

TAHKİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022

ذات الحجة
١٤٣٩
الرحمن

کتابخانه نورالله

TAHKİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022

ISSN: 2459-1815

Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi (Journal of the Critical Editions of Islamic Manuscripts)
altı ayda bir yayımlanan uluslararası, hakemli bir dergidir.

Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Adına İmtiyaz Sahibi

On Behalf of Hacıveysizade Foundation for Science and Culture Owner

Mehmet Çaba

Baş Editör / Editor in Chief

Murat Şimşek

Editör / Editor

Mahmut Samar

Yardımcı Editörler / Associate Editors*

Halil İbrahim Delen, Namık Kemal Üniversitesi | Halil İbrahim Üren, Necmettin Erbakan Üniversitesi

Alan Editörleri

Mustafa Borsbuğa (Kelam ve Felsefe), **Hatice Kübra İMAMOĞLUGİL** (Kelam ve Felsefe), **Meryem Yılmaz** (İslam Hukuku / Fıkıh),
Şaban Kütük (İslam Hukuku / Fıkıh), **Kemal Taşkın** (Hadis ve Tefsir), **Emrullah ASTAN** (Tasavvuf ve İslam Felsefesi), **Göker İnan** (Tarih ve Edebiyat),
İsmet İpek (Tarih ve Edebiyat)

Dil Editörleri

Muhammet Yurtseven (TR Dil Editörü) | **Esra Erdoğan Şamloğlu** (EN Dil Editörü) | **Necmettin Azak** (AR Dil Editörü) | **Hüseyin Örs** (AR Dil Editörlüğü)

Editörler Kurulu / Editors*

Eşref Altaş, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Ali Çoban**, Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Osman Demir**, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | **Necmettin Kızılkaya**, İstanbul Üniversitesi | **Saffet Köse**, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | **Hasan Özer**, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi | **Mahmut Samar**, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | **Murat Şimşek**, Marmara Üniversitesi | **Murat Tala**, Necmettin Erbakan Üniversitesi

Yayın Kurulu / Editorial Board*

Berat Açıl, Marmara Üniversitesi | **H. Yunus Apaydın**, Erciyes Üniversitesi | **Seyit Bahçıvan**, Selçuk Üniversitesi | **Hamzeh al-Bakri**, İbn Haldun Üniversitesi | **Hasan Tuncay Başoğlu**, TDV İslam Araştırmaları Merkezi | **Mürteza Bedir**, İstanbul Üniversitesi | **Said Bektaş**, Medine Taybe Üniversitesi | **Ertuğrul Boynukalın**, Marmara Üniversitesi | **Mehmet Boynukalın**, Marmara Üniversitesi | **Ahmet Çaycı**, Necmettin Erbakan Üniversitesi | **İslam Dayeh**, Freie Universität Berlin | **Lejla Demiri**, Universität Tübingen | **Ekrem Demirli**, İstanbul Üniversitesi | **İhsan Fazlıoğlu**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Hayri Kaplan**, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | **Abdulrahman Taha el-Hebschi**, al-Ahğaff University | **Nizar F. Hermes**, Virjinya Üniversitesi | **Fikret Karapınar**, Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Mehmet Cüneyt Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Mahmut Kelpetin**, Marmara Üniversitesi | **Najm Adurrahman Khalaf**, Malezya İslami İlimler Üniversitesi | **Cüneyd Asım Köksal**, Marmara Üniversitesi | **Bilal Kuşpınar**, Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Ali Öge**, Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Kayhan A. Özyakal**, İstanbul Üniversitesi | **Şükrü Özen**, İstanbul Üniversitesi | **Judith Pfeiffer**, Universität Bonn | **Adam Sabra**, University of California | **Emilie Savage-Smith**, University of Oxford | **Ayman Shihadeh**, SOAS University of London | **Ahmet Türkan**, Dumlupınar Üniversitesi

*Soyadına göre alfabetik sıralı

Yazı İşleri Müdürü / Chief Executive Officer

Ahmet Demirbaş

Özetler / Abstracts

Esra Erdoğan Şamloğlu

Tashih / Proofreading

Muhammet Yurtseven

Tasarım / Graphic Design

DBY Ajans

Yayın Türü / Publication Type

Yerel Süreli Yayın / National Periodical

Yayın Periyodu / Publication Period

Altı ayda bir (Haziran-Aralık) yayımlanır / Published semi-annually (June-December)

Baskı Tarihi / Print Date

Aralık 2022

Baskı / Printed by

Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı (Dijital)

www.tahqiq.org

İletişim / Correspondence

Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi, Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı,

Akşemseddin Mah. Genç Osman Cad. 53/1, 42080, Selçuklu, Konya

tahkikdergisi@gmail.com • www.tahqiq.org

Kapak Figürü / Cover Figure

﴿٤﴾ عِلْمُ الْقُرْآنِ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْقَبِيَّانِ ﴿٤﴾ [الرحمن ٥٥-٤٤]

Rahmân Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona düşünmeyi ve konuşmayı öğretti. (Rahman 55/1-4)

Hat: Nürullah Özdem - Küfi hat ile murabba âyet-i kerime kompozisyonu, 1437

Tahkik, 09.10.2019 tarihi itibarıyla MLA International Bibliography, 10.06.2020 tarihi itibarıyla Atla Religion Database ve 12.11.2020 tarihi itibarıyla MIAR uluslararası alan indekslerinde taranmaktadır.

içindekiler / contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Kelâm ve Rü'yet: Hatibzâde ve *Risâle fî kelâmillâb ve rü'yetib* Adlı Eserin Tahkiki
Speaking and Seeing: Khatibzâdah and Critical Edition of *The Risâle fî kalâm Allâb wa ru'yâtib*
Mustafa Bilal ÖZTÜRK1-132
- Molla Hüseyin b. İskender er-Rûmî'nin *el-Cevberatü'l-münîfe fi Şerbi Vasiyyeti Ebî Hanîfe* Adlı Eserinin Tahkikli Neşri
The Critical Edition and Evaluation on Husain b. Iskendar al-Rûmî's *al-Jawbara al-Munîfa fi Şarbi Vaşîyyati Abû Hanîfa*
Ünal ŞAHİN..... 133-206
- Âdâbu'l-Bağş ve'l-Munâzaranın Kaynağı ve Eserleri (14-20. yy.)
The Origin and Scope of Âdabu al-Bağth wa al-Munâzara (14th-20th c.)
Muhammet ÇELİK207-249
- Mustafa Enver Bey'in (öl. 1909) *Hikem-i 'Atâî Tercümesi* (Latinizasyon ve Değerlendirme)
Translation of *al-Hikam al-'Atâiyya to Turkish* by Mustafa Enver Bey (d. 1909)
Ahmet Murat ÖZEL251-312
- Ârif Süleyman'ın *Regâibiyyesi* (İnceleme, Tahkik ve Tercüme)
Ârif Suleyman's *Regaibiya* (Analysis, Critical Edition and Translation)
Halim YAR.....313-369

TAHKİK

İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi

Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi altı ayda bir yayınlanan uluslararası hakemli tematik bir dergidir. Bu ana tema, tahkik (edisyon kritik) denen yazma bir metnin neşre hazır hale getirilmesidir. Daha açık bir ifadeyle yazma bir metnin, mevcut tek nüshasına veya nüshalarına dayanarak müellifin kaleminden çıkmış haline ulaşmaya çalışılması ve neşre hazır hale getirilmesidir. Ayrıca yazmalar (mahtûât) hakkında araştırma, kataloglama, kütüphane ve literatür tanıtımı gibi araştırma yazıları da bu temaya dahildir.

Tabkik'in hedefi, genel olarak İslâm ilimler tarihindeki bilimsel birikimin parçası olan yazma metinlerin kritik edilip yeniden yorumlanarak neşirlerinin yapılmasıdır. Tahkik, orta Anadolu ve İstanbul bilim geleneğinde üretilen metinleri öncelemektedir.

Tabkik'in temel araştırma alanı İslami ilimlerdir. Temel İslam bilimleri, felsefe ve din bilimleri ile İslam tarihi ve sanatlarından oluşan ilahiyat temel alanı ile tarih ve İslam felsefesi alanlarındaki araştırma ve neşirler bu alana dâhildir. *Tabkik*'te yuvarıdaki alanlarda edisyon kritik ve değerlendirme yazıları başta olmak üzere Latin alfabesine nakil, sadeleştirme, tercüme, telif, tanıtım ve kritik araştırma makaleleri de yayımlanabilir. Ayrıca İslami ilimler başta olmak üzere Arapça, Osmanlı Türkçesi, Farsça risalelerin tahkikli neşri yayımlanabilir.

Tabkik, Türkçe bölümünde “İSNAD Atıf Sistemi”ni, Arapça bölümünde ise “İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)” kılavuzunu uygulamaktadır. Tahkik, Konya'da *Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı* tarafından *Ebû Said Hâdimî Tabkik Merkezi*'nin bir süreli yayını olarak faaliyete başlamıştır.

TAHKİK

Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts

Tabkik Journal of Critical Editions of Islamic Manuscripts is an international, peer-reviewed and themed journal that launched semi-annually (June-December) in Turkish. The main theme is the preparation of a manuscript for publication in the manner of a critical editions. In other words, it is the projection of a work as penned by the author based on the single or multiple extant copies and editing it for publication. The theme also involves academic essays related to research, cataloging, libraries and literature review concerning manuscripts.

The aim of the *Tabkik* is the criticism, reinterpretation and publication of the manuscripts integral to the scientific contribution over the history of Islamic sciences. The journal critique prioritizes the texts produced in the scientific heritage of Istanbul and Anatolia.

The main research field of the *Tabkik* is the Islamic sciences. It incorporates the research and publication in divinity comprising main Islamic sciences, philosophy, theology, Islamic history and arts, as well as history and philosophy. In addition to the critical editions and reviews related to the themes stated above, the articles that present transcription into Latin alphabet (Latinization), intra-language translation, translation of a text, original research articles, review and debate essays are welcome for publication in the Critique. Mainly concentrating on treatises in Islamic sciences, the critical editions of treatises in Arabic, Ottoman Turkish, and Persian will be published in the *Tabkik*.

Tabkik uses the ISNAD Citation System (İSNAD Atıf Sistemi) in the Turkish section and it is based on the Principles of Critical Editions of ISAM (İSAM Tahkikli Neşir Esasları, İTNES) in Arabic section.

Tabkik started as a periodical of the *Abu Said Hadimi Research Center* established by Hacıveyiszade Foundation for Science and Culture in Konya.

tahkikdergisi@gmail.com • www.tahqiq.org

editör'den

Tahkik İslami Araştırmalar ve Neşir Dergisi 5/2 sayısı ile yeniden huzurunuzdayız. Dergimiz yayın kalitesinden ve ilkelerinden ödün vermeden yoluna devam etmektedir. Her yıl 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde olmak üzere yılda iki sayı yayınlamayı hedef edinmiş olan dergimiz, bu sayıda da yoğun bir ilgi görmüştür. Dergimize 2022 Temmuz-Aralık döneminde İslami ilimlerin farklı alanlarına dair elyazması eserlerin inceleme, tahkik ve neşirini konu edinen birbirinden değerli on üç araştırma makalesi gönderilmiştir. Bu makalelerden altısı aranan kriterleri sağlayamadığı için ön inceleme, yayın kurulu ve hakem değerlendirmeleri neticesinde yazarlara iade edilmiştir. İki makalenin ise süreci tamamlanmadığından bir sonraki sayıya aktarılmıştır. Toplam beş makale ise kabul almış ve bu sayıda yayınlanmıştır. Bunlardan dört tanesi farklı alanlarda yazma halinde bulunan eserlerin incelenmesini ve tahkikli neşirini konu edinmektedir. Bir makalede ise İslam mantık geleneğinin alt konularından biri olarak kabul edilen âdabü'l-bahs ve'l-münâzara literatürü ele alınmaktadır.

M. Bilal Öztürk'ün kaleme aldığı makalede, Kelam ilminin en temel problemlerinden "Allah'ın kelamı" ve "Allah'ın görülmesi"ni konu edinen Hatibzâde'ye ait *Risâle fi kelâmillâh ve rü'yetih* adlı eser incelendi ve tahkikli neşri yapıldı. **Ünal Şahin** makalesinde, Osmanlı dönemi âlimlerinden Molla Hüseyin b. İskender er-Rûmî tarafından *el-Cevberatü'l-Münîfe fi şerhi Vasiyyeti Ebî Hanîfe* adıyla Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiyye*'si üzerine yaptığı şerhin tahkikini yaparak eseri değerlendirdi. **Muhammet Çelik**, İslam mantık geleneğinin alt konularından biri ve cedel teorisinin uygulamasına yönelik kıyas araştırma sanatı olduğu iddiasıyla *Âdâbu'l-bahs ve'l-munâzaranın* literatürünün eser ve müelliflerini tespit eden bir çalışma kaleme aldı. **Ahmet Murat Özel** çalışmasında, İbn Atâullâh el-İskenderî'nin en meşhur eseri olan *Hikem-i 'Atâi*'nin Mustafa Enver Bey'e ait olan tercümesinin tanıtımını ve müellif nüshasından hareketle latinize metninin neşirini yaptı. **Halim Yar**, Klasik Türk edebiyatının önemli eserlerinden biri olan Ârif Süleyman'ın *Regâibiyyesini* inceleyerek tahkik ve tercümesini yayınladı.

Bilimsel çalışmalarını yayınlanmak üzere dergimize makale gönderen bütün araştırmacılara, bu çalışmalarını okuyup değerlendirerek dergimize katkı sunan hakemlerimize teşekkür ediyorum. Ayrıca sayının zamanında yayınlanması için büyük bir çaba ve gayret ortaya koyan yayın kurulumuza, editör yardımcılarımıza ve alan editörlerimize şükranlarımı arz ediyorum. Onların çabası ve emeği sayının vaktinde çıkması için çok önemliydi. Son olarak bu sayının hazırlanmasında emeği geçen Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı başkanı Mehmet Çaba'ya, başkan yardımcısı Ahmet Demirbaş'a ve vakıf üyelerine teşekkürü ifa edilmesi gereken bir borç olarak görüyorum.

Değerli okuyucularımıza 6/1 sayımızın makale kabul tarihlerinin 01 Ocak-30 Nisan 2023 olduğunu hatırlatıyor ve sayıda yer alan çalışmalarla baş başa bırakıyorum. Yeni sayımızda görüşmek üzere.

Mahmut Samar

Kelâm ve Rü’yet: Hatibzâde ve *Risâle fî kelâmillâh ve rü’yetih* Adlı Eserin Tahkiki

Öz: Makalede amaç Hatibzâde’nin *Risâle fî kelâmillâh ve rü’yetih* adlı eserinin tahkik edilmesidir. Eserin ana muhtevası birbirinden ayrı iki metafizik problem üzerine kurulmuştur. Bunlardan ilki Allah’ın kelâmı, diğeri Allah’ın görülmesidir. Her iki konu kelâm ilmi çerçevesinde tartışılmaktadır. Bir haşiyeye görünümünde olmasına rağmen risâle müellifin kendine ait fikirlerini ve sorgulamalarını içermektedir. Risâlede daha çok müteahhir dönemdeki kelimcilerin kitaplarına atıflar yoğunluktadır. Risâlenin ilk başlığı altında Tanrı’nın konuşan bir varlık olmasının anlamı ve ilâhî kelâmın temellendirilmesi, bu temellendirmeye karşı çıkanların eleştirilmesi, lafız-mana olarak kelâmın ikiye ayrılması, kelâmın ibarelerden, ilimden ve iradeden ayrıştırılması üzerinde durulmaktadır. Burada son olarak kelâm ile yalânın problematik ilişkisi analiz edilmektedir. İkinci başlık Allah’ın insanlar tarafından görüleceğini temellendirmekte, görme olayının mahiyeti ve fiziksel şartları sıralanmakta ve buna karşı çıkanların itirazları çürütülmektedir. Her iki problemin ispatında akıl bir delil olarak değerlendirilse de asıl delilin nakil olduğu ifade edilmektedir. Akıl açısından yapılan değerlendirmede Allah’ın konuşması ve görülmesinin imkânsız olmadığına dikkat çekilmektedir. Bilindiği üzere akıl açısından bir konu imkânsız değilse kelimciler tarafından mümkün kategorisinde değerlendirilmektedir. Her iki meselede aklın sınırları çizilmiş ve ispatın temeline nakil yerleştirilmiştir. Ancak risâlede görüldüğü üzere meselelerin açıklanmasında kullanılan söylemlerin akıl ile çelişmemesine azami derecede dikkat edilmiştir. Hatibzâde aslında sonuç itibarıyla bakıldığında cumhurun görüşlerine ters düşen bir yaklaşımı savunmaz. Ancak bu, onun geleneksel birikimi gözden geçirmede olduğu gibi aktardığı anlamına gelmemelidir. Çünkü o başarısını meselenin sonucunu değiştirmekten ziyade sürecindeki etkinliğinde görmektedir. Bu bağlamda tek konu hakkında oluşan ekollerin yaklaşımları etraflıca özetlenir. Ardından yaklaşımlarını destekleyici delillerin gücü ve zaafı analiz edilir. Burada bir tür kanıtların seviye ölçüm tespitlerine bakılmaktadır. Bu, Hatibzâde’nin risâle boyunca sürdürdüğü tahkik yöntemidir. Dolayısıyla problemlerin sonuçlarını dikkate alarak onun hiçbir yenilik getirmediğine dair peşin hüküm vermek yanlıştır. Çünkü o yeni bir sonucu öne sürmekten çok sürecin zorlu yollarının nasıl geçildiğine yoğunlaşmaktadır. Aslına bakılırsa Hatibzâde bir meseledeki sonucu değiştirmek yerine sürecin değişik yollarını aramaktadır. Risâlenin yazı tarzına bakıldığında kullanılan ağdalı dil yanında muğlak cümleler ana fikirlerin yakalanmasını zorlaştırmaktadır. Buna bir de mantığı formların dizilimi eklendiğinde zorluk bir kat daha artmaktadır. Tekrar başa dönlürse Hatibzâde bu risâlesiyile, Allah’ın kelâmı ve görülmesi konularında son sözü söylemek yerine gelecek kuşaklara, konuyla ilgili sözü edilen kanıtların tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Anahtar Kelime: Kelâm, Osmanlı Düşüncesi, Hatibzâde, *Risâle fî kelâmillâh ve rü’yetih*, Tahkik, Kelâmullah, Rü’yet.

Speaking and Seeing: Khatibzādah and Critical Edition of *The Risāle fī kalām Allāh wa ru'yātih*

Abstract: The aim of article is to critical edition of the work of Khatibzādah named *Risāle fī kalām Allāh wa ru'yātih*. The main content of the work is based on two separate metaphysical problems. The first of these is about the God's speech, and the other is the seeing of God. Both issues are discussed within the framework of the science of kalām. Although it looks like an annotation, the treatise contains the author's own ideas and questions. In the treatise, there are mostly references to the late period of the theologian's books. Under the first title of the treatise, the meaning of God as a speaking being and the grounding of the divine word, the criticism of those who oppose this justification, the division of the word as word-meaning, the separation of the word from phrases, science and will are emphasized. Finally, the problematic relationship between the word and the lie is analyzed here. The second title grounds that God will be seen by people, the nature and physical conditions of seeing are listed, and the objections of those who oppose it are refuted. Although reason is considered as an evidence in the proof of both problems, it is stated that the main evidence is the transfer of prophet (*ḥadīth*). In the evaluation made in terms of reason, it is pointed out that it is not impossible for God to speak and be seen. As it is known, if a subject is not impossible in terms of reason, it is evaluated in the category of possible by theologians. In both cases, the boundaries of reason were drawn and the basis of proof was the transfer. However, as can be seen in the article, maximum attention has been taken to ensure that the discourses used in the explaining the issues do not conflict with reason. As a result, Khatibzādah does not advocate an approach that contradicts the views of the public. However, this should not mean that he does not review the accumulation of tradition and conveys it as it is. Because he sees his success in the effectiveness of the process rather than changing the outcome of the issue. In this context, the approaches of the schools formed on a single subject are summarized in detail. Then, the strengths and weaknesses of the evidence supporting their approach are analyzed. Here we look at the level measurement determinations of some kind of evidence. This is the method of verification (*taḥkik*) Khatibzādah maintained throughout the treatise. Therefore, taking into account the consequences of the problems, it is wrong to prejudge that it does not bring any innovation. Because it focuses on how the difficult paths of the process were passed rather than suggesting a new result. If we go back to the beginning, Hatibzāde, with this treatise, shows the next generations that the mentioned evidence on the subject should be reviewed instead of saying the last word on the subject of Allah's kalām and vision.

Keyword: Kalām, Ottoman Thought, Khatibzādah, *Risāle fī kalām Allāh wa ru'yātih*, Kalām Allāh, Ru'yāt.

Giriş

Hatibzāde hakkında müstakil doktora seviyesinde bir çalışma yapılmamıştır. Fakat eserlerinden yola çıkarak onun düşünce dünyasına ışık tutan ve ilmi mesaisine işaret eden parçalı ve dağınık halde bulunan akademik çalışmalar üretilmiştir. Bunlara örnek olarak bir yüksek lisans tez çalışması ve bir ansiklopedi maddesi dışında birkaç makale ve kitap içi bölüm yazılarına konu olan Hatibzāde hakkındaki çalışmalarını bazı bildiri metinleri takip etmiştir.

Mebrure Hanife Özbakır tarafından hazırlanan yüksek lisans çalışması "*Hatibzāde'nin Kelām ve Ru'yetullah'a Dair Görüşleri (Risāle fī'l-kelām ve'r-ru'ye isimli risālesi bağlamında)*" adını taşımaktadır. Burada sözü edilen risālenin ana başlıkları

sırasıyla takip edilerek Allah'ın kelâmı (*kelâmullah*) ve Allah'ın görülmesi (*rü'yetullah*) meselelerinin tartışması yapılmış ve Hatibzâde'nin özgün yönlerine işaret edilmiştir.¹ Aynı yazar Hatibzâde'nin düşünce dünyasının ve ilmi çabasının bir parçasını oluşturan klasik bilginin tanımını ile ilgili "*Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri*" adında bir makale çalışması da yapmıştır.² Hatibzâde'nin kelâm ve rüyet risâlesine atıfla eserin optik açısından değerini öne çıkaran önemli bir makale çalışması akademik yazıların arasında yerini almıştır.³ Mustafa Bilal Öztürk'ün kaleme aldığı "*Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatibzâde-i Rûmî (öl. 1496) ve Risâle fi isbâtî'r-Rü'ye ve'l-Kelâm Adlı Eseri*" isimli kitap içi bölüm yazısı, Hatibzâde'nin tek risâlesi bağlamında kısa bir inceleme içermektedir.⁴ Fatih Sultan Mehmet döneminde belirli bir yazım türünün oluşmasına katkı sağlayan iyi-kötünün mahiyetini soruşturma sadedinde insan iradesini tartışan *Mukaddimât-ı Erbaa* metnine yönelik Hatibzâde'nin haşiyesi yayınlanmıştır.⁵ Öte yandan bir bildiri kitabında Hatibzâde'nin cihat risâlesinden hareketle dinin pratik yaşamdaki tezahürüne ilişkin yaklaşımını ortaya koyan bir tebliğ metni Şükrü Maden tarafından hazırlanıp sunulmuştur.⁶ Yine aynı bildiri kitabında Hatibzâde'nin

- 1 Mebrure Hanife Özbakır, *Hatibzâde'nin Kelâm ve Ru'yetullah'a Dair Görüşleri (Risâle fi'l-kelâm ve'r-ru'ye İsimli Risâlesi Bağlamında)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 78.
- 2 Mebrure Hanife Özbakır, "Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri", *Kütübahir* 18 (Mart 2021), 82. Hatibzâde'nin bilginin tanımına yönelik yaptığı eleştirileri eleştiren Hüsâm Çelebi (öl. 926/1520) hakkında yapılan bir çalışma için bk. Mustafa Bilal Öztürk, "Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi", *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 46 (2022), 145. Hatibzâde'nin eleştirdiği bilgi tanımını muasır olan Devvânî (öl. 908/1502) de zayıf bulmuştur. Mustafa Bilal Öztürk, "Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin Risâle fi Ta'rifil-'İlm Bağlamında", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV/2 (2021), 823. İki eleştirinin birbirini tetiklediği veya benzer imalardan hareket ettiği üzerinde düşünülmelidir.
- 3 Osman Demir, "Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde Optik", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* IX/3 (2019), 117.
- 4 Mustafa Bilal Öztürk, "Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatibzâde-i Rûmî (ÖL. 1496) ve 'Risâle fi İsbâtî'r-Rü'ye ve'l-Kelâm' Adlı Eseri", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, (2019), 231.
- 5 Mustafa Borsbuğa - Coşkun Borsbuğa, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâsiye 'ale'l-Mukaddimâtî'l-Erba'a Adlı Hâsiyesinin Tahkik ve Tahlili", *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 209.
- 6 Şükrü Maden, "III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu", *Cibâd Âyetleri Bağlamında Kastamonulu Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Cibâd Risâlesi*, ed. Ali Rafet Özkan ("Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri", Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016), 643.

Tecrîd Hâşiyesi'ni merkeze alarak zihni varlığı kabul ettiğini ileri süren bir tebliğ metni daha yayınlanmıştır.⁷

Bu çalışmada *Risâle fi kelâmi'llâh ve rü'yetib* isimli eserin kısa tahlili ve tahkikli neşrine yer verilecektir. Öte yandan Hatibzâde'nin biyografisi özetle verilecek, eser listesi başka çalışmalarda yapıldığı için burada ayrıca tekrar edilmeyecektir.⁸

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellif

Müellifin asıl adı Muhyiddin Mehmed'dir. İbnü'l-Hatîb veya Hatîbzâde-i Rûmî olarak isimlendirilse de çeşitli nüshaların derkenar notlarında ismi kısaca Hatib-

7 Necmi Derin, "III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu", *Hatîbzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiyeye Alâ Hâşiyeti't-Tecrîd'inde Varlık Teorisi* ("Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri", Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016), 934.

Hatibzâde'nin telif ettiği tefsir hâşiyesinin Fatiha Suresi merkeze alınarak metin neşrine yer veren ve ilgili muhaşşinin tefsir ilmindeki yerini tespit eden bir tez çalışması da yapılmıştır.

Ebubekir Argum, Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiyeye'alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf adlı eserinin tahkiki (Fatiha Sûresi) (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 48. Buradaki çalışma yayın aşamasına geçtiğinde sözü edilen eserin 2022 tarihinde yüksek lisans tezi olarak tahkik edildiği fark edilmiştir. Tez ile bu yayının tarihindeki yakınlıktan ötürü, bu son aşamada sözü edilen tezden haberdar olunmuştur. Seyfettin Ertürk, Hatibzâde Muhyiddin Efendi'ye Göre Kelâmullah ve Rü'yetullah Meseleleri (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 99. Modern araştırmalardan bihaber bir tez olarak hazırlanmış olması dikkat çekmektedir. Hatibzâde üzerinde yapılan makale, kitap içi bölüm, tez ve bildiri yayınlarından hiçbiri okunmadan hazırlanmıştır. Laleli nüshasının merkeze çekilerek tahkik kısmına girilmesi tez için bir artıdır. Tez yazarının dört nüshayı görüp Kastamonu nüshasını görmemiş olması söylenmelidir. Çalışmada ortalamanın üzerinde bir gayretin gösterildiği teslim edilmelidir. Fakat benzer bir tahkik çalışması 2021 tarihinde de yapılmıştır. İki çalışmanın birbirini görmemiş olması not edilmelidir. Seyhun Sarp, Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin "er-Risâle fi Kelâmillah ve Rü'yetihi" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 38. Çalışmanın emek ürünü olmasını takdir etmekle birlikte tahlil kısmında Hatibzâde'nin ana fikirlerine yeterince temas edilmediği tespit edilmiştir. Ayrıca tahkikte İSAM tahkik esaslarına riayet edilmediği görülmektedir. Eserin diğer iki el yazma nüshasının görülmemiş olması da başka bir eksikliklerdir. Kaynakçasına bakıldığında tahkik ederken kendisine müracaat edilmesi gereken birinci el kaynaklara ulaşıldığı tezde teslim edilmelidir.

8 Hatibzâde'nin kısa hayatını, hoca ve yetiştirdiği talebelerini ayrıca eserlerini disiplinlere göre sistematik biçimde bulunduğu kütüphaneleriyle beraber sunan bir çalışma için bk. Borsbuğa - Borsbuğa, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiyeye'alâ'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili", 216.

zâde olarak anılmaktadır. Kastamonu'da dünyaya gelmiştir.⁹ Tarihteki Müslüman düşünür ve yazarların doğum yılını vermek yerine ölüm tarihini vermek daha çok kullanılan yaygın bir uygulamadır. Dolayısıyla müelliflerin doğum tarihlerini aramaya çalışmak yerine ölüm tarihlerini tespit etmek yeterli gelecektir. Bu bağlamda Hatibzâde¹⁰ ile birlikte çağdaşları Alâeddin Arabî,¹¹ Kestelî,¹² Molla Lutfi¹³ ve İzarî Çelebi Kasım b. Abdullah Germiyânî'nin vefat tarihlerinin tıpatıp aynı (901/1496) olarak verilmesinden yola çıkılırsa, bu yazarlar için Osmanlı'nın II. Bayezid dönemi- ni idrak etmiş olduğunu gösteren ortalama bir ölüm tarihi verildiği söylenebilir. Zaten *Şâkâikü'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* gibi, Osmanlı âlimlerinin biyografilerine tahsis edilen eserlerde, ulemanın hayat hikayeleri, sultanların iktidar dönemleri dikkate alınarak düzenlenmiştir. Dolayısıyla verilen tarihlendirmeler de böyle bir pratikten ötürü yapılmış olabilir.

Hatibzâde ilk tahsilini babasının, daha sonra devrin önemli âlimlerinin rahle-i tedrisinde tamamladı. Osmanlı devletinin çeşitli medreselerinde müderrislik görevini ifa ederek ömrünü ilimle, öğrenmek ve öğretmekle geçirmiş oldu. Velut bir yazar olan Hatibzâde'nin¹⁴ *Tecrid* haşiyesi daha kendisi hayatta iken tartışmalara yol açtı.¹⁵ İlim mahfillerindeki müderris ve talebelerin elinde okunan bu eserler be-

- 9 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, thk. Mehmet Ali Yekta Saraç, ed. Mustafa Çiçekler (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016), 307.
- 10 İlyas Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/463.
- 11 Mehmet İpşirli, "Alâeddin Arabî Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/319.
- 12 Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/314.
- 13 Orhan Şaik Gökyay - Şükrü Özen, "Molla Lutfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/255.
- 14 Ölüm tarihi 901/1496 olarak verilen Hatibzâde'nin adı, Tefsîr-i Kâdı Beyzâvî'ye Hâşiye yazar Osmanlı ulema listesinde yer verilmiştir. Ancak bu haşiyenin kendisi ve ondan bahseden başka bir kaynak tespit edilememiştir. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 352.
- 15 Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 234. Molla Lufti, Hatibzâde'nin *Tecrid* Haşiyesi'ni okuyunca takriri tahririne mutabık değil diyerek eleştirmiş ve reddiye yazmaya karar vermiş, Hatibzâde ise onun mürtet olduğunu ilan ederek idam edilmesine yol açmıştır. İdam gerçekleşince Hatibzâde kendi kitabını onun elinden kurtardığını söylemiştir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge (İstanbul: Maarifü'l-Celile, 1941), 346.

lirli bir üne kavuşarak olumlu ve olumsuz değerlendirmelerin zemini haline geldi.¹⁶ Çeşitli ilim ve sanat dallarında yetiştirdiği öğrencileri onun çok yönlü bir bilgin olduğunu göstermeye yeterlidir. Yaşamı boyunca ilim ve âlim vakarını korumaya çalışan Hatibzâde¹⁷ vefatının ardından Eyüp Sultan'da bulunan Ali Kuşçu'nun (öl. 879/1474) kabri civarına defnedildi.¹⁸

2. Risâle

2.1. Risâlenin Adı ve Aidiyeti

Tespit edilebilen nüshalarda risâlenin adında yer alan kelam ve rüyet kelimelerini zikretmeyen yoktur. Diğer deyimle risâlenin ana konusunu bildiren başlığındaki kök isimlendirmede herhangi bir farklılık yoktur. Laleli nüshasında risâlenin adı metin içindeki isimlendirilmesinden esinlenilerek verilmiş olmalıdır. Burada *Mebâbis er-rü'ye ve'l-keâm min 'avîât 'ilmi'l-keâm* şeklindedir. Fatih nüshasında *Risâle-i rü'ye ve keâm li-Hatîbzâde* olarak, Topkapı nüshasında *Risâle fi mebâbisi'l-keâm ve'r-rü'ye li-Hatîbzâde*, Ayasofya nüshasında *Risâle fi kelâmillâhi Teâlâ ve rü'yetihî fi 'ilmi'l-keâm*, Murad Molla nüshasında *Risâle fi isbâti'r-rü'ye ve'l-keâm li-fadıl el-ma'rûf bi-Hatîbzâde* şeklindedir. Kastamonu nüshasında ise kelimeler arasında takdim-tehir yapılmış ve *Risâle fi rü'ye ve'l-keâm* olarak geçmektedir. Risâlenin adını Taşköprizâde (öl. 968/1561) *Risâle fi bahsî'r-rü'ye ve'l-keâm* olarak anar.¹⁹ Dikkat edildiği üzere bazı nüshalarda rüyet, bazılarında ise kelâm ismi önce verilmektedir. Tüm nüshalarda eserin içindeki sıralama ise kelâmın önce rüyeti sonraya bırakılmasıdır. Nitekim Hatibzâde'nin belirli bir şablon olarak benimsediği *Şerbu'l-mevâkıf* adlı eserde de sıralama kelâmın önce rüyetin sonra gelmesidir. Kütüphanelerin demirbaşlarındaki veya nüshaların zahriyelerindeki rüyetin önceye alınması eserin akışıyla uyumlu gözükmemektedir. Dolayısıyla buradaki farklılıklar dikkate alınmaksızın eserin ismi sözü edilen sıralamaya uygunca verilmelidir.

16 Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 254.

17 Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 252.

18 Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 308. Hatibzâde'nin makberinin kimi devirlerde meşhur olduğu, başka isimlere ait kabirlerin yerini belirtmek için kullanılmasından anlaşılabilir. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 651.

19 Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 252.

Murad Molla nüshasında bulunan “isbât” kelimesi hariç diğer tüm kullarımlar metnin muhtevasını yansıtmaktadır. Risâlede ilâhî kelimelerin sıfatının ilim ve irade gibi sıfatlardan ayrıştırılması sorgulanmakta ve Ehl-i sünnet’in *nefsî kelâm* anlayışı hakkındaki kelâmî-felsefî endişeler dile getirilmektedir. Dolayısıyla risâlede *nefsî kelâm*ın bütünüyle ve tüm sonuçlarıyla ispat edildiğini veya kabul edildiğini söylemek doğru değildir. Benzer bir tutumu Allah’ın görülmesi konusunda da sergilenmektedir. Allah görülür veya görülmez şeklinde anlatılan her iki yaklaşımın akli ve nakli delilleri yeniden gözden geçirilmektedir. Sonuç olarak yine bu meselenin ispatından en doğru yolun nakil olduğu söylenmektedir. Bu konuları entelektüel olarak ele almak ve araştırma yapmak deyim yerinde ise eserin metin içi bağlamı telif sebebini vermekte yeterli değildir. Risâlenin yazılmasında ana motivasyon daha çok metin dışı bağlamdadır. Kendisinde önceki düşünce tarihinde nispeten uzun uzadıya tartışılan kelimeler ve rüyet konularını yeniden gündeme taşımaya Hatibzâde’yi sevk eden metin dışı sosyal ve siyasî amiller vardır ve bunlar aşağıdaki başlıkta anlatılacaktır. Risâlenin içerdiği konu bir kenara konuların adına dönülecek olursa risâlenin, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde tercih edilmiş *Risâle fi kelâmillâh ve rü'yetib* biçimindeki adıyla isimlendirilmesinde bir beis yoktur. Yazma nüshalara ve bibliyografi kitaplarında verilen bilgilere bağlı kalınırsa eserin söz konusu müellife nispeti tartışmasızdır ve aidiyeti kesindir.²⁰

2.2. Risâlenin Telif Tarihi ve Sebebi

Taşköprizâde, Hatibzâde ve onun çağdaşları hakkındaki hikâyeleri kimi zaman babasının kimi zaman hocasının dilinden anlatmaktadır. Dolayısıyla tahkik edilecek metin yazarı ile sözü edilen biyografi yazarı arasında sadece bir kuşak vardır ve bu yakınlık onun aktarımlarının güvenilirliğini artırmaktadır. Hatta biyografi yazarı cereyan eden olaylar karşısında anlatılan düşünürlerin duygularını, tepkilerini ve o anki atmosfere varıncaya kadar ayrıntı denecek hususları rivayet edebilmektedir. Elbette bu durum rivayetlerin tümüyle doğru olduğunu göstermez, ancak göz önünde bulundurulması gereken güçlü bir veri olarak dikkate alınmalıdır.

Risâlenin telif sebebini ve arkasında yatan hikâyesini Taşköprizâde anlatmaktadır. Buna göre Hatibzâde sözü geçen risâlesini, sultan huzurunda kendi akranlarıyla gerçekleşen ve gergin bir tartışmaya dönüşen bir konuda kendi düşüncesini destek-

20 Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-üşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müştşrikin* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1997), 5/301.

lemek ve haklılığını ortaya koymak adına kaleme almıştır.²¹ Anlatılana göre sultan, Hatibzâde ve Alâeddin el-Arabî'nin de içinde bulunduğu bir grup âlimi huzurunda ilmi müzakerede bulunmaları için davet etti. Uzun süren tartışma sultanın hiçbir şekilde tasvip etmeyeceği ve şiddetle karşı çıktığı bir noktada son buldu. Durumu anlayan Hatibzâde başında sultanın ismini anarak ona ithafla rüyet ve kelam hakkında bir risâle yazdı ve kelam bahsinde yaşanan gergin tartışmadaki iddialarının delillerini ortaya koydu. Vezir İbrahim Paşa eliyle eseri Sultan'a takdim etti. Sultan bu batıl sözü yazıya geçirerek savunmaya girişenin derhal ülkesinden sürülmesini söyledi. Siyasi otorite ile âlim arasında elçilik yapan vezir duruma hayret etti ve sultanın sürgün fermanını Hatibzâde'den gizledi. Öte taraftan Hatibzâde yazdığı eser karşılığında sultandan bir mükâfat beklentisi içindeydi ve ödülün gecikmesine içerlemekteydi. Hatibzâde vezire üzüntüsü gidermek için ülkeyi terk ederek Mekte'ye yerleşeceğini ilettili, bunun üzerine vezir, tarafların gönlünü almak ve hadiseyi unutturmak için Hatibzâde'ye sultan adına kendi mülkünden 10 bin dirhem takdim etti. O kadar ki Hatibzâde ödülün vezir tarafından kasten geciktirildiğini düşündü. Üstelik ödül miktarındaki eksikliğin hesabını vezirden bildi. Bunun üzerine Hatibzâde ile vezirin arası açıldıkça açılmış oldu.²²

Kâtip Çelebi, yukarıda anlatılan hikâyeyi *Şakâik*'ten iktibas ettiğini açıklasa da kendisi tartışmanın nihayetinde sultanın kabullenemediği sözün içeriğine dair aydınlatıcı bilgiler vermektedir. Buna göre Hatibzâde ile Alâeddin Arabî arasında mesele Tanrı ile yalanın problematik ilişkisine gelmiştir. Tanrı'nın yalan söylemesinin ontolojik ve epistemik statüsü tartışılmıştır. Ayrıca teolojik olarak yalan söylemenin, akli hükümlerdeki hangi kategoriye karşılık geleceği hakkında görüş ayrılığı yaşanmıştır. Alâeddin Arabî Tanrı'nın yalan söylemesinin kendinde imkânsızlık taşıdığını, Hatibzâde ise bu durumun kendinde imkânsızlık taşımadığını ileri sürmüştür. Her ikisine göre de Tanrı'nın yalan söylemesi imkânsızdır. Ancak imkânsızlık kendi içinde derecelendirilmiştir. Alâeddin Arabî kendi özünde dolaysız imkânsız (*imtina bizzât*) savunurken Hatibzâde Tanrı'nın yalan söylemesinin kendinden mümkün ama dolaylı imkânsız (*imtina bil-gayr*) olduğunu söylemiştir. Hatibzâde kendi tarafını açıklığa kavuştururken Tanrı'nın her şeyi yapabilmesine göndermede bulunmaktadır. Tanrı her şeyi yapabildiğine göre O'nun yalan söylemesini

21 Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 252.

22 Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 253.

engelleyecek bir kişi ve durum da yoktur.²³ Binaenaleyh Hatibzâde'nin bakış açısına göre Tanrı yalan söyleyebilir, ama hiç söylememiştir. Varılan bu sonucu duyan sultan anlatıldığına göre hiddetlenmiş ve küplere binmiştir. Hatibzâde söylemek istediğini izah sadedinde *Risâle fi kelâmillâh ve rü'yetih* adlı eserini kaleme almak durumunda kalmıştır. Risâlenin birinci başlığının üçüncü mebhasına bakıldığında sözü edilen yaklaşımın Hatibzâde tarafından kıyasıya müdafaa edildiği görülmektedir. Müellifin risâleyi emekli olduğu döneme rastgelen II. Bayezid'a ithaf etmesi, risâlenin olgunluk döneminde kaleme alındığını göstermektedir.²⁴ Dolayısıyla risâle II. Bayezid'ın tahtta iken (1481-1512) tarihlerinde yazılmış olmalıdır. Risâlenin en erken tarihli Laleli nüshasında (904/1499) yılının yazılı olmasından yola çıkılırsa müellifin bu yıllara yakın bir tarihte onu yazdığı söylenebilir.

2.3. Risâlenin Kaynakları ve Yazım Yöntemi

Osmanlı'nın özellikle erken dönemlerinde üretilen yazma eserleri anlamak için öncelikle çalışması yapılacak metnin hikâyesi ve dolaşımında bulunan bilgi akışı titizce takip edilmelidir. Aksi halde yazarın cümle yapısını ve kelime anlamını yakalamaktan başka bir derdi olmadığı gibi yüzeysel, eksik bir o kadar da yanlış bir kanaate varılabilir. Yazarın asıl ulaşmak istediği amacını kestirmek, cümleler arasında kurduğu anlamsal ilişkiler bütününe bakmaya ve parçaları açıklığa kavuşturmaya bağlıdır. Söz konusu inceliklere dikkat edilmediği takdirde yazma metinlerdeki yazılar anlamsızlıktan kurtulamaz, konuşamaz ve konuşturulamaz. Hatibzâde'nin ne söylemek istediği bir nevi satır aralarında gizlidir ve ilk okuyuşta anlaşılması güçtür. Evvelemirde üzerine konuşulan metinlerin ve kullanılan kaynakların anlamı açıklığa kavuşturulmalıdır. Ardından metindeki konu tartışmasına geçilebilir.

Risâlenin başlık, içerik ve model olarak takip ettiği temel kaynak *Şerhu'l-Mevâkıf*tır. Kelâm konusu *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta yer alan dördüncü mersadın yedinci maksadı

23 Kâtip Çelebi, *Sülemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fihûl*, thk. Abdülkâdir Arnavut (İstanbul: IRCICA, 2010), 5/470.

24 Sultan Bayezid Han döneminde Hatibzâde emekli olup yüz dirhem maaş alırken, öğrencisi Efdalüddinzâde ise o dönem müftüdür ve doksan dirhem maaş almaktadır. Sultan huzurundaki bayramlaşma merasiminde Hatibzâde, Efdalzâde'nin vezirlere selam vermesini yadırgamış hatta ulemanın itibar ve haysiyetini umera karşısında düşürdüğünü söyleyerek onun sırtına vurmuştur. Bu hikâyecik Hatibzâde'nin II. Bayezid döneminde aksakallı olgun bir pozisyonda olduğunu göstermektedir. Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 250.

olan Allah'ın kelamı,²⁵ rü'yet konusu ise aynı başlığın neredeyse hemen akabindeki beşinci mersadın birinci maksadı olan Allah'ın görülmesi hakkındaki kısımlarıdır.²⁶ Hemen belirtmek gerekir ki risâle bir nevi bu kısımların haşiyesi görünümündedir. Gerçi söz konusu tarihlerde *Şerbu'l-Mevâkıf* seviyesinde telakki edilen Teftâzânî'nin *Şerbu'l-Makâsıd* adlı eserinde de aynı konuların sıralaması hemen hemen birbirinin benzeridir.²⁷ Hatibzâde risâlesinde *Şerbu'l-Makâsıd* adlı eserden faydalanır, ancak onun asıl muhatabı Cürçânî'dir. Adı geçen kelimeler kitapları arasındaki bu tercihin sebebi yine o dönemde yaşanan ilmi atmosferin gerginliği ve çekişmeli rekabet havası ile alakalı olmalıdır. Bilindiği üzere Teftâzânî ile Cürçânî'nin kelimeler-felsefe başta olmak üzere akli ilimlerdeki otoritelerini inkâr eden yoktur, ancak Cürçânî'nin Osmanlı ilim havzasında diğerine oranla belirli bir ağırlığı vardır. Mesela Hatibzâde'nin çağdaşı sayılan Hoca-zâde (öl. 893/1488) aktarıldığına göre Seyyid Şerif'in kitabıyla mukayese edilecek bir kitap olmadığını söylemiştir.²⁸ Keza Cürçânî'nin ilimde yanılmayacağına yönelik iddianın Efdalzâde (öl. 908/1502) ile Hoca Hayreddin (?)²⁹ tarafından Hoca-zâde'ye karşı savunulması yine onun başkaları karşısındaki özel konumuna işaret eder.³⁰ Öyleyse Hatibzâde'nin Cürçânî'nin sözlerini ve anlatım tarzını merkeze almasını bu ve benzeri tarihsel nedenlere bağlamak doğru olacaktır.

Hatibzâde'nin yine kendi devrinde yaygınca kullanılan aynı müellifin iki farklı telifi arasındaki tutarsızlıkları ortaya çıkarmaya gayret etmesi onun, metin okuma tarzına ve kaynak kullanım keyfiyetine işaret etmektedir.³¹ Bu bağlamda Hatibzâde,

25 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerbu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 8/103.

26 Cürçânî, *Şerbu'l-Mevâkıf*, 8/130.

27 Sa'düddin Teftâzânî, *Şerbu'l-Makâsıd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 3/548.

28 Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 228.

29 Fatih Sultan Mehmed'in saltanatının son yıllarında vefat ettiği söylenir. Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 286.

30 Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 230.

31 Hoca-zâde, Efdalzâde ile Hoca Hayreddin'e Cürçânî'nin bir beşer olarak şaşabileceğini ve bir realite olarak şaştığını göstermek için onun iki kitabı arasındaki çelişkili ifadelerinin varlığına dikkat çeker. Buna göre Cürçânî *Şerbu'l-Mevâkıf*'ta "Kelimeler ilmi, mantık ilmine muhtaçtır" iddiasını taşıyan Teftâzânî'yi eleştirirken, kendi teliflerinden olan *Muhtasar Haşiyesi*'nde yine Teftâzânî'nin bu sözünün hak olduğunu ileri sürerek çelişkiye düşmüş ve böylece açık bir hata işlemiştir. Hoca-zâde'nin muhatabları birinci kitaptaki nakli doğru, ama ikinci kitaptaki nakli Hoca Hayreddin doğru kabul ederken, Efdalzâde yanlış görmüştür. Bunun üzerine Hoca-zâde hiddetlenerek meseleyi sonlandırmıştır. Tartışma sırasında yaşanan duygu durumlarının ayrıntısına varınca-

zaman zaman Cürçânî'nin *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*, *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari'l-müntebâ* veya *Hâşiye 'alâ Levâmi'i'l-esrâr şerhi Metâli'i'l-envâr* çalışmaları ile *Şerhu'l-Mevâkıf* arasındaki uyumsuzluklara dikkat çemiştir. Hatibzâde benzer yöntemi Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* ile *Keşşâf* haşiyesinde yakaladığı farklılıklara da uygulamıştır. Elbette anılan incelikleri yakalamak Hatibzâde'nin titiz bir okuyucu ve analitik düşünce yapısına sahip olduğunu göstermektedir. Eş'arî düşüncenin müteahhir mümessilleri sayılan Cürçânî ile Teftâzânî tarafından kullanılan söylemlerin genel Eş'arî düşüncesi ile uyumu da Hatibzâde'nin risâlesinde sorguladığı başka bir husustur. Hatibzâde, Cürçânî'nin ifadelerindeki kapalılığı gidermek için yine onun *Hâşiye 'ale's-Şerhi's-Şemsîyye* adlı mantık çalışmasına referansta bulunur.

Kelâmî ve felsefî kitapların merkezi konumunu kaybettirmeyen risâlenin, hadîs kitaplarından Hanefî olması dikkat çeken Radyüddîn es-Sâgânî'nin (öl. 650/1252) *el-Mevzû'ât*'ına³² yer vermesi önemlidir. Çünkü Hatibzâde'ye göre Eş'arî ve Mu'tezile başta olmak üzere Allah'ın kelimasını tartışan ekol mensuplarından hiçbiri anılan hadîs kitabından bilgiyi kullanmamış ve gözden kaçırmıştır. Burada aslında derin bir kelâm meselesi tartışılırken diğer disiplinlerin verilerinden istifade edileceği öğretilmektedir. Hatibzâde bu risâlesini yazarken kelimadan, fikha, tefsirden hadîs ve belagat gibi pek çok farklı disipline ait kitaptan yararlanmış ve onların içeriklerini tahlil ederek değişik bağlantılar kurabilmiştir. İslamî ilimlere hâkimiyetini gösteren

ya kadar aktaran önemli bir kaynak için bk. Taşköprizâde, *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 231. Ayrıca Hocazâde'nin haklı olduğu görmek için bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtasari'l-müntebâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/128. Burada Cürçânî, mantık ilminin hiçbir ilmin parçası olmadığını ve kendi başına müstakil bir ilim dalı olduğunu savunmuştur. Üstelik o, mantık ilim dalının her ilmin mukaddimesi konumunda olduğunu söylemiştir. Öyleyse müstakil ilim dalı olarak mantık, her ilim dalı için gerekli bir alet statüsündedir ve bu anlamda kelâm ilmi de dâhil olmak üzere her ilim ona muhtaçtır ve bağlıdır. Hâlbuki Cürçânî bu sözlerinin aksine *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta kelâm ilminin dinî olmayan herhangi başka bir ilme muhtaç kılınmasını açıkça reddetmiştir. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâti (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/52.

- 32 Hatibzâde'ye göre "Allah kelâm'ı Kur'an mahlûk değildir" şeklindeki hadîsin ekoller tarafından sonradan ortaya konmuş mevzu bir hadîs olduğuna dikkat edilmemiştir. Hatibzâde bu konuda Sâgânî'nin kitabını referans alarak bu hadîsin uydurma olduğu ve kendisiyle hiçbir şeyin kanıtlanmasının doğru olmadığını düşünmektedir. Radyüddîn es-Sâgânî, *el-Mevzû'ât*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1984), 76. Ebû Bekr el-Beyhakî de (öl. 458/1066) *el-Esmâ' ve's-şifât* adlı kitabında aynı görüşü paylaşmaktadır. Ona göre bu hadîs doğru değildir, senedi karanlıktır (*esânîdubü muzlîme*) ve hiçbir şekilde kanıt olarak kullanılmamalıdır. Ebû Bekr el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-şifât li'l-Beyhakî*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-Süvâdî, 1993), 583.

bu durum onun zihin dünyasını genişletmekle birlikte, onu meselenin tartışıldığı zeminden ve derinlikten uzaklaştırmamıştır.

2.4. Risâlenin Muhtevası

Bu risâlede İslam düşüncesinin erken döneminden bu yana tartışılmalı olan iki ana mesele ele alınmaktadır. Bunlardan ilki risâlenin telif sebebi olarak gösterilen ilâhî kelamın mahiyeti sorunu, ikincisi telif sebebi bilinmeyen Allah'ın görülüp, görülme-yeceğinin fizik ve metafizik zeminde incelenmesidir.

2.4.1. Kelam

Allah'ın kelamı bölümünde bu kelamın temellendirilmesi yapılmaktadır. Kelamın mahiyeti yanında onun lafzî ve nefsî olmak üzere iki türe ayrılışı incelenmektedir. Kelamın söz ve anlam katmanlarına ayrılmasına sevk eden etkenler tartışılmaktadır. Sözdən anlama geçişi temsil eden lafzî-nefsî ayrımının tutarlılığı üzerinde durulmaktadır. Her türlü dışsal söz ve sözcükten arındırılan nefsî kelamın muhtevası ve özünde bulunuşu irdelenmektedir.

İslam düşüncesinde yapılan bu ikili ayrım aslında kelamı *lafız* yönüyle sonlu, *nefis* yönüyle sonsuz kabul edilmesine kapı aralamak için formüle edilmiştir. Her türlü konuşma etkinliğinin temelinde harf, kelime ve ses gibi harici, bir de anlam gibi dâhili unsurlar bulunmalıdır. Harici öğelerin sonlu olduğunda kuşku yoktur, ancak anlamın varlıksal ve bilgisel statüsü yoruma açık kalmıştır. Tanrı'dan başka her şeyi sonlu sayan ve zata zait sıfatları kabul etmeyen Mu'tezile için kelamı anılan öğelere ayırmak yanlıştır. Onlara göre kelam, harflerden oluşan kelime ses ve anlamın tamamıdır. Kelimelerden öte ezeli anlam diye bir şey yoktur.

Ehl-i sünnet'in cumhuruna göre kelamın anlam yönü ezeli bir sıfat olarak kabul edilmiştir. Ancak Hatibzâde'ye göre lafız ve sesin ötesinde kelamın nefsî yönünü savunanların açıklamaları, onun yani nefsî kelamın muhtevasını anlamlı bir şekilde doldurmada başarılı olamamıştır. Elbette söz veya sözcükte anlama işaret eden bir yön bulunmaktadır. Fakat Hatibzâde için kendisine işaret edilen anlamın kendisi ve ilâhî özünde bulunuşu tam anlamıyla açık değildir. İlâhî kelamı lafızdan öte bir alana taşıma girişimi sadedinde nefsî kelamın varlığını ispat için getirilen deliller, ilâhî irade sıfatı için getirilen deliller kadar Hatibzâde'ye göre güçlü değildir. Zira nefsî kelam her türlü kayıttan azade bir biçimde nispet olarak tanıtılmıştır. Fakat nispetlerin haricî varlıkları

yoktur, oysa Ehl-i sünnet'in bir sıfat olarak kabul ettiği kelâmın bir varlık statüsü olmalıdır. Tanrı'da bir sıfat olarak bulunan anlamı ezeli ve ebedi kılmaya yönelik geliştirilen nefsi kelâm anlayışı Hatibzâde için nihai kertede tartışmaya kalmaktadır.

Birinci alt başlığın içeriğinde nefsi kelâmın mahiyeti üzerine yürütülen müzakerelerin ardına onun ibarelerden ve lafızlardan farklılığı gösterilmektedir. Bilindiği gibi sözler ve sözcükler zaman mekân ve millet kayıtlıdır, hâlbuki nefsi kelâm tüm bunlardan azade ve kayıtsız olmak üzere mutlak bir içeriğe sahiptir. Bunların ertesine kelâmın ilim ve irade gibi diğer sıfatlardan başkalığı vurgulanmaktadır. Kelâm, nispet veya bir haber olarak alındığında bir kişinin bildiğinden başka bir şekilde haber vermesinin mümkün olması örneğinden yola çıkılarak kelâm ile bilgi arasındaki ayrım gösterilmektedir. Fakat Hatibzâde verilen örneğin sonucu ispat etmekte yeterli olmadığını düşünmektedir. Çünkü burada söz konusu Tanrı'nın haberidir ve bunun bir şeyi bildiğinden başka türlü haber vermesi olası değildir.

İlim ile kelâm arasını ayıran diğer bir açıklama tarzına göre totalde haber olan nefsi kelâmı bilgenden farklı olarak kendiyile ya da başkasıyla ilgili *kast-ı hitap* vardır. Nitekim bilginin hitap kastını çağrıştıran bir anlamı yoktur, denilmektedir. Hatibzâde'ye göre bu açıklama tarzı da önceki gibi ilim ile kelâm arasındaki ayrımı vermekten acizdir. Ona göre ilim ile nefsi kelâm arasındaki farkı ortaya koymak için kelâmı anlamlı lafzın bir işareti olarak almak gerekmektedir, çünkü ilimde lafız ve işaret öğeleri bulunmamaktadır.

Nefsi kelâmın son olarak iradeden farkı izah edilmektedir. İlimdeki benzer bir olay burada da verilmektedir. Buna göre bir patronun yapılmasını istemediği halde bir işçisine bir şeyi emretmesi irade ile nefsi kelâmı birbirinden ayırmaya yeteceği söylenmiştir. Fakat Hatibzâde için her nasıl bu örnek kelâmı ilimden ayıramamıştır, öyle de iradeden de ayıramamıştır. Zira bir kişinin haber vermesindeki ibarelerin işareti aslında konuşanda bulunan ilmi referans alır, keza emir etmek emredenin iradesine bağlanır, aynı şekilde yasaklamak da yasaklayanın iradesiyle açıklanır. Böylece Hatibzâde'ye göre ilim ve irade sıfatlarından başka bir nefsi kelâm temellendirilmemiş olur. Diğer sıfatlardan başka bir kelâm sıfatını temellendirmek için burada başvurulacak tek çare kelâmın anlamı karşı tarafa aktarmakla ilgili bir fonksiyon icra ettiğini söylemektir.

Hatibzâde açısından son tahlilde nefsi kelâmın haber ve emir olduğunu savunan Eş'arîler ile bazı Mu'tezile'nin ileri sürdüğü haber ve emir emarelerini taşıyan kelâm anlayışı aynı kavşakta kesişmektedir. Bu itibarla ilgili metinde kısaca özetlenen çeşitli sorgulamalar gelenekten aktarılan bilgiler eşliğinde devam ettirilmektedir.

İkinci alt başlıkta sonsuz (*kadîm*) nefsî kelam yaklaşımına karşı duran başta Mu'tezile ile hesaplaşmaya girilmektedir. Mu'tezile'ye göre ilâhî kelam ile Tanrı'nın ilişkisi zat-sıfat irtibatı değil, yaratan-yaratılan ilişkisidir. Buna göre Tanrı sesleri ve istediği anlamlara işaret eden sözcükleri yaratır.³³ Burada anlatılan konuşma sürecinin tamamı hiçbir ayırım yapılmaksızın sonludur ve Tanrı'dan başka bir yerde bulunur. Lafızların işaret ettiği anlamı kabul eden Mu'tezile bu anlamların sıfat sayılan kadîm kelama işaret etmesine karşı çıkmaktadır.³⁴ Onlar kelam kavramının muhtevasında onu sonsuz kılacak bir anlamın ve özelliğın olmadığını söylerler. Lafızların sonlu olmasında her iki ekolde birleşmekte, anlamın sonlu olup olmaması konusunda ise birbirinden ayrılmaktadırlar.

Yukarıda çerçevesi çizilen bu teolojik tartışma kendisini somut olarak Kur'an-ı Kerim'in öncesinde yokluk olan sonlu (*bâdis*) veya öncesinde yokluk olmayan sonsuz (*kadîm*) sayılmasına yansımıştır. Hatibzâde her iki ekolün kendi görüşlerini desteklemek için getirdiği nakil kaynaklı kanıtları *Şerhu'l-Mevâkıf* eşliğinde detaylı değerlendirmektedir. Nefsî kelamı temellendirmek veya karşı durmak bağlamında her iki ekolün de kullandığı "Kur'ân Allah'ın kelamıdır ve mablûk değildir" rivayeti hakkında Hatibzâde ilginç bir hususa dikkat çeker. Ona göre nefsî kelamı kabul eden Ehl-i sünnet veya ona karşı çıkan Mu'tezile gibi iki ekol de bu rivayetin uydurma olduğuna işaret etmemiştir. Oysa Hatibzâde bu sözün uydurma hadîs kitaplarında geçtiğini belirtmektedir.³⁵ O, bu tespitini Radıyyüddîn es-Sâgânî (öl. 650/1252) tarafından telif edilen *el-Mevzû'ât* adlı çalışmaya dayandırmaktadır.

Bu bölümün son alt başlığında risâlenin telif sebebi olarak da gösterilen Allah'ın yalan olguyla irtibatı teolojik açıdan tartışılmaktadır. Her İslam ekolüne göre Allah'ın yalan söylemeyeceği hususunda tam bir ittifak vardır. Ama sonuç olan bu ittifaka ulaşma sürecinde farklı yöntemlerde müracaat edildiği görülmektedir. Hatibzâde meselenin zeminin yer alan; ahlâkî ilkelerin temeline dönük yürütülen değerlerin varlıksal ve bilgisel kaynaklarına doğru analizlerini sürdürür. Konuyla yakından ilgili Eş'arî ve Mu'tezile'nin akıl ve nakil açısından getirdiği kanıtların

33 Mu'tezile'ye göre *nefsî kelam* kavramı makul değildir. Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung ve Martin McDermott (Tâhran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 2007), 184.

34 Kelam harf ve sestem ibarettir. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, 191. Ayrıca "المتكلم هو فاعل الكلام" deymi için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, 192.

35 es-Sâgânî, *el-Mevzû'ât*, 76.

gücünü burada Hatibzâde masaya yatırmakta ve ekolleri tabir yerinde ise yeniden canlandırarak konuşturmuştur. Ona göre en nihayetinde Eş'arîler problemin peygambere güvene dayandırarak açıklamaktadır. Nasıl ki her sözü doğru olan peygamber, Allah'ın kelâmını temellendirirken ana dayanaktır, öyle de Allah'ın yalan söylemediğinin veya söylemeyeceğinin de garantörüdür.

Eş'arî mezhebe göre ilâhî kudret tüm mümkünleri kapsadığı için yalan haber de bunun dışında mütalaa edilmez. Nitekim kudret bir eylemi yapmak ve yapmamak imkânını elinde bulundurmaktır. Öyleyse sadece kudret merkezli düşünüldüğünde aciz bir insanın yalan söylemeye kudreti ile ilâhî kudret eşittir. Bilindiği üzere bu bakış açısının altında eylemlerin kendisindeki ahlâkî değerlerin sıfırlanması yatmaktadır. Buradaki yaklaşımda eyleme değerini veren özne olduğu için değerlerin değişimi de öznenin değişimine bağlı olarak değişkenlik arz edecektir. Fakat nesnel değerler yaklaşımını benimseyen Mu'tezile'de özne değişimine bakılmaksızın bir eyleme değerini eylemin kendisinde bulunan değer kazandırmaktadır. Elbette eylemin kendisinde bulunan şeyin öz mü, sıfat mı olduğu Mu'tezilî ekol mensuplarıncı değişebilmektedir.³⁶

Bu noktada Hatibzâde'ye göre bir kavramın veyahut problemin hiçbir bağlama konulmadan arz ettiği durum ile bir bağlama girdiğindeki durum değişecektir. Söz gelimi hiçbir bağlam dikkate alınmaksızın “yalan haber” olgusuna bakıldığında bu eylemin mümkün kapsamında olduğu teslim edilmelidir. İşte ilâhî kudret açısından hiçbir değer yargısı içermeyen, her türlü bağlamdan arındırılmış “yalan haber” olayına bakıldığında bu eylem Tanrı için kendinde mümkün kategorisine girecektir. Dolayısıyla eylem kendinde mümkün, ama başka bağlamlar hesaba katıldığında imkânsız dönüşmektedir. Fakat eylem; doğrudan imkânsız (*mümteni bi'z-zât*) değil, dolaylı bir imkânsız (*mümteni bil-gayr*) kategorisindedir. Gerçekten bu ayrım Eş'arî düşünce dizgesi içinde anlamlı bir yere oturtulabilir, ancak değişmez değerleri savunan Mu'tezilî veya en azından bazı meselelerde değişmez değerlerin olması gerektiğini vurgulayan Mâtürîdî düşünce buna kökten karşı çıkacağı aşîkârdır. Sonuç itibarıyla bakıldığında Hatibzâde, kendisine bu konuda muhalif olan çağdaşları yanında dahi konuşlandığı konumdan kaçmamakta ve onlara karşı görüşünün vakıya mutabık olduğu hususunda ısrar etmektedir.

36 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, 120.

2.4.2. Rüyet

İslam düşüncesinde varlık türlerini yaratan ve yaratılan olarak tasnif etmek ve bu alanları ekollerin belirli kelimelerle kavramsallaştırması gelenek haline getirilmiş bir husustur. Kendi sistemlerinin gereklerini ve duyarlılıklarını gözetken düşünce ekollerinin sözü edilen alanla ilgili kullandığı kelimelerin anlamları muhteva olarak farklı doldurulmaktadır. Yüzeyle farkın belirginleşmediği, ancak derinlemesine doğru dalındığında ortaya yaratanı ve yaratılan ifade eden farklı kelimelerin istihdam edildiği görülebilir. Yaratanın yarattıklarıyla irtibatının açıklanması hususunda çok pek sorun sökün ederken, yaratanın insanla ilişkisini ilgilendiren alanlar da tartışma konusu olmaktan uzak kalamamıştır. Allah'ın görülmesi sorunu da sözü edilen her iki alanı ilgilendiren boyutlara uzanan bir içeriğe sahiptir.

Allah'ın görülmesi olayı zorunlu varlığın görünebilir olduğunu içermesi yönüyle kendisinin varlık boyutunu ilgilendiren muhtevadadır. Yani Allah'tan başka hiçbir varlık dikkate alınmaksızın bile bu konuda tartışma yürütülebilir ve Allah'ın görmesi tek başına bir problem olarak ele alınabilir. Söz gelişi başkasının Tanrı'yı görmesi yerine soru, Tanrı'nın kendisini görmesine döndürülebilir. Buradan bakıldığında keyfiyetsiz bir varlık olan Tanrı'nın kendisiyle olan ilişkisi bir mesele olarak karşıda durmaktadır. Bu mesele bir kenara konulacak olursa Allah'ın insanlar tarafından dünya veya ahirette görülmesi olayı insan için bilgi ve varlık düzeyleriyle alakalı bir biçimde kavranabilir. Hatibzâde konuya bu ikinci açıdan yaklaşmış ve meselenin önce sıhhatini, ardından imkânını son olarak da Allah'ın görülmesine karşı çıkan zümrelerin yaklaşımlarını akıl ve nakil kaynaklarıyla beraber analiz etmiştir.

Tanrı ve insan açısından olmak üzere meseleye çift yönlü yaklaşan Hatibzâde, Allah'ın görülmesinin en nihayetinde nakil kaynaklı olarak temellendirilmesi taraftarıdır. Zira ona göre burada insan aklının mümkün hükmünü vermekten başka çaresi yoktur. Yani insan için Allah'ın görülmemesi kadar görülmesi de mümkün kapsamındadır. Buna bağlı olarak Hatibzâde dünya şartlarındaki fiziksel görme olayını gerekçe gösteren Mu'tezile cenahından Ehl-i sünnet'e yöneltilen eleştirileri değerlendirmektedir. Bilindiği üzere Mu'tezile'ye göre Tanrı her türlü cismi yaratan fail olduğuna için cisim olmaz,³⁷ çünkü yaratıma konu olan nesne ile özne farklı olmalıdır ki bir yaratım olayından bahsedilebilsin. Yaratan yarattığında sadece derece olarak değil kökten başka bir varlıktır.³⁸

37 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, 51.

38 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, 54.

Mu'tezile her nasıl ahlâkî değerlerde fizik ve metafizik ayrımına gitmemiş, öyle de görme olayının şartlarını dünya ve ahiret olarak ikiye ayırmamıştır. Diğer bir anlatımla her nasıl temel ahlâkî ilke ve yargılar insanı ve Tanrı'yı eşit derecede bağlar, öyle de tek bir fiziksel olayın şartları dünya ve ahiret alanlarında farklılaşmaz.³⁹ Burada optik bilimin o günkü verilerini kullanarak Ehl-i sünnet'in önerdiği çifte standarda karşı çıkan Mu'tezile'nin yaklaşımı Hatibzâde tarafından inceden inceye gözden geçirilmiştir. Varlık boyutuna bağlı olarak bilgi zemininde bedahet ileri süren Mu'tezile'nin bu iddiası Hatibzâde tarafından kabul görmez. Çünkü Allah'ın görülmesi olayına ilk kez tanık olan saf bir insan aklı bu konuda zaruri olarak imkânsız hükmünü vermez. Tersine bir merak uyanır ve Tanrı'yı görmek ister. Sadece bu merak bile meselenin bedihî olarak olumsuz olmadığını göstermektedir.

Tanrı'nın görüleceğine dair iddiaların temelinde nakil kaynaklı veriler yatmaktadır. Buna bağlı olarak prensip gereği bir olayın vaki olacak olması, öncelikle o olayın kendinde imkânından sonra gelmektedir. Meselenin imkânı gösterilmeden naklin kullanılmasının sağlıklı olmayacağı zaten açıktır. Hatibzâde'ye göre akıl bir problem hakkında mümkün hükmünü kesin olarak verdikten sonra geriye naklin doğru bir şekilde kullanılması kalmaktadır. Diğer bir deyimle meselenin teorik arka planı teşhiz edildiğinde metinlerin yorumlanması akıldan elde edilen verilere göre rahat yapılabilir. Öyleyse Allah'ın görüleceğini veya görülmeyeceğini söyleyenler arasında naklin yorumlarını öne çıkarmaya gerek yoktur, bunu yapmak odak noktasında uzaklaşmak anlamı taşır. Yapılması gereken bilgi zemininde aklın hakemliğine başvurmak ve aklın görülüp görülmeyeceği konusundaki hüküm veriş sürecine dikkat kesilmektir.

Eş'arî dizge için herhangi bir varlığın görülmesi için tek şart onun var olduğunun bilinmesidir. Bir şeyin görülmesini mümkün kılan tek husus onun var olmasıdır. Tanrı var olduğuna göre artık O'nun zorunlu varlık oluşu görülmesi önünde bir engel teşkil etmez. Çünkü görülmek için kategori farkı gözetmeksizin var olmak yeterlidir. Öte yandan kudret merkezli düşünen Eş'arîler için Tanrı kendisini göstermek isterse bu kararın önünde durabilecek başka bir mani gerçekten de yok gibidir. Fakat bu açıklama tarzının yol açtığı diğer bazı teolojik problemler bulunmaktadır. Söz gelimi Tanrı'nın kendisini göstermesi kendi iradesine bağlandığında, o zaman

39 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, 57. Ahlâkî değerlerde ayırım gözetmediği belirten pasaj için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, 150.

kendine dokundurmak isterse dokundurabileceği veya diğer duyu organlarının nesnesi kılınabileceği sorunu gündeme getirilmektedir. Eş'arîlerin bu sorunu çözerken tutundukları tek dal rüyet konusundaki kadar güçlü rivayetlerin sözü edilen diğer organlar için gelmemiş olmasıdır. Öte yandan cevherlere dokunulması kabul edilmezken, onların görülmesi kabul edilmiştir. Cevherlere dokunulduğuna dair duyu bilgisi akla aslında duyu organlarının yardımıyla gelmektedir. Cevherlerin görülmesinde bir beis görülmediği için aynı durum Tanrı için de söz konusu edilebilir, iması Hatibzâde tarafından verilmiştir.

Temelindeki rivayetlerin gücünü sorgulamaya açan Mu'tezile'nin duyu organlarında böyle bir istisnaya gitmemesi kendi içinde daha tutarlı gözükmektedir. Zira rivayetler gerekçe gösterilecek rüyet kapısının açılması aslında diğer organların bundan neden mahrum kalacağını açıklamakta güçlü çekecektir. Her şey bir tarafa meselenin varlık ve bilgi zemininde çözümlendikten sonra rivayetlere gitmek doğru gözükmektedir. Hatibzâde burada Cürçânî'nin gösterdiği nakil yolundan gitmenin daha tutarlı olacağı kanaatinde, çünkü akıl açısından getirilen kanıtların içeriği her iki yaklaşımı destekleyecek türdendir.⁴⁰ Anlaşıldığı kadarıyla rüyet meselesini bedihi seviyeden nazarî seviyeye indirmek akıl sayesinde gerçekleştirildikten sonra artık nakil malzemesine sarılmak en doğru yol gözükmektedir. Cürçânî bu yaklaşımı Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye atıfla tercihe şayan bulurken,⁴¹ Hatibzâde de aynı yola işaret etmekle birlikte bu yaklaşımın nihayetinde rivayete dönen bir yönü bulunduğu için kesinlik derecesinde olmadığını vurgulamaktadır.

Tanrı'nın görüleceğinin vaki olacağını bildiren kaynakların tamamı nakildir. Nakil merkeze alındığında onun delaleti kesin değilse yoruma açık bir yönü bulunacaktır. Cürçânî Allah'ın görüleceği hususunda Müslümanlar arasında ittifak bulunduğunu bildirmiştir.⁴² Dolayısıyla ittifaka binaen Allah'ı görmeye işaret eden ayetlerin tamamı bu yaklaşım çerçevesinde anlaşılmalıdır. Hatibzâde naklin merkeze alındığında ve akıl ile desteklenmediğinde kesinlik ifade etmeyeceğine yönelik endişelerini tekrar dile getirerek fazla yorum yapmadan rüyet konusundaki ikinci alt başlık olan vuku bölümü bitirmektedir.

40 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/145.

41 Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017), 158.

42 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/130.

Üçüncü alt başlık Allah'ın görülmesini kabul etmeyen ekollerin akıl ve nakil kaynaklı tereddütlerine ayrılmıştır. Allah'ın görüleceği söylendiğinde aşılması gerekenleri bildiren bu tereddütler, fiziksel görme olayına getirilen şartların sayılması ve incelenmesi eşliğinde devam etmektedir. Hangi şartların bir araya toplandığında görme olayının gerçekleştiğinin ve bu şartların asgari ve azami standartlarının belirlenmesine yönelik tartışmalar yürütülmüştür. Keza bir araya gelen şartların fizik ve metafizik alanda zorunluluk ifade edip etmediği sorgulanmıştır. Hatibzâde'ye göre şahit ve gaip alandaki rüyetin farklılaştırılması Eş'arî dizge içinde sorunlar barındırmaktadır, burada farklılaşmanın imkânına işaret etmekle yetinmek daha sağlıklı bir yoldur.

Akıl açısından getirilen ikinci tereddüde göre görmek karşılıklı olmayı gerektirir. Allah ile insanın karşılıklı bir konumda olması ise yanlıştır. Eş'arîlere göre görmek olayının asgari şartı arasında mukabil olmak yoktur. Söz konusu şartın bir dayatmadan ve alışkanlıktan ibaret olduğu ayrıca belirtilmelidir. Akıl kaynaklı getirilen üçüncü şüphe ise her görme olayında bir *intiba* ile özdeşleştirilmesidir. Buna göre görme olayı bir tür intiba ve izlenim edinme sürecidir ve Allah'ın izlenimini edinmek imkânsızdır. Hatibzâde görme olayının şartları içinde tartıştığı bu hususu tekrar hatırlatır ve intiba şartının mutlak olmadığı ve askıya alınabileceğini düşünmektedir.

Nakil kaynaklı tereddütlerden ilki gözün idraki ile rüyet olayı arasındaki farkı göz ardı etmekten veya iki kelime arasında fark gözetmemekten ileri gelmektedir. Göz organı beraber kullanıldığında idrak etmek aslına bir şeyi tamamiyle ihata etmek ve kuşatmak anlamın gelir. Dolayısıyla rüyet kelimesinde bulunmayan; ulaşma, kavuşma ve erişme gibi içeriklere idrak kelimesi sahiptir. Ancak rüyet; herhangi bir şeye yön tayin etmeksizin görmek anlamına gelmektedir. Hatibzâde soruna verilen yanıtın muhtevasında öngördüğü bazı açılardan zafiyetlerini mantıkî önermeler biçimine dökerek dile getirmektedir. Ayetlerin çift katmanlı yorumlarını göstererek Allah'ın ahirette görüleceği yönündeki cumhurun görüşüne ters düşmediği genel anlamda söylenebilir. Ancak bu paralellik tafsilatta bazı çekincelerini dile getirmekten Hatibzâde'yi alıkoymadığı vurgulanmalıdır.

3. Tahkikte İzlenen Yöntem

Tahkikte model bir yöntemi ve açık standartları olması nedeniyle "İSAM Tahkiki Neşir Esasları" benimsendi. Bu çalışmada tahkiki gerçekleştirilen risâlenin nüshalarının alındığı kütüphanelerin ilk harflerinden esinlenilerek elde edilen remizler dipnotlarda gösterildi. Nüshalarda olmayan başlıklar takibi kolaylaştırmak adına

tarafımızdan köşeli parantezle sonradan ilave edildi. Paragraf başları, noktalama işaretleri anlam akışına uygun olarak tarafımızca düzenlendi. Bundan başka risâlenin alıntı yaptığı klasik ana kaynaklar tarandı ve dipnotlarda yerleri gösterildi. Risâlenin ana kaynaklardan doğrudan iktibasla aktardığı alıntılar üç cümleden fazlaysa içerlek içine alındı. Üç cümleden az alıntılar ise «...» işaretleri içine alındı ve kullanılan birinci el kaynak dipnotta belirtildi. İktibasla aktarılan alıntılarla birinci el kaynaklar çift taraflı karşılaştırıldı; anlam bütünlüğü sağlama amacıyla birtakım ilave edilen kelime veya cümleler yine doğrudan birinci el kaynaktan alınarak köşeli parantez içinde metne eklendi. Tırnak işaretleri kıyasların öncüllerini ve önermelerini vurgulamak amaçlı da kullanıldı. Hangi nüshadan alındığını belirtmek suretiyle derkenara not edilen açıklamalar dipnotta “hamiş” ibaresiyle not edildi. Son olarak güncel Arapça imlasına uygun hareket edilmeye gayret edildi.

Tahkikli metin öncesine fihrist eklenerek risâlenin kullanımı kolaylaştırıldı. Tahkikte varak numaraları takip edilen asıl nüsha Laleli nüshasıdır. Laleli nüshasını diğer nüshalara öncelemenin nedeni istinsah tarihli yegâne nüsha olmasıdır. Bu nedenle diğer tüm nüshalar bu nüshaya göre değerlendirilmiştir. Ayrıca Ayasofya, Murat Molla ve Fatih nüshaları yukarıda anlatılan özelliklerinden dolayı büyük bir dikkatle incelenmiştir. Metnin sorunlu olduğu yerlerde, tespit edilen diğer iki nüsha olan Topkapı ve Kastamonu nüshalarına müracaat edilmiştir. İçerik açısından söylenecek olursa metnin başlıkları birçok nüshada gerek kırmızıyla gerek kalın harflerle vurgulanarak yazılmıştır ve bu başlıklar birebir *Şerhu'l-Mevâkıf*la birebir örtüşmektedir. Klasik aktarım ifadelerinden “onun sözü (*kavlubı*)” ibarelerinin çoğunlukla *Mevâkıf* ve Cürcânî şerhiyle paralel ilerlediğini belirtmek gerekmektedir. Bu nedenle metin ile Hatibzâde'nin ifadelerindeki farklılıklar asıl metindeki ifade böyledir, şeklinde dipnotta belirtilmiştir. Bu veriye uygun olarak metin iki üst başlıkla (*matlab*) ikiye ayrılmıştır. İlk bölümü teşkil eden kelâmallah kısmı ise üç adet alt başlığa (*mebbas*), rüyetullah kısmı ise makam adı verilen yine üç alt başlığa ayrılmıştır. Metinde geçen ayet ve hadisler çiçekli parantez içine alınmış hemen yanında köşeli parantez içerisinde kaynakları gösterilmiştir. Diğer nüshalarla sıkıntılı yerlerin karşılaştırılması yapılmış farklılıklar dipnotta yerleştirilmiştir.

Ayet ve hadislerin kaynaklarına dipnotta yer verilmiştir. Metinde yer alan parantezler kimi mantıki önerme formundaki cümleleri veya kelâm ilminde genel geçer kuralları, bedihi yargıları vurgulamak amaçlı da kullanılmıştır. Metnin genel anlamda *Şerhu'l-Mevâkıf*'in bir haşiyesini andırması, başlıkların nerdeyse aynı olması ve içerikte kimi yerleri doğrudan özetleyerek vermesi, bunların her birinin ana

kaynağının verilmesine engel teşkil etmiştir. Çünkü bu alıntılar genel bir özetleme olup birebir alıntılar değildir. Bunun dışında metin içerisinde doğrudan kaynak ismi verilerek yapılan alıntılar iktibas işareti «...» içine alınmış ve birincil kaynaklarındaki yerleri gösterilmeye çalışılmıştır. Anlam bütünlüğünü sağlama, cümleyi tamamlama adına doğrudan alıntı yapılan birincil ana kaynağın kendisinden metne yapılan birtakım ilaveler yine köşeli parantez [...] içerisinde verilmiştir.

Metnin üzerinde tartıştığı ana kelimeyi göstermek için iması olan, vurgu içeren veya göndermesi bulunan bazı kelimelerse “کن” kelimesinde olduğu gibi çift tırnak içerisine alınmıştır. Metin içindeki konu değişikliklerinde ve müellifçe serdedilen görüşlerin taksime tabi tutulduğu yerlerde paragraf yapmak yoluna gidilmiştir. Söz gelimi “eğer denirse-deriz” gibi sanal diyalogu andıran cedeli kalıpların olduğu yerlerde veya konuyu bir, iki diyerek alt dallara ayırdığı noktalarda paragraf başı yapılmıştır. Metinde kullanılan kısaltmalar tahkik başında liste halinde verilmiştir. Açılımı yazılan yerde açılımlı hali korunmuş diğer yerlerde ise kısaltma olduğu gibi bırakılmıştır. Doğrudan üç satırdan fazla blok alıntılarının yapıldığı yerler içerlek içerisine alınmış ve kenar boşlukları iki taraftan birer santimetre azaltılmıştır. Nüshalarda kullanılan kısaltmaların açılımları yazılarak verilmiştir. Metinde kullanılan kısaltmalar ve açılımlarına örnekler şu şekildedir:

| | |
|-------------|---------|
| إلى آخر | آه؛ إلخ |
| باطل | بط |
| فحيثذ | فح |
| تعالى | تع |
| فظاهر | فظ |
| ظاهر | ظ |
| هذا خلف | هف |
| المصنف | المص |
| ممنوع | مم |
| نسلم | نم |
| عليه السلام | ع.م |

4. Yazma Nüsha Özellikleri

Türkiye yazma eser kütüphaneleri kataloglarında kayıt altına alınan bilgiler çerçevesinde eserin Süleymaniye, Topkapı ve Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. İlk etapta eser üzerinde çalışmadan önce bu nüshalar tespit edilmiş ve tahkike konu olması bakımından incelenmiştir. Her nüshaya bulunduğu kütüphanenin baş harfinden mülhem Arap dili alfabesinde bulunan birer harf verilmiş ve tahkik boyunca bu remizlerin o nüshalara işaret etmesi sağlanmıştır.

4.1. Laleli, 2236, [1^a-43^{bj}] (J)

İstinsah tarihi yazılı tek nüshadır. Ferağ kaydında 904/1499 yılı, Safer ayının ilk günlerindeki Cumartesi günü istinsah edildiği yazılmıştır. Müstensih ismi yoktur. Müellif nüshası olma ihtimali bulunmaktadır. Çünkü istinsah tarihi, müellifin yaşamda olduğu tarihlere oldukça yakındır, belki de müellif o günlerde hayattadır. Ancak diğer nüshaların tamamında yer alan uzun dibace ferağ kaydından sonra yazılmıştır. Haliyle Fatih Sultan Mehmet'in oğlu II. Bayezid'e (1481-1512) ithaf nüshanın en son kısmında yer almaktadır. Biyografi kitaplarında eserin sultan için yazıldığı hikâyesiyle uyumluluk arz etmektedir. Diğer tüm nüshalarda olduğu gibi tek cilt içinde sadece Hatibzâde'nin risâlesi vardır. Eserin cilt başında ve sonunda yer alan mühür, Sultan Mustafa Han oğlu Gazi Sultan Süleyman Han vakfına ait olduğunu göstermektedir. Nüshanın zahriyesinde *Mebâbisi'r-rü'yeti ve'l-kelam min 'avisât ilmi'l-kelâm* ibaresi yer almaktadır. Aynı yerde risâlenin 23 satır, 42 varak olduğu notu da eklenmiştir. Hatime kısmında yer alan ferağ kaydı Teftâzânî'nin *Muttavel* isimli eserindeki ferağ kaydındaki kelime ve cümle kullanımıyla büyük ölçüde birbirine benzeşmektedir. Bu durum dîbâcede yer alan kimi kelime tercihleri için de geçerlidir. Ferağ kaydının son satırında -okunabildiği kadarıyla- 904/1499 yılında istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Metinde matlab, mebhas, makam gibi başlıklar ile dîbâce, hâtime ve ferağ kaydı kırmızı renkle, “denirse-deriz”, “unutulmamalıdır ki”, “derim”, “bu sana gizli değildir” klişesi, “şöyle denmez, çünkü biz şöyle diyoruz” gibi vurgulu cümle kalıpları ise kırmızı divitle belirtilerek yazılmıştır. Metin şiraze içine alınmamış derkenarlara metinde düzeltilmesi, eklenmesi gereken kelime ve cümleler not edilmiştir. Son olarak ciltte dikkat çeken bir husus metindeki yazı üslubundan farklı bir yazıyla eserin dibacesi ilginç bir şekilde cildin sonunda yer alan ferağ kaydından sonra yazılmıştır. Bu cilt yalnız konu edinilen eseri içermektedir.

Bu nüsha müellifin hayatına yakın bir tarihte istinsah edildiğine dair bilgiler ve bunun yanında diğer nüshalarda telif tarihine dair hiçbir kaydın olmaması nedeniyle Laleli nüshası tahkike esas almıştır.

4.2. Fatih, 2997, [1-74] (ف).

Ciltteki tek eser Hatibzâde'ye aittir. II. Bayezid'e armağan edildiği yazılı olan sanatsal dibace ve şiir içerikli ferağ kaydı vardır. Ancak müstensih ve istinsah tarihi yoktur. Zahriyede *Risâle rü'ye ve kelâm li-Hatibzâde* ve ayrıca “*vakf-ı Hatibzâde*” yazılıdır. Varak sayısı not edildikten sonra *Harîmu'l-fakîr Muhammed b. Ali el-Îzârî* ismi zahriyeye kaydedilmiştir. Eserde vurgulu yazılmak istenen kelimelerin siyahlık/koyuluk oranı artırılarak kalınlaştırılmıştır.

4.3. Topkapı III. Ahmed Kitaplığı, 1842, [1-87] (ط).

Girizgâh niteliğindeki sanatsal dibace ile nüsha başlamaktadır. Ancak diğer nüshaların tamamında yer alan şiir içerikli ferağ kaydı yoktur. Herhangi bir tarih bilgisi yazılmamıştır. Nüsha cildinin kapak kıvrımında (*mikleb*) “*Risâle rüye li-Hatibzâde*” yazı vardır. Zahriyede *Risâle fi mebâhisi'l-kelâm ve'r-rü'ye li-Hatibzâde er-Rûmî* yazılıdır. Hatibzâde'nin “ben derim” kelimeleri, soru-yanıt cümlelerinin başlangıç kelimeleri oldukça vurgulu yazılmıştır. Derkenarın bir yerinde metni tashih eden bir nota yer verilmiştir. Sorunlu ve kusurlu olan noktalarda bu nüsha incelenmiş karşılaşılan farklılıklar dipnota eklenmiştir.

4.4. Ayasofya Nüshası, 2176, [2^a-94^a] (İ).

Uzun dibace ve ferağ kaydı nüshada yer almıştır. Nüshanın temellük kaydında Sultan Gazi Mahmûd Hân'ın vakfı olduğu bilgisi vardır. Sultan Gazi Mahmut Han vakfına ait olduğuna dair hem yazı hem mühür vardır, Sultan için istinsah eden kişi Ahmed Subhizâde/Şeyhzâde olarak yazılmıştır. Zahriyede *Risâle fi kelâmî'llâbi Teâlâ ve rü'yetibî fi ilmi'l-kelâm* yazılıdır. Nüshanın serlevhası tezyinatla sanatsal görüntüye kavuşturulmuştur. İçerik olarak bu nüsha yoğun eklemeleri ve uzun cümle-paragraf düşüklüleriyle dikkat çekmektedir. Diğer tüm nüshalarla ayrıştığı belirgin noktalar vardır. Söz gelişi nüshaların hiçbirinde olmayan kimi cümleler sadece bu nüshada geçmektedir. Bunların çoğu metne dâhil edilmiş nüsha farklılıklarıyla

dipnotlarda gösterilmiştir. Başka nüshalarda olmayan kimi cümleler ise anlam bütünlüğe uymadığı gerekçesiyle metne alınmamış ama dipnotta bu eklemeler her daim gösterilmiştir. Bu yöntemle metnin genel anlam ve bağlam bütünlüğüne elden geldiği kadar riayet edilmeye çalışılmıştır.

4.5. Murad Molla, 1364, [2-93] (۴).

Sultana ithaf içeren uzun dibace kısmı vardır. Nüshada ferağ kaydı kısadır; istinsah ve müstensih bilgileri yoktur. Vakıf mühründe merhum Müftü Minkârîzâde Yahya (öl. 1088/1678) oğlu merhum Abdullah Efendi'nin vakfı olduğu yazılıdır. Ayrıca temellük kaydı olarak zahriye notunda Ömer oğlu Yahya ismi kaydedilmiştir. Metin şirazesiz 13 satır, 93 varak biçiminde yazılmıştır. Zahriyede eserin ismi “*Risâle fî isbâti'r-rü'ye ve'l-keîâm li fâdil el-ma'ruf bi-Hatîbzâde*” künyesi yer almaktadır. Bu nüshanın en ayrıcı yönü yaklaşık ilk on beş varağın derkenarlarına yazılan açıklayıcı derkenar notlarıdır. Bunlardan okunabilenler, tahkikli neşrin dipnotlarına aktarılmıştır. Ciltte sadece konu edinilen çalışma metnine yer verilmiştir. Bu sebeplerle tahkik sürecinde bu metinden ciddi anlamda istifade edilmiştir.

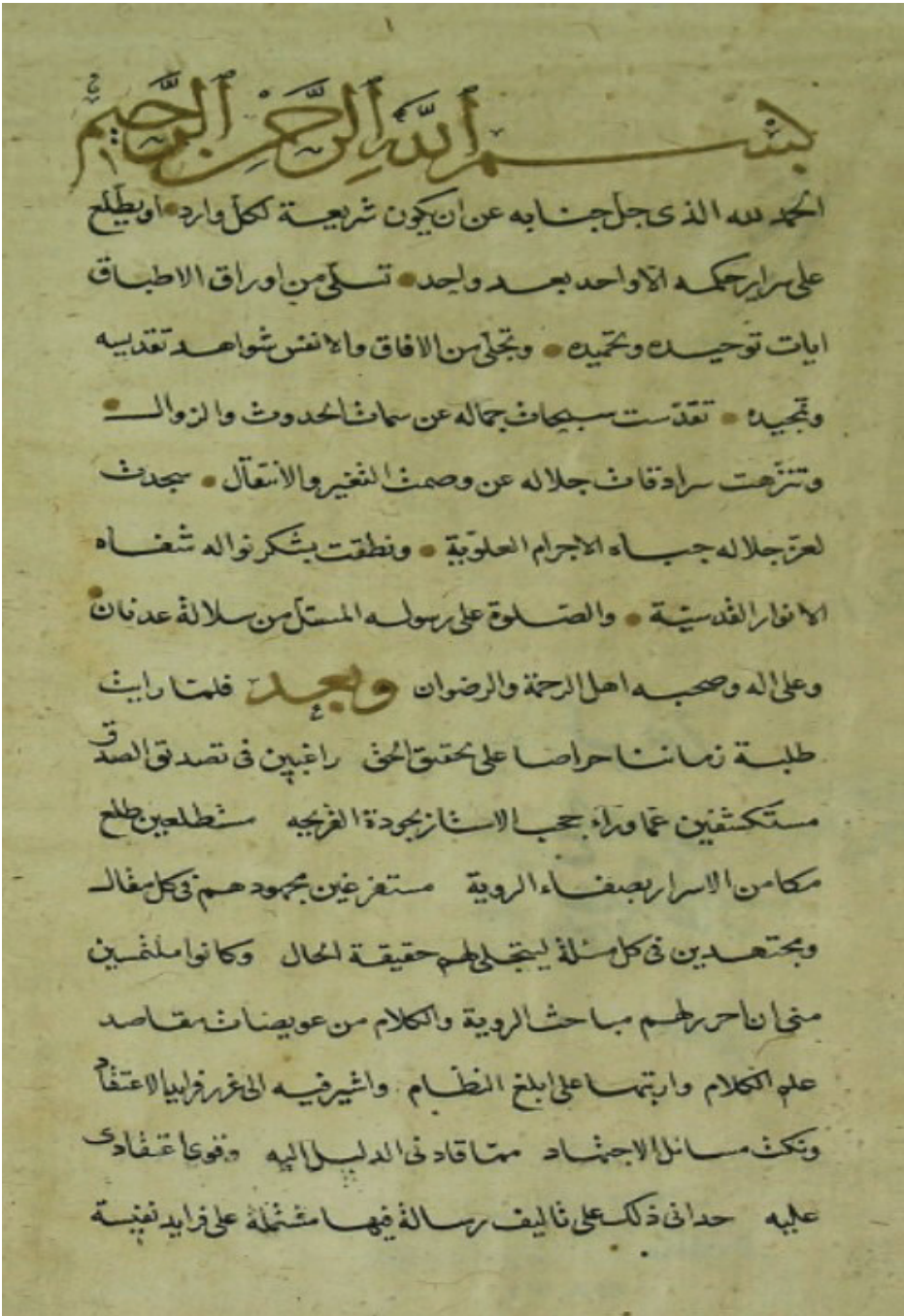
4.6. Kastamonu, KHK 591, [1-46] (۵).

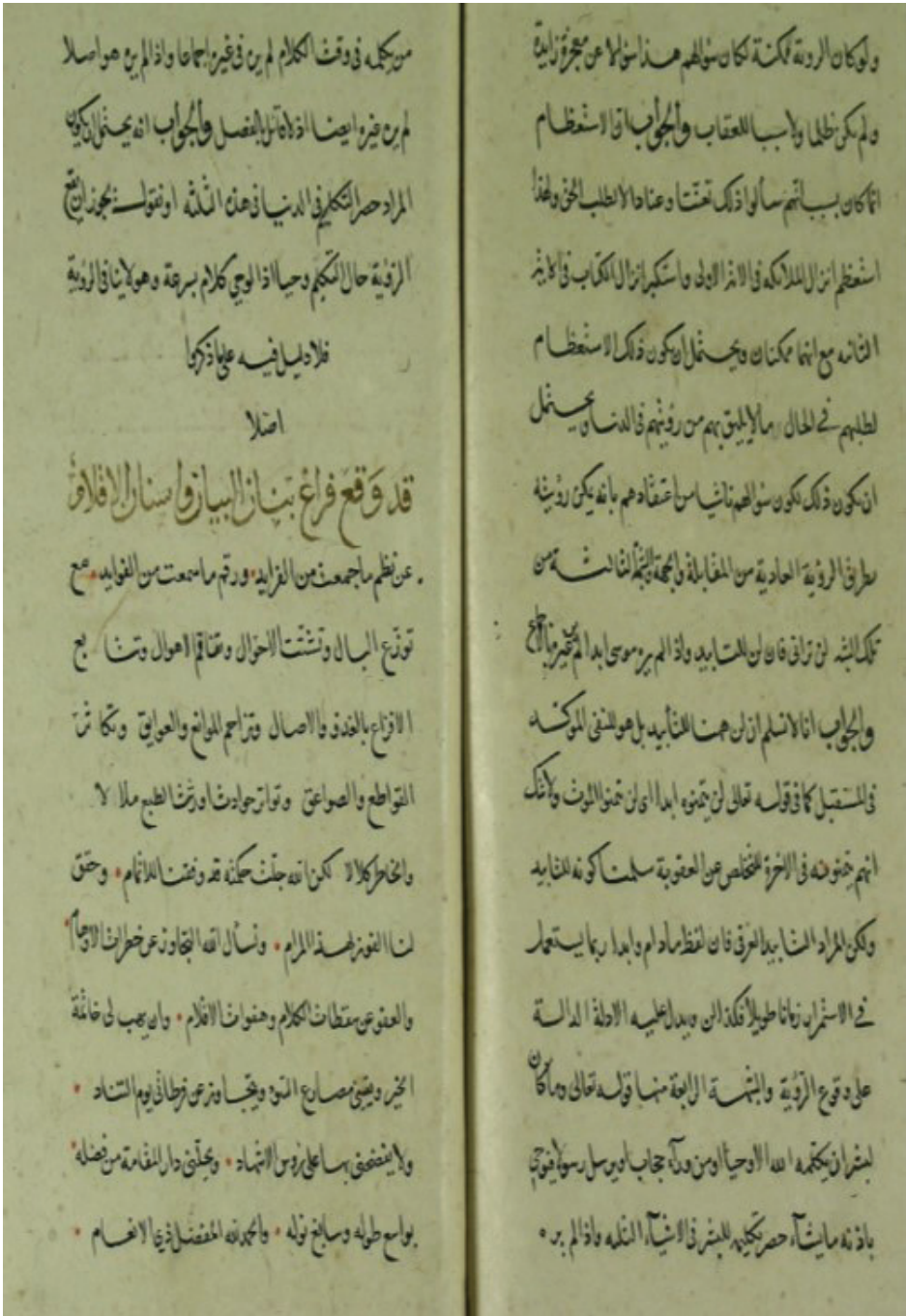
Nüshada uzun dibace ve şiirli ferağ kaydı yer almaktadır. Aynı cildin içinde iki eser vardır. İlki Hatîbzâde'nin risâlesi, ikincisi ahiret ahvaline yönelik hadîs şeriflerle ilgili bilgi veren bir eserdir. Fazla veya eksik kelime, cümle ve paragrafların sorunlu olduğu kritik yerlere karşılıklı bakılmış; işbu nüshanın -Ayasofya nüshası hariç- diğer tüm nüshalarla uyumlu olduğu tespit edilmiştir.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله على نعمائه • والصلوة على أفضل أنبيائه • وخير أجنابه • من آله وأصحابه •
وهذه فبذل رسالة في مباحث الرقوية والكلام من عوالمات مقاصد الكلام مرتباً
على المنهج النظامي • مستعيناً بالملك العلام • وربيتها على مطلبين **المطلب الأول في الكلام**
وفيه ثلثة مباحث **المبحث الأول في اثبات كونه متكلماً وتعيين الكلام النفسي الذي يتوجه**
إليه الخي و منارته لغسارات والعلم والارادة فنقول اتفق ارباب الملل والمذاهب على ان
مسكلم وسبته لو اعلمه برليل نقل هو المعتمد في الباب وهو انه نواته القول بذلك
عن الانبياء فانهم يقولون نخر كذا وامر بكذا ونهى عن كذا وكل ذلك كلام قاله
في شرح الواقف فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق المتدبى اذ لا طريق
للمعرفة سواه وهو اخبار عن كونه صادقاً ونه الاخبار كلام خاص له ته فاذا قد توقف
صدق الرسول على كلامه ته فانبات الكلام به دور قلنا لانتم ان تصدقتم ذلك كلام بل هو
انظروا المجوزة على وفق دعواه فان يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون المجوز من حيث كونه
الذي يعلم ولا انه مجوزة خارجة عن قوه البشرى علم به صدق الدعوى ولم يثبت كما اذا كانت
المجوزة شيئاً اخر فنقول المطلوب ههنا اثبات انه كلاماً مطلقاً من غير نظر الى خصوصية الكلام
وما يتوقف هو عليه من تصديق اسمه كلام مخصوص حواجزاً رادعاً به بصدق الرسول ثم
وهو غير معصود اثباته لرتبه ههنا ولا مما يتوقف على اثبات ذلك المطلق حتى يكون دوراً
وتوقف اثبات المطلق على ثبوت الخاص له ته كما نحن في ابيات سوسم ته الدور وتولد
في الجواب انه مجوزة خارجة عن قوه البشرى ان اراد به انه مجوزة خارجة عن قوه البشرى
مطلقاً فلانم ذلك لان الامجاز لا يتا في كون المجوزة مقدورة البشر كما هو الخي من اللذيب
فيحجز الامجاز لا يعلم كون المجوزة خارجة عن قوه البشرى كما يدل عليه توصيف المجوزة خارجة
عن قوه وان اراد انه مجوزة خارجة عن قوه البشرى فته معناه يكون مندا اعترافاً بان اللام
بجسه والاهي انكون المجوزة فعل الله من غير تعلق قدرة العبد وان لا يعلم بجزء المجاز
القران انه ليس كل البشر وان كلام خالق القوى والقدرو هو مخالف لا ذكره في حواشيه



Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, Nr. 2236, vr. 43^{b-a}. Son Sayfa





Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, Nr. 2997, vr. 73^{a-b}. Son sayfa.

Kaynakça

- Argum, Ebubekir. *Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf* adlı eserinin tahkiki (Fatiha Süresi). Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022.
- Borsbuğa, Mustafa - Borsbuğa, Coşkun. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye 'ale'l-Mukad-dimâtî'l-Erba'a Adlı Hâşiyesinin Tahkik ve Tahlili". *Tabkik İslami İlmler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 209-346. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5803745>
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye 'alâ şerhi muhtaşari'l-müntebâ*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Demir, Osman. "Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde Optik". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* IX/3 (2019), 107-120.
- Derin, Necmi. "III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu". *Hatibzade Muhyiddin Efendi'nin Hâşiye Alâ Hâşiyeti't-Tecrid'inde Varlık Teorisi*. 934-939. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016.
- Ebû Bekr el-Beyhakî. *el-Esmâ' ve ş-şifât li'l-Beyhakî*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Süvâdî, 1993.
- Ertürk, Seyfettin. *Hatibzâde Muhyiddin Efendi'ye Göre Kelâmullah ve Rü'yetullah Meseleleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Gökyay, Orhan Şaik - Özen, Şükrü. "Molla Lutfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/255-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung ve Martin McDermott. Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 2007.
- İpşirli, Mehmet. "Alâeddin Arabî Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/319. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Maarifü'l-Celile, 1941.
- Kâtip Çelebi. *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fihûl*. thk. Abdülkâdir Arnavut. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Maden, Şükrü. "III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu". *Cibâd Âyetleri Bağlamında Kastamonulu Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin Cibâd Risâlesi*. ed. Ali Rafet Özkan. 631-643. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevbid*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Özbakır, Mevrure Hanife. *Hatibzâde'nin Kelâm ve Rü'yetullah'a Dair Görüşleri (Risâle fi'l-kelâm ve'r-*

- ru'ye İsimli Risâlesi Bağlamında*). Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Özbakir, Mebrure Hanife. "Hatibzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri". *Kültürcü* 18 (Mart 2021), 81-100. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4625777>
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin Risâle fî Târifî'l-İlm Bağlamında". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXV/2* (2021), 823-850. <https://doi.org/10.18505/cuid.887961>
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsam Çelebi'nin Hatibzade Tenkidi". *Eskişeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 46 (2022), 145-168. <https://doi.org/10.37697/eskişeni.1052186>
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatibzâde-i Rûmî (öl. 1496) ve 'Risâle fî İsbâtî'r-Rü'ye ve'l-Kelâm' Adlı Eseri". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, 229-241.
- Sâgânî, Radiyyüddîn es-. *el-Mevzû'ât*. thk. Necm Abdurrahman Halef. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 2. Basım, 1984.
- Sarp, Seyhun. *Hatibzâde Mubyiddin Efendi'nin "er-Risâle fî Kelâmıllah ve Rü'yetibi"* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Mustafa Çiçekler. thk. Mehmet Ali Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerbu'l-Makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Üzüm, İlyas. "Hatibzâde Muhyiddin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Salih Sabri. "Kesteli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/314. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müsteşrikin*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1997.

B. Tahkiki Metin Neşri

رسالة في مباحث الكلام والرؤية

محي الدين خطيب زاده

[١] / الحمد لله الذي جلّ جنباه عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطّلع على سرائر حكمته إلّا واحد بعد واحد، تسلّى من أوراق الأطباق آيات توحيده وتحميده، وتجلّى من الآفاق والأنفس شواهد تقديسه وتمجيده، تقدّست سبحات جماله عن سمات الحدوث والزّوال وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغيّر والانتقال، سجدت لعرّ جلاله جباه الأجرام العلوية، ونطقت بشكر نواله شفاه الأنوار القدسية، والصلاة على رسوله المسك من سلالة عدنان وعلى آله وصحبه أهل الرحمة والرضوان.

[٤٤و]

[٢] وبعد؛ فلما رأيت طلبة زماننا حراً على تحقيق الحق، راغبين في تصديق الصدق، مستكشفين عما وراء حجب الأستار بجودة القريحة، مستطلعين طلع مكامن الأسرار بصفاء الرؤية، مستفرغين مجهودهم في كل مقال، ومجتهدين في كل مسألة ليتجلّى لهم حقيقة الحال، وكانوا ملتزمين مني أن أحرر لهم مباحث الرؤية والكلام من عويصات مقاصد علم الكلام. وأرتبها على أبلغ النظام، وأشير فيه إلى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قاذني الدليل إليه، وقوي اعتقادي عليه، حداني ذلك على تأليف رسالة فيها مشتملة على فوائد نفيسة رشحت بها أذهان الأذكياء وفوائد شريفة وشحت بها كتب القدماء ومحاسن فقد اتخذتها من عين التحقيق ولطائف معانٍ اهتديت إليها بنور التوفيق. والله الهادي إلى سواء الطريق.

[٣] ثمّ لما أسست بنيانها رأيت أن أطرّز عنوانها باسم من له رأي ثاقب وحُدس صائب وعقل كامل وعدل شامل وإشارة إلى دقائق الأمور ومهارة في سياسة الجمهور، واستقامة على طريقة أهل السنة والجماعة، وإقامة لمرتبة كل طبقة بمبلغ الصناعة، أعني: حضرة السلطان الأعظم والخاقان الأفخم والبدر الأتم والنير الأعظم السلطان ابن السلطان ابن السلطان سلطان بايزيد بن محمد خان بن مراد خان، لازالت دولته عاليًا منارها مضاعفًا اقتدارها منصوره أنصارها مخففة بإحسانها أنقال الأيام وأوزارها / مبتوتة آمال أعدائها

[٤٤ظ]

وأعمارها والمسؤول من كرمه وحسن شيمته أن يستر هفواتي عند العثار على خطيئاتي في هذه الرسالة، ويقبل معذرتي فيما وقع فيها من السهو والزلل والخطب والخطل؛ فإنّ تفاقم صروف الزمان وخطوب الحدثان في هذه الأوكار والأوطان وتعاقب نوائب الدهر وتتابع شوائب العصر في هذه الأقطار والبلدان حين أخذت منّي السن وتقعقع الشن كاد أن لا يبقى في قلوبنا حشاشة وفي وجوهنا هشاشة^{٤٣} وأن تزاحم فرط الملل وضيق البال وراثثة الحال وركاكة الأحوال وألجأني إلى أن تلفظني أرض إلى أرض، وتجرنّي [من] رفع إلى خفض، وجعلني بحيث بعثني على أن أطلب من لطفه الصميم وأسأل جنبه العظيم أن يأذن لي في الترحل من مدينة فتح الله عيني منها على جنة النعيم بلدة طيبة ومقام كريم محط رحال الأفاضل مخيم أرباب الفضائل حرسها الله عن بوائق الزمان وطوارق الحدثان. وها أنا أفيض في المقصود بعون الملك المعبود.

[٢٧]

[٤] فأقول: الرسالة / مرتبة على مطلبين.^{٤٤}

المطلب الأوّل: في الكلام

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: في إثبات كونه متكلمًا وتعيين الكلام النفسي الذي أثبتوه أهل الحق ومغايرته للعبارات^{٤٥} والعلم والإرادة وبيان وجوده^{٤٦}.

فنقول: اتفق أرباب الملل والمذاهب على أنه متكلم واستدلوا عليه بدليل نقلّي هو المعتمد في هذا الباب. وهو أنّه تواتر القول بذلك عن الأنبياء فإنّهم يقولون: أخبر بكذا، وأمر بكذا، ونهى عن كذا، وكل ذلك كلام^{٤٧}.

٤٣ م ط: أسأل الله تعالى العصمة والسداد وأن يهديني سبيل الرشاد. ويجعل هذه المجلة ذخيرًا لنا ليوم المعاد.

٤٤ ل: الحمد لله على نعمائه. والصلاة على أفضل أنبيائه، وخير أحبائه، من آله وأصحابه. وبعد؛ فهذه رسالة في مباحث الرؤية والكلام من عويصات مقاصد الكلام حررتها على الأبلغ النظام مستعينًا بالملك العالم، ورتبتها على مطلبين.

٤٥ هامش م: التي هي كلام لفظي.

٤٦ ط - وبيان وجوده.

٤٧ في هامش م: فثبت المدعى.

قال في شرح المواقف: ٤٨:

فإن قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه؛ إذ لا طريق إلى معرفته سوا. وهو إخباره عن كونه صادقاً. وهذا الإخبار كلام خاص له تعالى، فإذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى. فإثبات الكلام به [أي: بصدق الرسول] دور.^{٤٨}

قلنا: لا نسلم أن تصديقه له كلام؛ بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه فإنه يدل على صدقه ثبت الكلام بأن تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم أولاً أنه معجزة خارجة عن قوة البشر، ثم يعلم به صدق الدعوى، أم لم يثبت كما إذا كانت المعجزة شيئاً آخر.^{٤٩}

[٥] وأقول: المطلوب ههنا إثبات أن له كلاماً مطلقاً من غير نظر إلى خصوصية الكلام. وما يتوقف هي عليه من تصديق الله كلام مخصوص هو إخبار الله بصدق الرسول عليه السلام وهو غير مقصود إثباته له تعالى ههنا. ولا مما يتوقف على إثبات ذلك المطلق حتى يكون دوراً، فإن^{٥٠} توقف إثبات المطلق على ثبوت الخاص له تعالى كما نحن فيه ليس مما يتوهم فيه الدور.

وقوله في الجواب: "أنه معجزة خارجة عن قوة البشر" إن أراد به أنه معجزة خارجة عن قوة البشر مطلقاً فلا نسلم ذلك؛ فإن الإعجاز لا ينافي كون المعجزة مقدورة البشر كما هو الحق من المذهب، فبمجرد الإعجاز لا يعلم كون المعجزة خارجة عن قوة البشر كما يدل عليه توصيف المعجزة بخارجة عن قوة البشر.

وإن أراد أنه "معجزة خارجة عن قوة البشر" قوة معتادة يكون هذا اعترافاً بأنه لا يعلم بمجرد الإعجاز كون المعجزة فعل الله من غير تعلق قدرة العبد به. وأنه لا يعلم بمجرد إعجاز القرآن أنه ليس كلام البشر وأنه كلام خالق القوى والقدر، وهو مخالف لما ذكره في حواشيه / للكشاف [٢ظ]

"من أنه يعلم بإعجاز القرآن أنه ليس كلام البشر وأنه كلام خالق القوى والقدر"^{٥١}

٤٨ في هامش م: مطلب في بيان لزوم الدور في إثبات كونه متكلماً ودفعه.

٤٩ في هامش م: فيكون صدقه موقوفاً على الإخبار.

٥٠ شرح المواقف للجرجاني، ٣ / ١٣٣.

٥١ ل ط: وأن.

٥٢ حاشية الكشاف للجرجاني، مكتبة السلিমانيية باسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٣٢، ورق ١.

[٦] فإن قيل: اخترنا الشق الثاني ولا مخالفة لأن كون مجرد الإعجاز سبباً للعلم يكون القرآن كلام الله تعالى لا ينافي جواز كون المعجزة مقدورة للعبء؛ إذ الجواز الذاتي لأحد النقيضين لا ينافي العلم العادي المتعلق بوقوع النقيض الآخر. ومراده أنه يعلم بإعجاز القرآن علمًا عاديًا أنه كلام الله بناء على أن المعجزة لا يكون مقدورة عادة وإن أمكن كونها كذلك إمكانًا ذاتيًا.

[٧] قلنا: سلمنا أن القدرة المعتادة للبشر من جهة كونه بشرًا لا يتعلق بخارق العادة؛ ولكن لا نسلم عدم تعلق القدرة به مطلقًا من جهة كونه نبيًا بحسب عاداته في خلق المعجزات. إذ لم يعلم أنه لم يتكرر خلق المعجزة المقدورة في أيدي الأنبياء. وظاهر أنه ما دام هذا الاحتمال قائمًا لا يجوز بمجرد إعجاز القرآن بكونه كلام الله تعالى؛ بل يحتاج في إثباته إلى الشرع.

وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي وهو: أن عدم التكلم عما من شأنه اتصاف بالكلام - أعني: الحي العالم القادر - نقصٌ واتصاف بأضداد الكلام وهو على الله محالٌ. هكذا قرّر الدليل في شرح المقاصد،^{٥٣} وهو يدل على أنه يكون القدرة من شرائط صحة الاتصاف بالكلام حيث اعتبر في تفسير ما من شأن القادر أيضًا.

[٨] ولا يخفى أنها ليست شرطًا لصحة اتصاف الباري به؛ إذ نسبة الباري إلى صفاته بطريق الإيجاب، ولو فرضنا أن الباري^{٥٤} موجب^{٥٥} مطلقًا، أي: بالنسبة إلى صفاته وغيرها أيضًا لما ضرر^{٥٦} بصحة اتصافه بصفاته التي غير القدرة والإرادة. وكذا ليست شرطًا لاتصاف العبد؛ لأنّ الكلام الذي أثبتوه صفة له تعالى هو الكلام النفسي الذي هو عبارة عن مدلول الكلام اللفظي. وهو المراد بالكلام في وقوله^{٥٧}: "اتصافه بالكلام". ولا شك أن اتصافنا به لا يلزم أن يكون اختياريًا، فإنّ مدلول قولنا: "العالم حادث" إذا ألهمنا الله يقوم بأنفسنا الكلام النفسي من غير قدرة عليه، وكذا لا يلزم القدرة على غيره أيضًا وهو ظاهر.

٥٣ شرح المقاصد للفتاوي، ٩٩ / ٢.

٥٤ ط - الباري.

٥٥ ط: يوجب.

٥٦ م: مرّ.

٥٧ ل + تعالى.

[٩] فإن قلت: قال هذا الفاضل في حواشيه لشرح العصد: "الكلام النفسي هو النسبة التامة الإخباريّة أو الإنشائيّة من حيث يفاد بالكلام اللفظي لا من حيث أنّها تستفاد منه، ولهذا كان قائمًا بنفس المتكلّم دون السامع".^{٥٨} فإنّه يدل على أنّه يعتبر في كون القائم بنفس المتكلّم الذي هو مدلول اللفظ كلامًا أن يكون القائم بحيث يفيد المتكلّم بالكلام اللفظي، ولا شبهة أنّ / الإفادة إنّما يتصوّر من القادر.

[٣]

[١٠] قلت: ما ذكره من حيثيّة الإفادة إنّما يعتبر في تسمية القائم بنفس المذكور كلامًا لا في حقيقة الكلام النفسي كيف! فإنّه صفة موجودة عندهم وحيثيّة الإفادة ليست موجودة فلا يعتبر في حقيقة الموجودة. ومراده بقوله: "الكلام النفسي هو النسبة التامة" إلخ. أنّ المسمّى بالكلام النفسي هو النسبة التامة من تلك الحيثيّة، ويكفي في التسمية إفادة ما من متكلّم ما، ولو سلّم اعتبارها في حقيقته أو جعلها إضافة لازمة له.

[١١] فنقول: المراد بصحة الإفادة في الجملة من متكلّم ما^{٥٩} هذا الوجه مما لا يخفي ضعفه؛ إذ لا يسلم الخصم صحة اتصافه بالكلام، فإنّ كون مطلق الحياة والعلم والقدرة مصحّحًا للاتصاف به ممنوع، فإنّ حياته تعالى مخالفة لحياتنا فيجوز أن يكون لخصوصيّة حياتنا مدخل في تلك الصحة. ولو سلم ذلك فلم لا يجوز أن يوجد مانع من الاتصاف بالفعل؟ ويكون ذلك المانع لازمًا مساويًا لصفة كمال أزيد منه في الكمال. وحينئذ لا يكون الخلوّ عن الكلام بسبب وجود المانع المستلزم لكمال آخر أزيد ممتنع الاجتماع معه نقصانًا؛ بل هو الكمال حقيقة، بل نقول: يجوز أن يكون له صفة كمال أزيد منه في الكمال متوقفة على عدمه ممتنعة الاجتماع معه.

[١٢] وقوله: "واتصاف بأضداد الكلام" يرد عليه أن يقال: أنّ للخصم أن يقول: لا نسلم كون الاتصاف بالكلام من شأنه تعالى، ولو سلّم ذلك فلا نسلم كون عدم صفة من شيء شأنه

٥٨ حاشية على شرح مختصر المنتهى للرجزاني، ٢/ ٢٧٣.

٥٩ ط ق م ف - أ + ولا يبعد أن يقال إنّما اعتبر القادر ليتمشي الدليل على مذهب الكرامية أيضًا، فإن صحة اتصافه البارى بالكلام الذي هو حرف وصورة عندهم بقدرته عليه وكذا كلام غيره، فإنهم يقولون الكلام عبارة عن الحرف والصوت وهو حادث مقدور. وهذا الوجه مما لا يخفى... | أ - ويكفي في التسمية إفادة ما من متكلّم ما. ولو سلم اعتبارها في حقيقته أو جعلها إضافة لازمة له، فنقول المراد بصحة الإفادة في الجملة من متكلّم ما.

