



Journal of the
Faculty of Divinity
of Ankara University

İçindekiler/Contents

Araştırma Makaleleri/Research Articles

İbn Meymûn'un Cismani Haşır ile İlgili Görüşleri ve *Haşır Risalesi*'nin Arap Harfleriyle Neşri / *Maimonides on Bodily Resurrection: With a Transcription of His Treatise on Resurrection in Arabic Letters*
Yasin Meral

'İlm-i Nazarın Tekamülüne Doğru: Burhānuddīn en-Nesefī'ye (ö.687/1289) Ait Yeni Eserler / *Towards the Perfection of 'İlm al-Nazar: Burhān al-Dīn al-Nasafī's (d.687/1289) Hitherto Unknown Works Consideration*
Necmettin Pehlivan

18. Yüzyıl Osmanlısı'nda Bir el-Ğazālî Şârihi: Lâlezârî ve *el-Mizānu'l-Muķīm* Adlı Eseri / *A Commentator on al-Ghazālî in the 18th Century Ottoman Empire: Lâlezârî and His al-Mizān al-Muķīm*
Zehra Yıldırım

Duygusal Özgürleşme Tekniği (EFT) ile Destek Alan Kadınlarda Bireysel, Sosyal ve Manevi Değişim Üzerine Nitel Bir Araştırma / *A Qualitative Research on Individual, Social and Spiritual Changes in Women Supported with Emotional Freedom Technique*
Semra Altuntaş & Sevede Düzgüner

Araştırma Notları ve Yorumlar/Research Notes and Comments

نظرة عامة إلى دراسات الأكاديميين الغربيين حول القرآن والتفسير بعد عام 1950
/ *An Overview of the Post-1950 Western Scholarship on the Qur'an and Tafsīr*
Mehmet Akif Koç

Eser Değerlendirmeleri/Book Reviews

Ahmed H. al-Rahim. *The Creation of Philosophical Tradition*
Kenan Tekin

Gözde Aynur Mirza. *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*
Beyza Okumuş

Vefa Notları/Tributaries

Prof. Dr. Hasan Onat (1957-2020) Hocamızın Ardından...
/ *In Memory of Professor Hasan Onat (1957-2020)*
Mehmet Kalaycı

61 : 2 (2020)

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 | Cilt:61 • Sayı:2 • Yıl: 2020



ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

Cilt/Volume: 61 Sayı/Issue: 2 (Kasım/November 2020)

(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/on behalf of Ankara University Faculty of Divinity
Şamil Dağcı (Dekan/Dean)

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Mehmet Kalaycı, Ankara Üniversitesi

EDİTÖRLER KURULU/EDITORIAL BOARD

Kamil Çalışkan, Ankara Üniversitesi | **Mine Demirbilek**, Trabzon Üniversitesi | **Muhammet Emin Eren**, Ankara Üniversitesi | **Recep Gürkan Göktaş**, Ankara Üniversitesi | **Esra Gözeler**, Ankara Üniversitesi | **Abdulvahap Kösesoy**, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi | **Yasin Meral**, Ankara Üniversitesi | **Tuğba Öztürk**, Ankara Üniversitesi | **Kevser Beyazyüz Sipahioğlu**, Ankara Üniversitesi | **Tuba Nur Umud**, Ankara Üniversitesi | **Hikmet Yaman**, Marmara Üniversitesi | **Şeyma Yazıcı**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Adem Arıkan, İstanbul Üniversitesi | **Fadıl Aygün**, Siirt Üniversitesi | **Lejla Demiri**, Eberhard Karls Universität Tübingen | **Engin Erdem**, Ankara Üniversitesi | **İbrahim Fidan**, Ankara Üniversitesi | **Ayşe Zişan Furat**, İstanbul Üniversitesi | **Georg Gasser**, Universität Innsbruck | **Osman Güman**, Sakarya Üniversitesi | **Ahmet Cahid Haksever**, Ankara Üniversitesi | **Konrad Hirschler**, Freie Universität Berlin | **Mustafa Karagöz**, Erciyes Üniversitesi | **Mehmet Cüneyt Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Orhan Şener Koloğlu**, Uludağ Üniversitesi | **Cemil Kutlutürk**, Ankara Üniversitesi | **Edward Ryan Moad**, Qatar University | **Bilal Orfali**, American University of Beirut | **Kenan Özçelik**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Eyüp Öztürk**, Trabzon Üniversitesi | **Judith Pfeiffer**, Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn | **Reza Pourjavady**, Independent Researcher | **Amidu Olekan Sanni**, Fountain University | **Ahmed El Shamsy**, The University of Chicago | **Oğuzhan Tan**, Ankara Üniversitesi | **Himmet Taşkömür**, Harvard University | **Abdulkader Tayob**, University of Cape Town | **Hüseyin Yılmaz**, George Mason University | **Hayrettin Yücesoy**, Washington University in St. Louis | **Halise Kader Zengin**, Ankara Üniversitesi

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi **Index Islamicus** (1955'ten itibaren), **DOAJ** (2009'dan itibaren), **ULAKBİM TR Dizin** (2010'dan itibaren), **Index Copernicus** (2018'den itibaren) ve **Scopus** (2019'dan itibaren) tarafından taranmaktadır.

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University indexed by **Index Islamicus** (since 1955), **DOAJ** (since 2009), **ULAKBİM TR Dizin** (since 2010), **Index Copernicus** (since 2018) and **Scopus** (since 2019).

İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 06500 Beşevler - Ankara
Telefon: +90 312 212 68 00 dah./ext. 1242 Fax: +90 312 213 00 03
E-mail: iladergi@ankara.edu.tr
URL: <https://dergipark.org.tr/auifd>

ONLİNE YAYIN TARİHİ/ONLINE RELEASE DATE

30 Kasım/November 2020

GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kör hakemlik sisteminin uygulandığı akademik bir dergidir. 1952 yılında yayın hayatına başlamış ve Türkiye’de ilahiyat alanında uzunca bir süre tek akademik dergi olarak faaliyet göstermiştir. İlk sayısından itibaren akademik vasfını hiçbir zaman kaybetmemiş, Türkiye’de ilahiyat alanında doğru bilginin ve akademik ilmi üslubun tesis edilmesinde öncü rol oynamıştır. *Dergi*, yetmiş yıl boyunca Türkiye’de ilahiyat sahasının alt disiplinlerinde faaliyet göstermiş çok sayıda akademisyen tarafından kaleme alınan geniş bir yazı arşivine sahiptir. *Dergi*, niteliği ilke edinmiş bir dergidir; halen bu ilke doğrultusunda yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanmaktadır.

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a peer-reviewed open-access academic journal published continuously since 1952. It is the oldest continuously published academic journal in the fields of Islamic and religious studies (*ilahiyat*) in Turkey and one of the oldest in the entire Islamic world. Articles published in earlier decades were some of the first modern academic studies in various sub-disciplines of Islamic and religious studies in Turkey. *The Journal* played the most significant role in establishing an academic style in modern Turkish *ilahiyat* studies and it has been one of the leading and the most respected journals in its field since its establishment. *The Journal* is published twice a year (May, November).

AMAÇ/AIM

Derginin öncelikli amacı, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında gerçekleştirilmiş nitelikli ve özgün çalışmaları akademik çevrelerin dikkatine sunmak, akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına olanak sağlamaktır. Bu kapsamda ilahiyat alanında oluşmuş bilgi birikiminin değerlendirilmesi, geliştirilmesi, yeni ve özgün fikirler üretilmesi amaçlanmaktadır.

The Journal is dedicated to bringing to the attention of the international scholarly community well-written original research articles by qualified specialists in Islamic and religious studies, thereby providing a forum to share and discuss new academic findings and supporting the development of new scholarly approaches and problematics.

KAPSAM/SCOPE

Dergi, belirlediği ve kendi platformunda ilan ettiği yayın ilkeleriyle uyumlu olduğu sürece akademik bilginin her türlü versiyonuna alan açmaktadır. Bu çerçevede araştırma makalesinin yanı sıra araştırma notu, söyleşi, kitap ve toplantı değerlendirmesi ve vefa notu gibi farklı yazı türleri de kabul edilmektedir. *Dergide*, Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde bulunan bütün bilim alanlarıyla ilgili Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde makaleler değerlendirmeye alınmaktadır.

The Journal publishes articles, research notes, book and conference reviews, interviews, and tributary notes related to any subdiscipline of Islamic and religious studies taught at the Faculty. These include historical studies and modern interpretations of Qur’anic studies, hadith, fiqh, kalam, Sufism, Islamic history, Islamic intellectual tradition as well as religious and philosophical studies. *The Journal* considers articles in Turkish, English, and Arabic, and occasionally publishes papers in Persian, German, and French.

TELİF/COPYRIGHT

Dergide yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *Derginin* görüşlerini yansıtmazlar. Yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne* (ISSN: 1301-0522) aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen basılamaz ve dijital olarak çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Opinions expressed in *the Journal* belong solely to the authors and do not necessarily represent those of *the Journal*. All that is published in this *Journal* is copyrighted and all rights reserved to *Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University* (ISSN: 1301-0522) Neither as a whole nor in part may the articles published in this *Journal* be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. We allow, however, brief quotations and abstracts for scholarly purposes.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri/Research Articles

- İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve *Haşir Risalesi*'nin Arap Harfleriyle Neşri
Maimonides on Bodily Resurrection: With a Transcription of His Treatise on Resurrection in Arabic Letters
YASİN MERAL..... 245-314
- 'İlm-i Nazarın Tekamülüne Doğru: Burhānuddīn en-Nesefī'ye (ö.687/1289) Ait Yeni Eserler
Towards the Perfection of 'Ilm al-Nazar: Burhān al-Dīn al-Nasafī's (d.687/1289) Hitherto Unknown Works
NECMETTİN PEHLİVAN..... 315-369
18. Yüzyıl Osmanlısı'nda Bir el-Ğazālî Şârihi: Lâlezârî ve *el-Mizānu'l-Muqīm* Adlı Eseri
A Commentator on al-Ghazālî in the 18th Century Ottoman Empire: Lâlezârî and His al-Mizān al-Muqīm
ZEHRA YILDIRIM 371-452
- Duygusal Özgürleşme Tekniği (EFT) ile Destek Alan Kadınlarda Bireysel, Sosyal ve Manevi Değişim Üzerine Nitel Bir Araştırma
A Qualitative Research on Individual, Social and Spiritual Changes in Women Supported with Emotional Freedom Technique
SEMRA ALTUNTAŞ & SEVDE DÜZGÜNER..... 453-492

Araştırma Notları ve Yorumlar/Research Notes and Comments

- نظرة عامة إلى دراسات الأكاديميين الغربيين حول القرآن والتفسير بعد عام 1950
An Overview of the Post-1950 Western Scholarship on the Qur'an and Tafsiir
MEHMET AKİF KOÇ 493-504

Eser Değerlendirmeleri/Book Reviews

- Ahmed H. al-Rahim. *The Creation of Philosophical Tradition*
KENAN TEKİN..... 505-509
- Gözde Aynur Mirza. *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*
BEYZA OKUMUŞ 511-515

