Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî'nin *Risâle fî isbâti'l-vâcib* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*

Öz: Bu çalışma Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî'nin (ö. 1014/1605) *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı risalesini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada henüz üzerine çalışma yapılmamış olan Hüseyin Halhâlî'nin bu risalesinin tahkikinin yapılarak İslam düşünce tarihi literatürüne kazandırılması hedeflenmiştir. Belirlenen bu hedefler doğrultusunda çalışma, müellifin hayatı, risalenin nüshaları ve risalenin ele aldığı problemleri kapsamaktadır. Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eseri Allah'ın varlığının ve birliğinin ispatını, sıfatlarını ve fiillerini konu edinir. Eser, muhteva ve yöntem açısından Sadreddin Muhammed b. İbrahim b. Muhammed eş-Şîrâzî'nin (ö. 903/1498) *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'i ve Celâleddîn Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde* adlı eserine benzer niteliktedir. Hatta mezkûr bu risale, bazı kütüphane kataloglarında Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinin hâşiyesi; bazılarında da Devvânî'nin ikinci risalesi *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde* adlı eserin şerhi olarak geçmektedir. Ancak Halhâlî'nin bu risalesinin Devvânî'nin her iki eseri ile ilişkisi kapsadığı problemler bakımındandır. Bu ilişki, Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı risalesinin, Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinde ele aldığı problemlerin bazılarını içermesi; ikinci olan *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde* adlı risalesi ile de şekil ve muhteva bakımından bir benzerlik şeklindedir. Halhâlî'nin bu risalesi İslam düşünce geleneğinin müteahhir döneminde yeni bir tür olarak telif edilen isbât-ı vâcib başlıklı eserler içinde ele aldığı konular itibarıyla dikkat çekici bir niteliğe sahiptir. Müellif, isbat-ı vâcib konusunu filozoflardan hareketle tartışırken, ilâhî sıfatlar ve ilâhî fiillerde Eş'ârî ve Mu'tezile bilginlerinin yaklaşımlarını ön plana çıkarmaktadır.

Anahtar kelimeler: Hüseynî el-Halhâlî, İsbât-ı Vâcib, Burhan, İlim, İrade, Kudret, Fiil.

A Critical Edition and Analysis of The Risâlah of Huseynî al-Halhâlî's Entitled *Risâlat Ithbât al-wâjib*

Abstract: The study aims to examine the risâlah called *Risâlat Ithbât al-wâcib*, which belongs to Huseynî al-Halhâlî (d. 1014/1605). In the study, it is aimed to analyze this treatise of Huseynî al-Halhâlî, which has not been studied, and to be brought to the literatüre of the history of Islamic thought. In line with these determined targets, the study covers the life of author, the copies of treatise and problems that the treatise is related to. His work *Risâlat Ithbât al-wâcib* deals with

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, toksozhatice@gmail.com, orcid.org/0000-0002-0459-3152

Yüksek Lisans Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, ekelenecekumranozgur0@gmail.com, orcid.org/0000-0002-5557-8075

* *Bu çalışma, TÜBİTAK 1001 Araştırma Projesi kapsamında yürütmekte olduğumuz 218K264 no'lu projenin desteği ile üretilmiştir. Ayrıca katkı ve yardımlarından dolayı Yusuf Arıkaner ve Mehmet Bulgen'e teşekkür ederim.*

ATIF: Toksöz, Hatice ve Özgür, Ümran. "Hüseyin b. Hasan El-Hüseynî El-Halhâlî'nin *Risâle fi isbâti'l-vâcib* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5/1 (Haziran/June 2022): 377-457.

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article. Geliş Tarihi / Date Received: 07.02.2022 Kabul Tarihi / Date Acapted: 28.06.2022
DOI: 10.5281/zenodo.6768555 İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

the proof of the existence and unity of God and his attributes and actions. This treatise of Halhâlî is similar in terms of content and method to Jalâl al-Dîn al-Dawânî's *Risâlat Ithbât al-Wâjib al-jadîda* and Sadr al-Dîn al-Dashtakî's *Risâla fi Ithbât al-Wajib wa-sifâtihî*. In fact, this treatise is the annotation of al-Dawânî's *Risâlat Ithbât al-Wâjib al-qadîma* in some library cataloques; and in some, this treatise is the annotation of al-Dawânî's *Risâlat Ithbât al-Wâjib al-jadîda*. However, the relationship between this treatise of Halhâlî and both of al-Dawânî's work is in terms of the problems it contains. This treatise of Halhâlî has a remarkable quality in terms of the subjects it deals with in the Works titled Ithbât al-Wâjib which were written in the period of Islamic thougt tradition.
Keywords: Huseynî al-Halhâlî, Ithbât al-Wajib, Proof, Wahid, Knowledge, Will, Power, Actions.

Giriş

İslam düşünce geleneğinin müteahhir dönemi, hem farklı türlerde eserlerin telif edildiği hem de birbirinden farklı görüşleri sentezleyen bilginlerin var olduğu oldukça zengin bir süreçtir. İslam entelektüel geleneğinin birbirine zıt mahiyete sahip düşünce yapılarının birbiriyle uyumlu bir şekilde sentezlenerek yorumlandığı ilmî ortamda yetişen âlimlerin öğrencilerinden biri de Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî el-Hanefî'dir.

16. Yüzyılın önemli âlimleri arasında zikredilen Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî el-Hanefî'nin[1] doğum tarihi bilinmemektedir. Hayatı hakkında bilgi veren kaynaklara göre Hüseyin Halhâlî, İran'ın Azerbaycan bölgesinde bulunan Halhâl kasabasında doğmuş, Şemâhî'de (Şamahı)[2] ikamet etmiş[3] ve 1014/1605 yılında Diyarbakır'da vefat etmiştir.[4] Halhâlî'nin ilmî silsilesi Celâleddin Devvânî'ye dayanır. Zira o, Şîraz'da Devvânî'nin ilim halkasında bulunan öğrencisi Cemâleddin Mahmud Şirâzî'nin (ö. X/XVI. yy.)[5] öğrencisi olan Mirzâcân Habîbullâh

1 Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn: Teracim musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, C. III, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957, s. 319.

2 Şemâhi, Şirvan'ın bir kasabasıdır. Yâkût el-Hâmevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, C. III, Beyrut: D'ar Sâdır, 1977, s. 361; Şamâhi, Sâsânîler devrinde Azerbeycan'ın en büyük şehirlerinden biri olan Şirvan'nın VII. Yüzyılında ortalarından sonraki süreçteki merkezidir. Şah Tahmasb'ın 1538 yılında Şirvanşahlar hâkimiyetine son vermesinin ardından Şamâhi'nin bulunduğu bölge Safevî Devleti'nin bir vilâyeti haline gelmiştir. Bk. Mustafa Aydın, "Şirvan", *DİA*, C. 39, İstanbul 2010, s. 204-206.

3 İhsan Işık, *Geçmişten Günümüze Diyarbakırlı İlim Adamları Yazarlar ve Sanatçılar,* Ankara: Elvan Yayınları, 2014, s. 251.

4 İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve asâru'l-müsannifîn*, C. I, istihsan ve tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951), s. 291.

5 Harun Anay, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi,* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994, s. 104.

eş-Şîrâzî'nin (ö. 994/1586) öğrencisidir.[6] İlmî kişiliği itibarıyla Halhâlî, kelâm ve tefsirle ilgili eserlerinin yanı sıra yaşadığı dönemde özellikle astronomi alanındaki bilgisiyle öne çıkmış bir âlimdir.[7] Telif etmiş olduğu eserlerinden bazıları[8] *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti 'İsâm 'alâ'l-Beyzâvî*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâidi'l-adudiyye* olarak zikredilebilir.

Hüseyin el-Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin tahlil ve tahkikini kapsayan bu çalışmada, önce eserin müellife aidiyeti, risalenin nüshaları ve tahkikte takip edilen yöntem hakkında bilgi verilip, ardından eserde tartışılan problemler ana hatlarıyla mukayeseli olarak ele alınmıştır. Çalışmanın ikinci kısmında da metnin tahkiki gerçekleştirilmiştir.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Eserin Hüseyin Halhâlî'ye Aidiyeti

Risâle fî İsbâti'l-vâcib başlıklı telif metnin Hüseyin el-Halhâlî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Zira müellif, eserin kendisine aidiyetini hem mukaddime kısmındaki "fakir Hüseyin el-Hüseynî el-Halhâlî der ki; bu risale yüce amaçları kapsar..." ibaresiyle hem de nüshaların ferağ kaydında isminin zikredilmesiyle müdellel kılar. Tespit edebildiğimiz hemen hemen bütün nüshaların ferağ kaydında "Molla Fâzıl Muhakkık Mevlânâ Hüseyin el-Halhâlî'ye mensup..."[9] bilgisi yer almaktadır. Hatta Yazma Bağışlar koleksiyonu 2099 numarada kayıtlı nüshanın ferağ kaydında müellifin hayatta ve öğrencisinin yanında iken yazıldığı bilgisi mevcuttur.[10]

6 Muhammed Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî, aşer,* C. 2, Beyrut: Dâru Sâdır, (t.y.), s. 122.

7 Ömer Çelik, "Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şirvânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* İstanbul 1997, Sayı 15, s. 213.

8 Halhâlî'nin telif etmiş olduğu eserleri farklı kaynaklarda farklı tasnif edilmiştir. Eserlerinden bazılarını kapsayan liste için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, C. III, trc. Rüştü Balcı, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), s. 914; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, C. I, s. 291; el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî, aşer,* C. II, s. 122; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn,* C. III, s. 319.

9 Bk. Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, S.K. Yazma Bağışlar Kol., no: 2099, vr. 19[b]; S.K. Hekimoğlu Kol., no: 647, vr. 160[a]; S. K., Laleli Kol., no: 2429, vr. 213[a].

10 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, S.K. Yazma Bağışlar Kol., no: 2099, vr. 19[b].

Hüseyin el-Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* başlıklı bu telif metninin yazım tarihi hususunda herhangi bir tarih tespit edilememiştir. Ancak bu metin üzerine Şeyham b. Alî Bâbâ eş-Şirvânî (ö. ?) tarafından *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*[11] adıyla 1003 yılının Recep ayının başında (m. 1595) bir hâşiye yazıldığı ve risalenin Halhâlî'nin hayatta olduğu bir dönemde ve öğrencisinin öğrencisi Ahmed b. Ali Han tarafından 1006/1598 yılında istinsah edildiği bilgisinden hareketle, Halhâlî'nin eserini daha önce bir tarihte yazdığı sonucuna ulaşılabilir.

2. Risâlenin Nüshaları

Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî'nin yazmış olduğu *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı telif metnin Türkiye'nin çeşitli Yazma Eser Kütüphane'lerinde on dört nüshası tespit edilmiştir. Eser, bazı kütüphane kataloglarında farklı isimlerle kayıtlıdır. Nitekim risale, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli (no: 2429), Hekimoğlu (no:647) ve Yazma Bağışlar (no:2099) koleksiyonlarında *Risâle fi'l-Mebdei'l-evvel ve sıfâtihî* şeklinde, Ankara Milli Kütüphane Adana İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda *Hâşiye alâ Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* olarak ve Ragıp Paşa koleksiyonunda *Şerh ale'r-Risâle el-Cedîde fî İsbâti'l-vâcib* şeklinde ve diğer koleksiyonlarda da *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* şeklinde geçmektedir. Tespit edip incelediğimiz nüshalar içinde eserin müellif nüshası, bizzat müellif tarafından/müellife okunmuş nüshası veya müellif nüshası ile mukabele edilmiş nüshası bulunmamaktadır. Bununla birlikte Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar koleksiyonunda (no: 2099) bulunan nüsha müellifin hayatta olduğu bir dönemde, onun yanında öğrencisinin öğrencisi tarafından istinsah edilmiştir. Bu sebeple bu nüshanın asıl kabul edilmesi düşünülmüş, fakat mukayese neticesinde nüshanın başlarında birkaç varağının eksik olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu nüsha hem müellifin hayatta olduğu bir zamanda ve öğrencisinin öğrenci tarafından istinsah edilmesi hem en eski tarihli ve en açık okunabilir olması hem de eksik varakları olmasına rağmen mevcut kısmının diğer nüshalara kıyasla en doğru yazım diline sahip olması sebebiyle çalışmada asıl kabul edilmiş, eksik kısmı da diğer nüshalardan tamamlanmıştır. Yine müellifin ölümünden dokuz yıl sonra istinsah edilen ikinci önemli nüsha da Süleymaniye Kütüphanesi Laleli koleksiyonunda (no: 2429) bulunandır. Ancak bu nüshada da metnin bazı fasılları eksiktir.

11 Şeyham Bâbâ eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*, Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi Kol., no: 2024, İstanbul 1003/1595.

İnceleme neticesinde bu eksikliğin müstensihin tercihi ile olmasının muhtemel olduğu fikri hasıl olmuştur. Tahkik metninde hem ferağ kaydında müstensih, istinsah tarihi, istinsah yerinin açıkça bulunması hem de tespit edilen nüshalar içinde en tam olan nüsha olması sebebiyle Adana İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan nüsha önceki iki nüsha (Yazma Bağışlar 2099 ve Laleli 2429) ile mukabele edilen önemli üçüncü nüsha kabul edilmiştir. Diğer nüshalardan Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu (no:647) koleksiyonunda bulunan nüsha da çalışmada dördüncü olarak tercih edilmiş, böylece tahkik metni çalışmasında Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar (no:2099), Laleli (no: 2429), Hekimoğlu (no:647) ve Adana (no: 876) nüshalarının mukayese yapılmıştır. Bununla birlikte tespit edilen diğer nüshalar da incelenmiş, ancak hem ferağ kayıtlarının olmaması hem de mükerrer nüsha niteliğinde olması nedeniyle bu çalışmada değerlendirilmemiştir. Burada tahkik metninde mukayese edilen nüshalar hakkında aşağıdaki bilgiler verilmiştir.

2.1. Yazma Bağışlar 2099 Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar koleksiyonunda 2099 demirbaş numarası ile kayıtlı nüsha, kütüphane kayıtlarında *Risâle fi'l-Mebdei'l-evvel ve sıfâtihî* olarak geçmektedir. Eserin bulunduğu mecmuanın zahriyesinde "Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Fâzıli'l-Hâlhâlî" ibaresiyle hem müellifin hem de eserin adı zikredilmektedir. Mecmuanın 1^{b}-20^{b} varakları arasında yer alan nüsha 19 varaktan oluşmaktadır. Nüshanın son sayfası hariç her sayfa 17 satırdır. Arapça tâlîk yazısıyla kaleme alınan nüshanın fiziksel ölçüleri ise sayfada uzunluğu 149 mm x 105 mm. ile eni 115 mm x 67 mm.dir. Bu nüsha neşirde (ي) harfi ile belirtilmiştir.

Nüsha 1006/1598 yılında eserin müellifi Halhâlî'nin öğrencisinin öğrencisi Ahmed b. Ali Han tarafından istinsah edilmiştir. Nüsha, tespit edebildiğimiz nüshalar içinde istinsah tarihi bakımından en eski olanıdır. Nüshanın ferağ kaydında müellifin yanında istinsah edildiği bilgisi vardır, ancak karşılıklı mukabele edildiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Nüshanın mukaddime kısmından itibaren ilim sıfatının ele alındığı dördüncü fasılın ilk satırlarına kadar olan kısmı eksiktir. Fakat bu eksiklik, müstensih tercihi ile değil, ilgili varakların düşmesi sebebiyle olan bir eksikliktir. Dolayısıyla nüshada mukaddime kısmının bir bölümü ile birlikte isbât-ı vâcib, Vücûdü'l-Vâcib'in kendisine zaid olması hakkındaki ve bir olması ile ilgili olan üç fasıl tamamen eksiktir. Nüshada fasıl başlıkları kırmızı ile yazılmıştır. Bununla birlikte yeni cümlenin başladığı ya da satır başı olması gereken

yerler yazı üstüne kırmızı çizgi çekilerek belirtilmiştir. Nüshadaki eksikliğe rağmen, nüshanın müellifin hayatta olduğu dönemde ve öğrencisinin öğrencisi tarafından istinsah edilmesi ve mevcut olan kısmın da hem okunaklı hem de derkenarında açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgilerin bulunması sebebiyle tahkikin mukâbelesinde kullanılması tercih edilmiştir.

2.2. Laleli 2429 Nüshası

Kütüphane kayıtlarında *Risâle fi'l-Mebdei'l-evvel ve sıfâtihî* olarak zikredilen eser, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli koleksiyonunda 2429 demirbaş numarası ile 198[b]-213[a] varakları arasında yer almaktadır. Nüshanın bulunduğu mecmuanın zahriyesinde *Mecmûa İsbât-ı Vâcib* başlığı vardır. Nüshanın son sayfası hariç her sayfa 23 satırdır. Yazmanın fiziksel ölçüleri ise sayfada uzunluğu 205 mm x 125 mm. ile eni 158 mm x 72 mm.dir. Eser Arapça tâlîk el yazısıyla kaleme alınmıştır. Ferağ kaydında nüshanın 1023/1614 yılının Ramazan ayında İbrahim b. Mevlânâ Yahyâ tarafından yazıldığı bilgisi mevcuttur. Dolayısıyla nüsha, Halhâlî'nin ölümünden dokuz yıl sonra yazılmıştır. Fakat bu nüshada hayat, sem' ve basar, kelam sıfatları ve Allah'ın fiillerinin ele alındığı fasıllar eksiktir. Bu eksiklik ise Yazma Bağışlar-2099 nüshasındaki gibi bir eksiklik değildir. Muhtemelen müstensihin tercihi ile bu fasılların atlanması suretiyle olmuş olabilir. Nüshada fasıl başlıkları kırmızı ile yazılmıştır. Bununla birlikte satır başı olması gereken yerler yazı üstüne kırmızı çizgi çekilerek belirtilmiştir. Bu nüsha neşirde (ل) harfi ile belirtilmiştir.

2.3. Adana İl Halk Kütüphanesi 876 Nüshası

Halhâlî tarafından yazılmış olan *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserin bu nüshası Ankara Milli Kütüphanesi'nden temin edilmiştir. Devamında Halhâlî'ye ait başka risâlelerin de bulunduğu mecmua, Kütüphanenin Arapça bölümünde 01 Hk 876/1 demirbaş numarası ile yer almaktadır. Eser diğer bazı kütüphane katalog kayıtlarında şerh olarak kayıt edilmesine rağmen Adana nüshasında hâşiye olarak geçmektedir. Bu sebeple eser, kütüphane kayıt bilgilerinde *Hâşiye alâ Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* olarak zikredilmiştir. Hâşiye, mecmua içerisinde 1[a]-16[b] varakları arasında yer almaktadır. Eserin ilk ve son sayfaları hariç her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Yazmanın fiziksel ölçüleri ise sayfada uzunluğu 216 mm x 157 mm. ile eni 145 mm x 95 mm.dir.

Nüshanın ilk varağının sol üst köşesinde "Tarsus Müstüsü Ali Efendi'nin nüshasındandır." ibaresi ve 1235 tarihi bulunmaktadır. Ferağ kaydında ise Risalenin asrının muhakkıkı Allâme, zamanının eşsiz müdakkıkı Mevlânâ Hüseyin el-Hâlhâlî'nin *fi İsbâti'l-vâcib ve Sıfâtihi* adlı risalesinin Mevlânâ Ahmed b. Haydar'ın hizmetinde Harîr beldesinde 1058/1648 yılında yazıldığı bilgisi mevcuttur. Ancak kütüphane kaydında nüshanın 1058/1648 yılında Ahmed Tarsûsî tarafından Bursa'da yazıldığı bilgisi vardır.[12]

Ferağ kaydındaki tarihi dikkate aldığımızda bu nüshadan önce yazılmış nüshalar bulunmaktadır. Fakat metni mukayese ettiğimizde en tam ve okunaklı nüshanın bu olduğu tespit edildi. Bu nedenle Adana nüshası, neşirde kullanılan üçüncü kabul edilerek, önceki iki nüsha ile birlikte mukabele edilmiştir. Bu nüsha neşirde (أ) harfi ile belirtilmiştir.

2.4. Hekimoğlu Ali Paşa 647 Nüshası

Neşirde (ح) harfiyle gösterilen bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa koleksiyonunda 00647 numarada 139[a]-160[a] varakları arasında yer almaktadır. Kütüphane kayıtlarında eserin adı *Risâle fi'l-Mebde'i'l-Evvel ve Sıfatihi* olarak geçmektedir. Eserin başladığı ilk varakta kırmızı renkli bir başlıkla *Risâle İsbâti'l-Vâcib* şeklindeki bu metnin Hüseyin Halhâlî'ye ait olduğu bilgisi verilmektedir.[13] Nüshanın ilk ve son sayfası hariç her sayfa 21 satırdır. Yazmanın fiziksel ölçüleri ise sayfada uzunluğu 208 mm x 148 mm. ile eni 141 mm x 78 mm.dir.

12 Kütüphane kaydında yer alan müstensih ve istinsah tarihinin doğru olmadığını düşünüyoruz. Zira nüshanın ferağ kaydında zikredilen Harîr beldesi bugünkü Irak'ın kuzeyinde bulunan Harîr şehridir. Nitekim Osmanlı âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi (ö. 1151/1738), Halhâlî'nin nüshasının ferağ kaydında ismi geçen Mevlânâ Ahmed b. Haydar'ın (ö.?) oğlu ve öğrencisi olan Haydar b. Ahmed el-Hüseyin el-Âbâdî el-Harîrî'den (ö. 1129/1717) Devvânî ve Mirzâcân'nın haşiyeleri ile birlikte *Şerhu Tecrîd*'i ve *Şerhu Metâlii'l-envâr*'ı okumuştur. Bk. Muhammed Usame Onuş, "Bir Osmanlı Âlimi Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli", *Osmanlı Kitap Kültürü Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları,* (ed. Berat Açıl), İstanbul: İlem Yayınları, 2020, s. 17; Haydar b. Ahmed el-Hüseyin el-Âbâdî el-Harîrî ise Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* eserine şerh yazan Muhyiddin Karabâğî'nin metnine Halhâlî'nin hocası Mirzâcân'ın yazdığı haşiyeye haşiye yazmıştır. Bk. Haydar b. Eş-Şerîf Ahmed el-Harirî el-Hüseyn-âbâdî, *Hâşiyetü'l-Hâşiye ala Şerhi Risâle fi İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, Adana İl Halk Ktp., No: 1139, vr. 1[b].

13 Hüseyin Halhâlî, *Risâle İsbâti'l-vâcib*, S.K. Hekimoğlu Kol., no: 647, vr. 139[a].

Nüshanın ferağ kaydında, eserin Muhammed b. Mustafa tarafından 1083/1672 yılının Recep ayında Muhammed el-Acem nüshasından istinsah edildiği bilgisi vardır. Nüshada fasıl başlıkları kırmızı ile yazılmıştır. Ayrıca satır başı olması gereken yerler yazı üstüne kırmızı çizgi çekilerek belirtilmiştir. Nüshanın bazı varaklarında bazen belirli kelimeler (örneğin, فصل) zikredilmemiş, bunun yerine boşluk bırakılmıştır.

3. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Çalışmada İsam Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) dikkate alınmıştır.

Tahkik sırasında, müellif nüshası, bizzat müellif tarafından/müellife okunmuş nüsha veya müellif nüshası ile mukabele edilmiş nüsha bulunmadığından dolayı tespit edilen nüshalar içinde Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar koleksiyonunda bulunan nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli koleksiyonunda bulunan nüsha, Adana İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan nüsha ve Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu koleksiyonunda bulunan nüshalar sırasıyla karşılaştırılmıştır.

Telifin tahkiki sırasında belirlenen nüshalardan tercih yoluyla metin oluşturulmuş, bununla birlikte diğer nüshalardaki fazlalık, eksiklik, farklılık ve ilaveler dipnotta gösterilmiştir. Ayrıca hem Adana nüshasında hem de tarihsel olarak tespit edilen en eski tarihli olan Yazma Bağışlar nüshasında bulunan derkenar notları önemine binaen dipnotta verilmiştir. Ayrıca bu iki nüshada derkenar notlarında atıf yapılan Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* ve Celâleddin ed-Devvânî'nin risalelerinden ilgili sayfa tespit edilerek dipnotta karşılaştırma bilgisi verilmiştir.

Metnin tahkikinde kendi bütünlüğü dikkate alınmış ve çoğunlukla müellifin "kavlühü, kâle, ekûlü" şeklindeki lafızlarla başladığı cümleler, bazen de manaya göre iddia, itiraz ve tenkit tarzında başlayan cümleler paragraf şeklinde tasnif edilmiştir. Metinde müellifin "fasıl" şeklindeki başlıkları bölüm başlığı olarak tercih edilmiş olmakla birlikte köşeli parantez içinde birkaç başlık konulması uygun görülmüştür.

Tahkik metninin son kısmına asıl olan Adana nüshasının dışında diğer Yazma Bağışlar, Hekimoğlu ve Laleli nüshasının da ferağ kayıtları önemine binaen nüsha bilgileri köşeli parantez içinde verilerek eklenmiştir.

4. Risâlenin Muhteva Tahlili[14]

Bu çalışmanın konusu olan Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib* adlı eseri muhtevası açısından oldukça yoğun bir içeriğe sahiptir. Bu nedenle burada sadece risalenin içeriği, yöntemi, tartışılan temel konularını ele almak suretiyle Halhâlî'nin isbât-ı vâcib meselesine yorum ve katkısının ne olduğunun belirlenmesi hedeflenmiştir. Bu hedef doğrultusunda risale içerik, yöntem ve temel meselelere dikkat çekme yönleriyle analiz edilmeye çalışılmıştır.

4.1. Risâlenin İçeriği ve Yöntemi

Halhâlî, metnin mukaddime kısmında *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib* adlı eserini "Bu risale, önemli mesellelerin en değerlilerini, aşkın ve gerçek hikmetin kıymetli faidelerini kapsar. Yani bu risale, İlk İlke'nin (el-Mebde'ü'l-Evvel) zâtı, yüce sıfatları ve güzel isimleriyle ilgili en üstün araştırmalardan ibarettir." şeklinde tanıtır ve risalenin hakikate dair bir araştırmayı içerdiğini ifade eder. Ardından da risaleyi fasıllar şeklinde tasnif ettiğini belirtir. Tahkikte mukabele edilen Adana İl Halk Kütüphanesi nüshası ve Yazma Bağışlar nüshasında bulunan ferağ kaydında müellifin, "İsbât-ı vâcib ve yüce sıfatlarla ilgili risalenin yazılması tamamlandı"[15] şeklinde ifadesi bulunmaktadır. Müellifin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserin hem mukaddime kısmındaki hem de ferağ kaydında yer alan ifadelerinden hareketle risalenin isbât-ı vâcib ve ilâhî sıfatlar konusuna hasredildiği anlaşılmaktadır.

Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib* adlı telifi, İslam düşünce geleneğinde 13. yüzyıldan sonra yeni bir tür olarak ortaya çıkan isbât-ı vâcib başlıklı kelam konularını muhtevi metinlerden biridir. Bu bağlamda mezkûr eser, Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Risâle-yi İsbât-i Vâcib*[16] adlı eseri ile başlayan ve Sadreddin Muham-

14 Adana İl Halk Kütüphanesinde bulunan nüsha, tahkik metninde mukabele edilen üçüncü önemli nüsha olduğundan tahlilde bu nüshanın varak numaralarının verilmesi tercih edilmiştir. Ancak bazı hususlarda işaret edildiği için sık sık Süleymaniye Kütüphanesindeki Yazma Bağışlar nüshası ve bazen de diğer nüshalar dipnotta gösterilmiştir.

15 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, Adana İl Halk Kütüphanesi, no: 876, vr. 16[b]; S.K. Yazma Bağışlar, no: 2099, vr. 19[b].