٦٠ ط: من.

الاتصاف بها مستلزماً للاتصاف بأضدادها؛ فإنَّ الأجسام متفككة الحقيقة باعتباركم فيقبل كل منها ما يقبل الآخر من الألوان المتضادة مع أن بعضها الذي هو الشفاف خالٍ عن جميعها، فيجوز أن لا يكون خلوّ الباري عن الكلام الذي كان من شأنه الاتصاف به فرضاً مستلزماً للاتصاف بأضداده التي هي السكوت^{٦١} والبكم الباطني^{٦٢}. إلا أن يثبت كون عدم الكلام عمّا من شأنه الاتصاف به مستلزماً لأخذ ذينك الضدين^{٦٣} وهو ممنوع؛ فإنَّ السكوت لا بدّ له من القدرة على الكلام والبكم الباطني لا يخلو عن الآفة. وظاهر أنّ الباري ليس قادراً على الكلام الذي هو صفته وخالٍ عن الآفة، فيجوز أن يخلو عن الكلام والأضداد مع كون الاتصاف بالكلام من شأنه فرضاً. وكذا نمنع صحة الاتصاف بالأضداد؛ فإنَّ كون الاتصاف ببعض الأعراض من شأن شيء لا يستلزم صحة اتصافه بأضداده بدلاً منه^{٦٤} حتى يلزم من عدمه صحة اتصافه به^{٦٥} فافهم^{٦٦}. وأيضاً لا نسلم كون الاتصاف بالسكوت الذي هو ضدّ الكلام نقصاً.

[١٣]/ ثم إنهم بعدما اتفقوا في كونه متكلمًا اختلفوا في معنى المتكلم. فقال المعتزلة: [ظ٣] معناه أنّه موجود للكلام لا أنّه محلّ له؛ فإنهم جوزوا قيام كلام الله بغيره. قال الفاضل الشريف في حواشي الكشف: "ويرد عليه أن المتكلم على قاعدة اللغة في المشتقات كالمتحرك والأسود من قام به الكلام لا من أوجده"^{٦٧}

فإن قلت: إنّما يرد على المعتزلة ما ذكر أن لو جعلوا الإيجاد المذكور معنى حقيقياً للمتكلم واعترفوا بأنّ المراد بما ورد في الشرع وتواتر إجماع الأنبياء عليه من كونه متكلماً وأمراً بشيء وناهياً عن شيء ومخبراً بشيء معنى هذه الألفاظ معنى حقيقياً، واعتقدوا أن ذلك المعنى إيجاد الألفاظ والحروف في محلّها^{٦٨}، وهو ممنوع. لِمَ لا يجوز أن يجعلوا ذلك معنى مجازياً؟

٦١ في هامش م: بالنظر إلى الكلام اللفظي.

٦٢ في هامش م: بالنظر إلى الكلام النفسي.

٦٣ في هامش م: السكوت والبكم الباطني.

٦٤ في هامش م: أن قال بدلا منه لئلا يلزم اجتماع الضدين.

٦٥ في هامش م: أي: بضده.

٦٦ في هامش أ: أن الخلوّ عن الشيء لا يستلزم الاتصاف بأضداده بجواز الخلوّ عن جميع الأضداد.

٦٧ حاشية الكشف للجرجاني، مكتبة السلمانية باسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٣٢، ورق ٢.

٦٨ ط: محلها.

[١٤] قلت: لا ضرورة في العدول عن الحمل على المعنى الحقيقي لإمكان^{٦٩} ثبوت الكلام النفسي على أننا نقول: المعنى المجازي المشهور إضافة الكلام إلى موجد به كونه قاصداً معانى تلك الألفاظ؛ فإن هذا المعنى لازم في الأكثر لمعنى^{٧٠} القيام فيكون الاستعمال فيه استعمالاً في لازم الموضوع له ومجرد الإيجاد لا يستلزم هذا المعنى حتى يكون استعمال المتكلم في موجد الألفاظ والحروف في محالها استعمالاً في المعنى المجازي المشهور.

[١٥] وإلى ما ذكرنا أشار الفاضل التفتازاني في حواشيه للكشاف حيث قال: "المفهوم من المتكلم من قام به الكلام وإيجاد العرض في محل لا يوجب اتصاف الموجد به ولا إضافته إلى الموجد إضافة الكلام إلى المتكلم^{٧١} يعني: أن إيجاد العرض في محل لا يستلزم اتصاف الموجد به حتى يمكن كون إطلاق المتكلم على الموجد في محل إطلاقاً على فرد المعنى الحقيقي من حيث هو فرد منه ويكون حقيقة فيه. ولا يستلزم إضافته إلى الموجد إضافة الكلام إلى المتكلم^{٧٢} بكون المتكلم قاصداً معناه حتى يكون استعمال المتكلم في موجد الحروف في محالها مطلقاً استعمالاً في المعنى المجازي المشهور. ولا يبعد^{٧٣} أن يكون مرادهم^{٧٤} بقولهم: "المتكلم من أوجد الكلام" أن المتكلم من أوجد الكلام قاصداً به معناه.

[١٦] قال هذا الفاضل في شرحه للعقائد: "أن المعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه [تعالى] متكلماً ذهبوا إلى أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محلها^{٧٥} أو إيجاد أشكال^{٧٦} الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يُقرأ على اختلاف [بينهم]. وأنت خبير بأن المتحرك من قام

٦٩ أ + ثبوته.

٧٠ ل ط: بمعنى.

٧١ حاشية الكشاف للتفتازاني، مكتبة السلمانية بإسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٢٩، ورق ٢.

٧٢ ط ق - أ + يعني: أن إيجاد العرض في محل لا يستلزم اتصاف الموجد به حتى يمكن كون إطلاق المتكلم على الموجد في محل إطلاقاً على فرد المعنى الحقيقي من حيث هو فرد منه، ويكون حقيقة فيه ولا يستلزم إضافته إلى الموجد إضافة الكلام إلى المتكلم.

٧٣ في هامش م: فيه من التكلف ما لا يخفي.

٧٤ أي: المعتزلة.

٧٥ ل ط: محالها.

٧٦ ل: الشكال | ف: ألفاظ.

به الحركة لا من أوجدها^{٧٧} وإلا لصحّ اتصاف البارئ بالأعراض المخلوقة^{٧٨} له تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا^{٧٩} انتهى كلامه.

[١٧] أقول: ربما يفهم من قوله: "أن المتحرك من قام به الحركة / لا من أوجدها أن معنى لفظ "المتحرك" من قام به الحركة لا من أوجدها؛ إذ لو كان معناه ذلك لصحّ اتصافه بالأعراض المخلوقة" ولا يخفي ضعفه^{٨٠} لظهور أن إيجاد العرض في محل لا يقتضي اتصاف الموجد به، فكيف يلزم صحة اتصافه بالأعراض المخلوقة له؟ ومنهم من تعسف، وقال: أي: كما يصحّ أن يحمل عليه المتكلم بمعنى موجد الكلام يصحّ أن يحمل عليه التكيّف والأسود ونظائرها بمعنى موجد فيه الكيفيّة والسواد وغير ذلك. ثمّ بنى على ذلك التعسف فاعترض بأن اتصاف البارئ بالأعراض المخلوقة بهذا المعنى لا يمتنع عقلاً. وجواز الاتصاف بالتكلم^{٨١} لورود الشرع به دون غيره مجرد استبعاد ولا يفيد. وأنت خبير بأن ما حمل عليه قوله: "اتصاف البارئ بالأعراض المخلوقة له" بعيد عن الأذهان السليمة.

[١٨] فالوجه أن يقال في تقرير كلامه، أن لفظ "المتحرك" يطلق لغة على ما قام به الحركة، ولا يطلق على موجدها مطلقاً وإن كان ذلك في محل غير الموجد^{٨٢} كما يقتضيه كلامهم، يعنى: أنّه لا يطلق عليه حقيقةً لا على طريقة أنه معناه، وأنّه ظاهر البطلان لظهور قاعدة المشتقات. ولهذا لم يتعرّض له ولا على طريقة أنه فرد من معناه، أعني: ما قام الحركة. وهو الذي تعرّض له بقوله: "وإلا لصحّ اتصاف البارئ بالأعراض المخلوقة له"، أي: وإن أطلق عليه^{٨٣} بناء على

٧٧ في هامش م: قيل للمعتزلة أن يقولوا هذا بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقليّة، وإذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلمًا بالمعنى اللغوي المشهور؛ ولا نسلم دليلكم على المعنى القائم بالذات فلا بدّ من التأويل في الصرف عن الظاهر.

٧٨ في هامش م: الموجودة بايجاده.

٧٩ شرح العقائد للفتنازاني، مطبعة العامرة في إسطنبول، ١٢٦٦، ٢٧.

٨٠ في هامش م: أقول: ما قال الفاضل من لزوم صحة اتصاف البارئ بالأعراض المخلوقة له ليس بناء على اقتضاء إيجاد العرض في محل اتصاف الموجد به حتى يرد عليه المنع، بل بناء أنه تعالى موصوف في الواقع بالتكلم مثلاً، فلو كان التكلم بمعنى إيجاد الكلام بمحل ما قالوا لزم صحة اتصاف البارئ في الواقع بالأعراض المخلوقة له، فتأمل فيه.

٨١ في هامش م: في الواقع.

٨٢ ط ق م ف - أ + وإن كان ذلك في محل غير الموجد.

٨٣ في هامش م: فرضاً.

أنه فرد مما قام به الحركة من جهة أن إيجاد العرض في محلّ يستلزم^{٨٤} اتصاف الموجود به لصحّ اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له. وهذا موافق لما نقلناه من هذا الفاضل من "أنّ المفهوم من المتكلّم من قام به الكلام وإيجاد العرض في محلّ لا يوجب اتصاف الموجود به".

[١٩] فإن قلت^{٨٥}: قاعدة اللغة في المشتقات تقتضي أن يكون مصدر اسم الفاعل قائماً بالفاعل لا قيام العرض^{٨٦} به. فاللازم منه أن يكون التكلّم قائماً بالمتكلّم، لا قيام الكلام به. فإنّ المتمارض من قام به التمارض لا من قام به المرض كيف؟ فإنّه مخالف للقاعدة. وما ذكره المعترلة مطابق لتلك القاعدة، فإنّ إيجاد الكلام^{٨٧} قائم بالمتكلّم بالمعنى الذي ذكره وإن لم يقيم الكلام به.

[٢٠] قلنا: ما ذكرنا هو أن قاعدة اللغة في بعض المشتقات تقتضي أن يكون العرض قائماً بالفاعل مطلقاً^{٨٨} سواء كان ذلك اقتضاءً أو ليّاً كما في أمثال ضارب وأسود أو بواسطة^{٨٩} ما يقتضيه كما في أمثال التكلّم؛ فإنّ تلك القاعدة يقتضي أن يكون محل التكلّم والتحرّك محلّاً للكلام والحركة، وأنّ اقتضاء تلك القاعدة قيام العرض بالفاعل إنّما هو بواسطة / أن مصدر اسم الفاعل من تلك الصيغة إنّما يقوم بالفاعل إذا قام العرض به، لا أنه يقتضيه اقتضاءً أو ليّاً كما في مصادر الثلاثي هذا.

[٤ظ]

[٢١] واعلم أنّ الأشاعرة جعلوا كلامه صفة له لما ذكروا من أنّ الاتصاف بالتكلّم لا يتصور إلّا بالاتصاف بالكلام. وأحالوا^{٩٠} كون الكلام اللفظي صفة له لتركيبه من الأجزاء الممتنعة الاجتماع، فالمتأخّر عند وجود المتقدم معدوم فالمتقدّم عند وجود المتأخّر منتف، فكل منهما حادث؛ إذ القدم ينافي العدم سابقاً ولاحقاً. وأيضاً فالمتأخّر مسبوق بعدمه المقارن لوجود المتقدم فهو حادث قطعاً. والمتقدّم لا يتقدّمه إلّا بزمانٍ يسير فهو حادث أيضاً وكذا المركّب

٨٤ في هامش م: قيد أنه لا يقول به الخصم فكيف يقول عليه الفاضل إلّا أن يحمل الكلام على الوسع لإلزام الخصم.

٨٥ في هامش م: جواب من طرف المعترلة.

٨٦ في هامش م: الذي هو الكلام.

٨٧ في هامش م: الذي هو التكلّم.

٨٨ في هامش م: قيد للاقتضاء.

٨٩ في هامش م: أي: الواسطة في العروض.

٩٠ في هامش م: أي: جعلوه محللاً.

منهما. وأيضًا الكلام اللفظي هو المركّب من الحروف التي تعرض بالأصوات^{٩١} بسبب الآلات. فلا يكون إلّا من قبيل الكيفيات الجسمانية التي يمتنع عرضها إلّا للجسم. ولا يعقل في الكلام اللفظي إلّا هذا. فلذلك أثبتوا كلامًا نفسيًا وهو مدلول الألفاظ والعبارات.

[٢٢] وقالوا: "أنه [الكلام النفسي] عبارة عن النسبة الإخبارية والإنشائية مع^{٩٢} مفرديةها قائمة بنفس المتكلّم. أمّا تصور النسبة وكون الكلام النفسي نسبة فضروري؛ وأمّا أنّها النسبة القائمة بالنفس فلاّنه لو لم تقم بها لكانت هي الخارجية، واللازم منتف. أمّا الملازمة فإذ لا مخرج عنهما؛ لأنّ الثابت ثابت إمّا في النفس وإمّا خارج النفس. فإذا انتفى أحدهما تعين الآخر، وأمّا انتفاء اللازم فلاّنّ الخارجية لا يتوقّف حصولها على تعقل المفردين. لأنّ نسبة القيام إلى زيد إذا ثبتت في الخارج ثبتت سواء عقل زيد والقيام أم لا. وهذه متوقّف حصولها على تعقل المفردين فتغايرتا" هذا مما ذكر في شرح العضد.^{٩٣}

[٢٣] وقيل^{٩٤}: والمراد بالقيام بنفس المتكلّم أن يكون تلك النسبة صفة لها موجودة فيها وجودًا متأصلاً كالعلم والإرادة ونحوها. وليس المراد به أن يكون تلك النسبة معقولة حاصلة صورتها [عندها] للقطع بأن الموجود في نفس المتكلّم. إذا قال: "صلّوا" هو طلب الصلوة وإيجابها لا صورة ذلك كصورة السماء [عند تعقلها]. ولهذا يصحّ اتصاف النفس بأنّها طالبة، والمراد بالخارجية ما يقابل ذلك. وحققتها أنّها مع قطع النظر عمّا في الذهن يقطع بأنّ زيدًا قاعد مثلاً. فإن قيل: فعلى ما ذكرتم من أنّ المراد بالنسبة النفسية لا نسلم توقّفها على تعقل الطرفين. قلنا: افتقار النسبة إلى الطرفين ضروري. ولا يجوز أن يكون القائم بالنفس الطرفين بوجودهما العيني؛ بل بصورتها العقلية وهو معنى التعقل."

[٢٤] وأقول^{٩٥}: / في كل مما ذكر نظر، أمّا ما ذكر في الشرح من قوله: "والكلام النفسي نسبة [٥] بين مفردين قائمة بالمتكلّم" فإنّ أراد بالقيام أن صورة النسبة قائمة بالمتكلّم، فهو قول بالصور والوجود الذهني وهم لا يقولون به. ولو فرضنا أنّه قصد بما ذكره تحقيق الكلام على ما هو

٩١ ط: الأصوات.

٩٢ في أصل المتن: بين.

٩٣ شرح مختصر المنتهى الأصولي لعضد الدين الإيجي، ٢ / ٢٧٢.

٩٤ قائله سعد الدين التفتازاني. أنظر إلى حاشية شرح مختصر المنتهى الأصولي للتفتازاني، ٢ / ٢٧٣.

٩٥ أ: فإن أراد بالقيام أن صورة النسبة قائمة بالمتكلّم. صحّ هامش.

الواقع والمختار عنده لا على ما هو قاعدة مثبتية من الأشاعرة يلزم على ما ذكره أن لا يكون الكلام النفسي صفة موجودة في الخارج. إذ الصور أظلال^{٩٦} لا تأصل لها في الوجود؛ بل هي من قبيل الموجودات الذهنية كما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في حاشية المطالع.

[٢٥] والكلام النفسي الذي أثبتوه من الموجودات الخارجية وإن أراد أن النسبة موجودة في النفس وجوداً متأصلاً كما يدل عليه كلام القائل فلا نسلم أن النسبة بين المفردين من الموجودات الخارجية. فإن النسب غير الأكوان ليست من الموجودات عند المتكلمين مثل النسبة بين المحكوم عليه وبه^{٩٧}. وليست منها عند الحكماء أيضاً. ولذلك قالوا: أن نسبة القيام إلى زيد بالحصول له ليس الخارج ظرفاً لوجودها؛ بل ظرفاً لنفسها، ولو فرض كونها من الموجودات فلا شبهة أن المفرد القائم بالنفس قد يكون معدوماً كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى، ٤٢/١١] فلا يكون المركب من النسبة ومن مثل هذا المفرد موجوداً سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن النسبة صفة للنفس حتى يكون الكلام النفسي صفة لها. فإن العاقل لا يقول بأن النسبة بين القائم المحكوم به وزيد المحكوم عليه صفة للنفس كالعلم، ولو سلم كونها صفة لها، لكن لا نسلم كون الكلام النفسي صفة واحدة حيثئذ؛ إذ النسب يتعدد بحسب تعدد المنتسبين والمثبتون للنفس جعلوه صفة واحدة.

[٢٦] فإن قيل: قال بعض الأشاعرة انقسام الكلام إلى الخبر والإنشاء إنما هو فيما لا يزال، وأما في الأزل فهو واحدٌ خالٍ عنهما.

وقال الفاضل الشريف في شرح المواقف: "وهذا الكلام ليس ببعيد جداً إذ هذان النوعان من الكلام النفسي وأقسامهما أنواع اعتبارية؛ إذ يحصل له بحسب تعلقه بالأشياء فيجوز أن يوجد جنسها بدونها ومعها"^{٩٨}.

[٢٧] وقال البعض إنه واحد بحسب ذاته وانقسامه إليها وتعددته بحسب التعلق وإن كان ذلك في الأزل أيضاً فعلى هذين القولين لا يلزم^{٩٩} كون الكلام النفسي نسبة مع المفردين أن

٩٦ في هامش م: ولهذا قال مولانا قطب الدين الرازي (ت. ٧٦٦): "الأشياء في الخارج أعيان وفي ذهن صور".

٩٧ ط - مثل النسبة بين المحكوم عليه وبه.

٩٨ شرح المواقف للجرجاني، ٣ / ١٣٩.

٩٩ أ ط + من.

[هـ]

لا يكون / الكلام النفسي بحسب ذاته موجوداً واحداً؛ إذ مراد ذلك الفاضل بقوله: "إن الكلام النفسي نسبة مع المفردين". أنه باعتبار تعلقه بالأشياء نسبة، فجاز أن يكون باعتبار التعلق نسباً متعددة غير موجودة، فيكون باعتبار ذاته واحداً موجوداً؛ فإن اعتبار التعلق في أنواعه الاعتبارية يقتضي تعدد تلك الأنواع وعدميتها دون ذات الكلام النفسي التي لم يعتبر فيها ذلك^{١٠٠} التعلق.

[٢٨]قلت: لا يشك عاقل عالم بالأوضاع اللغوية أن الكلام النفسي الذي يسمّى المتكلم باعتبار اتصافه به متكلماً هو مدلول الكلام اللفظي. وما يتعلّق^{١٠١} أولاً، ثم يقصد إفادته للسامع ثانياً، ولا يشك أيضاً أن مدلول الكلام اللفظي الذي يتعلّق أولاً، ثم يقصد المتلفّظ إفادته ثانياً، ليس غير النسب الخبرية والإنشائية؛ بل نفس النسب فيكون هي الكلام النفسي، وحينئذ لا يكون الأمر الذي لا يكون في نفسه نسبة كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي. وأيضاً^{١٠٢} أن العالم بالوضع يعلم علماً ضرورياً بأننا إذا تلفظنا مثل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص، ١ / ١١٢] وقصدنا إفادة معناه للسامع فالكلام النفسي الذي يجده المتلفّظ في نفسه وهو مدلول هذا اللفظ المقصود إفادته ليس إلا تلك النسب لا أمر آخر لا يكون في نفس نسبة. وظاهر هو أن الكلام القائم به تعالى الدال عليه هذا اللفظ المقصود إفادته ليس إلا تلك النسب بلا فرق لظهور أن مدلول كلام واحد لا يتغير بمجرد تغيير قائله؛ فإنّ مدلول زيد قائم واحد سواء صدر عن الواجب أو الممكن. وهذا مما لا يمكن إنكاره؛ بل نقول: إن كون الجملة الخبرية والإنشائية موضوعاً للنسب من حيث هي مع مفرديتها لا لأمر آخر غير النسبة في ذاته أمر لا ينكره إلا غير العارف بأوضاع^{١٠٣} اللغة. فلا يكون مدلول الوضعي إلا تلك النسب،^{١٠٤} فتسميته تعالى بالمتكلم باعتبار اتصافه بأمر لا يكون نسبة في نفسه يكون مخالفاً للموضوع اللغوي. فيكون ما ارتكبه مثل ما هربوا عنه من كون معنى التكلم إيجاد الكلام. إذ كل منهما مخالف لقاعدة اللغة.

[٢٩]وقولهم: "الكلام النفسي خالٍ في الأزل عن الأنواع الخمسة" أمر مشكل. وكذا قولهم: "إن انقسامه إليها في الأزل باعتبار التعلق". لأن نسبة القائم إلى زيد نسبة خبرية مثلاً

١٠٠ ط - ذلك.

١٠١ ل: يتعلق.

١٠٢ ل ط: ونقول.

١٠٣ ط ف - بأوضاع.

١٠٤ ط ف - فلا يكون مدلول الوضعي إلا تلك النسب.

إضافة محضة باعتبار ذاتها. وليس تحقق معنى الإضافة فيها باعتبار جزئها الذي هو تعلق صفة ذات إضافة هي جزء آخر كالرحيم. فإن معناه / إرادة متعلقة بالإنعام على الخلق. فإن الإضافة فيه باعتبار جزئه الذي هو تعلق الإرادة لا باعتبار نفسه. وحينئذ لا يكون انقسام الكلام النفسي إليها انقسام أمر غير إضافة.

[٦١]

[٣٠] ويرد على القول الأول أيضًا، أن النسبة القائمة بالمتكلم التي حكم بكونها كلامًا نفسيًا في مثل: "زيد قائم" ليس معنى قيامها به قيام نفسها الذي يكون زيد باعتباره قائمًا في نفس الأمر. فإن اتصاف زيد بالقيام في نفس الأمر إنما هو باعتبار كون خارج النفس ظرفًا لنفس تلك النسبة وهذه الظرفية^{١٠٥} لا يتصور في صورة القيام بالنفس؛ بل معناه قيام صورة النسبة التي يطابق النسبة الخارجية، إن كان الخارج ظرفًا لتلك النسبة وليس ههنا إلا نسبة خارجية يكون الخارج ظرفًا لنفسها^{١٠٦} وصورة تلك النسبة. وإذا لم يكن ذات النسبة الخارجية قائمة بالمتكلم يكون القائم به صورتها^{١٠٧}. ولا يتوهم عاقل أن ههنا نسبة أخرى غير الخارجية وصورتها بالذات. وأنها مدلولة للكلام اللفظي قائمة بنفس المتكلم. وإذا كان القائم صورة النسبة الخارجية يكون النسب الخبرية قائمة به تعالى في الأزل أيضًا لأزلية علمه بالنسب الخارجية. وكون العلم عند الأشعري صفة توجب تمييزًا هو عبارة عن الصورة في التصورات. كما ذكره الفاضل الشريف في حاشية شرح العضد^{١٠٨} حينئذ لا يكون كلامه النفسي خاليًا عن أحد الأنواع الخمسة كما زعمه ابن سعيد.

[٣١] ولو سلّم كون الكلام النفسي أمرًا ذات تعلق فلا نسلم وجوده في الخارج كما يدعونه. فإن الأدلة القائمة على اتصاف البارئ به لا يدل على وجوده الخارجي وأن الاتصاف والمدلولية والمفادية و^{١٠٩} كون قيامه به ليس^{١١٠} كقيام الأطلال والصور؛ بل كونه مثل قيام سائر أنفس الأشياء وذواتها. إن صح^{١١١} لا يدل على وجودها. فإن هذه الأمور يتحقق في المعدومات

١٠٥ ل: الظرفين.

١٠٦ أ: لنسبتها.

١٠٧ ط: صورها.

١٠٨ حاشية شرح العضد للجرجاني، ١/١٨٧.

١٠٩ ل ف ط م ق + عدم.

١١٠ ل ف ط م ق - ليس.

١١١ ط ق - إن صح.

أيضاً، وليس وجوده من البديهيات المعلومة بالوجدان كوجود الإرادة، وليس لهم دليل يدل على وجوده غير ما ذكرنا. وأمّا ما ذكره القائل من أن المراد بقيام النسبة بنفس المتكلم كون النسبة صفة موجودة فيها وجوداً متأصلاً، فإن أراد بالوجود المتأصل الوجود الخارجي حقيقة فقد عرفت بطلان وجود مثل النسب الخبرية. مع أن هذا القائل صرح في المطول بأن النسب ليست موجودة في الخارج. ويدل عليه كلامه في حاشية شرح العضد في هذا الموضوع أيضاً.^{١١٢} وإن أراد به الوجود المجازي، أعني: ما يكون بمنزلة الوجود فهو اعتراف بأن الكلام / النفسي [٦ظ] الذي جعله عبارة عن النسبة الغير الموجودة غير موجود في الخارج وهو خلاف مذهبهم. وما ذكره من الدليل إنما يتم في الكلام الإنشائي الطلبي دون الخبري. وما ذكره من أن القائم ليس صورة النسبة؛ بل نفسها فقد عرفت ما فيه.

[٣٢] وما يدل عليه كلام هذا القائل ههنا من أن النسبة ليست موجودة في الخارج منافٍ لظاهر قول الشارح حيث قال: الثابت ثابت إما في النفس أو خارج النفس، فإذا انتفى أحدهما تعين الآخر، فتأمل. هذا ما يتعلق بإثبات كونه متكلمًا وتعيين الكلام النفسي على ما نقلناه.

وأما^{١١٣} في بيان المغايرة للعبارات، فإنه غير العبارات والألفاظ لأنّها تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة والأقوام بخلاف الكلام النفسي. وفي بيان المغايرة للعلم في صورة الخبر، أنه قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه؛ بل يعلم خلافه أو يشك فيه. وهذا الفرق ليس بسديد؛ لأنه إن أراد بالعلم العلم بمعنى اليقين أو مطلق الاعتقاد فلا يلزم من مغايرته له أن يكون مغايرًا لمطلق العلم الشامل للتصور أيضًا. وإن أراد مغايرته لمطلق العلم الشامل فالدليل لا يفيد. إذ لا يتصور الإخبار عمّا لا يعلمه بهذا المعنى؛ بل نقول إذا أريد بالعلم اليقين أو الاعتقاد لا يكون الدليل مفيدًا للمغايرة. لأنّ المراد بالمغايرة ههنا المغايرة لعلم البارئ دون مطلق العلم. فظاهر أن الدليل لا يفيد كما لا يفيد المغايرة لمطلق العلم الشامل بلا فرق؛ لأنّ البارئ منزّه عن الإخبار عمّا لا يعلمه بذينك المعنيين.

[٣٣] قال بعض الأفاضل في الفرق بين العلم والكلام النفسي الذي هو الخبر، أن الكلام النفسي يلزمه قصد الخطاب إمّا مع النفس أو مع الغير دون العلم. فإنه لا يكون فيه قصد خطاب

١١٢ حاشية شرح العضد للجرجاني، ١/٤٦٥.

١١٣ ط: وقيل.

ولو كان فصار كلاماً^{١١٤}، وهذا في غاية الضعف. لأننا بينا أن الكلام النفسي ما يتعقله المتكلم أولاً ثم يتكلم لإفادته وأنه مدلول العبارات والألفاظ التي يعبر بها عنه. ولا يشك عالم بالوضع في أن مدلول الجمل الخبرية التي يتكلم لإفادته ليس إلا النسب الخبرية مع الطرفين. ولا شبهة في أن هذه النسب مع الطرفين ليست مما يلزمها قصد الخطاب. والأقرب في بيان الفرق أن يقال أن الكلام النفسي مدلول اللفظ والمفادية قصداً أصلياً وهو النسب المعلومة دون العلوم.

[٣٤] وأما في بيان مغاييرته للإرادة في صورة الأمر أنه / قد يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبده أنه هل يطيعه أم لا؟ فإن مقصوده مجرد الاختبار دون إتيان الأمور به، وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه وهو قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل الأمور به ليظهر عذره عند من يلومه، وفيه نظر. إذ عدم تحقق الإرادة في تينك الصورتين لا يستلزم مغايرة الكلام النفسي الذي هو عبارة عن مدلول الكلام اللفظي. فإن عدم تحقق الإرادة في نفس الأمر لا يقتضي عدم دلالة اللفظ عليه وعدم قصد إفادته باللفظ. فيجوز أن يقصد باللفظ معنى الإرادة ويدل اللفظ عليه مع عدم تحقق هذا المفاد المدلول. ويكون الكلام النفسي مفاداً ومقصوداً لإفادته للمخاطب الأمر به ومدلولاً وإن لم يكن موجوداً في نفس الأمر. وبمجرد ما ذكره من تخلف تحقق الإرادة عن لفظ الأمر لا يعلم كون الكلام النفسي مغايراً للإرادة. إلا أن يتبين أن مدلول الأمر فيما ذكر متحقق في نفس الأمر ولا يتحقق الإرادة. وما ذكره من قوله: "فإن مقصوده مجرد الإختبار" لا يفني بذلك،

[٣٥] بل نقول: قوله: "دون الإتيان بالأمور به" يدل على الاعتراف بأن مدلول الأمر الذي هو الطلب ليس متحققاً في نفس الأمر؛ لأن الإرادة إنما يتصور بالنسبة إلى فعل من له الإرادة لا بالنسبة إلى فعل الغير؛ لأن الإرادة إنما يتعلق بالمقدور. وظاهر أن فعل الغير من حيث هو فعل الغير لا يكون مقدوراً للعبد. فلا يتعلق به إرادة الأمر سواء كان الأمر معتذراً أو مختبراً أو لا. فتخصيص الأمر بتينك الصورتين وعدم الاكتفاء بقوله: "كن" يأمر الرجل مما لا يريد، يدل على أن المراد بالإرادة في قوله: "دون الإتيان بالأمور به" معنى الطلب. ولعل عدم الاكتفاء بمطلق الأمر للرجل والتعرض لتينك الصورتين لظهور عدم تحقق الإرادة فيها بخلاف^{١١٥} صورة مطلق

١١٤ ط - ولو كان فصار كلاماً.

١١٥ ط: يخالف.

الأمر للرجل. فإنَّ عدم تحققها فيها خفي يحتاج إلى البيان الذي ذكرناه. وأيضًا لو تمَّ الدليل المذكور لزم أن لا يكون الطلب كلامًا نفسيًّا لعدم تحقق الطلب في تينك الصورتين حقيقة كما لا إرادة^{١١٦} فيهما.

[٣٦] فالأولى: أن يقال في بيان المغايرة أن الرجل قد يأمر آخر بأن يفعل باختياره ولا شبهة في أن هذا الفعل المطلوب صدور من الغير باختياره ليس متعلق إرادة ذلك الأمر كما بينا من أن الإرادة إنما يتعلق بالمقدور والفعل والمطلوب حصوله من الغير باختياره، من حيث / هو كذلك لا يكون مقدورًا للعبد سواء قلنا إن قدرة العبد مؤثرة أو كاسبة. قال في شرح المواقف بعد بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والإرادة بهاتين الصورتين:

"واعترض [عليه] بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته إذ لا طلب فيها أصلاً كما لا إرادة فيها قطعاً. ثمَّ فرغ على ذلك البيان. قوله: فإذاً هو أي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة قائمة بالنفس. ثمَّ نزع أنه قديم لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى، وقال المصنف: ولو قالت المعتزلة إنه أي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والأمر هو إرادة فعل يصير سبباً لا اعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو يصير سبباً لا اعتقاد إرادته، أي: إرادة المتكلم لما أمر به لم يكن بعيداً. لأنَّ إرادة الفعل كذلك موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليها به من الأمور المتغيرة والمختلفة. وليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغايرة للإرادة كما تدعيه الأشاعرة. لكني لم أجده في كلامهم؛ بل الموجود فيه، أن مدلول العبارات في الخبر راجع إلى العلم القائم بالمتكلم وفي الأمر راجع إلى إرادة المأمور به وفي النهي إلى كراهة المنهي عنه. فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقد مرَّ ما فيه."^{١١٧} انتهى كلامه.

[٣٧] وأقول: يرد على قوله: "ثمَّ نزع أنه قديم لا متنازع قيام الحوادث به" أن يقال أن المعلوم لنا بالأدلة التي ذكرها أن له تعالى صفة مغايرة للعلم والإرادة. هي معنى نفسي يجده المتكلم في نفسه ويعبر عنه بالعبارات. وهو لا يقتضي أن يكون ذلك المعنى النفسي موجوداً خارجياً حتى يتصور كونه قديماً؛ بل نقول: إنَّ ما نجد في أنفسنا ليس إلا النسب الإخبارية في الخبر

١١٦ ط: كالإرادة فيها.

١١٧ شرح المواقف للرجزاني، ٣/ ١٣٥.

والطلبية في الأمر وليستا موجودتين. والوجدان لا يدل على وجود ما يجد النفس الاتصاف به. إذ وجدان الاتصاف بالأمر العدمية ليس مستحيلاً، كيف فإنهم لا يعدّون مثل الفرح والغم من الموجودات مع أنّ كل أحد يجد في نفسه الاتصاف به وأنّ كل أحد إذا رجع إلى وجدانه يجد نفسه متّصفاً بالجهل بحقائق الأمور.

[٣٨] ويرد على قوله: "لو قالت المعتزلة" إلخ. فإن مراد الأشاعرة بالمعنى النفسي الذي أثبتوا كونه صفة مغايرة للعلم والإرادة هو المعنى الذي يجده نفس المتكلّم ويدور في خَلده ويعبر المتكلّم عنه [بعبارات مختلفة] ويقصد حصوله في نفس المخاطب. وأنّه لا يشك في أن اللفظ / في صورتين المذكورتين مستعمل في المعنى الذهني الذي يعقله المتكلّم أولاً ثم يتكلّم لإفادته للمخاطب. ولا شك أنّ ذلك المعنى المعبر عنه [باللفظ] المقصود إفادته للمخاطب ليس الإرادة المذكورة [إرادة فعل يصير سبباً إلخ] كما أنّه ليس إرادة الإتيان بالمأمور به. وتحقق هذه الإرادة في تينك صورتين لا يستلزم أن يكون هي المعبر عنها. وإذا كان المعنى النفسي المعبر عنه المقصود بالإفادة الذي هو المراد بالكلام النفسي مغايراً لهذه الإرادة أيضاً ثبت مدّعاهم^{١١٨} ويكون ما ذكره في توجيه كلامهم بعيداً.

[٣٩] ثم إنّ ملخص تقرير الفاضل الشريف كلام المواقف هو أنّ ما ذكرتم من بيان مغايرة الكلام النفسي لصفة العلم والإرادة لا يتم لجواز أن يكون المعنى النفسي في تينك صورتين، الإرادة المتعلقة بفعل يكون سبباً لما ذكر ومغايرته لإرادة^{١١٩} متعلقة بإتيان المأمور به، وللعلم لا يستلزم مغايرته للإرادة المتعلقة بفعل كذلك. وحينئذ يظهر أن ما نقله من الاعتراض على بيان مغايرة الكلام النفسي للإرادة في الأمر ليس مما يتوهم اتحاده مع كلام المواقف الدال على أنه يجوز أن يكون المعنى النفسي الإرادة المتعلقة بفعل يكون سبباً لاعتقاد المخاطب بإرادة المتكلّم لما أمر به كما لا يتوهم اتحاد الاعتراض على بيان مغايرته للعلم في الخبر بأن يقال: "إن الموجود في^{١٢٠} تلك الصورة إظهار^{١٢١} أمانة الخبر لا حقيقته". وبما ذكرنا ظهر أنّ ما ذكر في شرح المقاصد: "من أنّ كلام المواقف من قوله: "ولو قالت المعتزلة" إلخ. مما يشعر به كلام بعض

١١٨ م: أي: الأشاعرة.

١١٩ ل: مغايرة الإرادة.

١٢٠ ل: من.

١٢١ أ - إظهار.

المعتزلة حيث قال لا نسلم وجود حقيقة الإخبار والطلب في صورتين المذكورتين؛ بل إنما هو إظهار أمارتهما^{١٢٢} ليس كما ينبغي.

[٤٠] ولعل هذا الفاضل قرّر كلام المواقف هكذا. وأن المعنى القائم بالنفس في صورتين الإرادة المذكورة دون معنى الطلب وحقيقة الإخبار. فلا يكون فيهما إلا صيغة الخبر والأمر. فيكون حاصل كلامه على هذا التقرير ما قصده بعض المعتزلة؛ إذ مراد ذلك البعض بقوله: "إنما هو إظهار أمارتهما" أن الموجود فيهما صيغة الخبر والأمر لآتها أمانة الخبر والأمر. وما ذكره الفاضل الشريف من التقرير أولى؛ إذ مدار الاعتراض على تقرير شارح المقاصد نفي^{١٢٣} تحقق حقيقة الخبر والأمر وثبوت صيغتهما فقط. ولا مدخل فيه للتعرض لكون المعنى النفسي الإرادة المذكورة. ولذلك لم يتعرض له في كلام بعض المعتزلة والاعتراض الذي نقله بقوله: "واعترض". فلا يصح قول هذا الفاضل: "وأنا قد وجدت في كلام بعض / المعتزلة ما يشعر بذلك". ويصح قول شرح المواقف: "بل الموجود فيه أن مدلول العبارات" إلخ. وكأنه أشار بهذا القول إلى فساد قول شرح المقاصد: "وأنا قد وجدت [في كلام الإمام الزاهدي^{١٢٤} من المعتزلة] ما يشعر بذلك."^{١٢٥}

[ظ٨]

[٤١] بقي ههنا شيء وهو أن الفاضل الشريف نقل اعتراض بعض المعتزلة على بيان كون الكلام النفسي مغايرًا للإرادة في الأمر ولم ينقل اعتراضه على بيان كونه مغايرًا للعلم في الخبر. وكأنه غير مقبول عنده ولذلك لم ينقله إلا أن مقتضى ما ذكره في بعض مصنفاته أن يكون هذا الاعتراض متجهًا على ذلك البيان أيضًا.

بيان ذلك أنه قال في حاشية لشرح الشمسية: «إن طرفي الشرطية بعد حذف الأدوات لا يكون قضية إذ لا حكم فيهما، ولا بدّ في القضية من الحكم.»^{١٢٦} وعلى هذا القياس لا يكون

١٢٢ شرح المقاصد للفتازاني، ٢/ ١٠١.

١٢٣ أ + كون.

١٢٤ لعله نجم الدين أبو الرجا مختار بن محمود بن محمد بن محمد الخوارزمي الفقيه الحنفي المعروف بالزاهدي (ت. ٦٥٨). له من الكتب: مجتبى في الأصول، قنية المتية لتسم الغنية، الرسالة الناصرية. أنظر إلى كشف الظنون،

٤٢٣/٦.

١٢٥ شرح المقاصد للفتازاني، ٢/ ١٠١.

١٢٦ حاشية شرح الشمسية للجرجاني، ٢/ ١١-١١.

الكلام خبراً حقيقة ما لم يتحقق الحكم. وحينئذ لا^{١٢٧} يوجد في الصورة المذكورة حقيقة الإخبار كما لا يوجد في الصورة الأخرى حقيقة الأمر بلا فرق.

[٤٢] وأما بيان كون الكلام واحداً، فقالوا: "إنه لو تعدد لاستند إلى الذات، إما بطريق الاختيار أو الإيجاب، وهما باطلان. أمّا الأول: فلأنّ القديم لا يستند إلى المختار، وأمّا الثاني: فلأنّ نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السوية فيلزم وجود كلام غير متناه، وهو ضعيف وعلى تقدير تمامه يلزم أن لا يتعدد أنواع الكلام النفسي في الأزل مع أن المذهب المنصور تنوعه إليها. لأنّ نسبة الذات إلى تلك الأنواع ليست بالاختيار. لأنّ ما يكون اختيارياً كما لا يكون قديماً في صورة الموجود كذلك لا يكون أزلياً إذا كان اعتبارياً وأنّ تلك الأنواع وإن فرض كونها باعتبار تعلق الكلام الواحد، لكن لا يتصور أن يكون ذلك التعلق بالاختيار لاستلزام^{١٢٨} كونه متجدداً غير أزلي؛ إذ الإرادة لا تتعلق بالحاصل سواء كان ذلك موجوداً أو اتصافاً بأمر اعتباري. وإذا لم يكن النسبة بالاختيار يكون بالإيجاب فيلزم أن يكون له أنواع غير متناهية.

[٤٣] ونقول: إن أراد بقوله: "نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السوية" أن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد ممكنة وممتنعة على السوية فهو ممنوع لظهور أنّ الممتنع لا يتصور صدوره عن الفاعل. فكيف يكون نسبة الفاعل إلى الممكن وممتنع الصدور عنه على السوية؟ وإن أراد أن نسبتها إلى الأعداد الممكنة على السوية فعلى تقدير تسليم ذلك، فلا نسلم كون جميع الأعداد من الكلام والقدرة ممكنة. إذ يجوز أن يكون بعض المراتب / من أعداد^{١٢٩} القدرة^{١٣٠} ممكنة ويكون ما فوقها ممتنعة. وحينئذ لا يلزم ثبوت قدر^{١٣١} ما لا تنتهي. ثمّ إنّ مبنى ما ذكرنا أن يكون الأعداد متماثلة ولا يكون متمايزة بخواص؛ وهو في حيز المنع.

[٤٤] وأقول: قلتُ لبعض مشاهير ديارنا حين قال في أثناء المحاورة: إنّ الخبر المتواتر توجب العلم دون المشهور، كيف يتصور القول بالترفة المذكورة من المتكلمين؟ فإنهم يقولون بتماثل الأعداد والاشتراك في الأحكام، ولا يقولون بتمايزها

١٢٧ - أ - لا.

١٢٨ - أ: يستلزم.

١٢٩ - ط أعدادهما.

١٣٠ - ل ط - القدرة.

١٣١ - ل ط - قدر.

بخواص منوعة يترتب عليها التخالف في الأحكام. وهو يقتضي أن يكون عدد الأخبار في صورة المشهور موجباً لليقين كما يوجهه العدد الذي في صورة التواتر ولا يكون عدد المتواتر موجباً له كالمشهور.

[٤٥] فلما أُلقيت إليه هذه المغلطة تحيّر واضطرب وليس مما ينقل ما ارتكب وحلّ المغلطة على مذهب الأشاعرة في غاية الظهور. لأنهم يقولون الكل من عند الله ولا تأثير ولا مدخلة لشيء في شيء، ومعنى إيجاب الخبر المتواتر للعلم خلق الله العلم عقيب ذلك النوع من الخبر من غير تأثير ومدخلة للخبر فيه. فيجوز عندهم أن يخلقه عقيب الخبر المشهور والواحد أيضاً إلا أن عاداته جرت في الخبر المتواتر دون المشهور.

[٤٦] وأما المعتزلة فإن قالوا بأن العدد ليس أولى من عدد كما يدل عليه كلام شارح المواقف في بيان أن العلم الواحد، هل يجوز تعلقه بمعلومين أم لا؟^{١٣٢} فما ذكرنا يرد عليهم، لأن استناد العلم إلى الخبر المتواتر بطريق التوليد عندهم. قال الإمام الرازي: إن الكلام النفسي في الأزل خبر ومرجع البواقي إليه؛ لأن الأمر بالشيء إخبار بأن فاعله مستحق الثواب وتاركه العقاب والنهي على العكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر، لأن ذلك لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما. وقال عبد الله بن سعيد: إنه في الأزل ليس شيئاً من الأقسام وإنما يصير أحدهما^{١٣٣} فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه.

[٤٧] وقال إمام الحرمين: إن ثبوت الكلام إنما هو بالسمع دون العقل، ولم يرد السمع بالتعدد؛ بل انعقد الإجماع على نفي كلام قديم ثانٍ ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد. فحكمتنا بأنه واحد يتعلّق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات، وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه هذا المعنى، قال في شرح المقاصد وهذا هو الأقرب.^{١٣٤}

[٤٨] ويرد على الكل أن هذه الأقسام؛ إما أن يكون عبارة عن ذلك المعنى القديم مع تعلقه بأشياء على أن يكون التعلق جزءاً من حقائقها، وإما أن يكون عبارة عن نفس المعنى بدون اعتبار التعلق فيها. والأول: يستلزم أن لا يكون هذه الأنواع كلام الله حقيقة، إذ التعلق

١٣٢ شرح المواقف للرجزاني، ١/٢٠٠.

١٣٣ ل: أحدها.

١٣٤ شرح المقاصد للفتازاني، ٢/١٠٦.

[٩ظ] لم يعتبر / في حقيقة كلامه القديم^{١٣٥} بخلاف هذه الأنواع. والثاني: يستلزم أن لا يتميز هذه الأنواع بحسب ذاتها؛ بل بحسب الأمور الخارجيّة عنها. وهي التعلق بأشياء ولا يكون احتمال الصدق والكذب وعدمه من لوازم ماهياتها وهذه سفسطة ظاهرة.

[٤٨] ويرد على الأوّل والثالث أنه يلزم أن يكون الإخبار التي بمعنى المضي كذبًا، ويرد على الأوّل أن ما ذكر لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما. ويرد على الثاني أن المعنى النفسي قبل الانقسام إلى تلك الأنواع إمّا أن يكون بحيث لو عبّر عنه كان المفهوم إحدى النسب الإخباريّة أو الإنشائيّة أو لا.

[٥٠] والأوّل: يستلزم أن يكون ذلك المعنى إحدى الأنواع قبل الانقسام إليها. والثاني: يستلزم أن يكون ذلك مفردًا خاليًا عن معنى النسبة، والمفرد الخالي عن التركيب في زمانٍ لا يكون مركبًا في زمانٍ آخر وإن فرض تعلقه بشيء. وكذا المعنى الذي يكون لفظه خاليًا عن إفادة صحة السكوت عليه وإفادة الفائدة التامة في زمان لا يكون مفيدًا لهما في زمانٍ آخر.

[٥١] وقال في شرح المواقف: "أورد على مذهب ابن سعيد [من الأشاعرة] أنها أنواع فلا يوجد دونها. إذ الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيء من أنواعه، والجواب منع ذلك في أنواع يحصل بحسب التعلق بمعنى أنها ليست أنواعًا حقيقةً له حتى يلزم ما ذكرت؛ بل هي أنواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقه بالأشياء. فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضًا"^{١٣٦}.

[٥٢] وأقول: الإنصاف إن أقسام الكلام من الخبر والإنشاء أقسام محصّلة حقيقة^{١٣٧} يمتاز ذاك القسمان^{١٣٨} بذاتهما. لا أقسام يعتبرها العقل ويتميّز بأمر يعتبره تارة مقارنة له ولا يعتبره كذلك أخرى. واحتمال كونها كذلك كاحتمال أقسام الحيوان إلى تميّزها بأمر يتعبرها العقل تارة مقارنة للحيوان وتارة يعتبرها مجردة بالكلية أخرى. وعلى ما ذكره يرتفع الوثوق بأحكام العقل.

١٣٥ ل ط: الحقيقي.

١٣٦ شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ١٣٩.

١٣٧ ل: حقيقة.

١٣٨ أ: ذينك القسمين.

المبحث الثاني: في كلام المخالفين النافين للكلام النفسي المخالف لسائر الصفات.

[٥٣] علم أن ما يقوله المعتزلة في كلامه تعالى: وهو خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى، فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك.

[٥٤] وما نقوله نحن ونثبتته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته. ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندّعيه في كلامه فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي وإثباته. فإذا الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما يفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة القائلين بقدوم الألفاظ. وأمّا بالنسبة إلينا فيكون نصباً / للدليل في غير محل النزاع. وأمّا ما دلّ على حدوث القرآن مطلقاً بلا تقييد بالنفسي أو اللفظي بحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون فيه حجة علينا إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة. إذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الألفاظ والعبارات ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان. هكذا قال في شرح المواقف ثم ذكر أدلتهم الدالة على حدوث القرآن التي سنذكرها وأجاب عنها. ولا يخفي عليك أن سوق كلامه يدل على أن المعتزلة وإن نصبوا أدلتهم بالنسبة إلينا كالحنابلة إلا أن ذلك في الحقيقة نصب الدليل في غير محل النزاع. وقال في حاشيته للكشاف: "اعلم أن المنصف استدلل بهذه الأوصاف [إنما هو] على حدوث هذه العبارات المنظومة رداً على الحنابلة ومن يجري مجراهم. فإنهم زعموا أن هذه الحروف والكلمات قديمة قائمة بذاته تعالى [لا] على القائلين بالكلام النفسي [لاعترا فهم بحدوث هذه العبارات لكنهم يدعون أن هناك كلاماً نفسياً]" [١٣٩]. وهذا يدل على أن صاحب الكشاف لم يقصد بما ذكره من الاستدلال على حدوث القرآن الرد على أهل السنة، بل على الحنابلة.

[٥٥] والظاهر أن ما ذكره من الأدلة التي ذكرها في شرح المواقف في معرض الرد على أهل السنة مما قصد به صاحب الكشاف الاستدلال على حدوث القرآن مطلقاً رداً على أهل السنة أيضاً. كما ذكره مشايخ المعتزلة في ذلك المعرض وأمّا^{١٤} دأب صاحب الكشاف في ذلك الكتاب إلا متابعتهم والمبالغة في التشبث بكلمات مشايخه في رد أقوال أهل السنة. والمناسب

١٣٩ حاشية الكشاف للجرجاني، مكتبة السلمانية بإسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٣٢، ورق ٥.

لتعصّبه وكون مطمح نظره إظهار رد أقوال أهل السنة أن يطوي كلامه على منوال مشايخه لا على ما هو الحق في المناظرة، ولعلّ مراد الفاضل الشريف بقوله: "ردًّا على الحنابلة" أن الرد لا يترتب إلا على الحنابلة بأن يجعل ما يدل على الغرض مستعملًا في معنى الغاية مجازًا.

[٥٦] فإن قلت: لما لم يكن القرآن مثبتًا بالشرع إلا موصوفًا بصفات توجب حدوثه لم يكن القرآن^{١٤١} إلا الموصوف^{١٤٢} بها. قلت: لو سلّم صحة إثبات القرآن بالشرع فلا نسلم أن لا^{١٤٣} يكون إثباته مطلقًا إلا موصوفًا بها؛ بل ذلك هو القرآن اللفظي دون كله^{١٤٤} ما يطلق عليه القرآن.

ويرد على قوله: "ولو سلموه لم ينفوا قدمه." أنا لا نسلم عدم يفهم ذلك أو يحتمل أن لا يقولوا بوجوده على تقدير مغايرته لسائر الصفات؛ بل يقولوا بقدمه فلا يلزم أن ينحصر محل النزاع بيننا وبينهم في نفي الكلام النفسي وإثباته إذ يحتمل أن ينازعوا في وجوده.^{١٤٥}

[٥٧] ثم اعلم أن لهم دليلًا عقليًا ونقليًا على هذا المطلوب، أمّا المعقول الذي ذكره في شرح المواقف فوجهان:

الأول: الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه، فكيف يتصور ثبوته له، وكذا الحال في سائر أقسام الطلب فإن صدورها بدون وجود المطلوب منه سفه؛ بل نقول: صدور جميع أقسام الكلام بدون تحقق السامع سفه. / إذ المقصود منها إفادة السامع النسب الخبرية أو الإنشائية وهذا لا يتصور بدون السامع فيكون صدورها خاليًا عن الفائدة المقصودة فيكون سفهًا.

[١٠ظ]

والثاني: لو كان كلامه تعالى قديمًا لاستوى نسبه إلى جميع المتعلقات؛ لأنه حينئذ يكون كالعلم في أن تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بجميع^{١٤٦} ما يصح تعلقه به. ولما كان الحسن والقبح

١٤١ ط ق - القرآن.

١٤٢ ط ق: موصوفًا.

١٤٣ ق - لا.

١٤٤ ق: كل.

١٤٥ ط ق م ف-؛ أ+ ويرد على قوله ولو سلموه لم ينفوا قدمه أنا لا نسلم عدم يفهم ذلك أو يحتمل أن لا يقولوا بوجوده على تقدير مغايرته لسائر الصفات؛ بل يقولوا بقدمه. فلا يلزم أن ينحصر محل النزاع بيننا وبينهم في نفي الكلام النفسي وإثباته إذ يحتمل أن ينازعوا في وجوده.

١٤٦ في الأصل: بكل.

بالشرع صحّ في كلّ فعل أن يأمر به وأن ينهى عنه. فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال^{١٤٧} كلها. فيكون كل فعل مأثورًا به ومنهياً عنه معاً، هذا خلف. قال في شرح المواقف: وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهوٌ من القلم فإنّ القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكلّ ما يصحّ أن يتعلّق به كالعلم.^{١٤٨}

[٥٨] وأقول: الحكم بأن ما وقع في بعض النسخ سهو سهو. إذ لا يخفى أن للقدرة تعلقين، تعلق بالنسبة إلى جميع الممكنات. وهذا التعلق هو الذي أراده بقولهم نسبة القدرة إلى الوجود والعدم على السوية ولا حظوه في حكمهم أن القدرة يعمّ جميع الممكنات وهو مقتضي ذاتها لا يحتاج فيه إلى انضمام الإرادة، وتعلق ببعض الممكنات وهو الذي يحتاج إلى انضمام الإرادة. وما ذكره ههنا التعلّق الأوّل وهو كتعلّق العلم في العموم بجميع ما يصلح له،^{١٤٩} وما ذكره فيما بعد هو التعلّق الثّاني فلا غبار على ما ذكر في النسخة. والجواب عن الدليل الأوّل أن ذلك السفه الذي ادعيتموه إنّما هو في الكلام اللفظي، وأمّا كلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلّم من ابن سيولد.

[٥٩] قال الفاضل الشريف: "ويتجه^{١٥٠} عليه أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله، وهو ممكن وليس بسفه. وأمّا نفس الطلب فلا شك في كونه سفهًا، بل قيل: هو غير ممكن؛ لأنّ وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال^{١٥١}"

[٦٠] وما ذكره الفاضل الشريف ظاهر لمن له قلب سليم. إذ لا يشك عاقل في أن الطالب يعلم أن فائدة الطلب - أعني: إتيان المطلوب منه - المطلوب^{١٥٢} مما لا يتصور حين كون المطلوب منه معدومًا؛ بل إنّما يتصور ذلك بعد الوجود، وإنّ طلبه في زمانٍ لا يتصور فائدته فيه؛ بل في زمانٍ آخر مع علمه به سفه بلا شبهة.

[٦١] لا يقال: فعلى هذا يلزم أن لا يأمرنا الرسول بشيء ولا ينهانا عنه. وإذا رجعت إلى وجدانك فيمن أشرف على الموت وقال لقومه: قولوا: "لإبني الذي سيولد أنّ أباك قد أمرك

١٤٧ أ: بأفعال.

١٤٨ شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ١٣٦.

١٤٩ أ: وتعلّق بالنسبة إلى بعض الممكنات وهو الذي يحتاج إلى انضمام الإرادة للترجيح، وهو ليس مقتضي ذاتها. صح

١٥٠ في الأصل: يرد.

١٥١ شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ١٣٦.

١٥٢ ط - المطلوب.

بالاشتغال بالعلوم"، علمت أن المتحقق نفس الطلب لا العزم عليه. لأننا نقول لا شبهة أن الأمر / والنهي لله تعالى، وليس النبي إلا حاكٍ لهما. [١١]

[٦٢] فإن أراد بقوله: "يلزم أن لا يأمرنا ولا ينهانا" أنه يلزم أن لا يقع^{١٥٣} في حقنا طلب الفعل أو الترك المطلق الذي يراد بصيغة الأمر مجازاً - أعني الطلب العام للطلب بالفعل المتعلق بالحاضرين والطلب الذي ليس بالفعل - فلا نسلم أنه لا يقع ذلك؛ إذ يجوز أن يراد بصيغ الطلب النازلة في حق المكلف مطلق الطلب الشامل للطلب بالفعل المتعلق بالحاضر والطلب بالقوة. فيقع المراد بالأمر في حقنا من ذلك الطلب وقت وجودنا دون زمان الأمر ويقع في حق الحاضرين وقت وجودهم. وإن أراد أن لا يقع في حقنا الطلب بالفعل وقت وجود الصيغة فمسلم ولا إشكال فيه. إذ يكفي في كون العبد مكلفه وقوع ما أريد بتلك الصيغ في حقهم. وذلك لا يقتضي أن يكون المراد بها معانيها الحقيقية، أعني الطلب بالفعل. وما ذكره من الوجدان فليس بصحيح. فإن الوجدان الصحيح فيما ذكره شاهد على أن التحقق فيه العزم على الطلب وتخيُّله، وإنما نشأ غلط من ادعى الوجدان وشهادته على تحقق نفس الطلب من إيراد لفظ: "قد أمرك" وظنَّ أنه على حقيقته وليس كذلك، بل هو مجاز وتنزيل لقوة عزمه على الطلب منزلة الطلب.^{١٥٤}

[٦٣] ثمَّ اعلم أنه لا شك أن الطلب القديم الذي ليس من الأمور الاختيارية، بل من الأمور المستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب ليس مما يتصور اتصافه بالسفه والعبث وإن فرض

١٥٣ ط ق م ف - ؛ أ + الطلب من الله أصلاً لا وقت عدم المطلوب منه ولا وقت وجوده فلا يلزم مما ذكرنا ذلك؛ بل اللازم عدم تحقق الطلب وحقيقة الأمر وقت عدم المطلوب منه فقط، وإن أراد أنه يلزم أن لا يقع الطلب وحقيقة الأمر وقت وجود المطلوب منه فعدم لزومه ظاهر فجاز أن يصدر صيغة الأمر عنه، وأريد به الدلالة على الطلب وقت وجود المطلوب منه ويكون الطلب وحقيقة الأمر حاصلًا حين صدور صيغة الأمر بالنسبة إلى الموجودين ولا يكونان حاصلين في ذلك الحين بالنسبة إلى المعدومين؛ بل حاصلين في زمان وجود المطلوب منه فإن مدلولات الألفاظ ربما يتخالف عنها لولا أنها في جميع الأزمان فضلاً عن تخلفها زمانٍ مخصوص.

١٥٤ ط ق م ف - ؛ أ + ثمَّ إن ما ذكره الفاضل من نفي الشك في كون الطلب المذكور سفهاً وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى طلب من من شأن أفعاله وأحكامه أن يكون معللة بالأغراض كما في صورة طلب التعلم من ابن سيولد؛ وأما بالنسبة إلى مطلق الطلب الشامل لطلب من تنزه أفعاله وأحكامه عن العليل والأغراض فليس بصحيح إذ العبث والسفه خلوُ الفعل والحكم الذي من شأنه أن يعليل بالعرض لا مطلق الخلو؛ وإن ارادوا بالعبث والسفه مطلق الخلو فلا نسلم استحالتهم لأن أفعاله وأحكامه لا يجب تعليلها بالعرض وبما ذكرنا ظهر أنه لو فرض أن الأمر قديم مع كونه أثراً له تعالى لا يلزم السفه والعبث لما ذكرنا من أن أفعال الله وأحكامه لا يجب تعليلها بالأغراض وإن القضية القائلة أن ذلك السفه الذي ادعيتموه إنما هو في اللفظ ليست صحيحة على مقتضى مذهب الأشاعرة؛ اللهم إلا أن يجعل التفرقة بين اللفظ والطلب في كون قدم الأول مستلزماً للسفه وقدم الثاني غير مستلزم له مبنياً على مقتضى مذهب المعتزلة.

خلوّه في الأزل عن الفائدة؛ إذ الموصوف بهما الأفعال الاختيارية التي من شأنها كونها معلّلة بالأغراض أو يتبعها الحِكم والمصالح وإن لم يكن من شأنها ذلك كأفعال الله تعالى إذا فرض خلوّها عن الغرض والاشتغال على الحكم والمصالح. ولا شك أنّ الطلب الذي أثبتّه أهل الحق هو معنى قديم مستند إليه بطريق الإيجاب لا من الأفعال الاختيارية. فعلى تقدير خلوّه عن الفائدة في الأزل لا يلزم السفه والعبث للذين من صفات الأفعال الاختيارية.

[٦٤] وإذا تمهّد هذا فنقول: إنّ منع ثبوت السفه له واسند بطلب التعلم من ابن سيولد وهو الكافي في هذا المقام. يكون إبطال السند المذكور إبطاً للسند الأخص. إذ ما ذكرنا يصلح للسندية وإنّ قصد إبطال المقدمة القائلة وجود الأمر في الأزل بدون وجود المأمور به^{١٥٥} سفه. واستدل عليه به كما يدل عليه العبارة. يمكن أن يجاب عنه بتغيير الدليل إلى ما ذكرنا. ثمّ إنّ تفرقة أهل الحق بين النفسي واللفظي بأن الدليل المذكور يتم في اللفظي دون النفسي محل بحث.

[٦٥] إذ يمكن أن يقال لا نسلم استلزام أزلية الكلام اللفظي الخلوّ / عن الفائدة مطلقاً حتى يلزم العبث والسفه. وغايته أن يستلزم الخلوّ عن الفائدة التي يترتب على الكلام اللفظي فيما لا يزال - أعني الإتيان بالمأمور به وإفادة السامع مثلاً - ولا نسلم انحصار فائدة إيجاد اللفظ فيه. فيجوز أن يترتب على إيجاده الأزلي فائدة غير ما ذكر ولا يترتب ذلك على تقدير حدوثه ولا بدّ لنفي ذلك من دليل دال.

[٦٦] قال: والجواب عن الثاني أنّ الشيء القديم الصالح للأمر المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الأمور دون بعض كالقدرة القديمة فإنّها تتعلق ببعض المقدورات^{١٥٦} وهو ما تعلق الإرادة به منها دون بعض.

فإن قيل: مخصّص القدرة هو الإرادة فلا بد في الكلام أيضاً من مخصّص ويعود الكلام إليه فيلزم التسلسل. قلنا: تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الإرادة لذاتها ببعض^{١٥٧} ما يصلح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل. انتهى كلامه

١٥٥ ط: فيه.

١٥٦ ل + تعلقات.

١٥٧ ط - ببعض.

[٦٧] وأقول: مساق كلامه يقتضي أن يحمل دلالة الوجه الثاني على دلالة على حدوث اللفظي. ويقال أن قوله: "إن الشيء القديم" إلخ سبق لبيان أن الدليل لا يجري في الكلام النفسي؛ بل في اللفظي وهذا مشكل؛ إذ عدم دلالة هذا الوجه على حدوث اللفظ أيضًا أظهر من أن يخفي. فإن الكلام اللفظي الذي نفرض قدمه ليس إلا الكلام اللفظي المخصوص الذي يشمل على الأوامر المخصوصة بالأفعال التي يتعلق بها والنواهي المخصوصة بالأفعال التي يتعلق بها. ولا يصحّ كل من هذين المخصوصين بمتعلقيهما أن يتعلق بمتعلق الآخر لظهور أن لفظ "صلوا" لا يتعلق بما يتعلق به لفظ "لا تسرفوا" ولا يلزم من تعلق كل لفظ قائم به بما يصلح أن يتعلق به أن يكون كل فعلٍ مأمورًا به ومنهياً عنه. إنّما يلزم ذلك أن لو صحّ تعلق اللفظ القائم به المتعلق بفعل المأمور به بما يتعلق به الآخر من لفظ النهي. وضح تعلق اللفظ القائم به المتعلق بالمنهي عنه بما تعلق به لفظ الأمر أو كان المفروض قيام كل لفظ صالح للتعلق بالفعل على أحد الوجهين من جهة النهي أو من جهة الأمر وقدمه وكلاهما ظاهر الفساد.

[٦٩] أمّا الأوّل: فظاهر. وأمّا الثاني: فلأنّ الكلام في الكلام اللفظي الذي يقوم مدلوله الذي نسّميه بكلام النفسي والطلب في صورتَي الأمر والنهي ويسمونه بالإرادة والكرهية فيهما. فظاهر أن اللفظ الدال على ذلك الطلب القائم به ليس كل لفظ صالح للتعلّق بالفعل المطلوب على أحد الوجهين؛ بل اللفظ المخصوص الدال / على الطلب القائم به بالفعل المتعلق بالفعل على الوجه المخصوص. وظاهر أن الطلب القائم ليس طلباً لكل فعل على وجه الأمر والنهي معاً؛ بل أحدهما فيكون اللفظ القديم المفروض هو اللفظ المخصوص الدال على ذلك الطلب فقط.

[٧٠] ثم نقول: إن قول المستدل صحّ في كل فعل أن يأمر به وأن ينهي عنه إن أراد به أنه صحّ أن يتحقق حقيقة الأمر والنهي معاً. فلا نسلم ذلك. فإن كون الحسن والقبح شرعيين لا يستلزم إلا أن يصحّ تحقق حقيقة الأمر أو النهي بدلاً أحدهما عن الأخرى. فإن حقيقتهما ومدلولهما الحقيقي هو الطلب. فاذا لم يتصور اجتماع طلب الفعل والترك، كيف يتصور اجتماع ما يدلّهما حال تحقق مدلوليهما؟ ولا شبهة أنّ القائم بالبارئ تعالى فرضاً هو حقيقة الأمر والنهي المتحقق مدلوليهما لا مجرد صيغتهما الدالّتين على الطلب من غير تحققه هناك. وإن أراد أنه صحّ في كل فعل أن يأمر وينهي عنه بدلاً أحدهما عن الآخر فلا استحالة فيه ولا يلزم أن يكون كل مأمورًا به ومنهياً عنه معاً.

[٧١] ونقول: قوله: "ويعود الكلام إليه ويلزم التسلسل" يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون هناك صفة ثالثة^{١٥٨} غير الإرادة لا يكون نسبتها إلى جميع ما يصح أن يتعلق به الكلام على السوية؟ بأن يكون لذاتها خصوصية لما يتعلق به الكلام مما يصح أن يتعلق به دون جميع ما يصلح أن يتعلق به. فيرجح تلك الخصوصية تعلقه ببعض ما يصلح أن يتعلق به وحينئذ لا يلزم التسلسل. إذ ليس ترجيحها بسبب تعلقها ببعض ما يصلح أن يتعلق به حتى يحتاج إلي مرجح آخر؛ بل ترجيحها بخصوصية ذاتها التي لم يكن لها استواء النسبة إلى جميع ما يصلح أن يتعلق به الكلام.

[٧٢] ويرد على قوله: "تعلق الكلام ببعض" إلخ أن يقال: إن كان نسبة الكلام إلي كل ما يصلح تعلقه به على السواء فلا بد له من مرجح ويلزم التسلسل" وأيضاً على هذا التقدير لا معنى لكون تعلقه ببعض لذاته. وإن لم يكن كذلك، بل كان لذاته متعلقاً بالفعل كالصلاة دون ضده وهو تركها. كان طلب الفعل واجباً وطلب تركه ممتنعاً وهو باطل، لأن الحسن والقبح شرعيان. فكما يجوز أن يكون فعل الصلوة مطلوباً يجوز أن يكون تركها مطلوباً أيضاً. ولا يتصور أن يقال فيه ما يقال في تعلق الإرادة لذاتها من أن يكون الوجوب بالاختيار محقق الاختيار.

[٧٣] ونقول أيضاً القول بأن تعلق الكلام ببعض ما يصح أن يتعلق به / لذاته كالإرادة قول [١٢ظ] بالمتناقضين. لأن معنى صحة التعلق بالشيء وإمكانه أن لا يكون التعلق مقتضي ذات ما يصح اتصافه بالتعلق. إذ معنى الإمكان المقيس إلى الوجود هو معنى الإمكان الذي هو من جهات القضايا ولا فرق بينهما إلا في الخصوص والعموم كما صرح به الفاضل الشريف في بعض مصنفاة. ولا شك أن معنى إمكان الوجود والعدم أن لا تقتضي الماهية شيئاً منهما. فعلى هذا القياس معنى صحة التعلق بالفعل والترك أن لا يقتضي التعلق بهما.

[٧٤] وليس المراد بالإمكان والصحة في قوله: "تعلق الكلام ببعض دون بعض" أي ما يصح تعلقه ببعض دون بعض الإمكان العام المقيّد بجانب الثبوت لأن الترك والفعل مندرجان فيما يصح التعلق به.

[٧٥] ونقول أيضاً أن الأشاعرة إذا جؤزوا كون صفة الكلام والإرادة متعلقة لذاتها ببعض ما يصح أن يتعلق به دون بعض يلزمهم أن يجوزوا كون الماهية مقتضية لوجودها مع صحة اتصافها

بالعدم. ولا فرق بين الوجود والعدم اللذين يصح اتصاف الماهية بأحدهما بدلاً عن الآخر وبين تعلق الكلام بالفعل أو الترك وتعلق الإرادة بهذا الضد أو ذاك الضد. في أن كل واحد منهما صحة اتصاف الشيء بأحد المتقابلين بدلاً عن الآخر. فإذا لم يناف الصحة الثانية لعلية ما له الصحة لترجيح خصوصية إحدى الصفتين من التعلقين لم يناف الصحة الأولى لعلية الماهية لترجيح الوجود، وخصوصية الصفة مما لا مدخل له^{١٥٩} في جواز الترجيح بديهية. وحينئذ يلزمهم انسداد باب إثبات الصانع.

وأما الأدلة المنقولة فوجوه

[٧٦]الأول: القرآن ذكر لقوله تعالى: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ﴾ [الأنبياء، ٥٠ / ٢١] وهذا إشارة إلى القرآن، ولقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف، ٤٣ / ٤٤] والضمير عائد إلى القرآن وكل ذكر محدث لقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء، ٢١ / ٢٢] وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُّحَدَّثٍ﴾ [الشعراء، ٢٦ / ٥] فإنهما يدلان على أن كل ذكر محدث. لأن المحدث وإن كان صفة للذكر إلا أن في المركبات التقييدية إشارة إلى النسب الخبرية. فهي بذلك الاعتبار يحتمل الصدق والكذب وإن لم يحتملها باعتبار مفهومها. وبملاحظة تلك النسبة الخبرية التي أشير إليها في ذكر محدث جعلنا دليلين للكبرى، ولا يخفى عليك أن هذا الدليل إنما يدل على أن الذكر الآتي المنزل على الرسول محدث ولا يدل على أن كل فرد من أفراد الذكر محدث. فإنه يجوز أن يكون بعض أفراد الذكر قديماً قائماً بالبراء / غير قابل نفسه للإتيان والنزول لامتناع نزول محلّه. ويكون بعض أفراده المماثل لذلك الفرد القديم المشترك معه في صحة إطلاق القرآن عليه أعني الفرد الآتي المنزل على الرسول بنزول محله حادثاً. فعلى هذا لا يدل ما ذكره على أن الكلام اللفظي مطلقاً حادثاً كما أنه لا يدل على أن النفسي حادث، وأيضاً لم لا يجوز أن يكون محدث صفة مقيدة^{١٦٠} مثل قولك "ما يأتي زيدا من رجل عالم إلا يكرمه"، فهذا لا يدل على أن كل رجل عالم وكذا الأول.

[٧٧]والثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل، ٤٠ / ١٦] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ سَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس، ٣٦ / ٨٢]

١٥٩ أطق لها.

١٦٠ أ: مقررة.

وصاحب المواقف سهوا في نقله الآية فقال الثاني قوله تعالى: "إنما امرنا إذا اردنا شيئا أن نقول له كن فيكون" لأن نظم الآية في سورة النحل على ما نقلناه أولاً وفي سورة يس على ما نقلناه ثانياً، وأشار الأبهري في شرحه^{١٦١} إلى كون ما ذكر في المواقف سهواً حيث نقل الآيتين على ما نقلناه وعدل عما نقله المواقف، وأنا أتعجب من الفاضل الشريف حيث نبه على كون ما وقع في بعض من النسخ من لفظ القدرة سهواً ولم ينتبه على كون ما نقله من نظم الآية سهواً وكأنه تركه لظهوره.

[٧٨] ونقول في وجه الاستدلال بالآيتين، أن المعنى إن الله إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون، قوله: "كن" وهو قسم من الكلام متأخر عن الإرادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزءاً له ويكون حاصلًا قبل وجود الشيء لدلالة الفاء على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث. لأن التأخر الزمني عن الشيء يوجب الحدوث خصوصاً إذا كان ذلك الشيء حادثاً واقعاً في المستقبل. وأما التقدم الزمني على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضاً دلالته على الحدوث. هذا إذا كان إذا شرطيةً وأما إذا كانت ظرفيةً فتوجيهه أن يقال إن قولنا مبتدأ وإذا أردناه ظرف زمان له دال على الاستقبال. لأن إذا موضوعة له وأن يقول خبر المبتدأ وهو في تأويل المصدر. كأنه قيل إننا قولنا لشيء حين أردناه وهو قولنا له "كن" وإذا كان قول "كن" هو الأمر الواقع في زمان الاستقبال يكون حادثاً فيه.

[٧٩] فإن قلت: يمكن أن يستدل بالآيتين على قدم الكلام بأن يقال إنها تدل على أن مصدر كل الحوادث قول "كن" فلو كان "كن" من الحوادث لكان له قول آخر هو "كن" فيتسلسل. فلا بد أن يكون "كن" قديماً فيكون سائر كلامه أيضاً قديماً إذ لا قائل بالفصل.

[٨٠] قلنا: الآية إنما تدل على أن مصدر الأشياء التي تتعلق بالإرادة بإيجادها وإحداثها قوله: "كن" لا لكل الأشياء. فإن "كن" إذا كان قديماً لا تتعلق الإرادة بإيجاده إذ القديم يمتنع أن يكون مراداً^{١٦٢}،

١٦١ سيف الدين أحمد الأبهري (ت. ٤)، شرح المواقف، مكتبة السلিমانيه في إسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٢٣٧٢، ورق ٢١٣. [...] وفي بعض نسخ المتن لاستوى إلى المتعلقات العلم والقدرة؛ وبصوب سقاط لفظ القدرة لأن القدرة ليست واجبة التعلق بجميع ما يصح تعلقاته بخلاف العلم]

١٦٢ ط م ف - أ؛ الآية إنما تدل على أن مصدر الأشياء التي تتعلق بالإرادة بإيجادها وإحداثها قوله: "كن" لا لكل الأشياء فإن "كن" إذا كان قديماً لا تتعلق الإرادة بإيجاده إذ القديم يمتنع أن يكون مراداً.

المراد بـ"شيئاً" هو الشيء الذي يكون إيجاداً / بطريق الأمر والقول لا كَلِّ الحوادث. ولا يلزم أن يكون "كن" من تلك الحوادث حتى يلزم أن يكون إيجاداً بـ"كن" فيلزم التسلسل^{١٦٣}.

ثم نقول: إن جعل هذا الكلام مجازاً عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلاً للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى مزاوله عمل واستعمال آلة.

[٨٢] وقيل: ليس ههنا قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والإرادة^{١٦٤}. وهو الذي اختاره أكثر المفسرين وذهب إليه صاحب الكشاف مع حرصه^{١٦٥} على إبطال كلام أئمتنا وسعيه في التشبث بما يمكن أن يتشبه به. لذلك لم يكن للمعتزلة في الآيتين حجة علينا ولا يكون فيهما دلالة على حدوث شيء من اللفظي والنفسي.

[٨٣] وإن قيل: أنه حقيقة وأنه تعالى أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها. وجعل "إذا" ههنا للاستمرار كما في قوله: تعالى ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ الآية [البقرة، ٢ / ١٤].

وقيل: معنى الآية، إذا استمر إرادته وتعلقها بإيجاد الحادث في الأزل فإن هذا الاستمرار مذهبنا في تعلق الإرادة.

وقيل: إن "إذا" وإن كان للاستقبال إلا أنه لم يرد هناك ذلك المعنى؛ بل استعمل في مجرد التعلق الشرطي. فإن الأمور الأزلية التي نسبتها إلي جميع الأزمنة على السوية وليس لها اختصاص بزمانٍ دون زمان. إذا عبّر عنها بما يدل على اختصاصها به يصرف الكلام عن ظاهره كما قيل مثله في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ﴾ إلخ. [الفتح، ٤٨ / ٨]

[٨٤] وقيل: ليس يلزم أن يكون الجزء متأخراً بالزمان عن الشرط. ولذلك يصحّ أن يقال إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود. وقيل: الفاء في فيكون ليس للتعقيب الزماني؛ بل لمجرد الترتيب العقلي. والتأخر الذاتي فإنها ربّما يستعمل فيه كما يقال وجد السواد فقام بالمحل. وإن

١٦٣ أ- المراد بشيء هو الشيء الذي يكون إيجاداً بطريق الأمر والقول لا كَلِّ الحوادث ولا يلزم أن يكون "كن" من تلك الحوادث حتى يلزم أن يكون إيجاداً بـ"كن" فيلزم التسلسل.

١٦٤ ط - والإرادة.

١٦٥ ل: فرضه.

القيام ليس متأخراً بالزمان عن الوجود ولم يكن فيما ذكره دلالة على حدوث الكلام لا اللفظي ولا النفسي. وما ذكره في المواقف من أن الآيتين تدلان على حدوث اللفظ الذي لا تنازع فيه يدل على أنه حمل الآيتين على ما يتبادر منهما من حمل كلمة "كن" على نفس اللفظ وجعل "إذا" للاستقبال والفاء للتعقيب الزماني وهو مشكل. لأن حدوث اللفظ وإن كان جائزاً لكن في غير ذات الله تعالى وأما فيها فلا. ومقتضي الآية على تقدير / أن يحمل على ما حمل عليه حدوث اللفظ في ذات الله تعالى. لأن الجزء هو التكلم بقول "كن" إذ معنى "أن يقول له كن" أن يتكلم ب"كن" فيلزم حدوث اللفظ فيه تعالى.

[١٤]

[٨٥] والوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة، ٢/٣٠] "وإذ" ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الزمان مختصاً بزمان معين والمختص بزمان معين محدث. والقول بأن هذا إنما يدل على حدوث اللفظي دون النفسي كما وقع في المواقف مشكل أيضاً. لأن دلالة على حدوث التكلم وتجده وهو يستلزم حدوث صفة الكلام القائم به. اللهم إلا أن يحمل التكلم في الآيتين على معنى إيجاد الكلام وهو الذي هربوا عنه فتأمل. ويمكن أن يقال في الجواب عن هذا الوجه، بأن المراد مقارنة مطلق الطلب بزمان معين هو زمان ظهور اللفظ الدال على ذلك الطلب لا الظرفية الحقيقية. وظاهر أن القديم يقارن جميع الأزمنة وتخصيص المقارنة ههنا بخصوصية ذلك الزمان الظاهر فيه لفظ "اسجدوا" لكون الطلب والدال عليه من اللفظ ظاهرين للملتكة فيه^{١٦٦} دون سائر الأزمان^{١٦٧}.

[٨٦] والوجه الرابع: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [الهود، ١/١١] فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثاً. والجواب: إن المراد بالكتاب الفرد المنزل لا كل فرد من القرآن. فلا يكون ما ذكر دالاً على حدوث اللفظي مطلقاً كما لا^{١٦٨} يدل على النفسي.

والخامس: من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة، ٩/٦] فإنه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثاً لأن المسموع لا يكون إلا حرفاً وصوتاً. والجواب: المراد بكلام

١٦٦ أ+ حينئذ.

١٦٧ أ: الأوقات.

١٦٨ ط- لا.

الله هو المنزل لا الفرد القائم به تعالى ولا شك في حدوثه. ولا يلزم منه أن يكون كل فرد من اللفظي حادثاً كما لا^{١٦٩} يلزم أن يكون النفسي حادثاً.

[٨٧] والوجه السادس: قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف، ١٢/٢] فإنه يدل على أن كلام الله تعالى يكون عربياً تارة وعبرياً أخرى فيكون متغيراً وذلك دليل لحدوثه، هكذا قال في شرح المواقف.^{١٧٠} وأنت خبير بأنه إن أراد بقوله: "كلام الله يكون عربياً" إلخ إن نوع القرآن اللفظي قد يوجد في ضمن اللفظي العربي وقد يوجد في ضمن العبري أو^{١٧١} إن الفرد اللفظي للقرآن قد يكون عربياً وقد يكون عبرياً ففسادهما واضح.

[٨٨] لأن نوع القرآن ليس إلا هذا المؤلف المخصوص المفتوح بالتحميد المختتم بالاستعاذة مع قطع النظر عن تعيين محله. وإنما وضع لفظ القرآن لهذا النوع ولا ينفك عنه العربية،^{١٧٢} / ولا يحتمل أن يكون عربياً تارة أخرى. وكذا الحال في الفرد اللفظي الذي اخترعه الله في لسان الملك أو النبي. ليس إلا عربياً، ولا يحتمل أن يكون عبرياً. وإن أراد الكلام اللفظي قد يكون عبرياً وقد يكون عربياً فما ذكره لا يفيد أصلاً. لأنه لا يدل على أن اللفظي المخصوص يتوارد عليه العبرية ويتصف^{١٧٣} بالعربية؛ بل إنما يدل على أن الكلام اللفظي^{١٧٤} قد يتحقق في ضمن العربي ويتصف بالعربية^{١٧٥} في ضمن بعض أفراده وقد يتحقق في ضمن العبري ويتصف بالعبرية في ضمن بعض أفراده. وهذا لا يقتضي حدوث مطلق اللفظي إلا إذا ثبت أن العربية والعبرية متجدتان^{١٧٦} وهو ممنوع، فإن من يزعم أن اللفظي قديم يقول بأزليتهما.^{١٧٧}

[١٤ظ]

١٦٩ ط - لا.

١٧٠ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ١٣٨.

١٧١ أ + أراد.

١٧٢ أ+ ولا يحتمل أن يكون عبرياً وإن أراد أن الدال على القرآن قد يكون عربياً وقد يكون عبرياً فما ذكره إنما يفيد كون الدال على القرآن متغيراً ومتبدلاً ويدل على أن نفسه متغير؛ بل نقول: ما ذكره إنما يفيد تغير صفة الدلالة وقصد الدلالة على المعنى لا ذات الدال، فإن اللفظ العبري الدال على المعنى القائم به تعالى من الكلام النفسي أو العلم والإرادة على اختلاف الرايين لا يرتفع ولا يتغير قصد الدلالة على ذلك المعنى القائم به باللفظ العربي.

١٧٣ ط م - أ + ويتصف.

١٧٤ أ - إنما يدل على أن الكلام اللفظي.

١٧٥ ف: العبرية.

١٧٦ أ ل ف: متجدتان.

١٧٧ أ - ولا يحتمل أن يكون عبرياً تارة أخرى وكذا الحال في الفرد اللفظي الذي اخترعه الله في لسان الملك أو النبي ليس إلا عربياً؛ ولا يحتمل أن يكون عبرياً وإن أراد الكلام اللفظي قد يكون عبرياً وقد يكون عربياً فما ذكره لا يفيد

والوجه السابع^{١٧٨}: أن القرآن معجز إجماعاً ويجب مقارنته للدعوى حتى يكون تصديقاً للمدعى في دعواه فيكون حادثاً مع حدوثها. وإن لم يكن مقارناً لها حادثاً معها يكون قديماً سابقاً عليها فلا اختصاص له بذلك المدعى وتصديقه.

[١٨٩] والجواب: إن المعجز المتحدي به هو هذا المؤلف المخصوص الكلي المتعدد الأفراد بحسب تعدد محالّه مع قطع النظر عن خصوصية المحل لا خصوصية الفرد من حيث هي خصوصية بأن يكون لتلك الخصوصية والتشخص الناشي من المحل مدخلا في الإعجاز والتحدي، ولا شك أنه يكفي في إعجاز ذلك الكلي حدوث فرد منه ومقارنته للدعوى. ولا يلزم أن يكون كل فرد منه حادثاً ومقارناً للدعوى ويجوز أن يكون الفرد القائم بالرسول حادثاً ومقارناً للدعوى ويكون بعض أفراده قديماً قائماً بالبارئ وبعضه الآخر حادثاً سابقاً على الدعوى كالقائم بجبرائيل قبل الإنزال، وفي قوله: "لو لم يكن حادثاً مقارناً لها يكون قديماً سابقاً عليها" منع ظاهر لجواز أن يكون حادثاً سابقاً عليها. ويجب أن يجعل ذلك مبنياً على أن لا قائل بالفصل، وأيضاً أنهم يقولون الكلام الذي كلم الله به ما خلقه في جبريل في اللوح وهو غير حادث مع الدعوى^{١٧٩}.

والوجه الثامن: إن الله تعالى وصف القرآن بأنه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالإنزال والتنزيل على الصفات القديمة القائمة بذاته تعالى.

والوجه التاسع: قوله عليه الصلوة والسلام: ﴿يارب القرآن العظيم ويا رب طه ويس﴾^{١٨٠} فإنه مرهوب كلاً وبعضاً والمرهوب محدث اتفاقاً. وجوابهما: إن المراد أن القرآن الذي ظهر بيد الرسول وحمله جبريل هو منزل وتنزيل ومرهوب وليس المراد أن كل أفراد كذلك فلا يلزم أن يكون كل فرد من اللفظي والنفسي حادثاً.

أصلاً. لأنه لا يدل على أن اللفظي المخصوص يتوارد عليه العربية ويتصف بالعربية؛ بل إنما يدل على أن الكلام اللفظي قد يتحقق في ضمن العربي ويتصف بالعربية في بعض أفراده وقد يتحقق في ضمن العبري ويتصف بالعربية في ضمن بعض أفراده وهذا لا يقتضي حدوث مطلق اللفظي إلا إذا ثبت أن العربية والعبرية متحدان وهو ممنوع؛ فإن من يزعم أن اللفظي قديم يقول بأزليتهما.

١٧٨ أ: السادس.

١٧٩ ط م ل - | أ + وأيضاً أنهم يقولون الكلام الذي كلم الله به ما خلقه في جبريل في اللوح وهو غير حادث مع الدعوى.

١٨٠ لم أعثر على هذه الرواية في كتب الأحاديث المسندة؛ لكن يقال عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعائه: (يارب! طه" ويس" ويارب القرآن العظيم)؛ قال ابن تيمية رحمه الله في الفتاوى الكبرى، ٦/ ٤٩٣: "لا خلاف بين أهل العلم بالحديث أن هذا الحديث كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى".

والوجه العاشر: إنَّ الله تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾ [يوسف، ٢/١٢] "وإنَّا أرسلناه"^{١٨١}. ولا شك / أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزل فلو كان كلامه قديمًا لكان كذبًا لأنه إخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصوّر ما هو ماضٍ بالقياس إلى الأزل. والجواب: إنَّ تلك الإخبار متروكة الظاهر ولم يرد بها الماضي الحقيقي؛ بل الحكمة اقتضت التعبير بتلك الألفاظ. فعلى هذا لا يدل ما ذكر على حدوث اللفظ أيضًا، ولا يخفي عليك أنه لو سلّم دلالة ما ذكر على حدوث اللفظ ينبغي أن يسلم دلالته على حدوث النفسي، بلا فرق فتسليم الأولى دون الثانية كما في المواقف تحكم.

[١٥]

[٩٠] بيان ذلك أنه إمّا أن يسلم كون الماضي ومعاني تلك الإخبار الحقيقية مرادة منها أو لا، فعلى الثاني: لا يلزم حدوث الألفاظ أيضًا بديهة، وعلى الأول: يلزم حدوث النفسي أيضًا. إذ معنى الماضي يكون معتبرًا في المعنى النفسي حينئذ؛ إذ ليس النفسي إلّا مدلول اللفظي وما يعبر عنه به. ولو كان المعنى النفسي المعتبر فيه معنى الماضي أزليًا لكان النفسي كاذبا لعدم الماضي بالنسبة إلي الأزل.

والوجه الحادي عشر: النسخ حق بإجماع الأمة وواقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء. ولا يتصور شيء منهما في القديم. لأنّ ما ثبت قدمه يمتنع عدمه. والجواب: ليس المراد بالرفع والانتهاء إلّا زوال وانتهاء ما يظن من تعلق الطلب بالمستقبل بمعنى أنه لولا النسخ لكان في عقولنا ظنّ بقاء التعلق الماضي في المستقبل. وليس^{١٨٢} المراد زوال ذات الطلب واللفظ وانتهائهما. ثمّ إنَّ المصنّف أجاب عن الكل بأنّه إمّا يدل على حدوث اللفظ دون المعنى، وما ذكره يشعر بأنّ الأدلة المذكورة أظهر في حدوث اللفظ من حدوث النفسي، ولا يخفى على المنصف أنّ الأمر ليس كذلك في الدليلين الأخيرين.

أمّا الدليل العاشر: فإنّه لا فرق بين النفسي واللفظي في عدم الدلالة على حدوثهما في نفس الأمر ودلالتهما عليه بحسب الظاهر.

وأمّا الحادي عشر: فلأنّ النسخ بحسب الشرع على ما عرفوه أن يرد دليل شرعي متراخيًا عن دليل شرعي آخر مقتضيًا خلاف حكمه. وهو يقتضي أن يكون الارتفاع أو الانتهاء في حكم الدليل الشرعي الذي هو المعنى النفسي لا في الدليل الشرعي الدال على ذلك الحكم هذا.

١٨١ لعله اقتصر لكثرة وروده بقصد به هذه الآية: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾ [البقرة، ٢/١١٩].

١٨٢ ط - ليس.

[٩١] واعلم أنّ ما ذكره في المواقف من الأدلة العقلية وبعض الثقيلة على الوجه الذي ذكره^{١٨٣} مما يخالفه ما قاله^{١٨٤} الفاضل الشريف في حاشيته للكشاف: "اعلم أنّ للمعتزلة على حدوث القرآن دليلاً عقلياً وهو تركبه من أجزاء ممتنعة الاجتماع / [في الوجود] ودليلاً سمعياً هو نحو قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء، ٢١/٢] فالأول: استدلال بما علم اتصافه به عقلاً، والثاني: استدلال عليه بما ورد في الشرع ودلّ على حدوثه لا على اتصافه بما يوجب حدوثه كما توهم هذا القائل^{١٨٥}، وقوله: "وهو تركبه" يشعر بانحصار الدليل العقلي في التركيب المذكور وهو مخالف لما في ذلك الكتاب من قوله: "وأما المعقول فوجهان"^{١٨٦}. ولعلّه أراد وهو نحو تركبه، وأيضاً جعل التركيب المذكور مستفاداً من العقل في الحاشية^{١٨٧} وجعله في شرح المواقف مستفاداً من الأدلة النقلية حيث قال: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [الهود، ١١/١] فإنه يدلّ على أنّ القرآن مركّب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة. فإنه تصريح بأنّ تركبه من الأجزاء المتعاقبة مما استدلّ عليه بالدليل النقلية. والظاهر أنه بني ما ذكره في الحاشية أنّ القرآن أمر حسي يعلم تركبه من تلك الأجزاء بلا استعانة بالشرع.

[٩٢] وأقول: فرق بين كون القرآن الذي كلام الله مركّباً وبين كون هذا المؤلف المشار إليه مركّباً؛ فإنّ الأحكام تختلف باختلاف العنوان وكون الحكم الثاني مستفاداً من الحسن لا يستلزم أن يكون الأول مستفاداً منه ومن^{١٨٨} حكم بأنّ الحكم بتركيبه من تلك الأجزاء شرعي جعل عنوان الحكم مفهوم القرآن الذي هو كلام الله وهو الذي قصدوا إثباته في الكتب الكلامية وأوردوا في إثباته الدليل النقلية. وهو مراد صاحب المواقف ولذلك أورد تلك الآية في إثباته.

[٩٣] واعلم أنّ ما أورده في الحاشية من قوله وهو نحو: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء، ٢١/٢] إنّ أراد به انحصار دليلهم السمعي فيما ورد في الشرع ودلّ على حدوثه مثل قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء، ٢١/٢] فلا نسلم

١٨٣ + يشعر بأنّ الدليل العقلي الدال على حدوث القرآن الذي أورده في الاستدلال عليه منحصر في الوجهين حيث قال: "وأما المعقول فوجهان".

١٨٤ - مما يخالفه ما قاله.

١٨٥ حاشية الكشاف للجرجاني، مكتبة السلطانية بإسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٣٢، ورق ٣.

١٨٦ + ذكر في المواقف من الانحصار على الدليلين المذكورين.

١٨٧ + النقلية.

١٨٨ أ: والذي.

ذلك. فإنَّهم استدلوا بأدلة نقلية تدل على اتصافه بصفات توجب حدوثه كما ذكر تلك الأدلة في المواقف. وهي التي تدل على إنزاله وتنزيله وكونه مسموعاً ومربوباً، وإن أراد أن دليلهم السمعي هو نحو ذلك في مجرد استفادة الحدوث منه وإن لم يكن تلك الاستفادة بالذات فبطلان قوله: "لا^{١٨٩} على اتصافه بما يوجب حدوثه" مما لا يخفي، وأنا أتعجب من هذا الفاضل أنه سلم أولاً كون الإنزال والتنزيل وما أوردفهما به صاحب الكشاف في خطبته دالاً على / حدوث القرآن. وأن المصنف استدلل بها على حدوث القرآن إظهاراً لمذهبه ولا شبهة أن هذه الصفات مما يستفاد من الشرع لا يمكن إنكاره. ولذلك خصَّ السؤال بعدم الاستفادة من الشرع بالتأليف والتنظيم دون سائرهما، ولا شبهة أن الاعتراف به اعتراف بأن بعض الدليل السمعي^{١٩٠} لهم يدل على اتصافه بما يوجب حدوثه وإنكاره ثانياً يخالف له.

[١٦و]

[٩٤] هذا هي الكلمات الدائرة في السنة القوم ولصاحب المواقف كلام ههنا نقله محصله

في شرح المواقف:

وهو أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير. فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده. وأما العبارات فإنما يسمى كلاماً مجازاً^{١٩١} لدلالته على ما هو كلام حقيقي. حتى صرّحوا بأن الألفاظ حادثة عنده^{١٩٢} أيضاً لكنّها ليست كلامه حقيقة، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصاحف^{١٩٣}. مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية. فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني. فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى. وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة. وما يقال: من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة. فجوابه: أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ

١٨٩ ط - لا.

١٩٠ ط - السمعي.

١٩١ ل - مجازاً.

١٩٢ في الأصل: على مذهبه.

١٩٣ في الأصل: المصنف.

بسبب^{١٩٤} عدم^{١٩٥} مساعدة الآلات بالتلفظ حادث. والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ^{١٩٦} جمعاً بين الأدلة. وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته، تمّ كلامه.^{١٩٧}

[٩٥] وقال الفاضل الشريف: "وهذا المحمل من^{١٩٨} كلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الإقدام، ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الدينية الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة".

[٩٦] وأقول: لا شبهة أن المقروء حقيقة ما قام باللسان من الأصوات المكتسبة للعبد أو المخترعة / لله القائمة بلسان الملك لا المعنى النفسي والفرد اللفظي القائم به تعالى. ولما حكم بكون الكلام اللفظي القائم به تعالى مقروءاً حقيقة حيث قال وهو مقروء بالألسن كما يدل عليه سوق كلامه. علم أن مراده باللفظ القائم بالبرئ الذي حكم بكونه مقروءاً بالألسن ماهية ذلك الفرد القائم به لا نفس الفرد من حيث هي لظهور أنه لا يكون حالاً في اللسان. فإن الحال فيه فرد آخر مماثل^{١٩٩} له في الماهية. فإن الصفة الواحدة بالشخص كيف يتصور حلولها في زمان واحد في المحلين؟ وأما الماهية النوعية للفظ فيجوز حلولها فيه في ضمن الفرد الحال فيه كما يجوز قيامها بذات البرئ تعالى في ضمن الفرد القائم به، ويحتمل أن يريد بالقراءة والكتابة والحفظ معناها الظاهر. ويريد بقوله: "وهو غير الكتابة والقراءة" إلخ أنه أي نوع الكلام اللفظي القائم به ليس نوع الكتابة والقراءة حتى يلزمه الحدوث كما يلزم تلك الأنواع، ويريد بالتلفظ في قوله: "يجب حملها على حدوثه" معناه الظاهر، ويحتمل أن يراد بالكتابة النقوش والصور والقراءة الصوت و^{٢٠٠}الجزئي الحال في اللسان الذي اخترعه الله فيه أو اكتسبه العبد بقدرته الكاسبة، وبالحفظ الصور المخزونة في الخيال، وبالتلفظ القراءة بهذا المعنى. ويريد^{٢٠١}

١٩٤ ل - بسبب.

١٩٥ ل: لعدم.

١٩٦ ل ط: اللفظ.

١٩٧ ل ط - تمّ كلامه.

١٩٨ في الأصل: لكلام.

١٩٩ أ: مماثلة.

٢٠٠ ط - و.

٢٠١ ط: يرد.

بكون القائم بالله غيرها أن ماهية ذلك الفرد القائم به ليس عينها وعدم عينية الكتابة ظاهر. وأما عدم عينية الكتابة^{٢٠٢} والقراءة والحفظ فلأن الأصوات الحالة التي أريدت بالقراءة وصورها التي أريدت بالحفظ جزئيات بخلاف تلك الماهية. وفيما ذكره بحيث من وجوه:

[٩٥]الأول: إن حمل جملة الأدلة على حدوث التلفظ بعيد عن الأذهان السليمة سيّما اذا حمل التلفظ على معناه الظاهر. فإنّ المربوب ليس تلفّظ القرآن، بل نفسه. وما اتفقوا عليه من حدوثه هو نفس المربوب. وكذا النسخ انتهاء تعلق الطلب أو رفعه كما سبق لا ارتفاع التلفظ^{٢٠٣} أو انتهاؤه.

وأيضًا الدليل الثاني: لا يدل على حدوث اللفظ والتلفظ وسوق كلامه يدل على أنه محمول على حدوث أحدهما فتأمل.

[٩٦]فإن قلت: الدليل الأوّل المعقول يفيد حدوث اللفظ. لأنّ اللفظ ليس إلّا لإفادة المخاطب فائدة. ولذلك قالوا من لطف^{٢٠٤} الله إحداث الموضوعات اللغوية. فإنه لما علم حاجة الناس إلى تعريف / بعضهم بعضًا ما في أنفسهم في أمر معاشهم في المعاملات والمشاركات وأمر معادهم لإفادة المعرفة والأحكام أقدّروهم على الصوت وتقطيعه على وجه يدل على ما في النفس بسهولة. ولا شك أنّ الإفادة إنّما يتصوّر للموجود. واذا كان اللفظ أزلّيًا يخلو في الأزل عن ترتّب فائدته له لعدم المخاطب فيكون عبثًا والتلفّظ به سفهًا فلا وجه لحمل كلام الأشعري على ما حمّله عليه.

[٩٧]قلت: ما ذكر من فائدة اللفظ إنّما هو بالنظر إلى صدور اللفظ بطريق الاختيار. ولذلك قيل إحداث الموضوعات. وأمّا بالنظر إلى وجود اللفظ بطريق الإيجاب كما هو اللازم لكون الكلام اللفظي أزلّيًا قائمًا به فلا. لأنّ المعلّل بالأغراض والحكم هو الفعل الاختياري دون المستند بطريق الإيجاب. واذا لم يتعلّق الأزلّي بالحكمة والغرض فخلوه عنهما لا يكون عبثًا، وأيضًا العبث ما يخلو عن الحكمة أصلًا والكلام الأزلّي لم يخل عنها إلّا في الأزل وأمّا فيما لا يزال فكلاً.

٢٠٢ ط - الكتابة.

٢٠٣ أ+ والصوت القائم.

٢٠٤ أ: نطق.

فإن قلت: ما ذكره سابقاً في الأجوبة الإجمالية في أدلة المعتزلة على حدوث القرآن من حملها على حدوث اللفظ ينافي اختيار كون الكلام اللفظي قديماً قائماً به تعالى.

[٩٨] قلت: ما ذكره أولاً: مبني على ما اختاره القدماء من كون اللفظي حادثاً أو يكون المراد باللفظ هناك اللفظ القائم باللسان دون مطلقه.

والثاني: أنه لا شك أن نسبة الذات إلى جميع الألفاظ الموضوعية لطلب الفعل وطلب تركه على السوية مثل "كلوا"، "ولا تأكلوا" كيف؟ فإن حسن الفعل وقبحه شرعيان عندهم. وأنهم يجوزون أن يأمر بفعل وينهي عنه ويجوزون أن ينسخ الكتاب ويأتي بدله كتاب آخر ناسخ له وإن لم يكن واقعاً لتأييد ديننا. ولا شبهة في جواز كون الكتاب الناسخ كلام الله من ضرورات الدين أيضاً^{٢٠٥}. فعلى هذا يكون اختصاص بعض الألفاظ به دون بعض بسبب تعلق الطلب بالفعل دون الترك وتعلق إرادته في الأزل بإيجاد لفظ دال على ذلك الطلب في لسان الملك دون اللفظ الدال على الترك. ولا شبهة أن الطلب كما يمكن أن يتعلق بالفعل يمكن أن يتعلق بالترك لما ذكرنا من كون الحسن والقبح شرعيين وكذا الإرادة كما يمكن أن يتعلق باللفظ الدال على طلب الفعل يمكن أن يتعلق باللفظ الدال على طلب الترك / وإذا أمكن عدم ما يتوقف عليه قيام بعض الألفاظ بالنظر إلى ذات الواجب أمكن عدم قيامه به نظراً إليها. وحينئذ يمكن أن يخلو عن الكمال الذي اتصف به بسبب اتصافه بتلك الألفاظ التي هي صفة كمالية. لأن جميع صفاته كذلك والخلو عن الكمال الممكن نقص فيلزم إمكان النقص له تعالى فتأمل.

[١٧ظ]

[٩٩] والثالث: إن كلام الله حقيقة على ما اختاره يكون عبارة عن مواد^{٢٠٦} الكلمات والتراكيب من غير اعتبار الهيئات والصور الحاصلتين من التقديم والتأخير الزمانيين. وهو يستلزم أن لا يكفر من يقول بقرآنية الكلام المركب من تلك الكلمات حال كون كلماته مهملات وتراكيبه أمر من الهديانات. كما إذا حرّف مثل ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة، ١/ ٢] تحريفاً يكون ألفاظه مهملةً وتركيباً يكون المركب من الهديانات. وكعدم إعجاز كلامه الحقيقي إذ لا يشك عاقل عالم بأوضاع اللغة في أن لترتيب الحروف والكلمات مدخلاً في إفادة المعاني

٢٠٥ ل ط ف - أ + ولا شبهة في جواز كون الكتاب الناسخ كلام الله من ضرورات الدين أيضاً.

٢٠٦ أ: مراد.

التي يتوقف عليها البلاغة التي بها إعجازه. وكعدم دلالة كلامه الحقيقي على شيء هو المقصود. إذ للهيئة مدخل في الدلالة على ذلك المقصود حتى لو غير تلك الهيئة لم يكن دالاً على شيء أو يكون دالاً على شيء غير مقصود من ذلك الكلام. وإذا لم يكن الهيئة معتبرة في حقيقة كلامه كان الدال أعني مجموع المواد والهيئة خارجة عن حقيقة كلامه. فلا يكون كلامه الحقيقي دالاً على شيء هو المقصود مع أن جميع العلماء متفقون بأن لكلامه الحقيقي خواص ومزايا.

والرابع: إنَّ في القرآن ألفاظاً مكرّرةً كما في سورة الرحمن فلو كان تلك الألفاظ قائمة بالبارئ تعالى مع عدم ترتبها يلزم اجتماع الأمثال في محل واحد.

[١٠٠] والخامس: إنَّه ثبت أن دلالة الألفاظ على المعاني الوضعية ليست بحسب ذواتها؛ بل بسبب الوضع الاختياري الحاصل فيما لا يزال. فيكون تلك الألفاظ خالية في الأزل عن الدلالة على المعنى فيلزم أن يكون الألفاظ القرآنية مهملات في الأزل ويكون قيامها به فيه كقيام لفظ حسق وعسق. وهذا قول لا يجترأ عليه مسلم؛ بل لا يتفوه به من له أدنى مسكة.

والسادس: إنَّ العقل لا يفرق بين قيام الألفاظ بلا ترتب وبين قيام الحركات بلا تقدم. فإذا جَوَّز ذلك في الألفاظ وقيل: إن امتناع قيامها بلا ترتب ليست لذاتها؛ بل لعدم مساعدة الآلة [١٨٨] فإذا قام بشيء لا يحتاج في الاتصاف به إلي الآلة يجوز أن يقوم به بلا ترتب جواز أن لا يكون امتناع قيام الحركات بلا ترتب امتناعاً ذاتياً. وجَوَّز كون امتناعه امتناعاً غيرياً حاصلًا بسبب عدم مساعدة الآلة، وهذه سفسطة ظاهرة.

[١٠١] ولو فرضنا جواز القيام بلا ترتب فتجوز بقاء الحروف الحاصلة بتقطيع الأصوات السيالة ودوامها من الأزل إلى الأبد وقيام حقيقة الكيفية الحاصلة للنفس الضروري بحضرته المقدسة عن جميع شوائب المادة والكيفيات الجسمانية ارتكاب على ما لا يقبله العقول السليمة والطباع المستقيمة. فإن قيل: ليس كلامه من جنس كلامنا حتى يكون من قبيل الصوت؛ بل هو مخالف له في الحقيقة.

قلنا: فعلى هذا يلزم تلك اللوازم الفاسدة الكثيرة التي هرب عنها.

والسابع: إنَّ لإضافة الكلام إلى الله تعالى معانٍ الأول: معنى القيام وكون الكلام صفةً له. والثاني: كون معنى الكلام اللفظي مقصوداً إفادته للمخاطب وكونه تعالى مخبراً وأمرًا وناهياً بما فيه من الأخبار والأوامر والنواهي. الثالث: كون الكلام مخلوق الله ومخترعه

من غير مدخليّة الغير فيه كسباً وإيجاداً ومن لا يقول بقيام اللفظ به ويقول بحدوثه^{٢٠٧} كيف يقول بأن كونه كلام الله بالمعنى الأول من ضرورات الدين؟ وكيف يقول بكون التحدي والمعارضة بكلام الله بهذا المعنى؟ وكيف يقول بأنّ المقروء والمحفوظ كلامه بهذا المعنى؟ بل يقول بأنه كلام الله بالمعنيين الأخيرين. فلا يلزم تلك المفاسد الكثيرة على تقدير حدوث اللفظي هذا.

[١٠٢] واعلم: أن الفاضل التفتازاني أبطل^{٢٠٨} كلام المواقف في شرح المقاصد والتلويح^{٢٠٩} بما ذكرنا من لزوم قيام الصوت الذي هو من خواصّ الأجسام. والمفهوم مما ذكره في شرح العقائد إن المانع من القيام بذاته لزوم الترتيب بين أجزاء الكلام اللفظي حتى لو جاز القيام بلا ترتيب كان كلام المواقف جيداً لا غبار عليه والصحيح ما ذكر في ذينك الكتابين.

[١٠٣] واعلم: أنّه ينبغي أن يحمل الكلام على النفسي فيما نقل من الحديث من ﴿إنّ القرآن كلام الله غير مخلوق﴾^{٢١٠} إنّ صحّ كونه حديثاً، وإنّما قلنا: إنّ صحّ لأنّه ذكر الصغاني فيما جمعه من الموضوعات "إن هذا الحديث موضوع"^{٢١١} وأنا أتعجب أن أهل السنة استدلوا به على عدم خلق القرآن والخصوم / أجابوا بأن المخلوق بمعنى المفترى. ولم يتفطن الفريقان بكونه موضوعاً. وأيضاً يجب أن يحمل عليه لفظ القرآن فيما نقل في مناظرة أبي خنيفة مع أبي يوسف ستة أشهر واستقر رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر.

[١٨ظ]

المبحث الثالث: في امتناع الكذب عليه تعالى

اتفقوا الكلّ على أنّه يمتنع الكذب عليه.

[١٠٤] فإن قلت: كيف يتصور الاتفاق في امتناع الكذب مع أن الأشاعرة قالوا بشمول قدرته لجميع الممكنات التي من جملتها الخبر الكاذب؟ وليس معنى القدرة إلا إمكان الفعل والترك. وصرّح الفاضل الشريف في شرح المواقف في مباحث أن الثواب والعقاب واجب له تعالى أم لا؟ يمنع استحالة الكذب له تعالى مستنداً بأنّه من جملة الممكنات التي تشملها

٢٠٧ أ: محدثة.

٢٠٨ ط: أشكال.

٢٠٩ شرح التلويح للتفتازاني، ١/ ٢٩٢.

٢١٠ الموضوعات لرضي الدين الصغاني، ٧٦.

قدرته^{٢١١}، وأنَّ الجبائي ذهب إلى أن قبح الأفعال وحسنها ليس لذاتها ولا لصفة لازمة لها؛ بل لوجوه واعتباراتٍ غير لازمة.

[١٠٥] قلت: لم يرد بالامتناع الذاتي المقابل للإمكان الذاتي؛ بل مطلق الامتناع العام للامتناع بالغير أيضًا. والإمكان المعتبر في معنى القدرة هو الإمكان الذاتي. فإنَّ معنى كون الخبر الكاذب مقدورًا له أنَّه إذا نظر إلى ذاته مع قطع النظر عما سواها ومقتضياتها^{٢١٢}، جَوَّز العقل أن يفعل وأن يترك. وهذا المعنى لا ينافي أن يستحيل أحدهما نظرًا إلى الغير، الغير المقتضي. فإنَّ الأشاعرة والجبائي وإنَّ قالا بإمكان صدور الكذب عنه نظرًا إلى ذات الخبر الكاذب لكنَّهم يقولون بالمانع الصارف عن فعله^{٢١٣} وهو كونه سببًا لإختلال النظام الذي ليس من مقتضيات ذاته. وبالنظر إلى ذلك الصارف يمتنع صدوره عنه امتناعًا بالغير وإنَّ كان ممكنًا بالنظر إلى ذاته. وهذا مثل ما قالوا أنَّه لو سلَّم قبح الأشياء بالنسبة إليه تعالى فالقدرة عليها لا ينافي امتناع صدورها عنه نظرًا إلى وجود الصارف عنه وعدم الداعي وإنَّ كان ممكنًا في نفسه.

[١٠٦] فإنَّ قلت: الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وصدور الكذب عنه يستلزم المحال. لأنَّه إمَّا أن لا يعلم كونه كذبًا فهو جهلٌ وإمَّا أن يعلم ففعله سفهٌ فلا يكون صدور الكذب عنه ممكنًا.

قلت: إمَّا يلزم السفه أن لو كان فعل الكذب قبيحًا وعلم قبحه وأما إذا لم يكن قبيحًا كما هو مذهبنا فلا سفه في فعله وإنَّ استدلَّ عليه بكون الفعل المذكور خاليًا عن الفائدة ومستلزمًا للمفسدة.

[١٠٧] فنقول: لا نسلم أن الفعل الخالي عن الفائدة / سفه محال. فإنَّ أفعال الله لا يجب تعليلها بالفوائد عندنا. وأنَّ الممكن ربَّما يستلزم المحال بسبب الغير. فإنَّ استلزام الفعل للمفسدة في صورة صدور الكذب عنه ليس إلَّا أمرًا ناشئًا عن الغير وليس من مقتضيات ذات الخبر الكاذب. إذ الجريان على موجب الكاذب الذي هو السبب^{٢١٤} للإختلال ليس من مقتضيات

[١٩٩]

٢١١ لعل المصنف يشير إلى هذا الكلام: "لا يقال إنه يستلزم جوازهما [خلف؛ كذب] وهو أيضا محال؛ لأننا نقول استحالة ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى. أنظر: شرح المواضع للرجاني، ٤٩٣/٣.

٢١٢ أ: من مقتضيات ذاته.

٢١٣ ل: قوله.

٢١٤ أ+على.

الخبر. فإنه يجوز عند العقل أن يتلفظ بخبر كاذب ولا يجرى على موجه أحد، ثم إن استدلوا المعتزلة على المطلوب بوجهين:

[١٠٨] الأول: إن الكذب في الكلام الذي هو من قبيل الأفعال عندهم قبيحٌ وهو لا يفعل القبيح أي يمتنع أن يفعله وهو مبني على أصلهم الفاسد من إثبات حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها بالنسبة إلى الله تعالى.

والثاني: إن صدور الكذب عنه منافٍ لمصلحة العالم؛ إذ لو جاز ذلك لجاز أن يخلق الكذب في النبي فلا يتميز النبي عن المتنبي ويرتفع المصالح المتعلقة بمتابعة النبي. م. ومجانبة المتنبي. وكل ما هو منافٍ لمصلحة العالم يمتنع صدوره عنه إذ الأصلح واجبٌ عليه.

[١٠٩] ولا يخفي عليك أن جواز خلق الكذب مطلقاً وهو الذي نفى عنه اتفاقاً لا يستلزم جواز خلق الكذب في النبي. إذ العام لا يستلزم الخاص، ولا يمكن أن يقال لا فرق بين جواز خلق الكذب في شخص وبين خلقه في شخصٍ آخر. فإذا جاز في أحدهما جاز في الآخر بالضرورة. وخصوصية كون الشخص غير نبيٍّ مما لا مدخل له في الجواز. لأن المراد بالجواز ههنا سلب مطلق الامتناع الذي ادعي ثبوته له، واستدل عليه بالوجوه المذكورة. ولا شك أن الشخص الذي يكون خلق الكذب فيه منافياً لمصلحة العالم لا يتصور فيه سلب الامتناع بهذا المعنى بخلاف الشخص الذي لا يكون خلقه فيه. كذلك فلا يلزم من جواز خلقه في مثل هذا الشخص جوازه في النبي م بهذا المعنى الفرق الظاهر بينهما. فلا يلزم مما ذكره امتناع الكذب عنه تعالى مطلقاً.

[١١٠] وأجيب: عن شبهتهم هذه بما ثبت عندنا أن الأصلح ليس واجباً عليه واستدل الأصحاب على الامتناع بثلاثة أوجه

الأول: إن الكذب على الله نقص والنقص على الله محال إجماعاً. وأيضاً يلزم أن يكون أحدنا أكمل منه في بعض الأوقات الذي يتصف بالصدق فيه.

[١١١] قال في شرح المواقف: "وهذا الوجه إنما يدل على أن الكلام / النفسي الذي هو صفة قائمة به يكون صادقاً وإلا^{٢١٥} يلزم النقصان في صفته تعالى مع أن كمال صفتنا، ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معانٍ مقصودة."^{٢١٦}

٢١٥ ط: ولا يلزم.

٢١٦ شرح المواقف للرجزاني، ٣/ ١٤٠.

وأنت خبير بأن دلالة ما ذكره على الصدق في الصفة محل بحث على مقتضى ما ذكره في مغايرة الخبر للعلم. لأنهم جوزوا تحقّق الخبر بدون العلم والتصديق بمدلوله. وقالوا: بل يجوز أن يخبر عمّا يعلم ويصدق بخلاف مدلول الخبر، وحينئذ يكون الخبر متحقّقًا في صورة الخبر الكاذب الذي يعلم خلاف مدلوله. ولا شبهة أن المتحقق في هذه الصورة تصور مدلول الخبر لا الحكم المتعلق بمدلوله، ولو فرضنا قيام مدلول الخبر الكاذب به تعالى لا يلزم منه إلا مجرد قيام النسبة التامة به تعالى لا الحكم الغير المطابق للواقع المتعلق بتلك النسبة. وهذا القيام إنّما يستلزم مطلق التصور المتعلق بتلك النسبة سواء كان تصويرياً أو تصديقياً. ولا يلزم من هذا القيام النقص فإنّ صور جميع الكواذب حاصلة فيه مع أنّه يحكم بخلاف مدلولاته.

[١١٢] وقال فيه: ولما كان لقائل أن يقول خلق الكاذب أيضًا نقص في فعله فيعود المحذور [بعينه] أشار إلى دفعه بقوله: "واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه" فإنّ النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما يختلف العبارة دون المعنى. فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى.^{٢١٧}

[١١٣] والظاهر أنّه لا حاجة ههنا إلى تقدير سؤال وجواب يكون ما قاله صاحب المواقف ردًّا عليه؛ بل الظاهر أنّ ما ذكره اعتراض على الدليل ابتداءً وهو عين ما ذكره إمام الحرمين في رده حيث قال: لا يمكن التمسك في تنزه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصًا. لأنّ الكذب عندنا لا يقبح بعينه. وهو الذي ذكره صاحب التلخيص أيضًا حيث قال الحكم بأن الكذب نقصٌ إنّ كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً إلخ.^{٢١٨}

والوجه الثاني: إنّ لو جاز كذبه لكان أزلياً لا متناهي قيام الحوادث به وحينئذ يمتنع زواله. لأنّ ما ثبت قدمه يمتنع عدمه. واللازم باطل وإلا لا تمتنع صدقه وهو باطل. لأنّ من علم شيئاً أمكن له / أن يخبر عنه على ما هو به. قال في شرح المواقف هذا الوجه أيضًا إنّما يتم في الكلام النفسي دون اللفظي.^{٢١٩}

٢١٧ شرح المواقف للرجزاني، ٣ / ١٤٠.

