman ile mükellef olmasında bir imkansızlık meydana gelmemiş olur.

Ebû Leheb'in aklı başında bir insan olması hasebi ile türünün diğer örneklerinden bir farkı yoktur. Yani, zatı itibarî ile akıl sahibi olan herkes iman edebilir. Ebû Leheb'in iman etmeyişi kendi zatı ile ilgili olmadığına göre arızi bir durumdan ötürü olmalıdır ki o da Allah'ın ezelde onun iman etmeyeceğini bilip bunu irade etmesidir. Bu durumda Ebû Leheb'in vaziyeti üçüncü şıkta ifadeye çalışılan teklîf-i mâ lâ yutâk mertebesine dahil olmaktadır.

Nihai olarak müellife göre Ehl-i Sünnet'in, kula güç yetiremeyeceği bir mükellefiyet yüklenmesinin caiz olmayışı yönündeki kanaatinin asıl dayanağı aklı örten bir takım vehim ve şüpheler değil bilakis "Allah bir kulu ancak gücünün yettiği ile mükellef kılar"[108] ayetidir.[109]

f. Kul İçin Aslah Olanın Yaratılması

Basra Mutezilesine[110] göre Allah'ın kula dini ve dünyası açısından aslah olanı vermesi vaciptir. Mutezileye ait bu görüş zikredildikten sonra müellif tarafından kabul görmeyen bu görüşe cevap verilmektedir:

Eğer vücubdan kasıtları Allah'ın kullar için aslah olanı aksi mümkün olmayan zaruri bir şekilde vermesi ise bu irade mefhumu ile çatışmaktadır. Eğer Allah'ın bunu kendine vacip kılması anlamında, iradesi ve lütfu ile dilediğini vermesi anlamı kast ediliyor ise bu bizce de kabul edilen bir şeydir ki buna vücûb demenin bir manası yoktur. Eğer aslah olanı vermemesi cimriliktir derler ise husün ve kubuh şer'î iken nasıl olur da buna cimrilik denebilir.

Özetle, Allah için kullara aslah olanı vermek vacip olsaydı bunca insanı yaratıp da imtihan dünyasına koymazdı. Daha en başından yarattığı herkesi Cennete koyardı. Ancak müşahedemiz bunun aksine delalet etmektedir.[111]

---

[108] Bakara, 285.
[109] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 26.
[110] Vâsıl b. Atâ, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Câhız ve Kadı Abdülcebbâr gibi Mutezile'nin önde gelen isimlerinin mensup olduğu Mutezile ekolüdür. Bkz. Halil İbrahim Bulut**, İslam Mezhepleri Tarihi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2016, s. 203.
[111] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 26-27.

g. Rızık ve Ecel

Rızık, bir canlıya bahşedilen gıda cinsinden şeyler olarak anlaşılabileceği gibi canlının faydalandığı her şey olarak da anlaşılabilir ki daha doğru olan da böyle anlaşılmasıdır. Bu izah, rızkı sadece helale indirgeyen Mutezile düşüncesine cevap niteliği taşır. Çünkü onlara göre haram da helal gibi Allah'ın rızkı olsaydı, haramı yiyen kulun yergi veya cezayı hak etmemesi gerekirdi. Ancak kulun yergi ve cezaya müstahak olmasını gerektiren şey yenilen veya istifade edilenin haram veya helal oluşu değil, kulun haram olanı yeme veya istifade fiillerini işlemesidir.

Ecel ise, Allah'ın bir canlının yaşamının nihayete ereceğini bildiği zaman dilimidir. Bu zaman dilimi ayetlerde geçen sarih ifadeler gereğince asla değişmez. Ancak Ebu'l- Hüzeyl'e göre kişi öldürülmese, Allah'ın onun için takdir etmiş olduğu ecelinde vefat edecekti. Ancak öldürme hadisesi takdir edilen ecelin gerçekleşmesine mani olmuştur.

Mutezile düşüncesine göre öldürülme anı Allah'ın belirlediği ecel olsa idi öldürme işini gerçekleştiren katilin yergi ve cezaya müstahak olmaması gerekirdi. Ancak bu itiraza da rızık konusunda verildiği gibi cevap verilebilir. Çünkü mükellefin cezaya müstahak olması Allah'ın ezelde bildiği ecelin haram kılınan bir fiil ile gerçekleşmesi iledir. Filozoflara göre ise canlının, bedeninin doğal yapısının bozulması ile gerçekleşecek bir eceli olduğu gibi afetler ve hastalıklar neticesinde oluşan birçok gayr-ı tabii eceli vardır.

h. Ay Altı Alem ile Ay Üstü Alem Arasındaki İrtibat

Ay üstü alemdeki bazı olayların ay altındaki işleyişi etkilemesi ve aradaki bu irtibat ya aklî ya da Allah'ın kudreti ve iradesine bağlı olarak koymuş olduğu kanunların gereğidir. Aklî irtibat olması mümkün değildir zira aklî bir irtibat olsa illet-malul ilişkisinden bahsetmemiz gerekir ki öyle değildir. O halde ay altı alemin ay üstü alemden etkilenmesi Allah'ın adetini icra etmesinden başka birşey değildir.

Bu bahis ile birlikte ilahi fiiller ve uluhiyet bahsi noktalandırılırken usûl-i selâse'nin ikinci kısmı olan ve peygamberlik ile alakalı olan meseleleri içeren beyitlere düşülen şerhlere geçilmektedir.[112]

B. Nübüvvet

1. Peygamberlerin Gönderilişi

Allah (c.c.) mahlukatı onu tanımaları, kulluk etmeleri ve birlemeleri için yaratmıştır. Bu gayelerin gerçekleşmesi de peygamberlik makamının varlığı ve bu makamın varlığı sayesinde kulda oluşacak sağlıklı mizaca bağlıdır. Peygamberlik makamı olmaksızın sahih mizacın olması mümkün olmadığı için Allah'ın insan nefsine dahil ettiği ifrat noktalarındaki gazap ve şehvet duyguları muhakkak harekete geçer ve yeryüzünde fesat çıkar. Dolayısı ile Peygamber, Allah'ın varlığı ve birliğine çağırıp onun mesajlarını iletmenin yanında insanların dünya hayatlarında da düzen içinde yaşamalarının teminatı olmaktadır.[113]

2. Peygamber Efendimizin (s.a.s.) Üstünlüğü

Şarih, Hızır Bey tarafından والأنبياء بريؤون ibareleri ile başlayan beyite kadar Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'in sadece Peygamber oluşunun değil Peygamberlerin en faziletlisi oluşunun işlendiğini ortaya koyarken Peygamberimizin (s.a.s.) üstünlüğünü üç farlı cihetten incelemiştir.

- Peygamberimiz (s.a.s.)'in akıl, güvenilirlik, azim, hilim, fetanet gibi ahlakî faziletlere en kamil manada sahip olması. Müellifin ifade ettiğine göre bu ve benzeri ahlakî faziletleri tam manası ile gerçekleştirebilecek kimsenin **hakikat-i Muhammediye'**ye sahip olması gerektiği hususunda akıl kesin hüküm vermektedir. Aynı zamanda Peygamberimizin (s.a.s.) muhabbet makamının sahibi olduğu ve sahip olduğu bu makam ile mahlûkatın yaratılmasına sebep olduğu da ortaya konmaktadır. Bu

[112] Lâlezârî, **a.g. e.**, vr., 27.
[113] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 27-28.

makamın sahibi olan bir zatın Peygamberlerin en faziletlisi olması gerektiği söylenmektedir. Bu durum yine uzun bir kıyas şeklinde şu surette formüle edilmektedir;

Küçük önerme:

Allah Teâlâ Peygamberimize (s.a.s.) Muhammed ismi ile hitap etmiştir ki bu isim tüm beşeri faziletleri ve mümkün varlıkların sahip olabileceği üstünlükleri kendinde cem eylemiştir ve Peygamberimiz (s.a.s.) Allah ile mahlukat arasındaki vasıta ve **hicâb-ı azam**dır ve yaratılmışlar içerisinde ondan daha mükemmeli yoktur. İmam Gazâlî'nin daha önce şerh edilen sözü de bu hakikate işaret etmektedir.

Büyük önerme:

Bu hususiyetlere sahip olup Allah ile alemler arasındaki vasıta görevini gören ve alemlere Allah'ın feyzinin ulaşmasındaki aracılığı üstlenen her kim olsa Peygamberlerin en faziletlisi olurdu.

Bu iki önermenin neticesi ise şu şekilde olmaktadır; bu vasıflara sahip olan Hz. Muhammed (s.a.s.) peygamberlerin en faziletlisidir.

- Peygamber Efendimiz (s.a.s)'in mucizelerinin kapsamının geniş oluşudur. Zira onun mucizeleri yeryüzünde gerçekleştiği gibi ayın yarılması, miracın gerçekleşmesi örneklerinde olduğu üzere göklerde de gerçekleşmiştir. Bu durum mucizelerinin kapsayıcılığına ve onun üstünlüğüne delalet etmektedir.

- Peygamber Efendimiz (s.a.s)'in mucizelerinin devamlı oluşudur. Diğer Peygamberler mucizeler izhar etmiş olsalar da dünyadan göçmeleri ile beraber mucizeleri de son bulmuştur. Ancak Peygamberimizin en büyük mucizesi olan Kur'an-ı Kerim fesahat, belagat ve icazı ile zamanındakilere meydan okuduğu gibi kıyamete kadar meydan okumaya devam edecektir.

Kur'an-ı Kerîm'in devamlı mucize oluşu gibi Peygamberimizin (s.a.s.) ümmetinden olup keramet gösteren veli kulların kerametleri de aslında Peygamber Efendimizin devamlı mucizesidir. Zira veli Peygamberimize tabi olan kimsedir. Veli

kimsede gerçekleşen keramet adeta onun, Peygamberin şeriatına bağlılığının bir tasdiki olmaktadır.[114]

3. Peygamberimizin (s.a.s.) Mucizeleri

Peygamber Efendimizin mucizeleri ikiye ayrılarak izah edilmektedir.

a. İrhâsî Mucizeler

Peygamberimizin (s.a.s.) Peygamber olmadan önce gösterdiği mucizelerden ibarettir. Peygamberimizin doğduğu gece Kabe'nin duvarlarında asılı olan putların düşmesi, Kisra sarayındaki sütunların devrilmesi gibi olaylar bu kabildendir.

b. Tasdikî Mucizeler

Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'in gönderilişinden sonra meydan okumayı içerip Peygamberliğini onaylamayı gerektiren türden mucizelerdir. Bu tür mucizeler de üç tür olarak incelenmektedir;

(1) Havârik- İ Zâhire:

Ağaçların ve taşların konuşması gibi beş duyu organına direkt hitap eden mucizelerdir.

(2) Havârik-İ Hafiyye:

Direkt olarak beş duyuya hitap etmeyip Peygamberin doğru söylediğine delaletinin akıl ile kavrandığı mucize türüdür. Kur'an-ı Kerim bu tür mucizeye dahildir.

(3) Gaipten Haber Vermek:

Kur'an-ı Kerim sahip olduğu eşsiz fesahat ve belagatın yanında bu nevi mucizelere de dahil edilebilir. Hz. Osman'ın şehit edileceğini, ümmetinin gireceği savaşları ve başlarına gelecek sıkıntıları haber vermesi de bu türdendir.

---

[114] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 28-30.

Zikri geçen tüm mucize türlerinin Peygamberimizin faziletine delalet ettiği gibi Bedir Savaşı esnasında yerden bir avuç toprak alıp müşriklere doğru atması ile tüm müşriklere ulaşması da "Attığın vakit asıl atan Allah idi sen değildin"[115] ayetinde ifade edilen hadise de müellifin ifade ettiğine göre Peygamberimizin faziletine delalet etmektedir. Zira ayette atma fiili Allah lafzına nispet edildiğinden Sadruşşerîa'nın **Ta'dilu'l-ulûm** adlı eserinde işaret ettiği üzere bu ayetin medlulü ruha yönelik en yüce tecellilerden biridir.

Kur'an'ın en büyük mucize oluşu meselesine geçilmeden önce âhâd haberler ile sabit olan münferit olaylardan sabit olan icmali mananın yani Peygamberimizden bahsi geçenler gibi harikulade olayların sabit olduğu ortak paydasının tevatür bilgisi oluşturduğu ortaya konmuştur. Hz Ali'nin cesareti ve Hâtim'in cömertliğinde olduğu gibi münferit olarak rivayet edilen her bir hadise âhâd olsa da tüm haberlerin ortak paydası olan Hz. Ali (r.a.)'ın cesareti ve Hâtim'in cömertliği manalarının tevatür derecesine ulaştığı ifade edilmektedir.[116]

4. Kur'an-ı Kerim'in Mucize Oluşu ve Sarf Teorisi

Kur'an-ı Kerîm'in mucize oluşu sarf nazariyesi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ın sahip olduğu eşsiz belagat ve fasihliğin yanında onun muhafazası, benzerini meydana getirme çabası içine girenlerin zihinlerinin bu işi yapmaktan sarf edilmeleri yani engellenmeleri şeklinde meydana gelmiştir. Ancak zihinlerinin engellenmesi halinde yine de Kur'an'ın bir benzerini getirmeye bir insan olarak kudretlerinin olup olmadığı meselesinde ise Ehl-i Sünnet ile Mutezile kelâm disiplinleri arasındaki ihtilafa değinilerek Mutezile'nin görüşü reddedilmektedir.

Mutezile mezhebine göre zihinleri Kur'an'ın bir benzerini getirmekten sarf olunan kimsenin o onda zatı itibarî ile bunu yapacak kudreti elinden alınmış demektir. Eğer kudretleri alınmasa Kur'an'ın bir benzerini getirebilirlerdi. Ancak bu görüşü doğru

[115] Enfal Suresi, 17.
[116] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 32-33.

bulmayan Lâlezârî, "Eğer yapamazlar ise - ki zaten yapamayacaklar -"[117] ayetinde bu işe kalkışanların yaptığının fiil olarak adlandırıldığını hatırlatarak fiilin özellikle Mutezile mezhebine göre sadece irade ile meydana gelen eylem için kullanıldığı da göz önünde bulundurulunca zihinlerinin engellendiği esnada kudretlerinin olduğu sonucuna ulaşmak gerektiğini düşünmektedir. Yani Kur'an'ın bir mislinin meydana getirilemeyişinin asıl nedeni Allah'ın kuldan bunu yapacak kudreti tamamen çekip alması değil, kudretin bekası ile birlikte zihnin sarf edilmesi olmaktadır.

5. Miraç Hadisesi

İsra olayının nass, miraç hadisesinin meşhur haberler ve Ehl-i Sünnet'in ittifakı ile, miracın nerede son bulduğu ve refref hadisi gibi tafsilatın ise ahad haberler ile sabit olduğu ortaya konduktan sonra miraç hadisesine yöneltilen iki itiraza cevap verilerek mesele ele alınmaktadır. Bu itirazların birincisi, filozofların ve bazı hendese ehlinin Peygamberimizin (s.a.s.)'in miraç hadisesini gerçekleştirmesinin imkan dairesinin dışındaki bir hızı gerektirdiği için aklen imkansız olduğu eleştirisi iken ikincisi, miraç hadisesini içeren hadislerde olayın anlatımında birbiri ile çelişen ifadelerin bulunuşu iddiasıdır.

İmkân dairesinin dışındaki hızdan dolayı miraç olayını kabul etmeyen kesimlere karşı Kadı Beydâvî'nin tefsirinden yapılan özet alıntı ve bu alıntının izahı ile cevap verilmektedir:

> İmkânsızlık olduğu iddiası kabul edilemez. Çünkü, hem matematikçiler hem de hendese ehlinin malumudur ki Güneşin çapının dünyanın yüz altmış katından daha büyük olmasına rağmen tam bir dönüşünü tamamlması bir saniyeden daha az bir zamanda meydana gelmektedir. Kelâm ilminde cisimlerin arazları kabul noktasında eşit olduğu kanıtlanmış olduğuna göre Allah'ın (c.c.), Peygamberimizin (s.a.s.) bedeninde veya bineği olan Burak'ta böylesi bir hız yaratması aklen imkansız değildir. Uzak bir ihtimal olduğu öne sürülecek olursa, uzak ihtimallerin tahakkukunun, zaten mucizeyi mucize yapan şey olduğunu hatırlatırız.[118]

---

[117] Bakara, 24.

[118] Kadı Beydâvî, **Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, tah. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, 1418, Beyrut, C. 3, s.247.

Bazı mühendislerin Beyzâvî'nin verilerinde yanlışlık olduğu, zira yapılan ölçümler sonucunda Güneşin alt tarafının üst tarafına ulaşmasının bir saniyenin altında değil dört dakikadan fazla bir sürede gerçekleştiği sonucuna ulaştıklarını ifade etseler de müellife göre bu eleştiri yersizdir. Çünkü ona göre Beyzâvî'nin amacı, Güneşin dönüşünü ne kadar sürede gerçekleştirdiğini hesaplamak değildir. Bilakis amacı şudur; Güneşin dış tarafında yassı ve durağan bir cisim olduğunu ve o cismin içinde olup Güneşi seyredebildiğimizi farz etsek, Beyzâvî'nin belirttiği gibi Güneşin dönüşünü çok kısa bir sürede gerçekleştirdiğini görebiliriz. Bu durum bizden çok uzakta olan bir dağın tepesindeki dumanı o kadar yavaş olmadığı halde çok yavaş olarak algılamamıza benzemektedir. Halbuki dağın tepesine çıksak hareketin gördüğümüz kadar yavaş olmadığını idrak edebilecektik. Dolayısıyla müşahede edilen hareketin hızı hakkında verilen hüküm, o hareketi gözlemleyen kimsenin harekete yakınlığı ile irtibatlıdır.

İkinci husus ile alakalı da Hz. Aişe (r.a.)'den rivayet edilen "Hz. Muhammed'in miraç gecesi bedeni bulunduğu yerden kaybolmadı" sözleri ile sahabeden bazılarının salih bir rüya olduğunu söylemesi; ulemadan kimisinin sadece ruhen kimisinin de ruh ve ceset beraber gerçekleştiğini yönünde kanaat belirtmesi üzerine bu tearuzu gidermenin yolunun hadisenin tekrar etmesi olarak anlaşılması olduğunu salık verilmektedir.[119]

6. Peygamberimizin (s.a.s.) Şeriatının Önceki Şeriatları Neshetmesi

Yahudilerin neshi imkansız görmesi, neshin asıl manası gibi meseleleri ele almayan müellif bu hususlarda kelâm ve usul eserlerine müracaat edilmesini istemektedir. Ancak bunun beraberinde Tevrat'ta Peygamberimizin (s.a.s.) şeriatının Hz. Musa (a.s.)'ın şeriatını nesh edeceği bilgisi var olsa da Peygamberimizin zamanındaki Yahudilerin bu bilgiyi haset ve kinleri sebebi ile sakladıkları meselesine değinmektedir. Zira Lâlezârî'nin ifade ettiğine göre "Onlar seni yalanlamıyorlar bilakis zâlimler Allah'ın ayetlerine karşı inatlaşmaktadırlar"[120] ayeti de aynı hususa işaret etmektedir.

[119] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 33-34.
[120] En'am, 33.

Zamanın Yahudilerinin haset ve kinleri sebebi ile Peygamber Efendimiz'e (s.a.s.) inanmayışlarının mukabilinde sahabenin bu kin ve hasetten arınarak yanında oluşunun da sahabenin İslam'ın en faziletli nesli olmasının önemli bir yönünü temsil ettiğini düşünmektedir.[121]

7. Peygamberlerin İsmeti ve Meleklerden Üstün Oluşları

İlgili konunun başlangıcındaki beyitte بإعلان ibaresinden herhangi bir günahın zuhuru ve suduru arasında ayrım yapıldığını hissetirse dahi ismetin manası anlaşıldığı takdirde böyle bir yanılgının oluşmayacağı ifade edilerek Peygamberlerin masum, evliyanın ise mahfuz oluşu meselesi İbn-i Arabi'nin **Fütûhât-ı Mekkiyye** adlı eserinden yapılan ve özet olarak ifade edeceğimiz şu nakille ele alınmaktadır:

Hem nebi hem de veli, şeytanın vesvese namına ilka edebileceği şeyleri işlememek noktasında ortak olsalar da nebiye masum, veliye ise mahfuz denmesinin nedeni şeytanın, velinin kalbine vesveseyi ilka etmesi imkânının bulunmasının yanında nebi hususunda böyle bir imkanın dahi olmayışıdır.

Peygamberlerin mi meleklerin mi üstün olduğu meselesinde ise Mutezile'nin düşündüğünün aksine peygamberlerin meleklerden üstün olduğu görüşü tercih edilmektedir. Meleklerin Adem (a.s.)'a tekrim secdesinde bulunması ve meleklere esmayı öğretmesi gibi hususları ise bu görüşe delil olarak sunulmaktadır.[122]

8. Evliyanın Kerametleri

Keramet; peygambere tabi olan veli kulda, bir meydan okuma olmaksızın meydana gelen olağanüstü olaydır. Bu tarif çerçevesinde düşünüldüğü takdirde Mutezile ve Eş'arilerden Ebû İshak el-Halîmî'nin kerametin mucize ile karışacağı endişesinin yersiz olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca kerametin bir bakıma peygamberin mucizesi olduğu da hatırlatılmaktadır.[123]

---

[121] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 35.
[122] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 35-36.
[123] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 36.

9. Nübüvvet-Velâyet Münasebeti

Ehl-i Sünnet mezhebinde Peygamberimiz (s.a.s.)'in velayetinin başka herhangi birinin veya başka bir peygamberin velayetinden üstün olduğu hususlarında ittifak olduğu; ancak Peygamberimizin velayetinin mi yoksa nübüvvetinin mi daha üstün olduğu meselesinde ise tereddüt edilebileceği belirtilmiştir. Taftâzânî'nin Şerhu'l-Makâsıd adlı eserinde ise bu bağlamda isim vermeden İbn Arabî'ye yapmış olduğu eleştiri haksız bulunurken İbn-i Arabi'nin ibaresinin yanlış aktarıldığı şu şekilde ortaya konmaya çalışılmaktadır:

"Velayet nübüvvetten mutlak manada üstündür" şeklinde yapılan naklîn öncesinde yer alan "dendiğine göre" ibaresi, -müellifin ifadesine göre- Taftâzâni'nin değil İbn Arabi'nin ibaresidir. Yani İbn Arabi bu durumda görüşün sahibi değil nâkili konumunda olmaktadır. Sonuç olarak da Peygamberimizin (s.a.s.) nübüvvetinin veya velayetinin üstünlüğü konusunda doğru olanın Taftâzânî'nin düşündüğü gibi tevakkuf etmek olduğu kanaatine varılmaktadır.[124]

10. Hz. Ebu Bekir'in Fazileti ve Dört Halifenin Fazilet Sırası

Peygamberlerden sonra beşeriyetin en faziletlisinin Hz. Ebu Bekir olduğu ilgili beyitte yer alan أقران kelimesinin ilk harfinin kesre ile okunması durumunda Peygamberimiz (s.a.s.)'i mucizeyi müşahede etmeksizin onaylaması ve tasdik etmesi bakımından onun faziletine işaret edeceği; fethalı okunursa da akranlarından önce tasdik etmesi anlamında faziletini göstereceği sonucuna varılmaktadır.

Diğer şerhlerde de aynı bağlamda farklı ibareler ile yer alan bu izahın ardından müellif Hz. Ebu Bekir'in üstünlüğüne dair kendi delilini açıklamaktadır. Müellifimiz nezdinde Hz Ebu Bekir'in fazileti Peygamberliğin başlangıcında da bitiminde de Peygamberimiz (s.a.s.) ile dostluğu en kamil manada yaşayan kimse oluşudur. Zira Medine'ye hicret ederken müşriklerden gizlendikleri esnada "إن الله معنا"[125] ayetinde

[124] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 37-38.
[125] Tevbe, 40.

belirtildiği üzere Peygamberimizin "Allah bizimledir" ifadesinde Hz. Ebu Bekir'i hem aynı zamire dahil edişi hem de Allah lafzı ile kullanışı onun faziletine delalet etmektedir ki böylesi bir yakınlık sahabeden kimseye nasib olmamıştır. Peygamberliğin bitimindeki yakınlık ise Hz. Ebu Bekir'in Peygamberimizin yanı başına defnedilmiş olmasıdır.

Dört halifenin fazilet sırasında ise Ehl-i Sünnet düşüncesinde hakim görüş üzere fazilet sırasının hilafet sırasına göre olduğunu ifade eden beyitler hakkında da ayrıca bir izaha girişilmeyip daha önce de yapıldığı üzere okuyucu **Hayali** ve **Uryânî** şerhlerine sevk edilmiştir.[126]

11. Yezid'e Lanet Okumanın Hükmü

Yezid'e lanet okunup okunmayacağı hususunda Hızır Bey'in aksine Taftâzânî'ye muvafakat edilerek Lâlezârî tarafından Yezid'e lanet okunması yönünde tercihte bulunulmaktadır. Aynı zamanda bu tutumu sebebi ile Taftâzânî'yi eleştiren Ali el-Kârî'ye de cevap verilmektedir.[127]

12. Sahabi Kelimesinin Anlamı

Müellifimizin eserini ilk olarak telif ettiği şeklinde yer almayıp vefatına yakın bir zamanda yaptığı düzenlemeler ve eklemeler çerçevesinde ilave ettiği bu kısımda sahabi kelimesi ile alakalı mülahazaları ve tahlillerini sunmaktadır.

Şârihimiz eserinin bu son bölümünde Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'i hayatta iken mümin olarak gören kimse şeklinde ifade edilen sahabi tarifini izah etmektedir. Yine ona göre Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'i görmenin yanında ona Peygamber olarak bakmanın neticesinde oluşan sohbet, kalpte imanın yazılı olduğuna delalet eden bir nurdur. Öyle ki Peygamber Efendimize diğer müşrikler gibi sadece et ve kemikten meydana gelen bir insan nazarı ile değil Peygamber gözü ile bakmışlardır. Aynı zamanda getirdiği Arapça kitabı kalplerindeki iman yazgısı sayesinde diğer söz dizileri gibi değil Allah'tan gelen bir kelâm olarak dinleyebilmişlerdir. Hâsılı, sahabilerin

[126] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 38-39.
[127]Lâlezârî, **a.g.e**., vr., 53.

kalplerindeki iman yazgısının varlığı, Peygambere ve getirdiklerine imana daha yatkın olmalarını ve kalben hazır bulunmalarını sağlamıştır.[128]

C. Sem'iyât

Uluhiyet ve nübüvvet bahisleri gibi asıl temelleri aklî olup bazı nakiller ile de desteklenmek sureti ile ele alınan meselelerin ardından asıl temelleri sem'î deliller olup aklî deliller ile desteklenen meseleleri içeren sem'iyât bahsine intikal edilmiştir.

1. Ölümden Sonra Dirilmenin İmkanı

Dünyada başlangıç itibarî ile var etmek ile öldükten sonra diriltmenin arasında Allah'ın kudreti açısından bir fark olmadığı belirtilirken zamanın müşahhas olduğu görüşünde olan, ölünün diriltilmesi halinde ölü ile birlikte yok olan zamanın da diriltilmesi gerektiğini düşünen filozofların aksine bu gerekçe ile öldükten sonra diriltmenin inkar edilemeyeceği düşünülmektedir.

Müellifin ifadesine göre zaman insan ferdi gibi müşahhas olmadığından filozofların iddia ettiği gibi bir imkansızlık söz konusu değildir. İmkansızlık söz konusu olmadığı gibi öldükten sonra dirilmenin biri musahhih diğeri muraccih olmak üzere iki illetinin olduğu belirtilmektedir. Bu illetlerden birincisi; diriltmenin kendi içinde mümkün oluşu ve Allah'ın ilimin tüm külli ve cüzileri kuşatıcı, kudretinin de her şeye yeter olmasıdır. Allah'ın ilmi ve kudretinin böyle oluşu daha önce ispat edilirken diriltmenin mümkün oluşunun delili ise başlangıçtaki yaratmanın gerçekleşmiş olmasıdır. Zira öldükten sonra diriltilme mümkün olmasa idi ilk yaratmanın da gerçekleşmemesi gerekirdi. Muraccih illet ise Allah'ın bu işin gerçekleşmesini tercih etmesi ile gerçekleşeceğini haber vermiş olmasıdır. Bu girişin ardından İmam Gazali'nin **el Maznûn bihi alâ gayri ehlihi** adlı eserinden yapılan özet alıntı ile mesele teyit edilmektedir:

> İkinci seferde nefsi bedene döndürmek hiç de imkansız değildir. Hem niye imkansız olsun ki? İmkansızlık söz konusu olsaydı daha ilk yaratmanın imkansız olması gerekirdi. Şaşılacak bir şey aranıyorsa ilk yaratma

[128] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 53-54.

diriltmeden daha şaşırtıcı olmalıdır. Ne var ki alışkanlık şaşkınlığımıza mani olmaktadır. Öyle ki adamın birinin bir kadın ile münasebeti neticesinde kendisinden çıkan bir su o kadının uzvunda bir kan pıhtısına dönüşüp, gelişmesi neticesinde canlı bir varlık haline gelmektedir. Ardından kendisine ruh üflenerek zihni boş bir biçimde dünyaya gelmekte ve derhal annesinin göğsünü arayıp bulmaktadır. Bir su ile hayat macerasına başlayan bu çocuk belki de dünyaya hükmedecek koca bir hükümdar olacak! Şimdi var sen karar ver bu durum mu daha şaşılası yoksa ölmüş bir bedene ruhu iade etmek mi? Aynı zamanda aşamalı olarak yaratmak ile ansızın yaratmak arasında her ikisinin de yaratma olması bakımından hiçbir fark yoktur. Aşamalı olarak gerçekleşebileceği sabit olan yaratma ansızın da gerçekleşebilir. [129] [130]

2. Ölümden Sonra Dirilmenin Keyfiyeti

Ölümden sonra dirilmenin nasıl gerçekleşeceği meselesinde de mütekellimler arasında ihtilaf bulunduğu, bu ihtilafın da madumun iadesi mi yoksa dağılmış parçaların bir araya getirilmesi şeklinde mi gerçekleşeceği cihetinde olduğu belirtilmektedir. Ancak mütekellimlerin büyük çoğunluğunun seçimi olan dağılmış parçaların toplanması seçeneğinin "(Ey İbrahim) Dört kuş al ve onları kendine alıştır, sonra da o kuşları parçalara ayırıp her birini ayrı ayrı dağlara koy ve kendine çağır. Hepsinin nasıl da sana koşarak geldiğini göreceksin. Şunu da çok iyi bil ki Allah aziz ve hakimdir"[131] ayetinin medlûlüne de daha uygun olduğu ifade edilmiştir.

Lâlezârî, öldükten sonra dirilmenin ispatı için madumun iadesinin mümkün olduğunu ispat etmeye bile gerek olmadığını, bilakis dirilmenin dağılmış parçaların toplanması şeklinde gerçekleşmesinin ispatının yeterli olduğunu belirtmektedir. İnsanı oluşturan parçaların arazlardan meydana geldiği ve arazların toprak altında yok olması ile insanın da yok olacağı ve dolayısıyla her halükarda meselenin madumun iadesi meselesine raci oluşu itirazını ise kabul etmemektedir. Zira Eş'arîler nezdinde cisimlerin arazlardan değil cevher-i fertlerden oluştuğu; cevher-i fertlerin ise -dağılan parçalar başka suretlere bürünerek değişimlere uğrasa bile- asıllarını koruduğu hususu

[129] Gazâlî, **el-Maznûn bihi alâ gayri ehlih**, (Mecmûatü resâili'l-İmâm el-Gazâlî), Kahire, el-Mektebetü'-t Tevfîkiyye, t.y., s. 384-385.
[130] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 39-40.
[131] Bakara, 260.

hatırlatılarak zikredilen bu itirazın Eş'arilerin izah tarzına uygun olmadığı belirtilmektedir.

Bu itirazın ardından bir insanın ya da başka bir canlının başka bir insanı yemesi durumunda yenen canlının yiyen canlının bir parçası haline gelmesi söz konusu olduğundan tüm parçalarının kalmaması ve parçaların tümü toplanamayacağından diriltilmesinin mümkün olmayacağı itirazı zikredilmektedir. Ancak bu itirazın da yenilen parçaların yenen canlının aslî değil fuzulî parçaları olması hasebi ile uygun olmadığı söylenmektedir.

Aynı bağlamda bir insanın tavuk gibi başka herhangi bir canlıyı yemesi durumunda yenilen gıdanın vücuda karışmasından sonra meniye dönüşmesi ve bu meniden bir insanın dünyaya gelmesi itirazı zikredilmektedir. Zira meniyi oluşturan bu gıda aslında başka bir canlıya ait olduğundan diriltilme söz konusu olduğundan beden dirildiği takdirde iki canlıdan birinin diriltilmemesi gerekir ki bu durumun bedenlerin de diriltileceğini iddia edenlerin inancına uygun olmadığı belirtilmektedir.

Müellifimize göre ise insanın dünyaya gelmesine sebep olan meninin sadece yenen bir canlıdan meydana geldiği var sayımdan öte bir mana ifade etmez. İnsanlığın başlangıç noktası olan Adem (a.s.)'in bitkisel gıdalar ile beslendiği halde aynı yoldan çocukları olduğu ifade edilirken meselede asıl karşı çıkılan yönün meninin sadece etten ve yağdan oluşması değil, insan olmaya uygun meninin sadece yenilen etten meydana gelmesi olduğu belirtilmektedir.

Son olarak bedenin diriltilmesinin, ölümden önceki bedenin aynısını iade etmek veya ruh için yeni bir bedenin yaratılması ihtimallerinden hangisi ile gerçekleşeceği sualine verilen cevaplar ile haşru'l-ebdân meselesi sonlandırılmaktadır. Öncelikle diriltilen bedenin başka bir beden olduğu ihtimali kabul edilmemektedir. Aynı zamanda İmam Gazali'nin **Mi'râcu's-sâlikîn** adlı eserindeki şu ifadelerine atıfta bulunularak onun da diriltilen bedenin zatı itibarî ile ilk bedenden farklı olduğunu kabul ettiği iddiaları reddedilmekte ve Gazali'nin bu noktada yanlış anlaşıldığı düşünülmektedir:

> Filozofların delili, insan bedeninin yemiş olduğu hayvansal ve bitkisel gıdaların dönüşümü ile oluştuğu cihetindedir. Onlara göre bir şahıs başka bir şahsı yese, yiyen kişinin bedeni birçok kişinin bedeninden oluşmuş olur. Diriltilme söz konusu olduğunda da yiyenin bedenini oluşturan bir unsura dönüşen şahsın ise diriltilmemesi gerekir.
>
> Ne var ki Allah Teâlâ şahsın ölmeden evvel sahip olduğu bedenin aynısını diriltmeyi vaat etmemiştir. Bilakis ilk yaratılışta yaptığı gibi nefisleri yeni bir yaratılışa tabi tutacağını vadetmiştir.[132]

Müellifimize göre İmam Gazali'ye ait bu ibarelerden anlaşılması gereken şey diriltilecek bedenin yeni ve farklı bir beden oluşu değildir. Bilakis, İmam Gazali'nin ifadelerini şu örnekte olduğu üzere anlamak gerekmektedir:

Bin adet cevher- i fertten meydana geldiğini farz ettiğimiz bir su damlası sıcaklık sebebi ile havaya, ardından da soğukluk sebebi buza dönüştüğü halde sahip olduğu cevher-i fertleri muhafaza etmektedir. Değişen tek şey ise suyun kendisindeki su olmak mahiyetini farklı suretlerde göstermesidir.

Başlangıcı itibarîyle et ve kemikten ibaret olan beden, geçirdiği dönüşümler sonrasında su ya da hava gibi maddelere dönüşse de bedenin aslını oluşturan cevherler korunmaktadır. Allah Teâlâ farklı sıfatlara büründürdüğü bu cevherleri yine et ve kemik haline getirmeye de kâdirdir. Dolayısıyla Gazali'nin kastı yeni cevherlerin oluşturduğu bir beden değil, aynı cevherlerin farklı bir surette bir beden olarak yeniden diriltilmesi olmaktadır.[133]

3. Sırat, Hesap, Mizan, Kabir Azabı

Sırat, hesap ve mizan gibi kendi içerisinde olup olmaması mümkün olan ve naslarda tafsilatlı olarak zikredilen hususların gerçekleşeceği ve bunlara naslarda bildirildiği şekilde iman etmenin gerekliliğine kanaat getirilmektedir. Bununla birlikte kıyamet gününde ve hesap esnasında kulların yaşayacağı sıkıntılar, Cennet-Cehennem tasvirleri ile Peygamberimizin (s.a.s.) havzı gibi müellifimizin "mümkün oldukları için gerçekleşeceklerdir" şeklinde ifade ettiği hususlara, rivayetlerde yer aldığı şekli ile iman

---

[132] Gazâlî, **Mi'râcü's-sâlikîn, (Mecmûatü resâili'l-İmâm el-Gazâlî)**, s.88.
[133] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 40-43.

etmenin ve tevilden özellikle bu noktada uzak durmak gerektiği belirtilmiştir. Zira haddi zatında mümkün oldukları için şeriatın bildirimi olmaksızın beşer takati çerçevesinde yapılacak her bir yorum insanın ayağını kaydırabileceğinden bu gibi bir ameliyeden uzak durulması gerektiği salık verilmektedir. [134]

4. Allah'ın Kıyamet Gününde Cezalandırması

Müellifimiz, Allah'ın kulu cezalandırması meselesini alışılagelmişin dışında bir üslup ile ele almıştır. İmam Gazali'nin **el Maznûn bihi alâ gayri ehlihi** adlı eserinde Allah'ın kulu cezalandırmasının, bir insanın başka bir insandan intikam alması gibi olmadığı; bilakis zehir içen bir kimsenin ölmesine benzediği naklî ile konuya başlanmaktadır.

Günah zehire, tevbe-i istiğfar da panzehire benzetilerek zehirin henüz alınmasından sonra kana karışarak vücudun tamamına yayılmadan panzehiri içilmiş ise zehrin zarar vermemesi gibi günahların da kul tarafından alışkanlık haline getirilmemesi durumunda tevbe panzehirinin fayda vereceği belirtilmektedir. Ardından Beyzâvî'nin benzer ibarelerini içerin şu nakil ile konu teyit edilmektedir:

> İşlenen günahtan tevbe etmenin hükmü işte budur. Ne var ki bizler Mutezile gibi günahın sadece tevbe ile affedildiğini düşünmüyoruz. Bilakis aşırı sevgi ve aşk sebebi ile aşık zehirden zarar görmeyebiliyor ise tevbe olmasa da günahın affını mümkün görürüz.

Aynı bağlamda "Allah bir kulunu sevdiğinde günah ona zarar vermez" hadisini de Allah'ın kulu hemen affetmesi sureti ile ona zarar verdirmemesi olarak anlamaktadır. Bir kimseye de cezanın, sınırları aştığı vakit verildiği düşünüldüğünde Allah'ın her şeyin sahibi olduğundan kulu cezalandırmasının zulüm olmasının söz konusu olmadığı gibi asıl zulmün kulun yaratılış gayesi olan kulluğun aksine hareket etmesi olduğunu ifade etmektedir. Kula verilen cezanın adalet olmasının yanında Allah'ın (c.c.) vereceği mükafatın da kulun amellerinin karşılığı değil Allah'ın (c.c.) ihsanı olduğu ortaya konarak mesele sonlandırılmaktadır.[135]

---

[134] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 43.
[135] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 44.

5. Şirkin Affedilmesi

Şirkin affının aklen caiz olup olmadığı hususunda ihtilaf olduğu ancak naklen affedilmesinin caiz olmadığında ittifak olduğu belirtilirken bu konuda Eş'arîler ile Matürîdîler arasındaki fikir ayrılığına da işaret edilmiştir. Eş'arîlere göre şirkin affı aklen caiz iken Matürîdîlere göre affın aklen caiz olmadığı her iki tarafın delilleri ile birlikte izah edilmeye çalışılmaktadır:

Eş'arîlere göre günahın bağışlanma imkanı bakımından şirk veya şeran yasak olan başka bir yasak husus olması arasında aklen bir fark yoktur. Aynı zamanda husün ve kubhun şer'î oluşu düşüncesi de bu bakış açısında etkili olmuştur. Hz İbrahim'in "Her kim de bana isyan ederse muhakkak ki sen çokça bağışlayan ve rahmet edensin" ve Hz İsa'nın "Eğer onlara azap edecek olursan onlar senin kullarındır, affedecek olursan da muhakkak ki bu senin aziz ve hâkim oluşundandır" ayetlerindeki ifadeleri de şirkin affının aklen caiz oluşuna delalet etmektedir.

Matürîdîlere göre ise azabın devamı veya kesilmesi niyetlerin varlığına bağlıdır. Bu durumda kafirin ebedi azabını gerektiren şey küfrünü tasvip edip devamlı olarak sürdürme niyetinde oluşudur. Asi kimsenin affedilmesinin sebebi ise günahını tasvip etmeyişi olmaktadır. Hızır Bey'in bu konuda Eş'arî mezhebinin görüşünü tercih etmesinin yanında müellifimiz Matürîdî mezhebinin görüşünü benimsemiştir.[136]

6. Cennet ve Ebediyeti

Mutezileden bir kesim âlimin Adem (a.s.)'ın çıkarıldığı Cennetin niçin bu dünyadaki bahçelerden biri olamayacağı itirazına cevap verilmektedir. Müellifin belirttiğine göre " Senin için gayrı orada ne açlık ne çıplaklık; ne susuzluk ne de güneş altında kalmak vardır"[137] ayeti bu itirazı geçersiz kılmaktadır. Çünkü bu vasıflar dünyadaki bir bahçeye değil şu anda yaratılmış olan ve Adem (a.s.)'ın çıkarılmış olduğu Cennete aittir.

[136] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 45.
[137] Tâ-hâ, 118-119.

Cennet nimetlerinin ebedi oluşu hususu ise ilgi çekici bir itibar ile işlenmektedir. Allah'ın ilminin kuşatması altında olduğu kesin olan Cennet nimetlerinin "kuşatılan her şey sonludur, o halde Cennet nimetleri de sonlu olmalıdır." önermesine göre değerlendirildiğinde meydana getirdiği şüphe ve müellifçe bu şüphenin def edilmesine çalışılmaktadır. Müellifin kendi izah tarzının yanında eserinin genelinde yaptığı üzere İmam Gazali ile de konuyu irtibatlandırmaktadır.

Müellifimize göre Allah'ın tüm malumatı ilmi ile kuşattığı doğrudur. Ne var ki ilminin malumatı kuşatması onun sonlu olmasını gerektirmemektedir. Eğer malum nicelik taşıyan bir şey ise sonluluğundan bahsedilebilir. Ancak malum aklî bir şey ise ilmin kuşatması malumun sonlu olmasını gerektirmemektedir.

Bu ifadelerin ardından İmam Gazali'nin **Mişkâtü'l-envâr** adlı eserinde yer alan ve yaptığı izah ile ters düşmüş gibi gözüken şu ibareler ile kendi delilini uzlaştırmaya çalışmaktadır:

> Malumatın sonlu olup olmadığı sorulacak olursa izaha muhtaç olan bu soruda yer alan sonluluğun her halükarda maluma raci olması gerekir. Öyle ya malum dediğimiz şey ister bilkuvve isterse bilfiil var olmuş olsun ilmin kuşattığı bir şeydir ve aklın zaruri olarak idrak edeceği üzere sonlu olmalıdır.
>
> O halde aleme dair her şey sonlu olduğundan Allah'ın ilminde sonlu olarak bilinmektedir. Eğer "bu zaten bizce de malum, asıl mesele Allah sonsuz olanı bilebilir mi bilemez mi meselesidir" denecek olursa bu sorunun aklî bir imkansızlığın soru ile ifadesinden başka bir şey olmadığını ifade etmemiz gerekir. O zaman "ilim sadece sonlu olan ile alakalıdır" önermesine diyeceğimiz tek şey ilmin aslında sonluluk ile vasıflanmasının mümkün olmayışıdır. İlim dediğimiz olguyu ne zaman farz etsek onun bir maluma izafe edilmiş olduğunu görebiliriz. Bu bağlamda örneğin Allah'ın ilminin alemlerin peş peşe oluşuna taalluk ettiği hususunda maluma bakılacak olursa sonlu olduğu görülürken bu sonluluğun Allah'ın ilmine nispet edilmesi düşünülemez.
>
> Aslında burada düşülen hatanın nedeni ilmin sonluluk veya sonsuzluk ile vasıflanacak bir şey olmadığını fark etmemektir. Öyle görünüyor ki hakikatten nasibi olmayan kimileri malumat sonlu olunca Allah'ın ilminin de sonlu olacağını zannetmiş. Heyhat! Allah'ı hakkıyla bilememek bu olsa gerek. Sonlu oluşundan dolayı sonlu diyebileceğimiz şeyler malumattır yoksa ilim için sonlu veya sonsuz denemez. Bazı mütekellimlere göre keyfiyetlerin bile sonluluk veya sonsuzluk ile nitelenemeyeceği ortada iken cevher veya araz değil iken Allah'ın ilmi hakkında bu nasıl düşünülebilir?

> Hasılı, meseleye nereden bakarsak bakâlim sonluluk ilme değil maluma raci olmaktadır.

Müellif, bu ibareler ile kendi delilini uzlaştırırken malumu üçe ayırarak işe başlamaktadır.

- Dış dünyada var olan; sınırlı malumdur ve sonludur.

- Levh-i Mahfuz'a nakşolunan malumattır ve namütenahidir.

- Allah'ın zatı ile kaim olan ilmi suretlerdeki malumdur. Bu kısım da sonluluk veya sonsuzluk ile nitelenemez.

Bu taksimat göz önünde bulundurulduğunda müellifin yukarıda geçtiği üzere "eğer malum aklî ise" ibaresi ikinci kısım maluma dönük olmaktadır. Bu kısma dönük olması da yine İmam Gazali'nin başka bir eseri olan **en-Nefh ve'r-ruh ve't-tesviye** adlı eserindeki şu ibareleri ile içerdiği uyum ortaya konarak teyit edilmektedir:

Olmuş veya olacak her şey Allah'ın yaratmış olduğu ve kimi zaman "levh", kimi zaman "imam", kimi zaman da "kitab" olarak adlandırılan bir şeydir. Eşyanın onda sabit oluşu hafızın zihninde ayetlerin sabit oluşu gibidir. Yoksa, belli bir tertibe göre konulmuş harflerin sonlu bir cisimdeki sübutu gibi değildir. Çünkü sonsuzun sonlu bir şeyin üzerine yazılması düşünülemez.[138]

7. Şefaat

Hızır Bey'in şefaat ile ilgili beyit içerisinde "عند رحمن" ifadesini kullanmasının gelişigüzel olmadığı, bilakis şefaatin Allah'ın Rahman isminin mazhariyeti olmadan gerçekleşmeyeceğine işaret etmek istendiği için kullanıldığı düşünülmektedir. Ardından İmam Gazali'nin **el Maznûn bihi** ve en- **Nefh ve'r- rûh ve't- tesviye** adlı eserlerinden özet ile aktarılan mana çerçevesinde şefaat eden ile edilen arasındaki münasebet incelenmektedir:

> Şefaatin hakikati Hazreti Allah'tan gelen ve peygamberlik cevherinde parıldayan bir nur oluşudur. Bu nur da Peygamber Efendimiz (s.a.s.)'den onun ile sıkı bir gönül bağı kuran, sünnetlerine devam edip ona bolca salat ü

[138] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 46-47.

> selam getirerek bu bağı kuvvetlendirenlere intikal etmektedir. Bu durumu bir misal ile ifade edecek olursak; güneş ışığı suya aksettiği zaman oradan duvarın belli bir bölümüne, oradan da diğer yerlere geçer. Bu münasebet duvarın sadece belli bir kısmına has iken diğer kısımlarında bulunmaz.[139]

Bu ibareler ışığında şefaat eden ile edilen arasındaki münasebet, başka bir ifade ile şefaat ediş şekli ikiye ayrılmış olmaktadır.

- Peygamber Efendimize (s.a.s.) derin muhabbet beslemenin, onun sünnetlerine tabi olmak suretiyle ahlakı ile ahlaklanmanın getirdiği şefaat olup en yüksek mertebede olan şefaat budur.

- Salih amellerden bağımsız salt imanın getirdiği şefaattir ki kalbinde zerre miktarı kadar imanı olanın Cehennemden çıkmasını da bu şefaat ile olmaktadır. En üst ve en alt derecedeki şefaat münasebetinin arasında da kulların Peygambere yakınlığına göre değişen mertebeler sayılamayacak kadar fazla olduğu belirtilmektedir.