16 Nasîrüddin Tûsî, *Risâle-yi İsbât-ı Vâcib*, *Resâil-i Hâce Nasîruddîn-i Tûsî*, Tahran, 1335 hş., s. 1-7; Türkçe trc. "İsbât-ı Vâcib Hakkında Risale", trc. Elmin Aliyev, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), s. 581-586.

med b. İbrahim b. Muhammed eş-Şîrâzî ed-Deştekî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'i[17] Celâleddîn Devvânî'nin gençliğinde yazdığı *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*[18] ve ileri yaşlarında yazdığı *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*[19] adlı eserleri ve Şemseddin Muhammed b. Ahmed Hafrî'nin (16. y.y.) *Risâle fî İsbât Vâcibi'l-vücûd bi'z-zât ve sıfâtihi*[20] adlı eseri ile devam eden gelenekteki literatüre 16. yüzyılda, yöntem ve muhteva açısından önemli katkı sağlayan bir metindir.

İsmi mezkûr telif metin, şekil ve muhteva açısından incelendiğinde şekil bakımından yukarıda zikredilen eserlerden Sadreddin eş-Şîrâzî ed-Deştekî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'ine ve Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'sine benzer niteliktedir. Ancak şekil ve muhteva itibarıyla her ne kadar bu metinlere benzer nitelikte olsa da onların herhangi birine yazılmış bir şerh veya hâşiye değildir. Bununla birlikte telif, Adana İl Halk Kütüphanesi'nde Ahmed Tarsûsî tarafından 1058/1648 yılında istinsah edilen nüshanın katalog kayıtlarında Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* risalesinin haşiyesi; Ragıp Paşa Kütüphanesi'nde de *Şerh ale'r-Risâle el-Cedîde fî İsbâti'l-vâcib* adıyla Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'nin şerhi olarak kayıtlıdır.[21] Yaptığımız inceleme neticesinde bu nüshanın Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'ye benzer nitelikte, ancak ondan bazı farklı konuları da muhtevi Halhâlî'nin müstakil bir telifi olduğu tespit edilmiştir. Nitekim müellif, metnin son fasıllarından biri olan "Allah dışında hiçbir şeyin kadîm olmadığı hakkında (faslun fî ennehû lâ kadîmün sivâ'llahu Teâlâ)" şeklindeki bir başlıkla Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'de bulunmayan ve onun *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*'deki bazı konuları ele alan bir bölüm açar. Bu açıdan Halhâlî'nin bu metninin Devvânî'nin her iki risalesinde tartışılan problemleri muhtevi olduğu ifade edilebilir.

17 Sadreddin Deştekî eş-Şîrâzî, *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib*, S. K. Çorlulu Ali Paşa Kol., müs. Himmet b. Ali el-Karamani, no: 304, vr. 126^{b}-142^{b}.

18 Celâleddîn Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, Milli Ktp. Ankara, No: 06 Mil Yz A 901/4, İstinsah Tarihi 872/1467, vr. 43^{b}-69^{b}; S.K. Carullah Kol., no: 1259; Eserin tahkikli neşri için bk. Celâleddîn ed-Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, *Seb'u Resâil* içinde, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002), s. 69-113.

19 Celâleddîn ed-Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, *Seb'u Resâil* içinde, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002), s. 117-170.

20 Şemseddin Muhammed b. Ahmed Hafrî, *Risâle fî İsbât Vâcibi'l-vücûd bi'z-zât ve sıfâtihi*, *Sitte Resâil fî İsbâti Vâcibi'l-Vücûd bi'z-zât ve fi'l-ilâhiyyât*, nşr. Firuze Saatçiyan, Tahran: Kitabhane, Müze ve Merkez-i İsnad-ı Meclis-i Şura-yı İslami, 2012/1390, s. 81-163.

21 Hüseyin el-Halhâlî, *Şerh ale'r-Risâle el-Cedîde fî İsbâti'l-vâcib*, Ragıb Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa Kol., no: 1377, vr. 28-52.

Müellifin *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib* adlı metni, mukaddime ve "fasıl" başlıklı on üç bölümden meydana gelmektedir. Halhâlî, eserinin genelinde yöntem olarak önce o fasılda ele aldığı problemi İslam düşüncesinde kendisinden önce ortaya konulduğu şeklini filozofların, özellikle İbn Sînâ'dan (ö. 428/1037) bazı atıflar yaparak ve Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî (ö. 324/935-36), Mu'tezile gibi kelam bilginlerinin görüşlerinden hareketle vazeder, ardından "kîle, lâ yukâlü, fe in külte" gibi ifadelerle muhtemel soruları zikreder ve sonra "ekûlü" lafzıyla kendi düşüncesini açıklar. Müellif sıklıkla "ekûlü" lafzıyla kendi düşüncesini açıklarken kimi zaman da doğrudan açıklamalar yapar. Bu çerçevede Müellif, eserinde sadece kelam sıfatı konusunda "Üstat el-Allâme ed-Devvânî" lafzıyla Devvânî'ye atıf yapar ve onun metnini nakleder.[22] Ancak isbât-ı vâcib başlıklı ve Allah'ın birliğini ele aldığı fasılda herhangi bir isim zikretmeksizin Devvânî'den birtakım iktibaslar yapar. Halhâlî'nin metninin farklı nüshaları incelediğinde ise müstensihlerin derkenar notlarında sıklıkla Devvânî'nin ve Sadreddin eş-Şîrâzî ed-Deştekî'nin metninden, bazen de Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ından iktibas ettikleri göze çarpmaktadır.[23] Bu iktibaslar tahkik kısmında dipnotlarda karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Tahkik metninde vermiş olduğumuz bu iktibaslardan müstensihlerin metni istinsah ederken hangi metinlerle karşılaştırmalı okudukları anlaşılmakta ve böylece eser, döneminin ilmî ortamı hakkında okuyuculara ışık tutmaktadır.

Metinde müellif, "eş-Şeyh Ebû Alî, kâle İbn Sînâ "[24] lafızlarıyla İbn Sînâ'ya, "el-Muhakkık et-Tûsî"[25] lafzıyla Nasîrüddin Tûsî'ye, "eş-Şeyh" lafzıyla Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî'ye "Sahibü'l-Mevâkıf"[26] lafzıyla Adudüddin Îcî'ye atıf yapar. Bunun yanı sıra Halhâlî, Şehristanî'nin[27] *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinden iktibas eder. Metnin dışında müstensihler derkenar notlarında sıklıkla Sadreddin Deştekî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* ve Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde* adlı eserlerine bazen de Devvânî'nin *Şevâkilü'l-hûr fî şerhi Heyâkili'n-nûr* adlı eserine[28], Seyyid

22 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 10[b]; Celâleddîn ed-Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, 163-164.

23 Mesela Bk. el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 2[b], 9[a].

24 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 4[b], 7[b].

25 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 4[b].

26 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 10[a].

27 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 10[a].

28 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, Yazma Bağışlar, no: 2099, vr. 6[a].

Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ına ve Şemseddin Ahmed Hayâlî'ye[29] atıf yaparlar.

Halhâlî'nin *Risâle fi İsbâti'l-Vâcib* adlı metni üzerine Yazma Eser Kütüphane araştırmalarında tespit edebildiğimiz Şeyham b. Alî Bâbâ eş-Şirvânî tarafından *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*[30] adıyla bir hâşiye yazılmıştır. *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî* adlı bu kitabın zahriyesinde "Hâşiye Şeyham Kürdî alâ Risaleti İsbât-ı vâcib li'l-Fâzıl el-Halhâlî" ibaresi vardır. Muhaşşî, haşiyenin mukaddimesinde, önce "Fakîr kul Bâbâ eş-Şirvânî olarak bilinen Şeyham b. Alî der ki..." ibaresiyle metnin kendisine aidiyetini müdellel kılar, ardından metnin Mevlânâ Hüseyin el-Halhâlî'nin isbât-ı vâcib risalesinin açıklaması olduğu bilgisini verir ve daha sonra da dönemin Osmanlı Sultanı Sultan Mehmed Hân'a (1595-1603) eseri ithaf eder.[31] Nüshanın ferağ kaydında yer alan bilgiye göre Bâbâ eş-Şirvânî, eserini 1003 (m.1595) yılının Recep ayının başında İstanbul'da yazmıştır.[32]

Bâbâ eş-Şirvânî'nin hâşiyesi Halhâlî'nin *Risâle fi İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin bütününü kapsamaktadır. Hâşiyede yöntem olarak, önce "kavlühü" lafzıyla Halhâlî'nin metninden kısa bir cümle nakledilir, ardından "ekûlü" lafzıyla geniş açıklamalar yapılır. Metnin yorum kısımlarında bazen "fein kulte, kîle," şeklinde muhtemel soruları zikreden müellif, "kultü" lafzıyla kendi açıklamalarını yapar. Açıklama ve yorumlarda; Fârâbî, İbn Sînâ,[33] Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Nasîrüddin et-Tûsî, Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürcânî, Devvânî gibi bilginlere ve *eş-Şifâ*, *Şerhu'l-Makâsıd*, *Şerhu'l-İşârât*, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, İsbâti'l-vâcib risaleleri, *Şerhu't-Tecrîd* hâşiyesi ve *Şerhu'r-Risâleti'ş-Şemsiyye* haşiyesi gibi eserlere atıf vardır.[34]

29 el-Halhâlî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib*, vr. 7^{b}.

30 Şeyham Bâbâ eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*, Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi Kol., no: 2024, İstanbul 1003/1595.

31 Şeyham Bâbâ eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*, vr. 1^{b}-4^{a}.

32 Şeyham Bâbâ eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*, vr. 74^{a}.

33 Bâbâ eş-Şirvânî, Fârâbî'ye "Ebû Nasr", İbn Sînâ'ya da "Ebû Alî, Şeyhu'r-Reîs" lafzıyla atıf yapar. Mesela bk. Şeyham Bâbâ eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*, vr. 19^{b}, 21^{a}.

34 Bâbâ eş-Şirvânî'nin haşiyesinde isbât-ı vâcib problemine dair açıklamalarında sıklıkla Devvânî'nin isbât-ı vâcib risalelerine; ilâhi sıfatları anlatırken de yine sıklıkla Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye* eserine atıf yapması dikkat çekmektedir.

Görüldüğü üzere, hem Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'i hem de bu metin üzerine yazılmış Bâbâ eş-Şirvânî'nin *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî* adlı hâşiyesi incelendiğinde her iki metin, muhtevi olduğu meseleler ve yöntem açısından 16. yüzyılda İslam düşüncesinin süreklilik ve özgünlüğüne önemli katkı sunar niteliktedir.

4.2. Risâlede Tartışılan Meseleler

Hüseyin Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* risalesi mukaddime ve on üç bölümden meydana gelmektedir. Müellif eserinde sırasıyla her bir fasılda, (1) Allah'ın varlığının ispatı, (2) Vücûdü'l-Vâcib'in zatı üzerine zaid olmadığı, (3) birliğinin ispatı, (4) Allah'ın ilim sıfatı, (5) kudret sıfatı, (6) irade sıfatı, (7) hayat sıfatı, (8) semi' ve basar sıfatı, (9) kelâm sıfatı, (10) Allah'ın fiilleri, (11) Allah'ın fiillerinin a'razlarla illetlenmemesi, (12) Allah'ın dışında hiçbir şeyin kadîm olmaması ve (13) Allah'a hiçbir şeyin zorunlu olmaması konularını ele almaktadır.

Halhâlî'nin eserinin bölümleri incelendiğinde şekil ve muhteva açısından benzer nitelikte olduğu Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'de ve Sadreddin Muhammed eş-Şîrâzî ed-Deştekî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'inde ye almayan "Allah'ın dışında hiçbir şeyin kadîm olmaması" başlıklı bir bölümün varlığı dikkat çekmektedir. Bu bölüm ve eserin konu bütünlüğü dikkate alınarak Halhâlî'nin ismi mezkûr eserinin muhtevasını üç kısımda ele alacağız. İlk olarak, Allah'ın varlığının ve birliğinin ispatını, ardından ilâhî sıfatları ve son olarak Allah'tan başka kadîm bir var olmamasını inceleyeceğiz.

4.2.1. Vâcib Varlık'ın Varlığının ve Birliğinin İspatı

Hüseyin Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib* adlı metninin birinci faslını isbât-ı vâcib problemine hasretmiştir. O, bu fasılda genel olarak Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'nin isbât-ı vâcib probleminin tartışıldığı ilk faslındaki görüşlerini özetler. Bu bağlamda Halhâlî, Devvânî gibi, aklın var olanı (mevcûd) ikiye ayırdığını ifade eder. Buna göre var olan (mevcûd) (i) ya zatına göre varlığı zorunlu (vâcib), (ii) ya da zatına göre zorunlu olmayandır. Zatına göre zorunlu olmayanın zatına göre ma'dûm (adem) olması caizdir. Birincisi zatına göre vâcib olurken; ikincisi de zatına göre mümkündür (el-mümkin). Müellif, mümkünün varlığının bedîhî olarak açık-

lanmaya muhtaç olmadığını, ancak Vâcib'in varlığının bedîhî olmaması sebebiyle açıklanmaya muhtaç olduğunu ifade eder.[35]

Halhâlî, Vâcib Varlık'ın açıklanmasını "Şayet Zorunlu (Vâcib) mevcut olmasaydı aynı şekilde mümkün varlığın var olması da mümkün olmazdı."[36] cümlesiyle yapar. Esasen Halhâlî'nin bu cümlesindeki temel önerme, daha önce Devvânî'nin de *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'de zikrettiği "Mümkün Zorunlu (Vâcib) var olmadıkça var olmayandır."[37] şeklindedir. Nitekim zikredilen bu önermenin manasını daha önce Halhâlî'nin de *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'de sıklıkla atıf yaptığı Seyyid Şerif Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta filozoflara ait delil olarak takrir etmiştir. Cürcânî'nin takririne göre mevcutların özellikleri ve durumları dikkate alınmadığında geriye tek bir mevcut kalmaktadır. Cürcânî, "Bir mevcut vardır." şeklindeki bu öncüle her fıtratın tanıklık edebileceği düşüncesindedir. Zira Devvânî ve Halhâlî'nin de mezkûr eserlerinde ifade ettiği üzere, eğer bu mevcut zorunlu ise amaçlanan sonuçtur.[38]

Devvânî gibi, Halhâlî, mümkün varlığın illet olmaksızın zatı bakımından var olmasının imkânsızlığını vurgulayarak, mümkünün başkası sebebiyle var olduğunu ifade eder. Mümkün varlığın sebebi olan başkası ise aynı şekilde mümkün olursa mümkün fertlerin bütünüyle sonsuza kadar teselsül veya kısırdöngü olması gerekir. Sonsuza kadar teselsül veya kısırdöngü olması da kendisinde imkân halinde olan hiçbir şeyin bulunmadığı halde bütün mümkün varlıkların yokluğu olur. Çünkü bütünüyle toplamın yokluğunun içinde bu mümkünlerden her birinin yokluğu caizdir. Dolayısıyla toplamdan hiçbir şeyin var olması mümkün olmaz. Eğer var olmuş olursa bu durumda o mümkünün varlığı, onun varlığını yokluğuna tercih eden bir sebebe dayanmaksızın gerçekleşir. Oysa bu muhaldir. Zira mümkün, varlığı yokluğuna tercih eden bir Vâcib var olmadıkça var olmayandır.[39] Halhâlî, bu şekilde

35 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 1[b]; krş. Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 118.

36 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 1[b].

37 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 1[b]; krş. Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 119.

38 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 14-15.

39 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 1[b]; krş. Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 118-119; Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin asıl nüshası olan Adana İl Halk Kütüphanesi nüshasının vr. 1[b]'nin derkenar notunda Mîr Sadreddîn Deştekî'den alıntı vardır. Buna göre Mîr Sadreddîn ed-Deştekî, "Bir mümkün varlığın, diğer bir mümkünü, onun da başka diğer bir mümkün varlığı var etmesi ihtimali sonsuza kadar devam eder." şeklinde bir itiraz zikreder ve bu

takrir ettiği Vâcib Varlık'ın ispatına yönelik bu delilin, doğruların (sıddîkîn) metodunda olduğu gibi, bazı muhakkik düşünürlerin nitelendirdiği ve bazı müdekkik düşünürlerin zikrettiğine yakın olan latîf burhân (burhân-ı latîf) olduğunu ifade eder.[40] Esasen Halhâlî'nin özetleyerek verdiği bu bilgiler daha geniş bir şekilde Devvânî'nin metninde şu şekilde geçer:

> "Vâcib Varlık'ın ispatına yönelik bu delil, kısırdöngü ve teselsülün iptaline muhtaç olmaksızın olan hafif zahmetli, güzel bir burhândır (burhân-ı latîf).
>
> ... Bu yol, kelamcıların metodundan belirlenip seçilmiştir ve doğruların (sıddîkîn) metodunda olduğu gibi, *İşârât*'taki ifadeye de uygundur."[41]

Bu pasajda Devvânî, Vâcib Varlık'ın ispatına yönelik ortaya konulan bu yöntemin kelamcıların metodundan seçildiğini ve İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*[42] adlı eserindeki ifadeye de uygun olduğunu belirtirken, Halhâlî, Devvânî'nin metnindeki pasajı ara ara cümleleri atlayarak aynı şekilde zikretmiştir. Bu burhanın kısırdöngü ve teselsüle dayanmadığı hususunu vurgulayan Halhâlî, bazen de "mümkünün varlığı başlangıç veya vasıta ile Vâcib Varlık'a dayanmazsa belki her mümkünün başka bir mümkün ile var olur" sözünden dolayı Vâcib'in ispatı devr/kısırdöngü

şekilde bir itirazın kabul edilemeyeceğini de belirtir. Zira ona göre akıl, bazı mümkün varlıkların diğer bazı mümkün varlıklarla ilişkisini detaylı olarak göz önüne aldığında, bu şekilde bir ihtimali mümkün görebilir. Fakat bu şekilde bir yol izleyerek aklın sonsuza kadar gitmesi ihtimali olan bir mümkünler silsilesini bütün olarak kuşatması imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla Mîr Sadreddîn Deştekî, aklın mümkün varlıkları icmali olarak mülahaza etmek suretiyle bu mümkünlerden birinin bilfiil var olmadan diğer birini var edemeyeceğini düşündüğünde, vâcib varlığın da mümkün varlığın hükmünde olması durumunda mümkün varlıklardan hiçbirinin var olmayacağı sonucuna ulaşacağı düşüncesindedir. Başka bir ifadeyle Mîr Sadreddîn ed-Deşteki, bir mümkün varlığın asla başka bir mümkün varlığı var edemiyeceğini düşünmektedir. Bk. Mîr Sadreddîn Deştekî eş-Şîrâzî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 127[a].

40 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 1[b]; Halhâlî'nin "bazı muhakkikin" lafzına ilişkin Hekimoğlu nüshasının derkenar notunda Celâleddin Devvânî, "bazı müdekkikin" lafzına dair de Mîr Sadreddin ismi bulunmaktadır. Bk. Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, S.K. Hekimoğlu Kol., no: 647, vr. 140[a].

41 Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 119.

42 Burada Halhâlî Devvânî'ye, Devvânî de İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserine atıf yapar. Nitekim bu burhan İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinin dördüncü namatında geçmektedir. Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler),* nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 133.

ve teselsülün iptali yoluyla yapılabileceği düşüncesindedir. Fakat Halhâlî'ye göre devr/kısırdöngü ve teselsül her ikisi de batıldır. Kısırdöngünün batıl olması bir şeyin kendisine dayanmasını gerektirmediğindendir. Teselsülün batıl olduğu ile ilgili kelâmî ve hikemî kitaplarda meşhur çok sayıda delil zikredilmiştir. Ancak Halhâlî'ye göre zikredilen delillerin çoğunluğu şüpheden uzak değildir. Bu delillerden bazıları düzenlenmemiş (gayr-i müretteb) şeylerde, bazıları da toplanmamış düzenli (müretteb ve gayr-i müctema') şeylerde geçerlidir. O, ister düzenlenmiş (müretteb) ister toplanmış veya toplanmamış basit (gayr-i müctema') düzensiz olsun, mutlak olarak sonsuz şeylerin varlığının butlanına delalet eden burhanın açık olduğunu belirtir.[43]

Halhâlî, isbât-ı vâcib meselesi çerçevesinde varlık silsilesini illetlik ve ma'lûllük kavramlarıyla İbn Sînâ'nın *eş-Şîfâ* külliyatının *İlâhiyyât* kitabına atıf yaparak açıklar. O, varlıkları dış dünyada sübutu ve zihnî olmaları bakımından bir taksim yaparak, mümkün varlığın, varlık (vücûd) ve yokluk (adem) üzere her iki tarafa da eşitliğine dikkat çeker. Bu bağlamda da mümkün varlık hakkında mümkün taraftan birinin zata göre ağır basan (râcih) olması durumunda diğer tarafın ağır basılan (mercûh) olduğunu belirtir. Bu ise varlık tarafının yokluk tarafına baskın gelmesi, diğer ifadeyle varlığının tercih edilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla zata nispetle varlık tarafı tercih edilmekle yokluk tarafı mümteni olmuş olur.[44]

Halhâlî, Allah'ın bir olmasını, "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu" mealindeki Enbiyâ Suresi 22. ayetine işaret ederek ve burhân-ı temânû'[45] deliline atıf yaparak açıklar. O, ismi mezkûr eserinde Allah'ın bir olmasına hasrettiği fasılda öncelikle Devvânî'nin *Risaletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde* adlı eserinde geçen istidlâl tarzını özet mahiyette nakleder. Nitekim Halhâlî'nin herhangi bir isim zikretmeksizin aktardığı istidlâli Devvânî şöyle vazeder;

43 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 1^{b}-2^{a}.

44 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 2^{a-b}.

45 Burhân-ı Temânu' "alıkoymak, engellemek, mani olmak" gibi manalara gelen ve men' kökünden türeyerek "birbirine engel olmak, karşı koymak" şeklinde bir anlam ifade eden temânu' kelimesi ile burhân sözcüğünden meydana gelen bir terkiptir. Terim manası ise "irade çatışması varsayımına dayanarak Allah'ın birliğini ispat eden" delildir. Bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 55.

> "Eğer vâcib çok olsaydı ondan iki tane olurdu. Yani ilişen olmaksızın ya vâcib ya da mümkün olan ikilik kastedilir. Birincisi, bu varsayım birlikten her bire ihtiyaç duyması bakımından batıldır. Zira ihtiyaç duyma, zorunlulukla çelişir. İkincisi de benzer şekildedir. Çünkü mümkün için tam fâil olan bir illet gerekir. Bu illet ise ya bu varsayımın kendisidir, zira şeyin var olması kendisi için fail olmasını ve onu öncelemesini gerektirir; ya da o ikisinden biridir. İkinci durumda ise toplamın diğer bire ihtiyaç duyması bakımından batıldır."[46]

Devvânî'nin İbn Sînâ düşüncesinin etkisinden hareketle ortaya koyduğu istidlâl tarzına benzer görüşler ileri süren Halhâlî'ye göre zatı gereği vâcib olan iki varlık olsaydı, onların her ikisi veya biri mü'essire muhtaç olan mümkün olurdu. Başka bir ifadeyle, iki vâcib var olsaydı, toplam (mecmu') olurdu. Yani ikiliğin mevcut olması mümkün olurdu. Burada Halhâlî'nin toplam (mecmu') ile kastettiği var olması mümkün olan ikiliktir. Bu durumda ise ya onun varlığı mevcuttur ki o, onun parçalarından her biri olan varlıktır (vücûd) ya da o imkân olur, zira o ikisinden birine muhtaç olur. Çünkü başkasına muhtaç olma imkânı gerektirir. Bu durumda da o toplam için müstakil mûcid illet gerekir. Burada müstakil illetin tesiri ve var kılması ise ancak ya o ikisinden birini veya ikisini de var kılması iledir ki bu da sadece üç yönden biriyle olan mürekkepte illetin tesirine bina edilmiştir. Bu üç tarz ise imkâna raci olması, iki parçadan birine hakikatte müessire muhtaç olması veya ikisinin de zatı bakımından vâcib olmasıdır. Fakat bu üçü de saçmadır (muhâl).[47]

Halhâlî, Allah'ın birliğine ilişkin, tıpkı Devvânî gibi, önce İbn Sînâ'nın düşüncesinin etkisiyle iki zorunlu varlığın olamayacağı hususunu açıkladıktan sonra ikinci burhan olarak yukarıda zikredilen, Kur'an-ı Kerîm'de Enbiyâ Suresinin 22. ayetiyle işaret edilen ve burhân-ı temânu' şeklinde adlandırılan burhanı inceler. O öncelikle kelam bilginleri tarafından ortaya konulan burhân-ı temûnu' delilini takrir eder. Buna göre şayet ilahlık şartlarını haiz, yetkin derecede kâdir iki ilah var olsaydı ikisi arasında muhalefet ve engel olma mümkün olurdu. Zira biri bir şeyi istediğinde

46 Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 133-134.

47 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 3[a-b]; Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu nüshasının müstensihi burhân-ı temânu ile ilgili Muslihiddin Lârî'nin *Risale fî Takriri Burhâni't-Temânu* adlı eserine atıf yapar. Bk. el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, S.K. Hekimoğlu, no: 647, vr. 142[b]; Lârî mezkûr risalesinde Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'deki görüşlerini eleştirerek hocacı Mîr Gıyâseddin Mansûr'un konuya ilişkin görüşlerini nakleder. Ali Akay, "Muslihuddîn el-Lârî'nin "Burhânu't-Temânu" ile ilgili bir Risalesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, C. VII, Sayı 1, s. 160-171.

diğerinin zıddını istemesi mümkündür. Çünkü iki ilahın varlıktaki ihtilafı fiillerde ihtilafın imkânını zorunlu kılar. Mesela, ilahlardan biri Zeyd'in hareketini, diğeri ise sükûnunu irade etmesi durumunda ya iki emir birlikte gerçekleşir, bu iki zıddın biraraya gelmesi manasındadır, ya o iki emirden ikisi de meydana gelmez, bu durumda her iki ilah acziyet içinde olur ya da iki emirden biri diğeri olmaksızın gerçekleşir, bu ise iki ilahtan birinin acziyetini gerektirir. Acziyet ise zorunluluğa aykırı, imkâna uygundur.[48]

Görüldüğü üzere Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* eserinde Zorunlu Varlık'ın varlığının ve birliğinin ispatı problemini Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-cedîde* adlı eserindeki görüşlerinden hareketle, ancak onun adını zikretmeksizin ana hatlarıyla kendine özgü bir yöntemle ele almıştır.

4.2.2. İlâhî Sıfatlar

Hüseyin Halhâlî, "fasıl" şeklinde on üç bölüme ayırdığı *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin her bir kısmında önce isbât-ı vâcib problemini ele aldıktan sonra zât-sıfat ilişkisi ve Allah'ın bir olması problemlerini inceler. Ardından da sırasıyla ilim, kudret, irade, hayat, sem' ve basar, kelam sıfatlarına yer verir. Risalenin ikinci faslında zât sıfat ilişkisini ve Zorunlu Varlık'ın zatı üzerine zait olmadığını inceleyen Halhâlî, İbn Sînâ ve Devvânî gibi zatın sıfatın aynı olduğu düşüncesindedir. Burada aynı zamanda varlık mahiyet ilişkisi problemine değinen müellife göre şayet Tanrı'nın varlığı zâtı üzerine zait olmuş olsaydı zorunlu (vâcib) mevcut olabilmek için bir illete muhtaç olacaktı. Mesela, insan kendisini var kılan bir başka insana muhtaçtır. Ancak Halhâlî, Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın varlığında başkasına muhtaç olmadığını vurgular. Ayrıca o, zât sıfat ilişkisini özellikle ilim sıfatından hareketle ele alarak, Allah'ın ilminin zatın aynı olduğunu söyler. Çünkü ona göre Allah'ın zatına zait bir ilim sıfatı olduğunu söylemek O'nun ilmi elde etmeye muhtaç olduğunu ifade etme manasına gelir. İnsanda ise durum farklıdır. Zira insan ilmi elde etmek için ilme konu olan şeyin varlığına muhtaçtır.[49]

48 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 3^{b}-4^{a}; krş. Sa'deddin Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999, s. 141; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 72-73.

