

## 4./10. yy'da Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Arazlar: İbnü'd-Dâî ve Ḥaqā'ıku'l-a'râz Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)

*Accidents in Zaydi-Mu'tazilite Thought in the 4th/10th Century: Ibn al-Dâî and the Treatise of Ḥaqā'ıq al-A'râd (Analysis and Edition of the Text)*

**YUSUF ARIKANER**

Arş. Gör. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı  
Research Assistant Dr., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Studies, Department of Kalâm and Islamic Sects

Çankırı, Türkiye

y.arikaner@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4200-6403

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 03. 08. 2024

Kabul Tarihi | Accepted: 16. 09. 2024

Yayın Tarihi | Published: 15. 12. 2024

### Atıf / Cite as

Arıkaner, Yusuf. "4./10. yy'da Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Arazlar: İbnü'd-Dâî ve Ḥaqā'ıku'l-a'râz Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)". *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (Aralık 2024), 8-35. <https://doi.org/10.54893/vanid.1527678>

Arıkaner, Yusuf. "Accidents in Zaydi-Mu'tazilite Thought in the 4th/10th Century: Ibn al-Dâî and the Treatise of Ḥaqā'ıq al-A'râd (Analysis and Edition of the Text)". *Van Journal of Divinity* 12/21 (December 2024), 8-35.

<https://doi.org/10.54893/vanid.1527678>

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.*

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

#### 4./10. yy'da Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Arazlar: İbnü'd-Dâî ve *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)

##### Öz

Teşekkül dönemlerine kadar uzandığı iddia edilen Zeydîlik ile Mu'tezilîlik arasındaki etkileşim, Zeydî âlimlerin Bağdat'ta Mu'tezilî düşüncüyü yoğun şekilde ve müfredatın bir parçası olarak doğrudan Mu'tezilî kelâmcı Ebû Abdillâh el-Basrî'den okumalarıyla gerçekleşmiş ve özellikle Mu'tezile'nin Basra ekolü, Taberistan/Hazar Zeydîleri'nin kelâmî düşüncelerinde etkili olmuştur. Bu süreçte, Müeyyed-billâh Ahmed b. el-Hüseyn el-Hârûnî ile Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn gibi Zeydî âlimler Bağdat'ta Mu'tezilî kelâmcı Ebû Abdillâh el-Basrî'den ders almıştır. Yine aynı süreçte Ebû Abdillâh el-Basrî'den kelâm okuyan ve onunla müzakerelerde bulunan Zeydî âlimler içerisinde, Zeydî-Mu'tezilî etkileşimin takip edilebileceği önemli simalardan biri olan İmâm Mehdî-lidînillâh Ebû Abdillâh İbnü'd-Dâî el-Hasen de yer almaktadır. Klasik kaynaklarda, gerek siyasi hayatı gerekse ilmî faaliyetleri hakkında detaylı bilgiler bulunan İbnü'd-Dâî, kelâm ve fıkıh alanında birçok eser telif etmiş, ancak Zeydî-Mu'tezilî eserlerin yer aldığı bir mecmuanın keşfiyle İbnü'd-Dâî'ye aidiyeti tespit edilen *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* risâlesi dışında eserlerinin çoğu günümüze ulaşmamış veya kaybolmuştur. İbnü'd-Dâî günümüze ulaşan tek eseri *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz*'da, farklı kriterler üzerinden arazları tasnif ederek sonraki dönem Mu'tezilî kaynaklarda arazlara dair yapılan taksimler ve değerlendirmelere mutabık bir şekilde arazların hakikatlerini ve hallerini ele almıştır. Oldukça ayrıntılı araz taksimleri barındıran bu eser, konu hakkında kaleme alındığı bilinen nadir eserlerindedir. Bu eserin yayımlanması, hem ilgili dönemdeki Zeydiyye-Mu'tezile etkileşiminin aydınlatılması hem de erken dönem kelâmının varlık anlayışının daha iyi anlaşılması adına önem arz etmektedir. Bu çalışmada İbnü'd-Dâî'nin *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* risâlesinin incelemesi ve tespit edilen üç farklı yazma nüshası kullanılarak tahkikli neşri sunulacaktır. Kelâmın en temel konularından biri olan arazlara dair bu eserin yayımlanması Zeydiyye-Mu'tezile'nin bütüncül kelâm sistemlerinin anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bu eserin yayımlanmasıyla 4./10. yy'da arazlar konusu özelinde Zeydiyye-Mu'tezile etkileşiminin oldukça yoğun olduğu göz önüne serilmiş olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mu'tezile, Zeydiyye, İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz*.

#### Accidents in Zaydi-Mu'tazilite Thought in the 4th/10th Century: Ibn al-Dāī and the Treatise of *Ḥaḳā'ıq al-A'râd* (Analysis and Edition of the Text)

##### Abstract

The interaction between Zaydism and Mu'tazilism, which is claimed to date back to the formation periods, took place when Zaydī scholars studied Mu'tazilite thought in Baghdad intensively and directly from the Mu'tazilite theologian Abū 'Abd Allāh al-Basrī as part of the curriculum, and especially the Basra school of Mu'tazila was influential in the theological thoughts of the Zaydis of Tabaristan/Hazar. In this process, Zaydī scholars such as al-Mu'ayyad bi-llāh Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Hârûnî and al-Nâṭıq bi-l-Ḥaqq Abū Tâlib Yahyâ b. al-Ḥusayn took lessons from the Mu'tazilite theologian Abū 'Abd Allāh al-Basrī in Baghdad. In the same period among the Zaydī scholars who studied theology from Abū 'Abd Allāh al-Basrī and deliberated with him was Imam al-Mahdī li-Dīn Allāh Abū 'Abd Allāh b. al-Dāī, who has been one of the important figures Zaydī-Mu'tazilî interaction can be pursued. Ibn al-Dāī, who has detailed information both his political life and scholarly activities in classical sources, wrote many works in the fields of theology and fiqh, but most of his studies have not survived to the present day or have been lost, except for the treatise *al-Dāī, Ḥaḳā'ıq al-A'râd*, which was identified and confirmed as belonging to Ibn al-Dāī, with the discovery of a collection of Zaydī-Mu'tazilite studies. In his only extant work, *Ḥaḳā'ıq al-A'râd*, Ibn al-Dāī classified the accidents on the basis of different criteria and dealt with their realities and states in accordance with the division and evaluation of accidents in later Mu'tazilite sources. This study is one of the rare studies known to have been written on the subject, which contains very detailed division of accident. The publication of this work is important both for the elucidation of the Zaydiyya-Mu'tazilite interaction in the relevant period and for a better understanding of the early theology's understanding of existence. This article will present an analysis of Ibn al-Dāī's treatise *Ḥaḳā'ıq al-A'râd* and its critical edition using three different manuscript copies. The publication of this study on accidents, one of the most fundamental topics of kalâm, will contribute to the understanding of the holistic theological systems of Zaydiyya-Mu'tazila. With the publication of this work, it will be revealed that the interaction between Zaydiyya and Mu'tazila in the 4th/10th century on the subject of accidents was quite intense.

**Keywords:** Kalâm, Mu'tazilah, Zaydiyyah, Ibn al-Dāī, *Ḥaḳā'ıq al-A'râd*.

## Extended Abstract

The interaction between Zaydism and Mu'tazilism, which is claimed to date back to their formative periods, was significantly shaped by the direct engagement of Zaydi scholars with Mu'tazili thought in Baghdad. These scholars studied Mu'tazili theology intensively as part of their curriculum, particularly under the guidance of the prominent Mu'tazili theologian Abū 'Abd Allāh al-Başrī. The Basra school of the Mu'tazila, in particular, had a profound influence on the theological thought of the Tabaristan/Caspian Zaydis. Therefore, it is essential to note that the Basra branch of the Mu'tazila played a critical role in the development of Zaydi theology. During this period, prominent Zaydi scholars such as al-Mu'ayyad bi-llāh Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Hārūnī and al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn studied under Abū 'Abd Allāh al-Başrī in Baghdad. Similarly, Imām al-Mahdī li-dīn Allāh Abū 'Abd Allāh Ibn al-Dā'ī al-Ḥasan, who also engaged in theological studies and discussions with Abū 'Abd Allāh al-Başrī, is another key figure in tracing the Zaydi-Mu'tazili interaction during this era.

In classical sources, Ibn al-Dā'ī is presented as a figure whose political life and scholarly activities are detailed extensively. He authored numerous works in the fields of theology (kalām) and jurisprudence (fiqh). However, most of his works have either not survived to the present day or have been lost, except for his treatise Ḥaqā'iq al-a'rāḍ, which was identified as his through the discovery of a collection of Zaydi-Mu'tazili texts. In this sole surviving work, Ḥaqā'iq al-a'rāḍ, Ibn al-Dā'ī classifies accidents (a'rāḍ) according to various criteria. He categorizes them as follows:

- [1] Those related to a substrate vs. those related to a whole.
- [2] Those whose persistence is possible vs. those whose persistence is impossible.
- [3] Those requiring a single substrate vs. those requiring two substrates.
- [4] Those that can exist without a substrate vs. those that can only exist within a substrate.
- [5] Those requiring a state in the whole vs. those not requiring such a state.
- [6] Those that depend on another accident for their existence vs. those that do not.
- [7] Those that can exist in a single substance vs. those that require two substances or a whole.
- [8] Those that are similar, different, opposite, or in a state of opposition.
- [9] Those perceivable in their substrate vs. those not perceivable in their substrate.
- [10] Those perceivable in space vs. those not perceivable in space.
- [11] Those that are active vs. those that are passive.

In his work, Ibn al-Dā'ī transitions to a detailed explanation of these classifications of accidents (a'rāḍ) after presenting the comprehensive taxonomy at the beginning. However, it is evident that he does not provide detailed discussions for the 10th and 11th classifications included in his initial list. Instead, he addresses two alternative classifications: those whose return is possible vs. those whose return is impossible, and those that are perceptible vs. those that are imperceptible.

Among these classifications, those with stronger theological implications are evaluated in the introductory part of the study. A detailed examination of all classifications is left for future research. Within each of these eleven categories, Ibn al-Dā'ī lists specific examples of accidents that fall under the respective sections.

For instance: Under the category of accidents related to the whole, he includes life (ḥayāt), knowledge ('ilm), power (qudra), will (irāda), dislike (karāha), aversion (nafrat), desire (shahwa), gaze (naẓar), ignorance (jah), grief (ghamm), happiness (surūr), and joy (farah).

Under the category of accidents related to the substrate, he lists motion (ḥaraka), rest (sukūn), colors (alwān), origins (akwān), composition (ta'lif), tastes (maẓā'iq), scents (ra'ā'ih), health (ṣiḥḥa), pain (waja'), wetness (riṭāba), and dryness (yubūs). This work can be considered significant in two aspects. First, Ibn al-Dā'ī's treatise Ḥaqā'iq al-A'rāḍ is, as far as we can ascertain, the earliest surviving text on cosmology within the Zaydī-Mu'tazilī intellectual tradition. Moreover, its content aligns with the classifications and evaluations of accidents (a'rāḍ) found in later Mu'tazilī sources. This makes it a historically important document that sheds light on the extent of Zaydī-Mu'tazilī interaction during the 4th/10th century.

Secondly, this work represents a detailed treatise on the subject of existence, one of the most fundamental topics in the discipline of kalām. The cosmological argument (dalīl al-ḥudūth) proposed by the theologians is constructed on the premise that the universe consists of substances (jawāhir) and accidents (a'rāḍ). In this understanding of existence, accidents are sustained by substances and continuously renewed to maintain their existence. Therefore, the created nature (ḥudūth) of substances depends on the created nature of the accidents they carry. Consequently, the focus of the dalīl al-ḥudūth argument lies in the created nature of accidents. Due to the central role of accidents in this framework,

theologians have thoroughly examined this topic since the early periods, elevating their inquiry to the level of scientific investigation.

This work, which contains highly detailed classifications of accidents, is among the rare texts known to have been dedicated to this topic. Its publication is crucial for shedding light on the interaction between Zaydî and Mu'tazilî thought during the relevant period and for better understanding the conception of existence in early kalâm.

This study will present an analysis of Ibn al-Dâî's *Ḥaḡā'iq al-A'râḡ* and a critical edition of the text based on three different manuscript copies. The first manuscript is found in Saudi Arabia at the King Fahd National Library under collection number 748. The second is located in Yemen at the al-Maktaba al-Gharbiyya of the Great Mosque Library, recorded as collection number 752. The third is preserved in Saudi Arabia at the library of Muhammad bin Saud University under collection number 2610.

The publication of this work, focusing on accidents as a key topic in kalâm, will contribute to understanding the comprehensive theological systems of the Zaydî and Mu'tazilî traditions. Moreover, it will highlight the intense interaction between Zaydî and Mu'tazilî scholars on the subject of accidents during the 4th/10th century. While the text generally aligns with the classifications of accidents found in other Mu'tazilî sources, its nuanced differences and their theological implications provide areas for further in-depth study.

## Giriş

İslam tarihinde siyasi ihtilaflar etrafında oluşan ilk dini gruplar, hicri ikinci yüzyılda mezhep olarak teşekkülünü tamamlamaya başlamıştır. Kendine özgü dini ve siyasi görüşleriyle Haricilik İslam tarihinde ortaya çıkan ilk grup olsa da teşekkül eden ilk kelâmî mezhep Mu'tezile olmuştur. Mu'tezile, bir taraftan süreç içerisinde kelâm sistematüğini tamamlarken diğer taraftan da Zeydîlik başta olmak üzere diğer itikâdi-siyasi mezheplerin özellikle kelâmî yapısına etkide bulunmuştur. Zeydî-Mu'tezilî etkileşimin tam olarak ne zaman ve hangi isimler üzerinden başladığı konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.<sup>1</sup> Bununla birlikte, Zeydî âlimlerin Mu'tezilî düşüncüyü doğrudan Mu'tezilî âlimlerden okumaya başlaması, Büveyhîler döneminde Bağdat'ta gerçekleşmiştir. Mu'tezile'nin de özellikle Basra ekolü, Taberistan Zeydîleri üzerinde daha fazla etkili olmuştur. Nitekim iki Buthânî kardeş; İmam Müeyyed-billâh Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Hüseyn (ö. 411/1020) ile İmam Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ (ö. 424/1033) gibi Zeydî âlimler Bağdat'ta Mu'tezilî kelâmcı Ebû Abdillâh el-Basrî'den (ö. 369/979-80) ders almıştır.<sup>2</sup> Bu süreçte, Ebû Abdillâh el-Basrî'den kelâm okuyan ve onunla müzakerelerde bulunan Zeydî âlimler içerisinde, Zeydiyye Mu'tezile etkileşiminin takip edilebileceği önemli simalardan biri olan Mehdî-lidînillâh Ebû Abdillâh Muhammed İbnü'd-Dâî el-Hasen (ö. 360/971) de yer almaktadır. Ebû Abdillâh el-Basrî'nin eserleri ve İbnü'd-Dâî'nin burada neşrini sunduğumuz eseri dışındaki çalışmaları günümüze ulaşmadığından, İbnü'd-Dâî'nin Mu'tezile'den ne ölçüde etkilendiğini tam olarak belirlemek mümkün görünmemektedir. Ancak, İbnü'd-Dâî'nin arazlarla ilgili bu risalesi, sonraki dönem Mu'tezilî kaynaklarla mukayese edildiğinde, bu konuda etkileşimin boyutunu ortaya koymaktadır. Eserde arazlara dair yapılan taksimler ve değerlendirmeler büyük ölçüde Mu'tezile'nin görüşleriyle örtüşmektedir. Bu açıdan, neşrini sunduğumuz bu eser, 4./10. yüzyılda iki mezhep arasındaki etkileşimin boyutunu ortaya çıkaran tarihî bir vesika niteliğindedir.

## 1. İbnü'd-Dâî'nin Hayatı

Tam adı, Ebû Abdillâh Mehdî-lidînillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî b. el-Kâsım b. el-Hasen'dir. Hasen b. Zeyd ve Hz. Hasan üzerinden soyu, Hz. Ali'ye dayanmaktadır. Kaynaklarda Hz. Ali'ye

<sup>1</sup> Bu değerlendirmeler ve tahlilleri için bkz. Mehmet Ümit, Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 37-40; Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz, "Zeydî-Mu'tezilî Literatürde Bir Yitiğin Keşfi: İbn Şervîn ve Yâkütetü'l-İmân ve Vâsıtâtü'l-Burhân-ı İnceleme ve Neşir-", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (Haziran 2023), 91-95.