Bu sınıflandırmanın ardından da şefaat kavli, fiili ve hâlî olarak üçe ayrılmaktadır. Kavli şefaat; şefaat edecek kimsenin sultana karşı işlemiş olduğu suçtan affını talep etmesi neticesinde sultanın 'affettim' demesidir. Fiili şefaat ise suçlu ile şefaat edecek kimsenin aynı ortamda bulunması durumunda sultanın şefaat edenin hatırını kırmamak adına cezalandırmak yerine suçluya ikramda bulunması gibidir. Hâlî şefaat ise suçlunun, şefaat edenin gönlünde yer alması olarak tanımlanmış ve şefaat bahsi noktalandırılmıştır.[140]

8. Duanın Fayda Vermesi

Şârihin ifade ettiğine göre duanın ölüye faydası olduğu gibi diriler de ölülerden ruhaniyet bakımından faydalanabilmektedirler. Duanın fayda vermesi meselesi ise ölülerin dirilerden kendileri için ettikleri duadan faydalanması, dirilerin dirilerden dua bakımından faydalanması, dirilerin ölülerden ruhaniyet açısından faydalanmasından ibaret olmak üzere üç kısımda ele alınmaktadır.

---

[139] Gazâlî, **a.g.e.,** s. 371-372.
[140] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 47-48.

Mutezile'nin, ölülerin dirilerin dualarından faydalanmasını "İnsan için ancak çalıştığının karşılığı vardır"[141] ayetinin muktezasına ters olduğu gerekçesi ile inkar etmesi ise kabul edilmemektedir. Zira ifade edildiğine göre ölmüş kimseye edilen dualar aslında ölünün hayatta iken işlemiş olduğu salih amellerin bir semeresi ve yansıması konumundadır. Dirilerin dirilerden istifadesini inkar edenlere aynı usul ile cevap verilirken dirilerin ölülerden istifadesi ise İmam Gazali ve Fahreddin Râzî'nin ibareleri çerçevesinde ele alınmaktadır.

Gazali'nin birçok eserinden hülasa edildiği belirtilen kısımda Peygamber ve evliya kabirlerinde, orada yatan kimse vesile kılınarak af ve mağfiret talebinde bulunmanın faydasının olduğu, bu dünyada dahi insanların tüm benliği ile kendisini düşünen birini hissettiği müşahede edilirken bu dünyada olmayan birinin bu anlamdaki bir etkiye daha açık olduğu belirtilmektedir. İnsanın birisini hatırına getirdiği an müteessir olması gibi, faziletli bir ölmüşün kabri veya türbesinde de aynı ruhi etkinin meydana gelebileceği ortaya konmaktadır.

Hal böyle iken, Peygamber Efendimizin (s.a.s.) kabrini ziyaret etmek suretiyle, ona dair her şey ile ona ruhen yaklaşmanın vesilesidirler. Zira Peygamberlerin bu dünyada bedenen var olup olmamaları arasında bilgi edinme yolundan başka bir fark yoktur. Bu dünyada bilgi edinme yolu duyu organları iken ölümlerinden sonra gaybı bilmelerini sağlayan özel bir bilgi edinme yoludur.

Fahreddin er- Râzî'nin **el Metâlibü'l-âliye**[142] adlı eserinde yer alan "Kabir ziyaretlerinden istifade" babındaki bir risale müellif tarafından özetlenip izah edilmektedir. Şu üç öncül ise babın başlığında belirtilen mevzunun imkanına işaret etmektedir;

Kelâm eserlerinde ortaya konduğu üzere ruh bedeni terk ettikten sonra varlığını sürdürmektedir,

---

[141] Necm, 39.
[142] Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, 1986, C. 7, s. 275-278.

Ruhun beden ile olan irtibatı sevdiğine gönülden bağlı olan bir kimsenin sevdiği ile olan irtibatı gibidir. Sevgi nasıl ki birden tamamı ile kişiyi terk etmiyorsa ruh da bedenden ayrıldıktan sonra beden ve bedenin meskeni olan toprak ile bağı devam etmektedir,

Bu öncüller göz önünde bulundurularak, kamil bir insanın türbesi ziyaret edildiği, ruhuna hediye edilmek üzere Kur'an okunup huşu ile ziyaret edilen zatın huzurunda durulduğu vakit iki ruh arasında bir nevi bağ kurulur. Bu bağ esnasında ziyaret edende oluşan bilgiler kesbi ve burhani iken ziyaret edilen kimsede oluşan bilgiler ise keşfî ve ayânî niteliktedir.

Ölümden sonra ruhun tesirinin beden ve dolayısı ile kabirde olduğu gibi ölen kimsenin bırakmış olduğu eserlerde de bulunabileceği ifade edilirken bu meyanda Ebu'l-Hasen eş- Şâzelî ve kendisine ait bir takım tecrübelerden bahsetmesi ile hem "duanın fayda vermesi" hem de sem'iyât bahsi noktalandırılmaktadır.[143]

9. İmanın Hakikati

Müellife göre iman; Allah'ın kulun kalbine tasdiki yazmasıdır. "Allah kalplerine imanı yazmıştır..."[144], "Allah müminleri hem dünyada hem de ahirette sağlam bir söz ile sabit kılar"[145] ayetlerinde de bahsi geçen **ketb-i ilahi** bu kabildendir ve hiçbir zaman zeval bulmamaktadır.

Meseleye yapılan bu girişten sonra Allah'ın yazgısı olmadan ortaya çıkan tasdikin iman sayılıp sayılmayacağı hususunda Eş'arîler ile Matürîdîler arasındaki ihtilaf zikredilerek bu yazgının alametlerinin olup olmadığı sorusuna cevap verilmektedir.

Şakînin saîd, saîdin şakî olabileceği görüşünde olan Matürîdilerin büyük çoğunluğuna göre ketb-i ilahi olmadan vâki olan tasdik imandır. İmam Eş'arî'ye ait **muvâfât**[146] düşüncesine göre ise İblis, Bersîsâ ve Bel'am gibilerinden sadır olup zeval

[143] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 48-51.
[144] Mücâdele, 22.
[145] İbrahim, 27.
[146] Yusuf Şevki Yavuz, **D.İ.A.,** "Muvâfât", 2006, C. 31, s. 409.

bulan tasdik aslında hakiki bir tasdik değildir. Müellifimize göre ise said ile şaki annesinin karnında said ve şakidir ve asla bu durum değişmez.

İmanın kalbe yazılışının alameti de kulun güzel ahlak ile bezenerek Allah ve Peygamber sevgisine nail olmasıdır. Zahiri olarak ise kulun imanına, ikrarından başka bir şeyin delalet etmeyeceğine kanaat getirilmektedir.[147]

10. İblisin Melekler veya Cinlerden Oluşu

Allah (c.c.) meleklere Adem (a.s.)'e secde emrini verdiğinde sadece İblisin secde etmediğini beyan eden ayetteki istisnanın muttasıl veya munkatı' olması ihtimallerine göre hem melekler hem de cinlerden olmasının mümkün olduğu belirtilmektedir. "O cinlerden idi" ayetindeki sarih ifadenin ise tercih yapmada yeterli olmadığı şu gerekçeler ile beyan edilmektedir:

- Ayette bahsi geçen cin ifadesi cin namlı varlıklara değil görünemeyen anlamındaki varlıklara da delalete edebilir. Nitekim bu özellik hem melekler hem de cinlerde mevcuttur.

- Cinlerin ateşten, meleklerin ise nurdan yaratılması sebebi ile kendisinin ateşten yaratıldığını söyleyen İblis meleklerden olamaz denirse "nur" ve "nâr" kelimelerinin lügatte birbirinin yerine kullanılabileceği ortada iken sadece bu husus da İblis'in meleklerden olmadığına delâlet etmemektedir.

Fahreddin Râzî ve Kadı Beyzavî'nin ise İblisin meleklerden olduğunu düşündüğü zikredilirken müellif tarafından bizzat kanaat getirilmemekle beraber en azından İblisin cinlerden oluşunun kolaylıkla kanaat getirmeyi gerektirecek kadar açık olmadığı ortaya konmaya çalışılmakta ve meselede tevakkuf edilmektedir. [148]

[147] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 51-52.
[148] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 52-53.

D. GENEL DEĞERLENDİRME

Kaside-i Nûniyye şarihimiz Lâlezârî, telif ettiği muhtasar eserinde özel bir gayeyi göz önünde bulundurmuştur. Bu özel gayenin tahakkuku için de gramatik ve edebi çözümlemeler gibi kelâm ilmi ile birinci planda ilgisi olmayan hususların tahlili ve her bir meselenin delilleri ve itirazları ile birlikte derinlemesine incelenmesinden kaçınmıştır. Zira ona göre **Kaside-i Nûniyye**'nin müellifi Hızır Bey bu eseri oluşturan beyitleri dizerken; Sadru'ş- Şerîa'nın **Ta'dîlü'l-ulûm**, Fahreddin er- Râzî'nin **Nihâyetü'l-ukûl** ve İmam Gazali'nin **Mişkâtü'l-envâr** adlı eserlerinde yer alan bazı meseleleri göz önünde bulundurmuştur. Bu göz önünde bulundurmanın neticesinde oluşturulan metinle, ilgili kitaplar arasındaki irtibat sağlanmaya çalışılmaktadır.

Eserin bu gaye ile yazılmış olması onu diğer Kaside-i Nûniyye şerhlerinden hem üslup hem de muhteva bakımından özel ve ayrı bir konuma taşımaktadır. Metnin içinde de belirttiğimiz üzere muhteva açısından diğer şerhlerde yer alan bilgilerin tekrarlanmaması adına Lâlezârî tarafından bazen bir kaç beyitten oluşan bazen de bütün bir konuyu meydana getiren beyitlere şerh düşülmeyerek okuyucu genellikle Hayali ve Uryânî şerhlerine yönlendirilmiştir. Müellifin bu tutumu sergilemesinin nedeni ise şerhin yazılma sebebine riayet edişi olmaktadır.

Her ne kadar muhtasar bir eser dahi olsa Ulûhiyet ve nübüvvet bahisleri ile alakalı meseleler aklî olarak temellendirilmeye çalışılmış; gerektiği yerde konu, ilgili ayet ve hadisler ve diğer kelâm eserlerinden yapılan nakiller ile desteklenmiştir. İmam Gazâlî'nin "Leyse fi'l-imkân ebdeu mimmâ kâne" sözünün izah edildiği kısımda zamanının astronomi, botanik ve tıp disiplinlerine ait verilerinden istifade edilmiştir. Sem'iyât bahsinde ise ayrıntılı bir şekilde ele alınan haşr meselesi haricinde; kabir azabı, şefaat, mizan gibi ahad haberler ile sabit olan mümkün karakterli hususlarda fazla izaha başvurulmamış, eserin genelinde olduğu üzere Ehl-i Sünnet düşüncesine uyulmuştur. Tüm bunların naslarda geçtiği şekilde gerçekleşeceğine inanmanın gerekliliği ortaya

konurken insanın ayağını kaydırabileceğinden zorlama tevillerden kaçınılması gerektiği tavsiye edilmiştir.

II. EL-CEVÂHİRU'L-KALEMİYYE FÎ TESTÎRİ ESRARİ'N-NÛNİYYE EL-KELÂMİYYE VE KASİDE-İ NÛNİYYE ŞERHLERİ ARASINDAKİ YERİ

Kelâm ilminin oluşumundan günümüze dek eser yazımında birçok farklı yönelim ve üslup ile karşılaşılmıştır. Eserin yazılış gayesi, içeriği, kullanılan yazımı türü gibi muhtelif açılardan değerlendirebileceğimiz bu farklılıklar kelâm disiplini açısından literatür zenginliğini de beraberinde gerektirmektedir. Söz gelimi yazılan bazı eserler müellifin kelâm ilmine konu olabilecek meselelerinin tümünü ele aldığı ve kelâmcı şahsiyetine dair okuyucuya bütüncül bir bakış açısı elde etme imkanı sunduğu karakterde olabildiği gibi kelâm ilmine dair cüzi bir meselenin bizzat ele alındığı tarzda da olabilmektedir.

Bununla birlikte aşağı yukarı tüm kelâmî meselelerin ele alınmasının yanında kimi eserlerde meselelerin tahlilinde tafsili veya icmali bir üslup kullanımı da belirleyici olabilmektedir. İçerik ve müellifin üslubunun yanı sıra eserin nazım veya nesir hangi edebi yazım türü ile kaleme alındığı hususu da belirttiğimiz unsurların içinde en ayırt edici hususlardan birisidir. Zira İslam ilimler kültüründe metin olarak bildiğimiz üslup, nazım halinde kaleme alınan eserler için çok uygun bir seçim olmuştur. Hem söz konusu olan ilmin deliller olmaksızın tüm meselelerini o ilme henüz başlayan birine tanıtmak hem de bu ilk tanıtımın ardından akılda kalıcılığı sağlamak üzere nazım üslubu çokça tercih edilmiştir.[149]

Kelâm ilmi de nazım veya nesir olarak yazılmış metinleri bolca içeren bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Zikrettiğimiz gayeyi taşıyarak yazılan bu metinler tabiatı gereği bahsi geçen meselelerin delilleri zikredilmek sureti ile açılmasına (şerhine) ihtiyaç duymuştur. Metnin açılması faaliyetinin ardından ise büyük fotoğraftan küçük fotoğrafa intikal edilmesi misali delillerin üzerine daha derinlemesine gidilerek metin

[149] Aynı gayenin manzum eserlerin yazımında göz önünde bulundurulduğuna Uryânî de değinmektedir. Uryânî**, a.g.e.,** vr., 2.

gayelerinden birine (haşiye) daha kavuşturulmuş olmaktadır. Her ne kadar veciz ve meselelerin delilleri ve ayrıntılarına değinilmediği bir üslup ile kaleme alınsalar da hem delillere hem de o zamana kadarki kelâm eserlerinde var olan ince noktalar ve tartışmalara da işaret edecek tarzda ibarelerin metin yazarınca seçilmesi bu gayenin tahkikini kolaylaştırmış olmaktadır. [150]

Alanın uzmanları tarafından yatay bir şekilde gerçekleştirilen metni açma çabası, uzmanın sahip olduğu ilmi birikim ve müntesibi olduğu ilmi çevreye göre metinde farklı noktaların yakalanması, dolayısıyla metin etrafında renkli ve zengin bir geleneğin oluşması neticesini doğurmuş olmaktadır.

Hızır Bey'in **Cevâhiru'l-akâid** adlı manzum eseri bir geleneğin etrafında oluştuğu nazım metinlerin en önemlilerindendir. Birinci bölümde kısaca tanıttığımız şerh ve haşiyeler Hızır Bey'in metinden maksadını ve işaret ettiği manaları en doğru biçimde yakalamaya çalışma faaliyeti olarak değerlendirilebilir. Farklı kimliklere sahip şahsiyetlerin aynı amaç etrafında toplanması ise bir o kadar farklı ve zengin bir birikimin oluşmasına olanak sağlamıştır.

Bu sebeple Hızır Bey'in vefatından (h.865) tezimizin cüz-i esâsîsi olan Lâlezârî'nin vefatına (h.1204) kadarki yaklaşık üç yüz elli yıllık zaman diliminde farklı ilmi şahsiyetleri aynı metin etrafında toplayan amaçların da izinin sürülmesi gerekmektedir. Bu amaçların tespiti ve eserlerin muhtevasına yansımasının peşine düşüldüğü takdirde hem tez konumuz olan eserin hem de müellifinin bu gelenek içinde durduğu yer hakkında daha net bir tasavvura sahip olunabileceği kanaatini taşımamız bizi bu faslı açmaya sevk etti.

İki başlık altında inceleyeceğimiz bu bölümde öncelikle **el Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrâri'n-nûniyye el-kelâmiyye** adlı eserin yazılış gayeleri bağlamında diğer şerhler arasında nerede durduğu araştırılacaktır. Ardından yaptığımız okumalar

[150] Kasidenin küçük hacmine rağmen Hızır Bey'in veciz üslubu ile neredeyse tüm kelâm meselelerini ihtiva ettiği ve bununla birlikte meselelerinin delillerine de işaret ettiği yönündeki ifadeleri ile konunun bu yönüne Büyük Hafız da işaret etmektedir. Bkz. **Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye**, BDK, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, nr., 002095, vr., 2.

neticesinde asıl olarak ittihaz ettiğimiz Lâlezâri'nin eseri ile diğer şerhlerin içerikte farklılaştıkları noktalar belirtilmeye çalışılarak faslımız nihayete erdirilecektir.

A. Yazılış Gayeleri Bakımından

Kaside-i Nûniyye şerhlerinin niçin kaleme aldığı sorusu onların şekil ve muhtevası açısından son derece belirleyici bir konumda olmuştur. Her ne kadar birincil olarak belirleyici olan husus müellifin ilmi şahsiyeti de olsa müellifin eserini yazarken taşıdığı gaye eserin hacmine direkt olarak etki etmiştir. Birinci bölümde belirttiğimiz üzere kendisine nispet edemeyeceğimiz Gümülcinevî'nin şerhini istisna edersek; Hacı Çelebi, Kâzâbâdî Ahmet Efendi ve müellifini tespit edemediğimiz şerh de dahil olmak üzere hacim bakımında kısa olan bu şerhler ihtisar gayesi güdülerek yazıldıklarından kasidenin beyitlerinin kısaca açıklamalarının yapılması ve Hacı Çelebi'nin **Rafdu'n-nadr alâ Akâidi'l-Hıdr** adlı şerhinde olduğu üzere beyitte yer alan kelimelerin harekelerinin büyük oranda tespit edilmesi[151] gibi gayelere hizmet etmiş olmaktadır.

İhtisar gayesi güdülen kısa hacimli şerhlerin dışındaki şerhlerden ilk kaleme alınan ve bu geleneğin ilk şerhi olan Hayâlî'nin şerhinin yukarıda zikrettiğimiz ihtiyacı taşıyan metne yönelik ilk çalışma olması aslında gaye olmak bakımında yeterli bir sebep olmaktadır. Bunun yanında Hayâlî, bahsettiğimiz ihtiyaca işaret ederek metinde yer alan kapalılıkları gidermek, veciz ibarelerin taşıdığı ayrıntıları ortaya koymak üzere daha önceki eserlerde yer almamış bir üslup ile delillerini zikredeceğini eserin yazılma gayesi olarak sunmaktadır.[152]

Hayâlî'nin ilmi şahsiyeti ve ilk şerhi yazmış olması müspet veya menfi diğer şerhlerde bir şekilde kendisine atıfta bulunulmasına sebep olmuştur. Yukarıda da belirttiğimiz üzere Ayinezâde ve Üsküdârî bizzat Hayâlî'nin şerhine haşiye yazmıştır ki bu durum diğer şerhlerde karşımıza çıkmamaktadır.

---

[151] Bkz. Muhammed İsmet b. İbrahim, **Rafdu'n-nadr alâ Akâidi'l-Hıdr**, S.Y.E.K., Kasidecizâde Koleksiyonu, Nr., 00125.
[152] Bkz. Hayâlî, **a.g.e.,** s. 142.

Hâyâlî'nin ilk şerhi yazmasının ardından diğer şârihleri Kaside-i Nûniyye'yi yeniden şerh etmeye iten bazı ana sebepler olmuştur. Önceki şerhlerde beyitlerin gramer bakımından doğru tahlil edilmediği düşüncesi, meselelerin ele alınış tarzının (takrîru'l-mesâil) uygun veya yeterli bulunmaması, Eş'arî-Matürîdî ihtilafına dair meselelere yeterince değinilmediği gibi hususlar bu sebeplerin başlıcalarındandır.

Örneğin ilk şerhin yazılmasından yaklaşık üç yüz sene sonra eserini kaleme alan Hacı Çelebi, Hayâlî'nin şerhini övmesine rağmen beyitlerin lafız tahlili ve gramer izahı bakımından yeterince ele alınmamasının bir eksiklik olduğunu, kendisinin de yeni bir izah tarzı ile bu amaca hizmet edeceğini belirtmiştir.[153] Hacı Çelebi'nin ardından başka bir şerh de Büyük Hafız tarafından Hayâlî'nin şerhinin "yetersiz" bulunması sebebi ile yazılmıştır. Büyük Hafiz, Hayâlî'nin hasımların delillerini ve muhtemel itirazlarını zikretmekle yetinip cevap vermemesinin Ehl-i Sünnet mezhebinin cevap vermede yetersiz olduğu imajını oluşturduğu, lafız tahlili ile yeterince ilgilenmediği, Eş'ari-Matürîdî ihtilaflarına dair meselelere yeterince değinmeyerek kimi yerlerde Eş'arî mezhebine meylettiğini söyleyerek metnin yazılış gayesine yeterince hizmet edemediğini düşünmüştür. [154]

Büyük Hafız'ın itirazları ve eserini yazma gerekçeleri bağlamında Hayâlî'nin eserine yönelik yaptığı eleştirilerinin yersiz ve edebe aykırı olduğunu savunan Uryânî, bu durumun kendisini Hayâlî'nin şerhi ile uyum içerisinde olan başka bir şerh yazmaya sevk ettiğini ifade etmektedir. Şerhi içerisinde yeri geldikçe Büyük Hafız'ın Hayâlî'ye itiraz ettiği noktalarda haksızlığını ispat etmeye çalışmaktadır.[155] Diğer şârihlerden Dâvud-ı Karsî ve İbrahim b. Abdülvehhâb eserlerinin girişinde kendilerini yeni bir şerh yazmaya sevk eden amilden bahsetmezken ileride geleceği üzere eserlerinde özellikle

[153] Muhammed İsmet b. İbrahim, **el-Fevâidü'n-nadriyye fî halli'n-nûniyye el-Hıdriyye**, S.Y.E.K., Laleli Koleksiyonu, vr., 2. Hacı Çelebi, Hayâlî'nin ardından ikinci şerhi yazmıştır. Büyük Hafız'dan sonra vefat etmiş olması hasebi ile Kaside-i Nûniyye şerhlerini tanıttığımız esnada bu şerhi Büyük Hafız'ın şerhinden sonra zikrettik.
[154] Mehmed b. Hasan (Büyük Hafız), **Şerhu'l- Kasîdeti'n-nûniyye**, BDK, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, nr., 002095, vr., 2.
[155] Uryânî**, a.g.e.,** vr., 2.

tasavvufî karakterdeki birçok kesime yönelttikleri yoğun eleştiriler ve yer yer Hayâlî'ye yapılan bazı eleştiriler eserlerinin yazılma sebebi olarak görülebilir.

Yukarıda tezimizin konusu olan **el Cevâhiru'l-kalemiyye fî testîri esrâri'n nûniyye el-kelâmiyye** adlı eserin yazılış gayesi hakkında bilgi vermiştik. Tekrardan kaçınmak adına sadece şerhin belli başlı eserler ile bağlantıların kurulmasını amaçlaması ve diğer şerhlerin ilgilendiği kısımlar ile ilgilenmemesinin hem gaye hem de içerik bakımında eseri orjinal kıldığını söylemek ile yetineceğiz.[156]

B. Muhteva Bakımından

Lâlezârî'nin şerhi ile birlikte Kaside-i Nûniyye'nin Arapça şerhlerini muhteva bakımından mukayese edeceğimiz bu bölümde şerhlerin farklılaştıkları noktalar tespit edilecektir. Sırası ile ulûhiyet, nübüvvet ve sem'iyât ana başlıklarına dahil olan ve ihtilaflı olduğunu gördüğümüz meselelerde şârihlerin fikri tutumu ortaya konmaya çalışılacaktır.

Şârihlerin farklılaştıkları noktaların genel olarak hangi hususlarda temerküz ettiği hakkında malumat verdikten sonra bizzat meselelerin incelenmesine intikal edeceğiz. İhtilaf olarak gözlemlediğimiz hususların özellikle vahdet-i vücûd felsefesi ve daha genel anlamda tasavvuf disiplinine şârihlerin yaklaşımı muvacehesinde şekillendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu ana ayrım noktasının yanında bazen açık itirazlar bazen de kendi gözlemlerimiz neticesinde Matürîdî- Eş'arî ihtilafına dair meselelerdeki izahat ve tercihlerde oluştuğu sonucuna ulaştık.

1. Ulûhiyyet

a. Zât-İhâtâ İlişkisi

Allah (c.c.)'ın zatı ve tüm mahlukatın ihata edilmesi ile ilgili olan "O her şeyi kuşatmıştır, irfan ehlince ne başkasına hulûl etmiş ne de ittihâd halindedir." manasını taşıyan beyitin izahında şârihler arasında fikir birliği oluşmamıştır. Zira hulûl ve

[156] Lâlezârî, **el-Cevâhiru'l-kalemiyye**, vr., 3.

ittihâdın ne anlama geldiği, hangi grupların hulûl ve itthâd kapsamına gireceği, ihatanın zat veya zatın ilmine raci olması gibi hususlardaki tercihler farklılaşmıştır.

Tüm şârihler hulûl ve itthâdın nefyi konusunda hem fikir oldukları gibi bu kapsama teslis inancını taşıyan Hıristiyanları, bazı aşırı inanç sahibi Yahudileri ve Şia'nın bazı aşırı gruplarını dahil etmektedirler. Ancak ihtilafın konu ile yakından irtibatlı vahdet-i vücûd felsefesi, bazı sûfilerden sadır olan ve hulûl ile ittihâdı îhâm ettiren sözlerin bu kapsamda değerlendirilip değerlendirilmeyeceği noktasında meydana geldiği görülmektedir.

Hızır Bey'in ibarelerinin zahiren vahdet-i vücûd felsefesine işaret ettiğini belirten Hayâlî bu düşüncenin makbul olmayışını 'فوق طور العقل ومخالف للشرع' ibareleri ile ifade ederken ihatadan kastın Allah'ın ilmi ile ihata etmesi olduğunu belirtmektedir. Ancak tasavvufi literatürde 'fenâ fi't-tevhîd' olarak adlandırılan mertebeye ulaşan birinden hulûl ve ittihâdı andıran sözlerin sadır olması durumunun da kendisi nezdinde makbul ve hak olduğunu belirterek beyitte geçen "ashâbu'l- irfân" ibaresinden bu zümrenin de kast edilmiş olabileceğini zımnen ifade etmiş olmaktadır.[157]

Aynı istikamette düşünen ve ihatanın ilmi ihata olduğunü düşünen Uryânî ve Hacı Çelebi vahdet-i vücûd felsefesi hakkında tevakkuf ederek bu düşüncenin savunucuları hakkında hüküm verirken ihtiyatlı davranmanın evla olduğuna kanaat getirmektedirler. Hayâlî'de olduğu üzere bir kulun fenâ fi'-t- tevhîd mertebesine ulaşmasının mümkün ve Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu söylemekte ve bu düşünceyi hulul ve ittihadın dışında tutmaktadırlar. [158]

İhatanın zat ile ilişkilendirilmesinin kelâm ilmi ile alakalı bir yönünün olmadığı, ancak hulûl ve ittihâdı kail olan bazı sûfîlere reddiyede bulunmak amacı ile zatın ihatasından kelâm eserlerinde bahsedilebileceğini belirten Büyük Hafız, hem vahdet-i vücûd düşüncesi hem de fenâ fi'- tevhîd mertebesini kabul etmeyerek şeriata aykırı

[157] Hayâli, **a.g.e.,** s.172-177.
[158] Uryânî, **a.g.e.,** vr., 26-31, Muhammed İsmet b. İbrahim, **el- Fevâidü'n-nadriyye**, vr., 15-19.

oldukları kanaatine ulaşmaktadır. Ona göre "ashâbu'l-irfân" dan kastedilen zümre, akl-ı selim ile istidlalde bulunarak rablerine ulaşan kimselerdir.

İbrahim b. Abdülvehhâb ve Dâvûd-ı Karsî'nin beyit bağlamında vahdet-i vücûd felsefesine yönelttikleri eleştirinin oldukça sertleştiği göze çarpmaktadır. Zira İbrahim b. Abdülvehhâb, vahdet-i vücûd ehlinin küfrünün Yahudi veya Hıristiyanların küfründen daha tehlikeli olduğunu düşünürken insanların avam kısmının, zikir ehli olarak gözüken bu kimselerin taşıdığı itikâdî tehlikenin farkına varamayacaklarını bu hükmünün sebebi olarak zikretmektedir.[159]Dâvûd-ı Karsî ise vahdet-i vücûd felsefesini din dışı aşırı tasavvufî yönelimler içinde saydıktan sonra aslında Mevlevilik, Halvetilik vb. tarikatların da bu din dışı yönelimlerden neşet ettiğini ve bu yüzden onların din dışı tasavvufî gruplara muhabbet beslediklerini ifade etmektedir. Vahdet-i vücûd felsefesi ve genel anlamda tasavvuf ve tarikat ehline yönelttiği eleştirilerinin ardından söz konusu beyitte kast edilen irfan ehlinin tasavvuf ehli veya tarikat şeyhleri değil şeriata bağlı olan Ehl-i Sünnet âlimleri olduğunu belirtmektedir. İbrahim b. Abdülvehhâb 'ın değinmediği fenâ fi't- tevhîd meselesinde Hayâlî'yi eleştiren Davûd-ı Karsî, sözü edilen ve Hayâlî tarafından kabul gören bu manevi mertebenin de Allah'ın zatı ile mahlukatın ittihâdı anlamına geldiğini düşünmekte ve reddetmektedir.[160]

Zikri geçen bütün şârihlerin ihatadan kastın ilmin ihatası olduğu yönünde fikir birliği oluşturup ardından hulûl ve ittihâdın kapsamına hangi grupların girdiğini tartışmasına mukabil Lâlezârî ihatanın ilim sıfatının kemal yönüne değil zata dayandırılması gerektiğini düşünmektedir. Ancak yine tüm şârihlerin aksine Hızır Bey'in ihatayı zata nispet etmekle beraber müteşabih bir karakter taşımasından dolayı selefin üslubunca hulûl ve ittihâdın nefyi ile birlikte manayı tefvîz ettiğini savunmaktadır.[161]

[159] İbrahim b. Abdülvehhâb, **a.g.e.,** vr., 23- 25.
[160] Dâvud-ı Karsî, **a.g.e.,** vr., 10-12.
[161] Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 12.

b. Zaman Mefhumu

Alemin hâdis oluşu ve haşr-i cismanî ile ilgili bahislerde şarihler tarafından zaman mefhumuna değinilmektedir. Zaman mefhumunun tanımı yapılırken zamanın değişken olduğu belirtilerek bu mefhum Allah'tan nefyedilmektedir. Şarihlerin zamanın hâdis oluşu ortak noktasında birleşmelerinin yanında Lâlezârî'nin zaman kavramına bakışı mütekellimlerin büyük çoğunluğu ve filozoflardan farklıdır.

Diğer şarihler "Bir değişkenin başka bir değişkene ilişmesi sonucunda meydana gelen vehim ürünü bir olgudur" şeklindeki tanımı esas alarak zamanın müşahhas olmayıp zihnin varsayımından ibaret olduğu düşüncesini taşımaktadırlar. Zaman mefhumunun, Atlas gezegenin hareket miktarında ibaret olup zihnin varsayımına bağlı değil vücûdî olduğunu düşünen filozofların görüşünü ise kabul etmemektedirler. Ancak bununla beraber her iki izah tarzına göre de zamanın Allah'a nispet edilemeyeceği görüşündedirler.[162]

Filozoflar ile zamanın vücûdî oluşu paydasında buluşan Lâlezârî, savunduğu görüşü filozofların görüşünden farklı bir yerde konumlandırmaktadır. Muhakkik âlimlere ve bazı sûfilere dayandırdığı bu görüşe göre zamanın vücûdî olması Allah'ın iradesinin var olması yönünde zamana taalluk etmesi sebebiyledir. Ancak bu, zamanın kadim olduğu sonucunu da doğurmamaktadır. Bilakis, var olan ilk hâdis ile birlikte onun var olma zamanı da yaratılmaktadır. Mütekellimlerin cumhuru ile zamanın vücûdî veya itibarî oluşu cihetinde farklılaşan bu görüş filozofların görüşünden ise zamanın Atlas gezegenine değil de yoktan yaratılma itibarî ile Allah'a dayandırılması bakımından ayrılmış olmaktadır.[163]

c. Tekvin Sıfatı

Eş'arî- Matürîdî ihtilafının en belirgin çizgilerinden olan tekvin sıfatının, diğer yedi mana sıfatı gibi Allah'ın zatı ile kaim olan kadim bir sıfat olup olmaması ihtilafın

[162] Zaman tanımları için bkz. Hayâlî, **a.g.e.,** s. 182, Büyük Hafız, **a.g.e.,** vr., 20, Muhammed İsmet b. İbrahim, **a.g.e.,** vr., 20, a. ml, **Rafdu'n-nadr**, vr., 6, Kâzâbâdî**, Şerhu'l- Kasîdeti'n-Nûniyye**, vr., 5, İbrahim b. Abdilvehhâb, **a.g.e.,** vr., 26, Uryânî, **a.g.e.,** vr., 32, Davud-ı Karsî, **a.g.e.,** vr., 13.
[163] Bkz. Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 10.

cihetini tayin etmektedir. Tekvin sıfatının itibarî ve aklın fail ile meful arasındaki ilişki sonucunda farz ettiği bir mana olduğunu düşünen Eş'arîlere göre tekvin aynı zamanda mükevvenin kendisidir. Yani kudret sıfatının hâdis bir teallukundan ibarettir. Yine onlara göre yaratma ameliyesi için irade ve kudret sıfatlarının varlığı kâfi olup ayrıca tekvin sıfatını ispat etmenin bir anlamı yoktur.

Eş'ari mezhebinin aksine Matürîdî kelâm düşüncesince yaratma ameliyesinin gerçekleşmesi istidat manasındaki kudret ve mümkünün iki tarafından birini tercih anlamındaki irade sıfatları ile gerçekleşmez. Bilakis bu iki sıfat fiilin kendisi ile gerçekleştirildiği tekvin sıfatının mukaddimesi niteliğindedir. Tekvîn sıfatının itibarî veya hadis olmadığını düşünen Matürîdîler düşüncelerini farklı deliller ile desteklemektedirler.[164]

Matürîdî geleneğinin metinlerinden olan Kaside-i Nûniyye'nin şerhlerinde yaptığımız okumalar sonucunda tekvin sıfatının tanımı ve ihtilafın hangi yönünde tercihte bulunulduğuna dair farklılık olduğunu gördük.

Hâyâlî ve Hacı Çelebi dışında Lâlezârî de dahil olmak üzere tüm şarihlerin tekvin sıfatının hakiki ve kadim bir sıfat olduğunda hem fikir olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Hayalî ve Hacı Çelebi'nin tekvin sıfatı tanımları ve tercihlerinin diğer şârihlerden farklı olduğu açıktır. Hayâlî tekvin sıfatını şu ibareler ile tanımlamaktadır:

> Şurası gerçek ki kudret sıfatının, irade sıfatına uygun bir işleyiş ile mükevvenin var olma zamanında var olması cihetinde taalluku yine kudret sıfatına nispet edilirse icâp, kâdire nispet edilirse tekvin ve icat olarak adlandırılır.
>
> Bu durumda tekvin, aslında zatın kudretinin, mükevvenin varlığına taalluk etmesinden ibaret olup; tahlik, terzîk gibi olgular mükevvenin durumuna göre farklılaşmaktadır.[165]

Tekvin sıfatına dair açıklamalarını bu sözleri ile noktalayan Hayâlî'nin görüşünün Eş'arî mezhebine daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Zira Hayâlî, tekvini

---

[164] Teftâzânî, **Şerhu'l- Mekâsıd**, tah. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l- Kütüb, 1998, Beyrut, C. 4, s. 170-173.

[165] Hayâlî, **a.g.e.,** s. 210. Hayâlî'nin şerhinde yer alan bu ibareler aynı ile Taftâzânî'nin **Şerhu'l- Mekâsıd** adlı eserinde de bulunmaktadır. Bkz. **Şerhu'l-Mekâsıd**, C. 3, s. 172.

zatın muttasıf olduğu kudret sıfatının, mükevvenin var edilmesine yönelik taalluku olarak anlamıştır. Bu durumda tekvin, bizzat kudret gibi hakiki bir mana değil, kudret sıfatının özel bir taalluku yani itibarî bir mana olmaktadır.

Aynı ibareler ile tekvin sıfatını açıklayan Hacı Çelebi ise tahkik olarak adlandırdığı bu ifadelere rağmen tekvin sıfatının kudret ve irade sıfatı gibi hakiki bir sıfat olduğunu da düşünmektedir. Bununla birlikte aslında İmam Eş'arî ve İmam Matürîdî'nin ibarelerinin zahirinden anlaşıldığına göre tekvin sıfatının kadim olduğunda müttefik olduklarını belirtmektedir. Ona göre ihtilaf, kadim olan tekvin manası ile failin mi yoksa mefulün mü vasıflanmasının daha doğru olduğu noktasında oluşmaktadır. Tekvini failin vasfı kılan İmam Matürîdî, kudret ve irade gibi kadim bir mana olduğu, mükevvenin sıfatı kılan İmam Eş'arî ise yaratılan ile yaratıcı arasında sadece kudretin olduğuna kanaat getirmiş olmaktadır.[166]

2. Nübüvvet

a. Nübüvvet- Velâyet İlişkisi

Nübüvvet ve velayet mertebelerinin mutlak anlamda ya da sadece Peygamberimiz (s.a.s.) açısından birbirilerine olan üstünlüğünün değerlendirildiği bu başlık altında şarihlerin konuyu ele alış üslupları ve tercihleri yine farklılık arz etmiştir.

Peygamber olan birinin nübüvvetinin Peygamber olmayan kimsenin velayetinden üstün olduğu ve velâyet mertebesinin mutlak olarak nübüvvet mertebesinden üstün olmadığında şârihler arasında bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır.[167] Fikir ayrılığının meydana geldiği husus Peygamberimiz (s.a.s.)'in nübüvvetinin ya da velayetinin üstünlüğüdür. Üstünlüğün hangi şıkta olduğu yönünde kullanılan tercihlerin üç farklı şekilde tezahür ettiğini söyleyebiliriz;

- Nübüvvetinin velayetinden üstün olduğunu söyleyip bu kısmı tercih etmek,

---

[166] Muhammed İsmet b. İbrahim, **a.g.e.,** vr., 38-39.

[167] Bkz. Hayâlî, **a.g.e.,** s. 319, Büyük Hafız, **a.g.e.,** vr., 148- 150, Muhammed İsmet b. İbrahim, **a.g.e.,** vr., 66- 67, a. ml, **Rafdu'n- nadr alâ Akâidi'l- Hıd**r, vr., 18- 19, Kâzâbâdî**, Şerhu'l- Kasîdeti'n- Nûniyye**, vr., 5, İbrahim b. Abdülvehhâb, **a.g.e.,** vr., 105- 106, Uryânî, **a.g.e.,** vr., 120-121, Davud-ı Karsî, **a.g.e.,** vr., 48-49.

- Nübüvvetinin velayetinden üstün olduğunun tercih edilen görüş olduğunu ifade etmekle beraber diğer şıkkın da beyitteki ifadelerin zahirine göre muhtemel oluşu,

- Nübüvvetinin ya da velayetinin üstünlüğü ile alakalı açıklamaya gitmeyerek tevakkuf etmek.

Peygamberimiz (s.a.s.)'in nübüvvetinin velayetinden üstün olduğunu düşünen Büyük Hafız konu bağlamında Peygamberimiz (s.a.s.)'in velâyetininin nübüvvetinden üstün olduğu kanaatinde olan tasavvufi çevrelere sert eleştiriler getirmektedir. Ona göre, Peygamberimiz (s.a.s.)'in velayetinin nübüvvetinden üstün olduğunu söyleyenler takiye gereği "süslü cümlelerin" arkasına sığınmaktadır. Zira onların asıl görüşü velâyetin nübüvvetten mutlak manada üstün oluşudur. Ancak asıl görüşleri üstünlüğün Peygamberin nübüvveti ve velayetindeki cihetinde olsa dahi bu görüşün de ucu küfre varacak kadar tehlikelidir. Çünkü bu düşünceyi dillendirenlerin gerekçesi nübüvvet makamının Peygamberin vefatı ile birlikte noktalanması, ancak peygamberliğin batını konumundaki velayetin sonlanmadığı; bilakis Peygamberin ümmetindeki velilere intikal ettiği iddiasıdır. Bu iddia ise, peygamberliğin en büyük cüzüne ümmetin diğer fertlerini ortak etmektir ki bu da apaçık bir biçimde küfür ve dalalettir.

Velayetin intikali ile beraber incelediği ve eleştirdiği kavramlardan birisi de "tasarruf" ıstılahıdır. Veli kimsenin peygamberden tasarruf yetkisi aldığı iddiasına cevap veren ve İslam dininde böyle bir kavramın olmadığı, onu kullananlar tarafından uydurulduğuna kanaat getiren Büyük Hafız, tasarrufun muhtemel manalarının şer'î açıdan geçersiz oluşunu ispatlamaya çalışmaktadır.[168]

Büyük Hafız ile aynı doğrultuda kanaate sahip olan İbrahim b. Abdülvehhâb ve Dâvud-ı Karsî İbn-i Arabî'nin **Fusûsu'l-hikem** adlı eserinde yer alan bir pasaj etrafında konuyu ele almaktadırlar:

> "Ben altın kerpiç, Hz. Muhammed (s.a.s.) gümüş kerpiçtir. Altın gümüşten daha üstün olduğuna göre ben ondan daha faziletliyim. Hz. Muhammed

[168] Bkz. Büyük Hafız, **a.g.e.,** vr., 149-150.

(s.a.s.) hatemü'n- nebiyyîndir ben ise hâtemü'l- evliyayım. Velayet de nübüvvetten daha üstün olduğuna göre ben bu durumda da ondan üstünüm."[169]

İbrahim b. Abdülvehhâb, söz konusu ifadelerin İbn-i Arabî gibi bir şahsiyet ile bağdaştırılamayacağını, bu sözlerin **Fusûs**'ta yer almasının hadis kitaplarında uydurma rivayetlerin yer almasına benzediğini belirtmektedir.[170]

Bu ibareleri aynen zikreden Dâvud-ı Karsî, meseleye bu kadar iyimser yaklaşmamaktadır. **Fusûs**'ta yer alan bu ibarelerin apaçık küfrü ifade ettiğini söylemekte ve sözlerin İbn-i Arabî'ye adem-i aidiyetine yer vermemektedir.

Peygamberimiz (s.a.s.)'in nübüvvetinin velayetinden üstün oluşunun tercihe şayan olduğunu belirtmekle beraber beyitte bunun aksini savunanlara da işaret edildiği ve bu mananın da gramer açısından muhtemel olduğunu belirtenler ise Hayâlî, Uryânî, Hacı Çelebi ve Kâzâbâdî olmaktadır.

Meselede tevakkufun gerekliliğini savunan tek şârih ise Lâlezârî'dir. Eserinde Teftâzânî'nin " Bazı ariflere nispet edilen velayetin mutlak olarak nübüvvetten üstünlüğü iddiası ise geçerli değildir."[171] sözlerindeki arif kimseden kastının İbn-i Arabî olabileceğini söyleyerek aslında Taftâzânî'nin görüşü tenkit eden değil nakleden konumda olduğunu eleştirisinde haksız olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Lâlezârî'ye göre Teftâzânî'nin, İbn-i Arabî'nin eserinden yaptığı naklîn doğru okunması gerekmektedir. Doğru okunduğu takdirde, Teftâzânî'nin İbn-i Arabî'ye itiraz etmediği,

---

[169] Adı geçen şerhlerde nakledildiği şekli ile verdiğimiz pasaja nas olarak Fusûsu'l- Hikem'de rastlayamadık. Şârihlerin mefhum olarak nakil yapmış olabilecekleri ihtimalinin yanında bizler Fusûsu'l-Hikem'de geçen ibarenin aynen naklîni gerekli gördük:
"Peygamber (s.a.s.) Peygamberlik müessesesini kerpiçten bir duvara benzetip, kendi zatlarını da bu duvarı tamamlayan son parça olarak tanımlamıştır ve peygamber aynı temsili gördüğü rüyasında, eksik kerpicin tek olduğunu görmelidir. Hâtemü'l-evliyâ ise Peygamberin (s.a.s.) temsil ettiği şekilde Peygamberlik makamını görür, ancak eksik kerpicin altın ve gümüş olmak üzere iki adet olduğunu da görmelidir. Peygamberlik makamını tamamlayan bu iki kerpiç ise Hâtemü'l- evliyâ'nın ta kendisi olmalıdır. Hâtemü'l- evliyâ'nın iki kerpiç görmesindeki hikmet ise şudur;
Hâtemü'l- evliyâ, hâtemu'r- rusül'e şeriatın zahirinde tabidir ki bu durum gümüş kerpici ifade eder. Ancak hâtemü'l- evliyâ, suret-i zâhirde hâtemü'r- rusül'den alır gözüktüğü şeyleri sırda, bizzat rasule vahyeden melikten almaktadır. Ancak hâtemü'l- evliyâ, olanı olduğu gibi gördüğünden iki kerpiç görmüştür ki bu durum da altın kerpicin durumunu temsil eder." Muhyiddin İbn-i Arabî, **Fusûsu'l- hikem**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, haz. Ebu'l- Alâ el Afîfî, t.y., s. 63.
[170] Bkz. İbrahim b. Abdülvehhâb, **a.g.e.,** vr., 104-105.
[171] Teftâzânî, **a.g.e.,** C. 5, s. 78.

aksine meselede tevakkuf ettiği görülmüş olur ki ona göre de doğru olan tercihte bulunmamaktır.[172]

b. Hz. Ebubekir'in Fazileti

Şârihlerin tamamı Hz. Ebubekir'in Peygamberlerden sonra en faziletli insan olduğunda aynı fikri paylaşmaktadır. Ancak bununla birlikte Lâlezârî ile diğer şarihlerin bu iddianın ispatında kullandıkları delillerinde üslup ve içerik bakımından farklı bir nokta dikkat çekmektedir ki bu nokta Lâlezârî'nin diğer eserlerinde de rastaldığımız tasavvufî şahsiyetini yansıtan üslup farklılığıdır.

Lâlezârî'nin dışındaki şerhlerde Hz. Ebu Bekir'in faziletine işaret eden ayet, hadis ve döneminde yaşanan bazı önemli vakıalar ve başarıları delil olarak gösterilmektedir. Herkesten önce tereddütsüz bir biçimde Peygamberi tasdik etmesi ise aklî açıdan daha faziletli olduğunun delili olarak değerlendirilmektedir. Hz. Ebubekir'den önce Hz. Hatice, Hz. Ali ve Hz. Zeyd b. Harise'nin iman etmiş olmasının doğurduğu tearuz ise taksimin itibarîleştirilmesi ile çözülmektedir.[173]

Hz. Ebûbekir'in akranlarından önce iman etmiş olmasının üstünlüğüne delaleti ve bahsettiğimiz tearuza da değinen Lâlezârî, beyitte geçen اقران kelimesinin ilk harfinin mastar anlamında kesreli olarak da okunabileceğini teklif etmiştir. Bu durumda Hz. Ebubekir'in fazileti herhangi bir delil beklemeksizin Peygamberi tasdik etmesinden kaynaklanmış olmaktadır. Hz. Ebu Bekir'in bu tavrı sergileyebilmesi ise ilahi inayete mazhar olması sayesinde olmuştur.

Lâlezârî bu açıklamalarının ardından Hz. Ebubekir'in faziletine dair kendi delilini sunmaktadır. "Hani o ikisi mağaradaydı, Peygamber de arkadaşına: Üzülme

---

[172] Bkz. Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 37-38.
[173] Bkz. Bkz. Hayâlî, **a.g.e.,** s. 320, Büyük Hafız, **a.g.e.,** vr., 150-153, Muhammed İsmet b. İbrahim, **a.g.e.,** vr., 70-71, a. ml, **Rafdu'n-nadr**, vr., 23, Kâzâbâdî**, a.g.e.**, vr., 13, İbrahim b. Abdilvehhâb, **a.g.e.,** vr., 105-106, Uryânî, **a.g.e.,** vr., 12-122, Davud-ı Karsî, **a.g.e.,** vr., 48.

Allah bizimle beraberdir"[174] ayetindeki bazı lafızlar çerçevesinde delilini şu şekilde açıklamaktadır:

Ayette Allah lafzı ile birlikte Peygamberin dilinden "bizim ile" anlamındaki معنا kelimesinin kullanılması Lâlezârî nezdinde Hz. Ebubekir'in faziletine işaret etmektedir. Çünkü Hz. Ebu Bekir (r.a.), risaletin doğuşunda Peygamber sohbetinden onunla aynı meşakkatlere katlanmak sureti ile istifade ederken risaletin tamamlanmasından sonra da Peygamberin yanına defnedilmek sureti ile yine ona en yakın olan ve sohbetinden en çok istifade eden sahabi olmuştur.[175]

Lâlezârî'nin tasavvufî kimliğini yansıttığı bu bölümde diğer şârihlerden ayetten yaptığı çıkarımlar bakımından farklılaşmıştır. Daha önce de yer verdiğimiz ve Lâlezârî'nin **itibar** adını verdiği tasavvufî üslup, şârihimizi diğer şârihlerden ayırt eden tasavvufî şahsiyetine ışık tutmaktadır.