49 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 2^{b}-3^{a}; krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, C. II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 94; Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 124.

İlâhî sıfatlar konusunda Devvânî'ye benzer, fakat kısmen farklı bir şekilde, İbn Sînâ'nın görüşlerini benimsediği görülen Halhâlî, aynı zamanda kelam bilginlerinin de düşüncelerine işaret eder. Nitekim o, ilim sıfatını İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserine Nasîrüddin Tûsî'nin yazdığı şerhe atıf yaparak ve Mu'tezîle'nin görüşlerini mukayese ederek tartışır. Müellif, Tanrı'nın, zatıyla âlim olduğunu ve küllî ve cüz'î hiçbir şeyin O'nun bilgisi dışında kalamayacağını ifade eder. Bu çerçevede Halhâlî'nin tıpkı İbn Sînâ gibi, Sebe' Sûresi 3. ayetinin manasına işaret ederek göklerde ve yerde zerre miktarı bir şeyin O'nun bilgisi dışında kalmadığını ifade ettiği görülmektedir. Ona göre Zorunlu Varlık, ezelî, kadîm ilmiyle zihinlerde ve gönüllerde açık ve gizli her şeyi bilir.[50] Müellif, Allah'ın ilim sıfatı hakkında bu fasılda ikinci defa "... Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey, O'nun bilgisi dışında kalamaz..." mealindeki Sebe' suresinin 3. ayetine atıf yaparak açıklar ve ardından İlk Vâcib'in aklî cevherleri suretleriyle birlikte herhangi bir alet olmaksızın aklettiğini belirtir. Halhâlî, burada O'nun bu ilminden de zerre dahi bir şey dışarda kalmadığını vurgular. Bu noktada müellif, birkaç problemli düşünceyi de zikreder. Bunlardan biri, bu bilinen cevherlerin dış dünyada var olması ile ilgili sözdür. Diğeri, kabul edenin meydana gelmesi olmaksızın fail için bir şeyin meydana gelmesidir. Başka bir ifadeyle bir şeyin meydana gelmesi zorunlu değildir. Örneğin, siyahlığın kabul edene nispeti imkân ile olurken faile nispeti zorunlukladır (vücûbiyet). Burada birinci nispet nitelenmeye dayanırken, ikinci nispet birincisine dayanır. Ancak bu kendisi ile akleden hakkında söylenemez. Çünkü farklı bir şey ile olan ilim özel nispet gerektirir, diğerinin nispetinin gerçekleşmesi başkasına fayda vermez.[51] Üçüncü düşünce ise Allah'ın hâdisler ve ma'dûmlar ile ilgili ilminin bir alet vasıtasıyla gerçekleşip gerçekleşmediği sorunudur.[52]

50 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 4[b]; krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, C. II, s. 105.

51 Halhâlî'nin metninin Carullah 1258 nüshasının derkenar notunda, üstadın (el-Halhâlî) el-Muhakkık Devvânî'den bu kısmı naklettiği ifade edilmektedir. Nitekim Devvânî, Halhâlî'nin zikrettiği problemlerden ikincisi ile ilgili olarak, siyahlığın kabul edene nispetinin imkân ile fâile nispetinin de zorunlulukla (vücûbiyet) ile olduğunu, birinci nispetin vasıflanmaya, ikinci nispetin de birinciye dayandığını ifade etmektedir. Bk. el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, Carullah, 1258, vr. 168[b]; krş. Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, s. 145.

52 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 5[b].

Kadîm ilim ile hâdis ilmi mukayese eden Halhâlî, isim zikretmeksizin "müteellihûn"[53] şeklinde bahsettiği kişilerin görüşlerinin doğru olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Zorunlu Varlık zatıyla bilendir. O'nun ilmi zatının aynıdır. Çünkü O hem zâtını hem de bütün ma'lûlleri icmâlî olarak bilir. Zorunlu Varlık'ın varlık bakımından zâtının aynısı olması gibi, O'nun zâtı bütün varlıklarda tecelli eder. Böylece O'nun zatıyla bir olan ilmi, eşyanın mahiyeti ve hakikati olan a'yân-i sûretlerde tecelli etmiş olur. Bu noktada Halhâlî, bu a'yân-i sûretlerin bu varlık nispetiyle dış dünyada mevcut olmadıklarını belirtir. Ayrıca ona göre Zorunlu Varlık'ın ilminin iki yönü vardır. Biri, gerçekte mevcut olan suretlerdir; diğeri de kesinlikle mevcut olması mümkün olmayan suretlerdir.[54]

Halhâlî *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'de Allah'ın kudret sıfatı hakkında "mütekellimûn" şeklinde Mu'tezile ve el-Eş'ârî kelam bilginlerine ve "hükemâ" şeklinde de filozoflara atıf yaparak farklı görüşlere yer verir. Müellif, kudret sıfatını "Allah'ın kâdir oluşuyla kastedilen âlemi var etme ve etmemesinin mümkün olması ve bunlardan hiçbirinin O'ndan ayrılmasının imkânsız olacak şekilde zatının gereği olmamasıdır."[55] şeklinde anlatır. Bu çerçevede Halhâlî, filozofların ve kelam bilginlerinin Allah'ın "dilediğinde yapar ve dilemediğinde yapmaz." manasında kâdir olduğu hususunda hemfikir olduklarına işaret eder. Ancak ona göre filozoflar, feyz ve cömertlik manasında fiili yapmayı istemenin diğer kemâl sıfatlarının, O'nun zatının gereği oluşu gibi, O'nun zatının gereği olduğunu iddia etmişlerdir.[56]

Müellif, Allah'ın irade sıfatı ile ilgili "mürîd" olduğu hususunda filozofların ve kelam bilginlerinin ittifak ettiklerini ifade eder. Ancak ona göre kelam bilginleri irade sıfatını "iki makdûrdan birinin gerçekleşmesini belirler" şeklinde ifade ederken, filozoflar Allah'ın iradesinin O'nun en mükemmel düzen (bi'n-nizâmi'l-ekmel)

53 Halhâlî, "müteellihûn" şeklinde nitelendirdiği kimseler hakkında herhangi bir isim zikretmez. Sadece Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Koleksiyonu 647 numarada kayıtlı nüshada müstensih bir yerde "ey es-sûfiyyûn" (vr. 145[a]), başka bir yerde de "Şeyh Sadreddîn el-Konevî" (147[a]) şeklinde derkenar notu düşülmüştür. S.K. Hekimoğlu Kol., no: 647, vr. 145[a], 147[a].

54 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 5[b]-6[a].

55 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 6[b]; Halhâlî, Seyyid Şerif Cürcânî'nin kudret sıfatı ile ilgili tanımını aynen nakletmektedir. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 82-83.

56 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 7[a].

ile ilgili ilim sıfatı ile özdeşleştirmişlerdir.[57] Burada Halhâlî, İbn Sînâ'nın da el-Evvel Teâlâ'nın ilmini inâyet olarak isimlendirdiğini anlatır ve İbn Sînâ'nın inâyet tanımını, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ında geçtiği şekliyle şöyle nakleder:

> "İnâyet, İlk'in bilgisinin bütünü ve o bütünün en güzel nizamla olması gerekeni kuşatmasıdır. Dolayısıyla İlk'in bütün mevcudatın doğru bir şekilde sıralanışının nasıl olacağına ilişkin bilgisi, gerçek olan İlk'in herhangi bir kastı ve talebi olmaksızın bütündeki iyiliğin feyzetmesinin kaynağıdır."[58]

Halhâlî, iradeyi, bilhassa Eş'ârî ve Mu'tezîle bilginlerinin görüşlerini mukayese ederek kuvve-fiil, meyl ve şevk kavramlarından hareketle açıklar.[59] Müellif, Allah'ın hayat, işitme (sem'), görme (basar), kelam sıfatlarını ve Allah'ın fiilleri konusunu İslam düşüncesinde tartışıldığı şekliyle, özellikle de kelam bilginlerinin görüşleri çerçevesinde genel hatlarıyla ele alır. Ona göre hay (diri) sıfatı, bütün din erbabının üzerinde ittifak ettikleri bir sıfattır.[60] Halhâlî, işitme (sem') ve görme (basar) sıfatları hakkında vahyin bu sıfatları açıkça dile getirdiğini ve Hz. Peygamber'in sünnetinin de bunu açıkladığı bilgisini verir.[61] Benzer şekilde Halhâlî, Allah'ın kelam sıfatının delilinin peygamberlerin icmaı olduğunu ifade eder. O, peygamberlerden tevatür yoluyla Allah'ın kelam sıfatının bilgisinin geldiğini, onların Allah'ın neyi emrettiğini, neyi yasakladığını haber verdiklerini belirtir. Dolayısıyla Halhâlî'ye göre Allah'ın kelam sıfatı peygamberlerin verdiği bilgilerle ispatlanmıştır.[62]

Allah'ın sıfatlarını ayrı fasıllarla ele aldıktan sonra Halhâlî, Allah'ın fiilleri konusuna değinir. Kur'an-ı Kerîm'den bazı âyetlerden örnekler vererek, Ehl-i hakka göre varlıkta Allah'tan başka bir mü'essirin olmadığını dile getirir.[63] O, ayrı bir fasılda da Allah'ın fiillerinin a'razlarla illetlenemeyeceği konusunu ele alır ki, burada da

57 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 7[b].

58 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 7[b]; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. III, s. 134-135; Cürcânî ve Halhâlî İbn Sînâ'nın *Metafizik* kitabındaki inâyet tanımını özet halinde vermişlerdir. İbn Sînâ'nın inâyet tanımı hakkında bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, C. II, s. 160.

59 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 206[a]-207[a].

60 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 8[b].

61 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 9[a].

62 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 9[b].

63 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 9[b]-10[a].

müteellihûn, Eş'ârî ve filozofların ilâhî fiillerin a'razlarla illetlenmediği görüşünde olduklarını aktarır.[64] Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin son faslında "Allah Teâlâ'ya hiçbir şey vâcib değildir (Faslun fî ennehû lâ yecibü 'alâ'llah Teâlâ şeyün)" başlığı ile Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'nin "Kaza ve Kader", "Allah'ın Hikmeti" ve "Allah'ın Cömertliği" şeklindeki son fasıllarında ele aldığı hüsün-kubuh ve lütuf konularını Mu'tezile ve Eş'ârî kelâm bilginlerinin görüşlerinden hareketle inceler.[65]

Sonuç olarak Hüseyin Halhâlî, ilâhî sıfatlar ve ilâhî fiiller konusunu hem filozoflar hem de kelam bilginlerinin görüşlerinden hareketle ve Seyyid Şerif Cürcânî ve Devvânî'den birtakım nakiller yaparak mukayeseli olarak ele almıştır.

4.2.3. Allah'tan Başka Kadîm Yoktur

Hüseyin Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'de "Allah'tan başka hiçbir kadîmin olmadığı hakkında fasıl (faslun fî ennehû lâ kadîmün sivâ'llahu Teâlâ)" şeklinde bir başlıkla, benzer muhtevaya sahip Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'de ve Sadreddin Muhammed eş-Şîrâzî ed-Deştekî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'inde olmayan bir bölüm açar. Bu bölümde müellif belirgin bir şekilde başlıklandırmalar yapmaz. Ancak burada onun müteahhirûn döneminin *el-Makâsıd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi, klasik kelâm kitaplarının genel durumlar (umûr-ı âmme)[66] başlıklı bölümlerinde tartışılan meseleleri incelediği görülmektedir. Zira Halhâlî, burada kıdem-hudûs, cevher-araz, varlık-yokluk, vâcib-mümkin, illet ma'lûl kavram çiftlerini kendine özgü bir yöntemle tartışmaktadır.

Risâle fî İsbâti'l-vâcib'in bu kısmında müellif, ilk olarak Allah'ın ve O'nun yüce sıfatlarının dışında cevher ve arazlardan meydana gelen âlemin hâdis olduğu konusunda bütün peygamberlerin icmaı olduğunu ifade eder. Ardından da filozofların

64 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 11[b].

65 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 15[b]-16[a].

66 Umûr-ı âmme (genel durumlar), "mevcutların çoğunluğunu kapsayan durumlar" şeklinde ifade edilmektedir. Sa'deddin et-Teftâzânî, *el-Makâsıd*, nşr. ve trc. İfran Eyibil-Ahmet Kaylı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 124; Seyyid Şerif Cürcânî, genel şeyleri, kısa olarak "ya mutlaklık yoluyla ya da tekabül yoluyla bütün mefhumları içeren kavramlar" şeklinde tanımlamaktadır. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 448.

bu düşünceye muhalefet ettiğini ve onların cevher ve arazlar gibi, akıllar, semâvî nefisler ve felekî cisimlerin zâtları ve sıfatlarıyla birlikte yoklukla öncelenmeyen kadîm olduğunu söylediklerini dile getirir. Daha sonra Mecûsîlerden Senevîlerin nûr ve zulmet şeklinde iki kadîm kabul ettiklerini belirtir. Halhâlî'ye göre onlar âlemin nûr ve zulmetin karışımdan meydana geldiğini söylemişler, yine Mecûsîlerden Harnâniyyûn ise beş kadîmi kabul etmiştir. Bu beş kadîm ise Bârî Teâlâ, nefs, madde (heyûlâ), zaman (dehr) ve boşluktur (halâ). Beş kadîmden ikisi; Bârî Teâlâ ve nefs, diri ve fâildir. Nefs, hayatın ilkesidir. Bu da beşerî ve semâvî ruhlardır. Beş kadîmden heyûlâ diri olmayan münfaildir. Geri kalan ikisi, yani zaman ve boşluk ise ne diridir, ne fâildir ne de münfaildir.[67]

Bu bölümde Halhâlî, önce İslam düşüncesinde filozoflar ile kelam bilginleri arasında en çok tartışılan kıdem-hudûs konusunu detaylı olarak ele alır. Kıdem-hudûs tartışmalarını âlemin ezeliliği, zaman ve hareket mefhumu, beşeri ve semâvî nefislerin mebde'i, cismânî haşr gibi bazı problemler çerçevesinde ele alan Halhâlî, âlemin hâdis oluşunu nedensellik ve özellikle tam illet kavramı ile inceler. O, zamanî hâdisi "hareket" kavramından yola çıkarak açıklar ve el-Îcî'nin *Mevâkıf* adlı eserinden "hâdis" tanımını ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin konuyla ilgili açıklamalarını nakleder. Buna göre el-Îcî, hâdisi "Hâdis, yoklukla öncelenmiştir yani onun yokluğu, varlığından öncedir. Dolayısıyla onun varlığının bir başlangıcı vardır ve hâdis, o başlangıçtan önce yoktur."[68] şeklinde tasvir eder. Cürcânî'ye göre Îcî'nin tanımında yer alan hâdis, zamansal hâdistir ve zamansal hâdisin mukabili ise "zamansal kadîm"dir.[69] Burada hâdis ile ilişkili tartışmalara zaman mefhumuyla birlikte yer veren

67 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 12[a]; burada Halhâlî'nin kadîm ve hâdis olanlar ile zikrettiği durumlar daha önce Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserine atıf yaparak tartıştığı konulardır. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 744-749; Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*'da insanların cisimlerin hudûsu konusunda farklı görüşleri benimsediğini ve bu farklı yolların da en fazla dört tane olduğunu ifade etmektedir. Bu dört yol ise şudur: "(1) ya hem zat hem de sıfatlar muhdes olur (2) ya hem zat hem sıfatlar kadîm olur (3) ya da zat kadîm, sıfatlar muhdes olur (4) ya da bunun aksi olur." bk. Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe (el-Muhassal)*, nşr. ve trc. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 100 vd.; Burada Halhâlî'nin herhangi bir isim zikretmeksizin Râzî ve Cürcânî'den iktibasla zikrettiği beş kadîm Ebû Bekir er-Râzî'nin hakkında eser kaleme aldığı beş ezelî ilkedir. Mahmut Kaya, "Giriş", Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 15-21.

68 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 748-749; el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 13[b].

69 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 748-749; el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 13[b].

Halhâlî, filozofların âlemin kıdemi ile ilgili delilleri konusunda "zaman kadîmdir" sözlerini nakleder.[70]

Halhâlî'nin Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserinin ikinci bölümünde ele alınan burhan çeşitlerinden biri olan burhân-ı tatbîk konusunu tartışması da ayrıca dikkat çekmektedir. Halhâlî, filozofların tam illet ile ilgili görüşlerine işaret ederek, onların burhân-ı tatbîk ile varlıkta günlük olayların sonsuz illetlerin varlığının butlanını ortaya koyduklarını ifade eder. O, "ente habîrun" lafzıyla bu tartışmayı risalesinin başında ele aldığına işaret ederek, burhanı, "ister toplanmış veya peşi sıra olan isterse düzenlenmiş veya düzenlenmemiş olsun mutlak olarak sonsuz şeylerin varlığının butlanına delalet eden delil" şeklinde tanımlar. Halhâlî, burhân-ı tatbîkin de sonsuz şeylerin butlanını, yani varlığının olamayacağını ortaya koymada geçerli olduğunu söyler. Nitekim o, düzenlenmiş sonsuz şeylerin bazısının bazısına tatbîkinin sadece akılda olduğunu, vehmin ise dış dünyadaki toplanmış fertlere dayanmadığı fikrindedir. Dolayısıyla ona göre, kabul edilmesi gereken tatbîk ancak akılda olan ve dış dünyada gerçekliği olmayan bir vehimden ibaret olabilir.[71]

Sonuç

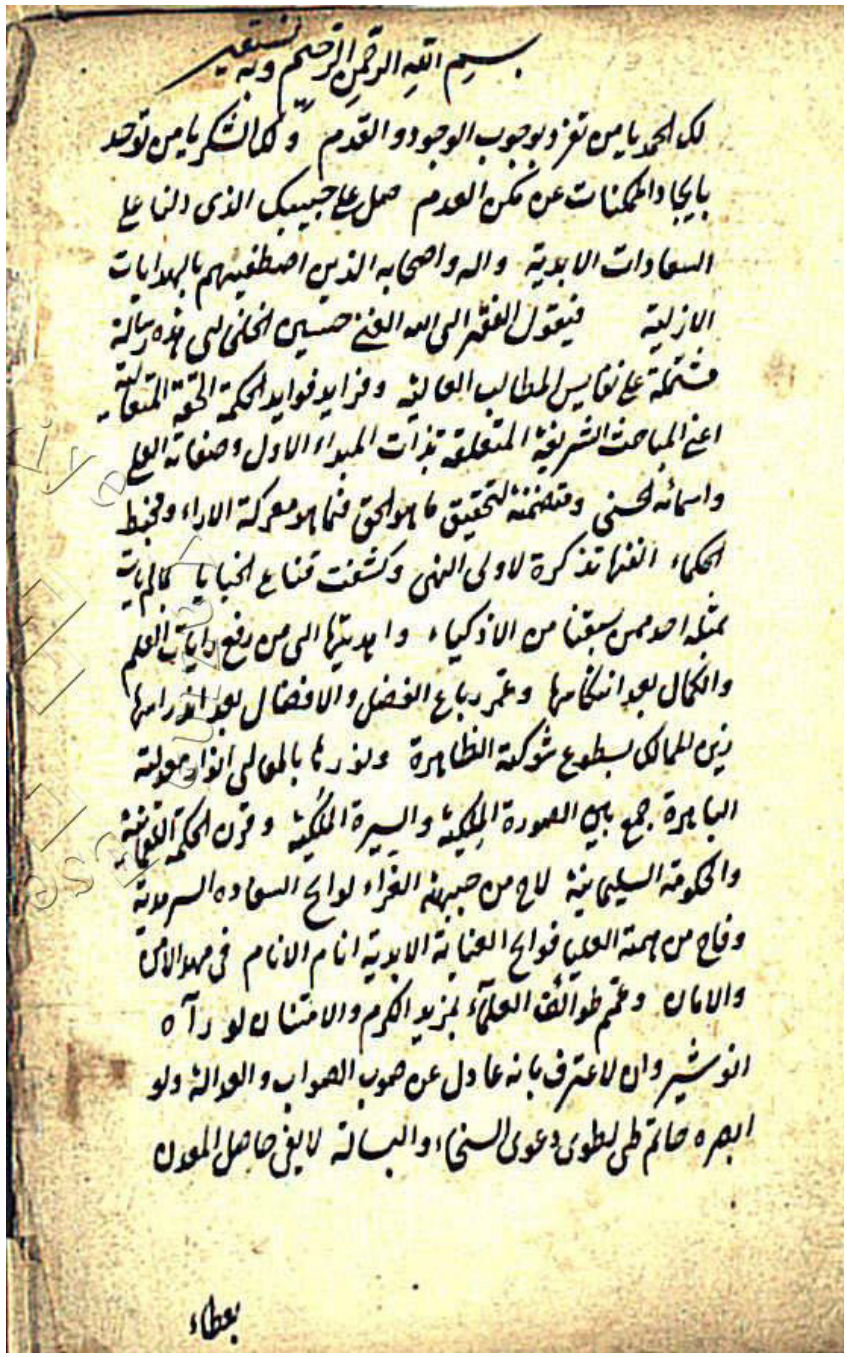
Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî el-Hanefî, 16. Yüzyılın önemli âlimleri arasında kabul edilmektedir. Celâleddin Devvânî'nin öğrencisi Hoca Cemâleddin Mahmûd eş-Şirâzî'nin öğrencisi Mirzâcân Habîbullah eş-Şîrâzî'nin öğrencisi olan Hüseyin Halhâlî, İslam düşüncesinin önemli bir problemi olan isbât-ı vâcib meselesine *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eser ile katkı sağlamıştır. Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eseri İslam düşüncesinin özellikle 13. yüzyıldan sonra yeni bir tür olarak ortaya çıkan isbât-ı vâcib başlıklı kelam konularını muhtevi metinlerden biridir. Türkiye'de yazma eserlere dair muhtelif kütüphanelerde Halhâlî'nin zikredilen eserinin birçok nüshası bulunmaktadır. Müellifin metni şekil ve muhteva açısından Sadreddin eş-Şîrâzî ed-Deştekî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'ine ve Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'sine benzer niteliktedir. Ancak bu eserlere yazılmış bir şerh veya haşiye değildir. Bununla birlikte Halhâlî metninde Devvânî'nin eserinden isim zikretmeksizin birçok iktibas yapmıştır. Ayrıca müellif, eserinde İbn Sînâ'ya, Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî ve Mu'tezile gibi kelam bilginlerine, Nasîrüddin Tûsî'ye,

70 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 14^{ab}.

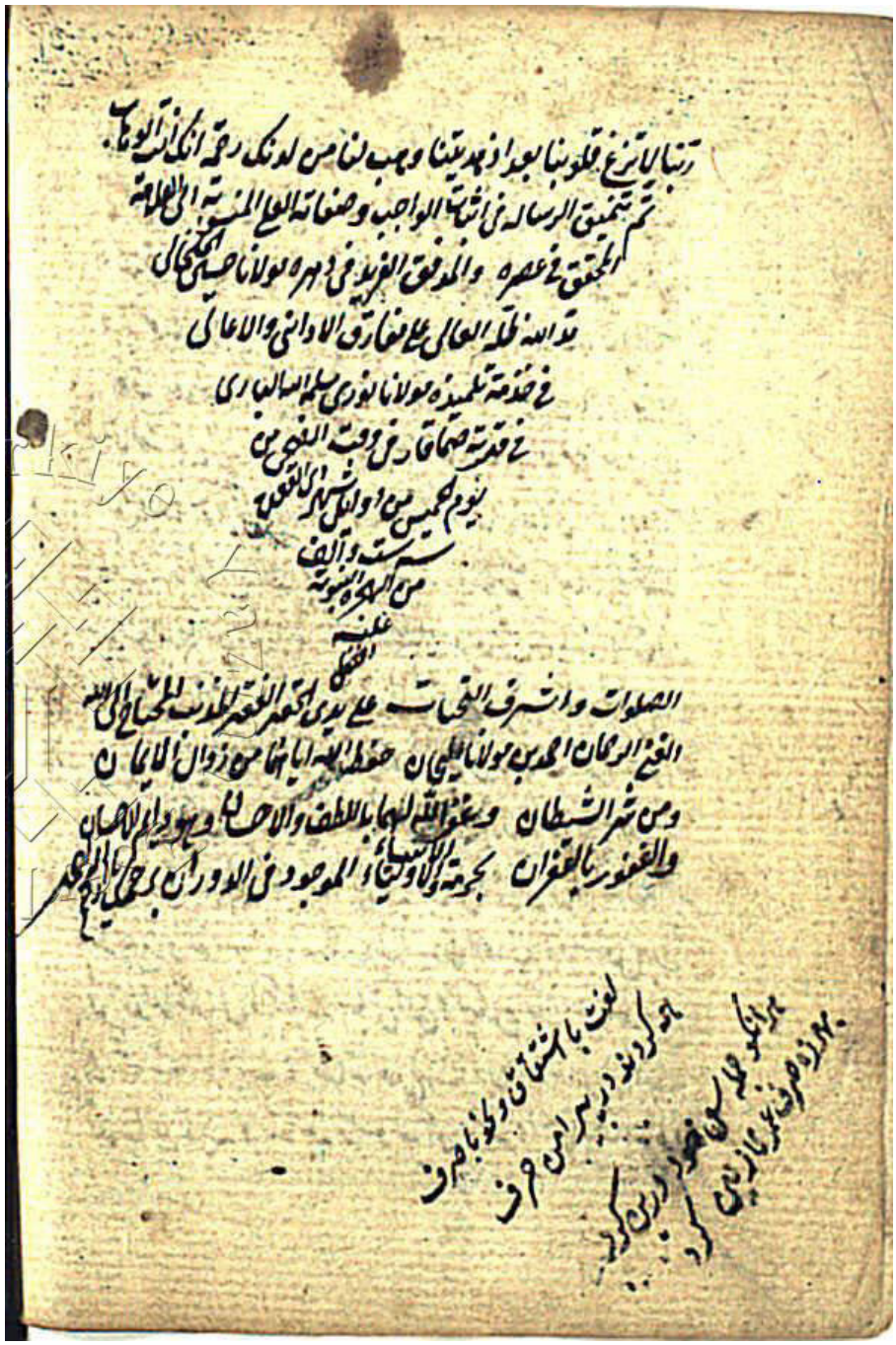
71 el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, vr. 14^{b}-15^{a}.

Seyyid Şerif Cürcânî'ye sıklıkla atıf yapmaktadır. Halhâlî, eserini on üç bölüme ayırmış ve her bir bölümde sırasıyla Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatı, zat-sıfat ilişkisini, ilâhî sıfatları (ilim, kudret, irade, hayat, sem' ve basar, kelam), ilâhî fiilleri incelemiştir. Ayrıca müellif, eserinin bir diğer bölümünde Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme* adlı eserindeki kadîm-hâdis, illet-ma'lûl ve burhân-ı tatbîk gibi bazı konuları da ele almıştır.