<sup>2</sup> Mürşed-billâh Yahyâ b. el-Hüseyn b. İsmâil el-Cürcânî eş-Şecerî, *Sîretü'l-İmâm el-Mü'eyyed-billâh Ahmed b. el-Hüseyn el-Hârûnî*, thk. Sâlih Abdullâh Kurbân (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2003), 37; Hüsâmeddin Ebû Abdillâh Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed el-Muhallî, *el-Ḥadâ'iku'l-verdiyye fî menâkıbi e'immeti'z-Zeydiyye*, thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî (San'â: Mektebetü Merkezi Bedr el-İlmî ve's-Sekâfi, 1423/2002), 2/123, 2/165; Bahâüddin Muhammed b. Hasen İbn İsfendiyâr-ı Kâtib, *Târîhu Taberistân*, çev. Ahmed Muhammed Nâdî (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2002), 111; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim el-Cüşemî, *eṭ-Ṭabaḡatâni'l-ḡâdiye 'aşera ve's-sâniye 'aşera min Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il*, thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid (*Faḡlü'l-i'tizâl ve ṭabaḡâtü'l-Mu'tezile* içinde; Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017), 386.

kadar olan nesebi şu şekilde kaydedilmiştir: Ebû Abdillâh Muhammed → el-Hasen ed-Dâî → el-Kâsım → el-Hasen → Alî → Abdurrahman → el-Kâsım → el-Hasen → Zeyd → el-Hasen → Alî → Ebû Tâlib.<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan, 304/917 yılında Deylem bölgesinde dünyaya gelmiştir. Babası, Taberistan bölgesinde kurulan Zeydî Devleti'nin (250-316/864-928) son imâmı Hasan b. Kâsım ed-Dâî'dir (ö. 316/928). Babası, "ed-Dâî's-Sağır" ismiyle bilindiğinden, kendisi de İbnü'd-Dâî ismiyle anılmaktadır. Annesi ise Fîrûz ed-Deylemî'nin kızı Hurhur'dur.<sup>4</sup>

İbnü'd-Dâî, ilk eğitimine Taberistan bölgesinde başlamıştır. Buradaki eğitimini, Hz. Peygamber ve Ehli Beyt imâmlarının hayatını ele alan *Kitâbü'l-Meşâbih*'in yazarı ve Taberistan Zeydîlerinin önde gelen simalarından olan Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim el-Hasenî'den (ö. 353/964) almıştır.<sup>5</sup> Bu zat, İbnü'd-Dâî sonrasında Deylem bölgesi Zeydîlerinin imâmı olacak olan Ebü'l-Hüseyn el-Müeyyed-Billâh Ahmed b. el-Hüseyn ile Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn'in de hocalarıdır. İbnü'd-Dâî, Ebü'l-Abbas Hasenî'den Zeydiyye fikhından Ferâiz ve Vasiyyet gibi konuları tahsil etmiştir.<sup>6</sup>

Bu ilk tahsil ve gençlik döneminde siyasetten uzak durmaya çalıştığı halde Deylem Zeydîleri'nin bir kısmı İbnü'd-Dâî'yi imâm olarak kabul edip ona biat etmiş, bu biat üzerine Ehvâz'da bulunan Büveyhîler'in sultanı Muizzüddeve (ö. 356/967) İbnü'd-Dâî'yi tutuklatıp hapse attırmış, İbnü'd-Dâî'ye destek verenleri de sürgün etmiştir. Uzun bir süre hapiste kaldıktan sonra İbnü'd-Dâî, Muizzüddeve tarafından Fâris'te bulunan İmâdüddeve'nin (ö. 338/949) yanına sürgüne gönderilmiş ve İmâdüddeve'nin yanında iki yılı aşkın bir süre hapiste kalmıştır. İbrahim b. Kâsk ed-Deylemî'nin aracılık etmesiyle İmâdüddeve'nin özgür bırakmasının akabinde İbnü'd-Dâî, İbrahim b. Kâsk'la beraber Kirmân'a gitmiştir. İbrahim ed-Deylemî'nin, Kirman emiri Ebû Ali b. İlyâs tarafından esir alınması üzerine İbnü'd-Dâî ilk önce Menûcan'a, daha sonra ise Mekrân'a kaçmış ve Mekrân'daki Zeydîler kendisine biat etmişlerdir. Ancak Mekrân bölgesinin yöneticisi İbn Ma'dân, İbnü'd-Dâî'ye yapılan biattan haberdar olunca onu tutuklatıp Basra'ya sürmüştür. İbnü'd-Dâî, Yûsuf el-Berîdî tarafından yönetilmekte olan Basra'da gizli şekilde bir süre ikamet etmiş, bu süre zarfında Cibâl ve Deylem bölgesinden Zeydîler kendisine biat etmişlerdir. Önceki yöneticilerin yaklaşımının aksine Ebû Yûsuf el-Berîdî, İbnü'd-Dâî'ye çok yakın ilgi göstermiş, mâli olarak ona yardımda bulunmuş ve hatta İbnü'd-Dâî'yi kendi evinde konuk etmiştir. Hacca gitmek için Ebû Yûsuf el-Berîdî'den izin alan İbnü'd-Dâî, Ehvaz ve Bağdat üzerinden hacca gitmiş ve hac dönüşü Bağdat'a yerleşmiştir.<sup>7</sup>

İbnü'd-Dâî Bağdat'ta, döneminin Irak Hanefîlerinin önderi olan Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn el-Kerhî'den (ö. 340/952) Hanefî fikhını öğrenmiş ve Hanefî fikhında fetva verecek seviyeye erişmiştir. Sahib b. Abbad (385/995), İbnü'd-Dâî'nin ezberini ölçmek için kitaplardan çıkardıkları zor soruları yazdıklarını, İbnü'd-Dâî'nin de bunlara baktıktan sonra her bir sorunun cevabını altına yazdığını ve hiçbirinde hataya düşmediğini ifade etmektedir.<sup>8</sup> Yine Bağdat'ta Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen simalarından Ebû Abdillâh el-Basrî'den (ö. 369/979-80) Mu'tezile kelamını öğrenmiştir. Nâtık-bilhak, İbnü'd-Dâî ile Ebû Abdillâh el-Basrî'nin sık sık bir araya geldiklerini, Ebû Abdillâh el-Basrî'nin ona birçok

<sup>3</sup> Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn b. el-Hüseyn ez-Zeydî el-Alevî en-Nâtık-Bilhak, *el-İfâde fî târîhi'l-e'immeti's-sâde*, thk. Mektebetü Ehli'l-Beyt (Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1435/2014), 117; Cüşemî, *eṭ-Ṭabakatân*, 378; Ebû Muhammed Abdullah b. Hamza b. Süleyman İbn Hamza, *Kitâbü's-Şâfi*, thk. Mecdüddîn b. Muhammed b. Mansûr el-Müeyyedî (Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2009), 1/880; Muhallî, *el-Ḥadâ'ıku'l-verdiyye*, 2/101; Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A'lâmü'l-mü'ellifine'z-Zeydiyye* (San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1439/2018), 2/235; Ebû İshâk İbrahim b. Hilâl el-Kâtib es-Sâbî, *Kitâbü't-Tâci fî aḥbâri Devleti'd-Deylemiyye (Aḥbâru e'immeti'z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Cilân içinde)*, thk. Wilferd Madelung (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1987), 40; Ebü'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Ali İbn Inebe el-Hasenî, *Umdetü't-tâlib fî ensâbi âli Ebî Tâlib*, thk. Nezzâr Rızâ (Beyrut: Dâru'l-Mektebî'l-Hayât, ts.), 67; Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri* (Ankara: Afşar Matbaası, 2012), 142; Muhammed b. Şerefüddîn b. Abdillâh el-Hüseynî, *Meşâdiru 'ilmi'l-kelâmi'z-Zeydî* (Riyâd: Dâru Fâris, 1443/2022), 337; Muhammed Kâzım Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî İrân*, çev. Mustafa Ahmed Bekkûr (Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâsâti's-Siyâsât, 2020), 122.

<sup>4</sup> Bazı kaynaklarda annesinin ismi "Curcur" olarak geçmektedir. Bkz. İbn Hamza, *Kitâbü's-Şâfi*, 1/880.

<sup>5</sup> Ahmed b. İbrâhim b. Hasan Ebü'l-Abbas el-Hasenî, *el-Meşâbih*, thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hüsî (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002).

<sup>6</sup> Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 117.

<sup>7</sup> İbn Inebe, *Umdetü't-tâlib*, 67-68; Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri*, 142-143; Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî İrân*, 122-123.

<sup>8</sup> Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 118. Zeydiyye ve Hanefîler ilişkisine dair bkz. Mehmet Ümit, "Zeydiler ile Hanefîler Arasındaki İlişkiler Üzerine", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak, (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/287-288.

meseleyi öğrettiğini, notlar (ta'lik) imla ettirdiğini ve bazen de yapılan dersleri tekrar ettiklerini kaydetmektedir.<sup>9</sup> İbnü'd-Dâî ile Ebû Abdillâh el-Basrî arasındaki hoca-talebe ilişkisini şu şekilde ifade etmektedir: "Mehdî-lidînillah, hocamız Ebû Abdillâh el-Basrî'nin ders halkasına düzenli katılmaya özen gösterirdi. Ondan ashabımızın kelâm eserlerinin çoğunu okudu ve bu eserler üzerine notlar aldı ('alleka)."<sup>10</sup> Yine bu bağlamda, İbnü'd-Dâî'nin Ebû Abdillâh el-Basrî'nin ders halkasına on beş yıl devam ettiğini, zorluklara rağmen bunda herhangi bir gevşeklik göstermediğini belirtmektedir. Ebû Abdillâh el-Basrî ise öğrencisi İbnü'd-Dâî'nin derslere olan isteğini ve gösterdiği gayreti şu sözlerle ifade etmektedir: "İbn Ebû Bısr el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *el-Mûceze*'i üzerine *Nağdü'l-mûceze*'i yazdırıyordum. O [İbnü'd-Dâî] da -Allah ondan razı olsun- ashabımızla birlikte yazıyordu. Onun her gün *Enşâfî'l-Manşûrî*'den yaklaşık otuz varak yazması gerekiyordu. Sıcığın şiddetiyle terlemesi, çok yorulması ve yaşlı olmasından dolayı ona üzüldüğüm için, 'Ey seyyid! Yazmak seni yoruyor, bunu senin yazmanla başkasının yazması arasında bir fark yoktur.' dedim. Bunun üzerine o da 'arkadaşlarımızdan derste geri kalmadığım gibi yazmada da geri kalmak istemiyorum.' dedi."<sup>11</sup> İbnü'd-Dâî bu gayreti ve azmiyle, Bağdat'a geldiğinde kelâmî meselelere ilişkin çok az şey bilmesine rağmen<sup>12</sup> hocası Ebû Abdillâh el-Basrî'den gördüğü tahsil sonucunda kelâm alanında derinleşmiş<sup>13</sup> ve Mu'tezile'nin on birinci tabakasından sayılacak dereceye ulaşmıştır.<sup>14</sup> Nihâî olarak, Mu'tezile kelâmında oldukça yetkinleşen İbnü'd-Dâî'nin, Zeydî-Mu'tezilî etkileşiminin ilmi alandaki önemli temsilcilerinden biri olmasının yanı sıra Zeydîler'in Mu'tezilî kelâmına yönlendirilmesinde de önemli bir rol oynadığı görülmektedir.<sup>15</sup>

H. 332-333'ten 353 yılına kadar yaklaşık yirmi sene Bağdat'ta ikamet eden İbnü'd-Dâî, bu sürede Hanefî fikhî ve Mu'tezile kelâmının tedrisi gibi ilmî çalışmalar içerisinde olmuş ve siyasi faaliyetlerden uzak durmuştur. Ancak Deylem bölgesindeki Zeydîler'in davetleri sonucunda h. 353 yılında Bağdat'tan çıkıp Deylem bölgesine gitmiş ve bu bölgedeki Zeydî gruplar ile diğer küçük gruplar arasındaki siyasi çekişmelerle uğraşmıştır. 360/970 yılında Hevsem bölgesinde vefat eden İbnü'd-Dâî, Hevsem'e defnedilmiştir.<sup>16</sup>

## 2. Eserleri

İbnü'd-Dâî'nin gerek siyasi hayatı gerekse ilmî faaliyetleri hakkında kaynaklarda detaylı bilgiler bulunmakla birlikte, eserlerinin ismi ve içeriği hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Örnek olarak Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101), "onun adl konusunda kitapları vardır"<sup>17</sup> diyerek İbnü'd-Dâî'nin Zeydî-Mu'tezilî kelâmına dair birçok eserinin varlığından bizi haberdar etse de eserlerinin ismine dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Aynı şekilde İbn Hamza (ö. 614/1217), İbnü'd-Dâî'nin dinin usûlü ve fûrûunda, aklî ve naklî bütün kısımlarında mütehasıs olduğunu ve bu alanlarda pek çok eserinin (*teşânîf*) bulunduğunu kaydetmektedir. Ancak sözü kısa tutma isteğiyle bu kitaplardan herhangi bir nakilde bulunmayacağını belirtmekte ve ilim erbabı nezdinde bu eserlerin şöhretinin sözü uzatmaya gerek bırakmadığını eklemektedir.<sup>18</sup> Benzer şekilde Ahmed b. Abdillâh el-Cündârî (ö. 1337/1918) de İbnü'd-Dâî'nin usûl ve furû

<sup>9</sup> Nâtik-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 120.

<sup>10</sup> Nâtik-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 119.

<sup>11</sup> Nâtik-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 120; Cüşemî, *et-Tabakatân*, 379-380; krş. Mehmet Ümit, "Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler", *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 241-242.

<sup>12</sup> Nâtik-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 121.

<sup>13</sup> Nâtik-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 120.

<sup>14</sup> Cüşemî, *et-Tabakatân*, 378.

<sup>15</sup> Hassan Ansari, "Mu'tezilîliğin Şîi Alımlanması (1): Zeydîler", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 256; Serkan Çetin, *Yemen'de Zeydî-Mu'tezilî Düşünce: Rassâs (ö. 584/1188) ve Kelâm Sistemi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 5-7.

<sup>16</sup> İbnü'd-Dâî'nin Deylem bölgesindeki siyasi faaliyetlerinin ayrıntıları için bkz. Nâtik-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 117-129; Cüşemî, *et-Tabakatân*, 378-384; İbn Hamza, *Kitâbü's-Şâfi*, 1/880-887; Humejd el-Muhallî, *el-Hadâiki'l-verdiyye*, 2/101-114; Vecih, *A'lâmü'l-mü'ellifine'z-Zeydiyye*, 2/235-236; es-Sâbî, *Kitâbü't-Tâci*, 39-44; İbn Inebe, 'Umde, 67-70; Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri*, 142-150; Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî İrân*, 122-126; Hüseyinî, *Meşâdiru 'ilmi'l-keleâmî'z-Zeydî*, 337-341.

<sup>17</sup> Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il* (Leiden: Universiteitsbibliotheek, Or. 2584A), 1/134b; Hüseyinî, *Meşâdiru 'ilmi'l-keleâmî'z-Zeydî*, 340.

<sup>18</sup> İbn Hamza, *Kitâbü's-Şâfi*, 1/881.

alanında pek çok eserin olduğunu söylemekte, ancak herhangi bir eser ismi zikretmemektedir.<sup>19</sup> Yine bu doğrultuda Abdüsselâm el-Vecîh (ö. 2022), Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şereffî'nin *el-Leâli'l-muḍîe fi Aḥbâru e'immeti'z-Zeydiyye*'de İbnü'd-Dâî'nin ilmin farklı fenlerinde kitaplarının (*teşârif*) olduğunu söylediğini aktarmakta, ancak diğer müellifler gibi eş-Şereffî'nin de herhangi bir eser isminden bahsetmediğini söylemektedir.<sup>20</sup> Abdüsselâm el-Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*'de İbnü'd-Dâî'nin bu çalışmada neşrini sunduğumuz *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ* isimli eserin olduğunu kaydetmektedir.<sup>21</sup> Ancak Abdusselâm el-Vecîh'in verdiği bu bilginin, klasik biyografi kaynaklarına değil de yine diğer bir çalışması olan *Mesâdirü't-türâs fi'l-mektebâti'l-hâssa fi'l-Yemen*'de bahsettiği Yemen'deki es-Seyyid el-Allâme el-Murtazâ b. Abdullah b. Osman el-Vezîr Kütüphanesi'ndeki doksan dokuz numaralı mecmua içerisinde bulunan eserin yazma nüshasına dayandığı anlaşılmaktadır.<sup>22</sup>

İbnü'd-Dâî'nin kendisi de bu çalışmada neşrini sunduğumuz *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* risâlesinin iki yerinde birden fazla eserin olduğunu söylemektedir. O, risâlenin girişinde, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz*'ın arazların farklı türlerinin izahını içerdiğini, arazların varlığının ispatını ise diğer kitaplarının (*kütübüna*) birden fazla yerinde ortaya koyduğunu ifade etmektedir.<sup>23</sup> Diğer yerde ise Allah'ın muhdes bir irâdeyle murîd olduğu hususunu birçok eserinde (*kütübünâ*) delilleriyle ortaya koyduğunu ifade etmektedir.<sup>24</sup> İbnü'd-Dâî bu iki yerde birden fazla kelâm eserin olduğunu sarahaten belirtmekle birlikte, eserlerinin ismini açıkça zikretmemektedir. Gerek İbnü'd-Dâî'nin gerekse sonraki kaynakların yer verdiği bilgilerden hareketle, başta Zeydî/Mu'tezilî kelâmı olmak üzere İbnü'd-Dâî'nin birçok eser telif ettiği, ancak bu çalışmada neşri sunulan *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* dışında hiçbir eserin günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

### 3. *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*

#### 3.1. Eserin Adı ve Müellife Aidiyeti

İbnü'd-Dâî'nin biyografisine yer veren klasik kaynaklardan hiçbirinin bu eserden bahsetmemesi, mevcut yazma nüshalar üzerinden eserin ismini ve müellifini tespit etmeyi zorunlu kılmaktadır. Eserin mevcut beş yazma nüshasında da eserin ismi *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ* şeklindedir.<sup>25</sup> Ayrıca mevcut iki tam nüshasının sonunda da eser, *temme Kitâbu Ḥaḳā'ıki'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ* kaydıyla sona ermektedir.<sup>26</sup> Bu da eserin isminde herhangi bir farklılık ve ihtilaf olmadığını göstermektedir.

Eserin isminde herhangi bir ihtilaf olmamasına karşın müellifi konusunda nüshalar arasında farklılıklar bulunmaktadır. Muhammed b. Suûd Kütüphanesi'nde 2610 numara ile kayıtlı mecmua içerisindeki nüshanın başlangıç sayfasında (3a) besmeleden önce, "*Kitâbu Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ taşnîfu's-Şeyḥi'l-ecelli'l-âlim Ahmed b. el-Ḥasen b. Muḥammed er-Raşşâs rahimehullahu te'âlâ*" ibaresi yer almaktadır. Bu ibareye göre eser, Ebû Muhammed Hüsâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Hasen er-Rassâs'ın (ö. 584/1188) oğlu Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs'a (ö. 621/1224) aittir.

Eserin, Yemen'deki el-Câmiu'l-Kebîr'in el-Mektebetü'l-Garbiyye bölümünde bulunan 752 numaralı mecmua içerisindeki nüshasının başlık sayfasında (42a) ise, "*Kitâbu Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ ve billahi eş-şikatu ve huve ḥasbî ve ni'me'l-vekîl*" ifadesi bulunmakta, ancak eserin müellifine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bundan dolayı kütüphanenin yazma eser kataloğuna da eser herhangi bir

<sup>19</sup> Ahmed b. Abdillâh el-Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre fi Şerḥi'l-Ezhâr* (Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 2003), 33.

<sup>20</sup> Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 2/236.

<sup>21</sup> Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 2/236.

<sup>22</sup> Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *Meşâdirü't-türâs fi'l-mektebâti'l-ḥaşşâ fi'l-Yemen* (San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002), 2/397.

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ* (Riyâd: Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 76b.

<sup>24</sup> İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 78b.

<sup>25</sup> İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 75b; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ* (Riyâd: Mektebetü Câmîati Muhammed b. Suûd, 2610), 3a; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ* (San'â: el-Câmiu'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752), 42a; Abdullâh Muhammed el-Hibşî, *Fihrisü maḥḥūḥâti ba'dî'l-mektebâti'l-ḥaşşâ fi'l-Yemen*, thk. Julian Johansen (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1994), 44; Vecîh, *Meşâdirü't-türâs fi'l-mektebâti'l-ḥaşşâ fi'l-Yemen*, 2/397.