3. Sem'iyât

a. Duanın Faydası

Lâlezârî ile diğer şârihlerin duanın faydası meselesini ele aldıkları bu başlık altında değindikleri ve üzerinde yoğunlaştıkları hususlarda farklılık bulunmaktadır. Diğer şârihler; duanın kabul edilme şartları, duanın kaza ve kadere göre konumu, bu bağlamda duanın faydasını kabul etmeyenlere yapılan itirazlar gibi daha çok kelâmi arka planı olan tartışmalara değinmektedirler.[176]

Ancak Lâlezârî'nin bizzat ifade ettiğine göre Hızır Bey'in ilgili beyitte "شوهد" lafzını kullanmasının gayesi konunun müşahede boyutuna işaret etmek isteyişidir. Konunun başında şârihlerin ele aldığı hususlara kısaca değinen Lâlezârî, İmam Gazâlî ve Fahreddin Râzî'den yaptığı alıntılar ile yaşayanların ölülerden, ölülerin de

[174] Tevbe, 40.
[175] Bkz. Lâlezârî, **a.g e.**, vr., 39.
[176] Bkz. Muhammed İsmet b. İbrahim, **a.g.e.,** vr., 81-82, a. ml, **Rafdu'n-nadr**, vr., 21, Kâzâbâdî**, a.g.e.**, vr., 16, İbrahim b. Abdilvehhâb, **a.g.e.,** vr., 130-131, Uryânî, **a.g.e.**, vr., 156-157, Davud-ı Karsî, **a.g.e.**, vr., 60. Büyük Hafız ve Hayâlî'nin şerhlerinde bu beyit ve dolayısıyla şerhi de yer almamaktadır.

yaşayanlardan ruhaniyet bakımından istifade etmesinin mümkün olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.

Ruhi istifade ile alakalı olarak türbe ziyaretlerinde ziyaret eden ve edilen arasında meydana gelen manevi haller, kamil insanların ruhaniyetinin eserleri ve onlar ile bir şeklide ilgili olan her şeyde bulunabileceği ve tevessül gibi meselelerin mahiyeti ve meşruiyetine değinerek bu minvalde kendi tecrübelerinden de bahsetmektedir. [177]

b. İmanın Tanımı ve Kapsamı

Kelâm ilminin en önemli meselelerinden birisi olan imanın tanımı ve kapsamı, beraberinde birçok feri hususu da getirmektedir. Kelâm ilminin ilk nüvelerini teşkil eden mürtekib-i kebîre'nin ahiretteki durumunun ne olacağı meselesi tam da zihinlerdeki iman tasavvurunun bir getirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fertlerin yaptıkları iman tarifi, hem dünyevi hem de uhrevi anlamda hem fert hem de toplum bazında karşılarındakini tasnife sevk edecektir.

İman denilen olgunun mahiyetinin ne olduğu ve hangi unsur veyahut unsurlardan teşekül ettiğinde Kaside-i Nûniyye şârihlerinin tadat ettiği üzere oldukça farklı görüşler gerektirdikleri sonuçlar ile beraber sıralanmştır. Başlığımızın asıl gayesi bu mevzunun bizzat tahkik edilmesi olmadığından ilgili tüm görüşlerin zikredilmesi yerine Ehl-i Sünnet kelâm düşüncesinin Matürîdî geleneğine müntesip olan Kaside-i Nûniyye şârihlerinin konuya bakış tarzları ve tercihleri ile ilgileneceğiz.

Şârihlerin Mâtürîdî geleneğine mensup oluşları tartışmaların iman tanımında tasdik ve ikrarın beraberce iman mefhumunun karşılığı olarak görülüp görülmemesi noktasında toplanmasını muhtemel hale getirmektedir. Zira şârihlerin de belirttiğine göre İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen meşhur görüşte iman tasdik ve ikrardan ibarettir. Ancak İbrahim b. Abdilvehhâb ve bu görüşün daha ihtiyatlı olduğunu söyleyen Hacı Çelebi dışında şârihlerden ikrarı imanın hakikatine dahil eden bulunmamaktadır.[178]

[177] Bkz. Lâlezârî, **a.g.e.,** vr., 51.
[178] Bkz. Hacı Çelebi, **a.g. e.,** vr., 79-80. İbrahim b. Abdilvehhâb, **a.g.e.,** vr., 131-132.

İmanın, kalbin tasdikinden ibaret olduğu ifade edilirken mantık disiplininde ilmin kısımlarından biri olan mutlak anlamdaki tasdikten farklı olduğu belirtilmektedir. Zira Hayâlî'nin de ifade ettiğine göre tasdik kimi zaman bir kimsenin duvara bakıp o anda duvar olduğunu anlaması örneğinde olduğu gibi irade ve ihtiyar olmaksızın da meydana gelebilmektedir. Ancak imanın hakikatini temsil eden tasdik ihtiyar ile elde edilebilmesi mümkün olan şeylerin kalben kabulü demektir.[179]

Muhakkik âlimlerin bir çoğunun aksine ikrarın imanın hakikatine dahil edilmemesi gerektiğini ifade eden Hayâlî ile birlikte Büyük Hafız'da aynı bağlamda imanın sadece kalbin tasdikinden ibaret olduğunu, bu görüşün İmam Mâtürîdî, İmam Ebû Hanife, Pezdevî, Serahsi ve Eş'arlerin cumhurunun görüşü olduğunu ortaya koymaktadır.[180]

Lâlezârî dışındaki şârihlerin imanın tanımı ve kapsamı yani mahiyetine dönük bir şekilde konuyu incelemesine karşın Lâlezârî imanın meydana geliş şeklini göz önünde bulunarak konuya yaklaşmaktadır. Zira imanı "Allah'ın kulun kalbine yazması yani **ketb** olarak tanımlayan Lâlezârî, imanın araştırma ve düşünce sonucu değil Allah'ın tevfiki ve kalbinde imanı yaratması ile meydana geldiğini düşünmektedir. Dolayısıyla bu meselede Eş'arîlerin bir görüşünü benimseyen Lâlezârî şakînin saîd, saîdin de şaki olmasının mümkün olmadığına kanaat getirmektedir.[181]

[179] Bkz. Hayâlî, **a.g.e.**, s. 358-362.
[180] Bkz. Hayâlî, **a.g.e.**, s. 361-362 , Büyük Hafız, **a.g. e**., vr., 184-188.
[181] Bkz, Lâlezârî, **a.g.e.**, vr., 51.

C. Genel Değerlendirme

Bu bölümde Kaside-i Nûniyye şerhlerinin muhteva açısından farklılaştıkları noktaları tespite ve mukayeseye çalışarak Lâlezârî'nin eserinin şerhler arasındaki yerini belirlemeye çalıştık. Yapılan okumalar ve mukayeseler neticesinde farklılıkların kelâm-tasavvuf, kelâm-felsefe ve Eş'arî-Matürîdî ihtilaflarında temerküz ettiğini gördük. Özellikle Hâyâlî'nin şerhini kaleme almasından yaklaşık üç yüz yıl sonra Hacı Çelebi ile başlayıp son halkasını Lâlezârî'nin oluşturduğu Arapça şerhler Ehl-i Sünnet dairesi içinde olma iddiasını taşıyan müelliflerce yazılmıştır.

İşte tam da bu iddia ile alakalı olarak umumi manada tasavvuf disiplininin, hususi manada da vahdet-i vücûd felsefesinin yoğun eleştirilere maruz kaldığından; hatta dini meşruiyetlerinin de sorgulanmaya başladığı bir fikri ortamın varlığından bahsetmemiz gerekmektedir. Tasavvuf ve vahdet-i vücûd eleştirisini bünyesinde barındıran aynı akımın felsefe-kelâm münasebetlerinin en önemli temsilcilerinden olan Kaside-i Nûniyye'nin ilk şârihi Hayâlî ve üslubuna dair itirazları da olmuştur. İhtilaflı görüşleri ve "şüpheleri" fazlaca ortaya atan Hayâlî'nin kimi zaman Ehl-i Sünnet'in yeterliliği imajına zarar verdiği dahi düşünülmüştür.

Hayâlî'nin, çoğunluğu Büyük Hafız'dan olmak üzere maruz kaldığı eleştirileri yersiz bulan Uryânî, Hayâli tarzı kelâm anlayışının devamı ile birlikte Hayâlî gibi tasavvuf ve ehline karşı iyimser yaklaşımın savunucularından olurken kendine belirlediği çizgi yeni bir şerh yazmasının özel sebebi olmuştur.

Büyük Hafız, Dâvud- ı Karsî ve İbrahim b. Abdilvehhâb'ın tasavvuf ve felsefi meseleler ile memzûc kelâm usulünün eleştirisi karşısında Lâlezârî eserinde hem Hayâlî hem Uryânî'ye atıfta bulunarak şârihler içerisinde durduğu çizgiyi tayin etmiştir. Aynı zamanda İbn-i Arabî'ye eserinde yer vermesinin beraberinde tasavvufî meseleleri ele alırken Ehl-i Sünnet kelâm düşüncesinin önemli simaları İmam Gazâlî, Fahreddin Râzî ve Sadru'-ş Şerîa gibi isimlere atıfta bulunmaktadır. Eserinin genel anlamda tasavvuf, daha dar anlamda vahdet-i vücûd ve müşahhas olarak İbn-i Arabî'nin Ehl-i Sünnet

dairesindeki konumu ile dini meşruiyetine yönelik eleştirilerin ve itirazların bir reaksiyonu olarak telif edildiği sonucuna ulaşmamız herhalde yanlış olmayacaktır.

Eş'arî-Matürîdî ihtilaflarında ise çoğunlukla tercihlerin Matürîdî düşüncesinden yana kullanıldığı, bununla birlikte kimi yerlerde Eş'arî düşüncesine yaklaşma veyahut geçişlerin de yaşanabildiği olmuştur.

SONUÇ

Çalışmamız Lâlezârî'nin Kaside-i Nûniyye şerhinin tahkik ve değerlendirilmesini kapsarken bu bağlamda eserin Türkiye kütüphanelerinde yer alan nüshaların toplanması ile tahkik ameliyesinin gerçekleştirilmesine ve metnin en doğru haline ulaşılmaya çalışılmıştır. Tahkikli kısım ile alakalı çabamız bununla sınırlı kalmayarak metinde geçen hadislerin tahrici, atıfta bulunulan kaynaklara müracaat, ismi geçen alimlerin muhtasar terceme-i hallerinin verilmesi ve metinde geçen kelâmî bazı istılahlarının tanıtımını da içermiştir.

Çalışmamızın tahlil kısmında ise öncelikle tahkikini yaptığımız eserin muhtevasının usûl-i selâse bağlamında ayrıntılı bir biçimde aktarılması ile Lâlezârî'nin kelami meselelere dair görüşlerinin ortaya çıkması sağlanmıştır. Bunun beraberinde Lâlezârî'nin genel anlamda ilmi şahsiyeti ve konumunun bir bütün olarak okuyucu tarafından değerlendirilebilmesi adına Lâlezârî'nin ulaşabildiğimiz eserleri mütalaa edilerek tümünün muhtevası çalışmamıza aktarılmıştır. Bizler de bu sayede Lâlezârî'nin "kelam ile tasavvufun sentezini yapmaya çalıştığı" yönündeki tespitin ihtiyatla karşılanması gerektiği sonucuna ulaştık. Zira Lâlezârî'nin tüm eserleri mütalaa edildiği takdirde sahip olduğu tasavvufî şahsiyetin eserlerinin üslubuna ve muhtevasına yansıdığı görülecektir. Aynı doğrultuda yapılacak okumaların Lâlezârî'nin kelâm ve tasavvuf disiplinlerine bakışı ve bu iki disiplinin birbiri ile olan irtibatını anlamlandırışı hususunda da bizlere fikir vereceği anlaşılmıştır. Hülasa olarak Lâlezârî'nin bu iki disiplinin sentezini yapmak gibi bir gaye gütmediği, aksine kelam ilmini tasavvuf ilminden önceki bir merhale olarak telakki ettiği, Allah'ı (c.c.) tanıma ve bilme hususunda kelâmî istidlal yöntemi ile yetinilmeyerek nihai olarak tasavvufta karar kılınması şeklindeki bir kanaate sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Tahkikini yaptığımız eser ve Lâlezârî'nin ilmi şahsiyetinin yanında şerhin diğer Arapça Kaside-i Nûniyye şerhleri içerisindeki konumunun ortaya çıkması amacıyla muhteva tanıtımının beraberinde diğer Arapça şerhler ile yazılış gayeleri ve

muhteva bakımından mukayesesi de yapılmıştır. Bu mukayese neticesinde eserin yazılış gayesi ve muhteva açısından önceki şerhlerden farklı bir konumda olduğu da anlaşılmıştır.

Yapılan mukayese ile Lâlezârî'nin eserindeki üslup farklılığının sebebi de daha rahat anlaşılabilir hale gelmiştir. Şerhler arasındaki mukayese neticesinde bazı Kaside-i Nûniyye şerhlerinde yer alan tasavvuf ve İbn-i Arabî eleştirilerinin tasavvuf ve İbn-i Arabî'nin ehl-i sünnet ve kimi zaman din dışı telakki edilmesi şeklinde tezahür etmesi olgusunun Lâlezârî'nin eserindeki üslubunda belirleyici olduğu sonucuna ulaşmanın imkanı hasıl olmuştur. Lâlezârî her ne kadar bizzat tartışmalara işaret ederek açıkça müdafaaya yönelmese de eleştirilerin söz konusu olabileceği kısımları ehl-i sünnet düşüncesinin sembol isimleri olan İmam Gazâlî, Fahreddin Razî, Taftâzânî ve Sadruşşerîa gibi alimlerin eserlerinden yaptığı alıntılar ile irtibatlandırmıştır. Tüm bu unsurlar muvacehesinde Lâlezârî'nin çerçevesini çizdiğimiz üslubunun tasavvuf disiplini ile ehl-i sünnet düşüncesi arasında bir tearuzun bulunmadığı yönündeki fikrî telakkisinin bir yansıması olarak okunması tarafımızca tavsiye edilmiştir.

KAYNAKÇA

Aclûnî, Muhammed b. İsmail: **Keşfü'l- hafâ ve müzîlü'l- ilbâs amme iştehera mine'l- ehâdîs fî elsineti'n- Nâs,** Mektebetü'l- Kudsî, Kahire. 1351.

Aktepe, M. Münir: "Mehmed Tahir" **İslam Ansiklopedisi**, C. VII, s. 612

Altaytaş, Muhammet: **Kaside-i Nûniyye ve Şerhlerinde Önceki Şeriatların Neshi Meselesi**, Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, C VI, sayı: 11, s. 37-54.

Ayvansarâyî, Hüseyin Efendi: **Hadîkatü'l- cevâmi' (İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar**, haz. Ahmet Nezih Galitekin,

Bağdâdî, İsmail b. Muhammed: **Hediyyetü'l-ârifîn**, Beyrut, Dâru İhyâi't- Türâsi'l- Arabî, 1951.

Başar, Serhat: **Osmanlı Şeyhülislamları,** İstanbul, Kültür A.Ş. yayınları, 2017.

Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Said: **Envâru't- tenzîl ve esrâru't- te'vîl**, Beyrut, Dâru İhyâi't- Türâsi'l- Arabî, h.1418.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin: **Şuabu'l- iman**, Riyad-Mumbai, Mektebetü'r- Rüşd, 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmail: **el- Câmiu's- sahîhu'l- müsnedü'l- muhtasaru min umûri rasûlillâh ve sünenihî ve eyyâmih**, Dâru Tavkı'n- Necât, h. 1422

Bulut, Halil İbrahim: **İslam Mezhepleri Tarihi,** Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2016.

Bursalı, Mehmed Tahir: **Osmanlı Müellifleri**, haz. M. A. Yekta Saraç, İstanbul, Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.

Bûsirî, Muhammed b. Said: **Kasidetü'l- bürde mea Şerhi Muhtasari'l- Beycûrî**, Kahire, Mektebetü's- Safâ

Büyük Hafız, Mehmed b. Hasan: **Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye,** Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, nr. 03942.

Cürcânî, Seyyid eş Şerîf: **Mu'cemu't- ta'rifât**, Kahire, Dâru'l- Fazîle, t.y.

Cürcânî, Seyyid eş Şerîf: **Şerhu'l- Mevâkıf**, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1998.

Çelebi, İlyas: "Lâlezârî" **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, 2003, C. XXVII, s. 89-90.

Çelebi, İlyas: "Mutezile" **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, 2006, C. XXXI, s. 391-401.

Çuhadar, Mustafa: **Hıdır Bey (Celal- zade) ve Kaside-i Nûniyyesi**, Eskişehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1987, C.I, sayı: 1, s. 217, 230

Dârekutnî, Ebu'l- Hasen: **es- Sünen**, Müessesetü'r- Risâle, Beyrut, 2004.

Devvânî, Celâlüddîn: **Risâle fî İsbâti'l-Vâcibi'l-Kadîme, Sebu' Resâil**, dzn. Dr. Seyyid Ahmed et- Tûsirkânî, Tahran, Miras Mektûb, 1979.

Devvânî, Celâlüddîn: **Şerhu'l- Akâidi'l- Adudiyye**, (Gelenbevî, Mercânî ve Hâlhâlî Haşiyeleri ile birlikte), İstanbul, Matbaa-i Âmire, h. 1318.

Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as: **es- Sünen**, Beyrut, el- Mektebetü'l- Asriyye.

Ergül, Ömer: **Davûd-ı Karsî'nin "Şerhu'l- Kasideti'n- Nûniyye" Eseri Çerçevesinde Kelâmi Görüşleri**, İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, 2017, C. II, sayı: 3, s. 492- 517.

Ferhârî, Ebû Abdirrahmân: **en- Nibrâs Şerhu Şerhi'l- Akâid**, İstanbul, Dâru Yâsin, 2012

Gazâlî, Ebû Hâmid: **el- İktisâd fi'l- İ'tikâd**, Cidde, Dâru'l- Minhâc, 2016.

Gazâlî, Ebû Hâmid: **İhyâ-i Ulûmi'd- Din**, Beyrut, Dâru'l- Ma'rife, t.y.

Gazâlî, Ebû Hâmid: **Mişkâtü'l- Envâr ve Misfâtü'l- Esrâr**, Beyrut, Âlemü'l- Kütüb, 1986.

Mecmûatü resâili'l-İmâm el-Gazâlî, Kahire, el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, tah. İbrahim Emin Muhammed, t.y.

Gümülcinevî, Muhammed b.Ahmed: **Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye**, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hâlet Efendi Koleksiyonu, nr. 00419.

Hacı Halife, Katip Çelebi: **Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl**, İstanbul, Mektebetü Ahıskâ, 2010.

Hacı İbrahim, İbrahim b. Abdülvehhâb: **Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye,** Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, nr. 03713.

Hacı Çelebi, İsmet b. İbrahim: **el- Fevâidü'n- nadriyye fi halli'n-Nûniyye el-Hıdriyye,** Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi**,** Laleli Koleksiyonu, nr. 02830.

Hacı Çelebi, İsmet b. İbrahim: **Rakdu'n-nadr alâ Akâidi'l-Hıdr,** Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi**,** Kasidecizâde Koleksiyonu**,** nr.00125

Hâkim, en- Nîsâburî: **el- Müstedrek alâ es-Sahîhayn**, Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Halhâlî, Ebû Hüseyin: **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akîdeti'l-Adudiyye**, İstanbul, Matbaa-i Amire, h.1318.

Hayâlî, Ahmed b. Musa: **Hâşiye alâ Şerhi'l- Akâidi'n- Nesefiyye**, Kalküta, Mektebe-i İslamiyye, h. 1318.

Hayâlî, Ahmed b. Musa: **Şerhu'l- Kasîdeti'n- Nûniyye**, Kahire, Mektebetü Vehbe, 2008.

İbn-i Arabî, Muhyiddin: **Fusûsu'l-hikem**, Beyrut, Dâru'l- Kitâbi'l- Arabî, haz. Ebu'l- Alâ el Afîfî, t.y.

İbn-i Arabî, Muhyiddin: **el- Fütûhâtü'l-Mekkiyye,** Beyrut, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, ١٩٩8.

İbn-i Ebî Şeybe, Ebubekir: **el- Kitâbü'l-musannef fi'l- ehâdîsi ve'l-âsâr,** Riyad, Mektebetü'r- Rüşd, h. 1409.

İbn-i Hallikân, Ebu'l- Abbas: **Vefeyâtü'l-âyân,** Beyrut, Dâru Sâdır, 1974.

İbn-i Mâce, Ebû Abdillâh **es-Sünen,** Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.

İbn-i Esîr, Ebu'l-Hüseyin: **el-Lübâb fî-tehzîbi'l-ensâb,** Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.

İbn-i Teymiyye, Takiyyüddîn: **Mecmûu'l-fetâvâ,** Mecmau'l-Melik Fehd li tıbaati'l-mushafi'ş-şerîf, Medine-i Münevvere, 1995.

Kârî, Molla Ali: **el-Esrâru'l-merfûa' fi'l ahbâri'l-mevzûa', Beyrut,** Dâru'l-Emâne-Müessesetü'r-Risâle, t.y.

Kâzâbâdî, Ahmed Efendi: **Şerhu'l- Kasîdeti'n- Nûniyye,** Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, nr. 02380.

Kehhâle, Ömer Rıza: **Mu'cemu'l-müellifîn, Beyrut,** Mektebetü'l- Müsennâ-Dâru İhyâi't- Türâsi'l- Arabî,

Lâlezârî, Mehmed Tahir: **el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî-testîr-i esrâri'n-nûniyye el-kelâmiyye,** Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi**,** Esad Efendi Koleksiyonu, nr**.** 01214

Lâlezârî, Mehmed Tahir: **Mîzânü'l-mukîm fî ma'rifeti'l-Kıstâsi'l-Müstakîm,** Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi**,** Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 01758.

Lâlezârî, Mehmed Tahir: **Risâle fî defi' itirâz-ı Râgıb fî- hakkı'l-Fusûs**, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 03771

Lâlezârî, Mehmed Tahir: **Mecmau' esrâri'l-cevâhiri'r- rûhâniyye fî matlai' envâri'z-zevâhiri'r-reyhâniyye**, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi Koleksiyonu, nr. 000124

Lâlezârî, Mehmed Tahir: **et-Ta'lîkât alâ mevâzia' mine'l-Fütûhât**, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi Koleksiyonu, nr. 00124.

Lâlezârî, Mehmed Tahir: **Risâle fî efdaliyyet-i rasûli'l-beşer alâ rasûli'l-melâike,** Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hafid Efendi Koleksiyonu, nr. 00124.

Lâlezârî, Mehmed Tahir: **Mecmûatü's-salavât,** Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi**,** Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 01392.

Mağnîsî, Mahmud b. İsa: **Muğni't- Tullâb Şerhu Metni Îsâgûcî**,, Beyrut, Dâru'l- Beyrûtî, 2014

Müslim, İbnü'l-Haccâc: **el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru bi naklî'l-adli mine'l-adl ilâ rasûlillâh,** Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân: **es- Sünenü'l- Kübrâ**, Beyrut, Müessesetü'r- Risâle, 2001.

Nevevi, Muhyiddin: **el-Mesâilü'l-mensûra, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.**

Özen, Şükrü: "Sadrüşşerîa" **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, 2008 .C.XXXV, s. 425-427.

Öztürk, Resul: **"Şerhu Kasîdeti'n- Nûniyye" Adlı Eseri Bağlamında Dâvud-ı Karsî'nin Kelâm Anlayışı**, Uluslararası Dâvud-ı Karsî Sempozyumu, Bildiriler, 2017, s.59- 67.

Râzî, Fahreddin: **el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî,** Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Râzî, Fahreddin: **Nihâyetü'l- ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, Beyrut, Dâru'z-Zehâir, 2015.

Sa'd, Ali Kasım: **Cemheratü terâcimi fukahâi'l-mâlikiyye**, Dubai, Dâru'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi'-türâs, 2002.

Safedî, Salâhuddîn: **el-Vâfî bi'l-vefeyât, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.**

Suyûtî, Celâleddîn: **Tahrîcü ehâdîs-i Şerhi'l-Mevâkıf, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, tah. Dr. Yusuf Abdurrahman Maraşlı, 1986.**

Sehâvî, Ebu'l-Hayr: **el-Mekâsıdü'l-hasene,** Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.

Sönmez, Vecihi: **Dâvud-ı Karsî'nin Şerhu'l- Kasîdeti'n- Nûniyye Adlı Eseri Bağlamında Kelâmi Görüşleri**, Uluslararası Dâvud-ı Karsî Sempozyumu, Bildiriler, 2017, s. 68- 77

Sübkî, Tâcüddîn: **Tabakâtü'ş-şâfi'iyye el-kübrâ,** Hicr li't-tıbâa ve'n-neşr ve't-tevzi', h. 1413.

Süreyya, Mehmed: **Sicill-i Osmânî**, haz. Prof. Dr. Ali Aktan- Prof. Dr. Abdülkadir Yuvalı- Yrd. Doç. Dr. Metin Hülagü, Sebil Yayınevi.

Taberânî, Ebu'l-Kasim: **el-Mu'cemu'l-evsat,** Kahire, Daru'l-Harameyn, t.y.

Tahâvî, Ebû Ca'fer **Şerhu Müşkili'l-Âsâr,** Müessesetü'r-risâle, 1994.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi: **eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1975.**

Teftâzânî, Sa'düddîn Ömer: **Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye, İstanbul, Fazilet Neşriyat, 2016.**

Teftâzânî, Sa'düddîn Ömer: **Şerhu'l-Mekâsıd**, Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1998.

Teftâzânî, Sa'düddîn Ömer: **Şerhu't- Telvîh ale't-Tavzîh**, Mısır, Mektebetü Sabîh, y.y., t.y.

Tehânevî, Muhammed A'lâ: **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm,** Beyrut, Mektebetü Lübnan nâşirûn, 1996.

Temîmî, Ebû Ya'lâ: **el-Müsned,** Dımeşk, Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 1984.

Tirmizî, Ebû İsa: **el-Câmiu'l-Kebîr,** Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Uryânî, Osman b. Abdillâh: **Hayru'l- kalâid Şerhu Cevâhiri'l-Akâid,** Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi**,** Hamidiye Koleksiyonu, nr. 00771

Yavuz, Yusuf Şevki **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,** "Muvâfât", 2006, C.31, s. 409.

Yavuz, Salih Sabri: **Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi**, İstanbul, Yüksek Lisans Tezi,1986.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait **Hızır Bey ve "Kaside-i Nûniyye"si**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1983, C. XXVI, s. 549- 588.

Yurdagür, Metin: "Devir", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, 1994, C.IX, s. 230-231.

Zerkeşî, Burhânüddîn: **el-Leâliü'l-mensûra fi'l-ehâdîsi'l-meşhûra**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986.

Zirikli, Hayrüddîn Mahmûd: **el Â'lâm, Dâru'l-ilim li'l-melâyîn, 2002.**

EK (TAHKİKLİ METİN)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي عجزت عن إدراك كُنهه نهايةُ العقول، ووَقَفت دون مواقف جَبروته ماهية كل محسوس ومعقول، فَيَا من كانت هدايته أعلى المطالب العالية، وعنايته أَولى المقاصد الكمالية. صَلِّ على شمس مطالع[١] النبوة والعرفان، ونور سِر المحبة في طوالع بُروج[٢] الرسالة والإحسان، سيد الكل حضرت سيدنا ومولانا محمد أفضل الرسل وعلى آله الواصلين بنهاية إقدام أفكارهم إلى أسرار الكاملين المتراقين بانوار الهداية إلى آثار حكمة عين اليقين.

أما بعدُ[٣]، فالواجب علينا دعاءٌ بسلطان المسلمين، خليفةِ[٤] الله في العالم والأرَضين، خادمِ الحرمين الشريفَين، سلطانِ البرَين والبحرَين، السلطان ابن السلطان ابن السلطان، السلطان الأعظم عبد الحميد خان بن السلطان أحمد خان ابن السلطان محمد خان، خلّد الله عز وجل خلافته إلى انتهاء الزمان ونهاية الدوران[٥]. اللهم اجعل ذاته العلية[٦] وذريته الطيبة والفروع الزكية ثابتةً في أوج دوام الأمن

---

[١] د + أفق

[٢] د + سماء

[٣] د + هذ

[٤] د : ظل

[٥] د - ونهاية الدوران

[٦] د – ذاته العلية

والعافية[٧]، محفوفة بِهالَة طول العمر والعافية. واجعل اللهم توفيقك رفيقا له أولاً، ولوزيره الأعظم ولشيخ الإسلام الأكرم[٨] ثانيا، ولسائر العلماء الأعلام، والأمراءِ أولي الأفهام.

[٩]يقول العبد الفقير إلى الباري محمد طاهر ابن السيد الشيخ محمد لاله زاري، كان الله لهماولمن كان لهما: لمّا أردت مذاكرة المنظومة في العقائد الموسومة ب"النونية" لبعض الإخوان، وقد نظَمها مولانا المدقق الكامل، والمحقق الفاضل[١٠]، سمّي من قال فيه سبحانه " آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما"[١١] فلِسَمِيّهِ المتحقق[١٢] بالكمال نسبة من هذه الخصال بحكم الوراثة الثابتة بحديث من أوتي بجوامع الكَلِم والحِكَم صلى الله عليه وسلم " العلماء ورثة الأنبياء".

---

[٧] ح، د : الصحة

[٨] نظرا إلى تاريخ التأليف الأول لهذا الشرح ـ وهو ١١٩٤ هـ ـ كان محمد شريف أفندي بن الشيخ محمد أسعد أفندي في مشيخة الإسلام. وهو عُيّنَ لمنصب مشيخة الإسلام في تاريخ ١١٩٢ وبقي في منصبه أربع سنوات لينفصل عن منصبه في سنة ١١٩٦. ثم عين جديدا لمشيخة الإسلام بعد سبع سنين من انفصاله من الوظيفة الألى ولكن عُزِلَ عن هذه الوظيفة الثانية بسبب العَتَاهَة بعد شهرين من تعيينه للمشيخة. وتوفي بعد شهر أو شهرين من عزله عن المشيخة. انظر، **مشايخ الإسلام العثمانيون**، سرحد باشار، منشورات مركز الثقافة التايعة لبلدية إسطنبول الكبيرة، ٢٠١٧، ص. ١٥٧.

[٩] ح + ثم ، د : وبعد ذلك

[١٠] وهو خضر بن جلال الدين بن أحمد، المولى الرومي الحنفي: أول من ولي قضاء القنسطنطينية بعد فتحها. ولد ونشأ في بلدة سيوري حصار وعلت شهرته فاستدعاه السلطان محمد الفاتح ابن مراد الى بروسة، وأعطاه مدرسة جده فيها. ولما دخل القسطنطينية ولاه قضاءها. وكان غزير الاطلاع على آداب العربية والتركية والفارسية، ونظم شعرا باللغات الثلاث. ومن شعره العربيّ **جواهر العقائد** وهي قصيدة نونية في التوحيد أرسلها الى السلطان مع بيتين ثانيهما: (ألا يا أيها السلطان نظمي، عجالة ليلة أو ليلتين) فسميت **عجالة ليلتين** وله قصيدة أخرى على رويها. وصنف كتبا، منها **حواش على حاشية الكشاف للتفتازاني**، و **أرجوزة في العروض** انظر، خير الدين بن محمود الزركلي، الأعلام، م ٢، ص ٣٠٦.

[١١] سورة الكهف، ٦٥

[١٢] ح: المحقق

ويشهد بتحقق[١٣] كمال الناظم من أمعن في هذه المنظومة بلا تعصب و لاعناد، فضلا عن إمعان النظر إلى سائر آثاره في الأمصار والبلاد. بَعَثني شوق المطالعة إلى تحرير بعض من[١٤] الكلام؛ ليكون ذلك خدمةً لنظمه الأَكِيس وتنشيطا للتقرير، وسميت هذا **بالجواهر القلمية في تسطير الأسرار النونية الكلامية**.

[١٥]إني لم أذكر في هذا التحرير شيأً من شرح لغات المنظومة، ولا كشفا من عروض بحرها، ولا ما يتعلق بها من المجاز والاستعارات، ولا من الإعراب والاشتقاق، ولا تفصيل كل مسئلة بإيراد أدلتها وذكر مخالفيها لإغناء الشروح عن جميع ذلك سيما شرح الشيخ العُرياني[١٦] شَكر الله سعيه. وإنما ذكرت في هذا التحرير بعض النكات والوجوه المتعلقة بمباحث مسائل الأبيات المقتبسة من مشكاة

---

[١٣] ح : بتحقيق

[١٤] ح – من

[١٥] ح، د + ثم ليعلم

[١٦] هو عثمان بن عبد الله العرياني، فاضل حنفي. ولد وتعلم بكليس، وتردد الى حلب، ودرّس بإستانبول، وأقام في المدينة المنورة ثمانية أعوام. وتوفي بها. له عدة كتب احترقت، وبقي منها " **خير القلائد شرح جواهر العقائد لخضر بك**، في التوحيد، و " **شرح قصيدة ابن قضيب البان** و **شرح العوامل** و **زبدة القرى**. انظر، الزركلي، **الأعلام**، م ٤، ص ٢٠٩.

الأنوار للإمام حجة الإسلام الغزالي[١٧] [١٨]، وتعديل العلوم لصدر الشريعة[١٩]، ونهاية العقول للإمام فخرٍ الرازي[٢٠] قدس الله أسرارهم. فها أنا أشرع في المقصود، مستعينا بالله الودود. قال روّحَ الله روحَه:

بسم الله الرحمن الرحيم[٢١] _الحمد لله عالي الوصف والشان

وليعلم أن الناظم إنما قال "عالي الوصف والشان" ولم يقل عالي[٢٢] الذات مع أن ذاته ووصفه وشأنه عالٍ؛ إذ العُلى من أسمائه الحسنى اكتفاءً بإفادة الجلالة ذلك.

---

[١٧] هو الفيلسوف الفقيه الأصولى أبو حامد محمد بن محمد الغزالى الشافعى ولد فى مدينة طوس من أعمال خراسان وتوفى بها تجول فى طلب العلوم الشرعية والعقلية حتى نبغ فيها ثم آثر التصوف وغلب عليه وله اكثر من مائتى كتاب ومقالة ورسالة. من مؤلفاته: **الاقتصاد في الاعتقاد، المنقذ من الضلال، المقصد الأثنى في شرح الأسماء الحسنى، معيار العلم، محك النظر، مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، منهاج العابدين، الأربعين في أصول الدين**. انظر، **موسوعة الأعلام**، م ١، ص ٤٢٧، أبو الحسن عز الدين ابن الأثير، **اللباب في تهذيب الأنساب**، دار صادر، بيروت، م ٢، ص ٣٧٩.

[١٨] د : لحجة الإسلام

[١٩] هو صدر الشريعة الثاني عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة الأول عبيد الله بن محمود المحبوبي البخاري، من مصنفاته؛ **تعديل العلوم وشرحه، تنقيح الأصول، شرح الوقاية، النقاية مختصر الوقاية** وتوفي عام ٧٤٧. انظر، موسوعة الإسلام لوقف الديانة التركية، م ٣٥، ص ٤٢٧ ـ ٤٣١.

[٢٠] أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري الطبرستاني الأصل الرازي المولد، الملقب فخر الدين، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعي، فريد عصره ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل، له التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها تفسير القرآن الكريم(**مفاتيح الغيب**) جمع فيه كل غريب وغريبة، وهو كبير جدا لكنه لم يكمله، و**شرح سورة الفاتحة** في مجلد، ومنها في علم الكلام **المطالب العالية ونهاية العقول وكتاب الأربعين والمحصل**. انظر، ابن خلكان أبو العباس شمس الدين البرمكي الأربيلي، وفيات الأعيان، دار صادر، م ٤، ص ٢٤٨.

[٢١] د ـ بسم الله الرحمن الرحيم

[٢٢] في الهامش من نسخة د : في أمثال هذا قد يعتبر التذكير وقد يترك لما في " لا هو ولا غيره"

فعُلوُّ الذات الإلهية: عبارة عن كون حقيقته تعالى منزَّهةً عن أن تصل إليها عقول العقلاء كما قال سبحانه {ولا يحيطون به علما} [٢٣]وكما قال الصديق الأكبر رضي الله عنه" العجز عن درك الإدراك إدراك".[٢٤]

وعلو الوصف: عبارة[٢٥] عن كون صفاته أزلية قديمةً، باقيةً أبديةً،

وعلو الشأن: عبارة[٢٦] عن كونه منعوتا بالألوهية والربوبية والملِكية والكبرياء والعظمةِ.

ويجمع كل هذا العُلوَّ قولُه تعالى {الحمد لله رب العالمين| الرحمن الرحيم/ مالك يوم الدين/ إياك نعبد وإياك نستعين}[٢٧] ثم ليعلم أن علو الحق عز وجل ليس كعلو مرتبة الممكنات[٢٨]؛ لأنه إضافي كعلو المكان بل علو ذاتي بالمعنى الذي سبق. فعُلم أن ذاته وصفاته منزهة عن النقص والنقض وعن الحدوث والتغير[٢٩] لوجوبه الذاتي، وأن أفعاله وأحكامه[٣٠] مُبرَّاة عن السفه والعبث واللهو لحكمته العلية وكماله الذاتي المشار إليه بقول الناظم رحمه الله تعالى

منَزَّه الحكم عن آثار بطلان

---

[٢٣] سورة طه، الآية ١١٠

[٢٤] ذكره التاج في الطبقات الكبرى وعزاه إلى أبي بكر الصديق الأكبر رضي الله عنه. انظر، طبقات الشافعية الكبرى، م ٩، ص ٤٥.

[٢٥] د – عبارة

[٢٦] ح، د – عبارة

[٢٧]سورة الفاتحة، الآيات ٢-٤.

[٢٨] د – الممكنات

[٢٩] د + وعن اشتراك الغير

[٣٠] ح – أحكامه

عن العبث بأن يكلف العبد بما ليس في وسعه وقدرته إن حُمل الحكم على الحكم الشرعي، أو عن الغرض الباعث لفعله بحيث يكون مستكملا من الغير إن حمل الحكم على الفعل الإلهي. والتفصيل مذكور في الكتب المبسوطة والتحقيق في هذه المسئلة ما قله بعض العارفين الوارثين[٣١] من العلماء بالله قدس الله أسرارهم؛ من أنه لمّا كان الحق سبحانه متصِفا في الأزل[٣٢] بالكمال الذاتي والحكمة العلية والجود الإلهي أحب أن يُعرَف بإرادته[٣٣] تكميلا للمراتب بمقتضى جوده وحكمته، ومن جملة المراتب مرتبة الوجود[٣٤] ومرتبة العلم بالله وهي على قسمين؛ قسم كامل أزلا وأبدا وهو وجوده تعالى[٣٥] وعلمه تعالى بذاته وبكمالاته، وقسم غير كامل وهو وجود الخلائق[٣٦] وعلم الخلائق بذاته تعالى وبكمالاته تعالى لعدم[٣٧] الخلائق في الأزل. فخَلقَ الخلق فعرفوه فكمُلت مرتبة الوجود[٣٨] ومرتبة العلم بالله تعالى.

ثم لمّا كانت المناسَبةُ بين الحق سبحانه والخلق منتفيةً لتجرده تعالى وغنائه الذاتي وتقَدُّسه، وتحيز الخلق وافتقارهم الأصلي وتدَنُّسهم بأحكام الطبائع، اصطفى الله تعالى نورا مقدَّسا له، مناسِبة

---

[٣١] د – الوارثين

[٣٢] د – في الأزل متصفا

[٣٣] د – بإرادته

[٣٤] د – مرتبة الوجود

[٣٥] د – وجوده تعالى

[٣٦] د – وجود الخلائق

[٣٧] د + وجود

[٣٨] د+ مرتبة الوجود

للحق جلّ شأنه من جهة التقدس ومناسبة للخلق من جهة الإمكان. فبوساطته[٣٩] صلى الله عليه وسلم عرفوه سبحانه، فهو صلى الله عليه وسلم أول المخلوقات نورا كما قال صلى الله عليه وسلم: "أول ما خلق الله نوري، وأول الأنبياء اتصافا بالنبوة"[٤٠] كما قال صلى الله عليه وسلم:"كنت نبيا وآدم بين الماء والطين[٤١]"

كما كان آخر الأنبياء عليهم السلام بعثا، وحيث كان صلى الله عليه وسلم أولَ المخلوقات المتفرعة في الوجود على المحبة الإلهية بحكم [٤٢]قوله صلى الله عليه وسلم ناقلا عن الله عز وجل: " كنت كنزا لم أُعرَف فأحببت أن أُعرَف، فخلقتُ الخلقَ فتعرفت إليهم"[٤٣] [٤٤]. اختص ذلك النور بمقام المحبة الإلهية فكان صلى الله عليه وسلم حبيبَ الله. فاستجلاب المحبة الإلهية لا يمكن[٤٥] إلا بتحصيل المناسبة له صلى الله عليه وسلم، وتلك المناسبة لا تحصل إلا بمتابعته صلى الله عليه وسلم. وإلى هذا

---

[٣٩] د : فبواسطته

[٤٠] قال فيه السيوطي: لا يحضرني بهذا اللفظ، **تخريج أحاديث شرح المواقف**، بيروت، دار المعرفة، ت. د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، ١٩٨٦، ص ١٢٣.

٤١ لم نعثر على الحديث بهذا المتن. بل بمتن "كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد" انظر، ابن أبي شيبة، **المصنف**، ت. كمال يوسف الحوث، مكتبة الرشد، م ٧، ص ٣٢٩، رقم الحديث : ٣٦٥٥٣، أبو جعفر الطحاوي، **شرح مشكل الآثار**، ت. شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، م ١٥، ص ٢٣١، رقم الحديث: ٥٩٧٧.

[٤٢] ح: بحكم قوله تعالى القدسي الإلهي عن الله تعالى.

[٤٣] قال فيه الزركشي: قال بعض الحفاظ ليس هذا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له إسناد صحيح ولا ضعيف. انظر، **اللآلئ المنثورة**، ت. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ص. ١٣٦، والسخاوي: لا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف. انظر، **المقاصد الحسنة**، ت. محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، ص. ٥٢١.

[٤٤] د : كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف

[٤٥] ح : يكون

المعنى أشار سبحانه بقوله {قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله}[٤٦] وحيث كانت الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم من أعظم أركان المتابعة الجالبة للمحبة الإلهية كما تعطيك هذه الآية الكريمة {إن الله وملائكته يصلون على النبي، يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما}[٤٧] قال عليه الرحمة والرضوان :

منه الصلاةُ على مُبدى شرائعه نبيِّنا المصطفى من نَسل عَدنان

إن أُريد بالشرائع الشريعة التي أتانا بها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم؛ فالجمع للتعظيم كما في قوله تعالى " وإذ قالت الملائكة"[٤٨] أو لتنويع الأحكام. فعلى الوجهين المعنى ظاهر، وإن أريد بها شرائع الأنبياء عليهم السلام من آدم عليه السلام إلى نبينا عليه الصلاة والسلام فالجمع على ظاهره بمعناه[٤٩]، والمراد أنه صلى الله عليه وسلم مُظهرٌ لكل[٥٠] شريعة بإظهار القرآن.

أما إظهاره صلى الله عليه وسلم للشرائع المتقدمة فلتصديق القرآن بكل رسول وبما جاؤوا به من الشرائع من عند الله تعالى كما قال **البيضاوي**[٥١] قدس الله سره في تفسير قوله تعالى{وانزلنا إليك

---

[٤٦] سورة آل عمران، رقم الآية : ٣١.

[٤٧] سورة الأحزاب، الآية: ٥٦.

[٤٨] سورة آل عمران، الآية: ٤٥.

[٤٩] ح : بمعنا

[٥٠] د : كل

٥١ عبد الله بن عمر الشيخ الإمام العالم العلامة الحقق المدفق ناصر الدين الشِّيرَازِيّ الْبَيْضَاوِيّ صاحب التصانيف البديعة الْمشهورة مِنْها كتاب الْغايَة القصوى فِي دارية الْفَتوى وَشرح مُخْتَصر ابْن الْحَاجِب فِي الأصول وَكتاب المِنْهَاج

الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب} من جنس الكتب المنزلَة فاللام الأُولى للعهد والثانية للجنس، ومهيمنا عليه ورقيبا عليه و[٥٢]على سائر الكتب يحفظه عن التغير ويشهد لها بالصحة[٥٣] انتهى.

وهذا معنى الإظهار فكان صلى الله عليه وسلم مظهرا للشرائع كلها، وأما كونه صلى الله عليه وسلم مظهرا لشريعته فغنيٌّ عن البيان كما أُشير إليه آنفا[٥٤] [٥٥]. قال روح الله روحه:

والآل[٥٦] والصحْب ثم التابعين لهم ما جادت السحْبُ للمَرعى بتَهْتَانِ

الصلاة على الآل والأصحاب بالانفراد وإن كانت صحيحة من جهة المعنى إلا أن علمائَنا علماءَ أهل السنة لم يصلوا على الآل والأصحاب منفردا فلم يقولوا أبو بكر صلى الله عليه وسلم[٥٧]، عمر عليه الصلاة والسلام[٥٨]، وعلي عليه الصلاة والسلام والحسن والحُسين عليهما السلام؛ بل قالوا

في أصول الْفقه وشَرحه أَيْضا وَشرح الْمُنْتَخب فِي الْأُصول للْإِمَام فَخر الدّين وَكتاب الْإِيضاح فِي أصول الدّين وَشرح الكافية فِي النحو وَشرح الْمطَالع في الْمنطق. انظر، تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ت. د. محمود محمد الطناحي ـ د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، م ٨، ص ١٥٧، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، ت. أحمد الأرنؤوط ـ تركي مصطفى، دار إحياء التراث، م ١٧، ص ٢٠٦،

[٥٢] د – و

انظر، ناصر الدين عُمر بن محمد البَيْضاوِي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ت. محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، م ٢، ص ١٢٩. [٥٣]

[٥٤] د – كما أشير إليه آنفا

[٥٥] د + والله يهدي السبيل

[٥٦] في "ح" مكتوب "الأول" ولعل فيه غلط المستنسخ، والصحيح "الآل".

[٥٧] د : عليه الصلاة والسلام

[٥٨] د – الصلاة

: اللهم صل على سيدنا محمد وعلى صاحبَيه أبي بكر وعمر وعلى آله وصحبه وعلى ذريته وعلى أهل بيته" إلى غير ذلك. وإنما جعلوها كذلك لغُلوِّ الشيعة في ذلك. ثم قال رحمه الله تعالى:

هذي عقائد عبد مذنب جان

المشار إليها بهذه هو المستحضر في الذهن فيكون استعمال هذه فيه مجازا، او المشار إليها المعتقدات المكتوبة على أن يكون الدِّباجَة متأخرةً عن التسويد فيكون حقيقةً لكن يُحتاج في الحمل إلى التكلُّف فتأمل.

يوصى بها كل موصوف بإيمان

إنما قال: "كل موصوف بإيمان" ليكون وصيته شاملة لكل فرقة سواء كانت ناجيةً أو هالكة، مطيعة أو عاصيةً. فالوصية للناجية وصية بالدوام والثبات وتفصيل المُجمَل، والوصية للهالكة وصيةٌ بتحصيل تلك العقائد الحقَّة والتجنُّب عن ضدها، والوصية للمطيعة وصية بدوام اقتران الطاعة بالعقائد الحقة، والوصية للعاصية وصية بالاتصاف بالعقائد الحقة لئلا تقع في الخذلان اعتقادا وعملا؛ إذ ما لا يُدرك كلُّه لا يُترك كلُّه.

فإن قلت: ما ذكرتَه في التوحيد إنما يصح لو كانت الفرق[٥٩] الهالكة مؤمنة كلُّها، كيف وقد كفّر الفقهاء الجبرية وكثيرا من المعتزلة والشيعة والمجسمة والخوارج وغير ذلك؟ يقال في الجواب: الفرق الضالة وإن خالفوا لأهل السنة في بعض المسائل؛ لكنهم لم يخرجوا من حد أهل القبلة ما لم يعتقدوا

[٥٩] د : الفرقة

ما يناقض ضروريات الدين كما نقله **السيد الشريف** قدس الله سره في **شرح المواقف** عن الشيخ **أبي الحسن الأشعري** رضي الله عنه ما نصُّه من " أن الأمة افترقت بعد نبيهم عليه السلام فرقا متباينة ضلَّلَ بعضهم بعضا إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمُّهم" انتهى.