Vefa Notları/Tributaries

- Prof. Dr. Hasan Onat (1957-2020) Hocamızın Ardından...
In Memory of Professor Hasan Onat (1957-2020)
MEHMET KALAYCI 517-528

- Genel Yayın İlkeleri/Author Guidelines** 529-532



İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve *Haşir Risalesi*'nin Arap Harfleriyle Neşri*

YASİN MERAL

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

yasinmeral1979@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5794-721X>

Öz

Yahudi düşünürü İbn Meymûn, bir taraftan ahirette bedenlerin olmayacağını, sadece nefislerin manevi lezzetlere kavuşacağını savunurken diğer taraftan cismani haşri Yahudi iman esaslarının bir maddesi olarak sunmaktadır. Aslında o, ölülerin diriltilmesi, cennet ve cehennem gibi safhaların bu dünya üzerinde yaşanacağını, bu aşamaların sona ereceğini ve nihai safha olarak ahiret (*‘olam ha-ba*) âlemine intikal edileceğini iddia etmektedir. Ona göre ahireti sadece iyiler kazanacak ve orada sadece nefisler bulunacaktır. Onun bu görüşleri Yahudi gelenek içerisinde cismani haşri reddettiği şeklinde anlaşılmış ve çok fazla tepki almıştır. Bu tepkiler karşısında İbn Meymûn, cismani haşir meselesini ön plana çıkarmamış, önemli olanın ise ahireti kazanmak olduğunu vurgulamıştır. Bu makalede, İbn Meymûn'un haşir meselesine dair görüşleri ele alınmıştır. Bu kapsamda önce onun bütün eserleri taranarak haşir düşüncesi hakkındaki yaklaşımı tespit edilmiş, ardından bu düşüncüyü müstakil olarak işlediği *Haşir Risalesi* değerlendirilmiştir. İlgili risalenin tarafımızca gerçekleştirilen Türkçe tercümesine yer verilmiş, son olarak da risalenin Judeo-Arabik olarak kaleme alınan orijinal metni Yosef Kafih edisyonu esas alınmak suretiyle Arap harflerine dönüştürülerek makalenin sonunda sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İbn Meymûn, Nefs, Ahiret, Mesih Dönemi, Cismani Haşir, İbn Sînâ.

Maimonides on Bodily Resurrection: With a Transcription of His Treatise on Resurrection in Arabic Letters.

Abstract

The Jewish philosopher Maimonides, argues, on the one hand, that there will be no material bodies in the hereafter and only the souls will attain spiritual pleasures. On the other hand, he lists bodily resurrection as an article of Jewish principles of faith. In fact, he claims that the resurrection of the dead, heaven and hell will be experienced in this world and that these stages will come to an end and finally human beings will be transferred to the realm of the hereafter (*‘olam ha-ba*). According to him, only the good will win the hereafter and only the souls will be there. Within Jewish tradition, his views were understood as a rejection of bodily resurrection and received a lot of criticism. In the face of these critiques, Maimonides did not emphasize the bodily resurrection and rather highlighted the fact that the important goal is to attain the hereafter. In this article, first Maimonides' views on resurrection are examined through a close reading of the

relevant material in his oeuvre. Then his treatise on resurrection, in which he treated this idea separately, was evaluated. The article is appended with a Turkish translation of the treatise and a transcription of its original Judeo-Arabic text into Arabic letters based on Yosef Qafih's edition.

Keywords: Maimonides, Soul, the Hereafter, Days of Messiah, Bodily Resurrection, Avicenna.

Giriş

Ölüm sonrası hayatın mahiyeti, birçok dinde olduğu gibi Yahudilikte de önemli tartışma konularından biridir. Tevrat'ta ölüm sonrası hayata dair bir bilgiye rastlanmaması, ölüm sonrası hayatla ilgili çok geniş yelpazede görüşün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Mesih dönemi (*yemot ha-Mašiah*), cennet (*gan 'eden*), cehennem (*gehinnom*), gelecek dünya (*'olam ha-ba*) gibi ifadeler, Yahudilikte ölüm sonrası hayat bağlamında kullanılan anahtar kavramlardır. Fakat Yahudi dinî literatüründe bu kavramlarla ifade edilen safhaların sınırları net bir şekilde birbirinden ayrılmamıştır. Bazı alimler cennet ve cehennemin gelecek dünyada olacağını söylerken bazıları bu dünya üzerinde kurulacağını iddia etmişlerdir.¹

Mişna ve Talmud döneminden (MS 200-550) itibaren ölümlerin diriltilmesinin Yahudi inancının bir parçası haline geldiği görülmektedir. Özellikle Romalı yetkililerin veya Yunan düşünürlerin bu konuda Yahudi alimleri sıkıştırdığı ve ölüm sonrası hayatla ilgili sorular sordukları Talmud'da yer almaktadır.² Miladın hemen öncesinde ve milattan sonra varlığı bilinen ve Mabel'de etkin bir güce sahip olan Yahudi grubu Sadukilerin, Tevrat'ta açıkça yazmaması sebebiyle, dirilişe inanmadıkları bilinmektedir. Diğer taraftan aynı dönemde Sadukilerin aksine haşir konusunu inancın bir parçası sayan Ferisiler ise sözlü gelenek aracılığıyla diriliş konusunu vurgulamaktadırlar. Takip eden asırlarda Ferisi damarın hayatta kalması ve diğer grupların tarih sahnesinden çekilmesiyle birlikte cismani dirilişe inanmayanlar heretik olarak nitelendirilmiştir.

Yahudi dinî düşüncesinde haşir düşüncesiyle ilgili en büyük kırılmaya İbn Meymün'un yol açtığı görülmektedir. İbn Meymün, kendi dönemine kadar cismani olarak inanılan ölüm sonrası hayatın ruhani olacağını öne

* Makalenin hazırlanması sırasındaki katkılarından dolayı Gürbüz Deniz, Engin Erdem, Yusuf Duman, Mine Demirbilek, Abdulvahap Kösesoy, Ahmet Erkan ve Ali Haydar Peçe'ye teşekkürü bir borç bilirim.

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014).

² Babil Talmudu, Sanhedrin, 90b-91a.

sürerek farklı bir görüş ortaya koymuştur. Daha da ilginç olan ise ahirette bedenlerin bulunmayacağını, sadece nefislerin olacağını söyleyen İbn Meymûn'un, cismani haşır Yahudi iman esaslarının bir maddesi olarak listelemesidir. Çelişki gibi görülen bu hususta İbn Meymûn, kavram kargaşasını izale etmeye çalışmakta ve dirilişin ahiret öncesinde bu dünyada gerçekleşeceğini söyleyerek ahireti, varılacak nihai durak olarak tanımlamaktadır. Bu makalede İbn Meymûn'un ölüm sonrası hayatın safhaları hakkındaki düşünceleri doğrudan kendi eserlerinden hareketle incelenmiştir. Ayrıca İbn Meymûn'un haşırle ilgili yazdığı müstakil risale ek olarak Arapça orijinal metni ve Türkçe tercümesiyle birlikte sunulmuştur.

1. Haşır Risalesi Öncesi Eserlerinde İbn Meymûn'un Ölüm Sonrası Hayata Dair Görüşleri

İbn Meymûn'un bu yazıya konu olan *Haşır Risalesi* ve bu bağlamdaki görüşleri, diğer pek çok eserinde de görüleceği üzere içinde yetiştirdiği çok renkli sosyo-kültürel ortamdan derin izler taşımaktadır. Bu nedenle, ilgili risaleye ve muhtevastaki görüşlere geçmeden önce İbn Meymûn'un hayat hikayesine kısaca değinmekte fayda vardır. İslam dünyasında Mûsa ibn Meymûn olarak bilinen Moşe ben Meymûn, Batı'da Maimonides ismiyle tanınmaktadır. İbn Meymûn, 1138 yılında Murâbîtların kontrolünde bulunan Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. Muvahhîdlerin 1148 yılında Kurtuba'yı ele geçirmesiyle birlikte İbn Meymûn ve ailesi şehri terk etmişlerdir. İbn Meymûn ve ailesi, 1160-1165 yılları arasında Fas'ta ikamet etmiştir.³ Aile daha sonra Filistin'e göç etmiş, oradaki Haçlı hakimiyeti sebebiyle fazla kalmayarak Mısır'a yerleşmiştir.⁴ Mısır'da Eyyübîlerin etkin veziri el-Ğâdî el-Fâdîl (ö.1200) ile olan iyi münasebetleri sebebiyle rahata kavuşan İbn Meymûn, hem saray eşrafına hem de ikamet ettiği mahallesinde halka yönelik hekimlik mesleğini icra etmiştir. Orta Çağ Arap kaynakları ondan *Re'isu'l-Yehûd* şeklinde bahsetse de İbn Meymûn'un Mısır'daki Yahudi cemaati arasındaki konumu net değildir. İbn Meymûn'un resmî olarak *nağidlik*⁵ (reislik) görevinin bulunmadığı fakat fiilen Yahudilerin lideri olduğu görülmek-

³ Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works* (Oxford: Oxford University Press, 2005), s.28.

⁴ Davidson, *Moses Maimonides*, s.29.

⁵ Yahudi cemaatlerinin başkanlarına verilen unvandır. Arapça karşılığı *Re'isu'l-Yehûd* şeklinde kullanılmaktadır. 'Abbâsî Devleti'nde Yahudi cemaat başkanlarına *Re'su'l-Câlût* lakabı kullanılmıştır.

tedir.⁶ İbn Meymûn'un ölümünü müteakip birkaç asır Mısır'daki Yahudi cemaatinin liderliğini onun soyundan gelen Yahudi alimler yürütmüşlerdir.⁷