<sup>26</sup> İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* (el-Câmiu'l-Kebîr, 752), 47b; İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳā'ıku'l-a'râz* (Muhammed b. Suûd, 2610), 10a.

müellife nispet edilmeksizin sadece ismiyle kaydedilmiştir.<sup>27</sup> Ancak eserin içinde bulunduğu mecmuada, bu eserden önce Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs'a ait olan *Mesâ'ilü'l-hedeviyye fi't-tenbîh 'alâ işbâti'l-meziyye 'alâ mezhebi'z-Zeydiyye* (36a-38b) ve *ed-Dürerü'l-manzûmâtü fi silki'l-aḥkâm ve's-şifât* (38b-42a) isimli eserleri bulunmaktadır. Muhtemelen bundan dolayı Abdullah Muhammed el-Hibşî, *Ḥaḳâ'ıku'l-a'râz'ı* (42a-48a) -eserin Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs'a ait olduğuna dair bir işaret olmamasına rağmen- Ahmed er-Rassâs'ın eserleri arasında saymaktadır.<sup>28</sup> Abdüsselâm el-Vecîh ile Muhammed el-Hüseynî de el-Hibşî'ye tâbi olarak bu nüshanın Ahmed er-Rassâs'a ait olduğu hususunu tekrar etmekte, dolayısıyla eseri Ahmed er-Rassâs'a nispet etmektedirler.<sup>29</sup>

Biri er-Rassâs'a nispetli diğeri nispetsiz olan bu iki nüshanın dışında eserin Mehdî-Lidînillâh Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî'ye nispet edildiği üç nüsha daha bulunmaktadır. Bu üç nüshadan birincisi San'â'da bulunan Abdullah b. İsmail Gamdân'ın şahsi kütüphanesinde,<sup>30</sup> ikincisi ise es-Seyyid el-Allâme el-Murtazâ b. Abdullah b. Osman el-Vezîr'e ait şahıs kütüphanesinde doksan dokuz numaralı mecmua içerisinde bulunmaktadır.<sup>31</sup> Mezkûr kütüphaneler şahıs kütüphanesi olduğu ve edindiğimiz bilgilere göre bu kütüphanelerdeki yazma eserler halen dijitalleştirilmediği için bu iki nüshaya ulaşmak mümkün olmadı. Bundan dolayı Abdullah b. İsmail Gamdân'ın şahsi kütüphanesindeki nüsha hakkında el-Hibşî'nin, es-Seyyid el-Allâme el-Murtazâ b. Abdullah b. Osman el-Vezîr'e ait şahıs kütüphanesindeki nüsha hakkında da el-Vecîh'in verdiği bilgilerin aktarımıyla iktifa edilecektir. Hibşî, 69 sıra numarasıyla "*Ḥaḳâ'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*" şeklinde eserin ismini verdikten sonra, "*emle'ehû Ebû Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen el-Ḥasenî fi ḳarni's-sâdis*" ifadesine yer vermektedir. Bu ifade, eserin imla ettirilmek suretiyle İbnü'd-Dâî tarafından telif edildiğini göstermektedir. Burada kayıta altıncı yüzyılda anlamına gelen "*fi ḳarni's-sâdis*" ifadesi ise nüshanın istinsah kaydı olmalıdır. Zira İbnü'd-Dâî, daha önceki bir tarihte yaşadığından altıncı yüzyılda eseri imla ettirmiş olması mümkün değildir. Ayrıca Hibşî eserin bir mecmua içerisinde sekiz varak olduğu bilgisini de vermektedir.<sup>32</sup> Benzer şekilde Abdüsselâm el-Vecîh de "*Ḥaḳâ'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*" şeklinde eserin ismini verdikten sonra, "*min imlâ'i's-Şerîf Ebî Abdillâh Ebû Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen el-Ḥasenî ed-Dâî*" kısmını eklemektedir. Birinci nüshada olduğu gibi bu nüshadaki kayıt da eserin imla ettirilmek suretiyle kaleme alındığını göstermektedir.<sup>33</sup> Bu iki nüshayı görme imkânımız olmasa da her iki nüshada da eserin İbnü'd-Dâî'ye nispet edilmiş olması ve el-Hibşî'nin nüshanın hicri 6. asırda istinsah edilmiş olduğunu beyan etmesi, eserin nispeti konusunda oldukça önemli verilerdir.

Melik Fehd el-Vataniyye Kütüphanesi'nde 748 numara kaydıyla bulunan mecmua içerisindeki üçüncü nüshanın baş kısmında da "*Kitâbu Ḥaḳâ'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ; min imlâ'i's-Şerîf Ebî Abdillâh Ebû Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen ed-Dâî el-Ḥasenî raḳıyallahu 'anhu*" kaydı bulunmaktadır.<sup>34</sup> Bu kayıt da diğer iki nüshada olduğu gibi eserin imla ettirilmek suretiyle İbnü'd-Dâî'ye ait olduğunu göstermektedir. Bulduğu mecmuanın son eseri olduğu ve bu mecmuanın baş ve son kısmındaki varaklarda düşüklükler olduğu için mecmua içerisinde bulunan diğer on eser<sup>35</sup> gibi bu nüshanın da istinsah kaydı bulunmamaktadır. Bunun tek istisnası, mecmua içinde 41-120 sayfa aralığında yer alan Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil el-Ferrezâzî'nin (V./XI. yy.'ın sonu-VI./XII. yy.'ın başı) el-Müeyyed-Billâh'ın *et-Tebşıra'sı* üzerine yazdığı *Ta'liku't-Tebşıra* isimli eserdir. Bu eserin başında nüshanın el-Hasen b. Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebi'l-Aşîre'ye ait olduğunu belirten bir temellük kaydı yer almakta, sonunda

<sup>27</sup> Ahmed Muhammed İsevî-Ahmed Yahyâ el-Gumârî, *Fihrisü'l-maḥṭûṭâti'l-Yemeniyye li'd-Dâri'l-maḥṭûṭâti ve'l-Mektebeti'l-Ġarbiyye bi'l-Câmi'i'l-Kebîr-San'a* (Kum: Mektebetü Âyetullah Uzmâ el-Mar'âşi, ts.), 1/296.

<sup>28</sup> Abdullah Muhammed el-Hibşî, *Meşâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen* (Ebûzabî: el-Mecmeu's-sekâfi, 2004), 118.

<sup>29</sup> Vecîh, *A'lâmü'l-mü'ellifne'z-Zeydiyye*, 1/103; el-Hüseynî, *Meşâdiru 'ilmi'l-keleâmî'z-Zeydî*, 527.

<sup>30</sup> Hibşî, *Fihrisü maḥṭûṭâti ba'di'l-mektebâti'l-ḥaşşa fil-Yemen*, 44.

<sup>31</sup> Vecîh, *Meşâdiru't-türâş fi'l-mektebâti'l-ḥaşşa fi'l-Yemen*, 2/397.

<sup>32</sup> Hibşî, *Fihrisü maḥṭûṭâti ba'di'l-mektebâti'l-ḥaşşa fil-Yemen*, 44.

<sup>33</sup> Vecîh, *Meşâdiru't-türâş fi'l-mektebâti'l-ḥaşşa fi'l-Yemen*, 2/397.

<sup>34</sup> İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳâ'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 75b.

<sup>35</sup> Mecmua içerisinde bulunan diğer on eser ve muhtevası için bkz. Serkan Çetin- Ulvi Murat Kılavuz, "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kâdî Abdülcebbar'ın Ḥudüdü'l-elfâz'ı -İnceleme ve Neşir-", *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 64-67.



ise “552 senesi Cemâziyelâhir ayının 7'si Cuma gecesi el-Hasen b. Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebi'l-Aşîre'nin istinsahı tamamladığı” şeklinde bir istinsah kaydı bulunmaktadır.<sup>36</sup> Yazı tipi ve mürekkebin benzerliğinden dolayı mecmua içerisindeki tüm eserlerin aynı kalemden çıktığı göz önünde bulundurulduğunda, *Haḳā'ıku'l-a'râz*'ın müstensihinin de mezkûr zât olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda eserin istinsah tarihinin de *Ta'likû't-Tebşıra*'nın istinsah tarihi gibi h. 552 senesi olması kuvvetle muhtemeldir. Buna göre eserin h. 621 yılında vefat eden Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs'a ait olması mümkün gözükmemektedir. Zira h. 552 yılında istinsah edilen bir nüshanın daha önceki bir tarihte telif edilmiş olması ihtimal dahilindedir. Eserin istinsahının telifine yakın bir tarihte yapıldığı varsayıldığında bile Ahmed er-Rassâs'ın babası Muhammed b. el-Hasen er-Rassâs'ın h. 546 yılında dünyaya geldiği<sup>37</sup> göz önünde bulundurulduğunda, h. 552 yılında istinsahı yapılan bir eserin oğul Ahmed er-Rassâs'a ait olması ihtimali ortadan kalkmaktadır. Maamâfih tespit edebildiğimiz kadarıyla h. 552 tarihi civarında istinsah edilen bir mecmuada, h. 621 tarihinde vefat eden Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs'a ait bir eserin yer almasının tarihsel açıdan oldukça düşük bir ihtimal olması ve özellikle de mevcut beş nüsha içerisinde yalnızca birinde Ahmed er-Rassâs'a açık bir nispet bulunurken üç nüshanın ise İbnü'd-Dâî'ye nispet edilmesi, *Haḳā'ıku'l-a'râz*'ın kesinlik derecesinde İbnü'd-Dâî'ye ait olduğunu göstermektedir.

### 3.2. Eserin Muhtevası

Zeydî-Mu'tezilî düşüncede, özellikle taksim üzerinden arazlar meselesini sistematik şekilde ele alan ve konuya ilişkin günümüze ulaşan mevcut literatüre nispetle daha erken bir tarihe ait olan *Haḳā'ıku'l-a'râz*'ın muhtevasını, İbnü'd-Dâî'nin açıklamalarından hareketle üç ana başlık altında incelemek mümkündür. İlk İbnü'd-Dâî, arazların ispatı meselesini diğer eserlerinde ele aldığı için burada bu konuya detaylıca girmeyeceğini belirtmekle birlikte, arazların ispatının gerekçesi ve faydası üzerine kısa bir açıklamaya yer vermektedir. Bu bağlamda o, zorunlu olarak veya müşâhade yoluyla bilinmesi mümkün olmayan Allah'ın varlığının bilgisine, ancak arazların ve arazların hâllerinin bilgisiyle ulaşılabileceğini ifade etmekte ve arazların varlığının inkâr edilmesi durumunda gerek cisimlerin ve cevherlerin hâdis oluşunun gerekse bunları var eden bir muhdisin varlığının ispatlanamayacağını genel kelâmî düşünceyi yansıtır bir biçimde söylemektedir.<sup>38</sup> Nitekim kelâmcılar, sırasıyla, arazların varlığı, arazların hâdis oluşu, cisimlerin arazlardan ayrı kalamayacağı ve arazları öncelemeyeceği ve son olarak hâdis olandan ayrılamayan ve onu önceleyemeyen şeyin de hâdis olduğu şeklinde dört öncülle (=da'vâ/de'avî) hudûs delilinin “âlem hâdistir” şeklinde ana önermesinin; bu ana önermeden hareketle de muhdisin varlığının ispatlanabileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>39</sup> Hudûs delilinin bu sistematığı açısından bakıldığında, arazların inkârı, “âlem hâdistir” şeklinde ana önermenin ispatını imkânsız kılacak ve dolayısıyla da zorunlu veya müşâhadeye dayalı olarak bilinmeyen Allah'ın varlığının ispatına ilişkin istidlâl seçeneğinden de bahsedilemeyecektir. Buradan hareketle İbnü'd-Dâî, Allah'ın varlığının ispatına ilişkin istidlâlî mümkün kılan arazların varlığına ve hâllerine ilişkin bilgiden hiçbir mükellefin müstağni kalamayacağını ve bu bilginin inanç/itikâd alanında (*fi bâbi'd-dîn*) büyük bir fayda sağladığını belirtmektedir.<sup>40</sup>

İbnü'd-Dâî, arazların ispatının gerekçesi bağlamında sunduğu bu kısa açıklamanın akabinde, mütekaddim dönem kelâmcılarının kullandığı, tanımlanan kavramın anlamına mutabik ve ondan daha açık olan bir lafız üzerinden yapılan dile dayalı tanım teorisi üzerinden evrenin iki maddi unsurundan biri olan

<sup>36</sup> Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil el-Ferrezâzî, *Ta'likû't-Tebşıra* (Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 60b.

<sup>37</sup> Orhan Şener Koloğlu, “Rassâs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek2/413.

<sup>38</sup> İbnü'd-Dâî, *Haḳā'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 76a.

<sup>39</sup> Bkz. Ebû Tâlib Nâtik-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Buḥânî, *Ziyâdâtü Şerhi'l-Uşûl = Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb al-uşûl and its reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ al-uşûl by the Zaydî İmâm al-Nâtiq bil-ḥaqq Abû Tâlib Yahyâ b. al-Husayn b. Hârûn al-Buḥânî (d.424/1033)*, nşr. Camilla Adang-Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke (Leiden-Boston: Brill, 2011), 8; Kivâmüddîn Ahmed b. Hüseyn b. Ebû Hâşim el-Hüseynî Mânkdm Şeşdîv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûl'l-ḥamse, Şerhi'l-Uşûl'l-ḥamse* adıyla Kâdî Abdülcebâr'a izafetle nşr. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), 95; Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed Rassâs, *Tehzîbü't-Taḥşîl fi't-tevhîd ve't-ta'dîl* (Riyâd: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz, 2691) 5b; Kevser Demir Bektaş-Orhan Şener Koloğlu, “Şerif el-Murtazâ'nın Mûlaḥḥaş'ının Kayıp Konusu: Ebû Ca'fer el-Mukri en-Nisâbüri'nin Ta'lik'inde Âlemin Hudûsu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (Aralık 2022), 394-395.

<sup>40</sup> İbnü'd-Dâî, *Haḳā'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 76a.

araz kavramına yönelik kısa bir tanıma ve açıklamaya yer vermektedir. İbnü'd-Dâî, araz kelimesinin dilde sürekliliği (*beḳā*) olmayan şeyler için kullanıldığını ve bu lafzın kelâmcılar tarafından, sürekliliği bulunmasından dolayı cisimlere ve cevherlere ârız olan/yerleşen arazlara nakledildiğini belirtmekte<sup>41</sup> ve böylece bir anlamda kavramın dildeki kullanımını referans göstererek terminolojik anlamla etimolojik anlam arasındaki uygunluğu göstermeye çalışmaktadır. O, cevherler ve cisimlerin aksine arazların sürekliliğinin olmadığını kaydetmektedir. Hocası Ebû Abdillâh el-Basrî'nin *el-İstikṣâ'* eserindeki açıklamalarını referans göstererek cismin bekâsıyla birlikte arazın fenâsının mümkün olduğunu ifade etmekte, ancak bunun zıttı olan cismin fenâsıyla birlikte arazın bâki olamayacağını kaydetmektedir.<sup>42</sup>

İbnü'd-Dâî, arazların ispatı ve tanımına dair bu kısa açıklamalardan sonra, eserinin telif gayesine uygun biçimde arazların hakikatlerini daha ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. O ilk olarak, farklı özellikleri dikkate alınarak yapılabilecek muhtemel tasnif seçeneklerine<sup>43</sup> yer vererek arazlara ilişkin detaylı bir tasnif sunmaktadır. Bu bağlamda o, detaylı bir araz tasnifi sunmakta ve Bu araz tasnifindeki her bir seçenek altındaki arazları kapsamlı bir şekilde değerlendirmektedir.<sup>44</sup> İbnü'd-Dâî'nin araz taksimi şöyledir:

- [1] mahalle ilişkili olanlar-bütünle ilişkili olanlar
- [2] bekâsı mümkün olanlar-bekâsı mümkün olmayanlar
- [3] tek bir mahalle ihtiyaç duyanlar-iki mahalle ihtiyaç duyanlar
- [4] mahalde bulunmaksızın mevcut olabilenler-ancak mahalde mevcut olabilenler
- [5] bütüne bir *hâl* gerektirenler-bütüne bir *hâl* gerektirmeyenler
- [6] varlığında başka bir araza ihtiyaç duyanlar-varlığında başka bir araza ihtiyaç duymayanlar
- [7] tek bir cevherde bulunması mümkün olanlar-ancak iki cevherde veya bütünde bulunanlar
- [8] benzer, farklı, zıt veya zıt konumunda olanlar
- [9] mahallinde idrak edilenler-mahallinde idrak edilemeyenler
- [10] mekânda idrak edilenler-mekânda idrak edilemeyenler
- [11] terk ve metrûk olanlar<sup>45</sup>

İbnü'd-Dâî, eserinin baş kısmında yaptığı bu bütüncül araz taksimlerinden sonra bunların ayrıntılı açıklamasına geçmektedir. Ancak başlangıçta yer verdiği bu on bir taksimden 10. ve 11. taksimin ayrıntılı açıklamasına eserinde yer vermediği görülmektedir. Bunlar yerine îâdesi mümkün olanlar-îâdesi mümkün olmayanlar ve görülmesi mümkün olanlar-görülmesi mümkün olmayanlar taksimini ele almaktadır. Bu araz taksimlerinden kelâmî uzantıları daha ön planda olanları burada değerlendirilecektir. Tüm araz taksimlerinin ayrıntılarıyla incelenmesi başka çalışmaların konusudur.

İbnü'd-Dâî yer verdiği bu kapsamlı taksim içerisinden ilk önce bütünle ilişkili olan arazları ele almaktadır. O, bir arazın bütünle ilişkili olmasının (*mâ yete'allaḳu bi'l-cümle*) anlamını, hayat arazı üzerinden açıklayarak hayatın uzuvların tamamına yerleşmiş olmasından dolayı tek tek uzuvların dikkate alınarak örneğin, "insanın eli canlıdır" veya "insanın ayağı canlıdır" denilemeyeceğini, bunun aksine tamamının veya bütününün dikkate alınarak "insan canlıdır" denilebileceğini belirtir. İbnü'd-Dâî'nin hayat arazı üzerinden açıkladığı bütüne ilişkin arazlar içerisinde, "ilim", "kudret", "irâde", "kerâhet", "nefret", "şehvet", "nazar", "cehalet (*cehl*)", "keder (*ġam*)", "mutluluk (*surûr*)" ve "sevinç (*ferah*)" yer alır ve hayat arazı için geçerli olan yargı, mezkûr bu arazlar için de geçerlidir. Bütünle ilişkili olan arazların aksine mahalle ilişkili olanlar (*mâ yete'allaḳu bi'l-maḥal*) ise ancak yerleştikleri mahallin bir nitelik kazanmasına

<sup>41</sup> İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳâ'iku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 76a. Krş. A. İskender Sarıca – Serkan Çetin, "Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in *Ḥaḳâ'iku'l-eşyâ'* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi", *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 825, 837.

<sup>42</sup> İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳâ'iku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 76a; Çetin, *Yemen'de Zeydî-Mu'tezilî Düşünce*, 91; krş. Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *el-Cüz'ü'r-râbi' min Kitâbi Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, nşr. Fâris Osman Nevfel (Moskova: Sadra, 2021), 155.

<sup>43</sup> Mevcut literatür içerisinde arazlara yönelik en kapsamlı tasnif İbn Metteveyh tarafından verilmektedir. Nitekim o, farklı özelliklerini ve niteliklerini dikkate alarak kırk küsür araz taksimine yer vermektedir. Bkz. Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, nşr. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hedu'l- İlmî el-Fransî lil-Âsârî's-Şarkiyye, 2009), 1/2-7. Mütekaddim dönemde arazlara yönelik yapılan tasnifler ve detayları için ayrıca bkz. Zeynep Şeker, *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 128-146.

<sup>44</sup> Çetin, *Yemen'de Zeydî-Mu'tezilî Düşünce*, 99.