وتكفير الفقهاء تكفيرُ تشنيع وتوبيخ لا تكفيرُ تحقيق. وقد نقل مولانا جلال الدين الدوّانيُّ قُدِّس سِرُّه عن أبي القاسم البلخي روّح الله روحَه أنه سُئل أبو القاسم عن تكفير المعتزلة فقال: لا يجوز لأن[٦٠] مرادهم تنزيهُ الحق سبحانه. وسئل عن أهل الجبر فقال: لا يجوز لأن[٦١] مرادهم[٦٢] التنزيه فافهم.[٦٣]

وإنما التزم الوصية لكل موصوف بإيمان اقتداء بقوله تعالى "وتواصوا بالحق وتواصو بالصبر".[٦٤] فإنه كما أن الوصية بالعقائد الحقة وصيةٌ بالحق وهو ظاهر، فكذلك هي وصية بالصبر. فإن الثبات والوقوف عند حد الاستقامة [٦٥]بالتبري عن طرفي الإفراط والتفريط، والتجنُّب عن تبعية الوهم وإغواء الشياطين، شياطينِ الجن و الإنس من أجَلِّ الصبر. ولهذا مدح الحق سبحانه مَن شأنه هذا بقوله{ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وما يَذَّكَّر إلا أولوا الألباب}[٦٦] . وهذا

---

[٦٠] ح : لكون

[٦١] ح، د : لكون

[٦٢] ح + أيضا

[٦٣] في الهامش: ومن أراد تحقيق هذه المسألة فعليه بمطالعة كتاب "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" للإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي الطوسي قدس الله سره فإن حقيقة الأمر هناك.

[٦٤] سورة العصر، الآية ٣

[٦٥] د – بالتبرئ عن طرفي الإفراط والتفريط

[٦٦] سورة آل عمران، الآية: ٧.

الصبر لكونه من أعظم المجاهدات يعطيك الهداية منه تعالى إلى سبيله سبحانه. وإلى هذا المعنى أشار سبحانه بقوله {والذين جاهدوا فينا لنَهدينَّهم سُبلَنا}[٦٧] والهادي هو الله تعالى.

أعدَّها ذخر يوم لا ارتياب به مستودَعا عند ذي عدل وإحسان

لا يقالُ[٦٨] الأولى أن يقال: عند ذي لطف وإحسان؛ فإن الثواب ليس باستحقاق العبد عند الأشعريين بل بلطف من الله تعالى. هذا على كون المراد بذي عدل وإحسان هو الحق سبحانه، ونظير هذا الكلام ما قاله الإمام الشافعي رضي عنه تعالى في **حزب الأحزاب**: "{شهد الله انه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط، لا إله إلا هو العزيز الحكيم} وأنا أشهد بما شهد الله به وأستودع الله هذه الشهادة وهي لي وديعة عند الله تعالى يؤديها إلي يوم القيامة" انتهى[٦٩] ما قاله. لأنا نقول: المراد بذي عدل وإحسان هو الحق عز وجل كما قلت، وقولك ونظير هذا الكلام إلخ صادق ولكن المعنى "مستودعا عند ذي عدل" الذي يعاقب العاصي بعدله، وذي "إحسان" الذي يثيب المطيع بإحسانه. وليس إحسانه تعالى إلا لطف منه تعالى[٧٠]، وفضل منه عز وجل فلا إشكال.

---

[٦٧] سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

[٦٨] د – لا يقال

[٦٩] د + فافهم، وفي الهامش؛ إشارة إلى أنه لفظ الإحسان مما نسعى باللطف. فالمعنى هو مستودعا عند ذي عدل الذي يعاقب التائب بعدله ويثيب التائب بلطفه.

[٧٠] ح – منه تعالى

هذا و[٧١]قال مولانا الخيالي:[٧٢] " مستودعا عند من جُبل طبعُه على الإنصاف وعَصَم ذهنَه عن الاعتساف ليرشد بها طالب الدين القويم والصراط المستقيم"[٧٣] انتهى فتَبَصَّر. قال الناظم عليه الرحمة:

إلهنا واجب لولاه ما انقطعت آحاد سلسلة حُفَّت بإمكان

إن قلت معرفة الألوهية لكونها متوقفة على معرفة الربوبية الحاصلة بالنظر في العالم في الآفاق والأنفُس كما نبَّه الله تعالى على ذلك بقوله {سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم}[٧٤] الآية. تكون[٧٥] كالمُركَّبة. ومعرفة وجوب الوجود ولعدم[٧٦] توقفها على ذلك تكون كالبسيطة. فإن من عرف كون الذات مقتضية للوجود اقتضاء تاما ضروريا عرف معنى الوجوب الذاتي. فللبسيط مطلقا مرتبة التقدم على المركَّب، فلم عُنون موضوع المسئلة بالألوهية وجعل المحمول محكوما به بالوجوب؟

يقال في الجواب: ـ أسعدك الله تعالى وإيانا في الدارَيْن ـ أنت في قولك "معرفة الألوهية تتوقف على معرفة الربوبوية وهي على النظر في العالم[٧٧] فتكون كالمركبة، ومعرفة الوجوب كالبسيطة وللبسيط مطلقا مرتبة التقدم على المركب" صدقتَ إلا أنك إن أمعنت في معرفة الألوهية وجدتها قريبةً من فطرة

---

[٧١] ح - و

[٧٢] أحمد بن موسى الخيالي، شمس الدين: فاضل، كان مدرسا بالمدرسة السلطانية في بروسة ثم في أزنيق. وتوفي بهذه. له كتب منها حاشية على شرح السعد على العقائد النسفية و حواش على أوائل شرح التجريد للطوسي، انظر، الزريكلي، الأعلام، م ١، ص ٢٦٢.

[٧٣] انظر، أحمد بن موسى الخيالي، **شرح القصيدة النونية**، ت. عبد النصير ناتور الهندي، مكتبة وهبة، ص ١٤٧.

[٧٤] سورة فصلت، الآية ٥٣.

[٧٥] د : يكون

[٧٦] ح – و

[٧٧] د – فتكون كالمركبة، ومعرفة الوجوب كالبسيطة وللبسيط مطلقا مرتبة التقدم على المركب

العباد إذ كانت تحصل بالنظر في أنفسنا كما قلتُ. وإليه أشارالحق سبحانه بقوله {ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولُنَّ الله}[٧٨] ويدل على حصولها بالنظر في أنفُسنا قوله صلى الله عليه وسلم: "من عرف نفسَه فقد عرف ربَه"[٧٩]. ومعرفة الوجوب لما كانت وراء طور المحسوسات لكونها من المعقولات، كانت غيرَ قريبة منا فقدم تلك المعرفة أعني القريبة على البعيدة من فطرة العباد فليُتأمَّل.

فإن قيل: فبأي سبب ذَكر الألوهية والوجوب معا؟ ولو اكتفى بالوجوب لَتَم المقصود؟

يقال في الجواب: السبب في ذلك الإشارة إلى دليلين بالحدوث والإمكان؛ فإن الاستدلال بحدوث العالم على[٨٠] المُؤَثِّر [٨١]يعطيك أن علة افتقار العالم إلى المؤثر هي الحدوث وهو يعطيك كون المؤثر صانعا مختارا قادرا لامتناع[٨٢] استناد الحوادث إلى المُوجب، ووجوب استنادها إلى القادر المختار. وذا لا يتحقق على الكمال إلا بأن يكون المؤثر موصوفا بالألوهية، فأدرج الناظم الإشارة إلى الاستدلال بأخذ الحدوث وأخذ الإمكان فجمع الإشارة إليهما بقوله "إلهنا واجب" ثم فرَّق بذكر أخذ الإمكان في الدليل بقوله" لولاه ما انقطعت آحاد سلسلة حُفت بإمكان". وذكر أخذ الحدوث في الدليل بقوله: كذا الحوادث والأركان شاهدة على وجود قديم صانع بانِ فافهم. والمعنى؛ أنه لو لم

---

[٧٨] سورة العنكبوت، الآية ٦١

[٧٩] انظر، محيي الدين النووي، **المنثورات**، ص ٢٨٦، تقي الدين بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ت. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، م ١٦، ص ٣٤٩، إسماعيل بن محمد العجلوني،**كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس** مكتبة القدسي م ٢، ص ٢٦٢.

[٨٠] د : إلى

[٨١] د – يعطيك أن علة افتقار العالم إلى المؤثر هي الحدوث وهو

[٨٢] د : لعدم

يوجد واجب هو إلهنا لزم أن لا ينقطع آحاد سلسلة الموجودات، لكن اللازم باطل[٨٣] فيكون الإله الواجب موجودا.

أما الملازمة فلكونها محفوفة بالإمكان، وأما بطلان اللازم فلجريان برهان التطبيق[٨٤] فيها أو يقال: لو وجدت الممكنات بالعِلِّيَّة أو المَعلوليَّة إلى غيرالنهاية لزم التسلسل وهو محال. فثبت انتهاؤها إلى موجد خارج عن الممكنات، والموجد الخارج عن الممكنات هو الواجب لذاته.

فإن قيل: يجوز أن يكون علتها جزؤها. نقول: فيه نُقِل[٨٥] الكلام إليه [٨٦]فيتسلسل أو يدور.[٨٧] لا يقال يجوز أن يكون علتُها نفسَ المجموع لأنا نقول: إن أريد ب"نفس المجموع" الهيئةُ الاجتماعية

---

[٨٣] د : لكنها منقطعة

[٨٤]هو أن تفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملةً، ومما قبله، بواحد مثلًا، إلى غير النهاية، جملة أخرى، ثم تطبق الجملتين، بأن تجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني، وهلم جرًّا؛ فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية، كان الناقص كالزائد؛ وهو محال، وإن لم يكن فقد يوجد في الأولى ما لا يوجد في إزائه شيء في الثانية، فتنقطع الثانية وتتناهى، ويلزم منه تناهي الأولى؛ لأنها لا تزيد على الثانية بقدر متناهٍ، والزائد على المتناهي بقدرٍ متناهٍ يكون متناهيًا بالضرورة. انظر، السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، دار الكتب العلمية، ص ٤٤.

[٨٥] ح، د : ننقل

[٨٦]في الأصل: ويتسلسل با"لواو"، والفاء هنا أصح. والله أعلم.

[٨٧] **التسلسل**: هو ترتيب أمور غير متناهية، وأقسامه أربعة: لأنه لا يخفى؛ إما إن يكون في الآحاد المجتمعة في الوجود، أو لم يكن فيها، كالتسلسل في الحوادث والأول إما أن يكون فيها ترتيب أو لا، والثاني كالتسلسل في النفوس الناطقة، والأول إما أن يكون ذلك الترتيب طبيعيًا كالتسلسل في العلل والمعلولات والصفات والموصفات، أو وضعيًا كالتسلسل في الأجسام، والمستحيل عند الحكيم الأخير دون الأولين.
الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى: **الدور المُصَرَّح**، كما يتوقف "أ" على "ب"، وبالعكس، أو بمراتب، ويسمى: **الدور المُضْمَر**، كما يتوقف"أ" على "ب"، و "ب" على "ج"، و "ج" على "أ". انظر، الجرجاني، **المرجع السابق**، ص ٥٧، ١٠٥.

فعَلى فرض ثبوتها هي متأخرة عن نفس الآحاد، والعلة المؤثرة[٨٨] يجب تقدمها على المعلول. وإن أريد بها نفس الآحاد بحيث لا يشذ منها فرد، فمع كونها محتاجة إلى الممكن لزم كونها علة لنفسه، والمحتاج خصوصا إلى الممكن لا يكون علةً مؤثرة فيها.

فإن قلتَ: لِم لا يجوز أن تكون الطبيعةُ الكليةُ[٨٩] كافيةً في وجود الممكنات غير واصلة إلى حد الوجوب، فليوجد الممكنات بها دون الاحتياج إلى الواجب؟

يقال في الجواب: الطبيعة لو كانت كما ذكرتَ لكانت إما موجودةً في الخارج أو غيرَ موجودة. والثاني باطل إذ لا يكون المؤثر في الوجود إلا موجودا، والأول إما بأن يكون مترجِّح الوجود ترجُّحا تاما[٩٠] لا بأن يكون واجبا[٩١] أولا. فإن كان الأول يلزم أن يكون جانب العدم مرجوحا، فإذا كان جانب العدم مرجوحا كان ممتنعا، وكلما كان ممتنعا كان جانب الوجود واجبا فثبت المطلوب. هذا خلف. وإن كان الثاني فإما أن يكون مترجح العدم فيكون ممتنعا وهذا خلف أيضا. وأما بمساواة الطرفين طرفِ الوجود [٩٢]والعدم فيكون ممكنا، فتَنَقُل الكلامُ إليه فيدور أو يتسلسل. وإما بأن يكون واجبا خارجا عن الممكنات فثبت المطلوب؛ إذ الخارج الموجود عن جميع الممكنات هو الواجب ولأن الطبيعة عبارة عن صفة[٩٣] مركوزة في الأجسام حالةٍ فيها وهي مظلمة؛ إذ ليس لها شعور ولاآخِرَ لها في نفسها ولا

---

[٨٨] وقد يعبر عنه **بالعلة الصورية**؛ وعلة الوجود إما أن يوجد منها المعلول، أي يكون مؤثرًا في المعلول موجودًا له، وهي العلة الفاعلية. انظر، المرجع السابق، ص ١٥٤.

[٨٩] **الطبيعة**: عبارة عن القوة السارية في الأجسام بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي.انظر، المرجع السابق، ص ١٤٠.

[٩٠] د : ...إما بأن يكون ممكنا فتنقل الكلام أو بأن يكون واجبا فثبت المطلوب.

[٩١] من هنا إلى "وأنت إن لم تقتنع بهذا " ليست موجودة في نسخة د

[٩٢] ح + طرف

[٩٣] ح- موجودة

بما يصدر فلا تكون كافيةً في وجود الممكنات. هكذا قال حجة الإسلام الغزَاليُّ قُدس سِرُّه في **مشكاة الأنوار**[٩٤] في رد من زعم من الملاحدة أن سبب العالم الطبعُ فافهم.

وأنت إن لم تقتنع بهذا فعليك بمطالعة كتاب **إثبات الواجب** لمولانا **جلال الدين الدواني** قدس سره :لا يقال فهمنا كل ما تقول لكن بقي لنا شيء آخر وهو؛ أن إثبات الواجب بالدليل العقلي ليس بممدوح. ألا ترى أن الحنفي **القره باغي**[٩٥] [٩٦] كيف وهَّن هذا الطريق في **حاشية إثبات الواجب** حيث قال: " هناك أن البراهين الدالة على إثبات الواجب تدور على هذه المقدمة وهي "أن[٩٧] الشيء ما لم يوجد لم يوجد" وقد علمتَ ما أُورد عليها من الاعتراضات، فالأمر في إثباته بالدليل مشكلٌ ولهذا قال بعض[٩٨] العارفين[٩٩] قدس الله تعالى أسرارهم: مثنوي

پای استدلالیان جو ببن بود پای چوبین سحت بی تمکین بود

---

[٩٤] الغزالي، **مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار**، ت الشيخ عبد العزيز بن عز الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٧٧.

[٩٥] محمد بن علي القره باغي الرومي، الحنفي (محيي الدين) مفسر، متكلم، توفي بازنيق له **حاشية على تفسير البيضاوي**و **حاشية على الكشاف للزمخشري** في التفسير، **وشرح رسالة الدواني في اثبات الواجب**. انظر، عمر بن رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، مكتبة المثنى، م ١١، ص ٣٥.

[٩٦] د – القره باغي

[٩٧] د : أن الممكن لا رجحان له

[٩٨] د : في الهامش: هو مولانا جلال الدين الرومي ابن السلطان بهاء الدين سلطان العلماء قدس الله سره

[٩٩] محمد بن محمد بن محمد بن حسين بن أحمد بن قاسم بن المسيب بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، المعروف بـ"مولانا جلال الدين القُونوي. كان عالمًا بالمذاهب والخلاف وأنواع من العلوم. قصده القطب الشيرازي، وجلس وهو ساكت والجلال لا يكلمه، ثم قام عنه. ومات في خامس جمادى الآخرة، سنة اثنتين وسبعين وستمائة، بعد ما تجرد، وساح، وقال شعرا كثيرا. انظر، قاسم بن قطلوبوغا، تاج التراجم، دار القلم، ص ٢٤٦، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مر محمد كتب خانه، م ٢، ض ٣٦٧.

انتهى ما قاله الحنفي. إلا أنه يجاب بأن مراد الحنفي ومراد ذلك العارف الرومي قدس الله سرهما بيان [١٠٠]انحطاط درجة صاحب علم اليقين عن درجة صاحب عين اليقين[١٠١]. فإن علم اليقين يحصل بالدليل وعين اليقين يحصل بنور يقذفه الحق[١٠٢] الرب في قلب العبد فيَرى الحاصل بالدليل لغيره، الحاصل لنفسه بطمأنينة قلبه المنوَّر بذلك النور فهو على نور من ربه. ولعل ذلك من تجلي الاسمَين النورِ والرب. أما الاول فلقوله تعالى {الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة}[١٠٣]إلى آخِر الآية. وأما الثاني فلقوله تعالى نقلا عن خليله صلى الله وسلم {رب أرني كيف تحيي الموتي، قال أولم تؤمن، قال بلى ولكن ليطمئن قلبي} الآية.[١٠٤] حتي يصير المعلوم[١٠٥] بالحجة القطعية معاينا بعين البصيرة[١٠٦] المشار إليها بقوله تعالى نقلا عن حبيبه صلى الله عليه وسلم {أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني} ولأن علم اليقين وإن حصل للعباد بالبرهان العقلي لكنه لا يصفوا عن كَدَر الوهم كما قال مولانا الخيالي قدس سره في **حاشية شرح العقائد**:

---

[١٠٠] د : انحطاط

[١٠١] في الأصل: انحطاط درجة صاحب عين اليقين، والصحيح، العبارة الموجودة في نسخة "ح"، والله أعلم.

[١٠٢] د – الحق

[١٠٣] سورة النور، الآية ٣٥.

[١٠٤] سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

[١٠٥] في الهامش: المراد بالمعلوم؛ كيفية الأحياء.

[١٠٦] ح+ البصر

"فلا يأمن صاحبه عن الزيغ[١٠٧] فهو كالماشي بالنعل المصنوع من الخشب بخلاف صاحب عين اليقين منا؛ فإنه كالماشي برجله الصحيح بدون الاحتياج إلى الخشب وإن اشتركا في روح المشي"[١٠٨] فافهم ذلك والله تعالى أعلم.

ولما بين افتقار العالم إلى الواجب من جهة إمكانه أراد أن يبين افتقاره إلى المحدث القديم[١٠٩] من جهة حدوثه فقال روح الله تعالى روحه:

كذا الحوادث والأركان شاهدة على وجود قديم صانع بان

يعني لا نشك[١١٠] في وجود الحوادث المتغيرة المستحيلة كالأكوان الأربعة، فلا بد لها من محدث قديم صانع بان قادر مختار لحدوثها وإلا لزم[١١١] التسلسل؛ إذ الحادث لا يستند إلى الموجب وكونه قادرا مختارا يقتضي الاتصاف بالألوهية فافهم.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يستند الحادث إلى الموجب القديم بشروط حادثة؟ قلنا: ستطلع على امتناع هذا الاحتمال عند قوله "نفي التسلسل جمعا أو معاقبة[١١٢]". فإن قيل: لم لا يجوز أن يصدر عن الموجب القديم وسط مختار يستند الحوادث إلى ذلك الوسط المختار؟

---

[١٠٧] ح : الزلل

[١٠٨] انظر، الخيالي، الحاشية على شرح العقائد،

[١٠٩] ح، د : + الموجد

[١١٠] ح : أنه لا شك

[١١١] في الهامش: قوله "وإلا لزم" الخ. دليل لقوله "لا بد من محدث"، وقوله "إذ الحوادث" تعليل لكونه قادرا مختارا.

[١١٢] د : خلق الحوادث

قلنا: ذلك الوسط إما قديم أو حادث. فإن كان قديما، فإما أن يتوقف وجوده على وسط آخر قديمٍ أو لا، فإن توقف يلزم أن لا يكون ما فرضناه وسطا وسطا؛ إذ لا نعني بالوسط إلا ما لا يكون بين الموجب القديم والحادث إلا ذلك الشيء وحده. وإن لم يتوقف يلزم أن يكون[١١٣] ذلك الوسط القديم المفروض موجبا لا مختارا وإلا لوجب أن يكون العقل الأول مختارا لاشتراكِهما في الصدور عن الموجب[١١٤] القديم بلا واسطة. والقول بإيجاب العقل الأول[١١٥] واختيار الوسط المفروض ترجيح بلا مرجح، وتحكُم محض لتساويهما في الأوَّلية والأولوية والوجوب بالغير والإمكان بالذات والصادرية فافهم.

وإن كان ذلك الوسط المفروض حادثا يحتاج إلى وسط مختار آخر فننقل الكلام إليه ويتسلسل وهو محال, وأيضا يلزم أن لا يكون ما فرضناه وسطا وسطا، هذا خُلف. وأيضا نُجيب عن[١١٦] هذا عن رأسه فنقول: تجويز الاتصاف بالصفة الكمالية التي هي الاختيار والقدرة للوسط الممكن الفقير إلى

---

[١١٣] من هنا إلى "ولهذا قال صاحب التجريد" تختلف العبارة في نسخة د وهي " يلزم أن يكون قولهم "لا يصدر من العقل الثاني الأمور المتكثرة والملكات والعنصريات" باطلا. وكذا إثبات العقول العشرة باطلا أيضا؛ فإن الوسط المفروض لا بد وأن يكون له اعتبارات، فباعتبار إمكانه يصدر عنه شيء، وباعتبار وجوبه لغيره يصدر عنه شيء آخر، وباعتبار اختياره شيء آخر، وباعتبار علمه شيء آخر، وباعتبار قدرته شيء آخر، وباعتبار صدور هذه الأشياء أشياء أخر إلى غير ذلك وهذا خلاف مذهبهم. وإن كان ذلك الوسط المفروض المختار حادثا يحتاج إلى وسط مختار آخر فتنقل الكلام إليه ويتسلسل وهو محال.

[١١٤] ح + الواحد الحقيقي

[١١٥] ح – الأول

[١١٦] ح – عن

الواجب لذاته دون تجويزه للواجب الغني بالذات غيرُ معقول وتحكُّم محض. ولهذا قال **صاحب التجريد**[١١٧]: " وإثبات الواسطة غير معقول" انتهى فافهم.

لا يقال لِم لا يجوز أن تؤثر فيها الصورة النوعية[١١٨] وهي قديمة عندهم وغير القادر المختارالقديم[١١٩]. فلا يلزم انتهاءها إلى المحدث[١٢٠] القادر المختار؛ لأنه يجاب: الصورة النوعية لا شعور لها وليست بعاقلة عندهم فلا يصح[١٢١] أن تكون علةً مؤثرة، ولأنها داخلة تحت الأجناس أجناسِ المقولات[١٢٢] فيلزم تركُّب ماهيتها، والتركيب ينافي الإيجاد للحوادث على أنها قد برهن على بطلان

[١١٧] محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر، نصير الدين الطوسي: فيلسوف. كان رأسا في العلوم العقلية، علامة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات. علت منزلته عند (هولاكو) فكان يطيعه فيما يشير به عليه. ولد بطوس (قرب نيسابور) وابتنى بمراغة قبة ورصدا عظيما، واتخذ خزانة ملأها من الكتب التي نهبت من بغداد والشام والجزيرة، اجتمع فيها نحو اربعمئة ألف مجلد، وقرر منجمين لرصد الكواكب وجعل لهم أوقافا تقوم بمعاشهم. وكان (هولاكو) يمده بالأموال وصنف كتبا جليلة منها؛ **تجريد العقائد، تلخيص المحصل، شرح قسم الإلهيات من إشارات ابن سينا**. انظر، الزريكلي، الأعلام، م ٧، ص ٣٠، الصفدي، الوافي بالوفيات، م ١، ص ١٤٧.

[١١٨] هي جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه. انظر، الجرجاني، **المرجع السابق**، ص ١٣٦، وقال صاحب النبراس في تعريفها: ماهية جنسية تحتها أنواع مختلفة الحقائق كالصورة النوعية للنار والصورة النوعية للماء، فنسبتها إلى النوعية المطلقة كنسبة الإنسان والفرس إلى الحيوان. انظر، العلامة أبو عبد الرحمن الفرهاري، **النبراس شرح شرح العقائد**، دار ياسين، ص ١٥٤.

[١١٩] ح – القديم

[١٢٠] ح + القديم

[١٢١] في الهامش: لِما عرفت فيما سبق في الطبيعة فإنها...

[١٢٢] ح : المعقولات

كونها موجودة قديمة[١٢٣]. ومن جملة البراهين[١٢٤] ما أشار الناظم إليه بقوله روح الله تعالى روحه ونور قبره[١٢٥]:

كل العناصر والافلاك حادثة وجزءها جوهر فرد ببرهان

فإن القول بالجواهر الفردة يبطل القول بالهيولى والصورة الجسمية[١٢٦] والنوعية[١٢٧]. ومعنى البيت؛ أن كل واحدة من العناصر والأفلاك حادثة لأن أجزائها جواهر فردة وذلك ثابت بالبرهان فافهم. وقد يستدل على تركب العناصر والأفلاك من الجواهر الفردة بان يقال: لا شك في كون الأفلاك والعناصر والمواليد أجراما وأجساما، فتركبها إما من الهيولى والصورة وإما من الأعراض وإما من الجواهر الفردة. والأول والثاني باطلان فتعين الثالث.

أما بطلان الأول فلأن كلا منهما أي من الهيولى والصورة[١٢٨] إما متحيزة بالذات او غير متحيزة؛ فإن كان متحيزة بالذات فإما أن يقبل القسمة أوْلا. فإن كان الأول يكون كل واحدة[١٢٩] منهما جسما

---

[١٢٣] د + في محله

[١٢٤] د – ومن جملة البراهين

[١٢٥] ح: رحمه الله تعالى

[١٢٦] **الصورة الجسمية**: جوهر متصل بسيط لا وجود لمحله دونه، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادئ النظر. انظر، الجرجاني، **المرجع السابق**، ص ١٣٥، وقال صاحب النبراس: هي الجوهر الممتد في الجهات والموجود في كل جسم فرد منها. ونسبة تلك الأفراد إليها كنسبة زيد وعمرو إلى الإنسان، انظر، العلامة الفرهاري، **المرجع السابق**، ص ١٥٤.

[١٢٧] د : الصورة النوعية

[١٢٨] د – أي من الهيولى والصورة

[١٢٩] ح : واحد، د – كل واحو منهما

فيحتاج إلى الهيولى الأولى [١٣٠]والصورة الأخرى فننقل الكلام إليهما ويتسلسل، وإن كان الثاني ثبت المطلوب وهو الجزء الذي لا يتجزء. وإن لم تكن متحيزة يكون قبولها الإشارة الحسية محالا، فيمتنع تحيُّزُها[١٣١] بحلول إحديهما[١٣٢] في الأخرى لتجردهما ذاتا. فإن التجرُّد قوة بها تستغني الذات عن التحيز بالذات على ما قال **صدر الشريعة** قدس الله روحه في **التعديل**. وما للشيء بالذات لا يزول بالغير، والحال أن كلا منهما قابلة[١٣٣] للإشارة الحسية تَبَعًا فلا ثبوت لهما فلا يكون كل منهما جزءً من الجسم فليتأمل.

وأما بطلان الثاني؛ فلأن الأعراض لاحتياجها إلى الجسم، يكون الجسم متقدما عليها ذاتا. وجزء الشيء لا بد وأن يكون متقدما على ذلك الشيء ذاتا، فيلزم توقف الجسم على الأعراض ذاتا وتوقف الأعراض عليه ذاتا وليس هذا إلا الدور وفيه تأمل. وأيضا يمتنع أن يتركب مما لا يقوم بذاته ما يقوم بذاته كامتناع[١٣٤] انتقال الأعراض على ما تشهد به الفطرة السليمة. هذا وفيه تُبَصَّر.

ثم المراد بالحدوث الحدوثُ الزمانيُّ وهذا عند أكثر المتكلمين؛ بناء على أن الزمان مقدَّر موهوم متجدد يُقدَّر به متجدد آخر. وأما عند من يقول من محققي المتكلمين ومحققي[١٣٥] مشايخ الصوفية قدس الله اسرارهم بوجود الزمان لتناهيه من قبل الأزل، لا على المعنى الذي قالت به الفلاسفة

---

[١٣٠] ح : الهيولى الأخرى

[١٣١] د : تحيزهما

[١٣٢] د : أحدهما

[١٣٣] د : قابل

[١٣٤] د : لامتناع

[١٣٥] د – محققي

على ما بُسط في كتبهم؛ من أن الزمان حركة الفلك الأعظم أو مقدارها، فإذا هو موجود. بل على أنه متعلَّق إرادته تعالى ـ بالبناء للمفعول ـ، وكل ما هو متعلَّق إرادته تعالى فهو أمر موجود، وقد تعلقت إرادته تعالى بتناهيه[١٣٦] في[١٣٧] جانب الأزل فيكون الحادث الاول موجودا في الزمان[١٣٨] وقتَ حدوثه لا قبله؛ إذ لا وقت قبله كما قال صاحب **التجريد:**

"واختص الحدوث بوقته إذ لا وقت قبلَه." انتهى

فالمراد بحدوث العالم؛ الذي كان الزمان من جملته الحدوثُ الوجودي [١٣٩]وهو القسم السادس للتأخر؛ كتأخر بعض أجزاء الزمان عن البعض، فعلى هذا يكون تقدمه تعالى على العالم التقدمَ الوجودي وهو القسم السادس للتقدم كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض. ولا يكون هذا التقدم التقدمَ الذاتي لانتفاء معية العالم بالحق في الأزل؛ لتحققه[١٤٠] في وقته الذي لم يوجد ذلك الوقت في الأزل.[١٤١] [١٤٢]وإلا لكان مع الحق عز وجل ولا شيء معه في الازل لقوله عليه الصلاة والسلام : " كان الله[١٤٣]

---

[١٣٦] ح: بوجوده المتناهي من

[١٣٧] د : من

[١٣٨] د – وقت حدوثه

[١٣٩] من هنا إلى "فعلى" ليست موجودة في نسخة د

[١٤٠] د : لتحقق بداء العالم

[١٤١] الأصل – لتحققه في وقته الذي لم يوجد ذلك الوقت في الأزل. ووجود العبارة موافق للسياق والسباق. والله أعلم.

[١٤٢] د – وإلا لكان مع الحق عز وجل ولا شيء معه في الازل لقوله عليه الصلاة والسلام.

[١٤٣] د + في الأزل

ولا شيء معه"[١٤٤] الحديثَ. فإذا لم يكن هذا التقدم الوجودي التقدم الذاتيَّ، فلا يرجع هذا القول إلى قول الفلاسفة فافهم ذلك. قال روح الله روحه:

خلَق الخلائق خُلُوا عن مخالفة إذ لا توارد ينفي القول بالثان

جعل مولانا الخيالي روَّح الله روحه هذا الكلام إشارة إلى برهان التمانع، وجعل قولَه "إذ لا توارد" إلخ.[١٤٥] جوابا للمنع المشهور بجواز الاتفاق بأنه لو جاز الاتفاق بينهما لزم توارد العلتين المستقلتين. هذا ولك أن تجعل هذا الكلام إشارة إلى برهاني التمانع والتوارد. وتقرير التمانع وتصويره أن يقال: لو أمكن إلهان قادران مختاران لأمكن التمانع والتخالف[١٤٦] بينهما في خلق الخلائق[١٤٧] وهو محال لاستلزامه أحد الأمرين الممتنعين؛ إمكان عجز الإله، أو إمكان جمع النقيضين. فلا يرد على هذا التصوير المنعُ بجواز الاتفاق فافهم.

---

[١٤٤] أخرج الحديث ابن حبان في صحيحه، انظر، ابن حبان، **الصحيح**، م ٧، ص ١٤، الحديث ٦١٤٠. وقال فيه علي القاري : ثابت ولكن الزيادة وهي قولهم "وهو الآن على ما عليه كان" من كلام الصوفية. انظر، **الأسرار المرفوعة**، ص ٢٣١.

[١٤٥] انظر، الخيالي، شرح القصيدة النونية، ص ١٦٣.

[١٤٦] د – والتخالف

[١٤٧] د – في خلق الخلائق

وتقرير برهان التوارد أنه[١٤٨] لو لم يكن خلق الخلائق خلوا عن مخالفة الغير مطلقا[١٤٩] لكان كل من القادرين إما أن يكونا متوافقين[١٥٠] في خلق الخلائق فيلزم توارد العلتين المستقلتين، وإما أن يكونا متخالفين[١٥١] فيلزم عجز أحدهما وهو محال فتأمل.

فإن قلت: ما الفرق بين البرهانين؟ يقال في الجواب: مدار برهان التمانع[١٥٢] الإرادة، ومدار برهان التوارد[١٥٣] القدرة فافهم. قال روح الله سبحانه وتعالى روحه:

وذاته ليس مثلَ الممكنات فما حكم الوجوب مع الإمكان سِيّان

أي لو كان ذاته تعالى مماثلا للممكنات، متحدا في النوع بها، وإلا لكان حكم الوجوب مساويا مع الإمكان أي لكان ذات الواجب ممكنا لتساوي حكمهما بالنسبة إلى الذات حقيقة وهو محال. فتأمل.

وقال الإمام في نهاية العقول: "مذهب أبي علي الجبائي وأبي هاشم؛ أن ذاته تعالى تساوي سائر الذوات الممكنة وتتميز عنها بالوجوب والعالِمية والحيّيّة وسائر الصفات الكمالية. فيُرد عليهما

---

[١٤٨] د – أنه

[١٤٩] د – مطلقا

[١٥٠] إما متخالفان

[١٥١] وإما متوافقان

[١٥٢] د + على

[١٥٣] د + على

أنه[١٥٤]؛ لو كان الذات الإلهية تساوي سائر الذوات الممكنة، وتتمايز عنها بالوجوب وسائر الصفات الكمالية لكان الذات مركبا بما به التساوي، وما به الامتياز وهو محال[١٥٥]." فليفهم.

قال روح الله روحه: نفي غناه عن الأغيار كثرته

تقريره؛ أنه تعالى منزه عن الكل في ذاته لكونه غنيا بالذات عن الأغيار، والغَني الذاتيُ ينافي الكل لاقتضائه الكثرة المقتضية[١٥٦] لحاجة الكل فيما فيه جزءان

فبطل قول الملاحدة والمجسمة من أن الحق ـ تعالى عن ذلك ـ يحُل في الخلق وأن العرش مَحلُّ الحق جل شأنه [١٥٧]وتعالى عن ذلك، وهو يئط تحته أطيط الرحل الجديد(لم أستطع ان أقرأ) إلى غير ذلك من الأباطيل ـ تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ـ ثم صرح بما علم إجمالا فقال رحمه الله تعالى:

وليس كلا ولا جزء ولا عرضا ولا محلا لأعراض وأكوان

لاحتياج الكل إلى الجزء والجزء، إما الهيولى والصورة وكل منهما مفتقرة إلى الأخرى، أو[١٥٨]الجواهر الفردة وهي مفتقرة إلى الموضوع، أو العرض وهو مفتقر إلى العين. و[١٥٩]الواجب تعالى

---

[١٥٤] ح: – أنه

[١٥٥] انظر، فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول،

[١٥٦] د – المقتضية

[١٥٧] في نسخة ح، لا يوجد هذا القسم إلى "وهو يئط"

[١٥٨] ح : و

[١٥٩] ح : ف

مستغن عن الكل وعن كونه محلا للأعراض لتعالي ذاته عن كونه محلا للحوادث. فهذا رد على المجسمة والكرامية وبعض الحنابلة.

ولا تقل جواهر أيّاً عنيت به[١٦٠] ونزِّه الاسم عن إيهام نقصان

فالنهي معلَّل[١٦١] بالتنزيه به بقول الله سبحانه {سبِّح اسم ربك الأعلى}[١٦٢] وهذا على تقدير كون الاسم مغايرا للمسمى، وأما على تقدير كونه عين المسمى فالأمر ظاهر فافهم. ثم لما توهم أن يقال: أليست الإحاطة في قوله سبحانه"والله بكل شيء محيط" تعطيك إيهام الكثرة في ذاته تعالى؟ دُفع هذا التوهم بقوله رحمه الله تعالى:

بكل شيء محيط لا اتحاد له ولا حلول لدى أصحاب عرفان

قال مولانا الخيالي روح الله روحه ما حاصله: أن المراد بالإحاطة ههنا الإحاطة العلمية وإلا [١٦٣]يرجع هذا القول[١٦٤] إلى مذهب الصوفية القائلين بأن وجود الحق هو الوجود المطلق المنبسط على الاشياء بحيث لا تمايز ولا تكَثُّرَ بل هو واحد بحيث لا إثنينية ولا حلول[١٦٥] انتهى.

---

[١٦٠] ح : شرح هذا القسم من البيت لا يوجد إلا في نسخة د وهو: واعلم أن الجوهر وإن كان معناه القائم بنفسه لكنهم لما جعلوه جنسَ الأجناس وعَدوه من المقولات صار إطلاقه عليه سبحانه وصار استعمال هذا اللفظ شائعا في الممكن هو مما للنقصان. ونحن مأمورون بتنزيه اسمه وذاته تعالى عن النقصان، لذلك قال:

[١٦١] د + بالأمر

[١٦٢] سورة الأعلى، الآية ١.

[١٦٣] د : فيرجع

[١٦٤] د – هذا القول

[١٦٥] انظر، الخيالي، **المرجع السابق**، ص ١٧٢.

وأنت تعلم أن كلام الناظم في مقام تنزيه الذات لا في بيان شمول العلم من الصفات. فالظاهر أن الناظم سلك مسلك السلف في هذه المسئلة من اختيار تفويض المراد إليه تعالى بلا حمل النظم على ظاهر معناه. فكأنه جعل قوله تعالى {**والله** بكل شيء محيط}، {**والله** من ورائهم محيط}[١٦٦] [١٦٧] من قبيل المتشابهات ولم يجعل الإحاطة ههنا راجعة إلى الإحاطة العلمية في قوله تعالى{وأن **الله** قد أحاط بكل شيء علما}[١٦٨] [١٦٩] كما جعلوها حيث جعلوا هذه الآية مفسِّرة لقوله تعالى {**والله** بكل شيء محيط} فقال بكل شيء محيط إلخ.

فيكون كلامه هذا نظيرَ كلام الإمام، مقتدى الأَنام، إمامنا الهُمَام، حضرت أبي حنيفة النعمان[١٧٠] ابن ثابتٍ الكوفي رضي **الله** عنه في الاستواء: "نقر بأن **الله** على العرش استوى، من غير أن يكون له حاجة واستقرار علي" انتهى. وكلام إمام دار الهجرة حضرت مالك[١٧١] رضي **الله** عنه " الاستواء معلوم،

---

[١٦٦] سورة البروج، الآية ٢٠.

[١٦٧] ح – {**والله** من ورائهم محيط}

[١٦٨] سورة الطلاق، الآية ١٢.

[١٦٩] د – كما جعلوها حيث جعلوا هذه الآية مفسِّرة لقوله تعالى "**والله** بكل شيء محيط" فقال بكل شيء محيط إلخ

[١٧٠] النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة: إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل: أصله من أبناء فارس. ولد ونشأ بالكوفة. وكان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء. وأراده عمر بن هبيرة (أمير العراقين) على القضاء، فامتنع ورعا. وأراده المنصور العباسي بعد ذلك على القضاء ببغداد، فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أنه لا يفعل، فحبسه إلى أن مات (قال ابن خلكان: هذا هو الصحيح).
وكان قويّ الحجة، من أحسن الناس منطقا، قال الإمام مالك، يصفه: رأيت رجلا لو كلمته في السارية أن يجعلها ذهبا لقام بحجته. وكان كريما في أخلاقه، جوادا، حسن المنطق والصورة، جهوريّ الصوت، إذا حدّث انطلق في القول وكان لكلامه دويّ، وعن الإمام الشافعيّ: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة. له **مسند** في الحديث، جمعه تلاميذه، **والمخارج** في الفقه، صغير، رواه عنه تلميذه أبو يوسف. انظر، الزريكلي، **الأعلام**، م ٨، ص ٣٦.

[١٧١] إمام دار الهجرة، وعالم المدينة، وحجة الأمة، وأستاذ الأئمة، وعلم الفقهاء، وأمير المؤمنين في الحديث. أحد أوعية العلم – مع الثقة التامة، والحفظ البارع، والنقد السديد، والعقل الكامل، والصدع بالحق، فضلا عن التثبت وجودة الأخذ، والتأسي بمن سلف. صاحب الهيئة والهيبة، والسّمت والوقار، والمروءة والأدب. شيخ تابعي التابعين: أبو عبد **الله** مالك بن أنس بن مالك بن

والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والبحث عنه بدعة"[١٧٢] حيث أثبتا الاستواء وفوضا المراد منه إليه سبحانه، ونفيا الاحتياج والاستقرار عنه تعالى. وكذلك الناظم عليه الرحمة أثبت الاحاطة في حقه تعالى بقوله "بكل شيء محيط" ونفي الحلول والاتحاد المستلزمين للافتقار عنه تعالى[١٧٣] بقوله " لا اتحاد له ولا حلول لدى أصحاب عرفان" فتبصر. قال رحمه الله تعالى:

ولا اتصال بأحياز وأوقات ولا اتصاف بأشكال وألوان

عطف على قوله : "لا اتحاد له" والمعنى أنه تعالى بكل شيء محيط بلا اتحاد ولا حلول ولا اتصال بالأحياز والأوقات، ولا اتصاف بأشكال وألوان. أو مسئلة مبتدأة كما في سائر الأبيات يعني أنه تعالى منزه عن هذه الصفات؛ لأن هذه الصفات من خواص الأجسام والجواهر، والذات الإلهية ليس بجسم ولا جوهر، وكذا متعال عن الاتصال بالأوقات؛ [١٧٤]إذ هو ليس بزماني فإن الزمان كما سبق ذكره إما موجود مُمتدٌّ، فيكون من العالم فيدخل تحت الإرادة الإلهية، وإما مقدَّرٌ موهوم متجدِّد يُقدَّر به متجدد آخر. والواجب ليس بمتجدد حتي يحتاج إليه، بل هو قديم أزلي باقٍ أبدي.

أبي عامر الحميري ثم الأصبحي، حليف بني تيم بن مرّة من قريش، المدني. المولود بذي المروة سنة (٩٣) على الأصح، والمتوفى بالمدينة المنورة والمدفون بالبقيع سنة (١٧٩) وله ست وثمانون سنة على الأرجح. انظر، د. قاسم علي سعد، جمهرة تراجم الفقهاء المالكية، م ١، ص ١٠.

[١٧٢] يذكره تاج الدين السيكي بهذه العبارة. انظر، **طبقات الشافعية الكبرى**، م ٤، ص ٢٨٧.

[١٧٣] د – عنه تعالى

[١٧٤] من بداية شرح البيت إلى " إذ هو ليس بزماني " تغيرت العبارة وهي : يعني ان الذات المنزهة الإلهية تتعالى عن الاتصال بالأحياز إذ هو من خواص الأجسام والجواهر، والذات الإلهية ليست بجسم ولا جوهر. وكذا متعال عن الاتصال بالأوقات.

فإن قيل: قد ورد في كتاب **الدلائل** وغيره إطلاق الدهرى عليه تعالى بقوله"يا دهرى يادى مومى"، وقد أخذ ذلك صاحب الدلائل من المأثور والدهر هو الزمان. يقال في الجواب في قولك: "وقد أخذ ذلك صاحب الدلائل من المأثور" صدقتَ. وقولك "الدهر هو الزمان" ممنوع لجواز أن يكون الدهر عبارةً عن البقاء الدائمي المقرون باالتجرُّد عن الأزمنة فيكون من عالم اللاهوت الذي هو قبل الزمان قَبليَّة وجودية لا ذاتية ولا زمانية كما قال الحسين الخلخالي[١٧٥] رحمه الله تعالى في **الحاشية الجلالية**: "الدهر وعاء الزمان الذي فيه يَتَّحد الأزل بالأبد، والمجردات بالدهر لا في الزمان.[١٧٦][١٧٧] فأين قولك لله تعلى "يا دهري يا دي مومي" من قولك له تعالى "با زماني" فافهم.

فأما تنزيهه تعالى عن الشكل واللون فلأنهما من أوصاف الجسم أيضا[١٧٨]، والواجب تعالى ليس بجسم لِوجوه؛

---

[١٧٥] قرأ على المحقق ميرزاجان حبيب الله الشيرازي وصار من أشبه تلاميذه، فدرس فأفاد وصنَّف فأجاد وانتفع به الطلبة فرحلوا إليه من الروم وبلاد العجم وشاع فضله ومهارته في المعقولات ومن زمرة طلابه المولى عبد الرحيم مفتي الروم وغيره. كتب **حاشية على شرح العقائد للجلال الدواني**، وكان المولى يوسف القَرَابَاغي علق عليه قبل ذلك فردَّ واعترض عليه في كثير من المواضع، ولما وصل إليه ما كتبه أعاد العمل واستأنف حاشية طويلة الذيل وسماها **التتمة**. وله **تعليقات على طبقات الجلال وحاشية على شرح التهذيب له وتعليقة على شرح المبتدي** جمعها بعض الطلبة من هوامش نسخته. توفي سنة ألف وثلاثين. انظر، حاجي خليفة، **سلم الوصول إلى طبقات الفحول**، م ٢، ص٥٩.

[١٧٦] د + انتهى قول الخلخالي رحمه الله تعالى

[١٧٧] نقل اللاله زاري مطابق لما في الحاشية الجلالية للخيالي إلا بتغيير مقول القول. لأن الخلخالي ليس هنا بمقول القول. بل مقول القول هم الحكماء. إذ هو وقول في حاشيته: (قوله فالواجب تعالى) لما كان متعاليا عم الزمان وذلك لعدم دخوله تحت تصاريف الزمان وعدم تغيره بتغيره. قال الحكماء: إن المجردات ليست واقعة في الزمان بل هي واقعة في الدهر الذي هو وعاء الزمان. انظر، أبو حسين الخلخالي، **الحاشية الجلالية**، (شرح الدواني على العضدية مع حواشي الكلنبوي والمرجاني والخلخالي علي شرح الجلال)، ص ٧٧.

[١٧٨] د – أيضا

أ: لو كان جسما لكان متماثلا لتألُّف الأجسام من الجواهر الفردة كما مر. فمن هذه الحقيقة لزم أن يصح الاتصاف بالحدوث والإمكان؛ لكون بعض صفات[١٧٩] الاجسام كذلك وهو محال.

ب: لكان مركبا، والتركيب ينافي الوجوب الذاتي،

ج: لكان متحيزا فيلزم تقدم حيزه عليه ـ تعالى عن ذلك،

د: لكان محتاجا إلى المكان، والاحتياج ينافي الوجوب الذاتي،

هـ: لزم عجزه عن إيجاد الأجسام إذ؛ أحد المتماثلين لا يمكن إيجاده للآخر،

و: لكان مسبوقا إما بالإرادة أو بالمادة على رأي المتكلم والحكيم،

[١٧٩] د – صفات

ز: لكان متناهيا لتناهي الأجسام[١٨٠] لتناهي الأبعاد بالبرهان السُّلَّمي[١٨١] والمُسَامَّةِ[١٨٢]. والواجب سبحانه منزه عن الكل من[١٨٣] هذه اللوازم فافهم.

إن قلت: أليس للمجسم والحلولي[١٨٤] أن يقول: أخذنا اعتقادنا من ظاهر قوله تعالى {الرحمن على العرش استوي}[١٨٥]، {يد الله فوق أيديهم}[١٨٦]، {يخافون ربهم من فوقهم}[١٨٧١٨٨]، {والله بكل شيء محيط}، {وهو معكم أين ما كنتم}[١٨٩]، {ونفخت فيه من روحي}[١٩٠]؟ الآيات. فإن قلتم أيها الأشاعرة

---

[١٨٠] د – لتناهي الاجسام

[١٨١] **البرهان السلمي**: هو أن يُفرَضَ من نقطة ما خطّين ينفرجان بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر الامتداد، فإذا ذهبا إلى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة، واللازم باطل لأنّه محصور بين حاصرين، والمحصور بين حاصرين يمتنع أن لا يكون له نهاية ضرورة.