٢١٨ شرح المقاصد للفتازاني، ٢ / ١٠٣.

٢١٩ شرح المواقف للرجزاني، ٣ / ١٤١.

[١١٤] وأقول: فيه بحث من وجوه

الأول: إنه قد سبق أن الكلام واحدٌ عندهم وإنما ينقسم إلى الخبر وغيره باعتبار التعلق. فيكون التعلق معتبراً في الخبر وهو أمر اعتباري فلا يكون الخبر الكاذب الذي اعتبر في ماهية الأمر الاعتباري إلا اعتبارياً. فكيف يتصور كونه قديماً؟ لأنه قسم من الموجود ولا يمكن أن يحمل^{٢٢٠} القديم على المعنى الأزلي العام للاعتباري الغير المتجدد. لأن حكمهم بأن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه إنما هو على القديم الذي هو قسم من الموجود دون مطلق الأزلي. لأن بعض الأزليات العدمية يجوز زوالها كعدم الحادث الأزلي، وأيضاً قوله: "إذ لا يقوم الحادث بذاته" إنما يصح في الحادث الذي هو قسم من الموجود دون الأمر الاعتباري المتجدد. فلا يلزم من عدم كون الخبر قديماً أن يكون حادثاً هو غير جائز القيام بذاته تعالى لجواز أن يكون متجدداً. فإن بعض المتجددات يجوز قيامه به.

[١١٥] والثاني: إن قوله: "لأن من علم شيئاً أمكن له أن يخبر عنه على ما هو به بالضرورة" في حيز المنع. لأن إمكان الخبر إنما يثبت لمن لا يقتضي ذاته كذبه وأمكن زوال الكذب عنه. وأما من يقتضي كذبه فرضاً ويمتنع زوال الكذب عنه بالنظر إلى ذاته فلا يلزم أن يمكن له الخبر على ما هو به فضلاً عن كون العلم بذلك الإمكان ضرورياً. ونظير ذلك منعهم إمكان العلم بكون الشخص عالماً^{٢٢١} بأنه عالم بأمر على تقدير امتناع علمه بنفسه. وهو مما ذكر في شرح المواقف في بيان عموم علمه تعالى بالأشياء.

[١١٦] والثالث: إنه إن أراد بقوله: "إن من علم شيئاً أمكن له أن يخبر عنه على ما هو به" أن من علم شيئاً علماً تصديقياً متعلقاً بالحكم على ذلك الشيء بمعنى الوقوع أو اللاوقوع المقابل لما يشمل عليه الخبر الكاذب من الحكم بذلك المعنى نمنع أن لا يمكن له الخبر الصادق. إذ الخبر الكاذب الذي يعلم خلافه علماً تصديقياً خالٍ عن الحكم بمعنى الإيقاع. إن كان هذا العلم في زمان الخبر الكاذب كما هو اللايق بشأن علم الله العام بجميع الأشياء وليس حصوله في الخبر إلا^{٢٢٢} حصول تصوري. ومثل هذا الخبر الحاصل على هذا الوجه

٢٢٠ م؛ ط: الحمل.

٢٢١ ط - يكون الشخص عالماً.

٢٢٢ أ+ على.

يجوز أن يجتمع مع الخبر المشتمل على الحكم المعلوم علمًا تصديقيًا. فإنَّ التَّصوُّر لا يضافُ التصديق. فعلى تقدير قدم الخبر الكاذب على هذا الوجه وامتناع زواله / يجوز أن يجتمع مع الخبر الصادق، وإنَّ أراد العلم التصديقي المتعلق بالحكم المشتمل عليه الخبر الكاذب فلا نسلم أنه يستلزم إمكان الخبر الصادق وسنده ما مرَّ من كون الكاذب مقتضي ذاته أو نمنع استحالة اللازم بناء على أنه يجوز أن يكون الخبر الصادق خاليًا عن حكم الخبر بمعنى الإيقاع. ويكون الحاصل في الخبر مجرد تصوُّر الوقوع.^{٢٢٣} فلا يلزم زوال الخبر الكاذب في الأخبار على ما هو به على هذا الوجه.^{٢٢٤}

[٢٠ظ]

[١١٧] وإنَّ أراد "إنَّ من علم شيئًا" علمًا مطلقًا وإنَّ كان ذلك علمًا تصوُّريًا متعلقًا بنفسه أو أحواله فلا نسلم أنه يمكن له أن يخبر عنه على ما هو به. فإنَّ في إمكان الخبر المذكور لا بدَّ من إمكان تصوُّر المحمول والنسبة وإمكان الحكم المتعلق بوقوع النسبة أو لا وقوعها إنَّ كان المراد بالخبر المقارن للحكم. وظاهر أن مجرد تصوُّر الموضوع أو تصوُّر وقوع النسبة لا يستلزم إمكان الخبر عنه على ما هو به. وإنَّ سلَّم إمكانه فلا يضافُ بينه وبين الخبر الكاذب إنَّ كان حصوله حصولًا تصوُّريًا كما هو المفروض في الباري تعالى لتنزّهه عن الجهل كما ظهر ذلك مما تقدّم على هذا المبحث، وإنَّ كان المراد بالخبر الصادق مطلق الخبر وإنَّ كان ذلك تصوُّريًا فلا يضافُ بينه وبين الخبر الكاذب سواء كان هذا عامًا أيضًا أو تصديقيًا.

[١١٨] وبالجملة ما ذكره إنما يتم أن لو كان حصول الخبر الكاذب على وجه التصديق. وكان المراد بالعلم في قوله: "إنَّ من علم شيئًا" العلم التصديقي وكان العلم التصديقي بشيء مطلقًا مستلزمًا للخبر عنه على ما هو به مصدقًا به. وظاهرٌ أن المصدّق بالخبر الكاذب لا يلزم إمكان تصديقه بخلاف الخبر الكاذب حتى يمكن له أن يخبر على ما يطابق علمه؛ بل اللازم هو العلم بالموضوع وسائر ما لا بدَّ منه في مطلق الخبر. فلا يلزم من العلم بالشيء الذي يستلزمه الخبر إمكان الخبر على ما هو به. وإنَّ قرّر الدليل هكذا لو جاز له الخبر الكاذب أي الخبر الذي

٢٢٣ ط م ف - أ: إمكان الخبر الصادق وسنده ما مرَّ من كون الكاذب صح.

٢٢٤ أ - العلم التصديقي المتعلق بالحكم المشتمل عليه الخبر الكاذب فلا نسلم أنه يستلزم إمكان الخبر الصادق وسنده ما مرَّ من كون الكاذب مقتضي ذاته أو نمنع استحالة اللازم بناء على أنه يجوز أن يكون الخبر الصادق خاليًا عن حكم الخبر بمعنى الإيقاع ويكون الحاصل في الخبر مجرد تصوُّر الوقوع. فلا يلزم زوال الخبر الكاذب في الأخبار على ما هو به على هذا الوجه.

يقارن الحكم بوقوع النسبة التي يشملها لكان قديماً يمتنع زواله ويمتنع له^{٢٢٥} الصدق. واللازم باطل لأنه يمكن أن يعلم الأشياء على ما هو به وكل شخص يمكن له هذا العلم يمكن أن يخبر على ما هو به.

[١١٩] فنقول هذا يقتضي تخصيص الدعوى ببعض أفراد الخبر الكاذب. فإنّ الخبر الكاذب يتحقق في صورة العلم والحكم بخلاف الخبر الكاذب عندهم كما سبق. ومثل هذا الخبر / يخرج عن المدعى وحيث أيضاً يكون المدعى أوضح من الدليل حينئذ؛ إذ بطلان [٢١] عدم حكم الله حكماً غير مطابق للواقع في الظهور بحيث لا يخفي على أكثر العوامّ بخلاف الدليل المذكور المشتمل على المقدمات الخفية، وأيضاً إن لوحظ في هذا الدليل عموم علمه تعالى بالأشياء وأدلته الدالة عليه كان أكثر مقدمات الدليل المذكور مستدركاً. إذ يكفي أن يقال لامتنع زوال الكذب المقارن للحكم المذكور وهو باطل. إذ يعلم جميع الأشياء على ما هو به. وإن لم يعتبر عموم علمه تعالى في الدليل أصلاً كان قوله: "فإنه يمكن أن يعلم الأشياء" في جيز المنع.

[١٢٠] وقد يقال إنهم^{٢٢٦} وإن أرادوا بالامتناع الامتناع المطلق إلا أنه لا يخلو إما أن يجعلوا مطلق الامتناع متحققاً في ضمن الامتناع الغيري أو في ضمن الامتناع الذاتي أو في ضمن كل منهما بأن يتحقق في ضمن الذاتي في صورة النفسي وفي ضمن الغيري في صورة اللفظي وعلى كل تقدير يرد عليهم الإشكال:

أما الأول: فلا أنه يستلزم كون الخبر الكاذب بمعنى النفسي ممكناً لذاته فيلزم إمكان النقص وهو محال.

وأما الثاني: فيستلزم^{٢٢٧} أن لا يكون الخبر الكاذب بمعنى اللفظي ممكناً لذاته وهو خلاف مذهبهم.

[١٢١] وأما الثالث: فيستلزم أن يكون الكاذب بمعنى النفسي ممكناً أيضاً. بيان ذلك أن إمكان الخبر الكاذب اللفظي يستلزم إمكان الخبر الكاذب النفسي لأن من يتلفظ بالخبر اللفظي

٢٢٥ ل: لا لصدق.

٢٢٦ أ: والرابع أن ما ذكره ومعارض بأن يقال إنهم.

٢٢٧ أ+ وإن جعلوه متحققاً في ضمن الذاتي يلزمهم.

قاصداً به إفادة معناه وهو المراد بإمكان الخبر اللفظي عندهم. لا بد أن يتعقل مدلول اللفظ أوّلاً ثم يقصد إفادته للمخاطب ثانياً. وليس المراد بالخبر النفسي إلا هذا المدلول المعقول أوّلاً والمقصود إفادته ثانياً.

[١٢٢] ولا شبهة أن إمكان الخبر اللفظي المذكور يستلزم إمكان ذلك المدلول المعقول القائم بنفس المتكلم فإذا أمكن الكاذب اللفظي أمكن الكاذب النفسي. ولا يتوهم أن الممكن عندهم إمكان^{٢٢٨} الخبر الكاذب اللفظي من حيث هو لا الكاذب من حيث يقصد به معناه. إذ ليس علمنا بإمكان الخبر الكاذب له إلا من جهة أنه قادر على جميع الممكنات التي من جملتها ذلك الخبر.

[١٢٣] ولا شبهة أن العلم الحاصل بمدخلية ذلك اللفظ الكاذب من جملة الممكنات أيضاً فيكون قادراً عليه وممكناً إرادته. وليس إمكان قصد إفادة معناه إلا إمكان إرادة خلق العلم / بمعناه لمدخلية اللفظ العادية. [٢١ظ]

[١٢٤] واعترض على الدليل أيضاً بأنه يقتضي أن يمتنع الخبر الصادق أيضاً. بأنه لو اتصف به لكان صدقه قديماً ممتنع الزوال وهو يستلزم امتناع كذبه. والحال "أن من علم شيئاً أمكن له أن يخبر عنه لا على ما هو به".

[١٢٥] وأجيب: بأن الكلام في الصدق والكذب النفسيين لا اللفظيين وأن المعلوم لنا أن من علم شيئاً يتعذر^{٢٢٩} عليه أن يحكم بخلاف ما يعلمه^{٢٣٠}، ولا يخفي عليك أن الخبر الكاذب والصادق لا فرق بينهما في الإمكان والامتناع. إن أريد بالعلم في قوله: "فإن من علم شيئاً" العلم بموضوع الخبر وإن كان ذلك مجرد التصور الخالي عن مقارنة الحكم عليه بشيء. وإن أريد به العلم المقارن للحكم المطابق للواقع أو غير المطابق فلا فرق بينهما أيضاً. كل ذلك ظاهر مما أسلفناه فتذكر^{٢٣١}. إلا أن المقدمة القائلة إن الله يعلم الأشياء علماً مقارناً للحكم الغير المطابق للواقع ظاهر الفساد. وإن أريد العلم المقارن للحكم المطابق فظاهر أنه لا يستلزم إمكان الخبر عن الشيء لا على ما هو به.^{٢٣٢}

٢٢٨ ل م - إمكان.

٢٢٩ أ: يقتدر.

٢٣٠ ط ق م - | أ + ليس بحيث يقدر ان يخبر عنه على ما هو به

٢٣١ أ - كل ذلك ظ [ظاهر] مما أسلفناه فتذكر.

٢٣٢ ط ق م ف - | أ + إلا أن المقدمة القائلة [إن الله يعلم الأشياء علماً مقارناً للحكم الغير المطابق للواقع] ظاهر الفساد وإن أريد العلم المقارن للحكم المطابق فظاهر أنه لا يستلزم إمكان الخبر عن الشيء لا على ما هو به.

[١٢٦] والوجه الثالث من الدليل، وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي اللفظي معاً خبر النبي صلى الله عليه وسلم بكونه صادقاً في كلامه كله. وذلك مما علم من الدين ضرورة ولا حاجة بنا إلي بيان إسناده وصحته ولا إلى تعيين ذلك الخبر؛ بل نقول تواتر من الأنبياء كونه تعالى صادقاً كما تواتر عنهم كونه متكلماً.

فإن قلت: المدعى امتناع الكذب والدليل السمعي لا يفيد إلا عدم وقوع الكذب منه. فإن كون جميع أخباره صادقاً في قوة قولنا^{٢٣٣} لا شيء من أخباره كاذباً وهو لا يقتضي أنه يمتنع كذب جميع أخباره.

[١٢٧] قلت: المراد أنه "صادق في جميع أخباره" التي يمكن أن يصدق عليه مفهوم خبره إيجاباً بمعنى سلب مطلق الامتناع. وصدق جميع الأخبار بهذا المعنى من ضرورات الدين. ولا شك أن الخبر الكاذب لو كان من أفراد خبره الممكنة بهذا المعنى لم يصح كون جميع أخباره صادقاً^{٢٣٤}.

المطلب الثاني: في رؤيته تعالى

وفيه ثلاثة مقامات^{٢٣٥}.

المقام الأول: في صحته

[١٢٨] فإن قيل: إنما تعرّضوا لبيان إمكانها مع أن التعرّض لوقوعها وذكر أدلته يكفي في معرفته.

قلت: أدلة الوقوع ليست إلا نقلية وهي يفيد اليقين في كل الشرعيّات المفسرة بأنّها أمور يجزم العقل بإمكانها ولا طريق له إليها دون كل العقليّات المفسرة بما ليس كذلك إذ يجزم العقل في الأولى^{٢٣٦} بعدم المعارض / العقلي الذي هو امتناع المطلوب المانع من إفادتها اليقين

[٢٢] و

٢٣٣ أ: أنه.

٢٣٤ أ: صادقة.

٢٣٥ في هامش ل ط ف م: وقال في المواقف: وههنا ثلث مقامات بتأويل المقامة ونظيره كثيرة في ذلك الكتاب؛ ويدل على ما ذكرنا ما وقع في بعض نسخ المتن المعتمد عليه من قوله المقامة الأولى المقام الثاني المقام الثالث فافهم. منه سلمه الله

٢٣٦ أ: الأول.

ولا يجزم في الثانية ألبتة لأنَّ العقل إذا لم يجزم بالإمكان والامتناع فلاجل هذا الاحتمال^{٢٣٧} ربّما لم يجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلّي فلا يفيد الدليل النقلّي فيها^{٢٣٨} اليقين حينئذ بخلاف الأولى. ولو لم يتبيّن الإمكان لم يجزم العقل بعدم المعارض العقليّ للنقلّي فلا يفيد الدليل النقلّي لنا جزماً يقينياً. إفادة الأدلة النقلية الجزم اليقيني الذي هو المطلوب في هذا الباب موقوف على بيان صحة الرؤية فعلى ما ذكرنا ينبغي أن يذكر أدلة الإمكان ثم أدلة الوقوع النقلية. لأنَّ أدلة الوقوع إنّما يفيد اليقين بسبب الجزم بالإمكان. وقولهم أنّ المعتمد في إثبات الإمكان إجماع الأمة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها محل بحث. فإنّه مخالف لما حققناه وحققه الفاضل الشريف في آخر الموقف الأول من تحقيق كون الأدلة النقلية مفيدة لليقين في الشرعيّات وغير مفيدة له في العقليّات.^{٢٣٩}

[١٢٩] فإن قلت: ما ذكرته تقتضي أيضاً أن يترك الدليل النقلّي على الإمكان إذ إفادة النقلّي لليقين إنّما هي في الشرعيّات المفسرة بما ذكر وإمكان رؤيته بدون ملاحظة الدليل العقلي عليه ممّا لا يتصور أن يجزم به مجرد العقل. فيكون الدليل النقلّي عليه بدون تلك الملاحظة في حكم الدليل النقلّي على العقليّات التي لا يجزم مجرد العقل بإمكانها في احتمال المعارض العقلي فكما لا يفيد النقلّي اليقين في هذه كذلك لا يفيد في^{٢٤٠} ذلك.

[١٣٠] قلت: إحدى مقدمتي الدليل النقلّي المذكور من الشرعيّات المذكورة فيكون النقل فيها مفيداً لليقين والأخرى عقلية استدل عليها بالدليل العقلي البرهاني فيكون أيضاً يقينياً. فلا يتصور فيه احتمال معارض عقليّ وما ذكر من المعارض العقلي ليس جارياً في جميع العقليّات؛ بل في بعضها، ولذلك قلنا ربّما لم يجزم بعدم المعارض العقلي ولم نقل لم يجزم بدون كلمة ربّما الدالة على البعضية وهو الموافق لما ذكر في شرح المواقف فتأمل. وسيجيء عليك ما هو الحق في هذا المقام. وبما ذكرنا ظهر أن ما ذكر في شرح المقاصد من أن القول: "بأنّ الأصل في الشيء سيّما فيما ورد به الشرع هو الإمكان ما لم يرد عنه / الضرورة أو البرهان. فمن ادّعى الامتناع فعليه البيان إنّما يحسّن في مقام النظر والاستدلال دون مقام المناظرة والاحتجاج"^{٢٤١}.

[٢٢ظ]

٢٣٧ ل - فلاجل هذا الاحتمال.

٢٣٨ ف ط م ل: فكّلها.

٢٣٩ شرح المواقف للجرجاني، ١/٢١٠.

٢٤٠ ل: فيها.

٢٤١ شرح المقاصد للفتنازاني، ٢/١١١.

[١٣١] ليس بصحيح على إطلاقه لأنه يشعر بأن هذا المقام لو كان مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج كان ذلك القول حسناً وليس كذلك. فإن هذا المقام لو كان مقام النظر والاستدلال لكان مقام الاستدلال بالبرهان. إذ المسألة من المطالب العلمية التي يطلب في العلم تحصيل اليقين بها لا مقام الاستدلال بغير البرهان المفيد للظن. ولا شك أن ما ذكره ذلك القائل لا يفيد الجزم بالإمكان الذي يتوقف عليه الاستدلال بالأدلة النقلية الدالة على الوقوع. هذا كلام وقع في البيان فلنرجع إلي المقصود.

[١٣٢] فنقول: اختلف أرباب الملل والنحل في هذه المسألة فمنع جميع الفرق صحة الرؤية المنزهة عن الكيف إلا الأشاعرة. فعلى هذا الأشكال في مخالفة الفلاسفة والمعتزلة لهم في امتناع رؤيته تعالى لأنهم يوافقونهم في تنزهه عن الكيف. فإذا خالفوهم في إمكان الرؤية المنزهة عن الكيف لا بد أن يخالفوا في صحة رؤية المنزهة عن الكيف.

[١٣٣] وأما المشبهة والكرامية وإن خالفوهم في المسألة المذكورة لكنهم لم يوافقهم في تنزهه الباري عن الكيف فلذلك لم يخالفوهم في صحة رؤيته تعالى مثل ما خالفوهم في تلك المسألة. ثم إن أصحابنا القائلين بصحة رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة عقلاً اختلفوا في جوازها في الدنيا سمعاً فمنهم من قال به ومنهم من نفاه. ولا يخفي عليك أن الدليل النقلية الذي استدل به على الجواز يدل بعينه على الجواز في الدنيا. ثم اختلفوا في جوازها في المنام، فقول: لا، وقيل: نعم.

[١٣٤] قال الفاضل الشريف في شرح المواقف: "والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية وإن لم تكن رؤية حقيقة"^{٢٤٢} يعني أن الرؤية حقيقة هي العلم بالبصر والنوم ضد العلم والإدراك فلا يتصور أن يجمع معه فلا يكون الرؤية المجامعة مع النوم رؤية باتفاق القلاء؛ بل مشابهة لها، ولا بد قبل الخوض في البرهان من تحرير محل النزاع.

[١٣٥] فنقول: لا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا في ارتسام صورة من المرئي في العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي^{٢٤٣} أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك. إنما النزاع إننا إذا أبصرنا الشمس مثلاً ثم أغمضنا العين نجد في الأول حالة

٢٤٢ شرح المواقف للجرجاني، ٣/١٧٣.

٢٤٣ أ: في العين.

[٢٣] زائدة / على الثاني. وكذا إذا علمنا شيئاً علماً جلياً ثم أبصرناه نجد في الثاني أمراً زائداً على الأول. وهو الذي نسميه بالرؤية ولا يتعلق في عاداته تعالى في هذه الدار إلا بما هو في جهة ومقابلة. فمثل هذه الحالة الإدراكية هل يصح أن لا يكون مقارناً للمقابلة والجهة وأن يتعلق به تعالى؟

[١٣٦] قالت الفلاسفة: هذه الحالة الزائدة المسماة بالرؤية عائدة إلى تأثير الحدقة لا إلى الإدراك والعلم واستدلوا على ذلك بوجوه ثلاثة.

الأول: إن من نظر إلى الشمس بالإستقصاء ثم غمض عينه فإنه يبقى قرص الشمس حاضراً عنده بحيث لا يقدر على دفعه عنه وليس ذلك إلا لأن الحاسة قد تأثرت عن صورة القرص فبقيت عندها^{٢٤٤}.

الثاني: إننا إذا نظرنا إلى روضة خضراء زمناً طويلاً ثم حولنا العين إلى شيء أبيض فإننا نرى لوناً ممتزجاً من البياض والخضرة. وما ذلك إلا لأن الحدقة قد تأثرت من الخضرة فبقيت صورتها فيها.

الثالث: إن الشعاع^{٢٤٥} القوي يؤثر^{٢٤٦} في الباصرة وكذا البياض القوي^{٢٤٧} يقهرها بحيث لو نظر شخص^{٢٤٨} بعد رؤيتهما إلى ضوء ضعيف و^{٢٤٩} بياض ضعيف لم يرهما وليس ذلك إلا لتأثير الحاسة.

والجواب: إنها إنما تدل على أن فيما ذكر من الصور تأثير الحاسة ولا يدل على أن الأمر الزائد الذي هو الرؤية نفس التأثير كما هو مطلوبهم ولا على أنه مشروطٌ بذلك التأثير.

[١٣٧] ونقول إننا لا نسلم أن صورة المرئي باقية في حالتي التغميض والتحويل في الحدقة والرطوبة الجليدية؛ بل إنما تبقى في الخيال؛ بل نقول: إن المتحقق في الحالتين المذكورتين

٢٤٤ ل: فيها.

٢٤٥ في الأصل: الضوء.

٢٤٦ في الأصل: يقهر.

٢٤٧ في الأصل: الشديد.

٢٤٨ في الأصل: الرائي.

٢٤٩ في الأصل: أو.

مجرد الحالة الانكشافية المخصوصة من غير بقاء صورة حاصلة قبلهما. وهذه الحالة الانكشافية بمحض خلق الله تعالى بلا مدخلية شيء آخر فيها بحسب العقل، مناسب لهذه الحالة مناسبة تكون بحسبها مرتبة عليه ترتيباً عقلياً فلا يدل حصولها على تأثر الحاسة أصلاً. وكذا نقول إن الرؤية بمحض خلق الله تعالى من غير مدخلية الغير فيها. فعدم الرؤية في صورة قهر الشعاع والبياض لا يدل على أنه لتأثر الحاسة؛ بل ذلك لعدم إرادة الرؤية فلا يدل ما ذكره على تأثر الحاسة في هذه الصورة أيضاً.

[١٣٨] فإن قيل: ما ذكر صور جزئية فلا يدل رجوع الرؤية فيها إلى التأثر على رجوعها إليه في جميع الصور لجواز أن يكون / أفراد الرؤية مختلفة بالحقيقة ويكون اشتراكها فيها اشتراك العرض العام أو الجنس فلا يثبت بما ذكروا مطلوبهم الذي هو الرجوع إلى التأثر في جميع الصور.

[ظ٢٣]

[١٣٩] قلنا: البديهة لا تفرق بين أفراد الرؤية فيما يرجع إليه من التأثر والانكشاف التام. فإذا ثبت الرجوع لأحدهما في بعض الصور ثبت في الكل بناءً على تلك البديهة وحينئذ يكون ما ذكرت من الاحتمال راجعاً إلى احتمال كون أفراد التأثر أو ذلك الانكشاف التام مختلف بالحقيقة،

[١٤٠] بل نقول: إن الوجهين الأولين لا يدلان على أن في تينك الصورتين تأثر الحاسة لأن الحاليتين الحاصلتين حين التغميض ورؤية البياض حالة انكشافية حاصلة بخلق الله تعالى من غير تأثير للغير ومدخليته. وليس ترتب تلك الحالة على الحالة الأولى من النظر إلى القرص والأبيض إلا ترتب عادي من غير أمر مقتضى لمناسبة المترتب للمرتب عليه مناسبة عقلية مصححة لمدخلية الثاني في الأول بحسب العقل. فلا يلزم من هذا الترتب تحقق تأثر الحاسة في الحاليتين الأولين.^{٢٥٠}

٢٥٠ ل ط م ف - أ + بل نقول إن الوجهين الأولين لا يدلان على أن في تينك الصورتين تأثر الحاسة لأن الحاليتين الحاصلتين حين التغميض ورؤية البياض حالة انكشافية حاصلة بخلق الله تعالى من غير تأثير للغير ومدخليته وليس ترتب تلك الحالة على الحالة الأولى من النظر إلى القرص والأبيض إلا ترتب عادي من غير أمر مقتضى لمناسبة المترتب للمرتب عليه مناسبة عقلية مصححة لمدخلية الثاني في الأول بحسب العقل فلا يلزم من هذا الترتب تحقق تأثر الحاسة في الحاليتين الأولين.

[١٤١] وقالت الاشاعرة: تلك الحالة الزائدة حالة انكشافية غير عائدة إلى تأثر الحاسة ولا هي مشروطة به ولا ممّا يلزمه ذلك التأثر والمقابلة والجهة ويصحّ أن يتعلق به تعالى ويكون لحاستنا نسبة مخصوصة إليه تعالى فيحصل ذلك الانكشاف التام المسمى بالرؤية كما ينكشف القمر ليلة البدر. كما روى عن رسول الله م. واستدلوا على ذلك بالدليل النقلي والعقلي.

[١٤٢] أمّا النقلي: وهو الذي عوّل عليه أبو منصور ماتريدي فالعمدة فيه قوله تعالى حكاية عن موسى ع م: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/١٤٣] والاحتجاج به من وجهين

الأول: أن موسى ع م طلب رؤيته بالنص والإجماع والتواتر وتسليم الخصم. ولو لم يكن الرؤية ممكنة لكان طلبه ذلك إمّا لجهله بامتناعها^{٢٥١} أو كان عالمًا به لكنه طلبها وكلاهما فاسد. أمّا الأول: فلأنّ الجاهل بما يجوز وما لا يجوز عليه لا يصلح أن يكون نبيًا فضلًا عن أن يكون نبيًا كليمًا موصوفًا بذلك في كتابه تعالى. إذ حكمة الإرسال ليست إلا دعوة للخلق للعقائد الحقّة والأعمال الصالحة.

وأمّا الثاني: فلأنّ طلب المحال عبث لا يقع من العاقل هكذا قرّر في شرح المقاصد.^{٢٥٢}

[١٤٣] وأقول: إنّ الإجماع وتسليم الخصم ليس على أنّه طلب نفسه حقيقة الرؤية. فإنّ المعتزلة خالفوا في ذلك فقال بعضهم إنه طلب العلم الضروري وبعضهم إنه طلب علمًا وبعضهم على أن نفسه لم يطلب الرؤية؛ بل ذلك من لسان قومه. ولعل مراده بتسليم الخصم تسليم بعضه وهو الذي يقول أنه لم يعلم استحالة رؤيته وذلك لا يضر بنبوته على ما سيجيء. وأمّا دعوى الإجماع فلا شك في بطلانها لظهور مخالفة مشايخ المعتزلة ودعوى إجماع من قبلهم غير مسلّمة / عندهم. [٢٤]

والوجه الثاني: أنه علّق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن والمعلّق على الممكن ممكن وإلا لأمكن صدق الملزوم بدون اللازم.^{٢٥٣}

٢٥١ أ: بإمكانه.

٢٥٢ شرح المقاصد للتفتازاني، ٢/١١١.

٢٥٣ هامش م: فإنّ المحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة. منه

[١٤٤] وأقول: قد سبق أن هذه المسألة من المسائل العلميّة التي يطلب في العلم تحصيل اليقين بها وأن المقصود بهذا الدليل إفادة اليقين، ولا شبهة في أنه ما دام احتمال المعارض العقلي قائماً لا يتصور الجزم، ولا شبهة أن المعارض العقلي ليس مما ينحصر في الامتناع؛ بل كون طلب الرؤية المعلوم امتناعها عبثاً معارض عقلي لطلب النبي رؤيته.

[١٤٥] إذا تمهّد هذا فنقول: إن امتناع الرؤية لم يعلم بعد؛ بل إنّما يعلم بهذا الدليل الذي هو العمدة بين الأدلة. وحينئذ يجوز عند العقل أن يكون الرؤية ممتنعة ويكون طلبها طلباً للمحال الذي هو العبث^{٢٥٤} الصادر عن الأنبياء.

[١٤٦] ولا شبهة أنه ممّا يعارض إحدى مقدمتي الدليل وهي أن النبي عليه السلام طلب الرؤية. وما دام هذا الاحتمال باقياً لا يفيد الدليل النقلي على هذه المقدمة مفيدة لليقين الذي هو المطلوب. ولا فرق بين هذا المعارض والمعارض الذي هو الامتناع. فعدم جعله دليل الوقوع قاطعاً لهذا الاحتمال وحكمهم بأنّ الدليل الدال على الوقوع لا يفيد اليقين ما لم يعلم إمكانه بالعقل وجعلهم ذلك الدليل قاطعاً لذلك الاحتمال ومفيداً لليقين بدون أن يعلم عدم ذلك المعارض بالعقل تحكّم محض. وما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في شرح المواقف في آخر الموقف.

الأول: من انحصار المعارض العقلي في الشرعيّات في الامتناع محل بحث لما ذكرنا من المثال فتبصّر، هذا ما وعدناك فيما سبق من أنه سيجيء عليك ما هو الحق في هذا المقام.

[١٤٧] ويرد على المقدمة القائلة في الوجه الثاني إن المعلق على الممكن ممكن منع ظاهر. إذ الممكن ربّما يستلزم المحال وإن كان ذلك بحسب الغير لا بحسب ذاته. فإن عدم المعلول الأول يستلزم عدم الواجب لأنّ عدم المعلول لا يكون إلّا بعدم علته. فبقي مثل هذه الصورة لا يلزم من تعليق اللازم على الملزوم الممكن إمكان صدق الملزوم بدون اللازم. لأنّ الملزوم ليس هو الممكن من حيث هو ذاته؛ بل هو من حيث هو مأخوذ مع الغير وهو من هذه الحيثيّة ممتنع. فإن عدم المعلول الأوّل إذا اعتبر في نفسه فعدمه ممكن ولا يستلزم عدم الواجب / من هذه الحيثيّة وإن اعتبر من حيث أن وجوده واجبٌ بالعلة. فعدمه ممتنع بها ومستلزم لعدمها [٢٤ظ] ولكن ليس عدمه ممكناً بالذات من هذه الحيثيّة حتى يلزم إمكان لازمه وإمكان صدق الملزوم

بدون اللازم على تقدير كون اللازم محالاً. إذ لا يلزم من إمكان العدم نظرًا إلى ذاته إمكان العدم الممتنع بالغير أبدًا بالنظر إليه. ولا يلزم من ذلك كونه واجبًا لذاته. وإنما يلزم أن لو امتنع نسبة العدم إليه لذاته. فإذا كان المعلق عليه ههنا استقرار الجبل من حيث هو يلزم من إمكانه إمكان المعلق. أما إذا كان استقراره مع^{٢٥٥} ملاحظة الغير الذي يمتنع الاستقرار عنده فلا يلزم من إمكانه إمكان الرؤية. فللمعتزلة أن يقول إن المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر أي استقرار الجبل مع كون الجبل مقيدًا بالحركة فيه. فإن استقرار الجبل وإن كان ممكنًا في نفسه عقيب النظر إلا أنه بحسب تقييده بما ينافيه من الحركة ممتنع بالغير في ذلك الوقت. فجاز أن يستلزم المحال وتعلق عليه الرؤية من تلك الحيثية. وحينئذ لا يرد أن يقال إن استقرار الجبل ممكن في نفسه في جميع الأوقات بدلًا من الحركة.

[١٤٨] فإن قيل: الظاهر أنه علق على استقرار الجبل من حيث هو وإن كان ذلك في الاستقبال، وكونه ممتنعًا بالغير في ذلك الوقت من جهة تقييده بالحركة فيه لا يستلزم أن يؤخذ المعلق عليه بتلك الجهة ولا ينافي أن يكون الظاهر ما ذكرنا.

[١٥٠] قلنا: لا فرق بينه وبين قولنا إن عدم المعلول الأول عدم الواجب في كون المعلق عليه الممكن من حيث هو أم لا. فلو جعلنا المعلق عليه ههنا الممكن من حيث هو لم يصدق الشرطية وليس كذلك. وأيضًا^{٢٥٦} التبادر لا يدفع احتمال الغير المنافي لليقين وإن كان ذلك الاحتمال احتمالًا مرجوحًا.

[١٥١] فإن قلت: إن المتبادر يجب أن يصار عليه إذا لم يدل دليل على خلافه فبملاحظة^{٢٥٧} ما ذكر مفيدًا لليقين.

قلت: فحينئذ يمنع التبادر من اللفظ الملقى إلى موسى ع م حين القى إليه. إذ يحتمل أن يكون حين القائه إليه قرينة حالية أو مقالية دالة على التعليق باستقرار الجبل المقيّد بالحركة. ولا يكون تلك القرائن منقولة إلينا ومجملات كتاب الله من هذا القبيل وإلا يلزم أن لا يكون كلامه المشتمل على ذلك غير بليغ لعدم كونه متضح الدلالة على المعنى المراد.

٢٥٥ ل: معنى.

٢٥٦ ل ط م ف- | أ+ لا فرق بينه وبين قولنا [إن عدم المعلول الأول عدم الواجب] في كون المعلق عليه الممكن من حيث هو أم لا فلو جعلنا المعلق عليه ههنا الممكن من حيث هو لم يصدق الشرطية وليس كذلك وأيضًا.

٢٥٧ أ+ يكون | ف: فبملاحظته

[١٥٢] وأجاب المعتزلة عن وجهي الدليل أمّا عن الأوّل فمن وجوه.

الأوّل: أنّه تجوز بالرؤية عن العلم الضروري إطلاقاً^{٢٥٨} للملزوم على اللازم وهو مجاز شائع / سيّما "رأي" بمعنى "علم" و"أرى" بمعنى "أعلم". فكأنّه قال اجعلني عالماً لك علماً ضرورياً وهذا تأويل أبي الهذيل العلاف وتبعه الجبائي وأكثر البصريين.

[١٥٣] وأجيب عنه: بأنّ الرؤية لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه أيضاً والنظر وإن استعمل بمعنى العلم إلا أن استعماله فيه موصولاً بإلى مستبعداً جداً.

[١٥٤] وأقول: لا نسلم كون الرؤية بمعنى العلم مستلزماً لكون النظر المترتب عليه بمعنى العلم، لم لا يجوز أن يكون بمعنى التوجه فإن التوجه لازم للنظر بمعنى تقليب الحدقة؟ فيكون هذا أيضاً مجازاً يكون ذلك المجاز قرينة. وأن العلم الضروري بمثل تلك الذات الذي هو الانكشاف التام المستلزم لاتصال النفس به اتصالاً معنوياً مما يستلزم التوجه إليه بالكلية. ويحتمل أن يكون النظر بمعنى العلم وتعديته باعتبار تضمين معنى التوجه. ولا بُعد في تعدية فعل باعتبار التضمين. وأيضاً يجوز أن يكون مجموع النظر المعدى بإلى الذي بمعنى تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية مجازاً عن العلم الضروري اللازم لذلك التقليب. كما أنه مجاز عن الرؤية عندهم ضرورة أن تقليب الحدقة لا يتصور بالنسبة إليه، وتعدية النظر بإلى لا ينافي أن يكون المجموع مجازاً عمّا ذكرنا، أنه لا ينافي أن يكون مجازاً عن الرؤية عندهم وهذا مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه، ٢٠ / ٥] حيث قيل إنه مجاز في معنى تملك مع أن تملك لا يعدى بعلى. ولا وجه لأن يقال في مقام البرهان على إمكان الرؤية. أن التجويزين المذكورين خلاف الظاهر بعيد عن دلالة اللفظ عليهما فلا يصار إليهما إلا بدليل ولا دليل عليه. لأن احتمال امتناع الرؤية المستلزم لاحتمال المجاز لكونه احتمال كونه قرينة مانعة من الحمل على المعنى الحقيقي للرؤية ينفي كون الدليل المذكور برهاناً. وإن كانت التاويلات المذكورة بعيدة عن دلالة اللفظ واحتمالات مرجوحة وكفي للمعتزلي في جواب أهل الحق منع برهانية الدليل المذكور وإفادته اليقين مستنداً باحتمال تلك التاويلات بسبب احتمال امتناع الرؤية. ولا يلزم ادعاء الجزم أو الظن بها. وقول أهل الحق إبطال تاويلاتهم التي ذكروها على طريقة الحكم دون الاحتمال بأنها خلاف الظاهر ولا يصار إليها إلا بدليل ولا / دليل عليها. ليس مما يفيدهم

[٢٥ظ]

كثير نفع. إذ قيام الاحتمالات لها مما يكفي في إبطال أدلتهم التي قصدوا بها إفادة اليقين بالمسألة دون مجرد الظن.

[١٥٥] قال الفاضل الشريف في شرح المواقف: "فوجب أن يحمل على الرؤية؛ بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي إلى الرؤية فيكون الطلب للرؤية أيضًا"^{٢٥٩}.

[١٥٦] وأقول: ذكر في حواشيه للمطول: اعلم أن استعمال بسط اليد في الجود بالنظر إلى من جاز أن يكون له يد سواء وجدت وصحّت أو شلت أو قطعت أو فقدت لنقصان في الخلقه كناية محضة لجواز إرادة المعنى الأصلي في الجملة والنظر إلى من تنزه عنه اليد كقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة، ٥ / ٦٤] مجاز متفرّع على الكناية لامتناع تلك الإرادة. فقد استعمل بطريق الكناية هناك حتى صار بحيث يفهم منه الجود من غير أن يتصور يد أو بسط. ثم استعمل ههنا مجازاً في معنى الجود وقس عليه نظائره في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه، ٢٠ / ٥] وقوله: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران، ٣ / ٧٧]. فإنّ الاستواء على العرش أي الجلوس عليه فيمن يتصور منه ذلك كناية محضة عن الملك^{٢٦٠} وفيمن لا يجوز عليه مجاز متفرّع عليها، وعدم النظر فيمن يجوز منه النظر كناية محضة عن عدم الإعتداد وفيمن لا يجوز منه كذلك. هكذا حقّق الكلام في الكشف. فعلى قياس هذا التحقيق يكون النظر ههنا محمولاً على الرؤية على طريقة المجاز المتفرّع على الكناية كالمجازات المتفرّعة على الكناية مما سبق تحقيقه بلا فرق. وجعله كناية عن الرؤية مناف لما ذكره في شرح المفتاح. وبنى عليه التحقيق المذكور من أنّه لا بدّ في الكناية من جواز إرادة الموضوع له. ولا شبهة في أنه لا يجوز إرادة تقليب الحدقة في حقّه تعالى فضلاً عن إرادته بالفعل كما يدل عليه قوله "فوجب أن يكون محمولاً على تقليب الحدقة". والظاهر أنّه جعله من قبيل التمثيل فيكون لفظ النظر مستعملاً في معناه كما في سائر التمثيلات، ويرد عليه أن الرؤية إذا استعملت بمعنى العلم يتأتى هذا التوجيه أيضًا قال في الكشف: ﴿أَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ٧ / ١٤٣] "اعرفك [معرفة] اضطراريةً كأنني انظر إليك"^{٢٦١}. فإنّه يدل على أن انظر إليك من تنمة الجواب وأنّ النّظر محمول على تقليب الحدقة وأنّه مرتبط بامر معنوي في الكلام وهو اعرفك معرفةً اضطراريةً. فعلى هذا يكون النظر معدّى ب"إلى" بلا استبعاد / فتأمل.

[٢٦] و

٢٥٩ شرح المواقف للرجزاني، ٣ / ١٧٦.

٢٦٠ + : اعتداد.

٢٦١ الكشف للزمخشري، ٢ / ١٥٦.

[١٥٧] وأجيب بوجهين آخرين.

الأول: أن ما ذكر من التأويل يستلزم أن لا يكون موسى عالماً بربه عالماً ضرورياً مع أنه يخاطبه، وذلك لا يعقل؛ لأنّ المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما يعلم بالنظر ليس كذلك هكذا قال في شرح المواقف،^{٢٦٢} وقال في شرح المقاصد "كيف وموسى عالم بربه [تعالى] سمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه"^{٢٦٣}.

[١٥٨] وأقول: الغائب الغير المعلوم بالضرورة إذا كان عالماً بما يخاطب ومن يخاطب ينزل منزلة الحاضر المشاهد فذكر معه الفاظ الخطاب ولذلك يخاطب إليه من ليس في ذروة العيان ولا يتجاوز منزلة في العلم عن حضيض البرهان. ومن هذا القبيل مخاطبات الأكثرين في أدعيتهم وأثنتهم. وما ذكر في شرح المقاصد "سمع كلام الله" ليس بشيء؛ لأنّ سماع كلامه ليس إلا سماع ألفاظ مخلوقة في الجسم دالة على معانٍ مقصودة وهو لا يقتضي أن يكون خالق هذه الألفاظ معلوماً بالضرورة لسماعها.

الثاني: أنّه لو حمل الرؤية على العلم الضروري لم يطابق السؤال للجواب لأنّ الرؤية في ﴿كُنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/١٤٣] محمول على معنى الرؤية الحقيقي بإجماع المعتزلة.

[١٥٩] وأقول: يريد بإجماع المعتزلة إجماع مجتهديهم فلا يضّر مخالفة المقلد من أصحاب الجهل ممن فسّرها منهم بالعلم الضروري كما فسّرها به صاحب الكشف منهم حيث قال ﴿كُنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/١٤٣] "أي لن يطبق معرفتي على^{٢٦٤} هذه الطريقة"^{٢٦٥}.

[١٦٠] الثاني من وجوه أجوبة المعتزلة أن المراد بالرؤية رؤية علم من أعلامه الدالة على الساعة ومعنى "انظر إليك" "انظر إلى علمك" على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كما في ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف، ١٢/٨٢] أي أهلها. وهذا تأويل الكعبي والغداديين من المعتزلة ويرد عليه بوجوه

٢٦٢ شرح المواقف للجرجاني، ٣/١٧٦.

٢٦٣ شرح المقاصد للشتازاني، ٢/١١٢.

٢٦٤ أ: علما.

٢٦٥ الكشف للزمخشري، ٢/١٥٧.

[١٦١]الأول: أنه خلاف الأصل^{٢٦٦} فلا يرتكب إلا للدليل وما زعموا من أن الرؤية ممتنعة في حقه عقلاً فيكون طلبها عبثاً. فلا بد من أن يؤول بأمثاله كما في سائر المتشابهات ليس بشيء يظهر ذلك مما حققناه من أن القائم هناك احتمال المعارض العقلي المستلزم لاحتمال التأويل لا نفس المعارض العقلي كما زعموا.

والثاني: أن الجواب أعني ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/١٤٣] لا يطابق السؤال لإجماع المعتزلة على أن المراد بنفي الرؤية في الجواب نفي رؤيته لا نفي علم من أعلامه.

والثالث: أنه لو كان المراد في السؤال ما ذكروا لكان المراد في الجواب ذلك أيضاً وهو يستلزم كذب الجواب لأن تدكك الجبل من / أعظم الأعلام. [٢٦٦ظ]

[١٦٢] وأقول: إذا أرادوا بالعلم ما يدل على الساعة كما صرح به في شرح المواقف للسيف ووقع في بعض نسخ شرح المواقف للسيّد وهو الموافق لما ذكر في أبقار الأفكار لا يرد ما ذكر عليهم. لأن دلالة تدكك الجبل على الساعة ممنوع فإن كل خارق العادة لا يدل على الساعة بل الدال عليه أمور مخصوصة ربّما يعلمها بإخبار^{٢٦٧} تعالى بها بعض عباده المخلصين، نعم لو أرادوا به العلم الدال على ذاته كما وقع في بعض نسخ شرح المواقف وهو الموافق لما في نهاية العقول لتوجيه ذلك الرد.

[١٦٣] ويمكن أن يقال إن مرادهم بالعلم الدال على ذاته العلم الذي يكون إرائته بمنزلة إرائتها أي العلم الذي يعرفه تعريفا واضحا جلياً كأنه أراه في جلاله^{٢٦٨} مثل آيات القيامة التي يضطر الخلق إلى معرفته وتدكيك الجبل ليس من ذلك القبيل.

[١٦٤] قال في شرح المواقف: «وأيضاً [قوله] ﴿فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ﴾ [الأعراف، ٧/١٤٣] لا يلائم رؤيتها لأن الآية في تدكك الجبل دون^{٢٦٩} استقراره^{٢٧٠}.

٢٦٦ في الأصل المتن: الظاهر.

٢٦٧ أ: ويخبرها البارئ.

٢٦٨ أم: جلاله.

٢٦٩ في الأصل: لا في.

٢٧٠ شرح المواقف للرجزاني، ٣/١٧٧.

[١٦٥] وأقول: لا يخفى على من له قلبٌ سليمٌ إن المتبادر من قوله: ﴿انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/ ١٤٣] على ذلك التأويل "أنه انظر إلى الجبل فإن استقرَّ مكانه فسوف تراني" "علماً في الجبل". ومن المعلوم أنه لا يقتضي أن يكون الآية نفس الاستقرار حتى لا يلائم بل المقتضي أن يكون العلم في الجبل على تقدير الاستقرار فالملائمة حاصلة على ذلك التأويل.

[١٦٦] فالأولى أن يقال: إن المتبادر في اللغة من التعليق الشرطي هو التعليق والربط في جانبي الوجود والعدم لا في جانب الوجود فقط كما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في شرح المواقف. فيلزم على هذا التأويل أن يكون الشرطية كاذبة. لأن عدم استقرار الجبل سببٌ لرؤية العلم لا منافٍ لها.

[١٦٧] الثالث: من تلك الوجوه أن موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه بل سألها لقومه حيث قالوا ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء، ٤/ ١٥٣]؛ وقالوا ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة، ٢/ ٥٥]. وإنما أضافت إلى نفسه ليمنع عنها فيعلم به قومه أنها بالنسبة إليهم أبعد وأشد في الاستحالة. ولهذا قال ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ [الأعراف، ٧/ ١٥٥] وفيه من المبالغة ما ليس في إضافتها إليهم. فهذا أدعى إلى قبولهم وأشد تأثيراً في عقولهم وأنسب بالبلاغة القرآنية ولهذا لم يقل "وأرهم ينظروا إليك"^{٢٧١} مع أن الظاهر المناسب السؤال لأجل / قومه أن يقول كذلك. وبما ذكرنا ظهر الجواب عما وقع في شرح المقاصد وهذا مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل وأرهم ينظرون إليك.

[١٦٨] والأولى وقع في شرح المواقف أنه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل. وما ذكره في الدليل أن المسؤل عنه مستحيل بدليل أخذ الصاعقة لهم والسؤال عن المحال عبث لا يليق بالأنبياء ليس بشيء. لأن أخذ الصاعقة لهم إنما كان بسبب تعنتهم وإلزامهم على موسى وقصد إعجازه بما طلبوه من الآيات لا لكون^{٢٧٢} المسؤل عنه محالاً. وهذا مثل ما أنكر قولهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجَرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ [الإسراء، ١٧/ ٩٠] وقولهم: ﴿تُنزِّلْ عَلَيْنَا مِثْلَ الْمَنَّانِ﴾ [النساء، ٤/ ١٥٣] بسبب التعنت وإن كان المسؤل عنه ممكناً. وما قالوا في دليل

٢٧١ م طل: إليه.

٢٧٢ ل: يكون.

تأويلهم أن قوله حكاية عن موسى: ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ [الأعراف، ٧/ ١٥٥] إنما يلائم هذا التأويل بين الفساد. إذ ليس مراده بفعل السفهاء مجرد طلب الرؤية بل طلبهم تعنتاً وعناداً. وقيل هذا التأويل مع كونه خلاف الظاهر غير مستقيم من وجوه.

[١٦٩] أما أولاً: فلأنَّ القوم الذي طلبها موسى من لسانهم إما أن يكونوا مؤمنين بموسى فكفاه أن يقول هذا ممتنع. فكان يجب عليه أن يعرفهم امتناعه حين جرى بهذه المقالة العظيمة على ألسنتهم ولا يؤخر إلى أن يسأل كما زجرهم حيث قالوا: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُم آلِهَةٌ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٣٨] بأن قال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف، ٧/ ١٣٨] أو لا يكونوا مصدقين لم يصدقوه أيضاً في الجواب: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف، ٧/ ١٤٣] إخباراً عن الله تعالى. لأنَّ الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون فكيف يفيدهم إخباره مع إنكارهم بمعجزاته الباهرة؟ فإذا لم يكن إخباره مفيداً فعدم إخبار أمته وهي السبعون المختارون بالطريق الأولى.

[١٧٠] وأقول: نختار الشق الثاني من التردد ونقول لعل الباري ألهم موسى أنه إذا سئل عن الرؤية ترتب عليه تلك الآية العظيمة الدالة على ذاته وأنه يشاهدها بعد ذلك السبعون المختارون ويخبرون بها قومه خبراً متواتراً. وأنه يجيبه على ذلك التقدير بجواب يسمع هو والمتخارون سماعاً من خوارق العادات لكونه من جميع الجهات. وأن السبعون يخبرون القوم بذلك الخبر وكان ذلك سبباً لطمعه منهم أن يؤمنوا ويصدقوا في إخباره إياهم بعد ذلك ب"الن تراني" / لأن لتزاحم الأدلة وتواردها تأثيراً بليغاً في إذعان الحق. ولذلك نقل من الأنبياء كثرة المعجزات سيما من نبينا^{٢٣} وعدم إفادة إخباره أولاً لإنكارهم بالمعجزات السابقة لا يدل على عدم إفادته بعد علمهم بتينك الآيتين بسبب الخبر المتواتر لهم. فإنَّ الإنكار بمعجزة لا يستلزم الإنكار بمعجزة أخرى. وأيضاً على تقدير كونهم مؤمنين يجوز أن يؤخر الرد لفائدة أن الطريق السؤال والجواب أوثق وأهدى إلى الحق من جهة أن فيه دلالة على أن بعدها في مرتبة أن مجرد سؤالها يؤدي إلى وقوع ذلك الأمر إليها بل من تدكدك الجبل وكون سائلها صعقاً. وقيل لما سألوا الرؤية ﴿فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء، ٤/ ١٥٣] زجرهم الله وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم إلى سؤال الرؤية وإضافتها إلى نفسه.

[٢٧ظ]

[١٧١] والرَّابِع: من الوجوه أن موسى علم امتناع رؤيته لكنّه سألهَا لنفسه ليظهر له الدليل السمعي على امتناعها بعد علمه به بالدليل العقلي ليتقوى يقينه واعتقاده. فإنّ كثرة الأدلة ممّا يزيد الاعتقاد سيّما إذا كان من جنسين.

[١٧٢] وأجيب: عنه تارة بأن تفاوت الاعتقاد إنّما يتصور فيما يقبل احتمال النقيض كالظن. وأمّا فيما لا يقبله من اليقين كما نحن فيه فلا يتصور ذلك. وهذا هو الموافق للمشهور بين الجمهور من أن اليقين لا يقبل الشدة والضعف وإنّما يكون ذلك في الظن بحسب احتمال النقيض.

[١٧٣] وأمّا على ما هو المختار عند صاحب المواقف وغيره من أهل التحقيق من أنّه يقبل التفاوت. لأنّه من الكيفيات النفسانية التي يقبل الشدة والضعف وإنّ انحصار سبب التفاوت في احتمال النقيض ممنوع. فينبغي أن يقال في الجواب تلك الزيادة في الاعتقاد ممّا يمكن أن يتحقق على تقدير عدم السؤال بما لا يليق به تعالى بأن يعرفه تعالى بالدليل السمعي بدون ذلك السؤال. فيكون طلبها بالسؤال قبيحاً من العقلاء خصوصاً [من] الأنبياء.

[١٧٤] الخامس: من تلك الوجوه إنّنا اخترنا أن موسى لم يعلم امتناع رؤيته وهو لا يضرّ بنبوّته. فإن النبوة لا يتوقف على العلم بجميع العقائد الحقّة وجميع ما يجوز وما لا يجوز عليه بل يتوقف على معرفة الأمور التي كان الغرض من البعثة الدعوة إليها وهي وحدانيّة وتكليف عباده بأوامر ونواهٍ ليحرصهم على النعيم المقيم.

ولا نسلم أن امتناع الرؤية من ذلك القبيل أو نخترنا أنه يعلم امتناعها ومع ذلك سأل عنها ولا يضرّ ذلك بنبوّته. إذ غايته أن يكون / ذلك السؤال صغيرة وهي لا يمتنع عن الأنبياء.

[٢٨ و]

[١٧٥] وأقول: قد تقدم في استدلالنا أنه على تقدير العلم بامتناعها يكون السؤال عنها عبثاً غير صادر عن العقلاء وما ذكره في الاعتراض من أنّه على تقدير كونه محرماً يكون صغيرة لا يدفع ما ذكرنا أصلاً ولا يلائم بينهما قطعاً، نعم لو قلنا في الاستدلال أنه لو كان موسى عالماً بامتناعها يكون السؤال عنها محرماً لتوجّه عليه ما ذكروا ويرتبط به.

[١٧٦] وأجيب عن اختيار الشق الأوّل بأن فيه التزام أن يكون النبي المختار بتكليم الله دون آحاد المعتزلة ودون من حصل طرفاً من علم الكلام في معرفة الله ومعرفة ما يجوز عليه

وما لا يجوز. وهي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء لا يسكلها واحد من العقلاء كيف! والأمة أجمعوا على أن علم الأنبياء بذات الله وصفاته أكمل من علم آحاد الأمة.

[١٧٧] وأقول: للمعتزلة أن يقول إن أردتم بالالتزام المذكور التزام كون النبي المختار أدنى من آحاد المعتزلة ومن حصل طرفاً من الكلام أدنى في تلك المسألة في جميع الأوقات فظاهر أنه لم يلزم مما ذكرنا ذلك الالتزام، وإن أردتم به التزام كونه أدنى في بعض أوقات نبوته فلا نسلم كونه بدعة شنعاء. وما ذكرتم استبعاداً وهمي لا استبعاد عقلي يكون خلاف ما يتعلق به أمراً يقينياً غير قابل للمنع في مقام المناظرة كيف! فإنّ العقل يجوز أن يكون شغل النبي بإصلاح قوم يكون جبلتهم على العناد ومخالفته وإيدائه وعدم قبولهم لما يبلغه من الأحكام وتحمل المشاق في ذلك سيّما ما وقع لموسى من قومه عائقاً عن التوجه التام إلى تحصيل أمرٍ لا يكون بعثته لتبليغ ذلك. وكون آحاد المعتزلة أزيد منه في ذلك في بعض الأوقات لا يخرج نسبتهم إليه عن أن يكون نسبة القطرة إلى البحر المحيط. وما ذكر من "أن الأمة أجمعت على أن علم النبي بذاته وصفاته أكمل من علم آحاد الأمة" إن أريد به أن النبي يعلم كل صفة وأن علمه به أكمل من علم آحاد الأمة.

[١٧٨] فالمجيب: لا يسلم الإجماع على أنه يعلم كل صفة بل نقول الإجماع على أنه يعلم كل صفة بعث لتبليغها، وإن أريد أن علمه بكل صفة يعلمه أكمل وأشد قوة من علم الآحاد بتلك الصفة فهذا لا يقتضي علم النبي بكل صفة، وبالجملة ما ذكر في ردّ الجواب المذكور لا يتم بطريق المناظرة.

[١٧٩] وأما الجواب عن الوجه / الثاني من الاستدلال فمن وجهين.

[ظ٢٨]

الأول: أنه علّق الرؤية على استقرار الجبل في الزمان المستقبل بدلالة "إنّ فلا يخلو إمّا أن يكون الجبل في المستقبل ساكناً أو متحركاً، والأول يستلزم وقوع الرؤية لوجوب وجود المشروط عند وجود الشرط وهو الاستقرار. والثاني وهو الاستقرار حال الحركة محال. قال في نقد المحصل: «وفيه مؤاخذه لفظية لأنّ المشروط لا يجب وجوده عند وجود الشرط فلا يلزم إمكان الرؤية مطلقاً بل إنّما يجب بشرط يتم به عليّة العلة فالواجب أن يقال يجب وجود المشروط عند وجود شرط يتم به عليّة العلة»^{٢٧٤}.

[١٨٠] وأقول: كيف خفي على هذا الفاضل أن المراد بالشرط ههنا الشرط التعليقي والمقام يُناديه وهو ما يتم به علية العلة الفاعلية، وآخر ما يحصل من أجزاء العلة التامة أو ما هو ملزوم دون الشرط الذي هو من مصطلحات الحكماء في زمان الحركة حتى يدعى أنه محال^{٢٧٥}.

[١٨١] قيل: إن الاستقرار المعلق عليه هو الاستقرار من حيث هو دون الاستقرار بقيد الحركة لأنه إضمارٌ في الكلام وتقييدٌ بلا دليل والاستقرار من حيث هو ممكن.

[١٨٢] وأقول: إن أرادوا أنه إضمارٌ وتقييدٌ بلا دليل في نفس الأمر بالنسبة إلى المخاطب الذي خوطب بهذا الكلام وقصد إفادته فلا نسلم ذلك لاحتمال أن يكون حين القائه إلى موسى الذي هو المخاطب به قرينة حالية دالة على ذلك الإضمار ولا يكون تلك القرينة منقولة إلينا. وهذا الاحتمال مانع من إفادة الدليل المذكور اليقين وفي دفع احتمال الإضمار الذي ينافي اليقين لا بد من قرينة مشاهدة أو منقولة دالة على انتفاء الإضمار كما ذكروا في إفادة الدليل النقلي اليقين في الشرعيات، ولا نسلم تحقق تلك القرائن^{٢٧٦} فيما ذكرنا من دفع الإضمار المذكور. وتحقق هذا الاحتمال المنافي لليقين. يكفي للمعتزلي في مقام المناظرة في دفع استدلال أهل السنة عن أنفسهم. وإن أرادوا أنه لا دليل بالنسبة إلينا فهو لا يستلزم أن لا يكون دليل بالنسبة إلى المخاطب.

[١٨٣] قالوا سلّمنا أن المعلق عليه هو الاستقرار حال الحركة ولكن لا نسلم أنه ممتنع لذاته بل ممكن لذاته إذ يمكن أن يحصل ذلك للجبل بدل حركته. نعم أنه ممتنع بشرط اتصاف الجبل بالحركة وذلك ضرورة بشرط المحمول وامتناع بالغير ولا ينافي الإمكان الذاتي.

[١٨٤] وأقول: قرّر في نقد المحصل اعتراضهم / هكذا: "فإذن الجبل حال ما علقه الله [٢٩] الرؤية باستقراره كان متحرّكاً ومعلوم أن استقرار المتحرّك حال كونه متحرّكاً محال فثبت أن الشرط ممتنع فلم يلزم القطع بجواز المشروط"^{٢٧٧}.

[١٨٥] فعلى هذا التقرير يمكن أن يقال: لم لا يجوز أن يكون مراد المعتزلي بالامتناع والاستحالة في قوله: "أن استقرار الجبل حال الحركة محال". وقوله "فثبت أن الشرط ممتنع

٢٧٥ ل ط م ف - أ؛ في زمان الحركة حتى يدعى أنه محال.

٢٧٦ أ: القرينة.

٢٧٧ ، محصل للرازي، ص ١٩١.

الضرورة بشرط المحمول". ومعنى الامتناع بالغير وهو الكافي في مطلوبه وهو عدم القطع بجواز المشروط. لأن الممتنع بالغير قد يستلزم المحال كما ذكرنا سابقاً. وزاد الفاضل الشريف في التقرير فقال: "فيكون تعليق الرؤية على الاستقرار في حال الحركة تعليقاً بالمحال فلا يدل على إمكان المعلق بل على استحالته"^{٢٧٨}

[١٨٦] ولا يخفي عليك أن التعليق بالمتنع سواء أريد بالمتنع الممتنع بالذات أو بالغير لا يدل على امتناع المعلق بالامتناع الذي هو مطلوب المعتزلة إثباتاً ومطلوب الأشاعرة نفيًا. لأن علة الممكن ربما يكون ممتنعاً لذاته فإذا علق ذلك الممكن بذلك الممتنع كان المعلق عليه ممتنعاً والمعلق ممكناً كقولنا أن عدم الواجب عدم المعلول الأول هذا.

[١٨٧] واعلم أن اختيار الشق الثاني من التردد ومنع الملازمة على ذلك التقرير أعني منع كون المعلق عليه ممتنعاً بالذات وتسليم كونه ممتنعاً بالغير وإن كان يبطل اعتراض المعتزلة إلا أنه لا يفيد الأشاعرة بل ينافي في مطلوبهم أعني كون التعليق بالممكن مستلزماً لإمكان المعلق لأن الممكن الممتنع بالغير ربما يستلزم المحال. والثاني من وجهي الجواب أن المقصود من هذا التعليق عدم وقوع الرؤية لعدم وقوع المعلق عليه وليس بيان إمكانها أو امتناعها من المقصود في شيء فلا يلزم إمكان المعلق.

[١٨٨] وأجيب عنه بأن الشيء ربما لا يقصد من الكلام بالذات ولكن يلزم منه قطعاً وههنا كذلك. لأنه إذا فرضنا وقوع الشرط الذي هو ممكن يقع وجود المشروط فيلزم إمكانه أيضاً وإلا فلا معنى للتعليق وإيراد الشرط والمشروط لأنه حينئذ منتفٍ على تقديري وجود الشرط وعدمه.

[١٨٩] لا يقال: فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود؛ لأننا نقول: إن المتبادر في اللغة من مثل قولنا "إن ضربتني ضربتك" [هو] الربط في جانبي الوجود والعدم / معاً لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح. [٢٩ظ]

[١٩٠] قال في المواقف: «كل ما ستلوه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية [فهو] دليل على [جوازا و] صحتها بلا شبهة فلا نطوّل بذكرها في هذا الكتاب كما فعله جمع من الأصحاب"^{٢٧٩}.

٢٧٨ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ١٨٠.

٢٧٩ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ١٨١.

[١٩١] وأقول: قد سبق إن إفادة الدليل النقلي اليقين إنما هو في الشرعيات بمعنى الأمور المجزوم إمكانها أو امتناعها الغير المجزوم وقوعها أو لا وقوعها. فعلى هذا يكون الجزم بالوقوع في الشرعيات واليقين به بسبب اليقين بالإمكان فلا يتصور أن يستدل على الإمكان بالوقوع. فلا معنى لقول صاحب المواقف "كل ما يدل على الوقوع يدل على الإمكان"^{٢٨٠}.

[١٩٢] وأمّا الدليل العقلي على الإمكان فالمعتمد فيه مسلك الوجود. وهو إنّا نرى الأعراض الجواهر^{٢٨١} أمّا الأوّل فظاهر وأمّا الثاني فلأنّنا نرى الطول والعرض في الجسم ولذلك نميّز بينهما ونميّز الطويل من الأطول. وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم أو بجزئه. لما ثبت عندهم من أن الجسم مركب من الجواهر الفردة ولو كان قائمًا به لكان قائمًا بتلك الجواهر فيلزم قيام العرض الواحد بمحلّين أو بمحلّ وإن قام بجزئه دون الجسم يلزم أن يكون ذلك الجزء أكثر حجمًا من أجزاء^{٢٨٢} آخر فيلزم القسمة. وهذا التقرير أولى من تقرير شرح المواقف لأنّه قال: "وليس [الطول والعرض] عرضين قائمين بالجسم [لما تقرر من أنه مركب من الجواهر الفردة]"^{٢٨٣} فجعل المدعى نفي قيامهما بالجسم ثمّ قال في دليله فالطول مثلاً إن قام بجزء واحد من الجواهر الفردة لزم أن يكون الجزء أكثر من جزء آخر. ولا يخفي أنه لا وجه أن يذكر في دليل نفي القيام بالجسم ما يدل على نفي القيام بالجزء الواحد الذي لم يجعله مدعى ههنا. ولك أن تتكلّف أنّه أراد أنّهما "ليسا عرضين قائمين بالجسم أو بجزئه". ثمّ يقول قوله: "إنّا نرى الطول [و] العرض [في الجسم] ولذلك نميّز الطويل [من العريض]"^{٢٨٤} إلخ. محل بحث.

[١٩٣] لأنّ مجرد التمييز بواسطة الحس لا يدلّ على أن يكون محسوسًا بتلك الحاسة. فإنّنا نميّز بين الخشن والأملس بواسطة اللامسة مع أن الخشونة واللامسة ليستا ملموستين عندهم. وكذا نميّز بين البصير والأعمى مع أن العمى ليس من المبصرات فيجوز أن يكون تمييزنا للطول والعرض بواسطة الباصرة من قبيل تمييز الأعمى والخشونة وادعاء الفرق بينهما ليس بمسموع.

٢٨٠ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ٣٥٠-٣٥٨.

٢٨١ أ: الحوادث.

٢٨٢ ل: جزء.

٢٨٣ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ١٨٢.

٢٨٤ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ١٨٢.

[١٩٤] ويرد على قوله: "وإن قام بالجسم... يلزم قيام العرض الواحد بمحلين [وهو محال]"^{٢٨٥} أنه إن أراد به أنه يلزم على تقدير قيامهما بكل / من المحلّين أن يقوم العرض الواحد بمحلّين أي بكلّ من المحلّين نمنع الحصر لاحتمال أن يكونا قائمين بمجموع الجزئين من حيث هو مجموع وإن أراد أنّهما على تقدير قيامهما بهما أعم من أن يكون القيام بكل واحد أو بالمجموع يلزم قيام العرض الواحد بمحلين فالملازمة ممنوعة.

[٣٠]

[١٩٥] قد يقال: إن العرض المنقسم القائم بالمحل المنقسم لا بدّ أن يكون جزء الحالّ حالاً في جزء المحل. فعلى هذا التقدير أن الطول القائم بمجموع الجزئين لا بدّ أن يكون جزؤه قائماً بجزء المحل الذي هو الجوهر الفرد فيلزم قيام الطول بالجواهر الفرد. لأنّ جزء الطول طول بالضرورة لأنّ ما لا يكون له مساحة لا يحصل بانضمامه إلى مثله مساحة. وكذا ما لا يكون في جزئه طول لا يحصل بانضمامه إلى مثله طول. ونظيره ما قيل في إبطال تركيب الجسم من الجواهر الفردة. أن ما لا يكون له حظّ من المساحة والبعد لا يكون بانضمامه إلى مثله بُعد. فلا يتصور حصول البعد الجسمي الذي لا بدّ منه في الجسم بانضمام جوهر فرد ليس له حظّ من البعد إلى جوهر آخر مثله. وما ذكرنا وإن كان حقاً مقبولاً عند العقول السليمة إلا أنه ليست للأشاعرة أن يشبثوا به في دفع احتمال القيام بالمجموع من حيث هو مجموع لأنّه مخالف لمقتضى أقوالهم من تركيب جسمٍ ذي بعد من أجزاء خالية عن البعد هذا كلام وقع في البيان فلنرجع إلى ما كنّا فيه.

[١٩٦] فنقول: فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والأعراض. فهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم. فإنّ الأجسام والأعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرتبة بالضرورة والاتفاق. ولولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير متحقق حال عدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحاً بلا مرجح. وتلك العلة المصححة للرؤية لا بدّ أن يكون مشتركة بين الجوهر والعرض وإلا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة التي هي الأمور المختصة بالجواهر والأعراض وهو غير جائز لما ذكروا في مباحث العلل. وتلك العلة المشتركة إمّا الوجود أو الحدوث إذ لا ثالث مشتركاً بينهما مختصاً بحال الوجود قابلاً لكونه علة الصحة. لكن الحدوث لا يصلح أن يكون علة لأنّه عبارة عن

الوجود بعد العدم والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة^{٢٨٦} الصحة. لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب / منه. فإذا سقط العدم من اعتباره في العلية بقي الوجود وهو مشترك. فيكون العلة مشتركة بينها وبين الواجب وغيره لما ثبت من اشتراك الوجود بين الموجودات.

[١٩٧] وأقول: قوله: "وهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود لتحققها عند الوجود وعدم تحققها عند العدم."^{٢٨٧} يرد عليه أن تخصيص الصحة بحال الوجود يقتضي أن لا يكفي في صحة الرؤية إمكان الوجود وليس كذلك. فإن إمكان عوارض الوجود لا يتوقف على الوجود. فإن إمكان اتصاف زيد باللون لا يتوقف على وجود زيد بالفعل بل على إمكانه وإنما الموقوف على الوجود نفس الاتصاف باللون.

[١٩٨] وما ذكره من "أن الأعراض والأجسام لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة"^{٢٨٨}، إن أراد به أن رؤيتها تستحيل في حالة العدم على أن يكون حالة العدم ظرفاً لاستحالة فلا نسلم ذلك. فإن استحالة الرؤية الكائنة في حالة العدم لا يستلزم كون تلك الحالة ظرفاً لنفس الاستحالة. وإن أراد به أنها يستحيل كونها مرئية حالة العدم فهو لا يقتضي أن يكون صحة الرؤية في الجملة متحققة في حالة العدم بمعنى أنه إذا نظر إلى نفس الشيء يجوز أن يرى بأن يتحقق بدل العدم والوجود الموقوف عليه وهذا مثل إمكان الوجود. فإن الشيء يتصف بإمكان الوجود حالة العدم ولا يلزم من ذلك صحة اتصاف الشيء بالوجود المقارن للعدم. فإن زمان العدم ظرفي لنفس إمكان الوجود وهو لا يستلزم ظرفيته لإمكان الوجود المقارن للعدم. فكذا ههنا أن حالة العدم ظرف لإمكان المرئية وهو لا يستلزم ظرفيته لإمكان المرئية الكائنة في حالة العدم. وقوله: "والحدوث لا يصلح للعلية"^{٢٨٩} منقوض بما قالوا إن الحدوث علة الاحتياج إلى العلة.

[١٩٩] وأيضاً لم لا يجوز أن يكون الحدوث شرطاً لا علة فاعلية كما قال بعض المتكلمين إن الحدوث شرط الاحتياج. وما ذكره في إبطال عليته من أن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم لا يجري في الشرط لأنه ليس مؤثراً.

٢٨٦ ط: ل: لعله.

٢٨٧ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ١٦١-١٨٢.

٢٨٨ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ١٨٢.

٢٨٩ شرح المواقف للرجاني، ٣/ ١٦٢.

[٢٠٠] وأيضًا لم لا يجوز أن يكون الوجود علةً لصحة رؤية الأجسام والأعراض بشرط قبول البعد والانقسام؟ فلا يلزم صحة رؤية ما لا يتصور فيه البعد وقبول الانقسام بوجه من الوجوه.

[٢٠١] وأيضًا لم لا يجوز أن يكون الوجود علة لصحة رؤية الأجسام والأعراض بشرط قبول البعد والانقسام؟ فلا يلزم صحة رؤية ما لا يتصور فيه البعد وقبول الانقسام بوجه من الوجوه. وأيضًا لم لا يجوز أن يكون العلة الوجود الممكن أو الوجود / بشرط الإمكان؟ [٣١] وقيل: يلزم مما ذكر أن يصح رؤية الأصوات والروائح وسائر مدركات الحواس الآخر غير الباصرة.

وأجيب عنه بأن الشيخ الأشعري يلتزمه ويقول بصحة رؤية الأمور المذكورة. لأن الرؤية عنده بخلق الله فينا من غير اشتراط بشيء فيجوز أن يخلقها الله في كل موجود إلا أن عادته جرت بخلقها فيما لا يختص إدراكها عادة بسائر الحاسة والخصم يُشدد عليه النكير ويقول هذا خروج عن حيز العقل بالكلية.

[٢٠٢] ونحن نقول: هذا استبعاد وهمي ناشئ عن العادة حيث لم يقع العادة في رؤية مدركات سائر الحواس فوق الوهم منه أنه يمتنع أن يرى تلك المدركات ولا اعتبار للعادات في الأحكام الثابتة المطابقة للواقع بل المعتبر فيها العقل السليم من أمراض الهوى والنظر الخالص من شوائب التقليد.

[٢٠٣] واعترضوا على الدليل المذكور بوجوه:

الأول: أنه لا نسلم رؤية الجوهر والعرض معًا بل المرئي هو الأعراض فقط وما ذكر من أن الطول جوهر ليس كما ينبغي بل مرجعه إلى المقدار.

[٢٠٤] وأقول: يمكن أن يحذف رؤية الجوهر من الدليل ويستدل على المطلوب هكذا. إننا نرى الأعراض المختلفة من الألوان والأضواء ولا بد لصحة رؤيتها من علة مشتركة بينها فتلك العلة إما الوجود أو الحدوث أو العرضية. ولا يجوز أن يكون الحدوث لما ذكرنا ولا العرضية. لأن معنى العرض الموجود الحال في المتحيز والحلول في المتحيز هو الاختصاص الناعت والاختصاص من قبيل الإضافات الغير الموجودة إذ غير الأكوان من الإضافات ليس من الموجودات فبقي الوجود. وليس بين العدم والمعدوم الغير العدم فرق في امتناع الاتصاف

بالتأثير الذي هو صفة إثبات ولا فرق بين ما ذكرنا وبين ما ذكروا في ورود النقض بالوجود الذي جعلوه علة لصحة الرؤية وأبطلوا ما سواه من الاحتمالات من جهة أن الوجود كسائر ما ذكر عدمي لكونه من المعقولات الثانية^{٢٩٠}.

[٢٠٥] وقيل في إبطال كون الطول مقداراً، أنا إذا لاحظنا تألف الأجزاء من السماء إلى الأرض فإننا نعلم بالضرورة كونها طويلة جداً وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض. فعلم أنه لا حاجة في الطول إلى شيء سوى الأجزاء فالمرئي هو تلك الأجزاء لا عرض قائم بها.

[٢٠٦] وأيضاً الامتداد الحاصل فيما / بين الأجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي هو [٣١ظ] المقدار بها وإلا لقام المقدار بها وإن كانت متناثرة وهو ضروريّ البطلان. وإذا كان الامتداد شرطاً لقيام المقدار العرضي بالأجزاء فلا يكون الامتداد عرضاً قائماً بها وإلا لكان الشيء شرطاً لنفسه. فمرجع الطول إلى الأجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الأجزاء المتحيز وهو المطلوب.

[٢٠٧] وأقول: قوله: "فعلم أنه لا حاجة [في الطول]"^{٢٩١} إلخ. يرد عليه أنه إن أراد بالأجزاء الأجزاء التي لا يتجزأ فللحكيم أن يقول إن التركيب منها محال وما حكم به الطول على تقدير ملاحظة التأليف من تلك الأجزاء إنما هو أمر غير محقق في نفس الأمر يطلق عليه الطول بحسب اللغة وإنما كلامنا في الطول المحقق الذي يوصف به الأمور الممتدة في نفس الأمر وما ذكرتم لا ينبغي كونه مقداراً. وإن أراد بالأجزاء غير الأجزاء التي لا يتجزأ فلا نسلم كون المتألف ههنا بتلك الطريقة محكوماً عليه بالطول بدون ملاحظة شيء من الأعراض.

[٢٠٨] وأيضاً إن انتفاء الواسطة في التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة في الثبوت. فإننا نعلم أن النار حارة بالضرورة بدون ملاحظة كونها جسمًا عنصرياً مع أن ثبوت الحرارة لها بواسطة ثبوتها للجسم العنصري. فلا يلزم من حكمنا على المركب من تلك الأجزاء بكونه طويلاً بدون ملاحظة شيء من الأعراض أن لا يحتاج في الطول إلى شيء سوى الأجزاء.

[٢٠٩] فالأولى أن يقال فعلم أنه لا حاجة في كون الجسم طويلاً إلى المقدار. وحينئذ لا يكون الطول مقداراً وإلا لا حاجة في الأطولية إليه فتأمل.

٢٩٠ أ: الثانية.

٢٩١ شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ١٨٤.

[٢١٠] وقوله: "وإلا لقام المقدار الواحد بها وإن كانت متناثرة [متفاصلة وهو ضروري البطلان]"^{٢٩٢} يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون المقدار الواحد بتلك الأجزاء ويكون شرط قيامه بها مجرد التأليف دون الامتداد؟ فلا يلزم من كون الامتداد نفس المقدار أن يكون الشيء شرطاً لنفسه ولا يلزم جواز قيام المقدار الواحد بتلك الأجزاء وإن كانت متناثرة. إذ المفروض شرطية التأليف الذي لا يوجد في الأجزاء المتناثرة المتفاصلة بمعنى غير المتصلة اتصالاً حسيّاً. وإن أراد بالأجزاء المتفاصلة الأجزاء التي يكون بينها مفاصل وإن كان بينها اتصالاً حسيّاً فلا نسلم امتناع قيام العرض الواحد الذي هو المقدار بالأجزاء المتناثرة بهذا المعنى. إن أراد بالأجزاء غير الأجزاء التي / لا يتجزأ؛ إذ المقدار القائم بها حينئذ يكون واحداً بالاجتماع مركباً من المقادير المجتمعة القائمة بتلك الأجزاء المجتمعة. فلا حاجة في قيامه بها إلى الامتداد. وإن أراد بالأجزاء التي لا يتجزأ فللحكيم أن يقال الأدلة الدال على الجزء غير تام فيجوز أن يكون التركيب منه محالاً مستلزم بالمحال آخر. وأيضاً جواز قيام الامتداد فيما بين الأجزاء الذي جعل شرطاً لقيام المقدار بمجموع الأجزاء المتفاصلة. فليجوز قيام المقدار بها ابتداءً إذ لا فرق بينهما بديهية في ذلك وإن جعل قائماً بمجموع الأجزاء الغير المتفاصلة من غير اشتراط بشيء فلم لا يجوز أن يكون المقدار كذلك.

[٣٢]

[٢١١] فإن أراد بالامتداد الأمر الممتد المتصل في نفس الأمر فليس ذلك حاصلاً على تقدير تركيب الجسم من الأجزاء التي لا يتجزأ. وإن أراد الممتد الحسي فبشرطيته لا يندفع لزوم جواز قيام المقدار الواحد العرضي بالأجزاء التي بينها مفاصل.

[٢١٢] ونقول حكم بأن الطويل والعريض متميزان بسبب الرؤية، ولا^{٢٩٣} معنى لتمييزهما بسبب الرؤية إلا تمييز ما يتمييز به كل منهما بسبب الرؤية المتعلقة بذلك المميز.

[٢١٣] ولا شبهة أن مرجع التمييز ليس الجواهر إذ ربّما يبقى الجواهر بعينها مع ثبوت هذا المميز والتمييز، لنا بواسطة تعلق الرؤية بالمميز. فإننا إذا فرضنا تألف الأجزاء على وجه يحصل الطول فقط. ثم غيرنا التأليف وجعلنا التأليف على وجه يحصل العرض فهنا لا يمكن أن يقال إن المميز بين الطويل والعريض نفس الجواهر لاتحادهما فيها بل المميز أمر آخر متعلق بتلك الجواهر فيكون رؤية ذلك المميز رؤية الطول فلا يكون رؤية الجواهر أصلاً.

٢٩٢ شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ١٨٤.

٢٩٣ ل: بدل (ولا معنى) يوجد (وآته).

[٢١٤] والثاني: من وجوه الاعتراض على الدليل أن الإمكان أمر عديمي لما ذكر من الأدلة والعدمي لا حاجة له إلى علة. وقيل في الجواب جدلاً إننا نعارضه بالأدلة الدالة على كونه وجودياً.

[٢١٥] ولا يخفى عليك أن غير اليقينيّات لا يعارض اليقينيّات. فإن أدلة الوجودية مغالطات بخلاف بعض أدلة العدمية مثل أن الإمكان لو كان موجوداً لتأخر عن وجود موصوفه ضرورة فيلزم أن لا يكون الإمكان سابقاً على وجود موصوفه ولا يكون موصوفه متصفاً به حال العدم هذا خلف. فإنه برهان قاطع بخلاف أدلة الوجودية وذلك معلوم لمن تتبعها.

[٢١٦] وقيل في الجواب تحقيقاً إن المراد بعلّة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة، واحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري. ونعلم أيضاً إن متعلق الرؤية أمر موجود لأنّ المعدوم لا يصح رؤيته.

[٢١٧] وأقول / فرق بين احتياج صحة الرؤية إلى متعلق الرؤية وبين احتياجها إلى العلة المؤثرة وحكم بأنّ الأوّل ضروري لا ينافي عدمية المحتاج وإنّ فرض كون الثاني محالاً فهذا صريح في أن الاحتياج إلى المتعلق ليس احتياج الأثر إلى المؤثر حتى يحكم باستحالته بل هو نوع آخر من الاحتياج مجامع مع عدمية المحتاج كما يجوز أن يجامع مع وجوديته.

[٢١٨] ولا يخفى على المنصف أن احتياج الصحة إلى متعلق الرؤية ليس إلا احتياج الأثر إلى المؤثر. إذ ليس معنى احتياج الأثر إلى المؤثر إلا أن المحتاج إنما حصل لحصول المحتاج إليه. ولذلك استدلوا على صحة كون العدم أثراً بأن عدم المعلول لعدم العلة.

ولا شبهة أن صحة الرؤية إنما يحصل بسبب ما يمكن أن يتعلق به الرؤية ولا يحتاج إلى غيره. ولذلك استدلوا على صحة رؤيته تعالى بمجرد تحقق متعلق الرؤية فيه ولا معنى لنفي الاحتياج إلى المؤثر عن العلة بهذا المعنى.

[٢١٩] وأيضاً من قال بأن العدم لا يكون أثراً بنى ذلك على أن العدم نفي محض لا تميّز فيه، وما يكون أثراً لا بد أن يكون متميّزاً. فهذا المبني يجري في الاحتياج إلى سائر العلل أيضاً بأن يقال إن ما يكون حصوله بمدخلية الغير فيه لا بد أن يكون متميّزاً عن الغير وما هو نفي محض لا تميّز فيه فلا يتصور فيه مدخلية الغير فلا يحتاج إليه. فالفرق بتسليم استحالة كون العدم أثراً بناء على ذلك المبني دون الاحتياج بطريق آخر مشكل.

فالأولى في الجواب أن يمنع المقدمة القائلة إنَّ العدمي لا حاجة له إلى العلة.

[٢٢٠] وقوله: "لأنَّ المعدوم لا يصح رؤيته قطعاً"^{٢٩٤} يرد عليه أنَّكم قلتم إن الرؤية حالة انكشافية وأن الزيادة الحاصلة في رؤية الشمس على العلم الحاصل حين التغميض راجعة إلى العلم وهي ليست تأثر الحاسة ولا مشروطاً به ولا مستلزماً له. ولا حاجة فيها إلى المقابلة والكون في الجهة. وجوزتم تعلق هذا النوع الأجلّي من العلم بالله وإن كان منزهاً عن الجهة والبعد والمقابلة. فلم لا يجوزون تعلقه بواسطة الحاسة إلى المعدوم الجزئي؟ فإنَّ مانعية العدم من تعلق الرؤية بالمعدوم ليس إلا لاقتضائها المقابلة والجهة وتأثر الحاسة. فإذا جعلنا حقيقة ما يطلق عليه الرؤية نوعاً من العلم الذي لا يقتضي شيئاً منها لم ينقبض العقل عن تجويز تعلق هذا النوع بالمعدوم. وليس الحكم بأنَّ المعدوم لا يصح / رؤيته إلاَّ حكم وهمي ناشٍ من الإلف. وما هي العادة من رؤية الموجودات وأنَّ الرؤية لا تكون إلاَّ بالمقابلة التي لا يتصور في المعدوم. كما ذكرنا مثله في رؤية الروائح وغيرها ممَّا يدرك بغير البصر.

[٣٣]

[٢٢١] والثالث من تلك الوجوه: أنَّ صحة رؤية الجوهر ليست واحدة بالشخص ولا مماثلة لصحة رؤية العرض إذ لا يسد كل منهما مسد الآخر. والمتخالفان يجوز تعليهما بعلتين مختلفتين. ولو سلّم تماثلهما واتحادهما في النوع نمنع استحالة تعليهما بعلل مختلفة فإنَّ الواحد يجوز تعليه بها لما ذكرنا في مباحث العلل.

[٢٢٢] والجواب: أن المراد بعلّة الصحة كما مرّ متعلق الرؤية وإنَّ المدعى أن متعلق الرؤية ليس خصوصيةً واحد من الجوهر والعرض. فإننا إذا رأينا شيئاً من بعيدٍ ربّما لا يدرك منه إلا أنه هويّة وأما أن تلك الهوية أي خصوصية من الخصوصيات فلا يدرك منه أصلاً. وإذا رأينا زيداً فإننا رأيناه رؤية واحدة متعلقة بهوية ولسنا نرى أعراضه من الضوء واللون كما يقول الفلاسفة من أن المرئي بالذات هي الألوان والأضواء وأما الأجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية بل يرى هويته ثم يفصله إلى جواهر هي أعضاؤه وإلى أعراض يقوم بها. وربّما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سألنا عن كثير منها لم نعلمها. ولم نكن قد أبصرنا حين إبصارنا الهوية. ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين الخصوصيات بل الأمر الذي به الامتياز بينها لما كان الحال كذلك هذا مختار صاحب المواقف.

[٢٢٣] وأقول: لا يشك عاقل في أن الشبح المرئي إنما يرى على امتداد ما من الطول أو العرض وفي جهة ما^{٢٩٥} من الجهات وفي حين ما من الأحياز وعلى لون ما من الألوان. وأن رؤية الشيء على وجهٍ يحتمل عند العقل أن يكون ذلك المرئي شفافاً خالياً عن جميع الألوان وإن كان ممكناً عندهم لكنه غير واقع بحسب العادة.

[٢٢٤] ولا يشك عاقل في أن ما يرى من ذي الأبعاد والجهات والأحياز لا يرى إلا مع رؤية امتداده. ولا يتعلق به رؤية إلا من حيث أنه متحيز وفي جهة ويحصل بواسطة هذا التعلق العلم بكونه في جهةٍ وحيزٍ. فلا يكون متعلق الرؤية في هذه الصورة مجرد أو صادقاً على ما لا يقبل الامتداد والكون في الجهة والألوان ولا يحتمل للعرض. لأن رؤية الامتداد رؤية الجواهر. فلا يدل ما ذكره على أن متعلق الرؤية / مما يتحقق في الواجب. وإن فرض أن الأمر الكلي مما يصح أن يتعلق به الرؤية. فإن الأمر الكلي الذي فرض كونه متعلق الرؤية إنما يعم على ما ذكرنا لأفراد ذي الأبعاد المتحيز الكائن في جهة المتصف بلون ما.

[ظ٣٣]

[٢٢٥] أيضاً لا يخفي عليك أن صحة الرؤية المتعلقة بالهوية المطلقة ليست صحة الرؤية المتعلقة بالهوية المخصوصة ولا مستلزمة لها وحينئذ لا يفيد ما يستدل به على الوقوع من قوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة، ٧٥ / ٢٢-٢٣] اليقين بالمطلوب إذ المطلوب بذلك الدليل اليقين بوقوع الرؤية المتعلقة بخصوصية ذاته المتميزة عن سائر الذوات ليحصل البشارة التي سبقت الآية لها. فإذا لم يكن الصحة الأولى مستلزمة للثانية يرد المنع على الصحة الثانية فلا يحصل اليقين الذي يتوقف على العلم بالإمكان من جهة العقل.

[٢٢٦] ويرد على ما ذكرنا أنه لو كان المراد بالعلة متعلق الرؤية ينبغي أن يقال: وتلك العلة إما الموجود المطلق أو الحادث لظهور أن الوجود المشترك ليس متعلق الرؤية اتفاقاً. اللهم إلا أن يقال: أراد بالوجود والحدوث معنى ما يشق منهما.

[٢٢٧] وأيضاً المعلوم لنا استحالة تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة المستقلة بالتأثير لا استحالة صحة تعليل الشيء بالعلل المختلفة بمعنى متعلق ذلك الشيء واستدلالهم بالاستحالة المذكورة على أنه لا بد لصحة الرؤية من علة مشتركة لا يلائم بكون المراد بالعلة معنى متعلق الرؤية. ولعل صاحب المواقف نسب هذا الاستدلال إلى متأخري الأشاعرة بناء على ما فهموا من كلام الأشعري ولم يرضه فغير الاستدلال على ما ذكره.

[٢٢٨] والوجه الرابع: من وجوه الاعتراض إننا لا نسلم أن المشترك بين الجوهر والعرض ليس إلا الوجود أو الحدوث فإن المفهوميّة والمعلوميّة والمذكوريّة والإمكان وسائر الأمور العامة أمور مشتركة أيضًا.

[٢٢٩] وأقول: لا يخفي عليك أن التعرض للمعلوميّة والمذكورية وأمثالهما ممّا لا يضرّ المستدل لعمومها الواجب. فإذا كانت هي علة الصحة يثبت المدعي أيضًا وكذلك لم يتعرض لها في المواقف وإن ذكر في الشرح. وأجيب عن الاعتراض، بأن متعلق الرؤية الذي فسّر به العلة ممّا يختص بالوجود وإلا لصحّ رؤية المعدوم، والإمكان وسائر المفهومات العامة لشمولها / للعدم لا يكون متعلق الرؤية. [٣٤]

[٢٣٠] وأقول: لم لا يجوز أن يكون ذلك المتعلق الإمكان المقارن للموجود دون مطلق الإمكان الذي يتحقق مع العدم أيضًا. وكذا نقول في سائر المفهومات وأيضًا قد تقدم كلامنا في صحة رؤية المعدوم على مقتضي قواعدهم.

والخامس: إننا لا نسلم أن الحدوث لا يكون علة الصحة لأنّ الصحة عدميّة فيجوز أن يعلل بالعدمي. وأجيب: بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية وهو لا يصح أن يكون عدميًا.

[٢٣١] وأقول: إن أراد بكون متعلق الرؤية موجودًا أنّ متعلق الرؤية موجود خاصّ جزئي فهو لا يكون مشتركًا فلا يلزم صحة رؤية الواجب وإن أراد أنّ متعلق الرؤية مفهوم الوجود^{٢٩٦} الكلي المشترك بين الواجب وغيره فهو أيضًا عدميّ بلا فرق بينه وبين الحدوث. فنفي كون الحدوث متعلق الرؤية دون مفهوم الوجود مع أنّه لا فرق بينهما في كونه عدميًا تحكّم محض.

[٢٣٢] وقيل: لا فرق بين الحدوث والوجود في أنّهما أمران وجوديان. إذ المراد بالحدوث المسبوقية بالعدم لا العدم السابق حتى يكون عدميًا فجعل أحدهما متعلق الرؤية دون الآخر تحكّم.

[٢٣٣] وأجيب: بأن المسبوقية أيضًا أمر اعتباري فلا يصح أن يرى وإلا لم يحتج في حدوث الأجسام إلى دليل.

[٢٣٤] والوجه السادس: إننا لا نسلم اشتراك الوجود بين الموجودات كيف! فإنَّ الأشعري جزم بأن [وجود كل شيء عين ماهيته] وظاهر أنه ينفي الاشتراك إذ لو اشترك الكل في الوجود الذي هو عين الحقيقة الإنسانية مثلاً لاشترك الكل في حقيقة واحدة هي تمام ماهيته لكون الوجود المشترك الذي عين تلك الحقيقة عين الحقائق المشتركة فيه. لأنَّه وجودها كما أنه وجود تلك الحقيقة، وكون اتحاد الشيء بشيء مستلزماً لاتحاد ما اتحد به مع هذا الشيء.

[٢٣٥] وأجاب عنه الأمدي بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتقد اشتراك الوجود معنى لا يرد عليه هذا السؤال. وإن كان ممن لا يعتقد كالمشيخ فالدليل الزامي. ولما لم يكن هذا مرضياً عند صاحب المواقف أجاب عن الاعتراض بأن قال لا يشك عاقل في أن مفهوم الوجود ليس عين مفهوم الإنسان بل الشك في أن ذات الإنسان في الخارج عين ذات الوجود وإن ما صدق عليه أحدهما عين ما صدق عليه الآخر أوّلاً. فالشيخ أراد بالعينية اتحاد ذاتهما في الخارج وأن لا يكون لكل منهما / هوية ممتازة في الخارج. وقد ذكر الفاضل الشريف في شرح المواقف في أول الأمور العامة ما يتعلق بهذا المقام فارجع إليه.

[٣٤ظ]

[٢٣٦] والوجه السابع: إننا لا نسلم أنه لو تحققت علة الصحة لتحقق الصحة لجواز أن يكون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً.

وأجيب بأن المراد بعلة الصحة متعلق الرؤية وأن متعلقها هو الوجود^{٢٩٧} أعني كون الشيء ذا هوية لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشيخ المرئي من بعيد بلا ادراك الخصوصية وإذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط ولا تقييد بارتفاع مانع.

[٢٣٧] وأقول: لم لا يجوز أن يكون صحة كون الهوية المطلقة متعلقة الرؤية مشروطاً بكونها في ضمن الممكن أو الحادث أو يكون كونها في الواجب مانعاً عن صحة كونها متعلق الرؤية. ولا يتوقف تصور الاشتراط والمانع على كون العلة بمعنى المؤثر بل يتصور في العلة بمعنى المتعلق أيضاً.

[٢٣٨] قال الفاضل الشريف في شرح المواقف:

ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لإثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقية فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً. وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به على تفصيلها. فإن مراتب الإجمالي متفاوتة قوةً وضعفًا كما لا يخفى على ذي بصيرة. فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال. ألا ترى إلى قولك كل شيء فهو كذا، وفي هذا الترويج تكلفات أخر يطالعك عليها أدنى تأمل. فإذا أولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر الثقليّة وقد مرّ عمدتها.^{٢٩٨}

[٢٣٩] وأقول: لعل الفاضل أراد بالتكلفات الأخر ما نبّهناك من الاعتراضات على هذا الترويج ولا يخفى عليك أن الدليل النقلي الذي ادعى كونه عمدة الأدلة ممّا لا يفيد اليقين لما مرّ من كلماتنا المتعلقة به فتبصر. قال في شرح المقاصد:

[٢٤٠] نقض هذا الدليل بصحة المخلوقية، فإنها مشتركة بين الجوهر والعرض. فلا بد من علة مشترك ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب [وهو محال]، والجواب: أنها أمر اعتباري محض لا يقتضي علة إذ ليست مما يتحقق عند الوجود ويتنفي عند العدم / كصحة الرؤية سلّمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لأن المانع من ذلك في صحة الرؤية إنما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق له في الخارج وأما النقض بصحة الملموسية فقوي [والإنصاف أن ضعف هذا الدليل جلي] انتهى كلامه.^{٢٩٩}

[٣٥]

[٢٤١] وأقول: إن أراد بالاعتباري المحض ما يكون بمحض اعتبار المعبر وفرض الفارض بدون اتصاف الشيء به في نفس الأمر فظاهر أن صحة المخلوقية ليست كذلك. وإن أراد به الاعتباري المعدوم الذي لا يوصف بالمتجدد والحصول بعدما لم يكن وإن اتصف الشيء به في نفس الأمر كما يشعر به قوله: "إذ ليس ممّا يتحقق عند الوجود ويتنفي عند العدم" فإن المتجدد عندهم في حكم الموجود الحادث في

٢٩٨ شرح المواقف للجرجاني، ٣/١٨٨-١٨٩.

٢٩٩ شرح المقاصد للفتازاني، ٢/١١٥.

الحصول بعدما لم يكن ولذلك يحتاج إلى العلة فلا نسلم كون الصحة المذكورة ثابتة في حالة العدم، إن أريد بالمخلوقية المخلوقية في حالة العدم وإن أريد مجرد المخلوقية بدون التقييد بها فصحة الرؤية أيضًا ثابتة في حالتي العدم والوجود كما سبق، فلا فرق بين الصحتين أصلًا. على أننا نقول: احتياج الانصاف بالأمر الاعتبارية في نفس الأمر إلى العلة ضروريّ سواء قلنا إنها متجددة أو لا، وما نحن فيه من ذلك القبيل. وما ذكروا في دليل احتياج صحة الرؤية إلى العلة من أن الصحة ثابتة في حالة الوجود دون العدم فلا بد من علة مرجحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح مما يجري مثله ههنا. فإن صحة المخلوقية ثابتة للجواهر والأعراض وليست ثابتة للواجب والممتنع فلا بد من علة مخصصة بهما لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وأيضًا لا فرق بينهما في أن لكل من الخلق والرؤية احتياجًا إلى المتعلق. فاحتياج الصحتين إلى العلة بمعنى المتعلق أمر ضروري سواء قيل بأنهما اعتباري محض أو لا. وقوله: "سلمنا لكن الحدوث" إلخ. ليس بشيء. لأن متعلق الرؤية كما يكون موجودًا كذلك متعلق الخلق يكون موجودًا ألبتة. فالمانع لعلية الحدوث لصحة الرؤية متحقق لعليته لصحة المخلوقية أيضًا بلا فرق بينهما. على أننا نقول إن الحصر المستفاد من قوله: "إنما هو امتناع تعلق الرؤية" إلخ. ليس بصحيح. لأن تأخر الحدوث عن صحة المخلوقية الذي يدل عليه صحة التفرع في قولنا "صح مخلوقيته فحدث" مانع من عليّة الحدوث لتلك الصحة، بل نقول عدم تقدم الحدوث على تلك الصحة وهو الذي يدل عليه عدم صحة التفرع في قولنا: "حدث فصح مخلوقيته" مما يمنع من عليّة الحدوث لها. وقوله: "وأما النقض بصحة الملموسية فقوي" ليس كما ينبغي. لأن ملموسية الجواهر غير مسلم، نعم يدرك الجواهر بواسطة الملامسة ولكن يجوز أن يكون ذلك من جهة العقل بمعاونة الحس بخلاف الرؤية فإنه ذكر أن الطول مرئي وهو عبارة عن الجوهر ولا يتصور أن يقال مثل ذلك في اللمس ٣٠٠.

[٣٥ظ]

المقام الثاني: في وقوع الرؤية

[٢٤٢] وما يتعلق به من أدلته واستدل عليه بقوله: تعالَى ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة، ٧٥/٢٢-٢٣]. وجه الاحتجاج فيه أن النظر قد يطلق بمعنى الانتظار وتعديته

٣٠٠ ل ط م ف ق - ؛ + وقوله: "وأما النقض بصحة الملموسية فقوي" ليس كما ينبغي لأن ملموسية الجواهر غير مسلم؛ نعم يدرك الجواهر بواسطة الملامسة ولكن يجوز أن يكون ذلك من جهة العقل بمعاونة الحس بخلاف الرؤية فإنه ذكر أن الطول مرئي وهو عبارة عن الجوهر ولا يتصور أن يقال مثل ذلك في اللمس.

بنفسه قال الله تعالى: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾ [الحديد، ١٣/٥٧] وبمعنى انتظرونا. وقال الله تعالى ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ [يس، ٤٩/٣٦] أي: ينتظرون. وقد يطلق على التفكر والاعتبار واستعماله بـ"في" يقال نظرت في الأمر الفلاني تفكرت واعتبرت. وقد يطلق على معنى التعطف والرأفة وصلته اللام يقال نظر فلان لفلان أي تعطف به. ورأف به وقد يطلق على معنى الرؤية وحينئذ ويستعمل بـ"إلى" قال الشاعر: نظرت إلى من حسن الله وجهه. والنظر ههنا موصول بـ"إلى" فوجب حملة على الرؤية.

[٢٤٣] فإن قلت: النظر الموصول بـ"إلى" لا يلزم أن يكون بمعنى الرؤية حتى يجب أن حملة ههنا عليها فإنه ربما يستعمل بمعنى التوقع والرجاء يقال إننا إلى فلان ناظر ما يصنع بي يريد معنى التوقع والرجاء ومنه قول القائل:

وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك زدني نعمًا

[٢٤٤] فعلى هذا التقدير يكون معنى الآية أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه. ومما يؤيد هذا المعنى أنه تقديم المفعول أعني إلى ربها. يدل على الاختصاص تحقيقًا كما هو الظاهر. فإذا حمل على معنى الرؤية يفوت هذا المعنى لأنَّ نظرهم ليس مقصورًا عليه في ذلك اليوم بل يريدون الخلائق وكون الرؤية أقرب المعاني المجازية على تقدير كون النظر مجازًا فيها كما يدل عليه قول الفاضل الشريف حيث قال: "فوجب حملة على الرؤية بل على تقليب الحدقة"^{٣٠١} يعارضه تبادر الاختصاص الحقيقي من تقديم المفعول فلا يرجح الحمل على الرؤية على الحمل على معنى التوقع.

[٢٤٥] قلت: ليس تبادر الاختصاص الحقيقي من التقديم مثل تبادر الرؤية من النظر الموصول بـ"إلى". فإنَّ النظر المستعمل في الرؤية ملحقٌ بالحقائق في الشهرة والتبادر وما ذكرتم من الاختصاص ليس كذلك. ولو سلم ذلك فلا نسلم تبادر عموم الاختصاص بجميع أوقات ذلك اليوم حتى ينافي تحقيقه لحمل النظر على الرؤية.

[٢٤٦] وأنا أتعجب من صاحب الكشاف ومتابعة هواه. فإنه صرح في مواضع بأن ظرف اللغوي وإن كان حقه أن يؤخر من / عامله إلا أنه قد تقدم للاهتمام بشأنه. ومن جملتها ما ذكره

[٣٦]

٣٠١ شرح المواظف للجرجاني، ٣/١٧٦.

في قوله تعالى: ﴿لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص، ١١٢ / ٤] حيث قال قدّم الظرف ههنا وإن كان حقه التأخير لأنّ الكلام إنّما سبق لنفي المكافات عن ذات الباري تعالى وهذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف فكان لذلك أتم شيء وأعناه وأحقّه بالتقديم وأحراه. وجعل الظرف فيما نحن فيه محمولاً على الاختصاص وجعل ذلك مانعاً من حمل النظر على الرؤية وإن فرض صحة رؤيته وجعله منشئاً لحمله على معنى التوقع مع كونه بعيداً مع أنّه يمكن أن يقال في تقديمه مثل ما يقال في تقديم الظرف في ﴿لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص، ١١٢ / ٤]. إذ الكلام سبق ههنا لبشارة المؤمنين بالنظر إلى وجهه الكريم. وظاهر أن هذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف فكان أهم شيء وأعناه وأحقّه بالتقديم وأحراه. ولا داعي إلى ما ذكره ههنا إلا قصد مخالفة أهل السنة والمبالغة في ذلك والتجنّب عما قالوا بأبلغ ما يمكن. وأسأل الله هدنا الهداية ونعوذ به من الغباوة والغواية.

[٢٤٧] واعترض على الدليل بوجوه

الأول: إنّنا لا نسلم أن "إلى" ههنا صلة النظر بل هو بمعنى عند أو واحد آلا ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة أو عند ربها منتظرة نعمة.

وأجيب عنه: بأن انتظار النعمة غمّ ومن ثم قيل الانتظار موت الأحمر فلا يدلّ الآية حينئذ على البشارة مع أنّها سبقت لها.

[٢٤٨] وأقول: الانتظار إنّما يكون غمّاً إذا لم يعتقد حصول المطلوب المنتظر أو اعتقد حصوله في الزمان البعيد. وأمّا الانتظار المقرون باعتقاد حصول المطلوب عن قريب فلا نسلم كونه ألماً، وما قيل من أنّ سبب الغم في الانتظار فوات المطلوب. فإذا كان المطلوب فائتاً كما في صورة الانتظار كان الغم حاصلًا فمردود. لأنّ الغم الحاصل بفوات المطلوب الذي لم يُعلم حصوله ربّما يزول ويحصل بدله السرور. إذا حصل الاعتقاد بحصول ذلك المطلوب وإن لم يكن المطلوب حاصلًا بالفعل أيضًا وذلك ظاهر لمن حصل له هذا المعنى وكيف لا! فإنّه إذا بشر زيد بأنّه يكون سلطاناً غداً واعتقده وانتظر إلى الغد أتخسب أن زيداً يتألم ويغتم بالانتظار إلى الغد المقرون ببقاء هذا الاعتقاد. ولا يحصل السرور بالتوقع والرجاء المقرون بذلك الاعتقاد وإنكاره ومخالف / لما يقتضيه الوجدان الصحيح. فإذا كان انتظار السلطنة الدنيوية [ظ٣٦] الدنية موجباً للسرور فانتظار السلطنة الآخروية السنية المقرونة باعتقاد وقوع المنتظر عن قريب بالطريق الأولى.

[٢٤٩] واستوضح ما ذكرناه مما نقول إذا قيل لك في مقام البشارة انتظر أنت السلطنة الآتية لك إلى الغد، هل يمكن أن يرد عليك بهذا الكلام الحزن ولا يقع بسببه السرور أو تخطئ من تكلم به في مقام البشارة. وما ذكروا من أن الانتظار أشد من موت الأحمر فالمراد به هو الانتظار الذي لا يتوقع حصول المطلوب فيه حصولاً قريباً. وبما ذكرنا ظهر أن ما ذكر في شرح المقاصد: "من أن سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان أنهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والإخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه. لأن الانتظار موت الأحمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر أجدر وإن كان مع القطع بالحصول"^{٣٠٢}، ليس كما ينبغي.

[٢٥٠] وقد أجيب أيضاً بأن كون "إلى" بمعنى النعمة وإن ثبت في اللغة فلا شبهة في بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر فيه ولذا لم يحمل الآية عليه أئمة التفسير في القرن^{٣٠٣} الأول والثاني بل أجمعوا على خلافه.

الثاني من وجوه الاعتراض أن النظر الموصول بالي قد جاء بمعنى الانتظار. قال الشاعر:

وشعث^{٣٠٤} ينظرون إلى بلال كما نظر الظمَاء حيا الغمام.

[٢٥١] ومن المعلوم أن العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه.

وقال: وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح

أي منتظرات إتيانه بالظفر والفلاح

وقال: كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج إلى طلوع هلال

أي ينتظرون عطايه انتظار الحجاج طلوع الهلال،

٣٠٢ شرح المقاصد للتنازاني، ١١٦/٢.

٣٠٣ ل: القرآن.

٣٠٤ في هامش ف م ط: الشعث بضم الشين جمع أشعث وهو مغبر الوجه؛ وبلال هو ابن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري قاضي البصرة وكان جواداً فياضاً والمراد تشبيه انتظار الفقراء والواردين إلى بابه من كل أدب نعمه وعطايه بانتظار العطاش نزول المطر أو تشبيه رؤية بلال الذي يشتاقونه ويطلبونه لأجل عطايه برؤية العطاش المطر الذي يشتاقونه. من سلمه الله في الدارين.

[٢٥٢] والجواب: إننا لا نسلم أنّ النظر فيما ذكر من الآيات بمعنى الانتظار. ففي الأوّل أي بمعنى الرؤية والمعنى وشعث ترون هلالاً كما ترى الظمّاء ماء يطلبونه ويشتاقون إليه ولا امتناع أن يحمل النظر المطلق عن الصلة على معنى الرؤية بطريق الحذف والإيصال. ويحتمل أن يكون مجازاً من التوجه والالتفات إطلاقاً للملزوم على اللازم أو يكون محمولاً على معنى التوقع والرجاء كما نقلنا مثله عن صاحب الكشاف^{٣٠٥}. وفي الثاني بمعنى الرؤية أيضاً والمعنى وجوه ترون جهة الله أي العلو. فإنّها في العرف سمي بجهة الله أو يكون المضاف محذوفاً أي ترون آثار الله من الضرب والطعن الصادر / من الملائكة التي أرسلها الله لنصرة المؤمنين يوم بدر. وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر. وأن قائله شاعر من أتباع مُسَيْلَمَةَ الكَذّاب، والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لأنّهم بطن من بكر بن وائل وأراد بالرحمن مسيلمة فإنهم يسمونه برحمن اليمامة.

[٣٧]

[٢٥٣] فالجواب على هذا ظاهر ويحتمل أن يكون بمعنى التوجه مجازاً أو بمعنى التوقع والرجاء. وفي الثالث أيضاً بمعنى الرؤية أي يرون سجّاله ويستعمل^{٣٠٦} النظر المجرد عن الصلة بمعنى الرؤية كما ذكرناه.

[٢٥٤] وأقول: تشبيه رؤية سجّاله إلى رؤية طلوع هلال ليس بحسن. لأنّ رؤية هلال رؤية أمر خفي وأنها تشتهر بها وإنّما يشبه بها رؤية الأمور الخفية فلا يحسن في مقام المدح بالوجود وشموله كل الخلائق. فالوجه أن يقال النظر بمعنى التوجه والالتفات أو بمعنى التوقع والرجاء. قيل: ولو سلم مجيئه مع إلى بمعنى الانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية لأنّها سيقّت لبشارة المؤمنين والانتظار لا يصلح للبشارة كما سبق.

[٢٥٥] وأقول: قد سبق ما يتعلق بذلك ويمكن أن يقال أيضاً أنّ استناد الأشياء إلى الله تعالى فالغم الحاصل عقيب الانتظار فعل الله فيجوز أن يستند السرور إليه عقيب الانتظار أيضاً وغايته أن يكون ذلك على خرق العادة وأفعاله تعالى في تلك الدار في الأكثر على خرق العادة الجارية في هذه الدار فيجوز أن يقصد بالإخبار بالانتظار بقريّة المقام تبشير المؤمنين. ولا يلزم

٣٠٥ ل ط م ف - أ؛ + ويحتمل أن يكون مجازاً من التوجه والالتفات إطلاقاً للملزوم على اللازم أو يكون محمولاً على معنى التوقع والرجاء كما نقلنا مثله عن صاحب الكشاف.

٣٠٦ في الأصل: يجوز.

أن يكون التبشير به موافقاً لفعله العادي. وأيضاً يجوز أن يكون النظر بمعنى الانتظار ولكن يكون الكلام تمثيلاً مسوقاً لتشبيه حالهم بحال من يجزم بشيء معتد به فينظر في حصوله لاشتراك كل منهما في أن المطلوب فيهما أعزّ الأشياء ومطمح النظر. ولا شبهة أنّ الخبر بطلب المجزوم وقوعه كما يدل عليه المقام مما يدل على السرور، وعدم دلالة الانتظار الذي لم يسبق الكلام له لا يستلزم أن لا يدل ما ذكرنا.

[٢٥٦] قلت: ما ذكرته كله أمور بعيدة لا يصار إليه إلاّ بدليل ظاهرٍ ولا دليل عليه ههنا على أن القول بأن الغم الحاصل عقيب الانتظار من أفعال الله. فيجوز أن يخلق السرور عقيب الانتظار مبني على أن يكون الغم والسرور من الموجودات وهم لا يقولون به.

الثالث: إن النظر الموصول بـ "إلى" حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية. إذ يقال نظرت / إلى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضاً، ويقال ولم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه، وانظر كيف ينظر إلى فلان.

[٣٧ظ]

والرؤية لا ينظر إليها وإنما ينظر إلى تقليب الحدقة وقال الله تعالى ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ٧/١٩٨]. ويدل عليه أيضاً أن النظر الموصول بـ "إلى" ربّما يوصف بأوصاف لا يتصف بها الرؤية بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة وهي مثل الرضى والتحير والذل والخشوع فإذا كان النظر حقيقة في تقليب الحدقة لا يكون حقيقة في الرؤية وإلاّ لزم الاشتراك فيكون استعماله في الرؤية استعمالاً مجازاً وحيثنق نقول هذا المجاز ليس مما يتعين حمل اللفظ عليه لجواز أن يراد ناظرة إلى نعم الله وإذا كان اللفظ محتملاً لكل منهما فلا بدّ لترجيح أحدهما من مرجح ولا مرجح ههنا بعين المجاز المذكور.

[٢٥٧] وأجيب عنه بأنّ النظر الموصول بـ "إلى" حقيقة في الرؤية بالنقل الذي مرّ ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهد به على كونه بمعنى تقليب الحدقة فمنع كون كله كلام العرب الموثوق بعريبتهم. ولو سلم فيمكن أن يحمل بعضه على حذف المضاف وأيضاً يمكن أن يقال إنّها مجازات عن تقليب الحدقة من باب إطلاق المسبب على السبب. وكل ذلك ظاهر لمن له أدنى مسكّة وعلى تقدير كونه حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد في الآية لا بدّ أن يحمل فيها على الرؤية لرجحانه على الإضمار الذي يحتمل وجوهاً كثيرة كنعمة الله

وجهة الله وآثار الله. ولا قرينة ههنا تعيين^{٣٠٧} بعضها فوجب المصير إلى المجاز المتعين وأيضاً تقليب الحدقة بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة وتقليل الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده. فلا ينضم^{٣٠٨} إليه الإضمار قليلاً لما هو خلاف الأصل. فإن تقليب الحدقة يكون سبباً عادياً للرؤية وإطلاق اسم السبب المسبب مجاز مشهور فيحمل الآية على التجوز بلا إضمار شيء^٤.

[٢٥٨] وأقول: ما سبق من الدليل على كون النظر بمعنى الرؤية أعني قول الشاعر نظرت إلى من أحسن الله وجهه ليس أولى من أدلة كون^{٣٠٩} النظر بمعنى تقليب الحدقة^{٣١٠}. فإنه أجاب عن تلك الأدلة بحمل النظر فيها على معنى تقليب الحدقة مجازاً. كذلك يمكن أن يقال ههنا. لم لا يجوز أن يكون معنى النظر الحقيقي تقليب / الحدقة ويستعمل في البيت في معنى الرؤية مجازاً. فلا يدل البيت على أن معنى النظر الحقيقي هو الرؤية.

[٣٨ و]

[٢٥٩] وقال هذا المجيب بل يجب حمل النظر في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^{٣١١} [القيامة، ٧٥/٢٣] على تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية. فإنه يدل على النظر المعدي ب"إلى" معناه تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية لا نفس الرؤية. وإلا لم يكن لذلك الإضراب وجه. فادعاء كون الرؤية نفس معناه ههنا مخالف لمختاره^{٣١٢} هناك. قوله: "وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليل الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية". يرد عليه إننا لا نسلم أن معنى تقليب الحدقة ليس بمراد في الآية لم لا يجوز أن يكون محمولاً على تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية كما حمل عليه في قوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ٧/١٤٣] وعدم تصور تقليب الحدقة بالنسبة إليه لا ينافي أن يحمل اللفظ على ذلك ويحمل الآية على التمثيل بأن يشبه حالهم في مشاهدة جمال الله بحال من تقليب الحدقة نحو المرئي فيراه كما حمل عليه قوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ٧/١٤٣].

٣٠٧ ف: يعين.

٣٠٨ ل: ينتظم.

٣٠٩ أ: حمل.

٣١٠ أ: بدل (تقليل الحدقة) الانتظار.

٣١١ أ: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ٧/١٤٣]

٣١٢ م ط: لمختار.