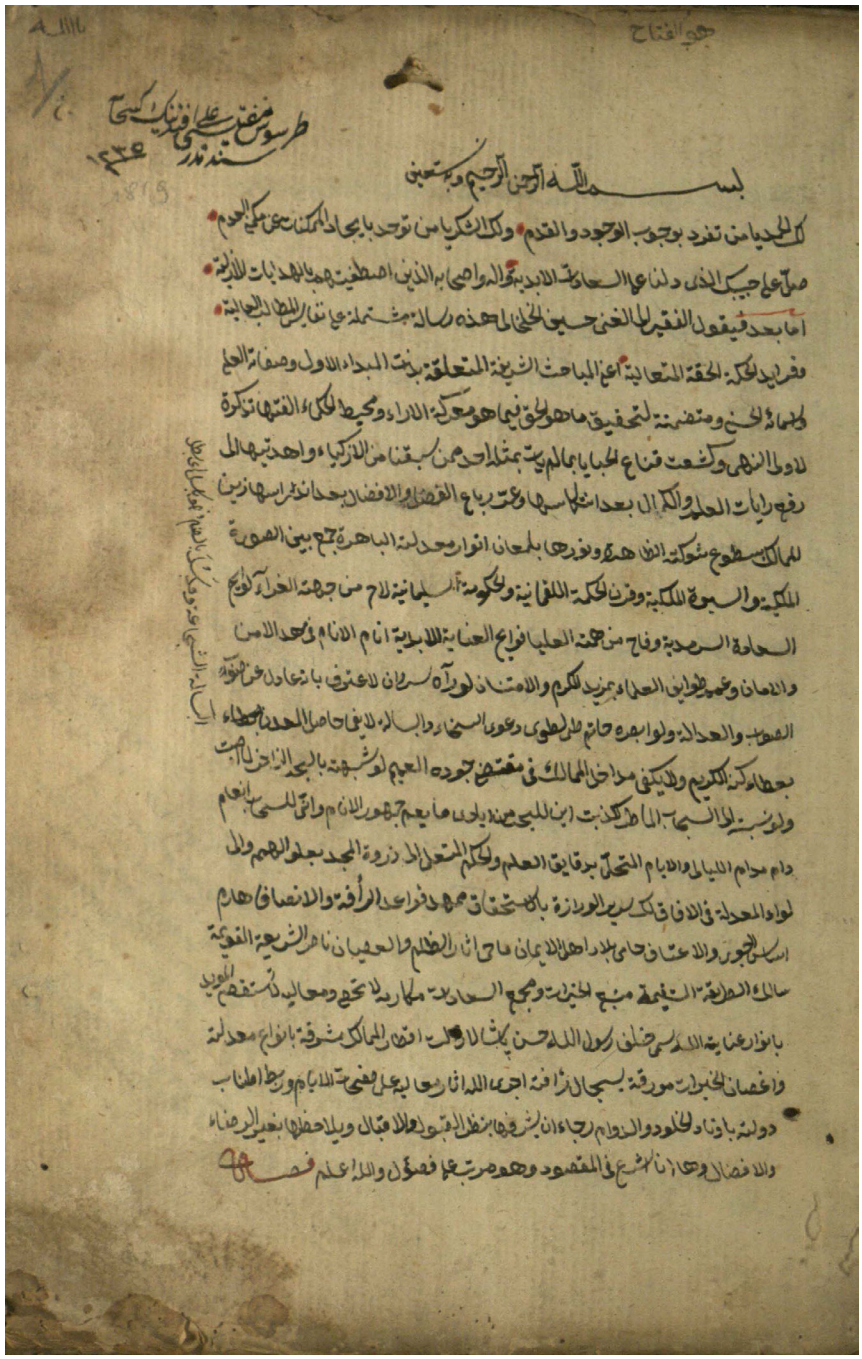
Sonuç olarak, Halhâlî'nin *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* başlıklı bu metni şekil ve yöntem olarak Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*'ye benzer niteliktedir. Ancak ihtiva ettiği konular bakımından Devvânî'nin her iki metnini de kapsamaktadır. Dolayısıyla eser, yazıldığı dönemden önceki telif metinlere atıf yaparak İslam metafizik meselelerini mukayeseli bir şekilde tartışması sebebiyle içerik ve yöntem açısından dönemin ilmî ortamı hakkında günümüz çalışmalarına bir yol haritası sunmakla birlikte, İslam düşüncesinin gelişim ve sürekliliğine katkı sağlar niteliktedir.



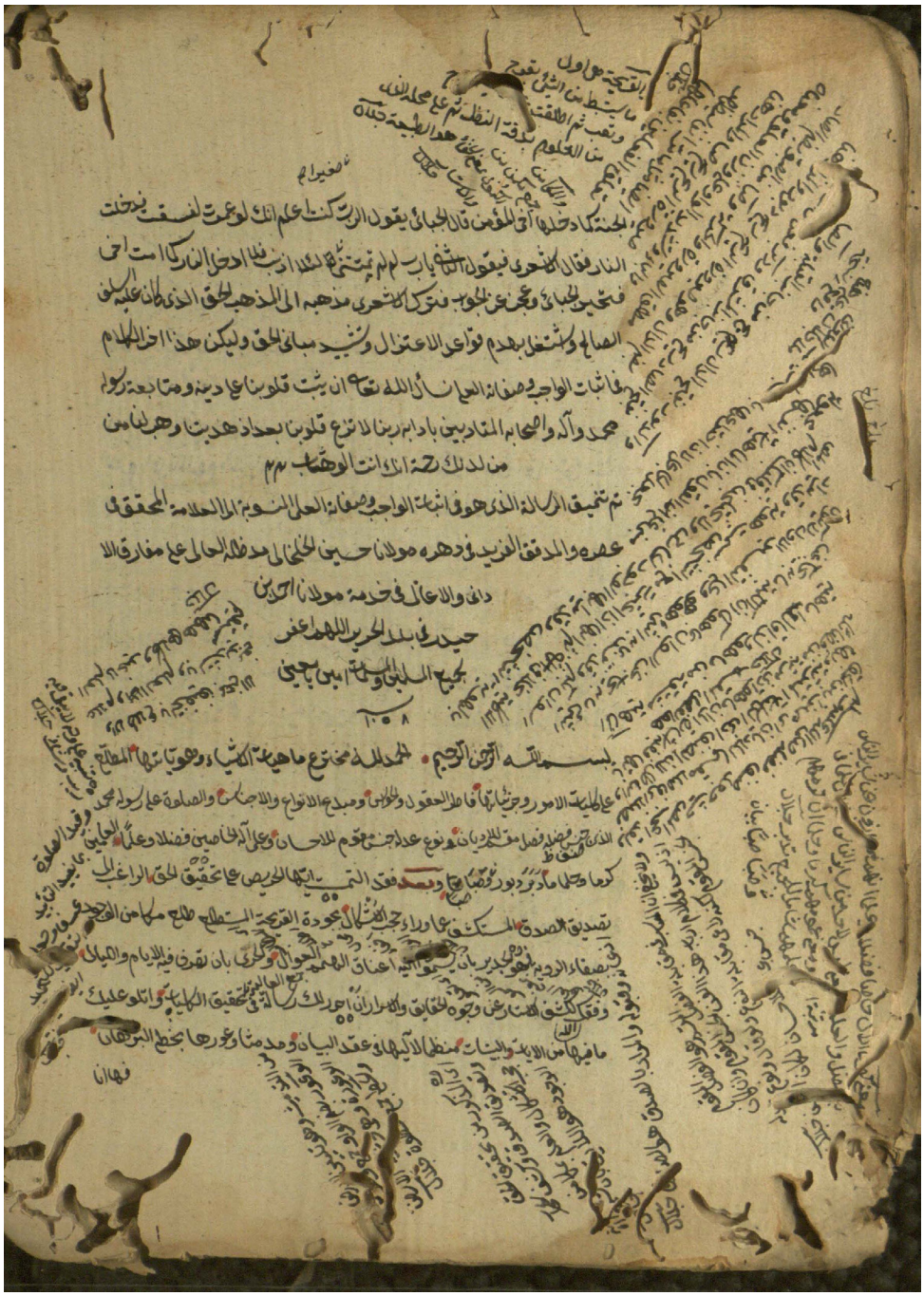
Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no: 2099, vr. 1[b]. İlk Sayfa



Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no: 2099, vr. 19[b]. Son Sayfa



Adana İl Halk Kütüphanesi, no: 876, vr. 1[a]. İlk Sayfa



Adana İl Halk Kütüphanesi, no: 876, vr. 16[b]. Son Sayfa

Kaynakça

Akay, Ali, "Muslihuddîn el-Lârî'nin "Burhânu't-Temânu" ile ilgili bir Risalesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, C. VII, Sayı 1, 147-171.

Anay, Harun, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi,* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994.

Aydın, Mustafa, "Şirvan", *DİA*, C. 39, İstanbul 2010, 204-206.

Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve asâru'l-müsannifîn*, C. I, istihsan ve tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I-III, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Çelebi, Kâtip, *Keşfü'z-Zunûn*, C. III, trc. Rüştü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

Çelik, Ömer, "Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şirvânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* İstanbul 1997, Sayı 15, 211-224.

Deştekî, Sadreddin eş-Şîrâzî, *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib*, S. K. Çorlulu Ali Paşa Kol., müs. Himmet b. Ali el-Karamani, no: 304, vr. 126[b]-142[b].

Devvânî, Celâleddin, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, *Seb'u Resâil* içinde, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002, s. 117-170.

Devvânî, Celâleddin, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, Milli Ktp. Ankara, No: 06 Mil Yz A 901/4, İstinsah Tarihi 872/1467, vr. 43[b]-69[b]; S.K. Carullah Kol., no: 1259.

Devvânî, Celâleddin, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, *Seb'u Resâil* içinde, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002, s. 69-113.

Hafrî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Risâle fî İsbât Vâcibi'l-vücûd bi'z-zât ve sıfâtihi*, *Sitte Resâil fî İsbâti Vâcibi'l-Vücûd bi'z-zât ve fi'l-ilâhiyyât*, nşr. Firuze Saatçiyan, Tahran: Kitabhane, Müze ve Merkez-i İsnad-ı Meclis-i Şura-yı İslami, 2012/1390, s. 81-163.

el-Halhâlî, Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, S.K. Yazma Bağışlar Kol., no: 2099; S.K. Hekimoğlu Kol., no: 647; S. K., Laleli Kol., no: 2429; Adana İl Halk Kütüphanesi, no: 876; Ragıb Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa Kol., no: 1377.

el-Hâmevî, Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, C. III, Beyrut: D'ar Sâdır, 1977.

Haydar b. Eş-Şerîf Ahmed el-Harirî el-Hüseyn-âbâdî, *Hâşiyetü'l-Hâşiye ala Şerhi Risâle fî İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, Adana il. H. No: 1139.

Işık, İhsan, *Geçmişten Günümüze Diyarbakırlı İlim Adamları Yazarlar ve Sanatçılar,* Ankara: Elvan Yayınları*,* 2014.

İbn Sînâ, *Metafizik*, C. II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ek-

rem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Kaya, Mahmut, "Giriş", Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, 13-78.

el-Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn: Teracim musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, C. III, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.

el-Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî, aşer,* c. 2, Beyrut: Dâru Sâdır, (t.y.).

Onuş, Muhammed Usame, "Bir Osmanlı Âlimi Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli", *Osmanlı Kitap Kültürü Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları,* (ed. Berat Açıl), İstanbul: İlem Yayınları, 2020, 7-38.

er-Râzî, Fahreddin, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe (el-Muhassal)*, nşr. ve trc. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Şeyham Bâbâ eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*, Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi Kol., no: 2024, İstanbul 1003/1595.

et-Teftâzânî, Sa'deddin, *el-Makâsıd*, nşr. ve trc. İfran Eyibil-Ahmet Kaylı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

et-Teftâzânî, Sa'deddin, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Tûsî, Nasîrüddin, *Risâle-yi İsbât-ı Vâcib*, *Resâil-i Hâce Nasîruddîn-i Tûsî*, Tahran, 1335 hş., 1-7; Türkçe trc. "İsbât-ı Vâcib Hakkında Risale", trc. Elmin Aliyev, *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, 581-586.

B. Tahkikli Metin Neşri

هذه رسالة إثبات الواجب لمولانا ملا حسين الخلخالي رحم الله تعالى عليه رحمة واسعة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[١و] / لك الحمد يا من تفرّد بوجوب الوجود والقدم، ولك الشكر يا من توحد بإيجاد الممكنات عن مكمن[١] العدم، صلّ على حبيبك الذي دلّنا على السعادات الأبديّة، وآله وأصحابه الذين اصطفيتهم بالهدايات الأزلّية.

[المقدمة]

أما بعد؛ فيقول الفقير إلى الله[٢] الغني حسين الحسيني[٣] الخلخالي: هذه رسالة مشتملة على نفائس المطالب العالية، وفرائد فوائد الحكمة الحقّة المتعالية، أعني: المباحث الشريفة المتعلقة بذات المبدأ الأوّل وصفاته العلى، وأسمائه الحسنى، ومتضمّنة لتحقيق ما هو الحقّ فيما هو معركة الآراء ومخبط الحكماء، ألفتها تذكرةً لأولي النهى وكشفت قناع الخبايا بما لم يأت بمثله أحد ممّن سبقنا من الأذكياء، وأهديتها إلى من رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها، وعمّر رباع الفضل والإفضال بعد اندراسها، زيّن الممالك بسطوع شوكته الظاهرة،[٤] ونوّرها بلمعان[٥] أنوار[٦] معدلته الباهرة، جَمَع بين الصورة المِلْكية والسيرة الْمَلَكية، وقرن الحكمة اللقمانيّة والحكومة السليمانية، لاح من جبهته الغراء لوائح السعادة السرمدية، وفاح

١ ح: مكمل.
٢ أ- الله.
٣ أي- الحسيني.
٤ ح ل: الزاهرة.
٥ ي: بالمعالي.
٦ ح: نور.

من همّته العليا فوائح العناية الأبديّة، أنام الأنام في مهد الأمن والأمان، وعمّم طوائف[٧] العلماء بمزيد الكرم والامتنان، لو رآه أنوشيروان لاعترف بأنه عادل عن صوب الصواب والعدالة، ولو أبصره حاتم طيّ لطوى دعوى السخاء والبسالة، لا يفي حاصل المعدن بعطاء كفه الكريم، ولا يكفي مداخل الممالك في مقتضى جوده العميم، لو شبهتُه بالبحر الزاخر لما أصبت، ولو نسبته إلى السحاب الماطر لكذبت، أين للبحر من أيادي ما يعمّ جمهور الأنام، وأنى للسحاب إنعام دام مدى الليالي والأيام، المتحلّى بدقائق العلم والحكم، المعتلى إلى ذروة المجد بعلوّ الهمم، وإلى لواء المعدلة في الآفاق، مالك سرير الوزارة بالاستحقاق، ممهّد قواعد الرأفة والإنصاف، هادم[٨] أساس الجور والاعتساف، حامي بلاد أهل الإيمان، ماحي آثار الظلم والطغيان، ناصر الشريعة القويمة، سالك الطريقة المستقيمة، منبع الخيرات، ومجمع السعادات، مكارمه لا تحصى، ومعاليه لا تستقصى، المؤيّد بأنوار عناية الله، سَمِي خلف رسول الله، حسن باشا، لا زالت أقطار الممالك مشرقةً بأنوار معدلته، وأغصان الخيرات مورقةً بسجال رأفته، أجرى الله تعالى آثار معاليه على صفحات الأيام، ورَبَط أطناب دولته بأوتاد الخلود والدوام، رجاءً أن يشرّفها بنظر القبول والإقبال، ويلاحظها بعين الرضاء والإفضال.

وها أنا أشرع في المقصود وهو مرتّب على فصول. والله اعلم.[٩]

فصل: في إثبات الواجب

[١ظ] / اعلم أنّ الموجود عند نظر العقل منقسم إلى قسمين: **أحدهما**: ما يجب وجوده بالنظر إلى ذاته. **وثانيهما**: ما لا يجب بالنظر إلى ذاته؛ بل يجوز له العدم بالنظر إلى ذاته. والأول: هو الواجب لذاته، والثاني: هو الممكن لذاته. ووجود الممكن: بديهيّ لا يحتاج إلى بيان؛ لما نشاهد من عدم بعض الموجودات سابقًا أو لاحقًا أو سابقًا ولاحقًا، والموجود الذي يطرء عليه العدم لا يكون إلّا ممكنا. وأما وجود الواجب فليس بديهيا؛ بل يحتاج إلى بيان. وبيانه: أنّه لو لم يكن الواجب موجودا لم يكن الممكن أيضا موجودا. والتالي باطل ضرورة وجود بعض الممكنات، فكذا المقدّم.

٧ ح: طريق.
٨ ح: كادم.
٩ ح- والله اعلم.

بيان الملازمة: أنّه على هذا التقدير تحقّق الممكن إما بذاته[١٠] بدون علّة، وهو محال بديهة، أو بغيره، وذلك الغير أيضا ممكن على هذا التقدير. فإمّا أن يتسلسل الآحاد إلى غير النهاية أو يدور، وعلى كلا[١١] التقديرين يكون انتفاء الآحاد بأسرها، بأن لا يوجد شيء منها غير ممتنع لا بالذات وهو ظاهر، ولا بالغير إذ لا غير يوجب وجود الآحاد بأسرها[١٢] حتى يمتنع به عدمها وهو أيضا ظاهر، فيجوز انتفاء كل واحد من تلك الممكنات في ضمن انتفاء مجموعها بأسرها، فلا يمكن أن يوجد شيء منها؛ إذ لو وجد لكان وجوده غير مستند إلى سبب يرجّح على عدمه، وهو محال؛ لأنّ الممكن ما لم يرجّح وجوده على عدمه رجحانا بالغا إلى حدّ الوجوب لم يوجد. وهذا الوجوب لا يتحقّق في الممكنات الصرفة الغير المستندة إلى الواجب. والسرّ في ذلك هو أنّ انتفاء الممكنات بأسرها يكون انتفاء للمعلول مع انتفاء علّته المستقلّة ولا استحالة فيه. وإنّما المحال انتفاء المعلول مع بقاء علّته المستقلّة.

وهذا برهان لطيف وصفه بعض المحقّقين[١٣] بأنه طريق الصديقين. ويقرب منه[١٤] ما ذكره بعض المدققين[١٥] من أنّه لو لم يكن في الوجود ما هو واجب الوجود بذاته لم يكن موجودا أصلا، والتالي ظاهر البطلان، فكذا المقدم.

بيان الملازمة أن وجود الممكن يحتاج[١٦] إلى مرجح موجد، فلا محالة يكون موجودا، إذا الشيء ما لم يوجَد لم يوجِد، وعلى تقدير عدم الواجب كان ذلك المرجح أيضا ممكنا محتاجا إلى مرجح آخر ممكن، فيكون للطرف حكم الوسط في الاحتياج إلى مرجح، وما دام كذلك فمن أين يحصل ممكن حتى يحصل منه ممكن آخر. وهذان البرهانان لا يتوقفان على إبطال الدور والتسلسل، كما مرّ.[١٧]

١٠ ح+ ای.

١١ أ ل- كلا.

١٢ ح- بأن لا يوجد شيء منها غير ممتنع لا بالذات وهو ظاهر ولا بالغير إذ لا غير يوجد وجود الآحاد بأسرها.

١٣ في هامش ح: مثلا جلال الدين الدواني رحم الله عليه؛ ل: المراد منه نصير الطوسي.

١٤ ح- منه.

١٥ في هامش ح ل: «المراد منه مير صدر الدين.»

١٦ ح: الممكنات محتاج.

١٧ في هامش أ: «وأورد على ذلك بأنه يحتمل أن يحصل ممكن آخر وذلك الآخر بآخر وهكذا إلى غير النهاية. وهذا الإيراد غير وارد؛ لأن هذا الاحتمال إنما يجوز بالعقل إذا اعتبر استناد بعض الممكنات إلى بعضها مفصلا بأن يلاحظ أن هذا فمن ذلك وذاك من ذلك وهلم جرا، فإن العقل بهذا الطريق لا يحيط بجميعها لعدم تناهيها ولا يظهر الخلف

وقد يتمسّك في إثبات الواجب بإبطالهما بأن يقال: لو لم يكن وجود الممكن مستندًا ابتداءً أو بواسطة إلى الواجب؛ بل كان وجود كلّ ممكن بممكن آخر، فإمّا أن يدور أو يتسلسل، وكلّ منهما باطل.

أمّا الدور فلاستلزامه توقّف الشيء على نفسه وحصوله قبل حصوله، وهو بديهيّ البطلان. وامّا التسلسل فلإبطاله أدلّة كثيرة مشهورة مذكورة في الكتب الكلامية والحكمية، / لكن لمّا [٢و] كان أكثرها غير سالم عن وُصْمة شبهة، وبعضها غير جارٍ في الأمور الغير المترتّبة[١٨]، وبعضها في الأمور المترتّبة الغير المجتمعة بحسب الظاهر، وكان ما سنح لي برهانا دالًا على بطلان وجود الأمور الغير المتناهية مطلقا، سواء كانت مترتّبة أو غير مترتبة، مجتمعة أو غير مجتمعة، رأينا أن يكتفى به في إثبات المرام حذرا عن الإطالة بما لا يهمّنا في هذا المقام، وهو أنّه لو وجد الأمور الغير المتناهية لكان فيها أول وثان وثالث ورابع وخامس وهكذا، فيكون جميع مراتب الأعداد إلى غير النهاية متحققة فيها منطبقة عليها، بحيث لا يزيد مراتب الأعداد على الآحاد المعدودة، ولا الآحاد المعدودة على مراتب الأعداد، فيكون مراتب الأعداد والآحاد المعدودة متكافئين، لا يزيد أحدهما على الأخرى.

ثم إذا أسقطنا عشرة مثلا من الآحاد المعدودة يكون الباقي[١٩] منها أيضا[٢٠] جملة غير متناهية يوجد فيها جميع مراتب الأعداد. فيكون فيها أيضا أوّل وثان وثالث ورابع وخامس، فيكون جميع مراتب الأعداد إلى غير النهاية متحققة فيها أيضا منطبقة عليها بحيث لا يزيد مراتب الأعداد على آحاد تلك الجملة ولا آحاد تلك الجملة عليها، فيكون آحاد تلك الجملة ومراتب الأعداد أيضا متكافئين.

فنقول: إنّ آحاد الجملة اللأولى وهي الكل متكافئة لمراتب الأعداد الغير المتناهية، ومراتب الأعداد الغير المتناهية مكافئة لآحاد الجملة الثانية، ينتج أن آحاد الجملة الأولى مكافئة

عنده. أما إذا لاحظ جميعها إجمالا وتذكر أن شيئا منها لا يحصل بالفعل ما لم يحصل واحد آخر بالفعل؛ فلا شك في أنه ما دام للطرف حكم الوسط لا يحصل شيء منها بالفعل حتى يحصل به آخر فلا يوجد شيء من الممكنات أصلا. مير الصدر الدين.» وانظر: مكتبة سليمانية، چورلولو على باشا، ٣٠٤، ورق ١٢٧/ و.

١٨ ح: المتناهية.

١٩ ح– الباقى

٢٠ أ ل ي– أيضا.

لآحاد الجملة الثانية؛ لأن مكافئ مكافئ الشيء مكافئ لذلك الشيء، ولما كانت الجملة الثانية جزء للجملة الأولى كان الكل مكافئا لجزئه، وأنه محال بالضرورة.

لا يقال: إنّ متكافئين يجب أن يكونا من الموجودات الخارجية، ولا يجوز تحقق التكافي إلّا فيها، فحينئذ لا يكون العدد مكافئا لشيء؛ لانّه ليس بموجود في الخارج؛ بل هو من الأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها إلّا بحسب العقل؛ لأنّا نقول: بعد قطع النظر عما ذهبوا إليه من وجود العدد في الخارج، أن التكافؤ والتساوي كما يتحقق في الموجودات الخارجية كذلك يتحقق في الأمور الاعتبارية العقلية الموجودة في نفس الأمر الغير الموجودة في الخارج، كالعلية والمعلولية اللتين هما من الأمور العقلية الغير المتحققة في الخارج على ما صرّح به المحققون.

فإن قيل: إنّ العدد ليس بموجود في نفس الأمر أيضا؛ بل هو من الأمور الاعتبارية المحضة التي يخترعها الوهم، فلا يصلح للتكافؤ مع الشيء من الموجودات.

قلنا: إنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ العدد موجود بوجود ما ينتزع هو منه، بمعنى: أنّ المعدود إذا وجد في الخارج يَنْتزع العقل منه / العدد انتزاعا صحيحا، ويحكم باتصافه به في نفس الأمر [٢ظ] حكما مطابقا للواقع، فيكون موجودا في نفس الأمر، كيف لا؟ وتناهي المعدودات والموجودات في الخارج إنما هو باعتبار العدد لا باعتبار البعد فيه،[٢١] فيلزم اتصافها بالعدد مع قطع النظر عن اعتبارنا، وفرضنا على أنّ الشيخ الرئيس صرّح في **إلهيّات الشفآء** بأن للعدد وجودا سوى الوجود الانتزاعيّ.

ثم نقول: إنّ فرض وجوده كافٍ في إثبات المطلوب، ولا حاجة إلى كونه موجودا بالفعل في نفس الأمر على ما يشهد به الوجدان. والحكماء أيضا فرضوا أمورًا لا وجود لها إلاّ بمحض الاعتبار، وأثبتوا بها مطالبهم، فإنّهم قالوا في إثبات تناهي الأبعاد: لو كانت الأبعاد غير متناهية لأمكن أن يفرض عليها خطّان متوازيان. ثم تفرض حركة أحدهما نحو الآخر إلى آخر ما يقولون مع أنّ وجود الخطّين على هذا النحو وحركة أحدهما نحو الآخر إنما هو بمحض الاعتبار والاختراع، وأمثال ذلك في كتبهم أكثر من أن يحصى.

٢١ ح ل- فيه.

واعلم أنّه لا بدّ لإثبات المرام من إبطال جواز كون أحد طرفي الممكن راجحا لذاته على الآخر رجحانا غير منتهٍ إلى حدّ الوجوب؛ إذ لو جاز ذلك لجاز وجود الممكن بذلك الرجحان الناشئ عن الذات من غير استناده إلى شيء آخر. فحينئذ لا يلزم الدور ولا التسلسل ولا الاستناد إلى الواجب؛ بل اللازم استناد وجود الممكن إلى الرجحان المستند إلى الذات على سبيل الرجحان أيضا، لا على سبيل الوجوب ليمتنع زوال الرجحان، فيمتنع العدم ويلزم خلاف المفروض، وعلى هذا لا يتم شيء من الأدلّة وينسدّ باب إثبات الصانع على ما لا يخفى.

فنقول: لو كان أحد طرفي الممكن راجحا بالنظر إلى ذاته كان الطرف[٢٢] الآخر مرجوحا بالنظر إليها أيضا؛ لأنّ الراجحيّة والمرجوحيّة معا[٢٣] متضايفان، والمتضايفان[٢٤] يجب أن يكونا معلولي علّة واحدة، فرجحان[٢٥] الوجود إذا كان مستندا إلى الذات كان مرجوحية العدم مستندا إليها أيضا، فكان ممتنعا[٢٦] بالنسبة إليها ضرورة امتناع ترجح المرجوح، وإذا كان العدم ممتنعا كان الوجود واجبا، فما فرضنا غير منته إلى حدّ الوجوب يكون منتهيا إليه، هذا خلف.

فصل: في أنّ وجود الواجب غير زائد عليه بل هو عين ذاته[٢٧]

بمعنى: أنّ[٢٨] مصدر الأفعال ومنشأ الآثار هو ذاته فقط من غير مدخلية أمر آخر، هو الوجود بخلاف الممكن، فإنّه لو فرض صدور فعل وأثر منه كان ذلك بمعونة الوجود المغاير لذاته، وهكذا المراد بكون سائر صفاته عين ذاته؛ فإنّ المراد بكون علمه تعالى عين ذاته هو أنّ منشأ انكشاف الأشياء إنما هو نفس ذاته من غير مدخلية صفة أخرى هو العلم بخلاف الممكن؛ فإنّ الانكشاف فيه إنّما هو بمعونة صفة

٢٢ ح- الطرف.

٢٣ ح ل ي- معا

٢٤ ح: المتضايفتان والمتضايفتان.

٢٥ ح: مرجحان.

٢٦ ح: فكانت ممتنعة.