[١٨٢] **برهان المسامة** : تصويره؛ بأنه لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا أن نفرض من مبدأ معيّن خطّا غير متناه وخطّا آخر متناهيا موازيا له، ثم يميل الخط المتناهي بحركة مع ثبات أحد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلا إلى جهة الخطّ الغير المتناهي، فيسامّه أي يلاقيه بالإخراج ضرورة، والمسامّة حادثة لأنّها كانت معدومة حال الموازاة، فلها أول، إذ كلّ حادث كذلك وهي أي مسامته إيّاه بنقطة، لأنّ تقاطع الخطين لا يتصوّر إلّا عليها، فيكون في الخطّ الغير المتناهي نقطة هي أول نقطة المسامّة وأنه محال، إذ ما من نقطة تفرض على الخطّ الغير المتناهي إلّا والمسامّة مع ما قبلها أي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المسامة معها، لأن المسامة مع أية نقطة تفرض إنّما تحصل بزاوية مستقيمة الخطّين عند الطرف الثابت من الخطّ المتناهي، فأحد الطرفين هو مبدأ المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والآخر هو بعينه أيضا، لكن حال كونه على وضع المسامّة والزاوية تقبل القسمة إلى غير النهاية، وكلّما كانت الزاوية أصغر كانت المسامة مع النقطة الفوقانية،فلم تكن تلك النقطة الأولى أول نقطة المسامة فلا يمكن أن يوجد هناك ما هو أول نقطة المسامة. انظر، التهانوي، **المرجع السابق**، م ١، ص ٣٢٧.

[١٨٣] د – الكل من

[١٨٤] د – الحلولي

[١٨٥] سورة طه، الآية ٥.

[١٨٦] سورة الفتح، الآية ١٠.

[١٨٧] سورة النحل، الآية ٥٠.

[١٨٨] د – {والله بكل شيء محيط}، {وهو معكم أين ما كنتم}، {ونفخت فيه من روحي}

[١٨٩] سورة الحديد، الآية ٤.

[١٩٠] سورة ص، ٧٢.

في هذه الآيات أنها متشابهات نقول لكم: المتشابهات قوله تعالى {ليس كمثله شيء}[١٩١]، {لا تدركه الأبصار}[١٩٢]، {الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد}[١٩٣] إلى غير ذلك. فمن أين علمتم أن هذه الآيات السابقة متشابهات دون هذه الآيات فليكن الأمر بالعكس؟

يقال في الجواب: بعد توافق البراهين العقلية لمثل قوله تعالى {ليس كمثله شيء} لا مجال لكم أن تقولوا ذلك[١٩٤]؛ فإن العقل مُزَكٍ للشرع والشرع شاهد بالتفاصيل، فلو كذَب العقل، فكيف يزكي الكاذبُ الشرع الصادقَ؟ فكيف تميز أنت أيها المتكلم صدقَ النبي عن كذب المُتنبّئ؟ فافهموا.

ـ هداكم الله تعالى إلى الصراط المستقيم وثبتنا على النهج القويم ـ هكذا قال الإمام أبو حامد الغزالي قدس الله سره في كتاب **الأسئلة والوصايا والقانون**.[١٩٥] قال:

حي سميع بصير عالم شاء ذو قدرة وكلام غير ألحانِ

إنما قدّم السميع والبصير على العالِم مع أن صفة العلم متقدمة على السمع والبصر ذاتا؛ لكون متعلقَيهما خاصا أولكونهما راجعَين إلى العلم بالمسموعات والعلم بالمُبصرات. ولما توجه علينا من طرف المعتزلة التشنيع بأن يقال: أن النصارى قد كفرت بإثبات ثلاثة قدماء[١٩٦]، فما بالكم لا تكفرون حيث أثبتتم سبعة قدماء أو ثمانية؟ أجاب عنه بقوله رحمه الله تعالى:

---

[١٩١] سورة الشورى، الآية ١١.

[١٩٢] سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

[١٩٣] سورة الإخلاص، الآيات ١ ـ ٣.

[١٩٤] من هنا إلى نهاية شرح البيت ليست موجودة في نسخة د

[١٩٥] الغزالي، **قانون التأويل**، ت. محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، ١٣٥٩، ص ١٠.

[١٩٦] د + وهي الأقانيم الثلاث

وكثرة القدماء غير لازمة إذ لم يكن غيرَها في عين يقظان

يعني إن إثبات الصفات القديمة لا يستلزم القول بالقدماء المتكثرة ذاتا[١٩٧]، وإنما يقتضي ذلك لو كانت الصفات غيرَ الذات، وأما إذا كانت لا هو ولا غيره فلا يستلزم ذلك. والنصارى وإن لم يصرِّحوا بذلك لكنه لزمهم ذلك لتجويزهم الانفكاك عنه تعالى[١٩٨] والانتقال إلى بدن المسيح عليه السلام. كذا قال بعض المحققين. وإنما اقتصر على نفي الغيرية لكون مراده رحمه الله تعالى[١٩٩] بالغير الاصطلاحي بمعني جواز الانفكاك عنه تعالى.

وقال الإمام صدر الشريعة صاحب التوضيح في كتاب **تعديل العلوم** له قدس الله روحه في تعديل علم الكلام في باب مقامات العارفين عند ذكر مسئلة الانسلاح: "ولقد أدركتُ من مشايخ الطريقة قدس الله أرواحهم أنه وقع لروحه العروج[٢٠٠] للعالم العُلوي مستلقيا جسده على الأرض فوق عشرة أيام، والروح يشاهد في بعض تلك الأيام في هيئة الجسد حتى انخلع من تلك الهيئة وصار مشاهدا في صورته الروحية وقد كان حيط دقيق نوراني متصلا بينه وبين الجسد. وصورته أنه جسم لطيف[٢٠١] في غاية اللطافة، واللطف والإشراق ناطق سميع بصير عالم قادر؛ فإذا أدركته ناطقا فهو بكليته ناطق كان حقيقته الناطقيةَ لأنه صفة زائدة على ذاته، وكذا إذا أدركته سميعا بصيرا من غير أن تكون بعض تلك

[١٩٧] د : بالذوات القديمة

[١٩٨] د – عنه تعالى

[١٩٩] د + من الغير

[٢٠٠] د : عروج

[٢٠١] د – لطيف

الصفات متميزة عن البعض بخلاف ما يشاهد في البدن، فتبين لي أن صفات الله لا هو ولا غيره" انتهى. وهذا القول يوهم القول بنفي زيادة الصفات على الذات فافهم.

ويعضُضُه قول مولانا **جلال الدين الدوَّانِي** قدس الله سرَّه في **شرح عقائد العضدية**: "واعلم أن زيادة الصفات على الذات وعدم زيادتها مما لا يُدرك إلا بالكشف"[٢٠٢]وقال في موضع آخر منه "ومن هذا علمت أن الصفات ليست غير الذات" انتهى.

وأنت خبير بأن الكشف الصحيح وإن كان مفيدا للعلم لكن إفادته مخصوصة بأرباب الكشف بخلاف النظر الصحيح؛ فإنه وإن كان من جهة القوة دون الكشف كما مر، لكن إفادته العلم ليست بمخصوصة للمستدِلِّ الواحد بل يعمه وغيرَه، والوظيفة في هذا الفن [٢٠٣]إقامة البرهان بالنظر الصحيح، والوظيفة[٢٠٤] في فن التصوف الكشفُ[٢٠٥]، فدَرجُ وظيفة أحد العلمَين المدونين بالآخر عجيب قطعا فتُبصَّر.[٢٠٦]

---

[٢٠٢] نقل اللاله زاري منطبق على كلام الجلال إلى بتغيير يسير في العبارة وهو "وقد سمعت بعض الأصفياء أنه قال عند أن زيادة الصفات وعدم زيادتها وأمثالها مما لا يدرك إلا بالكشف. انظر، جلال الدين الدواني، **شرح العقائد العضدية**، (مع حواشي الكلنبوي والمرجاني والخلخالي) مطبعه عامرة، م ١، ص. ٣٠٠.

[٢٠٣] د : النظر والاستدلال

[٢٠٤] ح – وظيفة

[٢٠٥] + الصحيح

[٢٠٦] ح : في الهامش: قوله "فتبصّر" وجه الأمر بالتبصر الإشارة إلى الجواب بأن المنفهم من كتاب **تعديل العلوم** ل**صدر الشريعة**، أن علم التصوف عنده جزء من علم الكلام كما أن علم البديع عند **السكاكي** جزء من البيان. إلا أن قوله في **التوضيح** غير تعريف الأصول فخرج به الكلام والتصوف يأبى عن ذلك فتأمل.

ثم تيقظ من نومك بعين يقظان وهي عين أهل البصيرة من الأولياء[٢٠٧] من أهل اليقين وهم إما صاحب علم اليقين أو صاحب عين اليقين أو صاحب حق اليقين. وأما غيرهم فهم بمَعزِل عن ذلك[٢٠٨] وتحسبهم أيقاظا وهم رقود، وإليهم وقعت الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم: "الناس نيامٌ و[٢٠٩]إذا ماتوا انتَبَهوا"[٢١٠] أو[٢١١] الذين يؤمنون بالله واليوم الآخِر ثم لا يرتابون الداخلون تحت حكم قوله تعالى {الذي آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا...}[٢١٢] لا يموتون كما قيل:

المؤمنون لا يموتون بل يُنقَلون من دار الفناء إلى البقاء

وإنما لم يموتوا بالهلاك المعنوي؛ إذ كانت قلوبهم صحيحة عن مرض الرَيب فلم يكونوا من الذين في قلوبهم مرض، فإذا كانت قلوبهم سالمة عن مرض الرَيب كانوا لا يلحقهم الهلاك، إذ الهلاك بزيادة المرض، وحيث لا مرض لا زيادة فلا موت لهم حقيقة. فلا نوم لهم في هذه النشأة فهم في هذه النشأة عينٌ يقظانُ لكون عيونهم مُكحلة بالنور المرشوش في الأزل فتيقظ. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

---

[٢٠٧] د – من الأولياء

[٢٠٨] د – فهم بمعزل عن ذلك

[٢٠٩] د : ف

[٢١٠] قال فيه صاحي كشف الخفاء: هو من قول علي بن أبي طالب لكن عزاه الشعراني في الطبقات لسهل التستري، ولفظه في ترجمته ومن كلامه الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا وإذا ماتوا ندموا وإذا ندموا لم تنفعهم ندامتهم. انظر، العجلوني، **المرجع السابق**، م ٢، ص ٣١٢، ٣٨٨.

[٢١١] د + المؤمنون

[٢١٢] سورة الحجرات، الآية ١٥.

ولما وقعت بين الماتريدية والأشاعرة المخالفة في التكوين أورد له بيتا برأسه، فقال روح الله روحه:

تكوينه أزلي لا زمان له لكن مكَوَّنه في الوقت والآن

ذهبت الأشاعرة إلى أن تأثير القدرة على وفق الإرادة، كافٍ في إيجاد[٢١٣] المُحدثات فلا يُحتاج إلى إثبات صفة التكوين. وذهبت الماتريدية إلى أن التكوين صفة قديمة كالقدرة وينسبون القول به إلى قدمائهم من عظماء أهل السنة كأبي جعفرٍالطحاوي [٢١٤]عليه الرحمة، والدليل على كونه زائدا على القدرة؛

أن القدرة صفة بها يمتاز القادر عن المريد وإلا لكان القادر عين المريد وليس كذلك، إذ مفهوم القادر من حيث إنه قادر أنه موصوف بالقدرة التي شأنها التأثير[٢١٥]، ليس مفهومَ المريد من حيث إنه موصوف بالإرادة التي شأنها الترجيح[٢١٦] لتغاير الوصفين؛ أعني التأثير الذي هوِ شأن القدرة والترجيح الذي هو شأن الإرادة.

---

[٢١٣] ح : وجوب، والظاهر أنه من خطأ المستنسخ

[٢١٤] أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك بن سلمة بن سليم بن سليمان ابن حباب، صاحب كتاب شرح الآثار كان إماما فقيها من الحنفيين ولد سنة تسع وعشرين ومائتين ومات سنة تسع وعشرين ومائتين ومات سنة إحدى وعشرين وثلاث مائة. صحب المزني وتفقه به ثم ترك مذهبه وصار حنفي المذهب وكان ثقة ثبتا كذا قاله السمعاني. انظر، عبد القادر بن محمد القرشي، **المرجع السابق**، م ١، ص ١٠٣.

[٢١٥] د – التي شأنها التأثير

[٢١٦] د – التي شأنها الترجيح

كذلك[٢١٧] يمتاز الفاعل عن القادر؛ فإن مفهوم القادر ليس بعينه مفهوم الفاعل وإلا لزم أن تكون القدرة من حيث إنها صفة مؤثرة في الإيجاد[٢١٨]، عينَ الإيجاد والإبداع فحقيقة التكوين؛ ما به يمتاز الفاعل عن القادر و يتحقق به الفعل. والدليل النقلي قوله تعالى{إنما أمره إذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون[٢١٩]}[٢٢٠] ووجه الاستدلال مذكور في شرح العقائد[٢٢١] فليطالَع ثمة.

ولما توجه على الماتردية الاعتراض بأنه لو كان التكوين قديما لزم قِدم المكوَّنات لامتناع تخلُّف المعلول عن علته، واللازم باطل لكونها مختصة بالأوقات ولأزمان أجاب عنه بقوله "تكوينه أزلي" إلخ. حاصله أن كون التكوين صفة أزلية،لا يقتضي وجود المكوَّن في الأزل، [٢٢٢]وإنما يقتضي ذلك لو وجد شرط وجود المكوَّن في الأزل وهو الوقت، وهو ليس بموجود في الازل بل التكوين أزلي وتعلُّقه بالممكن باعتبار الوقت والآن الذي كان شرطا لوجود الحوادث بحسب تعلق القدرة والله تعالى أعلم بالصواب فافهم. قال روح الله روحه وشكر سعيه:

نفي التسلسل جمعا او معاقبة أفاد قدرة ذي صنع وإتقان

---

[٢١٧] ح : في الهامش: قوله "كذلك" تقرير آخر لما سبق.

[٢١٨] د – في الإيجاد

[٢١٩] د: {إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون}

[٢٢٠] سورة يس، الآية ٨٢.

[٢٢١] سعد الدين عمر التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، (مجموع الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية)، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

[٢٢٢] الأصل – وإنما يقتضي ذلك لو وجد شرط وجود المكوَّن في الأزل. أبقينا العبارة في المتن لأنه أكثر موافقة لما سبق وما سيق من الكلام، والله أعلم.

يعني أن صانع هذه الموجودات الممكنة، قادر مختار ذو قدرة وذو صنع وإتقان وإلا لكان موجبا فيلزم قِدم الحادث؛ لأن أثر الموجب القديم قديم، إذ لو كان حادثا لَتَوقف على شرط حادث بناء على امتناع تخلُّف المعلول عن العلة، فذلك الشرط الحادث لكونه أثرا للموجب القديم، يتوقف على شرط حادث آخر فيلزم التسلسل في الشرائط الحادثة وهو محال لجريان البرهان فيها.

ثم إن برهان التطبيق جارٍ في الموجودات مطلقا مجتمعة في الوجود أو متعاقبة، واشترطت الفلاسفة في جريان البرهان الاجتماعَ في الوجود مع الترتب[٢٢٣][٢٢٤] فهو عندهم لا يدل على تناهي الموجودات المتعاقبة الغير المتناهية. وتصوير هذا البرهان وبرهان التضايف وغيره مبسوط في المطولات وشروح هذه المنظومة فعليك بمطالعتها. ثم نقول هذه الإفادة المذكورة في البيت السابق:

كما استدل على علم المؤثر من إتقان أفعاله أرباب إيقان

واعلم أني سأطول الكلام في هذا المقام لتقرع سمعك حقيقة روح[٢٢٥] كلام الإمام حجة الإسلام قدس الله تعالى سره "ليس في الإمكان أبدع مما كان" فتلقي[٢٢٦] السمع إلى قلبك فتقف على أن مراد الإمام بالإمكان[٢٢٧]؛ الإمكان الوقوعي لا الذاتي، فلا يَرِد عليه ما أورده البعض من الملامِّ؛ [٢٢٨]إذ

---

[٢٢٣] انظر، جلال الدين الدواني، **رسالة إثبات الواجب القديمة**، (من سبع رسائل) اعتنى عليه د. سيد أحمد الطوسركاني، ص ٦٩.

[٢٢٤] د – مع الترتب

[٢٢٥] د - حقيقة روح

[٢٢٦] ح : فنلقي

[٢٢٧] د +المنفي

[٢٢٨] د - إذ ينكشف لك من هذا التقرير ما المراد بالأبدع، ولِم قال أبدعُ مما كان ولم يقل أحسن أو أعظم أو غير ذلك في هذا المقام فنقول.

ينكشف لك من[٢٢٩] هذا التقرير ما المراد بالأبدع، ولِم قال أبدعُ مما كان ولم يقل أحسن أو أعظم أو غير ذلك في هذا المقام فنقول: استدلوا على علم المؤثر[٢٣٠] بأن هذا العالم الذي هو أثر للمؤثر صنعٌ بديعٌ متقَنٌ، وكل أثر شأنه هذا فمؤثره ذوعلم.

أما الصغرى؛ فلما نشاهد في الأنفُس وفي الآفاق:

أما الانفس؛ فلينظر الإنسان مم خُلق أوّلا، ثم كيف جُعلت في الرحم النطفة علقةً، ثم مضغةً في هيئة الاستدارة لا تري فيها شيئا من الجوارح، ثم كيف نُفخ فيها الروح عند التسوية[٢٣١]، ثم يخرج إلى الدنيا وهو[٢٣٢] لا يعلم شيئا، ثم ينموا، ثم أُودِعت في الإنسان ثلاثة أعضاء فجعلها سبحانه رئيسيَّته [٢٣٣]وهي الدماغ محلُّ الروح النفساني والقلب محل الروح الحيواني والكبد محل الروح الطبيعي، ثم كيف جُعلت طبيعة الدماغ باردةً وإلا لهلك الإنسان لغلبة الحرارة الزائدة الغريبة على الحرارة الغريزية، ثم كيف أُودِعت فيها التجاويف الثلاث وكيف ينتشر الدم من العروق الرقيقة كالليف؟

وكيف جُعل الرأس في أعلى البدن نظيرا للعرش في الآفاق، وكيف أودعت في الرأس العين والأذن والأنف واللسان، وكيف أودعت الباصرة في العين والسامعة في الأذن والشامة في الأنف والذائقة في جِرم اللسان، وكيف عمت اللامسة لجميع البدن، وكيف جُعل المَضغُ آلة التغذي للحواس

---

[٢٢٩] ح : من هو

[٢٣٠] د – بأن هذا العالم الذي هو أثر للمؤثر

[٢٣١] د – عند التسوية

[٢٣٢] د – وهو

[٢٣٣] من هنا إلى قوله " ثم كيف " العبارة تختلف عن العبارة الموجودة في الأصل وهي : لأنها إما معط غير قابل وهو القلب أو قابل ومعط وهو الكبد أو قابل غير معط وهو الدماغ.

ما عدا الملامسة، وكيف تجذب الحاذبة اللقمة من فم المعدة، وكيف تمسك الماسكة فيها، وكيف جُعلت حرارة المعِدة شديدةً جدا، وكيف تدفع الدافعة ما يصلح للدم إلى عروق ماساريقا وما لا يصلح لذلك إلى البواب والأعور[٢٣٤].

وكيف تجذب جاذبة الكبد من عروق ماساريقا، وكيف يستحيل الغذاء بعد الهضم في الكبد إلى الدم وكيف ينتشر الدم منه إلى البدن بواسطة العروق، وكيف وُضعت لمناسبة كل حركة وعمل هيئة كل عضو[٢٣٥]، وكيف يستحيل الدم لحما وكيف يأخذ العظم الغذاء[٢٣٦] من اللحم والشحم بواسطة الغضروف، وكيف وُضِع[٢٣٧] القلبُ تحت الثدي في اليسار، وكيف أودعت في القلب القوة الحيوانية المسماة عند الطبيب بالروح الحيواني كما أودعت في الدماغ والكبد القوة النفسانية والقوة الطبيعية أي الروح النفساني والروح الطبيعي، وكيف نيطت الطبيعة بالقلب[٢٣٨] وكيف كان ذلك مبداء للحرارة الغريزية، وكيف يدفع ما يرد عليه من الأمراض، وكيف وضعت في القلب[٢٣٩] التصديقات والإدراكات النورانية؟

وأما الآفاق فلتنظر في ملكوت السماوات والأرض فهو على نوعين فوقياتٍ وتحتياتٍ؛

---

[٢٣٤] د + والمستقيم

[٢٣٥] ح : هيئة الأعضاء كلها

[٢٣٦] د : الغذاء العظم

[٢٣٧] ح: وضع الحق عز وجل

[٢٣٨] د : بها

[٢٣٩] د : فيها

أما الفوقياتُ؛[٢٤٠] فلينظر إلى السماء[٢٤١] كيف رُفعت، وإلى الفلك الأعلى كيف جعل فوق الكل متحركا بالحركة اليومية محيطا بجميع الأجسام،[٢٤٢] ثم جُعل في جوفه فلك البروج، ثم جعل في جوفه[٢٤٣] الفلك المكوكب مماسا محدَّبُه مُقَعَّرَ[٢٤٤]فَلَكِ البروج. فإن الفلك المكوكب ليس كما زعم أكثر أهل الهيئة[٢٤٥] فلكَ البروج، بل هو تحت البروج وفوق فلك زحل[٢٤٦]، ويدل على كونه كذلك أن النسر عند بناء أهرام مصر كان [٢٤٧]في الأسد وهو الآن[٢٤٨] في الجدي. هكذا قال الشيخ **محي الدين عربي**[٢٤٩] **قدس الله** سره في الفتوحات[٢٥٠] في باب ٢٣٥[٢٥١].

وكيف جعل فلك البروج فوق المكوكب وتحت الفلك الأطلس[٢٥٢]، وكيف كانت طبائع المثلثات متخالفة بعضها بعضا جدا مع أن بساطة الفلك تقتضي الطبيعة الواحدة، وكيف جُعل تحت المكوكب الفلك المركوز في تدوير خارجة زحل، وجعل سبحانه صورته هكذا، وجعل سبحانه فلك

---

[٢٤٠] في الهامش : علويات وسفليات، فلكيات وعنصريات

[٢٤١] ح : فلتنظر إلى السماوات

[٢٤٢] د – ثم جُعل في جوفه فلك البروج

[٢٤٣] ح : أي في جوف فلك البروج

[٢٤٤] د : مقعر الفلك الأعلى

[٢٤٥] ح + أنه

[٢٤٦] د : بل هو تحت الأطلس وفوق الفلك البروج

[٢٤٧] د – كان، في السرطان

[٢٤٨] ح : في الهامش؛ أي سنة أربع وثلاثين وستمائة.

[٢٤٩] ح – محي الدين عربي.

[٢٥٠] د – في الفتوحات، ولم يذكر البابَ والرقمَ.

[٢٥١] ح : في الفتوحات المكية، ولم يذكر رقم الباب أيضا في هذه النسخة.

[٢٥٢] د : وكيف جعل فلك البروج تحت المكوكب وفوق فلك زحل.

المشترى وسائر الأفلاك هكذا إلا فلك عطارد وفلك القمر؛ فإن فلك عطارد محتو على حامل سوى الخارج[٢٥٣] ، [٢٥٤]وفلك القمر على جوزهر، [٢٥٥]وجعل وصورة الكل بعضها في بعض والكل في الأطلس.

[٢٥٦]وجعل هذه الأفلاك مسكن الملائكة عليهم السلام[٢٥٧] ثم جعل الملائكة أولي أجنحة مثنى وثُلاث ورُباع، وجعل بعضهم الناظر إلى اللوح والنافخَ في الصور وهو إسرافيل عليه الصلاة السلام، وبعضهم النازل بالوحي على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والمُلقي للإلهام والعلوم للأولياء والعلماء رضي الله عنهم وهو جبريل عليه السلام، وبعضهم الموكَّل على رزق العباد وهو مكائيل عليه السلام، وبعضهم الموكل على قبض الأرواح وهو عزرائيل عليه السلام، وبعضهم على سائر الأمور ويقال لهم ملائكة التسخير، وبعضهم كانوا مهيّمين مستغرقين في عظمة جلال الله وكبريائه وجماله، وبعضهم خزنة الجنة [٢٥٨]وبعضهم خزنة النار كرضوانَ عليه السلام ومالك عليه السلام ولكل منهم مقام معلوم في المعرفة والقرب والائتمار بأوامر الله سبحانه.

---

[٢٥٣] د – سوى الخارج

[٢٥٤] ح - وفلك القمر على جوزهر، وجعل وصورة الكل بعضَها في بعض والكُلَّ في الأطلس.

[٢٥٥] د - وجعل وصورة الكل بعضها في بعض والكل في الأطلس.

[٢٥٦] ح + هكذا

[٢٥٧] د - ثم جعل الملائكة أولي أجنحة مثنى وثُلاث ورُباع

[٢٥٨] د - وبعضهم خزنة النار كرضوانَ عليهم السلام ومالك عليه السلام

وكيف جعل سبحانه السبعةَ السيارة سوابحَ في أفلاكها وكيف جعل سبحانه هذه الكواكب السيارة وسائر النجوم علامات ليهتدوا بها في ظلمات البَرِّ والبحر إلى غير ذلك من الأمور التي أُلْجِئَ من أمعن النظر في ملكوتها أن يقول {ربنا ما خلقت هذا باطلا، سبحانك فقنا عذاب النار}[٢٥٩].

وأما التحتيات؛ فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها، وانظر إلى الأرض كيف سُطحت، وما فيها من المواليد الثلاثة، وانظر إلى الهواء والماء كيف كان كل منهما سببا للحياة. حتى تسمع عن بعض الثقات من المُوَرِّخين أن السمك مع السبح في الماء[٢٦٠] قد يحتاج إلى النَفَس بالهواء كما كنا نحتاج إلى الماء لدفع العطش مع كوننا لسنا مما يعيش في الماء.

وكذلك السمندر في النار قد يطلب الهواء كما كنا في الشتاء نطلب النار ونكب على المنقل. وانظر إلى النار كيف كيف كانت حارة لطيفة جدا إلى غير ذلك. وهذا النظر في هذه الأمور يرشدك إلى معرفة الربوبوية التي تحفظك أن تكون من {الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه}[٢٦١] وذلك العهد قد وقع منا إذ قال لنا ربنا {ألست بربكم}[٢٦٢] وأشهدنا على أنفسنا، فقلنا بلي. {ربنا لا تُزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمةً إنك أنت الوهاب}.[٢٦٣]

---

[٢٥٩] سورة آل عمران، الآية ١٩١.

[٢٦٠] د : في البحر

[٢٦١] سورة الرعد، الآية ٢٥.

[٢٦٢] سورة الأعراف، ١٧٢.

[٢٦٣] سورة آل عمران، الآية ٨.

وأما الكبري؛ فلِامتناع صدور هذه الأفعال المُتقَنة عن الموجِد بدون العلم بما أوجد. جلَّ وعلى[٢٦٤] وهو القادر البديع كما أشار إليه بقوله {ألا يعلم من خلق}[٢٦٥]؛ إذ كان الإيجاد متوقفا على القدرة المتوقفة على الإرادة المتوقفة على العلم بخلاف الكسب؛ إذ لا يتوقف الكسب على العلم بتفاصيل المكسوب بل يكفي فيه معرفةٌ ما، فافهم.

ولهذا يمتنع الخلق والإيجاد عن العبد لكونه ممكنا جسما كما سيجيئ، فلا يكون الموجِد الخالق للأشياء إلا مجرَّدا لطيفا حتي يصح كونه خبيرا باستعدادات الأعيان الثابتة وحقائق الأشياء فيعطي كل عين ما تطلبه، وجميع أحوال الموجودات المخلوقات ومراتبها[٢٦٦] فيفضل بعضها على بعض. وإلى هذا المعنى أشار بقوله تعالى{وهو اللطيف الخبير}[٢٦٧]فافهم.

ولما استدلت الفلاسفة على نفي علمه تعالى عن ذلك، عن الجزئيات المادية لكونها متغيرةً، لكونها زمانيةً أجاب عنه بقوله روح الله روحه:

وعلمه بالزمانيات قاطبةً لا يقتضي فيه توقيتا بأزمان

علمه تعالى بالزمانيات لا يقتضي كون علمه في الوقت والآن حتي يلزم التغير في علمه بالجزئيات. ويلزم أيضا كون الحوادث غيرَ معلومة له ـ تعالى عن ذلك ـ قبل وجودها. والتحقيق في هذه المسئلة والمُخلَّص من شبهة الفلاسفة وخدعة الهشام وأبي الهذيل ما قاله مولانا الخيالي قدس

---

[٢٦٤] د – جل وعلى

[٢٦٥] سورة الملك، الآية ١٤.

[٢٦٦] د – ومراتبها

[٢٦٧] سورة الملك، الآية ١٤.

الله روحَه في **حاشية شرح العقائد**[٢٦٨] من إثبات التعلُّقَين للعلم؛ التعلق القديم الأزلي والتعلق الحادث اللايزالي.

والتعلق القديم: كعلم المنجم بأن في ساعة كذا خسوفا وهذا مستمر قبلَه وبعدَه.

والتعلق اللايزالي: هو المشار إليه بقوله {حتي نعلم المجاهدين} لنعلم أي الحزبين فافهم فلا إشكال. ولما فرغ من بيان العلم شرع في لإرادة فقال:

وليس يخرج شيء عن إرادته لكنه قطُّ لا يَرضَي بكفران

فلا يخرج المخالفات عن إرادته تعالى ولا حاجة إلى تقسيم الإرادة إلى القسرية الإلجائية وإلى التفويضية، وكون المخالفات مرادةً لله تعالى لا يقتضي الرضاء لها. وتحقيق أن المخالفات داخلة تحت إرادة الحق جل شأنه وأن الإرادة لا يقتضي الرضاء؛ لكونها تعلقت على نهج العلم وأن العلم تابع للمعلوم يقتضي بسطا في الكلام.

فيقال: إن علمه تعالى محيط بحقائق كل معلوم وعين كل ما يكون فأعطي[٢٦٩] كل شيء خلقه ما هو له؛ فإنه سبحانه يعلم أن زيدا مثلاً إذا وجد في الخارج تطلب عينه وحقيقته المخصوصة أن يكون مطيعا بإرادته، فأراد سبحانه كونه مطيعا ورضي عنه، وأن عمروا إذا وُجد في الخارج تطلب عينه وحقيقته المخصوصة أن يكون عاصيا بإرادته فأراد سبحانه كونه عاصيا ولم يرض سبحانه منه.

---

[٢٦٨] الخيالي، **الحاشية على شرح العقائد النسفية**، (مجموع الحواشي البهية في شرح العقائد النسفية)، ص ١٤٢.

[٢٦٩] د + ما تطلبه عينه فأعطى

ويؤيد ما قُرر لك بالآيتين؛ الأولى قوله تعالى{يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون}[٢٧٠]، والثانية قوله تعالى{بل بدا لهم ما كانوا يُخفُون من قبل، ولو رُدُّا لعادوا لما نُهُوا عنه}[٢٧١]. فمن هذه الحقيقة علمت أن الإرادة لا تستلزم الرضاء، وأن العلم والإرادة لا تستلزم الجبر، وأن العلم تابع للمعلوم إلا أن هذا الكلامَ مبنيٌّ على القول بالأعيان الثابتة وثبوت حقائق الأشياء وبكون الماهيات غيرَ مجعولة، فافهم.

فإن قلت: إذا اقتضت عين الشيء قبول أحد النقيضين دون الآخر، ولا يمكن أن يتخلف مقتضاه فما معنى قوله تعالى{فلو شاء لهداكم أجمعين}[٢٧٢]؟

يقال في الجواب: حرف "لو" لِامتناع الثاني لَامتناع الأول، فما شاء إلا ما هو الأمر عليه؛ فإن المشيئة تعلقت بمقتضى العلم، والعلم تابع للمعلوم. فالحق أعطى كلَّ ذي حق حقه كما سبق، فلله الحجة البالغة، فافهم. هكذا حقق بعض العلماء الوارثين. قال روح الله روحه:

ليس الإرادة أمرا وابتغاء بل وصف يخصص مقدورا برجحان

[٢٧٠] سورة المؤمنون، الآية ٦١.

[٢٧١] سورة الانعام، الآية ٢٨.

[٢٧٢] سورة النحل، الآية ٩.

ذهب **أبو الهذيل**[٢٧٣] **والنظَّام**[٢٧٤] **والجاحظ**[٢٧٥] **ومحمود زين الدين الخوارزمي والبلخي** عفي تعالى عنهم إلى أنه لا معنى للإرادة والكراهة شاهدا او غائبا إلا الداعي والصارف. وهذا المعني يرجع إلى العلم؛ إذ لا معني للداعي والصارف في حقه تعالى إلا علمُه باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة فيُؤول كلامهم إلى كون الإرادة أمرا بما علم الله فيه المصلحة وابتغاء ذلك، فرد الناظم هذا القول بقوله" ليس الإرادة" إلخ. حاصله أن ذلك لا يكون مخصِصا والإرادة صفة مخصِصَة. وأما أبو **الحسين البصري** فجعلها زائدةً على العلم والاعتقادات والداعي والصارف لكن في الشاهد ونفاها في الغائب. وأنت تعلم أن هذا لا يُسمِنُ ولا يُغنِي من جوع فتأمل.

وقال الإمام قدس الله تعالى سره في نهاية العقول في بيان كون الإرادة صفةً زائدة على العلم والقدرة: "إن أفعاله تعالى مختصة بأوقات وصفات مع جواز حصولها في غير الأوقات أي في الوقت

---

[٢٧٣] أبو الهذيل محمد الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، المعروف المتكلم؛ كان شيخَ البصريين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم، وهو صاحب مقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات، وهو مولى عبد القيس. وكان حسن الجدال قوي الحجة كثير الاستعمال للأدلة والإلزامات. كانت ولادة أبي الهذيل سنة إحدى – وقيل أربع، وقيل خمس وثلاثين ومائة. وتوفي سنة خمس وثلاثين ومائتين. من المصنفات المنسوبة إليه؛ الأصول الخمسة، صفات الله بالعدل ونفي القبيح، كتاب الاستطاعة. انظر، ابن خلكان، وفيات الأعيان، م ٤، ص ٢٦٧، موسوعة الإسلام لوقف الديانة التركية، م ٢، ص ٣٣٢.

[٢٧٤] شيخ المعتزلة صاحب التصانيف أبو إسحاق إبراهيم بن سيار مولى آل الحارث بن عباد الضبعي البصري المتكلم. تكلم في القدر وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ. ينسب إلى النظام ما يقارب أربعين كتابا، لكن لم تصل هذه الكتب إلى يومنا. من هذه الكتب؛ **كتاب الإنسان، كتاب المعرفة، كتاب النكت، كتاب التوحيد**. انظر، أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، دار الحديث، م ٨، ص ٥٢٩، موسوعة الإسلام، م ٣٢، ص ٤٦٩.

[٢٧٥] أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي البصري المعروف بالجاحظ. العالم المشهور؛ صاحب التصانيف في كل فن، له مقالة في أصول الدين، وإليه تنتسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة، وكان تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنظام المتكلم المشهور، وهو خال يموت بن المزرع – الآتي ذكره في حرف الياء إن شاء الله تعالى – ومن أحسن تصانيفه وأمتعها **كتاب الحيوان** فلقد جمع كل غريبة، وكذلك كتاب **البيان والتبين**. انظر، ابن خلكان، المرجع السابق، م ٣، ص ٤٧٠.

الآخر، وغير تلك الصفات بالصفات الأخرى؛ لأن الأوقات والمحال متساوية،فما يصح على بعضها وجب أن يصح على الكل، فاختصاصها بالأمور الجائزة يستدعي مخصصا وهو الإرادة". انتهى.

وهذا يرجع إلى ما نقله[٢٧٦] الشيخ الأكبر[٢٧٧] في الفتوحات قدس الله سره عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي عنه ربه تعالى من: " أن الحادث الأول يجوز وجوده قبل الوقت الذي وجد فيه، ويجوز أيضا بعده لاستواء نسبة الأزمنة إليه فلا بد من مخصص يخصصه بالوقت الذي وجد فيه وهو الإرادة" انتهى ما نقل عنه.

ثم قال الشيخ الأكبر في أوائل **الفتوحات المكية** ما حاصله: " أن هذا الدليل[٢٧٨] فاسد من وجه؛ فإن[٢٧٩] الزمان عند الأشعري مقدَّر لا موجود. ولو قال الأشعري نسبة الممكنات[٢٨٠] إلى الوجود من حيث ما هو ممكن نسبة واحدة أو قال نسبة الوجود إلى الممكنات من حيث ما هو وجود نسبة واحدة، فاختصاص بعض الممكنات بالوجود دون البعض دليل المخصص وهو الإرادة لكان أولى" انتهى.

---

[٢٧٦] د : ما نقل عن الشيخ الأشعري رضي الله عنه

[٢٧٧] محمد بن علي بن محمد ابن العربي، أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي، المعروف بمحيي الدين بن عربي، الملقب بالشيخ الأكبر: فيلسوف، من أئمة المتكلمين في كل علم. ولد في مرسية بالأندلس وانتقل إلى إشبيلية. وقام برحلة، فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز. وأنكر عليه أهل الديار المصرية شطحات صدرت عنه، فعمل بعضهم على إراقة دمه، كما أريق دم الحلاج وأشباهه. وحبس، فسعى في خلاصه علي بن فتح البجائي (من أهل بجاية) فنجا. استقر في دمشق، فتوفي فيها. وهو، كما يقول الذهبي: قدوة القائلين بوحدة الوجود. له نحو أربعمائة كتاب ورسالة من جملتها؛ **الفتوحات المكية، فصوص الحكم، إنشاء الجداول والدوائر، عنقاء مغرب**. انظر، الزريكلي، الأعلام، م ٦، ص ٢٨١.

[٢٧٨] د : وإن كان صحيحا

[٢٧٩] د : إلا أن

[٢٨٠] من هنا إلى قوله "فاختصاص" العبارة مختلفة في نسخة د وهي ؛ نسبة الممكنات من حيث هو نسبة إلى الوجود نسبةُ واحدة، أو قال نسبة الوجود إلى الممكنات من حيث ما هو وجود نسبة واحدة.

[٢٨١]ولعل وجه الفساد؛ أن دليل الأشعري هذا يفيد تعلق التخصيص بالمُقدَّر الموهوم أي تخصيص الإرادة الشيء الموجود بالوقت الذي هو المقدر الموهوم هذا. وأما في نفس الأمر فالزمان موجود لتعلق الإرادة بتناهيه من جانب الأزل، فلا وقت قبل حدوث الحادث الأول حتي يُتخيل حدوثه قبل وقت حدوثه فافهم.

ولما بين كون الإرادة صفةً مرجحة أراد بيان كون ذات الإرادة كافية في ترجيح أحد المتساوِيَين فقال روح الله تعالى روحه وشكر سعيه:

يجوز ترجيح ما ينفي ترجحه كفي إنائين من ماء لعطشان

يجوز للفاعل المختار ترجيح أحد المتساويين على الآخر بإرادته كما في إنائين من البلورا ومن الفغفوري موضوعَين مملوئَين من ماء واحد متساويين في المقدار والقرب من يمين الشارب والبعد عنه أو من يساره إن اعتاد ذلك يعني استعمال اليسار. فحينئذ هل يرجح العطشان أحدهما ويشرب منه أو يقول إرادتي غير كافية في ترجيح أحدهما ويموت[٢٨٢] من الحرارة؟ فالعاقل لا يشك في ترجيح أحدهما فافهم.

ولما فرغ عن بيان صفة الإرادة شرع في بيان صفة الكلام فقال روح الله تعالى روحه:

كلامنا صفة نفسية فبها نمتاز عن أخرس أو أعجم وحيوان

---

[٢٨١] من هنا إلى قوله "ولما بين" تغيرت العبارة في نسخة د وهي : ووجه الأولوية أن دليل الأشعري وإن صح في الحقيقة لكن الزمان مقدر لا موجود فلا يصلح للتحقيق عنده فافهم.

[٢٨٢] الأصل- ويموت

فليس علما لشيء أو إرادته لفرقهما باقتران عند وجدان

لا تقتضي خلق نفسي وكثرته خلق اللغات كإنجيل وفرقان

الشرع ليس بفرع للكلام لما يكفي لإثباته إعجاز قرآن

وليُعلم أن الناظم لو كان في عصرنا وشرح كلام نفسه لمَا أجاد فيه كما أجاد فيه الشارحان مولانا الخيالي والشيخ العرياني روح الله تعالى روحهما[٢٨٣].قال الناظم عليه رحمه الله تعالى:

ورؤية الله بالأبصار واقعة للمؤمنين لكن لا لعُميان

إن قلت: كيف ترتبط[٢٨٤] هذه المسئلة بالمسئلة السابقة الكلامية؟ يقال لك: لمّا جوّز الأشعري رضي عنه ربه العلي سماعَ كلامه الأزلي بلا حرف ولا صوت ولا زمان ولا أين كانت هذه المسئلة شبيهة بمسئلة الرؤية[٢٨٥]؛ حيث جوزت الأشاعرة رؤية ذاته تعالى بلا كيف ولا مقابلة ولا زمان ولا أين، فلهذه المناسبة ذُكرت بعد الكلام فتبصّر.

وأنكرت المعتزلة رؤية الله تعالى بناء على أن الرؤية مشروطة بشرائط؛ من المقابلة، وكون المرئي في الجهة، واتصال الشعاء البَصَرِيّ ، والاعتدال في القرب والبعد ونحو ذلك. ولا شك في استحالة هذه الامور في حقه تعالى.

---

[٢٨٣] د + فعليك بشرحهما

[٢٨٤] ح : يربطة

[٢٨٥] ح + بلامين

ورُدَّ بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى من خلفه كما يرى من أمامه، وبأن الرائي في الحقيقة النفس[٢٨٦] الناطقة والبصر آلة لها، وبأن موسى عليه السلام بعد التجلي الطوري كان يري النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء.

وقوله " لا لعميان" مآله؛ لا يقع الرؤية[٢٨٧] [٢٨٨]للذين عميت قلوبهم إذ {لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور}[٢٨٩] ، إذ قال سبحانه{قد جاءكم بصائر من ربكم، فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها}[٢٩٠] [٢٩١]فكأن الناظم عَنى به المعتزلة المنكرين للرؤية فتبصّر.

واستدلت الأشاعرة على جواز رؤيته تعالى؛ بأن المصحح للرؤية مطلقا إما الحدوث أو الإمكان أو الوجود، والأول والثاني لا يصلح لذلك لكون مآلهما إلى[٢٩٢] السلب فتعين الثالث وهو مشترك بين الواجب والممكن. وأما التحيز المطلق فلا يصلح لأن يكون علةً مصححة للرؤية؛ إذ كان رجوعه في الحقيقة إلى السلب لكونه عبارة عن عدم قوة التجرد ولا نقض بالملموسية، إذِ المصحح لها ليس الوجود مطلقا[٢٩٣] بل وجود السطح فافهم.

---

[٢٨٦] في الأصل و في ح "النفس" والأصوب هو "للنفس"، والله أعلم.

[٢٨٧] في الأصل : لا تقع تجويز الرؤية

[٢٨٨] د + لعميان وهم الذين

[٢٨٩] سورة الحج، الآية ٤٦.

[٢٩٠] سورة الأنعام، الآية ١٠٤.

[٢٩١] د – الناظم عَني به المعتزلة المنكرين للرؤية فتبصّر

[٢٩٢] ح – إلى

[٢٩٣] د + كما قيل، وفي الهامش : مولانا الخيالي في حاشية شرح العقائد

واستدل أيضا بأن الرؤية ثابتة للروح ولهذا يكون الأمور البرهانية في هذه النشأة عيانية بعد المفارقة للأبدان كما قال الإمام[٢٩٤] رضي عنه الملك العلام في **المطالب العلية في بحث التنفاع بزيارة القبور**:

"فيمكن للإنسان أن يرى ما في الملكوت بلا مفارقة الروح عن[٢٩٥] البدن كما في أولياء الله اهل الكشف والعيان. [٢٩٦]كذلك يمكن لأهل الجنة أن يرونه تعالى بلا مفارقة أرواحهم عن أبدانهم بعين رؤوسهم بلا كيف ولا أين." فافهم.[٢٩٧]

واستُدِل أيضا بأن سؤال موسى عليه السلام الرؤية بقوله[٢٩٨] {أرني أنظر إليك}[٢٩٩]يدل على إمكان الرؤية؛ لعصمة الأنبياء عن عدم العلم بما يجوز في حقه تعالى وما لا يجوز. وحمل السؤال على تبكيت القوم وإلزامهم ارتكابُ التعسف، لكفاية قوله عليه السلام" لهم الرؤية متعة إن كانوا مؤمنين"[٣٠٠] وعدم قناعتهم بسؤاله عليه السلام أن كانوا كافرين فافهم.

---

[٢٩٤] وهو الفخر الرازي وقد سبق ترجمته.

[٢٩٥] د : من

[٢٩٦] د – كذلك يمكن لأهل الجنة أن يرونه تعالى بلا مفارقة أرواحهم عن أبدانهم بعين رؤوسهم بلا كيف ولا أين." فافهم

[٢٩٧] لم نجده في باب الانتفاع بزيارة القبور كما ذكره اللاله زاري. انظر، فخر الدين الرازي ، **المطالب العالية**، دار الكتاب العربي، م ٧، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٨.

[٢٩٨] ح : بقول

[٢٩٩] سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

[٣٠٠] لم نجده

واستُدِل أيضا على إمكان الرؤية؛ بأن تعليق الرؤية باستقرار الجبل في قوله تعالى {لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرَّ مكانه فسوف تراني} يدل على الإمكان؛ إذ كان استقرار الجبل ممكنا في نفسه، [٣٠١]وقد علق سبحانه عليه الرئية،والمعلَّق على الممكن ممكنٌ. وقول صاحب التجريد:" وتعليق الرؤية باستقرار الجبل لا يدل على الإمكان" [٣٠٢] مع منع التعليل والحصر[٣٠٣] ليس بصواب، إذ المحال جمع الحركة والسكون في آن واحد، وحين قال سبحانه {انظر إلى الجبل} كان الجبل مستقرا، فلما تجلي ربه للجبل فنظر موسى عليه السلام إلى الجبل، جعله دكا. فلا جمع، فلا امتناع فافهم.

وأما الدليل على الوقوع فقوله تعالى{وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة}[٣٠٤] وقوله عليه السلام "سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر".[٣٠٥] واختلاف الصحابة في أنه صلى الله عليه وسلم هل رأي ربَّه ليلة المعراج بقلبه أو بعينه، إذ الاختلاف في الوصف يدل على الاتفاق في الأصل فافهم.

واستدلت المعتزلة عل نفيها من الوجوه النقلية بوجهين قويين في زعمهم:

---

[٣٠١] د – وقد علق سبحانه عليه الرئية،والمعلَّق على الممكن ممكنٌ

[٣٠٢] د – مع منع التعليل والحصر

[٣٠٣] ح – الحصر

[٣٠٤] سورة يونس، الآية ٢٦.

[٣٠٥] انظر، البخاري، **الجامع الصحيح**، دار طوق النجاة، م ١، ص ١١٥، الحديث ٥٥٤، مسلم، **الصحيح**، دار إحياء التراث العربي، م ١، ص ٤٣٩، الحديث ٦٣٣، الترمذي، **السنن**، دار الغرب الإسلامي، م ٤، ص ٢٧٠، الحديث ٢٥٥٤، أبو داود، **السنن**، المكتبة العصرية، م ٤، ص ٢٣٣، الحديث ٤٧٢٩.

الأول؛ قوله تعالى {يسئلك اهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرةً فأخذتهم الصاعقة}[٣٠٦]الآية. فلو كانت الرؤية جائزة لمَا عظَّمَ الأمر عليهم وشدَّدَ[٣٠٧].

والجواب أن التشديد إنما صح[٣٠٨] لهم لكون سؤالهم الرؤية منافيا للأدب مع الحق جل وعَز[٣٠٩]، لطلبهم منه تعالى ما يختص بمنصب أفضل[٣١٠] الرسل والأنبياء عليهم السلام أو لِعلْمه تعالى بأن طلبهم للعناد لا للاسترشاد.