[٢٦٠] وقوله: "لرجحانه على الإضمار الذي يحتمل وجوهاً كثيرة" يرد عليه أن إضمار النعمة أظهر من إضمار غيرها الذي يناسب هذا المقام. لأنّ الكلام سيق لبشارة المؤمنين في مقابلة بيان سوء حال الكفرة. وظاهر أن مشاهدة آثار الله ممّا يشترك فيه الكفرة. وأنّ النظر إلى جهة الله لا يفيد البشارة إلّا بملاحظة أمرٍ زائد على ملاحظة الجهة وهي ملاحظة أن الجهة منظورة يتوقع ظهور النعم منها. وإذا أضمر النعمة لا يحتاج إلى ملاحظة أمر زائد على المضمّر فيكون أولى من سائر الاحتمالات فيكون هي المتعين من سائره وبما ذكرنا من الاحتمالات ظهر أن أمثال هذا الدليل من الظواهر لا يفيد اليقين في هذه المسألة التي هي من المسائل العلميّة ولذلك قال صاحب المواقف: "ولا يخفي عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلّا ظنوناً ضعيفةً جداً، وحينئذٍ لا تصلح للتعويل عليها في المسائل العلميّة التي يطلب فيها اليقين."^{٣١٣} واستدل على المطلوب بقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ﴾ [المطففين، ٨٣/١٥] ذكره تعالى في حق الكفار فيكون المؤمنون مبرّؤون عن حجابهم فيلزم رؤيتهم. والقول بإضمار الثواب قول بما لا دليل عليه وهذا الدليل من الطراز الأوّل فإنّ الحجاب ربّما يستعمل في الحجاب القلبي كالعمى في العمى القلبي فلا تعويل على هذا الدليل أيضاً.

[٢٦١]/ قال في شرح المواقف: "المعتمد في إثبات الوقوع بل في صحته أيضاً إجماع الأمة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الإجماع مفيد اليقين"^{٣١٤}

[٢٦٢] وأقول: إن ما ذكره في آخر الموقف الأوّل يدلّ على أن الدليل النقلي على وقوع شيءٍ إنّما يفيد اليقين به إذا علم إمكانه بمجرد العقل وما ذكره ههنا يدلّ على أن الإمكان يستدل عليه بدليل الوقوع من غير توقف على الدليل العقلي.

[٣٨ظ]

٣١٣ شرح المواقف للرجزاني، ٣/١٦٧.

٣١٤ شرح المواقف للرجزاني، ٣/١٩٥.

المقام الثالث: في شبه المنكرين

فهي منقسمة إلى عقلية ونقلية، أما العقلية فثلث^{٣١٥}

الأولى: شبهة الموانع وتقريرها أنه لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لأن الإمكان حكم ثابت إما لذاته أو لصفة لازمة له فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الأزمنة وحينئذ يلزم جواز رؤيته الآن ولو جازت رؤيته الآن لرأيانه والتالي باطل.

[٢٦٣] بيان الملازمة أنه لا بد من حصول الشيء عند اجتماع شرائطه، ولا شبهة أن شرائط الرؤية تكون مجتمعة في حقه تعالى على تقدير جواز رؤيته المستلزم لجواز رؤيته الآن، لأن شرائط الرؤية على ما ذكر في المواقف في هذا الموضوع ثمانية:

[٢٦٤] الأول: سلامة الحاسة، والثاني: وكون الشيء جازر الرؤية مع حضوره للحاسة بأن تكون الحاسة ملتفتة إليه ولم يعرض هناك ما يضاد الإدراك كالنوم والغفلة والتوجه إلي شيء آخر، والثالث: مقابله للبصرة أو كونه في حكم المقابلة كما في رؤية الأعراض فإنها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرأي وكما في رؤية الإنسان وجهه في المرأة، والرابع: عدم غاية الصغر، والخامس: عدم غاية اللطافة أي يكون [كثيفاً أي] ذا لون في الجملة وإن كان ضعيفاً، السادس: عدم غاية البعد، السابع: عدم غاية القرب؛ والثامن: من عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملوّن المتوسط بينهما. وهناك شرط تاسع وهو أن يكون مضيئاً بذاته أو بغيره. ولم يذكره في هذا الموضوع لكونه مذكوراً في بحث الكيفيات [المبصرة] مع أنه يمكن إدراجه في حضوره للحاسة المعبرة في الشرط الثاني. ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى إلا سلامة الحاسة وصحة الرؤية [لكون الست البواقي منها مختصة بالأجسام] وهما حاصلان الآن. فوجب حصول رؤيته وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وأنها سفسطة.^{٣١٦}

[٢٦٥] وأقول / إن أراد بقوله: "لو جازت رؤيته لجازت الآن" أنه لو جازت الرؤية لجازت رؤيته الواقعة في الآن بأن يكون الطرف طرفاً للرؤية دون الجواز فالشرطية ممنوعة. لأن المطلق أعني جواز الرؤية في الجملة وهو الذي يدعي الخصم سلبه لا يستلزم المقيد أعني جواز الرؤية

٣١٥ في الأصل: فثلاث.

٣١٦ شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ١٩٥-١٩٦.

في هذا الوقت. وكون سبب الجواز المذكور هو الذات أو لازمها إنما يستلزم امتناع انفكاك هذا الجواز المسبب دون جواز المقيد الذي لم يعلم ثبوته وسبب ثبوته بعد. وإن أراد أنه لو جازت الرؤية لجازت جواز في الحال وإن كان ذلك جوازًا في الجملة بأن يكون الطرف ظرف الجواز دون الرؤية فالشرطية مسلمة ولكن لا يفيد المطلوب لظهور أن جواز الرؤية في الجملة في هذا الوقت لا يستلزم جواز الرؤية الواقعة في هذا الوقت.

[٢٦٦] وأيضًا إن أراد أن شرائط جواز الرؤية مطلقًا أي سواء كان في الغائب أو الشاهد هذه الثمانية فبطلانه ظاهر. لأن الأمور الستة ليست شرطًا للغائب بديهة، وإن أراد أن شرائطها في الشاهد هذه الثمانية فهذا لا يفيد حصر شرائط مطلق الجواز فيها. وحينئذ يجوز أن يكون للغائب شرط آخر متنفذ في هذا الوقت.

وأيضًا اعتبر في الشرط الثاني كون الحاسة مُلتفتة إلى المرئي. وهذا الالتفات هو الشرط الذي عبّر بعضهم عنه بالقصد إلى الإحساس وجعله شرطًا مستقلًا. ولا يخفي عليك أن القصد إلى الإحساس ليس بلازم في الرؤية. إذ من المعلوم أننا إذا كنا في بيت مظلم وأدخل فيه سراجٌ حال كون عيوننا مفتوحة نرى الضوء في ذلك البيت سواء قصدنا الإحساس أو لا، وليس بين الرؤية وإدراكات سائر الحواس فرق في هذا. فإن النار إذا جعلت مماسة بيد شخص قسرًا يدرك ذلك الشخص حرارتها سواء قصد أو لا. وكذا الحال في سائرهما وليس لضمّ الحضور إلى الجواز وجعل مجموعهما شرطًا ثانيًا دون غيره وجه تخصيص.

[٢٦٧] فإن قلت: حصر سبب الجواز في ذاته أو صفته اللازمة واستدلال بثبوت أحدهما في الآن على ثبوت الجواز فيه، وهذا يدل على أنه جعل أحديهما علة تامة للجواز، وليس كذلك؛ لأن صحة كون الشيء مرئيًا لشخص كما يتوقف على ذات المرئي / أو صفته اللازمة كذلك يتوقف على ذات الرائي أو صفته اللازمة. ولذلك يمتنع أن يرى الشيء إذا كان الرائي معدومًا ممتنعًا.

[٢٦٨] قلت: أراد أن سبب الرؤية الذي من جهة المرئي هو الذات أو الصفة اللازمة ولم يتعرض للسبب الذي من جهة الرائي من وجوده وإمكانه لظهور تحققه الآن.

وأجيب عن الشبهة بأن دليلكم وإن دل على وجوب الرؤية عند اجتماع تلك الشرائط لكن عندنا ما ينفيه. وهو أننا نرى الجسم الواحد متفاوت المقدار صغرًا أو كبرًا بحسب القرب والبعد

وما ذلك إلا من جهة أنه نرى بعض أجزائه فقط في صورة بعده مع أن جميع الشرائط حاصل بالنسبة إلى ذلك الجزء الغير المرئي أيضًا.

[٢٦٩] لا يقال: لا نسلم حصول جميع الشرائط بالنسبة إلى جميع أجزاء المرئي المذكور. لأن طرفي المرئي أبعد بالنسبة إلينا من الجزء الوسط. لأنّ الخطين المتوهمين الخارجين من العين المتصلين بطرفي المرئي كساقِي المثلث قاعدته سطح المرئي أطول من خطّ خارج من العين إلى وسطه قائم على سطحه يقسم المثلث المذكور إلى مثلثين قائمتي الزواي الواقعة عن جنبي الخط القائم لأنّه وتر لكل واحد من الزاويتين الحادتين وكل واحد من الخطين المتوهمين المتصلين بطرفي المرئي وتر لزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث أطول من وتر الحادة.

[٢٧٠] لأنّنا نقول تفاوت أجزاء المرئي بالقرب والبعد عن الرائي لا ينافي تحقق الشرائط بالنسبة إلى الجميع. وإنّما يكون كذلك أن لو كان الجزء الأبعد في مرتبة البعد المفرط المنافي للرؤية وليس كذلك. فإنّنا لو فرضنا تفاوت الخطوط المذكورة ذراعاً ولا شك أن هذا التفاوت ليس مما يوجب البعد المفرط وإلا يلزم أن لا يرى ذلك الجسم إذا جعل بعده عن الرائي ذلك المقدار والوجدان يُكذّبه.

[٢٧١] وقال بعض الفضلاء ليس التفاوت المذكور بحسب رؤية بعض الأجزاء ورؤية كلها بل بحسب ضيق الزاوية وسعتها الحاصلتين في رأس الحدقة بسبب زيادة انفراج الخطين المحيطين بها وعدم زيادته.

[٢٧٢] فإنّ القائل بالإنطباع قال إنّ المرئي اذا كان على بعد مفروض من الرائي فإنّ الخطين الخارجين من البصر الواقعين على طرفي المرئي يحيطان بزاوية عند البصر يرسم صورة المرئي / فيها. فاذا بعد المرئي أكثر مما فرض كانت الزاوية التي بين الخارجين من البصر الواقعين [٤٠] على طرفي المرئي حينئذٍ أصغر من الزاوية الأولى كما يشهد به التخيل الصحيح. فيرسم صورة المرئي في هذه الزاوية الصغرى فيرى أصغر وكلّما يتزايد البعد قلّ انفراج الخطّين فيتزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان لشدة قرب أحدهما من الآخر عند الباصرة كأنهما خطّ واحد فينمحي الزاوية ويبطل الرؤية. وكلّما قرب المرئي ازداد انفراج الخطين فيكون الزاوية أكبر فيرى أكبر فيصل زيادة الانفراج إلى حيث ينمحي الزاوية فيبطل الرؤية.

[٢٧٣] ولا يخفى عليك أن ما ذكره الفاضل مع كونه مبنياً على القول بالانطباق الذي ليس أظهر الأقوال في الإبصار وأنّ القول بخروج الشعاع أظهرها يرد عليه أنّه لا شك أن رؤية المركب وانكشافه الذي هو نفس الرؤية أو لازمها لا يتصور بدون رؤية أجزائه وإن كانت رؤية إجمالية. ف رؤية الأجزاء إما أن يكون رؤية بعضها أو كلها. فإن كان الأوّل ثبت مدّعانا من عدم وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها. وإن كان الثاني فإن كانت رؤية الأجزاء على ما هي به فلا يتصور التفاوت بديهة سواء تفاوتت صغر الزاوية أو لا. وإلا فإن كان رؤية كل جزء أو بعضه أقل مما هو عليه يلزم انقسام الجزء وإن كان رؤية كل أكبر مما هو عليه بمثله أو بأزيد يلزم أن لا يرى إلا ضعفاً ضعفاً أو أزيد ورؤيته بأقل يوجب الانقسام ورؤية بعضه على ما هو عليه وبعضه أكبر بمثله يستلزم الترجيح بلا مرجح.

[٢٧٤] وأقول: قد سبق أن الأجزاء الوسطية أقرب من الأجزاء الطرفية. فلم لا يجوز أن يرى الأجزاء الوسطية أكبر بمثلها ويرى الأجزاء الطرفية على ما هي عليه. فلا يلزم من كون بعضها مرئياً على ما هو به وبعضها أكبر بمثله الترجيح بلا مرجح فتأمل ما فيه.

فإن قلت: كيف يتصور رؤية الأجزاء التي لا يتجزأ فإن من جملة شرائط الرؤية أن لا يكون المرئي في غاية الصغر.

[٢٧٥] قلت: أرادوا بغاية الصغر التي جعلوها مانعة من الرؤية غاية الصغر التي لا تكون في ضمن الغير الصغير وأما ما يكون في ضمن الغير الصغير المرئي فرؤيته في الكل المرئي ضرورية. ولا يلزم من عدم القدرة على تفصيل الأجزاء المرئية أن لا يكون مرئيه / كما مرّ في رؤية الشيخ المرئي من بعيد.

[٢٧٦] ثم نقول: إن أراد بقوله: "إن لم يجب لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها" أنّه اذا لم يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط وجوباً عقلياً لجاز أن لا نرى الجبال الشاهقة على تقدير وجودها مع وجود شرائط رؤيتها جوازاً ذاتياً فالشرطية مسلمة ونمنع بطلان التالي. لأن رؤية الجبال الشاهقة مع وجود تلك الشرائط أمر عادي كسائر العاديات فيجوز خلافه جوازاً ذاتياً وإن لم يقع ولم يحتمل لذلك عند العقل. وكذا الحال إن أريد جواز نفس وجود الجبال الشاهقة حال كونها غير مرئية. وإن أريد الجواز العقلي بمعنى أن العقل لا يجزم بعدم ثبوت الجبال أو بعدم رؤيتها

[٤٠ظ]

عند تحقق الشرائط فالملازمة ممنوعة.^{٣١٧} وإن أراد أنه إذا لم يجب الرؤية عند تحقق تلك الشرائط وجوباً عادياً لجاز أن يكون كذلك فالشرطية مسلّمة ومنع بطلان التالي وسنده ما ذكرنا من رؤية الجسم الكبير من البعيد صغيراً لعدم رؤية بعض أجزائه. فإن الشرائط متحققة هناك بدون الرؤية فجاز أن لا يرى الجبال الشاهقة على تقدير وجودها وما ذكرتم ليس إلا استبعاد مجرد فلا يفيد.

[٢٧٧] وإن لم يقع ولم يحتمل لذلك عند العقل وكذا الحال إن أريد بجواز وجود الجبال الشاهقة أن يجوّز وجودها في نفسها ونحن لا نراها وأيضاً يكون القضية حينئذ اتفاقيةً مثل قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق شرائطها لكان العالم ممكناً وإن أريد بالجواز العقلي بمعنى العقل لا يجزم بعدم ثبوت الجبال أو بعدم رؤيتها عند تحقق الشرائط فالملازمة ممنوعة.

[٢٧٨] وقال في شرح المواقف: "إن كان مأخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب أن لا نجزم به إلا بعد العلم بهذا واللازم باطل. لأنّه يجزم به من لا يخطر بالبال هذه المسألة. ولأنّه ينجر إلى أن يكون هذا^{٣١٨} الجزم نظرياً مع اتفاق الكل على كونه ضرورياً"^{٣١٩}.

[٢٧٩] وأقول: إنّما يتم ما ذكره أن لو كان المراد بقول الشاك لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها هو التجويز العقلي بمعنى الاحتمال وهو ممنوع بل الظاهر أن يكون المراد جواز عدم رؤية الجبال الشاهقة مع اجتماع شرائطها، وقوله: "ولأنّه ينجرّ أن يكون هذا الجزم نظرياً" يردّ عليه أن توقف الجزم على تلك المسألة لا يستلزم النظرية، فإنّ الحدسيات والقضايا الفطرية القياس يتوقف على مقدمات مع كونها ضرورية.

وقد أجب عن الشبهة بأننا سلمنا وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط المذكورة. ولكن لا نسلم وجوبها عند اجتماعها في الغائب لأنّ ماهيتي الرؤية في الشاهد والغائب مختلفتان / فجاز اختلافهما في اللّوآزم.

٣١٧ ل ط م - ؛ أ+ وإن لم يقع ولم يحتمل لذلك عند العقل وكذا الحال إن أريد بجواز وجود الجبال الشاهقة أن يجوّز وجودها في نفسها ونحن لا نراها وأيضاً يكون القضية حينئذ اتفاقيةً مثل قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق شرائطها لكان العالم ممكناً وإن أريد بالجواز العقلي بمعنى العقل لا يجزم بعدم ثبوت الجبال أو بعدم رؤيتها عند تحقق الشرائط فالملازمة ممنوعة.

٣١٨ في الأصل: ذلك.

٣١٩ شرح المواقف للرجزاني، ٣/١٩٨-١٩٩.

[٢٨٠] وأقول: لا يذهب عليك أن الجزم بأن ماهيتي الرؤية في الغائب والشاهد مختلفتان مشكل على مقتضي مذهب الأشعري فيها؛ إذ هي حالة انكشافية متعلقة بالهوية المطلقة والمخصوصة عنده، فيحتمل أن يكون التمايز بين أفرادها بسبب المتعلقات الخارجة عنها دون ذاتها ومقومها وأن يكون بسبب ذاتها أو مقومها. وكذا الظن به فإنه لا ترجيح لكون ذلك التمايز بالذاتي دون الخارج لا بطريق البداهة ولا بالكسب. فالأولى أن يكتفي في السند بتجويز الاختلاف بدون الحكم به.

[٢٨١] وأقول: إن الإحساس عند الأشعري هو العلم بالمحسوس وصرح هذا القائل بأن الرؤية انكشاف مخصوص. ولا شبهة أن العلم المتعلق بالشاهد إنما يتميز عن العلم المتعلق بالغائب بسبب التعلق بالشاهد وهو أمر خارج عن ماهية العلم وكيف لا! فإن المرئي في الشبح البعيد هو الهوية على ما توهمه هذا القائل، فاذا فرضنا في الغائب مثل هذه الرؤية يكون المرئي هو الهوية المطلقة بعينها فلا يتصور في هذه الرؤية أن يقال إن رؤية الشاهد مخالفة لها في الماهية. إذ لا يتصور الاختلاف في الماهية في أفراد صفة ذات إضافة كالعلم إذا كان متعلقات تلك الأفراد متحدة كأفراد الرؤية المتعلقة بالشبح البعيد إلا بالإجمال والتفصيل. وإذا لم يقع التفاوت بهذا الاعتبار لا يتصور الاختلاف في الماهية. فلا وجه للحكم بأن رؤية الشاهد مطلقاً مخالف بالماهية لرؤية الغائب مطلقاً. ويمكن أن يمنع القول بأن تميز رؤية الشاهد عن رؤية الغائب بالإضافة إلى المرئي.

[٢٨٢] ويقال: لا نسلم ذلك لِمَ لا يجوز أن يكون العلمان متميزين بذاتهما أو مقومهما لا بدّ لنفي ذلك من دليل. وأيضاً أن عدم التفاوت بالإجمال والتفصيل إلى خصوصيات الهويات لا يستلزم عدم تفاوت العلم المتعلق بمطلق الهوية. فإنه يجوز أن يتعلق العلم بمطلق كنه الهوية في صورة الغائب ولا يتعلق العلم به في صورة الشاهد. واشتركا في تعلق العلم الإجمالي بمطلق الهوية ويكون ذلك التفاوت تفاوتاً في الماهية.^{٣٢٠}

٣٢٠ ل ط م ف - أ؛ وأقول: إن الإحساس عند الأشعري هو العلم بالمحسوس وصرح هذا القائل بأن الرؤية انكشاف مخصوص ولا شبهة أن العلم المتعلق بالشاهد إنما يتميز عن العلم المتعلق بالغائب بسبب التعلق بالشاهد وهو أمر خارج عن ماهية العلم وكيف لا! فإن المرئي في الشبح البعيد هو الهوية على ما توهمه هذا القائل؛ فاذا فرضنا في الغائب مثل هذه الرؤية يكون المرئي هو الهوية المطلقة بعينها فلا يتصور في هذه الرؤية أن يقال إن رؤية الشاهد مخالفة لها في الماهية إذ لا يتصور الاختلاف في الماهية في أفراد صفة ذات إضافة كالعلم إذا كان متعلقات تلك الأفراد متحدة كأفراد الرؤية المتعلقة بالشبح البعيد إلا بالإجمال والتفصيل، وإذا لم يقع التفاوت بهذا الاعتبار

الثانية: من تلك الشبه شبهة المقابلة وهي إننا علمنا بالضرورة بالتجربة أنه لا بد في الرؤية من المقابلة أو ما في حكمها كالمري في المرأة ولا يتصور ذلك في الله تعالى.

[٢٨٣] والجواب منع ذلك الاشتراط مطلقاً. فإن الأشاعرة جوزوا الرؤية بلا مقابلة ولا ما هو في حكمها. وقوله: "كما علم بالضروري من التجربة"^{٣١١} ليس بشيء. إذا التجربة إنما تفيد الزوم والمقارنة في هذه الدار وهو لا يفيد الشرطية أصلاً. وقال في شرح المقاصد: "والحق أنه لا حاجة إلى هذا التفصيل. لأن المري بالمرأة هي الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرأي حقيقة لا ما له الصورة كالوجه"^{٣١٢}.

[٢٨٤] وأقول: قد ذكر في الكتب الحكمية والكلامية إن الإنسان إذا رأى وجهه في المرأة فليس ذلك لانطباع صورة في المرأة وإلا لكانت منطبعة في موضع معين منها ولم يختلف باختلاف أمكنة الرأي من الجوانب. ألا يرى أن الحائط إذا أخضر لانعكاس الضوء من الخضرة إليه لزم ذلك اللون موضعاً معيناً من الجدار، ولم يختلف باختلاف الرأي من مكان إلى آخر. لكنك ترى صورة الشجر يختلف مكانها في الماء أو المرأة بحسب انتقالك. وما ذكروا من أن المري في المرأة هو الوجه دون الصورة المنطبعة منبي على هذا الدليل النافي للانطباع في المرأة.

[٢٨٥] الثالثة: من الشبه شبهة الانطباع وهو أنه لا بد في الرؤية من الانطباع وهو لا يتصور فيه تعالى.

والجواب: مثل ما مر من منع كونه شرط الرؤية ولازمه إما مطلقاً أو بالنسبة إلى الغائب. وأما الشبه السمعية: فأربع.

لا يتصور الاختلاف في الماهية فلا وجه للحكم بأن رؤية الشاهد مطلقاً مخالف بالماهية لرؤية الغائب مطلقاً، ويمكن أن يمنع القول بأن تميز رؤية الشاهد عن رؤية الغائب بالإضافة إلى المري. ويقال: لا نسلم ذلك لِم لا يجوز أن يكون العلمان متميزين بذاتهما أو مقوتهما لا بد لنفي ذلك من دليل وأيضاً أن عدم التفاوت بالإجمال والتفصيل إلى خصوصيات الهويات لا يستلزم عدم تفاوت العلم المتعلق بمطلق الهوية فإنه يجوز أن يتعلق العلم بمطلق كنه الهوية في صورة الغائب ولا يتعلق العلم به في صورة الشاهد واشتركا في تعلق العلم الإجمالي بمطلق الهوية ويكون ذلك التفاوت تفاوتاً في الماهية.

٣٢١ شرح المواقف للجرجاني، ٣/١٩٩.

٣٢٢ شرح المقاصد للفتازاني، ٢/١١٧.

[٢٨٦] الأولى: قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام، ٦/١٠٣] فَإِنَّ معنى الإدراك / بالبصر ليس إلّا هي الرؤية أو هما متلازمان وإلّا لجاز أن يقال أدركته ببصري ولم أره ورأيته وما أدركته ببصري. وهذا النفي عام لجميع الأبصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة وعام لجميع الأوقات. إذ نقيضه أعني تدركه الأبصار قضية مطلقة لا تفيد العموم في جميع الأوقات. فيكون عامًّا لجميع الأوقات. لأنّ نقيض المطلقة هو الدائمة. وإذا ثبت هذه المقدمات يلزم أن لا يرى شيء من الأبصار في شيء من الأوقات وهو المطلوب.

[٤١ظ]

[٢٨٧] وأيضًا أنّه تعالى نفي إدراك الأبصار عنه تمددًا في اثناء المدائح وما كان نفيه من الصفات مدحًا يكون ثبوته له نقصًا فيجب تنزيهه الله عنه. فيمتنع ثبوت المرئية له تعالى وهو المطلوب. وأجيب عنه بوجوه،

[٢٨٨] الأول: إن الإدراك بالبصر ليس رؤية مطلقة ولا ممّا يلزمها بل هو رؤية الأشياء على وجه الإحاطة بجوانب المرئي. لأنّ الإدراك حقيقة في البلوغ واللحوق والوصول سواء كان في المكان كما في قوله: تعالى ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ [الشعراء، ٢٦/٦١] أي ملحقون، وأمّا في الزمان كما يقال أدرك فتادة الحسن وأمّا في صفة وحالة كما يقال أدرك الغلام أي بلغ وأدركت الثمرة أي وصلت إلى حدّ النضج. ثمّ نقل إلى إبصار الشيء المتناهي لتوهم معنى اللحوق فيه. كان البصر قطع المسافة التي بينه وبين الشيء حتى بلغه ووصل إليه فلذلك تناوله ولم يتناول غيره. وأمّا إبصار الشيء الذي لا يكون في جهة أصلاً لا يتحقق فيه معنى البلوغ فلا^{٣٣٣} يصح إطلاق الإدراك عليه. وإذا كان معنى الإدراك الرؤية المخصوصة التي لا يتصور نسبتها إليه تعالى يكون نفي الإدراك في الآية نفي الرؤية المخصوصة وهو لا يستلزم نفي الرؤية المطلقة. وقوله: "ولا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر فلا يجوز أن يقال رأيته وما أدركته ببصري ولا عكسه"^{٣٣٤} ليس بشيء. لأنّ من قال إن الإدراك أخص من الرؤية كيف يسلم امتناع الأول.

[٢٨٩] وأقول: قوله: "وأما إبصار الشيء الذي لا يكون في جهة أصلاً."^{٣٣٥} إلخ يرد عليه أنّه إن أراد أنّه لا يتحقق فيه معنى البلوغ في نفس الأمر فهو لا ينفى تحقق البلوغ المتوهم. فإنّه

٣٢٣ ل - فلا.

٣٢٤ شرح المواقف للرجزاني، ٣/٢٠٠.

٣٢٥ لم أجد هذه الكلمات بنصه إلا في حاشية حسن جلبلي على شرح المواقف، أنظر: حاشية على شرح المواقف لحسن جلبلي، ٨/١٥٦.

يجوز أن يتوهم بين طالب رؤيته وبينه مسافة يتخيل من بعده عن جنبابه ويتخيل قطع تلك المسافة بسبب / مباشرته أسباب الرؤية من العبادات اللائقة بجنبابه المقربية منه. ويتخيل البلوغ بعد قطع تلك المسافة بالكلية وتحقق البلوغ المتخيل بهذا الوجه يكفي في إطلاق الإدراك على رؤية. وإن أراد أنه لا تحقق فيه البلوغ وإن كان ذلك أمراً متوهماً فلا نسلم ذلك على أننا نقول: يكفي في إطلاق الإدراك عليها تحقق معنى البلوغ في بعض أفراد الرؤية.

[٢٩٠] وأجيب عن الوجه الأوّل من وجهي الاستدلال، بأن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام، ١٠٣/٦] يحتمل أن يكون رفع الإيجاب الكلي بأن يلاحظ الإيجاب الكلي أولاً، ثم يرد عليه النفي وحينئذ لا احتجاج لهم علينا فإننا قائلون بأن الكفار لا يرون. ويحتمل أن يكون النفي نفي الإدراك على وجه تقليب الحدقة نحو المرئي. فإنه المتبادر من إطلاق الإدراك بالبصر لكثرة استعماله فيما يطابق العادة. وما ذكرنا إنما يحتاج^{٣٣٦} إليه إن أريد باللام الاستغراق وإلا يكون القضية سالبةً مهملةً في قوة السالبة الجزئية بمعنى [لا يدرك بعض الأبصار]. وتخصيص النفي ببعض يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض. فالآية حجة لنا لا علينا وعلى تقدير تسليم عمومها للأشخاص. فلا نسلم عمومها للأوقات لأنها سالبة مطلقة وهي أعم من السالبة الدائمة. وما ذكرتم من أن [يدرك الأبصار] موجبة مطلقة فيكون نقيضها سالبة دائمة ممنوع لجواز أن يكون الأمر بالعكس بل نقول: إن الظاهر هو عكسه لأن قوله في مقابلة هذا النفي "وهو يدرك الأبصار دائمة" فافهم.

[٢٩١] وأقول: قوله: "[فالمعنى] لا تدركه بعض الأبصار" وتخصيص البعض بالنفي [يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض^{٣٣٧} محلّ نظر. لأن القضية المهملة والقضية الدالة على رفع الإيجاب الكلي ليس مفهوماً الصريح السلب الجزئي. والتعرض للنفي عن البعض وتخصيصه بالبعض بل السلب الجزئي لازم معناهما الصريح المحتمل للسلب الكلي. والسلب عن البعض مع الإيجاب للبعض فبمجرد كون مفهوماً مستلزمًا للسلب الجزئي لا يلزم دلالة بطريق المفهوم على ما يدل عليه السلب الجزئي بطريق المفهوم. فلا يكون فيما ذكر حجة لنا إنما يكون حجة إن لو كان السلب الجزئي صريح مفهوم القضية.

٣٢٦ أ: يثبت.

٣٢٧ شرح المواقف للرجزاني، ٣/ ٢٠١.

[٢٩٢] والجواب عن الوجه الثاني للاستدلال، إنَّ لا نسلِّم أن ما كان من الصفات عدمه مدحًا كان وجوده نقصًا. فإنَّ من الصفات الاعتبارية العارضة له تعالى ما يكون بسبب فعله كالمعلومية / العارضة^{٣٢٨} له بسبب خلق العلم في عالم ذاته تعالى وكونه مرئيًا من ذلك القبيل لأنَّه إنَّما يعرض له بسبب خلق الرؤية في الرائي.

[٤٢ظ]

وحينئذٍ نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون كونه مرئيًا وخلق الرؤية في عباده مما يمدح به من جهة أنَّه إفاضة للغير وأنَّه اتصاف بكونه منكشفًا ظاهرًا كظهور المحسوسات ويمدح بعدم خلق الرؤية وعدم كونه مرئيًا من جهة أن عظمته وكبريائه بحيث احتجب عن أعين الناس كما كان شأن الملوك في الشاهد. وقد قال في شرح المواقف: "بل لنا فيه حجة على صحة الرؤية لأنَّه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيه فإنَّ المعدوم لا يرى حيث لا يمكن له ذلك وإنَّما المدح به للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد"^{٣٢٩}.

[٢٩٣] وأقول: المدح في التحقيق بمنشأ الامتناع الذي هو التجرد ويدلُّ عليه قوله: تعالى ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ﴾ [الأنعام، ٦/١٠٣] قال في الكشاف: "أي يُلطف عن أن يدركه الأبصار"^{٣٣٠}. ولا شبهة أن المعدوم لا يشاركه في ذلك المنشأ وهذا مثل قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص، ١١٢/٣] فإنَّ المعدومات وإنَّ كانت مشاركة له في هاتين الصفتين إلاَّ أنَّه يمدح به باعتبار منشأهما أعني التجرد فإنَّ المدح بهذا الطريق شائع في مجاري العادات هذا.

[٢٩٤] واعلم أنَّه لم يرد أن سلب الممتنع عنه تعالى مطلقًا ليس مما يمدح به حتى يرد أنَّه يمدح بأمثال ذلك من نفي الشريك واتخاذ الولد الذي يمتنع في حقِّه^{٣٣١}. بل أراد سلب الممتنع الذي لا يكون المعدوم وما لا يكون له شرف ومنزلة في العقول شريكًا له فيه ذلك. ولا شك أن نفي الشريك في الوجوب ليس ممَّا يشترك فيه شيء وكذا نفي اتخاذ الولد للتجرد ليس فيه اشتراك شيء ليس له شرف.

٣٢٨ ل - العارضة.

٣٢٩ شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ٢٠١-٢٠٢.

٣٣٠ الكشاف للزمخشري، ٢/ ٥٤.

٣٣١ ل ط م ف - | + حتى يرد أنَّه يمدح بأمثال ذلك من نفي الشريك واتخاذ الولد الذي يمتنع في حقِّه.

الشبهة الثانية: أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلا استعظمه وذلك في ثلث آيات.

[٢٩٥] الأولى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتْوًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان، ٢٥ / ٢١] فلو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتياً مجاوزاً للحد مستكبراً رافعاً نفسه إلى مرتبة لا يليق به بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب ساير المعجزات.

والآية الثانية: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [البقرة، ٢ / ٥٥] ولو كانت الرؤية ممكنة لما عاتبهم بسؤالها في الحال. / [٤٣] و

الآية الثالثة: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء، ٤ / ١٥٣] سمى ذلك السؤال ظلماً وجازيهم به في الحال بأخذ الصاعقة. ولو كان الرؤية ممكنة لكان سؤالهم بهذا سؤالاً عن معجزة زائدة ولم يكن ظلماً ولا سبباً للعقاب.

[٢٩٦] والجواب: أن الاستعظام إنما كان بسبب أنهم سألوا ذلك تعنتاً وعناداً لا لطلب الحق. ولهذا استعظم إنزال الملائكة في الآية الأولى واستكبر إنزال الكتاب في الآية الثانية مع أنّهما ممكنان. ويحتمل أن يكون ذلك الاستعظام لطلبهم في الحال ما لا يليق بهم من رؤيتهم في الدنيا، ويحتمل أن يكون ذلك لكون سؤالهم ناشياً من اعتقادهم بأنه يمكن رؤيته بطريق الرؤية العادية من المقابلة.

[٢٩٧] والجهة الثالثة من تلك الشبه "الن تراني". فإن "الن" للتأييد واذا لم يره موسى أبداً لم يره غيره بالإجماع. ٣٣٢

[٢٩٨] والجواب: أنا لا نسلم أن "الن" ههنا للتأييد بل هو النفي المؤكد في المستقبل كما في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة، ٢ / ٩٥] أي: لن يتمنوا الموت، ولا شك أنهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة. سلمنا كونه للتأييد ولكن المراد التأيد العرفي فإن لفظ

"ما دام" و"أبدا" ربّما يستعمل في الاستمرار زماناً طويلاً فكذا "لن" ويدلّ عليه الأدلة الدالة على وقوع الرؤية.

[٢٩٩] الشبهة الرابعة منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى، ٥١/٤٢] حصر تكليمه للبشر في الأشياء الثلاثة. وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره إجماعاً. وإذا لم يره هو أصلاً لم يره غيره أيضاً إذ لا قائل بالفصل.

والجواب: أنه يحتمل أن يكون المراد حصر التكليم في الدنيا في هذه الثلاثة، أو نقول يجوز أن يقع الرؤية حال التكليم وحياً إذ الوحي كلام بسرعة وهو لا ينافي الرؤية. فلا دليل فيه على ما ذكرنا^{٣٣٣} أصلاً.

[٣٠٠] / قد وقع فراغ بنان البيان وأسنان الأقلام عن نظم

[٤٣ظ]

ما جمعت من الفرائد ورقم ما سمعت من الفوائد مع توزع البال

وتشتت الأحوال وتفاقم الأهوال وتتابع الأفرع بالعدو والأصا

وتزاحم الموانع والعوائق وتكاثر القواطع والصواعق وتواتر حوادث أورثت الطبع ملاً والخواطر كلاً، لكنّ الله جلّت حكمته قد وفقنا للإتمام وحقّق لنا الفوز بهذا المرام. ونسأل الله تعالى التجاوز عن خطرات الأوهام والعمو عن سقطات الكلام وهفوات الأقلام. وأن يهب لي خاتمة الخير ويقيني مصارع السوء. ويتجاوز عن فرطاتي يوم التناد. ولا يفضحني بها على رؤس الأشهاد ويحلّني دار المقامة من فضله بوسع طوله وسابغ نوله. والحمد لله المفضل ذي الإنعام والصلوة والسلام على سيدنا محمد خير الأنام وعلى آله المبجلين وأصحابه الغر المحجلين.

قد فرغ الفراغ يوم السبت في أوائل صفر سنة أربع وتسعمائة.

تمّ الكتاب بعون الوهاب.

المصادر والمراجع

الأنموذج في النحو؛

أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي، الزمخشريّ جار الله (ت. ٥٣٨ هـ).
المحقق: سامي بن حمد المنصور، ١٩٩٩ م.

حاشية على شرح المواقف؛

حسن جلبي بن محمد شاه بن محمد بن حمزة الفناري (ت. ٨٨٦).

صححه: محمود عمر الدميّاطي.

دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠١٢، ج. ٨.

حاشية شرح الشمسية؛

علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني المعروف بسيد مير شريف، (ت. ٨١٦).

مطبعة بولاق ١٣٢٨ هـ. اسطنبول، ج. ٢.

حاشية الكشاف للزمخشري؛ [مخطوط]

سيد شريف الجرجاني، مكتبة السلّمانيّة باسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٣٢.

حاشية الكشاف للزمخشري؛

سعد الدين التفتازاني، مكتبة السلّمانيّة باسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٣٢٩.

شرح [مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي (ت. ٦٤٦ هـ)؛

عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت. ٧٥٦ هـ).

وعلى المختصر والشرح / حاشية سعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩١ هـ).

وحاشية السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ).

وعلى حاشية الجرجاني / حاشية الشيخ حسن الهروي الفناري (ت. ٨٨٦ هـ).

وعلى المختصر وشرحه وحاشية السعد والجرجاني / حاشية الشيخ محمد أبو الفضل الوراق الجيزاوي (ت. ١٣٤٦ هـ).

المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل.

الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٤ هـ. / ٢٠٠٤ م، عدد الأجزاء: ٣.

شرح المواقف في علم الكلام؛

علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني المعروف بسيد مير شريف (ت. ٨١٦ هـ).

تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة.

الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧ م، عدد الأجزاء: ٣.

شرح المواقب؛ [مخطوط]

سيف الدين أحمد الأبهري (ت. ؟)؛

مكتبة السلیمانیة فی إسطنبول، قسم لاله لي، رقم ٢٣٧٢.

شرح المقاصد في علم الكلام؛

سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت. ٧٩٣).

مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي، الأستانة، ١٣٠٥.

شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛

سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت. ٧٩٣).

المحقق: زكريا عميرات.

الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م.

شرح العقائد؛

سعد الدين التفتازاني.

مطبعة العامرة في اسطنبول، ١٢٦٦.

الفتاوى الكبرى؛

تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي
الدمشقي (ت. ٧٢٨ هـ).

المحقق: محمد عبد القادر عطا - مصطفى عبد القادر عطا.

الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧ م.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛

أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الخوارزمي، الزمخشري جار الله (ت. ٥٣٨ هـ).

الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة - ١٤٠٧ هـ.

الموضوعات؛

رضي الدين الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر العدوي العمري القرشي الصغاني الحنفي (ت. ٦٥٠ هـ).

المحقق: نجم عبد الرحمن خلف.

الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ. عدد الأجزاء: ١.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين؛

فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازي (ت. ٦٠٦/٥١٢٠٩ م).

راجعته وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد.

مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة. د.ت.

نقد المحصل؛

الخواجة نصير الدين محمد بن حسن الطوسي.

دار الضياء، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٥ م.

Molla Hüseyin b. İskender er-Rûmî'nin *el-Cevberatü'l-münîfe fi Şerhi Vasiyyeti Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Tahkikli Neşri*

Öz: *el-Cevberatü'l-Münîfe fi şerhi Vasiyyeti Ebî Hanîfe* isimli bu eser, Osmanlı dönemi âlimlerinden Molla Hüseyin b. İskender er-Rûmî (öl. 1084/1673 civarında) tarafından Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiyye'si* üzerine yazılmış bir şerhtir. *el-Cevberatü'l-münîfe*'nin Türkiye kütüphanelerinde otuz altı nüshası olduğu belirtilmektedir. Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen risaleler, zaman içinde yaygınlık kazanmıştır. Toplumsal mutabakat metinleri olarak görülebilecek olan bu eserler, akâid ve kelimelerin temel meselelerini içermektedir. Ebû Hanîfe'nin meclisinde ele alınarak tartışılan bu meseleler, meclisin önde gelen simalarının müzakere edilmiş ve belli sonuçlara varılmıştır. Bu meclisin önde gelen isimleri arasında İmam Züfer (öl. 158/775), Ebu Yusuf (öl. 182/798), İmam Muhammed (öl. 189/805), Hasan b. Ziyâd (öl. 204/819) ve Afiye b. Yezîd gibi kimseler bulunmaktadır. Bu risaleler Ebû Hanîfe'den sonra çok benimsenmiş ve söz konusu metinler üzerine onlarca çalışma yapılmıştır. Ebu Hanîfe'nin risaleleri sonraki dönemi derinden etkilemiştir. Bunlardan özellikle *el-Fıkhu'l-ekber* ve *el-Vasiyye*'nin ayrı bir yeri olmuştur. Osmanlı topraklarında Ebû Hanîfe'nin eserleri üzerine yapılan çalışmalarda *el-Vasiyye*'nin, *el-Fıkhu'l-ekber*'den daha fazla tutulduğu yazma eser nüsha sayılarına ve şerhlerine dayanılarak söylenebilir. *el-Cevberatü'l-Münîfe*, *el-Vasiyye* üzerine yapılan çalışmalar arasında en fazla ilgi gören şerhlerdendir. Molla Hüseyin b. İskender er-Rûmî, eseri klasik metotla şerh etmiş, bu esnada özellikle Bâbertî'nin (öl. 786/1384) *el-Vasiyye* şerhi, Nesefî'nin (öl. 508/1114) *Babru'l-kelemâ*'sı, Abdürrahim b. Ahmed el-Kâdî'nin *Dekâiku'l-abbâr*'ı ve Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-Hey'etü's-seniyye fi'l-bey'etü's-sünniyye*'sinden oldukça nakilde bulunmuştur. Bunlarla birlikte şârih kitabın sonunda cenet ve ceennemle alakalı *et-Terğîb ve't-terhib*'den birçok hadis nakletmiştir. Müellif, metnin sonunda zayıf, uydurma ve İsrailiyyat kabulünden olan nakillere yer vermekte, kaynak olarak ise Sa'lebî'nin (öl. 427/1035) *Kasasul-enbiyâ*'sına işaret etmektedir. Ancak akâid metninde bu tarz rivayetlerin nakledilmesinin uygun olmadığı belirtilmelidir. Zira akideyi taalluk eden meselelerde bu tarz ifadelerin yer alması birtakım problemleri de beraberinde getirmektedir. Ancak müellif tarafından serdedilen nakillerin kendi dönemindeki ilim dili ve bulunduğu şartlar altında değerlendirilmesi gerekmektedir. *el-Cevberatü'l-Münîfe*'nin müellif veya müellif nüshasına mukabele edilmiş nüshasına Süleymaniye Kütüphanesi'nde rastlanılmamıştır. Risalenin tahkikinde dört farklı nüsha kullanılmıştır. Nüsha seçiminde en erken tarihli nüsha ana metni oluşturmuştur. Ancak yanlışlığı açık olan veya diğer nüshalardaki ibarelerin daha doğru olması durumunda, o nüsha tercih edilmiş ve farklara dipnotta işaret edilmiştir. Tahkik yapılırken İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tahkik kuralları esas alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, Akaid, *el-Vasiyye*, *el-Fıkhu'l-Ekber*, Hüseyin b. İskender er-Rûmî, *el-Cevberatü'l-Münîfe*.

The Critical Edition and Evaluation on Husain b. Iskendar al-Rümî's *al-Jawbara al-Munîfa fi Şarbi Vaşîyyati Abū Hanîfa*

Abstract: The work *al-Jawbara al-Munîfa fi Şarbi Vaşîyyati Abū Hanîfa* which is written by Ottoman scholar Molla Husain b. Iskendar al-Rümî (d.1084/1673) is a commentary (sharh) on Abū Hanîfah's *al-Vasiyya*. It is stated that there are "thirty-six copies" of *al-Jawbara al-Munîfa* in Turkish libraries. The treatises attributed to Abu Hanîfa became popular soon after they were written. These works, which can be seen as texts of social consensus, contain the basic issues of creed and kalam. These issues were discussed Abu Hanîfa's assembly were debated by the leading figures, and they reached to the final points. Among the leading figures of this assembly, such as, Imam Zufar (d. 158/775), Abu Yūsuf (d. 182/798), Imam Muhammad (d. 189/805), Hasan b. Ziyād (d. 204/819), Afiye b. Yazîd and others. These treatises were widely accepted after Abū Hanîfa; and dozens of studies were conducted on the aforementioned texts. The treatises of Abū Hanîfa deeply influenced the later period. His works played a role as the founding text for Ahl as-Sunnah and Jamaat. In this regard, especially, *al-Fiqh al-Akbar* and *al-Vasiyya* had a special place. Depending on number of written documents and the copies of commentaries, it could be said that the works of Abū Hanîfa used in Ottoman lands all those indicate that *al-Vasiyye* was used more widely than of *al-Fiqh al-Akbar*. On the other hand, *al-Jawbara al-Munîfa* is one of the most popular commentaries among the studies on *al-Vasiyya*. *al-Jawbara al-Munîfa* is one of the most popular commentaries among the studies on *al-Vasiyya*. Mullah Husain b. Iskendar al-Rümî commented on the work with the classical method. Here, particularly, Bâbertî's (d. 786/1384) commentary on *al-Vasiyya* copied a bit more than Neseîrî's (d. 508/1114) *Bab-ru'l-Kelâm*, Abdürrahim b. Ahmed's *Dekâiku'l-abbâr* and Suyûtî's (d. 911/1505) *al-Hay'etü's-seniyye fi'l-hey'etü's-sunniyye*. Along with these, at the end of the commentary, the commentator narrated many hadiths about heaven and hell from *et-Tergîb ve't-terhib*. At the end of the text, it is seen that the author has included the narrations are weak, fabricated or in the form of Israiliyyat and points to the *Kasasul-anbiyâ* of Sa'lebî (d. 427/1035) as a source. However, it is needed to be noted that it is not appropriate to include such narrations in the text of the creed. Because the presence of such expressions in the issues related to the creed brings with it some problems. However, the transfers laid out by the author should be evaluated under the language of knowledge in his own period and the existing conditions of that time. The copy that written by the author or the copy that corresponded to the copy of the author was not found in the Süleymaniye library. Four different manuscripts were used in the examination of this treatise. In the selection of the manuscript, the earliest dated manuscript constituted the main text. However, in cases where the errors are obvious or the phrases in other copies are more accurate, that copy is preferred, and the differences are indicated in the footnote. The rules of the Islamic Studies Center (ISAM) were taken as the basis for the investigation (tahqiq).

Keywords: Abū Hanîfe, Faith, *al-Vasiyye*, *al-Fıkh al-Ekbar*, Husain b. Iskendar al-Rümî, *al-Jawbara al-Munîfa*.

تحقيق "الجوهرة المنيفة في شرح وصية أبي حنيفة" لملا حسين بن إسكندر الرومي الحنفي

١. الدراسة

١. ترجمة المؤلف

هو حسين بن إسكندر المعروف بـ "ملا حسين" الرومي أو الحنفي، والمعلومات المتوافرة عن حياته غير وافية، وأول من تكلم عنها إسماعيل باشا البغدادي (١٨٣٩-١٩٢٠) في هدية العارفين^١، وإيضاح المكنون^٢ وتابعه بروسه لي محمد طاهر أفندي (١٨٦١-١٩٢٥) في عثمانلي مؤلفلري^٣، والكحالة (١٩٠٥-١٩٨٧) في معجم المؤلفين^٤، والزركلي (١٨٩٣-١٩٧٦) في الأعلام^٥.

وتعددت نسخ الجوهرة المنيفة في كتاب التراث الإسلامي^٦، وعدّد صاحب التراث الإسلامي نسخ الجوهرة ومكان تواجدها في المكتبات ولم يقتصر على المكتبات التركية، بل يشير إلى مكتبات أوروبا كما في (Petresburg المتحف الآسيوي ١٩٤٦؛ Garrett 1769 ورقة ١٣).

إن المعلومات المذكور عن حياة المؤلف مكرّرة، ويغلب عليها المدح والثناء، ولا نرى شيئاً عن مولده وتعليمه وأساتذته ووظيفته، فالكحالة يقول عنه إنه: "فقيه، متكلم، مشارك في بعض العلوم"، ويصفه الزركلي بأنه: "عالم بالقراءات، حنفي، من علماء الدولة العثمانية".

١ هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ٣/٣٢٣.

٢ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، لإسماعيل باشا البغدادي، ٣/٣٨٦.

٣ عثمانلي مؤلفلري لبُروسه لي محمد طاهر أفندي، ٢/٣٢.

٤ معجم المؤلفين للكحالة، ٣/٣١٤.

٥ الأعلام للزركلي، ٢/٢٣٣.

٦ معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم، لعلي الرضا، ٢/٩١٨.

ومن العجيب أن بُروسه لي محمد طاهر أفندي لم يتناوله في كتابه عثمانلي مؤلفلري؛ لأنه من العلماء المتأخرين في الدولة العثمانية، واقتصر على القول عنه إنه: "من الفضلاء"، وذكر كتبه الثلاثة فقط.

توفي ملا حسين بن إسكندر في حدود سنة أربع وثمانين وألف (١٠٨٤) الهجري الموافق نحو سنة ثلاث وسبعين وستمائة وألف (١٦٧٣) الميلادي، كما قيل في هدية العارفين وفي معجم المؤلفين وفي الأعلام. ولكن لا يوجد تفصيل عن تاريخ وفاته ولا تعرف معلومات عن مولده ووظائفه وأساتذته وتلامذته وضريحه. رحمه الله تعالى رحمة واسعة.

٢, ١. آثاره

ألف ملا حسين الرومي كتبا كثيرة في شتى مجالات العلوم الإسلامية. منها: العقيدة والفقه والتجويد والأخلاق وأقسام أخرى. وقد ذكر الزركلي أربعة كتب له بينما ذكر الكحالة خمسة كتب، أما إسماعيل باشا فقد ذكر له عشرة كتب. وبعض أسماء كتبه مقيد بأسماء أخرى، لذلك لا يمكننا أن نحدد عدد كتبه كاملة. فقائمة الكتب مصدرها أربعة كتب وهي: هدية العارفين والأعلام ومعجم المؤلفين وعثمانلي مؤلفلري لبُروسه لي محمد طاهر أفندي.^٧ وبعض أسماء الكتب في هذه المراجع تختلف نقصا وزيادة، لذلك لم نستطع تحديد الاسم الحقيقي لكتب المؤلف حسين بن إسكندر الرومي.

ولعله يمكن إجمال قائمة كتب المؤلف الواردة في المصادر بالأسماء الآتية:

- الجوهر المنير في شرح التنوير؛ (تنوير الأبصار في فروع الحنفية).
- الجوهرة المنيفة في شرح وصية الإمام أبي حنيفة.
- عماد الدين في العقائد.
- مفتاح العبادة ووسيلة السعادة في شرح المقدمة له.
- الفوائد الفاخرة في أمور الآخرة.

٧ هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ٣/ ٣٢٣؛ الأعلام للزركلي، ٢/ ٢٣٣؛ معجم المؤلفين للكحالة، ٣/ ٣١٤؛ عثمانلي مؤلفلري لبُروسه لي محمد طاهر أفندي، ٢/ ٣٢.

• كنز السعادة في بيان كلمة الشهادة.

• لباب التجويد في شرح مختصر التجويد أو [للقرآن المجيد].

• مجمع المهمات الدينية على مذهب السادة الحنفية.

• مقدمة في الفروع.

• مختصر في التجويد.

٢. تعريف الرسالة

١, ١, ٢. اسم الرسالة

اسم الرسالة: "الجوهرة المنيفة في شرح وصية أبي حنيفة" كما أورد المؤلف نفسه في مدخل رسالته هذه، ولكن بعض النسخ أوردت اسمها (الجواهر المنيفة والجوهرة المغنية)^٨ وأما النسخ التي بين أيدينا فكلها مكتوب باسم الجوهرة المنيفة. الجوهرة: حجر نفيس له قيمة كبيرة، المنيف: بمعنى المجيد والرفيع. وأساس الشيء في تسمية الكتب القوافي. وهو دأب اسلافنا في تسمية الكتب. هذه الرسالة مع الرسائل الأخرى للإمام أبي حنيفة رحمه الله مترجمة إلى اللغة التركية القديمة والحديثة.^٩

٢, ١, ٢. توثيق نسبة الرسالة إلى المؤلف

ليس هنالك أدنى شك في انتساب هذه الرسالة إلى مؤلفها، فمؤلفو طبقات الكتب جميعاً ينسبونها إلى حسين بن إسكندر، وقد أشرنا أسماء الذين نسبوها إلى ملا حسين بن إسكندر الرومي، ولكن فهارس المكتبة السليمانية تنسبها إلى شيخ الإسلام ملا خسرو، بيد أن هذه النسبة ليست صحيحة؛ لأننا لا نعرف من آثار ملا خسرو هذه الرسالة، ولم يذكر أحد من مؤلفي كتب الطبقات نسبة هذه الرسالة إليه. ومثل هذا الخطأ يرى في الموسوعة الإسلامية لوقف الديانات

٨ Abdullah Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri = The Works of Ottoman Scholars on Abu Hanîfa's Article of Faith", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIV/28 (2016), 207.

٩ Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

التركي في قسم ملا خسرو. واستناداً إلى قيد المكتبة السليمانية كما قاله المؤلف: "ينسبون إلى ملا خسرو الكتب في بعض المكتبات، ومن ذلك الجوهرة المنيفة في المكتبة السليمانية، في قسم نور عثمانية، رقم ٢١٥٥".^{١٠} لكن لو أن الكاتب رأى هذا المخطوط لعلم أن القيد خاطئ وليس بصحيح؛ لأن المؤلف ملا حسين يقول في المقدمة اسم الرسالة وسبب تأليفه وماذا فعل في الكتاب وغير ذلك.

كتبت رسالة الوصية قبيل وفاة الإمام أبي حنيفة، حيث ذكر مترجمها إلى التركية إبراهيم نور الدين القسطنطيني أنه حينما حانت وفاة الإمام أبي حنيفة طلب أصحابه من حوله أن يوصيهم، فنهض أبو حنيفة بمساعدة ابنه حمّاد واتكأ عليه، ثم خاطب أصحابه قائلاً:^{١١}

"اعلموا أصحابي وإخواني! أن مذهب أهل السنة والجماعة اثني عشر نوعاً، فمن كان يستقيم على هذه الخصال لا يكون مُبتدعاً ولا صاحب الهوى، فعليكم أصحابي وإخواني بهذه الخصال حتى تكونوا في شفاعة نبيّنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم."^{١٢}

والجدير بالذكر أن هذه الاقتباس سالف الذكر لم يرد في كتب أصول الدين المتداول بين أيدينا، ولكن رُوي عن كتاب الطبقات السنّية في تراجم الحنفيّة لمؤلفه الفقيه الإمام التميمي (ت. ١٠١٠هـ/ ١٦٠١م)، ولكن هذا النقل لم يرد أبداً في رسالة الجوهرة المنيفة لحسين بن إسكندر الرومي.^{١٣}

ملاحظات حول الوصية وشرحها

دقّق العلماء كثيراً في آثار السلف الصالح؛ لأنهم الجيل الأول في تاريخ الأمة المحمدية، وأقربهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم، والمشهود لهم بالخير كما ورد عن النبي عليه الصلاة والسلام.

١٠ Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/253.

١١ İmam-ı A'zam Nu'mân b Sâbit b Zûtâ b Mâh Ebû Hanîfe, *Tercüme-i Vasiyyetname-i İmam-ı A'zam* (İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1264), 3.

١٢ شرح الوصية للبارتبي، ص ٢٥.

١٣ الطبقات السنّية في تراجم الحنيفة للتميمي، ١/١٥٦.

إن رسالة الوصية على الرغم من صغر حجمها إلا أنها سببها متين وجزل، وقد صيغت وفق أسلوب المتقدمين، وهي أوسع رسالة متداولة في أيدي الناس منذ عهد مؤلفها حتى الآن، ويدل على ذلك كثرة مخطوطاتها في المكتبات التركية وسعة انتشارها في بلدان العالم الإسلامي وغير الإسلامي، كما في جامعة برينستون الأمريكية.

وهذه الرسالة وصية الإمام أبي حنيفة إلى أحبائه وأصحابه الذين يطلبون من الإمام أن يوصي لهم في آخر عمره المبروك. تنسب لأبي حنيفة بعض الرسائل من قبيل: رسالة المسند، والفقهاء الأكبر، والفقهاء الأيسر، والعالم والمتعلم، والرسالة، والوصية، والقصيدة النعمانية.^{١٤} كما تُنسب لأبي حنيفة أربع وصايا، منها: وصيته لابنه، ووصيته ليوسف بن خالد السمتي، ووصيته لأبي يوسف، والوصية هذه التي قمنا بتحقيقها هنا^{١٥}. وقد قام بعض الباحثين بترجمة رسائل الوصايا الأربع إلى اللغة التركية.^{١٦} لو تأملنا في هذه الرسائل فسوف نجد أن مضامين وصية أبي حنيفة لابنه حماد تتعلق بوعظ الأب ونصحه لابنه لكي ينير دربه، ويستفيد من تجارب أبيه العلمية والحياتية.

وأما وصية أبي حنيفة ليوسف بن خالد السمتي فتتلخص في وصية المعلم للمتعلم، وأدب التلميذ وأخلاقه في مجالس العلماء، وسلوكه تجاههم وحديثه معهم ومناظرته لهم.

وأما وصية أبي حنيفة لأبي يوسف فلعلها أشبه بوصية عالم رباني إلى طالب متفوق ونقي السريرة، حيث يعظ أبو حنيفة أبا يوسف في مسائل الحياة والقضاء، ولعل وصيته هنا تتمايز عن سواها في ذلك الخطاب الوعظي.

وأما وصية أبي حنيفة التي قمنا بتحقيقها في هذه البحث فتتعلق بموضوع العقيدة العامة المهمة والضرورية، وهي المقصودة وحدها دون غيرها حين إطلاق اسم وصية أبي حنيفة؛ لأنها وصية للأمة جمعاء، وهي التي تعين حدود عقيدة أهل السنة والجماعة، وترسم إطارها العام.

١٤ Mustafâ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/134.

١٥ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 26.

١٦ Eyyup Akdağ, "Ebû Hanîfe'ye Nisbet Edilen el-Vasiyye Adlı Eserin Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Nüshalarının Değerlendirilmesi", *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu I* (2017), 109-121.

ومن أهم شروحها بعد شرح الوصية للبايرتي هو الجوهرة المنيفة في شرح الوصية لحسين بن إسكندر.

لا شك في أن الرسالة تأليف أبي حنيفة رحمه الله تعالى بنفسه.^{١٧} لأن المسائل المذكورة في الرسالة قد أملاها على تلامذته ثم انتقلت هذه المسائل من الأئمة إلى أن وصلت إلى الإمام أبي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى.^{١٨} أما بعض الروايات التي نسبت هذه الرسالة إلى محمد بن يوسف البخاري الملقب بأبي حنيفة ليست صحيحة، لأن سلسلة الرواة في الوصية لا تُبقي شكاً في نسبة الرسالة إلى أبي حنيفة. وأيضاً أشار محققاً شرح الوصية إلى أن عدم نسبة الرسالة لأبي حنيفة هو "قول المعتزلة وكذب على الإمام منهم".^{١٩} وساق المحققان رواية الوصية التي وصلت إلى الإمام أبي حنيفة وهي كما يلي:^{٢٠}

- (١) حسام الدين السغناقي (ت. ٧١٠)
- (٢) محمد بن محمد نصر البخاري (ت. ٦٩٣)
- (٣) محمد بن عبد الستار الكردي (ت. ٦٤٢)
- (٤) برهان الدين المرغيناني (ت. ٥٩٣)
- (٥) محمد بن حسين النوسوخي (ت. ٥٤٥)
- (٦) أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت. ٥٣٩)
- (٧) أبو معين ميمون بن محمد النسفي (ت. ٥٠٨)
- (٨) أبو طاهر محمد بن المهدي الحسيني (ت. ٥٣٤)
- (٩) أبو يعقوب إسحاق بن منصور السيارى (ت. النصف الثاني من القرن الخامس)
- (١٠) أبو الفضل أحمد بن علي السليمانى (ت. ٤٠٤)

١٧ شرح الوصية للبايرتي، ص ٢٣.

١٨ شرح الوصية للبايرتي، ص ٢٣.

١٩ شرح الوصية للبايرتي، ص ٢٢.

٢٠ شرح الوصية للبايرتي، ص ٢٩-٣٥.

(١١) أبو سعيد حاتم بن عقيل الجوهري (ت. ٣٣٣)

(١٢) محمد بن سماعة التميمي (ت. ٣٣٣)

(١٣) أبو يوسف (ت. ١٨٢)

وقد شاعت هذه الرسالة وانتشرت في البلاد الإسلامية عبر روايتها ودارسيها منذ القرن الثاني الهجري حتى أيامنا هذه. إن المسائل المكتوبة في كتب أبي حنيفة كانت مقررة في مجلسه الذي كان يحضره مجموعة من الأئمة والأعلام المؤسسين للمذهب الحنفي، ومنهم: الإمام زفر وأبو يوسف والإمام محمد والحسن بن زياد. ويدلل على ذلك أن بعض المسائل قد نوقشت بالتفصيل في مجلسه، من قبيل مسألة خلق القرآن حيث أورد البغدادي في تاريخه أن أبا يوسف قال: "ناظرت أبا حنيفة ستة أشهر، حتى قال (أبو حنيفة) من قال: القرآن مخلوق فهو كافر".^{٢١}

بناء على ما سلف ذكره يمكن فهم طريقة رواية الوصية ونسبتها للإمام أبي حنيفة عن طريق الأئمة الموثوقين، والأهمية التي حظيت بها من بعده، ومدى الانتشار والشروح التي أولاهها العلماء لها، وأشهرها شرح البابرتي ورسالة ملا حسين التي بين أيدينا، ورسالة أخرى نسبت إلى ملا علي القاري، إضافة إلى ذلك رسالتان مجهولتا المؤلف هما: تلخيص خلاصة الأصول وظهور العطية في شرح الوصية.^{٢٢}

اهتم العلماء بقراءتها وأشاروا إليها كثيراً، واقتبسوا منها في مؤلفاتهم بوصفها مصدراً أساسياً في عقيدة أهل السنة والجماعة، من ذلك ما نراه في كتاب منح روض الأزهر في شرح الفقه الأكبر لملا علي القارئ رحمه الله.^{٢٣} وهناك شرح آخر لوصية أبي حنيفة وهو تلخيص خلاصة الأصول لمؤلف مجهول. ومن شروحها كتاب ظهور العطية في شرح وصية الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، وهذا الشرح مجهول المؤلف أيضاً، وهذا ما ذهب إليه موسوعة وقف الديانة التركي فجعلت هذه "الوصية" مجهولة المؤلف.^{٢٤} لكن أحد الباحثين تناول هذه

٢١ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ٥/٥١٧.

٢٢ Mustafa Öz, "el-Vasiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/546.

٢٣ منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر لملا علي القارئ، ٩٤، ١٢٦، ١٣٠، ١٣٣، ١٥٥-١٥٧.

٢٤ Öz, "el-Vasiyye", 42/546.

الرسالة في أطروحة ماجستير في قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة آقصراري، وفيها نسب تلك الرسالة إلى الحصوني (ت. بعد ١٠٥٦هـ)، واعتمد في ادعائه على كتاب الفهرس الشامل.^{٢٥}

وقد اهتم الناس كثيراً بمتن الوصية أكثر من الفقه الأكبر ويدل على ذلك وجود ٤٥٠ نسخة لها في المكتبات التركية فقط.^{٢٦} وهذا العدد يشير إلى الرغبة الكبيرة في امتلاكها ودراستها. وللجوهرية المنيفة نسخ كثيرة أيضاً في المكتبات التركية الثابت منها هو ٣٦ نسخة، وهذا يؤكد على قبولها ومحبوبيتها بين الناس كما ذكر عبد الله ديمير في مقالته المهمة في هذا الباب.^{٢٧}

إن نسخة المؤلف لم نرها في سجلات المكتبة السليمانية، أما هذه النسخة التي بين أيدينا فهي مكتوبة في حياة المؤلف نفسه، لأن اختتام تاريخ النسخ يدلنا على صحة تاريخ هذه النسخة وهو ١٠٦٨هـ، وأما تاريخ وفاة المؤلف فهو في نحو ١٠٨٤هـ كما جاء في المصادر سالفة الذكر.

إن كثرة نسخ شرح الوصية يظهر لنا رغبة الناس بهذه الرسالة في البلاد العثمانية، إذ طبعت هذه الرسالة في إستانبول سنة ١٢٨٩ و١٣٢٧هـ، كما طبعت في باكستان سنة ١٣٢١هـ في مجموعة "الرسائل السبع في العقائد"^{٢٨} وتورد المصادر سالفة أن لرسالة الوصية هذه التي قمنا بتحقيقها لها ست وثلاثون نسخة.

ورد سابقاً أن رسالة الجوهرية المنيفة قد طبعت في كتاب "الرسائل السبع" في الهند قبل سنوات عدّة، وهي سبع رسائل تتعلق بموضوع عقيدة أهل السنة والجماعة، وتركز على كتاب الإبانة لأبي الحسن الأشعري ومؤلفه. وقد وردت أسماؤها وفق الترتيب الآتي:

١- شرح الفقه الأكبر لأبي المنصور الماتريدي.

٢- شرح الفقه الأكبر لأبي المنتهي أحمد بن محمد المغنيساوي.

٢٥ Muhammed Ahmed Hamad al-Mafrachi, *Ebu Hanîfe'nin "Zuhûru'l-Atiyye fi Şerhi'l-Vasiyye" Adli Eserinin Tabkiki* (Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 16.

٢٦ Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri = The Works of Ottoman Scholars on Abu Hanîfa's Article of Faith", 200.

٢٧ Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri = The Works of Ottoman Scholars on Abu Hanîfa's Article of Faith", 207.

٢٨ Öz, "el-Vasiyye", 42/546.

٣- الجوهرة المنيفة في شرح وصية أبي حنيفة لملا حسين بن إسكندر.

٤- كتاب الإبانة لأبي الحسن الأشعري.

٥- الملحق الأول لكتاب الإبانة لمحمد عنایت علي حيدرآبادي.

٦- الملحق الثاني لكتاب الإبانة لمحمد عنایت علي حيدرآبادي.

٧- رسالة في الذبّ عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم عبد الملك بن درباس.

هنالك اثنان من الباحثين تناولوا رسالة الجوهرة المنيفة لكنهما لم يقوموا بتحقيقها، واكتفيا بعرض متن الجوهرة فحسب ولم يتبعا قواعد التحقيق العلمية ومقرراتها المتعارف عليها.

نشرت رسالة الجوهرة المنيفة في سنة ٢٠١٨ على يد الباحث التركي محمد فاتح أوزدمير، ولكنه لم يتم بتحقيقها كما ذكرنا، واكتفى بعرض المتن كما فعل من قبل. وقد عرضتُ رابط الدراسة السابقة لأوزدمير لتيسير الأمر على الباحثين المهتمين وإتاحة فرصة المقارنة بين عملي هذا وما قام به أوزدمير.^{٢٩} وعلى الرغم من أن عمل أوزدمير كان في عام ٢٠١٨ لكن يبدو أنه افتقر أيضاً إلى أدنى قواعد البحث والتحقيق العلمي، فاقصر على عرض النص ولم يُجرِ أية مقارنة مع النسخ الأخرى، ولم يتحقق من المصادر التي استخدمها المؤلف.

أما أبرز الخطوات التي قمنا بها في تحقيقنا هذا فتتلخّص في النقاط الآتية:

أولاً: التزامنا بقواعد مركز البحوث الإسلامية.

ثانياً: أشرنا إلى حياة المؤلف، ونسبة الرسالة إلى المؤلف.

ثالثاً: قارنا بين أربع من نسخ الرسالة الموجودة في المكتبة السلیمانية.

رابعاً: أشرنا إلى مصادر المؤلف.

خامساً: مهّدنا للرسالة بدراسة تناولنا فيها الموضوعات المهمة حول رسالة الجوهرة المنيفة.

٢٩ http://www.ibnihisam.com/wp-content/uploads/2022/08/cevhere_yeni.pdf : مؤرّخ بـ 15/11/2022. يمكن الوصول إلى الموقع من الرابط الآتي

سادساً: أشرنا إلى الدراسات الأكاديمية المعاصرة التي أجريت حولها ولا سيما باللغة التركية.

وهناك أمور أخرى قمنا بها في عملنا هذا سيلاحظها القارئ في أثناء مطالعة النص.

٣, ١, ٢. تاريخ تأليف الرسالة

بين أيدينا أربع نسخ للرسالة المعنية قمنا بمقابلتها، وسنعرضها وفق ترتيب تاريخ الفراغ والانتها؛

أولها: نسخة أسعد أفندي، رمزها ب(س). وهي أقدم نسخة بين النسخ وهي في المكتبة السليمانية رقم ١١٩٧، وتاريخ قيد فراغها من كتابة النسخة كما قال الناسخ؛ "وقد وقع الفراغ من تأليف شرح الوصية نهار ثالث عشر من جمادي الأول سنة ألف وستين (١٠٦٠) من الهجرة النبوية والحمد لله وحده". فمن الملاحظ أن تاريخ النسخ لهذه الرسالة يشير إلى أنه تم في حياة المؤلف. لذلك اعتمدنا هذه النسخة مصدرا من النسخ المتوفرة. ولكن في بعض الأحيان نعدل الخطأ الواضحة في النسخة ونستبدله بالصواب الوارد في النسخ الأخرى. وهذه النسخة تتكون من ثلاثة وعشرين سطرا ويستعمل فيها لونان؛ أحمر وأسود. متن الوصية مكتوب بالأحمر والشرح مكتوب بالأسود. ولكن في بعض الأحيان إذا كان المتن مكتوبا بالأسود فإن الناسخ يضع فوقه خطأ مستقيما مشيرا بذلك إلى المتن حتى لا يختلط على القارئ التمييز بين المتن والشرح. وهذه النسخة موجودة في مجموعة ويبدأ ترقيمها من (٥٠/و) وينتهي في صفحة (٦٤/و).

الثاني: نسخة أسعد أفندي في المكتبة السليمانية رقم ١٢١٠، رمزها ب(ع)، وقال ناسخها في قيد الفراغ: "وقد وقع الفراغ من تأليف شرح الوصية نهار ثالث عشر من جمادي الأول سنة ألف وسبعة وستين (١٠٦٧) والحمد لله". وهذه النسخة من النسخ التي في أيدينا تتكون من واحد وعشرين سطرا ويستعمل فيها لونان؛ أحمر وأسود. متن الوصية مكتوب بالأحمر والشرح مكتوب بالأسود. ويرى التسويد في بعض الأماكن المكتوبة خطأ في النسخة.

الثالث: نسخة خربوت في المكتبة السليمانية رقم ٣١٠، رمزها ب(خ)، وقال الناسخ في تاريخ استنساخها؛ "وكان الفراغ من هذه النسخة المباركة من يوم الحادي [والعشرين] في شهر ذي القعدة سنة [اثنتين] وتسعين وألف (١٠٩٢)". تتكون من سبعة عشر سطرا ويستعمل فيها

لون واحد. ولكن على متن الوصية خط مستقيم لونه أحمر يشير إلى المتن الوصية. وأيضا كل
"الفصل" في الرسالة مكتوب بلون الأحمر.

الرابع: وبعده نسخة نور عثمانية في المكتبة السلিমانية رقم ٢١٥٥، رمزها ب(ن)، وقال
الناسخ في تاريخ استنساخها؛ "في شهر جمادى الأول تاريخ اثني وعشر ومائة وألف (١١١٢)".
تشكل من خمسة عشر سطرا ويستعمل فيها لون واحد. ولكن على متن الوصية خط مستقيم
لونه أحمر يشير إلى المتن الوصية. وهذه النسخة احتازت أجمل الخط فيها. وأيضا الكلمات
الفاصلة بين الموضوعات في الرسالة مكتوبة بلون الأحمر.

٤, ١, ٢. موضوع الرسالة ومنهج المؤلف:

هذه الرسالة عبارة عن شرح وصية للإمام أبي حنيفة. وهي، على الرغم من صغر حجمها،
رسالة مهمة تتضمن مسائل أساسية في موضوع العقيدة والكلام، وهي، كما هو حال جميع
رسائله ومؤلفاته، شائعة بين المسلمين، وتحظى باهتمامهم شرحاً واقتباساً. ومنهج المؤلف
حسين بن إسكندر في شرح المتن لا يقوم على شرح كلمة بكلمة، ولكنه يأخذ جملة من الوصية
ويقوم بشرحها.

إن موضوع هذه الرسالة هو أسس عقيدة أهل السنة والجماعة، وقد كتبت رسائل أبي حنيفة
على يد طلابه، ثم صنفت موضوعاتها في كتب أو في شروح مستقلة، من قبيل كتاب الأصول
المُنيفة وشرحه المعروف باسم "إشارة المرام" الذي كتبه أحد علماء الدولة العثمانية واسمه
البياضي زاده أحمد أفندي (ت. ١٠٩٨هـ/١٦٨٧م). كما شرحت هذه الرسائل من قبل علماء
آخرين وحظيت باهتمام جمهور الأمة من بعدهم.^{٣٠}

اعتمد المؤلف حسين بن إسكندر على مصادر عدّة في تأليفه هذا من قبيل: كتاب شرح
الوصية للبابرتي وبحر الكلام للنسفي، وفي كتب الحديث الترغيب والترهيب من الحديث
الشريف للمنزدي، وفي كتب التفسير الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، ولباب
التأويل في معاني التنزيل للخازن، وفي كتب اللغة أختري كبير لمصلح الدين مصطفى أفندي،

٣٠ İlyas Çelebi, "el-Usûlü'l-Münîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Ya-
yınları, 2012), 42/220.

والقاموس المحيط للفيروزآبادي وكتب أخرى متعلقة بموضوعه ككتب الهيئة السنّية في الهيئة السنّية للسيوطي، ودقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبد الرحيم بن أحمد القاضي. ومن بين مصادر المؤلف قصص الأنبياء المسمى بـ«عرائس المجالس» للثعلبي، والتمهيد لقواعد التوحيد للنسفي، وهداية المرید لجوهرة التوحيد للقاني، وشرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور للسيوطي، والأشبه والنظائر لابن نجيم. إضافة إلى ذلك في آخر الرسالة المؤلف ينقل من كتاب قصص الأنبياء للثعلبي الأخبار التي ليست موثقة وأكثرها من قبيل الإسرائيليات والخرافات كما أشرنا في موضعه، ولا يلزم للشارح أن يسرد هذه النقولات في متن العقائد؛ لأن متن العقيدة ينبغي أن يكون قطعي الدلالة.

وبعد هذا كله يمكن لنا أن نقول: إن هذه الرسالة لا تتعدى أن تكون تلخيصاً أو كتباً مختصراً لشرح الوصية للبابرتي؛ لأن المؤلف ملا حسين نقل ثلثي رسالته من كتاب البابرتي كما أشرنا في هامش الرسالة، ولعله يمكن القول: إن المؤلف لم يزد شيئاً على رسالة البابرتي، فعلى الرغم من أن المؤلف ذكر في مدخل الرسالة أنه سيضع شرحاً مختصراً، وليس غريباً أن ينقل كتاب البابرتي، ولكن الواقع أن أكثر شرحه كان نقلاً عن كتاب البابرتي رحمه الله.

٣. عملنا في التحقيق

بداية لا بد من الإشارة إلى أننا التزمنا في عملنا هذا بقواعد التحقيق المتبعة في مركز البحوث الإسلامية (ISAM).

وقد تناولنا حياة المؤلف، وعرفنا بالنسخ تعريفاً وافياً يتيح للقارئ الإحاطة بها بشكل عام. واستعنا بالمصادر غير العربية ووضعنا أسماءها في بيليوغرافيا في آخر الرسالة.

لم نصادف خط المؤلف في المكتبة السلیمانية أو مقابلة لخط المؤلف، ولكن اعتمدنا على النسخة الأقدم تاريخياً من بين النسخ المتوافرة، وقابلنا أربع نسخ من تلك المخطوطات. وبحثنا هذه الأشياء في قسم تاريخ تأليف الرسالة.

وضعنا الآيات القرآنية الواردة في الشرح بين قوسين مع ترقيمها، وكذلك قمنا ضبط الأحاديث النبوية الواردة في الشرح عبر تعيين كتبها وأبوابها وأرقامها.

التعريف باختصار بالعلماء الذين وردت أسماؤهم في الرسالة اعتماداً على معاجم المؤلفين وكتب الطبقات.

وقد زدنا في المتن بعض الزيادات بين قوسين معقوفين [...] غير الموجودة في نسخ الجوهرة، لتغطية نغطي النقص الحاصل في شرح الرسالة.

عند ذكر اسم كتاب في الرسالة كمصدر كنا نعمد إلى بيانه والتعريف به، ولا سيما أن بعض تلك الكتب لم يصل إلينا وبعضها صعب المنال.

وقد رمزنا كل نسخة من النسخ الأربع برمز خاص، وأشرنا في الهامش إلى الفوارق بين تلك النسخ. ٣١

وبالله التوفيق

٣١ ولأنه (من لم يشكر الناس لم يشكر الله) (سنن الترمذي، أبواب البر والصلة، ٣٥) فإني أتقدم بالشكر الجزيل للعزيزين الدكتور خالد حمدو والأستاذ ميتين تكين لمساهمتها الطيبة في إنجاز هذا العمل، فجزاهما الله خيراً.

المشهور ان الله تعالى لما اراد ان يخلق السموات والارض خلق
 جوهره مثل السموات السبع والارض السبع ثم نظر اليها
 نظرهيبية فصارت ما ثم نظر اليها فعلى وعلاء زيد ودخان
 فخلق من الرطب الارض ومن الدخان السماء كذا في قصص الانبيا
 فايدة قال الربيع بن انس سما الدنيا موج مكفوف والثانية
 من صخرم والثالثة من حديد والرابعة من نحاس والخامسة
 من فضة والسادسة من ذهب والسابعة من باقوت كذا في
 قصص الانبيا فايدة خلق الله في الارض الثابتة خلقا
 وجوههم مثل وجوه بني ادم واقواهم كانوا الكلاب
 وابيهم كايدي الانس وارجلهم كرجل اليعقوب واذا نهم :
 كاذان المخرز واسعارهم كاصواف الصان لا يعصون الله
 طرفة عين ليس لهم ثواب ليلنا نهارهم ونهارنا ليلهم كذا في
 قصص الانبيا فايدة يروي ان الملائكة قالت يا رب لو ان السما
 والارض حين امدت لها عصياك ما كنت صانعا لهما قال كنت امر
 دابة من دولي فتبلعها قالوا يا رب وابن تلك الدابة قال في مرج
 من مروجي قالوا يا رب وابن ذلك المرج قال في علم من علوم كذا
 في قصص الانبيا للتعليق **والحمد لله** على التمام والصلوة
 والسلام على رسوله خير الانام **وقد وقع الفراغ من**
 تأليف شرح كتاب الوصية نهار الثالث
 ثالث عشر من جمادى الاولى
 سنة الف وستين من الهجرة
 النبوية والحمد لله
 وحله بم بم بم

الصحيفة الأولى من نسخة أسعد أفندي، رقم ١١٩٧، ورق ٤٩/ظ، رمزها ب(س)

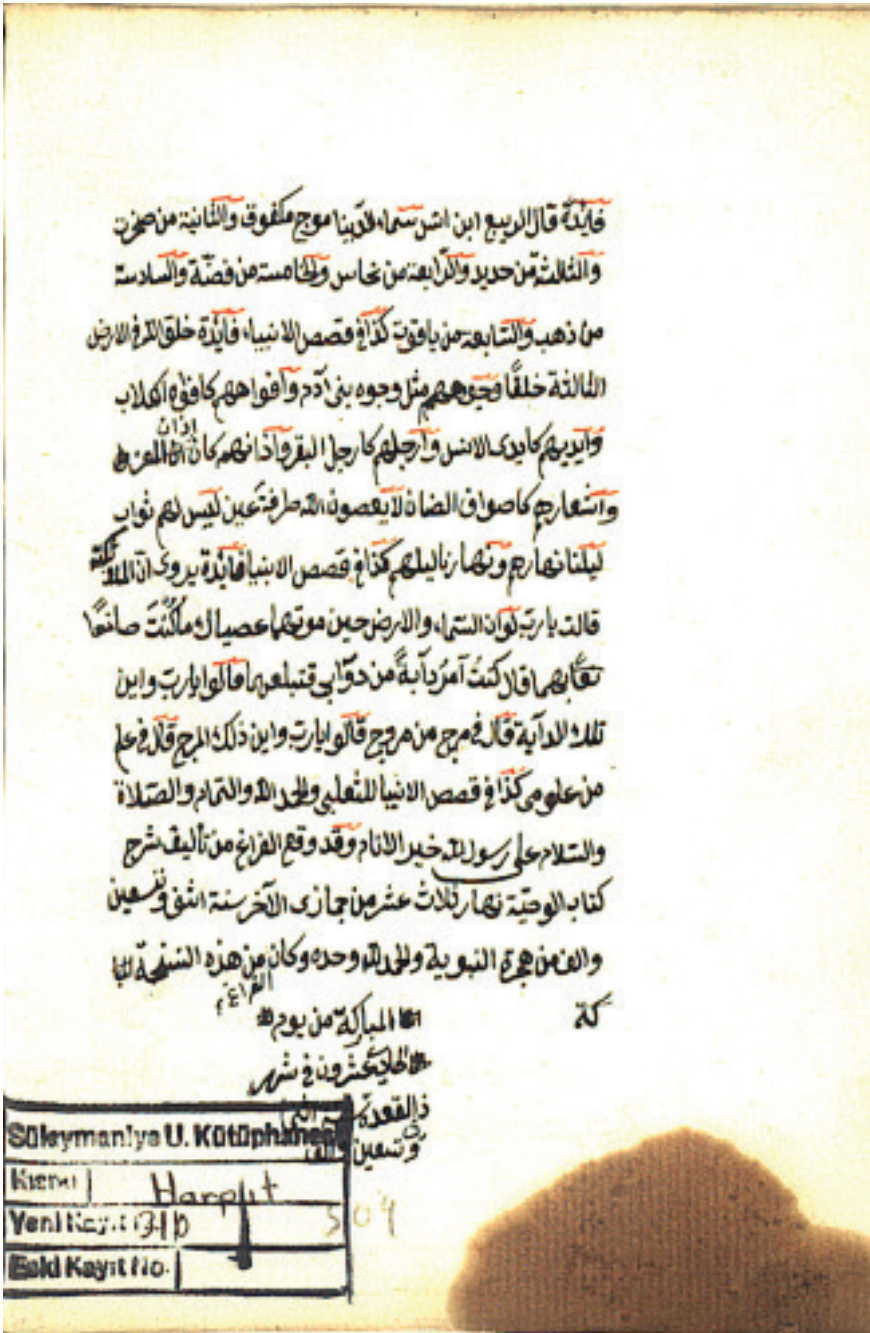
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ تَقَيُّقٌ
لِلْحَمْدِ لِلَّهِ الْمُتَّوَحِّدِ بِوَجُوبِ الْوُجُودِ وَالْبَقَاءِ الْمُتَّفَرِّدِ بِالْقَدَرِ
الْكَامِلَةِ وَالْعِزِّ وَاللِّبْرِيَاءِ وَالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَيَّ خِيُوخَلْفَهُ مُحَمَّدِ
أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَاصْبِحْ بِه الْبِرَّةَ الْإِتْقِيَاءِ يَقُولُ الْعَبْدُ
الْحَقِيرُ الْفَقِيرُ إِلَيَّ مَوْلَاهُ الْعَزِيزُ الْغَنِيُّ الْمَدْعُومُ مِنَ الْخَسْبِ بْنِ
إِسْكَنْدَرَ الْخَنَفِيِّ عَامِلَهُ اللَّهُ بِلَطْفِهِ الْحَقِّي **وَبَعْدُ** فَإِنِّي اسْتَحَرْتُ
اللَّهَ تَعَالَى فِي وَضْعِ شَرْحٍ مَخْتَصِرٍ عَلَيَّ كِتَابِ الْوَصِيَّةِ الْمُنْسُوبِ
إِلَى الْأَمَامِ الْأَعْظَمِ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بَعْدَ أَنْ وَقَعْتُ عَلَيَّ
شَرْحَهُ لِلْعَلَامَةِ الْأَكْمَلِ وَهُوَ شَرْحٌ عَظِيمٌ لَكِنِّي فِي عِبَارَاتِهِ دَقَّةٌ
وَفِيهِ أَيْضًا ذِكْرُ مَذَاهِبِ الْفِرَقِ الصَّالَةِ فَبَعَسَ الْقَمِيرُ عَلَيَّ التَّعْلِيمِ
فَأَيُّ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى أَذْكَرُ الصَّارَاتِ الْوَاضِحَةِ وَلَا أَذْكَرُ مَذَاهِبِ
الْفِرَقِ الصَّالَةِ اسْتِقْلَالًا وَأَيْضًا أُرِيدُ فِيهِ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فَوَائِدَ
لَطِيفَةً جَلِيلَةً مِنَ التَّرْعِيبِ وَالتَّرْهِيْبِ **وَسَمِيَتْهُ** الْوَجُوهَ الْمُنِيفَةَ فِي
شَرْحِ وَصِيَّةِ أَبِي حَنِيفَةَ **شَرَّاعِلِم** أَي مَتَى ذَكَرْتُ الشَّارِحَ عَلَيَّ الْإِطْلَاقَ
فَرَادِي الْعَلَامَةَ الْأَكْمَلِ شَارِحَ هَذَا الْكِتَابِ وَمَتَى ذَكَرْتُ الشَّرْحَ
عَلَيَّ الْإِطْلَاقَ فَرَادِي شَرْحَ الْأَكْمَلِ عَلَيَّ هَذَا الْكِتَابِ وَمَتَى
ذَكَرْتُ الشَّرْحَ بَدَأَ الْأَمَامُ فَرَادِي شَرْحَ شَمْسِيِّ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي
اللُّطْفِ الْقُدْسِيِّ وَمَتَى ذَكَرْتُ عَنَّا الْكَلَامَ فَرَادِي كِتَابِ الْعَلَامَةِ
سَيِّدِ الْحَقِّ أَبِي الْمَعِينِ النَّسْفِيِّ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقَ **قَالَ** الْمَصْنَفُ
أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ الْإِيْمَانُ أَقْرَبُ بِاللِّسَانِ وَتَصَدِيقٌ بِالْحَيَاتَانِ
أَقُولُ وَوَجَدْتُ فِي بَعْضِ نَسَخِ الْمَتْنِ وَمَعْرِفَةً بِالْقَلْبِ وَالْحَيَاتَانِ بِالْفَتْحِ
وَهُوَ الْقَلْبُ كَمَا قَالَ الْأَخَرِيُّ الْإِيْمَانُ فِي اللَّفْظِ عِبَارَةٌ عَنِ التَّصَدِيقِ
قَالَ اللَّهُ تَعَالَى حَبِيبًا عَنِ اخْوَةِ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا نَتَّ بِمَعْنَى لَنَا

أي

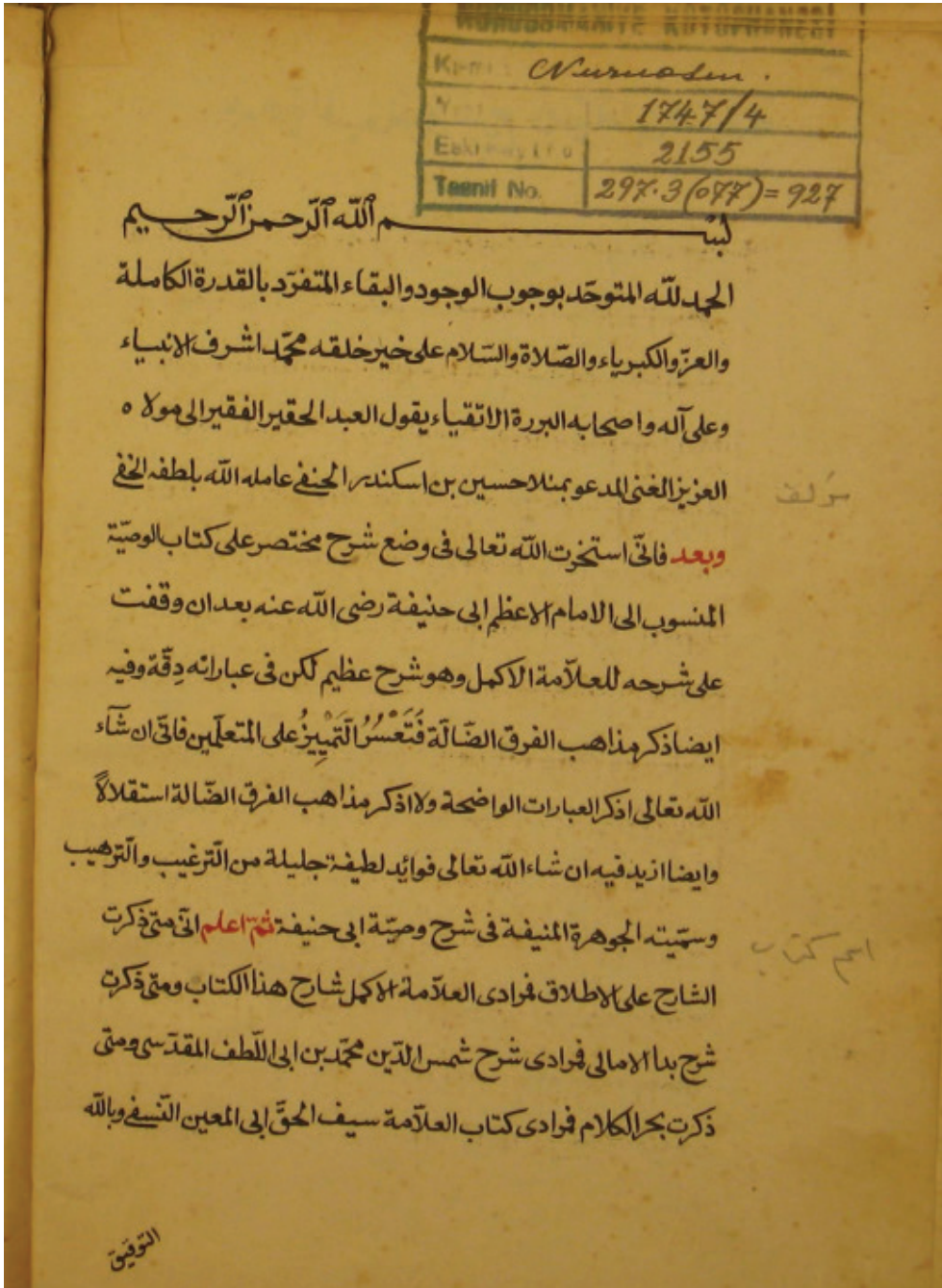
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله المتوحد بوجوده والبقا المنفرد بالقدرة
 والكمال والعز والكبرياء والصلوة والسلام
 على خير خلقه محمد شرف الانبياء وعلى اله واصحابه
 البررة الاتقيا يقول العبد الحقير الفقير الى مولاه
 العزيز الغني المدعو محمدا حسين ابن اسكندر الحنفي
 عاملة الله بلطفه الحفي وسائر اهل طاعته امين
 وبعد فاني استنوت التعافي وضع شرح مختصر
 على كتاب الوصية المنسوب الى الامام الاعظم ابي حنيفة
 رضي الله تعالى عنه بعد ان وقفت على شرح للعلماء
 الاكمل وهو شرح عظيم لكن في عباراته دقت وفيه
 ايضا ذكر مذاهب الفرق الضالمة فيحسر التمييز على
 المتعلمين فاني ان شا الله اذكر العبارات الواضحة و
 لا اذكر مذاهب الفرق الضالمة استقلالا وايضا ازيد
 فيه ان شا الله تعافيا فوايد لطيفة جليدة من الترغيب
 والترهيب وسميتها الجوهرية النيفست في شرح وصيت

ابي

الصحيفة الأولى من نسخة خربوت، رقم ٣١٠، ورق ٥٢/و، رمزها با(خ)



الصحيفة الأخيرة من نسخة خربوت، رقم ١١٩٧، ورق ٦٤/٦، رمزها بـ(خ)



الصحيفة الأولى من نسخة نور عثمانية، رقم ٢١٥٥، ورق ٦٠/٦، رمزها ب(ن)

فائدة قال الربيع بن انس سمأ الدنيا موج مكفوف والثانية من صحفة والثالثة
من حديد والرابعة من نحاس والخامسة من فضة والسادسة من ذهب
والسابعة من ياقوت كذا في قصص الانبياء فائدة خلق الله في الارض الثالثة
خلقاً وجوههم مثل وجوه بني آدم وقلوبهم كقلوب الكلاب وايديهم
كايدي الانس وارجلهم كارجل البقر واذانهم كاذان المعز واشعارهم كاصواف
الضان لا يعصون الله طرفة عين ليس لهم ثواب ليلتنا نهارهم ونهارنا ليلهم كنا
في قصص الانبياء فائدة يزوي ان الملائكة قالت يا رب لو ان السماء والارض حين
امرتهما عصياك ماكنت صانعا بهما قال كنت امرؤ امة من دولي قبلعهما
قالوا يا رب واين تلك الامة قال في موج من مروجي قالوا يا رب واين المروج قال في علم
من علومي كذا في قصص الانبياء للشعبي والحمد لله على التمام والصلوة والسلام

على رسول خير الانام

تم الكتاب بعون الله

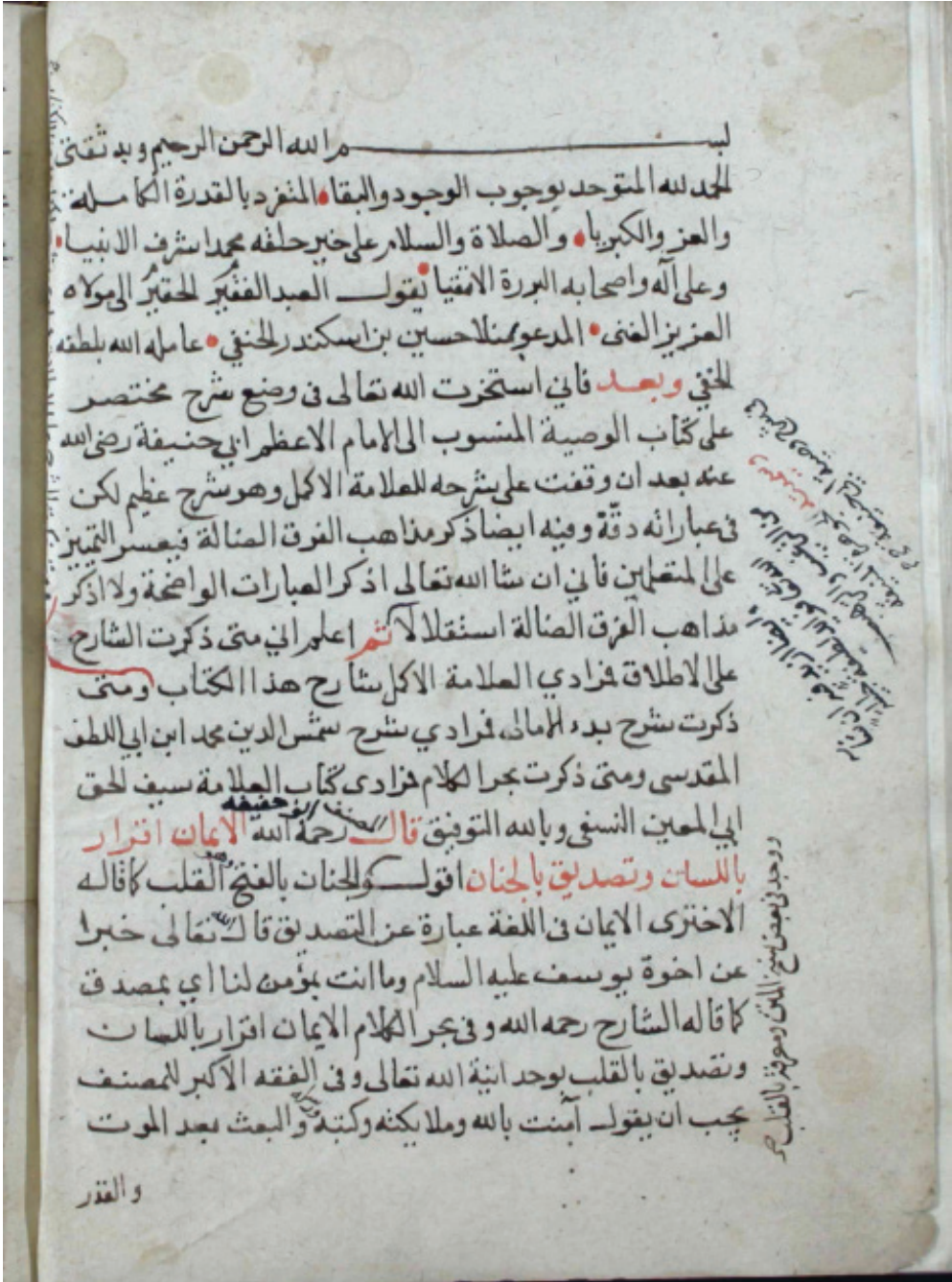
الملك الوهاب

في شهر جمادى

الاول

تاريخ

١١١٢



الصحيفة الأولى من نسخة أسعد أفندي، رقم ١٢١٠، ورق ٣٥/ظ، رمزهاها ب(ع)

قصة خلق الله في الأرض الثالثة خلقا وجوههم مثل وجوه بني آدم
واقواصهم كاقواص الكلاب وايديهم كايدي الاسن وارجلهم كارجل
البقر واذنهم كاذن المعز واشعارهم كاصواف الضان لا يعصون
الله طرفة عين ليس لهم ثواب ليلنا نهارهم ونهارنا ليلهم كذا في
قصص الانبياء **قصة** يروي ان الملائكة قالت يا رب لو ان السماء والارض
حين امرتها بعصيانك ما كنت صانعا بهما قال كنت امر دابة من
داوانى تبلعهما قالوا يا رب واين تلك الدابة قال في مرج من مرجى
قالوا يا رب واين ذلك المرج قال في علم من علومى كذا في قصص الانبياء
للشعبي والحمد لله على التهام والصلاة والسلام على رسوله خير
الانام وقد وقع الفراغ من تاليف شرح كتاب
الوصية نهار الثلاثاء الثالث عشر من
جمادى الاولى سنة الف
وسبعة وستين
والحمد
لله

ب. النص المحقق

الجوهرة^{٣٢} المنيفة في شرح وصية أبي حنيفة لملا حسين بن إسكندر الرومي (ت. في حدود ١٠٨٤هـ/١٦٧٣م)

/بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي^{٣٣}.

[٤٩ظ]

الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود والبقاء المتفرد^{٣٤} بالقدرة الكاملة والعزّ والكبرياء والصلاة والسلام على خير خلقه محمد أشرف الأنبياء وعلى آله وأصحابه البررة الأتقياء. يقول^{٣٥} العبد الحقير الفقير إلى مولاه العزيز الغني المدعوّ بـ"ملا حسين بن إسكندر الحنفي" عامله الله بلطفه الخفي^{٣٦}.

وبعد؛ فإني استخرت الله تعالى في وضع شرح مختصر على كتاب الوصية المنسوب إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله^{٣٧} عنه بعد أن وقفت على شرحه العلامة الأكمل وهو شرح عظيم لكن في عباراته دقة، وفيه أيضاً ذكر مذاهب الفرق الضالة، فيعسر^{٣٨} التمييز على المتعلمين، فإني إن شاء الله تعالى أذكر العبارات الواضحة، ولا أذكر مذاهب الفرق الضالة استقلالاً، وأيضاً أزيد فيه إن شاء الله تعالى فوائد لطيفة جليلة من الترغيب والترهيب، وسمّيته: "الجوهرة المنيفة في شرح وصية أبي حنيفة".

٣٢ ن: جوهرة. | عنوان الكتاب في نسخة: هذا شرح مختصر على كتاب الوصية المنسوب إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه وأعاد علينا من بركاته.

٣٣ ن خ وبه ثقتي.

٣٤ خ: المتفرد.

٣٥ ن يقول.

٣٦ خ + وسائر أهل طاعته آمين.

٣٧ خ + تعالى.

٣٨ ن: فتعسر.

ثم اعلم أنني متى ذكرت الشارح على الإطلاق فمرادي^{٣٩} العلامة الأكمل^{٤٠} (ت).
٧٨٦هـ/١٣٨٤م) شارح^{٤١} هذا الكتاب، ومتى ذكرت شرح بدء الأمالي فمرادي شرح شمس
الدين محمد بن أبي اللطف المقدسي^{٤٢}، ومتى ذكرت بحر الكلام فمرادي كتاب العلامة سيف
الحق أبي المعين النسفي (ت. ٥٠٨هـ/ ١١١٥م)^{٤٣}، وبالله التوفيق.

قال المصنف أبو حنيفة رحمه الله:^{٤٤} **(الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان)**

أقول: ووجد في بعض نسخ المتن ومعرفة بالقلب. والجنان -بالتفتح-: وهو القلب، كما
قال^{٤٥} الأختري (ت. ٩٦٨هـ/ ١٥٦٠).^{٤٦} "الإيمان في اللغة: عبارة عن التصديق، قال الله تعالى
خبراً^{٤٧} عن إخوة يوسف عليه السلام: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ [سورة يوسف، ١٧/١٢] أي:
بمصدق^{٤٨} كما قال^{٤٩} الشارح رحمه الله.

[٥٠]

- ٣٩ خ + به.
- ٤٠ هو محمد بن محمد بن محمود أكمل الدين البابرتي، ولد سنة بضع عشرة وسبعمائة، الدرر الكامنة في أعيان
المائة الثامنة للعسقلاني، ١/٦؛ يتجاوز مقدار كتبه عن أربعين كتاباً- (Türkiye Di- Arif Aytikin, "Bâberti",
yanet Vakfi İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/388;
وسبعمائة، هدية العارفين للبغدادي، ٢/١٧١؛ ودفن بالشيخونية الفوائد البهية للكنوي، ص ١٩٧؛ وله شرح الهداية
المسمى بـ"العناية"، وشرح أصول البزدوي، تاج التراجم بن قطلوبغا، ص ٢٧٦؛ وشرح وصية الإمام أبي حنيفة،
النقود والردود، الأعلام للزركلي، ٤٢/٧.
- ٤١ خ الشارح.
- ٤٢ وهو شمس الدين محمد بن أبي اللطف محمد بن علي الحصكفي المقدسي، من أهل القدس مولدا ووفاء. أصله
من حصن كيفا. تعلم بالقدس ومصر. توفي في سنة تسعمائة وثمانية وعشرون الهجري. وله الموضوع المبين
لأقسام التنوين في النحو، وعقد اللآلي لبدء الأمالي، وسائل السائل إلى معرفة الأوائل. الأعلام للزركلي، ٧/٥٦-
٥٧.
- ٤٣ هو ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول أبو المعين النسفي الحنفي، الأعلام للزركلي، ٧/٣٤١؛
كان بسمرقند، وسكن بخارى. ومن تصانيفه: التمهيد لقواعد التوحيد، بحر الكلام، تبصرة الادلة، شرح الجامع
الكبير للشيباني. معجم المؤلفين للكحالة، ١٣/٦٦؛ المتوفى سنة ثمان وخمسماية. هدية العارفين للبغدادي،
٢/٤٨٧.
- ٤٤ خ: رحمة الله عليه.
- ٤٥ خ: قاله.
- ٤٦ أختري كبير لمصلح الدين مصطفى أفندي، ٢٧٢.
- ٤٧ ن: خبر.
- ٤٨ خ: قاله.
- ٤٩ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص ٦١.

وفي بحر الكلام: "الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالقلب بوحدانية الله"^{٥١}، وفي الفقه الأكبر للمصنف: "يجب أن يقول: أمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى"^{٥٢}.

قال المصنف أبو حنيفة رحمه الله: (والإقرار لا يكون وحده إيماناً؛ لأنه لو كان إيماناً لكان المنافقون كلهم مؤمنين، وكذلك المعرفة وحدها لا تكون إيماناً؛ لأنها لو كانت إيماناً لكان أهل الكتاب كلهم مؤمنين. قال الله تعالى في حق المنافقين: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [سورة المنافقون، ١/٦٣]

أقول:^{٥٣} "أي"^{٥٤} فيما أضمره مخالف لما قالوا^{٥٥} "كذا في تفسير الجلالين"^{٥٦}، وفي القاموس: نافق في الدين، أي: "ستر كفره وأظهر إيمانه"^{٥٧}، ويأتي زيادة إيضاح.

(وقال الله تعالى في حق أهل الكتاب: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ﴾ [سورة البقرة، ١٤٦/٢] أي: محمداً ﴿كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ﴾ [سورة البقرة، ١٤٦/٢]

أقول: أي: "بنعته في كتابهم، قال ابن سلام: لقد عرفته حين رأيته كما أعرف ابني ومعرفتي بمحمد أشد". رواه البخاري^{٥٨} "كذا في تفسير الجلالين"^{٥٩}.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما، لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لعبد الله بن سلام: قد أنزل الله عزَّ وجلَّ على نبيه صلى الله عليه وسلم ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ﴾ [سورة البقرة، ١٤٦/٢] فكيف يا عبد الله هذه المعرفة؟

- ٥٠ ن: في.
٥١ بحر الكلام للنسفي، ص ٥٨.
٥٢ الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة، ٥-١٢.
٥٣ ن أقول.
٥٤ خ: أقول.
٥٥ ع: قالوه.
٥٦ تفسير الجلالين للسيوطي، ٧٤٣.
٥٧ القاموس المحيط للفيروزآبادي، ٩٢٦.
٥٨ نقل هذا في شرحي البخاري، عمدة القاري للعيني، ١٨/٩٧؛ والتوضيح لشرح جامع الصحيح لابن الملقن، ٥٤/٢٢.
٥٩ تفسير الجلالين للسيوطي، ١٤٦.

فقال عبد الله بن سلام: يا عمر! لقد عرفته حين رأيته كما اعرف ابني إذا رأيته مع الصبيان [يلعب]٦٠ وأنا أشدّ معرفةً بمحمد صلى الله عليه وسلم مني بابني. [وكيف ذلك يا ابن سلام؟]٦١ قال: لأنني أشهد أن محمداً رسول الله حقاً٦٢ يقينا، وأنا لا أشهد بذلك على ابني، لأنني لا أدري ما أحدث النساء فلعل والدته قد خانت٦٣ فقبل عمر رضي الله عنه رأسه، قال: وفكك الله تعالى يا ابن سلام، فقد صدقت وأوجبت٦٤، كذا في الشرح.٦٥

والحاصل: أن الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان، أي: القلب. فتارك القول كافر عند الناس٦٦ وإن كان مؤمناً عند الله،٦٧ وتارك التصديق منافق٦٨ وبالله٦٩ التوفيق.

فصل

قال المصنف أبو حنيفة رحمه الله: **(والإيمان لا يزيد ولا ينقص)**

أقول: هذا عند أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم.٧٠

وقال رحمه الله: **(لأنه لا يتصور نقصانه إلا بزيادة الكفر، ولا يتصور زيادته إلا بنقصان الكفر، وكيف يجوز أن يكون الشخص الواحد في حالة واحدة مؤمناً وكافراً؟)**

[٥٠ظ]

٦٠ زيادة في نسخة شرح وصية الإمام أبي حنيفة المطبوعة للبايرتي.

٦١ ع: فقال.

٦٢ ع: ويقينا.

٦٣ أضافناه إلى المتن. لأنه موجود في نسخة شرح وصية الإمام أبي حنيفة المطبوعة للبايرتي.

٦٤ خ: ع وأجبت. | وفي نسخة البايرتي المطبوعة: وأصبت.

٦٥ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ٧٢.

٦٦ ن ع عند الناس.

٦٧ ن خ ع وإن كان مؤمناً عند الله.

٦٨ ن خ وتارك التصديق.

٦٩ خ: بالله.

٧٠ ن خ: عنه.

أقول: "استدلَّ الإمام رحمه الله تعالى على هذا بأن زيادة الإيمان لا يتصور إلا بنقصان الكفر، ونقصانه لا يتصور إلا بزيادة الكفر، واجتماعهما في ذات واحدة في حالة واحدة^{٧١} محال^{٧٢}، وهذا لأن الكفر ضدَّ الإيمان وهو^{٧٣} تكذيب^{٧٤} و"جحود" كذا في الشرح.^{٧٥}

وقال المصنف أبي حنيفة رضي الله عنه^{٧٦} في الفقه الأكبر: "إيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص والمؤمنون مستوون^{٧٧} درجة الإيمان والتوحيد متفاضلون في الأعمال"^{٧٨} فإن قيل يرد علينا قوله تعالى: ﴿لِيَزَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ﴾^{٧٩} [سورة الفتح، ٤٨ / ٤] وغير ذلك من الآيات وقوله صلى الله عليه وسلم: "الإيمان بضع وسبعون شعبة"^{٨٠} الحديث.

أجيب^{٨١} بأن "ذلك في حق الصحابة رضي الله تعالى عنهم؛ لأن القرآن كان ينزل في كل وقت فيؤمنون به فيكون زيادة على الأول، وأما في حقنا فلا لانقطاع الوحي" كذا في بحر الكلام.^{٨٢} وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وأبي حنيفة رحمه الله أنهم كانوا آمنوا بجملة^{٨٣} ثم يأتي فرض بعد فرض فيؤمنون بكل فرض خاص فزادهم إيماناً بالتفصيل مع إيمانهم بالجملة" كذا في الشرح.^{٨٤}

فيكون زيادة الإيمان بها باعتبار المؤمن به لا في أصل التصديق.

- ٧١ خ في حالة واحدة.
 ٧٢ خ: محالة.
 ٧٣ ع: التكذيب.
 ٧٤ ع: الجحود.
 ٧٥ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ٧٤.
 ٧٦ ن خ أبي حنيفة رضي الله عنه.
 ٧٧ خ ع + في.
 ٧٨ الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة، ٥٥.
 ٧٩ خ مع إيمانهم.
 ٨٠ صحيح مسلم، كتاب الإيمان ١٢.
 ٨١ خ + أي جواب.
 ٨٢ بحر الكلام للنسفي، ص ١٥٨.
 ٨٣ ن ع: الجملة.
 ٨٤ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ٧٥.

فصل

قال المصنف^{٨٥} أبو حنيفة رحمه الله:^{٨٦} **(والمؤمن مؤمن حقا، والكافر كافر حقا)**

أقول: إن "من قام به التصديق فهو مؤمن حقا، ومن قام به خلافه فهو كافر حقا" كذا في الشرح^{٨٧} ويأتي الدليل^{٨٨} من القرآن قريبا.

قال: **(وليس في الإيمان شك كما أنه ليس في الكفر شك، لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [سورة الأنفال، ٨ / ٤] ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾ [سورة النساء، ١٥١ / ٤]**

أقول: قال أهل السنة/والجماعة: إذا أتى بالإيمان يقول: "أنا مؤمن حقا من غير شك"^{٨٩} ولا يقول^{٩٠}: "أنا مؤمن إن شاء الله" كذا في بحر الكلام، وفيه أيضاً أن الاستثناء يرفع جميع العقود نحو الطلاق والعتاق، فكذاك يرفع عقد الإيمان، وتمامه هناك وفي بعض الكتب.

لو قال المؤمن: "أكون مؤمنا غدا إن شاء الله تعالى" أو "أموت مؤمنا إن شاء الله تعالى" أو "يكون إيماني مقبولا إن شاء الله تعالى يكون مستحسنا" لأن هذا الاستثناء في الدوام والثبات والقبول لا في أصل الإيمان، وذكر في الدرّة المنيفة في نيّة الصوم لا يبطل النيّة ضمّ إن شاء الله^{٩١}، وفي شرحها لأن الاستثناء هنا ليس على حقيقته وإنما هو للاستعانة وطلب التوفيق من الله تعالى فلا يصير مبطلا للنية، بخلاف الطلاق والعتاق ونحوه، وتمامه هناك.

والحاصل: أن المؤمن إذا قال: "أنا مؤمن حقا" يكون مصيبا بالاتفاق. وإن قال: "أنا مؤمن إن شاء الله" فإن قصد التعليق بالمشيئة^{٩٢} في الحال كان مخطئا بالاتفاق، وإن قصد التعليق في المستقبل لا يكون مخطئا بالاتفاق.

٨٥ خ المصنف.

٨٦ خ: رحمة الله عليه.

٨٧ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ٧٨.

٨٨ خ: دليل.

٨٩ ع + وقال أصحاب الحديث.

٩٠ ع ولا يقول.

٩١ خ + تعالى.

٩٢ خ: المثبت.

فصلٌ

قال المصنف أبو حنيفة رحمه الله تعالى: ^{٩٣} (والعاصون من أمة محمد صلى الله عليه وسلم كلهم مؤمنون وليسوا بكافرين)

أقول: إن العبد المؤمن لا يكون كافراً بالفسق والمعصية؛ لأن الإيمان إقرار وتصديق. والإقرار والتصديق باق فيكون الإيمان باقياً، إلا أن تكون المعصية موجبة للكفر فيكون الإيمان زائلاً؛ لأن الكفر يزيل الإيمان كما سبق.

فصلٌ

قال المصنف أبو حنيفة رحمه الله: ^{٩٤} (العمل غير الإيمان والإيمان غير العمل)

أقول: هذا عند أهل الحق نصرهم الله تعالى خلافاً للخوارج. قال ابن حجر الهيتمي ^{٩٥} في شرح الأربعين النووية: "الإيمان: هو لغة مطلق التصديق، وشرعا التصديق بالقلب فقط إلى أن قال، وقيل: يشترط / أن يُضمَّ إلى ذلك الإقرار باللسان وعمل سائر الجوارح، فيكفر مَنْ أَحَلَّ [٥١ظ] بواحد من هذه الثلاثة، وهو مذهب الخوارج" ^{٩٦} وفيه فوائد جلييلة تراجع هناك. ^{٩٧}

قال: (بدليل أن كثيراً من الأوقات يرتفع العمل من ^{٩٨} المؤمن. ولا يجوز أن يقال: «ارتفع عنه الإيمان» فإن الحائض والنفساء ^{٩٩} يرفع الله سبحانه وتعالى عنها الصلاة، ولا يجوز أن يقال: «رُفِعَ عنها» الإيمان» أو أمرها بترك الإيمان، وقد قال لها الشارع: دعي الصوم ثم اقضيه، ولا يجوز أن يقال: دعي الإيمان ثم اقضيه)

٩٣ خ: رحمة الله عليه. | ع + تعالى.

٩٤ خ: رحمة الله عليه.

٩٥ ن خ: الهيتمي.

٩٦ فتح المبين بشرح الأربعين للهيتمي، ١٥٠-١٥١.

٩٧ ع + وقد سبق أن الإيمان عند أبي حنيفة وأصحابه إقرار باللسان وتصديق بالجان.

٩٨ ع: عن.

٩٩ ن خ نفساء.

١٠٠ ع + الله.

أقول: ١٠١ الحائض تقضي الصوم إذا طهرت ولا تقضي الصلاة، وكذا النفساء كما في مفتاح السعادة، فدلّ على "أن الإيمان غير العمل والعمل غير الإيمان".

قال: (ويجوز أن يقال: «ليس على الفقير زكاة»، ولا يجوز أن يقال: «ليس على الفقير إيمان»^(١٠٢))

أقول: إن الإيمان غير العمل، ١٠٣ العمل غير الإيمان، يدل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [سورة إبراهيم، ١٤ / ٣١] "سماهم مؤمنين قبل إقامة الصلاة" كما في بحر الكلام. ١٠٤

فصل

قال المصنف أبو حنيفة رحمه الله: (نقرّ بأن تقدير الخير والشر كلّ من الله تعالى، لأنه لو زعم أحد أن تقدير الخير والشر من غيره لصار كافراً بالله تعالى، وبطل توحيده إن كان له توحيد^(١٠٥))

أقول: إن تقدير الخير والشر كلّ من الله تعالى "لأنه خالق جميع الممكنات ومن جملته^(١٠٦) الشرّ فيكون خالقا له أيضاً، فمن زعم أي: قال إن الشرّ لا يكون من الله تعالى يكون كافراً؛ لأنه^(١٠٧) أشرك^(١٠٨) بالله تعالى " كذا في الشرح. ١٠٩ وقال علي^(١١٠) بن سلطان محمد القاري: فقد روى^(١١١)

١٠١ ع + أن.

١٠٢ ع: الإيمان.

١٠٣ ع: والعمل.

١٠٤ بحر الكلام للنسفي، ص ١٥٢.

١٠٥ ن خ ع إن كان له توحيد.

١٠٦ ن خ: جملة.

١٠٧ ن خ ع لأنه.

١٠٨ ن خ ع: لإشراكه.

١٠٩ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ٨٧.

١١٠ خ علي.

١١١ ع + قد ورد.

عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "كتب الله^{١١٢} مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء"^{١١٣}. رواه مسلم.^{١١٤}

وقال القسطلاني^{١١٥} في المواهب اللدنية: أخرج^{١١٦} مسلم في صحيحه من حديث عبد الله ابن عمرو / ابن العاص، قال^{١١٧} النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الله تعالى كتب مقادير [٥٢و] الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء"^{١١٨} رواه مسلم.^{١١٩} وتمام^{١٢٠} هذا البحث يجيء إن شاء الله تعالى.^{١٢١}

فصل

قال المصنف أبو حنيفة رحمه الله تعالى: (ونقر^{١٢٢} بأن الأعمال ثلاثة: فريضة، وفضيلة، ومعصية)

أقول: "أراد بالأعمال ما يتعلق بالآخرة يُثاب أو يُعاقب عليه، وإلا، فالأعمال ليست منحصرة في ثلاثة"^{١٢٣} كذا في الشرح.^{١٢٤}

- ١١٢ خ + تعالى .
 ١١٣ صحيح مسلم، كتاب القدر، ٢ .
 ١١٤ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لملا علي القاري، ١/ ١٤٧ .
 ١١٥ هو أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك ابن أحمد القسطلاني، المصري الشافعي الخطيب، توفي سنة ثلاث وعشرين وتسعمائة. هدية العارفين للبغدادي، ١/ ١٣٩؛ وله من التصانيف: إرشاد السارى في اشرح الجامع الصحيح للبخاري، المواهب اللدنية في المنح المحمدية، لطائف الإشارات في علم القرآت، والروض الزاهر في مناقب الشيخ عبد القادر. الأعلام للزركلي، ١/ ٢٣٢ .
 ١١٦ ن ع: خرّج .
 ١١٧ ع: عن
 ١١٨ المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للقسطلاني، ١/ ٤٠ .
 ١١٩ ن خ ع رواه مسلم .
 ١٢٠ خ تمام .
 ١٢١ خ تعالى .
 ١٢٢ ن خ: نقر . | خ ع + أي: معشر أهل السنة والجماعة .
 ١٢٣ خ: الثلاثة .
 ١٢٤ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ٨٨ .

قال: (الفريضة بأمر الله)^{١٢٥}

أقول: قال الشارح: "اتفق المسلمون على أن الفرض^{١٢٦} إنما هو بأمر الله تعالى، لكنهم اختلفوا في مدلول الأمر" وتاماه هناك.^{١٢٧}

قال: (ومشيبته ومحبته ورضاه)

أقول: قال الشارح: "المشيبته والإرادة واحدة عند المتكلمين"^{١٢٨}. وقال الأختري^{١٢٩}: يقال^{١٣٠} شاء، أي: أراد.^{١٣١} "والرضى: من الله هو: إرادة الثواب على الفعل، أو ترك الاعتراض، والمحبة: قريب عنه^{١٣٢}".^{١٣٣}

قال: (وقضاؤه وقدره)

أقول: الفرق بين القضاء والقدر، هو أن القضاء: وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ إجمالاً. والقدر: هو تفصيل قضائه السابق بإيجادها في المواد الخارجية مفصلة واحدة بعد واحدة، قال الله^{١٣٤} تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر، ١٥ / ٢١]، وتاماه في شرح القرطبي على مقدمة أبي الليث.

قال: (وتخليقه)

أقول: التخليق: هو التكوين، وهو صفة الله تعالى أزلية تكوينية^{١٣٥} للعالم، أي: إخراج المعدوم من العدم^{١٣٦} إلى الوجود^{١٣٧} وهو غير المكون^{١٣٨} عندنا، كما في متن العقائد وشرحها،

١٢٥ خ + تعالى.

١٢٦ خ: الفريضة.

١٢٧ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ٨٩.

١٢٨ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ٩٠.

١٢٩ خ + يقال.

١٣٠ ن خ يقال.

١٣١ أختري كبير لمصلح الدين مصطفى أفندي، ٩٨٣.

١٣٢ ع: من.

١٣٣ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ٩١.

١٣٤ ع الله.

١٣٥ ن خ: تكوين.

١٣٦ خ: المعدوم.

١٣٧ خ: الموجود.

١٣٨ خ: المتكون.

وتمامه هناك. وفي التمهيد: التكوين: فعل المكوّن -بكسر الواو-، والمكوّن -بفتح الواو-
و^{١٣٩}أثر التكوين^{١٤٠} غير المكون، وتمامه هناك. وفي شرح الفقه الأكبر "والتخليق والإنشاء
والفعل والصنع بمعنى واحد وهو/إحداث الشيء بعد أن لم يكن^{١٤١} لا على مثال سبق^{١٤٢}".^{١٤٣} [ظ٥٢]

قال:^{١٤٤} (وحكمه وعلمه) أقول: هما صفتان أزليتان^{١٤٥} لذاته تعالى وتقدس،

قال: (وتوفيقه)

أقول: التوفيق: هو جعل الأسباب موافقة للسعادة والخير كما في شرح الفقه الأكبر لأبي
المنتهى^{١٤٦}، وقيل: التوفيق: هو فتح باب الطاعة وغلقت باب المعصية.

قال: (وكتابتة في اللوح المحفوظ^{١٤٧}) أقول: يأتي الكلام عليه قريباً.

قال:^{١٤٨} (والفضيلة ليست بأمر الله تعالى)

أقول: الفضيلة ليست بأمر الله تعالى^{١٤٩} وإلا لكانت فريضة.^{١٥٠}

قال: (ولكن بمشيئته ومحبه ورضائه وقضائه وقدره وحكمه وعلمه وتوفيقه وتخليقه

وكتابتة في اللوح المحفوظ^{١٥١})

١٣٩ ع: أثر.

١٤٠ خ + من.

١٤١ خ: يكون.

١٤٢ ن: سابق. ع + أو لا والإبداع إحداث الشيء بعد أن لم لا على مثال سبق.

١٤٣ وفي الشرح زيادة، وهي: "سواء كان على نهج مثال سابق أو لا". شرح الفقه الأكبر (المعروف بفتح روض الأزهر
شرح الفقه الأكبر) لملا سلطان علي القاري، ص ٨٤.

١٤٤ خ: وقال.

١٤٥ ع + ثابتان

١٤٦ خ: منتهى.

١٤٧ خ: لوح الحفظ.

١٤٨ خ قال.

١٤٩ ع تعالى.

١٥٠ خ + أيضاً.

١٥١ خ: لوح الحفظ. | ع + أقول قد سبق تفسيرها.

أقول: بأن العبد مع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق، فلما كان الفاعل مخلوقاً فأفعاله أولى أن تكون مخلوقة.^{١٥٢}

قال: (المعصية ليست بأمر الله تعالى، ولكن بمشيئته^{١٥٣} لا بمحبته، وبقضائه لا برضائه، وبتقديره لا بتوفيقه)

أقول: قد سبق تفسيرها^{١٥٤}

(وبخذلانه)^{١٥٥} الخذلان: ضد التوفيق.

قال: (وعلمه وكتابه في اللوح المحفوظ)

أقول: اختلفوا في اللوح المحفوظ^{١٥٦}، قال في دقائق الأخبار: [اعلم أن إسرافيل عليه السلام صاحب القرن]^{١٥٧} "خلق الله تعالى اللوح المحفوظ من درّة بيضاء طوله ما بين السماء والأرض سبع مرات وعلقه^{١٥٨} بالعرش مكتوب فيه ما هو كائن إلى يوم القيامة"^{١٥٩}.

وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه^{١٦٠} "بين السماء والأرض مسيرة خمس مائة عام" كما في تفسير الخازن.^{١٦١} "وسعة الأرض مسيرة خمس مائة سنة، البحار ثلاث مائة ومائة خراب ومائة عمران" وتمامه في الدر المنثور.^{١٦٢}

وذكر الشارح:

[روي] عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: أول ما خلق الله تبارك وتعالى اللوح المحفوظ، حفظه بما كتب فيه مما كان وما يكون، ولا يعلم ما فيه إلا الله تعالى، وهو

١٥٢ هذه الفقرة في نسخة ع بعد "بمشيئته".

١٥٣ ع + أقول: بأن العبد مع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق فلما كان الفاعل مخلوقاً فأفعاله أولى أن تكون مخلوقة.

١٥٤ ن خ أقول قد سبق تفسيرها.

١٥٥ خ خذلانه.

١٥٦ خ: المحفوظ.

١٥٧ زيادة في نسخة المطبوع.

١٥٨ في نسخة المطبوع: وعنقه.

١٥٩ دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبد الرحيم بن أحمد القاضي، ٣٢.

١٦٠ ن: وعن ابن عباس رضي الله عنه.

١٦١ لباب التأويل في معاني التنزيل (المعروف بتفسير الخازن) للخازن، ٤/ ٣٣٥.

١٦٢ الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، ٤/ ٦٠٢.

[٥٣و]

من درّة بيضاء قوائمه ياقوتتان حمراوان وهو في عظم لا يوصف، وخلق الله سبحانه
وتعالى قلما من جوهر / طوله خمس مائة عام مشقوق السن^{١٦٣} ينبع النور منه كما ينبع
من أقلام أهل الدنيا المداد.^{١٦٤}

وفي الهيئة السنّية للسيوطي: عن أنس^{١٦٥} رضي الله تعالى عنه قال، قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم: "إن الله تعالى خلق^{١٦٧} لوحا أحد وجهيه من ياقوتة حمراء والوجه الثاني من
زمردة خضراء قلمه^{١٦٨} نور^{١٦٩} فيه يخلق وفيه يرزق وفيه يحيي وفيه يميت وفيه يعز وفيه يذل وفيه
يفعل ما يشاء في كل يوم وليلة إلى أن تقوم الساعة".^{١٧٠}

فصل

قال المصنف^{١٧١} أبو حنيفة^{١٧٢} رحمه الله: (ونقرّ بأن الله تعالى على العرش استوى من غير
أن تكون^{١٧٣} له حاجة واستقرار عليه وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج، فلو كان
محتاجا لما قدر على إيجاد العالم وتدييره كالمخلوقين، ولو كان محتاجا إلى الجلوس والقرار
فقبل خلق العرش أين كان الله تعالى؟^{١٧٤} تعالى عن ذلك علوا كبيرا)

أقول: أن معنى الألوهية الاستغناء^{١٧٥} عن كل ما سواه وافتقار كل ما سواه إليه كذا في
السنوسية.^{١٧٦} فثبت أنه^{١٧٧} تعالى منزّه عن الاحتياج وعن الجلوس والقرار والمكان والزمان وهو
خالق الكل من غير احتياج.

١٦٣ خ: اللسان.

١٦٤ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ١٢٩-١٣٠.

١٦٥ س: ابن عباس.

١٦٦ ن خ قال.

١٦٧ ع خلق.

١٦٨ خ: أقلمه.

١٦٩ ع: النور.

١٧٠ الهيئة السنّية في الهيئة السنّية، للسيوطي، ٣١. (الكتاب معروف أيضا بأسرار الكون).

١٧١ ع المصنف.

١٧٢ ن أبو حنيفة.

١٧٣ ن: تكون.

١٧٤ ن خ تعالى.

١٧٥ ع: الاستغناء.

١٧٦ متن السنوسية لمحمد بن يوسف السنوسي، ٧-٨.

١٧٧ في هامش ن: أن الله.

عن ١٧٨ جعفر الصادق ١٧٩ رضي الله عنه أنه قال: "التوحيد ثلاثة أحرف: أن تعرف أنه ليس من شيء، ولا في شيء، ولا على شيء؛ لأن من وصفه أنه "من شيء" فقد وصفه بأنه مخلوق فيكفر. من ١٨٠ قال: إنه "في شيء" فقد وصفه أنه محدث فيكفر. ومن قال ١٨١: وصفه أنه "على شيء" فقد وصفه بأنه ١٨٢ محتاج [مجهول] محمول فيكفر". ١٨٣

"وعن محمد بن الحسن، إنا نقول: نؤمن بما جاء من عند الله تعالى على إرادة الله، ولا نشغل بكيفيته، وبما جاء من عند رسول الله على ما أراد به رسول الله"، ١٨٤، "اختلفوا ١٨٥ في العرش، قال بعضهم: هو ١٨٦ سرير من نور، وقال: بعضهم ياقوتة حمراء" كما في بحر الكلام ١٨٧. وقال / في دقائق الأخبار: "خلق الله تعالى اللوح المحفوظ من درة بيضاء، طوله ما بين السماء والأرض سبع مرات وعلقه بالعرش مكتوباً ١٨٨ فيه ما هو كائن إلى يوم القيامة". ١٨٩

[٥٣ظ]

وأخرج ابن أبي حاتم في تفسيره وأبو الشيخ في كتاب العظمة ١٩٠ عن وهب بن منبه، قال: "إن الله تعالى خلق العرش من نوره والكرسي بالعرش ملتصق، والماء كله في جوف الكرسي، والماء على متن الريح وحول العرش أربعة أنهار: نهر من لؤلؤ يتلألأ، ونهر من نار يلتهب ١٩١ يتلظى، ونهر من ثلج أبيض تلمع منه الأبصار، ونهر من ماء والملائكة قيام في تلك الأنهار

١٧٨ خ: ع: وعن.
١٧٩ هو أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، رضي الله عنهم أجمعين، وكانت ولادته سنة ثمانين للهجرة، وتوفي في شوال سنة ثمان وأربعين ومائة بالمدينة، ودفن بالقيع في قبر فيه أبوه محمد الباقر وجده علي زين العابدين وعم جده الحسن بن علي، رضي الله عنهم أجمعين. وفيقات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، ١/ ٣٢٧.

١٨٠ خ: ع: ومن.
١٨١ ن خ ع قال.
١٨٢ ن خ: أنه.
١٨٣ بحر الكلام للنسفي، ص ١١٧-١١٨.
١٨٤ بحر الكلام للنسفي، ص ١١٨.
١٨٥ خ: واختلفوا.
١٨٦ ن خ هو.
١٨٧ بحر الكلام للنسفي، ص ٢١٥.
١٨٨ ع: مكتوب.
١٨٩ دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبد الرحيم بن أحمد القاضي، ٣٢.
١٩٠ خ: العظمة. | كتاب العظمة لأبي الشيخ الأصبهاني جعفر بن حيان، ص ٥٤٣-٥٤٤.
١٩١ ن خ ع يلتهب.

يسبِّحون الله تعالى وللعرش ألسنة بعدد ألسنة الخلق كلهم فهو يسبِّح الله ويذكره بتلك الألسن كلها.^{١٩٢}

وأخرج ابن أبي حاتم عن كعب الأخبار قال: "إن السموات في العرش كالقنديل المعلق بين السماء والأرض"،^{١٩٣} وأخرج ابن جرير وابن مردويه وأبو الشيخ عن أبي ذر قال؛ قال^{١٩٤} رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا أبا ذر! ما السموات السبع في الكرسي إلا كحلقة مُلقاة في أرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة" كما في الهيئة السنية للسيوطي.^{١٩٥}

فصل

قال المصنف أبو حنيفة رحمه الله: (ونقر بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ووحيه وتنزيله لا هو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق)

أقول: وكذا الحكم في سائر صفاته تعالى، قال العلامة سيف الحق أبو المعين النسفي: فنقول الله تعالى بجميع صفاته وأسمائه قديم أزلي صفات الله وأسمائه ولا^{١٩٦} هو ولا غيره، لأننا لو قلنا: بأن هذه الصفات هو الله، يؤدي إلى أن يكون إلهين اثنين والله تعالى واحد لا شريك له، ولو قلنا: بأن هذه الصفات غير الله تعالى لكانت هذه الصفات مُحدثة وهذه^{١٩٧} لا يجوز، انتهى.

قال: (مكتوب في / المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور غير حال فيها)

[٥٤]

أقول:

ليس بموضوع^{١٩٨} في المصاحف ولا يحتمل الزيادة والنقصان حتى إن من أحرق المصاحف لا يحترق القرآن، كما أن الله تعالى مذكور بالألسن معروف في القلوب معبود في الأماكن،

١٩٢ الهيئة السنية في الهيئة السنية، للسيوطي، ١٦-١٥؛ وفي تفسيره أيضا الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، ٣٣٤ / ٤.

١٩٣ الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، ٣٣٤ / ٤؛ تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم لابن أبي حاتم، ١٩٢٠ / ٦.

١٩٤ خ قال.

١٩٥ الهيئة السنية في الهيئة السنية، للسيوطي، ٣١.

١٩٦ ع: لا.

١٩٧ ع هذا.

١٩٨ خ: بموضع.

وليس بموجود في الأماكن ولا في القلوب، كما قال الله تعالى ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [سورة الأعراف، ١٥٧/٧] وإنما وجدوا نعته^{١٩٩} وصفته لا شخصه كما في بحر الكلام.^{٢٠٠}

والحاصل: أن المكتوب في المصاحف الألفاظ الدالة على المعنى القائم بالذات والمعنى القائم بذاته تعالى غير حال في المصاحف.

قال: (والجبر^{٢٠١} والكاغد والكتابة مخلوقة؛ لأنها أفعال العباد، وكلام الله تعالى غير مخلوق؛ لأن الكتابة والحروف^{٢٠٢} والكلمات والآيات دلالة القرآن) أقول: وجد في بعض النسخ آلة القرآن،

قال: (لحاجة العباد إليها، وكلام الله تعالى قائم بذاته، ومعناه مفهوم^{٢٠٣} بهذه الأشياء)

أقول: قال المصنف أبو حنيفة رحمه الله^{٢٠٤} في الفقه الأكبر "وما ذكره الله تعالى في القرآن عن موسى وغيره من الأنبياء وعن فرعون وإبليس، فإن ذلك كلام الله تعالى إخباراً عنهم، وكلام الله غير مخلوق" انتهى.^{٢٠٥} وقال في شرح بدء الأمالي للعلامة المقدسي: إنه قد اتفق أهل الملة على أنه تعالى متكلم، فلو لم يكن متصفاً بالكلام في الأزل لكان متصفاً بضده وهو السكوت وذلك من النقائص.^{٢٠٦} تعالى الله عن ذلك.

ثم اختلفوا فذهب أهل الحق منهم إلى أن كلامه تعالى معنى قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت؛ لأن الحرف والصوت مخلوقان، وكلام الله تعالى غير مخلوق لا متناع قيام الحوادث بذاته^{٢٠٨} تعالى؛ إذ هو من أمارات الحدوث، وتماهه هناك وغيره أيضاً كبحر الكلام.^{٢٠٩}

١٩٩ خ: وجوده ونعته.

٢٠٠ بحر الكلام للنسفي، ص ١٣٢.

٢٠١ ن خ: الجبر.

٢٠٢ خ: الحروف.

٢٠٣ خ: مفهوم.

٢٠٤ س أبو حنيفة رحمه الله.

٢٠٥ خ: قال.

٢٠٦ الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة، ص ٢٢.

٢٠٧ خ: نقائص.

٢٠٨ خ: بذات الله.

٢٠٩ بحر الكلام للنسفي، ص ١٣٣.

قال: (فَمَنْ ٢١٠ قال بأن: كلام الله تعالى ٢١١ مخلوق فهو كافر بالله العظيم، والله تعالى / معبود لا يزال عما كان، وكلامه مقروء ومكتوب ومحفوظ من غير مزيلة عنه)

أقول: قال أبو يوسف رحمه الله ٢١٢ "إن أبا حنيفة نوزع في خلق القرآن ستة أشهر، فاتفق ٢١٣ رأيه على أنه غير مخلوق، وأن من قال بخلق القرآن فهو كافر" كذا في الشرح. ٢١٤

فائدة: عن الدارمي عن عبد لله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: القرآن أحب إلى الله تعالى ٢١٥ من السموات والأرض ومن فيهن كما في بحر الدقائق ٢١٦، وقال علي رضي الله تعالى عنه: ٢١٧ من قرأ القرآن وهو قائم في الصلاة كان له بكل حرف مائة حسنة، ومن قرأ وهو جالس في الصلاة كان له بكل حرف خمسون حسنة، ومن قرأ في غير الصلاة وهو على وضوء فخمس وعشرون حسنة، ومن قرأ على غير وضوء فعشر حسنة، وإن كان القيام بالليل فهو أفضل؛ لأنه أفرغ للقلب ٢١٨ كما في شرح شرعة الإسلام للعلامة السيد علي. وإذا علمت ما ذكر فيجب تعظيم القرآن العظيم ٢١٩، ومن تعظيمه قراءته بالتجويد والعمل بما فيه وباللله التوفيق.

فصل

قال المصنف أبو حنيفة رحمه الله: (نقرّ بأن أفضل هذه الأمة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضوان الله ٢٢٠ عليهم أجمعين لقوله تعالى ﴿

٢١٠ خ: من.

٢١١ ع تعالى.

٢١٢ ع + ناظرت أبا حنيفة.

٢١٣ ع + رأيي ورأيه أن من قال بخلق القرآن.

٢١٤ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص ١٠٧.

٢١٥ س خ ع تعالى.

٢١٦ خ ع: الراءق.

٢١٧ س خ تعالى عنه.

٢١٨ خ: للقلوب.

٢١٩ س خ: القرآن العظيم.

٢٢٠ خ + تعالى.

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ (١٠) أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ (١١) فِي جَنَّتِ النَّعِيمِ ﴿ [سورة الواقعة، ٥٦ / ١٣]
ومن^{٢٢١} كان أسبق فهو أفضل ويحبهم كل مؤمن تقي ويغضهم كل منافق شقي

أقول:

أجمع أهل السنة والجماعة "أن أفضل الصحابة أبو بكر [رضي الله عنه] يدلّ عليه أن
علياً رضي الله عنه كان خطيباً^{٢٢٢} على منبر الكوفة، فقال محمد بن الحنفية: مَنْ خَيْرٌ^{٢٢٣}
هذه الأمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: أبو بكر، قال: ^{٢٢٤}ثم مَنْ؟ قال: ^{٢٢٥}عمر،
قال: ^{٢٢٦}ثم مَنْ؟ قال: عثمان، قال: ^{٢٢٧}ثم مَنْ؟ فسكت عليّ رضي الله عنه، فقال: لو شئت
لأنبأتكم بالرابع، فقال محمد بن الحنفية: أنت؟ فقال علي: أبوك امرؤٌ من المسلمين،
وإنما سكت عليّ لأنه لم يُرد أن يمدح نفسه كذا في بحر الكلام".^{٢٢٦}

فصلٌ

[٥٥]

قال المصنف أبو حنيفة رحمه الله:^{٢٢٧} (نقّر بأن العبد مع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق،
فلما كان الفاعل مخلوقاً فأفعاله أولى أن تكون مخلوقة)

"أقول: قال أهل السنة والجماعة:^{٢٢٨} أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة لله^{٢٢٩} تعالى
لا خالق لها غيره، وهو^{٢٣٠} مذهب الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين" كذا في
الشرح.^{٢٣١}

٢٢١ ع: وكل من.

٢٢٢ ع: خطب.

٢٢٣ خ: خيرة.

٢٢٤ س خ قال.

٢٢٥ خ قال.

٢٢٦ بحر الكلام للنسفي، ص ٢٦٩-٢٧٠.

٢٢٧ خ: رحمة الله عليه.

٢٢٨ س خ ع الجماعة.

٢٢٩ خ: الله.

٢٣٠ خ هو.

٢٣١ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ١١٥.

ثم اعلم؛ أن المذاهب^{٢٣٢} في الأفعال ثلاثة: مذهب الجبرية ومذهب القدرية ومذهب أهل السنة. فمذهب الجبرية: وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية فقط من غير مقارنة^{٢٣٣} لقدرة حادثة، ومذهب القدرية: وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة وتولدا لطيفة وهي أن الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه ناظر معتزليا، فقال له: "قل ياء"، فقال: "ياء". فقال له: "قل حاء"^{٢٣٤}، فقال له: "حاء". فقال: بين مخرجهما فبينهما، قال: إن كنت خالقا^{٢٣٥} ففعلك فأخرج الياء من مخرج الحاء، فبهت المعتزلي كذا ذكره الهروي. ومذهب أهل^{٢٣٦} السنة نصرهم الله تعالى وجود الأفعال كلها بالقدرة^{٢٣٧} الأزلية مع مقارنة الأفعال الإختيارية لقدرة حادثة، لا تأثير^{٢٣٨} لا مباشرة ولا تولدا، كذا المقدمة السنوسية.

والحاصل: أن "أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالي وكسب العبد على معنى أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم أي: أحكمه على فعل الطاعة يخلق الله^{٢٣٩} فعل الطاعة فيه وإذا عزم على المعصية يخلق الله فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد^{٢٤٠} لفعله وإن لم يكن موجدًا حقيقة" كذا ذكره العلامة الشارح وتمامه هناك.^{٢٤١}

فصل

قال المصنف أبو حنيفة رحمه الله: (نقرّ) أي: معشر أهل السنة، (بأن الله تعالى خلق الخلق ولم يكن لهم طاقة^{٢٤٢}؛ لأنهم ضعفاء عاجزون)

٢٣٢ خ: المذهب.

٢٣٣ خ: من غيرية

٢٣٤ خ فقال ياء فقال له قل حاء.

٢٣٥ س: خالق.

٢٣٦ خ أهل.

٢٣٧ خ: بالقدرية.

٢٣٨ ع + لها.

٢٣٩ خ الله.

٢٤٠ خ: الموجود.

٢٤١ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص ١١٨.

٢٤٢ خ طاقة.

أقول: قال الشارح: "الخلق والإيجاد بمعنى واحد، والخلق بمعنى المخلوق^{٢٤٣} كالضرب / بمعنى المضروب، صانع العالم أوجد المخلوقات كلها وهم ضعفاء لا قدرة لهم على تأثير أحوالهم، عاجزون عما^{٢٤٤} يتم به قوام بدنهم وإليه الإشارة^{٢٤٥} بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾ [سورة الروم، ٣٠ / ٥٤] انتهى ملخصاً.^{٢٤٦}

[٥٥٥ظ]

قال: **(والله خالقهم ورازقهم لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾** [سورة الروم، ٣٠ / ٤٠]

أقول: فإنه سبحانه وتعالى خالق الخلق ورازقهم ثم "الرزق عندنا عبارة عن الغذاء كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [سورة هود، ١١ / ٦] حلالاً كان ذلك^{٢٤٧} أو حراماً وكلُّ ما^{٢٤٨} يستوفى مدة حياته ما قدر له " كذا قال العلامة الشارح وغيره أيضاً.^{٢٤٩}

فصل

قال المصنف أبو حنيفة رحمه^{٢٥٠} الله: **(والكسب حلال وجمع المال من الحلال حلال)**
أقول: "قال^{٢٥١} أهل السنة والجماعة: إن كان له قوت فالكسب له رخصة، وإن كان مضطراً وله أهل وعيال، فالكسب عليه فريضة" كذا في بحر الكلام.^{٢٥٢} وفيه أيضاً:

إن رؤية الرزق من الكسب كفر وضلال ومن الله تعالى دين وشريعة يدل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: من طلب الدنيا حلالاً استعفافاً عن المسألة وسعياً على عياله وتعطفاً على جاره جاء يوم القيامة ووجهه كالقمر ليلة البدر، ومن

٢٤٣ خ: المخلوقات.

٢٤٤ ن عما.

٢٤٥ خ: إشارة.

٢٤٦ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص ١٢٠.

٢٤٧ خ ذلك.

٢٤٨ ن خ ع ما.

٢٤٩ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص ١٢٠.

٢٥٠ خ: رحمة.

٢٥١ خ قال.

٢٥٢ بحر الكلام للنسفي، ص ١٩١.

طلب الدنيا حلالاً مفاخرًا مكائراً لقي الله وهو عليه غضبان، وفيه أيضاً ثم الدليل على أن الاكتساب^{٢٥٣} من مال^{٢٥٤} حلال ليس بحرام لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا متوكلين مكتسبين، لأن آدم عليه السلام^{٢٥٥} كان زرعاً، وإدريس عليه السلام كان خياطاً، ونوحا عليه السلام كان نجّاراً، وإبراهيم عليه السلام كان بزّازاً، وموسى عليه السلام^{٢٥٦} كان أجير شعيب عليه السلام، ومحمد عليه الصلاة والسلام^{٢٥٧} كان غازياً. انتهى ملخصاً من بحر الكلام وتمامه هناك.^{٢٥٨}

قال: (وجمع المال من الحرام حرام)

أقول: قوله وجمع المال من الحرام حرام ظاهر لأن الحرام لا يصير حلالاً بالجمع كعكسه، وأيضاً إن الحرمة^{٢٥٩} تنتقل^{٢٦٠} من ذمة إلى ذمة، قال في الأشباه والنظائر / في باب^{٢٦١} الحظر^{٢٦٢} [و٥٦] والإباحة: "الحرمة تتعدى في الأموال مع العلم بها إلا في حق الوارث، فإن مال مورثه حلال له وإن علم بحرمته وقيده في الظهيرية بأن لا يعلم أرباب الأموال"^{٢٦٣}. وقال في موضع آخر: "ما حرم أخذه"^{٢٦٤} حرم إعطاؤه، كالربا ومهر البغي وحلوان الكاهن والرشوة وأجرة النائحة، [والزامر، إلا في مسائل الرشوة لخوف على ماله أو نفسه أو ليسوي أمره عند سلطان أو أمير إلا للقاضي فإنه يحرم الأخذ والإعطاء]"^{٢٦٥} انتهى من الأشباه والنظائر.^{٢٦٦}

٢٥٣ ن: الإكساب.

٢٥٤ ن: المال.

٢٥٥ خ عليه السلام.

٢٥٦ س كان بزّازاً وموسى عليه السلام.

٢٥٧ خ والسلام.

٢٥٨ بحر الكلام للنسفي، ص ١٩٢-١٩١.

٢٥٩ ن: الحرام.

٢٦٠ ن: ينتقل.

٢٦١ ن خ س باب.

٢٦٢ ن: الحضر | س: الخضر.

٢٦٣ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ٢٤٧.

٢٦٤ ن خ س أخذه.

٢٦٥ أصفناه إلى المتن ليسبقم المعنى.

٢٦٦ الأشباه والنظائر لابن نجيم، ١٣٢.

تنبيه: ردّ دائق حرام من فضة أفضل عند الله من ستمائة حجة مبرورة، وقيل: سبعين متقبلة كما في غنية الطالب للشيخ عبد القادر الكيلاني^{٢٦٧}، والدائق: ^{٢٦٨} خمس شعيرات كما قاله^{٢٦٩} الأختري. ^{٢٧٠} وقيل: الدائق وزن سدس درهم والقيراط نصف دائق "وأخرج الترمذي وابن ماجه والبيهقي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نفس المؤمن معلقةً بدئنه حتى يُقضى عنه. قال العلماء: معلقة، أي: محبوسة عن مقامها الكريم" كما ذكره الجلال السيوطي في شرح الصدور.^{٢٧١}

فائدة: ^{٢٧٢} "من^{٢٧٣} عليه ديون ومظالم جهل أربابها وآيس من معرفتهم فعليه التصدق بقدرها من ماله وإن استغرق جميعه^{٢٧٤} وتسقط^{٢٧٥} عنه المطالبة^{٢٧٦} في العقبى" كذا^{٢٧٧} في التنوير^{٢٧٨} وعزاه شارحه [يعني الحصكفي] إلى المجتبى.^{٢٧٩}

٢٦٧ هو عبد القادر بن موسى بن عبد الله ابن يحيى بن محمد الكيلاني، صوفي تنسب إليه الطريقة القادرية. ولد بكيلان، ودخل بغداد، فسمع الحديث وتفقه، وتوفي بها في ثمانية ربيع الآخر سنة خمسماية وواحد وستون، ودفن بمدسته بباب الأزج. من مصنفاته: جلاء الخاطر في الباطن والظاهر، الفتح الرباني والفيض الرحماني، الغنية لطالبي طريق الحق، سر الأسرار ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار، وآداب السلوك والتوصل إلى منازل الملوك. معجم المؤلفين للكحالة، ٣٠٧/٥.

٢٦٨ ع + وزن.

٢٦٩ خ: قال.

٢٧٠ وجمعه دوائق ودوائق. أختري كبير لمصلح الدين مصطفى أفندي، ٣٩٨.

٢٧١ شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور للسيوطي، ٢٥٩.

٢٧٢ خ الفائدة.

٢٧٣ س ع من.

٢٧٤ س: جمعه.

٢٧٥ خ: يسقط.

٢٧٦ خ + **بجاء**

٢٧٧ س ع: كما.

٢٧٨ الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار للحصكفي، ٣٥٦.

٢٧٩ المجتبى شرح مختصر القدوري للزاهدي الفقيه الحنفي المعتزلي. Şükrü Özen, "Zâhidi", (Türkiye Diyanet . Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları 2013), 44/81; توفي سنة ثمان وخمسين وستماية.

تاج التراجم لابن قُطُوبغا، ٢٩٥.

فصل

قال المصنف^{٢٨٠} أبو حنيفة رحمه^{٢٨١} الله: (ثم الناس على ثلاثة أصناف: المؤمن المخلص في إيمانه)

أقول: قال^{٢٨٢} في القاموس: "أخلص لله^{٢٨٣}، أي: ترك الرياء"^{٢٨٤} وقال العلامة الشارح: "المؤمن المخلص، أي: المصدّق المقر عن صميم قلبه"^{٢٨٥}

قال: (والكافر الجاحد في كفره)

أقول: قال الشارح: "والكافر^{٢٨٦} الجاحد، أي: المصرّ"^{٢٨٧} وفي القاموس: الجحود الإنكار مع العلم.

قال: (والمنافق المدهن في نفاقه)

أقول: قال في القاموس: "نافق في الدين، أي: ستر كفره وأظهر إيمانه"^{٢٨٨} وقال الشارح: "المنافق^{٢٨٩} المدهن، أي: الذي أقر بلسانه ولم يؤمن بقلبه وداهن مع المؤمنين في نفاقه"^{٢٩٠}

قال: (والله تعالى فرّض على المؤمنين^{٢٩١} / العمل، وعلى الكافر الإيمان، وعلى المنافق الإخلاص، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ [سورة النساء، ١/٤] يعني: يا أيها المؤمنون أطيعوا^{٢٩٢} ويا أيها الكافرون آمنوا ويا أيها المناقون أخلصوا)

٢٨٠ ع المصنف.

٢٨١ خ: رحمة.

٢٨٢ خ قال.

٢٨٣ خ: الله.

٢٨٤ القاموس المحيط للفيروزآبادي، ٦١٨.

٢٨٥ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ١٢٢.

٢٨٦ خ: الكافر.

٢٨٧ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ١٢٢.

٢٨٨ القاموس المحيط للفيروزآبادي، ٩٢٦.

٢٨٩ ع: والمنافق.

٢٩٠ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ١٢٢.

٢٩١ ن: ع: المؤمن.

٢٩٢ خ + الله.

أقول: "استدلَّ المصنّف أبو حنيفة رضي الله^{٢٩٣} عنه على هذه الأمور الثلاثة بقوله تعالى^{٢٩٤}: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ [سورة النساء، ٤ / ١] وجعل التقوى عبارة عما ينبغي لكل واحد منهم كما فسره في المتن" وتمام هذا البحث مبسوط في الشرح.^{٢٩٥}

فصل

قال المصنّف^{٢٩٦} أبو حنيفة رحمه^{٢٩٧} الله: (ونقرّ بأن الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل ولا بعد الفعل)

أقول: قال الشارح: "الاستطاعة والقدرة والقوة والطاعة مترادفة إذا أضيف إلى العباد"^{٢٩٨}

قال: (لأنه لو كان قبل الفعل لكان مستغنيا عن الله^{٢٩٩} وقت الحاجة، فهذا خلاف^{٣٠٠} حكم النص لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْعَلِيُّ وَالْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [سورة محمد، ٤٧ / ٣٨] ولو كان بعد الفعل لكان من المحال؛ لأنه حصول الفعل بلا استطاعة ولا طاقة لمخلوق في فعل ما لم يقارنه^{٣٠١} الاستطاعة من الله تعالى)

أقول: قال أهل الحق نصرهم الله العبد مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعة الله^{٣٠٢} إياه وقوته^{٣٠٣} وتوفيقه والعبد مخير مستطيع، فإذا وجد منه الجهد والقصد والنية والاكتماب في المعصية يجري خذلان الله تعالى مع نيته وقصده فيستحق العقوبة على فعل نفسه، وإذا وجد

٢٩٣ ع + تعالى.

٢٩٤ س تعالى.

٢٩٥ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ١٢٢.

٢٩٦ ع المصنّف.

٢٩٧ خ: رحمة.

٢٩٨ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ١٢٣.

٢٩٩ ع + تعالى.

٣٠٠ خ: الخلاف.

٣٠١ ع: يقارن.

٣٠٢ خ + تعالى.

٣٠٣ خ: بقوته.

جميع ذلك في الطاعة يجري عون الله تعالى وتوفيقه مع فعله كما في بحر الكلام، انتهى. ٣٠٤
والمُحال -بضم الميم- ما لا يمكن في العقل ٣٠٥ تقدير وجوده في الخارج كما ٣٠٦ في شرح بدء
الأمالي. ٣٠٧

فصل

قال المصنف ٣٠٨ أبو حنيفة رحمه الله: (ونقرّ بأن المسح على الخفين واجب للمقيم يوماً
وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها) ٣٠٩

أقول: المراد من الواجب هنا اعتقاد جوازه، يعني: أن المسح على الخفين / جائز، واعتقاد
جوازه واجب، ويأتي قريباً.

قال: (لأن الحديث ورد هكذا، فمن أنكر فإنه يخشى عليه الكفر؛ لأنه قريب من الخبر
المتواتر)

أقول: ثبت جوازه بالأحاديث المشهورة القريبة من المتواتر، ولذلك قال أبو حنيفة رحمه
الله: من أنكر المسح على الخفين يخاف عليه الكفر ٣١٠، وعلى قول أبي يوسف يكفر جاحده؛
لأن المشهور عنده من قسم المتواتر، ومن العلماء من قال: أنه ٣١١ ثبت ٣١٢ بالكتاب على قراءة
الجر، قاله ٣١٣ الزيلعي (ت. ٧٤٣هـ/ ١٣١٣م). وقد أنكره الروافضة ٣١٤ ولذلك كان القول به

٣٠٤ نقل المؤلف بالمعنى. بحر الكلام للنسفي، ص ٧٩.

٣٠٥ س: الفعل.

٣٠٦ خ: كما.

٣٠٧ شرح بدء الأمالي لملا علي القاري، ص ٦.

٣٠٨ ع المصنف.

٣٠٩ خ: لياليها.

٣١٠ وقال الزيلعي في التبيين: 'روي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: ما قلت بالمسح حتى وردت فيه آثاراً أضوأ من
الشمس'، تبيين الحقائق للزيلعي، ١/ ٤٥.

٣١١ خ: أن.

٣١٢ خ: ثابت.

٣١٣ تبيين الحقائق للزيلعي، ١/ ٤٥.

٣١٤ خ: رافضة. | س: ع: الرافضة.

محكوما بأنه من عقائد الإسلام كذا في الهداية^{٣١٥} ابن العماد وفي الخلاصة، لا يصلى خلف من ينكر المسح على الخفين كذا في بعض شروح الفقه الأكبر.

قال: **(والقصر والإفطار في السفر رخصة بنص الكتاب لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [سورة النساء، ٤/ ١٠١] وفي الإفطار قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [سورة البقرة، ٢/ ١٨٤]**

أقول: قال العلامة الشارح^{٣١٦} "والقصر والإفطار في السفر رخصة المراد به اعتقاد حقيقة التبديل والتأخير في أحكام الشرع باعتبار مصالح العباد فضلا من الله الرحيم الودود وقوله^{٣١٧}: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ﴾ الآية، أي: إذا سافرتم فلا أثم عليكم في قصر الصلاة" انتهى كلامه^{٣١٨} ملخصا. ^{٣١٩} فائدة: "الرخصة ما يبنى على أعدار العباد والعزيمة ما كان حكما أصليا غير مبني على أعدار العباد" وتاماه في البحر الرائق^{٣٢٠}.

فصل

قال المصنف أبو حنيفة رحمه^{٣٢١} الله: **(ونقر بأن الله تعالى أمر القلم بأن يكتب، فقال القلم: ماذا أكتب يا رب؟ فقال الله تعالى: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة، لقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ (٥٢) وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌّ﴾ [سورة القمر، ٥٤/ ٥٢]**

أقول: قال الشارح رحمه الله:

روي أن الله تبارك وتعالى خلق اللوح المحفوظ وحفظه بما كتب فيه مما / كان، وما يكون ولا يعلم ما فيه إلا الله تعالى، وهو من درة بيضاء قوائمه ياقوتان حمروان، وهو

[٥٧ظ]

٣١٥ خ: هداية. | ع: هدية.

٣١٦ ع + قوله

٣١٧ خ + ع + تعالى.

٣١٨ خ: كلام.

٣١٩ خ ملخصا. | شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبارتي، ص ١٢٨.

٣٢٠ البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم، ١/ ١٧٥.

٣٢١ خ: رحمة.

في عِظَمٍ ٣٢٢ من ٣٢٣ لا يوصف وخلق الله سبحانه وتعالى قلما من جوهر طوله خمس مائة عام، مشقوق اللسان ٣٢٤ ينبع النور منه كما ينبع من أقلام أهل الدنيا المداد، قال أبو الحسن: ثم نودي بالقلم أن أكتب فاضطرب من أهوال ٣٢٥ النداء حتى صار له ترجيع في التسبيح كصوت الرعد القاصف ٣٢٦، ثم جرى في اللوح بما أجراه الله تعالى فيما هو كائن وما يكون إلى يوم القيامة فامتلاً اللوح وجف القلم وسعد من سعد وشقي من شقي.

ولعل هذا معنى قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ (٥٢) وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ﴾ [سورة القمر، ٥٤ / ٥٢] أخبر الله تعالى أن جميع ما فعله الأمم كان مكتوباً عليهم، قال مقاتل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾ أي: مكتوباً عليهم في اللوح المحفوظ، ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ﴾ من الخلق والأعمال، ﴿مُسْتَطَرٌّ﴾ مكتوب على فاعله ٣٢٧ قبل أن فعلوه ٣٢٨، انتهى كلام الشارح ٣٢٩.

وأخرج أبو الشيخ عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن الله تعالى "أول شيء خلق خلق القلم وهو من نور مسيرته خمس مائة عام وجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة" ٣٣٠ فصدقوا بكل ٣٣١ ما بلغكم عن الله تعالى ٣٣٢ من قدرته وعظمته فهو القادر القاهر كذا في الهيئة السننية للسيوطي.

وأخرج البيهقي "عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: أول ما خلق الله القلم ثم خلق العرش ثم الكرسي ثم لوحاً محفوظاً من درة بيضاء دفتاه من ياقوتة

٣٢٢ خ: عظيم.

٣٢٣ س من.

٣٢٤ س: السن.

٣٢٥ خ: ع: هول. | س: الاهوا.

٣٢٦ س: العاصف. | ع: يقال: ربح قاصف، أي: شديد ورعد قاصف، أي: شديد الصوت أختري.

٣٢٧ خ: فاعليه.

٣٢٨ وفي نسخة شرح وصية الإمام أبي حنيفة المطبوعة للبابرتي: أن يفعلوه.

٣٢٩ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص ١٢٩-١٣٠.

٣٣٠ الهيئة السننية في الهيئة السننية، للسيوطي، ٣٣.

٣٣١ خ بكل.

٣٣٢ س خ ع تعالى.

حمراء قلمه نور وكتابه^{٣٣٣} نور يَنْظُرُ اللهُ فيه كل يوم ثلاث مائة وستين نظرة يخلق الله تعالى^{٣٣٤}
في كل نظرة ويحيي ويميت ويعز ويذل ويرفع أقواما ويخفض^{٣٣٥} أقواما" كذا في الهيئة السنية
أيضاً.^{٣٣٦}

فَصْلٌ

قال المصنف^{٣٣٧} أبو حنيفة رحمه^{٣٣٨} الله: (ونقر بأن عذاب القبر كائن لا محالة)

أقول: قال المصنف في الفقه الأكبر؛ / "عذاب القبر حق للكفار كلهم ولبعض^{٣٣٩} عَصَاة
المسلمين" انتهى.^{٣٤٠}

[٥٨]

وقال في بحر الكلام:

ثم المؤمن على وجهين: إن كان مطيعاً لا يكون له عذاب القبر ويكون له صَغُطَتُهُ، وإن
كان عاصياً يكون له عذاب القبر وضغطة القبر لكن ينقطع عنه عذاب القبر يوم الجمعة
وليلة الجمعة ثم لا يعود العذاب إلى يوم القيامة، وإن مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة
يكون له العذاب ساعة واحدة وضغطة القبر ثم ينقطع عنه العذاب ولا يعود إلى يوم
القيامة ويكون الروح متصلاً بالجسد، وكذا إذا صار تراباً يكون روحه متصلاً بجسده
فيتألم الروح والتراب، انتهى ملخصاً.^{٣٤١}

وقال في خزنة^{٣٤٢} الروايات إذا كان كافراً فعذابه يدوم إلى يوم القيامة ويرتفع عنه العذاب
يوم الجمعة وشهر رمضان بحرمة النبي صلى الله عليه وسلم، انتهى. فإن قيل: "كيف يوجع

٣٣٣ ن: وكتابه.

٣٣٤ ع تعالى.

٣٣٥ خ: يحفظ.

٣٣٦ الهيئة السنية في الهيئة السنية، للسيوطي، ٣٤.

٣٣٧ ع المصنف.

٣٣٨ خ: رحمة.

٣٣٩ ن: وبعض.

٣٤٠ الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة، ص ٦٥.

٣٤١ بحر الكلام للنسفي، ص ٢٥٠.

٣٤٢ خ: خذانة.

اللحم في القبر ولم يكن فيه الروح؟ فالجواب سئل النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قيل له: كيف يوجع اللحم في القبر^{٣٤٣} ولم يكن فيه الروح؟ فقال عليه الصلاة والسلام: كما يوجع سنك وإن لم يكن فيه الروح^{٣٤٤} كما في بحر الكلام وتمامه هناك.

فَصْلٌ

قال المصنف أبو حنيفة رحمه الله: **(ونقر بأن سؤال منكر ونكير^{٣٤٥} حق)** لورود الأحاديث.

أقول: سؤال منكر ونكير^{٣٤٦} حق، وهما ملكان إذا وضع العبد في قبره يأتیان ويُقعدان العبد سويًا، ويسألانه من ربك؟ ومن نبيك؟ وما دينك؟ الجواب: الله ربي، محمد نبي، والإسلام ديني، قال بعضهم: تدخل الروح^{٣٤٨} في الجسد كما كان في الدنيا، وقال بعضهم: السؤال للروح دون الجسد، وقال^{٣٤٩} بعضهم: تدخل الروح إلى الصدر، وقال بعضهم^{٣٥٠}: تدخل الروح بين الجسد والكفن، والصحيح نحن نؤمن بذلك ولا نشغل بكيفيته كما نبه في^{٣٥١} دقائق الأخبار وغيره.

[٥٨ظ] "ثم الحكمة في سؤال منكر ونكير أن الملائكة طعنت في بني آدم / حيث: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [سورة البقرة، ٢/ ٣٠] الآية فرد الله عليهم قوله، وقال^{٣٥٢} تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة، ٢/ ٣٠] فبيعت الله الملكين إلى قبر المؤمن ليسألاه عن ذلك إلى آخره فيأمرهما أن يشهدا بين يدي الملائكة بما سمعا من العبد المؤمن لأن أقل الشهود اثنان.

٣٤٣ ن: قبر.

٣٤٤ بحر الكلام للنسفي، ص ٢٥٢.

٣٤٥ خ: نكير.

٣٤٦ خ: نكير.

٣٤٧ خ: وما.

٣٤٨ س تدخل الروح.

٣٤٩ خ: قال.

٣٥٠ س إلى الصدر قال بعضهم.

٣٥١ ن في.

٣٥٢ خ + الله.

ثم يقول الرب جل وعلا: يا ملائكتي^{٣٥٣}! قد أخذت روحه وتركت ماله لغيره وزوجته في حجر غيره وجاريته لغيره وضياعه لغيره^{٣٥٤} وأحباءه لغيره، فيسأل في بطن الأرض فلم يُجِبْ عن أحد إلا عني، فقال: الله ربي ومحمد نبي والإسلام^{٣٥٥} ديني لتعلموا^{٣٥٦} أنني أعلم ما لا تعلمون كذا في دقائق الأخبار^{٣٥٧}.

فصل

قال المصنف أبو حنيفة رحمه^{٣٥٨} الله: (ونقرّ بأن الجنة والنار حق وهما مخلوقتان الآن لأهلها لقوله تعالى في حق المؤمنين^{٣٥٩} ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة آل عمران، ٣/١٣٣] في حق الكفرة ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [سورة البقرة، ٢/٢٤] خلقهما للثواب والعقاب)

أقول: "قال أهل السنة والجماعة نصرهم الله سبعة لا تفنى العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار بأهلها والأرواح. يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمُوتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ [سورة النمل، ٢٧/٨٧] يعني: الجنة والنار وأهلها من ملائكة العذاب والحوار العين" كما في بحر الكلام ملخصا^{٣٦٠} فإن قيل يردّ عليكم قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص، ٢٨/٨٨] أجب لا يرد بما تقدّم من الاستثناء، وأيضاً قال القسطلاني في تفسير قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أي: إلا ذاته فإن ما عداه ممكن هالك^{٣٦١} في حد ذاته معدوم، انتهى كلام القسطلاني.

٣٥٣ خ: ملائكتين.

٣٥٤ س وضياعه لغيره.

٣٥٥ خ فلم يُجِبْ عن أحد إلا عني، فقال: الله ربي ومحمد نبي الإسلام.

٣٥٦ في نسخة المطبوع: ألم تعلموا.

٣٥٧ دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبد الرحيم بن أحمد القاضي، ٣٠.

٣٥٨ خ: رحمة.

٣٥٩ خ: المؤمن.

٣٦٠ بحر الكلام للنسفي، ص ٢١٩.

٣٦١ خ: هنالك.

وقال العلامة الشارح: "قلنا لا نسلم أن قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص، ٢٨/٨٨] يدل على أن^{٣٦٢} ما سوى الله تعالى ينعدم، فإن معناه إن كل شيء مما سوى الله تعالى معدوم في ذاته بالنظر إلى ذاته من حيث إنه ممكن مع قطع النظر عن^{٣٦٣} وجوده^{٣٦٤} لأن كل ما سواه^{٣٦٥} ممكن والممكن بالنظر إلى ذاته / لا يستحق الوجود فلا يكون بالنظر إلى ذاته موجوداً" وتاممه هناك.^{٣٦٦}

[٥٩]

وفي شرح الجوهرة للقاني (ت. ١٠٤١هـ/ ١٦٣٢م)^{٣٦٧} فقد "استثنوا من ذلك العرش والكرسي والجنة والنار وأهلها فلا يعتريها هلاك ولا فناء، ومثل هذا الجواب عن ابن عباس رضي الله تعالى^{٣٦٨} عنهما وزاد استثناء اللوح والقلم والأرواح"^{٣٦٩} وفيه أيضاً أن معنى هالك قابل للهلاك من حيث إمكانه وافتقاره، وكذا معنى فإن فإن معناه قابل للفناء، وتاممه مبسوط هناك. فهذا كله رد على المعتزلة والجهمية.

فائدة: خلق الله الجنة فوق سبع سموات^{٣٧٠} لا في السموات، وكيف يقال: بأنها في السموات وهي ألف^{٣٧١} ألف مرة مثل السموات، قال الله تعالى: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (١٤) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾ [سورة النجم، ١٤/٥٣] والسدرة فوق سبع سموات، وكذلك جهنم تحت الأرض السابعة، قال الله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفَجَارِ لَفِي سَجِينٍ﴾ [سورة المطففين،

٣٦٢ ن خ أن.

٣٦٣ ن: مع.

٣٦٤ ن: موجوده.

٣٦٥ خ + أمره.

٣٦٦ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ١٣٥.

٣٦٧ هو إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني، أبو الإمداد، برهان الدين: فاضل متصوف مصري مالكي. الأعلام للزركلي، ٢٨/١؛ توفي سنة إحدى وأربعين وألف. بهجة المحافل وأجمل الوسائل بالتعريف برواة الشمايل، تعليق الفرائد على شرح العقائد للنسفي، وله مؤلفات أخرى. هدية العارفين للبغدادي، ٣٠/١؛ Emrullah Yüksel، "Cevheretü't-tevhîd", (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/458; Metin Yurdagür, "Lekâni", (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları 2003), 27/130-131.

٣٦٨ خ ع تعالى.

٣٦٩ هداية المرید لجوهرة التوحيد للقاني، ص ٣٠٨.

٣٧٠ خ: السماوات.

٣٧١ خ ألف.

[٧ / ٨٣] "والسجين تحت الأرض السابعة فأرواح الكفار يذهب بها الى سجين وأرواح المؤمنين والشهداء إلى عليين" كما في بحر الكلام. ٣٧٢

فصل

قال المصنف أبو حنيفة رحمه الله ٣٧٢: (ونقرّ بأن الميزان حق لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [سورة الأنبياء، ٤٧/٢١])

أقول: "الميزان حق للكفار والمسلمين وهو عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال ويوزن أعمالهم خيرا كان أو شرا" كذا ذكره الشارح. ٣٧٥ وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه ٣٧٦ قال ٣٧٧: يكتب الحسنات في صحيفة وتوضع في كفة والسيئات في كفة أخرى، وقال ٣٧٨ محمد بن علي الترمذي: يوزن العمل من غير رجل، أي: يوزن عمله دون شخصه فيرى ذلك كالنور والشمس والقمر وهذا للمسلم ٣٧٩، أما عمل الكافر كظلمة الليل ثم إن العمل وإن كان عرضا فالله سبحانه وتعالى قادر على أن بصيره بحال يمكن أن يوضع ويرى.

وقال الشيخ الإمام المفسر ٣٨٠ إيمان العبد لا يوزن؛ لأنه ليس له ضدّ يوضع في كفة أخرى / لأنّ ضده الكفر والإنسان الواحد لا يكون فيه الإيمان والكفر كذا في بحر الكلام لسيف ٣٨١ الحق أبو المعين النسفي، وفي تفسير المفتي أبي السعود أفندي: أن أعمال الكفار لا توزن ولا يوضع لهم ميزان قطعا، "فإن قيل: أين الحساب وأين الميزان؟ قلنا: الحساب على

[٥٩ظ]

٣٧٢ بحر الكلام للنسفي، ص ٢٤٥.

٣٧٣ خ: رحمة.

٣٧٤ خ + عليه.

٣٧٥ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ١٣٨.

٣٧٦ ن خ أنه.

٣٧٧ ن قال.

٣٧٨ خ: قال.

٣٧٩ خ: المسلم.

٣٨٠ خ: المفسرين.

٣٨١ خ: سيف.

٣٨٢ خ: الأعمال.

الصراط فيوزن حسنات^{٣٨٣} كل واحد وسيئاته، فمن ثقلت موازينه يمضي إلى الجنة ومن كان من أهل الشقاوة^{٣٨٤} يسقط في النار، لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: من أمتي من يسقط في النار كالمطر "كذا في بحر الكلام".^{٣٨٥}

"وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما^{٣٨٦}: ينصب الميزان [على عمد]^{٣٨٧} يوم القيامة طول كل عمود منها ما بين المشرق والمغرب وكفة الميزان كأطباق الدنيا طولها وعرضها وإحدى الكفتين عن يمين العرش وهي كفة الحسنات والأخرى عن يسار العرش وهي كفة السيئات وبين الموازين كرؤوس الجبال من أعمال الثقلين مملوءة من الحسنات والسيئات في يوم^{٣٨٨} كان مقداره خمسين ألف سنة. كما في دقائق الأخبار".^{٣٨٩}

فصل

قال المصنف أبو حنيفة رحمه^{٣٩٠} الله:^{٣٩١} (ونقر بأن قراءة الكتاب يوم القيامة حق لقوله تعالى: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [سورة الإسراء، ١٧ / ١٤])

أقول: "يقال له^{٣٩٢} اقرأ كتابك الذي أمليته [بالظلم]^{٣٩٣} في الدنيا ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [سورة الإسراء، ١٧ / ١٤] وإذا جمع الله الخلائق في عرصات القيامة، وأراد أن يحاسبهم تطاير عليهم كتبهم كتطاير الثلج^{٣٩٤}، وينادي من قبل الرحمن: يا فلان! خذ كتابك

٣٨٣ ن حسنات.

٣٨٤ ع: الشقاة

٣٨٥ بحر الكلام للنسفي، ص ٢٤١.

٣٨٦ خع + قال.

٣٨٧ زيادة في نسخة المطبوع.

٣٨٨ خ: اليوم.

٣٨٩ دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبد الرحيم بن أحمد القاضي، ٥٩.

٣٩٠ خ: رحمة.

٣٩١ خ + عليه. | ع + تعالى.

٣٩٢ خ له.

٣٩٣ لم يوجد في نسخة المطبوع.

٣٩٤ خ: وذا.

٣٩٥ ن: الشلج.

بيمينك، يا فلان! خذ كتابك بشمالك^{٣٩٧}، ويا فلان! خذ كتابك من وراء ظهرك، فلا يقدر أحد أن يأخذ كتابه إلا كما أمر فالأتقياء يعطون كتابهم بأيمانهم، والأشقياء بشمالهم^{٣٩٨}، والكفار من وراء ظهورهم كما قال الله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ [سورة الحاقة، ٦٩/ ٢٥] / [٦٠ و]

الآية^{٣٩٩} كما في دقائق الأخبار.

وفي الخبر إذا أراد الله تعالى^{٤٠٠} محاسبة الخلائق ينادي منادٍ من قبل الرحمن، أين النبي صلى الله عليه وسلم الهاشمي^{٤٠١} الحرمي^{٤٠٢}؟ فيعرض^{٤٠٣} رسول الله صلى الله عليه وسلم فيحمد الله ويثني عليه فتتعجب الجموع منه، ويسأل ربه أن لا يفضح أمته فيقول الله تعالى: أعرض أمتك لحسابهم^{٤٠٤} يا محمد فيعرضون فيحاسبهم الله تعالى، فمن حاسبه حساباً^{٤٠٥} يسيراً لا يغضب عليه ويجعل سيئاته داخل صحيفته وحسناته ظاهر صحيفته ويوضع على رأسه تاج من الذهب مكلل بالدرّ والجواهر^{٤٠٦} ويلبس سبعين حلة^{٤٠٧} يجعل له ثلاث أسورة سوار^{٤٠٨} من ذهب وسوار من فضة وسوار من لؤلؤ فيرجع إلى إخوانه المؤمنين فلا يعرفونه من جماله وكماله ويكون يمينه كتاب أعمال حسناته والبراءة من النار مع الخلد في الجنة فيقول لهم: أتعرفونني أنا فلان بن فلان قد^{٤٠٩} أكرمني الله وبرّاني من النار وخلدني في دار الجنان^{٤١٠} كما^{٤١١} دقائق الأخبار.^{٤١٢}

٣٩٦ خ:ع: ويا.

٣٩٧ خ: شمالك.

٣٩٨ ن:ع: بشمالهم.

٣٩٩ دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبد الرحيم بن أحمد القاضي، ٥٧.

٤٠٠ ع: تعالى.

٤٠١ ع + القرشي.

٤٠٢ خ + فيعرض.

٤٠٣ ن فيعرض.

٤٠٤ خ: حسابهم.

٤٠٥ خ: حسابا.

٤٠٦ ع: الجواهر.

٤٠٧ ع: ويجعل.

٤٠٨ س خ سوار.

٤٠٩ خ قد.

٤١٠ نقل المؤلف ملا حسين رحمه الله في بعض الكلمات بزيادة ونقص وتغيير بدون خلل في المعنى. كما هو دأب المتقدمين.

٤١١ ع+ في

٤١٢ دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبد الرحيم بن أحمد القاضي، ٥٨.

وأما الكافر؛

"فيوضع على رأسه تاج من نار ويلبس حلّة من نحاس ذاتب ويقلد علي عنقه جبل الكبريت ويشعل فيه النار ويُغَلَّ ٤١٣ يَدُهُ إلى عنقه ويسودّ وجهه ٤١٤ وتزرُقُ عيناه فيرجع إلى أخوانه، فإذا ٤١٥ رأوه فزعوا منه ونفروا منه فلا يعرفونه حتى يقول: أنا فلان [بن فلان] ٤١٦ ثم يجرونه على وجهه إلى النار فهؤلاء الكفار الذين يؤتون كتابهم بشمالهم فلا يأخذونها بشمالهم ولكن يأخذونها من وراء ظهورهم على ما روي ٤١٧ عن النبي صلى الله عليه وسلم ٤١٨: أن الكافر إذا دُعي للحساب باسمه فيقدم ملك من ملائكة العذاب فيشق صدره حتى يُخرج يده اليسرى من وراء ظهره بين كتفيه ثم يعطى كتابه بشماله". كما في دقائق الأخبار أيضاً ٤١٩ وتماه هناك. ٤٢٠

[٤٦٠ظ] وعن أبي هريرة رضي الله / عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ما بين منكبي الكافر مسيرة ثلاثة أيام للراكب المسرع" رواه البخاري ومسلم وغيرهما ٤٢١ كما في الترغيب والترهيب. ٤٢٢

فصل؛

قال المصنف أبو حنيفة رحمه ٤٢٣ الله: (ونقرّ بأن الله يحيي هذه النفوس بعد الموت وبعثهم في يوم ٤٢٤ كان مقداره خمسين ألف سنة للجزاء والثواب)

- ٤١٣ في نسخة المطبوع: تغل .
 ٤١٤ ع: وجهه.
 ٤١٥ خ: وإذا.
 ٤١٦ زيادة في نسخة المطبوع.
 ٤١٧ ع + عنه.
 ٤١٨ خ س: عنه عليه السلام.
 ٤١٩ ع وتماه هناك.
 ٤٢٠ دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبد الرحيم بن أحمد القاضي، ٥٩.
 ٤٢١ الترغيب والترهيب من الحديث الشريف للمنذري، ٢٦٣ / ٤.
 ٤٢٢ ع + وفي الجامع الصغير ضرس الكافر يوم القيامة مثل أحد وعرض جلده سبعون ذراعاً وعضده مثل البضاء وفخذه مثل ورقان، قال شارحه المناوي: ورقان كقطران جبل أسود عن يمين المار من المدينة إلى مكة، وتماه هناك.
 ٤٢٣ خ: رحمة.
 ٤٢٤ ع يوم.

أقول: اجتمع المسلمون على أن الله تعالى يحيي الأبدان بعد موتها، ويبعث الموتى من القبور^{٤٢٥} ومن أجواف الوحوش ومن حواصل الطيور بأن يجمع أجزائهم الأصلية بعد إعادة ما فني منها بعينه ويعيد الأرواح إليها وهذا هو النشر ثم يسوقهم إلى الموقف^{٤٢٦} وهذا هو الحشر، فيجزئهم: إن خيرا فخير^{٤٢٧} وإن شرا فشر^{٤٢٨} كما في^{٤٢٩} شرح بدء الأمالي.

قال: **(وادآء الحقوق لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾** [سورة الحج، ٢٢/٧]

أقول: قال المصنف في الفقه الأكبر؛ "والقصاص فيما بين الخصوم بالحسنات يوم القيامة حق فإن لم يكن لهم الحسنات فطرح السيئات عليهم حق جائز^{٤٣٠}" وقال شارحه: "قال^{٤٣١} رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كانت له مظلمة لأخيه من عرضه أو شيء فليتحلله^{٤٣٢} منه اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه.

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتدرون من المفلس؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، فقال: إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي قد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيته / قبل أن يقضي ما عليه أخذ من خطاياهم فطرح عليه ثم طرح في النار" انتهى^{٤٣٣}.

[٦١ و]

٤٢٥ ع القبور.

٤٢٦ خ: الموافق.

٤٢٧ خ: خيرا.

٤٢٨ خ: شرا.

٤٢٩ ع في.

٤٣٠ الفقه الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة، ٦٣.

٤٣١ خ شارحه قال.

٤٣٢ خ فليتحلله.

٤٣٣ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لملا علي القاري، ٨/٣٢٠١.

وروي أنه يأخذ يوم^{٤٣٤} القيامة بالدائق ثواب سبعمائة صلاة بالجماعة^{٤٣٥} كما في شرح المنية^{٤٣٦} المصلي والبحر الرائق غيرهما^{٤٣٧} والدائق: وزن خمس شعيرة^{٤٣٨} كما قاله الأختري^{٤٣٩} وقيل: "وزن سدس درهم والقيراط نصف دائق^{٤٤٠}".^{٤٤١}

فائدة: "من^{٤٤٢} عليه ديون ومظالم ما^{٤٤٣} جهل أربابها وأيس من معرفتهم فعليه التصدق بقدرها من ماله وإن استغرق جميعه وتسقط عنه المطالبة في العقبى^{٤٤٤}" كما في التنوير وعزاه شارحه إلى المجتبي. وفي عمدة الفتاوى إذا جد لقطه وعرفها ولم يجد صاحبها وهو محتاج فباعها^{٤٤٥} وأنفق على نفسه ثمنها ثم وجد ما لا يجب^{٤٤٦} عليه أن يتصدق بمثل ما أنفق.

"ثم الذنوب على أوجه منها ما يكون بينه وبين ربّه كالزنا وشرب الخمر والغيبة والبهتان إذا لم يبلغ الخبر يرتفع^{٤٤٧} بالتوبة أما إذا بلغه الخبر لا يرتفع بالتوبة ما لم يجعله في حل. وأما ترك الصلاة والزكاة والصوم لا يرتفع^{٤٤٨} بالتوبة إلا بقضاء الفوائت" كذا في بحر الكلام ملخصا.^{٤٤٩}

٤٣٤ خ يوم.

٤٣٥ ن: الجماعة.

٤٣٦ خ: منية.

٤٣٧ خ: وغيرهما.

٤٣٨ خ: شعيرات.

٤٣٩ وجمعه دوائق ودوائق. أختري كبير لمصلح الدين مصطفى أفندي، ٣٩٨.

٤٤٠ ع + فأقيل: هل يكفر الحج المبرور الكبائر أم لا؟ أجيب: اختلف العلماء في كون الحج المبرور مكفرا الكبائر، والصحيح أنه لا يكفرها، ومن قال: أنه يكفرها، ليس مراده أنه يسقط عن مرتكبها قضائه ما لزمه من العبادات والديون والمظالم، وإنما مراده يكفر عنه تأخير قضائه ما لزمه. فإنه إذا فرغ منه يطالب بفعل ما لزمه فإن لم يفعل مع قدرته عليه يكون مرتكب الكبيرة الآن. والحج المبرور هو الذي لا يخالطه إثم وعلامة كون الحج مبرورا أن يترك صاحبه سعي ما كان عليه من عمله ويتوجه إلى طاعة ربه ويسعى في إصلاح نفسه كذا في مجالس الأبرار المذكور في فضائل الحج صح. مجالس الأبرار ومسالك الأخيار ومحائق البدع ومقامع الأشرار لأحمد بن محمد (عبد القادر) الرومي الحنفي، ص ٢٧٣.

٤٤١ البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم، ٦/ ٢٢٠.

٤٤٢ س خ ع من.

٤٤٣ س ع ما.

٤٤٤ الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار للحصكفي، ٣٥٦.

٤٤٥ خ: فباعهما.

٤٤٦ س: تجب.

٤٤٧ ن: يرفع.

٤٤٨ خ + بها.

٤٤٩ بحر الكلام للنسفي، ص ١٦٣.

فصلٌ

قال أبو حنيفة رحمه ^{٤٥٠} الله تعالى: ^{٤٥١} (ونقر بأن لقاء الله تعالى لأهل الجنة حق بلا كيفية ولا شبيهة ^{٤٥٢} ولا جهة)

أقول: لقاء الله تعالى لأهل الجنة حق، يعني: أن رؤية الباري عز وجل في الآخرة لأهل الجنة حق بلا شبيهة ^{٤٥٣} ولا كيفية ولا جهة ولا إحاطة ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة؛ لأن الله تعالى موجود ورؤية الموجود غير محال يدل عليه قول الله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة، ٧٥/٢٢، ٢٣] وغير ^{٤٥٤} ذلك من الآيات والسنن ^{٤٥٥}.

فصلٌ

قال المصنف أبو حنيفة رحمه الله تعالى: ^{٤٥٦} (وشفاعة نبيينا محمد ^{٤٥٧} صلى الله عليه وسلم حق لكل من هو من أهل الجنة وإن كان صاحب / كبيرة) [٦١ظ]

أقول: بأن شفاعة نبيينا عليه أفضل ^{٤٥٨} الصلاة والسلام يوم القيامة لعصاة الأمة حق، كما قال ^{٤٥٩} تعالى: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [سورة الإسراء، ١٧/٧٩] ولقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، والمراد بالكبائر هنا ما عدا الشرك لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [سورة النساء، ٤/٤٨]

٤٥٠ خ: رحمة.

٤٥١ س ع تعالى.

٤٥٢ خ: تشبيهه | س ع: سبيهة.

٤٥٣ خ: شبيهه. | ع: تشبيه.

٤٥٤ خ: غير.

٤٥٥ خ: السنن. + قال.

٤٥٦ س ع تعالى.

٤٥٧ ن محمد.

٤٥٨ ع أفضل.

٤٥٩ خ + الله.

فإن قيل: أنتم أثبتم الشفاعة للمؤمنين، والمعتزلة يقولون: مرتكب الكبيرة يخرج^{٤٦٠} عن الإيمان واستدلوا بظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، قلنا: أراد به إذا استحل ذلك لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأبي ذر الغفاري رضي الله عنه ناد^{٤٦١} في الناس: من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق.

كذا في بحر الكلام^{٤٦٢} للعلامة سيف الحق أبي المعين النسفي وغيره كالتمهيد^{٤٦٣}.

فإن قيل ظاهر هذا الحديث يقتضي أن من قال لا إله إلا الله في عمره ولو مرة واحدة يموت على الإيمان قطعاً ويدخل الجنة مع أن الموت على الإيمان لا يُقطع به^{٤٦٤} لأحد إلا لمن أخبر الصادق عنه بأنه يدخل الجنة^{٤٦٥} قلت: هذا الحديث وأمثاله مقيد بقيد يفهم من أحاديث أُخر والتقدير: من قال لا إله إلا الله فمات^{٤٦٦} على ذلك دخل الجنة.

فصل

قال المصنف أبو حنيفة رحمه^{٤٦٧} الله: (ونقر بأن عائشة بعد خديجة الكبرى رضي الله عنهما^{٤٦٨} أفضل نساء العالمين وهي أم المؤمنين ومطهرة عن الزنى وبريئة مما قالت الروافض فمن شهد عليها بالزنا)

أقول: من افتري عليها واتهمتها^{٤٦٩} به.

قال: (فهو ولد الزنا)

٤٦٠ ع: خرج

٤٦١ خ: نادي.

٤٦٢ بحر الكلام للنسفي، ص ٢٣٧.

٤٦٣ التمهيد لقواعد التوحيد للنسفي، ص ٣٧١-٣٧٧.

٤٦٤ ن + من.

٤٦٥ ع + أوجب بأن هذا الحديث.

٤٦٦ خ: ومات.

٤٦٧ خ: رحمة.

٤٦٨ خ: عنها.

٤٦٩ ع: واتهمها.

أقول: قال الشارح: "بل هو كافر لأنه ينكر الآيات الدالة^{٤٧٠} على براءة ساحتها رضي الله عنها [وعن أبيها]^{٤٧١} ومن أنكر آية من القرآن فهو كافر" انتهى ملخصاً.^{٤٧٢}

فصل

قال /المصنف أبو حنيفة رحمه^{٤٧٣} الله: (ونقرّ بأن أهل الجنة في الجنة^{٤٧٤} خالدون وأهل النار في النار خالدون لقوله تعالى في حق للمؤمنين^{٤٧٥}): ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [سورة البقرة، ٢ / ٨٢] وفي حق الكافرين ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [سورة البقرة، ٢ / ٣٩]

أقول:

أن^{٤٧٦} قوله: "وأهل الجنة في الجنة خالدون، إلى آخره. إشارة إلى أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلاً عندنا، خلافاً للأشعري، وتخليد المؤمنين في النار وتخليد الكافرين في الجنة عنده يجوز عقلاً أيضاً، وعندنا لا يجوز؛ لأن الحكمة تقتضي^{٤٧٧} التفرقة بين المحسن والمسيء، ولهذا استعبد الله التسوية بينهما لقوله: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [سورة ص، ٣٨ / ٢٨] ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [سورة الجاثية، ٤٥ / ٢١]

كذا ذكره الشارح وأدلتنا وأدلتهم مبسوطه في الشرح والله اعلم.^{٤٧٨}

٤٧٠ خ الدالة.

٤٧١ لم يوجد في نسخة شرح وصية الإمام أبي حنيفة المطبوعة للبابرتي، ص ١٤٩.

٤٧٢ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص ١٢٨.

٤٧٣ خ: رحمة.

٤٧٤ ن في الجنة.

٤٧٥ ع: المؤمنين.

٤٧٦ خ أن.

٤٧٧ خ: تقضي.

٤٧٨ شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص ١٤٩.

تَمَّت: ٤٧٩ في الترغيب والترهيب وغيره الترغيب في ذكر الجنة: "عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قلنا يا رسول الله حدثنا عن الجنة ما بناؤها، قال لبنة^{٤٨٠} من ذهب ولبنة^{٤٨١} من فضة وحصاؤها اللؤلؤ والياقوت وملاطها المسك وترابها الزعفران من يدخلها يُنعم ولا يبأس ويخلد ولا يموت لا^{٤٨٢} تبلى ثيابه ولا يفنى شبابه"^{٤٨٣} كذا الدرر المنثور^{٤٨٤} "المِلاط - بكسر الميم - هو الذي يجعل بين كَبِنَة^{٤٨٥} الذهب والفضة"^{٤٨٦}

"عن عبد الله^{٤٨٧} بن عمر رضي الله عنهما قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الكوثر نهر في الجنة حافظه من ذهب ومجراه على الدر والياقوت وتُرْبَتُهُ أطيب من المسك وماؤه أحلى من العسل وأبيض من الثلج. رواه ابن ماجه والترمذي وقال حديث حسن صحيح" / كذا في الترغيب والترهيب.^{٤٨٨} "وعن أبي سعيد رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن أدنى أهل الجنة منزلة الذي له ثمانون ألف خادم. الحديث رواه الترمذي" وتمامه في الترغيب والترهيب.^{٤٨٩}

وفي دقائق الأخبار: "قال كعب: سُئِلَ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أشجار الجنة، فقال: لا تيبس^{٤٩١} أغصانها ولا تسقط أوراقها ولا تفنى أربابها"^{٤٩٢} وفيه أيضاً "عن أبي هريرة

٤٧٩ خ تمتات.

٤٨٠ خ: لبنه.

٤٨١ خ: لبنه.

٤٨٢ خ: ولا.

٤٨٣ الترغيب والترهيب من الحديث الشريف للمنذري، ٢٨٢ / ٤.

٤٨٤ خ: المنشور. | أشار المؤلف إلى مصادر التفسير ولكن النقل من الترغيب والترهيب كما أثبتناه في الهامش. الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، ٦٤٨ / ٨.

٤٨٥ خ: لبنه.

٤٨٦ هذا القسم من تصرف المؤلف نقلا عن الترغيب. الترغيب والترهيب من الحديث الشريف للمنذري، ٢٨٢ / ٤.

٤٨٧ خ الله.

٤٨٨ الترغيب والترهيب من الحديث الشريف للمنذري، ٢٨٥ / ٤.

٤٨٩ الترغيب والترهيب من الحديث الشريف للمنذري، ٢٧٩ / ٤.

٤٩٠ في نسخة المطبوع: سئلت.

٤٩١ خ: يلبس.

٤٩٢ دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبد الرحيم بن أحمد القاضي، ص ٧٨.

رضي الله عنه: أن في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها^{٤٩٣}، وفيه أيضاً قال النبي صلى الله عليه وسلم: [حلل]^{٤٩٤} الجنة [بيضاء]^{٤٩٥} تتلألأ لا ينام أهلها ولا شمس فيها ولا ليل فيها ولا نوم فيها لأن النوم أخو الموت^{٤٩٦}، وفيه أيضاً: أن أهل الجنة لا ييزقون ولا يتمخّطون ولا يكون شعر الإبط والعانة إلا الحاجبين وشعر رأس والعين. ثم يزدادون كل يوم جمالاً وحسناً كما يزدادون^{٤٩٨} في الدنيا^{٤٩٩} هو ما^{٥٠٠} جرماً^{٥٠١}. انتهى كلام الدقائق^{٥٠٢} الأخبار^{٥٠٣}.

"وعن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال: جاء رجل من أهل الكتاب إلى^{٥٠٤} النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا أبا القاسم! تزعم أن أهل الجنة يأكلون ويشربون، قال: نعم، والذي نفس محمد بيده أن أحدهم ليعطى قوة^{٥٠٥} مائة رجل في الأكل والشرب والجماع، قال: فإن الذي^{٥٠٦} يأكل ويشرب تكون له الحاجة وليس في الجنة أذى، قال: فتكون حاجة أحدهم رشحاً يفيض من جلودهم كرشح المسك فيضمُر^{٥٠٧} بطنه" رواه أحمد والنسائي [ورواته محتج بهم في الصحيح]^{٥٠٨} وغيرهما كذلك في الترغيب والترهيب^{٥٠٩}.

والترهيب من^{٥١٠} ذكر جهنم أعاذنا الله منها:

- ٤٩٣ دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبد الرحيم بن أحمد القاضي، ص ٧٩.
٤٩٤ زيادة في نسخة المطبوع.
٤٩٥ لم يوجد في نسخة المطبوع.
٤٩٦ خ الموت.
٤٩٧ دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبد الرحيم بن أحمد القاضي، ٨١.
٤٩٨ ن: يُرداد.
٤٩٩ ع + هرما.
٥٠٠ ن هو ما.
٥٠١ خ: هرما.
٥٠٢ خ: دقائق.
٥٠٣ دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبد الرحيم بن أحمد القاضي، ٨٢.
٥٠٤ خ إلى.
٥٠٥ ن: قوه.
٥٠٦ خ: الذين.
٥٠٧ خ: يظمر.
٥٠٨ أضفناه إلى المتن.
٥٠٩ الترغيب والترهيب من الحديث الشريف للمنذري، ٢٩١ / ٤.
٥١٠ خ: في.

[٦٣ و]

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: جاء جبريل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وسلم^{٥١١} إلى أن قال، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم^{٥١٢}: يا جبريل! صِفْ لي النار وانعَتْ لي جهنم، فقال جبريل عليه السلام: إن الله تعالى / أمر بجهنم فأوقد عليها ألف عام حتى ابْيَضَّت ثم أمر فأوقد عليها ألف عام حتى اسودت فهي سوداء مظلمة لا يضيء^{٥١٤} بشرها^{٥١٥} ولا يُطْفئُ لهبها، والذي بعثك بالحق لو أن قدر ثقب إبرة فُتِحَتْ من جهنم لمات من في الأرض كلهم. وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: لو أن رجلا من أهل النار أُخْرِج إلى الدنيا لمات أهل الدنيا من وحشة منظره وتَنَّن رِيحه^{٥١٦}.

والترهيب أيضاً من دخول بعض عُصاة المؤمنين^{٥١٧} النار؛ اللهم أجِرنا منها إذا ألقى عُصاة المؤمنين في النار نادوا^{٥١٨} "بأجمعهم"^{٥١٩} لا إله إلا الله فترجع عنهم النار، فيقول مالك: يا نار! خذهم^{٥٢٠}، فتقول النار: كيف آخذهم؟ وهم يقولون^{٥٢١}: لا إله إلا الله، فيقول مالك: نعم، بذلك أمر ربّ العرش العظيم فتأخذهم. منهم من تأخذه إلى قدميه، ومنهم من تأخذه إلى ركبتيه، ومنهم من تأخذه إلى سرّته، ومنهم من تأخذه إلى حلقه، فإذا قرب صوت^{٥٢٢} النار إلى وجوههم، فيقول مالك: يا نار! لا تحرقي وجوههم فطالما سجدوا للرحمن^{٥٢٣} ولا تحرقي قلوبهم فطالما عطشوا من شدة رمضان، فيقولون^{٥٢٤}: ما شاء الله انتهي كلام دقائق الأخبار^{٥٢٥}.

٥١١ بعد هذا القسم: [فقال: يا جبريل! ما لي أراك متغير اللون، فقال: ما جئتك حتى أمر الله عز وجل بمنافخ النار].

٥١٢ خ إلى أن قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم

٥١٣ خ عام.

٥١٤ ن: تضيء.

٥١٥ ع: شررها.

٥١٦ الترغيب والترهيب من الحديث الشريف للمنذري، ٢٤٨/٤.

٥١٧ ع + من المؤمنين.

٥١٨ خ: نادي.

٥١٩ خ: وجمعهم.

٥٢٠ خ: خذهم.

٥٢١ خ: يقولوا.

٥٢٢ خ: ضوء.

٥٢٣ خ: الرحمن.

٥٢٤ خ: فيبقون.

٥٢٥ دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبد الرحيم بن أحمد القاضي، ٦٧.

وبعد ما نفذ انفذ^{٥٢٦} الله تعالى حكمه فيهم وانتقم منهم يخرجون من النار بشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم، "فإذا رأى أهل النار أن المسلمين قد أُخرجوا من النار، قالوا: يا ليتنا كنا مسلمين، وكنا نخرج من النار، وهو قوله تعالى: ﴿رَبِّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ [سورة الحجر، ١٥/٢]" كذا في دقائق الأخبار.^{٥٢٧} ثم يدخلون الجنة بمحض فضل أرحم الرحمين، ويخلدون في الجنة أبدا كما^{٥٢٨} ذكره.

فوائد: في ذكر عجائب قدرة الله تعالى جلّ جلاله.

فائدة:٥٢٩

يروى في الأخبار المأثورة / المشهورة أن الله تعالى لما^{٥٣٠} أراد أن^{٥٣١} يخلق السموات والأرض خلق جوهرة مثل السموات السبع والأرضين السبع، ثم نظر إليها نظر هيبية فصارت ماءً، ثم نظر إلى الماء فعلى وعلاه زَبَدٌ ودخانٌ فخلق من الزبد الأرض ومن الدخان السماء كذا في قصص الأنبياء.^{٥٣٢}

[ظ٦٣]

٥٢٦ خ: أنفرد.

٥٢٧ دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار للإمام عبد الرحيم بن أحمد القاضي، ٧٣.

٥٢٨ ع + سبق.

٥٢٩ هذا القسم من قبيل الخرافات والإسرائيليات والقصص التي لا تستند إلى دليل شرعي أو سمعي من الآثار أو الأخبار المعتمدة. بسبب ذلك تعد هذه النقول من حشويات المؤلف، وأيضا لا يليق أن يكون في متون العقيدة المعتمدة الموثقة التي يتمسك بها الناس من قرن الثاني إلى زماننا هذا. يمكن أن نقول فيما أدرجه المؤلف تحت عنوان "الفوائد" ليس موثقا بل حشو ليس له سند يعتمد. المؤلف نقل هذه الروايات من كتاب قصص الأنبياء المسمى بد(عرائس المجالس) للثعلبي. هو "أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، وهو أبو إسحاق؛ مفسر، من أهل نيسابور، له اشتغال بالتاريخ" كما قاله الزركلي في الأعلام ١/٢١٢. توفي سنة أربعمئة وسبع وعشرين، ولكن تاريخ وفاته مقيد في هدية العارفين بسبع وثلاثين وأربعمئة. هدية العارفين للبغدادي، ١/٧٥. والثعلبي يروي في تفسيره وأيضا في هذا الكتاب يعني قصص الأنبياء المسمى بد(عرائس المجالس) الأحاديث الموضوعة وأخبار الإسرائيليات. Suat Mertoğlu, "Sa'lebi", (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/29. بسبب ذلك لا نعتد هذه الأخبار إلا بمقابلة ومطالعة من الكتب الموثقة.

٥٣٠ خ لما.

٥٣١ خ أن.

٥٣٢ قصص الأنبياء المسمى بد(عرائس المجالس) للثعلبي، ص ١٢.

فائدة؛ قال الربيع بن أنس سماء الدنيا موج مكفوف^{٥٣٣}، والثانية من صخرة، والثالثة من حديد، والرابعة من نحاس، والخامسة من فضة، والسادسة من ذهب، والسابعة من ياقوت كذا في قصص الأنبياء.^{٥٣٤}

فائدة؛^{٥٣٥}

خلق الله في الأرض الثالثة خلقاً، وجوههم مثل وجوه بني آدم، وأفواههم كأفواه الكلاب، وأيديهم كأيد الإنس، وأرجلهم كأرجل البقر، وأذانهم كأذان المعز، وأشعارهم كأصواف الضأن لا يعصون الله طرفة عين، ليس لهم ثواب. ليلنا نهارهم، ونهارنا ليلهم، كذا في قصص الأنبياء.^{٥٣٦}

فائدة؛ يروى أن الملائكة قالت: يا رب! لو أن السماء والأرض حين أمرتهما^{٥٣٧} عصياك ما كنت صانعا بهما؟ قال: كنت أمر دابة من دوابي فتبلعهما^{٥٣٨}. قالو: يا رب! وأين تلك الدابة؟ قال: في مرج من مروحي.^{٥٣٩} قالوا: يا رب! وأين ذلك^{٥٤٠} المرج؟ قال: في علم من علومي كذا في قصص الأنبياء للثعلبي.^{٥٤٢}

والحمد لله على^{٥٤٣} التمام^{٥٤٤} والصلاة والسلام على رسوله خير الأنام^{٥٤٥} وقد وقع الفراغ من تأليف شرح كتاب الوصية نهار الثلاثاء ثالث عشر من جمادى الأول، سنة ألف وستين (١٠٦٠) من الهجرة النبوية والحمد لله وحده.

٥٣٣ خ: مكفوف.

٥٣٤ قصص الأنبياء المسمى بـ(عرائس المجالس) للثعلبي، ص ١٢.

٥٣٥ ن فائدة.

٥٣٦ قصص الأنبياء المسمى بـ(عرائس المجالس) للثعلبي، ص ٦.

٥٣٧ خ: موتهما.

٥٣٨ ع: تبلعهما.

٥٣٩ خ: مروج.

٥٤٠ ن: أين.

٥٤١ ن ذلك.

٥٤٢ قصص الأنبياء المسمى بـ(عرائس المجالس) للثعلبي، ص ١٣.

٥٤٣ خ على.

٥٤٤ خ: والتمام.

٥٤٥ خ + وقد وقع الفراغ من تأليف شرح كتاب الوصية نهار ثلاث عشر من جمادى الآخر سنة اثنا وتسعين وألف من هجرة النبوية والحمد لله وحده. وكان الفراغ من هذه النسخة المباركة من يوم الحادي عشر في شهر ذي القعدة سنة اثنا وتسعين وألف (١٠٩٢). | ن + تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب شهر جمادى الأول تاريخ ألف (١١١٢). | س + وقد وقع الفراغ من تأليف شرح كتاب الوصية نهار الثلاثاء الثالث عشر من جمادى الأول سنة ألف وسبعة وستين (١٠٦٧) والحمد لله.

المصادر والمراجع

أختري كبير؛

مصلح الدين مصطفى أفندي (ت. ٩٦٨هـ / ١٥٦٠)، إستانبول نادر أسرلر ٢٠١٤.

بحر الكلام؛

النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد، (ت. ٥٠٨هـ / ١١١٥م)،

مكتبة دار الغرور، الطبعة الثانية، ١٤٦١هـ / ٢٠٠٠م.

الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان؛

زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت. ٩٧٠هـ / ١٥٦٣م)،

تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.

الأعلام؛

خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، (ت. ١٨٩٣-١٩٧٦م)،

الناشر: دار العلم للملايين بيروت، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.

البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛

زين الدين ابن نجيم الحنفي (ت. ٩٧٣هـ / ١٥٦٣م)،

الناشر؛ دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.

تاج التراجم؛

ابن قُطْلُوبغا، زين الدين أبو العدل قاسم السوداني الجمالي الحنفي (ت. ٧٨٩هـ / ١٤٧٤م)

التحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

تاريخ بغداد؛

البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب (ت. ٤٦٣هـ / ١٠٧١م)

المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق؛

فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي (ت. ٧٤٣هـ / ١٣٤٣م)

دار الكتاب الإسلامي، القاهرة ١٣١٣هـ / ١٩٢٥م.

تفسير الجلالين؛

السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت. ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)،
دار الحديث - القاهرة بدون تاريخ.

تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم؛

ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، (ت. ٣٢٧هـ/ ٩٣٨م)، الناشر:
مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، ١٤١٩.

الترغيب والترهيب من الحديث الشريف؛

المنذري، أبو محمد زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي، (ت. ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م)،
مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

التمهيد لقواعد التوحيد؛

النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد، (ت. ٥٠٨هـ/ ١١١٥م)،
مكتبة دار الفرقور، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

التوضيح لشرح الجامع الصحيح؛

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت. ٨٠٤هـ/ ١٤٠١م)
دار النوادر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار؛

عبد الرحيم بن أحمد القاضي، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

الدر المنثور في التفسير بالمأثور؛

السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت. ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)،
دار الفكر - بيروت، بدون تاريخ.

الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة؛

الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م)،
دار الجيل بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار؛

الحصكفي، محمد بن علي بن محمد الحِصْنِي المعروف بعلاء الدين الحنفي (ت. ١٠٨٨هـ/ ١٦٧٨م)،
المحقق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

شرح بدء الأمالي؛

علي القاري ملا (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الهروي، (ت. ١٠١٤هـ/ ١٦٠٥م)
إستانبول، ١٣١٩.

شرح وصية الإمام أبي حنيفة؛

البارتي، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي، (ت.
٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م)

تحقيق؛ محمد صبحي عيدي، حمزة البكري، عمان دار الفتح، ٢٠٠٩/ ١٤٣٠.

شرح الفقه الأكبر (المعروف بمنح روض الأزهر شرح الفقه الأكبر)؛

علي القاري ملا (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الهروي، (ت. ١٠١٤هـ/ ١٦٠٥م)،
بيروت، دار البشائر الإسلامية ١٩٩٨.

شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور؛

السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت. ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)
دار المعرفة - لبنان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

الطبقات السنية في تراجم الحنفية؛

التميمي، تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي (ت. ١٠١٠هـ/ ١٦٠١م)
دار الرفاعي النشر والطباعة، تحقيق؛ عبد الفتاح محمد الحلو، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

عثمانلي مؤلفاري؛

بروسه لي محمد طاهر أفندي، (ت. ١٨٦١/ ١٩٢٥م)،
إستانبول مطبعة عامره ١٣٣٣ هجرية.

عمدة القاري شرح صحيح البخاري؛

العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى العيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت. ٨٥٥هـ/ ١٤٥١م)
دار إحياء التراث العربي - بيروت.

فتح المبين بشرح الأربعين؛

ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي الهيتمي الشافعي، (ت. ٩٧٤هـ/ ١٥٦٧م)
دار المنهاج ٢٠٠٩.

الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛

عبد الحي اللكنوي، (ت. ١٣٠٣هـ/ ١٨٨٦م)
دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

قصص الأنبياء المسمى بـ(عرائس المجالس)؛

الثعلبي، أبو إسحاق محمد بن إبراهيم النيسابري، (ت. ٤٢٧هـ / ١٠٣٥م)

دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥.

القاموس المحيط؛

الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، (ت. ٨١٧هـ / ١٤١٥م)، مؤسسة الرسالة.

كتاب العظمة؛

أبو الشيخ الأصبهاني، جعفر بن حيان، (ت. ٣٦٩هـ / ٩٧٩م)

تحقيق: رضاء الله محمد إدريس المباركفوري، دار العصمة، الرياض.

لباب التأويل في معاني التنزيل (المعروف بتفسير الخازن)؛

الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم الشيعي أبو الحسن، (ت. ٧٤١هـ / ١٣٤١م)

دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥.

متن السنوسية؛

السنوسي، أبو عبد الله محمد بن يوسف، (ت. ٨٩٥هـ / ١٤٩٠م)

الطبع؛ البايع الحلبي ١٣٥٣.

مجالس الأبرار ومسالك الأخيار ومحائق البدع ومقامع الأشرار؛

أحمد بن محمد الأقفصاري (عبد القادر) الرومي الحنفي (ت. ١٠٤٣هـ / ١٦٣٣م)

المحقق: علي مصري سيمجان فورا، الناشر: الجامعة الإسلامية - كلية الدعوة وأصول الدين، سنة النشر: ١٤٢٨-٢٠٠٧.

مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح؛

علي القاري، ملا (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الهروي، (ت. ١٠١٤هـ / ١٦٠٥م)

دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم؛

علي الرضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط،

الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، دار العقبة، قيصري - تركيا.

المواهب اللدنية بالمنح المحمدية؛

القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (ت. ٩٢٣هـ / ١٥١٧م)

المكتبة التوفيقية، القاهرة - مصر بدون تاريخ.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت. ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م)،
الناشر: دار صادر - بيروت.

هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛

إسماعيل باشا البغدادي (ت. ١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م)،

دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.

هداية المرید لجوهرة التوحيد؛

اللقاني، برهان الدين إبراهيم بن إبراهيم، (ت. ١٠٤١هـ/ ١٦٣٢م)،

دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠١١.

الهيئة السنية في الهيئة السنية، (معروف بأسرار الكون)؛

السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت. ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)،

دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

المصادر غير العربية

- Akdağ, Eyyup. “Ebû Hanîfe’ye Nisbet Edilen el-Vasiyye Adlı Eserin Kastamonu İl Halk Kütüphanesi’nde Bulunan Yazma Nüshalarının Değerlendirilmesi”. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu I (2017), 109-121.
- Aytekin, Arif. “Bâberti”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/388. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çelebi, İlyas. “el-Usûlü’l-Münife”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demir, Abdullah. “Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe’nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri = The Works of Ottoman Scholars on Abu Hanifa’s Article of Faith”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIV/28 (2016), 169-226.
- Hanîfe, İmam-ı A’zam Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû. *Tercüme-i Vasiyyetname-i İmam-ı A’zam*. İstanbul: Dârü’t-tıbâati’l-âmire, 1264.
- Koca, Ferhat. “Molla Hüsrev”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Mafrachi, Muhammed Ahmed Hamad al-. Ebu Hanîfe’nin “Zuhûru’l-Atiyye fi Şerhi’l-Vasiyye” Adlı Eserinin Tahkiki. Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Mertoğlu, Suat. “Sa’lebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/29. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öz, Mustafa. “el-Vasiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/545-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa. *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, İFAV Yayınları, 2018.
- Özen, Şükrü. “Zâhidî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/81. İstanbul: TDV Yayınları, (2013),
- Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
- Yurdagür, Metin. “Lekâni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/130-131. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Yüksel, Emrullah. “Cevheretü’t-tevhîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/458. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Âdâbu'l-Bahş ve'l-Munâzaranın Kaynağı ve Eserleri (14-20. yy.)

Öz: Bu makalede Âdâbu'l-Bahş ve'l-Munâzaranın (ABM) İslam mantık geleneğinin alt konularından biri ve cedel teorisinin uygulamasına yönelik kıyas araştırma sanatı olduğu iddia edildi ve ABM literatürü eser ve müellifleriyle tespit edildi. Bu çalışmadaki amaç, ABM'nin kaynağına yönelik tespitlerde bulunup günümüz akademik çalışmalarında İslam mantık geleneği ile ilgili yeni konu, problem ve tartışma alanlarının imkânının genişlemesi için ABM müelliflerini ve eserlerini belirlemektir. Cedel, Aristotelesçi mantık yazınının bir konusudur. O, İslam mantık literatüründe hem mantık kitaplarında hem de kelâm ve fıkıh kitaplarında yer bulmuştur. Cedel, kelâm kitaplarında münâzara olarak ele alınmıştır. Örneğin el-Bağdâdî'nin *İyâru'n-Nazar fi 'İlmi'l-Cedel* eseri. Bu isimlendirmenin dayanağı kelâm disiplinin cedeli geçerli olanı tespit etme (*izhâru'ş-şavâb*) sanatı olarak yorumlamasıdır. Fıkıh kitaplarında da yine aynı amaçla yargıdaki ihtilafların çözümüne katkı sağlayan bir sanat olarak ele alınmıştır. Örneğin ed-Debûsî'nin *Takvîmu'l-Edille* eseri. Bunun yanında İbn Hâzım'ın *et-Takrîb fi'l-Mantık* eseri istisna olmakla beraber Arapça mantık eserlerinde (İbn Sinâ'dan sonra) cedel, özellikle de cedelin uygulama konuları ele alınmamakta kelâm ve fıkıh kitaplarında yer almaktadır. Bu mantık eserlerinde sadece cedeli kıyasların öncüllerinin bilgi değeri hakkında açıklamalar bulunmaktadır. İbn Hâzım'ın istisna tutulma nedeni *et-Takrîb* isimli mantık eserinde kelâmcıların cedel yorumuna yani münâzaraya uygun olarak cedel konusunu beş sanat altında ele almasıdır. ABM kelâmcıların belirlediği ve sonra fıkıh eserlerinin de benimsediği geçerli olanı tespit etme amacına dayanarak sistemleştirilmiş bir cedel sanatıdır ve mantık kitabında ele alınmaktadır. Bu anlamıyla ABM, İbn Sinâ sonrası İslam mantık yazını çerçevesinde cedelin ve uygulamasının yeni bir formatta mantık kitaplarına dönüşü anlamına gelir. Başka bir ifadeyle ABM, Aristotelesçi cedel teorisinin bir yorumu olarak İslam mantık literatürü içerisinde aldığı son formdur. 14. yy.'da başlayıp 20. yy.'la kadar süren ABM eserleri, literatür taraması yöntemi ile tespit edildi. Literatür taraması iki aşamalı gerçekleşti. Öncelikle Türkiye yazma eser kütüphanelerindeki ABM mecmuaları incelendi. Bu mecmualarda İSAM, YEK, Princeton Üniversitesi İslam Dünyasının Yazmaları gibi kataloglar ile tabâkât ve terâcim eserlerinde henüz yer almayan birçok eser tespit edildi. İkinci aşamada tabâkât ve terâcim eserleriyle kataloglardaki eserler belirlendi. Buna göre ABM yazınına dair 291 eser ve 217 müellifin olduğu görülmektedir. Büyük çoğunluğu Osmanlı uleması olan müelliflerin neredeyse tamamı müderristir. 291 eserin ekserisi haşiyeye ve şerhtir. Bu eserler çoğunlukla medreselerde okutulmak üzere kaleme alınmıştır.

Semerkindi sonrası şerh ve haşiye ile inceleme konusu olan birçok metin bulunmaktadır. Örneğin Adudduddîn el-İcî'nin tek sayfalık metni, Hüseyn el-Adanavî'nin *Hüseyniyye'si*, Birgivi Mehmed Efendi'nin bir sayfalık metni, Taşköprülüzade'nin risalesi, Saçaklızade'nin *Velediyye'si* gibi. En fazla ABM eseri kaleme alan müellif, dokuz eserle Cârullâh Velîyyüddîn b. Muştafâ b. 'Alî el-İştanbûlî Ebû 'Abdullâh'dır.

Anahtar kelimeler: Âdâbu'l-baḥş ve'l-munâzara, İslam mantık, kelâm, fıkıh (ḥilâf), âdâbu'l-baḥş ve'l-munâzara müellif ve eserleri.

The Origin and Scope of Ādabu al-Baḥṭh wa al-Munāzara (14th-20th c.)

Abstract: Ādāb al-Baḥṭh wa al-Munāzara (*ABM*) is a subtopic of the tradition of Islamic logic and a method of investigation based on the application of dialectic. In this article, we investigated the origin of *ABM* and gave a list of works on *ABM* between the 14th-20th centuries. The problem with the article is what the ancestry of *ABM* is and how volumes of work on *ABM* are. The dialectic is a branch of Aristotelian logic. Aristotle committed to paper the dialectic as a book. After Aristotle, in the tradition of Islamic logic, the dialectic has taken place in books of Islamic logic as well as works on al-kalām and fiqh. For instance, al-Baḡhdādî wrote *I'yār al-Nazar fi 'Ilm al-Jadal* in al-kalām, and in al-fiqh, al-Dabūsî devoted a chapter for dialectic in his *Taqwīm al-Adilla*. Islamic theologians (*mutakallimūn*) held the Aristotelian dialectic as speculation (*nazar*) by paraphrasing it. Otherwise, Islamic canonists held the Aristotelian dialectic as a chapter named by the divergences of legal opinions (*kbilāf*). In this context, *nazar*, and *kbilāf* are distinct in their aim from the Aristotelian dialectic. Their common aim is to demonstrate a true proposition validly (*taḥqīq*). However, in the literature of post-Avicennian Islamic logic, the dialectic and its application are not a chapter of Islamic logic opuses but chapters of al-kalām and fiqh. These opuses have just included certain explanations about the information value of dialectical premises. In this context, *ABM* means returning dialectic to Islamic logic papers in a new formation. Briefly, *ABM* is the latest form of Aristotelian dialectic in Islamic logic. The list of works on *ABM* was obtained by searching ISAM and YEK manuscript databases and books of biographical sketches (*tarājim*) and literary history (*tabāqāt*). In this regard, there are two hundred ninety-one works on *ABM* and there are two hundred seventeen authors. The most prolific scholar on ādāb is Jār Allāh Valī al-Dīn b. Muştafā b. 'Alī al-İştanbûlî Abū 'Abd Allāh. After Samarqandī, some texts on ādāb have been popular, especially in Ottoman academic areas like madrasas. For example, Aḍud al-Dīn al-İjī's one page concise text, Ḥusayn al-Adanavī's *Husayniyya*, Birgivi Mehmed Efendi's one page concise text, Taşköprilüzade's ādāb epistle, Saçaklızade's *Waladiyya*. The number of commentaries and supercommentaries on these texts is more than one hundred. In the article, I aim to present a list of works on *ABM* for assisting in the academic investigation of *ABM* and to determine its origin.

Keywords: Ādāb al-baḥṭh wa al-munāzara, Islamic logic, al-kalām, fiqh (al-khilāf), works and authors of ādāb al-baḥṭh wa al-munāzara.

Giriş

İslam mantık geleneği, Aristotelesçi yani kendi dilinde Meşşâ'î geleneğin bir mirasçısı olarak gün yüzüne çıkmıştır. Temeli, miladi 9. yüzyılda Bağdat'ta atılan bu gelenek,¹ mirasçısı olduğu gelenekten aldığı birçok konu ve problemi kendine özgü yaklaşımıyla yeniden yorumlamış ve böylece özellikle İslam felsefe, kelâm ve fıkıh yazınının ussal (ma^çküliyye/aklı) zeminini oluşturmuştur. Her yazın, ussal zeminini oluştururken kendi konu ve problemlerine uygunluğuna göre gelenek içerisinde *eş-şinâ'atu'l-ḥams* (beş sanat) olarak isimlendirilen usullerden birini tercih etmiştir. Bu tercihlerden biri de beş sanat içerisinde cedel (diyalektik/eytişim) olarak isimlendirilen ispat metodudur.²

Bahsi geçen üç yazının da sıklıkla kullandığı bu metot, özellikle kelâm ve fıkıh yazınının doğuşundan itibaren takip edilmiştir. Esasen cedel usulünün kelâm ve fıkıh yazınının başat metodu olduğu söylenebilir. Buna göre kelâm alanında müstakil olarak cedel eserleri yazılmış; fıkıhta ise hem kıyasın itirazlar (*el-i'tirâdât*) bahsi altında bu metot geniş bir şekilde incelenmiş hem de *ḥilâf* ve *naẓar* kavramları altında müstakil eserler kaleme alınmıştır.

ABM, mantığın sonrasında kelâmın içinde yer alan cedel ve fıkıhın içinde kendisine yer bulan hilafın yeni bir yorumu olarak disiplin haline gelmiştir. Bu disiplinin konusu, problemleri ve yöntemi literatürü içerisinde gelişim göstermiştir. Günümüzde bu disiplin eleştirel düşünme içerisinde yorumlanabilir. Ancak bu disiplinin eserlerinin neredeyse tamamı henüz yazma eser halindedir ve birçoğu ne ṭabâkât ve terâcîm ne de yazma eser kütüphane kataloglarında bulunmaktadır. Bu nedenle *ABM* disiplininin yeniden yorumlanması için öncelikle eserlerinin tespit edilmesi gerekli görülmektedir.

Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde *ABM*nin Aristotelesçi mantık geleneği ile ilişkisi, özellikle Şemsüddîn es-Semerḳandî'nin *ABM*yi sistemleştirme sürecine giden yol takip edilerek ve bu yolun Aristotelesçi mantık geleneğinin devamı olduğu var sayılarak kurulmaktadır. Bu ilişki sayesinde *ABM*, Aristotelesçi mantık geleneğindeki konumuna göre tanımlanmaktadır. Başka bir

1 Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (Kayseri: Üniversite Kitabevi, 2004), 21-43.

2 Yusuf Şevki Yavuz, "Cedel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/208-210.

ifadeyle *ABM*nin kaynağı problemi incelenmekte ve onun Aristotelesçi mantık geleneğinin bir devamı olduğu gösterilmektedir. İkinci bölümde ise büyük bir kısım yazma eserler halinde bulunan *ABM* yazınının müellifleri ve eserleri ortaya konulmaktadır. Öncelikle Türkiye yazma eser kütüphanelerindeki *ABM* mecmuları incelenerek İSAM Türkiye Kütüphaneleri Kataloğu, YEK kataloğu, çabâkât ve terâcım eserlerinde ve günümüz ve yakın zamanda yapılan akademik çalışmalarda yer almayan *ABM* eserleri tespit edildi. Sonra bahsi geçen kaynaklardaki *ABM* müellif ve eserleri belirlenmiştir. Ayrıca eserlerin metin, şerh ve haşiye ilişkileri metin-şerh ve şerh-haşiye karşılaştırmaları yapılarak tespit ve teyit edilmiştir.

1. Âdâbu'l-Bahş ve'l-Munâzaranın Kaynağı

1.1. *ABM*nin Kaynağına Dair İlk Söylem

*ABM*yi bir disiplin olarak bizlere sunan Şemsüddîn es-Semerķandî'dir (ö. 701/1302). Bu disiplinin sistemleşmesinin iki aşamada gerçekleştiğini söyleyebiliriz. İlk olarak *ABM*, onun *Ḳıstâsu'l-Efkâr fi Tabḳîki'l-Esrâr* isimli mantık eserinin on ikinci bölümünde ele alınmıştır. Daha sonra bu disiplin, müstakil bir risale olarak farklı kurgu ve içerikle yeniden kaleme alınmıştır. Ancak bu bağlamda *ABM*nin kaynağına dair açık ifadeler, sadece *Ḳıstâsu'l-Efkâr fi Tabḳîki'l-Esrâr* ve onun şerhinde yer almaktadır. es-Semerķandî, konu ile ilgili şunları söyler:

“Cedeli ele alan bir bölümü mantık kitaplarına eklemek önceki mantıkçıların âdetindendi. Zamanımızda ise hilâf ilmi ona ihtiyaç duyurmadığından ben onun [cedelin] yerine araştırmanın âdâbı, düzeni, sözün karşıdakine yönlendirilmesi ve düzenlenmesi hakkında bir kanun ortaya koydum ve o da mantığın idrak ve düşünme hakkında olması gibi taḫrîrin ve taḫrîrin korunması hakkındadır.”³

Bu paragraftan bu metodun yerine dair şu iddialar çıkarılabilir:

1. Önceki mantıkçılar, mantık eserlerinin bir bölümünü cedele ayırmışlardır.
 2. Belirli bir dönem, hilâf ilmi cedelin yerini aldığından mantık kitaplarında cedel bölümüne ihtiyaç duyulmadı.
- 3 Şemsuddîn Muhammed b. Eşref es-Semerķandî, *Ḳıstâsu'l-Efkâr fi Tabḳîki'l-Esrâr*, ed. Ferruh Özpılavcı, çev. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 501-502.

3. es-Semerķandî, kendisine ihtiyaç duyulmayan cedelin mantık kitaplarındaki yerine araştırmanın âdâbı, düzeni, sözün karşıdakine yönlendirilmesi ve düzenlenmesi ile ilgili bir araştırma ilkeleri ortaya koydu.

1. iddiada mantık kitaplarına atıf yaparak bu kitaplara cedeli ele alan bir bölümün eklendiği ifade edilmektedir. Burada İbn Sînâ sonrası İslam mantık geleneğinin yazım tarzına atıf yapılmaktadır. Buna göre bu gelenekte Aristoteles'in *Topika* kitabı gibi mantığın devamında cedel eserleri yazılmamaktadır. Sadece mantık kitaplarının devamında beş sanat başlığı altında cedelci önermelerin bilgi değerine dair değerlendirmeler yapılmaktadır. Bunun nedeni İbn Sînâ (ö. 428/1037) sonrası mantık kitaplarının konu ve içerik açısından *el-İşârât ve't-Tenbihât* eserinin mantık bölümüne göre telif edilmeleri olabilir.⁴ Ancak burada es-Semerķandî'nin kelâm alanı içerisinde ilgi duyulan ve teliflerin olduğu cedel literatürüne atıfta bulunulmaması dikkat çekicidir.⁵

2. iddiada mantık kitaplarına eklenen cedel ile ilgili bölümün yerini hilâf ilminin aldığı iddia etmektedir. Burada hilâf ilminin cedele ihtiyaç duymadığı özellikle belirtilmiştir. es-Semerķandî'nin kastettiği hilâf ile ilgili şu söylenebilir: O, hem cedele ihtiyaç duymadığı için onu içeren bir sanat hem de cedel olarak isimlendirilmediği için ondan ayrılan bir sanattır. Bu durumu desteklemek için iddiada yer alan hilâf ilminin, *Birinci Analitiklerin* "kıyasın şekil ve modlarına göre delillerin incelenmesi" başlığı altındaki konular ile cedelden ayrıldığı ve Aristoteles'in (ö. 322 M.Ö.) *Topika*'sının sekizinci yani son kitabının konuları ile de diğer bir ifadeyle cedelin uygulaması ile kesişen bir sanat olduğunu söyleyebiliriz.

3. iddiada mantık kitaplarına eklenen cedelin (veya hilâfın-çünkü hilaf \supset ⁶ cedel-) yerine *ABMyi* koyduğunu ifade etmektedir. Çünkü es-Semerķandî, cedelin kelâm içerisindeki doğruyu ortaya çıkarma misyonuna uygun olarak *ABMyi* sistemleştirmiştir.

4 İlgili bölüm için bk. Ebû 'Alî b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Müctebâ ez-Zerâ'î (Kum: Mektebetü'l-İ'lâmu'l-İslâmî, 1381), 166.

5 Çünkü ileride ifade edileceği gibi mantık kitaplarının ekinden ziyade kelâm literatürü içerisinde gelişen münâzara ile amaç birliği bulunmaktadır. Bu amaç da *izhârü's-savâb*, başka bir ifadeyle doğruyu ortaya çıkarmaktır.

6 \supset : kapsar.

1.2. Cedelin İslam Mantık Literatüründeki Seyri

Aristoteles'in felsefesinin, amacı kanıt olan kıyasın şekil ve içerik araştırmasına dayandığı bir gerçektir. Bu nedenle felsefesine bir giriş olarak mantık sanatını sistemleştirmiştir. Birinci Analitikler olarak isimlendirilen kıyas kitabı, bu araştırmanın metodunun temelini atıldığı yer olmuştur. Bu kitap, iki makaleden oluşmaktadır. Birinci makalede kategorik kıyasın (*el-ḳıyâs el-câzime*) şekil ve modları, delillerin modlarının elde edilmesi ve kıyasın şekil ve modları çerçevesinde delillerin analizi ele alınmaktadır. İkinci makalede ise kıyasın özellikleri, kıyasın kusurları ve kıyasa benzeyen deliller incelenmektedir.

Kıyasın şekil ve içerik araştırmasına dayanan metot, birinci makalenin son bölümü ile ikinci makalede ele alınmaktadır. Birinci makalenin son bölümü hilâf eserlerinde ele alınan şartlı kıyasları veya telâzüm konusunu içermektedir. Kıyasın özellikleri başlığı altında aynı öncüllerden birden fazla sonuç çıkarma, yanlış öncüllerden doğru sonuç çıkarma, döngüsel ispatlar (deveran), dördürme, saçmaya irca, zıtlarla sonuç çıkarma konuları ele alınır. Kıyasın kusurları bölümünde hatalı bir akıl yürütme olan muşadere 'ale'l-maṭlûb, neden olmayanı neden olarak alma, bir veya daha fazla öncülün yanlış olmasından dolayı sonucun yanlış olması, karşı argümanların nasıl engelleneceği ve kendisinininkini nasıl savunacağı, çürütmenin mümkün olduğu yerler ve hata anlatılmaktadır. Son olarak da kıyasa benzeyen delilleri de tümevarım, analogi, indirgeme, itiraz ve öncülü gizli kıyas olarak ifade eder. Aristotelesçi mantık yazınında kıyasın kusurları bölümü cedelci kıyasa göre ifade edilmektedir. Buna göre, Fârâbî gibi istisnaları olmakla beraber, Aristoteles'in Birinci Analitiklere cedelci kıyasın eklenmesiyle mantık kitaplarına cedeli ele alan bir bölüm ekleme geleneği başlamıştır.

Cedel, Aristoteles'in ilk defa ortaya koyduğu kıyaslı ispat sanatlarından biridir. Aristoteles, bu sanatı *Topika* ismiyle müstakil bir kitap olarak telif etmiştir. Bu kitap, ilk kez Ebî 'Osmân ed-Dimeşķî (ö. yaklaşık 308/920)⁷ tarafından Süryaniceden Arapçaya tercümesiyle İslam mantık yazınının bir konusu haline gelmiştir. İslam mantık literatüründe bir araştırma konusu haline gelmesi ise Fârâbî (ö. 339/950) ile birlikte olmuştur. Ancak mantık kitaplarının dışında mantığın bir konusu olarak da cedel bir araştırma konusu haline gelmiştir. Bu bağlamda ilk cedel eserine dair İbn er-Rîvendî'nin (ö. yaklaşık 301/914) kelâm ile ilgili tartışmaların usulüne dönük *Edebu'l-Cedel*

7 ed-Dimeşķî için için bkz. Kees Versteegh, "Bir Onuncu Yüzyıl Gramercisinde Felsefenin Tanımı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005/2), 146.

isimli günümüze ulaşmayan bir eser yazdığı rivayet edilmektedir.⁸ İbn er-Rîvendî'nin Bağdat'ta uzun bir zaman geçirdiğini ve Arapça tercüme merkezinin Bağdat olduğunu biliyoruz. Bu nedenle İbn er-Rîvendî'nin cedel kitabının tercümesini okuduğu söylenebilir. Böylece İslam mantık yazınının cedel araştırmasının (ı) mantık kitaplarının ekinde ve (ii) kelâm ve fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinde ele alındığını söyleyebiliriz.

İslam mantık geleneği, Aristoteles'in mantık metinlerinin şerhleriyle başlamaktadır. el-Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ'nın şerhleri, bu geleneğin konu, problem ve yöntem konusunda Aristotelesçi mantığa eklenip bu gelenek içerisinde ayrışmasını sağlayan metinler olmuştur. el-Fârâbî, kıyas araştırması ile ilgili Birinci Analitiklerin ikinci makalesini *Kitâbu't-Tablîl* başlığı altında müstakil olarak ele almaktadır. Aristoteles, kıyasın kusurlarını delil ve karşı delil formunda cedelci kıyas yani soru soran ve cevap veren üzerinden ele almaktadır. Fârâbî ise ihtimalleri tek tek sayıp ispatçı bir kıyas kullanmaktadır. Yani kıyas araştırmasını cedelci kıyasa göre değil de ispatçı kıyasa göre yapmaktadır. İbn Sînâ ise Aristoteles'in Birinci Analitiklerde yaptığı gibi kıyasın kusurlarının incelemesini cedeli ele alan bir bölüm olarak aynıyla yorumlar.

İslam mantık literatürü içerisinde İbn Sînâ *eş-Şifâ'* külliyyatında ve İbn Rüşd ise şerhlerinde cedel konusunu Aristoteles gibi müstakil bir kitap içerisinde ele almışlardır. Ancak İbn Sînâ sonrası İslam mantık literatüründe cedelî müstakil bir kitap olarak değil, mantık kitaplarının ekinde beş sanat başlığı altında ele alınmıştır. Bu durumun İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ının etkisiyle olduğu söylenebilir. Ayrıca cedelin bu tarzda ele alınışı sadece cedeli öncüllerin bilgi değeri hakkında kısa açıklamalardan oluşmaktadır. Yoksa *ABM*nin temelini oluşturacak *münâkaza*, *nağz* ve *mu'âraza* gibi temel kavram ve önermeleri içermemektedir. Bu durumun bir istisnası İbn Hâzm'ın *et-Taqrîb fi'l-Mantık* eserindeki ilgili bölümdür. İbn Hâzm, burada cedel ile munâzarayı kastetmektedir. Önce sorularla munâzaranın işleyişini anlatır. Sonra munâzaranın mahiyeti ile ilgili bilgi verip tarafların gerçeğe ulaşmadaki konumlarını anlatır. Bu sürecin araştırma (*bahş*) olduğunu sıklıkla vurgular.⁹

8 Ebû Maşûr 'Abdulkâhir b. Tâhir et-Temimî eş-Şâfi'î el-Bağdâdî, *İyâru'n-Nazar fi 'İmi'l-Cedel*, thk. Ahmed Muhammed Arrûbî, Asfâr li-Neşr Nafisi'l-Kütüb ve'l-Resâ'il il-'İlmiyye, 2020, 123-6; Larry Benjamin Miller, *Islamic Disputation Theory: The Uses & Rules of Argument in Medieval Islam* (Berlin: Springer International Publishing, 2020), 3-5.