İbn Meymûn'un hayatının tamamı İslam ülkelerinde geçse de bu İslam devletleri farklı ideolojilere sahip devletlerdir. Bunlar; Murâbîtlar, Muvahhîdler, Fâtımîler ve Eyyübîlerdir. İbn Meymûn'un çocukluk dönemi, Kurtuba'da Berberî Hanedanı Murâbîtların hakimiyetinde geçmiştir. Murâbîtlar döneminde diğer din mensuplarının rahat bir ortamda yaşadıkları bilinmektedir. Bu anlamda İbn Meymûn'un ailesinin de Kurtuba'da Murâbîtların hakimiyetinde rahat ettiği söylenebilir. Kurtuba daha sonra Muvahhîdlerin eline geçmiştir. Muvahhîdler de Murâbîtlar gibi Berberî Hanedanı'dır. Fakat ideolojik olarak tavizsiz ve katı bir yönetim anlayışına sahiplerdir. Özellikle gayrimüslimlere yönelik baskı ve kovuşturmaların olduğu bu dönemde Meymûn ailesi de Kurtuba'yı terk etmiş ve yine Muvahhîdlerin kontrolündeki Fas'a yerleşerek burada beş yıl kalmıştır. Emirlerin bölgesel ve kendilerine özgü yönetim anlayışlarıyla farklılaştıkları dikkate alındığında Fas'ın nispeten daha rahat edilen bir yer olduğu düşünülmüştür. Bir diğer ihtimal ise Kurtuba'daki birçok Yahudi ailenin birlikte hareket etme adına Fas'a yerleşmeye karar vermeleridir. İbn Meymûn, nihai olarak Mısır'a yerleşmiştir. İbn Meymûn'un Mısır'daki hayatı da tekdüze değildir. O, 1166-1171 yılları arasında Fâtımî Devleti'nin hakimiyeti altında yaşamıştır. Bilindiği üzere Fâtımîler Şîî bir devlettir. 1171 yılında Eyyübîler, Mısır'ı ele geçirince İbn Meymûn ölümüne kadar (1204) bu kez Sunnî bir İslam devletinin ege-menliğinde yaşamaya başlamıştır.⁸ İbn Meymûn, İslam toplumunun içerisinde yaşamasının doğal bir sonucu olarak bu medeniyetin kültürü ve ilmî birikimiyle yetişmiştir. Yine eserlerinde görüldüğü üzere İbn Meymûn, Müslüman filozoflardan önemli ölçüde etkilenmiştir. En çok hürmet gösterdiği el-Fârâbî (ö.950) başta olmak üzere İbn Sînâ (ö.1037), İbn Bâcce (ö.1138) ve İbn Ruşd (ö.1198) gibi isimler, İbn Meymûn'un ismen zikredip saygı duyduğu ve eserlerini okuduğu Müslüman felsefecilerdir.⁹

⁶ Herbert A. Davidson, "Maimonides' Putative Position as Official Head of Egyptian Jewish Community," *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought and History Presented to Dr. Norman Lamm*, ed. Yaakov Elman ve Jeffrey S. Gurock (New York: Yeshiva University Press, 1997) içinde, ss.115-128; Davidson, *Moses Maimonides*, ss.63-64.

⁷ Eliezer Bashan ve Elinoar Bareket, "Nagid," *EJ*, c.14, s.731.

⁸ Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Princeton: Princeton University Press, 2009), ss.258-259.

⁹ Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), ss.77-96; Özcan Akdağ ve Osman Bayder, "Din-

İbn Meymûn, haşır ve ahiretle ilgili düşüncelerine üç farklı çalışmasında değinmektedir.¹⁰ Bunlar; 1168 yılında tamamladığı *Şerhu'l-Mişna*, 1180 yılında tamamladığı *Mişne Tora* ve son olarak da kendisine yönelik ithamları cevaplamak üzere 1191 yılında kaleme aldığı müstakil bir *Haşır Risalesi* olan *Maamar be-Thiyat ha-Metîm*'dir.

1.1. *Şerhu'l-Mişna*'da Ölüm Sonrası Hayat

İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna* adlı eserinde ödül-ceza, Mesih dönemi, ölümlerin diriltilmesi ve ahiret âleminde bahsetmektedir. Ardından Yahudilikte iman edilmesi gereken on üç maddelik iman esaslarını listelemektedir.¹¹ İbn Meymûn'a göre, Yahudiler arasında ödül ve ceza beş farklı şekilde algılanmakta ve her bir düşünceyi takip eden bir grup bulunmaktadır. İbn Meymûn, bu beş grubu ve düşüncelerini şu şekilde nakletmektedir:

1. Grup: Ödül, cennettir. Orada yeme-içme, güzel elbiseler giyme, şarap-tan ırmaklar ve diğer bütün nimetler mevcuttur. Ceza da cehennemdir. Orada yakıcı bir azap vardır.
2. Grup: Ödül, Mesih dönemidir. O dönemde her türlü nimet ve bereket bahşedilecektir. Ceza ise kişinin Mesih dönemini idrak edememesidir.
3. Grup: Ödül, ölümlerin diriltilmesidir. Böylece insan öldükten sonra dirilerek ailesi ve akrabalarıyla yaşam sürecektir ve bir daha ölmeyecektir. Ceza ise diriltilmemektir.
4. Grup: Ödül, bu dünyada huzur içerisinde yaşamak ve bedeninin sıhhat ve selametidir. Ceza ise bu rahatlık ve selametten mahrum olmaktadır.
5. Grup: Ödül, yukarıda sayılan nimetlerin toplamıdır. Mesih'in gelmesi, ölümlerin diriltilmesi, cennete girme ve orada yer ve gök devam ettiği sürece (*mâ dâmeti's-semâvâtu ve'l-arḍ*)¹² yeme, içme ve yaşamadır. Ceza, bunlardan mahrumiyettir.¹³

Bu sözlerin devamında ahiret düşüncesiyle kimsenin ilgilenmediğini belirten İbn Meymûn, Yahudiler arasında bazı kimselerin "Ölümler elbiseli mi dirilecek yoksa üryan mı?", "Mesih zamanında fakir-zengin ve güçlü-zayıf ayrımı olacak mı olmayacak mı?" şeklinde sorularla ilgilendiklerini aktara-

Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine," *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 30:1 (2019), ss.182-191.

¹⁰ Konuyla ilgili açıklamalar için bkz. Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı*, ss.209-223.

¹¹ Bkz. Meral, "İbn Meymun'a Göre Yahudilikte İman Esasları," ss.243-266.

¹² Bu ifade Kur'an'da geçmektedir. Bkz. 11/Hüd:107.

¹³ Mûsa ibn Meymûn, *Mişna im Peruş Rabenu Moşe ben Meymûn*, ed. Yosef Kafih (Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1965), c.4, ss.196-197. İbn Meymûn, bu eserini *Şerhu'l-Mişna* olarak isimlendirmektedir. Bundan sonraki atıflar *Şerhu'l-Mişna* şeklinde kullanılacaktır.

rak hayal kırıklığını ifade etmektedir.¹⁴ İbn Meymün, sadece maddi lezzetler ve nimetlere odaklanmış bu çizgideki Yahudilerin işin özünü kaçırdıklarını ve ruhani lezzetleri akledecek olgunluğa erişemediklerini belirtmektedir. Ona göre insanlar akletme ve farkındalık durumları nispetinde kendileri için hayır ve şerrin ne olduğunu takdir etmektedirler. İbn Meymün, Yahudilerin maddi nimetlere odaklanmasını Tevrat talimi yapmaya başlayan küçük bir çocuk örneğiyle açıklamaktadır. Buna göre hocası, yeni talime başlayan küçük talebeye, hevesini artırmak ve öğrenmeye teşvik etmek için “Dersine çalışırsan sana ceviz, incir ve şeker veririm” der. Çocuk da yaptığı işin büyüklüğünü takdir etme yaşında ve konumunda olmadığından hocasının bu ödüllere kavuşmak için derslerine riayet eder. Zira bu yaşta çocuklar için bunları yemek, talim yapmaktan daha değerlidir. Çocuk biraz büyüdüğünde bu kez yemişler ve şekerler onun nezdinde önemli şeyler olmaktan çıkar ve bu kez hocası ona “Dersine çalışırsan sana güzel ayakkabı ve elbise alırım” der. Bu kez o talebe için bunlar hedef haline gelir. Biraz daha yaşı ilerleyince bu kez hocası ona, “Tevrat’ta şu bölümleri ve ayetleri ezberlersen sana bir iki dinar veririm” der. Talebe için artık yeni hedef par elde etmek olur. Talebenin temyiz kabiliyeti iyice gelişip para kendisi için önemsizleşince bu kez hocası ona “Talime devam et, haham olacaksın ve insanlar sana gelecekler ve hürmet göreceksin” der. Bu kez de talebenin nezdinde değerli şey tazim görmek ve baş tacı edilmek olur. Bütün bu hedeflerin kınanacak (*mezmüm*) hedefler olduğunu belirten İbn Meymün, bireyin akıl zayıflığı sebebiyle ilmin hedefini ilim dışı şeylere yönelttiğine dikkat çekmektedir.¹⁵

Allah’ın dinini maişet kaynağı yapmak, hürmet görmek veya mal kazanmak için ilim tahsil edilmemesi gerektiğini vurgulayan İbn Meymün’a göre ilim sadece Allah’ı bilmek için yapılır.¹⁶ İbn Meymün, bu örnekten hareketle maddi ödül ve cezalar için ibadet edilmeyeceğini, bilakis Allah’a duyulan muhabbetten ötürü emir ve yasaklara uygun bir hayat yaşamak gerektiğini belirtmektedir. O, buna örnek olarak Hz. İbrahim’i vermektedir. Bu dereceyi idrak etmenin çok zor olduğunu belirten İbn Meymün, insanın kendisine fayda verecek işleri yaptığına, zarar verecek işlerden de uzak durduğuna dikkat çekmektedir. O, karşılığında ödül ve ceza vadedilmediği takdirde insanların bunu yapmasının çok zor olduğunu ifade etmektedir.

¹⁴ İbn Meymün, *Şerhu’l-Mişna*, c.4, s.197.

¹⁵ *Li-zâlike li-đâfi ‘akli’s-şâş ellezî yec’alu gâyete’l-‘ilmi şey’en âhara gayre’l-‘ilm*. Bkz. İbn Meymün, *Şerhu’l-Mişna*, c.4, s.198.

¹⁶ İbn Meymün, *Şerhu’l-Mişna*, c.4, s.199.

Herkesin Hz. İbrahim gibi hakikati idrak edemeyeceğini dile getiren İbn Meymûn, bu sebeple cumhurun sevaba nail olmak üzere iyilik yapmasını, azaptan korunmak için de günahlardan uzak durmasını mazur gördüğünü belirtmektedir.¹⁷

Bedenin ruhani lezzetleri duyamayacağını ifade eden İbn Meymûn, bu dünyada ruhani lezzetlerin tadılamayacağını altını çizmektedir. Ona göre ruhani lezzetler kesintisiz ve daimidir. Cisimden oluşmayan meleklerin, yıldızların ve feleklerin lezzet sahibi olduğunu söylemek doğru değildir. Bilakis bu türden varlıklar, Allah'ı aklettiklerinde çok büyük lezzet almaktadırlar ve bu nedenle de içinde buldukları durumdan ötürü kesintisiz bir manevi haz içerisinde bulunmaktadırlar. Bu varlıklar, insanlar gibi duyularla idrak etmezler, bu yüzden de herhangi bir cismani lezzetleri söz konusu değildir. Ölümünden sonra tezkiye edilen insanoğlunun da bu dereceyi yakalayacağını ve cismani lezzetlerin son bulacağını vurgulayan İbn Meymûn, böyle bir hedefi istemeyen kişiyi, büyük bir kral olduğu halde mülkünü yerle bir edip krallığı bırakarak sokakta çocuklarla top oynamak isteyen bir kralın durumuna benzetmektedir. O, kralın bu yaptığını, akli kesmeyen küçük çocukların yapacağını belirterek cismani lezzetlere odaklanması yönüyle insanoğlunun şu andaki durumunun da benzer bir talihsizlik olduğunu ifade etmektedir. Halbuki ona göre insan, ölümünden sonra kesintisiz ve lezzeti hiçbir cismani lezzetle kıyas edilemeyecek ruhani lezzetleri idrak edecektir.¹⁸

İbn Meymûn, Talmud'da ahiret hayatıyla ilgili yer alan "Salihler başlarında taçla oturacaklar ve Şekina'nın simasından beslenecekler"¹⁹ cümlesine de açıklama getirmektedir. O, başlarında taç ile oturma ifadesini, malumatıyla birlikte "nefsin bekası" olarak yorumlamaktadır. "Şekina'nın simasından beslenme" ifadesi ise İbn Meymûn tarafından Tanrı'yı akletmek suretiyle melekler ve diğer kutsal varlıklar gibi manevi lezzet almak şeklinde açıklanmaktadır. İbn Meymûn, en büyük hedefin ve saadetin nefsin bekasıyla birlikte bu ulvi topluluğa dahil olmak ve bu dereceye erişmek olduğunu belirtmektedir.²⁰ Bundan daha büyük bir ödül/nimet olamayacağını ifade eden İbn Meymûn, hiçbir maddi nimetin de buna kıyas edilemeyeceğinin

¹⁷ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, c.4, ss.199-200.