<sup>45</sup> İbnü'd-Dâî, *Ḥaḳâ'iku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 76a-76b.

neden olur ve bütünün tamamı yerine, yalnızca arazın yerleştiği mahal hakkında bir yargı verilebilir. Söz gelimi, hareket veya sükûn arazı, insanın eline yerleştiğinde bir bütün olarak insanın hareketli veya sâkin olduğundan söz edilemez; aksine arazın yerleştiği mahalden, yani insanın elinin hareketli veya sâkin oluşundan söz edilebilir. Hareket ve sükûn üzerinden açıklanan mahalle ilişkin arazlar içerisinde ise “renkler”, “ekvân”, “telîf”, “tatlar”, kokular”, “sıhhat”, “acı (vece)”, “yaşlık” ve “kuruluk” yer almaktadır. İbnü'd-Dâî, bütünle ve mahalle ilişkili olan arazlar arasındaki ayrımı, verdiği bir örnek üzerinden daha da netleştirmektedir: İnsanın eli kesilip vücudundan ayrıldığında kesik el, sıcaklığın veya soğukluğun idrak edilmesi veya herhangi bir şeyin tutulması ve kavranması gibi fonksiyonlarını kaybeder. Bu durum ise hayat arazının mahalle değil, bütünle ilişkili olduğunu gösterir. Ancak aynı duruma mahalle ilişkili olan renk arazları açısından bakıldığında, insanın elinin kopmadan önceki hâliyle koptuktan sonraki hâli arasında bir farktan söz edilemez. El, kopmadan önce siyahsa koptuktan sonra da siyah kalmaya devam eder ve bu durum renk arazlarının mahalle ilişkili olduğunu gösterir.<sup>46</sup>

Risâlenin girişinde ayrı bir tasnif olarak verilen benzer (*mütemâsil*), farklı (*muhtelif*), zıt (*mütezâd*) veya zıt konumunda olan arazlar şeklindeki seçeneği, bütünle veya mahalle ilişkili olan arazlar seçeneği altına çekmek mümkündür. Nitekim İbnü'd-Dâî'nin de işaret ettiği üzere benzer, farklı ve zıt olan arazlardan her biri ya bütünle ya da mahalle ilişkili olabilir. İki arazın benzer veya farklı olması, taallukları doğrultusunda ortaya çıkan bir durumdur. Örnek olarak aynı tarzda (*alâ tarîkatın vâhidetin*) tek bir malûma taalluk eden iki ilim arazı benzer arazlar kategorisine dâhil olurken, aynı şekilde tek bir murâda taalluk eden iki irâde arazı da benzer olarak kabul edilir. Ancak iki ilim arazının değişik malûmlara taalluk etmesi durumunda, ilim arazları benzer olmaktan çıkarak birbirinden farklı (*muhtelif*) arazlar hâline gelir. Öte yandan taallukları doğrultusunda benzer veya farklı olma seçenekleri ortaya çıkan gerek iki ilim gerekse iki irâde arazı, daha önce de ifade edildiği üzere bütünle ilişkili arazlar kısmında yer alır. Aynı şekilde birbirine zıtlık teşkil eden arazların da bir kısmı bütünle, bir kısmı da mahalle ilişkilidir. Örnek olarak irâde ile kerâhet, nefret ile şehvet birbirine zıt olan ve bütünle ilişkili arazlar iken, birbirine zıt olan renkler ise mahalle ilişkili arazlar içerisinde yer almaktadır.<sup>47</sup> Ayrıca mahalle ilişkili olan benzer ve farklı arazlardan bazıları görme, bazıları tatma, bazıları da temas yoluyla idrak edilebildiği için, başka bir tasnif seçeneği olan duysal olarak idrak edilen ve dolayısıyla da varlıkları zorunlu olarak bilinen arazlar altında değerlendirilmektedir.<sup>48</sup>

İbnü'd-Dâî, sonraki Zeydî ve Mu'tezilî eserlerde de bulunan mahal açısından araz tasnifine de yer vermektedir. İlk aşamada mahal açısından arazlarda, ancak bir mahalde mevcut olabilen ve bir mahalde varlığı imkânsız olan arazlar şeklinde iki seçenek ortaya konulmaktadır. Birinci seçenek içerisinde, Allah'ın bir mahalde bulunmayan ve hâdis olan bir irâde ile mürîd olduğu yönündeki Mu'tezilî yaklaşımın sonucu olarak Allah'ın irâdesine yer verilmektedir.<sup>49</sup> İbnü'd-Dâî ise, Allah'ın irâdesinin dışında gazabını, öfkesini (*suht*) ve rızasını da bir mahalde mevcut olamayan arazlar içerisinde değerlendirmekte ve bu konuya ilişkin delilleri diğer eserlerinde ortaya koyduğunu belirtmektedir.<sup>50</sup> Ancak bir mahalde mevcut olabilen arazların ise, mahallin yanı sıra ilave bir şarta ihtiyaç duyup-duymamaları açısından farklı seçenekleri ortaya çıkmaktadır. Örnek olarak sadece bir mahalde mevcut olabilen hayat arazının bulunduğu mahallin özel bir bünye olması gerekirken, ilim, irâde, kerâhet ve şehvet gibi kalbin fiilleri ancak bir mahalde mevcut olabilmekle birlikte, mevcut oldukları mahallin canlı ve özel bir bünye olması gerekir. Aynı şekilde telîf

<sup>46</sup> İbnü'd-Dâî, *Haḳā'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 77a-77b.

<sup>47</sup> İbnü'd-Dâî, *Haḳā'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 77b.

<sup>48</sup> İbnü'd-Dâî, *Haḳā'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 78a; Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed Rassâs, *Muhtaşar fî işbâti'l-a'râz*, nşr. Jan Thiele [Jan Thiele, “A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: *The Mukhtasar fî ithbât al-a'râd* by al-Ḳasas al-Raḣḣâs” içinde], *Shii Studies Review* 2 (2018), 1.

<sup>49</sup> Kâdî Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. M. Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), 6(2) (*el-İrâde*) 149.

<sup>50</sup> İbnü'd-Dâî, *Haḳā'ıku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 78a. Sonraki Zeydî- Mu'tezilî eserlerde, bir mahalde mevcut olması imkânsız olan arazlar içerisinde irâde dışında fenâ arazına da yer verilmektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr *el-Muḡnî*, 6(2)/169; Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed Rassâs, *Mes'ele fî keyfiyyetü vucûdi'l-a'râz*, nşr. Mostafa Ahmadi-Hassan Ansari-Jan Thiele [Mostafa Ahmadi-Hassan Ansari- Jan Thiele, Do Accidents Need a Substrate? Critical Edition of al-Ḳasas al-Raḣḣâs's *Mas'ala fî kayfiyyat wujûd al-a'râd* içinde], *Shii Studies Review* 5 (2021), 216.

arazının varlığı da ancak bir mahalde mümkün olmakla birlikte, yukarıdaki arazlardan farklı olarak mahallin canlı olması şartı aranmaz. Bunun yerine, telîf arazi mevcut olabilmek için iki farklı mahalle; mahallerin birbirine yapışması (*iltizâk*) için de yaşlık arazına (*ruṭûbet*) ihtiyaç duymaktadır.<sup>51</sup>

Arazilara yönelik yaygın tasnif seçeneklerinden bir diğeri ise süreklilik ve süreksizlik kriteri üzerinden ortaya konulmaktadır. Bu doğrultuda sonraki Zeydî ve Mu'tezilî eserlerde "renkler", "kokular", "tatlar", "sıcaklık", "soğukluk", "kuruluk", "yaşlık", "hayat", "kudret", "ekvân", "telîf" sürekli (*bâkî*); "itikâd", "irâde", "kerâhet", "zan", "fikir", "şehvet", "nefret", "elem", "sesler" ve "fenâ" ise süreksiz (*ğayr-ı bâkî*) arazlar olarak kabul edilmektedir.<sup>52</sup> İbnü'd-Dâî sürekli ve süreksiz araz tasnifine yer vermekle birlikte gerek sürekli gerekse süreksiz arazların tam listesini sunmaz. Sürekli arazlar içerisinde hayat, kudret, acziyet, ilim, cehalet, itimâd, renk, telîf ve sükûn arazına yer verirken, süreksiz arazlar içerisinde ise irâde, kerâhet ve şehvete değinmektedir.<sup>53</sup>

Son olarak İbnü'd-Dâî, îade ve görülme imkânı açısından arazları ele almaktadır. Araziların îadesinin imkânı bağlamında sonraki Zeydî-Mu'tezilî eserlerde yer alan, "bekâsı mümkün olanın îadesi de mümkündür"<sup>54</sup> ilkesine yer veren İbnü'd-Dâî hayat, kudret ve ilim gibi bütüne yönelik arazların îadelerinin mümkün olduğunu, bekâsı mümkün olmayan irâde, kerâhet, şehvet ve nefret gibi arazların ise îadelerinin mümkün olmadığını belirtir. Bütüne ilişkin arazlardan îadeleri mümkün olanları ve olmayanları kısaca açıklayan İbnü'd-Dâî, mahalle ilişkin arazların îadesinde ayrıntıya girmektedir. Esasında, **i.** yalnızca Allah'ın kudreti dâhilinde olan arazlar, **ii.** Allah'ın dışında kulun da kudreti dâhilinde olan arazlar şeklinde diğer eserlerde müstakîl olarak verilen tasnif seçeneğini<sup>55</sup> îadesi açısından yapılan araz tasnifi altına çeken İbnü'd-Dâî, sonraki Mu'tezilî kelâmcıların da öne sürdüğü gibi renk, itimâd, yaşlık, sertlik, sıhhat, hastalık, soğukluk ve sıcaklık arazlarının yalnızca Allah'ın kudretine konu olabileceğini<sup>56</sup> ve ayrıca bu arazların îadesinin de mümkün olduğunu söylemektedir. Kulun kudretine dâhil olabilen arazların listesini vermeyen İbnü'd-Dâî, insanların yaratabildiği arazların îadesinin mümkün olup olmadığı konusunda ise ihtilafın olduğunu belirtir. O, isim zikretmeksizin bazılarının telîf ve ekvân gibi bekâsı mümkün dahi olsa insanların kudretine konu olabilen arazların îadesinin mümkün olamayacağını savunduğunu, yine isim vermeden bazılarının ise bunu mümkün gördüğünü aktarmaktadır. Görülebilmeleri açısından ise bütün renklerin görülmesinin mümkün olduğunu söyleyen İbnü'd-Dâî, hareket ve sükûn gibi ekvân arazlarının görülüp görülemeyeceği konusunda da kelâmcılar arasında ihtilafın bulunduğunu söylemektedir. Onun aktardığına göre, ismen zikretmediği bazı kelâmcılar gerek hareketin gerekse sükûnun görülebileceğini savunmuş, gören kimsenin siyahla beyazı birbirinden ayırdığı gibi hareketli ile sâkin olan arasında da ayrım yaptığını, bu ayrımın ise cismin kendisine yönelik olamayacağını ve dolayısıyla ayrımı sağlayan hareketin ve sükûnun görüldüğünü savunmuştur. Ekvân arazların görülemeyeceğini söyleyenler ise hareketli ve sâkin arasındaki ayrımın gözden çıkan ışın/ışıkla (*su'â*) ilişkili olduğunu ve dolayısıyla da hareketin veya sükûnun görülmediğini öne sürmüşlerdir.

Yukarıda genel hatlarıyla muhtevası ortaya konulan İbnü'd-Dâî'nin *Ḥakā'iku'l-a'râz* risâlesi, Zeydî-Mu'tezilî düşüncede kozmolojiye ilişkin mevcut literatür içerisinde -tespit edebildiğimiz kadarıyla- günümüze ulaşan en erken tarihli eser olması ve muhtevasının sonraki dönem Mu'tezilî kaynaklarda arazlara dair yapılan taksimler ve değerlendirmelerle örtüşmesi açısından 4./10. yüzyılda Zeydî-Mu'tezilî etkileşimin boyutunu ortaya çıkaran tarihi bir vesika olması bakımından oldukça önemi haizdir.

<sup>51</sup> İbnü'd-Dâî, *Ḥakā'iku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 78a.

<sup>52</sup> Bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/5; Humeyd eş-Şehîd el-Mahallî, *Kevâkibü'd-dürriye fi tafşîli'n-nefehâti'l-miskiyye fi mesâ'ilil-kelâmiyye* (San'â: el-Câmiu'l-Kebîr: el-Mektebetü'l-Garbiyye, 758), 76a, 88a.

<sup>53</sup> İbnü'd-Dâî, *Ḥakā'iku'l-a'râz* (Melik Fehd, 748), 77b.

<sup>54</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/6; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Kitâbü't-te'sîr ve'l-mü'essir fi 'ilmi'l-kelâm* (Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 315), 29b.

<sup>55</sup> Örneğin bkz. Cüşemî, *el-Cüz'ü'r-râbi' min Kitâbi Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il*, 157-158; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/4.

<sup>56</sup> Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvân Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'î'l-Arabî, 1979), 126-128.

### 3.3. Eserin Nüshaları

1. Melik Fehd el-Vataniyye, 748/12, 76a-80b (ج): Suudi Arabistan, Melik Fehd el-Vataniyye Kütüphanesi'nde 748 numaralı mecmua<sup>57</sup> içerisinde bulunmaktadır. Eser mecmua içerisinde 76a-80b varak aralığında yer almaktadır. Bu mecmuanın bir cildi bulunmamakta ve buna ilaveten baştan ve sondan kopukluklar bulunmaktadır. Bundan dolayı mecmua içerisindeki son eser olan *Haḳā'ıku'l-a'râz*, sondan iki varak kadar eksiktir. Eser, 76a sayfasının alt tarafında kırmızı mürekkeple yazılan "*Kitâbu Haḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ; min imlâ'iş-Şerîf Ebî Abdillâh Ebû Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥâsen ed-Dâî el-Ḥâsenî raḳıyallâhu 'anhu*" başlığı ile başlamaktadır. Eserin son kısmı eksik olduğu için eserin istinsah kaydı da bulunmamaktadır. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, aynı mecmua içerisinde bulunan (21a-60b) el-Ferrezâî'nin *Ta'liku't-Tebşıra*'sının h. 552 senesi Cemâzîyelâhir ayının 7'si Cuma gecesi el-Ḥâsen b. Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebi'l-Aşîre tarafından istinsahının tamamlandığı yönündeki kayıttan hareketle *Haḳā'ıku'l-a'râz*'ın istinsahının da h. 552 senesi civarında yapıldığını söylemek mümkündür. Eser açık talik bir hatla yazılmış olup, konu başı olduğu düşünülen yerler kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Tahkikte bu nüshaya "Cim (ج)" harfiyle işaret edilmiştir.

2. el-Câmiu'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/5, 42a-48a (ب):<sup>58</sup> Yemen, el-Câmiu'l-Kebîr Kütüphanesi'ne bağlı el-Mektebetü'l-Garbiyye'de 752 numaralı mecmua içerisinde bulunmaktadır. Eser mecmua içerisinde 42a sayfasında büyük harflerle yazılan "*Kitâbu Haḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ ve billâhi eş-şikâtu ve huve ḥasbî ve ni'me'l-vekîl*" ibaresiyle başlamakta, 47b sayfasının sonundaki "*temme Kitâbu Haḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*" kaydıyla sona ermektedir. Toplamda altı varak olan bu nüshanın ve mecmua içerisinde bulunan diğer beş eserin istinsah kaydı bulunmamaktadır. Ancak mecmua içerisinde Yahyâ b. Hamza (ö. 749/1348) ile el-Mutahhar b. Muhammed'e (ö. 802/1399) ait eserlerin olması mecmuanın hicri 9. yüzyıldan sonra istinsah edilmiş olabileceğini göstermektedir. Tahkikte bu nüshaya "Be (ب)" harfiyle işaret edilmiştir.

3. Câmi'atü Muhammed b. Suûd, 2610/1, 3a-10b (إ): Suudi Arabistan, Muhammed b. Suûd Üniversitesi Kütüphanesi'nde 2610 numaralı mecmua içerisinde bulunmaktadır. Mecmua içerisindeki ilk eser olan *Haḳā'ıku'l-a'râz*, 3a sayfasındaki "*Kitâbu Haḳā'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ taşnifu's-Şeyhi'l-ecelli'l-âlim Ahmed b. el-Ḥâsen b. Muḥammed er-Raşşâş raḳimehullâhu te'âlâ*" ibaresi ile başlamakta ve 10a sayfasında sona ermektedir. Toplamda 8 varak olan bu nüshanın sonunda, eserin h. 1088 yılının Recep ayının 9'u pazartesi günü, Mutahhar b. el-Mehdî Muhammed el-Velî tarafından istinsah edildiği kaydı bulunmaktadır. Tahkikte bu nüshaya "Elif (إ)" harfiyle işaret edilmiştir.

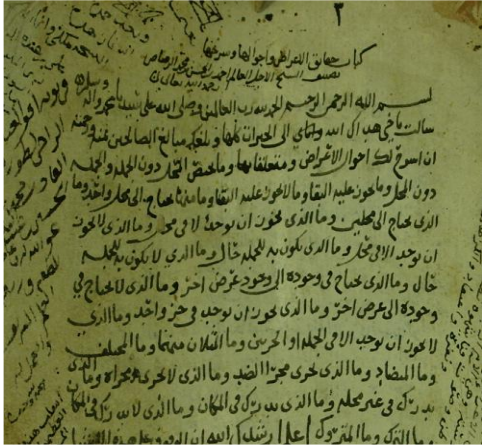
### 3.4. Tahkikte İzlenen Yöntem

Tahkikte, İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) benimsenmiştir. Mevcut üç nüshadan hiçbiri müellif nüshası, müellife okunmuş nüsha veya müellif nüshası ile mukabele edilmiş nüsha olmadığından metin bu üç nüshadan yapılan tercihlerle inşa edilmiş, bütün nüsha farklılıkları dipnotta gösterilmiştir. İnceleme kısmında anlam açısından diğer iki nüshaya göre daha doğru olan "Cim (ج)" nüshasına sonradan eklenen varak numaralarına işaretlerle referans verilmiştir. Tam olması ve istinsah kaydı taşınmasından dolayı tahkikte varakların başlangıç ve bitiş noktaları Elif (إ) nüshasından hareketle belirtilmiştir. Metin modern Arapça imlâsına göre inşa edildiğinden nüshalarda bulunan dilbilgisi ile imlâ hatalarına dipnotta ayrıca işaret edilmemiştir. Anlamanın kolaylaşması adına metinde farklı biçimde okunabilecek ve dolayısıyla iltibasa sebebiyet verebilecek kelimelere hareke konulmuştur.