٢٧ في هامش أ: «وجوده لا يزيد عليه؛ بل هو عين وجوده الخاص. وبرهانه أنّه لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون الفا موجودا، مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر من العوارض موجودًا ولا معدومًا كما حقق في موضعه، وكلّ ما كان كذلك فهو ممكن؛ لأنّ اتصافه بالوجود إما بسبب ذاته وهو محال؛ لأن الشيء ما لم يوجد لا يوجد، فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه، وهذا خلف، وإما بسبب غيره فيكون معلولا، فلا يكون واجبا. ملا جلال رحمه الله تعالى.» وانظر: ملا جلال الدين الدواني، رسالة إثبات الواجب الجديد، ١٢٤.

٢٨ ح- أنّ.

[٣و] زائدة على ذاته هي المسمّى: بـ"العلم"، فيكون الذات / نائبا[٢٩] مناب سائر الصفات في ترتب الآثار، وعلى هذا يندفع ما أورد على كون صفاته تعالى عين ذاته من أن الصفات أمور متغايرة، فكيف يصحّ كونها عينا لشيء واحد هو الواجب، فإنّ كونها عينا بهذا المعنى لا ينافي تغايرها باعتبار آخر.

وبرهانه أنّ وجوده لو كان زائدا عليه مغايرا له كان الواجب في كونه موجودا محتاجًا إلى العلّة ضرورة أنّ كلّ ما يغاير الشيء فثبوته لذلك الشيء واتصاف ذلك الشيء به أو كونه هو أو ما شِئْتَ فَسَمِّه غير مستغنٍ عن العلّة؛ فإنّ الإنسان مثلا لا يحتاج إلى ما يجعله إنسانا. وإمّا في كونه أمرًا آخر فيحتاج إلى علّة بالبديهة، فتلك العلّة إمّا الذات فيلزم[٣٠] تقدمها بالوجود على نفسها أو غيرها، فيلزم افتقار واجب الوجود في وجوده إلى غيره، فيكون ممكنا، هذا خلف.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون علّة الوجود مقتضية[٣١] نفس الذات من حيث هي من غير مدخلية الوجود في ذلك على ما ذهب إليه المتكلمون من أن وجود الواجب زائد عليه ومستندا إلى نفس الذات من حيث هي؟

قلت: إنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ الشيء ما لم يكن موجودا لم يكن مفيدا للوجود. على أنّه يمكن أن يقال: إنّ ذات الواجب إذا كانت مفيدة لوجوده كان[٣٢] الذات عين الوجود بناء على ما مرّ من أنّ المراد من كون الوجود عينا هو أنّ منشأ الآثار ومصدرها هو نفس الذات، فإذا كان ذات الواجب منشأ لوجوده[٣٣] بلا واسطة، وسائر الأشياء بواسطة، كان عين الوجود، فالمتكلمون القائلون بكون وجوده تعالى زائدًا عليه ومقتضيا له قائلون بكون وجوده تعالى عين له من حيث لا يشعرون.

فصل: في توحيد الواجب

لو وجد واجبان لكان المجموع، أعني: معروض الاثنينية موجودا ممكنا، أمّا كونه موجودا فلوجود كل واحد من جزئيه، وأمّا إمكانه فلاحتياجه إلى كل واحد منهما، والافتقار إلى الغير

٢٩ ح: نائبة.
٣٠ ح: فيلزمها.
٣١ أ ل: ومقتضية
٣٢ ح: كانت.
٣٣ ح: الوجود

يستلزم الإمكان، فلا بدّ له من علّة موجدة مستقلّة؛ فهي إمّا نفس المجموع، فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم العلّة المستقلّة على معلولها، أو واحد منهما، وهو باطل؛ لافتقار ذلك المجموع إلى[٣٤] الواحد الآخر، فلا يكون أحدهما علّة مستقلّة. وأيضا لمّا كان كل منهما واجبا لذاته، ولم يكن مَرتبة أحدهما دون مرتبة الآخر، وكانت مدخلية أحدهما في ذلك المجموع مثل مدخلية الآخر كان كون واحد منهما علّة مستقلّة دون الآخر / ترجيحا من غير مرجح. [٣ظ]

وأقول: لو وجد واجبان بالذات لكان كل منهما أو أحدهما ممكنا محتاجا إلى المؤثر، والتالي ظاهر البطلان والمقدم مثله.

بيان الملازمة: أنّه[٣٥] لو وجد واجبان لكان[٣٦] المجموع، أعني: معروض الاثنينية موجودا ممكنا، فلا بدّ له من علّة موجدة مستقلّة، ولما لم يكن المجموع الموجود المعتبر هنا سوى معروض الاثنينية من غير اعتبار الهيئة الاجتماعية ولا اعتبار الضم والتركيب، فتأثير العلّة المستقلّة فيه وإيجادها إيّاه لا يكون باعتبار إعطاء الهيئة الاجتماعية ولا باعتبار الضم أحدهما إلى الآخر، فلا يبقى إلاّ أن يكون بإيجاد أحدهما أو كليهما بناء على ما تقرر من أنّ تأثير العلّة في المركب إنّما يكون بأحد الأنحاء الثلاثة، فيرجع الإمكان والاحتياج إلى المؤثر بالحقيقة إلى أحد الجزئين أو كليهما مع أنّ كلّا منهما واجب لذاته، هذا خلف.

فإن قلت: لما لم يعتبر للموجودين الهيئة الاجتماعية ولا الضمّ ولا[٣٧] التركيب، فلا يكون هناك مجموع وموجود آخر غير هذا وذاك؛ بل يكون هناك موجودان اثنان، كلّ منهما واجب لذاته لا موجود ثالث، هو الممكن.[٣٨]

قلت:[٣٩] إنّ وجود المجموع، أعني: معروض الاثنينية بديهيّ لا ينبغي إنكاره، فإن الممكن[٤٠] المتعدد إنّما ينتفي إذا كان واحد من آحاده منتفيا، والآحاد بالأسر هنا موجودة، فيكون المتعدد والكثير المتألف منها موجودا.

٣٤ ح: على.
٣٥ ح– أنه.
٣٦ أ ل: كان.
٣٧ أ ل– لا.
٣٨ ح– هو الممكن.
٣٩ ل: قلنا.
٤٠ أ ح– الممكن

أورد عليه أنّه إذا لزم من وجود الآحاد وجود المتألّف منها[٤١] لزم وجود أمور غير متناهية مترتبة، فإنه إذا كان وجود آحاد الاثنين مستلزما لوجود معروض الاثنينية كان هناك ثلاث موجودات، فيكون وجود الآحاد[٤٢] الثلاث مستلزما لوجود معروض الثلاثية، فيتحقق موجود رابع،[٤٣] وهكذا.

وأقول: إن كون وجود الآحاد مستلزما لوجود المتألّف؛ منها مخصوص بالآحاد التي يمكن انفكاك كلّ منهما عن الآخر؛ إمّا في الخارج أو في الذهن كما فيما نحن فيه، وإمّا ما ذكره من الرابع وغيره، فليس أجزاؤه من هذا القبيل ضرورة امتناع انفكاك الجزء عن الكلّ خارجا وذهنا، فتدبر.

وبرهان آخر: وهو المسمّى: بـ"برهان التمانع" المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الانبياء، 22/12]. تقريره أنّه لو وجد إلهان مستجمعان شرائط الإلهية قادرين على الكمال لأمكن بينهما التخالف والتمانع بأنْ يريد أحدهما وجود أمر والآخر ضدّه؛ لأنّ اختلافهما في الوجود والتشخّص موجب لإمكان / اختلافهما في الأفعال. فإذا أراد أحدهما [٤و] حركة زيد مثلا والآخر سكونه؛ فإمّا أن يحصل الأمران معا فيلزم اجتماع الضدين أو لا يحصل شيء منهما، فيلزم عجزهما معا لعدم اقتدار كلّ منهما على تحصيل مراده أو يحصل أحدهما دون الآخر فيلزم عجز أحدهما، والعجز ينافي الوجوب ويساوق الإمكان.

أقول: وهذا البرهان بظاهره جارٍ في إبطال ما ذهب إليه المعتزلة بناءً على أصلهم الفاسد من كون حسن الأشياء وقبحها عقليين من أنّ إيجاد المعاصي قبيح من الله تعالى، وكذا إرادتها؛ لأنّ إرادة القبيح قبيح، فلا يكون الله تعالى موجدا للأفعال القبيحة كالكفر وسائر المعاصي في العباد ولا مريدا لهما منهم وإلّا لاستحقّ الذمّ؛ بل فعل ما هو الأصلح للعباد واجب عليه تعالى، فيكون مراد الله تعالى من الكفّار إيمانهم ومن العاصين عدم مباشرتهم المعاصي وإتيانهم بالطاعات،[٤٤] وإرادة الكفر والمعاصى إنّما يكون من الشياطين[٤٥] أو أنفسهم.

٤١ ح- منها.
٤٢ ح- الآحاد.
٤٣ ح: وجود رابع.
٤٤ ح: بالطاعة.
٤٥ ح: الشيطان.

فنقول: إذا كان مراد الله تعالى من الكفّار إيمانهم ومن العاصين طاعتهم فوجود الكفر والمعاصي فيهما دون الإيمان والطاعات[٤٦] يكون حصولا لمراد الشياطين أو النفوس دون مراده تعالى فيلزم عجزه. وأيضا ينافي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئاً اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس، ٣٦/ ٨٦]. فانّه صريح في أن تعلّق إرادته تعالى بشيء كافٍ في حصوله، ولا توقّف له على شيء آخر. وينافي أيضا قوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [البروج، ٨٥/ ١٦]. وقوله تعالى: ﴿يَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ﴾ [إبراهيم، ١٤/ ٢٧]. وهو ظاهر وتخصيص المراد كما فَعَله المعتزلة تعسّف مستغنى عنه.

فإن قيل: العجز إنّما يلزم إذا كان إرادته تعالى فعل العبد إرادةَ قسر وإلجاء، بأن يريد قسر العبد وإلجائه على فعل الطاعات، وأمّا[٤٧] إذا كان إرادةً تفويضيةً، بأن يريد من العبد الطاعات بإرادة العبد واختياره، فلا عجز في تخلّف المراد كأنْ تقولَ لعبدك: «أريد منك أن تفعل باختيارك هذا الفعل ولا ألجئك».

فأقول: إذا كان مراد الله تعالى أن يفعل العبد الطاعات باختياره وجب حصول مراده، بأن يريد العبد فعل الطاعات ويفعلها بناء على ما مرّ من كفاية تعلّق إرادته في حصول المراد خصوصا إذا كان إرادة العبد فعل الله تعالى على ما تقرّر في موضعه. واتفق عليه الفريقان، وكان إرادته[٤٨] تعالى من العبد فعل الطاعات بناءً على كون الفعل حَسَنًا وأصلحَ بحال العبد ووجوب ما هو / الأصلح عليه، فلو لم يحصل ما هو[٤٩] الأصلح الذي هو مراد الله تعالى وواجب عليه [٤٤ظ] وحصل غير الأصلح الذي هو مراد الشيطان مثلا كان ذلك غلبة للشيطان عليه تعالى وعجزًا له، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وما تشبّثوا به[٥٠] في إثبات رأيهم من أنّ الكفر والعصيان لو كان فعلي الله تعالى فعقاب[٥١] الله تعالى الكافر بكفره والعاصي بعصيانه يكون ظلمًا منه تعالى، وهو منزّه عن الظلم بقوله

٤٦ ح: والطاعة.
٤٧ ح– أما.
٤٨ ح: إرادة الله.
٤٩ ح– لم يحصل ما هو.
٥٠ ح– به.
٥١ ح: فعاقب.

تعالى: ﴿وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [الأنفال، ٨/ ٥١]. فسيجيئ جوابه وتحقيق[٥٢] ما هو الحق في هذه المسئلة في مبحث علمه تعالى.

فصل: في علمه تعالى

اعلم أنّ الله تعالى عالم بذاته وبجميع ما سواه كلّية وجزئية، لا يغرب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء، يعلم دبيب النمل السَوداء على الصَخْرة الصّماء في الليلة الظّلماء، ويدرك حركة الذرّة في جوّ الهواء، يعلم السرّ وأخفى، ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيّات السرائر بعلمٍ قديم أزليٍّ لم يزل موصوفا به أزل الآزال لا بعلمٍ حادثٍ حاصل في ذاته.

بيان ذلك كلّه مبنيّ على ما تقرّر عند المحققين من أنّ العلم هو الصورة الحاصلة في القوّة المدركة أو في آلاتها أو عندها. وذلك لأنّ الشيء لا يصير معلوما إلّا بأن يكون بينه وبين المدرك تعلّق وارتباط، ولمّا كان من المعلومات والمدركات ما هو معدوم في الخارج، وكان التعلّق بين المدرك والمعدوم الصرف ضروريٌّ البطلان فلا بدّ أن يكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة بأحد الأنحاء الثلاثة ليمكن كون المعدوم معلوما بحصول صورته عند العالم، وتلك الصورة قد تكون عين الصورة الخارجية كما في العلم الحضوريّ، وقد تكون مغايرة لها[٥٣] كما في علمه[٥٤] غيره، وعلمه تعالى بذاته وسائر صفاته حضوريّ. وأما علمه تعالى[٥٥] بما سواهما من الممكنات فليس يمكن أن يكون حضوريّا؛ لأنّ الممكنات كلّها حادثة على ما سنبيّن، وعلمه تعالى قديم. وأيضا أنّ من الممكنات ما هو معدوم أزلًا وأبدًا، فلا يصحّ كونه معلوما بالعلم الحضوريّ.

فاختلف في كيفيّة علمه تعالى بها. فذهب الشيخ أبو عليّ إلى أنّ تلك الصّورة العلميّة معلولة لذات الواجب ولازمة لها ومرتسمة فيها، فيكون علمه تعالى بالممكنات علما حصوليّا،[٥٦] وذلك لا ينافي وحدته الحقيقية، فإنّ تكسّر المعلولات واللوازم لا ينافي وحدة العلّة والملزوم.

٥٢ ح: وتحقيقه على ما.
٥٣ أ: غيرها.
٥٤ أ ح- علمه.
٥٥ أ ل- تعالى.
٥٦ ح: حضوريّا.

وردّه المحقّق الطوسي في **شرحه للإشارات**: بأنّ هذا قولٌ بكون الشيء الواحد قابلًا وفاعلًا معا[٥٧] لشيء[٥٨] واحد. وقولٌ[٥٩] بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافيّة ولا سلبيّة. وقولٌ بكونه محلًّا لمعلولاته الممكنة[٦٠] المتكثرة، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وقولٌ بأنّه تعالى لا يوجد شيئًا ممّا / يباينه بذاته؛ بل بتوسط الأمور الحالة[٦١] فيه إلى غير ذلك. [٥و]

ثم زعم المحقّق أن علم الواجب تعالى بما سواه من الممكنات إنّما هو بحصول صور جميع الممكنات في جوهر مجرّد عن المادّة معلول له تعالى، وحضور ذلك الجوهر مع تلك الصورة عنده من غير احتياج في تعقّل ذلك الجوهر المعلول إلى صورة غير[٦٢] صورته الخارجية. ومهّد لإثبات ذلك مقدّمات خطابيّة هي أنّ العاقل لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو، فلا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر الّتي بها هو هو. واعتبر من نفسك أنّك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا؛ بل بمشاركة ما من غيرك، ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها؛ بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقّلها أيضا بنفسها من غير أن يتضاعف الصور فيك، وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنّك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة[٦٣] غيره فيه، ولا تظنّن أنّ كونك محلّا لتلك الصورة شرط في تعقّلك إيّاها، فإنّك تعقل ذاتك مع أنّك لسْتَ بمحلّ لها؛ بل إنّما كان كونك محلًّا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة الذي هو شرط في تعقلك إيّاها، فإن حصلت تلك الصورة لك[٦٤] بوجه آخر غير الحلول فيك حَصَلَ التعقّل من غير حلول فيك، ومعلوم أنّ حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله، فإذن المعلولات الذاتيّة للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن يحلّ فيه، فهو عاقل إيّاها من غير[٦٥] أن يكون هي حالّة فيه.

٥٧ ح– معا.
٥٨ ح: لشيء.
٥٩ من هنا بدأت نسخة ي.
٦٠ أ ح ي– الممكنة
٦١ ح: الحادثة.
٦٢ ح– صورة غير.
٦٣ ح: ملاحظة.
٦٤ ح– لك.
٦٥ ح– غير.

ثم لمّا استَحْصَلَ ظنّ المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات برهن على المطلوب بأنه قد ثبت أن المبدأ الأوّل عالم بذاته، وثبت أنّ ذاته علة لمعلوله الأول، وثبت أن العلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات أنّ حصول المعلول نفس تعقّله، فإنّه لما كان العلّتان متحدتين يلزم أن يكون المعلولان متحدّين لا محالة، وكما أنّ تغاير العلّتين ليس إلّا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين.

ثم لما كانت الجواهر العقليّة تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها[٦٦]، وهي تعقل الأوّل الواجب ولا موجود إلّا وهو معلول للأوّل الواجب كان جميع صور الموجودات الكليّة والجزئيّة على ما عليه الوجود حاصلة فيها، والأوّل الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك / الصور لا بصور غيرها؛ بل بأعيان تلك الجواهر والصور، وكذلك الوجود على ما هو عليه. فإذن [٥ظ] لا يغرب عن علمه تعالى[٦٧] مثقال ذرّة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة.

وفيه نظر من وجوه: أما **أوّلا**: فبأنّ هذا قول بإيجاده تعالى لذلك الجوهر المعلول في الخارج من غير سبق العلم[٦٨] عليه ضرورة توقّفه توقّف العلم به على هذا التقدير على إيجاده، ولا يقول به أحد. وأما **ثانيا**: فبأنّ كون حصول الشيء لفاعله غيرا دون من حصوله لقابله؛ بل كونه أوكد لا يوجب كونه كافيا في العلم. وهل هذا إلّا كما يقال: «إنّ نسبة السواد إلى قابله بالإمكان وإلى فاعله بالوجوب»، فإذا كانت النسبة الأولى منشأ الاتصاف فلأن تكون النسبة الثانية منشأ الاتصاف أولى، وهذا ممّا لا يقول به عاقل؛ بل العلم بالشيء المغاير يقتضي نسبة مخصوصة هي الحالية والمحليّة، ولا يجدي تحقّق نسبة أخرى غيرها وإن كان أوكد من تلك النسبة، وأما **ثالثا**: فبأنّ كونه تعالى عالما بالحوادث والمعدومات[٦٩] بواسطة صورها المرتسمة في ذلك الجوهر المعلول يوجب كونه تعالى محتاجا في إدراك المعلولات إلى الآلة؛ بل يوجب كون علم ذلك الجوهر بالحوادث المعدومة في الأزل[٧٠] سابقا على علمه تعالى؛ لأنّ حضورها عنده تعالى يكون بواسطة حصولها في[٧١] ذلك الجوهر وحضورها عنده،[٧٢] وكلاهما نقص لا يليق به تعالى.

٦٦ ي- بحصول صور فيها.
٦٧ ل ي- تعالى.
٦٨ ح- العلم
٦٩ ح: بالمعلولات.
٧٠ ح، ل: بتلك المعلولات.
٧١ أ ي: حضورها عند.
٧٢ أ ي- وحضورها عنده.

أقول: والحق في ذلك ما ذهب إليه المتألّهون من أنّ علمه تعالى بذاته عين ذاته، فهو علم بذاته علم[٧٣] إجمالي[٧٤] بمعلولاته، وكما أنّ وجوده عين ذاته وتجلّى في جميع الموجودات كذلك علمه بذاته الذي هو عين ذاته تجلّى في صور الأعيان التي هي ماهيّات الأشياء وحقائقها، ويسمونها بـ"الأعيان الثابتة"، وليست تلك الصور[٧٥] موجودة في الخارج، فلا يكون الجعل متعلّقا بها بحسب هذا الوجود؛ بل هي في ذواتها ووجوداتها العلميّة محتاجة إلى ما يجعلها تلك الصور،[٧٦] فهي صادرة عنه تعالى بالفيض الأقدس، وليست مرتسمة وحالة في ذاته تعالى؛ بل الذات الأحدي تجلّى وظهر في الأزل فيها، فهي تجليّات وشيونات للذات الأحدي من غير لزوم كثرة في ذاته تعالى، فهي بهذا الاعتبار عين الذّات، فلا يتصوّر فيها الحلول والارتسام؛ إذ الحلول والارتسام يقتضي المغايرة والمباينة بين الحالّ والمحلّ، فما[٧٧] لا يكون مباينا لا يصحّ أن يكون حالّا.

وبما ذكرنا من التحقيق يندفع ما يتوهم من التدافع بين قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٧٢]، وبين المأثور المشهور: »كان الله ولم يكن معه شيء» حيث كان الخطاب بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، وجواب المخاطبين بقولهم: ﴿بَلَىٰ﴾ في الأزل على ما ذهب إليه الأكثرون مع أنّ المخاطبين لم يكونوا في الأزل على ما يدلّ عليه المأثور. وأيضا قد تواتر من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام / أنّ العالم وهو ما سوى الله تعالى وصفاته العلى حادث على [٦و] ما نبيّنه إنْ شاء الله تعالى، فلا يمكن كون المخاطبين قديمين.

ووجه الاندفاع على هذا التحقيق هو أنّ المخاطبين[٧٨] هم الصور العلميّة القديمة التي هي ماهيات الأشياء وحقائقها، وجوابهم بقولهم: «بلى» إنّما هو بِاَلْسِنَة[٧٩] استعداداتهم الأزليّة لا

٧٣ في هامش أ: «العلم ينقسم إلى تفصيلي، وهو أن ينظر إلى أجزائه ومراتبه، وإلى إجمالي، كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فإنه يحضر الجواب في ذهنه دفعة، وهو متصور للجواب عالم بأنه قادر عليه، ثم يأخذ في تقريره فيلاحظ تفصيله ففي ذهنه أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل، التفرقة بين تلك الحالة وبين حالة الجهل وملاحظة التفصيل ضرورية، مواقف». وانظر **شرح المواقف** للسيد الشريف الجرجاني، ٢/ ٤١٩-٤٢١.

٧٤ في هامش أ: «ومعني الإجمالي أن يكون العلم واحدا والمعلوم متعددا، ملا جلال».

٧٥ ح: الصورة.

٧٦ ح: الصورة.

٧٧ ح: فيما.

٧٨ ح: في المخاطبين.

٧٩ ح: بالنسبة إلى.

بالألسنة التي هي بعد[٨٠] تحققها في الخارج. وينبغي أن يكون المراد بالأرواح عند من قال: «إنّ المخاطبين في الأزل هم الأرواح» هي تلك الصور العلميّة وإلاّ لم يصحّ أصلا على ما مرّ هذا.

ثم إنّ تلك الصور العلميّة أسباب لوجود معلوماتها في الخارج فيما لا يزال ومعيّنات لها، فيكون هي في وجوداتها وتعيّناتها تابعة لها، فيجب أن يوجد على النحو الذي عَلِمَهُ في الأزل، فيكون جميع ما وقع وما يقع من الخيرات والشرور واقعة بحسب ما علمه وبمقتضاه، ولا يختلج في وهمك من سببيّة علمه تعالى لكفر[٨١] الكافر وتعذيبه به، مثلا استناد الظلم إليه تعالى، إذ الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، فهو إنما يتصوّر إذا كان للعبد من نفسه شيء مما ينسب إليه، وكان مالكا له في حدّ ذاته كاللّذة والرّاحة مثلا ليكون تأليمه وتعذيبه وضعا للألم والعذاب في غير موضعهما، وليس كذلك؛ بل العبد وجميع ما ينسب إليه إنما هو ملك الله تعالى، فله التصرّف في ملكه كيف يشاء، فيفعل ما يشاء، فلا يُسْأَلْ عمّا يفعل، وليس للعباد التصرف في ملكه إلاّ بما يرضى به، [٨٢]فهم يسألون عما يفعلون، فلا يتصوّر الظلم في حقه تعالى؛ بل في حقهم، وإلى هذا ذهب أهل السنة والجماعة من الصوفيّة[٨٣] وغيرهم، هذا ما وعدناك فيما سبق.

والمعتزلة لمّا زعموا أنّ للعباد أفعالا اختياريّة خصّوا كون علمه تعالى سببا ومتبوعا[٨٤] بعلمه[٨٥] بأفعال نفسه، وجعلوا علمه تعالى في الأزل بأفعال العباد فيما لا يزال تابعًا لتلك[٨٦] الأفعال، بمعنى: أنّ العباد لمّا كانوا يفعلون فيما لا يزال هذه الأفعال على هذه الأنحاء المعيّنة علم الله تعالى في الأزل تلك الأفعال على هذه الأنحاء المعيّنة أيضا، فلو كانوا يفعلونها على غير تلك الأنحاء لعلمها الله أيضا على غير تلك الانحاء.

وأقول: أنت خبير بأنّ المعلومات لمّا لم تكن أزليّة فلا يمكن انتزاع صورها العلميّة منها[٨٧] في الأزل، وليس لها أسباب موجبة أزليّة، حتى يوجب علمُه تعالى بتلك الأسباب الأزلية العلمَ

٨٠ ل- هى بعد.
٨١ ح: فكفر.
٨٢ ح: بما يشاء يرضى به.
٨٣ أ ي- من الصوفيّة.
٨٤ أ ل ي- ومتبوعا.
٨٥ ل- بعلمه.
٨٦ ح: لذلك.
٨٧ ح: فيها.

بمسبباتها، فلا يتصوّر العلم بها إلاّ بإبداع صورها العلميّة في الأزل، وحينئذ يكون وجودها على وفق ما علم،[٨٨] فيكون علمه بها[٨٩] فعليّا وسببا لوجود معلوماته[٩٠] على ما ذهب إليه الأشاعرة.[٩١]

بقى ههنا شيء لا بدّ من التعرض له[٩٢] وتحقيق ما هو الحق فيه، إذ لم يأت فيه أحد ممن قبلنا بما يروي الغليل أو يشفي العليل، وهو أنّ علمه تعالى لا يختصّ بالموجودات؛ بل يعمّ المعدومات / الممكنة والممتنعة كشريك الباري وزوجّية[٩٣] الخمسة واجتماع النقيضين [٦ظ] والضدّين وأمثال ذلك مما نعلمه،[٩٤] فإنه تعالى عليم بذات الصدور،[٩٥] يعلم هواجس الضمائر وحركات الخواطر، فيلزم أن يكون الممتنعات موجودة في الواقع ونفس الأمر، ويكون حكمنا بزوجية[٩٦] الخمسة واجتماع النقيضين والضدين وأمثالهما من الأحكام الكاذبة صادقا ومطابقا لما في الواقع ونفس الأمر.

وأقول: في دفعه أنّ علمه تعالى على نحوين، أحدهما: ما هو صورة لما هو موجود في الواقع، فله ماهية فيه متصفة بالأحوال وهي مصداق الأحكام. وثانيهما: ما هو صورة لما لا يمكن وجوده فيه قطعا كشريك الباري. واجتماع النقيضين والضدّين وأمثالها مما يفرضه ويخترعه الوهم أو العقل المشوب به، ولا ماهية له سوى هذه الصورة التي اخترعها الوهم، فتلك الماهيات المخترعة هي المعلومة له تعالى، واللازم من معلوميتها[٩٧] له تعالى ثبوتها ووجودها في علمه تعالى لا وجود ما توهّم[٩٨] أنها صور له وكذب حكمنا بزوجية الخمسة مثلا إنّما هو باعتبار عدم تحقق ذي الصورة في الواقع لا بعدم تحقق صورتها فيه؛ إذ لو قلنا: «الخمسة زوج في الذهن»كان صادقا لا محالة.