والوجه الثاني قوله تعالى إخبارا عن موسى عليه السلام {رب أرني أنظر إليك قال لن تراني} و"لن" للنفي الأبدي والجواب بعد تسليم كون "لن" للنفي العام؛ أن قوله "لن تراني" يحتمل أن يكون مقابلا لقول موسى عليه السلام "أنظر إليك، فإن المعنى علي ما قال بعض المفسرين أرنى ذاتك إن ترني ذاتك أنظر اليك، لامقابلا لقوله أرني، إذ لو كان مقابلا لقوله "أرنى" لقيل في مقابلته "لن أُرِيَ"[٣١١]، ولم يقل سبحانه " لن أُرِي" بل قال "لن تراني" مقابلا لقوله "أنظر اليك" اذ كان موسى عليه السلام نسب النظر الى نفسه عليه السلام بصيغة المتكلم فنفاه سبحانه بقوله"لن تراني" يعني إنك لن تراني

---

[٣٠٦] سورة النساء، الآية ١٥٣.

[٣٠٧] د : وشدده

[٣٠٨] د – إنما صح

[٣٠٩] ح، د : على

[٣١٠] ح، د – أفضل

[٣١١] د + أو لن تنظر

بالنظر المنسوب إليك كسبا.[٣١٢] ونظير هذا قوله تعالى{وما رميت إذ رميت}[٣١٣]فكما أن الرمي من النبي عليه السلام نسبة إلى نفسه عليه السلام كسبا، وهي المُثبَتَة له صلى الله عليه وسلم بقوله " إذ رميت" ونسبة إليه تعالى خلقا وهي المنفية منه صلى الله عليه وسلم بقوله "وما رميت". فكذلك لا يبعد أن يكون رؤية موسى عليه السلام كذلك يعني أن لها نسبتين؛[٣١٤] نسبة إلى نفسه كسبا ونسبة إلى ربه خلقا.

ولا يلزم من نفي الرؤية[٣١٥] المنسوبة إليه عليه السلام بقوله "أنظر إليك" بقوله " لن تراني" نفيُ إمكان الرؤية المطلوبة له عليه السلام بقوله "ربِّ أرني" فتبصّر.[٣١٦]

[٣١٧]وأما الشرائط السابقة للرؤية من المقابلة، واتصال الشعاء، وكون المرئي في جهة وغير ذلك، فليست بشروط حقيقية تتوقف عليها صحة الرؤية عندنا، بل هي أمورعادية كما نبه عليه بقوله رحمه الله :

يرى الهوية لا من جوهريته أو كونه عرضا أو سبق فقدان

هذا تفصيل لوقوع الرؤية في الجنة. أراد بالهوية الذات الإلهية، وكون الذات مرئيا للمؤمنين لا من كونه جوهرا ولا من كونه عرضا أو مسبوقا بفقدان[٣١٨]، لاستحالة كل ذلك عليه تعالى لاستغناء

---

[٣١٢] د + لتوقف الرؤية على معد لم توجدبعد، ولو رأيتني ما رأيتني إلا بإيجاد نظرك أي رأيتك وما يتوقف عليه رؤيتي فيك

[٣١٣] سورة الأنفال، الآية ١٧.

[٣١٤] في الأصل و ح – نسبتين

[٣١٥] ح + المكسوبة

[٣١٦] د : في الهامش : قوله فتبصر فيه تأمل فافهم.

[٣١٧] من هنا إلى بداية البيت التالي لا يوجد في نسخة د

[٣١٨] د : بالفقدان

الذات الإلهية عن جميع ذلك. فرد الناظم عليه الرحمة في المعني بهذا القول الطائفتَين المجسمة المعتزلة؛ إذ كانت المجسمة قائلة برؤيته تعالى من كونه جوهرا أو عراضا[٣١٩] لزُعمهم أنه جسمٌ ـ تعالى عن ذلك علوا كبيرا ـ .

وكانت المعتزلة منكرةً لرؤيته تعالى لتَوقُّف صحة الرؤية عندهم على المقابلة واتصال الشعاء وغير ذلك. وهذه الشروط لمّا كانت مستحيلة في حقه تعالى وجب نفيُ رؤيته تعالى عندهم[٣٢٠]. فأثبت الناظم رؤيته تعالى بدون تلك الشرائط وسلك طريق الاستقامة فافهم[٣٢١].

فإن قلت: المؤمنون إذا دخلوا الجنة ورأوا ربهم، هل يحصل لهم العلم بكونه تعالى أم لا؟ يقال لك[٣٢٢] في الجواب:

حقيقة الحق لم تعقل لعالَمِنا لكن ترددهم في دار رضوان

إنما قال "لم تُعقل" إشعارا بعجز العقل عن درك حقيقته تعالى؛ إذ كانت نهاية غايات إدراكه معرفته تعالى من جهة السلب والإضافات، وأما من جهة إثبات الكنه والحقيقة[٣٢٣] فلا. فبهذا عُلم أنه لا حاجة إلى أن تستدل[٣٢٤] على امتناع العلم بكنهه تعالى بالدليل العقلي بأن العلم بالكنه يتوقف على كون الذات محدودا بالحد الحقيقي وإلا فالرسم والحد الاسمي. واللفظي لا يفيد الحقيقةَ مطلاقا فيلزم

---

[٣١٩] د – لزُعمهم أنه جسمٌ ـ تعالى عن ذلك علوا كبيرا ـ

[٣٢٠] د – عندهم

[٣٢١] ح + ذلك

[٣٢٢] د – لك

[٣٢٣] د : الحقيقة والكنه

[٣٢٤] ح، د : يستدل

كون الحقيقة الإلهية مركَّبةً من الجنس والفصل بالتركيب العقلي، والتركيب مطلاقا عقليا كان أو خارجيا ينافي الوجوب الذاتي. حتى يرد عليه الاعتراض بأنه لانسلم أن الرسم لا يفيد الحقيقة مطلقا، فلِم لا يجوز حصول العلم بالحقيقة بالرسم في بعض الأحيان؟[٣٢٥]فافهم.

وأما بعد الانتقال من هذه النشأة إلى النشأة الأخرى، واستمداد الأرواح من حضرت الوهاب، واتصالها بعالم القدس، فبعد دخول الجنة يحصل لهم طَورٌ آخرُ فوق طور العقل وتكون نسبة طور العقل إلى ذلك الطور؛ كطور الحواس بالنسبة إلى طور العقل وكمرتبة العقل الهيولاني[٣٢٦] بالنسبة إلى مرتبة العقل المستفاد.[٣٢٧] فبذلك الطور الآخِر هل يحصل لهم العلم[٣٢٨] بكنهه تعالى من حهة الإثبات عند رؤية الذات[٣٢٩] أم لا؟ فمُختَلف فيه. ولذا قال بعضهم إن الله تعالى قادر على أن يخلق للعبد طورا به يدرك أمورا لم يكن مدرِكا لها بطور العقل. فإن كلا من الطورَين لكونهما من أوصاف الإنسان مخلوق[٣٣٠] لله تعالى كما أشار الناظم إليه بقوله روحه الله تعالى روحه:

---

[٣٢٥] في الهامش: بناء على قاعدة الأشعري من أن فيضان النتيجة عن النظر الصحيح بجَرْيِ عادته تعالى، لاستناد الأشياء إليه ابتداء. فافهم.

[٣٢٦] **العقل الهيولاني**: هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهي قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال، وإنما نسب إلى الهيولي؛ لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولي الأولى الخالية في حد ذاتها من الصور كلها. انظر، الجرجاني، **المرجع السابق**، ص ١٥٢، التهانوي، **المرجع السابق**، م ٢، ص ١١٩٧.

[٣٢٧] **العقل المستفاد**: هو أن يحصّل النظريات مشاهدة سمّيت به لاستفادتها من العقل الفعّال، انظر، الجرجاني، **المرجع السابق**، ص ١٥٢، التهانوي، **المرجع السابق**، م ٢، ص ١١٩٨.

[٣٢٨] د : إدراك

[٣٢٩] د +الإلهية

[٣٣٠] في الهامش : على ما قاله الإمام الغزالي قدس الله سره في كتاب **المنقذ من الضلال**

الله خالق أفعال العباد وما يُظن توليده من أفعال إنسان

[٣٣١]لا يقال: قد اعترف بعض علمائكم وهو **صدر الشريعة** في **تعديل العلوم**: "إن حقيقة الإرادة الجزئية والمشيئة إنما هي من التجلي الإلهي بصفة المشيئة للعبد {وما تشاؤون إلا أن يشاء الله}[٣٣٢] فلِم لا يجوز كون العبد خالقا لأفعاله بأن يكون تجليا إلهيا للعبد بصفة التكوين، فكما ثبت للعبد من ذلك التجلي الإرادي الإرادةُ الجزئية فليثبت للعبد من التجلي التكويني خلقُ أفعاله؟

لأنا نقول: حقيقة الإيجاد والخلق مطلقا[٣٣٣] من العبد ممتنع، وإنما يمتنع حقيقة الإيجاد والخلق مطلقا من العبد لإمكانه أي لإمكان العبد[٣٣٤]؛ إذ لا تأثير للممكن إيجادا ولعدم علمه بما صدر منه [٣٣٥]لكونه مفتقرا في وجوده وحدوثه[٣٣٦] إلى الحق تعالى، فلا يكون العبد مفيدا لوجوده[٣٣٧] ولوجود غيره من الحقائق الممكنة لما مرَّ. ولذا وصف سبحانه ذاته تعالى بقوله {وهو الخلاق العليم}[٣٣٨] [٣٣٩]إشعارا بأنه لا يُتصور الخلق والإيجاد إلا عن عليم حكيم، بخلاف الكسب من العبد بإرادته الجزئية

---

[٣٣١] من هنا إلى قوله "لإمكانه أي لإمكان العبد " ليست موجودة في نسخة د

[٣٣٢] سورة الإنسان، الآية ٣٠.

[٣٣٣] في الهامش : جوهرا كان أو عرضا.

[٣٣٤] د – أي لإمكان العبد

[٣٣٥] د + و

[٣٣٦] د – وحدوثه

[٣٣٧] د – لوجوده

[٣٣٨] سورة يس، الآية ٨١.

[٣٣٩] من هنا إلى قوله " كما أشار الحق" ليست موجودة في نسخة د

الثابتة للعبد بالتجلي الإلهي له بصفة الإرادة؛ إذ لا يتوقف المكسوب على علم كاسبه بتفاصيله بل يكفي فيه معرفة ما.

إذا كان شأن الإرادة الترجيح وشان التكوين التأثير في إفادة الوجود لعين الممكن الذاتي، فإذا يمتنع عن الممكن إفادة الوجود كما أشار الحق جل شأنه إلى امتناع صدور الخلق عن الممكن الذي لا يصح[٣٤٠] أن يوجد بالنظر إلى ذاته لكونه هالكا أزلا وأبدا بقوله {كل شيء هالك إلا وجهه}[٣٤١] [٣٤٢] [٣٤٣]ووجه الإشارة أن ما كان بالنظر إلى ذاته هالكا، كيف يصح صدور الخلق ولإيجاد عنه؟ إذ الإيجاد فرع الوجود، وإنما وجوده بالنظر إلى موجِده وقَيّومه الذي هو الخلاق الباقي لا بالنظر إلى ذاته. فكان العبد فقيرا إليه وبإيجاده موجودا كما أشار إليه البيضاوي بقوله إلا وجه الله في قوله {كل من عليها فان ويبقي وجه ربك}حيث قال:

" ولو استقرئت[٣٤٤] جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتَها بأسرها فانية إلا وجه الله أي الوجه الذي يلي جهته[٣٤٥]" والحاصل أن الإيجاد عن الممكن الذاتي ممتنع لإمكانه ولعدم علمه لكونه فقيرا. فما يُظن توليده من فعل العبد كحركة المفتاح التابعة لحركة اليد فموجده وخالقه هو الله

---

[٣٤٠] ح : لا يصلح

[٣٤١] سورة القصص، الآية ٨٨.

[٣٤٢] د + وإلى وجوب وجوده وقيوميته بقوله {إلا وجهه}

[٣٤٣] من هنا إلى قوله " فما يظن توليده" ليست موجودة في نسخة د

[٣٤٤] ح : استقربت

[٣٤٥] انظر، البيضاوي، المرجع السابق، م ٥، ص ١٧٢.

تعالى فإنه تعالى يخلق الأشياء ويفعلها عند الأسباب العادية لابالأسباب، وهذا عند الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه فمن أراد التفصيل فعليه بالمطولات فافهم.

فإن قيل: المعتزلة في هذه المسألة قد[٣٤٦] ضلوا وأضلوا كثيرا مع عُلُوِّ كَعْبِهم في العلوم[٣٤٧]، فبم لم يهتدوا إلى سواء السبيل بعلومهم؟ يقال في الجواب: العلمُ ما لم ينضم إليه التوفيق من الله تعالى لا يكون هاديا، بل الله سبحانه وتعالى

هاد مضل حقيقي وإن نُسبا على المجاز إلى رُسل وشيطان

والتحقيق [٣٤٨]في الشروح فعليك بها.

الحسن القبح شرعيان لكنا نقول بالعقل أيضا قد ينالان

تنقيح هذه في **التوضيح** وتوضيحه في **التلويح**. قال روح الله روحه :

وللعباد اختيار وهو كسبهم فيوصفون بطاعة[٣٤٩] أو بعصيان

---

[٣٤٦] د – قد

[٣٤٧] د + حيث اعتقدوا أن العبد خالق لأفعاله

[٣٤٨] ح + في هذه المسألة

[٣٤٩] د : بطوع

إن قلت: كيف جعل الإمام صدر الشريعة قدس الله روحه في المقدمات من التوضيح الإرادة الجزئية التي هي صفة ثبوتية للعبد من قبيل لا موجود ولا معدوم؛ إذ لا تكون الصفة الثبوتية إلا موجودة[٣٥٠] ؟ قلنا: الكلام فيه مبسوط في التلويح فليطالَع ثمة فافهم.[٣٥١]

وأما اختلاف الأئمة في أن فعل العبد هل هو بقدرة الله إيجادا فقط[٣٥٢]، أو بقدرة العبد فقط، أو بمجموعهما، أو بقدرة الله عز وجل أصلا وبقدرة العبد وصفا؟ فمذكور في الكتب الكلامية فليراجع ثمة.

لا دخل للعبد في حكم الإله وفي تجويز تعليله في البعض[٣٥٣] قولان

قد أُفيد[٣٥٤] أنه استدل بعضهم على نفي التعليل عن فعله تعالى بأنه؛ لو كان بالتعليل لزم استكماله تعالى بالغير، إذ كانت العلة الغائية هي الباعثة المقدمة على الفعل.

ويُرد عليه أنه إن أُريد بالاستكمال بالغير الاسكمال من الغير فهو محال وليس بلازم. وإن أُريد بالاسكمال بالغير[٣٥٥] الاتصاف بالغير؛ اختصاصَ الناعت بالمنعوت فلا نسلم استحالته. كيف وهو

---

[٣٥٠] د : للشيئ إلا موجودا

[٣٥١] التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، مكتبة الصبح، ص ٣٥٧.٣٦٢.

[٣٥٢] د – فقط

[٣٥٣] ح : بعض

[٣٥٤] د : في الهامش : أستاذُ الأستاذِ المُحَقِّقِ السيد الكَفَوِيّ يوسفُ القَمَاقِيُّ رَوَّحَ اللّهُ روحَهُما

[٣٥٥] ح : – بالغير

تعالى متصف بالصفات الكمالية[٣٥٦] انتهى الإفادة ملخصا. وانت خبير بأن هذا إنما يلائم لمن[٣٥٧] يقول بغيرية الصفات، [٣٥٨]لا لمن يقول بلا هو ولا غيره، فليُفهم.

ولا يكلف العبد فوق طاعته لكنه لا لعقل عاجز عان

قال بعض المحققين[٣٥٩]: مراتب التكليف بما لا يطاق ثلاث[٣٦٠]؛

الأولى: التكليف[٣٦١] بما يمتنع عقلا كجمع الضدين،

والثانية: بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد كخلق الجسم،

والثالثة: بما يمكن في نفسه ويمكن من العبد أيضا، وإنما امتنع بناء على تعلق علمه تعالى وإرادته بخلافه[٣٦٢].

فاتكليف بالمرتبة الأولى غير جائز، وبالمرتبة الثانية جائز وليس بواقع، وبالمرتبة الثالثة جائز مطلقا. واعتُرِض بوقوع التكليف بالمرتبة الأولى فضلا عن الجواز بأن أبا لهب مكلف بالإيمان بلا شبهة، ولا يتحقق إيمانه إلا بتصديق أنه لا يؤمن؛ إذ من جملة ما جاء به الرسول عليه السلام أنه لا

---

[٣٥٦] د – الكمالية

[٣٥٧] د : يَرد على من

[٣٥٨] د : واما على من قال لا هو ولا غيره، لا.

[٣٥٩] د : في الهامش : مولانا الخيالي قدس الله روحه

[٣٦٠] "ثلاث" شطب عليه في الأصل

[٣٦١] د – التكليف ب

[٣٦٢] د : بخلاف ذلك

يؤمن، إذ يجب عليه تصديق جميع ما جاء به الرسول عليه السلام، وعدم العلم بالعلم لا يُجدي نفعا. والإيمان لا يختلف بالأشخاص.

والجواب القريب من الصواب؛ أنه ليس في سورة تبت ما يدل على كفره صريحا؛ لجواز ان يكون دخوله في النار من جهة عصيانه، والدخول لا يستلزم الخلود. وأما الأخبار الدالة على عدم إيمانه، فلم لا يجوز ورودها بعد هلاك أبي لهب؟ ومن ادعى القبلية فعليه البيان، إذ لا يجب على المانع إثبات شيء أصلا.

ولو سُلم فلم لا يجوز أن لا يسمع ذلك الخبرَ إلى الهلاك[٣٦٣] فلا يمتنع التكلبف بالإيمان في حقه. [٣٦٤]هذا ولك أن تقول فيه: إنه من حيث كونه إنسانا عاقلا، إيمانه ممكن في ذاته؛ إذ هو شخص جزئي من نوع الإنسان فيمكن إيمانه، إذ ما يمكن لفرد من النوع يمكن لفرد آخر منه. وإنما يمتنع بناء على أن علم الله تعالى وإرادته تعلق بخلافه، ولم يتعلق بإيمانه، فأخبر سبحانه بأنه لا يؤمن على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم فيكون إيمانه ممتنعا لا ذاتا، بل لِما ذُكر فيرجع هذا إلى المرتبة الثالثة فلا إشكال فافهم.

ثم ليُعلم أن انتفاء التكليف بما ليس في الوسع ليس عندنا بناء على كون العقل عاجزا مأسورا بقيود الشُبه والأوهام، بل[٣٦٥] حصل لنا العلمُ بذلك من قوله {لا يكلف الله نفسا إلا وسعها}[٣٦٦]. فإن

---

[٣٦٣] د – ولو سُلم فلم لا يجوز أن لا يسمع ذلك الخبرَ إلى الهلاك

[٣٦٤] من هنا إلى قوله "فافهم" ليست موجودة في نسخة د

[٣٦٥] د + إنما

[٣٦٦] سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

قيل: فينبغي ألا يكلَّف العبد بالمرتبة الثالثة أيضا؛ إذ فيه تعريض[٣٦٧] الحساب والعقاب، والأصلح له أن لا يكلَّف بذلك وقد تُرك في حقه ذلك، فكيف يجوز له تعالى تركُ الأصلح في حق العبد مع وجوبه عليه سبحانه[٣٦٨]؟

يقال في الجواب:

لو كان الأصلح فرضا ما ابتلى أحدٌ بالكفر والفقر ولبلوى وأحزان

اتفقت المعتزلة البصرية[٣٦٩][٣٧٠] على أن إصلاح العبد بأن يعطي الله العبد ماهو الأصلح له في الدين والدنيا[٣٧١] واجب عليه ـ تعالى عن ذلك ـ فإن أرادوا بالوجوب إعطاء الأصلح للعبد بطريق الإيجاب فهو ينافي الاختيار، وإن أرادوا به أنه تعالى أوجب على نفسه، فإن أرادوا به أنه وعد عبده بلطفه وإرادته[٣٧٢] فأعد له ما شاء من النِعم[٣٧٣]، فهو مسلم لكن لا معنى للوجوب عليه، وإن أرادوا به

---

[٣٦٧] د : تعريض العبد للعقاب

[٣٦٨] د – مع وجوبه عليه سبحانه

[٣٦٩] هذه مدرسة تنتمي إليها أشهر متكلمي المعتزلة مثل واصل بن عطاء وعمر بن عبيد وأبي الهذيل العلاف والنظام والجاحظ والجبائيان والقاضي عبد الجبار. انظر، **موسوعة الإسلام**، م ٣١، ص ٣٩٣.

[٣٧٠] د – البصرية

[٣٧١] د – في الدين والدنيا

[٣٧٢] ح : فأرادته

[٣٧٣] د – ما شاء من النعم

أنه[٣٧٤] ترك الأصلح بُخل[٣٧٥] لأنه ليس بحسن فيكون فعل الأصلح واجبا عقليا عليه تعالى فلا نسلّم أنه بخل كيف والحسن والقبح شرعيان وليسا بعقليَّين [٣٧٦]ولا معنى للواجب الشرعي عليه تعالى.[٣٧٧]

وأيضا نقول: لو كان الأصلح واجبا عليه تعالى لَفَعل في كل العباد وخلقهم في الجنة وما أخرجهم إلى دار التكليف. وإلى هذا أشار الناظم بقوله "لو كان الأصلح فرضا" إلخ. بل الله سبحانه يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بعزته وقد أعطى كل عين ما تطلبه كما سبق فافهم. قال:

الرزق ما سبق للحيوان يأكله محرما أو مباحا فهو قسمان

ولا يقدَّم حيوان على أجله وإن تقطع في إيناب غيلان

انظر إلى الشروح تجد تحقيق المسئلتين فيها. ولما كانت عند الحكماء[٣٧٨] أن العلويات مؤثرة في الحوادث الكائنة في السفل لكون العلويات عللا مؤثرة في السفليات، وكون[٣٧٩] السفليات أي الحوادث الكائنة في السفل[٣٨٠] معلولة للعلويات بمعنى أن الحوادث إنما كانت منفعلة من العلل العالية؛

---

[٣٧٤] ح، د : أن

[٣٧٥] د- لأنه ..... فلا

[٣٧٦] د- ولا معنى للواجب الشرعي عليه تعالى

[٣٧٧] من هنا إلى قوله " وقد أعطى" ليست موجودة في نسخة د

[٣٧٨] من هنا إلى قوله "رد ذلك بقوله" تغيرت العبارة وهي : إنه إن كان طالع المولود بالقران المريخ في الأسد مع عطارد يكون هلاك ذلك المولود بأجله الاخترامية ويكون سبب موته افتراس الأسد، وإن كان طالعه السنبلة مع استقامة المشترى في بيته والشمس في الأوج والزحل في بيت المشترى أو الزهرة يكون المولود مرزوقا ذا سعة عظيمة. فإن كان زحل في الرأس يدوم سعته، وإن كان غير ذلك لا يدوم. وكذا في سائر الأنظار؛ فعللوا الحوادث الكائنة بالعلويات ووقعوا في الخلالات واعتقدوا في العلويات تأثيرها في السفليات.

[٣٧٩] ح : أن

[٣٨٠] ح: السفلى

في[٣٨١] الأوضاع الفلكية والاتصالات والأنظار الكوكبية[٣٨٢] واعتقدوا في تأثير العلويات في السفليات للُّزوم والإيجاب. ردَّ ذلك بقوله روح الله روحه:

للعلو بالسفل ربط لا بتعليل إذ قد يدور مدار بل المضافان

[٣٨٣]يعني أن بينهما ارتباطا أي بين العلويات والسفليات، وذلك الارتباط إما ارتباط إضافي إلى إرادته وقدرته تعالى، وإما ارتباط عقلي وذلك محال؛ إذ ليس بارتباط عقلي ارتباطَ المعلول بالعلة[٣٨٤] لبطلان الإيجاب عندنا. بل هو ارتباط إضافي إلى قدرته تعالى يجري على[٣٨٥] عادته تعالى أن ينفعل السفليات عند ذلك[٣٨٦] في الأكثر[٣٨٧]؛ إذ قد يدور مدار بأن يمطر السحاب قبل وصول القمر إلى البروج المائية مثلا، وهذا التقدم يدل على أن علة المطر إرادته تعالى لا وصول القمر إلى البروج المائية لاستحالة تقدم المعلول عن علته فافهم.

---

[٣٨١] ح : من

[٣٨٢] في الأصل، الكواكبية

[٣٨٣] من هنا إلى قوله "ليس" تغيرت العبارة وهي : تصويره أن العلويات من أنظار الكواكب السيارة بعضها إلى البعض، ومن مجاندة بعضها بالرأس والذنب وببعض الثوابت، ومن اختلافات أوضاعها وغير ذلك ربط بالحوادث الكائنة في السفل، وذلك الارتباط...

[٣٨٤] من هنا إلى "بل" ليست موجودة في الأصل و في نسخة د.

[٣٨٥] الأصل، د – على

[٣٨٦] د + لا بذلك

[٣٨٧] الأصل – في الأكثر

و إنما أخَّر الناظم هذا البيت لدلالتها على بطلان قول[٣٨٨] البراهمة النافين للنبوة ـ قاتلهم الله تعالى أنى يؤفكون ـ من أنه يجوز أن يحصل في ألف ألف[٣٨٩] دورة وضعٌ غريب فلكي، فيظهر من ذلك شخص يتصرف في العناصر ويخبر عن الغيوب إلى غير ذلك من الترهات.

ثم بيَّن أن كون بعض خواص البشر نبيا رسولا إنما هو بإرسال القادر المختار بخلق المعجزات التصديقية على أيديهم عليهم الصلاة والسلام. فقال روح الله روحه:

الله أرسل فينا بالهدى رُسلا مبشرين بآيات وتبيان

فليعلم أن الحق سبحانه إنما أوجد الخلق ليعبدوه ويعرفوه ويوحدوه كما قال{وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}[٣٩٠][٣٩١]وهذه المعرفة والتوحيد والعبادة لا تحصل إلا بقوام البنية وصحة المزاج وهما يتوقفان على تحصيل الأسباب الستة الضرورية وتحصيل بعضها يتوقف على المؤانسة والتمدن بالطبع؛ وحيث كانت القوة الغضبية والشهوية على سبيل الإفراط[٣٩٢] المركوزتين في طبائع أكثرهم لم تحصل المؤانسة أبدا؛ إذ كان إفراط هاتين القوتين[٣٩٣] مؤديا إلى سفك الدماء والقتل العام المؤدي إلى انقراض النسل الإنساني، وانطواء بساط الخلافة البشرية المؤدي إلى انطفاء نور التوحيد

---

[٣٨٨] د : لإبطال زعم

[٣٨٩] د + ألف

[٣٩٠] سورة الذاريات، الآية ٥٦.

[٣٩١] د – كما قال { وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}

[٣٩٢] د – على سبيل الإفراط

[٣٩٣] في الأصل و نسخة د : إذ كانت هاتان القوتان

والعرفان، فمَسَّت حاجة العباد إلى من ينتظم به معاشهم ومعادهم في حكم العقول، ويَتم به أمورهم. لهذا قال عليه الرحمة :

لحاجة الخلق في حكم العقول إلى متمم وكذا في علم أديان

أي لما علم الله تعالى حاجة الناس[٣٩٤]، حاجة الخلق في حكم عقولهم وفي علم أديانهم إلى من يتمم[٣٩٥] أمر معاشهم، ويمهد لهم بساط سعاداتهم اصطفى الله تعالى من الناس رسلا وأنبياء. ولما توهمت البراهمة أن حصول النظام بدون الانبياء عليهم السلام ممكن، أشار إلى ردِّ توهمهم بقوله رحمه الله تعالى :

لولاه لم ينتظم أمر المعاش ولا أمر المعاد لإيثار وعدوان

سبق معناه فما دام الحسد والشهوة والكبر والغضب مركوزا في جبلية أكثر الإنسان المشار إليه بقوله "لإيثار وعدوان" يحتاج الإنسان في معاشه ومعاده إلى من يتمم أمرهم. ومن هذه الحقيقة قالت الملائكة {أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء}[٣٩٦]لأنهم لما رأوا أن الإنسان مركب من العناصر المتضادة فهموا أن فيهم من يفسد فيها ويسفك الدماء؛ إذ التركب منها يقتضي أخلاقا تؤديهم إلى المشاجرة والمحاورة والمقاتلة فافهم.

---

[٣٩٤] د – حاجة الناس

[٣٩٥] د : يتم به

[٣٩٦] سورة البقرة، الآية ٣٠.

ولما بين احتياج البشر إلى النبي عليه السلام أراد أن يشير إلى أن أفضل الأنبياء والرسل عليهم السلام لا يكون إلا من كانت حقيقته محمدية وذاته السَّنِية [٣٩٧]موصوفة بالتحقق بالأخلاق الحميدة كلها[٣٩٨]، وإنما هو صلى الله عليه وسلم:

محمد أفضل الرسل الذي سمعوا تصديقه من جمادات وذئبان

فعلى هذا يكون مراد الناظم بهذا الكلام إثبات أنه عليه السلام أفضل الرسل والأنبياء عليهم السلام، لا إثبات نبوته فقط[٣٩٩] كما قيل. ودليل الناظم على هذا الدعوى مجموع قوله "الذي سمعوا" إلى قوله "الأنبياء بريؤون" إلخ. فمآل[٤٠٠] قوله؛ أن أفضليته صلى الله عليه وسلم ثابتة لوجوه؛

الوجه الاول: أكملية[٤٠١] عزمه وصدقه وعلمه وعقله[٤٠٢] وأمانته وزكائه وقوة رأيه وسخائه وجوده وإيثاره وحلمه[٤٠٣] وعفوه وكرمه[٤٠٤] ونداه ورحمه وحماه[٤٠٥] وسائر الملكات القدسية والصفات الحميدة التي[٤٠٦] يجزم العقل بأن المتحقق بجميعها لا يكون إلا من كانت حقيقته محمدية. وكان هو

---

[٣٩٧] ح : + أحمدية

[٣٩٨] د – كلها

[٣٩٩] ح، د : لا إثبات كونه رسولا فقط

[٤٠٠] في الهامش : في أكملة أخلاقه صلى الله عليه وسلم

[٤٠١] د – أكملية

[٤٠٢] د : وحكمه

[٤٠٣] د – وحمله

[٤٠٤] د + ورأفته

[٤٠٥] د – ونداه ورحمه وحماه

[٤٠٦] د : كانت كل واحدة في نهاية الكمال

صلى الله عليه وسلم مختصا بمقام المحبة بأن يتفرع وجود نوره أولا على المحبة الإلهية بحكم قوله "فأحببت أن أُعرف"، فخلقت الخلق فكل من كان شأنه الشريف هذا فهو أفضل الرسل.

أما الصغرى؛ فلما أشار إليه بقوله محمد، فإن هذا الاسم مستجمع لجميع الكمالات البشرية والملكات المقدسة الإمكانية[٤٠٧] التي لامرتبة فوقها في الأبدعية. فمسمى هذا الاسم على الحقيقة ليس إلا هو صلى الله عليه وسلم؛ فإنه الواسطة بين الحضرة الإلهية وبين العوالم، فهو الحجاب الأعظم القائم بين يدي الله عز وجل فليس في الوجود أبدع منه صلى الله عليه وسلم.

أشار إلى[٤٠٨] ذلك الإمام أبو حامد حجة الإسلام بقوله "ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم[٤٠٩]" هذا في باب التوكل من الإحياء،[٤١٠] وفي قوله الآخَر "مما كان". ولهذا قال "محمد أفضل الرسل الذي سمعوا" ولم يقل نبينا أو رسولنا أفضل الرسل فافهم. ولذا قيل في هذا الباب[٤١١]: العاقل البصير لا يحتاج في معرفة أفضليته صلى الله عليه وسلم إلى دليل سِوَى ذاته القدسية متصفا متحققا بالأخلاق السنية الحميدة، وهذا دليل أرباب البصائر.

---

[٤٠٧] من هنا إلى قوله "ولهذا قال" ليست موجودة في نسخة د

[٤٠٨] ح : وإليه أشار

[٤٠٩] الأصل – هذا في باب التوكل من الإحياء، وفي قوله الآخَر

[٤١٠] اللفظ في الإحياء من كتاب التوكل: ليس في الإمكان أصلا أحسن منه ولا أكمل ولا أتم. انظر، الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، م ٤، ص ٢٥٨.

[٤١١] د – في هذا الباب

وأما الكبرى: فلأن كل من كان شأنه الشريف هذا[٤١٢]، وحقيقة نوره واسطة بين الحضرة الإلهية وبين العوالم في وصول الفيض من الله تعالى إلى العالم[٤١٣] كان أعلى درجة؛ وهي درجة المحبة والقرب والتوسط بين الحضرة الإلهية وبين العوالم. وليس فضل الأنبياء والرسل بعضهم على بعض إلا بمثل هذه الدرجات، قال تعال{تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض، منهم من كلم اللهُ ورفع بعضهم درجات}[٤١٤] لعله يشير بهذا إلى رفعة درجات سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فافهم الإشارة.

الوجه الثاني: أكملية معجزاته صلى الله عليه وسلم وأشمليتها وعمومها، فإن معجزاته صلى الله عليه وسلم كما هي جارية في العناصر، كذلك[٤١٥] جارية في الفلكيات لشقه قمرا إذا سألوه، وخرق السماء ليلة المعراج. ولا شك أن عموم المعجزات وأشمليتها للعناصر والسمويات يدل على أكمليتها وهي تدل على[٤١٦] أفضلية من ظهرت تلك المعجزات على يده صلى الله عليه وسلم.

فإن قال قائل: فما تقول في قول **البوصِرِيِّ** روح الله روحه في القصيدة البرأة:

لو ناسبت قدره آياته عظما أحيى اسمه حين يدعى دارس الرمم[٤١٧]

---

[٤١٢] ح – هذا

[٤١٣] من هنا إلى قوله " الوجه الثاني" ليست موجودة في نسخة د

[٤١٤] سورة البقرة، الآية ٢٥٣.

[٤١٥] د – كذلك

[٤١٦] د – أكمليتها وهي تدل على

[٤١٧] الإمام البوصري، قصيدة البردة مع مختصر شرح الإمام البيجوري، مكتبة الصفا، ص ١١.

يقال في الجواب: كلامه قدس سره في نسبة معجزاته إلى قدره العَلي، والكلام ههنا في نسبة معجزاته إلى سائر معجزات الأنبياء[٤١٨] عليهم السلام فلا إشكال فافهم وتبصر.

الوجه الثالث: الاستدلا في دوام معجزاته صلى الله عليه وسلم وبقاؤها بدوام الآيات مع عِظَمها، وبقاء المعجزات[٤١٩] على أفضليته صلى الله عليه وسلم، أما الدوام والعظام والبقاء؛ فالقرآن نظما ومعنى، بلاغة وفصاحة، ظاهرا وباطنا.

وكرامات الاولياء رضي الله عنهم، فإنها معجزات لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم؛ إذ ليس الولي إلا التابع المحمدي، إذ كانت تلك الخوارق بالنسبة إلى أنفسهم كراماتٌ، وبالنسبة إلى ظهورها عن التابع المحمدي معجزاتٌ للنبي صلى الله عليه وسلم، إذ ليس الولي إلا مظهر تصرف النبي ولهذا كانت علامتهم المتابعة[٤٢٠].

قال العلامة التفتازاني[٤٢١] تغمده الله برحمته ورضوانه في شرح المقاصد: "إن الولاية باطن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فظاهر نبوة التشريع مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم، وباطنها الذي

---

[٤١٨] د : المعجزات

[٤١٩] د : الاستدلال بدوام الآيات وبقاء المعجزات

[٤٢٠] د – ولهذه كانت علامتَهم المتابعةُ

[٤٢١] الإِمَام الْعلامة. عَالم بالنحو والتصريف والمعاني وَالْبيان والأصلين والمنطق وغيرهَا، شَافِعِيّ. قَالَ ابْن حجر: ولد سنة ثِنْتَيْ عشرَة وَسَبْعمائة، وَأخذ عَن القطب والعضد، وَتقدم فِي الْفُنُون، واشتهر ذكره، وطار صيته، وانتفع النَّاس بتصانيفه. وَله: **شرح الْعَضُد، شرح التَّلْخِيص** - مطول، وَآخر مُخْتَصر - **شرح الْقسم الثَّالِث من الْمِفْتَاح، التَّلْوِيح على التَّنْقِيح فِي أصُول الْفِقْه، شرح العقائد، الْمَقَاصِد فِي الْكَلَام** و شَرحه، **شرح الشمسية** فِي الْمنطق، **شرح تصريف الْعزي، الْإِرْشَاد** فِي النَّحْو، **حَاشِيَة الْكَشَّاف لم**

هو الولاية أعني التصرف في الخلق بالحق غير مختومة بل قام سلطانها إلى قيام الساعة، فإن للأولياء من أمة محمد صلى الله عليه وسلم حملة تصرف ولاية بهم، إذ ليس الولي إلا مظهر تصرف النبي ولهذا كانت علامتهم المتابعة" انتهى.[٤٢٢]

فنقول وبالله التوفيق: إنه عليه الصلاة والسلام أفضل الرسل لأن معجزاته شاملة وباقية وعظيمة [٤٢٣]وموصوفة بالأكملية. وكل رسول ومعجزاته كذلك كان أفضلَ الرسل. هذا الذي ذكرناه مآل الأبيات فلنفصلها بعض التفصيل فنقول وبالله التوفيق وبيده ملكوت التحقيق: معجزاته صلى الله عليه وسلم على نوعين؛

النوع الأول: المعجزات الإرهاصية[٤٢٤] وهي التي ظهرت قبل البعثة علامةً لظهوره وبعثته[٤٢٥] صلى الله عليه وسلم؛ كسقوط الأصنام المعلقة على البيت ليلة ولادته صلى الله عليه وسلم، وانهدام طاق كسرى، وانهدام قباب كنائس النصارى، وانطفاء نار المجوس، وسماع الكلام من أركان البيت بأن صاحب الشرع قد جاء كل ذلك في تلك الليلة المباركة، وكظهور العدل في أنوشروان كسرى مع أنه

تتمّ. وَغير ذَلِك. وَكَانَ فِي لِسَانه لكنة، وانتهت إِلَيْهِ معرفَة الْعُلُوم بالمشرق. مَاتَ بسمرقند سنة إِحْدَى وَتِسْعين وَسَبْعمائة. انظر، جلال الدين السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، المكتبة العصرية، م ٢، ص ٢٨٥.

[٤٢٢] التفتازاني، **شرح المقاصد**، ت. د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ص ٧٨.

[٤٢٣] من هنا إلى قوله "هذا الذي" تغيرت العبارة في نسخة د وهي : وكل معجزة شأنه هذا، كان الرسول الذي ظهرت تلك المعجزات على يده أفضلَ الرسل. أما الصغرى؛ فلما مر. وأما الكبرى؛ فلأن عظم الدال يدل على عظم المدلول وأفضليته، فإنه كلما كان دليل الشيء أقوى وأعظم كان ذلك الدليل أشرف وأعلى، وكلما كان مدلوله أشرف وأعلى فافهم.

[٤٢٤] في الأصل "إرهاصية "

[٤٢٥] د – وبعثته

لا مناسبة بين العدل وبينه؛ إذ هو حينئذ على ما بُيِّن في التواريخ من أهل الظلم العظيم لكونه عابدا للنار مجوسيا. وليس ظهور العدل فيه إلا ببركة قرب طلوع شمس الرسالة في فلك معدَّل نهار الشريعة وبركة قرب بلدته الطيبة المباركة بمكان إيوان كسرى أنوشروان تأمل.

والنوع الثاني: المعجزات التصديقية المقرونة بالتحدي وهي التي ظهرت بعد البعثة وهذا النوع الثاني على ثلاث مراتب؛

الأولى: الخوارق الظاهرة، كتكلم الشجرو الحجر[٤٢٦] وتسبيح الحصى وغير ذلك،

والثانية: الخارق الخفي وأعني بالخفي ما لا يدرَك بالحواس الظاهرة بل بالعقل عند ظهور التحدي بالعجز عن الإتيان بمثله، كالقرآن.

والثالثة: الإخبار عن الغيوب، والقرآن يشتمل على هذا النحو مع اشتماله على غاية البلاغة ونهاية الفصاحة. فإذا فهمت هذا التقرير فقوله "وأمره بين في حالتيه لمن كانت " إلخ. إشارة إلى الوجهين[٤٢٧] الأولين[٤٢٨] من الوجوه الثلاثة، وإلى الوجه الثالث مع هذين النوعين أي نبوته ورسالته صلى الله عليه وسلم، بين لمن كانت له في اعتبار الحال عينان؛ عين ينظر بها إلى ذاته وأخلاقه وأحواله صلى الله عليه وسلم [٤٢٩]وهي عين القلب وهي عين البصيرة، وعين ينظر بها إلى ما ظهر منه صلى الله عليه وسلم من الخوارق والمعجزات التصديقية مع اعتبار معاملة الخلق بالحق كيف يعاملهم بالرأفة

---

[٤٢٦] ح، د : الحجر والشجر

[٤٢٧] د : نوعين

[٤٢٨] د – من ... أي

[٤٢٩] الأصل، د – وهي... البصيرة

والرحمة حتى وصفه الله تعالى بقوله{بالمؤمنين رؤوف رحيم}[٤٣٠].[٤٣١]وهي عين العقل وهي عين النظر والاستدلال[٤٣٢].

ثم بين الناظم ماهو من قبيل الإخبار بالغيوب فقال:

إخباره عن غيوب كالحكاية عن بلوى نصيب بعثمان بن عفان

فإنه صلى الله عليه وسلم أخبر بابتلاء عثمان رضي الله عنه وشهادته وهو يقرأ في المصحف قوله تعالى{فسيكفيكهم الله، وهو السميع العليم صبغةَ الله...}وكإخباره صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه رضي الله عنهم،

ما جرى بين كسرى والصحابة من اتفاق كنز وتخريب بلدان

كسرى علمٌ لمن ملك الفرس؛ كتُبَّعٍ، ومَلا، وفغفور، وقيصر، وحاقان لمن ملك اليمن، وفاس وچين بالعزتي صين، والروم، وخطاي. أخبر صلى الله عليه وسلم عن غزاء[٤٣٣] أمته وتملكهم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم تطؤوها، فوقع كما أخبر

وغزوة البحر منهم مرتين وأن يكون مع أوليهم بنت ملحان

---

[٤٣٠] سورة التوبة، الآية ١٢٨.

[٤٣١] الأصل، د – وهي... ثم.

[٤٣٢] ح : هذه العبارة كتبت مرتين "وهي ينظر بها إلى ما ظهر منه صلى الله عليه وسلم"

[٤٣٣] في الأصل : غراء

وشقه قمرا والكشف إذا سألوا غداة معراجه من حال ركبان

الأخبار مذكورة في كتب السير والتفصيل مذكور[٤٣٤] في الشروح.

والرمي بالبدر بالحصى بأعينهم [٤٣٥]والرد في أحد عين بن نعمان

قد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض قبضة من التراب يوم بدر[٤٣٦] فرمى به تجاه الكفار فلم يبق كافر إلا وقد وصلت التربة إلى عينيه كما قال سبحانه وتعالى{وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى} و هذه الآية تعطيك أنه صلى الله عليه وسلم أفضل الأنبياء والمرسَلين؛ إذ لم يقل سبحانه ولكن الرب رمى، ولكن الرحيم رمى إلى غير ذلك من الاسماء الحسنى، بل قال {ولكن الله رمى}، فالمنفي منه صلى الله عليه وسلم خلقا[٤٣٧] بقوله تعالى {وما رميت} مُسنَد إليه عليه السلام كسبا بقوله {إذ رميت} وهو مسند إليه سبحانه خلقا من كون أنه تعالى مسمى الله، فإن اسم الجلالة مستجمع بجميع الأسماء الإلهية[٤٣٨]. ولدلالة هذه الآية على كونه صلى الله عليه وسلم أفضلَ الرسل، قال صدر الشريعة في تعديل العلوم عند ذكر التجليات الروحية: "هذا [٤٣٩]أي مدلول هذه الية أعني قوله تعالى{وما رميت إذ رميت ولن الله رمى} أعلى التجليات[٤٤٠] الإلهية للروح"وتفصيله في ذلك الكتاب فلتنظر إليه.

---

[٤٣٤] د – مذكور

[٤٣٥] هذا الشطر من البيت لا يوجد في نسخة د

[٤٣٦] د – يوم بدر

[٤٣٧] د – بقوله ... من كونه

[٤٣٨] د – الإلهية

[٤٣٩] د – أي ... أعلى

[٤٤٠] د : فإنه يُحَل بالألوهية

وكذا أصاب عين ابن نعمان من جهة الكفار شيء فسقطت عينه، وردها رسول الله صلى الله عليه وسلم وصارت كما لم تسقط. قال روح الله روحه:

وكم رروا بأسانيد مصححة أمثال ما قد روى عنه الصحيحان

وتلك الروايات بعضها مشهورات وبعضها آحاد فافهم ذلك، ولكن:

دلالة الصدق بين الكل مشترك

فبلغ القدر المشترك حدَّ التواتر.

وتواترت مثل معنى شعر حسان

رضي الله عنه، فإن أشعار حسان ابن ثابت رضي الله عنه كل واحد[٤٤١] منسوب إليه بطريق الآحاد لكن القدر المشترك بلغ حد التواتر؛ كشجاعة علي رضي الله عنه، وجود حاتِم.

فإن قلت: قد قسمت فيما سبق المعجزات إلى ثلاث، فأي معجزة هي عُظمى؟ يقال في الجواب:

وأعظم الآي قرآن لما عجزوا عن سورة منه مع صرف الأذهان

استُدِلَّ على كون القرآن أعظم المعجزات بعجز[٤٤٢] من تصدي لمعارضته بإتيان مثله مع صرف الأذهان. فإعجاز القرآن إما من غاية فصاحته ونهاية بلاغته بحيث لم تبق مرتبةٌ في البلاغة والفصاحة

[٤٤١] د : كلا منها

[٤٤٢] د : الآيات لعجز

إلا والقرآن فوقها. وذلك التناهي قدر البشر فيكون من تصدَّى لمعارضته بإتيان مثل القرآن عاجزا عنه لعدم وفاء قوته بذلك بلا صرف القدرة عنه[٤٤٣] فيظهر عجزه مع بقاء قدرته، وإلى هذا ذهب كثر من علماء الاشاعرة روح الله أرواحهم.

واما من جلالة أسلوبه البديع ونظمه الغريب؛ إذ لا يوجد في كلام الثقلين ما يدانيه في ذلك لأن كلامهم إما من النفس، أو من العقل، أو من القلب مثل كلام الشعراء[٤٤٤]، فإنه تعالى قال {ألم تر أنهم في كل واد يهيمون}[٤٤٥] وكلام العلماء فإنه تعالى أثبت لهم مقام العقل وقال تعالى {وما يعقلها إلا العالِمون}[٤٤٦] وكلام العرفاء فإنه تعالى أثبت لهم القلب وقال{ ذلك ذكرى لمن كان له قلب}[٤٤٧] وقال أيضا {فتُخبِت له قلوبهم}[٤٤٨]. وهذا إثبات القلب لهم. وهذا القرآن من[٤٤٩] الروح النوري القُدسي الجلالي[٤٥٠] [٤٥١]إلى القلب النبوي المحمدي كما أشار إليه تعالى بقوله {وكذلك أوحينا إليك روحا من

---

[٤٤٣] د – بلا صرف القدرة عنه

[٤٤٤] من هنا إلى قوله "وهذا القرآن" ليست موجودة في نسخة د

[٤٤٥] سورة الشعراء، الآية ٢٢٥.

[٤٤٦] سورة العنكبوت، الآية ٤٣.

[٤٤٧] سورة الذاريات، الآية ٣٧.

[٤٤٨] سورة الحج، الآية ٥٤.

[٤٤٩] ح : هو

[٤٥٠] ح + بواسطة الروح الأمين على

[٤٥١] د – إلى القلب النبوي المحمدي

أمرنا، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء...}[٤٥٢] وبقوله {نزل به الروح الأمين \ على قلبك لتكون من المنذرين}[٤٥٣].[٤٥٤]

فإذا فهمت ما ذكرناه لك[٤٥٥] فاعلم أن الثقلين لا يستطيعون أن تنفُذوا من أقطار السماوات الملكوتية إلا بسلطان[٤٥٦] الحق، فكيف يرتقون إلى مُرْتَقَى القُدس والجلال والجبروت؟ لهذا قال سبحانه {قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا}[٤٥٧]وإلى هذا ذهب المحققون من صوفية الاشاعرة قدس الله أرواحهم.