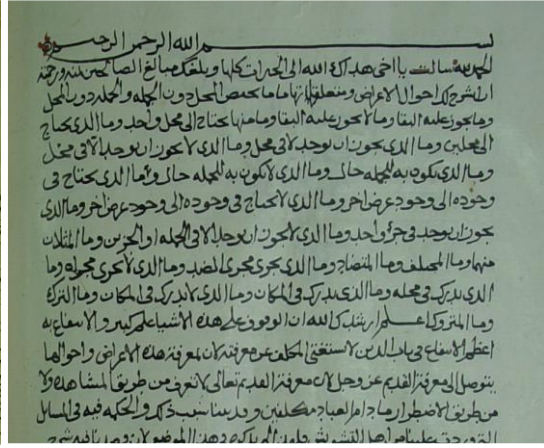
<sup>57</sup> Bu mecmua, başta Hassan Ensari olmak üzere bir grup araştırmacı tarafından yayımlanmıştır (Bkz. "A Manual of Zaydî Mu'tazilî Dogmatic Texts from Early Sixth/Twelfth-Century Iran" içinde. 316-344. *Shii Studies Review* 7 (2023), 157-364). Ancak, mecmua bütün halinde yayımlandığı için içindeki eserlerin müelliflerinin tanıtımı, aidiyet tartışması ve muhteva analizi gibi hususları içermemektedir. Bu nedenlerin yanı sıra, İbnü'd-Dâî'nin risalesinin önemi nedeniyle ayrıca yayımlanması düşünülmüştür.

<sup>58</sup> Bu nüshanın temininde yardımlarını benden esirgemeyen Yemenli kıymetli dostum Yusuf Abdülilâh ed-Dahyânî'ye teşekkür ederim.

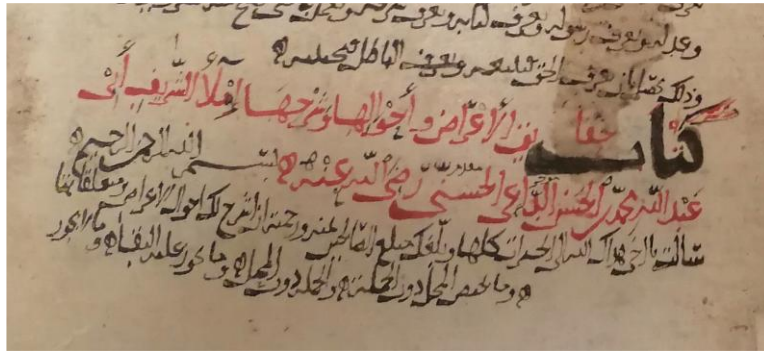
### 3.5. Tahkikte Kullanılan Nüshalar



(İ) Nüshası



(ب) Nüshası



(ج) Nüshası

## كتاب حقائق الأعراض وأحوالها وشرحها

إملاء الشريف أبي عبد الله محمد بن الحسن الداعي الحسيني رضي الله عنه<sup>1</sup>

/[٣] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبيّنا محمد وآله وسلّم.

سألت يا أخي -هداك الله إلى الخيرات كلّها وبلغك مبلغ<sup>2</sup> الصالحين بمنّه ورحمته- أن أشرح لك أحوال الأعراض، ومتعلقاتها، وما يختصّ المحلّ دون الجملة، والجملة دون المحلّ، وما يجوز عليه البقاء، وما لا يجوز عليه البقاء، وما منها يحتاج إلى محلّ واحد، وما الذي يحتاج إلى محلّين، وما الذي يجوز أن يوجد لا في محلّ، وما الذي لا يجوز أن يوجد إلا في محلّ، وما الذي تكون به للجملة حالّ، وما الذي لا تكون به للجملة حالّ، وما الذي يحتاج في وجوده إلى وجود عرض آخر، وما الذي لا يحتاج في وجوده إلى عرض آخر، وما الذي يجوز أن يوجد في جزء واحد، وما الذي لا يجوز أن يوجد إلا في الجملة<sup>3</sup> أو في<sup>4</sup> الجزأين، وما المثلان<sup>5</sup> منها،<sup>6</sup> وما المختلف، وما المتضادّ، وما الذي يجري مجرى الضدّ، وما الذي لا يجري مجراه، وما الذي يدرك في محله،<sup>7</sup> وما<sup>8</sup> الذي يدرك في غير محله،<sup>9</sup> وما الذي يدرك في المكان، وما الذي لا يدرك في المكان، وما الترك والمترك.

اعلم - أرىشدك الله- أنّ الوقوف على هذه الأشياء علمٌ كبيرٌ، والانتفاع به أعظم الانتفاع في باب الدين، لا يستغني المكلف عن معرفته؛ لأنّ بمعرفة هذه الأعراض وأحوالها يتوصل إلى معرفة القديم عزّ وجلّ؛ لأنّ معرفة القديم تعالى لا تُعرف من طريق المشاهدة، ولا من طريق الاضطرار ما دام العباد مكلفين، وقد بيّنا سبب ذلك والحكمة فيه في المسائل التي وردت علينا من أهل التشويش، فلهذا لم نذكره في هذا الموضوع؛ لأنّ قَصِدْنَا فيه شرح معرفة الأعراض وأحوالها وحقائقها. فإذا كان هذا هكذا فالتوصل إلى معرفة القديم عزّ وجلّ لا يكون إلا من طريق النظر والاستدلال في أفعاله وصنعه، ومتى لا<sup>10</sup> يعلم المكلف حدوث الأجسام والجواهر لم يعلم أنّ لها محدثاً أحدثها، ولا سبيل للمكلف إلى معرفة حدوث الأجسام والجواهر<sup>11</sup> إلا بإثبات الأعراض، وقد بيّنا الدلالة على/[٣] إثباتها في غير موضع من كتبنا، فلهذا تركنا الدلالة على إثباتها في هذا الموضوع، وأيضاً فإنه لا سبيل للمسائل<sup>12</sup> عن أحوال الأعراض إلا بعد الاعتراف بإثباتها؛ لأنّ حال الشيء فرع على الأصل، فإذا لم يُعرف الأصل فمحال أن يُسأل عن الفرع، ألا ترى أنّه إذا لم يعرف أنّ زيداً موجود في الدنيا لا يجوز أن يسأل عن طوله وقصره؛ لأنّ الطول والقصر فرع لذلك، فلهذا تركنا الدلالة على إثبات الأعراض في هذا الموضوع. واعلم -هداك الله- أنّ العرض إنّما سُمّي بهذا الاسم لأنّه يعرض في الأجسام والجواهر. ونريد بقولنا «إنّه ليس له<sup>13</sup> لبث كلبث الجواهر والأجسام» أنّه<sup>14</sup> ينتفي عن الأجسام والأجسام باقية، ولا يجوز أن تنتفي الأجسام والأعراض باقية، ومن كلام العرب أنّ كلّ ما لا بقاء له سمّوه عرضاً، ألا ترى أنّهم قالوا: «إنّ الدنيا عرضٌ حاضرٌ»<sup>15</sup> لما لم يكن لها بقاء، وقالوا: «إنّ<sup>16</sup> هذا حمى عارضٌ»<sup>17</sup> لما لم يكن لها بقاء، فنقل المتكلمون هذه اللفظة إلى الأعراض التي تحلّ الأجسام لما لم يكن لها بقاء<sup>18</sup> كبقاء الأجسام.

واعلم أنّ الأعراض منها ما يتعلّق بالمحلّ دون الجملة، ومنها ما يتعلّق بالجملة دون المحلّ. والذي يتعلّق بالجملة دون المحلّ الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكرهه ونفور النفس<sup>19</sup> والشهوة والنظر والجهل والغمّ والسرور والفرح. ألا

1: تصنيف الشيخ الأجل العالم أحمد بن الحسن بن محمد الرصاص رحمه الله تعالى؛ ب: وبالله الثقة وهو حسبي ونعم الوكيل.

2: أ: ب: مبلغ.

3: ج: جملته.

4: أ: ب: في.

5: أ: ب: مثلان.

6: أ: ب: منهما.

7: أ- وما الذي يدرك في محله.

8: ج- ما.

9: ب- وما الذي يدرك في غير محله.

10: أ: لم.

11: أ- لم يعلم أنّ لها محدثاً أحدثها ولا سبيل للمكلف إلى معرفة حدوث الأجسام والجواهر.

12: أ: ب: يسأل المسائل.

13: أ: ب: لها.

14: أ: ب: وأنّه.

15: أ: خاطر.

16: ب- إن.

17: أ- وقالوا: إنّ هذا حمى عارض.

18: أ- فنقل المتكلمون هذه اللفظة إلى الأعراض التي تحلّ الأجسام لما لم يكن لها بقاء.

19: أ: ب: النفوس.

ترى<sup>20</sup> أنّ الحياة تحلّ جميع<sup>21</sup> الأعضاء كلّها، والجملة هي<sup>22</sup> الحيّ دون المحلّ والأعضاء، ويقال: «إنّ الإنسان حيّ» ولا يقال: «إنّ يده حيّة» ولا «رجلُه حيّة». وكذلك القدرة تحلّ جميع<sup>23</sup> الأعضاء، ويكون القادر هو الجملة دون المحلّ وإنّ حلّت القدرة في اليد والرجل، ولا يقال: «إنّ يد الإنسان حيّة ولا قدرة» وإنّ حلّت الحياة والقدرة فيها<sup>25</sup>. وكذلك العلم والجهل والإرادة والكرهه وجميع أفعال القلوب التي ذكرتها تحلّ في القلب، ولا يكون القلب بها<sup>26</sup> عالماً ولا مريداً ولا كارهاً؛<sup>27</sup> بل العالم بالعلم الذي حلّ في القلب والمريد بالإرادة والكاره بالكرهه هي الجملة دون القلب. ألا ترى أنّه لا يقال: «إنّ قلب الإنسان عالم مريد كاره<sup>29</sup>»؛<sup>30</sup> بل الإنسان به<sup>31</sup> عالم ومريد وكاره. فهذا الجنس من الأعراض يتعلق بالجملة دون المحلّ، فلا يجوز أن يحلّ في الجزء الواحد من الجواهر<sup>32</sup>.

والأعراض التي تتعلق<sup>33</sup> بالمحلّ دون الجملة<sup>34</sup> هي الألوان<sup>35</sup> كلّها مثل السواد والبياض والحمرة والصفرة، فهذه كلّها تتعلق بالمحلّ دون الجملة، ألا ترى أنّ<sup>36</sup> السواد وجميع الألوان لو حلّ في يد الإنسان أو وجهه لا يقال: «فلان أسود، أحمر»، وإنّما يقال: «يده سوداء أو<sup>37</sup> وجهه أسود». [أ] وكذلك الحركة والسكون والتأليف والافتراق والطعوم والروائح<sup>38</sup> والصحة والوجع والرطوبة واليبوسة، فهذه الأعراض تتعلق بالمحلّ دون الجملة، ألا ترى أنّ الحركة والسكون وجميع ما وصفته إذا حلّ بعض الإنسان لا يقال: «إنّ الإنسان متحرّك ولا ساكن»، وإنّما يضاف<sup>40</sup> إلى المحلّ الذي حلّ فيه. ألا ترى أنّ الحركة إذا حلّت في يد الإنسان والسكون يقال: «يده متحرّكة»، و«يده ساكنة»، و«يده وجعة»، و«يده صحيحة»، ولا ينسب إلى الجملة شيء منها. وهذا الجنس من الأعراض يجوز أن يوجد في جزء من الجواهر<sup>41</sup>.

والدليل على أنّ هذا الجنس من الأعراض إنّما يتعلق بالمحلّ دون الجملة وأنّ الحياة والقدرة تتعلّقان<sup>42</sup> بالجملة دون المحلّ هو أنّ يد الإنسان لو قُطعت وبانت من الإنسان لبطل عنها<sup>43</sup> الإدراك حتّى لا يدرك باليد المقطوعة شيئاً من الحرارة والبرودة كما كان يدرك بها حين كانت متّصلة بالحيّ، وكذلك<sup>44</sup> لا يصحّ منها القبض والبسط إذا انفصلت عن<sup>45</sup> نفس الحيّ كما كان يصحّ منها عند اتّصالها بالحيّ، فنعلم بذلك أنّ القدرة التي كانت فيها عند اتّصالها بالحيّ<sup>46</sup> قد بطلت عند انفصالها<sup>47</sup> عنه. فهذا يبيّن لك أنّ اليد<sup>48</sup> لمّا خرجت عن جملة<sup>49</sup> الحيّ خرجت من<sup>50</sup> أنّ يصحّ أن تحلّ فيها الحياة والقدرة.

والسواد والحركة والتأليف والرائحة والطعوم والرطوبة واليبوسة ليس كذلك، ألا ترى أنّ اليد إذا انفصلت من

- 20 ج- ألا ترى.
- 21 أ- ب- جميع.
- 22 ج: هو.
- 23 أ- ب- جميع.
- 24 أ- ب- إن.
- 25 ج: فيهما.
- 26 أ- ب- بها.
- 27 ج: كادراً؛ أ، ب: قادراً.
- 28 أ- إن.
- 29 أ، ب: ولا كاره.
- 30 أ/ ب: بل الإنسان عالم مريد ولا كاره.
- 31 أ- ب- به.
- 32 ب: الجوهر.
- 33 أ- التي تتعلق.
- 34 أ- ب- دون الجملة.
- 35 ب: اللون.
- 36 أ- ب- السواد والبياض والحمرة والصفرة، فهذه كلها تتعلق بالمحلّ دون الجملة، ألا ترى أن.
- 37 أ، ب: و.
- 38 ج: والأرائح.
- 39 أ- ب- إن.
- 40 ج: يوصف.
- 41 ج- شيء منها. وهذا الجنس من الأعراض يجوز أن يوجد في جزء من الجواهر.
- 42 أ، ب: تتعلق.
- 43 أ، ب: منها.
- 44 ج: ولذلك.
- 45 ج- من.
- 46 أ- ب- فنعلم بذلك أنّ القدرة التي كانت فيها عند اتّصالها بالحيّ.
- 47 ب: اتّصالها.
- 48 أ- أنّ اليد.
- 49 ب: الجملة.
- 50 أ، ب: عن.



الإنسان الحيّ وبانت منه لا تخرج عمّا كانت عليه عند اتّصالها بالحيّ، فإنّ كانت قبل انفصالها سوداء فهي على ما كانت عليه إذا انفصلت، وإنّ كانت بيضاء فهي على حالها، وكذلك حكم التّأليف بحالها كما كانت قبل انفصالها. فدلّ ذلك على أنّ السواد والتّأليف لم يكونا متعلّقين بالجملة، لمّا لم تخرج اليد عمّا<sup>51</sup> كانت عليه عند انفصالها<sup>52</sup> كما خرجت اليد عند انفصالها عمّا كانت عليه<sup>53</sup> عند<sup>54</sup> اتّصالها بالحيّ من إدراك الحرارة والبرودة والصّحة والقبض والبسط، فدلّ ذلك على أنّ الحياة والقدرة متعلّقان بالجملة دون المحلّ، وكان السواد والحركة والتّأليف وجميع ما ذكرته<sup>55</sup> متعلّقات<sup>56</sup> بالمحلّ دون الجملة.

واعلم أنّ منها ما هو<sup>57</sup> متمائل، ومنها ما هو مختلف، ومنها ما هو متضادّ. فالمتمائل منها على ضربين: منها ما يتعلّق بالجملة، ومنها ما يتعلّق بالمحلّ. فالذي يتعلّق منها بالجملة ويكونان مثلين<sup>58</sup> مثل العلمين لمعلوم<sup>59</sup> واحد على طريقة واحدة، وإرادتين لمراد<sup>60</sup> واحد، والكراهتين /[عَب] لمكروه<sup>61</sup> واحد، وشهوتين لمشتهى<sup>62</sup> واحد. والذي يتعلّق بالمحلّ ويكونان مثلين<sup>63</sup> هو السوادان، فإنّهما من جنس واحد، فيتعلّق بالمحلّ دون الجملة. وكذلك الحلاوات كلّها من جنس واحد، والحموضات كلّها<sup>64</sup> من جنس واحد، والروائح<sup>65</sup> فرائحة المسك كلّها من جنس واحد،<sup>66</sup> ورائحة<sup>67</sup> الكافور كلّها من جنس واحد، وكذلك رائحة العنبر وما شاكلها في جنسها كلّها من جنس واحد، وكذلك الروائح<sup>68</sup> المُنتنة، فرائحة الجيف كلّها من جنس واحد.<sup>69</sup>

والمختلف ممّا يتعلّق بالجملة دون المحلّ مثل العلمين بمعلومين وإرادتين لمرادين،<sup>70</sup> وكذلك الإرادة للشيء والكراهة لشيء آخر فإنّهما مختلفان غير متضادّين. وكذلك العلم بالشيء والجهل بشيء آخر فإنّهما مختلفان غير متضادّين. والمختلف ممّا يتعلّق بالمحلّ دون الجملة مثل الحلاوة والحموضة،<sup>71</sup> فإنّهما يجتمعان مع السواد في محلّ واحد،<sup>72</sup> والرطوبة والتّأليف. فهذه أعراض مختلفة تتعلّق بالمحلّ<sup>73</sup> دون الجملة.

والمتمضادّ منها ما يتعلّق بالجملة أيضًا، ومنها ما يتعلّق بالمحلّ. فالذي يتعلّق بالجملة مثل العلم والجهل بشيء واحد، والإرادة والكراهة لشيء واحد، ونفور النفس والشهوة لشيء واحد. فهذه كلّها متضادّة متنافية. وأمّا القُدْر<sup>74</sup> كلّها فمختلفة ليس منها<sup>75</sup> متضادّ ولا متمائل، وهي مخالفة لسائر الأعراض في هذا الباب. والمتضادّ الذي يتعلّق بالمحلّ<sup>76</sup> فهو<sup>77</sup> الألوان كلّها، وكذلك الحلاوة والحموضة والرائحة<sup>78</sup> الطيّبة والمنتنة والرطوبة واليبوسة والتّأليف والافتراق والصّحة والسقم.

- 51 أ، ب: كما.
- 52 أ، ب: اتّصالها.
- 53 ج- عليه.
- 54 ب- عند.
- 55 أ، ب: ذكر.
- 56 أ، ب: متعلّق.
- 57 ج- ما هو.
- 58 أ، ب: متمائلين.
- 59 أ، ب: بمعلوم.
- 60 أ، ب: بمريد.
- 61 أ، ب: بمكروه.
- 62 أ، ب: بمشتهى.
- 63 أ، ب: متمائلين.
- 64 أ، ب- كلها.
- 65 ج: والأرائيح.
- 66 أ- والروائح، فرائحة المسك كلها من جنس واحد.
- 67 ج+ العنبر.
- 68 ج: والأرائيح.
- 69 ب- وكذلك الروائح المُنتنة فرائحة الجيف كلها من جنس واحد.
- 70 أ، ب: بمرادين.
- 71 أ: مثل الحلاوة والسواد والحموضة؛ ب: مثل الحلاوة والرطوبة؛ ج: مثل السواد والحلاوة والحموضة.
- 72 أ، ب- واحد.
- 73 أ، ب: بالمحال.
- 74 أ، ب: القدرة.
- 75 ج: فيها.
- 76 ج: بالمحال.
- 77 أ، ج: فهي.
- 78 أ، ب: والروائح.