9 İbn Hâzm el-Endelûsi, *et-Taqrîb li-Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal İleyhi bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye* (Beirut: Dâru İbn Hâzm, 2007), 581-612. *et-Taqrîb*'in *ABM* ile ilişkisine dair yorumlar için ayrıca bkz. Miller, *Islamic Disputation Theory: The Uses & Rules of Argument in Medieval Islam*, 107.

İbn Hâzım'ın istisna olması, İbn er-Rîvendî ile başlayan kelâmın, cedelî bir araştırma konusu olarak alınmasından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü kelâmcıların cedele duydukları ilgi edilgen bir yönelim değildir. Kelâmcılar, cedel literatürüne *doğruyu açığa çıkarma* amacı doğrultusunda eklemlemiştir. Bu amaçlarını da kavramsal düzlemde ifade etmek için kendilerini *munâzır* veya *nâzır*, kullandıkları metodu da *munâzara* olarak isimlendirdikleri görülmektedir.¹⁰

Aristotelesçi mantık geleneğinin İslam mantık literatüründeki cedel temsilcileri kelâmcılardır. Cedele dair kitap bölümleri veya müstakil eserler kaleme almışlardır.¹¹ Hatta bu metot muhakkiklerin metodu olarak şöhret bulmuştur. Özellikle Faḥruddîn er-Râzî'den sonra Arapça felsefe ve kelâm eserleri bu metoda göre kaleme alınmıştır.

Sonuç olarak İslam mantık literatürünün içerisinde cedelin konuları ve problemleri ile ilgili inceleme ile kelâmın metot olarak kullandığı cedelin, Aristotelesçi mantık anlayışının iki farklı çizgide devamı olduğu söylenebilir. es-Semerḳandî'nin atfı yaptığı cedelin de Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) mantık kitaplarındaki konuları ve problemleri ile ilgili incelemeyi kastettiği söylenebilir. Ancak *ABM*, saydığımız üç cedel şerhinden amaç bakımından ayrılmaktadır. Cedel, muhataba her türlü üstün gelmek için yapılan bir itiraz yöntemi iken *ABM*, doğruya ulaşmak için muhataba itiraz edilen bir araştırma yöntemidir. Bu nedenle *ABM*yi kelâm içerisinde yorumlanan ve münazara olarak isimlendirilen cedelin ve onu takip eden hilâfın bir devamı olarak görmek daha tutarlı olacaktır.

1.3. Hilâfın İslam Mantık Literatüründeki Seyri

Hilâf, fıkıh alanında cedelin teknik terimlerinin yerleşmesiyle sistemleşen bir cedel sanatıdır. Cedelin bu şekilde fıkıh içerisinde temsilini sağlayanın Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) olduğu rivayet edilir.¹² Kendisinden önce kıyasa ve cedelin

10 Bu durumu İbn Hâzım'dan önce İbn Sînâ'nın eş-Şifa'nın Cedel kitabının girişindeki ayrımında görebiliyoruz. İbn Sînâ burada cedelin kelâmcı münâzara yorumuna vurgu yapmaktadır. Ancak kitabında sadece cedelin Aristotelesçi gelenekte ele alındığı şekliyle incelemektedir. İbn Hâzım'ın ise cedelin kelâmcı münâzara yorumuna mantık kitabında yer vermektedir. Bu nedenle istisna olduğunu ifade ettik.

11 Örneğin, Cüveynî'nin *el-Kâfiye fi'l-Cedel*'i, el-Bağdâdî Muhammed b. Ebi'l-Mekârim'in *Nihâyetu'l-Amel fi 'İlmi'l-Cedel*'i gibi.

12 Bu rivayetin değerlendirmesi için bkz. Şükrü Özen, "Hilâf", Türkiye Diyanet Vakfı İslam An-

munâzara şeklinde incelenmesine dair tartışmalar fıkıh literatüründe yer almaktadır. Ancak ed-Debûsî'nin kıyas bahsinin altında itirazlar başlığında, ed-Debûsî'den önce birkaçını görsek de, sistematik olarak cedelin teknik terimlerini ele alması ona kurucu niteliğinin verilmesinin nedenlerinden biri olarak söylenebilir. es-Semerķandı'nın hilâfın cedele gerek duyurmadığı iddiası bu bağlamda anlamlıdır. Ancak hilâf, *ABMye* dair teknik terimleri içermesine rağmen *ABMyi* hilâfın yerine değil de cedelin yerine ikame etmiş olması dikkat çekicidir. Çünkü es-Semerķandı, hilâfın cedelin bir alt branşı olduğunun farkındadır. Ayrıca onun amacı öncekilerde olduğu gibi mantık kitabının ekinde bir sanat olarak *ABMyi* sistemleştirmektir. Özet olarak es-Semerķandı'nın amacı hilâfî mantık eserlerine taşımak değil, cedeli asıl yeri olan mantığın ekinde bir araştırma sanatı olarak ait olduğu yere getirmektir.

Bu araştırma sanatı; bir dönem kelâm ve fıkıh konularına özgü kılınmış kıyasa dair şekil ve içerik araştırması yönteminin İslam mantık literatürü içerisinde geldiği son noktadır. Müslüman araştırmacıların yoğun ilgisi ile karşılaşan bu araştırma metodu bir süre sırasıyla kelâm metodu olarak cedel-nazar ve fıkhıta bir metot olarak hilâf şeklinde gelişim göstermiştir. Bu süre içerisinde yine mantığın kıyas bölümünün eklerinde bu metot yer bulmaya devam etmiş ancak diğer iki alanın içerisinde şöhret bulduğu kadar burada şöhret bulmamıştır. Ancak özellikle İslam felsefe ve kelâm yazın tarzında bu metodun şöhreti açıkça görülmektedir. Çünkü özellikle Faḥruddîn er-Râzî sonrası (*mute'abḥirûn*) dönemde felsefe ve kelâm alanındaki araştırmaların metodunun kıyasa dair şekil ve içerik araştırması olduğu açıkça görülür.

Aslında Arapça mantık eserlerinin bir bölümü olarak cedele şöhret kazandıran es-Semerķandı'dır. O, bu araştırma metodunu her bilim alanının kullanabileceği bir metot olması için kelâm ve fıkıh literatürünün dışına çıkarıp onu ait olduğu yerde yani kıyasın ekleri bölümünde yeniden bir forma büründürmüştür. Bu yeni form, Aristoteles'in Cedel kitabıyla başlayan soru-cevap şeklinde ifade edildiği kıyas araştırmasının tarihsel olarak geldiği son noktadır. Bu son nokta, akademik araştırmayı itiraz üzerine inşa eden bir araştırma metodudur.

2. Âdâbu'l-Baḥş ve'l-Munâzara Yazınının Eserleri (14-20. Yüzyıllar Arası)

Felsefe ve bilim, birikimsel olarak faaliyetini sürdürür. Nesiller arası bu birikimin taşıyıcılarından kalıcılığı açısından en öne çıkanının, filozofların ve bilim adamlarının yazdığı eserler olduğu söylenebilir. Bu durum *ABM* eserleri için de geçerlidir. *ABM*, günümüz Türkçesinde araştırma ve tartışma yöntemi olarak tercüme edilebilir. Ancak bugün daha çok eleştirel düşünme (critical thinking) literatürü altında değerlendirilebilir. Bunun nedeni hem amacı (gerekçeleştirme) hem de konu (iddia ve deliller) itibarıyla *ABM*'nin, eleştirel düşünme disiplini ile örtüşmesidir. Böylece *ABM* birikiminin günümüzde tartışılacağı disiplin eleştirel düşünmedir. Bu da ancak *ABM* eserlerinin okunması ve incelenmesi ile gerçekleşebilir.

ABM ile ilgili tez, makale ve eleştirel basım gibi akademik çalışmalar son yirmi yılda bir ivme kazanmıştır. Bu çalışmalar bir takım *ABM* eserine referansta bulunsa da hala *ABM* eserlerini tespit etmeyi amaçlayan bir çalışma bulunmamaktadır.

ABM eserleri iki aşamada tespit edilmiştir. İlk olarak Türkiye yazma eserler kütüphanelerindeki *ABM* mecmuaları incelenmiştir. *ABM* mecmuası içinde birden çok *ABM* eseri içeren bir ciltlik yazma eserdir. Böyle bir inceleme yapmamızın bir nedeni henüz katalog ve tabakât-terâcîm eserlerinde kayıtlı olmayan eserlerin genelde aynı konudaki diğer eserlerle beraber olma ihtimalidir. Diğer bir neden benzer ibarelere sahip ve bu nedenle aynı eser olarak kaydedilen eserlerin ayırdına varmaktır. Buna göre kendisinde dipnot bulunmayan müelliflerin hemen altındaki eserler bu şekilde tespit edilmiş eserlerdir.

İkinci aşamada ise Türkiye yazma eserler kütüphaneleri, İSAM Türkiye kütüphaneleri, Princeton Üniversitesi İslam Dünyasının Yazmaları vb. kataloglarındaki ve tabakat-teracim kitaplarındaki *ABM* eserleri tespit edilmiştir. Bu bağlamda *ABM* eserlerinin büyük bir kısmının yazma nüshalarına ulaşılabilir. Herhangi bir tabakat-teracim eserinde kayıtlı ancak yazma nüshasına ulaşamadığımız eserlerin başına “U” rumuzu konulmuştur. Şayet bir eserin özel ismi varsa yazılmış yoksa sadece şerh veya haşîye olduğu belirtilmiştir.

Tespit edebildiğimiz *ABM* eserleri şunlardır:

1. Şemsüddîn Muḥammed b. Eşref el-Ḥüseynî es-Semerḳandî (ö. 702/1302)¹³

Risâle fî Âdâbi'l-Bağs

Ḳıstâsu'l-Efkâr

Şerḩu Ḳıstâsi'l-Efkâr

2. Kemâlüddîn Mes'ûd b. Ḥüseyn eş-Şirvânî (ö. 905/1499)¹⁴

eş-Şerḩ 'alâ Risâleti Âdâbi'l-Bağs li's-Semerḳandî

3. Ebu'l-Fetḩ Muḥammed b. Ebî Naşr b. Ebî Sa'îd Tâcu's-Sa'îd (ö. 976/1568)¹⁵

Ḳara Ḥâşiyeye (el-Ḥâşiyeye 'alâ Şerḩi Risâle fî Âdâbi'l-Bağs li Mes'ûd)

4. Şâh Ḥüseyn Çelebî el-'Acemî el-Adanavî şümme el-Âmâsî el-Niksârî el-Osmânî (ö. 918/1512)¹⁶

el-Ḥâşiyeye 'alâ Ḥâşiyeti Ebi'l-Fetḩ 'alâ Şerḩi Mes'ûd 'alâ Risâleti fî Âdâbi'l-Bağs li Semerḳandî

5. Ḳara Ḥalîl Efendî Ebu'l-Felâh b. Ḥasan el-Boyabâdî (ö. 1123/1711)

el-Ḥâşiyeye 'alâ Ḥâşiyeti Şâh Ḥüseyn 'alâ Ḥâşiyeti Ebi'l-Fetḩ 'alâ Şerḩi Mes'ûd 'alâ Risâleti fî Âdâbi'l-Bağs li Semerḳandî

6. Biḩştî Ramazan b. 'Abdulmuḩsin el-Vizevî el-Ḥanefî (ö. 979/1572)¹⁷

el-Ḥâşiyeye 'alâ Şerḩi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fî Âdâbi'l-Bağs li's-Semerḳandî

- 13 Carl Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition (Ek)*, ed. Maribel Fierro vd. çev. Johep Lamer, 2 Cilt (Leiden: Brill, 2018), 1/882; Kâtib Çelebî, Muştafâ b. 'Abdullâh, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 2 Cilt (Bağdâd: Mektebetü'l-Müsenneâ, 1941), 1/1.
- 14 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition (Ek)*, I, 882; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.
- 15 Brockelman, Mîr Ebu'l-Fetḩ haşiyesini *Ḳara Ḥâşiyeye* olarak ayrıca 'Îmâdüddîn Yaḩyâ b. Aḩmed el-Kâşî'ye atfetmekte ve bu haşiyeye üzerine yazılan haşiyeleri de 'Îmâd başlığı altında sıralamaktadır. Ancak *Ḳara Ḥâşiyeyin* dibacesi eserin Mîr Ebu'l-Fetḩ'e ait olduğunu göstermektedir. 'Îmâd'a ait başka bir haşiyeye de bulunmamaktadır. Ayrıca bkz. Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition (Ek)*, 1/883; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.
- 16 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition (Ek)*, 1/883; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.
- 17 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

7. Luṭfullâh b. Şucâ'uddîn İlyâs b. 'Îsâ er-Rûmî el-Ḥanefî Dimetokavî (ö. 940/1533)¹⁸
el-Ḥâşiye 'alâ Şerḫi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Baḥş li's-Semerḫandî
8. Muştafâ Remzî b. Hasen el-Antâkî (ö. 1100/1689)
el-Ḥâşiye 'alâ Şerḫi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Baḥş li's-Semerḫandî
9. Cârullâh Veliyyüddîn b. Muştafâ b. 'Alî el-İştanbûlî Ebû 'Abdullâh (ö. 1151/1738)
el-Ḥâşiye 'alâ Şerḫi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Baḥş li's-Semerḫandî
10. 'Alâ'î b. Muḫibbî eş-Şîrâzî (ö. 966/1559'dan sonra)
el-Ḥâşiye 'alâ Şerḫi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Baḥş li's-Semerḫandî
11. Ḥâmid b. Burhân b. Ebî Zer el-Ġifârî (15. yy.)¹⁹
Netâ'icu'l-Enzâr (el-Ḥâşiye 'alâ Şerḫi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Baḥş li's-Semerḫandî)
12. Ebû 'Abdillâh Celâlüddîn Muḫammed b. Es'ad b. Muḫammed ed-Devvânî es-Siddîkî (ö. 908/1502)²⁰ veya 'Abdurraḫîm b. Aḫmed Muṭaḫhar el-Ḥanefî eş-Şîrvânî şümme er-Rûmî el-Cilî (ö. 1134/1722)
el-Ḥâşiye 'alâ Şerḫi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Baḥş li's-Semerḫandî
13. Denkḫûz Şemsüddîn Aḫmed b. 'Abdillâh er-Rûmî el-Ḥanefî (ö. 855/1451)²¹
el-Ḥâşiye 'alâ Şerḫi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Baḥş li's-Semerḫandî

18 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. İsmail Özen Ali Fikri Yavuz, 3 Cilt (İstanbul: Meral Yayınevi, 1975), 1/ 445; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1. Kâtib Çelebî, aynı yerde Şucâ'uddîn 'İlyâs'a da ayrıca bir haşiye atfetmektedir. Bunun yanında Brockelman, Lütfullâh'ın haşiyesini Ebu'l-Feth'in haşiyesi olarak ifade etmektedir. Ancak haşiye Mes'ûd şerhine haşiyedir. Ayrıca bkz. Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition (Ek)*, 1/882.

19 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

20 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

21 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition (Ek)*, 1/883; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

14. Sinânüddîn Yûsuf b. 'Îlyâs et-Tebrîzî el-Kencî şümme el-Âmâsî el-Şâ'ir
'Acem Sinan (ö. 955/1494)²²
el-Hâşiye 'alâ Şerḫi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fî Âdâbi'l-Baḥş li's-Semerḫandî
15. ^UAḥmed b. Rûḫullah b. Seyyîd Naşîriddîn el-Enşârî el-Câbirî er-Rûmî (ö.
1008/1600 İstanbul)²³
el-Hâşiye 'alâ Şerḫi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fî Âdâbi'l-Baḥş li's-Semerḫandî
16. Emîr Ḥasan er-Rûmî (ö. 941/1534)²⁴
el-Hâşiye 'alâ Şerḫi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fî Âdâbi'l-Baḥş li's-Semerḫandî
17. ^Uİbrâhîm b. Muḫammed b. 'Arabşâh el-İsferânî (ö. 944/1537)²⁵
el-Hâşiye 'alâ Şerḫi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fî Âdâbi'l-Baḥş li's-Semerḫandî
18. ^UAbdurrahîm eş-Şîrvânî (ö. 1024/1615)²⁶
el-Hâşiye 'alâ Şerḫi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fî Âdâbi'l-Baḥş li's-Semerḫandî
19. ^UMuḫammed b. Hinduşah el-Nahcuvani (775/1374'te hayatta)²⁷
el-Hâşiye 'alâ Şerḫi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fî Âdâbi'l-Baḥş li's-Semerḫandî
20. ^Uİbn Âdem (ö. ?)²⁸
el-Hâşiye 'alâ Şerḫi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fî Âdâbi'l-Baḥş li's-Semerḫandî
21. ^UAbdulmü'min Nehârîzâde Prizrenî (ö. 860/1455)²⁹
el-Hâşiye 'alâ Şerḫi'l-Mes'ûd 'alâ Risâle fî Âdâbi'l-Baḥş li's-Semerḫandî

22 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

23 Muhammed Emîn b. Fażlullâh, *Hûlâşatu'l-Eser fî Âyâni Garni el-Hâdi Aşar*, 4 Cilt (Beirut: Dâru's-Şadr, ty.), 1/189; İsmâ'il b. Muhammed el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifin Esmâ'u'l-Müel-lifin ve Âsâru'l-Muşannifin*, 2 Cilt (İstanbul: Vekâletü'l-Me'ârifî'l-Celîle, 1951), 1/152.

24 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

25 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 1/883.

26 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

27 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

28 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

29 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

22. ^UAhmed b. Yunus el-Huleyfî eş-Şafiî el-Ezherî el-Mısrî (ö. 1209/1794)³⁰
eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî
23. Uluğ Bek Kurkân b. Şâhruḡ b. Emîr Tîmûr Kurkân (ö. 853/1449)
eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî
24. Muḡsin b. İdrîs el-Beybâzârî (ö. ?)
el-Mebâḡiṣu'l-Ḥayriyye fi Şerḡi Âdâbi 'Ulûmi'n-Nazariyye (eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî)
25. Ḥüsâmuddîn Ḥasan el-Kâtî (ö. 760/1359)
eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî
26. Muḡammed Ḳudbuddîn el-Kilânî (ö. 830/1427'den sonra)³¹
eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî
27. Ebu'l-^çAlâ'î ^çAlâuddîn Muḡammed b. Ahmed el-İsferânî el-Buḡstî Faḡru Ḥurasânî (ö. 905/1502)³²
el-Me'âb fi Şerḡi'l-Âdâb (eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî)
28. Ḥüseyin b. Mu'înidîn el-Mebîzî Ḳâḡî Mîr (ö. 910/1504)³³
eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî
29. Muḡammed b. Muḡammed el-Ḥabûşânî Şemsu'l-Ḥurâsânî (ö. ?)
eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî
30. Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390)
eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî

30 'Abdurrezâḡ b. Ḥasan el-Meydânî, *Ḥilliyetü'l-Beşer fi Târîḡi'l-Garnî's-Sâlisi 'Aşar* (Beyrut: Daru Sadır 1993), 176.

31 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition (Ek)*, I, 883; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'î'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

32 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition (Ek)*, 1/883; Carl Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, ed. Maribel Fierro vd., çev. Johep Lamer, 2 cilt (Leiden: Brill, 2018), 2/ 236; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'î'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1. Müellifin vefat tarihi *Keşfu'z-Zunûn*da 749/1348 olarak ifade edilmektedir.

33 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition (Ek)*, 1/883.

31. Hâmîduddîn Şâşî (ö. 850/1446)³⁴
eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî
32. 'Alî b. Muḥammed 'Alâ'u's-Simnânî el-Muşannifek Ebü'l-Kasım es-Simnânî er-Rahbî (ö. 871/1467)³⁵
eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî
33. Burhânuddîn İbrâhîm b. Serîr Yûsuf el-Bulğârî (ö. ?)³⁶
eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî
34. El-Kuṭb es-Seraḥsî (ö. ?)
İzbâru'ş-Şavâb fi Şerḥi'l-Âdâb (eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî)
35. 'Aḥmed b. 'Abdulfettâḥ b. Yûsuf el-Muğiyri el-Mollavî (ö. 1181/1767)³⁷
eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî
36. Zekeriyâ Ensârî (ö. 926/1519)³⁸
Fetḥu'l-Vahhâb li Şerḥi'l-Âdâb (eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî)
37. 'Abdullaṭîf b. Abdülmü'mîn b. İshâk (ö. ?)³⁹
Keşfu'l-Ebkâr fi 'İlmi'l-Efkâr (eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Bahş li's-Semerķandî)
38. Ebu'l-Fazl 'Aḍudüddîn 'Abdurrahmân b. Aḥmed b. Abdilgaffâr el-Îcî (ö. 756/1355)⁴⁰
Risâle fi Âdâbi'l-Adudiyye

34 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

35 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

36 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

37 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition (Ek)*, 1/883.

38 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition (Ek)*, 1/883.

39 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

40 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/231.

39. Şemsüddîn Muḥammed b. ‘Alî el-Ḥanefî (yaklaşık ö. 900/1494)⁴¹-Muḥyüddîn Muḥammed b. Muḥammed el-Ḥanefî el-Berda‘î et-Tebrîzî şümme er-Rûmî (ö. 927/1521) (Ölüm yeri Edirne)⁴²
eş-Şerḫ ‘alâ Risâle fi Âdâbi’l-‘Aḍudiyye
40. Ebu’l-Fetḫ Muḥammed b. Ebî Naşr b. Ebî Sa‘îd Tâcu’s-Sa‘îd (ö. 976/1568)⁴³
el-Ḥâşiye ‘alâ Şerḫi’l-Ḥanefî ‘alâ Risâle fi Âdâbi’l-‘Aḍudiyye
41. ^UŞemsüddîn Aḥmed b. Hayriddîn el-Aydîni (İshak Hocası) (ö. 1120/1708)⁴⁴
el-Ḥâşiye ‘alâ Ḥâşiyeti Ebi’l-Fetḫ ‘alâ Şerḫi’l-Ḥanefî ‘alâ Risâle fi Âdâbi’l-‘Aḍudiyye
42. Mâ‘îzâde ‘Ömer b. Aḥmed el-Mâ‘î el-Çillî el-Âmidî (ö. 1112/1710)⁴⁵
el-Ḥâşiye ‘alâ Ḥâşiyeti Ebi’l-Fetḫ ‘alâ Şerḫi’l-Ḥanefî ‘alâ Risâle fi Âdâbi’l-‘Aḍudiyye
43. Mîr Seyfüddîn Aḥmed el-Ebherî (976/1568’den sonra)
el-Ḥâşiye ‘alâ Ḥâşiyeti Ebi’l-Fetḫ ‘alâ Şerḫi’l-Ḥanefî ‘alâ Risâle fi Âdâbi’l-‘Aḍudiyye
44. Yûsuf Efendîzâde ‘Abdullâh Hilmi b. Muḥammed b. Yûsuf el-Amâsî (ö.1167/1753)⁴⁶
el-Ḥâşiye ‘alâ Ḥâşiyeti Ebi’l-Fetḫ ‘alâ Şerḫi’l-Ḥanefî ‘alâ Risâle fi Âdâbi’l-‘Aḍudiyye
45. Aḥmed b. ‘Ömer b. Muḥammed b. ‘Alî el-İzmîrî Debbâğ (1106/1695’te sağ)
el-Ḥâşiye ‘alâ Ḥâşiyeti Ebi’l-Fetḫ ‘alâ Şerḫi’l-Ḥanefî ‘alâ Risâle fi Âdâbi’l-‘Aḍudiyye

41 Kâtib Çelebî, *Keşfü’z-Zunûn an Esâmi’i’l-Kütübi ve’l-Fünûn*, 1/1.

42 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/231; Muştafâ b. ‘Abdullâh Kâtib Çelebî, *Süllemu’l-Vusûl ilâ Tabakâti’l-Fuhûl*, 6 Cilt (İstanbul: İrsika, 2010), 3/253; Şemsüddîn Ebu’l-Me‘âlî Muḥammed b. ‘Abdurrahmân el-Ġazzî, *Divânu’l-İslâm*, 4 Cilt (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1990), 1/248.

43 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/231.

44 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/357.

45 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/231.

46 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/471.

46. 'Abdurrahmân (ö. ?)

el-Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Ebi'l-Fetḥ 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Adu-diyye

47. es-Seyyid el-Kefevî Muḥammed b. el-Hâc Ḥamîd (ö. 1168/1754)⁴⁷

el-Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Ebi'l-Fetḥ 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Adu-diyye

48. Şihâbuddîn Aḥmed b. Aḥmed b. Muḥammed es-Şücâ'î eş-Şâfi'î el-Ezherî (ö. 1197/1783)

el-Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Ebi'l-Fetḥ 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Adu-diyye

49. Minḳârîzâde Yaḥyâ b. 'Ömer Alâ'îyeli (ö. 1088/1677)⁴⁸

el-Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Ebi'l-Fetḥ 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Adu-diyye

50. Muḥammed Emîn b. 'Abdulḥay el-Üsküdârî (ö.1149/1736)

el-Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Ebi'l-Fetḥ 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Adu-diyye

51. İsmâ'îl b. Muştafâ b. Maḥmûd el-Gelenbevî el-Şeyhizâde (ö. 1205/1791)⁴⁹

el-Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Ebi'l-Fetḥ 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Adu-diyye

52. Hamza Efendî Dârendevî (ö. 1167/1753)⁵⁰

el-Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Ebi'l-Fetḥ 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Adu-diyye

53. Debbâgî Tefsîrî Muḥammed Efendî b. Hamza Sivâsî 'Ayntâbî (ö. 1111/1699)

el-Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Ebi'l-Fetḥ 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Adu-diyye

47 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/231.

48 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 446; Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/231.

49 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/232.

50 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/231.

54. Muḥammed b. Ḥüseyin (ö. ?)

*el-Ḥâşîye ‘alâ Ḥâşiyeti Ebi’l-Feth ‘alâ Şerḫi’l-Ḥanefî ‘alâ Risâle fi Âdâbi’l-‘Adu-
diyye*

55. K̄ara Ḥalîl Efendî Ebu’l-Felâḫ b. Ḥasan el-Boyabâdî (ö. 1123/1711)⁵¹

*el-Ḥâşîye ‘alâ Ḥâşiyeti Ebi’l-Feth ‘alâ Şerḫi’l-Ḥanefî ‘alâ Risâle fi Âdâbi’l-‘Adu-
diyye*

56. eṣ-Şeyḫ Muḥammed b. Ḥüseyin el-Kürdî (1084/1673)⁵²

*el-Ḥâşîye ‘alâ Ḥâşiyeti Ebi’l-Feth ‘alâ Şerḫi’l-Ḥanefî ‘alâ Risâle fi Âdâbi’l-‘Adu-
diyye*

57. ‘Abdullâh b. Ḥaydar el-Kürdî el-Ḥüseyn’âbâdî (ö. 1064/1653)⁵³

*el-Ḥâşîye ‘alâ Ḥâşiyeti Ebi’l-Feth ‘alâ Şerḫi’l-Ḥanefî ‘alâ Risâle fi Âdâbi’l-‘Adu-
diyye*

58. Muḥammed b. Aḫmed el-Çelebî (eṭ-Ṭarsûsî (ö. 1117/1732) olabilir.)

*el-Ḥâşîye ‘alâ Ḥâşiyeti Ebi’l-Feth ‘alâ Şerḫi’l-Ḥanefî ‘alâ Risâle fi Âdâbi’l-‘Adu-
diyye*

59. Cârullâh Veliyyüddîn b. Muştafâ b. ‘Alî el-İstanbulî Ebû ‘Abdullâh (ö.
1151/1738)

*el-Ḥâşîye ‘alâ Ḥâşiyeti Ebi’l-Feth ‘alâ Şerḫi’l-Ḥanefî ‘alâ Risâle fi Âdâbi’l-‘Adu-
diyye*

60. ‘Abdullâh b. Ḥasan el-Kânkırî (Çankırlı) (ö. 1239/1823)

*el-Ḥâşîye ‘alâ Ḥâşiyeti Ebi’l-Feth ‘alâ Şerḫi’l-Ḥanefî ‘alâ Risâle fi Âdâbi’l-‘Adu-
diyye*

61. ‘Abdullâh b. Mehmed Ebî Sa‘îd b. Muştafâ el-Ḥâdimî (ö. 1192/1778)

*el-Ḥâşîye ‘alâ Ḥâşiyeti Ebi’l-Feth ‘alâ Şerḫi’l-Ḥanefî ‘alâ Risâle fi Âdâbi’l-‘Adu-
diyye*

51 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/231-32.

52 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/231.

53 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/231.

62. Muḥammed b. Hüseyn el-Behisnî Molla 'Ömerzâde (ö. 1181/1767)
el-Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Ebi'l-Fetḥ 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye
63. Hıcazâde 'Abdullâh Kilisî (ö. 1303/1885)
el-Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Ebi'l-Fetḥ 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye
64. İbrâhîm b. Muḥammed b. 'Alî Nâkıd (ö. 1129/1717)⁵⁴
el-Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Ebi'l-Fetḥ 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye
65. el-Cürcânî, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerîf 'Alî b. Muḥammed (ö. 816/1413)⁵⁵
el-Hâşiye 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye
66. ^U Atpazarî 'Oşmân Fazlı (ö. 1102/1691)⁵⁶
el-Hâşiye 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye
67. Muḥammed b. Kâsım b. Yûsuf el-Hüseynî (ö. ?)
el-Hâşiye 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye
68. Muḥammed Bâkır el-Bâkî/el-Tâkî Mahmud b. Abdülbaki b. Muhammed (ö. 1008/1599 veya 1101/1689)⁵⁷
el-Hâşiye 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye
69. Şâh Hüseyn Çelebî el-'Acemî el-Adanavî şümme el-Âmâsî el-Niksârî el-Oşmânî (ö. 918/1512)⁵⁸
el-Hâşiye 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye
70. Şadrüddîn Muḥammed b. Ebi's-Şafâ'i b. Yûnus el-Hüseynî (ö. ?)
el-Hâşiye 'alâ Şerḥi'l-Hanefî 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye

54 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/262.

55 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/ 43, 231.

56 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/30.

57 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/232.

58 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1.

71. İbrâhîm Faşîh b. es-Seyyîd Şıbgatullâh el-Bağdâdî eş-Şâfiî (ö. 1299/1881)⁵⁹
el-Hâşiye 'alâ Manzûmeti'l-Ḥanefiyye (El-Hâşiye 'alâ Şerḫi'l-Ḥanefi 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Aḍudiyye)
72. Muḥammed b. 'Alî eş-Şabbân el-Mısrî (ö. 1206/1791)⁶⁰
el-Hâşiye 'alâ Şerḫi'l-Ḥanefi 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Aḍudiyye
73. Sultân Şâh (ö. ?)
el-Hâşiye 'alâ Şerḫi'l-Ḥanefi 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Aḍudiyye
74. Şihâbuddîn Maḥmûd el-'Alûsî el-Bağdâdî (ö. 1270/1854)⁶¹
el-Favâ'idü's-Seniyye fi 'İlmi Âdâbi'l-Baḥs (El-Hâşiye 'alâ Şerḫi'l-Ḥanefi 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Aḍudiyye)
75. Mürşid b. İmâm eş-Şirâzî (ö. ?)⁶²
eş-Şerḫ 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Aḍudiyye
76. Cemâluddîn Ebu'l-Fazl Yûsuf el-Ḥifnâvî b. Sâlim b. Aḥmed el-Mısrî (ö. 1176/1762)⁶³
eş-Şerḫ 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Aḍudiyye
77. İbrâhîm b. Muḥammed b. 'Arabşâh el-İsferânî (ö. 944/1537)⁶⁴
eş-Şerḫ 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Aḍudiyye
78. Muḥyüddîn Muḥammed b. Muḥammed el-Ḥanefî el-Berdâî et-Tebrîzî şümme er-Rûmî (ö. 927/1521) (Ölüm yeri Edirne)⁶⁵
eş-Şerḫ 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Aḍudiyye

59 el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-Ârifin Esmâ'u'l-Müellifin ve Âşâru'l-Muḥannifin*, 1/43.

60 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/232, 324.

61 el-Bağdâdî, İsmâ'îl b. Muhammed, *İdâbu'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn*, 4 Cilt (Beyrut: Daru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabi, ty.), 4/206.

62 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/232.

63 Muhammed Ḥalîl b. 'Alî, *Silku'd-Durer fi 'Âyâni'l-Garnîş-Sânî 'Aşar*, IV (Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 1988), 4/241. Aynı yerde aynı eser üzerine ayrıca bir şerhin daha olduğu iddia edilmektedir.

64 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/232.

65 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 2/1.

79. 'Abdul'alâ b. Muḥammed b. Hüseyn el-Bircendî Nizâmuddîn el-Ḥanefî (ö. 932/1525⁶⁶ veya 911/1505)⁶⁷
eş-Şerḥ 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye
80. Muḥammed Şâdık b. Dervîş Muḥammed (ö. 1025/1616)
eş-Şerḥ's-Şâdık 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye (eş-Şerḥ 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye)
El-Hâşiye's-Şâdık 'alâ's-Şerḥi's-Şâdık 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye
81. Muḥammed b. Vâ'iz b. Velicân el-Mar'aşî el-İzmirî (ö.1158/1746)
eş-Şerḥ 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye
82. Süleymân b. Aḥmed er-Rûmî el-Koştanî (ö. 1134/1721)⁶⁸
eş-Şerḥ 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye
83. Tâcuddîn Aḥmed b. Maḥmûd b. 'Ömer el-Ḥavârizmî el-Ḥocendî el-Cenedî (ö. 1102/1691)⁶⁹
eş-Şerḥ 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye
84. Bihiştî Aḥmed b. Ramazan b. 'Abdulmuḥsin el-Vizevî el-Ḥanefî (ö. 979/1572'de hayatta)
eş-Şerḥ 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye
85. Eş-Şerîf b. eş-Şerîf Sâdetullâh 'Alî el-Âmidî el-Ġarjavânî (ö. ?)
eş-Şerḥ 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye
86. ^UMuḥammed b. Mahmud el-Buhari (ö. ?)⁷⁰
eş-Şerḥ 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Aḍudiyye

66 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'î'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 2/1.

67 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/232.

68 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 434.

69 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/232.

70 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/232.

87. ^UAhmed b. Muhammed ed-Dardîr el-Mısrî el-Mâlikî (ö. 1201/1786)⁷¹
eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Adudiyye
88. ^UMîr Ğiyâsuddîn Manşûr b. Şadrüddîn el-Deşteki eş-Şirâzî (ö. 949/1542)⁷²
eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Adudiyye
89. ^UMesudi (ö. ?)⁷³
eş-Şerh 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-'Adudiyye
90. Taşköprizâde Ebu'l-Ĥayr İsamüddîn Ahmed b. Muştâfâ b. Ĥalîl (ö. 968/1560)⁷⁴
Er-Risâle fi 'İlmi'l-Âdâb
eş-Şerh 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Taşköprizâde
91. ^UMûsacalızâde Muhammed Sa'îd Efendi⁷⁵ (ö. 1320/1902)
el-Ĥâşiyetü 'alâ Şerhi't-Taşköprizâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Taşköprizâde
92. eş-Şeyh Muhammed b. Ĥüseyn b. Maĥmûd es-Sînûbî el-Edirnevî (ö. ?)
El-Ĥâşiyetü'l-'Avniyye 'alâ'r-Risâleti et-Taşköpriyye (el-Ĥâşiyetü 'alâ Şerhi't-Taşköprizâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Taşköprizâde)
93. Kâra Ĥalîl Efendi Ebu'l-Felâh b. Ĥasan el-Boyabâdî (ö. 1123/1711)⁷⁶
Hediyetü'n-Nebiyî'l-Müstetâbi fi 'İlmi'n-Nazar ve'l-Âdâb (el-Ĥâşiyetü 'alâ Şerhi't-Taşköprizâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Taşköprizâde)

71 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/232, 407-8.

72 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/232.

73 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/232.

74 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/495-97.

75 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/413.

76 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/497.

94. İsmâ'îl el-Zebîh en-Nâşih el-Hakık b. Muşţafâ el-Bursevî el-Üskübî el-Celvetî (ö. 1137/1725)
el-Hâşiyetü 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde
95. İbrâhîm b. Fazlullâh es-Sivâsî Şehirlîzâde (ö. 1133/1720)
el-Hâşiyetü 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde
96. es-Seyyîd el-Kefevî Muhammed b. el-Hâc Hamîd (ö. 1168/1754)
el-Hâşiyetü 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde
97. Muşlihuddîn Muşţafâ b. Şemsüddîn Aḥmed b. 'Oşmân Şebîn Karahîsarî (ö. 968/1560)
el-Hâşiyetü 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde
98. eṭ-Ṭarsûsî Muhammed b. Aḥmed (ö. 1117/1732)
el-Hâşiyetü 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde
99. 'Abdullâh b Muhammed b. Şa'bân el-Hüseynî (ö. ?)
el-Hâşiyetü 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde
100. Mûsâ b. Aḥmed el-Berekâtî el-Nigdevî (ö. 1142/1729)
el-Hâşiyetü 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde
101. 'Abdullâh b. Muhammed b. 'İsmâ'îl el-Ḳayserî (1152/1739'da sağ)⁷⁷
eş-Şerḥ'alâ Er-Risâleti fi 'İlmi'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde
el-Hâşiyetü 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde

77 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/497. Brockelmann sadece haşiyeyi zikretmektedir.

102. 'Ömer b. 'Osmân ed-Dârendevî (1152/1739'den önce hayatta)
Et-Ta'lik 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde
103. Şemsüddîn Muḥammed b. el-Ḥasen b. Aḥmed el-Kevâkibî el-Ḥalebî (ö. 1096/1685)
el-Ḥâşiyetü 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde
104. Muḥammed b. Ebî Bekir Saçaqlîzâde (ö. 1150/1737)
et-Ta'likât 'alâ Metni ve Şerhi li't-Şaşköprüzâde
105. Muḥammed b. Vâ'iz b. Velicân el-Mar'aşî el-İzmirî (ö.1158/1746)
el-Ḥâşiyetü 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde
106. İsmâ'îl b. Muştafâ b. Aḥmed el-Kürdî (ö. ?)
el-Ḥâşiyetü 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde
107. Cârullâh Veliyyüddîn b. Muştafâ b. 'Alî el-İstanbulî Ebû 'Abdullâh (ö. 1151/1738)
el-Ḥâşiyetü 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde
108. Aḥmed b. İbrâhîm b. Aḥmed el-Ruhavî (ö. 1215/1800)
el-Ḥâşiyetü 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde
109. Kavuçcûzâde Muştafâ b. Aḥmed b. 'Alî (ö. 1133/1721)
el-Ḥâşiyetü 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde
110. İbn Semmân Muḥammed b. İbrâhîm ed-Dimeşki el-Ḥanefî (ö. ?)
el-Ḥâşiyetü 'alâ Şerhi't-Şaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Şaşköprüzâde

111. Aḥmed b. 'Ömer b. Muḥammed b. 'Alî el-İzmîrî Debbağ (1106/1694'te sağ)⁷⁸
el-Ḥâşiyetü 'alâ Şerḫi't-Ṭaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Ṭaşköprüzâde
112. 'Abdulkerîm b. 'Abdubâkî (ö. ?)
er-Risâletü'l-Müterceme 'alâ Şerḫi't-Ṭaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Ṭaşköprüzâde
113. Kûbad Efendî (ö. ?)
el-Ḥâşiyetü 'alâ Şerḫi't-Ṭaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Ṭaşköprüzâde
114. Seyyîd 'Alî b. Seyyîd Aḥmed b. Seyyîd 'Alî (ö. ?)
el-Ḥâşiyetü 'alâ Şerḫi't-Ṭaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Ṭaşköprüzâde
115. ^UAkşehîrî 'Alî b. 'Osmân (ö.1285/1868)⁷⁹
el-Ḥâşiyetü 'alâ Şerḫi't-Ṭaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Ṭaşköprüzâde
116. ^Uİsmâ'îl Müfid Efendî (ö. 1217/1802)⁸⁰
el-Ḥâşiyetü 'alâ Şerḫi't-Ṭaşköprüzâde 'alâ er-Risâleti fi 'İlmi'l-Münâzara ve'l-Âdâb li't-Ṭaşköprüzâde
117. Muḥammed b. Ebî Bekir Saçaklızâde (ö. 1150/1737)⁸¹
el-Velediyye (er-Risâle fi Fenni'l-Münâzara)
Şerḫu'l-Velediyye
Takrîru'l-Ḳavânîni'l-Mütedâvileti min 'İlmi'l-Münâzara
^U*el-Ferâ'izu'l-Fâdîliyye fi 'İlmi'l-Münâzara li'r-Risâleti'l-Ḥüseyniyye*

78 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/497.

79 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/278. Ayrıca Ahmed b. Ömer b. Muhammed Eyyüb olarak da ismi geçmektedir. Ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'Ârifin Esmâ'u'l-Müellifin ve Âsârü'l-Muşannifin*, 1/177.

80 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/362.

81 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/427. Aynı yerde Brockelman, Velican'ın *Zübdetü'l-Münâzara'sını* Saçaklızâde'ye atfetmektedir.

118. ^UḤasan b. Muḥammed el-Aṭṭâr (ö. 1250/1834)⁸²
eş-Şerḫ 'ala'l-Velediyye
119. Ḥalîl b. Muḥammed el-Ḳonevî el-Aḳvîrânî (1163/1750'de hayatta)
eş-Şerḫ 'ala'l-Velediyye
120. Muḥammed b. Muḥammed Sobicevî (ö. 1161/1748)
Mefhûmu'l-Velediyye (Eş-Şerḫ 'ala'l-Velediyye)
121. Abdulvehhâb b. Ḥüseyn b. Veliyyüddîn el-Âmidî (ö. 1190/1776)⁸³
eş-Şerḫ 'ala'l-Velediyye
122. Muḥammed b. Ḥüseyn el-Behisnî Molla 'Ömerzâde (ö. 1181/1767)⁸⁴
eş-Şerḫ 'ala'l-Velediyye
123. Ḥüseyn b. Şeyḫ Ḥaydar et-Tebriẓî el-Mar'aşî el-Bertezi (ö. 1176/1763)⁸⁵
Câmi'u'l-Kunûz ve Tefâsîru't-Takrîr (Eş-Şerḫ 'ala'l-Velediyye)
124. Nâzikzâde es-Seyyîd Ḥasan b. Muştafâ el-İslimiyyevî (ö. ?)⁸⁶
eş-Şerḫ 'alâ'l-Velediyye
125. Uryânîzâde Muḥammed b. 'Osmân el-Kilîsî el-Ḥanefî (ö. 1168/1755'de hayatta)
eş-Şerḫ 'ala'l-Velediyye
126. Eskicizâde 'Alî Mehdî b. Ḥüseyn el-Edirnevî (ö. 1243/1827)
El-Fevâ'idü'l-Vaḥîdiyye 'ale'r-Risâleti'l-Velediyye (eş-Şerḫ 'ala'l-Velediyye)

82 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/428.

83 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/428.

84 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/428.

85 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/428.

86 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/428.

127. Dâvud b. Muḥammed el-Ḳarsî (ö. 1199/1756)⁸⁷
el-Velediyyetü'l-Cedîde (eş-Şerḥ 'alâ'l-Velediyye)
Şerḥu'l-Velediyyeti'l-Cedîde
et-Telḥîsu 'alâ Taḳrîri'l-Ḳavânîni'l-Mütedâvileti min 'İlmi'l-Münâzara
eş-Şerḥ 'alâ Et-Telḥîsi 'alâ Taḳrîri'l-Ḳavânîni'l-Mütedâvileti min 'İl-
mi'l-Münâzara
128. ^UHarputi Ömer Naimi Efendi (ö. 1299/1881)⁸⁸
eş-Şerḥ 'ala'l-Velediyye
129. ^UMûsacalızâde Muḥammed Sa'îd Efendi⁸⁹ (ö. 1320/1902)
Terceme-i Âdâb-ı Velediyye (eş-Şerḥ 'ala'l-Velediyye)
130. ^UHüseyn b. 'Alî el-Âmidî (1150/1737'de hayatta)⁹⁰
eş-Şerḥ 'ala'l-Velediyye
131. Şâh Hüseyn Çelebî el-'Acemî sümme el-Âmâsî el-Niksârî el-'Osmanî
(ö. 918/1512)
el-Hüseyniyye fî Âdâbi'l-Baḥş ve'l-Münâzara
eş-Şerḥ 'ale'l-Hüseyniyye fî Âdâbi'l-Baḥş ve'l-Münâzara
132. ^UMirzazâde Sâlim Muḥammed Emîn Efendi (ö. 1156/1743)⁹¹
eş-Şerḥ 'ale'l-Hüseyniyye fî Âdâbi'l-Baḥş ve'l-Münâzara
133. Muḥammed b. Muştafâ el-Aḳkirmânî el-Hanefî el-Mâturîdî (ö.
1174/1760)
el-Hâşiye 'alâ Şerḥi'l-Hüseyniyye li Şâh Hüseyn

87 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/428.

88 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/348.

89 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/413.

90 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/428.

91 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/355.

134. es-Seyyîd el-Kefevî Muḥammed b. el-Ḥâc Ḥamîd (ö. 1168/1754)
el-Ḥâşîye ‘alâ Şerḫi’l-Hüseyniyye li Şâb Ḥüseyn
135. Ebû Bekir b. Muştafâ el-‘Aynî (ö. ?)
el-Ḥâşîye ‘alâ Şerḫi’l-Hüseyniyye li Şâb Ḥüseyn
136. Nessaczâde İbrâhîm b. Muḥammed (ö. ?)
et-Ta’lîk ‘alâ Şerḫi’l-Hüseyniyye li Şâb Ḥüseyn
137. Muḥammed b. Ḥasan el- Himmât ed-Dimaşkî (ö. 1175/1761 İstanbul)
el-Ḥâşîye ‘alâ Şerḫi’l-Hüseyniyye li Şâb Ḥüseyn
138. Ḥüseyn b. Ḥalîl el-Kemâlî (ö. ?)
el-Ḥâşîye ‘alâ Şerḫi’l-Hüseyniyye li Şâb Ḥüseyn
139. Ebû Sa’îd Mehmed b. Muştafâ el-Müftî el-Ḥâdimî (ö. 1176/1762)
et-Ta’lîkât ‘alâ Şerḫi’l-Hüseyniyye li Şâb Ḥüseyn
140. ‘Alî Ferdî b. Muştafâ el-Ḳayserî Arıcızâde (ö. 1127/1715)
el-Ḥâşîyetü’l-Ferdiyye li’r-Risâleti’l-Hüseyniyye (El-Ḥâşîye ‘alâ Şerḫi’l-Hüseyniyye li Şâb Ḥüseyn)
141. ‘Abdullâh b. ‘Ömer eṣ-Şânî (ö. ?)
el-Ḥâşîye ‘alâ Şerḫi’l-Hüseyniyye li Şâb Ḥüseyn
142. Mevlânâ Şevkî (ö. ?)
el-Ḥâşîye ‘alâ Şerḫi’l-Hüseyniyye li Şâb Ḥüseyn
143. el-Müftîzâde Muḥammed Sâdiḫ b. ‘Abdurrahmân el-Erzincânî (ö. 1223/1808)
el-Ḥâşîye ‘alâ Şerḫi’l-Hüseyniyye li Şâb Ḥüseyn
144. Ḥalîl b. Muştafâ el-Ḳuşantınî el-Ḳal‘aseb‘î (Yedikuleli) (ö. 1134/1722)⁹²
el-Ḥâşîye ‘alâ Şerḫi’l-Hüseyniyye li Şâb Ḥüseyn

145. Mîrza Muştafâ el-Kâdî asker-i Rûm'îlî (ö. 1132/1720)
el-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn
146. Eş-Şeyh Ebû Bekr eş-Şiddîkî el-Kızılhisârî (ö. ?)
el-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn
147. 'Abdurrahîm Pâşâ Aḥmed b. Muḥammed el-Yekân el-Mar'aşî (ö. ?)
el-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn
148. 'Abdullâh b. Muştafâ el-Hulvî eş-Şârûhânî (ö. 1158/1746)
el-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn
149. Muḥammed b. Ḥasan b. 'Alî Müftî Gelîbûlî (ö. 1020/1611)
el-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn
150. Ḥûcazâde 'Abdullah İsmâ'îl b. Lutfullâh b. Mes'ûd (ö. 1159/1746)
el-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn
151. Debbâgî Tefsîrî Muḥammed Efendî b. Hamza Sivâsî 'Ayntâbî (ö. 1111/1699)
el-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn
152. Mâ'îzâde 'Ömer b. Aḥmed el-Mâ'î el-Çillî el-Âmidî (ö. 1112/1710)
el-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn
153. İbrâhîm b. Hüseyn el-Âmidî (ö. 1255/1839)
el-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn
154. Muḥammed b. 'Ömer b. 'Osmân ed-Dârendevî (ö. 1152/1739)
eş-Şerh'ale'l-Hüseyniyye fi Âdâbi'l-Bahş ve'l-Münâzara
el-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn
155. Hüseyn b. Muştafâ el-Aydînî İbn Kâratepelî (ö. 1191/1777)
el-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn

156. ^USüleymân Efendî Kırkağacı (ö. 1268/1851)⁹³
el-Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn
157. Muhibzâde Feyzullâh el-Ankaravî (ö. 1162/1749)
el-Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn
158. Cârullâh Velîyyüddîn b. Muştafâ b. ‘Alî el-İştanbûlî Ebû ‘Abdullâh (ö. 1151/1738)⁹⁴
el-Fevâ’idu’n-Nûriyye ‘ala’l-Âdâbi’l-Hüseyniyye (El-Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn)
159. Müftî Meḥmed b. ‘Abdullâh el-Ḳayserî (ö.1170/1756)⁹⁵
el-Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn
160. ^UYemli hazâde Muştafâ Kâmil Efendi (ö. 1294/1877)⁹⁶
el-Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Hüseyniyye li Şâb Hüseyn
161. Muḥyiddîn Muḥammed b. Pîr ‘Alî b. İskender el-Birgivî (ö. 981/1573)
er-Risâle fi Âdâb
162. Muḥammed b. Velî b. Rasûl İzmirî Kırşehirî (ö.1165/1751)
eş-Şerḥ ‘alâ Âdâbi’l-Birgivî
163. Aḥmed b. Muḥammed b. İshâḳ Ebû’n-Nâfi‘ el-Ḳazâbâdî (ö. 1163/1750)
eş-Şerḥ ‘alâ Âdâbi’l-Birgivî
164. es-Seyyîd el-Kefevî Muḥammed b. el-Hâc Ḥamîd (ö. 1168/1754)
el-Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Ḳazâbâdî ‘alâ Âdâbi’l-Birgivî
165. Muştafâ b. İbrâhîm (ö. ?)
el-Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Ḳazâbâdî ‘alâ Âdâbi’l-Birgivî

93 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/436.

94 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/292. Bursalı, bu eserin Aydınlı Veliyyüddîn Efendi’ye ait olduğunu Karabaşzâde İzmirî’ye atıfla iddia etmektedir. Ancak eserin Carullah Veliyyüddîn Efendiye ait olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/462.

95 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/417.

96 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/469.

166. Cârullâh Veliyyüddîn b. Muştafâ b. 'Alî el-İstanbulî Ebû 'Abdullâh (ö. 1151/1738)
el-Hâşiye 'alâ Şerhî'l-Kazâbâdî 'alâ Âdâbi'l-Birgivî
167. eṭ-Ṭarsûsî Muḥammed b. Osmân (1311/1893'den önce hayatta)
Miftâhu'l-Mebâhiṣ (eṣ-Şerḥ'alâ Âdâbi'l-Birgivî)
168. Akşehîrî, 'Alî b. 'Osmân (ö.1285/1868)
eṣ-Şerḥ 'alâ Âdâbi'l-Birgivî
169. Cârullâh Veliyyüddîn b. Muştafâ b. 'Alî el-İstanbulî Ebû 'Abdullâh (ö. 1151/1738)
eṣ-Şerḥ's-Şağîr 'alâ Âdâbi'l-Birgivî
eṣ-Şerḥ'l-Muṭavaṣṣıt 'alâ Âdâbi'l-Birgivî
eṣ-Şerḥ'l-Kebîr 'alâ Âdâbi'l-Birgivî
170. 'Abdurrahmân b. Muştafâ b. Aḥmed (1120/1708'de hayatta)
eṣ-Şerḥ 'alâ Âdâbi'l-Birgivî
171. İbrâhîm b. Fazlullâh es-Sivâsî Şehirlizâde (ö. 1133/1720)
eṣ-Şerḥ 'alâ Âdâbi'l-Birgivî
172. 'Alî Ferdî b. Muştafâ el-Kayserî Arıcızâde (ö. 1127/1715)
eṣ-Şerḥ 'alâ Âdâbi'l-Birgivî
173. Muḥammed b. 'Abdullâh b. Muḥammed eṣ-Şiddîkî Ḥafîd Nisârî (1164/1750'den önce hayatta)
Ḥulâşatu'l-Âdâb (eṣ-Şerḥ 'alâ Âdâbi'l-Birgivî)
174. Muḥammed Emîn b. 'Abdulḥay el-Üsküdârî (ö.1149/1736)
eṣ-Şerḥ 'alâ Âdâbi'l-Birgivî
175. Aḥmed b. Yûsuf el-Çermikî (1091/1680 öncesi hayatta)
eṣ-Şerḥ 'alâ Âdâbi'l-Birgivî

176. Müftü Meḥmed b. ‘Abdullâh el-Ḳayserî (ö.1170/1756)⁹⁷
eş-Şerḥ ‘alâ Âdâbi’l-Birgivi
177. Muḥammed b. Vâ‘iz b. Velicân el-Mar‘aşî el-İzmirî (ö.1158/1746)
Keşfü’ş-Şavâb ‘alâ Risâletili’l-Birgivîmine’l-Âdâb (eş-Şerḥ ‘alâ Âdâbi’l-Birgivi)
178. İsmâ‘îl b. es-Seyyîd Murad el-Uşâkî (ö. ?)
eş-Şerḥ ‘alâ Âdâbi’l-Birgivi
179. es-Seyyîd el-Kefevî Muḥammed b. el-Ḥâc Ḥamîd (ö. 1168/1754)⁹⁸
Er-Risâle fi’l-Âdâb
180. Ḥasan b. Muştafâ Niksârî (ö. 1168/1754’dan sonra)
eş-Şerḥ ‘ale’r-Risâleti fi’l-Âdâb li’l-Kefevî
181. Aḥmed b. Muştafâ el-Rûmî el-Müderriş el-Ḥanefî Yesrî (ö. 1105/1694
Şam Kadılığı yaptı.)⁹⁹
eş-Şerḥ ‘ale’r-Risâleti fi’l-Âdâb li’l-Kefevî
182. ‘Ömer b. Hüseyin Ḳaraḥisâr Şarkî (ö. 1200/1786)¹⁰⁰
eş-Şerḥ ‘ale’r-Risâleti fi’l-Âdâb li’l-Kefevî
183. es-Seyyîd ‘Osmân b. Ebî Bekir el-Ḳaraḥisârî (ö. ?)
eş-Şerḥ ‘ale’r-Risâleti fi’l-Âdâb li’l-Kefevî
184. Muştafâ b. Aḥmed b. ‘Osmân Şebîn Ḳaraḥisârî
eş-Şerḥ ‘ale’r-Risâleti fi’l-Âdâb li’l-Kefevî
185. Ḥâc ‘Osmân b. Ḥâc Muḥammed el-Batûmî el-Amâsî (ö. ?)
eş-Şerḥ ‘ale’r-Risâleti fi’l-Âdâb li’l-Kefevî
186. Muḥammed b. Muştafâ el-Alâiyevî (ö. 1234/1818)
eş-Şerḥ ‘ale’r-Risâleti fi’l-Âdâb li’l-Kefevî

97 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 417.

98 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 1/257.

99 el-Bağdâdî, *Hediyetu’l-Ârifin Esmâ’u’l-Müellifin ve Âşâru’l-Muşannifin*, 1/165.

100 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/257.

187. Yûyî Mustafa b. Yusuf b. Murad el-Mustari el-Bosnevi (ö. 1104/1692)
er-Risâle fî Âdâbi'l-Bağs
188. Muhyüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-Berda'î et-Tebrîzî
şümme er-Rûmî (ö. 927/1521) (Ölüm yeri Edirne)
er-Risâle fî'l-Munâzara
189. Kemâlpâşâzâde Şemsüddîn Aḥmed (ö.940/1533)¹⁰¹
er-Risâle fî Âdâbi'l-Bağs
190. Ferdî b. 'Alî b. Aḥmed el-Mar'aşî (ö. ?)
er-Risâle fî Âdâbi'l-Bağs
191. Muhammed b. Vâ'iz b. el-Mar'aşî el-İzmirî (ö. 1145/1732)
Adab Risalesi (Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.)
Zübdetü'l-Münâzara
Tavzîhu Zübdeti'l-Münâzara
'Andelîbu'l-Münâzara
Şerḥu 'Andelîbi'l-Münâzara
Zübdetü'l-Menâşır mine'l-Âdâb
192. Maḥmûd b. 'Abdullâh (ö. ?)
eş-Şerḥ 'alâ Zübdeti'l-Münâzara
193. Kuṭbuddîn 'Abdülkerîm b. İbrâhîm el-Cilî eş-Şûfî (ö. 832/1428)
en-Nübezü mine'l-Âdâb
194. Muhammed b. Hüseyin Faḥruddîn el-Hüseyinî (984/1576'da hayatta)¹⁰²
er-Risâle fî'l-Münâzara

101 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/530-32.

102 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/610.

195. İsmâ'îl b. Muştafâ b. Maḥmûd el-Gelenbevî (ö. 1205/1790)¹⁰³
Âdâbu'l-Gelenbevî
196. es-Seyyid Muḥammed b. Velîyüddîn el-Kelkîdî velî (ö. ?)
eş-Şerḫ 'alâ Âdâbi'l-Gelenbevî
197. Ḥasanpâşazâde Muḥammed Sa'îd b. Vezir Ḥasan Paşa el-Ḳaraḫîsârî (ö. 1190/1776)¹⁰⁴
Fetḫu'l-Vabbâb fi Şerḫi Risâleti'l-Âdâb (eş-Şerḫ 'alâ Âdâbi'l-Gelenbevî)
198. Mîr Şadrüddîn Muḥammed b. Gıyâsiddîn Ebü'l-Me'âlî Manşûr ed-Deşteki eş-Şîrâzî (ö. 903/1498)
er-Risâle fi Âdâbi'l-Baḫş
199. Muḥammed b. Seyyid Ḥüsâm b. Şihâbiddîn Celâlülmülk el-Kermînî (ö. ?)
Me'ârikü'l-Fuḫûl fi 'İlmi'n-Nazar
200. Mîr Gıyâsüddîn Mansûr b. Mîr Sadriddîn Muḥammed ed-Deşteki eş-Şîrâzî (ö. 949/1542)
el-Menzûme fi'l-Âdâb
201. 'Alî Rîzâ' Ardahânî (1312/1895'te hayatta)
Mi'yâru'l-Munâzara
202. Muştafâ eş-Şavâbî b. Ḥüseyn el-Adanavî (ö. 1110/1698) (Ḥüseyn Şâh el-Adanavî'nin oğludur.)
Süllem'î-Ṭullâb fi'l-Âdâb
203. Yahyâ b. Pîr 'Alî b. Naşûḫ el-Malkaravî Nev'î (ö. 1007/1599)
er-Risâle fi 'İlmi'l-Cedel ve'l-Münâzara (Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.)
204. Şeyḫizâde Mehmed Es'ad b. Aḫmed el-Arabkirî (ö. 1264/1848)
er-Risâle fi Fenni'l-Münâzara

103 el-Bağdâdî, *İdâbu'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn*, 3/ 3.

104 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/436.

205. Maḥmûd Efendî b. Aḥmed el-Kürdî (ö. ?)
er-Risâle el-Manzûme fi'l-Âdâbi me'a Şerḥubâ
er-Risâle fi'l-Âdâbi me'a Şerḥubâ
206. Kıpıuddîn 'Abdükerîm b. İbrâhîm el-Cîlî eş-Şûfî (ö. 832/1428)
Tehzîbu'l-Efkâr fi Tertîbi'l-Enzâr
eş-Şerḥ 'alâ Tehzîbu'l-Efkâr fi Tertîbi'l-Enzâr
207. Yolasıgmazzâde Muḥammed Sâ'î el-Müftî (ö. ?)
Nefisetu'l-Âdâb
208. Ebu'l-'Alâ'î 'Alâüddîn Muḥammed b. Aḥmed el-İsferânî el-Buhuştî Faḥ-
ru Hurasânî (ö. 905/1502)
Telḥîşu'l-Âdâb
209. el-Cürcânî, Ebu'l-Ḥasan Seyyid Şerîf 'Alî b. Muḥammed (ö. 816/1413)¹⁰⁵
er-Risâle fi Âdâbi'l-Baḥs
er-Risâle 'alâ Sitte Tenbîhât fi'l-Münâzara
210. 'Abduşşamed b. 'Abdullâh el-Huseynî eṭ-Ṭâlişî (ö. ?)
Şerḥu't-Ṭâlişî 'alâ Tenbîhât li'l-Cürcânî
211. ^UḤalîl b. Muştafâ el-Kuştañtînî el-Kal'aseb'î (Yedikuleli) (ö. 1134/1722)¹⁰⁶
eş-Şerḥ 'alâ Risâle fi Âdâbi'l-Baḥs
212. ^UAbdulrâşid el-Cavfûrî (ö. 1083/1672)
er-Reşidiyye (eş-Şerḥ 'ala'r-Risâle fi Âdâbi'l-Baḥs)
213. ^UAbdulbâkî b. Gavsulislâm es-Sıddîkî (ö. 1084/1673)¹⁰⁷
eş-Şerḥ 'ala'r-Risâle fi Âdâbi'l-Baḥs

105 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/243.

106 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3/367-68.

107 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/243.

214. Şeyhulislâm Haydarîzâde İbrâhîm Efendî (ö. 1338/1920)
Münâzara ve İslâm
215. Ahmet Cevdet Paşa (ö. 1312/1895)
Âdâb-ı Sedat
216. Zeynüddîn Marsafî el-Murtecî (ö. ?)
el-Manzûme fi'l-Âdâb
217. 'Abdumelik b. Abdulvehhâb el-Fitenî (ö. ?)¹⁰⁸
Kemâlu'l-Muḥâḍara
Netîcetü'l-Âdâb (Farsça)
218. Müftî el-Kaşamûnî (ö. ?)
Manzûme fi'l-Âdâb ve Şerḫubâ
219. İshâkzâde Mehmed Sâlim Zuhûrî Efendî (ö. 1083/1762)
Cilâ-ı Havâṭir der Âdâb-ı Munâzir
220. Aḥmed Şevkî b. Abdullah el-Rûmî el-Ḥanefî (ö. 1224/1809)¹⁰⁹
er-Risâletü'l-Munâzara fi't-Taşdik
eş-Şerḫ 'ala'r-Risâleti'l-Munâzara fi't-Taşdik
221. Ebu'n-Nu'aym Aḥmed b. Muştafâ el-Ḥâdimî (ö. 1160/1747)¹¹⁰
er-Risâle fi Fenni'l-Munâzara
222. 'Abdullâh b. Muştafâ el-Ḥulvî eş-Şârûḥânî (ö. 1158/1746)
el-Manzûme fi'l-Âdâb
223. Sinânüddîn Yûsuf b. 'İlyâs et-Tebrîzî el-Kencî şümme el-Âmâsî el-Şâ'ir
'Acem Sinan (ö. 955/1494)¹¹¹
el-Muḫtaşaru fi 'İlmi'l-Munâzara

108 el-Bağdâdî, *İdâbu'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn*, 4/382.

109 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/449. Ayrıca müellife Semerkandî'nin risalesine bir şerh atfedilmektedir. Ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *İdâbu'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn*, 1/183.

110 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/1029.

111 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 1/1, 844.

224. Ebu's-Su'ûd Aḥmed b. Muḥammed el-Mülteci eş-Şafii (ö. 1190/1777)¹¹²
Tuḫfetu't-Ṭullâb bi Nazmi'l-Âdâb (el-Manzûme fi'l-Âdâb)
eş-Şerḫ'alâ Tuḫfeti't-Ṭullâb bi Nazmi'l-Âdâb
225. 'Osmân Ḥayri Mürşid Efendî (d. 1276/1860)
İlmu'l-Âdâb
226. 'Abdullâh b. 'Alî (ö. ?)
er-Risâle fi 'İlmi'l-Âdâbi'l-Bağs ve me'a Şerḫihâ
227. Aḥmed Necîb b. Muḥammed (ö. ?)
er-Risâle fi Âdâbi'l-Bağs
228. Çerkeşizâde Meḥmed Tevfik Efendî (ö. 1319/1901)
Âdâb Risâlesi (Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır.)
229. 'Abdunnâfi İffet Efendî b. Muḥammed b. Se'îd el-Adanavî (ö. 1307/1890)
Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevî
230. Meḥmed Ḥilmî b. Aṭâ'ullah en-Neşehirî (ö. 1324/1908)
Vezâ'ifu'l-Âdâb
231. Müftüzâde Ahmed 'Abdurra'ûf el-Antakî (ö. 1276/1859'dan önce)
er-Risâle Âdâbi'l-Bağs
232. El-Müftî (ö. ?)
er-Risâle el-Mülâḫḫasa min Kütübi'l-Âdâb
233. Ḥûca İshâk Efendî Harputî (ö. 1310/1892)
Su'âlât-ı Âdâb-ı Gelenbevî
234. Aḥmed el-Ḥamavî el-Ḥanefî (ö. 1190/1776'dan önce)
el-Manzûme fi'l-Âdâb
235. Ṭûsî (ö. ?)
el-Manzûme fi'l-Âdâb (Farsça)

112 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/370, 513.

236. Nessaczâde İbrâhîm b. Muḥammed (ö. ?)
er-Risâle fî Vazîfeti's-Sâ'il fî't-Tasdîk
237. İbrâhîm Efendî (ö. ?)
er-Risâle fî'l-Âdâb ve Şerḥubâ
238. Yûsuf Efendî (ö. ?)
er-Risâle fî Âdâbi'l-Baḥs ve Şerḥubâ
239. Kâdîzâde (ö. ?)
er-Risâle li Kâdîzâde fî'l-Âdâb
240. Muḥammed b. Ḥasan el- Himmât ed-Dimaşkî (ö. 1175/1761 İstanbul)
Ḥulâşatu'l-Âdâb (el-Manzûme fî'l-Âdâb)
241. 'Abdulbâkî b. Aḥmed eṣ-Şâmî (ö. ?)
Faşlu'l-Ḥitâb fî 'İlmeyi'l-Manṭık ve'l-Âdâb
eṣ-Şerḥ 'alâ Faşli'l-Ḥitâb fî 'İlmeyi'l-Manṭık ve'l-Âdâb
242. Sinânüddîn Yûsuf b. 'İlyâs et-Tebrîzî el-Kencî şümme el-Âmâsî el-Şâ'ir
'Acem Sinan (ö. 955/1494)
el-Manzûme fî'l-Âdâb
243. Cârullâh Veliyyüddîn b. Muştafâ b. 'Alî el-İstânbûlî Ebû 'Abdullâh (ö. 1151/1738)
eṣ-Şerḥ 'ala'l-Manzûme fî'l-Âdâb li'l-Kencî
244. İbn Cemâ'a Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Ebû Bekir b. Abdul'azîz
(ö.819/1416)
er-Risâle fî'l-Âdâb
245. İbn Semmân Muḥammed b. İbrâhîm ed-Dimeşkî el-Ḥanefî (ö. ?)
el-Manzûme fî'l-Âdâb
245. 'Oşman b. Ḥasan b. 'Ömer el-Alaşehirî (ö. 1190/1776)¹¹³
er-Risâle fî fenni'l-Munâzara

247. Re'îsulküttâb 'Abdulkerîm Bey (ö. 1129/1717)
er-Risâle el-Müfîde der Âdâb-ı Munâzara
248. El-Hâc Muḥammed Cemâluddîn b. el-Hâc Bekîr Hazim el-İstanbulî (ö. ?)
el-Manzûme ez-Zâhire fi Kavânîni'l-Bağsi ve'l-Munâzara
eş-Şerḥ 'ala'l-Manzûmeti ez-Zâhireti fi Kavânîni'l-Bağsi ve'l-Munâzara
249. Ebû Muḥammed Mu'izzüddîn Mirzâ Muḥammed Ḥâsen b. Maḥmûd b. İsmâ'îl eş-Şîrâzî el-Ḥüseynî (ö. 1312/1895)
er-Risâle fi Âdâbi'l-Bağs ve'l-Munâzara (Farsça)
250. El-Kirmastî Yûsuf b. Ḥüseyn (ö. 900/1494)
er-Risâle fi Âdâbi'l-Bağs ve'l-Munâzara
251. 'Ârif Pâşâ Ḥilmî Efendî (ö. 1283/1867)
Ḳanûnu'l-Munâzara
252. ^UAḥmed Efendî Ḥayâtî (ö. 1229/1813)¹¹⁴
Manzûme-i Nûniyye fi'l-Âdâb
253. ^UMollâ Ḥalîl Siirdî¹¹⁵ (ö. 1257/1841)
er-Risâle fi Adabi'l-Munâzara
254. ^UYemli hazâde Muştafâ Kâmil Efendî (ö. 1294/1877)¹¹⁶
Nazmu'l-Fünûn içinde Âdâb Risalesi
255. ^UÇuhadarzâde Hacî Keşfi Muştafâ Efendî Yozgadî (ö. 1308/1890)¹¹⁷
er-Risâle fi'l-Âdâb
256. ^UAkşehirlizâde 'Alî Ḥaydâr Bey (ö. 1333/1914)¹¹⁸
Tuḥfetu'l-Lebîb
Kâfü'l-Erib (eş-Şerḥ'alâ Tuḥfeti'l-Lebîb)

114 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/331.

115 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/409.

116 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/468.

117 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/469.

118 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/244.

257. ^UCemâlüddîn Hasan b. Yûsuf b. ‘Alî b. el-Muṭaḥḥar el-Hillî (ö. 726/1326)¹¹⁹
Âdâbu’l-Baḥş
258. ^UŞemsüddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî el-Hanefî (ö. 834/1431)¹²⁰
er-Risâle fî Âdâbi’l-Baḥş
259. ^UEbu Ḥafs ‘Ömer b. Muhammed el-Ġaznevî (900/1494’te hayatta)¹²¹
er-Risâle fî’l-Munâzara
260. ^UMuḥammed b. Yûsuf b. ‘Abdullaṭîf (954/1547’de hayatta)¹²²
eş-Şâdiqiyye fî ‘İlmi’l-Münâzara
261. ^UMuazzebüddîn Aḥmed b. Abdurrizâed-Damâminî (1084/1673’te hayatta)¹²³
er-Risâle fî’l-Munâzara
262. ^UMollâ Şadrâ Muhammed b. İbrâhîm Şadrüddîn (ö. 1050/1640)¹²⁴
er-Risâle fî Âdâbi’l-Baḥş ve’l-Munâzara
263. Muhammed Şerîf Kanbu (1014/1605’te hayatta)¹²⁵
er-Risâle fî’l-Munâzara
264. ^UEbu’l-Feyz Muhammed el-Murtażâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî ez-Zebîdî (ö. 1205/1791)¹²⁶
Hüsnu’l-Muḥâdara fî Âdâbi’l-Baḥş ve’l-Munâzara
265. Bedreddîn ‘Oşmân b. Sened el-Başrî en-Necdî (ö. 1242/1826)
er-Risâle fî’l-Âdâb

119 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/181. Burada Brockelmann, eserin Muhammed Alî el-Hivânsârî el-Necefî’nin kütüphanesinde bulunduğunu ifade etmektedir.

120 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/263.

121 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/235.

122 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/481.

123 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/601.

124 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/612.

125 Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, 2/652.

126 el-Bağdâdî, *İdâhu’l-Meknûn fî’z-Zeyli ‘alâ Keşfi’z-Zunûn*, 3/405.

Sonuç

Aristoteles'le başlayan cedel yazını Müslüman düşünürler tarafından bir metot olarak tercih edilmiştir. Kelâm ve fıkıh konuları bu metoda göre ele alınmış ve bu iki alanın temel yazım metodu haline gelmiştir. Müslüman düşünürler bu metodu kelâm ve fıkıh kitaplarında sadece kullanmakla kalmayıp bu metodun teorik zemini nazar ve hilâf şeklinde yeniden yorumlamışlardır. Bu yeni yorumlardan biri de Müslüman cedel geleneğinin diğer bir tabirle nazar ve hilâfin bir sonucu olan *ABM*dir.

ABM ile ilgili tespit edebildiğimiz 217 müellif ve 291 eser bulunmaktadır. Eserlerin 86'sı metin, 94'ü şerh ve 111'i haşiyedir. 43 eserin yazma nüshası tespit edilememiş ve geri kalan 248 eserin yazma nüshaları günümüze ulaşmıştır. 113 eserin katalog ve terâcîm-ıtabakât eserlerinde ya kayıtlarının olmadığı ya da hatalı olarak kayıt edildiği görülmüştür.

En fazla *ABM* eseri kaleme alan müellif, dokuz eserle Cârullâh Velîyyüddîn b. Muştafâ b. 'Alî el-İştanbûlî Ebû 'Abdullâh'dır (ö. 1151/1738). Aynı zamanda Cârullâh Velîyyüddîn, Muhyiddîn Muhammed b. Pîr 'Alî b. İskender el-Birgîvî'nin (ö. 981/1573) adab metnine üç şerh yazarak bir metne en fazla şerh yazan müelliftir. *ABM* eserine en fazla şerh ve haşiye yazılan müellif, 17 şerh ve 33 haşiye ile Ebu'l-Fazl 'Aduddîn 'Abdurrahmân b. Aḥmed b. Abdilgaffâr el-Îcî'dir (ö. 756/1355).

ABM eserlerinin büyük çoğunluğu Arapça olsa da Farsça ve Osmanlı Türkçesiyle yazılan eserler de bulunmaktadır. Farsça eserler telif metinlerdir. Örneğin Ebû Muhammed Mu'izzüddîn Mirzâ Muhammed Ḥâsen b. Maḥmûd b. İsmâ'îl eş-Şîrâzî el-Ḥüseynî'nin (ö. 1312/1895) eseri gibi. Osmanlı Türkçesi ile yazılan eserler ise Muhammed b. Vâ'iz b. el-Mar'âşî el-İzmirî (ö. 1145/1732) ve Yahyâ b. Pîr 'Alî b. Naşûḥ el-Malkaravî Nevî'nin (ö. 1007/1599) telifleri gibi metin ve 'Abdunnâfi İffet Efendî b. Muhammed b. Se'îd el-Adanavî'nin (ö. 1307/1890) kaleme aldığı gibi tercüme türünden eserlerdir.

Son olarak sırasıyla cedel, nazar ve hilaf sanatlarının bir devamı olan, içinde farklı geleneklerin bulunduğu, yedi asırlık (14-20. yy.'lar) *ABM*, başka bir ifadeyle eleştirel düşünme literatürünün konuları, problemleri ve uygulamalarıyla günümüz akademik çalışmaların mevcut ilgisinden daha fazlasını hak etmektedir. Diğer bir

ifadeyle yedi yüzyıl boyunca akademik çevrelerin yoğun ilgisini gören bir disiplinin bugün de aynı veya belki daha fazla ilgiye layık olduğu söylenebilir.¹²⁷

Kaynakça

- Belhaj, Abdessamad. “Ādāb Al-Baḥṭh wa-Al-Munāzara: The Neglected Art of Disputation in Later Medieval Islam”. *Arabic Sciences and Philosophy*, 26 (2016). 291-307.
- Brockelmann, Carl, *History of the Arabic Written Tradition (Ek)*. ed. Maribel Fierro vd. çev. Johep Lamer. 2 Cilt. Leiden: Brill, 2016.
- Brockelmann, Carl. *History of the Arabic Written Tradition*. ed. Maribel Fierro vd. çev. Johep Lamer. 2 Cilt. Leiden: Brill, 2016.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. thk. İsmail Özen Ali Fikri Yavuz. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1975.
- el-Bağdādî, Ebû Manşûr ‘Abdulkâhîr b. Tâhîr et-Temimî eş-Şâfi‘î, *‘İyâru’n-Nazar fi ‘İlmi’l-Cedel*, thk. Ahmed Muhammed Arrûbî, Asfâr li-Neşr Nafisi’l-Kütüb ve’l-Resâ’ili’l-‘İlmiyye, 2020.
- el-Bağdādî, İsmâ‘îl b. Muhammed. *Hediyyetu’l-‘arîfin Esmâ’u’l-Müellifin ve Âşâru’l-Muṣannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü’l-Me‘ârifil-Celîle, 1951.
- el-Bağdādî, İsmâ‘îl b. Muhammed. *İdâhu’l-Meknûn fi’z-Zeyli ‘alâ Keṣfi’z-Zunûn*. 4 Cilt. Beyrut: Daru İhyâ’it-Türâsi’l-‘Arabi, ty.
- el-Endelûsî, İbn Hâzm. *et-Taḳrîb li-Haddi’l-Mantîk ve’l-Medḥal ileybi bi’l-Elfâzi’l-‘Ammiyye ve’l-Emşiletî’l-Fıḳhiyye*. Beyrut: Dâru İbn Hâzm, 2007.
- el-Gazzî, Şemsüddîn Ebu’l-Me‘âli Muhammed b. ‘Abdurrahmân. *Divânü’l-İslâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, 1990.
- el-Meydânî, ‘Abdurrezzâk b. Ḥasan. *Hulliyetü’l-Beşer fi Târihi’l-Garni’s-Sâlisi ‘Aşar*. Beyrut: Dâru’l-Şadr, 1993.
- es-Semerḳandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref. *Kıstâsu’l-Efkâr fi Taḥkîki’l-Esrâr*. ed. Ferruh Özpilavcı. çev. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû ‘Alî b. ‘Abdullâh. *el-İşârât ve’t-Tenbihât*. thk. Müctebâ ez-Zerâ‘î. Çum: Mektebetü’l-‘İlâmu’l-İslâmî, 1381.
- Kayacı, Ahmet. *Bağdat Okulu ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. Kayseri: Üniversite Kitabevi, 2004.
- Muhammed Emîn b. Fazlullâh. *Hulaşatu’l-Eşer fi ‘Âyâni Garni’l-Hâdi ‘Aşar*. 4 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, ty.

127 ABMnin günümüz akademik çalışmalarında hak ettiği ilgiyi görmediğine dair değerlendirme için bk. Abdessamad Belhaj, “Ādāb Al-Baḥṭh wa-Al-Munāzara: The Neglected Art of Disputation in Later Medieval Islam”. *Arabic Sciences and Philosophy*, 26 (2016). 291-307.

- Muhammed Hâfil b. 'Alî. *Silku'd-Durer fi 'Âyâni'l-Garni's-Şâni 'Aşar*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşari'l-İslâmiyye, 1988.
- Kâtib Çelebî, Muştafâ b. 'Abdullâh. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'i'l-Kutubi ve'l-Funûn*. 2 Cilt. Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kâtib Çelebî, Muştafâ b. 'Abdullâh, *Süllemu'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fubûl*, 4 Cilt, İstanbul: İrsika, 2010.
- Miller, Larry Benjamin. *Islamic Disputation Theory: The Uses & Rules of Argument in Medieval Islam*. Leiden: Springer International Publishing, 2020.
- Özen, Şükrü. "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17 Cilt. 527-38. Ankara: TDV Yayınevi, 1998.
- Versteegh, Kees, "Bir Onuncu Yüzyıl Gramercisinde Felsefenin Tanımı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005/2), 133-156.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cedel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7 Cilt. 208-10. Ankara: TDV Yayınevi, 1993.
- Young, Walter Edward. *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law*. Leiden: Springer International Publishing, 2016.

Mustafa Enver Bey'in (öl. 1909) *Hikem-i 'Atâi Tercümesi* (Latinizasyon ve Değerlendirme)

Öz: İbn Atâüllâh el-İskenderî (öl. 709/1309), Şâzeliyye tarikatının üçüncü şeyhi ve tarikatın ilk yazılı metinlerini kaleme almış bir sufi olarak tarikatın teşekkülünde ve yayılmasında önemli rol oynayan bir müelliftir. İskenderî'nin en şöhretli eseri ise *Hikem* adıyla bilinen, tasavvufî eğitimin her safhasıyla ilgili dikkat çekici uyarılar ve öğütler içeren özdeyişlerinin bulunduğu kitabıdır. *Hikem*, tasavvufî eğitiminin farklı merhalelerinde bulunan her türden sufiye hitap etme niteliği sebebiyle, bu eğitimin sadece başlangıcında olanların değil, nihayetinde olanların da ilgisini çekmiştir. Eser tarih boyunca sufi çevrelerce çok sevilmiş, yüz kadar şerhe konu olmuş, doğudaki ve batıdaki bütün önemli dillere defalarca tercüme edilmiştir. Gördüğü bu ilgiye rağmen eserin Osmanlı döneminde Türkçeye çevrilmesi ise nispeten geç bir dönemde, XIX. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmiştir. Bu dönemde peş peşe, muhtemelen mütercimler birbirlerinden habersiz olarak bu eserin metnini ya da Arapçadaki bir şerhini tercüme etmişlerdir. Bizim çalışmamız, bu tercümelere Mustafa Enver Bey'e (öl.1909) ait olanını tanıtmayı ve müellif nüshasından hareketle latinize metnini neşretmeyi hedeflemektedir. Mustafa Enver Bey, meşhur tabip, ressam ve kültür tarihçisi Süheyl Ünver'in babasıdır. Mustafa Enver Bey'in, son devrin önemli sufi şahsiyetlerinden Ahmed Amiş Efendi'nin çevresinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Mustafa Enver Bey'in ayrıca Bahariye Mevlevihanesi murırbı Mehmed Zekâi Dede Efendi'den usul dersi, Hüseyin Fahreddin Dede'den de ney dersi alması sebebiyle, kendi zamanındaki önemli Mevlevî muhitlerinde de bulunduğu anlaşılmaktadır. Mustafa Enver Bey, hem geleneksel dinî ilimleri tahsil etmiş, hem de modern bir eğitim almış ve geride Arapça ve Farsçadan yaptığı, aralarında Gazâlî, İbnü'l-Arabî, Molla Câmî, İbn Kemâl gibi önemli isimlere ait eserlerden tercüme bırakmıştır. Tercüme bugün İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi ve İstanbul Atatürk Kitaplığındadır. Bu tercümelere biri olan *Hikem-i Atâi Tercümesi*, İskenderî'nin *Hikem*'inin tam bir tercümesidir. Tercüme kendi döneminin dil ve üslup anlayışını yansıtmaktadır. Tercüme mümkün olduğu kadar aslına sadık yapılmışsa da, mütercimin bazen tercüme yorum/şerh kattığı görülmektedir. Elimizde bu tercümenin, mütercimin hattıyla olan tek nüshası bulunmaktadır. Metin üzerinde, yer yer okumayı zorlaştıran ve mütercim tarafından yapılmış olan tashihler ve eklemeler yer almaktadır. Son yıllarda Türkçe'de *Hikem* üzerine yapılan telif ve tercüme yayınlarda gözle görünür bir artış olmuş, buna bağlı olarak *Hikem* giderek daha geniş bir okur kitlesince daha çok tanınan bir eser haline gelmiştir. Çalışmamız geliştirmek olan bu Türkçe *Hikem* literatürüne bir katkı yapmayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Şâzeliyye, İbn Atâüllâh el-İskenderî, Hikem-i 'Atâiyye, Mustafa Enver, Süheyl Ünver

Translation of *al-Hikam al-'Atâ'iyya* to Turkish by Mustafa Enver Bey (d. 1909)

Abstract: Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī (d. 709/1309) is a sufi author who played an important role in the formation and spread of the Shadhiliyya as the third sheikh of the order. The most famous work of al-Iskandarī is his book of maxims, known as *al-Ḥikam*, which contains remarkable warnings and advice about every stage of sufi education. This work has been the subject of nearly a hundred commentaries and has been translated many times into all the major languages in the east and west. The translation of the work into Turkish during the Ottoman period was relatively late, in the 19th century. In this period, one after another, probably without knowing each other, the translators translated the text or one of its commentaries. Our study aims to introduce Mustafa Enver's (d.1909) translation and to publish its transcription based on the author's copy. Mustafa Enver Bey is the father of the famous doctor, painter and cultural historian Süheyl Ünver. It is understood that Mustafa Enver Bey was in the circle of Ahmed Amiş Efendi, one of the most important sufi figures of the last period. It is understood that Mustafa Enver Bey was also in important in Mevlevi circles of his time, as he took music lessons from Mehmed Zekai Dede Efendi and Hüseyin Fahreddin Dede. Mustafa Enver Bey both studied traditional religious sciences and received a modern education. Mustafa Enver Bey left behind some translations he made from Arabic and Persian, including those belonging to important names such as Ghazālī, Ibn 'Arabī, Molla Jāmi, Ibn Kemal. The works are in Istanbul Süleymaniye Library and Istanbul Atatürk Library today. One of these translations, *Hikem-i Atâi Tercümesi*, is a complete translation of *al-Ḥikam*. Translation reflects the language and style understanding of its period. Although the translation is as faithful to the original as possible, it is seen that the translator sometimes adds commentary to the translation. We have only one copy of this translation with the translator's line. In recent years, there has been a noticeable increase in publications on *al-Ḥikam* in Turkish, and accordingly, *al-Ḥikam* has become a more well-known work by a wider readership. Our study aims to make a contribution to this developing Turkish *al-Ḥikam* literature.

Key words: Shadhiliyya, Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, *al-Ḥikam*, Mustafa Enver, Süheyl Ünver

A. Araştırma ve Değerlendirme

A. 1. İbn Atâullah el-İskenderî ve *Hikem* Adlı Eseri

İbn Atâullah el-İskenderî (öl. 709/1309) Şâzeliyye tarikatının teşekkül evresinde yaşamış ve bu tarikata dair yazılı ilk metinleri ortaya koymuş olan bir müellif sufidir. Tarikatın kendisinden önceki iki kurucu şeyhi olan Ebu'l-Hasan eş-Şâzeli (öl. 656/1258) ve Ebu'l-Abbâs el-Mursî (öl. 685/1287) geride herhangi bir kitap bırakmamışlardı. Dolayısıyla tarikatın üçüncü kuşak şeyhi olarak geride, Şâzeliyye'nin gerek tanınmasında ve gerekse ilkelerinin ve seyrüsülûk yönteminin kitabî bir üslupla anlaşılmasında rol oynamış eserler bırakmıştır.

İskenderî'nin eserleri¹ arasında en şöhretlileri olarak *Hikem, et-Tenvîr fî iskâtî't-tedbîr, Letâîfü'l-minen fî menâkıbı's-Şeyh Ebi'l-'Abbâs el-Mursî ve şeybi-bi's-Şâzelî Ebi'l-Hasan* sayılabilir. Bunlardan ikincisi, İskenderî ve halefleri için tasavvufî hayatın ve eğitimin merkezî bir kavramı olan tevekkül (iskâtü't-tedbîr) hakkında; sonuncusu ise, İskenderî'nin, Şâzeliyye'nin bir menakıb anlatısına ve dolayısıyla tarihe ve tarihsel kimliğe sahip olmasına önemli katkıda bulunan eserdir.

Bu eserlerden *Hikem*, üzerine yazılmış yüz civarında şerh ve birçok dile yapılmış tercümesiyle tasavvuf literatürünün en şöhretli eserlerinden biridir.² *Hikem*, seyrüsülûk ve tasavvufun vadettiği nihai bilgi olan marifetullah hakkında iki yüz elli civarında özdeyiş içeren bir eserdir. Daha sonra bazı şârihler eserde tevbîb çalışmalarını denemişlerse de, *Hikem*'e belirgin bir tasnif fikri hakim değildir ve konular arasında sürekli geçişler yapan bir akışa sahiptir. Bununla birlikte *Hikem*'in, hikem literatürünün başka bazı örneklerinde olduğu gibi İskenderî'nin konuşmalarından ya da diğer eserlerinden derlenmiş bir aforizmalar seçkisi olduğunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü İskenderî bu kitabını henüz şeyhi Mursî hayattayken ve dolayısıyla kendisi de otuzlu yaşlarına henüz gelmemişken kaleme almış ve bilebildiğimiz kadarıyla bitmiş bir kitap olarak ona takdim ederek takdirini ve kendisinin övgüsünü kazanmıştır.³

Hikem'in içeriği ile ilgili şöyle bir benzetme yapılabilir: *Hikem*, bir gemi kaptanının yolculuk boyunca tuttuğu ve aynı yolu katedecek başka kaptanlara yol hakkında bilgi ve deneyimlerini aktardığı, bir tür yolculuğun hafızası olan “kaptanın seyir defteri”ne benzeyen bir kitaptır. Bir şartla ki, bu kez kaptan (yani İskenderî) sözü uzatmayı değil, özlü söylemeyi seven biridir. İskenderî *Hikem*'de, tasavvufî eğitim yolculuğunun tuzaklarını, engellerini, bunlarla baş etme yollarını anlatır. Yolculuğun hem başı, hem ortası ve hem de sonu hakkında bazen bilgi, bazen de sezgi sunar. Bu yönü esere kalıcılık ve dayanıklılık kazandırmıştır. Nitekim eser üzerinde oluşan şerh birikiminin bu kalıcılık ve dayanıklılığın bir tür kanıtı olduğu söylenebilir.

1 Eserlerinin isimleri ve içerikleri hakkında bk. Ahmet Murat Özel, *İbn Ataullah el-İskenderî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 39-56.

2 Bkz. Ahmet Murat Özel, *İbn Ataullah el-İskenderî*, 39 vd.

3 Ahmet Murat Özel, *İbn Ataullah el-İskenderî*, 39 vd.

Hikem, tarih boyunca farklı tarikatlardan çok sayıda yazarın ilgisini çekmiş ve şerhlere konu olmuştur. Bugün de hâlâ *Hikem*'in yeni şerhleri yazılmaya devam etmektedir. Yine *Hikem*, bazı dillere birden fazla kez olmak üzere, birçok Doğu ve Batı diline tercüme edilmiştir.

A. 1.a. *Hikem*'in Osmanlı Döneminde Yapılmış Tercümelere⁴

Hikem'in şöhretine rağmen Türkçe'ye geç sayılabilecek bir dönemde (XIX. yüzyılın ikinci yarısında) tercüme edilmiş olması dikkat çekicidir. Bu hususun üzerine ayrıca eğilmek gerekmele birlikte, şimdilik şu kadarını söyleyebiliriz: Osmanlı/Rûmî tasavvufu, Arap karakteri belirgin olan bazı tarikatları ancak, kendi tasavvuf töresine ve kültürüne uyarlı hâle getirerek benimsemiş görünmektedir. Bu uyumu çeşitli sebeplerle gerçekleştirilmeyen tarikatlar bu coğrafyaya, ya Osmanlı tasavvufunun bir parçası olmayı hak edecek bir ilişkisellikte katılamamış ya da gecikerek katılmışlardır. *Hikem*'in ait olduğu tasavvufî gelenek olan Şâzeliyye de gecikerek katılanlardan biridir. *Hikem*'e yönelik gecikmiş ilginin bu durumla bir bağlantısı olduğu iddia edilebilir.

Hikem, Osmanlı döneminde ilk kez, Abdurraûf el-Münâvî'nin (öl. 1031/1622) *ed-Dürerü'l-cevberiyye fi şerbi'l-Hikemi'l-Atâiyye* isimli şerhinin,⁵ Nakşî-Hâlidî tarihine müntesip olan Hafız Mehmed Emîn Efendi (ö.1284/1867) tarafından yapılan ve 1267/1850 senesinde biten çevirisiyle Türkçe'ye aktarılmıştır.⁶

Hikem'in Osmanlı döneminde Türkçeye ikinci kez, Muhammed Nûru'l-Arabî'nin müritlerinden Ali Urfî Efendi (öl. 1305/1887) tarafından tercüme edildiğini söyleyebiliriz.⁷ Aslında bu tercüme, tıpkı Hafız Mehmed Emîn Efendi'nin tercümesi

4 Makalenin bu kısmındaki, tercümeyle ve mütercimle ilgili bilgilerin bir kısmı, daha önce tercümeyi tanıttığımız şu çalışmamıza dayanmaktadır: Ahmet Murat Özel, "Osmanlı Tasavvuf Kültüründe Şâzeliyye Literatürü ve Süheyl Ünver'in Babası Mustafa Enver Bey'in (ö. 1909) *Hikem-i Atâi* Tercümesi", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf: Âlimler, Eserler ve Meseleler*, ed. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı, (İstanbul: İsar Yayınları 2018), 175-185. Bununla birlikte bu çalışmada bazı yeni tespitler de yer almaktadır.

5 Eser yayımlanmıştır. Bkz. Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tacilârifin b. Alî Münâvî, *ed-Dürerü'l-cevberiyye fi şerbi'l-Hikemi'l-Atâiyye*, thk. Fethi Atiyye Bedevî, (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2012).

6 İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, Demirbaş no: OE_Yz_0210. Bu tercümeyle dikkatimi çeken değerli meslektaşım Nedim Tan'a teşekkür ederim.

7 Bu tercüme sadeleştirilerek yayımlanmıştır: Abdullah Şarkavî, *Hikmete Yolculuk Hikem-i Atâiyye Şerhi*, çönl. Ali Urfî Efendi, haz. Tahir Hafizoğlu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010). Şarkavî'nin

gibi, sadece *Hikem*'in değil, Mısır Halvetî meşayihinden ve el-Ezher şeyhliği de yapmış olan Abdullah eş-Şerkavî'nin (öl. 1226/1812) *Hikem* şerhinin tercümesidir.⁸

Hikem'in Osmanlı döneminde, tamamlanma tarihi itibarıyla kronolojik bakımdan üçüncü sırada yer alan tercümesi, konumuz olan Mustafa Enver Bey'e ait tercümedir. Kastamonulu bir alim olan Ballıklızâde Ahmed Mâhir Efendi (öl. 1922) tarafından, geniş bir şerhiyle birlikte yapılmış olan tercüme de tarihsel bakımdan dördüncü sıradaki tercüme/şerh sayılmalıdır.⁹

A.1.b. Mustafa Enver Bey ve *Hikem Tercümesi*

Konumuz olan tercümenin sahibi Mustafa Enver Bey hakkındaki doğrudan bilgilerin önemli bir kısmını, oğlu meşhur tabip, ressam ve kültür adamı Süheyl Ünver'in aktardıklarına borçluyuz. Süheyl Ünver, babasının 1325/1909 senesinde 47 yaşında öldüğünü söyler. Buna göre Mustafa Enver Bey 1862 senesinde doğmuş olmalıdır.¹⁰

Dinî ilimler alanında tahsil gören Mustafa Enver Bey 1311/1893 senesinde, medrese icazetini Fatih'te Tabhâne Medresesi'nde hocası olan Seyyid Ahmed Şevket b. Ali el-Kemâlî b. Muhammed el-Ayvacıkî'den almıştır.¹¹ Fakat Mustafa Enver Bey'in sadece dinî ilimleri tahsil etmediği, aynı zamanda müfredatında Fransızca, matematik bilimleri, elektrik ve postayla ilgili dersleri de yer alan¹² Telgraf Mektebi'nde de eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Mustafa Enver Bey, oğlu Süheyl Ünver'in ifadeleriyle, “medrese ve Telgraf Mektebi mezunu [,] mükemmel Arapça, Farsça ve

şerhinin yakınlarda yapılmış bir baskısı: 'Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkâvî, *el-Minabu'l-kudsiyye ale'l-Hikemi'l-'Ataiyye li-seyyidi'bnî Atâillâh es-Sekenderî*, haz. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2017).

8 Abdullah Şarkavî, *Hikmete Yolculuk*, 9.

9 Ahmed Mâhir Efendi bu tercüme ve şerhi hicri 23 Zilkâde 1317 (1899) tarihinde bitirdiğini söylemektedir. Bkz. Kastamonulu Hafız Ahmed Mahir, *El-Mubkem fi Şerbi'l-Hikem*, (İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsân, 1323), II/617. Bu eser birkaç kez sadeleştirilerek Latin harfleriyle yapılmıştır.

10 Süheyl Ünver, *Babam Tirnovalı Mustafa Enver Bey Defteri*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süheyl Ünver Defter, 00732), 11; Ahmed Güner Sayar, *A. Süheyl Ünver Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri 1898-1986*, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1994), 29.

11 *Enver Bey'in Şevket Efendi'den Aldığı İcazetname*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süheyl Ünver Defter, 00959).

12 Said Olgun, “Posta ve Telgraf Mektebi Talimatnamesi”, *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, 13/25-26 (2014), 149-181.

Fransızca bilirdi. Lisan mektebinden mezun ve neyzendi.”¹³ Bahariye Mevlevihanesi mutribı Mehmed Zekâi Dede Efendi'den usul dersi, Hüseyin Fahreddin Dede'den ney dersi almıştı.¹⁴ Fransızca'yı ayrıca lisan mektebinde öğrenmişti.¹⁵ Posta ve telgraf memuriyetine intisap etmiş ve muhaberat müdürlüğüne kadar yükselmiş olan çok yönlü bir ilim ve kültür insanıyla karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz.¹⁶

Enver Bey'in, Ahmed Mithat Efendi'nin, İsmail Sâib Sencer'in de aralarında bulunduğu, devrin bazı önemli isimlerinden oluşan bir çevresi vardır. Bu muhit içinde tasavvufî konuların hep gündemde olduğu görülür.¹⁷ Mustafa Enver Bey'in ilgili olduğu tasavvufî muhit büyük oranda hemşerisi de olan Ahmed Amiş Efendi'nin etrafında şekillenen muhittir. Enver Bey'in, oğlu Süheyl'i iki yaşındayken elini öpmek üzere Amiş Efendi'ye götürdüğüne dair bir rivayete de rastlamaktayız.¹⁸

Mustafa Enver Bey geride Arapça ve Farsçadan yaptığı, aralarında Gazâlî, İbnü'l-Arabî, Molla Câmî, İbn Kemâl gibi önemli isimlere ait olanların da bulunduğu bazı tercüme bırakmıştır. Eserler bugün Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi ve İstanbul Atatürk Kitaplığındadır.¹⁹

Mustafa Enver Bey'in kendi el yazısıyla olan *Hikem Tercümesi* Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinde, “Mustafa Enver Bey, *Hikem-i Atâi Tercümesi*, Süheyl Ünver Defter, 01004” bilgisiyle kayıtlıdır. Tercüme, bir mecmûa şeklinde olan defterin (1b-62a) numaralı sayfaları arasında yer almaktadır. Defterde ayrıca iki kısa risalenin tercümesi bulunmaktadır.²⁰ Defter, kendinden çizgili, 15 satırlık sayfalardan

13 Süheyl Ünver, *Babam Enver Bey Tercümesi*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süheyl Ünver Defter), 00094, 1a.

14 Ahmed Güner Sayar, *A. Sübeyl Ünver*, 41.

15 Süheyl Ünver, *Babam Tırnovalı Mustafa Enver Bey Defteri*, 21.

16 Osman Nuri Ergin, *Bahkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, a.y.

17 Ahmed Güner Sayar, *A. Sübeyl Ünver*, 42-43.

18 Ahmed Güner Sayar, *A. Sübeyl Ünver*, 44.

19 Tercümelerinin listesi için bkz. Ahmet Murat Özel, “Osmanlı Tasavvuf Kültüründe Şazelîye Literatürü ve Süheyl Ünver'in Babası Mustafa Enver Bey'in (ö. 1909) *Hikem-i Atâi Tercümesi*”, 181-183.

20 Mecmuada, çeşitli konularda düşünülmüş birkaç not dışında, ilki, Ebû Sâlim b. Talha'nın [en-Nasîbî] (öl. 582/1186-87; hakkında bkz. Ali Öngül, “Ebû Sâlim en-Nasîbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/226-7) cefr hakkındaki bir eserinden nakille, Hz. Ali'nin bir konuşmasının metni Arapça olarak (63a-71b) ve İbn Kemal'in hakikat-i mîzân hakkındaki bir risalesinin tercümesi olarak takdim edilmiş bir çeviri risale yer almaktadır (72a-75b)

oluşmaktadır. Tercüme rik'a hattı ile yazılmıştır. Defterin zahriyesinde şu ifadeler yer almaktadır:

Defter-i bez 1

Hikem-i 'Atâi Tercümesi

Kitâbü'l-müfid fi 'ilmi'l-cefr

Mîzân-ı hakikat

[Latin harfleriyle]

Dr. Süheyl Ünver pederi Mustafa Enver Bey tercemesi ve el yazısı ila²¹

Dr. A. Süheyl Ünver Bağışı

1004²²

Tercümenin ilk sayfalarında, mütercimın tercüme dilini oturtmak üzere gösterdiği çabaya kanıt olacak şekilde çokça tashih izi ve karalama bulunmaktadır. Birçok kelimenin üstü çizilmiş, etrafına çeviri önerileri yazılmıştır. Tashih izleri sayfalar ilerledikçe azalmakta ve 7. varaktan itibaren bu tashihler iyice seyrekleşmektedir.

Elimizdeki müellif hattıyla olan nüsha dışında bu çevirinin başka bir nüshası bulunmamaktadır. Zaten elimizdeki çeviri nüshası *Hikem*'in tam bir tercümesi olsa da, mütercimın bu tercümeı temize çekmediğı, belki de buna fırsat bulamadığı görülmektedir.

Tercüme mümkün olduğu kadar aslına sadık yapılmışsa da, mütercimın bazen tercümeı yorum/şerh kattığı görülmektedir. Mesela, 43 numaralı hikmetin “Bir varlıktan (kevnden) diğer varlığa (kevne) gezip durma.” anlamındaki ilk cümlesini, “A‘mâlin husûl-i âmâl-i dünyeviyye olurcasına kevnden yine kevne rıhlet itme.” (Amellerin, dünyevi emellerin elde edilmesi için olurcasına bir varlıktan diğerine gezmeye.) şeklinde, yorum katarak tercüme etmiştir. Birkaç özdeyişte ise “Şerh” başlığı altında kısa şerhler yapmıştır.

Mütercimın bazı hikmetlerin tercümesinde hatalar yaptığı görülmektedir. Çalışmamızda yeri geldikçe işaret edeceğimiz bu hataların birkaç sebebi olabilir: Mustafa Enver Bey, tercümesini bitirdikten sonra temize çekmeye fırsat bulamamış

21 Başka defterlerdeki yazısıyla kıyaslanınca Latin harfleriyle yazılı olan bu ifadenin Süheyl Ünver'e ait olduğu anlaşılmaktadır.

22 1004 rakamından önce 888 yazılıp üzeri çizilmiştir.

olabilir. Nitekim defterdeki çok sayıda tashih izi, üzeri çizilen çeviriler vb. bunu göstermektedir. İkincisi, Mustafa Enver Bey, herhangi bir *Hikem* şerhini görmemiş olmalıdır. Çünkü görmüş olsaydı bu çevirilerin tashihiinde bu şerhlerden yararlanması muhtemeldi. Nitekim bu hatalar çoğunlukla şerhlere müracaatla tashih edilebilecek niteliktedir.

A. 2. Latinizasyonda İzlediğimiz Yöntem²³

Defterde *Hikem*'in Arapça metni de yine mütercim hattıyla yer alıyor ama biz birçok başka neşirde ve çeviride kolayca ulaşılabilir bir metin olduğu için bu metne tekrar yer verme gereği duymadık.

Tercüme metni aslına sadık kalınarak günümüz alfabesine olduğu gibi aktarılmıştır.

Mütercimin yukarıda işaret ettiğimiz tercüme hatalarına dipnotlarda işaret edilmiş ve doğruları yazılmıştır.

Metindeki noktalama işaretleri bize aittir. Mütercim yer yer parantez kullanmış ama açtığı parantezleri kapatmadığı da olmuştur. Bu parantezler korunmuş ve açık bırakılanların tamamı kapalı parantez hâline getirilmiştir. Eğer parantez bize aitse dipnotta bu durum ayrıca belirtilmiştir.

Ayetlerin geçtiği yerlerde mütercim bu ayetlerin surelerine ve numaralarına işaret etmemiştir. Bunlara çalışmamızda dipnotlarda işaret edilmiştir. Yine hadislerin yer aldığı kaynaklar dipnotlarda belirtilmiştir.

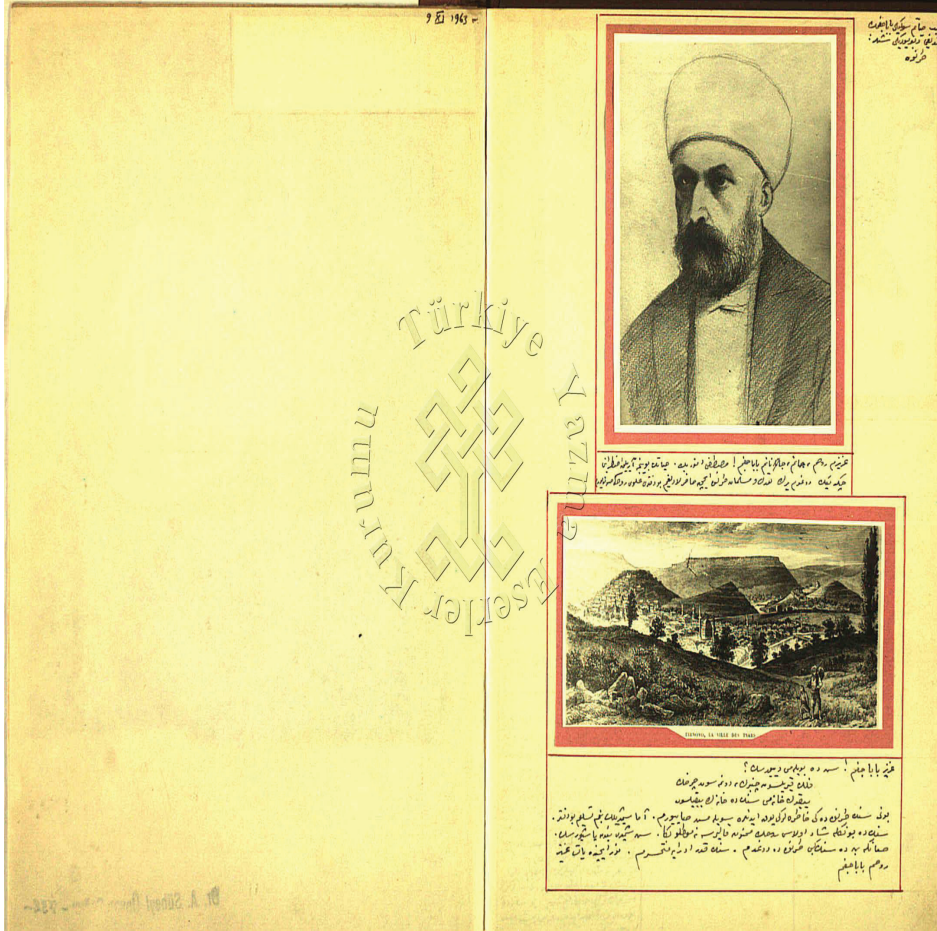
Metinde, parantez içinde yazma nüshadaki varak numaralarına yer verilmiştir.

Sonuç

Son yıllarda *Hikem* üzerine gözle görülür bir literatür artışı olduğunu söyleyebiliriz. Birçok yayınevinde *Hikem*'in yeni tercümeleri çıkmakta, *Hikem* üzerine yeni şerhler yazılmakta ve yayımlanmaktadır. Buna paralel olarak da *Hikem*, daha geniş bir okur kitlesi tarafından daha çok ilgi duyulan bir eser hâline gelmektedir. Ça-

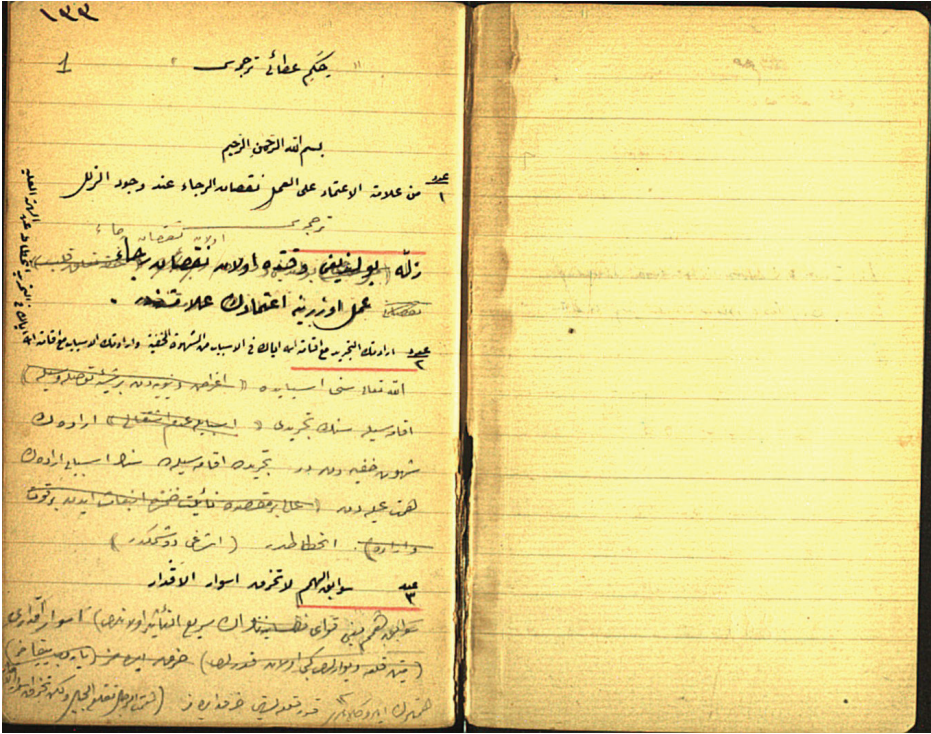
23 Çalışma esnasındaki değerli yardımları sebebiyle kıymetli meslektaşlarım Reyhan Çorak, Abdullah Uğur, Mustafa Tekbaş ve Zeynep Özel'e teşekkür ederim.

lişmamız, bu gelişen Türkçe *Hikem* literatürüne, yakın tarihimizin unutulmuş bir alim ve kültür insanını hatırlatmayı da umarak mütevazı bir katkı yapmayı amaçlamaktadır.

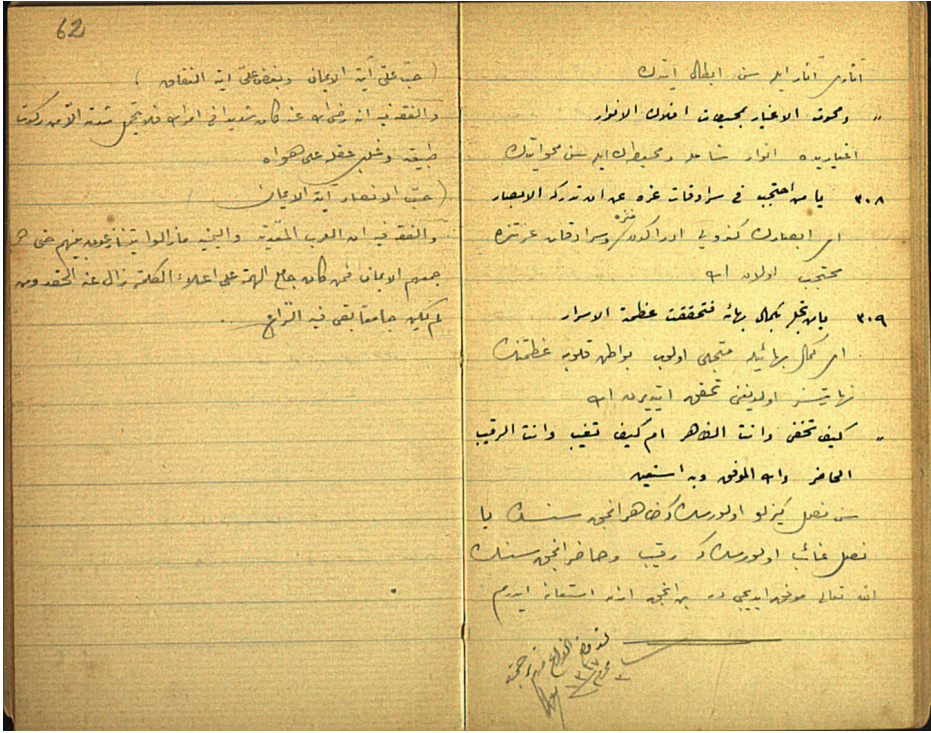


Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süheyl Ünver, Defter, nr. 00732, vr. 6^b.

Mustafa Enver Bey ve doğup büyüdüğü Tırnova (Bulgaristan) şehri. Mustafa Enver Bey portresi muhtemelen oğlu Süheyl Ünver tarafından çizilmiştir. Bu portre Süheyl Ünver'in öğrencilerinden ressam Ahmet Yakuboğlu tarafından da kopya edilmiştir. Bkz. Ahmed Güner Sayar, A. Süheyl Ünver, s. [337]



Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süheyl Ünver, Defter, Nr. 01004, vr. 2^a. İlk sayfa.



Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süheyl Ünver, Defter, Nr. 01004, vr. 62^b.

Son sayfa.

B. Metin (Latinizasyon)

(2a)

Hikem-i 'Atâi Tercümesi

Bismillâhirrahmânirrahîm

1.²⁴

Zelle bulunduğu vakitte olan noksân-ı recâ, 'amel üzerine i'timâdın 'alâmetidir.

2.

Allâh Te'âlâ seni esbâbda ikâmesiyle senin tecrîdi irâden şehvet-i hafîyyedendir; tecrîdde ikâmesiyle de senin esbâbı irâden himmet-i 'aliyyeden inhîtâttır (aşağı düşmektir).

3.

Himmetlerin ileri gelenleri kader kal'alarını hark idemez.

4.

(2b) Senin hakkında bir gayrısı tedbîre kâim olunca sen tedbîrden kendini fâriğ kıl, nefsin için sen de tedbîre kalkışma.

5.

Senin için damân ü tekeffül olunmuş şeyde sa'y ü telâşın ve senden talep olunmuş şeyde taksîrin basîretin senden nâbûd olmasına delildir.

6.

İlhâh ile itdiğin du'âda 'atâ zamânının teahhuru ye'sini mûcib olmasun. Çünkü Cenâb-ı Allâh senin için ihtiyâr itdiği şeyde icâbete dâmin oldu, sen nefsin için ihtiyâr itdiğin şeyde değil ve kendüsi (3a) irâde itdiği vakitte dâmin oldu, sen irâde itdiğin vakitte değil.

24 Mütercim, 44. hikmete kadar “ ‘Aded 1, ‘Aded 2...” şeklinde numarandırmışken, sonrasında “ ‘Aded” yazmayarak sadece numarayı yazmıştır. Biz de tutarlılık ve kolaylık açısından başından itibaren sadece numaraları yazmayı tercih ettik.

7.

Mev'ûdun zamânı mu'ayyen olsa dahi 'adem-i vuku'u o va'adde seni şekke salmasun. Tâ ki bu şek basîretinde kadh u ta'nı ve nûr-i serîretinde ihmâd u intifâi mûcib olmasın.

8.

Allâh Te'âla senin için ta'arrufdan bir veche feth itdikde 'amelin kalîl ve tayy olsa yine gamlanma. Zîrâ Cenâb-ı Hak ancak sana ta'arrufu irâde buyurmasıyla sana anı feth eylemiştir. Bilmiyor musun ki ta'arrufu sana mûrid olan ancak odur. A'mâli ise ana sen mühdîsin. Senin ana hediye itdiğin şey nerde, anın sana mûridi olan şey nerede?

9.

(3b) Ecnâs-ı a'mâl vâridât-ı ahvâlin tenevvü'ünden nâşî mütenevvi' olmuştur.²⁵

10.

A'mâl suver-i kâimedir. Sırr-ı ihlâsın vücûdı o a'mâlin rûhıdır.

11.

Vücûdını arz-ı humûle defn it, ya'ni kendüni mahfî ve mestûr dut, erbâb-ı iştihârden olma. Zîrâ hâke zer' olmayan dânededen netîce husûle gelmez.

12.

(4a) Kalbe 'uzlet gibi hiçbir şey menfa'at virmedi, ki anınla meydân-ı fikrete dâhil olunur.

13.

Suver-i ekvân mir'âtinde müntabi' olan kalb nasıl parlak olur? Şehvât-ı nefsâniyyesiyle mukayyed olan, Allâh Te'âlâ'ya nasıl rihlet ider? Huzûr-ı ilâhiye duhûle nasıl tama' ider? Cenâbet-i gafelâtından mütetahhir olmayacak dekâ'ik-i esrârı fehm itmeyi nasıl ümîd ider 'isyânından tâ'ib ü müstağfir olmayan?

25 Mütercimnin notu: "A'mâlin cinslerinde tenevvü' eylemesi ya'nî savm, salât vesâir."

14.

Kâinât, cümlesi zulmetdir. Anı münevver iden ancak Hakk'ın anda olan zuhûrudur. Kim ki mükevvenâtı görüp Hakk Te'âlâ'yı mükevvenâtda, ya mükevvenât 'indinde, yâ mükevvenâtdan evvel, yâhud mükevvenâtdan (4b) sonra müşâhede eylemedi, tahkikan ol kimseyi vücûd-i envâr-ı ilâhiyye fevt itdi ve şümûs-i ma'ârif de sühub-i âsâr ile andan mahcûb u müstetir oldı.

15.

Hak sübhânehû ve te'âlâ'nın kahrının vücuduna delâlet iden şeydendir, seni kendisinden öyle bir şey ile mahcûb itmesi ki, anın zât-ı ecell ü a'lâsıyla ma'iyeti ve vücûdı yokdur.

16.