¹⁸ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, c.4, ss.203-204.

¹⁹ Babil Talmudu, Berahot, 17a.

²⁰ *Fe's-sa'âdetu ve'l-ğâyetu'l-kuşvâ hiye'l-vuşûl ilâ hâzâ'l-mele'i'l-a'lâ ve'l-ğuşûl fi hâzâ'l-hadd.*

altını çizmektir.²¹ İbn Meymûn'a göre, en büyük ceza ve azap da nefsin yok edilmesi ve ahirette mevcut olmamasıdır ki Tevrat buna *karet* cezası²² adını vermektedir.²³

²¹ İbn Meymûn'un, ahirette bedenlerin olmayacağı ve sadece nefislere manevi lezzetler bahsedileceğine dair sözleriyle İbn Sînâ'dan da etkilendiği söylenebilir. Bilindiği üzere İbn Sînâ, ahirette bedenlerin değil nefislerin karşılık göreceğini ve bu manevi lezzetin ve ödülün de cismani lezzetlere kıyaslanamayacak derecede büyük olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ, nefsin bekasını Allah'ın baki oluşuyla ilişkilendirmektedir. Nefsin, cevher kategorisinden olduğunu ifade eden İbn Sînâ, nefsin bedene ihtiyaç duymadığını bilakis bedeni terk etmekle daha güçlü olacağını öne sürmektedir. Bedenin yok olmasıyla nefsin bir nevi bedenden kurtulacağını ve adeta mıknaatın çekmesi gibi ilahî nurlara ve melekler âlemine doğru yöneleceğini belirtir. Beden ile nefis arasındaki ilişkinin tasarruf ilişkisi olduğunu ifade eden İbn Sînâ, bedenin ölümüyle birlikte insan nefsinin soyut akıllara dönüşme durumunun ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. Bkz. İbn Sina, "el-Adhaviyye fi'l-Me'âd," *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018) içinde, s.23, 26. İbn Sînâ ve İbn Meymûn'un ölüm sonrası hayata dair görüşleri için bkz. Sarah Stroumsa, "True Felicity: Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides," *Medieval Encounters* 4:1 (1998), ss.51-77; Ebû Ali İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), ss.156-157, 166-170; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), ss.176-179; İbn Sînâ, *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), ss.266-273. İbn Sînâ'nın diriliş düşüncesi ve ölüm sonrası nefsin durumuyla ilgili bkz. Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), ss.158-182, 202-208; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), ss.223-264.

²² Sayılar, 15:31.

²³ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, c.4, s.205. İbn Meymûn'un ortaya koyduğu bu yaklaşım, el-Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın ölüm sonrası hayata yönelik açıklamalarından etkilenmiş gibidir. El-Fârâbî, ruhun üç farklı akıbetle karşılaşacağını düşünmektedir. Buna göre kendisini yetkinleştiren ruh, sonsuz bir kurtuluşa erecek, yetkinliğini tamamlamayanlar sonsuz bir azaba, tamamen kötü olanlar da ademe mahkum olacaktır. Ademe mahkum olacak ruh, cahil şehrin insanların ruhlarıdır. İbn Meymûn'un en büyük hedefin ve saadetin nefsin bekasıyla birlikte melekler topluluğuna dahil olmak ve bu dereceye erişmek olduğunu belirtmesi, el-Fârâbî'nin kurtuluşa eren nefislerin birbirlerine katılması ve mutluluklarının artmasına dair görüşünü andırmaktadır. El-Fârâbî'ye göre bedenlerinden ayrılan nicelik ve nitelik bakımından benzer nefisler birbirleriyle ittisal ederler. Birbirine benzeyen ayrıık nefisler çoğaldıkça da her birinin tadacağı zevk artar. Peşlerinden gelenlerden biri onlara eklendikçe, hem kendisinden önce göçenlerle karşılaşması sebebiyle bu yeni eklenenin hem de sonradan eklenenlerin kendileriyle birleşmeleri sebebiyle önceden göçenlerin duyduğu zevk artar. Bkz. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla: Tanrı Âlem İnsan*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s.214, 219-220; Fârâbî, *İdeal Devlet "el-Medînetü'l Fâzıla"*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2011), ss.111-112; Ebû Nasr el-Farabî, *Es-Siyâsetü'l-Medîniyye veya Mebdâi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), s.88. Ayrııntılı bilgi için bkz. Hasan Özalp, *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), ss.81-150; Mehmet Aydın,

İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*'da Tevrat'ta ahirette karşılaşılabilecek nimet veya cezalardan bahsedilmemesine de değinmektedir. Ona göre, Tevrat'taki *va'd* ve *va'idler* sadece bu dünya ile sınırlı olması, insanların tabii eğilimleriyle ilgilidir. İnsanların fitratları itibariyle doğrudan kendilerini etkileyebilecek hususlarda duyarlı davrandıklarını dile getiren İbn Meymûn, bu sebeple Allah'ın İsrailoğullarına "Sözlerimi tutarsanız başınıza iyilik gelir, tutmazsanız belalar yağar" şeklinde bir taahhütte bulunduğunu belirtmektedir.²⁴

İbn Meymûn bu eserinde cennet ve cehennemden de bahsetmektedir. Cennetin yeryüzünde kurulacağını, bol sulu ve bereketli bir yer olacağını belirten İbn Meymûn, gelecekte Allah'ın insanlara cennette nimetler sunacağını ifade etmektedir. Cennette çok faydalı ve mevcut hayatta hiç görülmeyen bitkilerin de olabileceğini söyleyen İbn Meymûn, bunların hepsinin imkan dairesinde olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre cehennem de şerli insanların ceza çekecekleri elem ortamı için kullanılmaktadır. Talmud'da konuyla ilgili az bilgi bulunduğunu ifade eden İbn Meymûn, cehennemle ilgili açıklamaların genelde cehennemın yakıcılığı üzerine olduğunu belirtmektedir.²⁵ İbn Meymûn'un ifadelerinden açık bir şekilde anlaşıldığı üzere ona göre cennet ve cehennem, ahiret hayatı denen safhada değil bu dünyada yaşanacak aşamalardır. Gerek ödül gerekse ceza türleri açısından bu iki yerin de bedenî karşılık yerleri olduğunu vurgulaması, bedenlerin kesinlikle olmayacağına inandığı "gelecek dünya" denen safhada olmadıklarını göstermektedir. Bunun doğal sonucu olarak da ahiret yurdu denen yerde ödül, o hayata ulaşabilmek; ceza ise ahiret yurdundan mahrum olarak ademe (yokluğa) mahkum edilmektedir. İslam terminolojisindeki karşılığıyla cennet, ahiret yurduna ulaşmak; cehennem ise ahiretten nasibi olmamak ve yokluğa mahkûm olmaktır.²⁶

"Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar," *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982), ss.121-128.

²⁴ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, c.4, s.206.

²⁵ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, c.4, s.206.

²⁶ İbn Meymûn'un bu düşüncesinde el-Fârâbî etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Kötü insanların nefislerinin ademe mahkum edilmesi, el-Fârâbî'nin cahil şehrin insanların ruhlarıyla tamamen yok olmalarına dair iddiasını akla getirmektedir. El-Fârâbî, cahil şehrin insanların nefislerinin yetkinleşmemiş olması sebebiyle varlıklarını sürdürmede maddeye bağlı kalacaklarını, madde bozulduğunda bu nefislerin de bozulacağını ifade etmektedir. El-Fârâbî'ye göre cahil şehrin insanları, hayvanlar, yırtıcılar ve yılanlar gibi helak olup yokluğa mahkûm olacaklardır. Bkz. Farabî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ss.219-220; Fârâbî, *İdeal Devlet "el-Medînetü'l Fâzıla"*, s.114; el-Farabî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.89. Ayrıca bkz. Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi,"

Şerhu'l-Mişna'da ölümlerin diriltilmesinin Musa şeriatının esaslarından biri olduğunu söyleyen İbn Meymûn, buna inanmayanın ne dinle ne de Yahudi milletiyle bir irtibatı olabileceğini belirtmektedir.²⁷ O, diriliş sonrasında Mesih'in geleceğini, Yahudilerin Filistin topraklarında toplanacağını, Mesih döneminde bolluk ve bereket olacağını fakat dünyanın düzeninde ve tabiat kanunlarında bir değişiklik olmayacağını dile getirmektedir. İbn Meymûn, o dönemdeki en büyük nimetlerin; Yahudilerin diğer milletlerin boyunduruğundan kurtulması, Allah'ı tanımanın artması ve savaşların bitmesi olduğunu belirtmektedir. O, Mesih'in uzun bir müddet yaşadıkdan sonra öleceğini ve sonrasında oğlu ve torunlarının başa geçeceğini ifade etmektedir. Bu dönemde rahatlık sebebiyle insanların ömrünün de uzayacağına dikkat çeken İbn Meymûn, Mesih döneminin zevk ve sefa için değil, sıddıklarla mülaki olmak, hayırlı bir yaşam (*es-sîretu'l-ħasene*), ilim, Mesih'in adaleti, büyük ilmi ve Allah'a olan yakınlığı için gözlenmesi gerektiğinin altını çizmektedir.²⁸ İbn Meymûn, daha sonra da Yahudi şeriatının iman esaslarını listelemekte ve 13. ve son esas ölümlerin diriltilmesi olarak belirlemektedir.²⁹

1.2. *Mişne Tora*'da Ölüm Sonrası Hayat

İbn Meymûn'un ölümlerin diriltilmesi ve ahiret hayatından bahsettiği diğer eseri 1180 yılında İbranice kaleme aldığı *Mişne Tora* adlı çalışmasıdır. İbn Meymûn ahiretten nasibi olmayanları listelediği kısımda "ölümlerin diriltilmesini inkar edenleri" (*ha-kofrîm be-ḥiyat ha-metîm*) de bu gruba dahil etmiştir.³⁰ İbn Meymûn'un bu ifadeleri Talmud'a dayandırarak kullandığı görülmektedir. Zira Talmud'da, cezası cinsinden olmak kaidesine göre

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9:18 (2010), ss.125-141; Hasan Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16:1 (2012), ss.245-288; Mehmet Ata Az, "Fârâbî'de Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi," *Turkish Studies* 12:20 (2017), ss.85-100; Ali Haydar Peçe, "Gazzali ve İbn Rüşd'ün Diriliş Anlayışlarının Mukayesesi" (yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2019), ss.42-54. İbn Meymûn'un konuyla ilgili düşünceleri için ayrıca bkz. Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı*, ss.221-222; Simcha Paull Raphael, *Jewish Views of the Afterlife* (Northvale, NJ: Jason Aronson, Inc., 1994), ss.244-258; Muhsin Akbaş, "Yahudi ve Hıristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnançının Dinî ve Teolojik Temelleri," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), ss.37-60; Adnan Küçükali, "İbn Meymun'un Düşüncesinde Ahiret ve Ölümsüzlük," *EKEV Akademi Dergisi* 10:26 (2006), ss.83-90.