فيعلم تماثل هذه<sup>79</sup> الأعراض التي تتعلّق بالجملة والمحلّ بشيئين: أحدهما: أنّه يقوم مقام صاحبه<sup>80</sup> ويسدّ مسدّه. والثاني: <sup>81</sup>الجزآن منهما<sup>82</sup> ينتفیان <sup>83</sup>بضدّ <sup>84</sup>واحد. ألا ترى أنّ العلمين بمعلوم واحد من طريق واحد يقوم كلّ واحد منهما مقام صاحبه ويسدّ مسدّه، ولو جهل المعلوم لأنّ تفی العلمان،<sup>85</sup> فلو لم يكونا مثلين لَمَا انتفيا بضدّ واحد، ألا ترى أنّ العلمين بمعلومين<sup>86</sup> لَمَا كانا مختلفين إذا جهل أحد المعلومين لا يُجهل المعلوم الآخر، فلو كان العلمان لمعلوم<sup>87</sup> واحد مختلفين لوجب أنّ يكون إذا جهل المعلوم أنّ لا ينتفي العلمان، فلَمَا انتفي العلمان جميعًا<sup>88</sup> علمنا أنّهما جميعًا من جنس واحد؛ لأنّ الشيء الواحد لا ينفي شيئين<sup>89</sup> إلا إذا كانا مثلين<sup>90</sup> أو متضادّين، وقد علمنا أنّهما غير متضادّين لصحّة وجودهما معًا في المحلّ/[أ] الواحد، وكذلك الإرادات<sup>91</sup> لمراد<sup>92</sup> واحد، أنّها<sup>93</sup> مثلان، ألا ترى أنّه إذا<sup>94</sup> كره المراد انتفت الإرادات جميعًا، فلو<sup>95</sup> كانا مختلفين لَمَا انتفيا بکراهة واحدة، ألا ترى أنّ الإرادتين لمرادين<sup>96</sup> لَمَا كانتا مختلفتين<sup>97</sup> فبکراهة أحدهما<sup>98</sup> لا تنتفیان جميعًا؛ بل يكون مريدًا لأحدهما وکارها للآخر.

وما يختصّ المحالّ من الأعراض المتماثلة والمختلفة تُدرك بالحواسّ الخمس، بعضها من طريق حاسة العين مثل السواد، فإنّه يشاهد<sup>99</sup> سواد عمرو مثل ما يشاهد<sup>100</sup> سواد زيد، ويعلم أنّ هذين السوادين مثلان. وأيضًا فإنّ الجزأين من السوادين إذا حلّا في محلّ واحد ثم حلّ في محلّهما ضده من البياض أو جزء من الألوان غير السواد فإنّه ينفيهما جميعًا، فعلم بذلك أنّهما مثلان. ألا ترى أنّه لو كان في محلّ السواد حلاوة أو حموضة لَمَا انتفيا ولَبقي على حاله كما كان، ولم ينتف بالبياض كما انتفي السواد، فلو كان سوادا آخر مخالفًا للذي معه في المحلّ لَمَا انتفيا أيضًا بالبياض كما<sup>101</sup> لم تنتف الحلاوة لَمَا كانت مختلفة، فلَمَا نفى البياض جميعًا علم أنّهما مثلان.

ومنها<sup>102</sup> ما يعلم تماثلها من طريق الذوق ولا يدرك بالعين، ألا ترى أنّه لو ذاق بُسْتَوْقَة<sup>103</sup> عسلًا ثم ذاق من بستوقة<sup>104</sup> أخرى أيضًا عسلًا لوجد<sup>105</sup> من<sup>106</sup> الطعم مثل ما يجد في الأخرى،<sup>107</sup> فعلم أنّهما مثلان. ألا ترى أنّه لو كان بدل العسل حلّ<sup>108</sup> لميّز الذائق بينهما لَمَا كانا<sup>109</sup> مختلفين.

ومنها ما يدرك من طريق الشمّ، ولا يدرك من طريق العين، ولا من طريق الذوق مثل رائحة المسك، لو شمّ الشام نافجة مسك ثم شمّ نافجة مسك أخرى لوجد لأحدهما من الشمّ مثل ما يجد في الأخرى،<sup>110</sup> وكذلك إذا شمّ شمامي كافور

- 79 أ+ هذه.  
80 أ: مصاحبه.  
81 ج- والثاني.  
82 أ، ب- منهما.  
83 أ، ب: منتفیان.  
84 ج: ل ضد.  
85 أ: ولا ينتفي المعلومات؛ ب: ولا يبقى المعلومات.  
86 أ: بمعلوم.  
87 أ، ب: بمعلوم.  
88 أ، ب- جميعًا.  
89 أ، ب: ينتفي بشيئين.  
90 أ، ب: كان متماثلين.  
91 ب: الإراداتان.  
92 أ، ب: بمراد.  
93 أ، ب: أنّهما.  
94 أ: إذ.  
95 أ، ب- لو.  
96 أ، ب: بمرادين.  
97 ب- لما انتفيا بکراهة واحدة، ألا ترى أنّ الإرادتين بمرادين لما كانتا مختلفتين.  
98 أ: إحداهما.  
99 أ، ب: شاهد.  
100 أ، ب: شاهد.  
101 أ، ب+ هو.  
102 ج- ومنها.  
103 ب: سبوقه.  
104 ب: سبوقه.  
105 أ، ب: يوجد.  
106 أ: في.  
107 أ، ب: الآخر.  
108 أ، ب: حلّا.  
109 أ، ب: كان.  
110 ج: في الآخر.

لعلم بذلك أنّ رائحتهما مثلان، ألا ترى أنّه لو شمّ الكافور بدلاً من المسك لَمَيَّزَ بينهما، فهذا يبيّن لك أنّ رائحة المسك والمسك مثلان، ورائحة الكافور والكافور مثلان، ورائحة الكافور والمسك<sup>111</sup> مختلفان، ولهذا ميّز الشّام بين رائحة المسك والكافور بالشّم.

ومنها ما يدرك تماثلها بجميع الأعضاء التي فيها الحياة مثل الحرارة والبرودة والخشونة واللين، ألا ترى أنّه ما من موضع من الأعضاء التي فيها الحياة إلا ويدرك صاحبه به الحرارة والبرودة والخشونة واللين، والذي لا حياة فيه لا يدرك به شيئاً. ألا ترى أنّ الرجل لو ماسّ بشعر<sup>112</sup> رأسه ولحيته أو بظفره / [هـ] الأجسام الحارة والباردة لَمَّا أدرك به الحرارة والبرودة لَمَّا لم يكن في الشعر والظفر حياةً وإن كانت متّصلة بالحيّ كاتّصال سائر الأعضاء به. فإذا كان هذا هكذا فالحيّ إذا ماسّ الجسمين متساويي الحرارة أو متساويي البرودة أو<sup>113</sup> الخشونة أو<sup>114</sup> اللين لأدركهما على حالة<sup>115</sup> واحدة، فعلم بذلك أنّ الحراريتين اللتين حلّتنا الجسمين مثلان، وكذلك البرودتان اللتان حلّتنا الجسم، فلهذا أدركهما على حالة واحدة.

والأعراض التي تكون للجملّة بها حالّ هي الحياة والعلم والجهل والقدرة والعجز والإرادة والكرهية والشهوة ونفور النفس. والدليل على أنّ للحيّ بالحياة حالاً، وأنّ للعالم<sup>116</sup> بالعلم حالاً، وللقدار بالقدرة حالاً، وللمريد بالإرادة حالاً هو أنّه يُثبّت لغير محلّه صفةً. ألا ترى أنّ الحياة إنّما تحلّ في أجزاء الإنسان، والإنسان بكماله حيّ دون محلّها الذي حلّته الحياة، وكذلك العلم يحلّ القلب، والجملّة عالم دون القلب الذي حلّه العلم، وكذلك القادر والمريد أنّ الجملّة هي القدرة والمريدة<sup>117</sup> دون القلب الذي حلّته القدرة والإرادة، فعلم بذلك أنّ للحيّ بالحياة حالاً، وللعالم بالعلم حالاً، وللقدار بالقدرة حالاً، وللمريد بالإرادة حالاً.

وليس كذلك أمر السواد والحركة والسكون والرطوبة واليبوسة؛ لأنّها لا تثبت لغير محلّه صفةً. ألا ترى أنّ الحركة إذا وجدت في يد الإنسان لا تكون الجملّة<sup>118</sup> بتلك الحركة متحرّكاً كما أنّ الحياة إذا وجدت في يد الإنسان يكون الإنسان<sup>119</sup> بتلك الحياة التي وجدت<sup>120</sup> في اليد حيّاً. وكذلك السواد إذا وجد في القلب لا يكون بذلك السواد الذي وجد في القلب أسود كما يكون بالعلم إذا وجد في القلب تكون الجملّة بذلك العلم عالماً، فعلم بذلك أنّ للحيّ بالحياة حالاً، وأنّ للعالم بالعلم حالاً، وأنّ للمريد بالإرادة حالاً؛ لأنّه لو لم يكن له<sup>121</sup> بذلك حالّ كان لا يثبت لغير محلّه صفةً. ألا ترى أنّه لَمَّا لم يكن للأسود بالسواد حال لم يثبت لغير محلّه صفةً، فعلم بذلك أنّ للحيّ بالحياة حالاً وصفةً، وكذلك للعالم بالعلم حال وصفةً، وللمريد بالإرادة حال وصفةً.

والأعراض التي تحتاج في وجودها إلى وجود عرض آخر هو العلم والجهل والقدرة والعجز والإرادة والكرهية والشهوة ونفور النفس وغير ذلك من أفعال القلوب، فإنّها بأجمعها يجب أن تكون في محلّها حياة، والحيّ<sup>122</sup> بنية مخصوصة مثل بنية القلب. ألا ترى أنّه إذا مات/[أ] الرجل خرج من أن يكون قادراً أو عالماً أو مريداً،<sup>123</sup> فعلم بذلك أنّ هذه الأشياء محتاجة إلى الحياة، فلَمَّا بطلت الحياة عن محلّه بطل العلم وجميع أفعال القلوب. والحياة لا تحتاج في وجودها<sup>124</sup> إلى العلم ولا إلى الإرادة، ألا ترى أنّه<sup>125</sup> قد يكون الرجل حيّاً ولا يكون عالماً ولا مريداً، فعلم بذلك أنّ الحياة لا تحتاج في وجودها إلى<sup>126</sup> العلم والإرادة. ولكن الحياة محتاجة إلى الرطوبة، ألا ترى أنّه إذا جفّ دماغه أو نَزَفَ الدُمُّ كلّه حتّى لا يبقى شيء لخرج من أن يكون حيّاً، فعلم بذلك أنّ الحياة إنّما تحتاج في وجودها إلى شيء من الرطوبة واليبوسة.

والعرض الذي يحتاج في وجوده إلى عرض آخر وإلى<sup>127</sup> شيء آخر غيره<sup>128</sup> ممّا يتعلّق بالمحلّ هو الاعتماد اللازم،

111 ج: ورائحة المسك والكافور.

112 أ: ب: لمس شعر.

113 أ: ب: و.

114 أ: ب: و.

115 ج: وجه.

116 أ: ب: هو أنّ للعلم.

117 ج: القادر والمريد.

118 أ: ب- الجملّة.

119 أ: ب- الإنسان.

120 أ: ب: حلت.

121 أ: ب- له.

122 أ: ب: تحتاج إلى.

123 أ: ب: وعالماً ومريداً.

124 أ: ب+ إلى القدرة ولا.

125 أ: ب: إلا أنه.

126 أ: ب+ وجود.

127 أ: ب: أو إلى.

128 ج: عنده.

فإنه يحتاج في لزومه إلى شيء<sup>129</sup> من الرطوبة<sup>130</sup> وكذلك التأليف يحتاج في التزامه<sup>131</sup> إلى الرطوبة، ألا ترى أنه لو<sup>132</sup> وضع أجر على أجر لَمَا التَزَقَ إذا كان جافاً، فعلم أن الالتزاق يحتاج إلى شيء<sup>133</sup> من الرطوبة حتى يلتزق، وكذلك<sup>134</sup> يحتاج إلى جوهر آخر حتى يتألف؛ لأنه وحده لا يتألف ما لم يكن جزأين، وهو أقله. وكذلك الألم يحتاج إلى وجود الحياة في محله، ألا ترى أنك لو قصبُتَ شعر رأسك أو طرف اللحية أو الأظافر لَمَا أَلَمْتَ لَمَا لم تكن فيه الحياة، ولو قطعت شيئاً من اللحم لأَلَمْتَ لَمَا كان فيه<sup>135</sup> الحياة، فعلمت أن الألم يحتاج أن يكون في محله الحياة<sup>136</sup>.

والأعراض التي لا يصح<sup>137</sup> أن توجد في جزء واحد هي الأعراض التي<sup>138</sup> تتعلق بالجملة، مثل الحياة والعلم والجهل والإرادة والكرهية والقدرة والعجز وجميع أفعال القلوب لا يجوز أن توجد في جزء واحد، بل يحتاج في وجود هذه الأشياء إلى الجملة. وخاصة العلم والإرادة وأفعال القلوب فإنها محتاجة إلى بنية مخصوصة مثل بنية القلب، ألا ترى أنه لا يجوز أن يوجد العلم والإرادة والكرهية في اليد والرجل. وليس كذلك الحياة والقدرة والموت، ألا ترى أنها توجد في سائر الأعضاء إذا كان هناك لحمية<sup>139</sup> ورطوبة، ومع أنه توجد في سائر الأعضاء إذا كانت بالصفة التي وصفتها، فإنها تحتاج في ثبوتها<sup>140</sup> إلى بنية مخصوصة. ألا ترى أن الحي إذا قطع أنفه أو أذنه أو رجله فإنه يبقى حياً مع قطع هذه الأعضاء، ولا يجوز [6ب] أن تضرب رقبة الحي أو وسطه، ومع هذا يبقى حياً، فعلم أن الحياة تحتاج في ثبوتها إلى هذه البنية المخصوصة. والأعراض التي تتعلق بالأغيار هي العلم، يتعلّق بالمعلوم، والجهل يتعلّق بالمجهول، والقدرة تتعلّق بالمقدور، والعجز يتعلّق بالمعجوز عنه، والإرادة تتعلّق بالمراد، والكرهية تتعلّق بالمكروه.

والأعراض التي تتعلّق بالجملة أو المحلّ، ولا تتعلّق بالأغيار هي الحياة، تتعلّق بجملة الحيّ، ولا تتعلّق بشيء آخر غير جملته، وكذلك الموت<sup>141</sup> يتعلّق بمحلّه، ولا يتعلّق بغير محلّه، وكذلك السواد والبياض وجميع الألوان والحركات والسكون والرطوبة واليبوسة فإنها تتعلّق بمحلّها<sup>142</sup> ولا تتعلّق بالأغيار.

والأعراض التي يصحّ وجودها لا في محلّ<sup>143</sup> هي إرادة القديم عزّ وجلّ وغضبه وسخطه ورضاه، فهذه كلّها توجد لا في محلّ، وذلك أنه قد صحّ لنا بالدلائل التي ذكرناها في غير موضع من كتبنا أن الله تعالى مرید بإرادة محدّثة وساخت على الكفرة والفسقة بسخط محدّث، وأنه عزّ وجلّ راض عن<sup>144</sup> ملائكته وأنبيائه صلوات الله عليهم وعن المؤمنين<sup>145</sup> برضاء محدّثة،<sup>146</sup> وقد علمنا أنه لا يجوز أن تحلّ الإرادة فيه ولا الغضب ولا الرضاء؛ لأنّ من يصحّ حلول هذه الأشياء فيه لا يكون إلا جسمًا، والجسم لا يكون إلا محدّثًا، وقد صحّ أنه عزّ وجلّ قديم، والقديم لا يجوز أن تحلّ الإرادة والغضب والرضاء فيه، ولا يجوز أيضًا أن يُحدّث إرادته في الموات والجمادات لَمَا بيّنّا فيما تقدّم من كلامنا أن الأرادة تحتاج إلى<sup>147</sup> بنية مخصوصة مثل بنية القلب، وأنه يحتاج أن تكون في محله حياة حتى يصحّ أن توجد الإرادة فيه، فنعلم بذلك أنه لا يصحّ<sup>148</sup> أن يُوجد القديم جلّ وعزّ إرادته في الموات<sup>149</sup> والجمادات، وإذا صحّ أنه لا يجوز أن يُحدّث القديم تعالى إرادته في محلّ لا حياة فيه لحاجة<sup>150</sup> الإرادة<sup>151</sup> إلى محلّ فيه الحياة، وكذلك لا يجوز أن يحدثها<sup>152</sup> في محلّ فيه الحياة؛ لأنّ

129 أ، ب: ضرب.

130 ب: الرطوبات.

131 أ، ب: التزامه.

132 ج-لو.

133 أ- شيء.

134 أ، ب: فلهدا.

135 أ، ب: من.

136 أ: في محل حياة؛ ب: في محل الحياة.

137 ب: لا يصلح.

138 أ: التي تكون.

139 أ: تحمية؛ ب: تحمته.

140 ج: ثباته.

141 ب- تتعلّق بجملة الحي ولا تتعلّق بشيء آخر غير جملته، وكذلك الموت.

142 ج: بمحالتها.

143 ج: في غير المحل.

144 ج: على.

145 ب: وعن أمير المؤمنين.

146 ج: يحدثه.

147 أ، ب- إلى.

148 أ، ب: لا يجوز.

149 أ، ب: الموت.

150 أ، ب، ج: في حاجة.

151 أ، ب: الحياة.

152 أ، ب: يجدها.

صاحب المحلّ لابدّ أن يكون مريدًا بالإرادة التي وجدت في المحلّ، فإذا أحدث القديم الإرادة في ذلك المحلّ<sup>153</sup> فالحيّ يكون بها مريدًا دون القديم عزّ وجلّ؛ لأنّها وجدت بحيث تتعاقب على الحيّ الإرادة والكراهة، ألا ترى أنّ العقل<sup>154</sup> الذي هو العلم بالمشاهدات / [7أ] وإنّ كان فعل القديم عزّ وجلّ لما أحدثه في قلب الحيّ كان صاحب القلب هو العالم<sup>155</sup> به دون القديم تعالى لما وجد بحيث يتعاقب على صاحب القلب العلم والجهلّ.