٨٨ ح– علمه وجودها على وفقا ما علم.
٨٩ ح ل– بها.
٩٠ أ: لها.
٩١ أ: أهل الحق، وبيناه آنفا؛ ي: فالحق ما ذهب إليه أهل الحق.
٩٢ ح– له.
٩٣ ح: زوجة.
٩٤ أ+ علما غير مطابق للواقع ونفس الأمر.
٩٥ ح– الصدور.
٩٦ ح: بزوجة.
٩٧ ح: معلوماتها.
٩٨ ح: ما يتوهم.

فصل: في قدرته تعالى

ذهب المليون[٩٩] إلى أنه تعالى قادر، بمعنى: أنّه يصحّ منه إيجاد العالم وتركه، فليس شيء منهما لازما لذاته، بحيث يستحيل انفكاكه عنه. وأمّا الحكماء فقد أنكروا القدرة بهذا المعنى عنه تعالى اعتقادا منهم أنّ القادر إذا صح منه الفعل والترك فهو إنّما يفعل بقصد وميلان، فلا يختار إيجاد شيء ولا يميل إليه إلّا إذا كان هناك ما يترجح به الإيجاد على تركه بالقياس إليه، فيكون الإيجاد حينئذ أولى من تركه، فكان بالإيجاد محصّلا لتلك الأولوية ومستكملا بها، وكان بدون ذلك الإيجاد ناقصا في ذاته، وهذا باطل.

وأجاب عنه الأشاعرة وبعض المعتزلة بأنا لا نسلم أن المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا إلّا إذا كان هناك ما يترجح به الإيجاد على تركه؛ بل يجوز أن يترجح أحد مقدوريه من غير مرجح يدعوه إليه. وتمسكوا في هذا بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريق الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور[١٠٠] بها الترجيح فيها. وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح. قالوا: ترجح أحد المتساويين[١٠١] على الآخر من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان. وأمّا الترجيح من غير مرجح، / أي: من غير داعٍ فليس [٧و] بمحال؛ بل المؤثر إذا كان مختارا فهو يرجح بإرادته أيّ مقدور شاء، ولا تحتاج تلك الإرادة إلى إرادة أخرى وإلّا لتسلسل.[١٠٢] والحكماء لما أنكروا الاختيار بهذا المعنى أثبتوا له الاختيار بمعنى آخر، وهو إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذا المعنى مما وافقهم[١٠٣] عليه[١٠٤] المليون أيضا.[١٠٥] لكن الحكماء يدعون أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم سائر الصفات الكمالية، يستحيل الانفكاك بينهما، فمقدم الشرطية الأولى واجب الصدق. ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق. وكلتا الشرطيتين صادقتان[١٠٦] في حق الباري سبحانه. فمن هذا

٩٩ ح: المتكلمون.
١٠٠ ح – يتصور.
١٠١ ح: المساويين.
١٠٢ ح ي: ليتسلسل.
١٠٣ أ: ما وافق.
١٠٤ ح ل – عليه؛ ي: فيه.
١٠٥ ح ل ي – أيضا.
١٠٦ ح: صادقتين.

ذهبوا إلى أن إيجاد العالم وإفاضته الجود لازم لذاته تعالى يمتنع انفكاكه عنه. فلزمهم القول بقدم العالم على التفصيل الذي نورده مع ما استدلوا به وما نورد عليه في فصل آخر إن شاء الله تعالى.

وينبغي أن يعلم أن الاختيار الثابت للحق سبحانه وتعالى على ما صرح به بعض المتألهين[١٠٧] ليس على النحو المتصور من الاختيار للخلق حيث قال:[١٠٨] إن اختيار الخلق عبارة عن تردد واقع بين فعلين أو أمرين، كل منهما ممكن الوقوع عند المختار، لكن ترجح[١٠٩] عنده أحد الأمرين لمزيد فائدة يستجلبها[١١٠] في الأمر المختار أو مصلحة يرجى[١١١] حصولها به. والحق سبحانه يستنكر في حقه مثل هذا، فإنه أحدي الذات وأحدي الصفات، أمره واحد وحكمه واحد وعلمه بنفسه وبالأشياء علم[١١٢] واحد، لا اختلاف فيه ولا تغير، فلا يصح لديه تردّد ولا إمكان حكمين في صورة واحدة؛ بل إما وأما[١١٣] بحسب تعين ذلك المراد في نفسه أزلا وأبدا لا يمكن غير ذلك،[١١٤] وليس هذا من قبيل الجبر كما يتوهمه أهل العقول الضعيفة. وكيف وليس ثمّة سواه فمن الجابر[١١٥] فإن توهم متوهم فقال العلم هو الجابر،[١١٦] إذ لا يمكن وقوع خلاف متعلقه.

قلنا: العلم كاشف لا مؤثر، وتعلقه بالمعلوم هو بحسب المعلوم. فإن توهم متوهم جبرا فليتصوره من المعلوم على نفسه؛ لكون العلم[١١٧] تابعا لما هو عليه المعلوم في نفسه، وحكم

١٠٧ في هامش أ: الشيخ صدر الدين القونوي.

١٠٨ ح ل ي- حيث قال.

١٠٩ ح ي: يترجح.

١١٠ ح: يستحيلها.

١١١ ح: يترجح؛ ل ي: يترجى.

١١٢ أ ي- علم.

١١٣ في هامش أ: «أي التردد الذي فينا لنعين المراد وذهابنا إلى أحد الأمرين تارة وإلى الأخر تارة وهو المعبر عنه بأما وإما لا يصح لديه؛ بل ذهابه تعالى لكونه معينان لنفسه لا لتعيينه بالذات.»

١١٤ ي- غير ذلك.

١١٥ ح: الجبر.

١١٦ ح: الجبر.

١١٧ في هامش أ: «كون العلم تابعًا لنفس المعلوم وماهيته لا ينافي كون المعلوم تابعا له في الوجود وفعليته، فعلمه تعالى في الأزل بالمعلوم الحادث المعين تابع لماهيته بمعني أنّ خصوصية العلم وامتيازه عن سائر العلوم إنما هو باعتبار أنّه عالم بهذه الماهية ووجود الماهية وفعليته فيما لايزال تابع لعلمه تعالى بها في الأزل بمعني أنّه تعالى لمّا علم باقي الأزل على هذه الخصوصية لزم أن يتحقق ويوجد على هذه الخصوصية ولو كان علمه بنحو آخر كان لزمه أن يتحقق على النحو الآخر.»

العلم إنّما يترتب عليه بحسبه لا بحسب العلم.[١١٨] وحينئذ يكون الجبر من المعلوم على نفسه أو على العلم به لكون تعلقه تابعا لما هو عليه، فالاختيار الإلهي مقامه بين الجبر والاختيار المفهومين[١١٩] للناس، وإنما المعلومات جميعها ما قدر دخوله في الوجود، وما لم يقدر مرتسمة في عرضة علمه تعالى أزلا وأبدا متعينة صورة كل شيء على حدة مرتبة[١٢٠] ترتيبا أزليا لا أكمل منه في نفس الأمر وإن خفي ذلك على الأكثرين، ثم إنها تصدر عن حضرته سبحانه وتعالى على الوجه الأولى والأحسن فبالإيجاد يظهر الأولى من كل أمرين، / فما يتوهم إمكان وجود [٨٧ظ] كل منهما، فبالنسبة إلى المتوهم الذي يصدق في حقه الاتصاف[١٢١] بالتردد، وأما في نفس الأمر فالواقع واجب، وما عداه[١٢٢] مستحيل الوجود، وأن حكم المحجوب بإمكان وقوعه.

فصل: في إرادته تعالى

اتفق المتكلمون والحكماء على أنه تعالى مريد، لكن فسّرها المتكلمون[١٢٣] بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع. واحتجوا على ثبوتها بأنّ الضدّين نسبتهما إلى القدرة سواء؛ إذ كما يمكن أن يقع بها هذا الضد يمكن أن يقع بها ذلك الضدّ من غير فرق بينهما في إمكان الوقوع بها، وكل واحد منهما فرض وقوعه بها، فإن نسبته إلى الأوقات المعينة كلها سواء، فكما يمكن أن يقع في الوقت الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده، فلا بدّ لتخصيصه بالوقوع دون ضدّه ولتخصيص وقوعه لوقته[١٢٤] المعين دون سائر الأوقات من مخصص يقتضيه، وإلاّ لزم ترجيح[١٢٥] أحد المتساويين على الآخر لا لمرجح، وإنّه محال، وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها إليهما وإلى الأوقات كلها كما عرفت، ولا العلم؛ لأن العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه؛ لأنّه ظله وحكاية عنه، فإذن هو أمر ثالث وراء القدرة

١١٨ ح: يترتب عليه بحسب العلم.
١١٩ ح: المعلومين.
١٢٠ ح ل ي: مترتبة.
١٢١ ح: بالاتصاف.
١٢٢ ح– وما عداه.
١٢٣ ل+ والحكماء على أنه تعالى لكن فسرّها المتكلمون.
١٢٤ ح ل ي: بوقته.
١٢٥ ح ل ي: ترجح.

والعلم، وظاهر أنّه لا يكون تلك الصفة الحياة والسمع والبصر والكلام، إذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا، وهو المطلوب.[١٢٦] فهؤلاء أثبتوا صفة قديمة زائدة على ذاته تعالى مغايرة لسائر صفاته في الخارج.[١٢٧]

وقال الحكماء: إرادته تعالى هى نفس علمه بالنظام الأكمل ويسمّونه عنايته. وقال ابن سينا: العناية: هي إحاطة علم الأول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على[١٢٨] أحسن النظام، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق. فهم أثبتوا له تعالى ذاتا وعلما وجعلوا الذات مع العلم بالنظام الأكمل كافيين[١٢٩] في الإيجاد والتخصيص من غير[١٣٠] حاجة إلى صفة أخرى في ذلك. ومنعوا كون العلم تابعا لوقوع المعلوم، إنما ذلك في العلم الانفعالي الذي هو ظل المعلوم وحكاية عنه. وعلمه تعالى فعليّ وهو ليس ظلا وحكاية؛ بل هو متبوع، وسبب لوقوع المعلوم فيصلح أن يكون مخصصا.

والمتكلمون ادّعوا الضرورة في استواء نسبة العلم إلى الطرفين، فلا يكون مخصصا وإن كان العلم فعليا هذا. واعلم أنّ الأفعال الاختيارية لها مبادئ مترتبة أبعدها عنها القوّة[١٣١] المدركة، وهي الخيال والوهم في الحيوان، والعقلي العملي بتوسطهما في الإنسان، وذلك لأن الأفعال الاختيارية يتوقف على تصورها وملاخطة ترتب جرّ النفع أو دفع الضرّ عليها، فإن القصد إلى غير المشعور به محال، والفعل الاختياري بدون التصديق بترتب[١٣٢] الفائدة أو ما هو / في [٨و]

١٢٦ في هامش أ: «فإن قلت: إذا كان العلم تابعا لمعلوم وحكاية عنه، فكيف يتصور كونه فعليّا وسببا لوجود المعلوم، وعلى ما مرّ من مذهب الأشاعرة في علمه تعالى. قلنا: العلم من حيث إنّه حكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجود المعلوم ومدخل فيه؛ لكنّه من حيث إنّه يصير وسيلة إلى اختيار الفعل وإرادته، يكون سببية ومدخلية في وجوده، فكونه تابعا لنفس المعلوم لا ينافي كونه سببا لوجوده، على ما صرّح به السيّد الشريف قدس سرّه في **الحواشي على الشرح القديم للتجريد.**»

١٢٧ في هامش أ: «العلم الفعلي ما يستفاد الوجود الخارجي منه، كما يتصور أمرا مثل السرير فيوجده، والانفعالي ما يستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد أمرا مثل السماء والأرض ثم هو نتصوره، قول أحمد خيالي رحمه في بحث الإرادة.»

١٢٨ أ- على.

١٢٩ ح: كافيا.

١٣٠ ح- غير.

١٣١ ح- القوة.

١٣٢ ح: يترتب.

حكم التصديق من التخيل والتوهم محال ضرورة، ويليها قوة الشوق، فإنها تنبعث عن إدراك الملائمة أو المنافرة،[١٣٣] وهي الرئسية في القوى المحركة[١٣٤] كما أن الوهم هي الرئيسة في القوى المدركة، وهو متغاير[١٣٥] للإدراك؛ لأن الإدراك قد يتحقق بدونه، وبعضهم أثبت بين قوة الشوق وبين المحركة[١٣٦] الفاعلة قوة أخرى هي مبتدأ العزم والإجماع[١٣٧] المسمى: بـ"الإرادة"، وهى التي تصمم[١٣٨] بعد التردّد. وفرقوا بين الشوق والعزم بأن الإنسان قد يكون مريدا لتناول ما لا يشتهيه[١٣٩] كما في تناول الدواء البشع، وكارها لتناول ما يشتهيه كالزاهد الذي يكف نفسه عن تناول المحرّمات اللذيذة.

ورد بأن العزم والإجماع هو كمال الشوق، وليس نوعا آخر؛ بل الشوق يتأكد حتى يصير عزما وإجماعا، فليس هناك قوة أخرى يكون مبتدأ للإجماع.

فإن قيل: ربّما يحصل كمال الشوق بدون العزم كما[١٤٠] في اللذات المحرمة للزاهد الذي يكف نفسه عنها تكلفا، فلا يكون العزم كمال الشوق.

قلنا: لا نسلم أنّ الزاهد حصل له كمال الشوق؛ بل لو حصل لتباشرها[١٤١] كيف، ولو صح ما ذكرتم لم يكن الشوق من مبادئ الأفعال الاختيارية؛ بل الإرادة المخالفة له في النوع، إذ المفروض أن في هذه الصورة قد حصل الشوق بكماله إلى الجانب المخالف للإرادة، فلا يتحقق الشوق[١٤٢] إلى جانب الإرادة ضرورة استحالة كون الشيء[١٤٣] الواحد مشوق الفعل والترك معا في حالة واحدة.

١٣٣ أ ل: المتنافرة؛ ح: المتفاكرة.
١٣٤ ح: المتحركة.
١٣٥ ح ل ي: مغاير.
١٣٦ ح: المتحركة.
١٣٧ ح: والاجتماع.
١٣٨ ح: يضحح.
١٣٩ أ: يشتهيه.
١٤٠ ح ل- كما.
١٤١ ح ل ي: لياشرها.
١٤٢ أ ل ي- الشوق.
١٤٣ من هنا بدأ نقص نسخة ل.

والحق في ذلك ما ذكره بعض المحققين[١٤٤] من أنا إذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا ووجدنا من طبعنا ميلا قويا إليه، فربّما لا يعارضه فينا داع إلى الكف عنه فنناوله، وربّما نعمل الرؤية فنجد أنّ المصلحة في تركه، وحينئذ فنجد فينا[١٤٥] ميلا مخالفا للأول داعيا إلى خلافه، وربما غلب علينا[١٤٦] فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل الأول بحاله من غير تبدل فيه، كالمنجّم المتكلف للتوقي عما يشتهيه جدا مع بقاء الاشتياق[١٤٧] له، وربّما غلب الميل الأول فيترتب عليه الفعل مع[١٤٨] علمه بما يعطيه الرؤية من المصلحة في الكف وتحقق ميل ما إلى الكف بسبب ما يلاحظه من المصلحة، كالمفهوم الذي يغلبه الحرص، فيأكل ما يعلم ضرره، ويشبه تخالف الميلين في القوة المحركة تخالف الحكم العقليّ والوهميّ والتخيّليّ في القوة المدركة؛ بل هو مستند إليه، فتلخص من ذلك أنّ فينا ميلين متغايرين: إمّا بالنوع أو بغيره، فإنّ الفعل قد يترتب[١٤٩] على كل منهما دون الآخر، سواء لم يوجد الآخر أصلا كالأكل بشهوة من دون ملاحظة المصلحة الفكرية أو وجد وخالفه لكن كان مغلوبا كما مرّ من مثال / المفهوم المباشر لما يحكم عقله بضرّه، فإن الفعل [٨ظ] فيهما يترتب على الميل الشهواني وكالأكل لما[١٥٠] لا يشتهيه ولا يتنفر عنه بأن لا يكون لذيذا ولا بشعا مثلا، ولكنه يأكله لما[١٥١] يلاحظه من المنفعة والأكل للشبع لما فيه من المصلحة، فإن الفعل فيهما يترتب على الميل الثاني دون الأول.

وبالجملة فالفعل قد يترتب على كل منهما دون الآخر، ولا شك إن ترتب الفعل على أحدهما مع تحقق الآخر لا يعقل مع تساويهما؛ بل إنما يكون للغلبة فأيّهما غلب على النفس أطاعته القوة المحركة إذا تحققت ذلك، فإن خصص اسم الشوق بأحد الميلين والعزم بالآخر لم يكن شيء منهما بخصوصه من مبادئ الفعل الاختياري لتحققه بدون كل منهما كما عرفت؛ بل يكون حينئذ القدر المشترك بينهما، وهو الميل المطلق الشامل لهما بشرط الغلبة على النفس

١٤٤ في هامش ي: «وهو المحقق الدواني في **شرح الهياكل النور**.»
١٤٥ ح: منا.
١٤٦ ح: بما غلب عليه.
١٤٧ ح ي: كمال الاشتهاء.
١٤٨ ح ي+ مع علمه.
١٤٩ ح: ترتب.
١٥٠ ح: بما.
١٥١ ح: بما.

مبدأ له، فمن لم يجعل العزم غير الشوق فكأنه نظر إلى أنّ الشوق معدود في المبادئ، فينبغي أن يراد منه الميل المطلق وإلّا لم يكن هو بخصوصه من المبادئ كما مرّ، ومن جعله غير الشوق فقد خصص الشوق بأحد الميلين والعزم بالآخر ولزمه أن لا يكون شيء منهما بخصوصه مبدأ كما عرفت، فلا يزيد المبادئ على الثلاثة، وقد جعل ذلك الجاعل العزم مبدأ آخر مغايرا للشوق فيتخيل مقصوده.[١٥٢]

والحاصل من جميع ذلك أن الميلين متغايران نوعا أو وضعا لكن الذي هو من[١٥٣] مبادئ أمر واحد هو الميل المطلق بشرط الغلبة والرسوخ،[١٥٤] فجعل العزم مبدأ آخر وراء الشوق باطل، والحكم باتحادهما نوعا قول من غير ثبت ودليل، ولا يتوقف المقصود أعني عدم كون العزم مبدأ آخر على ذلك.

فصل: في حياته تعالى

اتفق أهل الملل كلهم على أنّه تعالى حيّ، والمستند في إثباتها الدليل السمعي.[١٥٥]

وقيل: لأنّه عالم قادر، وكل عالم قادر فهو حيّ بالضرورة، لكن اختلفوا في معنى حياته تعالى؛ لأنّها تطلق على صفة تقتضي الحس والحركة الإرادية، ولا يتصور هذا في حقه تعالى ضرورة اختصاصه بالأجسام. فقال بعض المعتزلة:[١٥٦] إنّما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر، وإليه ذهب الحكماء أيضا. وقال جمهور من الأشاعرة والمعتزلة: إنّها صفة توجب صحة العلم والقدرة.[١٥٧] وقال الإمام الرازي: حياته تعالى عبارة عن كونه على الوجه الأرفع الأتم الذي يليق بجلال ذاته وكمال صفاته.

١٥٢ أ- وقد جعل ذلك الجاعل العزم مبدأ آخر مغايرا للشوق فيتخيل مقصوده.

١٥٣ أ- من.

١٥٤ ح- والرسوخ.

١٥٥ ح: اليقيني.

١٥٦ في هامش ح: «وهو أبو الحسين البصري.»

١٥٧ في هامش أ: «ثم نقل عن واحد من أهل بيت النبوّة وأراد به الإمام محمد الباقر على النبيّ وعليه وعلى آبائه الكرام الصّلاة والسّلام أنّه قال: ونعم ما قال: هل يسمّى عالما وقادرا اه، ملا جلال.» وانظر: **إثبات الواجب الجديد** لملا جلال الدين الدواني، ١٥٨.

والحق ما قاله بعض من أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم[١٥٨]: هل سمّي عالما وقادرا إلّا أنّه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم، والباري واهب الحياة ومقدر الموت ولعل النمل / الصغار تتوهم [٩و] أن الله تعالى زُبَانَيْن، فإن ذلك كمالها، ويتوهم أن عدمهما نقصان لمن لا يتصف بهما ولا يكونان له، وهكذا حال[١٥٩] العقلاء فيما يصفون الله تعالى به[١٦٠] وإلى الله المفزع،[١٦١] انتهى.

والسرّ في ذلك أن التكليف بمعرفة الله تعالى إنّما هو بحسب وسع المكلف وطاقته[١٦٢] لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة، ٢٨٦/ ٢]، ووسع المكلفين وطاقتهم[١٦٣] أن يعرفوه ويثبتوا له[١٦٤] الصفات التي ألفوها وشاهدوها في أنفسهم مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إليهم. ولما كان الإنسان واجبا لغيره عالما قادرا مريدا حيّا متكلما سميعا بصيرا كلف بأن يعتقد أن تلك الصفات في حقه تعالى مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان بأن يعتقد أنّه تعالى واجب لذاته لا لغيره، عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات، مريد لجميع الكائنات، وهكذا في سائر الصفات. ولم يكلف باعتقاد صفة فيه تعالى لا يوجد مثاله ومناسبه فيه بوجه ما، ولو كلف به[١٦٥] أمكنه تعقله[١٦٦] بالحقيقة.

فصل: في سمعه وبصره تعالى

والمستند في إثباتهما الأدلة السمعية، فإنهما مما علما بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فإن القرآن[١٦٧] قد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم؛ إنّه تعالى سميع

١٥٨ ح ي+ وعلى آله.
١٥٩ ح: قال.
١٦٠ أ: يصفونه تعالى.
١٦١ في هامش أ: «أقول يعضد ذلك قوله تعالى: ﴿سُبْحٰنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، [الصافات، ٣٧/ ١٨٠] محمد الشيرازي.» وانظر: مكتبة سليمانية، چورلولو على باشا، ٣٠٤، ورق ١٣٨/ و.
١٦٢ ح: طاعته.
١٦٣ ح: طاعتهم.
١٦٤ ح: يثبتونه.
١٦٥ ح- به.
١٦٦ ح: تعلقه.
١٦٧ ح ي- والمستند في إثباتهما الأدلة السمعية فإنهما مما علما بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فإن

بصير، والقرآن[١٦٨] والحديث مملوّ به بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله. وأيضا قد انعقد الإجماع على ذلك، فلا حاجة إلى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات[١٦٩] الدينية. واختلف في أنّهما صفتان زائدتان أو هما راجعان إلى العلم، فسمعه عبارة عن علمه بالمسموعات وبصره عبارة عن علمه بالمبصرات.

ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعريّ رحمه الله[١٧٠] والحكماء إلى أنّهما راجعان إلى العلم. وسائر المتكلمين إلى أنّهما صفتان زائدتان كسائر الصفات، والظاهر أنّهما صفتان زائدتان مغايرتان[١٧١] للعلم على ما يدل عليه ظواهر النصوص، فإنّه تعالى عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات مع أنّه لم يثبت بإزائها فيه تعالى صفة أخرى، فلو كانا راجعين إلى العلم كان حكمهما حكم سائر المحسوسات في عدم التعريض لإثباتهما بخصوصهما وتسميتهما[١٧٢] باسم مخصوص. وينبغي أن يعلم كما أنّ ذاته تعالى لا تشبه ذات الخلق، فكذا صفاته العلى لا تشبه صفات الخلق، يسمع ويرى لا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفي، ولا يغيب عن رؤيته مرئيّ وإن دقّ، لا يحجب سمعه بعد، ولا يدفع رؤيته ظلام، يرى من غير حدقة وأجفان، ويسمع من غير أصمخة، وإذا كان كما يعلم من غير قلب ويبطش بغير جارحة، والاحتياج إلى الآلة في هذه كلها إنّما هو / في حقنا لقصورنا وعجزنا دون حقه تعالى، فإنّه تعالى يدرك جميع الجزئيات [٩ظ] المبصرة والمسموعة وغيرها[١٧٣] بذاته لا بتوسط الآلات، فاندفع به[١٧٤] ما استدل به بعضهم على نفي السمع والبصر من أنّهما تأثر الحاسة[١٧٥] عن المسموع والمبصرات ومشروطان به، والتأثر محال في حقه تعالى.

القـرآن.

١٦٨ ح: والقرآن.

١٦٩ ح: الضرورة؛ ي: الضرورات.

١٧٠ أ ل- رحمه الله.

١٧١ أ: مغايرتان.

١٧٢ ح: وتسميته تعالى.

١٧٣ ح: غيرهما.

١٧٤ أ ل- به.

١٧٥ ح: الحاسية.

فصل: في كلامه تعالى

قد تواتر إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على أنّه تعالى متكلم، فإنّهم يثبتون له تعالى الكلام ويقولون: إنّه تعالى أمر بكذا ونهي عن كذا، وكل ذلك من أقسام الكلام، ولا يختلج في وهمك أن صدق الأنبياء عليهم السلام موقوف على تصديق الله تعالى إياهم، وتصديقه تعالى إياهم إخباره عن كونهم صادقين، والإخبار كلام خاصّ فإثبات الكلام لله تعالى بصدق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يكون دورا، فإن تصديقه تعالى إياهم كما يكون بالإخبار يكون بإظهار المعجزة الخارقة للعادة على وفق دعواهم كالقرآن الذي يعلم[١٧٦] أولا؛ أنّه معجزة خارجة عن قوة البشر.

ثم يعلم به صدق الدعوى، فإنّه يدل على صدقهم، فإنّه إذا قال رسول الملك له: إن كنت صادقا في أنّي رسولك فخالف عادتك وقم من مقامك، فقبل الملك وقام من مقامه حصل اليقين العادي بأنّه رسوله من غير حاجة إلى إثبات كونه متكلما، فإذا ثبت النبّوة ثبت الكلام والأحكام التي هي فرع الكلام بقول النبي صلى الله عليه وسلم، فإثبات النبوة يتوقف على إثبات علمه واختياره. وإن جميع الممكنات مستندة إليه تعالى ابتداء أو بواسط لتكون المعجزة التي هي فعل الله تعالى قد أظهرها عن علم واختيار في يد الرسول أو لسانه ويدل على صدق الرسول في دعواه.

واعلم أنّهم اختلفوا في حقيقة كلامه تعالى وقدمه وحدوثه؛ لأنّ ههنا قياسين متعارضين، **أحدهما**؛ أنّ كلام الله تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له وهو[١٧٧] قديم، فكلامه تعالى قديم، **وثانيهما**؛ أنّ كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو[١٧٨] كذلك، فهو حادث، فكلامه[١٧٩] تعالى حادث، فاضطروا إلى القدح في أحد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع اجتماع[١٨٠] النقيضين.

١٧٦ أ+ به.
١٧٧ أ ل- وهو.
١٧٨ ح: كان.
١٧٩ ح: فكلام الله.
١٨٠ أ ل- اجتماع.

فذهب بعض المعتزلة إلى أنّ المؤلف من الحروف لما لم يصح قيامه به تعالى فكلامه عبارة عن إيجاد ذلك المؤلف في غيره، كاللوح المحفوظ أو جبرائيل عليه السلام أو نفس النبي صلى عليه السلام أو لسانه. فهم صححوا القياس الثاني وقدحوا في صغرى القياس الأول، وذهب بعض آخر منهم: وهم الكرامية إلى أنّ هذا المؤلف مع / حدوثه قائم بذاته تعالى. [١٠و] فجوّزوا قيام الحوادث بذاته تعالى، فهؤلاء صححوا القياس الثاني، وقدحوا في كبرى القياس الأول.