وأما بِصرف قدرتهم عن الإتيان بمثله ولو لم تُصرَف قدرتهم عنه[٤٥٨] لأتوا بمثل هذا[٤٥٩] القرآن؛ وإلى هذا ذهب كثير من المعتزلة عفى الله عنهم. ورد هذا المذهب بأن الفعل لا يكون إلا اختيارا خصوصا عندهم[٤٦٠]، فلو صُرفت قدرتهم عنهم في فعل الإتيان بالمثل لم يطلَق عليه الفعل بل يكون فَعلا بفتح الفاء لا فِعلا بكسر الفاء. وقد أطلق سبحانه عليه الفِعل حيث قال[٤٦١] {فإن لم تفعلوا ولن

---

[٤٥٢]سورة الشورى، الآية ٥٣.

[٤٥٣] سورة الشعراء، الآية ١٩٣ ـ ١٩٤.

[٤٥٤] د + {لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله}

[٤٥٥] ح : ... فهمت "هذا "

[٤٥٦] د : باصطفاء

[٤٥٧] سورة الإسراء، الآية ٨٨.

[٤٥٨] د : عنهم

[٤٥٩] د + هذا

[٤٦٠] د – خصوصا عندهم

[٤٦١] " قال" ليست موجودة في الأصل

تفعلوا}[٤٦٢] فيُدرك منه أنهم لم يفعلوا مع بقاء قدرتهم عليه. ولو كان عدم فعلهم بصرف القدرة عنهم لَقيل: "وإن لم تفعلوا[٤٦٣] ولن تقدروا عليه" ولم يقل سبحانه هكذا فافهم.

ولما كان إنزال القرآن في ليلة مباركة ليلةِ القدر، وكانت خواتيم سورة البقرة قد أوحيت إلى النبي عليه السلام في ليلة مباركة ليلةِ الإسراء والمعراج كما قال الله تعالى{فأوحى إلى عبده ما أوحى}[٤٦٤] [٤٦٥]وكما أن القرآن معجزة شاملة لأنواع المعجزات من الإخبار بالغيوب في الماضي والآتي[٤٦٦] في ملكوت السماوات والأرض، كذلك كانت معجزة المعراج جاريةً في ملكوت السماوات والأرض. [٤٦٧]وحيث كان الأمر كذلك تحققت المناسبة بين معجزة القرآن ومعجزة المعراج، فلأجل هذه المناسبة قال روح الله روحه:

معراجه واقع يقظان في بدن بآية ومشاهير ووحدان

واعلم أن الإسراء ثابت بالنص والمعراج بالتفاق أهل الحق وبالمشهور، وتعيين محل منتهى العروج، وحديث الرَّفْرَف بالآحاد. ولما كانت هذه الأمور حاصلة له عليه السلام في أقل من الزمان استحالت الكفرة والفلاسفة ذلك لاشتمالها على السرعة في الحركة الخارجة عن لإمكان.

---

[٤٦٢] سورة البقرة، الآية ٢٤.

[٤٦٣] د : وإن لم تقدروا

[٤٦٤] سورة النجم، الآية ١٠.

[٤٦٥] د من هنا إلى قوله "تحققت" ليست موجودة في نسخة د

[٤٦٦] ح – في الماضي والآتي

[٤٦٧] ح - وحيث كان الأمر كذلك

أشار [٤٦٨]العلامة **البيضاوي** قدس الله سرَّه في تفسير سورة الإسراء إلى دفع الاستحالة بقوله[٤٦٩]: "والاستحالة مدفوعة بما ثبت في علمَي الهندسة والحساب أن قرص الشمس مع كونه بمثل كرة الأرض مائة وستين مرةً [٤٧٠]يصل طرفه الأسفل بالطرف الأعلى[٤٧١] في أقل من ثانية، وقد برهن في الكلام أن الأجسام متساوية في قبول الأعراض. وأن [٤٧٢]الله قادر على كل شيء[٤٧٣] فيقدر على أن يخلُق حركة في بدن النبي عليه السلام أو في بُرَاقِه مثلَ حركة الشمس والاستبعاد من خواص المعجزة"[٤٧٤] انتهى نقلا بالمعنى. [٤٧٥]

[٤٧٦]واعترض بعض المهندسين على البيضاوي بأن قوله "بأقل من ثانية" لا ينطبق على ما في نفس الأمر، فإنا قد قايسناها فوجدناها يصل طرفه الأسفل بالأعلى بأزيد من أربع دقائق. وأنت تعلم أن مراد البيضاوي قدس الله سره؛ أنا لو فرضنا جسما ساكنا، مسطَّحا، مماسا لمُقَعَّر خارج الشمس، وفرضنا أنفسنا هناك أعني قريبا من وراء ذلك الجسم المفروض، ثم نظرنا إلى الشمس [٤٧٧]نراها بين ظهور أعلاها من سطح ذلك الجسم المفروض وبين ظهور أسفلها تقطع بأقل من ثانية بخلاف ما

---

[٤٦٨] ح + المدقق

[٤٦٩] د : والاستحالة مدفوعة بما ذكره القاضي البيضاوي في تفسير سورة الإسراء من قوله

[٤٧٠] د – مع كونه بمثل كرة الأرض مائة وستين مرةً

[٤٧١] د : يصل طرفه الأعلى بالطرف الأسفل

[٤٧٢] ح : والله سبحانه وتعالى

[٤٧٣] د : الممكنات

[٤٧٤] انظر، البيضاوي، المرجع السابق، م ٣، ص ٣٤٧.

[٤٧٥] ح : الخواص

[٤٧٦] من هنا إلى قوله " لعل ما ذكره البيضاوي" ليست موجودة في نسخة د

[٤٧٧] ح : لنراها

فرضناه من جسم قريب منا كرأس الجبل، فنظرنا إلى الشمس فإنا نرى حينئذ أن قرص الشمس يصل طرفه الأعلى بالأسفل عند الغروب بدقيقة مثلا. وهذا الحكم مما يعطيه القرب والبعد؛ فإنا نرى الجسم المتحرك بالحركة السريعة من بعيد كالساكن لأن حركته تبدوا لنا بطيئة كدخان فوق جبل بعيد مع كون الحركته[٤٧٨] سريعة، هذا وفيه تأمل.

ثم أقول: لعل ما ذكره البيضاوي قدس الله سره موافق لما ذكره حجة الإسلام الغزالي رضي الله عنه في مشكاة الأنوار من انه صلى الله عليه وسلم سأل جبريل عليه السلام :

أزالت الشمس؟

قال: نعم

قال: كيف؟

قال: منذ قولي "لا" إلى قولي "نعم" قطعت الشمس مسيرة خمسمائة عام.

انتهى فافهم ذلك. فإن قيل: ما ذكره البيضاوي من دفع الاستحالة المذكورة بناء على كون الأجسام متساوية، إنما يصح على مذهب الأشعريين القائلين بتألف الأجسام من الجواهر الفردة، والحكيم المنكر للعروج والإسراء لا يقول بذلك؟ قلنا: كلام البيضاوي مبني على التحقيق لا على الإلزام فافهم.[479]

---

[٤٧٨] ح : هذه الحركة

[٤٧٩] في الهامش: ووجه الأمر بالفهم إشارة إلى الجواب الآخر؛ بأنه مراد البيضاوي مقولة أن الأجسام متساوية التساوي بحسب اللغة لا بحسب الاصطلاح بمعنى المماثلة، أعنى الاتحاد في النوع، حقا يحتاج فيه إلى تركبهما من الجواهر الفردة. بل المراد كون الحكم مشتركا بينهما أي قبول أحدهما ما هو ثابت للآخر فتدبر.

ولما ذهب بعض العلماء إلى أن ظاهر أحاديث المعراج متعارضة معضها لبعض، لظاهر قول الصديقة رضي الله عنها وعن أبيها " ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج " ولقول بعض الصحابة رضي الله عنهم أنها كانت رؤيا صالحة، وبعض العلماء إلى أنه كان في اليقظة،فقيل بروحه، وقيل بشخصه، أراد أن يبين دفع التعارض[٤٨٠] بقوله قدس الله روحه ونور قبره:

وقوعه كان تكرارا وقد دفعوا به تعارض ما دل الحديثان

يعني أن كلا من الروايتين صحيحة؛ فإنه كان مكررا، فتارة مع الجسد يقظةً، وتارةً مع الروح يقظة ورؤيا فلا تعارضَ فيها.

ولما كانت معجزة المعراج من أبدع المعجزات لكونها جارية في العناصر والسماوات المخلوقتين لبديع السماوات والأرض كانت مخصوصة بنبي آخِر الزمان وخاتم الانبياء، لكون الخارق السماوي من المعجزات المنبئة عن قرب الساعة. لذلك قال تعالى{اقتربت الساعة وانشق القمر}[٤٨١] فلا شرع ولا دين بعد شرعه ودينه، فشرعه

ودينه ناسخ الأديان أجمعها ولم يكن نسخه جهلا لديان

[٤٨٠] د : دفع الناظم توهم التعارض

[٤٨١] سورة القمر، الآية ١.

شبهة[٤٨٢] اليهود ـ عليهم اللعنة ـ في متناع النسخ وردُّ شبهتهم، وإثبات النسخ وكون حقيقة النسخ عبارة عن بيان مدة الحكم، مع الأسئلة والأجوبة مبسوطة في كتب الكلام والأصول فلياطلع ثمة.

وربما نصَّ لكن ما رووا حسدا بنسخ توراته موسى بن عمران

صلوات الله على نبينا وعليه يعني أن موسى عليه السلام ربما نص بأن توراته سيُنسخ بالقرآن المنزل على نبي آخِر الزمان صلى الله عليه وسلم. وقد رُويت هذه الرواية لهم من متقدميهم[٤٨٣] لكنهم ما رووا لمتأخريهم ومعاصريهم[٤٨٤] حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الهدى، وجحدوا بها واستيقنتها أنفُسهم.[٤٨٥]

فإن كفر اليهود عليهم اللعنة ـ خصوصا في عصر سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ـ ليس إلا كفر جحود، ولهذا سُمي اليهود بين الناس بالجحود بل كفر أكثر المشركين في ذلك العصر أيضا. كذلك يدل عليه قوله تعالى {... فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمن بآيات الله يجحدون}[٤٨٦]. ووجه ذلك أن الحسد لما استحكم في جبلتهم تمونوا كل سادة من كل قبيلة أن يكون المكرم بين الناس

[٤٨٢] د : زُعْمُ

[٤٨٣] د – وقد رُويت هذه الرواية لهم من متقدميهم

[٤٨٤] د – لمتأخريهم ومعاصريهم

[٤٨٥] د + ظلما وعتوا

[٤٨٦] سورة الأنعام، الآية ٣٣.

بالمال وزخارف الدنيا[٤٨٧] مكرما عند الله لكونهم ذا مال وبنين[٤٨٨] وعشيرة وجاه دنيوي وهمي، وقاسوا النبوة والرسالة والقرب من الله عز وجل بذلك كما قال قالت اليهود {...نحن أبناء الله وأحباؤه}[٤٨٩] وما علموا أن الله عز وجل يصطفي من يشاء لرسالته وقربه ولا يتوقف اصطفاء الله عبدَه لرسالته وقربه على المال والجاه،[٤٩٠] بل يتوقف على[٤٩١] علمه وإرادته، و{الله أعلم حيث يجعل رسالته}[٤٩٢]

فمن هذه الحقيقة التي ذكرتُ لك علمتَ أن المعاصرين لرسول الله صلى الله عليه وسلم من المؤمنين إنما كانوا خيرَ القرون لصفاء قلوبهم وخلُوِّها عن الحسد، و[٤٩٣]لإذاحة الحسد عن قلوبهم ونزعه عنها مع كزن أكثر أهل زمانهم حسودا. وأما من هذَّب نفسه من الحسد والرياء والكبر والعجب والحقد[٤٩٤] وأسلم وجهه لله وهو محسن فله أن يُعوِّل على قول نبيه صلى الله عليه وسلم وهو ما روي عنه صلى الله عليه وسلم: "لو كان موسى حيا ماوسعه إلا اتباعي"[٤٩٥] وهذا الخبر ينبئ بنسخ توراة موسى عليه السلام بالقرآن؛ إذ الرسل عليهم السلام،

والأنبياء بريؤون اتفاقا عن كفر وكَذِب وعن فسق بإعلان

---

[٤٨٧] د – بالمال وزخارف الدنيا

[٤٨٨] د – وبنين

[٤٨٩] سورة المائدة، الآية ١٨.

[٤٩٠] د + وهم عدوهما من الكمالات

[٤٩١] الأصل – على

[٤٩٢] سورة الأنعام، الآية ١٢٤.

[٤٩٣] د – لصفاء قلوبهم وخلُوِّها عن الحسد، و

[٤٩٤] د – والرياء والكبر والعجب

[٤٩٥] انظر، الإمام أحمد بن حنبل، **المسند**، مؤسسة الرسالة، م ٢٢، ص ٤٦٨، الحديث ١٤٦٣١، ابن أبي شيبة، **المصنف**، م ٥، ص ٣١٢، الحديث ٢٦٤٢١، البيهقي، **شعب الإيمان**، مكتبة الرشد، م ١، ص ٣٤٧، الحديث ١٧٥.

لا يقال قوله "وعن فسق بإعلان" يوهم الفرق بين الظهور والصدور لأنا نقول: ملاحظة حقيقة العصمة دافعة للإيهام المذكور فتأمل.

وعن كبائر عمدا عند أكثرنا وخسة مثل تطفيف بأوزان

يؤول القصص الحاكية لذنبهم بأنه قبل وحي أوبنسيان[٤٩٦]

إذ البخل واللئامة وما أشبههما مما ينفر طباع الناس عن قبول قوله. وقال صاحب الفتوحات قدس الله سره: "الأنبياء معصومون من أن يلقي الشيطان في قلوبهم، والأولياء محفوظون من فعل ما يلقي الشيطان ما شاء الله إلقائَه في قلوبهم، فإن الشيطان يلقي في قلوبهم ما شاء الله أن يلقي إليهم فيفعلون خلاف ما يلقي الشيطان. وبهذه المخالفة للشيطان يحصل لهم منزلة ولولا حرصُ إبليس ما عاد إلى الولي، وهذا معنى الحفظ فعُلم الفرق بين العصمة والحفظ. فإن الشيطان ما له سبيل إلى إلقاء الوسوسة في قلوب الأنبياء، انتهى ملخصا.

فإن قال قائل فما معنى قوله تعالى{فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى}[٤٩٧]؟

فقل له مجيبا عن سؤاله: لم يقل سبحانه فألقى الشيطان الوسوسة إلى قلبه بل قال "فوسوس إليه الشيطان" بأن يريد الشيطان أن يوسوس في أمنيته إذا تمنى، فينسخ الله ما يلقي الشيطان. وإلقاء الشيطان الوسوسة في الأمنية غير إلقائه الوسوسة في القلب؛ فإن الفرق بينهما؛أن أثر الأول من غير

[٤٩٦] هذا البت لم يذكر في نسخة د

[٤٩٧] سورة طه، الآية ١٢٠.

عزم ولا عمد لقوله تعالى{فنسي ولم نجد له عزما}[٤٩٨]وأثر الثاني يكون بالعمد والعزم وذا لا يمكن للأنبياء عليهم السلام كما قال الناظم عليه الرحمة "وعن كبائر عمدا عند أكثرنا" إلخ. فلأجل هذه الدقيقة فُضِّلت الرسل من البشر على الرسل من الملك؛ إذ التحقق بالعبادة والملكات القدسية مع العوائق البشرية يكون أفضلَ وأعلَى لقوله عليه السلام "أفضل الأعمال أَحْمَزُها "[٤٩٩]، فللمرسلين رجحان على النبيين عليهم الصلاة والسلام في كل حين[٥٠٠]،

وللنبيين رجحان على ملك تعليم علم وتكريم يدلان

لعله أراد بالتعليم تعليمَ آدم عليه السلامُ الأسماءَ الملائكة، فكان آدم عليه السلام بمقام المُعلِّم وهم بمنزلة المتعلمين، ولا شك أن المعلِّم أفضل من المتعلم[٥٠١]. هذا معارضة لقول المعتزلي في استدلاله على أفضلية الملائكة بقوله تعالى {علَّمه شديد القُوى} وأراد بالتكريم كون الملائكة مأمورين بالسجود لآدم عليه السلام؛ إذا كان ذلك السجود سجودَ تكريم ولهذا قال إبليس عليه اللعنة {أهذا الذي كرمت علي}[٥٠٢] لا التكريم المأخوذ من قوله تعالى {ولقد كرمنا بني آدم}[٥٠٣] فافهم.

وهذا معارضة لاستدلاله على أفضلية الملك بقوله تعالى {بل عباد مكرَمون}وفيه تأمل.

---

[٤٩٨] سورة طه، الآية ١١٥.

[٤٩٩] قال فيه الملا علي القاري: قال الزركشي لا يعرف وسكت عليه السيوطي، وقال ابن القيم في شرح المنازل لا أصل له قلت ومعناه صحيح لما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها "الأجر على قدر التعب" وهو في النهاية لابن الأثير منسوب إلى ابن عباس، انظر، **الأسرار المرفوعة**، ص ١٠٠.

[٥٠٠] د: فللمرسلين من البشر رجحان على خواص الملئكة

[٥٠١] ح : المتعلمين

[٥٠٢] سورة الإسراء، الآية ٦٢.

[٥٠٣] سورة الإسراء، الآية ٧٠.

ولما كان الولي المتقي العارف وارثا للأنبياء بمنطوق قوله عليه الصلاة والسلام "العلماء ورثة الأنبياء"[٥٠٤] وكان للولي حظا وافرا من التكريم لآدم عليه الصلاة و السلام لِما سبق من أن الولي هو التابع للنبي عليه الصلاة والسلام،[٥٠٥] شرع في بيان كراماتهم فقال روح الله تعالى روحه:

وللولي كرامات كما نُقلت عن آصف وأبي الدرداء وسلمان

رضي الله تعالى عنهم. الكرامة أمر خارق للعادة يظهر على يد الولي التابع للنبي عليه السلام غير مقارن بدعوى النبوة إكراما له من الله تعالى، يختص برحمته من يشاء ويكرم بها لمن يريد.[٥٠٦]

قال بعض الاشاعرة كالأستاذ **أبي إسحاق** و**الحليمي** وجمهور المعتزلة: لو جاز ظهور الكرامة من الولي لاشتبهت بالمعجزة فلا يتميز بالمعجزة عنها.

ورُدَّ بأن كون المعجزة مقرونة بالتحدي كاف في الامتياز على أن الكرامة في الحقيقة معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم كما مر فافهم.

قال العلامة التفتازاني روح الله روحه في شرح المقاصد وبالجملة: "فظهور الكرامات للأولياء يكاد يلحق بظهور المعجزات للأنبياء عليهم السلام، وإنكارها ليس بمعجِب من أهل البدع والأهواء؛ إذ لم يشاهدوا ذلك من أنفُسهم قط ولم يسمعوا من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع

---

[٥٠٤] انظر، الترمذي، **السنن**، م ٥،ص ٤٨، الحديث ٢٦٨٢، أبو داود، **السنن**، م ٣، ص ٣١٧، الحديث ٣٦٤١، ابن ماجه، **السنن**، دار إحياء الكتب العربية، م ١، ص ٨١، الحديث ٢٢٣.

[٥٠٥] د + وقد سبق أن الخارق الذي ظهر على يده معجزة لنبيه من حيث إنه تابع لنبيه

[٥٠٦] د : يكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد

اجتهادهم في أمر العبادات واجتناب السيئات، فوقعوا في أولياء الله يمزقون أَدِيمَهم ويمضغون لحومهم ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر[٥٠٧] على صفاء العقيدة، واقتفاء الطريقة، واصطفاء الحقيقة. وإنما العجب من بعض فقهاء أهل السنة حيث قال في ما رُوي عن **إبراهيم بن أدهم** قدس الله سره أنهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة، أن من جوز هذا يكفر.

والإنصاف ما ذكره **الإمام النسفي** رضي عنه ربه الغني حين سُئل عما يُحكى أن الكعبة كانت تزور واحدا من الأولياء هل يجوز القول بها؟ فقال: نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائز عند أهل السنة انتهى. قال :[٥٠٨]

فضل النبي جلي بل نبوته فاقت ولايَته في قول إخوان

لا خلاف بين أهل السنة والجماعة في أن النبي صلى الله عليه وسلم أفضل من الولي، وأن نبوة النبي أفضل من ولاية غير النبي من الاولياء. وإنما الخلاف في أن نبوة النبي أفضل من ولاية النبي أم ولاية النبي أفضل من نبوته؟ إذ كل نبي ولي وليس كل ولي نبيا كما أن كل رسول نبي لا بالعكس.

قال العلامة التفتازاني روح الله تعالى روحه في شرح المقاصد: " نعم قد يقع التردد في أن نبوة النبي أفضل من ولايته أم ولايته أفضل من نبوته، فمن قائل بالأول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين، والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك، ومن قائل بالثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي. وفي كلام

---

[٥٠٧] ح + مبني

[٥٠٨] التفتازاني، شرح المقاصد، ت. عبد الرحمن عمَيرة، عالم الكتب، ص ٧٥.

بعض العرفاء أن ما قيل "الولاية أفضل من النبوة" لا يصح مطلقا، وليس من الأدب إطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو؛ أن ولاية النبي أفضل من نبوته، لأن نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت، بل قام سلطانها إلى قيام الساعة" انتهى.[٥٠٩]

ولعل مراد التفتازاني ببعض العرفاء **الشيخ محي الدين العربي** قدس الله سره. فإنك إذا نظرت إلى قول الشيخ في **الفتوحات** و**الفصوص** وجدته منطبقا عليه [٥١٠]ما نقله[٥١١] ههنا إلا بتغيير العبارة، فإن كلام ذلك البعض هو من[٥١٢] قوله "أن ما قيل" إلخ. فإن قوله "أن ما قيل" ليس من كلام التفتازاني بل هو مقول بعض العرفاء؛[٥١٣] [٥١٤]فإن قوله "وفي كلام بعض العرفاء" ليس بمبتدأ حتى يكون خبره جملةُ "لا يصح مطلقا" كما توهم، بل هو معطوف على قوله " لما في الولاية " والمعنى " ومن قائل لما في الولاية من معنى النبوة" إلخ. و "لما في كلام بعض العرفاء أن ما قيل" إلخ. وإن لم تُسَلِّم لي ذلك فطالع **الفتوحات** كيف تجد الكلام هناك، وطالع كتاب **الفصوص**[٥١٥] وكتاب **القرب** للشيخ قدس سره كيف تجد الكلام.

---

[٥٠٩] التفتازاني، المرجع السابق، ص ٧٨.

[٥١٠] د : لِمَا

[٥١١] ح، د + التفتازاني

[٥١٢] د + من ابتداء

[٥١٣] من هنا إلى "وإن لم تسلم" لا يوجد في نسخة ح.

[٥١٤] من هنا إلى قوله "وإن لم تسلم" ليست موجودة في نسخة د

[٥١٥] د + كتاب الفصوص

والحاصل أن مرام **التفتازاني** التوقف في هذه المسألة؛ إذ لم يذكر ما يدل على ترجيح أحد القولين، ومرام الناظم ترجيح نبوة النبي على ولايته وهذا على كون قول الناظم "نبوته" بالرفع فاعل "فاقت" و "ولايته" بالنصب مفعول فاقت. وأما إذا كان قوله "نبوته" منصوبا على أنه مفعول "فاقت" وولايته بالرفع فاعل "فاقت" فيكون[٥١٦] ترجيحا لولاية النبي على نبوته. والله تعالى أعلم، والصواب التوقف كما هو المفاد من كلام سعد الدين [٥١٧]التفتازاني تغمده الله تعالى برحمته في بحبوحة جنانه. قال الناظم عليه الرحمة:

وأفضل الناس بعد الانبياء أبو بكرٍلتصديقه من قبل أقران

من قبل أن يُقرِن تصديقه بطلب المعجزة الظاهرة بل إنما صدَّقَه[٥١٨] بالسر المُوَقَّر في صدره رضي الله عنه. ألا ترى انه كيف صدقه في معراجه عليه السلام حيث قال: "لئن أخبر عن سيره في السماوات لأصدُقَنَّه". وهو صادق ولم يطلب منه عليه السلام الشاهد لذلك. هذا إذا كانت كلمة إقران بكسر الألف، وأما إذا كانت بفتح الألف فمعناه من قَبل الأمثال فلا يكون علة مطردة، وأما تفصيلها ففي الشروح.

---

[٥١٦] ح : فتكون

[٥١٧] ح + العلامة

[٥١٨] د : صدق به بمقتضى

فإن قلتَ: إني أريد أن أسمع منك دليلك على أفضلية الصديق؛ فألق بالك إلي واسمع الآن[٥١٩] دليلي على أفضليته رضي الله عنه؛ فاعلم أن الدليل عليه عندي واعتقادي الذي عليه تعويلي واعتمادي[٥٢٠] قولُه تعالى{إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا}[٥٢١].

فنقول: ما طلعت شمس سماء النبوة وأشرقت [٥٢٢]في عَرْفِ الصحبة في روضات الولاية على أحدٍ أفضلَ من أبي بكر رضي الله عنه، فحظه واستنادته رضي الله عنه من طلوع شمس النبوة أعني سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وشرف وكرم[٥٢٣] اختصاصه بالصحبة إذ هما في الغار إذ يقول له لا تحزن إن الله معنا، ولهذا سماه الله تعالى في كتابه بالصاحب حين أنزل سكينته عليه، فهو المختص بين الأصحاب بهذه الفضيلة المخصصة حيث جمعه في "مَعَنا" في قوله "لا تحزن إن الله معنا" إذ لم يقل صلى الله عليه وسلم "إن الله معي" ولا "إن ربي معي" ولا "إن ربي معنا" بل قال " إن الله معنا" وذلك لسبق العناية الإلهية باختصاص السر المُوَقَّر في صدره رضي الله عنه.

وأما حظه من غروب شمس[٥٢٤] النبوة فكونه مدفونا في الروضة المطهرة فوقع دفن الصديق رضي الله عنه عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فليفهم. فإذا تأملت في حقيقة ما قررنا لك لم يبق

---

[٥١٩] د : واستمع

[٥٢٠] د – عندي واعتقادي الذي عليه تعويلي واعتمادي

[٥٢١] سورة التوبة، الآية ٤٠.

[٥٢٢] من هنا إلى قوله "أفضل" تغيرت العبارة وهي : أشرقت في رياض الصحبة بعد النبيين والمرسلين"

[٥٢٣] د + وشرف وكرم

[٥٢٤] د : وأما حظه من غروبها

فيك شبهة في أفضليته رضي الله عنه وعن جميع الصحابة رضي الله عنهم فافهم ذلك. قال الناظم عليه الرحمة:

وبعده عمر الفاروق إذ هو في إظهار دين رسول خير معوان

وبعد ذلك قد أفتى مشايخنا أن لا تردد في تفضيل عثمان

وبعد ذلك علي وهو أقربهم إلى النبي وأحظى بين أختان

والدلائل مذكورة في الشروح والتحقيق في الخيالي والعرياني عليك بهما. وأما الفقير فيقول: هذه الأئمة الأربعة حملة عرش الإسلام وأعمدة قبة الإحسان، وهم الأركان الأربعة لاستقامة هذه الأمة.

ثم إن المراد بالأفضلية عند الاشاعرة كثرة الثواب. وما من أحد ينال الثواب [٥٢٥]في هذه الدنيا الفانية إلا قليلا وهو لا على سبيل الكمال؛ إذ نرى كثيرا من العباد والصالحين ما فازوا بالراحة في هذه الدنيا إلا قليل[٥٢٦]، فلا بد من محل يصل الثواب فيه إلى أهله، إذ الدنيا متناهية والثواب غير متانه ولا يفئ المتناهي لغير المتناهي. وكمال الثواب لأهل السعادة لا يكون[٥٢٧] إلا بالجمع بين السعادتين؛ اللذات العقلية الروحانية واللذات الجسمانية الحسية[٥٢٨] ، فإن الثواب عبارة عنهما والجمع بين هاتين

[٥٢٥] د : في هذا الدار على سبيل الكمال، والظاهر أنه فيه نقص.

[٥٢٦] ح : إلا بأقل قليل، د –

[٥٢٧] : لا يحصل

[٥٢٨] – الحسية

السعادتين في هذه النشأة متعذر، فلا بد من حشر الأجساد إكمالا للسعادتين وإتماما للثوابين. ولهذا قال الناظم روح الله تعالى روحه ونور قبره شكر سعيه:

الحشر والبداء إمكانا وتمييزا ونفي مدخل أوقات سويان

يعني أن الحشر في الآخرة والبداء في الدنيا إمكانا وتمييزا، متساويان بالنسبة إلى قدرة المختار، وعلمُه المحيط[٥٢٩] ولا مدخل للوقت في تشخيص الإنسان، فبطل قول الفلاسفة بامتناع المعاد الجسماني بناء على أن الوقت من المشخصات. فلو أعيد الشخص لوجب إعادة الوقت الأول الذي وُجد ذلك الشخص فيه وهو محال لامتناع إعادة المعدوم. ووجه إبطال قولهم؛ هو[٥٣٠] أن الوقت ليس من المشخصات، إذ الشخص المعين الذي رأيناه مثلا في الصباوة هو الشخص المعين الذي رأينا في الكهولة وتبدل هيكله وصورته لا يقدح في شخصه.

ثم إن الحشر الجسماني يتوقف على علتين؛

الأولى: العلة المصححة وهي كونه ممكناوإحاطة علمه تعالى بكل الكليات والجزئيات من حيث إنها جزئيات[٥٣١]، وشمول قدرته بكل شيء. وأشار الناظم إلى ما قلتُ بقوله"الحشر والبداء إمكانا وتمييزا" أما الإمكان فلوجوده بالمرة الأولى، [٥٣٢]إذ لو امتنع لامتنع بالمرة الأولى. إذ الحقائق من حيث

[٥٢٩] في الأصل و ح: محيط

[٥٣٠] "هو" ليست موجودة في الاصل

[٥٣١] د – من حيث إنها جزئيات

[٥٣٢] الأصل - إذ لو امتنع لامتنع بالمرة الأولى

هي[٥٣٣] لا تتبدل. وأما شمول علمه وقدرته فلما مر من دلالة الأفعال المتقنة على علم خالقها، ولكون كل ممكن مقدورا لله تعالى.

والثانية: العلة المرجحة وهي إرادته تعالى بذلك وإخباره تعالى عن وقوع ذلك يدل على إرادته تعالى بذلك كما قال سبحانه مشيرا إلى الإمكان والوقوع {قل يحيها الذي أنشأها أول مرة}[٥٣٤] [٥٣٥]، {أفعيينا بالخلق الأول بل في لبس من خلق جديد}[٥٣٦]، {قل يحييها الذي أنشأها أول مرة}.

قال الإمام حجة الإسلام **أبوا حامد الغزالي الطوسي** قدس الله سره في الكتاب المضنون **به على غير أهله** ما حاصله: "عود النفس إلى البدن في المرة الثانية أمر ممكن؛ إذ كان في المرة الأولى ممكنا، بل التعجب في الأولى أليق به إلا أن الأُلْفَة[٥٣٧] أسقطت التعجب منه وهو في نفسه عجيب. كما أن من أيقن أن رجلا حمل نفسه على امرأة مرارا فخرج منه ماء، لزج وأخفى ما خرج منه في بعض عضو المرأة، فبعد مرور الأيام الكثيرة يكون ذلك علقة، ثم مضغة، ثم لحما وعظاما، ثم ينفخ فيه الروح ويخرج إلى الدنيا وهو لا يعلم شيئا. ومع ذلك يطلب من حينه ثديَ أمه، ثم ينموا، وربما يصير ذلك ملكا ذا شوكة وسطوة عظيمة فهذا بالتعجب أليق، ولا فرق بين خلق البدن بالمرة الأولى بالتدريج،

---

[٥٣٣] د – من حيث هي، + والمفهومات

[٥٣٤] سورة يس، الآية ٧٩.

[٥٣٥] الآية لم تذكر في الأصل وفي ح

[٥٣٦] سورة ق، الآية ١٥.

[٥٣٧] د + والمشاهدة

وبين[٥٣٨] خلقه بالمرة الثانية دفعة؛ إذ ما يمكن[٥٣٩] أن يكون بالتدريج يمكن أن يكون دفعة وبيَّنَّا ذلك. فإذا ثبت إمكان ووجوده[٥٤٠] بالمرة الألى ثبت بالمرة الثانية. انتهى ملخصا. ولذا قال روح الله روحه:

بل لا احتياج إلى قول بصحة أن تعاد ما عُدمت في حشر أبدان

مآل البيت؛ أنَّا لا نحتاج في إثبات الحشر الجسماني إلى إثبات صحة[٥٤١] إعادة المعدوم؛ إذ يكفي لنا في ذلك جمع الأجزاء المتفرقة. واختلف بين المتكلمين في أن حشر الأبدان هل هو بإعادة المعدوم أو بجمع الأجزاء المتفرقة؟

فقال بعضهم بالأول، وقال بعضهم بالثاني وهو اختيار كثير منهم، وهو الملائم لقوله تعالى للخليل صلوات الله على نبينا وعليه{فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزء ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم}[٥٤٢] الآية. فحاصل قول الناظم اختيار الثاني فافهم.

لا يقال إنما قال: من قال بحقيّة المعاد الجسماني[٥٤٣] أن الحشر الجسماني يتوقف على إعادة المعدوم لكون الأجسام عند القائلين بذلك مركبة من الأعراض، فإذا هلك البدن بالموت وفني الجسد

---

[٥٣٨] د – وبين

[٥٣٩] د – يمكن

[٥٤٠] ح، د : إمكانه

[٥٤١] د : إمكان

[٥٤٢] سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

[٥٤٣] د – بحقيّة المعاد الجسماني

تحت التراب مثلا يكون معدوما؛ إذ لا بقاء للأعراض. وإذا حشر البدن الأول فلا يكون تقوُّم البدن إلا بتألفه من أجزائه التي هي الأعراض المعدومة فوجب أن يعاد المعدوم لا غير،

لإنه يجاب: قولك هذا إنما هو في من يقول بتركيب الأجسام من الأعراض ممن يقول بالحشر الجسماني لا في غيرهم، إذ القائلون بالحشر الجسماني ليسوا بأجمعهم بقائلين بتركب الأجسام من الأعراض بل أكثرهم قالوا بتركبها من الجواهر الفردة ومع ذلك قالوا بإعادة المعدوم[٥٤٤] فتأمل.

ثم لما كانت الأجزاء الأصلية للإنسان مركبة من الجواهر الفردة عند الأشاعرة وهي باقية بعد التفرق، فتلك الأجزاء وإن تغيرت أوصافها بالاستحالات اللاحقة بعد الموت، لكن ذواتها محفوظة في جميع مراتب الاستحالات؛ حتى يستحيل إلى صفة هي لها عند الانتقال إلى الدار الآخرة كمًّا وكيفا المشار إليها بقوله تعالى{قل الذي فطركم أول مرة، فسينغضون إليك رؤوسهم ويقولون متى هو...}[٥٤٥]الآية. {كما بدأكم تعودون}[٥٤٦] [٥٤٧]الآية. فتلك الأجزاءُ أجزاءٌ أصلية لكل بدنٍ بدنٍ، ولا تكون تلك الأجزاء أجزاء أصلية لبدن آخر بكونه مأكولة له في الدنيا. أشار إلى ذلك بقوله:

أجزاء أصلية كلا وإن أُكلت فتلك لم تكن أجزاء الجسمان

استدلت الفلاسفة على امتناع الحشر الجسماني أيضا بأنه لو أكل إنسان إنسانا لكان المأكول جزء من الأكل، فإذا وقع الحشر فإما أن يُحشر بلا زيادة ولانقصان فيلزم أن لا يكون الإنسان المأكول

---

[٥٤٤] د – ومع ذلك قالوا بإعادة المعدوم

[٥٤٥] سورة الإسراء، الآية ٥١.

[٥٤٦] سورة الأعراف، الآية ٢٩.

[٥٤٧] د -{كما بدأكم تعودون}

جزء من الأكل وهو محال؛ إذ لا يكون البدن بدنا إلا بالتغذي من المأكولات أو يحشر أحدهما وهو محال، إذ الحشر لا يكون إلا بجميع الحيوانات إنسانا أو غيرَ عندكم.

والجواب: أنه إن أردتم بقولكم "لكان المأكول جزء من الأكل" كونَه جزء أصليا فممنوع، وإن أردتم به كونه جزء فضوليا عرضيا فهو مسلَّم وليس بمحذور.

لا يقال: لو أكل إنسان إنسانا أوحيوانا كدجاجة وغيرها لكان المأكول بعد الهضم الثاني نطفة فيحصل منه إنسان، فلو حُشرا لكان الشخص الواحد شخصين، ولو حُشر أحدهما لكان الحشر على خلاف معتقد المليّينن القائلين بالحشر الجسماني؟

لأنا نقول: لا نسلم أن النطفة الصالحة لأن تكون إنسانا حاصلةً من اللحوم. فلم لا يجوز أن تحصل من النباتات كالحنطة والشعير والتمر[٥٤٨] والزيتون؟ ألا ترى أن أبا البشر آدم صفِيَّ الله عليه السلام لمَّا قدم إلى الدار الدنيا كان غذاؤه التين والحنطة والعنب وقد حصل له أولاد كثيرة؟

ولا نمنع كون النطفة حاصلة من اللحوم والشحوم مطلقا، بل مرادنا منعُ كون اللحوم نطفة صالحة لأن يكون ولدا فافهم.

[٥٤٨] د : والنخل

فإن قلت: أليس قد ذهب بعض العقلاء والعلماء إلى عدم بقاء الأجسام من الفلاسفة والمتكلمين، وبعض الأشعريين[٥٤٩] إلى عدم بقاء الأعراض؟ فالقول بالمعاد [٥٥٠]الجسماني يستلزم القول بإعادة المعدوم بلا شك، إذ الأمثال الزائلات بعد كل التجددات معدومات؟

لأنه يقال في الجواب: [٥٥١]إن القائلين بكون الحشر الجسماني بجمع الأجزاء لم يذهبوا إلى امتناع إثبات الحشر الجسماني بإعادة المعدوم، بل قالوا : يكفينا في ذلك كونه بالجمع بعد التفرق وفيه تأمل.

فالحاصل أن القول بكون الحشر بجمع الأجزاء لا تنافي القول بإمكان إعادة المعدوم فتأمل فيه حق التأمل. لا يقال: لا بد للروح من بدن يتعلق به ولا يشترط أن يكون ذلك البدن عينَ البدن الأول، لأنا نقول: هذا قول مردود يشهد ببطلانه قوله تعالى{قل يحيها الذي أنشأها أول مرة}ولا يجترئ على ان يقول بمثل هذا القول إلا فلسفي أو متفلسف فتأمل.[٥٥٢]

---

[٥٤٩] د : في الهامش : قوله وبعض الأشعريين أي بعض الأشعريين لا كلهم بل أكثرهم، فإن منهم من توقف في ذلك.

[٥٥٠] د + والحشر

[٥٥١] من هنا إلى قوله "فتأمل فيه حق التأمل" تغيرت العبارة في نسخة د وهي : معنى الحد والأمثال في كل، أن يذهب كل واحد من المثل لا إلى العدم الصرف بل يستحيل بهواء أو رطوبة أو غير ذلك، فلا تكون الأمثال الزائلة معدومة صرفة ليلزم في الحشر القول بإعادة المعدوم. لا يقال: إذا لم تكن الأمثال المتجددة معدومات لزم أن يجمع في الوجود أبدان وأجسام غير متناهية وهو محال لتناهي البعد ولاستلزامه في الأمور المجتمعة وهو محال ببرهان التطبيق. لأنه يجاب: لزوم اجتماع الأبدان الغير المتناهية وإنما يلزم ذلك لو قلنا بقد النوع الإنساني وسائر بشرية الأفراد فردا بعد فرد إلى غير النهاية وهو باطل عندنا. غايته يلزم على ما قلنا جثامة كل بدن في القيامة بانضمام الأمثال الزائلة المستحيلة في البدن الأخر في القيامة وهو ليس بمحذور بل واقع كما أشار إليه بقوله صلى الله عليه وسلم من كون ضرس الحَهَنَّمِيّ مثل أحد.

[٥٥٢] د : في الهامش : وجه التامل في هذا المقام؛ إن أريد بالعين الجوهرُ والذاتُ وليس بمردود ويشهد بصحته حديث أهل الجنة جُرْدٌ مُرْدٌ مُكَحَّلِين وحديث أن الجَهَنَّمِي ضرس مثل أحد. إن أريد بالعين الهيئة الحاصلة له في الدنيا

[٥٥٣]فإن قلت: المَنفيُّ من كلام حجة الإسلام الغزالي قدس الله سره في كتاب **معراج السالكين** في المعراج السادس منه في دفع شبهة الفلاسفة في المعاد الجسماني ذهابُه إلى أن البدن المحشور غيرُ البدن الأول ذاتا.

فإنه قال: "وحجتهم أن الجسم مستحيل عن أغذية مأكولة، والأغذية نباتات ولحوم، وربما أكل شخص شخصا آخر فتجتمع جسم واحد من أجسام. فلو أعيد الجسم لبطل تلك الأجسام المأكولة ولَبطل حشرها، وإن حُشرت زال جسم هذا الأكل وهذا تطويل يستغنى عنه.

فإنا نقول: لا نلتزم لكم أن الله يعيد عين الأجسام بل ضمن أن يُرد الأنفس إلى خلق جديد وتراه كما فعل ابتداء. وقد ورد في[٥٥٤] الخبر أن الله ينزل من السماء مطرا فيكون ذلك أصلا لخلقة الأجسام وهو قادر على اختراع ما يشاء. وكيف لا وقد قال علماؤكم المتقدمون من أهل الهند أن عمر العالم ستة وثلاثون ألف سنة، وقالوا أيضا خمسون ألف سنة على اختلاف بينهم، ثم يعود جديدا وتُبدَّل الأرض غير الأرض والسماواتُ ويرجع القطب اليماني شماليا، والشمالي يمينيا،والمعمور عامرا وبالعكس." انتهى كلام الغزالي.

لأنا نعلم أن المنفهم[٥٥٥] من هذ؛ ان حشر الأجسام إنما هو بالخلق الجديد الآخَر بأن تتعلق الأنفس بالأبدان الجديدة المخلوقة من القطرات السماوية، لا بأن تتعلق بالبدن المخلوق من البدن

أو تطلق الغيرية على تبدل الصفة كما قال {يوم تُبدَّل الأرض غير الأرض والسماواتُ} كما يطلق على تبدل الذات فافهم.

[٥٥٣] من هنا إلى بداية البيت الآخر ليست موجودة في نسخة د

[٥٥٤] ح + في

[٥٥٥] ح : لإنا نفهم

الأول، فحينئذ يلزم ان يكون جواب المتكلمين للفلاسفة بالتزام جواز إعادة المعدوم أو بجمع الأجزاء المتفرقة الأصلية غيرَ صواب.

قلنا: لا بد لنا من تقديم مثال وهو؛ أنا إذا فرضنا قطرة صغيرة من الماء مركبةً من ألف جواهر فردة، و[٥٥٦]انقلبت تلك القطرة هواء كانت جواهرها الفردة أيضا ألف جوهر، إذ الجواهر الفردة محفوظة في جميع مراتب الاستحالات. ثم إن ذلك الهواء الذي كان قبل الاستحالة ماء، [٥٥٧]إذا استحال بسب البرد ماء كان ذلك خلقا جديدا بناء على تجدد صفة المائية في تلك الجواهر الفردة، فكونه جديدا من حيث الصفة لا من حيث الجواهر والذات.

فإذا علمت هذا فلعل مراده قدس الله سره "أنا لا نلتزم لكم أن الله يعيد عين الأجسام" أي بصفاتها التي قد حصلت لها من الأجزاء الزائدة على الأجزاء الأصلية، بل ضمن أن يرد الأنفس إلى خلق جديد الذي كان قبل ذلك قطرا وهو قبل ذلك هواء، وذلك الهواء قبل الاستحالة ماء في القبر، وذلك الماء قبل الاستحالة لحما وشحما وعظما. وإنما التبدل والتجدد في الوصف لا في الجوهر والذات كما في قوله {يومَ تُبدَّل الأرض غير الأرض والسماواتُ}[٥٥٨]إذ المراد تبدل الوصف لا الذات.

فإن قلت: فما تقول في قوله تعالى{بدلناهم جلودا غيرَها...}[٥٥٩]؟ قلنا: غيرية[٥٦٠] الجلود مصرَّحة في هذه الآية بخلاف آية المعاد، بل العينية مصرحة فيها بالمعنى الذي ذهبنا إليه؛ فإنه سبحانه

---

[٥٥٦] ح : ثم إذا انقلبت

[٥٥٧] الأصل – إذا استحال بسب البرد ماء

[٥٥٨] سورة إبراهيم، الآية ٤٨.

[٥٥٩] سورة النساء، الآية ٥٦.

[٥٦٠] في الأصل "غير الجلود" والصواب ما هو في نسخة ح.

قال{قل يحييها الذي أنشأها أول مرة}[٥٦١] والضمير عائد إلى العظام التي كانت بيد السائل بقوله{من يحيي العظام وهي رميم}[٥٦٢] على أن ما قررناه لك فيما سبق يعطيك جريانه في الجلود فتأمل والله على كل شيء قدير.

فإن قيل: أوليس قوله تعالى {أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم}[٥٦٣] يعطيك أن البدن الأخروي مثل البدن الدنيوي لا عينه. قلنا: لم لا يجوز أن يكفي في المثلية في هذا المقام المغايرة بالوصف فتبصر. والحاصل أن قوله تعالى "يحييها" نصٌّ وإخبار منه تعالى بحشر الأجساد، وأخبر به النبي الصادق[٥٦٤] صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه وذريته.

وواقع كل ما أخبر[٥٦٥] الصدوق به من ممكن كصراط وكميزان

فيكون واقعا لإمكانه كصراط والميزان.[٥٦٦] والصراط؛ جسر ممدود على متن جهنم يَعبُر عنه الناس. هكذا وَرَدَ فالواجب الإيمان به. وأما التأويل فلا يخلّ عن ذل القدم؛ فإنه لا يدرى على تقدير تجويز التأويل أي لفظ يلحقه التأويل، نؤوِّل لفظ الصراط أو نؤول الجسر أو نؤول العبور والتخمين بالرأي[٥٦٧] لا يجوز.

---

[٥٦١] سورة يس، الآية ٧٩.

[٥٦٢] سورة يس، الآية ٧٨.

[٥٦٣] سورة يس، الآية ٨١.

[٥٦٤] ح : الصادق النبي

[٥٦٥] د : نص

[٥٦٦] د – فيكون واقعا لإمكانه كالصراط والميزان

[٥٦٧] ح - بالرأي

وهكذا ورد الخبر بوزن الأعمال، فلحوق التأويل بالوزن أو العمل وهكذا غيره من أحوال القيامة. فالواجب أن يؤمَن بها ويفوَّض علم حقيقتها إليه سبحانه وتعالى. [٥٦٨]وهذا ما قاله أبو حامد الغزالي قدس سره وينبغي للعاقل البصير أن لا يذهل عن معنى قوله تعالى{وما أوتيتم من العلم إلا قليلا}[٥٦٩] ومن أراد أن يقف على روح هذه المسائل وأراد أن يفتح أبوابها بمفاتيح الدلائل فعليه بمطالعة كتاب **النفخ والتسوية والروح**، وكتاب **الأسئلة والوصايا والقانون** للإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي رضي عنه ربه العلي.

ثم ليُعلم أن الصراط والميزان وأمثالهما مما أنكرته المعتزلة وأولوه بمقتضى رأيهم فوقعوا فيما وقعوا.[٥٧٠] قال روح الله تعالى روحه:

وكالحساب وأهوال القيامة أو كحوض سيدنا فيها وكنيران

تفصيله مبسوط في الشروح.

ومن حياة قبور ما يذاق به لذّات نعماءَ أوآلام ديدان

إنما أنكرت المعتزلة تنعيم القبر وعذابه لجعلهم ذلك من عالم الملك والشهود ولم يعلموا أنه من الأمور الملكوتية؛ فإنك في نومك تدخل الرياض فتشرب اللبن وتجامع النساء، ولذة النظر والشرب

---

[٥٦٨] من هنا إلى قوله "ثم ليعلم" ليست موجودة في نسخة د

[٥٦٩] سورة الإسراء، الآية ٨٥.

[٥٧٠] د + هذا ما قاله أبو حامد الغزالي رضي الله عنه

والجماع حاصلة فيك، فإنك فيه تدخل المحبس وتُضرَب وألَمُ الحبس والضرب حاصل لك كذا قال بعض الفضلاء، فافهم.

عقوبة الذنب عدل غير واجبة كذا المثوبة من إحسان منان

قال حجة الإسلام الغزالي قدس الله سره في المضنون به وغيره ما حاصله: "أن ترتب العقاب على المعصية ليس كانتقام الإنسان من بني نوعه باقتضاء غضبه عليه، بل كترتب الهلاك على شرب السم" انتهى.