وكذلك سبيل الإرادة والكراهة إذا وُجدتا في قلب الحيّ يجب<sup>156</sup> أن يكون صاحب القلب بهما<sup>157</sup> مريدًا وكارهًا دون الفاعل؛ لأنّهما وُجدتا بحيث تتعاقب على صاحب القلب الإرادة والكراهة، فإذا كان هذا<sup>158</sup> هكذا فقد صحّ أنّه لا يجوز أن يُخديث<sup>159</sup> القديم عزّ وجلّ إرادته في نفسه لما قدّمناه من الدليل على فساد ذلك، فإذا صحّ أنّه لا يجوز أن يحدثها في محلّ لا حياة فيه<sup>160</sup> لحاجة الإرادة إلى محلّ فيه الحياة،<sup>161</sup> ولو أحدثها في محلّ فيه الحياة لوجب أن يكون صاحب المحلّ مريدًا بتلك الإرادة، فإذا بطلت هذه الوجوه كلّها وقد صحّ أنّ القديم عزّ وجلّ مريد للأشياء بإرادة محدثة فلا بدّ أن يحدثها<sup>162</sup> في<sup>163</sup> محلّ، وكذلك سخطه ورضاه لما قدّمناه من الأدلّة.<sup>164</sup>

والأعراض التي لا تدرك بمحلّها هي الحرارة<sup>165</sup> والخشونة واللين، ألا ترى أنّه لو حميت<sup>166</sup> يد الإنسان لا يدرك بتلك<sup>167</sup> اليد الحرارة التي حلّت بها، وإنّما يدركها إذا مسّها بيده الأخرى، وكذلك لو كانت لينة أو خشنة لما أدرك باليد التي حلّها<sup>168</sup> اللين والخشونة، وإنّما يدركها إذا مسّها بيده الأخرى،<sup>169</sup> فهذا يبيّن أنّ الحرارة والخشونة واللين لا تدرك<sup>170</sup> بمحلّها، وإنّما تدرك بغير محلّها.

فإنّ قال قائل: أوليس الرجل إذا<sup>171</sup> قرّب يده إلى النار لأدرك<sup>172</sup> حرارتها باليد التي حلّت بها، فلو لم يكن أدرك حرارة النار<sup>173</sup> علم أنّه يدرك بمحلّها الحرارة.

قيل له: إنّ الحرارة لا تنتقل من النار؛ لأنّ الحرارة عرض، والأعراض لا يجوز عليها الانتقال، وإنّما تنتقل أجرام النار<sup>174</sup> فيها الحرارة، فتجاور<sup>175</sup> اليد فتدرك الحرارة بمجاورة<sup>176</sup> أجزاء النار يده، وإنّما كلامنا في الحرارة التي هي حالة في اليد أو في المحلّ فإنّنا، لا ندرك<sup>177</sup> بمحلّها تلك الحرارة مع أنّا قد بيّنا لك أنّ الحرارة تدرك بغير محلّها، فإذا ماسّ الإنسان بيده النار أو جاور<sup>178</sup> أجزاء النار يده<sup>179</sup> فإنّما يدرك تلك الحرارة؛ لأنّه ماسّ<sup>180</sup> بالمحلّ الذي لا حرارة فيه المحلّ الذي فيه الحرارة، فأدركه كما أنّه إذا ماسّ بيده التي لا حرارة فيها اليد التي فيها الحرارة يدركها، وهذا بين، والله الحمد.<sup>181</sup>

153 أ، ب- فإذا أحدث القديم الإرادة في ذلك المحلّ.

154 أ، ب: الفعل.

155 أ، ب: القائم.

156 أ، ب- يجب.

157 أ، ب: بها.

158 أ، ب- هنا.

159 أ، ب: يحلّ.

160 أ، ب- فيه.

161 أ، ب: حياة.

162 أ، ب: إلا.

163 ج- في.

164 ج: الدلالة.

165 أ: الإرادة.

166 أ، ب: حمت.

167 ب: تلك.

168 أ، ب: حلّتها.

169 أ- وكذلك لو كانت لينة أو خشنة لما أدرك باليد التي حلّها اللين والخشونة وإنّما يدركها إذا مسّها بيده الأخرى؛ ج: بيد أخرى.

170 ب: لا تدركها.

171 ب: لو.

172 أ: لأدركه.

173 أ، ب: إدراك النار.

174 أ، ب: أجزاء من النار.

175 ب: فتجاور.

176 ب: المجاورة؛ أ: لمجاورة.

177 أ، ب: فإنّها لا تدرك.

178 ب: جاور.

179 ب: بعيده.

180 أ، ب: ماسه.

181 أ، ب: والحمد لله.

والأعراض التي تدرك بمحلها هي الألم، فإنها تدرك بمحلها<sup>182</sup> الذي حلته ولا تدرك بغير محلها، ألا ترى أن الألم إذا حل في يد الإنسان يدرك ألمه<sup>183</sup> بمحلّه، ولو ماسه بيده الأخرى لَمَا أدرك بها شيئاً من الألم كما يدرك [ب7] الحرارة والبرودة والخشونة واللين بيده الأخرى، فعلم بذلك أن الألم إنّما يدرك بمحلّه.

والأعراض التي يجوز عليها البقاء على ضريين؛ منها ما يتعلّق بالجملة، ومنها ما يتعلّق بالمحل، فالذي يتعلّق بالجملة<sup>184</sup> ويبقى هو<sup>185</sup> الحياة والقدرة والعجز والعلم والجهل، وما لا يجوز عليه<sup>186</sup> البقاء ممّا يتعلّق بالجملة هي الإرادة والكرهية والشهوة، والدليل على أنّ الحياة والقدرة وجميع ما جوّزنا عليه البقاء لو لم يكن ممّا يبقى لجاز أن يخرج الحيّ من الحياة وضدّها، وكذلك<sup>187</sup> العالم يخرج من العلم ومن ضدّه، ألا ترى أن الإرادة لَمَا لم يجز عليها البقاء جاز أن يخرج المرید من الإرادة والكرهية، فلَمَا لم يجز أن يخرج الحيّ من أن يكون حيّاً إلا إذا وُجد ضدّه وهو الموت، وكذلك<sup>188</sup> العالم لَمَا لم يجز أن يخرج من أن يكون عالمًا إلا بوجود<sup>189</sup> ضدّه علمنا أنّ الحياة والعلم والقدرة ممّا يجوز عليه البقاء، ألا ترى أن المرید إذا أراد كون شيء، فوُجد مرادّه خرج من أن يكون مریدًا لكونه، وخرج من أن يكون كارهاً لكونه، فقد خرج المرید من أن يكون مریدًا للشيء وكارهاً له،<sup>190</sup> ولو كانت القدرة والعلم والجهل والحياة ممّا لا يجوز عليه البقاء لكان يجوز أن يخرج الحيّ من أن يكون حيّاً أو ميتاً، وكذلك<sup>191</sup> العالم يخرج من أن يكون عالمًا أو جاهلاً أو شاكاً<sup>192</sup> كما بيّنا في<sup>193</sup> الإرادة.

فإن قال قائل: أوليس<sup>194</sup> القادر إذا وجد مقدوره خرج من أن يكون قادرًا عليه، وخرج من أن يكون عاجزًا عنه، فقد صار القادر ممّن يجوز أن يخرج من أن يكون قادرًا على المقدور الذي وجد ولا عاجزًا عنه، فيجب أن تكون القدرة ممّا لا يجوز عليه البقاء كالإرادة.

قيل له: لو تأملت ما ذكرناه لَمَا أوردت<sup>195</sup> هذه الزيادة، وذلك أنا إنّما قلنا: إنّ المرید يخرج بوجود مراده من أن يكون مریدًا بتلك الإرادة، ويكون كارهاً لذلك المراد، والقادر ليس كذلك، ألا ترى أنّه إذا وجد مقدوره ليس يخرج من أن يكون قادرًا بتلك القدرة على مقدور آخر، فإذا كان هذا هكذا فليس يصحّ أن يخرج القادر من أن يكون قادرًا، إلا إذا وجد ضدّه مع أنّ القدرة مخالفة للإرادة، وإن<sup>196</sup> اتّفقا على أنّه لا يجوز أن يتعلّق بالماضي ولا بالموجود، وإنّما يتعلّقان جميعًا بما يجوز عليه الحدوث، ويختلفان من وجه آخر، وذلك أنّ الإرادة الواحدة لا تتعلّق بمرادين، وأنّ القدرة تتعلّق بالمقدورات، ألا ترى أنّه يصحّ أن يفعل القادر في وقت واحد بقدرة واحدة في محلّ واحد [أ8] التّأليف والاعتماد والحركة، فهذا يبيّن لك أنّها ليست مقصورة على مقدور واحد، وأيضًا فإنّها تتعلّق بالشيء وبضدّه على أن تفعل أحدهما على البديل، وليست الإرادة كذلك؛ لأنّها لا<sup>197</sup> تتعلّق بالشيء وبضدّه.

والأعراض التي تبقى<sup>198</sup> ممّا تتعلّق بالمحلّ دون الجملة هي<sup>199</sup> الألوان كلّها والاعتمادات والتّأليف<sup>200</sup> والسكون، والدليل على أنّ الألوان تبقى هو أنّا نرى كلّ ملوّن<sup>201</sup> على حالة واحدة كما نرى الجسم على حالة واحدة، فلو جاز لقائل أن يقول: إنّ السواد الذي نشاهده في<sup>202</sup> الجسم على حالة واحدة إنّما يحدث فيه حالًا بعد حال لجاز<sup>203</sup> لقائل أن يقول: إنّ

182 أ: ب- هي الألم فإنها يدرك بمحلها.

183 ب: يدركه الألم.

184 أ، ب- ومنها ما يتعلّق بالمحل، فالذي يتعلّق بالجملة.

185 أ: ب: وهو.

186 ب: عليها.

187 أ: وكذا.

188 أ: وكذا.

189 ب: لوجود.

190 أ: ب: لكونه.

191 أ: وكذا.

192 أ: ب: وجاهلاً أو شاكاً.

193 أ، ب: أمر.

194 أ: ب: أليس.

195 أ، ب: ازددت.

196 أ: ب: إن.

197 ج: لا.

198 ج: تتفاوت.

199 أ: ب: وهو.

200 أ: ب: والتأليفات.

201 أ: ب: نرى الملون.

202 ج: على.

203 أ: ب: فجاز.

الأجسام التي نشاهدها<sup>204</sup> على حالة واحدة إنّما تحدث<sup>205</sup> حالاً بعد حال. فإن قال قائل: أليس الأرض<sup>206</sup> عندكم ساكنة بسكون بعد سكون، ومع ذلك نشاهد السكون في الجسم على حالة واحدة، فما أنكرتم أن يكون السواد وجميع الألوان تحدث شيئاً بعد شيء، ومع ذلك هي<sup>207</sup> على حالة واحدة. قيل له: إنّ سكون<sup>208</sup> الأرض وإن قال بعض أصحابنا بأنّه يحدث شيئاً بعد شيء فإنّه قال: إنّ السكون الذي وجد فيها باقٍ على حالة، وإنّما يحتاج أن يفعل سكوناً بعد سكون لئلا يبطل الاعتماد الذي في الأرض وذلك السكون الباقي فيه، فإذا كان هذا هكذا فلماذا صارت الأرض على حالة واحدة، وليس كذلك عندكم؛ لأنّ من مذهبكم أنّ السواد والألوان<sup>209</sup> لا يبقى، فيجب عليكم أن لا يكون الجسم على حالة واحدة، فلو كان السواد وسائر الأعراض التي جوّزنا عليها البقاء لم تكن باقية كما نرى الملون<sup>210</sup> على حالة واحدة.

والدليل على بقاء التأليف هو أنّ الباني إذا بنى<sup>211</sup> فقد فعل التأليف في آجر<sup>212</sup> البناء، فليس يخلو تأليف ذلك<sup>213</sup> البناء من أن يكون باقياً على ما نقول أو يكون غير باقٍ، فلو كان غير باقٍ فلا يخلو ذلك التأليف الذي فيه من أمرين؛ إمّا أن يكون من فعل الباني أو من فعل الله تعالى، فلو كان من فعل الباني لوجب أن يكون إذا مات الباني أن يبطل جميع التأليف الذي فعله الباني في ذلك البناء،<sup>214</sup> وقد وجدنا بقاء التأليف مع موت الباني، فعلمنا أنّ الباني بعد فراغه من البناء ليس يفعل شيئاً من التأليف. فإذا بطل أن يكون الباني<sup>215</sup> فاعلاً لتأليف البناء<sup>216</sup> في كلّ وقت كما<sup>217</sup> بيّناه فيجب أن يكون القديم تعالى هو الفاعل؛ لأنّ التأليف<sup>218</sup> عندكم يحدث شيئاً بعد شيء ولا بدّ له من محدث، / [8ب] فلو كان القديم عزّ وجلّ يفعل التأليف في البناء بعد فراغ الباني لوجب أن لا يقدر أحد من العباد أن ينفيه<sup>219</sup> إذا كان القديم تعالى يفعل في كلّ وقت تأليفاً بعد تأليف، وقد علمنا أنّ من كان أكثر قوّة يقدر أن يمنع من هو أقلّ قوّة منه،<sup>220</sup> فإذا كان هذا هكذا فلا يتهيأ لأحد أن ينقض شيئاً من البناء بوجه من الوجوه، وفي وجداننا أنّه لا يتعدّر علينا نقض<sup>221</sup> البناء إذا أردناه، فعلمنا أنّ القديم عزّ وجلّ ليس يفعل فيه<sup>222</sup> شيئاً من التأليف فيما فعله العباد من البناء.

والأعراض التي تجوز عليها الإعادة ممّا تتعلّق بالجملة هي الحياة والقدرة والعلم؛ لأنّه قد دلّ الدليل على أنّ هذه الأعراض يجوز عليها البقاء، وكلّ ما جاز عليه<sup>223</sup> البقاء تجوز عليه<sup>224</sup> الإعادة، ألا ترى أنّ الأجسام لمّا جاز عليها البقاء<sup>225</sup> جاز عليها الإعادة؛ لأنّها غير مضمّنة بالوقت، وما لم يكن مضمّناً بالوقت جاز عليه البقاء والإعادة، وما كان مضمّناً بالوقت فإنّه لا يجوز عليه البقاء والإعادة،<sup>226</sup> وإنّما يصحّ وجود ذلك الوقت المخصوص، فإذا ذهب الوقت ذهب المضمّن به من الأعراض والإرادة والكرهية والشهوة ونفور النفس، فإنّه لا يجوز عليها<sup>227</sup> البقاء والإعادة؛ لأنّ هذه الأعراض كلّها مضمّنة بالأوقات المخصوصة، فإذا ذهب الوقت لم يصحّ وجودها<sup>228</sup> أبداً.

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يصحّ على هذه الأعراض التي ذكرت أنّها مختصّة بالأوقات والإعادة بإعادة الأوقات التي

204 ب: شاهدها.

205 أ، ب: ثم اتحدت.

206 أ، ب: الأعراض.

207 أ، ب- هي.

208 ب: السكون.

209 ج- والألوان.

210 أ، ب: اللون.

211 أ، ب: البناء.

212 أ: أجزاء؛ ب: آخر.

213 ج- ذلك.

214 ب+ وقد وجدنا بقي التأليف مع فعله الباني في ذلك؛ أ، ب- البناء.

215 ب- الباني؛ ج: فإذا لم يكن الباني.

216 أ، ب: للبناء.

217 أ، ب: لِمَا.

218 ب: لأن آلة التأليف.

219 ج: ينفيهها.

220 أ، ب: أقوى منه.

221 أ، ب+ من.

222 أ، ب- فيه.

223 ج: عليها.

224 ج: عليها.

225 ب- جاز عليها البقاء.

226 أ- وما كان مضمّناً بالوقت فإنه لا يجوز عليه البقاء والإعادة.

227 هنا انتهت نسخة ج.

228 أ، ب: وجوده.

كانت مضمّنة بها.<sup>229</sup>

قيل له: إنّ الأوقات هي حركات الشمس، فلا تصحّ عليها الإعادة؛ لأنّها لو جازت عليها الإعادة جاز عليها البقاء، ولو جاز عليها البقاء لوجب أنّ تكون الشمس إنّما تتحرّك بحركة واحدة منذ خلقت إلى يومنا هذا، فمن أجاز هذا فقد خرج من المعقول ودخل في المكابرة ودفع المشاهدات، وعلم بذلك أنّ حركات الشمس لا يجوز عليها البقاء، فإذا كان هذا هكذا فكلّ أعراض مضمّنة<sup>230</sup> بهذه<sup>231</sup> الأوقات، إذا ذهب الوقت لم يصحّ وجودها على ما قلنا.

فإنّ قال: ما أنكرتم إذا كانت الإرادة والكراهة والشهوة ونفور النفس مضمّنة<sup>232</sup> بالأوقات أنّ تحدث هذه الأعراض كلّها بحدوث ما تضمّنها، وهي الأوقات إنّ لم يفعل المرید بالإرادة والكاره بالكراهة.

قيل له: أنكرنا ذلك؛ لأنّا لم نقل: إنّها تحدث<sup>233</sup> هذه الأعراض بحدوث هذه [9] الأوقات، ولا قلنا: إنّ الأوقات موجبة لهذه<sup>234</sup> الأعراض حتّى إذا حدثت [تحدث] هذه الأعراض، وإنّما قلنا: إنّها<sup>235</sup> يصحّ حدوثها في هذه الأوقات إذا فعلها الفاعل، وإنّ لم يفعلها ذهب الوقت الذي يصحّ الحدوث فيه، ولا يصحّ وجود<sup>236</sup> ذلك الفعل أبداً، فإذا كان هذا هكذا فلا يجب أنّ يكون المرید مریداً ولا الكاره كارهاً إذا لم يفعل الإرادة والكراهة.

والأعراض التي تجوز عليها الإعادة ممّا تتعلّق بالمحلّ على ضربين؛ منها ما هو مقدور القديم تعالى لا يدخل من أجناس ذلك العرض تحت مقدور العباد، مثل الألوان والاعتمادات اللازمة والرطوبة والخشونة والصحة والمرض والسقم والحرارة والبرودة، فإنّ هذه الأعراض تجوز عليها الإعادة. واختلفوا في الأعراض التي تدخل من أجناسه تحت مقدور العباد، هل تجوز عليها الإعادة أو لا؟ فقال بعضهم: إنّها لا تجوز عليها الإعادة وإنّ كانت ممّا يجوز عليها البقاء مثل التأليف<sup>237</sup> والأكوان والخشونة واللين، فإنّه لا تجوز عليها الإعادة، والدليل على ذلك أنّه لو جاز عليها الإعادة لقدّر العباد على إعادتها؛ لأنّهم قادرون على هذه الجنس من الأعراض، فلمّا تعدّ على العباد إعادة هذا الجنس من الأعراض دلّنا ذلك على أنّ هذا الجنس من الأعراض لا تجوز عليه الإعادة.<sup>238</sup>

وقال بعضهم: إنّما تجوز عليها الإعادة؛ لأنّها ممّا تبقى، والقديم تعالى قادر على إعادة مقدوراته من هذا الجنس. وإنّما تعدّ على العباد إعادة هذه الأعراض؛ لأنّ العباد قادرون بقدرة لا تتعلّق في وقت واحد في محلّ واحد من جنس واحد إلّا على فعل واحد، فلو أنّ القدرة تتعلّق بالماضي من الفعل على سبيل الإعادة وتتعلّق أيضاً على إحداث مثله في المستقبل لوجب أنّ يكون قد جاوز الحصر والمقدار،<sup>239</sup> ولم<sup>240</sup> تكن القدرة بأنّ تتعلّق بمقدورين من جنس واحد في وقت واحد في محلّ واحد بأولى من أنّ تتعلّق بالثالث، ولا بأنّ تتعلّق بالثالث أولى من أنّ تتعلّق بالرباع حتّى تصل إلى أنّ يقدر العباد بالقدرة الواحدة في وقت واحد في محلّ واحد من جنس واحد على ما لا نهاية له، [9ب] فلو قدرنا ذلك لقدّر على<sup>241</sup> أنّ يرفع السموات والأرض من الحمولة بقدر أجزاء السموات والأرض وأضعاف أضعافها حتّى يخفّ عليه<sup>242</sup> رفعها؛ لأنّه يتعدّ على العباد رفع الأجسام الثقيل؛ لأنّه يحتاج أنّ يكون<sup>243</sup> في القادر من القدرة بعدد أجزاء الأجسام الثقيل حتّى يفعل في كلّ جزء من الحمولة بقدر<sup>244</sup> أجزاء تلك الأجسام، فإذا تعلّقت قدرة واحدة في وقت واحد في محلّ واحد من جنس واحد على ما لا نهاية لها من الحمولة فإنّه لا يحتاج إلى زيادة القدر<sup>245</sup> في حمل السموات والأرض، فهذا مستحيل، فلمّا لم يصحّ من العباد إعادة ما مضى من الأعراض التي يجوز عليها البقاء لا بحال يعرض إلى الأعراض، والقديم قادر لنفسه لا بالقدرة، يفعل في وقت واحد في محلّ واحد من جنس واحد ما لا يحصى من الحمولة، فيصحّ أنّ يعيد ما كان من مقدوراته عزّ وجلّ.