Hak Te'âlâ'yı bir şey'in mahcûb kılması nasıl tasavvur olunur ki her şey'i o izhâr itdi.

Hak Te'âlâ'yı bir şey'in mahcûb kılması nasıl tasavvur olunur ki her bir şey ile o zâhir olmuşdur.

Hak Te'âlâ'yı bir şey'in mahcûb kılması nasıl tasavvur olunur ki her şey'in içine o zâhir olmuşdur.

(5a) Hak Te'âlâ'yı bir şey'in mahcûb kılması nasıl tasavvur olunur ki her şeyden ol zâhir olur.

Hak Te'âlâ'yı bir şey'in mahcûb kılması nasıl tasavvur olunur ki her şey'den ezhar olan odur.

Hak Te'âlâ'yı bir şey'in mahcûb kılması nasıl tasavvur olunur ki o hiçbir şey'in anınla ma'iyeti olmayan bir Vahîd ü Ehad'dir.

Hak Te'âlâ'yı bir şey'in mahcûb kılması nasıl tasavvur olunur ki sana her şeyden ekraab olan odur.

Hak Te'âlâ'yı bir şey'in mahcûb kılması nasıl tasavvur olunur ki o olmasa idi hiç bir şey'in vücûdı olmazdı.

Acabâ 'ademde vücûd nasıl zâhir olur? Ya kendisinde vâsf-ı kıdem olan zât-ı ecell ü a'lâ ile hâdis nasıl sâbit olur?

17.²⁶

Allâh Te'âlâ'nın bir şey'i izhâr eylediği vakitte anın gayrını (5b) ihdâs itmek murâd iden kimse cehlin gâyesine irişdi.

18.

A'mâli, meşâgil-i dünyeviyyeden vâreste bulunılacak vakte ihâle itmek rehâvet-i nefsâniyyedendir.

19.

Bulduğın hâletden gayrıda seni isti'mâl için ihrâcını Cenâb-ı Hakk'dan taleb itme, eğer o irâde iderse seni min gayr-i ihrâc isti'mâl ider.

20.

Sâlikin himmeti kendisine keşf olunan şey 'indeinde tevakkufu murâd itmedi, illâ hakikat hâtifleri "taleb itdiğin" önündedir deyü ana nidâ itdi. Mükevvenâtın zevâhiri de mehâsinini göstermedi, illâ hakâ'iki "*Biz ancak fitneyiz, küfr itme*"²⁷ deyü sana nidâ itdi.

21.

(6a) (Havâicine 'âlim, min gayr-i suâl îsâl-i menâfi'a kâdir olan) Allâh Te'âlâ'dan talebin anı ithâmıdır. Allâh Te'âlâ'yı talebin andan gaybetindir. Allâh Te'âlâ'nın gayrını talebin de andan killet-i hayâindandır. Allâh Te'âlâ'nın gayrıdan talebin ise andan uzaklığındandır.

22.

Hıçbir nefes yokdur ki sen anı teneffüs idesin, illâ anda Hak Te'âlâ'nın sana bir emr-i mukadderî nâfiz olmaya.

23.

Ağyârın ferâgatine müterakkıb olma. Zîrâ bu terakkub seni mukîm olduğın şey'de Cenâb-ı Hakk'a murâkabeden kat' ider.

26 Metinde yanlışlıkla 16 yazılmıştır.

27 el-Bakara 2/102.

24.

(6b) Şu dârda (dünyâda) ‘ışın dâim oldukça vukû-ı ekdârı istiğrâb itme. Zîrâ o dünyâ ibrâz itmedi, meğr vasfına lâayık ve na’tine lâzım şey’i ibrâz itdi.

25.

Rabbine i’timâd ile tâlibi olduğın matlab tevakkuf itmedi, nefesine i’timâd ile tâlibi olduğun matlab da teyessür itmedi.

26.

Bidâyâtta Allâh Te’âlâ’ya rucû’, nihâyâtta necâh u felâh ‘alâimindedir.

27.

Bidâyeti parlak olanın nihâyeti de parlaktır.

28.

(7a) Gayb-i serâire (ya’nî ebsâr ile gayr-i müşâhed olan kulûba) müstevde’a olan (envâr ve me’ârif) zevâhirin şehâdetinde (vücûh ve cevârihde) zâhirdir.

29.

Müstedil bih ile (ya’nî Allâh Te’âlâ ile mükevvenâta istidlâl iden ile) müstedil ‘aleyh (ya’nî mükevvenâtla Allâh Te’âlâ’ya istidlâl iden) beyninde çok fark vardır. Müstedil bih, Hak Te’âlâ’yı ehliyeti ile ‘ârif olup emri (hudûs-i ekvânı) aslının vücûdında isbât eyledi. İstidlâl ‘alellâh ise ana ‘adem-i vusûldendir. Yohsa Cenâb-ı Allâh ne zamân gâib oldu ki anın üzerine istidlâl ola ve ne zamân ba’id oldu ki âsâr ana îsâl ide.

30.

(7b) *لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ* “Gerekdir ki gınâ ve kadrin sâhibi kimseler mutallaka ve murdî’alarına gınâ ve kudretince nafaka virsün.”²⁸ âyet-i kerîmesi vâsılûn ilallâh olanlara ve *وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ* “Rızkı teng ü müzâyaka üzerine olan kimse Allâh Te’âlâ’nın ana virdiğî kadar nafaka virsün.”²⁹ âyet-i kerîmesi de sâirûn ilallâh olanlara işâretidir.

28 et-Talâk 65/7.

29 et-Talâk 65/7.

31.

Râhilûn ilallâh olanlar envâr-ı teveccüh ile mühtedî oldılar. Vâsılûn ilallâh olanlar için ise envâr-ı müvâcehe (ya'nî cânib-ı Hak'dan kendülerine ifâza olunan envâr) vardır. Bu sebeble râhilûn, envâr için olanlar; vâsılûn, envâr kendileri için olanlardır. Zîrâ anlar Allâh için olup gayrı bir şey için değildirler. قُلْ اللَّهُ ثُمَّ دَرَّهُمْ فِي حَوْضِهِمْ “Yâ Muhammed, sen anlara kitâbı (8a) gönderen Allâh Te'âlâ'dır deyü söyle, sonra bâtul gütf ü gûlalarında anları terk eyle.”³⁰

32.

'Uyûbdan sende gizlenmiş olan şey'e ittilâ'ın, guyûbdan senden mahcûb olan şey'e ittilâ'ından hayrludur.

33.

Hak Te'âlâ mahcûb değildir. Ancak sen ana nazardan mahcûbsun. Zîrâ anı bir şey' mahcûb kıla idi, setr ider idi. Eğer anın için bir sâtir olsa idi vücûdunu hâsır olur idi. Şey'in her hâsırı da o şey'in kâhirdir. وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ “Kullarının fevkinde gâlib ve kâbir ol Allâh Te'âlâ'dır.”³¹

34.

(8b) Evsâf-ı beşeriyenden 'ubûdiyyetine münâkız olıcı evsâfın hepsini ihrâc it ki nidâ-i Hakk'a mücîb ve hazretine karîb olasın.

35.

Her bir ma'siyetin ve gafletin ve şehvetin aslı nefsdan razî olmaktır. Ve her bir tâ'a-tin ve yakazanın ve 'iffetin aslı da nefsdan senin 'adem-i rızândır.

36.

Nefsdan razî olmayan câhile musâhabetin, nefsinden râzî olan 'âlîme musâhabetinden hayrlı ise de 'âlim için hangi 'ilm vardır ki nefsinden anı râzî itsün, câhil için de hangi cehl vardır ki (9a) nefsinden anı nâ-râzî itsün.³²

30 el-En'âm 6/91.

31 el-En'âm 6/18.

32 Mütercimın çevirisinde, fiili yanlış okumaktan kaynaklı bir sorun bulunmaktadır. Tercüme şöyle olmalıdır: “Nefsinden razı olan alimin ne gibi bir ilmi, nefsinden razı olmayan cahilin ne gibi bir cehaleti olabilir ki?”

37.

Şu'â-i basîret (nûr-i 'akl) Hakk'ın sana senden karîb olduğunu gösterir. 'Ayn-ı basîret (nûr-i 'ilm) Hakk'ın vücûdunu, senin 'ademini gösterir. Hakk-ı basîret (nûr-i hak)³³ senin vücûd ve 'ademini değil, Hakk'ın vücûdunu gösterir.

38.

Allâh Te'âlâ var idi, anınla berâber hiçbir şey' yok idi. Elân da o yine olduğu hâl üzeredir.

39.

Hak'dan gayrıya himmetinin niyetini geçürme (ya'nî tahmîl-i hâcet için tebassur itme). Zîrâ kerîmden ârzûlar husûl bulmadan tecâvüz itmez.

40.

(9b) Cenâb-ı Hakk'ın senin üzerine mûridi olduğu hâceti sakın andan gayrıya 'arz itme. Zîrâ anın vaz' itdiğini gayrisi nasıl ref' ider? Kim ki nefsinden bir hâcetin ref'i-ne kâdir olamazsa anı gayrisinden râfi' olmağa nasıl kâdir olur?

41.

Cenâb-ı Hakk'ın hüsn-i vasfıçün zannını bir hâl-i nîkûyî eylemezsen, seninle mu'âmelesi bulunduğiyçün zannını o mu'âmelesine sezâ bir hâl-i hüsnde kıl. Zîrâ seni hüsnünden gayri ile yokladı mı? Ve sana ni'metinden gayrıyı bezl itdi mi? (Cenâb-ı Hakk'ın hüsn-i vafına hüsn-i zan eylemezsen senin ile bulunduğu mu'âmelesine hüsn-i zan it.)

42.

(10a) Gâyetle ta'accüb ol kimseye ki anın için infisâle imkân olmayandan kaçır ve kendisiyle bekâsı olmayan şey'i taleb ider. فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ "Gerçi anlar sûretde a'mâ değildir, ancak sînelerinde olan kalbleri a'mâdır."³⁴

43.

A'mâlin husûl-i âmâl-i dünyeviyye olurcasına kevnden yine kevne rihlet itme. Zîrâ değirmen çeviren humâr gibi olursun. Gider, halbuki gitdiği mahal aynı geldiği ma-

33 Buradaki parantezler mütercime aittir.

34 el-Hac 22/46.

haldir. Ekvândan mükevvine rihlet it. (10b) وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ mazmûnunca³⁵ cümle halâyıkın intihâ ve rucû'î Rabbin Te'âlâ tarafınadır.

44.

'Aleyhi's-salâtü ve's-selâm efendimizin kavlı-i şerîfine nazar it. Buyurmuşlardır ki, (Ol kişi ki hicreti Allâh Te'âlâ'ya ve resûlüne olsa, vâkı'ada hicreti Allâh Te'âlâ ve resûlünedir. Ve ol kimse ki hicreti dünyâya olsa ana irişür, yâhud bir kadına olsa anı tezevüc ider, anın hicreti ol şeyedir ki vâkı'ada ana hicret itdi.)³⁶ Anla ve bu emri teemmül it, eğer sâhib-i fehmi isen."

45.

(11a) Hâli sana te'sîr itmeyen ve makâli Allâh Te'âlâ'ya delîl olmayan kimse ile musâhabet itme.

46.

Senden ziyâde sû-i hâlli kimseye musâhabetin bî'n-nisbe seni hâl-i nîkûyîde göstermesiyle aldanup ekseriyâ sû-i hâlde oldun.

47.

Kalb-i zâhiden sâdır olan 'amel dünyâya 'adem-i ta'allukdan nâşî kalîl olmadı, kalb-i râgıbdan sâdır olan 'amel de dünyâya ta'allukdan nâşî kesîr olmadı.

48.

Hüsn-i a'mâl, hüsn-i ahvâlin netâicidir. Hüsn-i ahvâl de makâmât-ı (11b) inzâlde (ya'nî feyz-i ilâhînin nüzûlüne müste'id makâmında) tahakkukundan nâşîdir.

49.

Allâh Te'âlâ ile 'adem-i huzûrundan içün zikrullâhı terk itme. Zîrâ zikrullâhın vücûdundan gafletin esnâ-i zikrullâhdaki gafletinden daha eşedir. Olabilür ki gafletle olan zikir seni yakaza ile olan zikre ve yakaza ile olan zikir huzûr ile olan zikre ve huzûr ile olan zikir de mezkûrun gayrisinden gayble olan zikre ref' ider. وَمَا ذَلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ بِعَزِيزٍ "İ'dâm ve icâdda Allâh Te'âlâ'ya 'azîz yoktur."³⁷

35 "Dönüş ancak Rabbedir." en-Necm 53/42.

36 Buhârî, "Bedü'l-Vahy", 1; Müslim, "İmare", 155.

37 İbrâhîm 14/20.

50.

(12a) Tâ'ât ve tevfikât-ı ilâhiyyeden fevt itdiğin şey'e 'adem-i hüznün ve zellât ü me'âsiden işlemiş olduğın şey'e nedâmeti terkin mevt-i kalbin 'alâmâtındandır.

51.

Mürtekib olduğın günâh, 'afvolmaz deyü ye'se düşürüp de Allâh Te'âlâ'ya rahmet-i bî-pâyânına hüsn-i zandan seni i'râz itdirircesine 'indeinde büyüdükçe büyümesün. Zîrâ ol kimse ki 'afüv ve kerîm olan Rab Te'âlâ'yı 'ârif oldu, anın günâhı cenb-i kereminde pek sağır oldu.

52.

Allâh'ın 'adli seni karşulayınca zünûbda sağîre yokdur. Fazlı da rûnümâ olunca zünûbda kebîre yokdur.

53.

(12b) Şühûdi senden gâib, vücûdı da 'indeinde muhakkar olan 'amelden başka kabûle ercâ 'amel yokdur.

54.

Cânib-i Hak'dan sana bir tarîk³⁸ îrâd ve irâe olunması, Rab Te'âlâ'ya anınla vârid olmağın içündür.

55.

Cânib-i Hak'dan sana bir tarîk îrâd ve irâe olındı, seni yed-i ağıyardan ya'nî shehevât-i nefsâniyye, vesâvis-i şeytâniyyeden tesellüm itmek ve rikk-i âsârdan (dünyâyâ ta'aluktan) hür ve âzâd kılmak içündür.

56.

Cânib-i Hak'dan sana bir tarîk îrâd ve irâe olındı, seni vücûdun zindânından şuhûdun fezâsına ihrâc içün.

57.

(13a) Envâr, kalbin ve esrârın metâyâsıdır.

38 Bu ve sonraki iki hikmette çevirinin doğru olabilmesi için "tarik" kelimesinin yerine "vârid" olmalıdır.

58.

Zulmet, cünd-i nefis olduğu gibi nûr da cünd-i kalbdır. Allâh Te'âlâ 'abdine nusret murâd eylediği vakitte ana cünûd-ı envâr ile imdâd idüp andan zulem ve ağyârın imdâdını kat' ider.

59.

Nûr için keşf, basîret için hüküm, kalb için de ikbâl ve idbâr vardır.

60.

Tâ'at senden izhâr olundığı cihetden seni ferahnâk itmesün. (13b) O tâ'at sana Allâh Te'âlâ cânibinden izhâr olundığı için anınla ferahlan. *قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ* ...el-âyet. “*Di ki Allâh Te'âlâ'nın, Kur'an-ı Kerîm fazlıyla ve dîn-i İslâm rahmetiyle ve bunların inzâl ve ihsânıyla ferablansunlar. Anlar dünyâdan cem' itdikleri zâil olıcı lâ-şey' parçalarından hayrludur.*”³⁹

61.

Allâh Te'âlâ tarafına seyr ü sülûk idenler ve makâm-ı kurbe vâsıl olanlar 'amellerinin rü'yetinden ve hâllerinin şuhûdundan memnu' oldılar. Çünkü sâlikûn 'amellerinde Allâh Te'âlâ ile sıdık tahakkuk itmediler, vâsılûn ise Allâh Te'âlâ kendü şuhûdiyle anları hâllerinden gâib kılmıştır.

62.

Zillet dalları ancak tama' tohmı üzerine neş ü nemâ buldı.

63.

(14a) Vehim gibi seni hiçbir şey' münkâd itmedi.

64.

Sen nâ-ümîd olduğın şey'den âzâd ve tama' itdiğin şey'in bendesisin.

65.

Kim ki mülâtafât ihsânıyla Allâh Te'âlâ tarafına ikbâl itmedi, Allâh Te'âlâ anı selâsil-i imtihân ile mukayyed kıldı.

66.

Kim ki ni‘mete şükr itmedi, anın zevâline ta‘arruz itdi; kim ki şükr itdi, anı ‘ikâliyle mukayyed kıldı.

67.

Allâh Te‘âlâ'nın sana olan ihsânına karşı isâetde devâmının, (14b) senin için istidrâc (irtikâb-ı me‘âsîde devâmına karşı ‘ukûbetde te’hîrinden ve Hakk'ın imhâlinden nâşî mağrûriyetli kişi kendüsünü vâsılinden zan itdiği hâlde bağtaten helâke düşmesi) olmasından kork. *سَسْتَدْرَجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ* Şunlar ki bizim âyetlerimizi tekzîb itdiler. Biz anları az az helâklarına yaklaşıdırırız ki anlar günâh itdikçe biz ni‘metleri arttırırız. Anlar ‘âsî ve küfrân-ı ni‘met olup müstehakk-ı ‘ukûbet olurlar. Hattâ bilmedikleri cihetden anları helâke irişdiririz.⁴⁰

68.

Mürîdin sû-i edebde bulunup, kendüsinden ‘ukûbetin te’ehhuri sebebiyle, “Eğer bu sû-i edeb olsa idi imdâd-ı ilâhî münkatı’ olup bu’dı icâb ider idi” demesi, cehlindedir. Tahkîkan şu‘uru idrâk idemeyecek bir haysiyetle andan imdâd-ı ilâhî (15a) münkatı’ olmuşdur. Velev ki münkatı’ olmasa dahi tezâyüdi men‘ olunmuş ve makâm-ı bu‘da ikâme olunmuşdur, hâlbuki o anlayamaz. Her ne kadar makâm-ı bu‘da ikâme olunmasa dahi ancak arzû-yi nefsâniyye ile bırakılır.

69.

Bir ‘abdi gördüğün vakitte, ki Allâh Te‘âlâ vücûd-i evrâd ile anı ikâme ve o evrâdda imdâd-ı ilâhîsinin tevâlîsiyle idâme eylemişdir, sen anda sîmâ-yi ârifîn ve behcet-i muhibbini görmediğinden nâşî Cenâb-ı Mevlâ'nın ana olan ‘atâsını istihkâr itme. Eğer ana tecellî-i ilâhî vârid⁴¹ olmasa idi, virde meşgûl olmaz idi.

40 Mütercimim kısmen tefsir ettiği ayetin meali şöyledir: “Ayetlerimizi yalanlayanları hiç bilmedikleri yerden adım adım yıkıma götürürüz.” (el-A‘râf 7/182)

41 Mustafa Enver Bey burada “vârid” kelimesini, sözlük anlamıyla, yani “ulaşan” şeklinde anlamıştır. Burada müellif tarafından kastedilenin, ıstılah anlamıyla vârid yani ilahî ilhamât olarak kabul edilmesi daha yerinde olur. Bu durumda sözün bu kısmının anlamı, “Allah’ın ona ilham ettiği vârid olmasaydı, o ameline ve virdine devam edemezdi.” şeklinde olmalıdır. (Bkz. Muhammed b. İbrâhîm b. ‘Abbâd en-Nefzî er-Rundî, *Gaysü’l-mevâhibi’l-‘aliyye fi şerbi’l-Hikemi’l-‘Atâiyye*, haz. Mahmûd Beyrûtî, (Dimeşk: Dâru’l-Beyrûtî, 2007), I/215)

70.

Cenâb-ı Hak bir kavmi hizmetine ikâme, bir kavmi de muhabbetine muhtas kılmıştır. (15b) كَلَّا نُمِدُّ ...el-âyet “*Bu dünyâ ve âhiret isteyen iki firkanın dahi maksûm rızklarını imdâd ideriz. Bu imdâd dahi Rab Te‘âlâ’nın ‘atâsındandır. Rabbin Te‘âlâ’nın ‘atâsı dünyâda mü’min ve kâfirden memnû’ olmadı.*”⁴²

71.

Bir emr ile te‘allülden mukaddes ve a‘mâl ile tekâbülden münezzehten olan vâridât-ı ilâhiyenin kalîl olup bağtaten olması, a‘mâllerinden nâşî ‘ibâd ana isti‘dâdları bulunduğunu iddi‘â ider olmasunlar içündür.

72.

Kimi ki her suâl olunan şey’e cevâb virir ve her müşâhede itdiği şey’i ta‘bîr ider ve her bildiği şey’i zikr ider görür isen, anın cehline bununla istidlâl it.

73.

(16a) Allâh Te‘âlâ mü’min kullarına dâr-ı âhireti mahall-i cezâ kıldı. Zîrâ anlara ‘atâsını murâd eylediği şey’e dünyânın vüs‘ati yoktur. Anın içün anların akdârını, bekâsı olmayan dârda mücâzî eylemekden te‘cîl ve te‘hîr eyledi.

74.

Kim ki ‘amelinin semeresini ‘âcilen (dünyâda) bulursa, âcilen (âhiretde) kabûlün vücûdına delîldir.

75.

‘İnd-i ilâhîdeki kadrini bilmek murâd ider isen, seni ikâme eylediği şey’e nazar it.

76.

Allâh Te‘âlâ ne zamân sana tâ‘ati nasîb idüp, o tâ‘atinde seni kendüsiyle muğnâ kılsarsa tahkîk bilmiş ol ki sana ni‘am-i zâhire ve bätînesini isbâğ eylemiştir.

77.

(16b) Cenâb-ı Hak’dan taleb itdiğin şey’in hayrlusu anın senden tâlibi olduğu şey’dir.

78.

Tâ'atin fikdânına o tâ'ate meyl itmemekle berâber kuru bir hüzn itmek mağrûrîn 'alâmetlerind[end]ir.

79.

Ârif değildir ol kimse ki, işâreti vaktinde Hak sübhânehû hazretlerini kendüsi-
ne işâretinden daha karîb bula. Ârif belki ol kimsedir ki vücûd-i Hak'da fânî ve
şühûd-i rabbânîde müntavî olmağla kendüsiyçün işârete mecâl olmaya.

80.

Recâ, mukârin-i 'amel olan şeydir, yohsa ümniye (gurûr) dür.

81.

(17a) Ârifînin Allâh Te'âlâ'dan matlabı 'ubûdiyyetde sıdk ve hukûk-ı rubûbiyete
kıyâmdır.

82.

Cenâb-ı Hak seni hâl-i inbisâtta kıldı, hâl-i inkıbâz ile ibkâ itmemek için ve hâl-i
inkıbâzda kıldı, hâl-i inbisâtta terk itmemek için. Ve her ikisinden de ihrâc itdi,
kendüsinden başka bir şey' ile mukayyed olmayasın için.

83.

Ârifün hâl-i inbisâtta, hâl-i inkıbâzdan ziyâde havfdadırlar. Hâl-i inbisâtta edeb
dâiresinde az kimseler durabilürler.

84.

(17b) Bast, ferâhın vücûdı sebebiyle nefis andan hazzını ahz iden hâldir. Kabz nefis
içün anda haz olmayan hâldir.

85.

Allâh Te'âlâ ba'zen sana dünyâ ve lezzâtından bir şey i'tâ idüp tâ'at-i ilâhiyesinden
seni men' ider. Bazen de dünyâdan seni men' idüp tâ'atı i'tâ ider.

86.

Ne zamân ki bir şeyden men' olunmağın fehm bâbı senin için feth olundıysa, ol
men' sana 'ayn-ı 'atâ oldı.

87.

Ekvânın zâhiri gaflet, bâtını 'ibretidir. Bu sebeble nefs anın zînet-i zâhiresine nazar ider. (18a) Kalb de kabâih-i bâtinesine nazar ider.

88.

Senin için fenâ-pezîr olmayacak bir 'izzet husûlünü ister isen, fânî olan 'izzetle müz-ta'iz olma.

89.

Tayy-i hakîkî senin mesâfe-i dünyâyı tay itmeğindir. Ol gâyete kadar ki, âhireti kendünden sana daha karîb olduğunu göresin.

90.

Halk cânibinden olan 'atâ hirmândır. Allâh Te'âlâ cânibinden olan men' ihsândır.

91.

Rabbimiz Te'âlâ'nın kerem-i 'azîm ve fazl-ı 'amîmi bendesinin nakden mu'âmelesine nesi'ten mücâzât kılmaktan celîldir.

92.

(18b) Tâ'ate cezâ cihetinden sana kâfidir Allâh Te'âlâ'nın tâ'ate senin ehliyetine rızâsı.

93.

'Âmilîne cezâ cihetinden kâfi oldu ol şey' ki, Allâh Te'âlâ esnâ-yi tâ'atde anların kalblerine feth idici oldu ve ol şey' ki, kendüsiyle vücûd-i muânesetden anların kalblerine îrâd idici oldu.

94.

Ol kimse ki Hak'dan recâ eylediği şey' için yâhûd tâ'ati sebebiyle 'ukûbetin vürûdünü kendüsinden def için Allâh Te'âlâ'ya 'ibâdet iderse, 'ubûdiyyetin hak evsâfiyla kâim olmadı.

95

(19a) Hak Te'âlâ ne zamân ki sana 'atâ itdi, birr ü ihsânını gösterdi; ne zamân ki seni men' itdi, sana kahrını gösterdi. Bu iki hâletde de sana müte'arrif ve senin üzerine vücûd-i lütfıyla mukbil olan ancak odur.

96.

Men'in seni elemnâk eylemesi Allâh Te'âlâ'dan idüğünü 'adem-i fehmindendir.

97.

Ba'zen sana bâb-ı tâ'at feth olunur da bâb-ı kabûl feth olunmaz, bazen de senin üzerine zenb kazâ olunup o zenb vusûl-i Hakk'a sebep olur.

98.

Züll ü iftikârî îrâs iden ma'siyet, 'izz ü istikbârî îrâs iden tâ'atden hayrludur.

99.

İki ni'met vardır ki, hiç bir mevcûd andan hâric olmadı ve mükevvenâtın (19b) ve mükevvenâtın⁴³ küllîsiyçün andan mu'âfiyet yokdur. Biri ni'met-i îcâd, birisi de ni'met-i imdâddır.

100.

Hak Te'âlâ sana evvelen îcâd ile sâniyen imdâdının tevâlîsiyle in'âm eyledi.

101.

Senin fâkan senin için zâtiyyedir. Esbâbın vürûdı ise sana hafî olan şey'in müzek-kirâtıdır. Fâka-i zâtiyyeyi de 'avârız ref ü izâle idemez.

102.

Evkâtının hayrlusı vücûd-i fâkanı müşâhede ile fakr u zillete reddolundığın vaktidir.

103.

(20a) Allâh Te'âlâ ne zamân seni halkından îhâş iderse, bil ki senin için bâb-ı ün-sün fethini murâd eylemiştir.

104.

Allâh Te'âlâ ne zamân senin lisânını talebe küşâde iderse bil ki sana 'atâ eylemeği murâd eylemiştir.

105.

'Ârif ıztırârî dâim olup, gayrullâh ile karârı olmayandır.

43 Mütercim yeni sayfada aynı sözcüğü tekrar etmiştir.

106.

Allâh Te'âlâ zevâhiri (mükevvenâtı) envâr-ı âsârıyla (kevâkible) serâiri de (kulûbun bevâtınını) envâr-ı evsâfıyla ('ulûm ve me'ârifle) münevver kıldı. Şu sebeble envâr-ı zevâhir âfil (gâib ve gârib) olup, envâr-ı kulûb âfil olmadı. (*Gündüzün güneşi gice gurûb ider, kulûbun güneşi gâib olmaz.*)⁴⁴

107.

(20b) Seni müblî olan Hak sübhânehû ve te'âlâ idüğüne 'ilmin, üzerindeki elem-i belâyı elbetde hafifletür. Şol Allâh Te'âlâ ki kaderler sana andan rûnümâ olmuşdur, hüsn-i ihtiyârı sana ta'avvüd iden odur.

108.

Kim ki kadrinden lutf-i ilâhînin infikâkını zan itse, bu zannı nazarının kusûrunda-
dır.

109.

Sana turuk-i 'ubûdiyyetin iltibâsından hafv olunmaz, ancak hevâ-i nefsâniyyenin sana galebesinden havf olunur.

110.

(21a) Münezzehdir o kim, sırr-ı husûsiyyeti (ya'nî bi'l-hâssa kulûb-i evliyâyâ ifâza eylediği serâir-i 'ulûmu ve me'ârifî) ahvâl-i zâhire-i beşeriyetle setr itdi ve 'azamet-i rubûbiyyetini izhâr-ı âsâr-ı 'ubudiyette zâhir kıldı.

111.

Matlabının teahhur-ı husûli sebebiyle Rabb Te'âlâ'ya mutâlebe ile ta'arruz itme, lâkin edebinin 'adem-i vücûdundan nâşî nefsinin muâhaze it.

112.

Cenâb-ı Hak ne zamân seni zâhiren fermânına imtisâl idici kılsa ve bâtinen de kahrına itâ'atı merzûk iderse sana büyük minnet tutmuşdur.

44 Parantez içindeki beyte, İskenderî'den önce Kuşeyrî tefsirinde yer vermiştir. Bkz. İmâm [Abdülkerîm] el-Kuşeyrî. *Letâifü'l-işârât*, thk, İbrâhîm el-Besyûnî, (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye-tü'l-'Âmme li'l-Kitâb, t.y.) 2/648.

113.

Keşf ü kerâmet ile tahsîsi sâbit olan kimselerin hepsi âfât-ı de'avâ-i nefsâniyyeden halâsi kemâl bulmuş değildir.

114.

(21b) Virdi istihkâr itmez illâ cehûl olan istihkâr ider. Vârid dâr-i âhiretde bulunur, vird ise dünyânın intivâsıyla fenâ-pezîr olduğundan halef ve nâibi bulunmayan şey'e i'tinâ evlâdır. Virdi senden tâlib olan Allâh Te'âlâ'dır. Vâridi ise andan sen taleb idiyorsun. Anın talebi nerede, senin matlabın nerede?

115.

İmdâd-ı rabbâniyyenin vürûdî kulûb-i 'ibâdın isti'dâdları hasebiyledir ve envâr-ı yakîniyyenin şurûkî safâ-i esrârları hasebiyledir.

116.

(22a) Gâfil sabâha dâhil oldukda ne işleyeceğine nazar ider. 'Âkil ise Allâh Te'âlâ'nın kendüsi hakkında ne işleyeceğine nazar ider.

117.

'Ubbâd ve zühhâd her şey'de Allâh Te'âlâ'dan gaybetlerinden için her şeyden vahşet iderler. Eğer anlar Allâh Te'âlâ'yı her şeyde müşâhede itse idiler vahşet itmezler idi.

118.

Dünyâda senin işin mükevvenâta nazar iledir. Kemâl-i zât-ı Hak'dan senin için âhiretde keşf hâsıl olur.

119.

Allâh Te'âlâ dünyâda min gayr-i hicâb sana mütecellî oldukda senin sabr (22b) u tâkat getüremeyeceğine 'ilm-i ilâhîsi muhîtdir. Bu sebeble sana âsâr ve ekvânı 'ayn-ı basîretle müşâhede eylemeği ikrâm buyurmuştur.

120.

Hak Te'âlâ 'ubûdiyyet husûsunda a'mâli istiskâl ile terke müeddî olur derecede sende melâlet hâsıl olacağını bildiğinden sana rahmet ve suhûlet olarak tâ'ati müte-nevvi' kıldı ve senin a'mâle de tesâru' sebebiyle hadden tecâvüz iderek vech-i kemâl üzere ityân idemeyeceğini bildiğiyçün ba'zı evkâtda da tâ'atden seni men' eyledi ki

senin himmetin salâtı ikâmete maksûr olup sûret-i salâtı masrûf olmasun. Zîrâ her musallî mukîmü's-salât değildir.

121.

(23a) Salât veseh-i zünûbden kulûbı münezzihe ve bâb-ı guyûbı müsteftihadır. Salât mahall-i münâcât ve ma'den-i musâfâtdır. Anda esrâr meydânları müttesi' olur ve envâr şârikleri tumû' ider.

122.

Allâh Te'âlâ sende za'f bulunduğunu bildi, bu sebeble tâ'atin envâ'ı ve a'dâdını taklîl itdi ve fazl-ı ilâhîsine ihtiyâcını bildi, bu sebeble imdâd-ı ilâhîsini teksîr itdi.

123.

Ne zamân 'ameline Allâh Te'âlâ'dan 'ivaz taleb idersen o 'amelde sıdkının vücûdıyla mutâlebe olunursun. (Cenâb-ı Hak a'mâl için feyz-i 'âcil ve sevâb-ı âcil (23b) hâsıl eylediğine) şekde olana selâmet-i vicdân kifâyet ider.

124.

Hakîkatde fâ'ili olmayup mahall-i zuhûrı oldığın 'amel üzerine Hak Te'âlâ'dan 'ivaz taleb itme. Allâh Te'âlâ eğer 'amelini kabûl iderse, kabûli 'amele cezâ cihetinden sana kâfî olur.

125.

Cenâb-ı Hak sana fazl-ı ilâhîsini izhâr eylemeyi murâd iderse a'mâli sende halkla sana nisbet ider.

126.

Senin ahvâl-i zemîmene nihâyet olmaz, Allâh Te'âlâ seni eğer kendi nefesine ircâ' iderse ve medâih ü hasenâtın munkaziye olmaz eğer sana cûd u nusret-i ilâhîsini izhâr iderse.

127.

(24a) Allâh Te'âlâ'nın evsâf-ı rubûbiyetiyle müte'allık ol, ya'nî vücûd ve levâzımını lâ-şey' bil ve evsâf-ı 'ubûdiyyetinle de mütehakkık ol (Her husûsda 'acz ü fakrını bil).

128.

Allâh Te‘âlâ mahlûkâtına virdiği şeylerden senin için olmayan şey’i taleb ve id-dî‘âdan seni men‘ eyledi de vasf-ı ilâhîsine müşâreketi taleb ve iddi‘â eylemekliğini mübâh kılar mı? O Rabbü’l-‘âlemîndir.

129.

Nefsinden fevâidi hark u ifnâ itmediğin hâlde sana menâfi-‘i ma‘neviyye nasıl isâbet ider.⁴⁵

130.

Medâih-i nefsâniyyeyi taleb şân değil, hüsn-i edebe mülâzemet şândır.

131.

(24b) Mevâhib-i ilâhiyyeyi senin için hâl-i ıztırâr kadar hiç bir şey taleb itmedi ve anı tahayyüze zillet ve iftikâr gibi esra‘ bir şey de yokdur.

132.

Eğer sen Cenâb-ı Hakk’a vusûlini ancak ‘uyûb-i nefsâniyyenin fenâsından ve da‘âvî-i şehvâniyyenin mahvından sonra hâsıl olur i‘tikâdında isen, ana ebeden vâsıl olamazsın. Lâkin Allâh Te‘âlâ seni kendine îsâl eylemek murâd iderse vasf-ı rabbâniyyesiyle vasfını ve na‘t-ı kudsiyyesiyle na‘tını setr idüp ictihâd ü a‘mâlinle değil, sana olan mahz-ı keremiyle seni kendine îsâl ider.

133.

Cenâb-ı Hakk’ın setr-i cemîli olmasaydı hiçbir ‘amel kabûle ehil olmazdı.

134.

(25a) Cenâb-ı Hakk’a tâ‘at vaktinde hilm-i ilâhîsine olan ihtiyâcın, ma‘siyet vaktindeki ihtiyâcından daha ziyâdedir.

45 Mütercim, ‘*avâid* (adetler, alışkanlıklar) kelimesini Arapça metni yazarken doğru yazmakla birlikte, tercümede bunu nedense sehven *fevâid* (faydalar) olarak okumuş ve çevirisini de bu yanlış okuma üzerine yapmış görünüyor. Doğru tercüme şöyle olmalı: “Sen nefsindeki adet ve alışkanlıkları ortadan kaldırmadıkça, senin için tabii adetler ve kurallar nasıl ortadan kalkar (ve nasıl kerametler ortaya çıkar).”

135.

Setr iki kısımdır: Birisi ma'siyetden setr, diğeri ma'siyetde setrdir. 'Avâm-ı nâs halk nazarında mertebelerinden sukût haşyetinden nâşî Allâh Te'âlâ'dan ma'siyetde setri talep ider. Havâs ise Melikü'l-Hak Te'âlâ'nın nazarından sukût haşyetinden nâşî ma'siyetden setri talep ider.

136.

Kim ki sana ikrâm iderse Allâh Te'âlâ'nın sendeki cemîl setrine ikrâm ider. Hamd seni setr idene lâyıktır, sana ikrâm ve şükr idene lâyıktır.

137

(25b) Sana sâhib olmadı illâ 'uyûbını alîm olan sâhib oldu. Bu da ancak kerîm olan Mevlâ'ndır ki, ana 'âid olur bir şey için olmayarak seni talep idenlerin ve sana sâhib olanların en hayrlusudur.

138.

Hak Te'âlâ eğer sana nûr-i yakîni işrâk itse idi âhireti rihletinden daha karîb görür idin ve mehâsin-i dünyâyı da üzerinde kesf-i fenâ zâhir olduğu hâlde görür idin.

139

Allâh Te'âlâ'dan seni hiç bir mevcûdun vücûdî mahcûb itmez, lâkin anınla bir mevcûdun vücûdunu tevehhümün andan seni mahcûb ider.

140.

(26a) Allâh Te'âlâ'nın mükevvenâtta zuhûr u tecellisi olmasa idi ana vücûd-i ebsâr vâki' olamaz idi. Eğer min-gayr-i hicâb sıfât-ı ilâhiyyesi zâhir olsa idi mükevvenât muzmahil olur idi.

141.

Her şey'i Allâh Te'âlâ izhâr eyledi, zîrâ bâtın odur ve her şey'in vücûdunu tay itdi, zîrâ zâhir odur.

142.

Mükevvenâtta olan şey'e nazar itmeğini Cenâb-ı Hak sana ibâha itdi, zevât-ı mükevvenât ile tevakkuf itmeğini sana izin virmeyip *فَلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ* buyurdu.⁴⁶

46 "De ki: Bir bakın da görün, göklerde ve yerde neler var?" (Yûnus 10/101)

Ve bununla sana bâb-ı ifhâmı küşâde idüp, vücûd-i ecrâmı delâlet ider olmak için أَنْظُرُوا السَّمَوَاتِ⁴⁷ buyurmadı.

143.

(26b) Ekvân, Cenâb-ı Hakk'ın isbât ve izhârıyla sâbit ve zât-ı ehadiyyetiyle mahv u nâbûddur.

144.

Nâs sana olan zanlarıyla seni medh iderler, sen mağrûr olmayup kabâih-i nefsâniyeni bildiğin için kendüni zem idici ol.

145.

Mü'min medh olundukda, nefsinde müşâhede idemediği vasıfla senâ olunduğundan nâşî Allâh Te'âlâ'dan istihyâ ider.

146.

Nâsın en câhili kendi 'inde yakînen tahakkuk iden şey'i nâsın zan itdiği şey'e terk idendir.

147.

(27a) Ehil olmadığı şey' ile sana senâ ıtlak olunursa sen yine senâkârını⁴⁸ ehil olmadığı şey' ile senâ it.

148.

Zâhidler senâ olundukda Rab Te'âlâ'dan gaybleri sebebiyle senânın halkdan sudûrını müşâhedelerinde havf-i iğtirârdan nâşî münkabız olurlar. Ârifler ise huzûr-i Rabb-i 'izzetde olup mâsivâyı 'adem-i müşâhedelerinden, ne vakt medh olunurlarsa senâyı Melikü'l-Hak te'âlâ cânibinden olmak üzere telakkî ile münbasıt olurlar.

149.

Ne zamân ki sen 'atâ olundukda, o 'atâ seni münbasıt ve men' olundukda o men' seni münkabız kılsa, bununla tufûliyyetinin sübûtuna ve 'ubûdiyyetinin 'adem-i sıdkına istidlâl it.

47 "Göklere bakın."

48 Mütercim zamirin senâyı yapana raci olduğunu kabul ederek bu çeviriyi yapmış ama aslında zamir Allah Teala'ya racidir. Bkz. Rundî, *Gaysü'l-mevâhib*, 2/280. Bu durumda çeviri şöyle olmalıdır: "Ehil ve layık olmadığı şekilde övüldüğünde, sen de ehil ve layık olduğu gibi Allah'ı öv."

150.

(27b) Senden bir zenb vukû'unda Rabbin Te'âlâ ile husûl-i istikâmeti müstahîl 'addiyle ye'sine sebep olmasun. Andan tevbe ve rucû'unda bu sana mukadder olan zünûbun âhiri olur.

151.

Cenâb-ı Hakk'dan sana bâb-ı recâyı feth eylesesini murâd idersen, andan sana olan şey'i işhâd it (ya'nî velâdetinden bulunduğın vakte değin nâil olduğın ni'mâta bak). Ve eğer bâb-ı havfi feth eylesesini murâd idersen, senden ana olan şey'i işhâd it (ya'nî ef'âline şuûrun zamânından berü vukû' bulan 'isyân ve muhâlefâtına bak).

152.

Cenâb-ı Hak sana ba'zen hâl-i bastın nehâr gibi olan revnakinde istifâde idemediğın (28a) şey'i hâl-i kabzın leyl gibi olan târîkinde ifâde ider. لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا. "Siz anlayamazsınız bangisi sizin için menfa'atçe dâba karîbdir."⁴⁹

153.

Envârın mevâzı-ı tulû'î ârifînin kulûb ve esrârıdır.

154.

Kulûba müsteved'a olan nûrun mededi hazâin-i guyûbdan vâride olan nûrdandır.

155.

Hak Te'âlâ havâs ile idrâk olunan nûr ile sana âsâr-ı mükevvenâtdan keşf ider ve kulûba müsteved'a olan nûr ile evsâf-ı ezeliyyesinden keşf ider.

156.

Kulûb ba'zen nüfusun kesâif-i ağıyâriyle mühtecib olduğu gibi, envâr-ı yakîniyye ile müstenîr olduğu hâlde letâif-i ağıyâr-ı nûrâniyye ile vukûfı sebebiyle muhtecib olur.

157.

(28b) Hak Te'âlâ envâr-ı kulûb ve serâiri iclâlen kesâif-i zevâhir ile setr ider ki, anı izhâr ile ibtizâlden ve lisân-ı iştihâr ile ana nidâ itmekden masûn kıldı.

Cüz-i evvel son

Cüz-i sâni

158.

(29a) Münezzeh ü müte‘âldir ol kibriyâ ki, evliyâsı üzerine bir delîl kılmayup, ancak anları kendine delîl kıldı ve anlara (kimseyi îsâl itmeyip ancak) kendine îsâl eylemek murâd eylediğini îsâl eyledi.

159.

Cenâb-ı Hak ba‘zen seni gayb melekûtuna muttali‘ ider de, esrâr-ı ‘ibâda istişrâf ve ittîlâ‘dan mahcûb ider.

160.

Kim ki ‘ibâdın esrârına muttali‘ olup rahmet-i ilâhiyye ile mütehallık olmadı (ya‘nî müznîbini setr ile, zâlimîni hilm ile, câhilîni safh-ile, velhâsıl ittîlâ‘ı mikdârınca cemî‘i ‘ibâda iktizâsına göre re‘fetle mu‘âmele itmedi),⁵⁰ anın ittîlâ‘ı, ‘aleyhine fitne ve kendine cerr-i vebâle sebep oldu.

161.

(29b) Nefsin ma‘siyyetde hazzı zâhir ve celîdir, tâ‘atde hazzı gizlî ve hafîdir. Hafî olan şey’in müdâvâtının ‘ilâcı da sa‘bdir.

162.

Halk her ne kadar seni görmese dahi ba‘zen senin a‘mâl-i hafîyyene riyâ karışur.

163.

Ahvâl-i husûsiyyeni halkın bilmesine meyl itmeğin ‘ubûdiyyetinde ‘adem-i sıdkına delîldir.

164.

Sana olan nazar-ı ilâhîye karşı nazar-ı halkı sen kendinden gâib kıl ve Hakk’ın senin üzerine olan şuhûd-i ikbâlî sebebiyle nâsın ikbâlîne iltifât itme.

165.

(30a) Kim ki Hakk’ı ‘ârif oldu, anı her şeyde müşâhede itdi; kim ki Hak ile fânî oldu, her şeyden gâib oldu; kim ki Hakk’a muhabbet itdi, ana hiçbir şey eser itmedi.⁵¹

50 Parantez içi mütercimim şerhidir.

51 Son cümleinin tercümesi, “Kim ki Hakk’a muhabbet etti, hiçbir şeyi ona tercih etmedi.” şeklinde olmalıdır.

166.

Cenâb-ı Hakk'ı senden mahcûb kılan şiddet-i kurbıdır.

167.

Cenâb-ı Hakk'ın muhtecib olması şiddet-i zuhûrundan ve ebsârdan hafî olması da 'ızam-ı nûrundandır.

168.

Cenâb-ı Hak'dan talebin onun 'atâsına tessebbüb olmasun ki 'ibâdına taleb ile emr eylediğinin sır ve hikmetini andan fehmin kalîl olmaya; talebin ancak izhâr-ı 'ubû-diyyetle hukûk-i rubûbiyyete kıyâmdan 'ibâret olmalıdır.

169.

(30b) Hak Te'âlâ'nın ezeldeki 'atâ-i sâbıkına senin talebi-lâhıkın nasıl sebep olabilir?

170.

Cenâb-ı Hakk'ın hükm-i ezelişi 'ilele muzâf olmaktan celîldir.

171.

Cenâb-ı Hakk'ın sana olan 'inâyeti senden (du'â ve a'mâl-i sâliha gibi) bir şey' için değildir. Anın 'inâyeti sana muvâcih ve ri'âyeti sana mukâbil olduğu hinde sen neredesin; 'inâyet-i ezeliyyesi sâdır olduğunda ihlâs-ı a'mâlin ve vücûd-i ahvâlin yok idi. Belki o makâmda mahz-ı ifdâli ve 'azîm-i nevâl-i ilâhiyyesinden gayri bir şey olmadı.

172.

(31a) Hak Te'âlâ 'ibâdın sırr-ı 'inâyetin zuhûruna (ya'nî kendülerinden mahfî olan irâde-i ilâhiyyenin husûl-i ta'allukuna) temâyüllerini bildiğinden *يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ* buyurdu⁵² ve eğer anları hâlî kılsa idi takdîr-i ezele i'timâden a'mâl-i sâlihâyı terk edeceklerini de bildiğinden *إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ*⁵³ buyurdu.

173.

Her şey' meşîet-i ilâhiyyeye müstenid olup, meşîet hiç bir şey'e müstenid değildir.

52 "Allah, rahmetini dilediğine tahsis eder." (el-Bakara 2/105)

53 "Muhakkak ki iyilik edenlere Allah'ın rahmeti çok yakındır." (el-A'râf 7/56)

174.

‘Urefâya ekseriyâ âdâb-ı ‘ubûdiyyet, kısmet-i ezeliyyeye i‘timâden terk-i talebe ve suâlden zikrullâh ile iştigâle delâlet ider.

175.

(31b) Kendine gafletin tarayânı câiz olan ancak du‘â’ ile tezkîr olunur ve kendinden ihmâl vukû‘u mümkün olan ancak zikir ile tenbîh idilir. (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا⁵⁴)

176.

Fakr u fâkanın vürûdı mürîdînin bayrâmıdır.

177.

Savm u salât hâlinde bulamadığın şey’i ba‘zen hâl-i fakrda ziyâde bulursun.

178.

Fâka mevâhib-i rabbâniyyenin bisâtıdır.

179.

Mevâhib-i ilâhiyyenin vürûdını murâd idersen ‘indinde fakr u fâkayı sahîh ve muhakkak kıl. “*Sadakât ancak fukarâ içündür.*”⁵⁵

180.

(32a) Evsâfını mütehakkık ol, Cenâb-ı Hak sana evsâfıyla imdâd eyleye; zilletini mütehakkık ol, Allâh Te‘âlâ sana ‘izzetiyle imdâd eyleye; ‘acini mütehakkık ol, Allâh Te‘âlâ kudretiyle sana imdâd eyleye; za‘fını mütehakkık ol, Allâh Te‘âlâ havl u kudretiyle sana imdâd eyleye.

181.

Kerâmet ekseriyetle kendüsiyçün istikâmet kemâl bulmamış olana merzûk olur.

182.

Bir şey’de seni Hak Te‘âlâ’nın ikâme eylemiş olduğına alâmetdir, o şey’de seni netâicin husûliyle ikâmesi.

54 “Allah bundan çok yüce ve münezzehdir.”

55 et-Tevbe 9/60.

183.

(32b) Kim ki kendi bisât-ı ihsânından ta'bîr ü tekellüm iderse, isâeti anı iskât ider; kim ki Allâh Te'âlâ'nın bisât-ı ihsânından ta'bîr ü tekellüm iderse, ta'bîrinde⁵⁶ isâet dahi etse anı bir şey' iskât itmez.

184.

Hükemânın envâr-ı ma'rifeti akvâlini sebkât ider. Bu sebeble nerede ki tenvîr hâsil oldu, ta'bîr de vâsıl oldu.

185.

Kelâmın mahall-i zuhûrı kalb olduğundan, her bir kelâm ki izhâr u tefevvüh olunur, o kelâm mahall-i zuhûrı olan kalbin kisveti üzerinedir. (Eğer kalb münevver ise kelâm da sâmi'îne nâfi' olur, muzlim ise muzır olur.)

186.

Kim ki hakâik-i 'ulûmı ta'bîrde me'zûn olduysa, anın 'ibâreti mesâmi-'i halkda münfehim ve işâreti anlara müncelî oldu.

187.

(33a) Senin için izhâr-ı hakâyıka izn olmadığı vakitte anı izhâra tasaddî itdiğinde o hakâyık ekseriyâ meksûfetü'l-envâr olarak zâhir olur.

188.

'Urefânın me'ârif ve hakâyıktan ta'bîrleri ya vecdin feyezânından veyâhud mürîdin hidâyeti kâsından içündür. Kısm-ı evvel sâlikînin hâli; sâni, erbâb-ı miknet ve muhakkikînin hâlidir.

189.

'Urefânın 'ibârâtı muhtâcîn-i müstemi'inin gıdâ-i ervâhlarıdır. (İhtilâf-ı tabâyi' hasebiyle müstemi'in o 'ibârâtdan isti'dâdları mikdârı nasîb aldıklarından) Ey sâmi', sana makâmın dâiresinde mütenâvil olan şey'den başka bu husûsda nasîb olamaz.

56 Çeviride bu kelime çıkartılsa anlam daha doğru verilmiş olur.

190.

(33b) Makâmât-ı yakîniyyeden bir makâmdan ekseriyâ ana ittilâ' hâsıl iden de ta'bîr ider, ana vâsıl olan da ta'bîr ider. Şu ta'bîrler sâhib-i basîretten gayrıya mültebis ve yekdîğerinden farksız olarak görünür.

191.

Sâlike vâridâtından bahs etmek lâıyk değildir. Zîrâ bu, kalbindeki 'amelini taklîl ider ve Rab Te'âlâ ile sıdkının vücûdını men' ider.

192.

Halâikdan bir şey' ahzine elini uzatma. İllâ halâik beyninde mu'tî olan Mevlây-ı Müteâl idüğünü görmeğınle elini uzat ve böyle olunca da yine 'ılme muvâfık olan şey'i al.

193.

'Ârif-i muhakkik meş'et-i ilâhiyyeyi kâfi görmekle ekseriyâ Mevlâ-yı Müteâl'e⁵⁷ (34a) ref'-i hâcetden istihyâ ider de, mahlûka ref'-i hâcetden nasıl istihyâ itmez.

194.

Eğer sana iki iş rûnümâ olursa nefse ağır gelenine bakup ana ittibâ' it. Zîrâ nefse ancak hak olan şey' sakıl olur.

195.

Vâcibâta kıyâmdan tekâsülle nevâfil-i hayrâta müsâra'at, hevâyâ ittibâ'ın alâmâtındandır.

196.

Allâh Te'âlâ tâ'ati evkât-ı mu'ayyene ile takyîd eyledi, tâ ki vücûd-ı tesvîf ya'nî gelecekte yaparım fikri seni o tâ'atden men' itmesün ve evkât-ı tâ'ati de sana tevsî' eyledi, tâ ki vaktin evvelinde, ya vasatında veyâ âhirinde edâ itmeğe hıssa-i ihtiyâr sende bâkî kalsun.

197.

(34b) Hak Te'âlâ, 'ibâdının kendüsiyle olan mu'âmelesine killet-i nuhûd ve ikbâllerini bildiğinden, anlara vücûd-i tâ'atini vâcib kılup, tâ'ate selâsil-i îcâb ile anları

57 Sayfanın kenarında mehtemelen çeviriye ilişkin olarak "nâ tâm" şeklinde bir not yazılmış.

sevk eyledi. Rabbin Te'âlâ ol bir kavme (keyfiyyet ve hakîkati 'ibâdı nezdinde gayr-ı ma'lûm bir sûretde) ta'accüb eyledi,⁵⁸ ki anlar cennete zencîrle bağlı virilmekte oldukları hâlde sevk olunurlar.

198.

Allâh Te'âlâ sana hidmetini vâcib kıldı, bu îcâbıyla kendüsine ta'alluk ider hiç bir şey'i sana vâcib kılmadı, illâ duhûl-i cenneti vâcib kıldı (ya'nî 'ibâdın tâ'at ve ma'siyeti yine kendülerine âiddir, Hak Te'âlâ ef'âl-i 'ibâddan müstağnîdir).

199.

(35a) Kim ki bend ü esîr olduğu şehevâtından Allâh Te'âlâ'nın anı halâs itmesini ve müstevlî olduğu gafletten de ihrâc eylesini istiğrâb iderse, kudret-i ilâhiyyeyi isti'câz itmiş olur (*Hâlbuki Allâh Te'âlâ her şey'e muktedirdir*).⁵⁹

200.

Sana ba'zen hicâb-ı zulmâniyyenin tarayânıyla gafelâtın müstevlî olması Hak Te'âlâ'nın envâr-ı yakîniyyeden sana imtinân eylediği şey'in kadrini bildirmek içündür.

201.

Kim ki ni'am-i ilâhînin vücûdi hîninde kadrini bilmezse, Allâh Te'âlâ anın fikdânıyla kadrini bildirir.

202.

(35b) Ni'am-i ilâhînin vürûd u tevâlîsi anın hakk-ı şükriye kıyâma aczinden nâşî seni tedhîş itmesün, şükre mülâzim ol. Zîrâ bu dehşet, kadrini alçaltan şeylerdendir.

203.

Kalbde hevâ-yı şehevâniyyenin halâvetinin temekkünü, devâsâz olmayacak bir dâ-i şedîddir.

204.

Kalbden şehevât-ı nefsâniyyeyi hiçbir şey' ihrâc itmez, illâ havf-i müz'ic ve şevk-i muklûk ihrâc ider.

58 "Rabbim, zincirlerle cennete sürülen bir kavmin durumuna hayret etti." hadisine işaret ediliyor. Ahmed, V, 249.

59 el-Kehf 18/45.

205.

‘Amel-i müşterek sevilmediği gibi kalb-i müşterek de sevilmez.⁶⁰ ‘Amel-i müştereki (ihlâsı hâvî olmayup şâibe-i riyâ vü tasannu’dan hâlî olmadığından) Allâh Te‘âlâ kabûl eylemez. Kalb-i müştereke dahi (gayrullâha muhabbetinden ve ‘ubûdiyyetde ‘adem-i sıdkından) Hak Te‘âlâ’nın ikbâli yoktur.

206.

(36a) Envâr vardır ki ana zâhir-i kalbe vusûle izn olunmuş, envâr da vardır ki ana samîm-i kalbe duhûle izn olunmuştur.

Şerh- Zâhir-i kalbe vâsıl olan envâr ile ‘abd nefsinin ve rabbini, dünyâsını ve âhiretini müşâhedesi sebebiyle ba’zen nefsiyle ba’zen de rabbisiyle olur ve ba’zen âhirete müte‘allık ‘amele ba’zen de dünyâyâ müte‘allık ‘amele sa’y eder. Samîm-i kalbe dâhil olan envâr ise ‘abde ancak Hak celle ve ‘alâdan gayri bir şey’in vücûdunu izhâr itmediğinden, o ‘abd bu sebeble Hak’dan gayrıya ‘ibâdet eylemez ve mâsivallâha da muhabbet itmez.⁶¹

207.

Envârın ba’zen sana vurûdunda kalbin suver-i âsâr ile (emvâl, evlâd ve gayri şeylerin suver-i mükevvenesiyle) ‘alâkadâr olması sebebiyle, (36b) o envâr nüzûlünü müte‘âkib rihlet eder. (Zîrâ envâr mukaddese ve mutahhara olup denes-i ağıyâr ile ‘alâkası olan kulûbda karâr kılmaz. Eğer sen hulûl-i envâra ve tecellî-i me‘ârif ü esrâra râğib isen) Kalbini ağıyardan (mâsivallâha ta’allukdan) fâriğ it ki, Allâh Te‘âlâ anı esrâr ve ma‘ârif ile memlû kılsun.

208.

Cânib-i Hak’dan ‘atâ ve nevâli geç ‘ad itme, lâkin nevâle olan ikbâli nefsenden geç bırak.⁶²

60 Bu ilk cümlelerin tercümesinin, hikmetin devamına uygun olarak edilgen yapıda olmaması daha uygundur. Bu durumda anlam şöyle olur: “Allah, ortak ameli sevmediği gibi ortak kalbi de sevmez.”

61 Bu şerh mütercime aittir.

62 Bu hikmetin tercümesi şöyle daha uygun olacaktır: “Allah’ın atâ ve bağışını geç sayma ama ona yönelişini geç say.”

209.

Evkâtta 'ibâdât-ı zâhireye müte'allık bir takım hukûk vardır ki li-mâni'in vakt-i âherde kazâsı mümkün olur. Hâlbuki ahvâl-i 'ibâdın muktezî bulunduğu bir takım mu'âmelât-ı bâtınıyyeye 'âid olan hukûk-ı evkâtın (37a) kazâsı mümkün olmaz. Zîrâ hiç bir vakt yoktur ki hulûl ide, illâ anda senin üzerine Allâh Te'âlâ için bir hakk-ı cedîd ve bir emr-i ekîd vardır. O vakitte sen hakkullâhı kazâ itmediğin hâlde gayrı hakkını nasıl kazâ idersin?

210.

A'mâl-i sâlihadan hâlî olarak ömründen fevt ittiğin evkâta 'ivaz yoktur; hukûkul-lâhın edâsıyla iştiğâl ittiğin evkâtda istihsâl ittiğin şeref-i azîme de kıymet yoktur.

211.

Bir şey'e muhabbet itmedin, illâ ana 'abd oldun. Allâh Te'âlâ kendüsinden gayrıya 'abd olmaklığına râzî değildir.

212.

Senin tâ'atin Hak Te'âlâ'ya nef' vermez, ma'siyetin de ana zarar iriştirmez. Ancak sana tâ'atle emr ve ma'siyetden nehy buyurması tefazzulen menâfi' ve mesâlih-i dâ-reynden sana 'âid olacak umûr içündür.

213.

(37b) Allâh Te'âlâ'nın 'izzet-i kibriyâsına ana mukbil olanların ikbâli ziyâdelik ve müdbir olanların idbârı noksanlık târî kılmaz.

214.

Allâh Te'âlâ'ya vusûlün ana yakîn hâsıl idecek 'ilme vusûlüdür, yoksa Rabbimiz Te'âlâ ne hissensin ve ne de ma'nen kendine bir şey'in muttasıl yâhûd anın bir şey'e muttasıl olmasından münezzehe ü 'âlidir.

215.

Cenâb-ı Hakk'a kurbun anın sana olan kurb-i ma'nevîsini müşâhid olmaklığıdır, yoksa sen kurb-i hissî ile neredesin Hak Te'âlâ'nın vücûd-i kurbi nerededir?

216.

(38a) Hakâik hâl-i tecellide mücmeleten vâride olup zevâl-i tecelliden sonra beyân u ‘ayân olur. *فَإِذَا قَرَأْتَ* “Biz sana Kur’ân’ı Cibrîl lisâniyle kîrâet itdiğimizde sen ana ittîbâ’la tekrâr eyle, tâ ki zihninde karâr bulsun. Sonra sana müşkil olanı beyân itmek bizim ‘ubdemizdedir.”⁶³

217.

Ne zamân ki sana tecelliyât-ı ilâhiyye vâride olursa mu’tâd olan ru‘ûnât-ı nefsâniyyeyi izâle ider. *إِنَّ الْمَلُوكَ* “Belkîs dedi ki, pâdişâhlar hasmâne bir şebre dâbil olduklarında ol şebri harâb ve ahâlîsinin azîzlerini zelîl ider ve fi’l-bakîka bu işi işlerler.”⁶⁴

218.

Tecelliyât cânib-i hazret-i Kahhâr’dan gelür. Bu ecilden ana ru‘ûnât-ı nefsâniyyeden hiç bir şey musâdeme idemeyip illâ tecellî-i ilâhî anı izâle (38b) ider. (Biz anların kavillerini tard ve hakkı bâtıl üzerine teslît ideriz ki hak anı mahv ve ihlâk ider. Zîrâ hak zuhurıyla bâtıl, muzmahil ü fenâ olıdır.)

219.

Hak Te‘âlâ bir şey ile nasıl muhtecib olur, ki muhtecib oldığı şeyde dahi zâhir u mevcûd, hâzır olan yine odur.

220.

Huzûr bulamadığın ‘amelin kabûli husûsunda me’yûs olma. ‘Amelden ekserîsi kabûl olunur da sen anların semeresini dünyâda idrâk idemezsin.

221.

Semeresini anlayamadığın vâridât ile ferahlanma. Bulutdan murâd yağmur değildir, o yağmur sebebiyle hâsıl olacak semeredir.

222.

(39a) Tecelliyât-ı ilâhiyyenin envârı bast ve esrârı da tevdî’ olunduktan sonra anın bekâsı talebde olma. Zîrâ senin için Allâh Te‘âlâ ile her şey’den gînâ hâsıdır. Hal-buki hiçbir şey’ seni andan muğnî kılamaz.

63 el-Kıyâmet 75/18-19.

64 en-Neml 27/34.

223.

Hak Te'âlâ'dan gayrinin bekâsına ittılâ'ın anı 'adem-i vicdânına delîldir ve mâsival-lâhın fikdânından nâşî vahşetin ana 'adem-i vuslatına delîldir.

224.

Na'îmin her ne kadar mezâhiri mütenevvî' dahi olsa hakîkatde ancak Allâh Te'âlâ'nın şuhûd u iktirâbıyla ve 'azâbın dahi her ne kadar mezâhiri mütenevvî' olsa (39b) hakîkatde ancak Allâh Te'âlâ'nın hicâbıyla hâsıl olduğundan, 'azâbın sebebi vücûd-i hicâb ve na'îmin tamâmı vech-i kerîm-i ilâhîye nazar iledir.

225.

Kulûbun humûm u ahzân-ı dünyeviyyeden buldığı şey' vücûd-ı 'iyândan ve Hakk'ı müşâhededen men' olduğuyçündür.

226.

Hak Te'âlâ'nın sana kâfî olan şey'i merzûk ve seni tuğyâna bırakacak şeyden memnû' kılması tamâm-ı ni'metindedir.

227.

Ferahlandığın şey kalîl olsun ki hüznlendiğin şey' de kalîl ola.

228.

Azl olmamaklığını murâd idersen, senin için devâmı olmayan vilâyete tevellâ itme.

229.

(40a) Vilâyetin bidâyâtı seni terğîb iderse nihâyâtı da tezhîd ider; zâhir seni vilâyete da'vet iderse, bâtın da andan nehy ider.

230.

Hak Te'âlâ, senin rağbetini tezhîd için dünyâyı ağıyâra mahal ve ekdâra ma'den kıldı.

231.

Hak Te'âlâ senin nush-i mücerredî kabul itmediğini bildiğinden, sana zevâk-ı dünyeviyyeden ba'zı belâ ve emrâzı tatdırdı ki andan mufârakatın kolay ola.

232.

‘İlm-i nâfi‘, sadrda şu‘ârî münbasıt ve kalbden gıtâ vü gışâve kendüsiyle münkeşif olan şeydir.

233.

‘İlmin hayırlısı kendüsiyle berâber havf u haşyet bulunan şey’dir.

234.

(40b) ‘İlm eğer ana haşyet mukârin olursa sana nâfi’dir ve illâ muzırdır.

235.

Nâsın sana ‘adem-i ikbâli ve seni zemme teveccühleri ne zamân sana elem virirse Hak Te‘âlâ’nın senin hakkında olan ‘ilmine rucû’ it. O senin kâffe-i hafâyâ-yı ahvâline ‘âlimdir. Eğer Hakk’ın ‘ilmi seni iknâ’ itmezse (ya’nî ihlâs ve a‘mâline nâsın dahi ittılâıyla ikbâl ve teveccühlerini ârzû idersen) ‘ilm-i ilâhîye ‘adem-i kanâ’atin sebebiyle olan musîbetin nâsdan vücûd-i ezâyı müeddî olan musîbetden daha eşeddir.

236.

(41a) Eydî-i nâs üzerinde ezânın cereyânı anlarla sükûnetin olmamasıyçündür. Hak Te‘âlâ her şey’den senin iz‘âc olmaklığını murâd itdi, tâ ki andan gayrı hîçbir şey’ seni meşgûl itmesün.

237.

Şeytân senin izlâlin husûsunda aslâ gâfil olmadığını bildiğinde sen dahi nâsiyen yed-i kudret-i ilâhiyyesinde olan Hak Te‘âlâ’dan aslâ gâfil olma.

238.

Hak Te‘âlâ sana şeytânı ‘adûv kıldı, seni andan tevhişle kendü cânibine ilticâ için ve nefsi de sana muharrik kıldı (mücâhedesine ‘adem-i tâkatin sebebiyle ‘aczi derk idüp) cânib-i Hakk’a ikbâlinde devâmiçün.

239.

(41b) Kim ki nefesine tevâzu‘ isbât iderse (ya’nî kendine mütevâzî‘ idüğü hutûr iderse), o kimse hakîkaten mütekebbirdir. Zîrâ tevâzu‘ ancak kişinin müstahak olduğu bir rifatden tenâzüli ile hâsıldır. Bu sebeble ne zamân ki nefesine rifat dahi isbât itsen (ya’nî nefisini bir mertebe ve kıymetde ‘ad itsen) yine mütekebbirsin.

240.

Mütevâzî' değildir ol kimse ki tevâzu'ı hîninde kendini işlediği fi'l'in fevkinde gördü; lâkin mütevâzî' ol kimsedir ki tevâzu'ı hîninde kendüsünü işlediği fi'l'in dînunda gördü.

241.

(42a) Tevâzu-î hakîkî, nefsin nevâkıs u 'uyûbını derpîş ile 'azamet-i ilâhiyye vü tecellî-i sîfât-ı rabbâniyyeyi şuhûddan nâşî olan inkisâr u inhizâmıdır.

242.

Seni vasfından (ya'nî kibr ü 'ucb gibi evsâf-ı nefsâniyyeden) hiçbir şey' ihrâc itmez, illâ Rabb-i kibriyânın şuhûd-ı vasfı ihrâc ider.

243.

Mü'min nefsinde ef'âl-i cemîleyi rü'yeti sebebiyle şâkir olmakdan ise bu ef'âle muvaffakiyetinden dolayı Allâh Te'âlâ'nın senâsı kendüsünü işgâl idendir. Ve 'ibâdetdeki haz u nasîbi zâkir olmakdan ise hukûkullâh kendüsünü işgâl idendir.

244.

Mahbûbundan bir 'ivaz recâsında yâhûd bir garaz talebinde olan muhibb-i hakîkî olmadı. Zîrâ muhib sana bezl-i en'âm idendir, sen ana bezl itdiğin muhib değildir.

245.

(42b) Eğer nüfusun meyâdîni ya'nî cevelângâh-ı huyûl gibi şehvât u 'âdât u me'lûfâtı olmasa idi tarîk-i Hakk'a sâlik olanların seyr u sülûki tahakkuk itmezdi. Zîrâ Hak ile senin beyninde bir mesâfe-i hissiyye yoktur, tâ ki rihletin ile anı tay idesin ve Hak ile senin beyninde inkitâ' dahi yoktur, tâ ki vuslatın ile anı mahv idesin (Elhâsıl Cenâb-ı Hakk'a seyr u sülûk 'akabât-ı nefsâniyyenin kat'ıyla ve âsâr u devâ'isinin mahviyle ve tabâyi' ve cibilliyât-ı ahkâm-ı nefsâniyyeye galebe ile olur. Tâ ki bu ahvâl-i nefsâniyyeden tâhir olup da Hakk'a kurbuna ehliyet hâsıl olsun. Bu ahvâl tasavvur olunmazsa bize nefsimizden daha karîb olan Hak Te'âlâ'ya nasıl seyr u sülûk tahakkuk ider. Zîrâ bu'd-i hissî olsun, bu'd-i ma'nevî olsun, Allâh Te'âlâ hakkında muhâldir.)

246.

(43a) Hak Te‘âlâ mahlûkâtı beyninde senin celâlet-i kadrini i‘lâm için seni mülk ve melekûti (‘âlem-i şehâdet ve ‘âlem-i gayb) beyninde ‘âlem-i mütevasıt kıldı. Sen hakîkatte bir cevhersin ki esdâf-i meknûnât senin üzerine muntavî olmuştur.

247.

Hak Te‘âlâ ‘âlem-i kevnî (rûy-i arzı) cismâniyyetin haysiyyetiyle sana vâsî‘ kıldı, sübût-i rûhâniyyetin haysiyyetiyle vâsî‘ kılmadı. (Şerh)⁶⁵ Cism ile kevn beyninde münâsebet ü mücâneset vardır. Zîrâ cism-i ‘âlem kevnîden ba‘z olması sebebiyle tab‘an ve ‘âdeten ile‘l-ecel kıyâm u bekâsı ve neyl-i hâcâtı zımında ‘âlem-i kevn ile ta‘attîye mütevakkıf münâsebâtı vardır. Rûh ile kevn beyninde ise aslâ münâsebet ü mücâneset olmadığı gibi kevnî ta‘allukı dahi sâlih olmaz, belki hâlık-ı kevn olan Hak celle ve ‘alâ ile münâsebeti olup bu hâsiyyetle ‘uluvv-i kadre ve rif‘at-i mertebeye mazhâr olur.

248.

(43b) ‘Âlem-i zindegânîde kâin olup, kendüsine meydân-ı vesî‘i ‘ulûm ve me‘ârif-i gaybiyye feth olmayan kimse muhîtâtıyla ya‘nî me‘kel, melâbis ve meşâribden muhîta olduğu şehevât, lezzât ve ‘âdâtı zindânında mescûn ve heykel-i zâtında ve ârzû-yi nefsâniyyesi ta‘ayyününde mahsûrdur.

249.

Ekvânda mükevvinî müşâhede itmedikçe sen ekvânla mukayyedsin. Mükevvinî müşâhede itdiğinde ekvân seninle olup sen andan müstağnîsin.

250.

‘İbâda mevdû‘a olan husûsiyyetin sübûtunda, vasf-ı beşeriyyetin ‘ademi (44a) ya‘nî ‘abdin muhtas olduğu kuvvet ü kudret sebebiyle ekser umûrda gâlib ü kâhir ve evsâf-ı beşeriyyesinden olan ‘acz ü zilletin zâil olması lüzûm gelmez. Bu husûsiyyetin misâl-i mahsûsi de şems-i nehârın ufukta zuhûrıyla ‘âlemi işrâkı gibidir ki ‘âlem zâtında muzlem olduğu şemsin gurûbî hîninde zulmetin rucû‘iyle sâbitdir. Kezâlik evsâf-ı beşeriyye dahi bi-zâtihî ‘acz ü za‘fî hasebiyle muzlem olan ‘avâlim misillüdü. Ba‘zı kere Hak Te‘âlâ’nın şümûs-i evsâfî tecellî ile senin leyl-i vücûdını işrâk ider, hâiz-i kudret ve galebe olursun ve ba‘zen de ol tecellînin inkıbâzıyla seni hudûduna

65 Şerh, mütercime aittir.

red ider, 'acz ü za'f ile kalursın. Elhâsıl sende zâhire olan husûsiyyât senin evsâf-ı zâtıyyenden değildir, Hak Te'âlâ cânibinden vâridedir.

251.

(44b) Hak Te'âlâ vücûd-i âsârını vücûd-i esmâsına ve vücûd-i esmâsını sübût-i evsâfına ve sübût-i evsâfını vücûd-i zâtına delil itdi. Zîrâ vasfın kendü kendüye kıyâmı muhâldir. Bu sebeble erbâb-ı cezbe evvelen kemâl-i zât-ı ilâhiyyeden keşf ibtidâ olunup, sonra sıfât-ı ilâhiyyenin şuhûdine red olunur, sonra esmâ-i ilâhiyyeye ta'alluka ircâ olunur, sonra da âsârın şuhûdine red olunur. Sâlikûn ise bunun 'aksinedir. Anların nihâyet-i sülûki meczûbînün bidâyet-i sulûki ve bidâyet-i sulûki meczûbînün nihâyet-i sülûkidir. Lâkin her hâliyle müttehid değildir. Sâlikûn halk canibinden Hakk'a terakkîde, meczûbîn taraf-ı Hak'tan halk cânibine tedennîde oldukları hâlde ekseriyâ tarîk-i sahv u bekâ' ve tarîk-i mahv ü fenâda mülâkî olurlar.

252.

Envâr-ı semânın ancak milk-i müşâhedde ya'nî 'âlem-i dünyâda zâhir (45a) olduğu gibi, kulûb u esrâra mevdû'a olan envârın kadri dahi ancak gayb-i melekûtda ya'nî âlem-i âhiretde bilinür.

253.

Tâ'atin dünyâda semerâtını bulmak âhiretde dahi anın cezâsının vücûdına âmilîn için beşâirdir.

254.

'Amel üzerine nasıl cezâ taleb idersin ki anı sana mütesaddık olan Hak Te'âlâ'dır. Ya o amellerdeki sıdk u ihlâsa nasıl cezâ taleb idersin ki anı da sana ihdâ iden yine odur.

255.

(45b) Bir kavmin envârı ezkârını sebkât ider. Bir kavmin ezkârı envârını sebkât ider. Bir kavmin de ezkârı envârına mütesâvidir. Bir kavmin de ne'üzü billâh ezkârı da yok, envârı da yokdur. Bir zâkir Hak Te'âlâ'yı zikreder ki o zikir ile kalbi müstenîr olsun, bu da zâkirdir. Bir zâkir de Hak Te'âlâ'yı kalbi müstenîr olduğu hâlde zikir ider, bu da zâkirdir. Ve şol zâkir ki ezkârı envârına müsâvî oldu, zikriyle hidâyet buldı ve nûriyle iktidâ itdi.

256.

Zikir-i zâhir ancak fikr ü şuhûdun bâtınındandır.

257.

Hak Te‘âlâ celâlet ve ‘azametini seni istişhâddan evvel sana tecelliyâtını işhâd eyledi. Bu sebeble zevâhir-i vücûd ulûhiyyetini nâtık, serâir ve kulûb da ehadiyyetini mütehakkık oldu.

258.

(46a) Hak Te‘âlâ üç kerâmetle sana ikrâm eyledi: Seni kendüsine zâkir kıldı; eğer fazl-ı rabbânîsi olmasaydı zikir-i ilâhînin senin üzerinde cereyânına ehil olmaz idin. Ve seni veliyyullâh, safiyyullâh deyü kendüsüyle mezkûr kıldı. Zîrâ sana nisbetini muhakkak eyledi ve seni ‘ind-i rabbâniyyesinde من ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى na‘tiyle⁶⁶ mezkûr kıldı. Ve bununla da sana olan ni‘metini tamâm itdi.

259.

Birçok ‘ömr vardır ki âmâd u ezminesi müttesi‘a, imdâd u fevâ’idi kalîledir. Birçok ‘ömr de vardır ki, âmâd u ezminesi kalîle, imdâd u fevâ’idi kesîredir.

260.

(46b) Kimin ki ‘ömrüne bereket virildi, o kimesne zamân-ı yesîrde devâir-i ‘ibârâtın ihâta idemeyeceği ve işârâtın vâsıl olamayacağı derecede minnet-i ilâhiyyeyi idrâk itdi.

261.

Meşâgil-i dünyeviyyeden husûl-i ferâgatinle Hakk’a teveccüh itmemekliğin ve ‘avâikin takallülüyle Hakk’a rihlet itmemekliğin hizlânın tamâmıdır.

262.

Fikret, Hakk’dan gayri olan masnu‘ât u mahlûkât meydânında kalbin seyr eylemesidir. Zât-ı ilâhî hakkında fikrete sebîl yokdur.

263.

Fikret, kalbin sirâcıdır. Eğer o zâil olursa kalbe ziyâ yoktur.

66 “Beni kendi nefsinde (münferiden) zikredeni ben de kendi nefsimde zikrederim.” Ahmed, II, 354.

264

(47a) Fikret ikidir: Biri, fikret-i tasdik u imân, biri de fikret-i şuhûd u 'iyândır. Evvelkisi eserden mü'essire istidlâl iden erbâb-ı i'tibâr içün, ikincisi de mü'essirden esere istidlâl iden erbâb-ı şuhûd içündür.

265.

Müellif-i kitâbunâ 'Atâullâh Efendî'den Allâh Te'âlâ râzî olsun, ba'zı ihvânına yazmış olduğu muharrarâtda tahmîd ü tahiyyâtdan sonra demiştir ki:

Bidâyât-ı umûr, nihâyâtın mahall-i tecellîsidir. Kimin ki bidâyeti Allâh Te'âlâ ile oldı, nihâyeti de ana vusûl oldı.

266.

Kendiyle meşgûl olunmuş olan ana icâbet ü müsâra'at itdiğindir. Kendinden meşgûl olunmuş olan dahi icâbete mü'ser olandır.⁶⁷

267.

(47b) Vezâif-i 'ubûdiyyete ikbâl Allâh Te'âlâ'nın talebi olduğuna kim ki yakîn hâsil itdi, talebi tasdik ile Hakk'a müteveccih oldı. Kim ki umûrun küllîsi yedullâhda olduğunu bildi, Hakk'a tevekkül husûsunda kalbi müteşettit olmayup müncemi' oldı.

268.

Tahkîken bu vücûd binâsının de'âiminin inhidâmı ve kerâiminin insilâbı muhakkak u lâbüddür.

Bu sebeble 'âkil ol kimsedir ki, fânî olan şeyden ise bâkî olan şey ile ferahlandı ve nûru parlak ve beşâretleri zâhir oldı.

Ve bu dâr-ı dünyâdan kat-'ı iltifât ve müvâlâtından i'râz ile (48a) anı kendine vatan ittihâz itmedi ve seken-i rızâ kılmadı.

Belki dünyâda himmetini Allâh Te'âlâ cânibine tahrîk ile Hak'dan müsta'ın ve ana mukbil olduğu hâlde seyr itdi.

Ve bu sebeble matıyye-i 'azmi karâr kılmayıp bisât-ı üns ve hazret-i kudse kadar seyrinde devâmdan zâil olmadı, ki ol makâm-ı hazret-i kuds, mahalli'l-müfâtaha ve

67 Son cümleinin tercümesi şöyle olmalıdır: "Kendisinden yüz çevirdiğin de başkasını ona tercih ettiğindir."

müvâcehe ve mücâlese ve müşâhede ve mütâla'adır. Ve o makâm-ı hazret dahi işbu seyr ü sulûk erbâbının kalblerinin mevzi-'i sükûni oldu, ki orda îvâ' kalurlar ve anda sâkin olurlar.

269.

(48b) Bunlar halk ile muhâlatalarına mahal olan 'âlem-i hukûka yâhud ârzû-yi nef-sâniyyelerine mahall-i husûl olan 'âlem-i huzûza tenezzül itdikleri vakt, izin ve tem-kîn ile ve 'ilm-i yakînîde rusûhla nâzil olurlar, 'âlem-i hukûka sû-i edeb ü gafletle ve 'âlem-i huzûza şehvet ü mut'a ile nâzil olmazlar. Belki bu 'avâlîme Allâh Te'âlâ ile ve Allâh Te'âlâ için ve Allâh Te'âlâ'dan Allâh Te'âlâ'ya dâhil olurlar.

270.

وَقُلْ رَبِّ... el-âyet. "*Habîbim sen di ki: Yâ Rab, beni nübüvvetle da'vete idhâl it ve itmâmîyle ihrâc it.*"⁶⁸ İşbu âyet-i kerîmeden bi'l-iktibâs sen dahi sefer-i terakkîye duhûlde, "Yâ Rab beni sıdk-ile ihrâc⁶⁹ it" ve mahrec-i (49a) tedellîye vusûlde "Yâ Rab beni sıdk-ile ihrâc it, tâ ki beni idhâl itdiginde nazarım havl ü kuvvetinde olsun ve ihrâc itdiginde istislâm u inkıyâdım sana olsun" deyü istid'â it.

وَأَجْعَلْ لِي... el-âyet. "*Ve taraf-ı ilâhiyyenden bana hüccet ü nusret kerem kıl.*"⁷⁰ ve böyle dahi du'â it ki, Hakk'ın hüccet ü nusreti nefsim ve ehîbbâım üzerine olsun, nefsi-me ve a'dâıma nusret ider olmayup, şuhûd-i nefsi-me nusret ider olsun ve hissimin idrâkâtı dâiresinden dahi beni fâni kılsun, dâr u nâfi' Hak Te'âlâ idüğünü müşâhede ideyim.

271.

Kalb gözi basîret, Allâh Te'âlâ'nın minnetinde vâhid olduğına, 'atâyâ-yı ni'am-i lâ-mütenâhî cânib-i ehadiyyetinden olduğına nazar ider ise de, o ni'meti Hak Te'âlâ halâyıkını tevsît ile ihsân eylemekte olmağla (49b) şer'at şükr-i halîkanın dahi lâ-büd idüğünü muktezîdir.

272.

Nâs işbu minen-i ilâhiyyeyi telakkîde üç kısımdır: Bir kısmı gâfil, hem de gafletinin muntehâsına münhemikdir ki, dâire-i hissi gafletle takviye bulmuş ve basîreti de

68 el-İsrâ 17/80.

69 Sözcük "idhâl" olmalı.

70 el-İsrâ 17/80.

bağlanmış olduğunda mahlûkâtdan sâdır olan ihsâna nazar idüp, o ihsân hakikatde cânib-i Rabbi'l-âlemînden idüğünü müşâhede itmez; i'tikâden, ya'nî mü'essir ve mu'tî hakikatde 'abddir deyü i'tikâdında bu kişinin şirki celîdir; istinâden, ya'nî mu'tî Allâh Te'âlâ'dır, lâkin 'atâyı, esbâb olması hasebiyle mahlûkâta isnâd eylemesinden anın şirki de hafîdir.

(50a) Bir kısmı da sâhib-i hâkîkatdir ki Melikü'l-Hak Te'âlâ'yı şuhûdi sebebiyle halktan gâib olmuş ve müsebbibü'l-esbâbı şuhûdi sebebiyle esbâbdan fânî olmuşdur, ki işte o hakikatde Cenâb-ı Hakk'a müvâcih bir 'abddir. Anda nûr-ı 'ubûdiyyet zâhir olduğu hâlde tarîk-i müstakîme sâlik ve gâyetine vâsıldır. Şu kadar ki o 'abd envâra garîk ve âsârı rü'yetden gâib olması ecilden sekri⁷¹ sahvına, cem'î farkına, fenâsı bekâsına, gaybeti huzûrına gâlib olmasından ehl-i ma'rifetden olan kimesneye nisbetle nâkıstır.

(50b) Bir kısım da bunlar da ekmel olan 'abddir, ki kâse-i tevhîdden şürbiyle sahvı müzdâd oldu, Hak'dan gayrıyı rü'yetden gaybûbetiyle de huzûrî müzdâd oldu. Bu sebeple anın cem'î farkını mahcûb itmez ve farkı da cem'ini mahcûb itmez. Ve anı fenâsı bekâsından i'râz itdirmez, bekâsı da fenâsından i'râz itdirmez. Her sâhib-i 'adlin kıstını virir ve her sâhib-i hakkın da hakkını ifâ ider.

273.

Sâhib-i hakikatle andan ekmel olan 'ibâdın ahvâlini tebyînen (51a) hazret-i müellif misâl sunarak hikâye idüp dir ki: Ebû Bekr es-Sıddîk radiyallâhu te'âlâ 'anh kerîmesi ümmü'l-mü'minîn 'Âyişe radiyallâhu anhânın lisân-ı resûlullâh üzere İfk'den berâeti husûsunda âyet-i kerîme nâzil olduğu vaktde, "Yâ 'Âyişe, Resûlullâh sallallâhu 'aleyhi ve sellem hazretlerine şükr it buyurmuşdı." Hazret-i 'Âyişe de, "Kasem olsun ki ancak Allâh Te'âlâ'ya şükr iderim." cevâbında bulundu. Hazret-i Ebû Bekr anı bu kavliyle cânib-i halka 'atf-ı nazarı muktezî makâm-ı bekâ' olan makâm-ı ekmele delâlet itmişdi. Nitekim Allâh Te'âlâ buyurmuşdur: *“Cenâb-ı Hakka ve peder u mâderine şükr [et]”*.⁷² Ve aleyhi's-sâlatü ve's-selâm efendimiz dahi buyurmuşdur: لا يشكر الله من لا يشكر الناس “Nâsa şükr itmeyen Allâh Te'âlâ'ya şükr it-

71 Mütercimın sayfa altına düştüğü notu: “(Sokr) âsar ve mükevvenâtı his itmemek; (sahv) bi'l-'aks âsar ve mükevvenâtı his eylemek; (cem') yalnız Hakk'ı rü'yet itmek; (fark) halkı Hak ile rü'yet itmek; (fenâ') vücûd-i Hak'da müstehlek olmak; (bekâ') Hakk'ı halk ile görmek.”

72 Metinde “et” sözcüğü bulunmuyor.

73 el-Lokmân 31/14.

miş olmaz.”⁷⁴ ‘Âyişe radiyallâhu ‘anhâ ol vakt Hak Te‘âlâ’nın tecelliyâtıyla hükm ve hiss-i beşeriyetinden mustalime vü munkatı‘a ve âsardan da gâibe olduklarından, ancak Vâhidü’l-Kahhâr te‘âlâ hazretlerinden başka hiçbir şey’ [51b] müşâhede ider olmadılar idi. (Tenbîh): Ol vakt ile takyîd Hazret-i ‘Âyişe’ye bu hâlin cem‘i evkât-da lâzım-ı gayr-i münfek olmadığını iş‘âr içündür. Belki bu bir vakt-i mahsûs ve vâkı‘a-i mahsûsadır. Zîrâ müşârun ileyhâ hâl-i kemâlde olduğu ahbâr u siyerinden ma‘lûmdur.⁷⁵

274.

(Istılâhda: Bir kimse mesrûr olsa ana karîrü’l-‘ayn, mahzûn olsa semînü’l-‘ayn derler. Asl-ı ma‘nâ-yı lügavî olan, gözi soğuk, gözü sıcak kimse demek değildir.)

(52a) Hak sübhânehû ve te‘âlânın celâl ü cemâlini şuhûd ile hâsıl olan kurratü’l-‘ayn, meşhûdi ya’nî Hak sübhânehû ve te‘âlâyı ma‘rifet mikdârıncadır. Rasûlullâh sallallûhu te‘âlâ ‘aleyhi ve sellemden gayrisının ma‘rifeti anın ma‘rifeti gibi olmadığından, anın kurrat-i ‘ayni gibi karîrü’l-‘ayn olan hiç olamaz. Biz diyoruz ki, ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm efendimizin kurrat-i ‘ayni Hakk’ın celâlini şuhûdi sebebiyle salâtda hâsıldır. Zîrâ buna Hazret-i Rasûlullâh’ın حبيب الی من الدنيا الطيب و النساء و جعلت قرة عینی فی الصلاة kavlı-i şerifiyle⁷⁶ işaret buyurup “salâtda” didi, “salât sebebiyle” dimedi. Zîrâ ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm efendimiz hazretleri Rab Te‘âlâ’dan gayrisiyle karîrü’l-‘ayn olmaz. Çünkü bu makâma ancak o delâlet idüp gayrıya de اعبد ربك (52a) كانك تراه “Rabbine ‘ibâdet it, anı görür gibi.”⁷⁷ deyu emreylediği hâlde rabbisinden gayriyle nasıl karîrü’l-‘ayn olur? Hakk-ı nebevîlerinde muhâldir ki Hak Te‘âlâyı görsün de anınla berâber mâsivâyı da müşâhede itsün.

Bir kâil dir ise ki kurratü’l-‘ayn salât sebebiyle hâsıldır, zîrâ salât Allâh Te‘âlâ’dan bir fazl ve ‘ayn-ı minnet-i ilâhiyyeden bârize bir keremdir, salât sebebiyle nasıl ferah olunmaz ve salât sebebiyle nasıl kurratü’l-‘ayn hâsıl olmaz? Hak sübhânehû ve te‘âlâ dahi buyurmuştur ki:

74 İbn Hibbân, *Sabihu İbni Hibbân*, 3407.

75 “Tenbih” kısmı mütercim Mustafâ Enver Bey’e aittir.

76 “Bana, (dünyanızdan) koku ve kadın sevdirdi. Gözümün nuru ise namazda kılındı.” (Nesâî, İşretü’n-nisâ, 1).

77 Bu ifade, Cibrîl Hadisi olarak bilinen hadis-i şeriften bir bölümdür. Hadisin tamamı için bkz. Buhârî, İman 1; Müslim, İman 1.

قُلْ يَفْضَلِ اللَّهُ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ “*Yâ Muhammed, di ki anlar Allâh Te‘âlâ’nın Kur‘ân-ı Kerîm fazlıyla ve dîn-i İslâm rahmetiyle ve bunların inzâl u ihsânıyla ferahlansunlar. Anlar dünyadan cem itdikleri zâil ve lâ-şey’ parçalarından hayrlıdır.*”⁷⁸ O kâile, ser-hitâb-ı ilâhîyi tedebbür iden için bu âyetin cevâbı dahi îmâ itdiğini bil diriz. Zîrâ Hak Te‘âlâ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا buyurdu,⁷⁹ يَا مُحَمَّدُ 80 yâ Muhammed buyurmayup, ümmetine di ki ihsân ve tefaddülüm ile ferahlansınlar ve senin ferahın dahi sen mütefaddıl olduğın hâlde⁸¹ hâsıl olsun, buyurdu. Nitekim diğer bir âyetde dahi buyurduğu gibi قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ (52b) “*Yâ Muhammed, sen anlara kitâbı gönderen Allâh Te‘âlâ’dır deyu söyle, sonra bâtil güft ü gûlarında anları terk eyle.*”⁸²

275.

İnsanlar minen-i ilâhiyyenin vürûdi hâlinde üç kısım üzerinedir: Bir kısmı cânib-i Hak’dan vârid olan minen ile ferahlanır fakat anı Allâh Te‘âlâ ihdâ ve inşâ itdiği haysiyetle değil, anınla temettü’i sebebiyle ferahlanır. Bu gâfilinin şânıdır ki anlara Hak Te‘âlâ’nın işbu kavli sâdık olur: (53b) حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً “*Tâ ki verilen ni‘metlerle ferahlandılar ve merâsim-i şükri eda itmediklerinde biz anları füc’eten abz itdik.*”⁸³

Bir kısmı da minen-i ilâhiyye ile ferahlanır. O minenin kimin cânibinden irsâl ve kimin cânibinden îsâl kılındığını müşâhede eylemek haysiyetiyle, ki bunlara da Hak Te‘âlâ’nın işbu kavli sâdık olur: قُلْ يَفْضَلِ اللَّهُ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ “*Yâ Muhammed, di ki anlar Allâh Te‘âlâ’nın Kur‘ân-ı Kerîm fazlıyla ve dîn-i İslâm rahmetiyle ve bunların inzâl ve ihsânıyla ferahlansunlar.*” 11/⁸⁴

Bir kısmı da Allâh Te‘âlâ ile ferahlanup, minenin zâhiren temettü’i ve bâtinen tenemmu’i anları Hak’dan meşgûl kılmaz. Belki hücciyet-i kalbiyye ile mâsivallâhdan îrâz ile Allâh Te‘âlâ’ya nazar anı meşgûl kılar. Ve bu sebeble hiçbir şey’ görme-

78 Yûnus, 10/58.

79 “Bununla mutlu olsunlar, ferahlansınlar.”

80 “Bununla mutlu ol, ferahlan.”

81 Bu ifadenin doğru çevirisi şöyle olmalı: “Senin ferahın dahi mütefaddıl (ikram sahibi Allah) ile olsun.”

82 el-En‘âm 6/91.

83 “Tâ ki kendilerine verilenle sevindiler, ansızın onları yakaladık.” (el-En‘âm 6/44)

84 Yûnus, 10/58. Mütercim ayet mealinin devamını, 11 numaralı notla, sayfa altında şöyle vermiştir: “Anlar dünyânın cem’ itdikleri zâil ve lâ-şey parçalarından hayrlıdır.”

yüp ancak Allâh Te‘âlâ’yı müşâhede ider. Bunlara da Hak Te‘âlâ’nın işbu kavli sâdık olur: قُلْ اللَّهُ ثُمَّ دَرُّهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ “*Yâ Muhammed, sen anlara kitâbı gönderen Allâh Te‘âlâdır deyü söyle, sonra bâtil güft ü gûlarında anları terk eyle.*”⁸⁵

276.

(54a) Allâh Te‘âlâ hazretleri Dâvud ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâma vahy itdi ki, “Yâ Dâvud, siddîkîne söyle, benimle ferahlansunlar ve zikrimle mütena‘im olsunlar.”

277.

Allâh Te‘âlâ hazretleri bizim ve sizin ferahımızı kendüsiyle kâim ve rızâsıyla dâim kılsun. Ve her şey’i Hak’dan bilür ehl-i fehmden kılsun. Ekvânla müşteğil gâfilînden kılmasun. Ve menn ü kerem-i ilâhiyyesiyle bizi meslek-i müttakîne sâlik itsün. Âmin.

[Münâcât]⁸⁶

278.

İlâhî! Ben hâl-i gınâmda fakirim; sıfat-ı zâtıyyem olan hâl-i fakımda nasıl fakir olmam? İlâhî! Ben hâl-i ‘ilmimde de câhilim; sıfat-ı zâtıyyem olan hâl-i cehlimde nasıl kesîrû’l-cehl olmam?

279.

(54b) İlâhî! Senin tedbîrinin ihtilâfı ve makâdîrinin sür‘at-i hulûli, seni ‘ârif olan ‘ibâdını taraf-ı ilâhiyyenden ifâza olunan ‘atâyâ-yı dünyeviyye ile sekînetden ve belâyâ-yı bedeniyye ile ye’sden men‘ eyledi.

280.

İlâhî! Benden sâdır olan alçaklığıma lâyıık olandır, senden sâdır olan kerem-i bî-kerânına lâyıık olandır.

85 el-En‘âm 6/91.

86 Kaynaklarda bazen İskenderî’nin müstakil bir eseri olarak da anılan *Münâcât* genellikle, *Hikem*’le birlikte yayınlanmış ve *Hikem*’in bir parçası muamelesi görerek şarihlerce *Hikem* şerhiyle birlikte şerhedilmiştir. İsminden de anlaşılacağı gibi, Allah’a yakarışlar içeren eserin bazı Şâzelilerce seher vaktinde okunduğu bilinmektedir. (Daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Murat Özel, *İbn Atâullâh el-İskenderî*, 55.)

281.

İlâhî! Benim za'fımın vücûd ve tahakkukundan evvel kendüni ezelde lütf u re'fetle vasf itdin. Za'fımın vücûd ve tahakkukundan sonra beni o lütf u re'fetinden men' mi idersin hâşâ.

282.

(55a) İlâhî! Eğer benden mehâsin zuhûr iderse, havl u kuvvetim sebebiyle olmayup ancak senin fazlın sebebiyledir. Ve bana minnet eylemek ancak sana mahsûsdur.⁸⁷ Ve benden eğer mesâvî zuhûr ider ise senin 'adlin sebebiyledir ve bana hüccet de ancak sana mahsûsdur.

283.

İlâhî! Bana sen vekîl olunca beni nefsimde nasıl bırakırsın ve bana sen nâsır olunca ben nasıl zelîl olurum ve bana lütfun ve rekâik-i mesâlihime 'ilmin lâhık olunca ben nasıl hâîb olurum?

İşte ben sana olan fakrıyla sana tevessül idiyorum.

(55b) Sana vâsıl olmak muhâl olan fakr-ı zâtiyyem ile sana nasıl tevessül idebilirim?

Ya sana hâlimi nasıl şekvâ iderim ki, sana hiç bir şey' hafî olmadığı gibi hâlim de âşikârdır.

Ya sana zamîrimde olan şey'i makâlimle nasıl ta'bîr iderim ki, bu kuvve-i nutkiyye de senden müntalîk ve sana bâriz ü râcî'dir.

Ya recâ ve âmâlimi nasıl hâîb kılarım ki, senin kerem ü cûdine müteveccihdir.

Ya ahvâlim nasıl sâlih ve hasen olmaz ki, seninle kâim ve sana racî'dir.

284.

(56a) İlâhî! Cehl-i 'azîmimle berâber yine bana ne 'aceb lutf-i kesîrin vardır. Ve 'adem-i ihsânî muktezî ef'âl-i kabîhamla berâber yine bana ne 'aceb rahmet-i vefîren vardır.

İlâhî! Bana ne kadar karîbsin, hâlbuki 'adem-i şuhûdi muktezî evsâfım sebebiyle ben senden ne kadar ba'îdim.

İlâhî! Bana ne kadar re'fetlisin, beni senden ne mahcûb kılabilir?

87 Bu kısmın tercümesi şöyle olmalı: "Minnet ancak sanadır."

285.

İlâhî! Âsârın ihtilâfı ve etvârın tenekkulâtı sebebiyle bildim ki benden murâd-ı ilâhiyyen her şey'de bana kendüni bildirmektir. Tâ ki hiç bir şey'de seni cehl ider olmayayım.

(56b) İlâhî! Her ne vakt ki, muhâlefet ve 'isyanım beni ahres kılsa, keremin intâk ider. Ve her ne vakt ki evsâf-ı zemîmem beni me'yûs kılsa minnet ü ihsânın itmâ' ider.

286.

İlâhî! Kimin ki mehâsin ve a'mâl-i sâlihâsı 'uyûb ve a'mâl-i seyyie olursa, mesâvîsi nasıl 'uyûb-i tâmme olmaz. Ve kimin ki hakâik-i 'ilmiyyesi kuru da'vadan 'ibaret olursa, da'vîsi nasıl da'vî-i tâmme olmaz.

287.

İlâhî! Senin hüküm-i nâfiz ve meşîet-i kâhiren hiç bir sâhib-i makâle makâl ve hiç bir sâhib-i hâle hâl ve mecâl bırakmamışdır.

288.

(57a) İlâhî! Ne kadar tâ'at ki ben ikâme ve binâ etmişdim ve ne kadar hâlet ki tezyîn ü teşyîd eylemiştim, 'adl-i ilâhiyyen anlara olan i'timâdımı hedm itdi. Belki fazl-ı ilâhîn anlardan beni ikâle eyledi.

289.

İlâhî! Sen bilirsin ki tâ'at bende fi'l-i meczûm olarak devâm itmeyüp muhabbet ü 'azîmet cihetinde devâm idiyor.⁸⁸

İlâhî! Fi'l-i tâ'ate nasıl 'azm ideyim, kâhir sensin, nasıl 'azm itmeyeyim, âmir sensin.

290.

(57b) İlâhî! Âsârda tereddüdüm bu'd-i mezârı îcâb ider. Beni bir hizmetle mecmû' kıl ki sana îsâl eylesün.

88 Bu söz şöyle tercüme edilirse daha isabetli olur: "İlâhî! Bilirsin ki, taat ve ibadetim fiilen devamlı değilse de, muhabbet ve azim olarak devamlıdır."

291.

İlâhî! Sana ol şey' ile nasıl istidlâl olabilür ki vücûdî sana müftekindir. Senin için olmayan bir şey' senin gayrin için zuhûrdan 'ad olunur mı ki, seni o muzhir olsun. Sen ne zamân gâib oldun ki sana delâlet ider bir delîle ihtiyâc hâsıl olsun. Ve ne zamân ba'îd oldun ki, âsâr sana mûsıl olsun.

292.

(58a) İlâhî! Seni kendüsine rakîb görmeyen 'ayn-i basîret nâbînâ oldu.
Ve senin hubbundan nasîbi olmayan 'abdin de ticâreti hasâr-zede oldu.

293.

İlâhî! Dünyâyâ rucû' ile emr itdin. Bâri kisve-i envâr ve hidâyet-i istibsâr ile beni ircâ' it ki âsârdan sana vusûlüm gibi ana nazar u ta'allukdan masûnu's-sır ve i'timâddan merfû'u'l-himme olarak yine sana rucû' ideyim.

294.

İlâhî! Hakîrligim şudur, nezd-i ilâhiyyende zâhir; hâlim de şudur, sana gizli değil.
Sana vusûli senden taleb iderim.

Ve sana seninle istidlâl iderim.

(58b) Ve beni nûrunla kendüne hidâyet it.

Ve huzûrunda sıdk-ı 'ubûdiyyetle mukîm kıl.

295.

İlâhî! Bana 'ind-i ilâhiyyende mahzûn olan 'ilm-i ledünnîden ta'lîm eyle.

Ve ibtilâlardan masûn olan isminin sırrıyla beni hıfz u sıyânet it.

296.

İlâhî! Beni ehl-i kurbun hakâikiyla tahkîk kıl.

Ve bana ehl-i cezbin mesâlikini sülûk kıl.

297.

İlâhî! Tedbîrinle beni tedbîrimden ve benim için olan ihtiyârınla (59a) beni ihtiyârımdan müstağnî kıl ve sâbit ü müstakır olduğım ıztırârımda beni muvaffak kıl.⁸⁹

298.

İlâhî! Nefsimin beni tezlîl ve nâ-lâyık ef'âli ikâ'ına meyl itdirmesinden halâs it ve kabre girmeden beni şekk ü şirkten tathîr it.

Ancak senden nusret isterim, bana nusret it. Sana tevekkül iderim, beni senden gayrıya bırakma. Ve sana suâl iderim, beni hâib kılma. Fazl-ı ilâhiyyene rağbet iderim, beni mahrûm itme. Cânib-i ulûhiyyetine intisâb iderim, beni ba'îd kılma ve bâb-ı rahmetinde mevkûfum, beni tard itme.

299.

İlâhî! Sebki-i 'ilelden masûn olan rızâ-i kadimin, cânib-i ulûhiyyetinden dahi 'illet olmakdan münezze olunca, ana benim tarafımdan nasıl 'illet vâkî olabilir.

(59b) Sen ki zâtında sana senden nef' irişmekden ganîysen, benden nasıl ganî olmazsın.

300.

İlâhî! Kazâ ve kader bana galebe itdi. Hevâ dahi vesâik-i şehvetle beni esîr itdi. Benim için sen nasîr ol, tâ ki nefis ve a'dâma mansûr olayım ve ehîbbâım dahi benim sebebiyle mansûr olsun. Ve fazl-ı ilâhiyyenle beni ignâ it. Tâ ki şuhûd-i rabbâniyen sebebiyle talebden dahi müstağnî olayım.

Evliyânın kulûbunda ancak sen işrâk-ı nûr itdin, tâ ki seni (60a) bilsünler ve seni tevhîd itsünler. Ehîbbânın kulûbunda da ağyârı sen izâle itdin, tâ ki senden başkasına muhabbet eylesinler ve senden gayrıya ilticâ itmesünler. Anları me'lûf oldukları 'avâlimden ihâşan haysiyetiyle anlar için mûnis olan ancak sensin.

Ve anlara ancak sen hidâyet itdin, tâ ki anlar için ma'âlim zâhir olsun.

89 Mütercim, Arapça yazımındaki tercihi sebebiyle de burada bir çeviri hatası yapmıştır. Doğru çeviri şöyle olmalı: "Beni ızdırar/ihtiyaç yerlerinde durdur." Bu cümle şöyle açıklanabilir: Bu durdurma sebebiyle kendi niteliklerimi ve Mevlamın niteliklerini hakkıyla anlayabileyim. Bkz. Rundî, *Gaysü'l-mevâhib*, III/725.

Senin şuhûdını fikdânda ne bulunabilür ve senin vecd u şuhûdunda ne mefkûd olabilür.⁹⁰

Hakîkaten ol kimse hâib oldu ki senin dûnünde bir bedele râzî oldu. Ve ol kimse de hâsir oldu ki senden mütehavvil olduğu hâlde bâğî oldu.

301.

(60b) İlâhî! Hazretinden başkasına nasıl recâ olunur? Hâlbuki sen müstemir olan ihsânını kat' itmedin. Ve senden gayrıdan nasıl taleb olunur ki, 'ayn-i imtinân ü ihsân olan 'âdetini tebdîl itmedin.

Ey ehîbbâna halâvet-i müâneseti izâka ile huzurunda müstağrak-ı lutf iden ma'bûdumuz.

Ey evliyâna melâbis-i heybetini ilbâs ile 'izzetiyle müsta'iz kılan ma'bûdumuz.

Zâkirînin zikrinden evvel zâkir sensin. 'Âbidînin teveccühünden (61a) evvel ihsân ile bed' edici sensin. Tâlibînin talebinden evvel de 'atâ ile cûd idici sensin. Vehhâb da sensin. Bize hibe itdiğin şey' için müstakrizînden olan da yine sensin.

302.

İlâhî! Sen rahmetinle beni taleb it, tâ ki sana vâsıl olayım. Ve minnetinle beni cezb it, tâ ki sana ikbâl ideyim.

İlâhî! Recâm senden munkatî' olmaz her ne kadar sana âsî dahi olsam. Nasıl ki havfım dahi benden müfârik olmuyor her ne kadar sana mutî' dahi olsam.

303.

(61b) İlâhî! 'Avâlim beni yine sana def' itdi.

Kerem-i bî-pâyânına olan 'ilmim de beni bâb-ı merhametinde îkâf itdi.

304.

İlâhî! Emelim sen olduğın hâlde ben nasıl hâib olurum, sana mütevekkil olduğım hâlde ben nasıl zelîl olurum.

90 Doğru çevirisi şöyle olmalı: "Seni bulan neyi kaybetmiştir? Seni kaybeden neyi bulmuştur?"

305.

İlâhî! Ben nasıl tâlib-i 'izz ü şeref olabilürüm ki, sen beni zilletde rekz itdin. Ya nasıl müsta'iz olmam ki beni 'abdullâh, veliyyullâh vasfıyla kendüne mensûb kıldın. Ya nasıl müftekir olmam ki, beni fakrda ikâme iden sensin. Ya nasıl müftekir olurum (62a) ki cûd u ihsânınla beni iğnâ iden sensin.

306.

Sen ol ma'bûdsun ki senden gayri 'ibâdet ü istinâd olunacak ilâh yokdur. Her şey' için kendüni müte'arref kıldın, hiçbir şey seni cehl itmedi. Ve her şeyde bana kendüni müte'arref olan da sensin. Bu sebeble seni her şeyde zâhir ü âşikâr gördüm, her şey içinde zâhir yine sensin.

307.

Ey 'arş-i a'zamına sıfat-ı rahmâniyesiyle müstevî olup, rahmâniyyetinde o 'arşı, 'avâlimin o 'arşda gâib olduğu gibi gâib ve lâ-vücûd kılan Allâh.

(62b) Âsârî âsâr ile sen ibtâl itdin.

Ağyârı da envâr-ı şâmile vü muhîten ile sen mahv itdin.

308.

Ey ebsârın kendüni idrâkden münezzeh ve sürâdikât-i 'izzetinde muhtecib olan Allâh.

309.

Ey kemâl-i bahâ'yle mütecellî olup bevâtın-ı kulûba 'azametinin nihâyetsiz olduğunu tahakkuk itdiren Allâh.

Sen nasıl gizlü olursun ki zâhir ancak sensin. Ya nasıl gâib olursun ki, rakîb ü hâzır ancak sensin.

Allâh Te'âlâ muvaffâk idicidir. Ben ancak andan isti'âne iderim.

Kad vaka'a'l-ferâğu min tercümetihî, 3 Muharrem 1317.

Özel, Mustafa Enver Bey'in (öl. 1909) *Hikem-i 'Atâi Tercümesi* (Latinizasyon ve Değerlendirme)

Kaynakça

- Enver Bey'in Şevket Efendi'den Aldığı İcazetname*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süheyl Ünver Defter, 00959.
- Ergin, Osman Nuri. *Balkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun Hayatı ve Şahsiyeti*. İstanbul: Kenan Basımevi, 1942.
- Kastamûnîli Hafız Ahmed Mahir. *el-Mubkem fi Şerbi'l-hikem*. İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsân, 1323.
- Kuşeyrî, İmâm [Abdülkerim]. *Letâifü'l-işârât*. 3 c., thk, İbrâhîm el-Besyûnî, Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, t.y.
- Muhammed Emin Efendî. *Dürer-i cevberiyye fi şerbi'l-Hikemi'l-'Atâiyye*. İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, Demirbaş no: OE_Yz_0210.
- Mustafa Enver Bey. *Fana fi'l-Muşabada Tercümesi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süheyl Ünver Defter, 01005.
- Mustafa Enver Bey. *Hikem-i Atâi Tercümesi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süheyl Ünver Defter, 01004.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tacilârifin b. Alî. *ed-Dürerü'l-cevberiyye fi şerbi'l-Hikemi'l-'Atâiyye*, thk. Fethi Atiyye Bedevî, Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2012.
- Olgun, Said. "Posta ve Telgraf Mektebi Talimatnamesi", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, 13/25-26 (2014), 149-181.
- Öngül, Ali. "Ebû Sâlim en-Nasîbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/226-7. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Özel, Ahmet Murat. *İbn Ataullah el-İskenderî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Özel, Ahmet Murat. "Osmanlı Tasavvuf Kültüründe Şâzeliyye Literatürü ve Süheyl Ünver'in Babası Mustafa Enver Bey'in (öl. 1909) *Hikem-i Atâi Tercümesi*", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf: Âlimler, Eserler ve Meseleler*. ed. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları 2018, 175-185.
- Rundî, Muhammed b. İbrâhîm b. 'Abbâd en-Nefzî. *Gaysü'l-mevâhibi'l-'aliyye fi şerbi'l-Hikemi'l-'Atâiyye*. 3 c., haz. Mahmûd Beyrûtî, Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2007.

Sayar, Ahmed Güner. *A. Süheyl Ünver Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri 1898-1986*. İstanbul:

Ötüken Neşriyat, 1994.

Şarkavî, Abdullah. *Hikmete Yolculuk Hikem-i Atâiyye Şerhi*. çöl. Ali Urfi Efendi, haz. Tahir

Hafızoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Ünver, Süheyl. *Babam Enver Bey Tercümesi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser

Kütüphanesi, Süheyl Ünver Defteri, 00094.

Ünver, Süheyl. *Babam Tırnovalı Mustafa Enver Bey Defteri*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süheyl Ünver Defter, 00732.

Ârif Süleyman'ın Regâibiyyesi (İnceleme, Tahkik ve Tercüme)*

Öz: Klasik Türk edebiyatı belirli kâidelerle çerçevesi çizilmiş bir edebiyat olmakla birlikte zamanla içerisinde yeni türlerin doğmasına imkân sağlamıştır. Mî râciyelerin bestelenerek okunmasından mülhem ortaya çıktığı düşünülen, musiki ile de ilişkili regâibiyye türü; hakkında pek fazla ürünün ortaya konulduğu bir tür değildir. XVIII. yy.'da yazılmış ilk Türkçe regâibiyye *Matla'u'l-fecr*'den sonra türün bir başka örneği Ârif Süleyman tarafından yazılmıştır. Babası da devlet kademelelerinde bulunmuş olan Ârif Süleyman; kaleme katiplik yapmış; hat sanatına vakıflığıyla tanınan, şiirlerinde belli ölçüde tasavvufî mevzulara değinen bir şâirdir. Ârif Süleyman'ın da *Regâibiyye'si Matla'u'l-fecr*'le aynı asırda kaleme alınmış olup eserin dili Farsçadır. Ârif Süleyman'ın *Divan*'ı, Hakânî Mehmed Bey'in *Hilye'sine nazire Hilye-i Nebevî'si* ve *Regâibiyye'si* bilebildiğimiz eserleridir. Ârif Süleyman'ın *Divan*'ında Türkçenin yanı sıra Farsça şiirleri de bulunmaktadır. *Hilye-i Nebevî'si* 463 beyitten müteşekkil olup 1161/1748 senesinde yazılmıştır. Ârif Süleyman'ın üçüncü eseri *Regâibiyye'nin* ne zaman yazıldığı ve sebep-i telifi bilinmemektedir. Eserin üç yerde yazma nüshası mevcuttur. Eser mesnevî nazım şekliyle yazılmış olup eserde 15 bölüm bulunmaktadır. Bunlardan el-İstigâse ve el-İstişfâ dışındaki bölümler on üçer beyitten müteşekkildir. Eser toplamda 129 beyittir. Metinde Allah'ın her şeye kadirliği, Hz. Muhammed'in Allah'ın hazinesi; kâinatın kilidi ve ilk yaratılanı olduğu, onun sayesinde varlığın vücuda geldiği; Hz. Muhammed'in anne rahmine düştüğü Regâib gecesinin kutluluğu, Hz. Peygamber'in dünyayı şereflendirmesi, Miraç hadisesi, Miraç'ta şahit olunan mucizeler, Miraç'tan dönüşü, Miraç gecesinin mübarekliği, vefatı gibi Hz. Muhammed'e dair konular işlenmiştir. Ayrıca çehar yar-ı güzün, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin gibi mevzu ve kişiler şiire dâhil edilmiştir. Ârif Süleyman tasavvufî ve felsefî istilahlar ile söz sanatlarını metninde kullanmıştır. Ârif Süleyman'a ait bu regâibiyyenin ilim dünyasına tenkitli tanıtımı ve tercümesinin yapılması türün içeriğinin daha iyi anlaşılmasına ve regâibiyye eserlerinin etkileşiminin ortaya konulmasına katkı sunacaktır. Çalışmanın giriş kısmında Klasik Türk edebiyatında yazılmış regâibiyyeler hakkında kısaca bilgiler verilecek ve bunların ayırt edici özelliklerine değinilecektir. Ardından klasik kaynaklardan Ârif Süleyman'ın hayatı aktarılacak, eserlerinin içeriğine dair bilgiler verilecek, Regâibiyye'nin şekli özellikleri gösterilecektir. Eserin muhtevâsı ve incelemesi bölümünde; *Regâibiyye'nin* içeriği ile birlikte eserde kullanılan söz sanat-

* Mahmut Caduk'a Farsça metne katkılarından dolayı teşekkürler.

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı. halim14@gmail.com

ATIF: Yar, Halim. "Ârif Süleyman'ın Regâibiyyesi (İnceleme, Tahkik ve Tercüme)". *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5/2 (Aralık / December 2022): 313-369.

Makale Türü / Article Type: **Araştırma Makalesi / Research Article**. Geliş Tarihi / Date Received: **26.05.2022** Kabul Tarihi / Date Accepted: **05.12.2022**
DOI: **10.5281/zenodo.7400753** ORCID: **orcid.org.0000-0002-9362-567X**.

İntibal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntibal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

ları ve işlevleri söz konusu edilecektir. Ârif Süleyman'ın *Regâibiyye'si* diğer regâibiyyelerle karşılaştırılarak hususen hakikat-ı Muhammediye görüşünün metindeki tesiri üzerinde durulacaktır. Son olarak eserin üç nüshası tavsif edilecek, bu nüshalar üzerinden tenkitli metin oluşturulacak ve tenkitli metin mümkün merteye şiişsel yönü ve anlamı korunarak Türkçeye çevriilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Ârif Süleymân, Regâib, Regâibiyye, Nur-ı Muhammedî.

Ârif Süleyman's *Regaibiya* (Analysis, Critical Edition and Translation)

Abstract: Although classical Turkish literature is a literature framed by certain rules, it has allowed the emergence of new genres over time. The genre of *regaibiya*, which is thought to be inspired by the composition and recitation of *mi'râciye's* and is also related to music; it is not one of the genres about which many products are written. After the first Turkish *regaibiya* *Matla'u'l-facr* written in the 18th century, another example of the genre was written by Arif Süleyman. Arif Süleyman, whose father also served at the state level; he is a poet who worked as a clerk, known for his calligraphy, and included a certain amount of mystical terms in his poems. Arif Süleyman's *Regaibiya* was written in the same century as *Matla'u'l-facr* and the language of the work is Persian. Arif Süleyman's *Diwan*, *Hilya-i Nabawî* and *Regaibiya* are his known works. In addition to Turkish, there are also Persian poems in Arif Süleyman's *Diwan*. His *Hilya-i Nabawî* consists of 463 couplets and was written in 1161/1748. It is not known when and why *Regaibiya*, the third known work of Arif Süleyman, was written. There are manuscript copies of the work in three places. *Regaibiya* is written in *masnawi* verse and there are 15 chapters in the work. Except for "al-Istigâse" and "al-Istisfâ", the chapters each consist of thirteen couplets. The work is 129 couplets in total. The following topics are covered in *Regaibiya*: Allah is omnipotent, treasury of Allah is Prophet Mohammad; is the key to the universe. Prophet Mohammad is the first created and existence came into existence through him. In addition, the following events are included: the night of *regaib*, when Prophet Mohammad fell into his mother's womb; the birth of him; Ascension miracle and the events witnessed in Ascension, his return from Ascension, the blessed night of Ascension, the death of the prophet. Along with Hz. Muhammad, the first four caliphs and the Prophet's grandchildren Hasan and Hussain are also included in the poem. Arif Süleyman used mystical and philosophical terms and poetic arts in his text. Introducing and translating this *regaibiya* of Arif Süleyman to the scientific world will contribute to a better understanding of the content of the *regaibiya's* genre and to reveal the interaction of *regaibiya* works. In the introduction part of the study, brief information about the *regaibiya* in Classical Turkish literature will be given and their distinctive features will be mentioned. After that, Arif Süleyman's life will be conveyed from classical sources, information will be given about the content of his works and the formal features of *regaibiya* will be shown. Arif Süleyman's *regaibiya* will be compared with other *regaibiya* and the effect of Nûr Mohammed phenomenon in the text will be emphasized. Finally, three copies of the work will be described, a critical text will be created from these copies, and the critical text will be translated into Turkish, preserving its poetic aspect and meaning as much as possible.