²⁷ *Ḥiyat ha-metîm kâ'îdetun min kavâ'idi şer'ati Mūsâ lâ dîn ve lâ irtibât bi'l-milleti'l-yehüdiyye li-men lâ ya'tekîdu zâlik*. Bkz. İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, c.4, s.206.

²⁸ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, c.4, s.208.

²⁹ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, c.4, s.216.

³⁰ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 3:6.

(*mīda ke-neged mīda*) dirilişi reddedenlerin diriltilmeyeceği dile getirilmektedir.³¹ İbn Meymûn, burada da sıddıkların mükafatının gelecek dünyaya kavuşarak manevi nimetleri tatmak, şerlilerin cezasının ise *karet* cezasıyla ademe mahkum olmak olduğunu belirtmektedir.³² Ahiret hayatında beden ve formun olmayacağını belirten İbn Meymûn, sıddıkların nefislerinin melekler gibi bedensiz bir biçimde var olacağını vurgulamaktadır. Ona göre, beden olmadığı için yeme, içme, oturma, kalkma, uyuma, ölme, üzülme, gülme ve diğer bedenî ihtiyaçların hiçbiri olmayacaktır. Bu sebeple Talmud alimleri ahiret yurduyla ilgili olarak “Gelecek dünyada yeme, içme ve cinsel ilişki olmayacaktır. Sıddıklar başlarında taçla oturacaklar ve Şekina'nın simasından beslenecekler”³³ demişlerdir. O, *Şerhu'l-Mişna*'da yaptığı gibi buradaki cismani özelliklerin resmedildiği ifadelerin mecaz olduğunu ve tevil edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre sıddıkların oturmaları, orada çalışma ve meşgale olmaksızın var olmalarıdır. Başlarındaki taç, onlara ahiret yurdunu kazandıran, kavradıkları bilgidir. “Şekina'nın simasından beslenecekler” ifadesi de Allah'ı idrak etmelerinin verdiği bir nimet olarak tanımlanmalıdır. Zira dünyadaki süfli bedende bunların idrak edilmesi imkansızdır.³⁴ İbn Meymûn, bunun nimetlerin ve ödüllerin en büyüğü olduğunu ve hiçbir ödülün bununla kıyas edilemeyeceğini ifade etmektedir. Buna karşın o, *karet* cezasına çarptırılarak ahiretten nasibi olmamanın da en büyük ceza olacağını belirtmektedir. İbn Meymûn burada ahiretten nasibi olmayan nefsin tam bir yok oluşla varlık sahasından silineceğini ve bir daha vücuda gelmeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre bu durum tam bir ademdir (yokluktur).³⁵ İbn Meymûn, daha sonra şu ifadelere yer vermektedir:

Ahiret hayatını, dinin emirlerini yerine getiren ve doğru yolda yaşayan bir insanın ecri olarak, güzel şeyler yemek içmek, güzel suretlerle cinsel ilişkide bulunmak, ketenden ve işlemeli elbiseler giymek, fildişinden mekanlarda oturmak, altın ve gümüş malzemeler kullanmak ve buna

³¹ Babil Talmudu, Sanhedrin, 90a.

³² İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 8:1.

³³ Babil Talmudu, Berahot, 17a.

³⁴ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 8:2.

³⁵ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 8:3-5. Yahudi düşünürler, nefsin Tanrı'nın varlığıyla baki olduğunu, bu sebeple de İbn Meymûn'un dediği gibi tamamen ademe gitmesinin mümkün olmadığını söyleyerek İbn Meymûn'a itiraz etmişlerdir. Onlara göre bu durum olsa olsa günahkar nefislerin manevi lezzetlerden mahrum kalması olarak yorumlanmalıdır. Bkz. Rambam [Maimonides], *Mishneh Torah: Sefer Hamada*, çev. Eliyahu Touger (New York: Moznaim Publishing, 2010), s.705, dn.44.

benzer şeyler olduğunu zannedip, akılları fikirleri şehvet olan geri zekalı ve aptal Araplar gibi gözünde basitleştirmeyesin sakın!³⁶

İbn Meymûn, bu lezzetlerin sadece bedenî lezzetler olduğunu ve bu dünyada bir beden içerisinde yaşadığımız için bu türden lezzetlere arzu duyduğumuzu, ahirette ise sadece nefisler olacağı için bu türden lezzetlere istek duyulmayacağını ifade etmektedir. Bu dünyada beden içerisinde bulunan insanın ahirette nefsin alacağı manevi lezzetleri kavrayabilmesine de imkan yoktur. İbn Meymûn'a göre bu sebepten ötürü peygamberlerin de nimet ve bereketlerle vadettikleri cismani nimet dönemi, ahiret yurduyla değil, Mesih dönemiyle ilgilidir. Zira ahiret hayatını Allah dışında ne gören olmuştur ne de bilen vardır.³⁷ Dikkat edileceği üzere İbn Meymûn'un burada saydığı nimetler aynı zamanda Kur'an'da sayılan cennet tasvirleridir. İbn Meymûn'un bu nimetlerin Kur'an'da geçtiğini bilmemesi imkânsız gibidir. Burada Araplar üzerinden bu tür bir eleştiride bulunduğu görülmektedir.³⁸

İbn Meymûn, *Mişne Tora*'da ayrıca Yahudi dinî literatüründe ahiret yurdu için kullanılan ve literal anlamı "gelecek dünya" (*'olam ha-ba*) olan ifadeye açıklık getirmektedir. Ona göre "gelecek dünya" ifadesinin kullanılmasının sebebi, ahiret yurdunun halihazırda mevcut olmaması ve dünya hayatı bittikten sonra kurulacak olması değildir. Zira ahiret yurdu halihazırda mevcuttur. Bu tabirin kullanılmasının sebebi, sadece şu anda yaşadığımız dünya hayatından zaman olarak sonra tecrübe edilecek olmasıdır.³⁹ İbn Meymûn, ardından da Mesih döneminden bahsetmektedir. Mesih döneminin bu dünyada yaşanacağına dikkat çeken İbn Meymûn, her ne kadar bolluk, bereket ve Yahudiler açısından büyük refah olacak olsa da tabiat kanunlarında değişiklik olmayacağını ve bu dönemin de sona ereceğini ve ahiret hayatının başlayacağını ve nihai safhanın da ahiret hayatı olduğunu belirtmektedir.⁴⁰

İbn Meymûn, en önemli felsefi-kelami eseri *Delâletu'l-Hâ'irîn*'de ise haşir konusundan neredeyse hiç bahsetmemektedir. O, bu eserinde erdemli

³⁶ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 8:6.

³⁷ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 8:7.

³⁸ Diğer taraftan İbn Sînâ da buradaki nimetleri sayarak şeriatın cahil avam için teşvik edici olması amacıyla bu tür nimetlerin nazara verildiğini öne sürmektedir. Bilindiği üzere bu konu el-Ğazâlî'nin filozoflara yönelik en temel eleştirilerinden birisini oluşturmaktadır. Bkz. İbn Sina, "el-Adhaviyye fi'l-Me'âd," s.16; Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. ve terc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), ss.207-224.

³⁹ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 8:8.

⁴⁰ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 9:2.

insanların ruhlarının ölümden sonra da ebedî olarak mevcudiyetini devam ettireceğini söyleyerek genel düşüncesini tekrar etmektedir. Midraşların zahirini esas alan Yahudilerin ise faziletli insanların bedenlerinin de yok olmayarak ebedi şekilde nimetle ödüllendirileceğine inandıklarını belirtmektedir.⁴¹ Bir başka yerde bedeni kuvvelerin ahlaki faziletlerin elde edilmesinde engel teşkil ettiğini belirten İbn Meymûn, insanın yaşı ilerledikçe aklın güçleneceğini, idrakin saflaşacağını bildirmektedir. Ona göre, ölümden sonra akli perdeleyen engeller ortadan kalkacak, bu kişiler büyük lezzetler içerisinde baki kalacaklar ve bu lezzetler de bedeni lezzet türünden lezzet olmayacaktır.⁴²

2. Cismani Haşir Tartışmaları ve İbn Meymûn'un *Haşir Risalesi*

Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna* ve *Mişne Tora* isimli eserlerinde Mesih dönemi, haşir ve ahiretle ilgili düşüncelerini açıklamıştır.⁴³ Fakat Bağdat Yahudi akademisinin lideri Samuel Halevî (ö.1197), İbn Meymûn'un görüşlerine reddiye amaçlı bir risale kaleme alınca işin seyri değişmiştir.⁴⁴ İbn Meymûn'un Şam'da bulunan ve *Delâletü'l-Hâ'irîn* adlı eserini kendisine hitaben yazdığı talebesi Yosef ben Yehuda ibn Şim'on (ö.1226) da Samuel Halevî'ye reddiye amaçlı bir risale kaleme almıştır.⁴⁵ İbn Şim'on, Samuel Halevî'nin kendisi aleyhine tezvirat yaptığını İbn Meymûn'a bildirmiş ve Halevî'nin yazdığı risalenin bir nüshasını İbn Meymûn'a göndermiştir. İbn Meymûn, 1190 yılında İbn Şim'on'a yazdığı cevabi mektupta gaonun⁴⁶ risalesinin bir vaiz edasıyla yazıldığını söyleyerek hiçbir değer ifade etmediğini dile getirmektedir. Samuel Halevî ile İbn

⁴¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâ'irîn*, 2:27. Türkçe çeviri için bkz. İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâ'irîn*, çev. Özcan Akdağ ve Osman Bayder (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), ss.328-329.

⁴² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâ'irîn*, 3:51; İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâ'irîn*, s.627. İbn Meymûn'un düşünceleri daha kendisi hayattayken sorgulanmış ve takip eden asırlarda Yahudi alimler tarafından çok ciddi eleştirilere konu olmuştur. Bkz. Daniel Jeremy Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240* (Leiden: Brill, 1965), ss.109-135.

⁴³ Yahudi geleneğinde cismani haşir konusu Talmud dönemlerinden itibaren tartışma konusu olmuştur. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı*, ss.301-305.

⁴⁴ Tzvi Langermann, "İggeret Rabbi Şmuel ben Eli be-İnyan Tḥiyat ha-Metîm," *Kovets al Yad* 15 (2001), ss.39-94.