229 ب: لها.

230 ب: متضمّنة.

231 أ، ب: لهذه.

232 أ، ب: متضمّنة.

233 أ: محدث.

234 ب: بهذه.

235 أ: إنه.

236 ب: ووجود.

237 أ: التألف.

238 أ، ب: الإرادة.

239 ب: الحضر والمقدور.

240 أ، ب: لم.

241 أ: على.

242 أ: عليها.

243 ب+ قادرا.

244 أ: بعدد.

245 أ: العدد.



والأعراض التي تجوز عليها الرؤية هي الألوان كلها، والدليل على ذلك تفرقة<sup>246</sup> الراي بين الأسود والأبيض، فليس تخلو هذه التفرقة من أن تكون راجعة إلى نفس الجسم دون المعنى، أو تكون راجعة إلى معنى غير الجسم، فلو كانت راجعة إلى جسم لوجب أن يكون الضير أيضًا يفرق بين الأسود والأبيض من طريق اللمس؛ لأنّ الأجسام ممّا تلمس، إلا أنّ الضير يفرق بين الطويل من الأجسام وبين القصير من طريق اللمس، وكذلك يفرق بين الخشن واللين لما كان الطول والقصير والخشن واللين هو الجسم دون غيره، فلما وجدنا الضير ليس يفرق بين الأسود وبين الأبيض كما يفرق البصير بينهما علمنا أنّ هذه التفرقة راجعة إلى معنى غير الجسم، وهو السواد والبياض.

واختلف المتكلمون في رؤية الحركة والسكون، فقال بعضهم: إنّهما يُرَيَانِ جميعًا، واحتجّ على الرؤية أنّ الراي يفرق بين المتحرّك والساكن كما يفرق بين الأسود والأبيض، فلما علمنا أنّ التفرقة التي وقعت بين الأسود والأبيض راجعة إلى معنى غير الجسم فكذلك يجب أن تكون التفرقة التي وقعت بين المتحرّك والساكن راجعة إلى معانٍ غير الجسم، والذي [10أ] خالف في ذلك قال: إنّما يفرق الراي بين المتحرّك والساكن من طريق الرؤية؛ لأنّ شعاع الراي متّصل بين الراي وبين الجسم المرئي،<sup>247</sup> فإذا تحرّك الجسم عن مكانه الذي كان فيه وقع شعاع الراي على ما كان فارغًا بعد ما كان مشغولًا، ووقع على ما كان مشغولًا بعد ما كان فارغًا، ومن هذه الطريق يفرق الراي بين المتحرّك وبين الساكن؛ لأنّ الحركة والسكون لا تجوز عليهما الرؤية، ألا ترى أنّ من حُبِسَ في السفينة إذا لم يقع شعاع بصره على ما كان فارغًا بعد ما كان مشغولًا، وعلى ما كان مشغولًا بعد ما كان فارغًا [لم يعلم أنّ السفينة تتحرّك أم لا]، فعلم بذلك أنّ الراي إنّما يفرق بين الجسم المتحرّك وبين الجسم الساكن بما شرحناه لك،<sup>248</sup> والذي يؤكّد هذا المذهب هو أنّ راكب السفينة إذا اشتدّ سيرها يرى الشظّ كأنّه يتحرّك وإن كان ساكنًا لاتّصال شعاعه بمن كان بعد ما كان يراه كأنّه متحرّك، فعلم بذلك أنّ الحركة والسكون ليسا ممّا نراه، وهذا كافٍ<sup>249</sup> في هذا الباب.

وكذلك الخلاف بينهم في المجتمع والمفترق، واستدلّ من أجاز الرؤية عليهما بما شرحناه من التفرقة بين المجتمع والمفترق،<sup>250</sup> ومن أنكر ذلك قال: إنّما يفرق بينهما؛ لأنّ شعاع البصر إذا وقع على جسم مفترق يقع شعاعه على موضع مشغول بالجسم<sup>251</sup> وموضع فارغ من الجسم فقدّر أنّه يرى الافتراق، وإنّما يرى المكان والجسم، فإذا رأى جسمًا مؤتلفًا مجتمعًا يقع شعاعه على جسم متّصل، ولا يرى في تضاعيفه مكانًا فارغًا من الجسم فقدّر أنّه [يرى] الاجتماع، وإنّما يرى الأجسام المتّصلة بعضها ببعض. قال: والدليل على ذلك أنّ الضير يفرق بين المجتمع وبين المفترق في اللمس، وقد علمنا أنّ الأعراض لا تلمس، فعلم بذلك أنّ الضير إنّما يفرق بينهما؛ لأنّ<sup>252</sup> يده في المجتمع تقع على أجسام متّصلة بعضها ببعض، فإذا لمس المفترق فتقع يده على أجسام غير متّصلة بعضها ببعض، فيفرق من طريق اللمس بين المجتمع والمفترق.

تم كتاب حقائق الأعراض وأحوالها وشرحها.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهرًا وباطنًا، وحسبي<sup>253</sup> الله ونعم الوكيل.

وصلّى الله على سيّدنا<sup>254</sup> محمد وآله وسلّم تسليمًا.<sup>255</sup>

[وكان الفراغ من زبّره يوم الاثنين من تاسع يوم من شهر رجب الأصبّ

سنة ثمانية وثمانين وألف سنة من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلوات والتسليم

بخطّ الفقير إلى الله مطهر بن المهدي بن الولي، لطف الله به]<sup>256</sup>

246 ب: يفرق.

247 ا، ب: والمرئي.

248 ب: لما شرحنا ذلك.

249 أ، ب: كان.

250 يظهر من السياق أنّ الصواب: التفرقة بين المتحرّك والساكن.

251 أ، ب: الجسم.

252 أ: لأنّه.

253 ب: وحسبنا.

254 ب- سيدنا.

255 ب- تسليمًا.

256 هذا قيد الاستنساخ لنسخة أ.

## Sonuç

Kelamcıların hudûs delili, âlemin cevherler ve arazlardan oluştuğu kabulü üzerine inşa edilmiştir. Bu varlık anlayışında, arazlar cevher tarafından taşınmakta ve varlıklarını her an yenilenerek devam ettirmektedir. Bu nedenle, cevherin hâdis oluşu, cevherler tarafından taşınan arazların hâdis oluşuna bağlıdır. Dolayısıyla, hudûs delilinin odak noktasında arazların hâdis oluşu yer almaktadır. Arazların bu merkezi konumu nedeniyle, kelamcılar ilk dönemlerden itibaren araz konusunu en ince ayrıntısına kadar araştırmışlardır ve bu durum bir çeşit bilimsel araştırma seviyesine ulaşmıştır. Bu çalışmada neşri sunulan İbnü'd-Dâî'nin "*Hakâ'iku'l-a'râz*" risalesi de bu durumu önemli bir şekilde belgelemektedir. Eserde, arazlar konusu yalnızca hudûs delilinin temeli olarak ele alınmamış, aynı zamanda birçok farklı açıdan ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Bu doğrultuda arazların; mahalle ilişkili olanlar-bütünle ilişkili olanlar, bekâsı mümkün olanlar-bekâsı mümkün olmayanlar, tek bir mahalle ihtiyaç duyanlar-iki mahalle ihtiyaç duyanlar, mahalde bulunmaksızın mevcut olabilenler-ancak mahalde mevcut olabilenler, bütüne bir hâl gerektirenler-bütüne bir hâl gerektirmeyenler, varlığında başka bir araza ihtiyaç duyanlar-varlığında başka bir araza ihtiyaç duymayanlar, tek bir cevherde bulunması mümkün olanlar-ancak iki cevherde veya bütünde bulunanlar, benzer, farklı, zıt veya zıt konumunda olanlar, mahallinde idrak edilenler-mahallinde idrak edilemeyenler, mekânda idrak edilenler-mekânda idrak edilemeyenler, terk ve metrûk olanlar şeklinde on bir farklı açıdan tasnifi sunulmaktadır. Eserin içeriği ve müellifin yetiştirdiği ilmi ortam, erken dönem Mu'tezile-Zeydiyye etkileşiminin büyüklüğünü ve önemini gözler önüne sermektedir. Bununla beraber İbnü'd-Dâî'nin eseri, kelimelerin tarihinde arazların incelenmesi açısından önemli bir kaynaktır. Eser, genel hatlarıyla diğer Mu'tezilî kaynaklardaki araz tasnifleriyle benzerlik göstermesine rağmen, ayrıntılardaki farklılıklar ve bu farklılıkların kelâmî sonuçları üzerine daha derinlemesine çalışılması gereken unsurlar barındırmaktadır.

## Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir.

## Kaynakça

- Ansari, Hassan. "Mu'tezilîliğin Şif Alınması (1): Zeydîler". çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. 255-273. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Cündârî, Ahmed b. Abdullah. *Terâcîmü'r-ricâli'l-mezkûre fî şerhi'l-ehzâr*. Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 2003.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *el-Cüz'ü'r-râbi' min Kitâbi Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*. nşr. Fâris Osman Nevfel. Moskova: Sadra, 2021.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il*. Leiden: Universiteitsbibliotheek, Or. 2584A.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *e-Tabakatâni'l-hâdiye 'aşera ve's-sâniye 'aşera min Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il*. thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid. Fađlü'l-i'tizâl ve tabakatü'l-Mu'tezile içinde. 369-409. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Kitâbü't-te'sîr ve'l-mü'eşşir fi 'ilmi'l-keâm*. Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 315, 1a-107b.
- Çetin, Serkan. *Yemen'de Zeydî-Mu'tezilî Düşünce: Rassâs (ö. 584/1188) ve Kelâm Sistemi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Çetin, Serkan - Kılavuz, Ulvi Murat. "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kâdî Abdülcebbar'ın *Hudûdü'l-elfâz*'ı -İnceleme ve Neşir-". *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 59-78.
- Çetin, Serkan - Kılavuz, Ulvi Murat. "Zeydî-Mu'tezilî Literatürde Bir Yitiğin Keşfi: İbn Şervîn ve *Yâkütetü'l-îmân ve Vâşîtatü'l-Burhân*'ı -İnceleme ve Neşir-". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (Haziran 2023), 90-142.
- Demir Bektaş, Kevser - Koloğlu, Orhan Şener. "Şerîf el-Murtazâ'nın *Mülâhhas*'ının Kayıp Konusu: Ebû Ca'fer el-Mukrî en-Nisâbü'rî'nin *Ta'lik*'inde Âlemin Hudûsu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (Aralık 2022), 381-418.

- Ferrezâzî, Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil. *Ta'liku't-Tebşıra*. Riyâd: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 21a-60b.
- Hasenî, Ebü'l-Abbâs el-Ahmed b. İbrâhim b. Hasan. *el-Meşâbih*. thk. Abdullah b. Abdillâh b. Ahmed el-Hûsî. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2. Basım, 2002.
- Hibşî, Abdullah Muhammed. *Fihrisü mahtûâtî ba'dî'l-mektebâti'l-hâşşa fil-Yemen*. thk. Julian Johansen. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1994.
- Hibşî, Abdullah Muhammed. *Mesâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*. Ebûzabî: el-Mecmeu's-Sekâfi, 2004.
- Hüseynî, Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillâh. *Meşâdirü 'ilmi'l-kelebi'z-Zeydî*. Riyâd: Dâru Fâris, 1443/2022.
- İbn Hamza, Ebû Muhammed Abdillâh b. Hamza b. Süleyman. *Kitâbü's-Şâff*. thk. Mecdüddîn b. Muhammed b. Mansûr el-Müeyyedî. 4 Cilt. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2009.
- İbn Inebe, Ebü'l-Abbâs Cemâlüddin Ahmed b. Ali el-Hasenî. *Umdetü't-tâlib fi ensâbi âli Ebî Tâlib*. nşr. Nezzâr Rızâ. Beyrut: Dâru'l-Mektebi'l-Hayât, ts.
- İbn İsfendiyâr-ı Kâtib, Bahâüddin Muhammed b. Hasen. *Târîhu Taberistân*. çev. Ahmed Muhammed Nâdî. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2002.
- İbn Metteveyh, Ebü'l-Hasen b. Aşmed. *et-Tezkiretü fi aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li-Âsârî's-Şarkîyye, 2009.
- İbnü'd-Dâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî. *Haqâ'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*. Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs'a nispetle. Riyâd: Mektebetü Câmîati Muhammed b. Suûd, 2610, 3a-10b.
- İbnü'd-Dâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî. *Haqâ'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*. San'â: el-Mektebetü'l-Garbiyye bi'l-Câmî'i'l-Kebîr, 752, 42a-48a.
- İbnü'd-Dâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî. *Haqâ'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 76a-80b.
- İbnü'd-Dâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî. *Haqâ'ıku'l-a'râz ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ*. "A Manual of Zaydî Mu'tazilî Dogmatic Texts from Early Sixth/Twelfth-Century Iran" içinde. 316-344. *Shii Studies Review* 7 (2023), 157-364.
- İsevî, Ahmed Muhammed - Gumârî, Ahmed Yahyâ. *Fihrisü'l-mahtûâtî'l-Yemeniyye li'd-Dâri'l-mahtûâtî ve'l-Mektebeti'l-Garbiyye bi'l-Câmî'i'l-Kebîr - Şan'â'*. Kum: Mektebetü Âyetullah Uzmâ el-Mar'aşî, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl*. 6/2 (el-İrâde). thk. M. Muhammed Kâsım. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Rassâs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. Ek-2. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Muhallî, Hüsâmeddin Ebû Abdillâh Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed. *el-Ḥadâ'ıku'l-verdiyye fi menâkıbi e'immeti'z-Zeydiyye*. thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî. 2 cilt. San'â: Mektebetü Merkezi Bedr el-İlmî ve's-Sekâfi, 1423/2002.
- Muhallî, Hüsâmeddin Ebû Abdillâh Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed. *Kevâkibü'd-dürriyye fi tafşîli'n-nefehâti'l-miskiyye fi mesâ'ili'l-kelebiyye*. San'â: el-Câmîu'l-Kebîr: el-Mektebetü'l-Garbiyye, 758, 1a-215b.
- Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Hârûnî el-Hasenî. *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uşûl*. (Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb al-uşûl and its Reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ al-uşûl by the Zaydî Imâm al-Nâtiq bi'l-ḥaqq Abû Tâlib Yahyâ b. al-Ḥusayn b. Hârûn al-Buḥḥânî [d. 424/1033] başlığıyla) nşr. Camilla Adang vd. Leiden – Boston: Brill, 2011.
- Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Hârûnî el-Hasenî. *el-İfâde fi târihi'l-e'immeti's-sâde*. thk. Mektebetü Ehli'l-Beyt. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 4. Basım, 1435/2014.
- Nisâbûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed. *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde-Rıdvan Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'i'l-'Arabî, 1979.
- Rahmetî, Muhammed Kâzım. *ez-Zeydiyye fi İrân*. çev. Mustafa Ahmed el-Bekkûr. Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2020.
- Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Mes'ele fi keyfiyyetü vücûdi'l-a'râz*. nşr. Mostafa Ahmadi - Hassan Ansari - Jan Thiele. Mostafa Ahmadi - Hassan Ansari - Jan Thiele, "Do Accidents Need a Substrate? Critical Edition of al-Ḥasan al-Rassâs's *Mas'ala fi kayfiyyat wujûd al-a'râd* içinde. *Shii Studies Review* 5 (2021), 201-216.
- Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Muḥtaşar fi isbâti'l-a'râz*. nşr. Jan Thiele. Jan Thiele. "A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: *The Mukhtasar fi ithbât al-a'râd* by al-Ḥasan al-Rassâs" içinde. *Shii Studies Review* 2 (2018), 319-335.
- Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Tehzîbü't-Taḥşîl fi't-tevhîd ve't-ta'dil*. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz, 2691, 1a-111b.

- Sâbî, Ebû İshâk İbrahim b. Hilâl el-Kâtib. *Kitâbü't-Tâcî fi aḥbâri Devleti'd-Deylemiyye*. thk. Wilferd Madelung. *Aḥbâru e'immeti'z-Zeydiyye fi Ṭaberistân ve Deylemân ve Cîlân* içinde. 119-133. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Elmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 1987.
- Sarıca, A. İskender – Çetin, Serkan. "Zeydî-Mu'tezilî Düşünce de Terimler: İbn Şervîn'in *Ḥaḳâ'iku'l-esyâ'* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi". *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 813-854.
- Şecerî, Mürşed-billâh Yahyâ b. el-Hüseyn b. İsmâil el-Cürcânî. *Sîretü'l-İmâm el-Mü'eyyed-billâh Aḥmed b. el-Hüseyn el-Hârûnî*. thk. Sâlih Abdullah Kurbân. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2003.
- Şeker, Zeynep. *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Şeşdîv, Kıvâmüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseynî Mânkdîm. *Ta'lik 'alâ Şerḥi'l-Uşûli'l-ḥamse. Şerḥi'l-Uşûli'l-ḥamse* adıyla Kâdî Abdülcebâr'a izafetle. nşr. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965.
- Ümit, Mehmet. "Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler". *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 231-254.
- Ümit, Mehmet. "Zeydiler ile Hanefiler Arasındaki İlişkiler Üzerine". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefîlik-Mâturîdîlik-*. ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak. 1/281-294. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *A'lâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye*. 2 cilt. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2. Basım, 1439/2018.
- Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *Meşâdiru't-türâş fi'l-mektebâti'l-ḥaşşâ fi'l-Yemen*. San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002.
- Yaşaroğlu, Hasan. *Taberistan Zeydîleri*. Ankara: Afşar Matbaası, 2012.