Key Words: Turkish-Islamic Literature, Arif Süleyman, *Regâib*, *Regaibiya*, Nûr Muhammed.

Giriş

Eski Türk Edebiyatına ait her bir yazmanın tanıtılması ve çalışılması edebiyat tarihimizin bir bilinmeyenini ortadan kaldırmaktadır. Böylelikle eserin ismi, içeriği, kime ait olduğu, ne zaman yazıldığı gibi hususların doğruluğu daha açık hale gelmekte; yazarın kimlerden etkilendiği gibi tespitlerle eserin durduğu yer belirlenebilmektedir. Yakın zamanda yapılan regâibiyye hakkındaki çalışmalarla birlikte türün ilk Türkçe verimi *Matla'ul-fecr* dışında da verimlerin varlığı ve içeriği ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalar sayesinde türün özellikleri daha bariz hale gelebilmiştir. Ârif Süleyman'ın regâibiyyesi *Matla'ul-fecr*'den sonra yazılmış Farsça bir eserdir. Eserin içeriği hakkında bugüne kadar herhangi bir çalışma yapılmamış, eser diğer regâibiyyelerle karşılaştırılmamış ve yazarın kimden ne şekilde etkilendiği ortaya konulmamıştır. Bu makalede söz konusu eksikliği gidermeye çalışacağız: Üç nüshadan hareketle eseri tahkik edecek, metni Farsçadan Türkçeye çevirecek, şekli ve içeriği hakkında bilgiler verecek, tasavvufi ve edebi yönden metni tahlil etmeye çalışacağız.

Regâibiyye türü, Hz. Peygamber'in anne karnına düştüğü gece olarak kabul edilen receb ayının ilk cuma gecesi, regâib gecesini konu alır. Regâib "*rağbet edilen şey, bol ve değerli bağış*" gibi anlamlara gelen "rağibe"nin çoğuludur. Regâibiyyelerde; Hz. Muhammed'in seçkinliği, anne ve babasının nitelikleri ile birbirlerine uygun olmaları, Hz. Muhammed'in regâib gecesinde rahm-ı mâdere düşüşü söz konusu edilir.² O gece ile beliren alametler, peygamberlerden tevarüs eden nurun Âmine'nin alınında zuhuru, Hz. Muhammed'in doğuşu, Mirac'a yükselişi, ölümü gibi siyer-i nebîye dair hadiseler işlenir. Ayrıca Hakikat-ı Muhammediyye gibi kavramlarla âlemin yaratılışı ve Hz. Muhammed'in âlemin özü olması mevzuları ele alınır.

- 1 Tekeli, "Regâib", 34/535. Ayrıca bkz: Hüseyin Remzi Altınbilek, *Lugat-ı Remzi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), "Rağibe", 1/595. İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011), "Regâib", 3/2599; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2010), "Rağibe", 667.
- 2 [Mustafa İsmet Uzun, "Regâibiyye", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/536.] Regâib gecesinde Hz. Peygamber'in rahm-i mâdere düştüğü, receb ayının ilk perşembe günü oruç tutup geceleyin Regâib namazının kılınmasının faziletlerine dair rivayetler hadis âlimlerince asılsız olarak görülmüştür. Regâib gecesine has ibadet ve kutlamalar IV./X. yy.'da başlamıştır. [Hamdi Tekeli, "Regâib", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/535.]

Regâibiyye türü, ilk örnekleriyle konu çerçevesi tam çizilememiş; mevlid ve miraciye türünden tamamen ayırlanamamış bir görünüm arz etmektedir. Bu türün Anadolu sahasında Arapça, Farsça ve Türkçe verimleri mevcuttur. Bunlardan Salâhaddin-i Uşşâkî (öl. 1197/1783) tarafından yazılmış *Matla' u'l-fecr* ilk Türkçe regâibiyye olarak kabul edilir.³ Bununla birlikte bu eser öncesinde Arapça veya Farsça yazılmış bir eserin varlığından söz edilmektedir.⁴ Ayrıca regâib gecesi mevlidlerde ve divanlarda *Matla' u'l-Fecr*'den evvel konu olarak işlenmiştir.⁵ *Matla' u'l-Fecr* 213 beyitten müteşekkildir. Tahminen 1142-1165/1729-1752 yılları arasında yazılmıştır.⁶

- 3 [Mehmet Akkuş, “Edebiyatımızda Regâibiyye ve Salâhî'nin Matla' u'l-Fecr'i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 129-153.] Mehmet Fatih Köksal'ın yazmış olduğu *TEES (Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü)* “Matla' u'l-Fecr” maddesi içerisinde bu eserin mevlid olduğu söylenmektedir. Köksal her ne kadar eseri mevlid olarak zikretse de *Matla' u'l-Fecr*'in yazarının, bu konunun ilk defa yazıldığını söylemesi: “Hikmet ile bu le'âlî-i izam/Bulmamış bu âne dek silik-i nizâm” diğer taraftan Bahr-ı Sâni bölümünde regâibin anlamı ve regâib gecesinin faziletinden bahsedilmesi dolayısıyla eserin regâibiyye olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bu eserin regâibiyye olduğu kanaatimize dair şu noktaya da değinmek isteriz ki *Matla' u'l-Fecr*'in kurgusu ile Ârif Süleyman'ın regâibiyyesinin kurgusu oldukça benzerdir. Hatta Ârif Süleyman'ın regâibiyyesindeki son beyti “شد بحمد الله تمام این سانه، روح پاک مصطفی رافاتحه”/Şükür Allah'a tamamlandı bu kıssa, Mustafa'nın pak ruhuna Fatih!” ile Salâhî'nin mahlasının geçtiği “*Bu idi dilden Salâhî sânihâ/ Bana ihvân okuya bir Fâtihâ*” birbirinin çok benzeri iki beyittir. Köksal ayrıca son beyte istinaden eserin Lâli-zâde'ye ait olabileceğini belirtir. Söz konusu beyit “*Tuhfe-i zeyn-i makâm iden edîp/ Lâli-zâde ola makbûl-ı Habîb*”dir. Akkuş buradaki Lâli-zâde'nin Nâli-zâde olması gerektiğini ileri sürer ve Lâli-zâde olmasını müstensih hatası ihtimaline bağlar. Bu kişinin Nâli-zâde İbrahim Efendi (ö.1766) isimli bir bestekâr olabileceği düşüncesini açıklar. Köksal yanlış bir şekilde bu beyitteki “edîp” kelimesini Akkuş'un “idüp” olarak okuduğunu dile getirir. Hâlbuki Akkuş kelimeyi “edîp” şeklinde okumuştur. Köksal “...eserde bestekârla hatta musikiyle ilgili bir bahis olmaması tespiti nakzeder” iddiasını öne sürer. Bu ise regâibiyyelerin bestelenerek okunduğu, ayrıca söz konusu regâibiyye *Matla' u'l-fecr*'in “Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi” nüshasındaki beyitlerin yanında makam isimlerinin bulunduğu bilgisinin yorumda dikkate alınmadığını göstermektedir. Eserin Salâhî'ye aitliği, onun Arapça ve Farsça dillerinde regâibiyyelerin varlığına istinaden daha muhtemeldir. (Uzun, “Regâibiyye”, 34/536.) Dolayısıyla Köksal'ın eserin mevlid olduğu ve diğer iddialarına nazaran Akkuş'un iddiaları daha müdellel durmaktadır. [Karşılaştırmak için bkz. Mehmet Fatih Köksal, “Mevlid-i Nebî/Matla' u'l-fecr”, *TEES* (Erişim 18.05.2022); Akkuş, “Edebiyatımızda Regâibiyye ve Salâhî'nin Matla' u'l-Fecr'i”, 134-153.]
- 4 [Hakan Yekbaş, “Klasik Türk Şiirinde Regâibiyye ve Mehmed Fevzî Efendi'nin Regâibiyyesi” *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 17/42 (2010), 72.] Hakan Yekbaş bu konuda künye vermediğinden hangi nüshadan olduğunu bulamadık. Dolayısıyla eserin Arapça mı yoksa Farsça mı olduğunu tespit edemedik.
- 5 Hakan Yekbaş, “Receb Vahî ve “Leyle-i Regâ'ib” Adlı Regâibiyyesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/17 (2011), 207-208.
- 6 Akkuş, “Edebiyatımızda Regâibiyye ve Salâhî'nin Matla' u'l-Fecr'i”, 133.

Kalıbı “mefâ‘îlün mefâ‘îlün fe‘ûlün”dür. Eser na‘t ve münâcâtın hâtimede olmasıyla klasik düzenden ayrılır.⁷ Eserde 119. beyitten sonra Mirac hadisesi merkeze alınarak anlatılır. Makalemize konu olan Ârif Süleyman'ın (öl. 1183/1769) 129 beyitlik Farsça regâibiyyesi yazarını bilebildiğimiz ikinci regâibiyyedir. Bir diğer regâibiyye, Şâkir (öl. ?) isimli veya mahlaslı bir şairin yazdığı eserdir. Eser İstanbul Üniversitesi Kütüphânesi katalogunda “Nazm-ı Regâib” şeklinde kaydedilmiştir. Aynı nüshanın kapağı iç kısmında yazılış tarihi 1254/1838-1839 olarak gösterilmiştir. Eser 161 beyitten müteşekkil olup gazel ve mesnevî nazım şekilleriyle kaleme alınmıştır. Eserin mesnevî nazım şekliyle yazılan kısmında aruz kalıbı “fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün”dür. Konu olarak Hz. Peygamber'in ruhu ve bedeninin yaratılması merkeze alınmıştır. Hz. Peygamber'in ruhunun yaratılışı ile ilgili kısımda Hakikat-ı Muhammediyye düşüncesi işlenmiştir.⁸ Edirneli Mehmet Fevzi'nin (öl. 1900) eseri *Envâru'l-kevâkib fi Leyleti'r-regâib* 112 beyitten müteşekkil olup “fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün” kalıbıyla 1898'de kaleme alınmıştır. Mensur bir dibace ile başlaması, onu şekil yönünden diğer regâibiyyelerden ayırır. Bu eserde Hz. Peygamber'in ebeveyninin tanışması kısmı, öteki regâibiyyelerden uzun tutulmuştur.⁹ Bu regâibiyyeler dışında Üsküdarlı Sâfî'nin (öl. 1901) dört müseddesi, Receb Vahyî'nin (öl. 1922) dokuz bendi¹⁰ ve Kemâlî Efendi'nin on üç beyitlik na‘tında da regâib gecesi konu olarak işlenmiştir.¹¹

1. Ârif Süleyman'ın Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

İsmi Süleyman'dır.¹² Râmiz, *Âdâb-ı Zürefâ'sında* irfan sahibi biri olarak görüldüğü için Ârif Süleyman olarak ün kazandığını söyler.¹³ Kaynaklarda ne zaman doğduğu

7 Akkuş, “Edebiyatımızda Regâibiyye ve Salâhî'nin Matla'u'l-Fecr'i”, 134.

8 Şâkir, *Regâibiyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7980), 1b-8a.

9 Yekbaş, “Klasik Türk Şiirinde Regâibiyye ve Mehmed Fevzi Efendi'nin Regâibiyyesi”, 86-91.

10 Yekbaş, müsemmen nazım şeklinde olduğunu söylemekle birlikte kafiy düzeninin bu şekle uymadığını dile getirmiştir. (Yekbaş, “Receb Vahyî ve “Leyle-i Regâ'ib” Adlı Regâibiyyesi”, 222-223.) Mustafa İsmet Uzun; *DİA* “Regâibiyye” maddesinde Receb Vahyî'nin eserinin dörtlük olduğunu söyler. Yekbaş'ın yayınladığı eser sekizli/müsemmen'dir. Ayrıca bkz: Uzun, “Regâibiyye”, 34/537.

11 Uzun, “Regâibiyye”, 34/537.

12 Hüseyin Râmiz, *Râmiz ve Âdâb-ı Zürefâ'sı*, haz. Sadık Erdem (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1994), 201; Müstakim-zâde Süleyman Sâdeddin Efendi, *Tuhfe-i Hattâtîn*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 196.

13 Râmiz, *Râmiz ve Âdâb-ı Zürefâ'sı*, 201.

bulunmamakla birlikte İstanbullu olduğu bilgisi mevcuttur.¹⁴ Hüseyin Râmiz onun bir paşa soyundan geldiğini söyler.¹⁵ Nâilî; Hüseyin Râmiz'in rağmına böyle bir bilgiye hiçbir yerde rastlanmadığını belirtmiştir.¹⁶ Babasının ismi Hasan, dedesinin İbrahim'dir. Babası Hasan Ağa; Amuca-zâde Hüseyin Paşa'nın mühürdarı ve III. Ahmet zamanı sadrazamlarından Mehmed Paşa'nın kâhyası ve sonrasında padişahın at bakıcısı (imrahor-ı evvel) görevlerini ifa etmiştir.¹⁷ Babası 9 Zilhicce 1138/8 Ağustos 1726'da vefat etmiştir.¹⁸ Ârif Süleyman da babası gibi devlet kademelelerinde bulunmuştur. Râmiz; onun Köprülü-zâdelerden birinin himayesine girdiğini, kalem eşrafı arasına katıldığını dile getirmiştir. Ârif, Süleyman Paşa'nın divan kitabetliğini yapmış, onunla birlikte Akdeniz'i dolaşmış, Süleyman Paşa görevden azledildiğinde ise gözden düşmüştür.¹⁹ Mehmed Süreyya; onun, Şevval 1176/Nisan 1763'te tezkire-i sâni, Şevval 1177/Nisan 1764'te silahdar kâtibi, Cemaziyelâhir 1182/Ekim 1768'de defter emini olduğunu söyler.²⁰ 1182/1768-1769'da düzenlenen bir sefere, Rumeli Ordu-yı Hümâyün Defter Eminliği görevi ile katılmıştır.²¹ Râmiz'in tezkiresinde ordunun Babadağı mevkiinde konakladığı ve Ârif Süleyman'ın

- 14 Müstakim-zâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 196; Hafız Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, haz. Ramazan Ekinci (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 197.
- 15 Râmiz, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı*, 201.
- 16 Fatma Özdemir, *Tuhfe-i Nâilî Metin ve Muhtevâ II. Cilt s.468-734* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 357.
- 17 Ahmet Rüştü Fakazlı, *Aziz-zâde Hüseyin Râmiz Efendi'nin Zübdetü'l-Vâkıât Adlı Eseri'nin Tablil ve Tenkitli Metni* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 72; Ayşe Peyman Yaman, *Hat Sanatı İçin Kaynak Devbatu'l-Küttâb İncelemeli Metin Çevirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 244-245; Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, 197; Özdemir, *Tuhfe-i Nâilî Metin ve Muhtevâ II. Cilt s.468-734*, 357.
- 18 Fakazlı, *Aziz-zâde Hüseyin Râmiz Efendi'nin Zübdetü'l-Vâkıât Adlı Eseri'nin Tablil ve Tenkitli Metni*, 72. Ayrıca bkz: Müstakim-zâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 196.
- 19 Fakazlı, *Aziz-zâde Hüseyin Râmiz Efendi'nin Zübdetü'l-Vâkıât Adlı Eseri'nin Tablil ve Tenkitli Metni*, 72-73.
- 20 Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1996), 1/321. Ayrıca bkz: Fakazlı, *Aziz-zâde Hüseyin Râmiz Efendi'nin Zübdetü'l-Vâkıât Adlı Eseri'nin Tablil ve Tenkitli Metni*, 72-73; Râmiz, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı*, 201-202; Murat Önder, *Şefkat ve Tezkire-i Şuarâsı* (Afyon: Kocatepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 172. [Fatîn Davud 1177'de silahtar katipliği, bir sene sonra da süvari mukabeleciliğine geçtiğini söyler. (Fatîn Davud, *Hâtîmetu'l-Eş'âr (Fatîn Tezkiresi)*, haz. Ömer Çiftçi [PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017], 318.)]
- 21 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 2/28.

burada öldüğü söylenir.²² Diğer kaynaklara göre ise İsakça mevkiinde iken vefat ettiği yazılıdır.²³ Vefat yılı 1183/1769-1770'tir. Râmiz bu senenin son aylarında vefat ettiğini söylemektedir.²⁴ Naaşi İsakça'da bir camiye gömülüdür.²⁵ Ölümüne düşürülen tarih “Ârif-i ‘arş-ı berîn”dir.²⁶ Râmiz de ölümüne tarih düşürmüştür:

“Lafzan ve mânen didim tarih-i fevtin Râmizâ
Gitdi bin yüz seksen üçde âb zamânın Ârif’i”²⁷

Ârif Süleyman; kaynaklarda şiir ve inşada kabiliyetli biri olarak geçmektedir.²⁸ Yine kaynaklarda Arapça, Farsça ve Türkçe şiir söylemeye kadir birisi şeklinde tanıtılmıştır.²⁹ Suyolcu-zâde, Ârif'in yirmili yaşlarında Türkçe ve Farsça divanını tamamladığını söyler.³⁰ Râmiz Arapça ve Farsça ilimlerde seçkin olduğunu; hususen şiir ve inşâyâ kemal derecede vakıf olduğunu, şiirde; icad-ı manâda kudretli, has bir şair olduğunu dile getirir.³¹ Fatin Dâvud yine iyi bir şair olduğunu zikreder; ama

- 22 Râmiz, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâsı*, 202.
- 23 Müstakim-zâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 196; Defter Emîni Silâhdâr-zâde Mehmed Emîn, *Tezkire-i Silâhdâr-zâde*, haz. Furkan Öztürk, (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 186; Önder, *Şefkat ve Tezkire-i Şuarâsı*, 172; Fatîm Davud, *Hâtîmetü'l-Eş'âr (Fatîm Tezkiresi)*, 318; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 1/321.
- 24 Fakazlı, *Aziz-zâde Hüseyin Râmiz Efendi'nin Zübdetü'l-Vâkıât Adlı Eseri'nin Tablil ve Tenkitli Metni*, 72.
- 25 Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, 197.
- 26 Müstakim-zâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 196; Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, 197.
- 27 Fakazlı, *Aziz-zâde Hüseyin Râmiz Efendi'nin Zübdetü'l-Vâkıât Adlı Eseri'nin Tablil ve Tenkitli Metni*, 73.
- 28 Müstakim-zâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 196; Râmiz, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâsı*, 202.
- 29 Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, 197; Müstakim-zâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 196. Mustafa Tankuş; Ârif Süleyman'ın Arapça, Farsça ve Türkçe divanlarının olduğunu Suyolcu-zâde ve Müstakim-zâde'ye dayandırarak belirtir. [Mustafa Tankuş, *Ârif Süleyman Divanı (Hayatı, Eserleri ve Divanı)* (Ankara: Gâzi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 4] Bunun rağmen böyle bir bilgi Müstakim-zâde'de kesin olarak yer almaz. Müstakim-zâde sadece “elsine-i selasede şî're kâdir” ve “mütetteb divanı vardır” bilgilerini verir. (Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 196) Suyolcu-zâde'de ise “Sinni rütbe-i işrine baliğ olduğda Fârisî ve Türkî tekmil-i tertîb-i divan idüp” ifadesi yer almaktadır. (Yaman, *Hat Sanatı İçin Kaynak Devbatu'l-Küttâb İncelemeli Metin Çevirisi*, 245.). İki kaynaktan da Tankuş'un belirttiği üç divanı vardır, sözü bulunmamaktadır.
- 30 Yaman, *Hat Sanatı İçin Kaynak Devbatu'l-Küttâb İncelemeli Metin Çevirisi*, 245.
- 31 Fakazlı, *Aziz-zâde Hüseyin Râmiz Efendi'nin Zübdetü'l-Vâkıât Adlı Eseri'nin Tablil ve Tenkitli Metni*, 73. Ayrıca bkz: Yaman, *Hat Sanatı İçin Kaynak Devbatu'l-Küttâb İncelemeli Metin Çevirisi*, 245.

ele aldığı bir gazelinin kafiyesindeki kusurları gösterir.³² Bursalı Mehmet Tahir, ‘tasavvuf diline aşına şairlerdendir’ der.³³ Ârif Süleyman hat ve tezhipte de mâhir biri olarak bilinmektedir. Sülüs, nesh, talikte ve diğer yazı çeşitlerinde başarılıdır. O, hat sanatına dair Amcası Kapıağası Musahibi İsmail Efendi ile Eyyûb el-Ensârî türbedârı Memiş Efendi’den dersler almıştır.³⁴ Suyolcu-zâde’ye göre o; sülüs, nesih ve rikaya yeteneklidir, divânî hattı ise herkesten üstündür.³⁵

1.2. Eserleri

1.2.1. Divan

Divanda Türkçe ve Farsça şiirler mevcuttur.³⁶ Tankuş yaptığı çalışmada eserde “1 miraciye, 3 münâcât, biri Farsça 13 na‘t, 37 kaside, 63 tarih, 247 gazel, 22 musammât, biri mensur 12 lügaz, 56 kıta ve rubâî, 137 matla ve müfret”³⁷ bulunduğunu söylemektedir. Tankuş ayrıca kaside sayısının, çağdaş şairlere nazaran daha az olduğu ve kasidelerin beyit sayısının 30-40 arasında kaldığı tespitinde bulunur.³⁸ 247 adet gazeli içerisinde (س، ط، ظ، ع، ف، لا) harflerinde gazelleri yoktur. Tankuş, her harften gazel yazılmamasına dayanarak aslında divanın mürettep olmadığı sonucuna varır.³⁹

32 Fatîm Davud, *Hâtimetü'l-Eş'âr (Fatîm Tezkiresi)*, 278-279.

33 (Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/28.) Ârif Süleyman’ın bir tarikata mensup olup olmadığı bilinmemekle birlikte Mehmet Tankuş, Ârif’in; *Divan*’ında ‘mevlevî âfeti’, ‘mevlevî güzeli’ gibi ifadelerini kullanması, Şems ve Mevlânâ’ya dair birer kıta yazması ve Mevlevîlikle ilgili terimleri şiirlerine dâhil etmesi dolayısıyla Mevlevîliğe bağlı olabileceği yönünde görüşünü serdedir. (Tankuş, *Ârif Süleyman Divanı (Hayatı, Eserleri ve Divanı)*, 16.)

34 Müstakim-zâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 196. Ayrıca bkz: Fakazlı, *Aziz-zâde Hüseyin Râmiz Efendi’nin Zübdetü'l-Vâkiât Adlı Eseri’nin Tablil ve Tenkitli Metni*, 73; Râmiz, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ’sı*, 202.

35 Yaman, *Hat Sanatı İçin Kaynak Devbatu'l-Küttâb İncelemeli Metin Çevirisi*, 245.

36 Eserin yazmaları İstanbul Üniversitesi TY, no. 494, Süleymâniye Kütüphânesi Esad Efendi, no. 2656 ve Süleymâniye Kütüphânesi Hacı Mahmut Efendi, no. 5297’dedir. (Tankuş, *Ârif Süleyman Divanı*, 6.)

37 (Tankuş, *Ârif Süleyman Divanı*, 8.) Ârif’in *Mi‘râciyye’si* aruzun “mef‘ûlu/mefâ‘îlun/fe‘ûlun” kalıbında yazılmıştır. 188 beyittir. (Tankuş, *Ârif Süleyman Divanı*, 30-44.)

38 Tankuş, *Ârif Süleyman Divanı*, 9.

39 Tankuş, *Ârif Süleyman Divanı*, 10.

1.2.2. Hilye

Ârif Süleyman'ın *Hilye-i Nebevî'si* 463 beyitten müteşekkil olup *Hilye-i Hâkânî'ye* nazire olarak yazılmıştır.⁴⁰ Aruzun “fe'ilâtun/fe'ilâtun/fe'ilün” kalıbında, mesnevî nazım şekliyle kaleme alınmıştır.⁴¹ Hz. Peygamber'in vücuduna dair tasvirlerle başlanmadan önce eserde besmele, tevhid, münacat ve na't bölümleri mevcuttur. Hilyede besmele ile başlamanın fazileti, Allah'ın her şeye kâdirliği, Hz. Peygamber'in ayet ve hadislerce desteklenerek diğer peygamberlerden üstünlüğü, nesebi vb. konular ele alınıp işlenmiştir.⁴² Eserin yazılışına şair tarafından “misk-i hitâm” terkibi ile tarih düşürülmüştür. Bu da 1161/1748 yılına tekabül etmektedir.⁴³

1.2.3. Regâibiyye

1.2.3.1. Metnin Şekî Özellikleri

Eserin söz konusu Ârif Süleyman'a aidiyeti ile ilgili bir sorun yoktur.⁴⁴ Ârif Süleyman'ın *Regâibiyyesi'nin* üç nüshasında da eserin özel bir ismi ve sebep-i telifi bulunmamaktadır. Damad İbrahim Paşa nüshası “İftitâh-ı Regâ'ibiyye” başlığı ile başlar.⁴⁵ Eserin ne zaman yazıldığına dair herhangi bir bilgi de bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra ilk yazılan nüshanın Damad İbrahim Paşa nüshası olduğu düşünülebilir.⁴⁶ Nüshada regâibiyyenin ferağ kaydı bulunmamaktadır. Ancak aynı ki-

40 Eserin “Süleymâniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, no. 411, 1b-18b; Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no. 3585, 31b-46a; Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no. 4487, 1b-21a” olmak üzere üç nüshası bulunmaktadır. (Emine Sarıcı, *Ârif Süleyman, Hayatı, Eserleri ve Hilye-i Nebevîyyesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 31-33.)

41 Lütfi Alıcı, “Arif Süleyman ve Hilye-i Nebî Adlı Eseri”, *Journal of Academic Studies* 6/11 (2004), 137. Emine Sarıcı, yanlışlıkla kalıbın “feilâtun/feilâtun/feilâtun/feilun” olduğunu söylemiştir. [Emine Sarıcı, *Ârif Süleyman, Hayatı, Eserleri ve Hilye-i Nebevîyyesi*, 30.]

42 Emine Sarıcı, *Ârif Süleyman, Hayatı, Eserleri ve Hilye-i Nebevîyyesi*, 31-33.

43 Emine Sarıcı, *Ârif Süleyman, Hayatı, Eserleri ve Hilye-i Nebevîyyesi*, 82. Lütfi Alıcı bunun “miskiyy-i hitâm” olduğunu ve tarihin bu ibarenin ebcedi 1171/1757 olduğunu belirtir. (Alıcı, “Arif Süleyman ve Hilye-i Nebî Adlı Eseri”, 139.)

44 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/28; Fakazlı, *Aziz-zâde Hüseyin Râmiz Efendi'nin Zübdetü'l-Vâkıât Adlı Eseri'nin Tablil ve Tenkitli Metni*, 73. (Ayrıca hem Damad İbrahim Paşa hem Esad Efendi nüshasında *Regâibiyye'den* önce yine Ârif Süleyman'a ait *Hilye-i Nebevîyye* mevcuttur.)

45 Arif Süleyman, *Regâibiyye* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 411), 19b.

46 Esad Efendi nüshası 1190/1776-77'de, Hacı Mahmud Efendi nüshası 1208/1793-94'te istinsah edilmiştir.

taptaki bir önceki eser, *Hilye-i Nebevîyye*'nin istinsah kaydı 1180/1766-1767'dir. Bu nüshanın Ârif Süleyman'ın ölüm tarihi olan 1183/1769-1770'ten önce yazıldığı kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla eserin en geç 1180/1766-1767'de kaleme alındığı dile getirilebilir.

Eser mesnevî nazım şekliyle yazılmıştır. Dili Farsça olan eserin içerisinde 15 bölüm mevcuttur. Bunlar; İftitâh-ı Regâibiyye, Na't-ı Şerîf, Neş'e-i Evvel, Zuhûr-ı Evvel, Regâibiyye, Mevlid-i Şerîf, Mî'râciyye, Müşâhede, Avdet-i Mî'râciyye, Şeb-i Mî'râciyye, İrtihâl, Sıbteyn-i Mükerremîn, Hulefâ-yı Aktâb, el-İstigâse, el-İstişfâ'dır. el-İstigâse ve el-İstişfâ bölümleri dışındaki 13 bölüm yedişer beyittir. el-İstigâse'de 18, el-İstişfâ'da 20 beyit olup regâibiyye toplamda 129 beyitten müteşekkildir.⁴⁷ Eser "fâ'îlâtün/fâ'îlâtün/fâ'îlün" kalıbıyla yazılmıştır.

1.2.3.2. Eserin Muhtevâsı ve İncelemesi⁴⁸

Metinde ilk başlık "Regâibiyye Başlangıcı"dır. Burada ilkin besmele yerinde "İsmi ile başladım Yüce Zât'ın/İsmi, sıfatı özünde toplayan" beyti vardır. Şair devamında Allah'a şükreder ve O'nun yüceliğini anlatmaya başlar. O'nun her şeye kadırlığı, yaratma yetisiyle birlikte işlenir. "Öyle bir Kâdir'dir emriyle kamış/Var nakşını yok kâğıdına yazmış" beytinde şair tezat sanatından yararlanmış, Allah Teâlâ'nın yokluğu varlığa çıkarışı söz konusu edilmiştir. "Kâğıt" Farsça metinde 'levh'tir. Burada 'levh'ten murat mecâz-ı mürselle levh-i mahfûz, kamış/kalemde de kalem-i a'lâdır. Bârî Teâlâ değersiz değerli kılar. O'nun ismi ile varlık değer bulur. Şair "Sadece ismi bile sikke basar/Varlık parası O'ndan kıymet alır" beytinde Hak Teâlâ'nın Hâkim ismine vurgu yapar. Burada padişahların hâkimiyet nişanesi olarak sikke bastırması hususuna telmihte bulunulmuştur. Hükmeden O'dur. Çünkü varlık parası/varlık hali bile O'nunla birlikte değer bulmuş; yani var olabilmıştır. Bunun gibi ilim de O'nun ismiyle kıymetlenir. O'nun ismini duyan felekler harekete geçer, yerse sabitkadem bir hal alır. Devam eden "Gizli hazineden lütuftan var ettiği/Aşikâr Muhammed özü cevherini" beyti ile na'ta geçeceğini ihsas eder. Beyitteki "kenz-i nihân/gizli hazine" tamlaması "kenzen maḥfiyyen"nin Farsçaya çevirisidir. Burada kısmi iktibasla "Ben bir gizli hazine idim, bilinmeyi sevdim ve

47 Mustafa İsmet Uzun'un *Dİ'Adaki "Regâibiyye"* maddesinde 127 beyitten müteşekkil olduğu geçmektedir. (Uzun, "Regâibiyye", 34/536.)

48 İçeriği değerlendirirken tahkikli metinle birlikte sunduğumuz Türkçe çevrimize atıf yapacağız.

kâinatı yarattım”⁴⁹ sözüne işaret edilmiş, kâinatın yaratılması ile Hz. Muhammed'in cevherinin yaratılması koşut tutulmuştur. Böylece en ilk Nur-ı Muhammedî'nin yaratılması hususuna telmihte bulunulmuştur.

‘Na‘t-ı Şerif’ başlığı altında Hz. Peygamber’in resullerin en ulusu, ilkler ve sonların seçkini olduğu dile getirilmiştir. “İlklerin ve sonların” ifadesi Hz. Âdem’e atfedilen ebu’l-cesed/bedenlerin babası tanımlamasına karşılık Hz. Muhammed’e ebu’l-ervâh/ruhların babası denilmesiyle ilişkilidir.⁵⁰ Buna “Âdem toprakla su arasında iken ben nebi idim” sözü delil getirilmiştir.⁵¹ Hakikat-ı Muhammediyye’de evvelâ Hz. Peygamber’in ruhu, onun ruhundan da diğer peygamberlerin ruhu yaratılmıştır. Hz. Muhammed’in ilk ve son olması meselesi, ayrıca bu düşüncede ağaç istiaresiyle açıklanmıştır. O; kâinat ağacının hem çekirdek hem en şerefli meyvesidir.⁵² Şâir devamla yine “kenz-i mahfî’ye telmihte bulunur ve Hz. Peygamber için “Zât hazinesi büyüğü kıldını açıcı/Esma ve sıfat sırları muhafızı” der. En önce nur-ı Muhammedî yaratıldığından kâinat hazinesinin anahtarı nur-ı Muhammedî’dir. Hazine ise ikinci mısradan hareketle Allah’ın esma ve sıfatıdır. Zira kâinat Allah Teâlâ’nın isim ve sıfatlarının aynasıdır. Hz. Muhammed aynı zamanda Allah’ın isim ve sıfatlarının sırlarının muhafızıdır. Yani Allah’ın isim ve sıfatlarının sırrı yalnız ondan öğrenilebilir. Şâir devam eden beyitlerde Hz. Muhammed’i edebi tasvirlerle, güzellik ve kemallikle tenasüplü kelimelerle vafeder. Hz. Peygamber şe-

49 Kudsî hadis olarak kabul gören bu söz tasavvuf ehli tarafından yaratılışın temelini Allah’ın Zât’ına sevgisine bağlamalarını sağlamıştır. Bazı mutasavvıflar bunu “*Ben cinleri ve insanları bana ibadet etmeleri için yarattım*”. (Zâriyat, 51/56) ayetinin tefsiri olarak görmüşlerdir. [Mehmet Vural, “Davud-ı Kayseri’de Tasavvuf Felsefesi Hakikat-i Muhammediye Nazariyesi Üzerine”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (2015), 52.]

50 Vural, “Davud-ı Kayseri’de Tasavvuf Felsefesi Hakikat-i Muhammediye Nazariyesi Üzerine”, 53; Mehmet Demirci, “Hakikat-ı Muhammediyye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınevi, 1995), 15/180.

51 Mahmut Ay hadis diye nitelenen bu sözün Sehâvî, Zerkeşi, İbn Teymiyye gibi âlimlerce mevzu görüldüğünü aktarır. Bununla birlikte benzer bir hadisin sahih kaynaklarda yer aldığını söyler: “كنت نبيا و آدم بين الروح والجسد” “Adem ruh ve cesed arasında iken ben nebi idim”. Ay, hakikat-ı Muhammediyye fikrini savunanların kullanmasına en elverişli kanıtın bu olduğunu söylemekle birlikte İbn Teymiyye’nin ‘Allah’ın ilminde her şeyin hazır olduğu ve zaman mefhumunun O’nun için geçerli olmadığı’ görüşünü bu meselede de anlamlı bulur. (Ayrıntılı bilgi için bkz: Mahmut Ay, “İşarî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 98.)

52 Peygamberlerin Hz. Muhammed’in nurundan yaratılması Şâkir’in regâibiyesinde: “Oldı her bir katresinden bir nebi/Enbiyâ ervâhı oldı her deri” şeklinde söz konusu edilmiştir. [Şâkir, *Regâibiyye* (Yazma Bağışlar, 7980), 4b.]

ref göğünde tutuşmuş yıldız, şeref mücevher kutusunun dürr-i yektasıdır. Güzellik aynasının konuşan dudusu⁵³, kâmilliğin hoş sesli bülbülüdür. Şâir burada mekâna dair tenasüplü kelimeler kullanır. “Cömert eli Hak dine temel attı/Küfür, zulmet kubbesi yıkıldı gitti”de birinci mısradaki “temel”in devamında ikinci mısradaki “kubbe”yi getirir. Kubbe ile Hz. Peygamber’in doğuşuyla ilişkilendirilen Kırsal Sarayının sütunlarının devrilmesi rivayetine telmih yapılmıştır.

“Birinci Yaratılış” başlığı altında Ârif; Salâhî ve Şâkir’in *Regâibîyye*’sinde olduğu gibi Hz. Peygamber’in yaratılışından önce evrenin yaratılma hadisesini ele alıp muhtasar bir şekilde işlemiştir.⁵⁴ Şâir buna “neş’e-i evvel” demektedir. Bu kavram Hakikat-ı Muhammediye anlayışında “taayyün-i evvel”e karşılık gelmektedir. “Taayyün-i evvel” hususunu kısaca anlatacak olursak âlem lâ-taayyün denilen mertebeye vücuda gelmemiştir. Bu halde Allah Teâlâ daha yaratmamıştı. Yaratıldığında ise taayyün hali zuhura geldi. Taayyün hali taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni olarak ikiye ayrılmıştır. Taayyün-i evvel durumunda varlık henüz çokluk haline geçmemiştir. Bu halde sırf Hz. Muhammed’in nuru yaratılmıştır. Taayyün-i sanide ise bu nurdan hareketle kâinat yaratılmıştır.⁵⁵ Şâir “İlk yaratılış ki çokluk değildir/Vahdet şarabının sarhoşluğudur” beyti ile ilkin taayyün-i evvel halinin mahiyetini ortaya koyar. O hal çokluk değildir. Ayrıca vahdet ve sarhoşlukla durumu bezm âlemine benzetir. Bu husus hem o halden herkesin haberdar olmadığı hem de herkesin halinden memnunluğunu vurgular. Bezm istiaresinden dolayı şarapla tenasüplü kelimeler sâkî, sarhoş, ayak, kadeh gibi bezme dair unsurlar şiire dâhil olur. “Varlık bezminde sâkî ayağından/Âlem kadehi doldu “kün” şarabından” beytinde şâir, hem el ayası hem ayak tabanı manasına gelen “kef”i kullanarak tevriyeli bir şekilde varlık bezminde sâkînin ayağı/avucundan/piyâlesinden âlem kadehinin “kün/ol” şarabıyla dolduğunu dile getirir. Burada sâkînin divan edebiyatındaki kullanımını itibariyle cömertliği söz konusu edilmiştir. Sâkî âşıklara şarap sunmaktan

53 Papağan ile ayna arasındaki ilişkiyi İskender Pala Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü’nde şöyle açıklamıştır: “Papağana konuşma öğretmekte ayna kullanılmış. Bir kişi, kuşu büyük bir aynanın önüne koyup kendisi aynanın arkasında gizlenir ve konuşmaya başlamış. Aynada kendi aksini gören kuş, bu sesi, kendisi gibi bir kuşun sesi sanarak taklîde başlar ve konuşmayı öğrenirmiştir”. [İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: L&M Yayınları, 2002), 474.]

54 Akkuş, “Edebiyatımızda Regâibîyye ve Salâhî’nin Matla’u’l-Fecr’i”, 139-141; Şâkir, *Regâibîyye* (Yazma Bağışlar, 7980), 1b-6a.

55 Demirci, “Hakikat-ı Muhammediyye”, 15/179-180; Ekrem Demirli, *İslam Metafizikliğinde Tanrı ve İnsan, İbnu’l-Arabî ve Vahdet-i Vücut Geleneği* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 232-234.

elini çekmez. Aynı şekilde “kün” şarabı ile bütün varlığa varlık mertebesini veren Bârî Teâlâ'nın Kerîm'liği aşikârdır. Kelimenin burada ayağın kadeh manasının yanı sıra avucu da karşılması sâkînin avucuyla şarabı sunması, muhtacı doyurması gibi bir sahneyi hayale getiriyor. Yanı sıra metin “sâkînin ayağından” şeklinde anlaşılacak olursa sâkînin bezme ayak basmasıyla âlemin nasipli olabildiği anlamı ortaya çıkmaktadır. “Kef” ayrıca “kün/ol” emrinin ilk harfidir. O zatın gelişile/yaratılışla cümle âlem nasiplenmiştir. Şarabın makbul olanı şarâb-ı nâb/saf şaraptır. Şâir “kün” şarabı için “O saf ve halis şarap tortusuzdur”, der. Devamında bunun vahdet küpünden geldiğini, kadehininse gönül olduğunu söyler. Kadehin gönül olması; sâkînin ihsan ettiği şeyin Allah aşkı, yani iman olduğunu göstermektedir. Beytin ikinci mısraı “Vahdet küpünden dolar, kalp camıdır”daki vahdet buna işaret etmektedir. Taayyün-i evvelde yaratımdan ilk nasiplenen Muhammedî nurdur. Yanı sıra Kerîm ism-i celîli ayrıca yaratmayı da karşılamaktadır. Burada bir başka mesele ise varlığın lâ-taayyünden taayyün mertebesine ermesidir. Zira mutasavvıflarca la-taayyün haline Ehadiyet, taayyün-i evvele Vâhidiyet mertebesi denilmiştir.⁵⁶ Bölüm içerisinde “Vahdet” kelimesinin üç defa kullanılması Ârif Süleyman'ın tasavvufî terimlere hâkim olduğunu göstermektedir. Taayyün-i evvel halinde ilk yaratılanın Hz. Muhammed'in ruhunun olduğu “İlk kadeh ki o Vahdet'ten erişti/Hazret-i Ahmed el uzattı içti” beytinde açık bir şekilde belirtilmiştir. İlk nur-ı Muhammedî yaratılmış, akabinde bütün kâinat yaratılmıştır. Muhammedî nurunun Hz. Hakk'a ayna olması “Onun özü ulu Zat'a ayna oldu” mısraıyla ifade edilir. Dolayısıyla Allah'ın isim ve sıfatlarının bir aynası mesabesinde olan kâinat Nur-ı Muhammedî'yle birlikte yaratıldığından haddi zatında nur-ı Muhammedî Hz. Hakk'ın aynası durumundadır. Şair burada varlığın birliğini şu şekilde açıklamıştır: “Gören ve görünen hem ayna oldu”. Bu da bir önceki bölümdeki “Esmâ ve sıfat sırları muhafızı” mısraıyla birlikte düşünüldüğünde nur-ı Muhammedî'yi yaratılış sırlarının birinci sırasına taşımaktadır. Bundan ötürü şair, “Kim onun kadehinden neşe isterse/İsmi ni ağzından hiç düşürmeye” demiştir. Ârif, burada ‘neşe’ kelimesini tevriyeli olarak kullanmış ve hem “sevînc, sürur isteme” anlamını kastetmiş hem de kelimenin yaratma anlamıyla nur-ı Muhammedî'den insanların yaratıldığı hususuna telmihte bulunmuştur. Bu yönüyle yaratılıştan ya da imandan nasip almak isteyen onun ismini ansın manası kastedilmiştir, denilebilir.

56 Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017) 1/6; 13.

“İlk zuhur” başlığı altında ise kâinatın husule geldiği süreç “taayyün-i sani” konu olarak işlenmiştir. Burada Ârif, Aristo’nun *Metafizik*’te Demokritos’u söz konusu ederek işlediği bir söylem olan “birden bir çıkar”⁵⁷ a benzer şekilde Bârî Teâlâ için “Kendi Zat’ı Bir’i tecelli etti” demektedir. Sebep yine “Mevlâ sıfatını görmek istedi” şeklindedir. Burada yeniden “Ben gizli hazine idim...”e telmih söz konusudur. Böylece kâinatın isim ve sıfatlara aynalığı hususu da tekrar etmiştir. Allah Teâlâ Kendi zatını ayna olarak görmek adına ilkin “Bir”i; yani Nur-ı Muhammedî’yi yaratmıştır. Şâir “Nuru kutsî feyzden oldu aşikâr/Böylece başladı o kutlu sudur” ile Muhammedî nurun Zât-ı Akdes’ten feyizle yaratıldığını, bu nur sayesinde kâinatı husule getiren sudurun başlayabildiğini ifade etmiştir. Böylece şair; vesilelilik yönünden, âlemdeki her şeyin nur-ı Muhammedî’den meydana geldiğini söylemiştir, denilebilir. Bu yorumumuzu sonraki beytin anlamı kuvvetlendirmektedir: “Keremi âlemin ucuna geldi/Ondan oldu kâinatın zerresi”. Şâir Allah’ın cömertliğinin nur-ı Muhammedî’yi yaratarak kemâle vardığını; yani görünür hal aldığını, kâinatın her zerresinin nur-ı Muhammedî’den yaratıldığını ifade etmiştir. Güneş mazmunundan yola çıkacak olursak kâinattaki her zerre o nurla, onun sayesinde gün yüzüne çıkabilmiştir. Böylece güneş-zerre tezadından hareketle metindeki “Ondan oldu...”daki “o” zamirinin Allah’a değil nur-ı Muhammedî’ye ait olduğu anlaşılmalıdır. Şâir bu beyitte olduğu gibi “İstişfâ” bölümünde de güneş-zerre tezadını kullanarak Hz. Peygamber’e işaret etmiş “Sen ki bir güneşsin bizse zerreler” demiştir. Şâir bölümün devamında ayna istiaresini tekrarlar: “Tanrı nuru, olduğunda aynası/Oldu âdem kâinat muhtasarı”. Bu beyitte Muhammedî nur ile kâinat bütünlüğü söz konusu edilmiş; insan küçük âlem, âlem büyük insandır; düşüncesi işlenmiştir. Bundan ötürü -bir önceki bölümde zikrettiğimiz gibi- nur-ı Muhammedî bütün varlığın en büyük sırrı olmuştur: “Bütün varlık sırrının başı odur/O; yaratış, yaratılmış pınarıdır”. Burada sır, mecaz-ı mürselle sır-ı hakikat/gizli mana şeklinde de anlaşılabilir. Hakikat kutsaldır, en değerli olandır. Böylece metinden nur-ı Muhammedî en büyük hakikattir manasını çıkarabiliriz. Zira yaratılmışın ve yaratımın kaynağı o olmuştur. Bundan dolayı şair “Değerini eğer bilersen söyle/Gönülden sayısız salâvat yolla” demiştir.

Ârif Süleyman taayyün-i evvel ve saniyi işledikten sonra regâib gecesine geçer, Hz. Peygamber’in rahm-ı madere düşüşü ve o gecenin mübarek özelliklerle kaplı oluşundan bahis açar. Şâir geceyi söz konusu edeceği için bölüme, zamanla

57 Mahmut Kaya, “Sudür”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları 1996), 359-60.

tenasüplü kelimelerden müteşekkil bir beyitle başlar. Burada “Âmine Abdullah’a mahrem oldu/Gün ve ay, iki kutlu birlik oldu” denilmiştir. Şâir zamanla alakalı mazmunları, Âmine ve Abdullah’ın mahrem hallerinin kutlu zaman dilimine denk geldiğini belirtmek için kullanmıştır. Beyitte Abdullah güneşe, Âmine aya benzetilerek leffüneşr-i mürettep yapılmıştır. Ayrıca ikisi said/kutlu şeklinde anılmıştır. İlmi-nücûmda iki kutlu, Farsça metinde geçtiği itibarla “sa‘deyn” Zühre (Venüs) ve Müşteri (Jüpiter)’dir. Bu iki gezegen müneccimler tarafından uğurlu sayılır.⁵⁸ Bu söylemden; bütün güzel alametler bir araya toplanmış ve kemale ermiş olduğu manası çıkarılabilir. Aynı hizaya gelmeleri yine halvet hali ile ilişkilidir. Nur-ı Muhammedî’nin peygamberlerin alnında birinden diğerine anneleri vasıtasıyla intikal ettiği söylemi ile ilişkilendirilerek bu nurun Hz. İbrahim’den gele gele Abdullah’a ulaştığı, receb ayının ilk cuma gecesinde rahm-ı madere düştükten sonra Âmine’ye geçtiği dile getirilmiştir. Âmine’nin o gece alnında o nur parlamış, âlem o gecenin nuruyla doymuş, karanlığın yüzü o nurla arayıştan; tereddütten kurtulmuştur. Şâir regâib gecesini için “o gece tamamen nur armağanıyla doldu” demektedir. Bu mısradaki iştikak sanatı yapılmış, “regâib” ile aynı kökten gelen “rağbet” şiire dâhil olmuş, iki kelimenin de kökü “rağibe”nin hediye manası şiirde kullanılmıştır. Bu husus ikinci mısradan daha iyi anlaşılacaktır. Bu mısradaki gecenin adının “regâib”, kulağa süs/küpe olduğu söylenmiştir. Şâirin böylelikle “regâibiye”lerin icra şekline de değindiği söylenebilir. Kulak küpesi olması aynı zamanda dinlenildiği manasını içermektedir. Zira regâibiyeler bestelenerek regâib kandilinde camilerde okunduğundan bunlara receb ilâhileri denilmiştir.⁵⁹

Şâir ‘Mevlid-i Şerif’ bölümüyle birlikte regâib gecesinden ayrılmakta, Hz. Peygamber’in doğumu ve başından geçen diğer kutlu hadiselerle yönelmektedir. Onun dünyaya gelmesiyle vücut beşiği şerefleşmiş, Hakk’ın ilk nuru, Nur-ı Muhammedî böylece dünya hayatında görülebilmıştır. Şâir varlık beşiğiyle Hz. Peygamber’in doğuşunu karşılamıştır. Varlık beşiğinden mecaz-ı mürselle dünya kastedilmektedir. Şâir yine yapıya dair mazmunlardan yararlanarak Hz. Peygamber’in doğumuyla Kısra’nın kubbesinin secdeye kapandığını ve onun gelişini müjdelediğini dile getirmiştir. Yapıya dayalı mazmunlardan bir diğeri Hz. Muhammed’in doğumu ile birlikte din kalesinde beş nevbet vurulduğunun söylenmesidir. Böylece her yer Vahdet

58 Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 398.

59 Uzun, “Regâibiye”, *DİA*, 34/537.

sesiyle dolmuştur. Beş nevbet yine mecaz-ı mürselle ezana işaret etmektedir. Bu benzetmeyle dinin menasikinin Hz. Peygamber’le tamamlanmasına işaret edildiği söylenebilir. Din kalesinin dört direği ise Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali’dir. Şâir kısmî iktibasla Allah Teâlâ katında Hz. Peygamber’in değerini gösterir. Allah Teâlâ Hicr Suresi 72’de bulunan “لعمرك” de onun ömrüne yemin etmiş ve “لولاى” ile habibim sen olmasan âlemleri yaratmazdım demiştir.

“Mirac” başlıklı bölümde Hz. Peygamber’in risalet yaşı tamam olduğunda yani yaşı kırkı bulduğunda peygamberde Allah aşkı coşkun bir hal almış, Hz. Allah’ın; peygamberini Hz. Cebrail ile yanına davet ettiği söylenmiştir. Burada “Ahmed’in mimi, kırkı tamam oldu”da “م” harfi ile ilgili ebcede dayalı söz sanatı yapılmıştır. “م” ebcedde kırk sayısına denk gelmektedir. Şâir bu yoruma göre risalet yaşı ile Mirac hadisesinin gerçekleşme zamanını eşitlemiştir, denilebilir. Mirac hadisesi genel kabule göre hicretten bir yıl önce gerçekleşmiştir.⁶⁰ Böyle olunca Mirac’ın risalet yaşına denk getirilmek istendiği, şairin şiir söylemek adına anlamı feda ettiği sonucu doğmaktadır. İkinci ve bizce daha sahih yorum ise “çilesi/kırkı dolmak” deyiminden hareketle yapılabilir. Deyim belli bir seviyeye gelmek, olgunlaşmak manasını barındırır. Dolayısıyla Hz. Peygamber olgun bir hale gelince Hz. Allah’ın onu makamına çağırdığı gibi bir anlam husule gelmektedir. Şâir burada Hz. Cebrâil’i söz konusu ettiğinde “İlk Akıl teşrife, müjdeye geldi” şeklinde onu metne dâhil etmektedir. Akl-ı evvel Abdülkerim el-Cilî gibi mutasavvıfların nazarında ‘ilmullâhın hazinesi olmasından ötürü Hz. Cebrail için kullanılmıştır.⁶¹ Hz. Cebrâil, Hz. Peygamber’e “yaratılmışların en hayırlısı” diye hitap ederek onu Allah’ın davetiyle Dârü’s-selâm’a çağırmıştır. Böylelikle Hz. Peygamber kâinat dışı âlem olan la-mekana doğru yolculuğa çıkmıştır. Beytin ikinci mısraı “Vasıfta gönül, gözün aynısı oldu”da gönlün baş gözü halini aldığı dile getirilmiştir. Bu husus İlmî Dede’nin *Cezîre-i Mesnevî* şerhinde bahsettiği “...Zirâ insânda üç göz vardır. Biri cân gözidür ve biri gönül gözidür ve biri baş gözidür...” ile ilişkilidir. İlmî Dede Mirac hadisesinde rüyetullâhı Hz. Peygamber’in ağzından şöyle aktarır: “...Bârî Te’âlâ ‘Azze ve Celle, yâ Muḥammed berü gel, didi. Ol nidâdan vücûdum nür-ı mahz olup cânım göziyle [kalbim gözi] ve benim gözi birbirine muttaşıl oldı. Ten gözi kalb gözine baqdı ve kalb gözi cân gözine baqdı. Cân gözi Allâh’ı gördi. Allâh’ı [cân] göziyle [ve

60 Salih Sabri Yavuz, “Miraç”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/133.

61 Süleyman Uludağ, “Akıl”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/247; Abdülkerim el-Cilî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdulaziz Mecdi Tolun, (İz Yayıncılık: İstanbul, 2015), 301.

kalb göziyle/ ve ten göziyle gördüm didi."⁶² Şair, Hz. Muhammed'in dokuz tabakayı geçmesiyle diğer yaratılmışlardan ayrıldığını ve gidilecek yerin haddine varıldığını, Hz. Cebrail'in ona "Allah seninle/الله معك" demesiyle belirtmiştir. Böylece o, Kâbe Kavseyn'e eriştikten sonra rüyeti görmüştür. Burası Farsça metinde "قاب قوسين أو أدنى را رسيد" şeklindedir. Metinde Necm, 53/9'dan ayet iktibas edilmiştir. Ayette "O'nunla arasındaki mesafe, iki yay kadar yabut daha az kaldı" denilmektedir. Söz konusu ayet genel itibarla Mirac hadisesinde Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'yı görmesiyle ilişkilendirilmektedir.⁶³

"Müşâhede" bölümü yine Mirac'la alakalı olup Hz. Peygamber'in şahit olduğu hadiseleri içerir. Hz. Peygamber bir komutana benzetilmiş, evc-i âlâ üstüne atını sürenin sadece o olduğu söylenmiştir. At ile kastedilen Burak bineğidir. Sonraki beyit "Mâ evhâ" sırrı onda aşikâr oldu/Vahdetin sırlarıyla ikbâl buldu"da bir önceki bölümde bulunan iktibasın devamı Necm, 53/10 ayeti "ما اوحى/vahyettiğini vahyetti" alıntılanmıştır. Hz. Peygamber'e bu mevkide vahdetin sırları açılmış, o; çokluk âleminde geçmiş, birlik alemine varmıştır. Bu mahalde vardan sırf Baki Teâlâ kalmıştır. Böylece habîb, mahbûb ve hub bir araya gelmiştir. Bu da İbn Arabî tarafından Allah Teâlâ için kullanılan bir ifadedir. Hz. Allah hem habîb hem mahbûb hem de hûbdur.⁶⁴ Böylelikle "Birinci Yaratılış"taki "gören görünen hem ayna oldu" mısrai ile koşut bir mana ortaya konmuştur. Âlemde birlik vardır. Zira her şey O'ndandır. Şair varılan mekânı, lâ-taayyün hali olarak göstermek için yine bezm âlemini kullanmaktadır. "O bezme varlıktan bir yol yoktu". Buna binaen Hz. Peygamber'in Mi'râç'la lâ-taayyün haline geri döndüğü bu çıkarıma binaen söylenebilmektedir. Varlık âleminde imkânı olmayan rûyetullâh böylece Hz. Peygamber tarafından şahadet gözüyle görülmüştür.

"Miracdan Dönüş" ile yolculuğun son aşaması hikâye edilmiştir. Hz. Peygamber, o gece yeryüzünü yeniden teşrif etmiş, yeryüzü bu dönüşle rahmete gark olmuştur. O, böylece dinin emirlerini, yani menasikini tamamlamıştır. Bu ifade ile

62 İlmî Dede, *Lemaât-ı Babru'l-mânevî Şerb-i Cezîre-i Mesnevî* (İstanbul: Hacı Mahmud Efendi, 2526), 6a.

63 Yavuz, "Mi'râc", 30/134.

64 Süleyman Uludağ bu konuda İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) fikrini şu şekilde açıklar: "İbnü'l-Arabî beşeri sevgiyi vahdet-i vücûd esasına sadık kalarak açıklamış ve böylece insan sevgisini ilâhî bir kaynağa bağlamıştır. Ona göre dünya güzelleri şeklinde tecellî eden Allah olduğu gibi âşığın gözünden bu güzelliği temaşa eden de Allah'tır. Âşık, mâşuk ve aşk O'dur". (Süleyman Uludağ, "Aşk", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/13.

Bakara suresinin son iki ayetinin nazil olduğu ve müminlerin iman şartlarının belirlendiği ve namaz emrinin geldiği kastedilmektedir.⁶⁵ Hz. Peygamber herkese gelen bu emirler dışında hakikat ilmini havassa has kılmıştır.

“Mirac Gecesi” bölümünde şair teşhis sanatını kullanır ve yer ile göğün Mirac gecesinden sevinç duyduğunu, Hz. Peygamber’in nalininin tozu toprağının âleme taç olduğunu söyler. Yani bütün âlem onun ayak tozunu başına sürer. O gece diğer gecelerin değerine şahit gelmiş; böylece onları da değerli kılmıştır. Şair bu bölümde gecenin karanlığından dolayı siyahla ve Mirac gecesinin mübarekliğinden ötürü cennet ile tenasüplü kelimeler kullanır. Şair o gecenin yoktan yere isminin Mirac olmadığını, onda Cennet’in kokusunun estiğini dile getirir. Söz konusu koku/misk kara renktedir. Şair ayrıca o geceyi hurinin gözünün karasına benzeterek cennet ve siyahla ilgili bir başka tenasüplü kelimeyi kullanır. O gecenin güzelliği ile nur pınarının kaynadığını belirtir. Ârif; Mirac gecesinin yüceliğine diğer peygamberleri de şahit tutarak bütün peygamberler için kıvanç kaynağı olan bir gecedir, der. Şair son olarak -gece ile tenasüplü- kişiöğlü kara günde esenliğe varmayı dilerse Hz. Peygamber’e salavat getirmelidir, manasında bir ifade kullanır.

“Vefat” bölümünde Hz. Peygamber’in dinin emrini yerine getirmesiyle birlikte hakka’l-yakîn âlemine yola çıktığı söylenir. Burada din emrinin tamamlanması, Mâide, 5/3’e atıftır. Ayette “...İşte bugün dininizi kemale erdirdim...” sözü geçmektedir. Bu âyet Vedâ haccında, arefe gününde nazil olmuştur. Dolayısıyla bu ayetle birlikte İslam dini tamamlanmış, kısa bir süre sonra Hz. Peygamber vefat etmiştir.⁶⁶ Tebliğ makamına sadık olan dört dost, yani Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali gelmiştir. Onlar hak ve adaleti yerine getirmiş, edep ve sabırda kâmil insan olmuşlardır. Dört halife söz konusu olduğunda yine yapı ile ilgili istiareler metne girmiştir. Bu dört halifenin katkılarıyla din binasının sabitkadem kaldığı söylenmiştir. Ardından âlim ve amillerin başı Hz. Peygamber’in gözünün ferî Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan görevi devralmışlardır. “Muh-terem Sıbteyn” bölümünde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin anlatılmıştır. İlk beyte bahçeyle tenasüplü kelimelerle başlanmıştır: “O vahdet alâmeti gülün iki dalı/ Aliyyu’l-Murtaza bağı hâsılı”. Gül Divan edebiyatında hususen Hz. Peygamber’e

65 Hadis kaynaklarına göre beş vakit namaz Mirac’da farz kılınmıştır. (Yavuz, “Miraç”, 30/132.)

66 Kamil Yaşaroğlu, “Mâide Süresi”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/404.

dair bir istiareddir.⁶⁷ Bu yüzden şair, Hz. Hasan ve Hüseyin o gül ağacının iki dalıdır, der. Burada “vahdet” kelimesinin tekrar kullanılmasının nur-ı Muhammedi dolayısıyla olduğunu ve doğrudan Hz. Peygamber'i karşıladığını söyleyebiliriz. O soy ağacının bulunduğu yer Hz. Ali bağıdır. Onlar bu bağı meyvesidir. Şair elim hadiseye telmihle onların Kerbelâ ovasının şehitleri olduklarını söyler. Onlar evliya ve enbiyanın ciğerparesi, değerlileridir. Onlar arş-ı mecidin bezekli küpesi, rüyet kapısı, hak tacının incisidir. Ârif, onların bu makama ulaşmalarını ise “Dünya rahatını kalpten çıkardılar/Leş dünyayı köpeklere attılar” ile ilişkilendirerek açıklar. Akabinde “Yüz merhaba ve yüz salat u selam/Âl ü ashabının ruhuna daim” diyerek regâibiyenin başından beri tekrar eden salât ve selamı genişletmiş, buna âl ve ashâbı da eklemiştir.

“Kutupların Halifeleri”nde tebliğ makamının Hz. Hasan ve Hüseyin'den sonra velilere geçtiği söylenir. Veliler şeriata vakıf olup o dünya ve bu dünyanın haline aşinadırlar. Dinin emrine uyduklarından reislik tacı onlara has kılınmıştır. Şair veliler hürmetine kendisine vahdet şarabından bir feyiz verilmesini ister. Böylece gözünden dünya sevdasının gideceğini söyler. Vahdet şarabı gönle akacağı için şair aslında iman-ı kâmil talep etmektedir. Zira sonraki beyitte “Âşıklara büyük bir gönül versen/Muhammedî nurun aydınlığından” denilmektedir. Şair burada şarabın, yani imanın gireceği daha büyük bir gönül istemiştir. Görüldüğü üzere şarap ve feyiz şair için hem imanı hem de taayyün-i evveli karşılamaktadır. Zira ikinci mısradaki nur-ı Muhammedî söz konusu edilmektedir. Daha fazla şarap/iman-ı kâmil dilemek yaratılış itibarıyla ona uygun olmayı gerektirir. Bu da yaratılış vesileliği dolayısıyla şairin nur-ı Muhammedî'yi zikretmesine neden olmuştur. Büyük bir kalp/kadeh istemek daha fazla imana sahip olmayı, imanın kemale ermesini istemekle eşdeğerdir.

“Yardım Talebi” bölümünde şâir Allah Teâlâ'ya yakararak O'nun isimlerini zikreder. O Kadim'dir, Zevâlsiz'dir, Benzersiz ve Emsalsiz'dir. Allah dışında her şey fanidir. O; her şeyi yaratan ve besleyendir. Kuş ve balığa ögününü veren, âşıkların gönlündeki ateşi tutuşturandır. Şâir Hz. Allah'ın, cevher ve arazdan âlî bir Hâlık olduğunu söyler. Onun varlığından âlem nimetlenmiştir. Şâir burada ilk bölüm “Regâibiyyeye Başlangıç”ta da geçen yoktan varlığa çıkarmayı konu edinir ve bunu

67 “Çiçeklerin şâbi olan gül, edebiyatımızda ve kültürümüzde peygamberlik bağının gülü, sultân-ı enbiyâ Hz. Muhammed'in remzidir”. [Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't* (Selçuk Üniversitesi: Konya, Doktora Tezi, 1989), 512.]

yine Allah'ın kudreti ve cömertliğiyle ilişkilendirir. Dilenci gibi şah da onun kulludur; zira âlemin sultanı O'dur. Nicelik ve nitelik O'nun zatına yaraşmaz. Vasfi imkânsızdır.

“Şefaât Dileme” bölümünde Hz. Peygamber'den şefaât istenir. O güneştir, ümmeti zerre... O denizdir, ümmeti damla... Şair burada varoluşsal bir hususu dile getirir: “Damla denizden nasıl olur ırak/Nice eteğinden düşeriz uzak”. Zira eğer bütün âlem nur-ı Muhammedî'den yaratılmış ise herkes ve her şey, dolayısıyla ümmeti de ister istemez ona bağlıdır. Ümmeti onun dergâhından başka yük taşıyacak bir yer, ağlayacak bir köşe bulamaz. Yükten kastedilen mecaz-ı mürselle günahıdır. Şair onun önder, ümmetliğe layık bir peygamber olduğunu ve onun kapısından ümitsiz dönülmeyeceğini belirtir. Şairin de bel bağladığı husus Hz. Peygamber'in lutufkar ve cömert oluşudur. Ârif Süleyman böylelikle şefaât talebini yineleyerek sözün sonunun geldiğini belirtmiş ve regâibiyyeyi tamamlamıştır.

2. Eserin Nüshaları

Kütüphanelerde yaptığımız taramalarda Ârif Süleyman'ın Regâibiyye'sinin üç tane nüshasını bulabildik. Biz bu üç nüshadan hareketle metnin tahkikini yaptık. Nüshalar arasındaki farkı sayfa altında gösterdik. Nüshalar şunlardır:

2.1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa 411.

6 yaprağa 15 satır nesih hat ile istinsah edilmiştir. 185x115 ve 120x070 mm boyutlarındadır. Eserin zahriyesinde “hilye-i nebeviyye, “Ârif Süleyman Beg” kayıtları vardır. Eser 19b-24b arasındadır. Başlıklar sürh mürekkeple yazılmıştır. Sayfası aharlı, krem rengi, cetvelli kâğıttır. Yapraklarında kurt yenikleri mevcuttur. Sonunda istinsah tarihi mevcut değildir; ama kendinden önceki eserin istinsah kaydına binaen en erken 1180/1766-1767'de yazıldığı söylenebilir. Regâibiyyeden önce yazılmış *Hilye-i Nebeviyye*'nin istinsah tarihi h. 1180'dir. “D” remzi ile tenkitli metinde gösterilmiştir.

Başlı:

ابتدا کردم باسم پاکِ ذات
آنکه شد مُسْتَجْمِع اسم و صفات

Sonu

شد بحمد لله تمام این سانحه
روح پاکِ مصطفی را فاتحه

2.2. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi 3585.

5 yaprağa 17 satır nesih hat ile istinsah edilmiştir. 205x140 ve 145x070 boyutlarındadır. Eserin zahriyesinde vakıf mührü olup “şehâdet-nâme” başlığı vardır. Eser 46b-50b arasındadır. Başlıklar sürh mürekkeple yazılmıştır. Kâğıdı aharlıdır. Yazı iki sütun üzerine yazılmıştır. Sonunda istinsah tarihi h. 1190 şeklinde yazılıdır. “E” remzi ile tenkitli metinde gösterilmiştir.

Başı:

ابتدا کردم باسم پاکِ ذات
آنکه شد مُسْتَجْبِعِ اسم و صفات

Sonu

شد بحمد لله تمام این سانحه
روح پاکِ مصطفی را فاتحه

2.3. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 4487.

6 yaprağa 13 satır nesih hat ile yazılmıştır. 203x142 ve 134x100 mm boyutlarıdır. Eser 21b-27a arasındadır. Başlıklar sürh mürekkeple yazılmıştır. Serlevhası tezhiplidir. İki sütuna ayrılmıştır. Sayfası kırmızı cedvelli, krem rengi, aharlı kâğıttır. İlk yaprağın cetveli yaldızlıdır. Sonunda istinsah tarihi h. 1208 yazılıdır. “H” remzi ile tenkidli metinde gösterilmiştir. Bununla birlikte Esad Efendi nüshasının Damad İbrahim Paşa nüshasından ayrılan yazımlarının Hacı Mahmud Efendi’de devam ettiği görülmektedir. Bundan hareketle Hacı Mahmud Efendi nüshasının Esad Efendi nüshasından hareketle istinsah edildiği söylenebilir.

Başı:

ابتدا کردم باسمِ پاکِ ذات
آنکه شد مُسْتَجْمِعِ اسم و صفات

Sonu

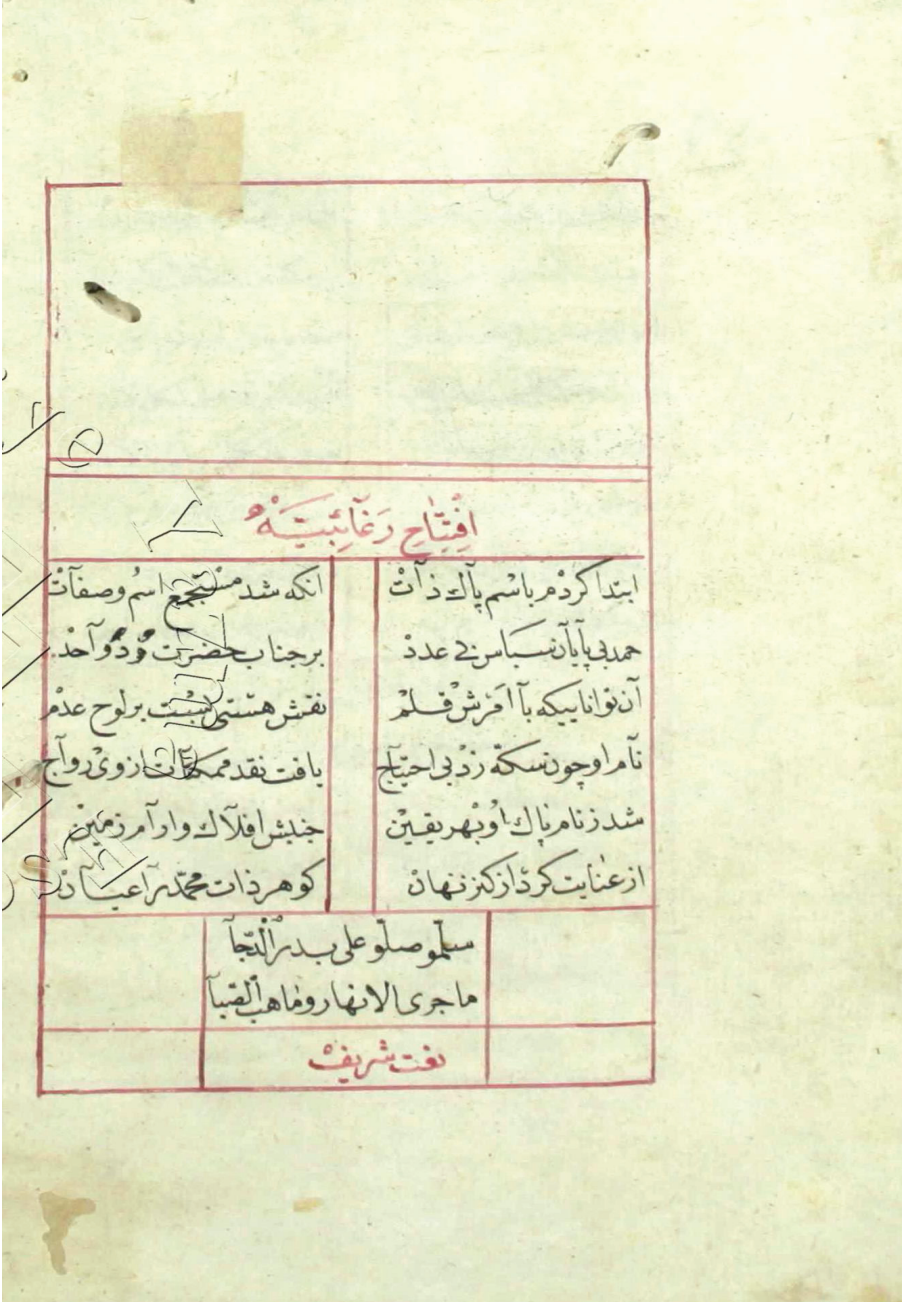
شد بحمد لله تمام این سانحه
روح پاکِ مصطفی را فاتحه

Sonuç

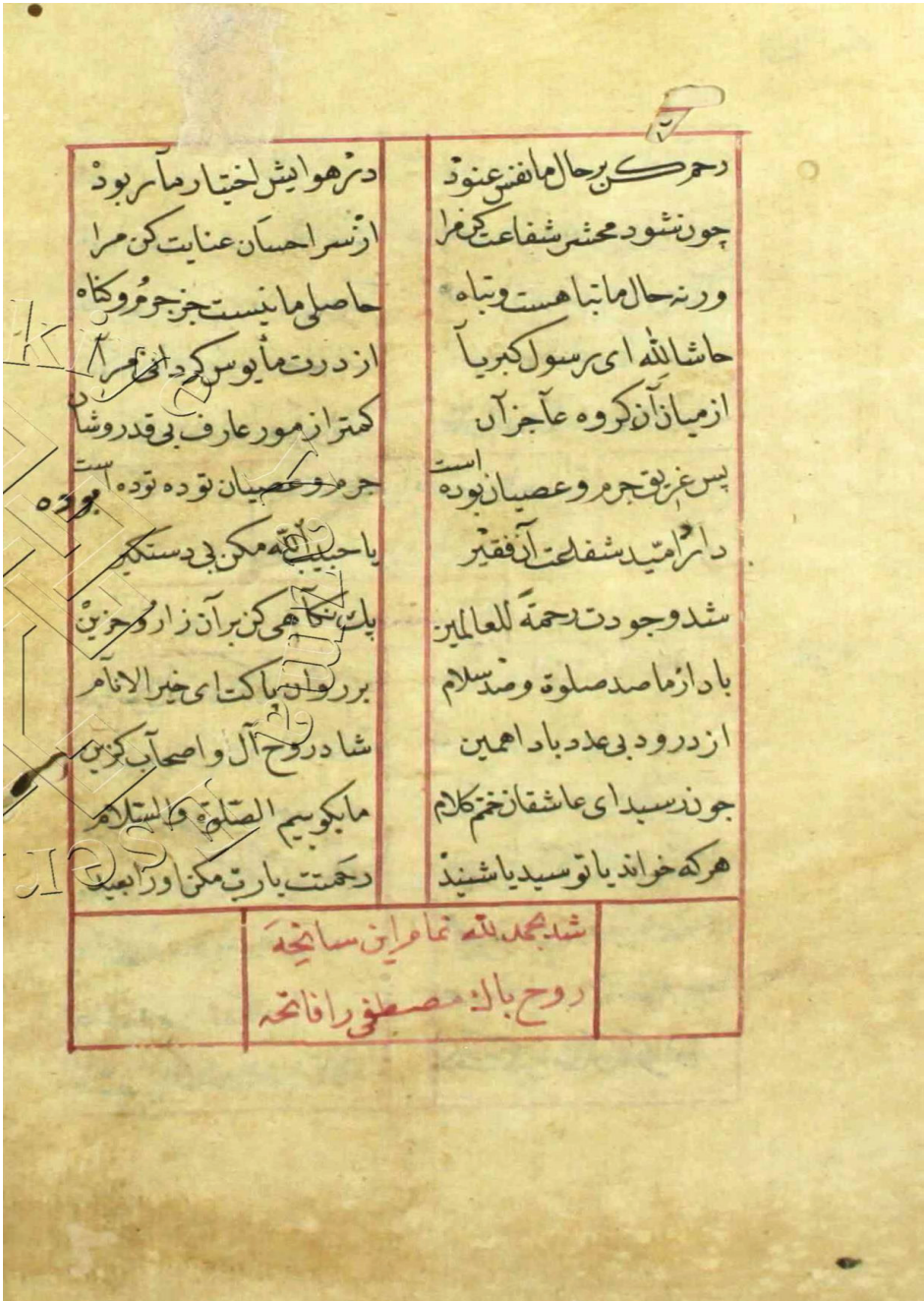
Ârif Süleyman'ın regâibiyyesi 129 beyitten müteşekkil olup “fâ‘ilâtün, fâ‘ilâtün, fâ‘ilün” kalıbı ile kaleme alınmıştır. Eserin yazım tarihi Damad İbrahim Paşa nüshasına dayanarak en geç 1180/1766-1767 olmalıdır. Ârif Süleyman'ın metni için kendine Salahaddin-i Uşşâkî'nin regâibiyyesini örnek aldığı kurgudan, regâib konusunun kısa tutulmasından, Mirac hadisesinin konu olarak ele alınmasından, sondaki mü-nacat ve naattan dolayı ileri sürülebilir. Yanı sıra iki eser de çok benzer şekilde sonlandırılmıştır. Şair metinde mecâz-ı mürsel, iştikak, iktibas, leffüneşr-i mürettep, tezat gibi söz sanatlarını ustalıkla kullanmış, şiirine bu söz sanatlarından hareketle derinlik kazandırabilmiştir. Ârif Süleyman eserinde çoğunlukla Hakikat-ı Muhammediye fikrini işlemiş, Hz. Peygamber'i her şeyin başlangıcı şeklinde konumlandıran bu fikre uygun bir manzume ortaya koymuştur. Şair birlik âlemi olan taayyün-i evvel için bezm meclisine, Hz. Peygamber'in dinin banisi olması dolayısıyla yapıya dair mazmunları şiirinde kullanmıştır. Ayna, kenz-i mahfi, kubbe, vahdet şarabı gibi kavram ve mazmunlardan birden fazla istifade etmiştir. Şair taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni gibi tasavvufî kavramları gerek içerikte gerek başlıklarda Farsça çevirileriyle birlikte başarılı bir şekilde şiirinde işlemiştir. Ayrıca bu düşüncelere dair kullandığı istiareler metin içerisinde aynı şekliyle kullanılmıştır. Bunlardan “vahdet” kelimesinin geçtiği yerlerde Nur-ı Muhammedi'nin yaratıldığı durumun taayyün-i evvel olması ve bunun Vâhidiyyet makamı olarak adlandırılması dolayısıyla Hz. Peygamber'in şiire dâhil olduğu görülmektedir. Regâibiyyede feyzle birlikte şarap söz konusu edildiğinde şaraptan muradın iman ve taayyün-i evvel hali olduğu söylenebilir. Bu yönden Bursalı Mehmet Tahir'in, Ârif Süleyman için tasavvufi

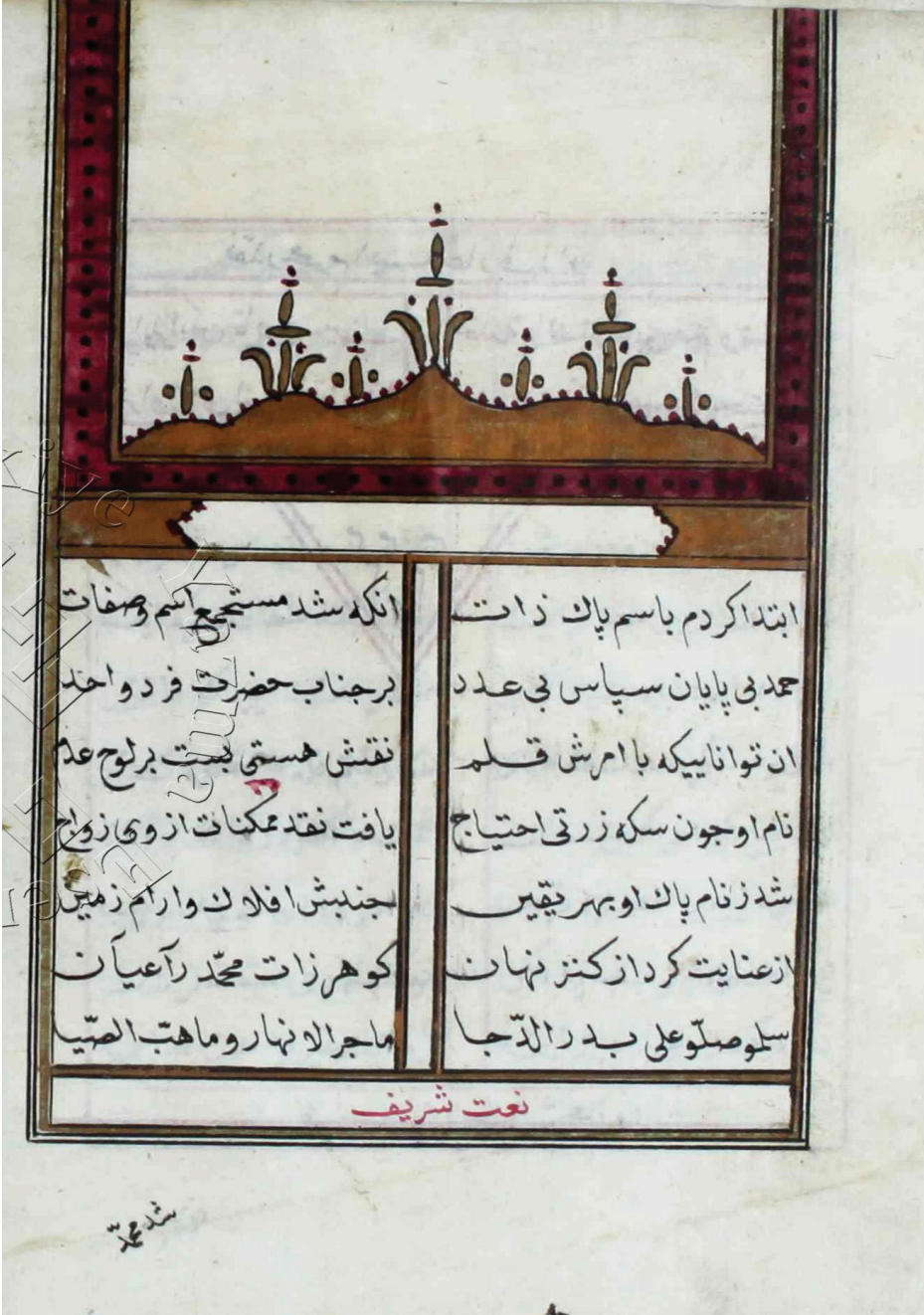
kavramlara aşına olduğu görüşü regâibiyyeden anlaşılmalıdır. Ârif, yanı sıra Aristo'nun da kullandığı “birden bir çıkar” ve “Allah araz ve cevherden âlî”dir gibi felsefi düşünceleri de şiirine dâhil etmiştir.

Regâibiyyede şairin hem “Mevlid-i Şerif” hem “Vefat” bölümünde çehar-yar-ı güzîni söz konusu etmesi ve de taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni gibi konuları aynı mazmunlarla birlikte işlemesi, tekrar duygusunu artırmakta ve eserin sürekli bir mesele etrafında dolandığını, konunun dağınık işlendiğini ihsas ettirmekte veya eserin hızlıca yazıldığı izlenimini doğurmaktadır. Eserde regâibiyye gecesinin tek bölümle sınırlı tutulması; doğuş, Mi'raç, vefat ve sonrasının metinde işlenmesi Ârif Süleyman'ın regâibiyyesinin mevlid türünün kurgusunu devam ettirdiğini; şekil yönünden bu türden daha ayrılmadığını göstermektedir.



Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, Nr. 411, vr. 19^b. İlk sayfa.





Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, Nr. 4487, vr. 21^b. İlk sayfa.

در حال ما نفس عنود در هوا بیش اختیار دار بود
چون شود محشر شفاعت کن مرا از مرا احسان عنایت کن مرا
در نه حال ما تبا هست و تبا حاصلی ما نیست جز جرم و گناه
هاشایا ای رسول کبریا از درت ما یوس کردی مرا
از میان آن گروه عاجزان کمتر از مورد عافیت و قدرت
بس غریق جرم و عصیان بوده جرم عصیان نوره نوره نوره
دارد امید شفاعت آن فقید با جیب است ممکن بی دستگیر
شد و جودت رحمة للعالمین یک نگاه کن بر آن زار و خیز
با داز ما صد صلوة صد برو آن بخت ای خیر الانام
از درود بی عدد با داهیز شاد روح ال اصحاب کریم
جون رسید اعجاز شفاعت کلام ما بجویم الصلوة و سلام
هر که خواند یا نویسد یا شنید رحمت با ترجمه کن او بعد
شد محمد لله تمام اینها خه
روح با آن مطهر یا فاتحه
۱۱۹۰

Kaynakça

- Abdülkerim el-Cilî. *İnsân-ı Kâmil*. çev. Abdulaziz Mecdi Tolun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Akkuş, Mehmet. “Edebiyatımızda Regâibiyye ve Salâhî'nin Matla'u'l-Fecr'i”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 129-153.
- Alıcı, Lütfi. “Arif Süleyman ve Hilye-i Nebî Adlı Eseri”. *Journal of Academic Studies* (6/11) 2004. 129-148.
- Altınbilek, Hüseyin Remzi. *Lugat-ı Remzi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Arif Süleyman. *Regâibiyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa 411. 19b-24b.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Ay, Mahmut. “İşarî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 77-120.
- Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin. *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*. haz. Ramazan Ekinci. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı (I-III)*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri (I-III)*. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Defter Emîni Silâhdâr-zâde Mehmed Emîn. *Tezkire-i Silâhdâr-zâde*. haz. Furkan Öztürk. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>.
- Demirci, Mehmet. “Hakikat-ı Muhammediyye”. *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. 15/179-180.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, İbnu'l-Arabî ve Vahdet-i Vücut Geleneği*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Fakazlı, Ahmet Rüştü. *Aziz-zâde Hüseyin Râmiz Efendi'nin Zühdetü'l-Vâkıât Adlı Eseri'nin Tablîl ve Tenkitli Metni*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Fatîm Davud, *Hâtîmetü'l-Eş'âr (Fatîm Tezkiresi)*. haz. Ömer Çiftçi. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>.
- Hüseyin Râmiz. *Râmiz ve Âdâb-ı Zuraîfâ'sı*. haz. Sadık Erdem. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1994.
- İlmî Dede. *Lemaât-ı Babru'l-mânevî Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2526, 1b-92a.
- Kaya, Mahmut. “Sudûr”. *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2009). 37/467-68.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi (I-II)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

- Köksal, Mehmet Fatih. "Mevlid-i Nebî/Matla' u'l-fecr". *TEES*. Erişim 18.05.2022. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/mevlidu-n-nebi-matla-u-l-fecr>
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmani (I-IV)*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1996.
- Müstakim-zâde Süleyman Sâdeddin Efendi. *Tuhfe-i Hattâtîn*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Önder, Murat. *Şefkat ve Tezkire-i Şuarâsı*. Afyon: Kocatepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Özdemir, Fatma. *Tuhfe-i Nâilî Metin ve Muhtevâ II. Cilt s.468-734*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: L&M Yayınları, 2002.
- Sarıcı, Emine. *Ârif Süleyman, Hayatı, Eserleri ve Hilye-i Nebeviyye'si*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Şâkir. *Regâibiyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7980. 1b-7a.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2010.
- Tankuş, Mustafa. *Ârif Süleyman Divanı (Hayatı, Eserleri ve Divanı)*. Ankara: Gâzi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Tekeli, Hamdi. "Regâib". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007. 34/535-536.
- Uludağ, Süleyman, "Akıl", *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989. 2/246-247.
- Uludağ, Süleyman, "Aşk", *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991. 4/11-17.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Regâibiyye". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları. 2007. 34/536-537.
- Vural, Mehmet. "Davud-ı Kayseri'de Tasavvuf Felsefesi Hakikat-i Muhammediye Nazariyesi Üzerine". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (2015). 44-60.
- Yaman, Ayşe Peyman, *Hat Sanatı İçin Kaynak Devbatu'l-Küttâb İncelemeli Metin Çevirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Yaşaroğlu, Kamil. "Mâide Sûresi", *DİA*. Ankara: TDV Yayınları, 2003. 27/403-405.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mîraç". *DİA*. Ankara: TDV Yayınları. 2020. 30/132-135.
- Yekbaş, Hakan. "Klasik Türk Şiirinde Regâibiyye ve Mehmed Fevzi Efendi'nin Regâibiyyesi". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 17/42 (2010). 69-95.
- Yekbaş, Hakan. "Receb Vahî ve "Leyle-i Regâ'ib" Adlı Regâibiyyesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/17 (2011). 204-224.
- Yeniterzi, Emine. *Divan Şiirinde Na't*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1989.

B. Tahkikli Metin

افتتاحِ رِغَائِيَّةٍ⁶⁸

ابتدا کردم باسمِ پاکِ ذات
آنکه شد مُستَجِيعِ اسم و صفات

حمدِ بیایان سپاسِ بی‌عدد
بر جنابِ حضرتِ فرد و احد

آن تواناییکه با امرش قلم
نقشِ هستی بست بر لوحِ عدم

نامِ او چون سِگه زد بی احتیاج
یافت نقدِ مُمکنات از وی رواج

شد ز نامِ پاکِ او بهرِ یقین
جُنُبِشِ افلاک و آرامِ زمین

از عنایتِ کرد از کنزِ نهان
گوهرِ ذاتِ محمّد را عیان

سَلِّمُوا صَلَّوْا عَلٰی بَدْرِ الدُّجَا
ماجرى الانهار و ماهب الصبا

68 D: 19b; E: 46b; H: 21b.

نعتِ شریف⁶⁹

شد محمد فخرِ نوعِ مُرسَلین
برگزینِ اولین و آخرین

فاتحِ قُفُلِ طَلَسَمِ گنجِ ذاتِ
خازنِ اسرارِ اسما و صفاتِ

اخترِ تابندهٔ بُرجِ شرفِ
گوهرِ یکدانهٔ دُرِّجِ شرفِ

طوطیِ گویایِ مرآتِ جمالِ
بلبلِ خوشِ لهجۀِ باغِ کمالِ

دینِ حقِ را دستِ لُطفش زد اساسِ
یافت⁷⁰ طاقِ کفر و ظلمتِ اندراسِ

آمد از حقِ رحمةً لِلْعَالَمِینِ
هادیِ اُمَّتِ شَفِیعِ الْمَذْنِینِ

سَلِّمُوا صَلَّوْا عَلَیْ بَدْرِ الدُّجَا
ماجرى الانهارُ و ماهَبَّ الصَّبَا

69 D: 19b; E: 46b; H: 21b.

70 E: بافت

نشیءِ اَوَّل⁷¹

نشیءِ اَوَّلکی او بی کثرتست
یعنی سر جوشِ شرابِ وحدتست

از کفِ ساقی در آن بزمِ وجود
پُر شد از صهباء کُن ظرفِ شهود

آن می بی رنگ و صافی بیغلتست
از خُمِ وحدت رسد جامش دلست

اَوّلین جامیکه از وحدت رسید
دست برد و حضرتِ احمد کشید

ذاتِ او مرآتِ پاکِ ذات شد
72 رائی و مرأی و هم مرآت شد

هر که خواهد نشوئه از جامِ او
از زبان هر گز نه یفتد نامِ او

سَلِّمُوا صَلَّوْا عَلٰی بَدْرِ الدُّجَا
ماجرى الانهار و ماهب الصبا

71 D: 20a; E: 47a; H: 22a.

72 H: دافی; E: دافی

ظُهُورِ أَوَّلٍ⁷³

خواست مولی تا⁷⁴ کند سیرِ صفات
ذاتِ خود را یک تجلّی کرد ذات

نور او از فیضِ اقدس شد بدید
باز چون فیضِ مقدّس را رسید

مهر او آمد چو بر اوج شهود
ذرّهای مُمکنات⁷⁵ از وی نمود

چون شد آن نورِ خدا مرآتِ ذات
گشت آدم مُجمِلِ این کائنات

مبدأ سرِ جُمله موجودات اوست
⁷⁶منشأ ایجاد و مصنوعات اوست

قدرِ او را گر شناسی⁷⁷ یاد آر
از دل و جان کن صلوة بی شُمار

سَلِّمُوا صَلَّوْا عَلٰی بَدْرِ الدُّجَا
ماجری الانهَارُ و ماهَبِّ الصَّبَا

73 D: 20b; E: 47a; H: 22b.

74 H: کنید

75 H: ز

76 H: منشار

77 H: بار

رغائبیه⁷⁸

آمنه شد خاصِ عبد الله را
شد قرآنِ سعدینِ مهر و ماهرا

بود شامِ جمعه و ماهِ رجب
رحمِ ما در را⁷⁹ رسید از صُلبِ آب

نور او تا از خلیل آمد بدید
رفته رفته تا به عبد الله رسید

برقِ آن نورِ سعادت تا بداشت
بر جبینِ آمنه ناگه گُماشت

عالم از انوارِ آن شب سیر شد
رویِ غیر از شکِ جوی⁸⁰ سیر شد

آن شب پر نورِ رغبت جمع شد
⁸¹تا رغائب نام و زیبِ سمع شد

سَلِّمُوا صَلِّوا عَلٰی بَدْرِ الدَّجَا
ماجری الانهازُ و ماهَبِّ الصَّبَا

78 D: 20b; E: 47b; H: 22b.

79 D: مسید, E: مسید, H: مسید

80 E: شیر

81 E: نا, H: نا

مَوْلِدِ شَرِيفِ⁸²

چون شرف بخشید بر مهد وجود
نور حق از سوی هستی رو نمود

طاق کسری سجده تعظیم کرد
آن امام دین را تکریم کرد

پنج نوبت زد ز برج حصن دین
پُر شد از آواز وحدت ما و طین

چار ارکانش ز بُنیانش جلی
شد ابوبکر و عمر⁸³ عثمان علی

شد "لَعْمَرُک" تاج و "الْوَلَاک" شِ ردا
خاتمِ او نامِ ختمِ انبیا

باعثِ ایجادِ مصنوعاتِ اوست
منشاءِ سرجملهِ موجوداتِ اوست

سَلِّمُوا صَلَّوْا عَلٰی بَدْرِ الدُّجَا
ماجری الانهازُ و ماهَبِّ الصَّبَا

82 E: مولود, İ: مولود. D: 21a; E: 47b; H: 23a.

83 E: و; H: و

مِعْرَاجِيَّهٖ⁸⁴

چون دم بعش رسید و⁸⁵ گشت تام
اربعین⁸⁶ میم احمد شد تمام

جذبۀ عشقِ خدا بر⁸⁷ حد رسید
آمد عقل کُل بتشریف و نُوید

گفت⁸⁸ دعوت کرد ای خیر الانام
حق ترا بر روضۀ دارُالسَّلام

کرد عزمِ لَامکان آن نورِ ذات
شد بصر عین بصیرت در صفات

چون گذشت آن شمسِ دین از نه فلک
گفت جبریل از پشش "الله معک"

"قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى" را رسید
بی تکلف حضرتِ حق را بدید

سَلِّمُوا عَلَيَّ بِدَرِّ الدُّجَا
ماجرى الانهَارُ و ماهِبِّ الصَّبَا

84 D: 21a; E: 48a; H: 23b.

85 D: و تامگشت

86 H: سیم

87 D: حد

88 H: دعوت

مُشَاهَدَه⁸⁹

آن سپه سالارِ خیلِ انبیا
یکه تازی کرد بر اوجِ علا

سر "ما اوحی" بر او شد آشکار
گشت با اسرارِ وحدت کامکار

هم فرو میرفت از کثرتِ عدد
ماند از هستی همان باقی احد

در حرگاهِ بقا⁹⁰ بی سعی و مشق
جمع⁹¹ گشتند عاشق و معشوق و عشق

از حدودِ آن بزمر را آهی نه بود
او مشاهده بود با چشمِ شهود

خواست از حقِّ اُمَّتانی ناتوان
شد شفاعتخواه کارِ افتاده گان

سَلِّمُوا صَلِّوْا عَلٰی بَدْرِ الدُّجَا
ماجری الانهازُ و ماهبِ الصِّبَا

89 D: 21b; E: 48a; H: 23b.

90 H: بقای معی

91 E: گشتند ; H: گشتند

92 عَوَدَتِ مِعْرَاجِيَّه

آمد آن شب باز بر رُوی زمین
آن جنابِ رحمةً للعالمین

چون بعزت میرسید از سوی عرش
پر شد از انواعِ رحمتِ رُوی فرش

کرد امرِ دین و دعوت را تمام
سیر شد نعمتِ حق خاص⁹⁴ و عام

کرد تلقینِ حقیقت بر خَوَاص
داشت خاصان از حقایق⁹⁵ اختصاص

شد وزیرانش از آن دولت خبیر
همچو شمع از پرتو مهرِ مُنیر

ای طلبکارانِ عزِّ سرمدی
عاشقِ نورِ جمالِ احمدی

سَلِّمُوا صَلَّوْا عَلٰی بَدْرِ الدُّجَا
ماجرى الانهارُ و ماهبِ الصِّبَا

92 D: 22a; E: 48b; H: 24a.

93 E: آن, H: آن

94 E: خاص عام, H: خاص عام

95 H: اختصا

شِبِّ مِعْرَاجِيَّهٖ⁹⁶

زیر و بالا داشت از وی ایتهاج
خاکِ نعلینش شده بر عرش تاج

آن شب آمد قدرِ شبهارا گواه
عالم آن شب پر شد از نورِ سیاه

بی سبب او را نه نامِ شام بود
نفخهٔ جنتِ مشامش⁹⁷ تام بود

آن سیاه شب سوآدِ چشمِ حور
با⁹⁸ که جُوشید از لطافت عینِ نور

آن شبِ معراجِ فخرِ انبیاست
در ثنائش هر چه میگوی رواست

گر همی خواهی تو روزِ روشنی
از سیه روزی سلامت گشتنی

سَلِّمُوا عَلٰی بَدْرِ الدُّجَا
ماجرى الانهائز و ماهب الصِّبا

96 D: 22a; E: 48b; H: 24a.

97 E: نام

98 E: نه

اِرْتِحَال⁹⁹

بعد اتمام مهام امر دین
کرد عزم عالم حقّ الیقین

جای قطیبت بحکم مُصطفَا
خاص شد¹⁰⁰ بر چار یار¹⁰¹ با صفا

کرد هر یک صدق و عدلش را قیام
با حیا و حلم میگشتند تام

پس ز چار ارکان دین احمدی
شد بنای او¹⁰² متین و سرمدی

چون رسیدند عالمین و عاملین
آمد آن دولت حسن¹⁰³ را با حسین

نور چشمان رسول مجتبی
یعنی سبطین جناب مصطفی

سَلِّمُوا صَلَّوْا عَلٰی بَدْرِ الدُّجَا
ماجرى الانهاز و ماهب الصبا

99 D: 22b; E: 49a; H: 24b.

100 H: پر

101 E: یار صفا H: یار صفا

102 H: منین

103 H: حسن ابا حین

سِبْطَيْنِ مُكْرَمَيْنِ¹⁰⁴

آن دو شاخ¹⁰⁵ گلبن و حدت نما
حاصلِ باغِ علیِ مُرْتَضَا

آن شهیدانِ فضاءِ کربلا
نقدِ جانِ اولیا و انبیا

گوشوارِ¹⁰⁶ زینتِ عرشِ مجید
گوهرِ تاجِ سدادِ¹⁰⁷ بابِ دید

دولتِ دنیا ز دل می تاختنده¹⁰⁸
جیفه¹⁰⁹ را پیشِ سگان انداختنده¹¹⁰

ای جگرخونانِ حبِّ خانه دان
دائما گوید از جان و جنان

صد درود صد صلوة و صد سلام
بر روانِ¹¹¹ آل و اصحابش مُدام

سَلِّمُوا صَلُّوا عَلٰی بَدْرِ الدُّجَا
ماجرى الانهار و ماهب الصِّبَا

104 D: 22b; E: 49a; H: 25a.

105 H: گلبن

106 H: گوش آر:

107 H: قاج سرار:

108 E: تاختند; آ: تاختند

109 H: واپیش

110 E: انداختند; H: انداختند

111 H: دوان

خُلَفَايَ أَقْطَاب¹¹²

چون ثلثینِ خلافت شد تمام
خلق را از قطبِ امت شد امام

شرعِ او را هر یکی شد رازدان
از رموزِ آن جهان و این جهان

امرِ دین را از سرِ فرمان بری
شد به ایشان خاصِ تاجِ سروری

یا ربِّ از آثارِ فیضِ اولیا
حالتی بخشا عنایت کن مرا

از می وحدت مرا فیضی رسان
تا رود از چشمِ ما جان و جهان

عاشقان را ده ضمیری ارشدی
از صفای نورِ ذاتِ احمدی

سَلِّمُوا صَلَّوْا عَلٰی بَدْرِ الدُّجَا
ماجرى الانهَارُ و ماهِبِّ الصَّبَا

113 اِلْاِسْتِغَاثَه

ای خداوندِ قدیم و بی زوال
بی¹¹⁴ زوال و بی نظیر و بی مثال

ما همه فانی و باقی بس تویی
خالق و هم رازقِ هر کس تویی

مرغ و ماهی را تویی روزی رسان
در دلِ عاشق تویی سوزی رسان

فارغ از جوهرِ عَرَضِ باری تویی
از شبیه و از نظیر عاری تویی

عالم از نور و جودت کامکار
شد عدم از فیضِ جودت آشکار

بندۀ درگاهِ تو شاه و گدا
مُلکِ هستی را تویی فرمانروا

امرِ تو هرگز نمی¹¹⁵ یابد خَلَل
ای تو شاهی لا یزال و لم یزل

113 D: 23b; E: 49b; H: 25b.

114 E: وزیر; H: وزیر

115 E: باید; H: باید

کیف¹¹⁶ و کم در وصف ذات ناز و آست

هر چه گوئیم از تو عین ماسواست

و صف پاکت را نمی شاید زبان

بهر¹¹⁷ تعریف نه گنجد این و آن

خود بدانی ذات پاک خویش را

آن نه باشد عقل پر تشویش را

جز محمد ذات پاکت کس ندید

سر وحدت غیر از¹¹⁸ و نآمد پدید

ای ز تعریف و بیان عاری خدا

کی توان وصف تو کردن ماسوا

عاجزانیم و حقیر و ناتوان

لیک¹¹⁹ بودیم از شمار امتان

ملجاء ما دامن محبوب توست

مصطفی و مجتبی مرغوب توست

هر چه می کردیم ما محض خطاست

هر چه از تو میرسد عین عطاست

116 E: کیف کم, H: کیف کم :

117 H: تعریف

118 Burası üç metinde de "واز" şeklindedir.

119 H: بودنیم

آنکه آید از ظلوم و از جهول
از چه رو شایسته کردد بر قبول

عاشقان مشتاق دیدار تُواند
فارغان¹²⁰ بی کَیْفِ سَرِشَارِ تُواند

بندگان را فیضِ ناگاهی بده
هم ز گمراهی دل آگاهی بده

¹²¹الإِشْتِشْفَاعِ

یا رسول الله مَدَدْ كُنْ أَلْمَدَدِ
از تو آید آنچه اُمَّت را رسد

ای تو خورشیدی و ما ذراتِ تو
قطره های بحرِ نورِ ذاتِ تو

کَیْ تُواند قطره از یمِ دُور شد
ما مگر از دامت مهجور شد

ما ز در گاهت کُجا آریم بار
یا بَقَرُما ما کُجا زاریم زار

ما نمیدادیم جُز تو رهبری
همچو تو اُمَّت رو آ پیغمبری

120 H: فارغان

121 D: 24a; E: 50a; H: 26a.

عاصیانیم و تباه¹²² کاریم ما

مُجْرِمَانِ رُوسِیَهِ خَوَارِیْمِ مَا

یَا شَفِیْعُ الْمُذْنِبِیْنَ اُمَّتَانِ

دَسْتِغِیْرِ اُمَّتَانِ نَاتَوَانِ

رحم کُن بر حالِ ما نفسِ عَنُودِ

در هَوَایِشِ اِخْتِیَارِ مَا رُبُودِ

چون شود محشرِ شفاعتِ کُن مرا

از سرِّ اِحسانِ عنایتِ کُن مرا

ور نه حالِ ما تَبَاهَسْتِ و تَبَاهِ

حاصلی ما نیست جُزْ جُرْمِ و کُناه

حاشا لله ای رسولِ کِبریا

از دَرْتِ مَأْیُوسِ کَرْدَانِیِ مَا

از میانِ آن گروهِ عاجزان

کمتر از مور¹²³ عارفِ بی قدر و شان

پس غریقِ جُرْمِ عَصِیَانِ بُوْدَهِ اَسْتِ

جُرْمِ عَصِیَانِ تُوْدَهِ تُوْدَهِ بُوْدَهِ اَسْتِ

122 E: تبیه; H: تبیه

123 H: عارق

دارد اُمیدِ شفاعت آن فقیر
یا حییَبَ اللّٰه مَکُنْ بى دَسْتِگیر

شد وُجودتِ رحمةً للعالمین
یک نِگاهی کُن بر آن زار و حَزین

باد¹²⁴ از صد صلوة و صد سلام
بر روان پاکت ای خیرُالْأَنام

از دُرُودِ بى عددِ بادا هَمین
شاد رُوحِ آل و اصحابِ کُزین

چون رسید ای عاشقان ختمِ کلام
ما بَکُویِمِ الصَّلوةِ وَالسَّلَام

هر که خَوانَد یا نَویسَد یا شَنید
رحمتت یا رَبِّ مَکُنْ او را بَعید

شد بِحَمْدِ لَهِ تمام این سانحه
روح پاکِ مصطفی را فاتحه¹²⁵

124 H: زاما

125 E: 50b; ۱۱۹۰, H: 27a; 1208.

Regâibiyye Başlangıcı

İsmi ile başladım Yüce Zât'ın
İsmi, sıfatı özünde toplayan
Nihayetsiz şükür sonsuz teşekkür
Vâhid ve Ehad hazretleridir
Öyle bir Kâdir'dir emriyle kamış
Var nakşını yok kâğıdına yazmış
Sadece ismi bile sikke basar
Varlık parası O'ndan kıymet alır
Yüce isminden ilim değer buldu
Felekler hareket, yer rahat buldu
Gizli hazineden lütuftan var ettiği
Aşikâr Muhammed özü cevherini
Salât ve selam olsun zifirdeki aya
Sabâ estikçe ve ırmaklar aktıkça

Na't-ı Şerîf

Resuller övüncü Muhammed oldu
O önce ve sonranın seçkini oldu
Zât hazinesi büyüğü kilidini açıcı
Esmâ ve sıfat sırları muhafızı
Şeref burcunun tutuşmuş yıldızı
Şeref hokkasının yekta incisi
Cemal aynasının dudu dillisi
Kemal bağının hoş ses bülbülü
Cömert eli Hak dine temel attı
Küfür, zulmet kubbesi yıkıldı gitti
Âlemlerin rahmeti Hak'tan geldi
Ümmetin rehberi, asi şefiği
Salât ve selam olsun zifirdeki aya
Sabâ estikçe ve ırmaklar aktıkça

Birinci Yaratılış

İlk yaratılış ki çokluk değildir
Vahdet şarabının sarhoşluğudur
Varlık bezminde sâkî ayağından
Âlem kadehi doldu “kün” şarabından
O saf ve halis şarap tortusuzdur
Vahdet küpünden dolar, kalp camıdır
İlk kadeh ki o Vahdet'ten erişti
Hazret-i Ahmed el uzattı içti
Onun özü ulu Zat'a ayna oldu
Gören ve görünen hem ayna oldu
Kim onun kadehinden neşe isterse
İsmi ni ağzından hiç düşürmeye
Salât ve selam olsun zifirdeki aya
Sabâ estikçe ve ırmaklar aktıkça

İlk Zuhur

Mevlâ sıfatını görmek istedi
Kendi Zâtı Bir'i tecelli etti
Nuru kutsî feyzden oldu aşikâr
Böylece başladı o kutlu sudur
Keremi âlem ucuna yakınlaştı
Kâinat zerresi ondan olageldi
Tanrı nuru, olduğunda aynası
Oldu âdem kâinat muhtasarı
Bütün varlık sırrının başı odur
O; yaratış, yaratılmış pınarıdır
Değerini eğer bilirsen söyle
Gönülden sayısız salâvat yolla
Salât ve selam olsun zifirdeki aya
Sabâ estikçe ve ırmaklar aktıkça

Regâibiyye

Âmine Abdullah'a mahrem oldu
Gün ve ay, iki kutlu¹²⁶ birlik oldu
Receb ayı, cuma gecesi idi
Soy suyu rahm-i madere erişti
Onun nuru Halil'den yüz gösterdi
Gele gele Abdullah'a dek erdi
Saadet nuru yaldırımı tuttu
Âmine alınına hemen kuruldu
Âlem o gecenin nurundan doydu
Karanlığın yüzü şekten kurtuldu
O gece nur armağanıyla doldu
Ve adı regâib, kulağa küpe oldu
Salât ve selam olsun zifirdeki aya
Sabâ estikçe ve ırmaklar aktıkça

Mevlid-i Şerîf

O, vücut beşiğine şan şeref verdi
Hakk'ın nuru varlıktan yüz gösterdi
Kısra kubbesi tazim secdesi etti
O din imamını hemen yüceltti
Din kalesinden beş nevbet vuruldu
Suyla toprak Vahdet sesiyle doldu
Dört direği o binanın bellidir
Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali'dir
“Le-‘amruke” tacı “lev-lâk” hırkası
Onun mührü, nebiler sonuncusu

126 Sa'deyn Zühre (Venüs) ve Müşteri'dir (Jüpiter). Bu iki gezegen münecimlerce uğurlu sayılır.
<http://lugatim.com/s/SAD>.

Yaratılan yaratılma sebebi o
Bütün yaratılanın kaynağı o
Salât ve selam olsun zifirdeki aya
Sabâ estikçe ve ırmaklar aktıkça

Miraciye

Vazife zamanı geldiğinde tam oldu
Ahmed'in mimi, kırkı tamam oldu
Allah aşkı cezbesi hadde erdi
İlk Akıl teşrife, müjdeye geldi
Yaratılmışın en hayırlısı dedi
Hak seni Dâru's-selâm'a istetti
Onun nuru la-mekâna yol tuttu
Vasıfta gönül, gözün aynısı oldu
Din güneşi dokuz göğü geçtiği an
Cibril "Allâh ma'ak" dedi ardından
"Kâbe kavseyni ev ednâ"ya erişti
Hazret-i Hakk'ı usuldan seyretti
Salât ve selam olsun zifirdeki aya
Sabâ estikçe ve ırmaklar aktıkça

Müşâhede

O enbiya taburu kumandanı
Alâ üstünde süren tek Burak'ı
"Mâ evhâ"nın sırrı onda âyân oldu
Vahdetin sırlarıyla ikbal buldu
Hem çokluk âleminden geçmiş idi
Baki, Ehad vardan sırf kalmış idi

Çalışmadan nihayetsiz haremghâta
Âşık, mâşuk, aşk gelmişti bir araya
O bezme varlıktan bir yol yoktu
O şehadet gözü ile şahit oldu
Hak'tan fakir ümmet için istedi
Düşkünler işine oldu şefaatçi
Salât ve selam olsun zifirdeki aya
Sabâ estikçe ve ırmaklar aktıkça

Miracdan Dönüş

O gece yeryüzüne geri geldi
Âlemlere rahmet olan o âlî
Arş yanından izzetle erdiğinde
Yeryüzü doldu rahmetin çeşidiyle
Dinin emir, davetini tamamladı
Herkes Hakk'ın nimetlerine kandı
Hakikat talimini havâsa etti
Seçkinler hakikatten behrelendi
Saadetten haberdardı vezirleri
Işığından güneşi bildikleri gibi
Ey Allah'ın ululuk talipleri
Ahmed'in güzelliği âşıkları
Salât ve selam olsun zifirdeki aya
Sabâ estikçe ve ırmaklar aktıkça

Mirac Gecesi

Yer ve gök ondan sevinç duydu
Nalını toprağı arşa taç oldu
Geceler değerine şahitti o gece
Âlem doldu kara nurdan o gece
Bî-sebep o akşamın adı o olmadı
Onun cennet koku esintisi tamdı
O siyah gece, huri gözü karası
Letâfetten nur gözesi kaynadı
Mirac ki nebilerin kıvancıdır
Methi için ne der isen yaraşır
Eğer aydınlık bir gün ister isen
Kara günde esenliği istersen
Salât ve selam olsun zifirdeki aya
Sabâ estikçe ve ırmaklar aktıkça

Vefat

Dinin emri tamamlandıktan sonra
Çıktı hakka'l-yakîn âlemine yola
Mustafa hükmüyle kutup makamı
Sadık dört dosta özğü kılındı
Hak ve adaletine vefa gösterdiler
Edepte ve sabırda kâmileştiler
Ahmed'in dini dört direktten sonra
Dayanıklı ve sonsuz oldu o bina
Tâ iki âlim ve âmile erişti
O kut Hasan ile Hüseyin'e geldi
Muhammed'in iki gözünün ferî
Yani Mustafa'nın Hasan ve Hüseyin'i
Salât ve selam olsun zifirdeki aya
Sabâ estikçe ve ırmaklar aktıkça

Muhterem Sıbteyn (Hz. Hasan ve Hüseyin)

O vahdet alâmeti gülün iki dalı
Aliyyu'l-Murtaza bağı hâsılı
O Kerbelâ ovasının şehitleri
Evliya, enbiyanın ciğer-pâresi
Arş-ı mecidin nakışlı küpesi
Rüyet kapısı, hak tacı incisi
Dünya rahatını kalpten çıkardılar
Leş dünyayı köpeklere attılar
Ey ciğeri dağlılar Âl'in aşkıyla
Can u dilden deyiverin daim
Yüz merhaba ve yüz salat u selam
Âl ü ashabının ruhuna daim
Salât ve selam olsun zifirdeki aya
Sabâ estikçe ve ırmaklar aktıkça

Kutupların Halifeleri

Hilafet yazısı tamam oldu
Ümmet velisi halka imam oldu
Her birisi dinine oldu mahrem
Ahiret ve dünya nişanlarından
Dinin işine başından uydular
Reislik tacına hem has oldular
Rabb'im! Feyzi izlerinden evliya
Bir hal bahşet, ihsanını ver bana
Bana vahdet şarabından feyiz varsın
Keza gözümüzden can, cihan gitsin
Âşıklara büyük bir gönül versen
Muhammedî nurun aydınlığından
Salât ve selam olsun zifirdeki aya
Sabâ estikçe ve ırmaklar aktıkça

Yardım Talebi/Medet

Ey Allah'ım Kadîm ve Zevâlsizsin
Zevâlsiz, Benzersiz ve Emsalsizsin
Biz faniyiz ve yalnız Sen bakisin
Herkesi yaratan ve besleyensin
Kuş ve balığa ögünü yetiştiren
Âşık gönlündeki ateşi tutuşturan
Cevher, arazdan âlî; Bârî Sen'sin
Misilden ve nazirden beri olan Sen'sin
Varlık ve nurundan âlem kâm almış
Kereminden yokluk varlığa çıkmış
Ulu küçük dergâhının kulları
Sen'sin varlık âleminin sultanı
Senin emrin şüphesiz hâle bulmaz
Öyle bir Şah'sın ki asla zeval bulmaz
Nice ve nite Zât'ına yaraşmaz
Her ne der isek diyelim bitmez
Yüce vasfına dil layık olmaz
Tarifin o veya buna sığışmaz
Sen ulu Zât'ını kendin bilirsin
Sersem akıl onu nasıl bilebilsin
Muhammed'den başka, rüyet görmedi
Vahdet sırrı gayrıda görünmedi
Ey tarif ve sözden yüce Allah'ım
Sen'den özge vasfını kim ağza alsın
Acizleriz, değersiz ve kudretsiz
Ve lakin kullarından sayılırız
Sığınacak yer, sevdiğin eteğidir
Mustafa ve mücteba makbulüdür

Her ne ettiyse ibaret hatadan
Sen'den ne gelirse lütuf tamamen
O ki zalim ve cahilden gelmiştir
Ne şekilde kabule şayan olur
Âşıklar ruyetinin müstakıdır
Nihayetsiz denli mesrurlarıdır
Kullarına ansızın feyiz lütfet
Gönül şaşmasından hem haberdar et

Şefaaf Dileme

Ya Resulullah yardım et medet
Senden gelir ümmete tüm inayet
Sen ki bir güneşsin bizse zerreler
Zatının nur denzinde damlalar
Damla denizden nasıl olur ırak
Nasıl eteğinden düşeriz uzak
Yükü dergâhından nere taşıyalım
Ya emir ver nerede ağlayalım
Senden gayrıyı önder tanımadık
Peygambersin ki ümmetliğe layık
Asileriz ve harap olmuşuz biz
Yüzü kara mücrim eşekleriz biz
Ey günahkâr ümmete şefaafçi
Düşkün ümmetinin tutan elini
Merhamet et inatçı nefsimize
İrademiz uçtu gitti isteklerinde
Mahşer vaktinde şefaaf et bana
Lütfun sırrından inayet et bana
Halimiz mahv u perişan değilse de
Hata, günahıtan başka elimizdeki ne

Ey büyük peygamber! Mümkün mü ki
Kapından döndüresin ümitsiz beni
O acizler topluluğu arasından
Daha az bilge ve değersiz karıncadan
Hata, isyana batmış halde idi
Hata, isyan üst üste binmiş idi
Fakir şefaât ümidi beslemekte
Allah'ın sevgilisi el vermezlik etme
Varlığın rahmet oldu âlemlere
Bakıversen o inleme vaktinde
Yüz dua yüz selam olsun ruhuna
Yaratılmışın en hayırlısına
Sayısız selamdan her dâim olsun
Seçkin aşap, âlin ruhu şad olsun
Sözün sonuna gelindi muhibbân
Biz de diyelim es-salâtu ve's-selâm
Her kim ki okusa, yazsa ya dinlese
Ya Rabb! Rahmetini ondan esirgeme
Şükür Allah'a tamamlandı bu kıssa
Mustafa'nın pak ruhuna Fatiha