⁴⁵ Sarah Stroumsa, *Reşito şel Pulmus ha-Rambam ba-Mizrah: İggeret ha-Haşta al odot Tḥiyat ha-Metîm le-Yosef İbn Şim'on* (Kudüs: Mahon Ben Zvi Publishing, 1999). İbn Şim'on'un kaleme aldığı risalenin Arapça orijinal adı *Risâletü'l-İşkât fî Haşri'l-Emvât* adını taşımaktadır. Bundan sonraki atıflarda bu isim kullanılacaktır.

⁴⁶ Gaon, Yahudi geleneğinde Bağdat'taki akademi başkanları için kullanılan bir unvan olup üstad, bilge ve allame gibi anlamlara gelmektedir.

Meymūn'un atışması ilk değildir. Daha önce de birbirlerinden farklı fetvalar vermek suretiyle yüzleştikleri olmuştur. İbn Meymūn, sözlerinin çarpıtıldığını görmüş ve Yahudi cemaatlerin yanlış yönlendirildiğini düşünerek hem yanlış anlamaları izah hem de dünyanın sonu ve ahiret yaşamıyla ilgili Yahudilerin inanması gerektiğini düşündüğü hususları zikretmek üzere *Maa-mar be-Thiyat ha-Metīm* (Ölülerin Diriltilmesine Dair Risale)⁴⁷ adıyla risalesini kaleme almıştır.⁴⁸ Bazı araştırmacılar bu risalenin İbn Meymūn'a ait olmadığını, başka bir yazarın İbn Meymūn'un eserlerinden derleme yaptığını ve onun adıyla yayınladığını iddia etmektedir.⁴⁹ Fakat gerek mektubun iç atıfları gerek İbn Meymūn'un üslubu gerekse dönemin mektupları, İbn Meymūn'un oğlunun ve torunlarının bu risaleyi ona nispet etmeleri ve hemen devam eden dönemdeki Yahudi alimlerin bu risaleye reddiye yazarak müellifinin İbn Meymūn olduğunu açıkça zikretmeleri risalenin İbn Meymūn tarafından kaleme alındığını göstermektedir.⁵⁰ Samuel Halevī'nin İbn Meymūn'a reddiye amaçlı Arapça olarak kaleme aldığı bir risale, İbn Şim'on'un ve İbn Meymūn'un da Samuel Halevī'nin risalesine reddiye amaçlı kaleme aldığı birer risale günümüze ulaşmıştır. Bu risalelerden İbn Şim'on ve İbn Meymūn'a ait olanlar Arapça orijinal metinleriyle günümüze ulaşmış, Samuel Halevī'nin Arapça metni ise günümüze gelmemiştir. Ortaçağ'da Samuel Halevī'nin Arapça metni, İbraniceye çevrilmiş ve İbranice çevirisi günümüze ulaşmıştır.⁵¹

İbn Meymūn, sözlerinin yanlış anlaşıldığından şikayet ederek risaleye başlamaktadır. Daha önce *Şerḥu'l-Miṣna* ve *Miṣne Tora* isimli eserlerinde ölülerin diriltilmesi konusuna yer verdiğini, orada ölülerin diriltilmesinin şer'î bir kaide olduğunu ve buna inanmayanın da ne dinle ne de Musa şeria-

⁴⁷ Risalenin orijinal metni İbrani harfleriyle Arapça (Judeo-Arabic) olmakla birlikte bizim esas aldığımız nüshada başlığı İbranice olarak atılmıştır. Risalenin İngilizce çevirileri için bkz. Fred Rosner, *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection* (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1997); Ralph Lerner, *Maimonides' Empire of Light: Popular Enlightenment in an Age of Belief* (Chicago: University of Chicago Press, 2000); Abraham Halkin ve David Hartman, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides* (New York: The Jewish Publication Society of America, 1985).

⁴⁸ Davidson, *Moses Maimonides*, ss.515-524. Bkz. Ralph Lerner, "Maimonides' 'Treatise on Resurrection'," *History of Religions* 23:2 (1983), ss.140-155; Raphael Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Boston: Academic Studies Press, 2009), ss.361-365.

⁴⁹ Bkz. Lea Naomi Goldfeld, *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection: An Inquiry into Its Authenticity* (New York: Ktav Publishing House, 1986), ss.31-53.

⁵⁰ Stroumsa, *Maimonides in His World*, ss.165-166; Davidson, *Moses Maimonides*, s.510.

⁵¹ Samuel Halevī, İbn Şim'on ve İbn Meymūn'un risaleleri, yakında yayınlanacak olan *Yahudilikte Cismani Haşır Tartışmaları: Samuel Halevī, İbn Şim'on ve İbn Meymūn* adlı eserimizde karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

tıyla bir irtibatının olacağını belirttiğini aktarmaktadır. İbn Meymûn ayrıca ahiretten nasibi olmayan gruplardan birisinin de ölümlerini diriltmesini inkar edenler olduğunu yazdığını hatırlatmaktadır. İbn Meymûn, ısrarla ölümlerini diriltmesinin son hedef/gaye olmadığını nihai amacın ahiret hayatına kavuşmak olduğunu belirtmektedir.⁵² Nefsin bekasıyla ilgili Bağdat gaonunun düşüncesi de benzer olmakla birlikte beden nefisle birlikte diriltip diriltmeyeceği konusu tartışmanın temel noktasıdır.⁵³

İbn Meymûn, *Haşir Risalesi'*nde ölümün olmadığı hayatın, ahiret yurdundaki hayat olduğunu, zira orada bedenlerin olmayacağını belirtmektedir. Ona göre ahiret hayatı, melekler gibi bedensiz bir şekilde nefislerden ibarettir.⁵⁴ İbn Meymûn önce ölümlerini diriltmesi ve ahiret yurdu arasında karışıklığa sebebiyet veren kavram kargaşasına açıklama getirmektedir. Ona göre "ölümlerini diriltmesi"yle nefsin cesede geri dönüşü kastedilmektedir ve başka türlü de tevill edilemez. Ahiret yaşamı ise ölümlerini diriltmesinden sonra gelen yeni ve başka bir safhadır. Ölümlerini diriltmesi inancının Yahudiler arasında bilinen, yaygın ve üzerinde bütün fırkaların icma ettiği bir husus olduğuna dikkat çeken İbn Meymûn, Yahudiler arasında bunun aksi bir görüş olmadığını belirtmektedir. O, Yahudiler arasında herhangi bir kimsenin de bu düşüncenin aksine bir şekilde inanmasının uygun olmadığını belirtmektedir.⁵⁵

⁵² İbn Meymûn, "Maamar be-Thıyat ha-Metım," ss.69-74.

⁵³ Sarah Stroumsa, "Twelfth Century Concepts of Soul and Body: The Maimonidean Controversy in Baghdad," A. I. Baumgarten (ed.), *Self, Soul and Body in Religious Experience* (Leiden: Brill, 1998) içinde, ss.313-334.

⁵⁴ İbn Meymûn'un, bu görüşünde el-Fârâbî-İbn Sînâ geleneğinden etkilendiği söylenebilir. Bkz. Engin Erdem, "Ölüm Sonrası Hayat," Recep Kılıç (ed.), *Din Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013) içinde, ss.442-451.

⁵⁵ İbn Meymûn, "Maamar be-Thıyat ha-Metım," ss.78-82. Belli bir dönemde sadece bedenlerin olması ve orada nimet veya ödüle muhatap olma ardından da bedenlerin yok olması ve nefislerin devam etmesi görüşü Gürbüz Deniz'in çalışmasında karşımıza çıkmaktadır. Deniz, Mümin suresi 11. ayette yer alan "İnanmayanlar diyecekler ki: Ey Rab-bimiz! Bizi iki kere öldürdün, iki kere de dirilttin. Artık günahlarımızı anladık. Ama çıkış için bir yol var mı?" şeklindeki ayetten hareketle inananlar için birinci ölümün ruh ile bedenlerin beraberce işledikleri fiillerin hesabını vermek üzere bedenleri ve ruhlarıyla birlikte dünya hayatının sona ermesinden sonraki dirilişleri olduğunu belirtmektedir. İkinci ölüm ve dirilme ise yalnızca nefsanî dirilme şeklinde olacaktır. Deniz, buna gerekçe olarak Allah'a inanmaya ve inkar etmeye bedenin doğrudan etkisi olmadığını, nefsin inkar ettiği bir şeyden dolayı da bedeninin ilelebet ceza çekmesinin adalet ilkesine ters olduğunu öne sürmektedir. Diğer taraftan o, müminlerin bu dünya hayatı sonunda ölüp tekrar diriltildikten sonra bir daha ölmeyeceklerini, dirilişlerinin ruh ve beden birlikte olacağını ve cennette ebedi kalacaklarını dile getirmektedir. Bkz. Gürbüz Deniz, "İbn Sina'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar," *Eskişen* 29 (2014), s.112. İlgilili bir şekilde Yeni

Bağdat'taki Yahudi akademisinin gaonu Samuel Halevî'nin, kendisi için Tanah'ta ölülerin diriltilmesi hususunun mesel olduğunu söylediğini duyduğunu ifade eden İbn Meymûn "Bu sözler, apaçık bir yalan ve katışıksız bir iftiradır" şeklinde tepki göstermektedir.⁵⁶ İbn Meymûn, Tevrat'ta yer alan bazı ifadelerin mesel, bazısının hakikat olduğunu, bazısının da mesel mi hakikat olduğunu kestiremediğini ifade etmektedir. Allah'a atfedilen tecsimci ifadelerin mesel olduğunu dile getiren İbn Meymûn, bunları zahir anlamlarıyla anlayan cahillerin bulunduğundan şikayet etmektedir.⁵⁷ İbn Meymûn, cismani haşırle ilgili kendisine yönelik suçlamaları tekrar tekrar dile getirerek bunları şu sözlerle reddetmektedir:

Reddedtiğimiz iddiaya gelince o da nefislerin cesede asla dönmeyeceğine ve böyle bir şeyin gerçekleşmesinin kesin olmadığına dair iddiadır. Zira böyle bir şeyi inkar etmek mucizelerin tamamını inkar etmeye götürür. Mucizeleri inkar etmek de dinin esaslarından birini inkar etmek ve şeriattan çıkmak anlamına gelir. Bu sebeple ölülerin diriltilmesini şeriatın esaslarından biri olarak saymaktayız. Sözlerimizde nefsin cesede döneceğini inkar ettiğimize delil olacak bir ifade asla bulunmamaktadır, bilakis tam zıddına delil teşkil edecek ifadeler vardır.⁵⁸

İbn Meymûn, bunun ardından Tanah'ta ölülerin bir daha diriltilmeyeceğini açıkça ifade eden pasajların nasıl anlaşılması gerektiğine değinmektedir. O, bu pasajlara örnek olarak şunları vermektedir: "İnsan ölür de dirilir mi?"⁵⁹, "Bir bulutun dağılıp gitmesi gibi, ölüler diyarına inen bir daha çıkmaz"⁶⁰, "Dönüşü olmayan yere gitmeden önce, karanlık ve ölüm gölgesi diyarına"⁶¹, "Ölüler diyarı sana şükredemez, ölüm övgüler sunmaz sana. Ölüm çukuruna inenler senin sadakatine umut bağlayamaz. Diriler, yalnız diriler bugün benim yaptığım gibi sana şükreder"⁶², "Hepimizin öleceği ke-

Ahit'in Vahiy Kitabı'nda inananların ikinci ölüme maruz kalmayacakları ifade edilmektedir. Bkz. Vahiy, 2:11; 20:6.