وذهب الحنابلة إلى أنّ هذا المؤلف المركب من الأصوات والحروف المتعاقبة قديم قائم بذاته تعالى. وقد بالغوا في قدمه حتى قال بعضهم جهلا: الجلد والغلاف أيضا قديمان فضلا عن المصحف. وهؤلاء صححوا القياس الأول ومنعوا كبرى القياس الثاني.

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أنّ كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف؛ بل هو معنى قائم بذاته تعالى، وحمل جمهور تابع الشيخ المعنى في كلامه على ما يقابل اللفظ وسموه[١٨١] بـ"الكلام النفسي"، وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف، وذلك المعنى المقابل للفظ قديم والألفاظ الدالة عليه حادثة، وليست بكلام حقيقة؛ بل تسميتها بـ"الكلام" إنّما هي على سبيل التجوز، فهؤلاء صححوا القياس الأول وقدحوا في صغرى القياس الثاني.

وردّه صاحب **المواقف** زعما منه أنّ هذا يستلزم مفاسد كثيرة كعدم تكفير من أنكر كون ما بين دفّتي المصحف كلام الله تعالى مع أنّه علم من الدين ضرورة؛ إنّه كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم كون المقرّ والمحفوظ المسموع كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدّي بما هو كلام الله تعالى حقيقة إلى غير ذلك من المفاسد التي لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية.

قال: فوجب حمل كلام الشيخ على أنّ المراد بالمعنى هو الأمر القائم بالغير، فيكون الكلام النفسيّ عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة.

١٨١ ح: سموا.

وما قيل: من أنّ الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة، فجوابه: إنّ ذلك الترتيب إنّما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث[١٨٢] دون الملفوظ، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة، وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالف لما عليه متأخرو الأصحاب[١٨٣] إلاّ أنّه بعد التأمل يعرف حقيته.[١٨٤]

وقد سبقه إلى مثل ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه المسمّى بـ"**نهاية الإقدام في علم الكلام**"، وأورد على ما ذكره من المفاسد أنّ منكر كلامية ما بين دفّتي المصحف إنّما يكفر إذا قال: إنّه من مخترعات البشر، وأمّا إذا اعتقد أنّه من مبدعات الله تعالى ودال على ما هو كلامه تعالى حقيقة وقائم بذاته، ولكنه ليس صفة قائمة بذاته تعالى، فلا يكفر أصلا كيف لا، والمعتزلة لا يكفرون بمذهبهم في الكلام، / وأيضا أكثر الأشاعرة الذين عبّر عنهم بمتأخّري [١٠ظ] الأصحاب على ذلك. وأورد أيضا على ما اختاره من قدم اللفظ وأنّ الترتيب فينا لقصور الآلة أنّه أمر خارج عن طور العقل، وهو من قبيل أن يقال يمكن أن يكون حركة لا يتعاقب أجزاؤها، وإنّما يتعاقب أجزاء الحركة فينا لعدم مساعدة الآلة، بل كيف يتصور أن يكون الصفة[١٨٥] القديمة القائمة بذاته تعالى، والأصوات القائمة بنا متحدة بالحقيقة، حتى يصح أن يقال: إنّ تلك الأصوات قائمة به تعالى من غير ترتب، وفينا مترتبة لقصور الآلة.

ثم قال[١٨٦] الأستاذ العلامة الدوّاني: لنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة، هي أن صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام، وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي المؤلفة لنا في الخيال، وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول: إنّ صفة التكلم القائمة[١٨٧] بذات الله تعالى صفة هي مصدر تأليف الكلمات، وكلامه تعالى هي الكلمات[١٨٨] التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة. وهذا الكلام الأزلي خطاب متوجه إلى مخاطب مقدر، وامتيازه عن العلم ظاهر، فإن كلام غيره تعالى معلوم له تعالى، وليس كلامه كما أنّ كلام غيرنا معلوم لنا

١٨٢ ح: حادثة.
١٨٣ ح: المتأخرون والأصحاب.
١٨٤ ح: حقيقته.
١٨٥ ح: صفة.
١٨٦ ح ي: وقال.
١٨٧ ح ي: القائم.
١٨٨ ح– وكلامه تعالى هي الكلمات.

وليس كلامنا. وهذا الذي ذكرنا ليس ما ذهب إليه الحكماء[١٨٩] من أن كلامه تعالى علمه، ولا مذهب الحنابلة ومن يحذو حَذْوَهم مثل صاحب **المواقف** من أن كلامه الأصوات والحروف وما يشمل الأصوات والحروف والمعاني[١٩٠] ولا ما هو المشهور عن الأشعري من أن كلامه المعنى المقابل للفظ؛ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الأشعري كما يظهر بالتأمل الصادق. ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه أيضا واحدا مشتملا على أقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والإخبارات والإنشاءات. ولما كان كلامه أزليا كان الخطاب فيه متوجها إلى المخاطب المقدر؛ إذ لا مخاطب موجود في الأزل، فيكون المعنى والحضور والاستقبال فيه بالنسبة إلى المخاطب[١٩١] المقدر فلا إشكال[١٩٢] في ورود بعضها بصيغة الماضي[١٩٣] وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال.

فصل: في أفعاله تعالى

ذهب أهل الحق إلى أنّه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى وأنّ كل موجود سواه سواء كان جوهرا أو عرضا قليلا أو كثيرا صغيرا أو كبيرا خيرا أو شرا نفعا أو ضرا إيمانا أو كفرا طاعة أو عصيانا أو غيرها فإنّه واقع بقدرته وإرادته فائض من عدله على أحسن الوجوه وأشرفها وأتمها / وأكملها، ولا يمكن ولا يتصور الأشرف والأكمل مما وقع، إذ لو أمكن لكان هو الواقع بقدرته [١١و] لا هذا؛ لأنّه تعالى كان يعلمه ويقدر عليه بشمول علمه وعدم انتهاء قدرته وتنزهه[١٩٤] عن البخل والسفه، فما دام يمكن للعالم القادر فعل الأشرف والأكمل لا يفعل الأخس الناقص إلّا إذا كان بخيلا أو سفيها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فعلى هذا يكون الأفعال الاختيارية للعباد واقعة بقدرته تعالى مكسوبة لهم، والمراد بالكسب هو مقارنة[١٩٥] قدرة العبد وإرادته للفعل من غير أن يكون هناك تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له.

١٨٩ ح– الحكماء.
١٩٠ ح– والمعالي.
١٩١ ح: الزمان.
١٩٢ ح– إشكال.
١٩٣ ح ي: المضي.
١٩٤ ح: تنزيه.
١٩٥ ح: مقارنته.

والمستند في ذلك من النقل قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ [الانعام،١٠٢/ ٦] أي: ممكن بدلالة العقل، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل، ١٧/ ١٦] في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة، فيجب أن يحمل على العموم لا إنّه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه؛ لأنّ كل حيوان عند المخالفين كذلك، وقوله تعالى: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات، ٩٦/ ٣٧] أي: عملكم، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر، ٤٩/ ٥٤]. وقوله تعالى: ﴿هُوَ اللهُ الْخَالِقُ﴾ [الحشر، ٥٩/ ٢٤]، فإن الحصر يدل على أنه لا خالق سواء، وقوله تعالى: ﴿قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد، ١٦/ ١٣].

وقوله عليه السلام: «ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن». ومن العقل هو أن العبد لو كان خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلّا كذلك، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ۝ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك، ١٣-١٤/ ٦٧]، فإنّه صريح في أن الخلق يستلزم العلم، واللازم باطل، فإنّ المشي من موضع إلى موضع قد يشمل على سكنات مختلفة وعلى[١٩٦] حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ[١٩٧] ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولا عن العلم؛ بل لو سئل لم يعلم، وهذا في أظهر أفعاله، وأما إذا تأمل في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد[١٩٨] الأعصاب ونحو ذلك فالأمر أظهر.

قال أكثر المعتزلة: إنّ فعل العبد واقع بقدرته وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب؛ بل باختياره، وإنّ العلم بذلك ضروريّ لا حاجة له إلى الاستدلال، فإن كل واحد يجد من نفسه التفرقة بين حركة[١٩٩] المختار / والمرتعش، والصاعد باختياره إلى المنارة[٢٠٠] والساقط منها. [١١ظ]

١٩٦ ح- على.
١٩٧ أ- وبعضها أبطأ.
١٩٨ ح: تحويل.
١٩٩ ي: حركتي.
٢٠٠ ح: إلى المفازة.

والجواب: إنّ الفرق بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروريّ، لكنّه عائد إلى وجود القدرة المنضمة إلى الاختيار في الأولى وعدمها في الثانية لا إلى تأثيرها في الاختيارية وعدم تأثيرها في غيرها.

فصل: في أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض

ذهب المتألهون والأشاعرة والحكماء إلى أنّ أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، وهو الذي يكون باعثا على إقدام الفاعل على الفعل، واحتجوا عليه بأنّه لو كان فعله تعالى لأجل غرض من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنّه لا يصلح غرضا للفاعل إلّا ما هو[٢٠١] أصلح له من عدمه؛ لأنّ ما[٢٠٢] استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحا بالقياس إليه لم يكن باعثا له على الفعل وسببا لإقدامه عليه بالضرورة، فكل ما كان غرضا وجب أن يكون وجوده أحسن بالفاعل من تركه وأصلح له من عدمه وهو معنى الكمال، فإذن يكون الفاعل[٢٠٣] مستكملا بوجوده وناقصا بدونه.

أجاب عنه المعتزلة القائلون بوجوب كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض: بأن الغرض لا يجب أن يكون عائدا إلى الفاعل ليلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال؛ بل يجوز أن يكون عائدا إلى غيره، فلا يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض أن يكون غرضه عائدا إليه؛ بل ذلك لتعاليه عن التضرر، والانتفاع محال في حقه تعالى. وإنّما يعود غرضه إلى عباده وهو الإحسان إليهم بتحصيل مصالحهم[٢٠٤] ودفع مفاسدهم، وذلك لا ينافي كونه غنيّا غير مستكمل. وردّ ذلك بأن الإحسان إلى العباد وعدمه إن كانا متساويين بالنسبة إليه تعالى لم يصلح أن يكون[٢٠٥] باعثا له تعالى على الفعل لما مر، وإن كان الإحسان أولى به تعالى من عدمه يلزم الاستكمال.

٢٠١ أ- هو.
٢٠٢ من هنا بدأت نسخة ل.
٢٠٣ أ- الفاعل.
٢٠٤ ي: مطالبهم.
٢٠٥ أ- أن يكون.

واحتج المعتزلة على وجوب كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث، وأنّه قبيح بالضرورة، يجب تنزيه الله تعالى عنه لكونه عالما[٢٠٦] بقبحه واستغنائه عنه،[٢٠٧] فلا بدّ إذن في فعله من غرض يعود إلى غيره دفعا للعبث والنقص.

[١٢و] والجواب: إنّ العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى لكونه[٢٠٨] / حكيما مشتملة على حكم ومنافع لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته، وليست تلك المنافع أسبابا باعثة على إقدامه حتى يلزم استكماله بها؛ بل يكون غايات ومنافع لأفعاله وآثارا مترتبة عليها، فلا يلزم كون شيء من أفعاله عبثا وخاليا عن الفوائد، وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات، ٥٦/ ٥١]، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون، ٢٣/ ١١٥] وغير ذلك فهو محمول على الغايات[٢٠٩] والمنفعة دون الغرض، فإن الغاية أعمّ من الغرض.[٢١٠]

فصل: في أنّه لا قديم سوى الله تعالى

قد تواتر إجماع الأنبياء عليهم السلام بأن العالم وهو ما سوى الله تعالى وصفاته العلى[٢١١] من الجواهر والأعراض حادث، أي: كائن بعد أن لم يكن بعدية حقيقية، وأجمع على ذلك أهل الملل ونطق به الوحي الإلهي على وجه لا يقبل التأويل إلّا بوجه بعيد، وخالف في ذلك الفلاسفة قائلين[٢١٢] بأنّ من الجواهر والأعراض ما هو قديم غير مسبوق بالعدم، وهو العقول والنفوس السماوية والأجسام الفلكية بذواتها وصفاتها من الصور والشكل والضوء[٢١٣] وأصل الحركة والوضع[٢١٤] بمعنى أنّها متحركة حركة متصلة من الأزل إلى الأبد إلاّ أن كل حركة يغرض

٢٠٦ أ- عالما.
٢٠٧ أ- عنه.
٢٠٨ ح: بكونه.
٢٠٩ ح ل ي: الغاية.
٢١٠ ح+ ثم الله اعلم.
٢١١ ح: العلية.
٢١٢ ح: القائلون.
٢١٣ ح- والضوء.
٢١٤ ح ل ي: والوضع وأصل الحركة.

من حركاتها فهي مسبوقة بأخرى، فيكون حادثة[٢١٥] وهيولى الأجسام العنصرية،[٢١٦] والأنواع المتولدة[٢١٧] كنوع الإنسان.

وأثبت الثنوية من المجوسى قديميْن: هما النور والظلمة، وقالوا: تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون[٢١٨] منهم أثبتوا قدماء خمسة، اثنان: منها حيّان فاعلان وهما[٢١٩] الباري تعالى والنفس، وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية والسماوية، وواحد منفعل غير حي هو[٢٢٠] الهيولى، واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين، وهما الدهر والخلاء، قالوا: عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها، فحصل من اختلاطهما أنواع المكوّنات، ولما كان القول بقدم ما سوى الله تعالى وصفاته العلى مخالفا لما تواتر من الأنبياء عليهم السلام ونطق به الوحي وانعقد عليه الإجماع كان كفرا محضا.

وأيضا قول الفلاسفة بقدم نوع الإنسان وعدم تناهي أشخاصه المتعاقبة مع قولهم بتناهي الأبعاد الجسمانية يستلزم إنكار الحشر الجسماني الذي هو من ضروريات دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ضرورة امتناع حشر الأجسام الغير المتناهية[٢٢١] في مسافة متناهية، وإنكار شيء من ضروريات الدين كفر بالإجماع.

فلا بد لنا[٢٢٢] من إيراد ما استدلوا به على ذلك وبيان فساد مقدماته / وتحقيق ما هو الحق [١٢ظ] فيها[٢٢٣] لئلا يبقى للاعتماد[٢٢٤] عليهما مجال ولا يقع الناظر فيها بعد ذلك في الضلال، والله الهادى[٢٢٥] إلى سواء الطريق ومنه أسال[٢٢٦] السداد والتوفيق.

٢١٥ ح: خاصة.
٢١٦ في هامش أ: «وصورتها الجسمية بنوعها وصورتها النوعية قبل بجنسها وقبل بنوعها.»
٢١٧ ح ل: المتوالدة.
٢١٨ ح: الحربائيون.
٢١٩ ح ي: هو.
٢٢٠ أ ل ي: هي.
٢٢١ ح: المتناهي.
٢٢٢ ح ي: فلا بد بنا.
٢٢٣ ح: منها.
٢٢٤ ح: للاعتقاد.
٢٢٥ أ- الهادي.
٢٢٦ ح+ الله.

قال الحكماء: إنّ العالم لو كان حادثا لكان حدوثه موقوفا على أمر حادث مختصّ بوقت حدوثه؛ إذ لو لم يتوقف عليه وكان جميع ما يتوقف عليه حدوثه حاصلا قبل ذلك الوقت لزم الترجح[٢٢٧] بلا مرجح؛ لأنّ اختصاص حدوثه بذلك الوقت دون ما عداها من الأوقات تخصّص بلا مخصّص، والكلام في ذلك الأمر الحادث واختصاصه بوقت معين كالكلام في الحادث الأول،[٢٢٨] ويلزم التسلسل وهو محال.

وأجاب عنه بعض المحققين بما حاصله أن حدوثه لا يتوقف على أمر حادث؛ بل جميع ما لا بد منه في حدوثه حاصل في الأزل، واختصاص حدوثه بوقت الحدوث دون ما عداه من الأوقات إنّما هو لأجل أن لا وقت قبل ذلك الوقت، فلا يلزم الترجح[٢٢٩] من غير مرجح، فإن الأوقات التي يطلب فيها الترجح[٢٣٠] هناك معدومة، إذ الزمان هناك موهوم،[٢٣١] ولا وجود له إلا مع أول وجود العالم، ولا تمايز بين أجزائه الوهمية إلّا بمجرد[٢٣٢] التوهم، فطلب الترجح[٢٣٣] في تلك الأجزاء لوقوع[٢٣٤] الأثر من الأحكام الوهمية في الأمور الفرضية الصرفة، وأنّها غير مقبولة أصلا.

وأورد عليه بأنّ هذا الكلام على تقدير تمامه إنّما يدل على أن لا يطلب الترجح[٢٣٥] فيما بين الأوقات التي قبل وقت الحدوث إذ لا زمان هناك لا في الأوقات[٢٣٦] التي بعده، فاختصاص الحدوث[٢٣٧] بهذا الوقت دون ما عداه من الأوقات التي بعده ترجح[٢٣٨] بلا مرجح.

أقول: قد ظهر من تقرير جواب المحقق أنّ الكلام في أول الحوادث الذي يتوقف عليه جميع ما عداه من الحوادث أزمنة كانت أو غيرها كالعقل الأول على زعمهم، فحينئذ نقول: لا

٢٢٧ ح: الترجيح.
٢٢٨ ح: الدور.
٢٢٩ ح: الترجيح.
٢٣٠ ح: الترجيح.
٢٣١ ح: معدوم.
٢٣٢ ح: إلاّ مجرد.
٢٣٣ ح: الترجيح.
٢٣٤ ح: بوقوع.
٢٣٥ ح: الترجيح.
٢٣٦ ح: من الأوقات.
٢٣٧ أ- الحدوث.
٢٣٨ ح: ترجيح.

يمكن حدوث[٢٣٩] مثل هذا الحادث في الأوقات التي بعد وقت حدوثه حتى يطلب وجه ترجح[٢٤٠] حدوثه في ذلك الوقت على حدوثه في الأوقات التي بعده، إذ لو أمكن حدوثه بعد ذلك الوقت لزم تقدم الموقوف، وهو ذلك الوقت على الموقف عليه، وهو هذا الحادث بالزمان، واللازم ظاهر الفساد.

بيان الملازمة: إن ذلك الوقت متقدم على كل واحد من الأوقات التي بعده بالزمان على ما صرح به الفلاسفة من أن سبق أجزاء الزمان بعضها على بعض سبق زماني فيكون متقدمًا أيضا على الحادث المقارن حدوثه مع شيء منها، لأنّ المتقدم على الشيء بالزمان متقدم على ما مع ذلك الشيء بالزمان بالضرورة. / [١٣و]

فإن قلت: على ما اخترتم من كون جميع ما لا بد منه في حدوث الحادث وهو علته التامة حاصلا في الأزل يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وأنّه ممتنع على ما بين في موضعه.

أقول: امتناع تخلف المعلول عن علته التامة على ما بينوه إنّما هو لاستلزامه الترجح[٢٤١] بلا مرجح باعتبار الأزمنة، فإذا لم يلزم الترجح[٢٤٢] بلا مرجح باعتبار الأزمنة كما[٢٤٣] فيما نحن فيه فلا امتناع في ذلك التخلف.

ثم أقول: إذا كان الفاعل مختارا وتعلق في الأزل إرادته بوجوب الحادث فيما لا يزال من الأوقات الآتية[٢٤٤] يلزم أن يوجد المعلول فيما لا يزال دون الأزل ضرورة أن القدرة تؤثر على وفق الإرادة، ويكون مرجح تعلق الإرادة بوجوده في ذلك الوقت هو كونه أصلح على نحو ما قالوا في نظام العالم، فحينئذ لا يلزم التخلف، إذ مقتضى العلة هو وجود المعلول فيما لا يزال، فوجب أن لا يوجد إلّا فيما لا يزال، إذ لو وجد في الأزل لم يكن ذلك الوجود على ما اقتضاه العلة التامة، ولعل هذا هو التخلف، إذ تحقق العلة التامة ولم يتحقق[٢٤٥] ما هو معلوله ومقتضاه.

٢٣٩ ح: حدوثه.
٢٤٠ ح: ترجيح.
٢٤١ ح: الترجيح.
٢٤٢ ح: الترجيح.
٢٤٣ ح– كما.
٢٤٤ ح– الآتية.
٢٤٥ ل– لم يتحقق.

إن قيل: بناء على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة[٢٤٦] لو كانت العلة التامة الأزلية مقتضية في الأزل لوجود الحادث فيما لا يزال لوجب أن يتحقق وجود الحادث فيما لا يزال في الأزل، وذلك يستلزم أن يكون الحادث فيما لا يزال أزليا، إذ لا معنى للأزلي إلّا ما يكون وجوده متحققا في الأزل بوجه من الوجوه، ويستلزم أيضا اجتماع اللايزال مع الأزل وكلاهما بيّن البطلان.

فأقول: لا نسلم ذلك، بل الأمر بالعكس، إذ المعنى من كون وجود الحادث فيما لا يزال كونه مسبوقا بالأزل وعدم تحققه فيه أصلا، فإذا كانت العلة التامة الأزلية[٢٤٧] مقتضية في الأزل لوجود الحادث فيما لا يزال وجب أن لا يتحقق وجود الحادث في الأزل بوجه من الوجوه، وإلّا لزم تخلف المقتضى عن علته التامة على ما بينا آنفا.

نظير ذلك بوجه[٢٤٨] إنّ العلة التامة لجسم ما إذا كانت مقتضية له على مقدار معين من الطول كزراع مثلا، فلا بدّ أن لا يوجد ذلك الجسم إلّا على هذا المقدار دون أطول منه أو أقصر، وإلّا لم يكن المتحقق مقتضى العلة التامة؛ بل يكون تحققه بلا سبب يقتضيه، ويكون مقتضى العلة التامة متخلفا عنها.

فإن قيل: لو كانت العلة الأزلية مقتضية لوجود الحادث فيما لا يزال لكان وجود الحادث متوقفا على حضور اللايزال الذي هو الزمان الحادث، وذلك يستلزم أن يكون ما فرضناه علة تامة علة ناقصة. وأيضا ننقل الكلام إلى العلة / التامة لذلك الحادث فيكون أيضا حادثة، فيلزم [١٣ظ] التسلسل المهروب عنه، وقد استصعب هذا.[٢٤٩]

أقول: ليس معنى اقتضاء العلة الأزلية لوجود الحادث فيما لا يزال أن اللايزال أمر ممتدّ موجود تقتضي العلة تحقق الحادث في جزء منه على ما يتوهم حتى يلزم ما ذكرتم؛ بل معناه على ما أومأنا إليه آنفا اقتضاء العلة مسبوقية وجود الحادث بالأزل وعدم تحققه فيه، وذلك لا يقتضي تحقق شيء يكون ظرفا لوجود الحادث كما أنّ عندكم كون الواجب تعالى موجدا في

٢٤٦ أ- التامة.

٢٤٧ ح- الأزلية.

٢٤٨ أ- بوجه.

٢٤٩ في هامش أ: «السيد الشريف واستاذنا ملا ميرزجان.»

الأزل للعالم لا يقتضي تحقق شيء يكون ظرفا لإيجاد العالم، كيف وذلك الشيء يكون أيضا من جملة العالم، فلو اقتضى الإيجاد في الأزل تحقق شيء يقع الإيجاد فيه لاقتضى تحقق شيء آخر يقع إيجاد ذلك الشيء فيه، وهلمّ جرّا؛ بل معنى كونه تعالى موجدا في الأزل عدم مسبوقية إيجاده بالعدم، وظاهر أنّ هذا لا يقتضي تحقق شيء يكون الإيجاد واقعا فيه، فعلى هذا لا يلزم شيء من المحذورين. ولا يختلج في وهمك أنّه إذا لم يقتض كون العلة التامة الأزلية مقتضية لوجود المعلول فيما لا يزال وجود أمر ممتدّ يكون العالم واقعا في جزء منه، فلا يكون تأخر وجود[٢٥٠] العالم عن علته التامة الأزلية زمانيا؛ بل يكون مقرونا به غير متراخٍ عنه، فلا يكون العالم حادثا بالزمان؛ بل قد[٢٥١] يكون قديما، وهو خلاف ما ادّعيتم.

لأنّا نقول: لا نعني بالحادث الزماني ما يكون مسبوقا بالزمان ومتأخرا عنه على ما يتوهم، وإلّا لم يكن إثبات كون كل من الزمان والحركة التي يكون الزمان مقدارا لها والجسم المتحرك[٢٥٢] بتلك الحركة حادثا ضرورة عدم مسبوقية شيء منها بالزمان؛ بل المراد بالحدوث الزمانيّ هنا على ما أشرنا إليه في فواتح المبحث هو المسبوقية بالعدم.

قال صاحب **المواقف**: إنّ الحادث هو المسبوق بالعدم، أي: يكون عدمه قبل وجوده، فيكون لوجوده أول، هو معدوم قبله.

وقال الشارح[٢٥٣] قدّس سره: هذا هو المسمّى بـ"الحادث الزماني" ويقابله "القديم الزماني" انتهي. فحينئذ نقول: لا يلزم من عدم تراخي العالم بالامتداد الزماني عن علته التامة الأزلية كونه قديما، وإنّما يلزم ذلك لو لم يكن مسبوقا بالعدم ولم يكن لوجوده أول وهو ممنوع؛ بل الحق إنّه لا وجود للزمان إلّا مع أول وجود العالم، وعنده ينقطع الامتداد الزماني، لكن الوهم لما اعتاد بالزمان وحبس فيه لا يقدر على أن يتصور عدم الزمان بالكلية. ويزعم[٢٥٤] أنّه على تقدير عدم الزمان / أو[٢٥٥] عدم العالم بالكلية يكون في العدم الصرف والليس المحض[٢٥٦] وكتم الانتفاء أمر [١٤و]

٢٥٠ ل- وجود.
٢٥١ ح ل- قد.
٢٥٢ ح: المحرك.
٢٥٣ ل: شارح المواقف؛ ح: السيد الشريف.
٢٥٤ ح- يزعم.
٢٥٥ ح+ على.
٢٥٦ ح- المحض.

ممتد من الأزل إلى الأبد، كما أنّه لما استأنس بالبعد المكاني، ووقوع كل واحد من الجسمانيات في جزء منه لا يقدر على أن يتصور انقطاع البعد عند حدّ وطرف لا يتجاوز عنه، ويزعم أنّ هذا البعد ممتدّ إلى غير النهاية في جميع الجهات ومجموع الجسمانيات واقعة[٢٥٧] في جزء منه مع أنّ الأبعاد كلها متناهية، فحكم الوهم بلا تناهي الامتداد الزماني كحكمه بلا تناهي الامتداد المكاني، فكما لا عبرة بحكمه في الامتداد المكاني كذلك لا عبرة بحكمه في الامتداد الزماني وعدم تناهيه، فالوقت والامتداد الزماني إنّما هو حيث وجد العالم، فكما[٢٥٨] لا يعد خارجا عن الفلك المحدد للجهات حتى يمكن بسببه كون المحدد تحت شيء كذلك لا امتداد ولا زمان قبل وجود العالم وحدوثه، حتى يمكن بسبب كون حدوث العالم متراخيًا عن شيء؛ بل التراخي إنّما هو لأجزاء العالم بعضها عن بعض، كما أنّ التحيّة إنّما هو لما في جوف المحدد بعضه لبعض. وتقدم الواجب تعالى شأنه على العالم ليس زمانيا، بمعنى كونه تعالى واقعا في زمان سابق، وكون العالم واقعا في زمان لاحق، إذ الواجب منزّه عن كونه واقعا في شيء من الزمان على ما صرّح به الفلاسفة أيضا، فإنّهم ينفون كون الواجب والعقول واقعا في شيء من الأزمنة ومحبوسا[٢٥٩] به؛ بل تقدمه تعالى وجود العالم نحو آخر من التقدم سماه بعضهم ذاتيا، ومعنى كونه تعالى موجدا في الأزل للعالم فيما لا يزال أنّه تعالى أوجد من اللَيْس المطلق اَيْسًا، ومن اللاشيء المحض شيئا، ومن العدم الصرف[٢٦٠] وجودا فيكون وجوده مسبوقا بالعدم، ويكون له ابتداء لا يجامع معه، ولا معنى لكون العالم لايزاليّا سوى هذا، كما أنّه لا معنى لكونه تعالى أزليا سوى أنّ ليس وجوده مسبوقا بالعدم ولا ابتداء له.