فكما أن إهلاك السموم قد يُدفع بالترياق، إذا لم يَسر أثر السم إلى الأعضاء الرئيسية بأن يأكل الترياق قبل أن يرسخ أثر السم في تلك الأعضاء، كذلك الذنب سم والعقوبة أثره وقد تدفع بترياق التوبة والاستغفار وذلك إذا لم يرسخ في القلب حبه بأن يعالجه بالاستغفار والتوبة قبل أن يرسخ في القلب حبه[٥٧١] كما قال سبحانه{إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب...}[٥٧٢] كما قال البيضاوي قدس سره: "هذا حكم التوبة من المعصية ولسنا ممن يقول أن الذنب لا يغفر إلا بالتوبة فقط كما تقول به المعتزلة، بل نقول كما أن شرب السم قد لا يضر العاشق المحب بالعشق الشديد مع أن السم سمٌ إلا أن المحبة المفرطة والعشق الشديد تستران ضرره.

---

[٥٧١] د : حب الذنب في القلب

[٥٧٢] سورة النساء، الآية ١٧.

كذلك محبة الله عز وجل عبده تغلب على الذنب مع كونه ذنبا ويغفر ويستر ذنبه فإنه تعالى إذا أحب عبده أحب العبد مولاه. يشير إلى ذلك قوله تعالى{يحبهم ويحبونه...}[٥٧٣] فيقع الذنب من العبد مغفورا له تعقبه المغفرة ولا يكون الذنب فى حقه مباحا حاش الله كما لا يكون السم في حق العاشق ترياقا[٥٧٤]، بل الذنب ذنب في حقه إلا أن المغفرة تعقبه ولم يلحقه ضرره.

ولذا قال عليه السلام: "إذا أحب الله عبدا لم يضره الذنب" [٥٧٥] بأن يعقبه المغفرة والعفو، [٥٧٦]فإذا يكون العقاب تصرفا في الملك [٥٧٧]لطلبه العاصي في ثبوت عينه بلسانه الاستعدادي وإيجاد المطلوب ليس بظلم منه تعالى، بل الظلم وقع من العاصى لطلبه العصيان فإنه طلب لغير ما خلق له. قال تعالى{وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين}[٥٧٨] وما خلق له هو العبادة بقوله سبحانه{وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}[٥٧٩] فيكون عقوبة الذنب عدلا غيرَ واجبة. وأما كون المثوبة من إحسان منان[٥٨٠]؛ فلأن عين المذنب المستغفر تطلب الرحمة والعفو من اللطيف بعباده وقابلِ التوب، وعينَ

---

[٥٧٣] سورة المئدة، الآية ٥٤.

[٥٧٤] د – كما لا يكون السم في حق العاشق ترياقا

[٥٧٥] يذكره صاحب كشف الخفاء جزءً من حديث "التائب من الذنب كمن لا ذنب له" ويقول: وللديلمي وابن النجار والقشيري في الرسالة عن أنس بلفظ الترجمة وزيادة "وإذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب". انظر، **كشف الخفاء**، م ١، ص ٢٦٩.

[٥٧٦] من هنا إلى قوله "فيكون عقوبة الذنب" ليست موجودة في نسخة د

[٥٧٧] ح : وقد

[٥٧٨] سورة النحل، الآية ١١٨.

[٥٧٩] سورة الذاريات، الآية ٥٦.

[٥٨٠] د – وأما كون المثوبة من إحسان منان

المحبوب المحِبِّ تطلب المغفرة من غافر الذنب، وعينَ العبد المطيع تطلب الثواب من الرحيم الكريم ذي الفضل العظيم. فالكل يطلب ما يليق به من الذات الإلهية بإضافة الأسماء الحُسنى.

فإذا كان ثواب المطيع بلطفه وكرمه لا باستحقاق العبد ولا بمقابلة العبادات،

فكيف يلزمه طاعاتنا عِوضا ونعمة الوقت توبوا كل شكران

المعنى التحقيقي في شرح الخيالي[٥٨١]. قال:

في العقل غفران شرك جائز لكن أنى لها نص تخليد بنيران

اختلفوا في أن العفو عن الشرك والكفر جائز عقلا أم لا؟ بعد اتفاقهم على عدم العفو نقلا. فذهب أكثر الأشعريين إلى جوازه عقلا، والماتريديين إلى عدم جوازه عقلا، واختار الناظم في هذه المسألة مذهب الأشعرية.[٥٨٢]

تمسك أكثر الأشعريين بأن الذنب من حيث إنه ذنب واحد نوعي، فما يجوز لشخصي من ذلك النوع يجوز لشخصي آخر منه. ولأن الحُسن والقُبح شرعيان وليسا بعقليين، ولهذا أي ولكون العفو عن الشرك جائزا عقلا قال الخليل صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه {ومن عصاني فإنك غفور

[٥٨١] انظر، الخيالي، شرح القصيدة النونية، ص ٣٤٨.

[٥٨٢] د – واختار الناظم في هذه المسألة مذهب الأشعرية

رحيم}[٥٨٣]، وقال عيسى صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه{إن تعذبهم فإنهم عبادك، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم}.[٥٨٤]

وتمسك الماتريديون بأن دوام العذاب وانقطاعه بدوام النيات [٥٨٥]والعزائم وانقطاعهما[٥٨٦]، فإن الكافر لما كانت نيته[٥٨٧]وعزمه على أن لا يتركَه كان عذابه إلى الأبد كما أنبأ عنه تعالى بقوله{ولو رُدوا لعادوا لما نُهوا عنه...}[٥٨٨]، {إنا كاشف العذاب قليلا إنكم عائدون}[٥٨٩]، {فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون}.[٥٩٠]

لا يقال: لا نسلم أن دوام النية يستلزم دوام العذاب، كيف ومدمن الخمر والمصر على الزنا يجوز عفوه بلا توبة عندنا وعندكم وفاقا؟

---

[٥٨٣] سورة إبراهيم، الآية ٣٦.

[٥٨٤] سورة المائدة، الآية ١١٨.

[٥٨٥] د + ودوام

[٥٨٦] د – وانقطاعهما

[٥٨٧] د – إلا بدو

[٥٨٨] سورة الأنعام، الآية ٢٨.

[٥٨٩] سورة الدخان، الآية ١٥.

[٥٩٠] سورة العنكبوت، الآية ٦٥.

لأنا نقول: مرادهم بقولهم "إن دوام العذاب بدوام النيات" أن دوام عذاب المشرك والكافر بدوام نيته في الشرك والكفر خاصة[٥٩١]، [٥٩٢]إذ كان مستصوبا إياه بخلاف نية مدمن الخمر والمصر على الزناء. إذ المصر على المعاصي لا يستصوبها بل يعترف بكونه مذنبا فافهم.

لما ذكر أن العفو عن الشرك و الكفر جائز عند العقل أم لا، أراد أن يذكر أن الجنة والنار اللتين هما محل الرحمة والثواب، ومحل الانتقام والعقاب موجودتان الآن فقال روح الله تعالى روحه[٥٩٣]:

أعدت الجنة استدعى تكوينها ونقل آدم منها بعد إسكان

قال بعض المعتزلة **كالجبائي**[٥٩٤] وغيره: لم لا يجوز أن تكون الجنة التي أسكن فيها آدم عليه السلام حديقة من حدائق الدنيا؟

---

[٥٩١] د + لا في الذنب مطلقا، وفي الهامش : شركا كان أو غيره من الكبائر.

[٥٩٢] د + فإن الكلام فيه فافهم هذا ولكن التوقف في هذه المسئلة أسلم والله أعلم. وفي الهامش : ووجه الأمر بالفهم أن نية العاصي كنية الكافر؛ فإن العاصي لا يستصوب ما ارتكبه بخلاف الكافر.

[٥٩٣] هنا تغيرت العبارة في الفقرة وهي : لما ذكر الوعيد لأهل الكفر والشرك بالعذاب المخلَّد، ذكر الثواب لأهل الإيمان بإعداد الجنان لهم من عناية المنان مضمنا مسئلة ان الجنة موجودة الآن.

[٥٩٤] أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن جمران بن أبان، مولى عثمان بن عفان، رضي الله عنه، المعروف بالجبائي أحد أئمة المعتزلة؛ كان إماما في علم الكلام، وأخذ هذا العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام البصري رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره، وله في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السنة علم الكلام، وله معه مناظرة تعرف **بالإخوة الثلاثة**. وتوفي في شعبان سنة ثلاث وثلثمائة، رحمه الله تعالى. انظر، ابن خلكان، **المرجع السابق**، م ٤، ص ٢٦٩.

والجواب أن قوله تعالى{إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى، وأنك لا تظمؤ فيها ولا تضحى}[٥٩٥] يبطل ذلك إذ الجنة الموصوفة بهذا الوصف ليس إلا دار الثواب لقوله تعالى نقلا عن أهل الجنة{لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب}[٥٩٦] فافهم.

[٥٩٥] سورة طه، الآية ١١٨ ـ ١١٩.

[٥٩٦] سورة ق، الآية ٣٨.

نعيمها أبدي لا زوال له وأكلها دائم لا إنه فان

لا يقال نِعَم أهل الجنة وأكلها معلومة له تعالى، وكل معلوم له تعالى محاط بعلمه؛ لأن علمه تعالى محيط، وكل محاط متناه، فنعمها وأكلها متناهية وهو محال. لأنه يجاب:

علمه تعالى محيط بحقائق كل معلوم فلا يلزم تناهي المعلوم من كونه محاطا، وإنما يلزم ذلك لو كان المحاط حسيا من قبيل الكَم[٥٩٧]، وأما إذا كان عقليا فلا يلزم من كونه محاطا كونه متناهيا فافهم هذا.

[٥٩٨]وقال الإمام حجة الإسلام الغزالي قدس الله سره في كتاب **معراج السالكين** في المعراج الثالث منه: "فإن قيل: فالمعلومات؛ أهي متناهية أم لا؟ قلنا: هذا سؤال يفتقر إلى التفصيل فلا يخلوا السائل أن يضيف التناهي إلى المعلومات. فمن ضرورة العقل أن يكون المعلوم محاطا به فمحدود، وكل محدود متناه، فكل معلوم متناه ـ كان المعلوم في القوة أو خرج إلى الفعل.

فإذا العالم بأسره كله من الكرة التاسعة وما تحويها وتوابعها؛ من أجناسها وأنواعها وأشخاصها وما يلزم عنه متناه محصور في علم الله سبحانه وتعالى. فإن قيل: هذا مُسَلَّمٌ ولكن السؤال؛ هل الباري تعالى عالم بما لا يتناهى أم لا؟ قيل: هذا سؤلا مستحيل من هذا الوجه، فإن كل معلوم متناه فكان حاصل السؤال أن يقول "كل غير متناه متناه أم لا؟ وهذا انحراف عن صوب الصواب.

---

[٥٩٧] د ـ من قبيل الكم

[٥٩٨] من هنا إلى البيت الآخر ليست موجودة في نسخة د

فإن قيل: فهل يقال يصلح أن يكون العلم حاصرا للمتناهي أم لا؟ قلنا: العلم في نفسه لا يصلح الاتصاف به متى فرض إلا مضافا إلى معلوم وإلا يطلب خاصيته، فمتى أضيف كان المعلوم منحصرا، فنُفي أن يقال ذلك على وجه واحد وهو أن يكون العلم القديم تعلق بأن عوالم تتعاقب، وهي متى أضيفت إلى نفسها انحصرت، ومتى أضيف الحصر والتناهي إلى علم الله سبحانه بطل؛ لأن العلم لا يقال فيه متناه أو غير متناه وهذا أصل الغلط. فربما ظن من لا حقيقة عنده أن المعلومات متى كانت متناهية كان علم الله سبحانه متناهيا، وهيهات ما قدروا الله حق قدره! فالمعلومات هي المتصفة بالنهاية من حيث يقبل التناهي، حتى زعم أكثر المتكلمين أن الكيفيات لا يقال فيها متناهية أو غير متناهية، فكيف بعلم الباري سبحانه! فإنه ليس من قبيل الأعراض ولا من قبيل الجواهر. فكيف ما أردت المسألة رجع حكم النهاية إلى المعلوم لا إلى العلم. وذلك لا ينقص من قدر الله ولا يقال له بذلك عاجز." انتهى كلامه[٥٩٩].

فإن قيل: هذا ينافي ما ذكرتَه في ما سبق من قولك "وأما إذا كان المحاط عقليا، فلا يلزم من كونه محاطا، كونُه متناهيا" إذ الغزالي رضي الله عنه صرح هنا بكونه محدودا متناهيا.

يقال في الجواب: المعلوم على ثلاثة أوجه؛

الوجه الأول: المعلوم الموجود الخارجي المحدود المحاط فهو متناه،

الوجه الثاني: المعلوم الموجود المنتقش في اللوح المحفوظ فهو غير متناه،

[٥٩٩] ح – كلامه

الوجه الثالث: المعلوم في الصور العلمية القائمة بذاته تعالى فهو لا يوصَف بالتناهي ولا بعدم التناهي.

فقول الفقير"وأما إذا كان المعلوم عقليا" إلخ. هو الوجه الثاني، فإنه لا يلزم من كونه محاطا كونه متناهيا. صرح بذلك الغزالي قدس الله سره في كتاب **النفخ والتسوية والروح** حيث قال فيه: " إن جميع ما يكون وما كان مسطور ثابت في شيء خلقه الله تعالى، تارة يُسمى لوحا، وتارة يُسمى إماما، وتارة يسمى كتابا، كما في قوله تعالى{في إمام مبين}[٦٠٠]. وثبوت الأشياء فيه كثبوت القرآن في دماغ الحافظ للقرآن فليس مثل الرقوم المكتوبة المرتبة في جسم متناه لأن غير المتناهي لا يمكن أن يُكتب في المتناهي."انتهى كلامه فافهم وتبصر. قال روح الله روحه ونور قبره:

أهل الكبائر غير التائبين لهم رجاء عفو بزعم الحاسد الشان[٦٠١]

لعله أراد ب"الحاسد الشان" الفرقتين المعتزلة والخوارج. ثم إن الأَولى أن يقول "بقمع الحاسد الشان" لئلا ينساق الذهن إلى سؤال أبي ذر رضي الله عنه، وفيه تأمل.قال رحمه الله تعالى:

إذ لا عقوبة تُعفى عنده معها ولم يقيد بها آيات غفران

ولا نخص أحاديث الشفاعة ما ليست تعم لأوقات وأعيان

تحقيقات معاني هذه الأبيات قد ذكرت في الشروح فعليك بها

---

[٦٠٠] سورة يس، الآية ١٢.

[٦٠١] شرح هذا البيت لا يوجد في نسختي ح و د

وللرسول بل للأخيار كلهم شفاعة للعصاة عند رحمن

إنما قال "عند رحمن" ولم يقل عند حنان أو منان؛ إذ لا يتحقق الإذن للشفعاء إلا بالإذن الرحماني يعني مظهرية اسم الرحمن فتبصر.[٦٠٢]

قال الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي قدس الله تعالى سره في كتابه **المضنون به** وفي كتابه **النفخ والتسوية والروح** ما حاصله: "أن حقيقة الشفاعة نور مشرِق من الحضرة الإلهية على جوهر النبوة، وبواسطته إلى من له المناسبة من المؤمنين ممن استحكمت مناسبته مع جوهر النبوة بشدة المحبة والمواظبة على السُّنَن، وكثرة الذكر له صلى الله عليه وسلم بالصلاة عليه. ومثاله؛ ضوء[٦٠٣] الشمس إذا وقع على الماء فإنه ينعكس منه إلى موضع مخصوص من الحائط ومنه إلى جميع المواضع. وإنما يختص بتلك[٦٠٤] المناسبة بينه وبين الماء في الموضع، وتلك المناسبة مسلوبة عن سائر أجزاء الحائط." انتهى.

فعُلم من هذا التقرير أن المناسبة على وجهين الأعلى والأدنى؛

فالأعلى: هي مناسبة التبعية والمحبة والانقياد في العقائد والأفعال والأقوال والأحوال والأخلاق حالا[٦٠٥] وتخلقا[٦٠٦]،

---

[٦٠٢] ح، د – إنما قال "عند رحمن" ولم يقل عند حنان أو منان؛ إذ لا يتحقق الإذن للشفعاء إلا بالإذن الرحماني يعني مظهرية لاسم الرحمن فتبصر.

[٦٠٣] د : نور

[٦٠٤] كتب في الأصل "ذلك" والظاهر أنه خطأ.

[٦٠٥] د + ومقاما

[٦٠٦] د + وتحققا

والأدنى: وهي الاتصاف بالإيمان ساذجةً عن الأعمال الصالحات، ولهذا يخرج بشفاعته من النار من قال "لا إله إلا الله محمد رسول الله[٦٠٧]" وبينهما مناسبات كثيرة لا يحصى مراتبها.

ثم إن الشفاعة أقسام وإن كانت حقيقتها واحدة وهي المناسبة بين الشفيع والمشفَّع فيه[٦٠٨]، قولي[٦٠٩]؛ وهي أن يقول الشفيع للسلطان في حق من جنى له :أطلب منك التجاوز عنه، وفعلي[٦١٠]؛ وهي أن يجلس الشفيع عند الملك ويحضر الجاني بحضرة الملك[٦١١] ويكرمه عند الملك، ورأي الملك ذلك الإكرام الموجب لاستناده إلى الشفيع من الشفيع[٦١٢] بحضرته فيعتقد أن في مؤاخذة الجاني انكسار خاطر الشفيع، وحالي[٦١٣]؛ وهي أن يكون الجاني في كنف الشفيع فافهم.

وللدعاء لأموات وأحياء منافع شوهد في بعض أحيان

اعلم أنه كما أن الأموات تنتفعوع بدعاء الأحياء، كذلك الأحياء ينتفعون بالأموات من جهة الروحانية [٦١٤]ولأجل كون الانتفاع من جهة الروحانية قال"شوهدت في بعض أحيان" ولم يقل "أثبتت" في قول خلان،[٦١٥] فالأقسام ههنا ثلاثة؛

---

[٦٠٧] د – محمد رسول الله

[٦٠٨] د – وإن كانت حقيقتها واحدة وهي المناسبة بين الشفيع والمشفَّع فيه

[٦٠٩] ح : قولية

[٦١٠] ح : فعلية

[٦١١] د : وهو ان يجلس الجاني بحضرة الملوك والوزراء.

[٦١٢] د – الموجب لاستناده إلى الشفيع

[٦١٣] ح : حالية

[٦١٤] من هنا إلى قوله "فأدرج الناظم" لا يوجد في الأصل.

[٦١٥] د – ولأجل كون الانتفاع من جهة الروحانية قال"شوهدت في بعض أحيان" ولم يقل "أثبتت" في قول خلان.

انتفاع الأموات بالأحياء من جهة الدعاء، وانتفاع الأحياء بالأحياء من جهة الدعاء أيضا، وانتفاع الأحياء بالأموات من جهة الروحانية. فأدرج الناظم في هذا البيت هذه الأقسام. والقسم الأخير، هو[٦١٦] الانتفاع بزيارة القبور.

وأنكرت المعتزلة انتفاع الأموات بدعاء الأحياء واستدلوا عليه بأنه ليس للإنسان إلا ما سعى، وسعيه متناه عند الموت فليس له إلا ما كسبه، ولو انتَفع بسعي الغير لكان خلافَ قوله تعالى {وأن ليس للإنسان إلا ما سعى}[٦١٧] ورُد هذا الاستدلال بأن الانتفاع بدعاء الأحياء إنما هو من سعي الأموات حين كونها في الدنيا من سعيهم بقضاء حوائج المؤمنين، والبرِّ والإحسان إليهم، وتعليمهم وإرشادهم وغير ذلك فتبصر.

وأنكر بعض العلماء انتفاعَ الأحياء من جهة الدعاء[٦١٨] بالأحياء مسدتلين بمثل ما استدل به المعتزلي ورد بما رد استدلالهم به. وأنكر بعضهم انتفاع الأحياء بالأموات بناء على أن الميت لا يعلم بعد الموت شيأ من أمور الدنيا ولا يشفعون في الأحياء، وإنما الشفاعة في يوم القيامة فتبصر. ولكن أثبت ذلك[٦١٩] الإمامان الهمامان الإمام حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي والإمام فخر الدين محمد بن[٦٢٠] عمر الرازي رضي عنهما ربهما ونفعنا الله تعالى بهما،

---

[٦١٦] ح – هو

[٦١٧] سورة النجم، الآية ٣٩.

[٦١٨] د – من جهة الدعاء

[٦١٩] د : ورّدَّ هذا القول

[٦٢٠] ح + محمد بن

أما الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رضي الله عنه فقد قال في **المضنون به والنفخ والتسوية والروح** وغيرهما[٦٢١] من كتبه، أما في المضنون فقال:

" فصل: أما التقرب بمشاهدالأنبياء والأئمة عليهم السلام؛ فإن المقصود من الزيارة الاستمداد من سؤال المغفرة وقضاء الحوائج من أرواح الأنبياء والأئمة عليهم السلام، والعبارة عن هذا الإمداد الشفاعة وهذا يحصل من وجهين؛

الاستمداد من هذا الجانب والإمداد من الجانب الآخر. ولزيارة المشاهِد أثرٌ عظيم في هذين الركنين. أما الاستمداد فهو بانصراف همة صاحب الحاجة باستيلاء ذكر الشفيع والمَزور على الخاطر حتى تصير كلية همته مستغرقة في ذلك ويقبل بكلية ذكره وخطوره بباله وهذه الحالة سبب منه لروح ذلك الشفيع والمزور حتى يمُده تلك الروح الطيبة بما يستمد منها. ومن أقبل في الدنيا بهمته وكليته على إنسان في دار الدنيا فإن ذلك الإنسان يُحِس إقبال ذلك المُقبِل عليه ويُخبَر بذلك، فمن لم يكن في هذا العالم فهو أولى بالتنبه وهو مهيَّئٌ لذلك التنبه. فإن اطلاع من هو خارج عن أحوال العالم على بعض أحوال العالَم ممكنٌ كما تطلع في المنام على أحوال من هو في الآخرة أهو مثاب أو معاقَب؟ فإن النوم صِنو الموت وأخوه فبسبب النوم صرنا مستعِدين لمعرفة أحوال لم نكن مستعدين لها[٦٢٢] في حال اليقظة. فكذلك من وصل دار الآخرة ومات موتا حقيقيا كان بالاطلاع على أحوال هذا العالم أولى وأحرى.

---

[٦٢١] د – والنفخ والتسوية والروح وغيرهما

[٦٢٢] د – لها

فأما كلية أحوال هذا العالم في جميع الأوقات فلم يكن مندرجة في سلك معرفتهم كما لم تكن الاحوال الماضية حاضرة في معرفتنا في منامنا عند الرؤياء. ولآحاد والمعارف معيّنات ومخصصات منها همة صاحب الحاجة، وكما تؤثر مشاهدة صورة الحي في حضوره وذكره وخطور نفسه بالبال، فكذلك تؤثر مشاهدة قالب الميت ومشاهدة تربته التي هي حجاب قالبه.

فإن قيل: إن أثر ذكر الميت في النفس عند غيبته وغيبة مشهده كما هو بحضرته عند مشاهدة قالبه[٦٢٣] ومشهده. فذلك ظنٌّ خطأ؛ فإن للمشاهد[٦٢٤] أثرا بينا ليس للغيبة مثله ومن استعان في الغيبة بذلك الميت لم يكن هذه الاستعانة أيضا جزافا ولا يخلوا من أثر كما قال صلى الله عليه وسلم: "من صلى علي مرة صلى الله عليه عشرا" [٦٢٥] أو"من أجاب المؤذن حلت له شفاعتي" "ومن زار قبري حلت له شفاعتي"[٦٢٦] فالتقريب بقالبه الذي هو أخص الخواص ووسيلة تامة متقاضية للشفاعة والتقرب بولده الذي هو بضعة منه ولو بعد توالد وتناسل، والتقرب بمشهده ومسجده وبلدته وعصاه وسوطه ونعله وعصارته، والتقرب بعادته وسيرته، والتقرب بكل ما له مناسبة إليه تقربٌ موجِب للقرب إليه ومقتض لشفاعته؛ فإنه لا فرق عند الأنبياء في كونم في دار الدنيا وكونهم في دار الآخرة إلا في طريق المعرفة.

---

[٦٢٣] شطب عليه في نسخة د

[٦٢٤] د : المشاهدة

[٦٢٥] انظر، النسائي، **السنن**، م ٩، ص ٣٠، الحديث ٩٨٠٦، أبو يعلى التميمي، **المسند**، دار المأمون للتراث، م ٧، ص ٧٥، الحديث ٤٠٠٢، طبراني، **المعجم الأوسط**، دار الحرمين، م ٥، ص ١٦٢، الحديث ٤٩٤٨.

[٦٢٦] أخرجه الدارقطني بلفظ "وجبت له شفاعتي"، انظر، الدارقطني، **السنن**، مؤسسة الرسالة، م ٣، ص ٣٣٤، الحديث ٢٦٩٥.

وذكره البيهقي في **السنن الكبرى** بلفظ آخر وهو: من زار قبري أو قال: من زارني كنت له شفيعا أو شهيدد إلخ. انظر، **السنن الكبرى**، دار الكتب العلمية، م ٥، ص ٤٠٣، الحديث ١٠٢٧٣.

فإن آلة المعرفة في دار الدنيا الحواس الظاهرة وفي العقبى آلة بها تعرَف الغيب إما في كسوة مثال وإما على سبيل التصريح" انتهى. وأما في غير المضنون به والنفخ والتسوية[٦٢٧] فعليك بكمياء السعادة والإحياء.

وأما الإمام فخر الدين الرازي قدس الله روحه فقد قال في **المطالب العالية** في بحث الانتفاع بزيارة القبور:

"سألني بعض أكابر الملوك ـ وهو السلطان محمد بن السلطان حسين بن سام الغوري وكان محبا للعلماء رحمه الله تعالى ـ عن هذه المسألة وصنفت فيها رسالة له وأنا أذكر لك ملخص ما فيها."

يقول هذا الفقير: وأنا أذكر لك ملخص ما لخصه الإمام قدس سره من تلك الرسالة مع نوع من الإيضاح[٦٢٨] وهو أنه لا بد لنا من ثلاث مقدمات؛

الأولى: أن النفوس الناطقة بعد مفارقة الأبدان باقية لما بُرهن عليه في موضعه،

والثانية: أن تعلق النفس بالبدن تعلقٌ يشبِهُ تعلقَ العاشق بالعشق الشديد بالمعشوق، وذلك التعلق لا يزول بالكلية عن البدن بل يبقى فيه بنحو آخر. وبعد خراب البدن يتعلق الروح بالتربة ولا يزول إلا بعد حين،

والثالثة: أن النفوس الناطقة مدرِكة للجزئيات بعد المفارقة.

---

[٦٢٧] د – والنفخ والتسوية

[٦٢٨] د – مع نوع من الإيضاح

فإذا علمت هذه الثلاثة، فإذا كنت زائر تربةِ كاملٍ، ووقفت عندها بالتضرع والخشوع لله تعالى، وقرأت ما تيسر لك وأهديت ثوابه إلى[٦٢٩] المَزور، وتوجهت بكليتك إلى قبره وتربته مستشفعا منه، فقد حصلت لروحك مع روح المَزور ملاقات معنوية؛ إذ كان روحه متعلقا بتربته بنحو من التعلق الآخر فيحصل عند التربة ملاقات الروحَين. فالكمال في الحاصل لروحك من العلوم والمعارف مكتسب برهاني، فيحصل لروح المزور من إدراك كمالك رَوحٌ بفتح الراء ونور وبهجة، والكمالات الحاصلة[٦٣٠] لروح المزور كشفية عيانية؛ فإن ما ثبت عندك بالبرهان، ثبت عنده بالعيان لكون الأمور الملكوتية مكشوفة لهم. فيحصل لروحك رَوحٌ ـ بفتح الراء ـ وبهجة وانكشاف فيكون الروحان كمرآتين ينعكس ما في إحداهما في الآخر. ويمتد روحه لك فتستفيد منه وينعكس إليه نور عبادتك المكسوبة لك[٦٣١] وهو نور ثوابك. فلهذه شُرعت زيارة القبور وفيه أسرار أُخر. انتهى ملخصا وموضحا[٦٣٢].[٦٣٣]

---

[٦٢٩] د + روح

[٦٣٠] والكمال الحاصل

[٦٣١] ح، د + فيستفيد من روحك كمالاتٍ مكسوبةً لك

[٦٣٢] د – موضَّحًا

[٦٣٣] الرازي، المطالب العالية، م ٧، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٨.

وقال الشيخ **عبد الوهاب الشعراني**[٦٣٤] الشافعي الشاذَّلِي قدس سره في بعض تصانيفه نقلا عن شيخه وهو عن شيخه الشيخ الكبير السيد الشريف الحَسَني أبي الحسن علي الشاذلي[٦٣٥] [٦٣٦]، رضي عنه ربه الولي أنه قال:

" إني وجدت روحانية الإمام حجة الإسلام أبي حامدٍ الغزالي رضي الله عنه أسرع إجابة في المهمات." انتهى ملخصا.

[٦٣٧]يقول هذا الفقير: فلا يَبعُد أن يكون أرواح الكُمَّل بعد المفارقة متعلقة بنحو من التعلق بآثارهم من تصنيفاتهم، وأحزابهم، وأورادهم، وأولادهم، وأزواجهم، وخُدَّامهم، وأتباعهم[٦٣٨]، وما يختص بهم في حياتهم، ومحالِّ عباداتهم. فكذلك إني[٦٣٩] قد جربت كثيرا في مهم شرعي؛ أن من أخذ

---

[٦٣٤] عبد الوهاب بن احمد بن علي بن احمد بن محمد بن موسى الشعراني، الانصاري، الشافعي، الشاذلي، المصري (أبو المواهب، أبو عبد الرحمن) فقيه، اصولي، محدث، صوفي، مشارك في انواع من العلوم. ولد في قلقشنده بمصر في ٢٧ رمضان، ونشأ بساقية ابي شعرة من قرى المنوفية، وتوفي بالقاهرة سنة ٩٧٣. من تصانيفه؛**المقدمة النحوية في علم العربية، شرح جمع الجوامع، لواقح الانوار في طبقات الاخيار**. انظر، معجم المؤلفين، م ٦، ص ٢١٨.

[٦٣٥] الشيْخ الشاذلي علي بن عبد الله بن عبد الْجبار بن تمِيم بن هرْمز بن حاتم بن قصي بن يوسف بن يوسف أبو الْحسن الشاذلي المغربي الزاهد، نزيل الْإِسْكندرية وَشيخ الطائفة الشاذلية. وَقد انتسب في بعض مصنفاته إِلَى علي بن أبي طَالب فقَال بعد يوسف الْمذْكور ابن يوشع بن برد بن بطال بن أَحْمد بن محمد بن عيسى بن محمد بن الْحسن بن علي رضي الله عنهما. وَكان الشاذلي ضريرا حج مرات وَتوفي بصحراء عيذاب قاصدا الْحج فَدفن هناكَ في أول ذي الْقعدة سنة ست وَخمسين وست مائَة. من تصانيفه؛ **الحزب الصغير، الحزب الكبير**. انظر، الصفدي، **الوافي بالوفيات**، م ٢١، ص ١٤٢.

[٦٣٦] ذكرت العبارة في نسخة د بتغير يسير: قال الشيخ عبد الوهاب الشافعي الشاذلي الشعراني قدس الله سره في بعض تصانيفه : يقول شيخي وسندي وسيدي السيد الشريف الحسيب النسيب أبو الحسن الشيخ علي الشاذلي.

[٦٣٧] ح + و

[٦٣٨] د – وأزواجهم، وخُدَّامهم، وأتباعهم

[٦٣٩] د : فإني

بيده كتاب البخاري، أو كتاب مسلم[٦٤٠]، أو كتاب الإحياء، أو كتاب الفتوحات، أو كتاب المثنوي، أو غيره، ورفعه إلى صدره غامِضا عينيه فيقرأ إحدى عشرة مرة سورةَ الإخلاص، وسبع مرات فاتحة الكتاب، وأول البقرة إلى "المفلحون" ـ كل ذلك مع البسملة ـ، وخواتيم سورة البقرة خالصا مخلِصا لله عز وجل، وجعل ثواب ما قرأه هديَّةً لروح مؤلف ذلك الكتاب؛ فإنه ينشرح صدره، ويُكشف كربه، ويُنجَى من غمه، وتتيسر أموره بإذن الله عز وجل وكرمه، فافهم ذلك.

ثم ليُعلم أن هذا الذي ذكرته إنما هو بطريق الاستشفاع وتحصيل المناسبة والتوسل لا بطريق أن هذا الفعل موجِب ومؤثر بالذات في حصول المطلوب[٦٤١]؛ فإن الفاعل الحقيقي، والخالق البديع، والرزاق، والمعطي، والمانع، والنافع، والضارَّ[٦٤٢] هو الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم لا إله إلا هو فاتخذه وكيلا، والله تعالى يهدي إلى سواء السبيل.

وليس يدخل في الإيمان أعمال بل ليس ذا غير تصديق و إذعان

المباحث والأسئلة والأجوبة قد بُسطت في كتب الكلام و في الشروح. ثم ليعلم أن حقيقة الإيمان كتبه تعالى في قلب العبد التصديق كما قال{أولئك كتب في قلوبهم الإيمان}[٦٤٣] وهذا الإيمان ثابت[٦٤٤] لا يزول أبدا. قال تعالى{يُثَبِّتُ الله الذين آمنوا باالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة}[٦٤٥]

---

[٦٤٠] د – أو كتاب مسلم

[٦٤١] د – لا بطريق أن هذا الفعل موجِب ومؤثر بالذات في حصول المطلوب

[٦٤٢] ح، د : والضار والنافع

[٦٤٣] سورة المجادلة، الآية ٢٢.

[٦٤٤] د – ثابت

[٦٤٥] سورة إبراهيم، الآية ٢٧.

[٦٤٦] والذين آمنوا هم الذين كُتب في قلوبهم الإيمان وذلك لِسبق الحُسنى من الله تعالى لهم[٦٤٧] كما قال سبحانه{إن الذين سبقت لهم منا الحُسنى أولئك عنها مُبعدون}[٦٤٨]الآية.

وأما ظهور[٦٤٩] التصديق بدون الكتب الإلهي فهل يسمى إيمانا أم لا؟ فذهب أكثر الماتريديين[٦٥٠] إلى أنه إيمانٌ بناء على تبدل السعيد شقيا وبالعكس، وذهب[٦٥١] بعض الأشعريين الذاهبين إلى مذهب الموافاة المنسوب إلى **الشيخ أبي الحسن الأشعري** رضي الله عنه إلى أنه ليس بإيمان لزواله، وكل تصديق يكون زائلا فهو في الحقيقة غير تصديق معتبر[٦٥٢]؛ كتصديق إبليس وبَلعم وبرصيصا وسائر المرتدين ـ العياذ بالله تعالى، اللهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك انت الوهاب[٦٥٣]، اللهم إنا نسألك العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة ـ وذلك بناء على أن السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه.

فإن قلت: هل لهذا الكَتْب علامات؟ قلت: له علامات ذكرها العلماء انظر إلى الكُتُب، وطالع كتاب الإحياء وغيره من كتب الأخلاق واجتهد أن تكون موصوفا بالأخلاق الحميدة والاعتقادات الحقة حتى تعرف علامة كَتْب الإيمان في قلبك[٦٥٤] من جهد الوجدان فيحصل في قلبك الإقبال على

---

[٦٤٦] د : في الهامش : إذ لا تبدل لكلكات الله لقوله سبحانه {ما يبدل القول لدي}

[٦٤٧] في الأصل : بهم

[٦٤٨] سورة الأنبياء، الآية ١٠١.

[٦٤٩] د : حصول

[٦٥٠] ح : الماتريدية

[٦٥١] د – ذهب

[٦٥٢] د – وكل تصديق يكون زائلا فهو في الحقيقة غير تصديق معتبر

[٦٥٣] د – اللهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك انت الوهاب

[٦٥٤] من هنا إلى قوله "عندنا علامة" ليست موجودة في نسخة د

محبة الله تعالى، ومحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والإنابة إلى دار الخلود، والتجافي عن دار الغرور.

وأما من جهة العلامة الظاهرة فليس عندنا علَامة بها نعرف المؤمن إلا إقراره بلسانه. فكما أن الإقرار دليل وجود التصديق في القلب، كذلك

الشرع قد عد شد المرء زنارا دليل جحد كتعظيم الأوثان

ولا يغاير إيمان وإسلام ولم يكن لهما في الشرع حكمان

لا ينبغي الشك في الإيمان من أحد وإن نوى منجيا في يوم هجران[٦٥٥]

وللمقلد إيمان يثاب به وإن يك عاصيا في ترك معان[٦٥٦]

لا عذر من أحد في جهل خالقه إن نال مدة فكر عند نعمان

وليس مرتبة للعبد مسقطة تكليفه كمجانين وصبيان

قد يخطئ المرء في فتواه مجتهدا كحكم داود مع فتيا سليمان

ولا عقاب بترك اللعن في أحد في حق إبليس وهو الكافر الجان

---

[٦٥٥] هذا البيت لا يوجد في نسخة د

[٦٥٦] د + الشروح قد أغنت عن شرحي

ليس مراد الناظم من قوله "وهو الكافر الجان" بيان[٦٥٧] كون الإبليس من الجن بل هو من الجناية إلا أن الناظم قال بهذا اللفظ إظهارا لبلاغة كلامه.

اُختُلف في إبليس في أنه من الملك أو من الجن؟ فمن قائل بالأول لما أن الأصل في الاستثناء الاتصالُ في قوله تعالى{إلا إبليس} وهو يقتضي كونه من الملك،واعتُرض على هذا بأن الملائكة معصومون فلا يكون إبليس منهم لكونه كافرا.

وأجيب بأن كون كل الملائكة معصومين ممنوعٌ لجواز أن يكون حكم[٦٥٨] العصمة فيهم حكما أكثريا لا كليا، كما أن عدم العصمة في الإنسان أكثري لا كلي. فلِمَ لا يجوز أن يكون بعضهم غيرَ معصوم وأكثرهم معصوما كما كان[٦٥٩] أكثر الإنسان غير معصوم وبعضهم وهم هم[٦٦٠] الأنبياء عليهم السلام معصوم؟

واعترض أيضا بأن الملائكة خُلقت من نور وإبليس من نار لقوله{خلقتني من نار}[٦٦١] فكيف يكون من الملائكة؟ وأجيب بأن النور قد يطلق على النار وقد يطلق النار على النور لاشتراكهما في روح الإشراق.

---

[٦٥٧] ح، د – بيان

[٦٥٨] الأصل، د – حكم

[٦٥٩] ح : أن

[٦٦٠] الأصل، د – هم

[٦٦١] سورة الأعراف، الآية ١٢.

ومن قائل باثاني لقوله تعالى{كان من الجن ففسق عن أمر ربه} وهذا صريح في كونه من الجن. واعتُرض عليه بأنه يجوز أن يكون معنى[٦٦٢] الجن المستور عن أعين الناس وهذا المعنى يوجد في الملائكة بلا شك ولهذا يقال للولد في بطن أمه جنين. قال تعالى{وانتم أجنة في بطون أمهاتكم}

ثم اعلم أن مختار الإمام فخر الرازي والبيضاوي قدس الله روحهما كونه من الملائكة على ما يشهد به من تتبع تصانيفهما فتأمل. قال:

فلن يزيد يزيد منه مفسدة فاسكت ولا ترض لوما باسم لعان

لعَّنَهُ العلامة التفتازاني تغمده الله برضوانه في شرح العقائد وشرح المقاصد وتبعه بعض المحققين. وقال **علي القاري**[٦٦٣] رحمه الله تعالى معترضا على العلامة التفتازاني في **شرح فقه الأكبر** بأن هذا[٦٦٤] جسارة من التفتازاني فالأولى كف اللسان فلعله يغفر، فحُسن الظن بالمؤمن أولى. انتهى مآلا.

فأقول: فحسن الظن بالتفتازاني أولى من حسن الظن بيزيد[٦٦٥] وأقول أنا مع التفتازاني وأقول بما يقول به في هذا الباب. لا حشرني الله تعالى مع يزيد وأعوانه عليهم لعنة الله والناس أجمعين.

---

[٦٦٢] د : وأجيب بجواز المراد

[٦٦٣] علي بن (سلطان) محمد، نور الدين الملّا الهروي القاري: فقيه حنفي، من صدور العلم في عصره. ولد في هراة وسكن مكة وتوفي بها. قيل: كان يكتب في كل عام مصحفا وعليه طرر من القرآآت والتفسير فيبعيه فيكفيه قوته من العام إلى العام. وصنف كتبا كثيرة، منها؛ **شرح مشكاة المصابيح**، **ضوء المعالي شرح بدء الأمالي**، شرح الفقه الأكبر. وتوفي عام ١٠١٤. انظر، الزريكلي، الأعلام، م ٥، ص ١٢.

[٦٦٤] د + جُرأة

[٦٦٥] د – بيزيد

أما منا بإشارات الرسول أبو بكر كما أجمع القاضي مع الداني

وبعد نص أبو بكر لفاروق وبعده صار شورى بين أركان

وذاك عثمان ثم القوم جلتهم قد بايعوا بعلي عقد رضوان

لانص فيهم جليا بل قد اجتهدوا لكن معاوية مخطئ كمروان

واذكر أصحاب رسول الله قاطبة بالبر والخير واهجر طعن مطعان

وكلهم بذلوا للدين مهجتهم وللشريعة كانوا خيرأعوان

يارب لا تسلبني حبهم أبدا من قال آمين يا من سلب الإيمان[٦٦٦]

[٦٦٧]هذه سرقة حسنة بتغيير يسير من بيت قيس مجنون. فإنه لما اشتد أمر قيس مجنون في حب ليلى أشار بعضهم إلى أبيه أن يحج بابنه مجنون إلى بيت الله الحرام، فيتعلقا بستر الكعبة المباركة

---

[٦٦٦] د : ما حضر وجه الربا من قطر نيسان

[٦٦٧] من هنا إلى قوله " وتفصيل هذه المسائل" ليست موجودة في نسخة د وهي آخر كلام مع هذه العبارة : وصلى الله على السيد الأكمل، والنور الأتم الأول، والشفيع المتقدَّم المُكَمَّل، سيد الكل حضرت مولانا وسيدنا، محمد أفضل الرسل، وعلى آله وأصحابه وأولاده وأزواجه وأتباعه وجميع أهل بيته إلى يوم الدين، رضوان الله عليهم أجمعين.
تمت ليلة التروية سنة أربع وتسعين ومائة وألف.
وقع الفراغ من تبييض هذا الشرح على يد الشارح الفقير السيد محمد طاهر ابن السيدالشيخ محمد لاله زاري الإستانبولي مولدا، والحنفي مذهبا، والشاذلي طريقا. وبدأت بتسويد هذا الشرح في قصبة بشكطاش من مضافات قضاء غلطة، وأتممته في تلك القصبة. ثم أردت أن أبيضه فبيضته في دار الخلافة العلمية العثمانية وأتممت بتبييضها فيها في ليلة يوم التروية سنة أربع وتسعين ومائة وألف، الحمد لله رب العالمين.

ويسئلا الله تعالى أن يسلِّيه. فحجا وأخذا بستر الكعبة وقال أبوه للمجنون: "قل اللهم ارحمني من ليلى وحبها" فقال: "اللهم مُنَّ علي بليلى وحبها، فلطمه أبوه فأنشد قيس المجنون فقال:

يا رب إنك ذو مَنٍّ ومَغْفرةٍ بَيِّتْ بعافية ليلى المُحِبِّينَا

الذَّاكِرِين الهَوَى من بعد ما رَقَدُوا والساقطين على الأيدي المُكِبِينَا

يا رب لا تَسْلُبَني حُبَّها أبدا ويرحم الله عبدا قال آمينا آمين

كذا في حاشية شيخ زاده على البيضاوي قدس الله سرهما.

ودام نضره من بالخير يذكرني ما أحضر وجه الربا من قطر نيسان

تفصيل هذه المسائل في الشروح مبسوط فانظروا أيها الإخوان إليها فإن الشارحين السابقين قد بذلوا جهدهم وحققوا فيها تحقيقا لا مزيد عليه شكر الله تعالى مساعيهم، ونور الله تعالى مراقدهم، وروح الله تعالى أرواحهم، وجعلنا الله تعالى من المقتبسين من انوار فضائلهم والمغترفين من أنهار علومهم وعوارفهم.

ولكني أذكر لك ما سنح لخاطري مما يتعلق بتعريف الصحابي فأقول: قد[٦٦٨] عرَّفوا الصحابي بأنه من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا به. واعترض على هذا التعريف بمن رآه وآمن به عليه السلام ثم ارتد ومات على الارتداد ـ نعوذ بالله تعالى من ذلك وأنت أن هذا المعترض لم يُمعن في هذا التعريف، ولو أمعن لَمَا اعترض عليه. ولعل حقيقةَ المعنِيَّ منه؛ أنه من رأى النبي صلى الله عليه

[٦٦٨] ح – قد

وسلم من حيث كونه موصوفا بالنبوة بنور يقذفه الرب في قلب العبد، وذلك النور حقيقة كتب الإيمان في القلب. ولهذا قال المعرف مؤمنا به ولم يقل من رأى النبي عليه السلام وآمن به، وأما من رآه صلى الله عليه وسلم من حيث كونه بشرا ذا شكل وصورة وجسم مشتركا لسائر البشر لا من حيث اتصافه بالنبوة؛ فإنه ما رأى النبي صلى الله عليه وسلم حقيقةً لكونه أعمى القلب.

لذلك قال تعالى {وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون}[٦٦٩]، كما أن الذين سمعوا القرآن وهم لا يجيبون دعوة الله تعالى، فهم إنما سمعوا كلاما عربيا، فصيحا بليغا مشتركا لسائر الكلمات في العربية ولن يسمعوه بآذان قلوبهم؛ إذ لم يُسمعهم الله لعدم الخير فيهم. ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم، فهم في صمم حقيقة بخلاف من سمعه بأن هذا موصوف بأنه أُنزل على الرسول. لذلك قال تعالى في الموافقين الموفَّقِين{وإذا سمعوا ما أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق} إذ لم يقل سبحانه "وإذا سمعوا ما قُرِئ عليهم" كما قال في المخالفين {وإذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون}[٦٧٠] إذ لم يستمعوا القرآن بوصف أنه مُنزل على الرسول بآذان قلوبهم فافهم ذلك. قال الله تعالى {صم بكم عمي فهم لا يعقلون}[٦٧١]، وقال{ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها}[٦٧٢] الآية. فليتأمل فيه تبصرة لأرباب البصائر.

---

[٦٦٩] سورة الأعراف، الآية ١٩٨.

[٦٧٠] سورة الانشقاق، الآية ٢١.

[٦٧١] سورة البقرة، الآية ١٧١.

[٦٧٢] سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

حقيقة الصحبة سر مودع في قلب العبد كالمصباح، فكما أن الزيت إذا وضع في الزجاجة ووضعت الفتيلة فيها، وهيئت بحيث يكاد زيتها يضيئ. فإذا أوقدت الفتيلة كانت نورا على نور، كذلك قلب العبد المستعد للصحبة النبوية يكاد يضيئ بالنور المودع فيه، فإذا رأى النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه، من كانت صفته هذا يسرع إلى التصديق فيعقبه سر الصحبة وذلك السر بكماله وتمامه موقر في صدر الصديق رضي الله عنه ولهذا سماه الله تعالى في كتابه بالصاحب.

اللهم افتح أسماعنا وأبصارنا واذكرنا إذا غفلنا عنك بأحسن مما تذكرنا به إذا ذكرناك، وارحمنا إذا عصيناك بأتم مما ترحمنا به إذا أطعناك، واغفر لنا ذنوبنا ما تقدم منها وما تأخر، وكن لنا ولا تكن علينا وارحمنا في الدارين، واجعلنا من السعداء في الكونين يا أرحم الراحمين. الله، الله الله، وصلى الله على النور الأول، والسيد العليم الأكمل، سيدنا وسيد الكل، حضرة مولانا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب أفضل الرسل، وعلى آله وصحبه وأزواجه وذريته وأهل بيته أجمعين،[٦٧٣] وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

تمت التعليقات تنميقا في اليوم الثامن من شهر ربيع الآخر سنة إحدى ومائتين وألف بيد الفقير الشارح غفر الله له ولأبويه ولمن نظر وعامل بالصفح والعفو.

[٦٧٣] ح + سبحان ربك رب العزة عما يصفون