⁵⁶ İbn Meymûn, "Maamar be-Ṭḥiyat ha-Metîm," s.82.

⁵⁷ İbn Meymûn'un bu konudaki görüşleri İbn Sînâ'nın görüşleriyle paralellik arz etmektedir. İbn Sînâ'ya göre, cahil halk kitlelerinin rahat anlayabilmesi için din dilinde bazı teşbihlere yer verilmektedir. Tevrat'ın da bu sebepten baştan aşağı teşbihle dolu olduğunu ifade eden İbn Sînâ, diğer türlü bu hakikatleri halk kitlelerine anlatmanın imkansız olduğunu belirtmektedir. İbn Sînâ, burada el, yüz, gelme-gitme, öfkelenme gibi teccime konu olan bazı örnekler vermektedir. Bu örnekler birebir şekilde İbn Meymûn'da da bulunmaktadır. İbn Sînâ *teşbih* kelimesini kullanırken İbn Meymûn, *mesel* kelimesini tercih etmektedir. Bkz. İbn Sina, "el-Adhaviyye fi'l-Me'âd," ss.8-9, 11.

⁵⁸ İbn Meymûn, "Maamar be-Ṭḥiyat ha-Metîm," ss.84-85.

⁵⁹ Eyüp, 14:14.

⁶⁰ Eyüp, 7:9.

⁶¹ Eyüp, 10:21.

⁶² İşaya, 38:18-19.

sin, toprağa dökülüp yeniden toplanamayan su gibiyiz”⁶³, “Harikalarını ölü- lere mi göstereceksin? Ölümler mi kalkıp seni övecek?”⁶⁴, “Onların yalnızca insan olduğunu anımsadı, geçip giden, dönmeyen bir rüzgar gibi.”⁶⁵

İbn Meymûn, bu pasajların varlığın mutad ve bilinen tabii durumunu vafettiğini belirtmektedir. Ona göre, hayvan türünden dişi ve erkeğin bir- likteliğinden doğan yavrunun, aşama aşama büyümesi, yaşaması ve sonra- sında ölmesinin takdir edilmiş olup, ölen hayvan da bir daha dirilmeyecek- tir. Burada tabii olan şeyin, bu hayvanların öldüklerinde eski yapılarına dönmemeleri olduğunu belirten İbn Meymûn, ilahî feyz ittisal ettiği için insanda bozulmayan ve kitaplarda müşterek isimle *nefs* veya *ruh* olarak adlandırılan ebedî bir cevherin mevcut olduğunu dile getirmektedir. İnsa- nın bedenine gelince diğer bütün canlı varlıkların bedenleri gibi o da yok olur. Tabii olan durum budur ve ayetlerin tamamı da buna göre gelmiştir. “İnsan ölür de dirilir mi?”⁶⁶ ifadesiyle “Bu kayadan size su çıkaralım mı?”⁶⁷ arasında bir fark yoktur. Yani bunun tabii değil imkansız bir durum olduğu ifade edilmektedir. Eğer bir insan “Cansız şeylerin hareket etmesi mümkün değildir” derse, eşyanın tabiatına uygun olarak bu sözü doğru olur. Asanın yılan olması bu kişinin sözünü yalanlamaz, zira bu bir mucizedir. Bu sebeple de ölümlerin dönüşünü reddeden ne kadar ifadeye rastlarsan onların tabii durumu ifade ettiğini görürsün. Ölümlerin dönüşünü reddeden bu sözler, Allah'ın tekrar hayata dönüşlerini dilediği ölümlerin dönüşüyle çelişmez.⁶⁸

Tevrat'ın ölümlerin diriltilmesini açık bir şekilde zikretmemesini de tartı- şan İbn Meymûn, bunun ölümlerin diriltilmesinin mucize kabilinden bir hu- sus olmasından kaynaklandığını iddia etmektedir.⁶⁹ Zira ona göre, bu tür şeyleri tasdik etmenin yolu nebevî haberle olur.⁷⁰ Tevrat'ın verildiği zaman

⁶³ II. Samuel, 14:14.

⁶⁴ Mezmurlar, 88:10.

⁶⁵ Mezmurlar, 78:39.

⁶⁶ Eyüp, 14:14.

⁶⁷ Sayılar, 20:10.

⁶⁸ İbn Meymûn, “Maamar be-Şıyat ha-Metîm,” ss.91-95.

⁶⁹ Yahudi kutsal kitaplarında ölüm sonrası hayatla ilgili anlatımlar için bkz. Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), ss.104-142. Tevrat'ta ahiret ve haşir inancının neden yer almadığıyla ilgili tartışmalar için bkz. Yasin Meral, “Tevrat'ta Ahiret ve Diriliş İnancı Neden Zikredilmedi? Yahudi Düşünürlerin Gereççeleri ve Kur'an'ın Tanıklığı,” *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 31:1 (2020), ss.1-17.

⁷⁰ İbn Meymûn, “Maamar be-Şıyat ha-Metîm,” s.95. Bu ifadelerin benzeri İbn Sînâ'da da karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ, *me'âd* konusunun şariat tarafından kabul edilmiş olup, ispatının ancak şariat yoluyla ve nebevî haberi tasdik etmekle mümkün olacağını ifade etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s.97.

diliminde ise Orta Doğu'daki toplulukların âlemin kıdemine inanan, vahyi ve mucizeyi reddeden Şâbi'lerden oluştuğunu belirten İbn Meymûn, Tevrat'ta nakledilen mucizelerin ölümlerin diriltilmesinin imkanına delil olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Allah'ın İsrailoğullarına yönelik özel bir ilahî planı bulunmaktadır ve Allah, İsrailoğullarının ölümlerin diriltilmesini kabul etmemelerinden endişe etmiştir. Zira inkar etmeleri durumunda Allah'ın, onların üzerinde gerçekleştirilmeyi düşündüğü ilahî plan iptal olmuş olacaktır. Buna göre, İsrailoğullarının itikadi konularda aşama aşama olgunlaşmaları Allah'ın takdiridir. Bu sebeple de ölümlerin diriltileceğini Musa zamanında Tevrat'ta değil, asırlar sonra bu düşünce olgunlaştığı zaman bildirmiştir.⁷¹

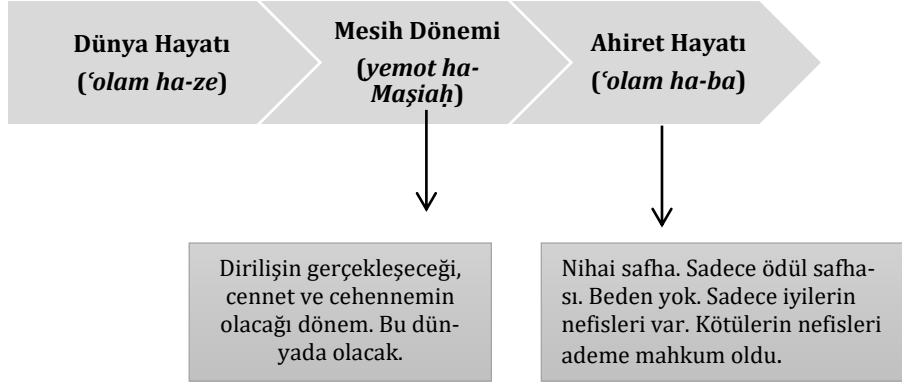
İbn Meymûn'a göre Allah, eğer dönemin İsrailoğullarına ölümlerin diriltileceğini söyleseydi, bu onlar için kabul etmesi imkansız bir düşünce olurdu. Günah işlemenin cezası öte dünyaya geciktirildiği için İsrailoğullarının kolayca günah işleyeceğini belirten İbn Meymûn, bu tür sorunlara yol açmamak için İsrailoğullarının kabul edebilecekleri ve acil bir şekilde karşılığı olan hususlarla tehdit edilip korkutulduğunu dile getirmektedir. Bu sebeple de kendilerine "Ya Rabbin sözünü dinler ödülünüzü alırsınız ya da kulak ardı eder cezasını çekersiniz" denildiğini iddia etmektedir. Ona göre, Allah'a itaat etmeleri durumunda dünya işlerinin iyi gideceği, isyan etmeleri durumunda da kötü gideceği şeklindeki bir ilişki biçimini kabul etmeleri daha hızlı sonuç alınan ve daha faydalı olan bir yöntem olmuştur.⁷²

İbn Meymûn'un *Haşir Risalesi'*nde cismani haşır, daha önceki yazılarını teyit eder şekilde yer almaktadır. Yahudi iman esasları listesinin sonuncusunu ölümlerin diriltileceğine inanmak olarak belirleyen İbn Meymûn, "ölülerin diriltilmesi" kavramı ile de nefsin bedene dönmesi yani cismani bir haş-

⁷¹ İbn Meymûn, "Maamar be-Ṭḥiyat ha-Metîm," ss.95-97.

⁷² İbn Meymûn, "Maamar be-Ṭḥiyat ha-Metîm," ss.97-99. Bu ifadelerin bir benzeri İbn Sînâ'da dinî metinlerde neden ruhani değil de cismani haşirden bahsedildiğini izah sadedinde görülmektedir. İbn Sînâ, gelişmemiş zihinler ahiretin hakikatini kavrayamayacakları için ahiret hayatının cismani değil de ruhani olduğu kendilerine söylenseydi, dinlerin ahireti özendirme ve sakındırma yönteminin sonuç vermeyeceğini iddia etmektedir. İbn Sînâ ayrıca günahkarlar için kızgın ateş, zebaniler, irinli sular, zincirler gibi farklı fiziki cezaların anlatıldığını aksi takdirde ruhani ödül ve cezaya aldırış edilmeyeceğini bildirmektedir. Ona göre dinî siyaset açısından diriliş olayını cismani olarak sunmak gerektiği için Allah bu şekilde anlatmayı uygun görmüştür. İbn Meymûn, ahiretin Tevrat'ta yer almamasını insanların zihin kapasitelerinin bunu hazmetmeye hazır olmamasına bağlarken, İbn Sînâ ruhani değil de cismani haşrin dinî metinlerde kullanılmasını insanların bunu inkar edebilecekleri endişesine dayandırarak aynı noktada buluşmaktadırlar. Bkz. İbn Sina, "el-Adhaviyye fi'l-Me'âd," s.11, 17.

rin kastedildiğinin altını çizmektedir. Bu noktada İbn Meymün, bunun, şeriatın bir kaidesi olduğunu vurgulayıp cismani haşrı inkar edenlerin Musa şeriatı ve Yahudi milletiyle bir bağının olmadığını belirtmektedir. İbn Meymün'a yapılan hücumlar ise ahiret yurdunda (*'olam ha-ba*) bedenlerin olmayacağını açık açık yazması sebebiyledir. Bu durumda İbn Meymün'un düşüncesini şu şekilde resmetmek mümkündür:



İbn Meymün'un diğer eserlerinde ve bu risalesinde vurguladığı hususlardan biri de dirilişle birlikte ölümsüzlüğün gelmediğidir. Bir diğer ifadeyle diriliş belli bir süre için geçerli olacak, dirilen bedenler de dünyadaki cari tabiat kurallarına tabi olacaklar ve sonrasında bedenler tekrar yok olacaktır. İbn Meymün, bu dirilişin ne zaman olacağını bilmediğini söylemektedir. Fakat her halükarda ahiret hayatı denen safhadan önce olduğu açıktır. "Allah, iradesi ve meşietiyile ne zaman ve kimi isterse, ister Mesih döneminde ister öncesinde ister Mesih öldükten sonra, ölüleri diriltir"⁷³ ifadesi bu dirilişin bir şekilde Mesih dönemiyle ilişkili olacağını göstermektedir. Yine İbn Meymün'un diriltiren insanlardan bahisle "Nefisleri cesetlerine dönen bu şahıslar, çok uzun yıllardan sonra yiyor, içiyor, cinsel ilişkiye giriyor, çocukları oluyor ve ölüyor. Aynı Mesih döneminde hayat sürenlerin yaşamları gibi" ifadelerini kullanmaktadır.⁷⁴ Bu da dirilişin Mesih döneminde olacağına inandığını göstermektedir.