وإذا أتقنت ما تلونا عليك من الحق سهل لك دفع الشكوك المذكورة فيما سبق، وظهر لك أيضا أنّه على هذا لا يلزم من كون العالم حادثا تعطيل الواجب تعالى في الأزل عن الفعل[٢٦١] والإيجاد، إذ الإيجاد أزليّ وإن كان المعلول الموجود حادثا ولايزاليّا، وإنّما يتصور التعطيل إذا كان الإيجاد أيضا حادثا لايزاليّا وليس كذلك.

٢٥٧ ح: واقع.
٢٥٨ أ: فلما.
٢٥٩ أ: محبوسة.
٢٦٠ ح- الصرف.
٢٦١ ح: العقل.

قالوا:[٢٦٢] الزمان قديم، إذ لو كان حادثا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع القبل فيها[٢٦٣] مع البعد، وكل قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد يكون زمانيا، فيلزم أن يكون قبل الزمان / زمان؛ إذ القبلية والبعدية الزمانية إنّما يعرضان لأجزاء الزمان أوّلا وبالذات، ولما عداها بواسطتها، ولما [١٤ظ] لم يكن عدم الزمان زمانا كان تقدمه وقبليته باعتبار الزمان، فيجب مقارنته لزمان يكون تقدمه باعتباره، فيكون الزمان موجودا حين فرض كونه معدوما، هذا خلف. وإذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة، فكذا الجسم الذي هو محل الحركة.

والجواب: إنّا لا نسلم أن تقدم عدم الزمان عليه زمانيّ قولكم: كل قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد يكون زمانيا. قلنا: إنّ بعض أجزائه متقدم على بعض[٢٦٤] ولا يجامع القبل مع البعد مع أنّه ليس زمانيا واقعا بسبب الزمان؛ بل هو تقدم بالذات، فليكن تقدم عدم الزمان أيضا من هذا القبيل. ولهم دلائل أخر ضعيفة لا يحتمل هذه الرسالة إيرادها ودفعها. ثم إنّ الحكماء لما زعموا بطلان كون العلة التامة للحادث قديمة حكموا بأنّ علته التامة حادثة، ولتلك العلة التامة الحادثة أيضا علة تامة حادثة، وهكذا.

ولما كان وجود الأمور الغير المتناهية المترتبة المجتمعة في الوجود محالا عندهم برهان التطبيق وغيره التزموا كون تلك العلل الغير المتناهية الحادثة متعاقبة غير مجتمعة في الوجود زعما منهم أنّ برهان التطبيق وغيره لا يجري في الأمور الغير المجتمعة في الوجود، ومن ذلك لزمهم القول بالحركة السرمدية وقدم الزمان وقدم الأفلاك وما فيها. وأنت خبير بأنّ البرهان الذي ذكر في أوائل الرسالة يبطله، فإنّه يدل على بطلان وجود الأمور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة، وسواء كانت مترتبة أو غير مترتبة.

ونقول: إنّ برهان التطبيق جارٍ فيه ويبطله أيضا؛ إذ تطبيق الأمور الغير المتناهية المترتبة بعضها على بعض في العقل والوهم لا يتوقف على كون آحادها مجتمعة في الوجود الخارجي. والتطبيق المعتبر فيه إنّما هو العقلي والوهميّ دون الخارجي.

٢٦٢ في هامش أ: «دليل آخر للحكماء على قدم العالم.»

٢٦٣ ح ي: فيها القبل.

٢٦٤ ل: قلنا إنّ أجزاء الزمان بعضها متقدم على بعض؛ ح: قلنا إنّ أجزاء بعضها متقدم على بعض؛ ي: قلنا إنّ بعض أجزائه متقدم على بعض.

فإنّ حاصله أنّه لو وجد الأمور الغير المتناهية المترتبة لا يمكن أن يفرض من واحد معين منها إلى غير النهاية جملة ومما[٢٦٥] قبله بعدد متناهٍ إلى غير النهاية جملة ومما بعده متناهٍ جملة[٢٦٦] أخرى، فيحصل هناك جملتان غير متناهيين إحداهما زائدة على الأخرى بعدد متناهٍ. ثم نطبّق إحداهما على الأخرى بأن نفرض ونتوهم / الجزء الأوّل من إحداهما بإزاء الجزء الأول من [١٥و] الأخرى والثاني بإزاء الثاني والثالث بإزاء الثالث، وهلمّ جرّا، فإن وقع[٢٦٧] بإزاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال، وإن لم يقع ولا يتصور ذلك إلّا بأن يوجد جزء من الزائد لا يكون بإزائه جزء من الناقص لزم تناهي الناقص والزائد لا تزيد[٢٦٨] عليها إلّا بعدد متناهٍ، فيلزم تناهيها أيضا ضرورة كون الزائد على المتناهي بعدد متناه متناهيا.

فإن قلت: تطبيق الجملتين على هذا الوجه[٢٦٩] يتوقف على وجودهما وعلى امتياز آحادهما الغير المتناهية بعضها عن بعض، فلو لم يكن الآحاد مجتمعة في الوجود الخارجي وكان بعضها معدوما في الخارج حين وجود بعض آخر لم يكن الجملتان موجودتين في الخارج ضرورة توقف وجود الكل على وجود جميع أجزائه، ولمّا لم يقدر العقل على تعقل الأمور الغير المتناهية ممتازة بعضها عن بعض، فالجملتان على وجه يمكن تطبيق آحاد إحداهما على آحاد الأخرى لم تكونا موجودتين أصلا، لا في الخارج ولا في العقل.

قلت: الأشياء الموجودة في الخارج تكون على[٢٧٠] أنحاء مختلفة، منها: ما يكون موجودا فيه في الآن كالآنيات مثل الوصول واللاوصول، ومنها: ما يكون[٢٧١] موجودا فيه في الزمان،[٢٧٢] والموجود في الزمان أعم من أن يكون ظرف وجوده بعض الزمان بأن يوجد جميع أجزاء مجتمعة في شيء من الأزمنة كالأجسام، أو يكون ظرف وجوده جميع الزمان بأن لا يكون أجزاؤه مجتمعة في الوجود في شيء من الأزمنة، ويكون كل واحد من أجزائه موجود في واحد من أجزاء الزمان، وإخراج هذا النحو من الوجود عن الوجود الخارجيّ تحكم بحت.

٢٦٥ ح- مما.
٢٦٦ ح ل- ومما بعده متناه جملة.
٢٦٧ ح: وجد.
٢٦٨ ح- لا تزيد.
٢٦٩ ح: الولم.
٢٧٠ ح- على.
٢٧١ أ- ما يكون.
٢٧٢ ح- في لزمان.

فحينئذ نقول: إنّ الجملتين وإن لم تكونا موجودتين في الخارج على النحو الأول والثاني لكنهما موجودتان فيه على النحو الثالث وكون بعض الأجزاء معدوما في الخارج حين وجود بعض آخر فيه لا يقدح في وجودهما فيه على هذا النحو كما لا يخفي. ثم أقول[٢٧٣]: لو تنزلنا عن ذلك وقلنا: إنّ وجود الأجزاء على هذا النحو ليس وجودا خارجيا للكل فنقول: إنّ وجود الأجزاء على هذا النحو يكفي للتطبيق العقلي، ولا يتوقف تطبيق الأجزاء في العقل بعضها على بعض على كون المركب منها موجودا في الخارج؛ بل كون الأجزاء متعددة متميزة موجودة كل في وقت[٢٧٤] كافٍ للتطبيق، فإنّ الحوادث اليومية المتعاقبة إذا كانت ذاهبة إلى غير النهاية لأمكن أن يفرض هناك سلسلتان: إحداهما وهي الزائدة مبتدأة / من الحادث في هذا اليوم مثلا، والآخر [١٥ظ] وهي الناقصة من الحادث في الأمس فللعقل أن يلاحظ ويطبق الجزء الأول من السلسلة الزائدة وهو الحادث في هذا اليوم على الجزء الأول من الناقصة وهو الحادث في الأمس، والجزء الثاني من الزائدة وهو الحادث في الأمس على الجزء الثاني من الناقصة وهو الحادث قبل الأمس بيوم، وهكذا إلى غير النهاية. ثم يساق باقي المقدمات من الدليل، وهذا مما يحكم به الذوق السليم ويشهد عليه الوجدان الصحيح. نعم لو كان التطبيق في الخارج لم يكن هذا النحو من الوجود في الخارج[٢٧٥] كافيا فيه؛[٢٧٦] بل لا بدّ من وجود الجزئين المنطبقين في الخارج حين التطبيق.

فصل: في انّه لا يجب على الله شيء

ذهب الأشاعرة إلى أنّه لا يجب على الله شيء من الأفعال ولا يقبح منه شيء وأنّه تعالى خلق الأشياء إظهارا لقدرته وتحقيقا لما سبق من إرادته ويثبت عباده[٢٧٧] على الطاعات بحكم الكرم والتفضل[٢٧٨] والإحسان عليهم لا بحكم الاستحقاق واللزوم، قادر على أن يصبّ عليهم أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام، ولو فعل ذلك كان عدلا منه وحسنا ولم يكن ظلما وقبيحا.

٢٧٣ ح- أقول.
٢٧٤ ح- في وقت.
٢٧٥ ح ل- في الخارج.
٢٧٦ ح- فيه.
٢٧٧ ح: عبادة.
٢٧٨ ح: الفضل.

وخالفهم المعتزلة وقالوا: بوجوب بعض الأفعال عليه تعالى كبِعْثَة الأنبياء عليهم السّلام، فإن الناس معها أقرب إلى الطاعات وأبعد من[٢٧٩] المعصيات، ومن ذلك ذهب الاثنى عشرية منهم إلى وجوب بقاء محمد بن الحسن العسكري رضي الله عنهما واختفائه خوفا من أعاديه زعما منهم إنّه إذا كان حيّا باقيا كان الناس يقربون إلى الطاعات ويبعدون عن المعاصي خوفا منه وإن لم يجدوا منه إلّا الاسم، وكفعل[٢٨٠] ما هو الأصلح للعبد، ويقبح بعض آخر منه تعالى كتعذيب المطيع وإثابة العاصي وغيرهما، وهذا الخلاف إنّما نشأ من الاختلاف[٢٨١] في كون حسن الأفعال وقبحها شرعيين أو عقليين على ما أشرنا إليه سابقا.[٢٨٢] فلا بدّ أوّلا من التعرض له وتحرير محل النزاع فيه ثم تحقيق ما هو الحق فيه وفيما يتفرع عليه.

فنقول: إن الحسن ما يتعلق به المدح عاجلا والثواب آجلا، والقبح[٢٨٣] ما يتعلق به الذم عاجلا والعقاب آجلا، هذا في أفعال العباد. وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى يقال: الحسن ما يتعلق به المدح، والقبيح ما يتعلّق به الذم، وهو عند الأشاعرة شرعي بمعنى أنّ اتصاف الأفعال بالحسن والقبح إنّما هو بجعل الشارع وأمره ونهيه، فله أن يجعل الحسن قبيحا والقبيح حسنا كما[٢٨٤] في النسخ، وعند المعتزلة عقلي بمعنى أنّ اتصاف الأفعال بالحسن والقبح إنّما هو باعتبار أنّ لها جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله
[١٦و] / ذمّا وعقابا. والعقل قد يدرك تلك الجهة من غير تأمل كحسن الصدق النافع وقبح الكذب المضرّ، وقد يدركها بالفكر والنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، وقد لا يدرك إلّا من جهة الشرع كصوم آخر يوم من رمضان، وصوم أول يوم[٢٨٥] من شوال حيث أوجب الشارع الأول وحرّم الثاني، فهذا الإدراك موقوف على كشف الشارع بخلاف الأولين، لكن الشارع لا يقدر على جعل الحسن قبيحا وجعل القبيح حسنا، وليس له إلّا الكشف عن حسن الأشياء وقبحها. والحق ما ذهب إليه الأشاعرة؛ لأنّ الحسن والقبح لو كان ذاتيا لمّا اختلف بأن يكون فعل واحد حسنا تارة وقبيحا أخرى، واللازم باطل فالملزوم مثله.

٢٧٩ ح ل: عن.
٢٨٠ ي: كعقل.
٢٨١ ح- إنّما نشأ من الاختلاف.
٢٨٢ ح ل- على ما أشرنا إليه سابقا.
٢٨٣ ح ل ي: القبيح.
٢٨٤ ح- كما.
٢٨٥ أ- يوم.

بيان الملازمة: إنّه لو اختلف لزم انفكاك ما هو ذاتي للشيء عنه، وإنّه محال، وأمّا بطلان اللازم فلأن الكذب قبيح وقد يحسن، فإنّه يجب إذا كان فيه عصمة نبي[٢٨٦] عن ظالم[٢٨٧] أو إنقاذ بريء ممن يقصد سفك دمه، وكذا القتل والضرب وغيرهما من الأفعال مما يجب تارة ويحرم أخرى. ولأنّ الأفعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه، وإنّما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها، وأمّا حسن الصدق النافع وقبح الكذب المضرّ فلأنّه لما علم من الشرع وتفارق حكم العقل بهما لا يجد[٢٨٨] العقل جهة محسنة أو مقبحة في ذاتها،[٢٨٩] وإنّ اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لكان يجب عليه تعالى أن يبعث في كل عصر نبيّا؛ بل في كل بلدة[٢٩٠] معصوما يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر؛ لأنّ ذلك مقرب للعباد إلى الطاعات ومبعد عن المعاصي مع أنّ المعتزلة لا يوجبونه ويجزمون بعدمه، وأنّ الأصلح للعبد لو كان واجبا عليه تعالى لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدين والآخرة، ولمّا كان له تعالى منة على العباد في هدايتهم وإفاضة أنواع الخيرات عليهم، لأنّها يكون أداء للواجب عليه تعالى ولا منة في أداء الواجب. ونعم ما قال فيه الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي وهو من[٢٩١] رؤساء المعتزلة ما تقول في ثلاثة إخوة: عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيرا، فقال يثاب الأول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب. فقال الأشعري: فإن قال الثالث: يارب! لو عمّرتني فأصلح فأدخل / الجنة، كما دخلها أخي المؤمن. قال الجبائي: [١٦ظ] يقول الربّ: كنت أعلم أنّك لو عمّرت لفسقت فدخلت النار. فقال الأشعري: فيقول الثاني: ياربّ! لم لم تمتني صغيرا؛ لئلا أذنب فلا أدخل النار، كما أمتّ أخي، فتحير الجبائي وعجز عن الجواب فترك الأشعري مذهبه إلى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح[٢٩٢] واشتغل بهدم قواعد الاعتزال و تشييد مباني الحق.

٢٨٦ أ: بريء.
٢٨٧ ح ل: من ظالم.
٢٨٨ ح: ويجد.
٢٨٩ ح: ذاتهما.
٢٩٠ ح، ل، ي: بلد.
٢٩١ ح– من.
٢٩٢ ي: الصالحين.

وليكن هذا آخر الكلام، في إثبات الواجب وصفاته العلى، نسأل الله تعالى أن يثبت قلوبنا على دينه ومتابعة رسوله محمد وآله وأصحابه المتأدبين بآدابه، رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ.

[تم تنميق الرسالة الذي هو في إثبات الواجب وصفاته العلى المنسوبة إلى العلامة المحقق في عصره والمدقق الفريد في دهره مولانا حسين الخلخالي، مد ظله العالي على مفارق الأداني والأعاني في خدمة مولانا أحمد بن حيدر في بلد الحرير، اللهم اعفو لجميع المسلمين والمسلمات آمين يا معين، سنة ١٠٥٨.][٢٩٣]

[تمت رسالة إثبات الواجب لمولى الموالي حسين الحسينى الخلخالي رحمة الله عليه الباري، بعد صلاة العشاء من ليلة الأحد الخامسة عشر من رجب المرجب من سنة ثلاث وثمانين وألف من الهجرة النبوية المصطفوية، الحمد الله على التمام، والصلاة والسلام على محمد خير الأنام، وعلى آله العظام، وأصحابه الكرام، والتابعين بإحسان إلى يوم الحشر والقيام، على يد أضعف العباد محمد بن المصطفى المنقاد إلى أمر ربه إلى يوم التناد. ابتدأ في يوم الجمعة الأول من رجب المرجب، وختمت ليلة الأحد الخامسة عشرين من هذا الشهر استنسخته من نسخة محمد العجم.][٢٩٤]

[تم تحرير هذه الرسالة المتعلقة لإثبات الواجب المنسوبة للمولى الفاضل المحقق مولانا حسين الخلخالي نوّر الله مرقده العالي في تاريخ سنة ثلاث وعشرين وألف في شهر رمضان المبارك في يوم الأربع الخامس وعشرين على يد الفقير إبراهيم بن مولانا يحيى عفي عنهما ذنوبهما بحرمة سند الأولين والآخرين.][٢٩٥]

[تم تنميق الرسالة الذي في إثبات الواجب وصفاته العلى المنسوبة إلى العلامة المحقق في عصره والمدقق الفريد في دهره مولانا حسين الخلخالي مد ظله العالي على مفارق الأداني والأعاني في خدمة تلميذه مولانا نوري سلم الله الباري في قرية صماقار في رقب الفحي من يوم الخميس من أوائل شهر ذي القعدة، سنة ست وألف من الهجرة النبوية عليه

٢٩٣ قيد الاستنساخ لنسخة أ.

٢٩٤ قيد الاستنساخ لنسخة ح.

٢٩٥ قيد الاستنساخ لنسخة ل.

أفضل الصلوات وأشرف التحيات على يد الحقير الفقير المذنب المحتاج إلى الله الغني الرحمن، أحمد بن مولانا سليمان حفظ الله إياهما من زوال الإيمان ومن شر الشيطان وغفر الله لهما باللطف والإحسان وهو ولي الإحسان والغفور بالغفران بحرمة الأنبياء والأولياء الموجود في الدوران، برحمتك يا أرحم الراحمين.][٢٩٦]

المراجع

شرح المواقف؛

علي بن محمّد الشريف الجرجانيّ (ت. ٨١٦هـ/ ١٤١٣م).

تحقيق محمود عمر الدمياطيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

رسالة إثبات الواجب الجديدة؛

للعلامة جلال الدين محمد الدواني (ت. ٩٠٨ه/ ١٥٠٢م).

تحقيق: السيد أحمد تويسركاني، في سبع رسائل، ميراث مكتوب، تهران ١٤٣٣ه/ ٢٠٠٢.

رسالة إثبات الواجب القديمة؛

للعلامة جلال الدين محمد الدواني (ت. ٩٠٨ه/ ١٥٠٢م).

تحقيق: السيد أحمد تويسركاني، في سبع رسائل، ميراث مكتوب، تهران ١٤٣٣ه/ ٢٠٠٢.

رسالة إثبات الواجب؛

مير الصدر الدين شيرازي الدشتكي (ت. ٩٠٣ه/ ١٤٩٨م).

مكتبة سليمانية، چورلولو على باشا، ٣٠٤.

الحاشية علي شرح العقائد النسفية؛

أحمد خيالي (ت. ٨٧٥ه/ ١٤٧٠م).

مكتبة البيازيت، ٢٨٦٤.

شواكل الحور في شرح هياكل النور؛

للعلامة جلال الدين محمد الدواني (ت. ٩٠٨ه/ ١٥٠٢م)

تحقيق: السيد أحمد تويسركاني، في ثلاث رسائل، مجمع البحوث الاسلامية، ايران، مشهد 1141ه/ ١٩٩١.

حاشية التجريد؛

علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجانيّ (ت. ٨١٧ه/ ١٤١٣م).

٢٩٦ قيد الاستنساخ لنسخة ي.

تحقيق: أشرف آلطاش وغيره ، وقف الديانة التركي، إستانبول ١٤٤٢ه/ ٢٠٢٠م.

كتاب نهاية الإقدام؛

عبد الكريم الشهرستاني (ت. ٥٤٨ه/ ١١٥٣).

تحقيق: الفرد جيوم، لندن ١٣٥٣ه/ ١٩٣٤ .

المواقف في علم الكلام؛

أبو الفضل عضد الدين عبد الرحمان بن عبد الغفار الإيجي (ت. ٧٥٦ه/ ١٣٥٥م).

عالم الكتب، بيروت د. ت.

الإلهيات من كتاب الشفاء؛

أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨ه/ ١٠٣٧م).

تحقيق: إبراهيم مذكور، انتشارات ناصر خسرو، تهران ١٣٦٣ه/ ١٩٤٣م.

الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي؛

أبو علي بن سينا (ت. ٤٢٨ه/ ١٠٣٧م)، نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢ه/ ١٢٧٤م).

تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٧٠م.

Extended Abstract

A Critical Edition and Analysis of a Treatise by Ḥusayn ibn Ḥasan al- Ḥusaynī al-Ḥalḥalī: *Risāla fī ithbāt al-wājib*

Hatice Toksöz, Ümran Özgür

This article deals with a critical edition and analysis of Huseynī al-Halhālī's (d. 1014/1605) treatise called *Risālat Ithbāt al-wajib*, which has not been critical edited yet. The goal of this paper is to scrutinize this treatise of Huseynī al-Halhālī and to bring it into the literature of the history of Islamic thought. In line with these determined targets, the study covers the author's life and works, the copies of the treatise and the main issues discussed in it.

The date of birth of Huseynī al-Halhālī's, who is mentioned among the scholars of the 16th century, is unknown. Huseynī al-Halhālī was born in the town of Halhāl in the Azerbaijan region of Iran. Halhālī, who lived in Shamahi, died in Diyarbakir in 1014/1605. The scientific line of Halhālī is based on Jalāl al-Dīn al-Dawānī. Because Halhālī was a student of Mirzā Jān al-Shirāzī (d. 994/1586), who was a student of Jamāl al-Dīn Mahmūd Shirazi (d. X/XVI. century), a student of Dawānī. Halhālī, a member of this chain of sciences mentioned, is an influential scholar who had written works in the fields of kalām, fiqh, tafsīr, astronomy, philosophy and logic, mathematics and many more. Fourteen copies of *Risālat Ithbāt al-wajib,* written by Halhālī, have been identified in various Manuscript Libraries of Turkey. All identified copies were examined, four were selected in the text of the investigation and all identified copies were checked and compared.

Halhālī's *Risālat Ithbāt al-wajib* work deals with the proof of the existence and oneness of God, his attributes and actions. This treatise of Halhālī has a remarkable quality in terms of the subjects matters in the works titled *ithbāt al-wājib*, which were written in the post-classical period of Islamic thought. At the same time, the treatise mentioned above is a text that contributed significantly to the tradition of Islamic thought in the 16th century regarding method and content. When *Risālat*

Ithbāt al-wajib is examined in terms of form and content, it is similar in structure to Sadr al-Dīn al-Dashtakī's work named *Risālat Ithbāt al-wajib* and Jalāl al-Dīn al-Dawānī's work named *Risālat Ithbāt al-wajib al-jadîda.* Although this work is similar to these texts in terms of form and content, it is not an annotation or annotation written to any of them. This treatise also includes different subjects from the two works mentioned. In this regard, it is remarkable that there is a section titled "Nothing is eternal outside of God" which is not included in al-Dawānī's *Risālat Ithbāt al-wajib al-jadīda* and al-Dashtakī's *Risālat Ithbāt al-wajib*. In addition, Halhālī's *Risālat Ithbāt al-wajib* also includes the subjects in Dawānī's work called *Risālat Ithbāt al-wajib al-qadīma*. For this reason, it has been determined that Halhālī's *Risālat Ithbāt al-wajib* is an independent copyrighted work.

Huseynī al-Halhālī's *Risālat Ithbāt al-wajib* treatise consists of an introduction and thirteen chapters. Halhālī, divided his work into thirteen chapters respectively and in each part of his work, he examined the proof of the existence and oneness of God, the essence-attribute relationship, divine attributes (knowledge, power, will, life, hearing and sight, kalam), and divine acts. In addition, in another part of his work, the author has also discussed some issues such as eternal (kadîm)-temporal occurence (hâdis), cause-effect and burhān al-tatbīq in Dawānī's work called *Risālat Ithbāt al-wajib al-qadīma.* Halhālī explains the problem that he deals with in each chapter as a method in his work. Firstly, he expresses the way it was put forward in Islamic thought from the views of philosophers (*falāsifa*) and kalām scholars, then he mentions possible questions and after that expresses his thought. While the author discusses the issue of proof of Wājib based on the thoughts of philosophers, he highlights the approaches of Ashʿarī and Muʿtazilah scholars on the divine attributes and divine acts. Halhālī made many quotations from Dawānī's work in his text without mentioning the name. In addition, the author frequently refers to Ibn Sīnā and scholars of kalām such as Abū'l-Hasan al-Ashʿarī and Muʿtazilah, Nasīr al-Dīn al-Ṭūsī, al-Sharīf al-Jurjānī in his work.

In this study, the content of the Halhālī's *Risālat Ithbāt al-wajib* is examined in three sections. In the section titled "Proof of the Existence and Oneness of the Necessary Being (wājib al-wujūd)" of the article, the chapter in Halhālī's work, in which he deals with the problem of *ithbāt al-wājib* has been examined, and then the author's views on the oneness of God are discussed. Halhālī explained the problem of proving the existence and oneness of the Necessary Existence in *Risālat Ithbāt al-wajib,* based on Dawânî's views in his work called *Risālat Ithbāt al-wajib al-jadīda,*

but without mentioning his name, outlined and in a peculiar way.

In the section titled "Divine Attributes" of the article, the chapters in which Halhālī deals with the divine attributes and actions of God in his work *Risālat Ithbāt al-wajib* have been examined. Halhālī dealt with the subject of divine attributes and divine acts based on the views of philosophers and scholars of kalām. However, Halhālī explained the issue mentioned above issue comparatively by making some quotes from al-Sharīf al-Jurjānī and Dawānī in his work.

In the section titled "There Is No eternal outside of God" of the article, the issues discussed in the general situations (umūr-ı āmme) sections of classical theological books were examined which, Halhālī brought together under a single chapter. Because in this section, Halhālī dealt with the concept pairs of eternal-temporal (qadīm-hādith), substance and accident (jawhar araz), existence-nonexistence (mawjūd-madūm), necessary-contingent (wājib-mümkin), cause-affect (illet-malul) under the title of "The chapter on the fact that there is no eternal but God" (Fasl fī ennehu lā kadīmün sivā'llah Teala) in his work whose name is mentioned. At the same time, Halhālī also explained the subject of burhān al-tatbīq (demonstration by way of one-to-one correspondence), which is one of the types of burhan (demonstration), in the same chapter.

As a result, Halhālī's *Risālat Ithbāt al-wajib* work is similar to Dawānī's *Risālat Ithbāt al-wajib al-jadīda*, still, it also includes Dawānī's *Risālat Ithbāt al-wajib al-qadīma* in terms of the subject matters. For this reason, Halhālī's treatise is an independent unique work. Therefore, the treatise a road map for today's studies about the scientific environment of the post-classical period in terms of content and method since it discusses the Islamic metaphysical problems comparatively by referring to the authentic texts before the period in which it was written. Therefore, the work contributes to the development and continuity of Islamic thought.

Keywords: Huseynī al-Halhālī, Ithbāt al-Wajib, Proof, Wahid, Knowledge, Will, Power, Actions.