İbn Meymün'un Şam'daki talebesi ve İbn Meymün'u, aleyhindeki konuşmalar hakkında haberdar eden İbn Şim'on, onu savunmak üzere kaleme aldığı risalesinde defalarca çok açık bir şekilde dirilişin Mesih döneminde

⁷³ İbn Meymün, "Maamar be-Ṭḥiyat ha-Metīm," s.86.

⁷⁴ İbn Meymün, "Maamar be-Ṭḥiyat ha-Metīm," s.82.

olacağını vurgulamaktadır.⁷⁵ Hatta bir yerde “Gaon [Samuel Halevî], İbn Meymûn’u söylemediği şeylerle itham ediyor. O, İbn Meymûn’un dirilişi inkar ettiğini söylüyor. Halbuki İbn Meymûn, Mesih dönemi dışında cismani haşir yoktur diyor”⁷⁶ ifadelerine yer vermektedir. Muhtemeldir ki İbn Şim’on, hocası İbn Meymûn’la yaptıkları görüşmelerde bunu kendisiyle teyit etmiştir. Bu durumda Mesih döneminde diriliş gerçekleşecek, Mesih dönemi bittiğinde de bütün insanlar ölmüş olacak ve ardından ahiret hayatı başlayacaktır. Ahiret hayatına intikal edebilenler sadece ve sadece nefleriyle devam edeceklerdir. İbn Meymûn bu safhaya geçmeye hak kazanan kişilerin bedensiz bir şekilde melekler gibi baki kalacaklarını bildirmektedir. Zira o vakitten itibaren nefisler, Allah’ı aklettikçe hem ödülleri alacaklar hem de Allah’ın baki olması sebebiyle bu durum son bulmayacaktır. Böylece beden sahibi bir varlığın ölümsüzlüğü imkânsız görülmektedir.⁷⁷

3. Genel Mütalaa

İbn Meymûn’un, *Haşir Risalesi* başta olmak üzere ölüm sonrası hayata dair görüşlerinin incelendiği bu yazıda sonuç sadedinde şu hususları öne çıkarmak mümkündür:

- Tevrat’ta ahiretten bahsedilmemesi sebebiyle Yahudi dinî literatüründe ölüm sonrası hayatla ilgili birçok konuda kafa karışıklığının olduğu görülmektedir. Neviim ve Ketuvim bölümü kitaplarında da birkaç cümlelik atıflarla yer verilen diriliş konusu özellikle MÖ 200 ve sonrasında Yahudi dinî literatüründe görülmeye başlayan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

- Miladın ilk asırlarından itibaren Yunan düşüncesinin de taciz ve tahrikleriyle Yahudi alimlerin cismani haşir konusunu yoğun bir şekilde işlemeye başladıkları ve hem ruh hem de beden birliktedir. Bu düşünce daha sonraki Yahudi alimlerin de takip ettiği bir çizgi olup, günümüze gelene kadar Yahudi alimlerin ve cemaatlerin kahir ekseriyeti “gelecek dünya”da (*‘olam ha-ba*) beden ve ruhla birlikte var olunacağını belirtmişlerdir.

- İbn Meymûn, cismani dirilişin bu dünya üzerinde, henüz “gelecek dünya” başlamadan önce gerçekleşeceğini, fakat “gelecek dünya” denen safha-

⁷⁵ Yosef ben Yehuda ibn Şim’on, *Risāletu’l-İskāt fî Ḥaşri’l-Emvāt*, §9, 11-16, 22-23, 31, 124, 127, 136-137, 144-147. Risalenin edisyonunu yapan Sarah Stroumsa metni paragraf numaralandırmalarına göre düzenlediği için atıflar da bu doğrultuda yapılmıştır.

⁷⁶ İbn Şim’on, *Risāletu’l-İskāt fî Ḥaşri’l-Emvāt*, §31.

⁷⁷ Ayrıca bkz. Halkin ve Hartman, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, ss.259-260.

nın başlamasından sonra bedenlerin asla bulunmayacağını, ödülün sadece nefis tarafından tadılacağını söyleyerek Yahudi tarihinde haşir ve ahiret konusunda kırılmalar yaşatan açıklamalar yapmış ve büyük bir kırılmaya sebep olmuştur. Onun bu düşüncesinde el-Fârâbî-İbn Sînâ geleneğinden etkilendiğini söylemek mümkündür.

- Talmud'da ve diğer dinî literatürde Tevrat'ta haşirden neden bahsedilmediğine dair itirazlar söz konusu olduğunda genellikle zorlama ve zayıf yorumlarla ahirete işaret ettiği düşünülen Tevrat pasajlarına atıf yapılmaktadır. İbn Meymûn ise bu sorunla doğrudan yüzleşerek dirilişin ima bile edilmediğini itiraf etmekte ve ilahî bir planın parçası olarak tedrici bir yöntem uygulandığını söyleyerek istisnai bir tavır sergilemektedir.

4. Haşir Risalesi'nin Türkçe Tercümesi⁷⁸

Ölülerin Diriltilmesine Dair Risale

Ezelî Rab Tanrı'nın adıyla.⁷⁹

Ağzımdan çıkan her söz; dosdoğrudur, yoktur eğri ya da sapkın olanı. Apaçıktır hepsi anlayana, bilgiye erişen, doğruluğunu bilir onların.⁸⁰ İhtiyatlı kişi bilgisini kendine saklar, oysa akılsızın yüreği ahmaklığını ilan eder.⁸¹

Bir insanın, bir konuyla ilgili şüpheleri izale etmek ve yanlış anlamaları ortadan kaldırmak için açık ve net ifadelerle bir meseleyi izah etmesine rağmen söz konusu ifadelerin hasta ruhlu insanlar tarafından maksadının tam tersi istikamette anlaşılması bilinmedik bir durum değildir. Bu durum yüce Allah'ın kelamı için de söz konusudur. Nitekim peygamberlerin efendisi [Hz. Musa] Allah'la ilgili bizi bilgilendirirken nefislerimizden Düalistlerin inandığı fasid düşünceleri izale etmek amacıyla Allah'ın tek olup benzerinin olmadığı kaidesini şu ifadelerle açıkladı: Dinle ey İsrail! Tanrı'mız Rab tek Rab'dir!⁸² Hıristiyanlar ise bu ayetten Allah'ın, teslisin bir unsuru olduğunu çıkardılar ve şöyle dediler: “[Ayette] ‘Rab’ dedi, ‘Tanrı’mız’ dedi ve ‘Rab’ dedi. Bunlar üç isimdir, bunlardan sonra [ayette] ‘tek’ dedi. Bu da onların üç olduğuna ve üçün de tek olduğuna delildir.” Allah onların cahillikle söyledikleri bu düşüncelerden münezzehtir. Bu tür yanlış anlamalar Allah'ın

⁷⁸ Makalede geçen İbranice teknik kavramların Arapça karşılıklarının tespitinde yardımını esirgemeyen muhterem hocam Uri Melammed'e medyun-u şükranım. Risalenin Türkçe çevirisinde Arapça metindeki dipnotlara ilaveten Türk okurları için gerekli görüldükçe dipnotlarda açıklamalar yapılmıştır.

⁷⁹ Tekvin, 21:33.

⁸⁰ Özdeyişler, 8:8-9.

⁸¹ Özdeyişler, 12:23.

⁸² Tesniye, 6:4.

kelamından bile çıkarılıyorsa beşer kelamında gerçekleşmesi daha mümkün ve muhtemeldir. Nitekim benzer bir durum bazı aptallar tarafından şeriatın kaidelerinden biriyle⁸³ ilgili sözlerimizin yorumlanmasında da gerçekleşti. Biz, şeriatın ihmal edilmiş bir kaidesine dikkat çekelim derken onlar bu konuda tereddüte düştüler. Halbuki bu kaide, şüpheye mahal bırakmayacak şekilde milletimizin arasında açık ve net bir kaidedir.

Bu hususu, şeriatın anlaşılması ve hükümlerinin açıklanması noktasında müstakil çalışmaya dönüştürmek istediğimizde, insanlardan hiçbir ücret veya karşılık beklemeden, aksine önceki şeriat alimlerinin -ruhları şad olsun- sözlerini anlamakta zorlananlara kendimizce bir irşad, anlatım ve açıklama olmasını umarak sadece Allah'ın rızasını kazanmayı arzu ettik. Bu yaptığımızla zor ve çetin hususları makul ve anlaşılır kıldığımızı, oldukça çeşitli hususları da biraraya getirdiğimizi düşündük. Kendimizi de her halükarda kazançlı gördük. Zira şayet düşündüğümüz gibi konuları makul ve anlaşılır kılabilmiş ve bizden öncekilerden hiçbirinin yapmadığı tarzda bir derlemede bulunabilmişsek bu durumda hem insanların faydasını temin etmiş hem de ecir elde etmişizdir. Yok eğer vaziyet bu şekilde değilse ve sözlerimiz öncekilerin yazdıklarına ilave bir kolaylık ve açıklama getirmiyorsa bu durumda sadece ecir elde etmişizdir. Nitekim niyetimiz budur ve Allah da kalplere bakar.⁸⁴ İşte daha önce de ifade ettiğimiz gibi bir eser telif edip açıklamaya çalışırken kalp ve elimizin birlikte ortaya koyduğu her bir çabamızda bu duygu ve düşüncelerle hareket etmekteyiz.

Kendimizi bu işlere hasrettiğimizde dinin fûruunu kolaylaştırmak ve açıklamak isteyip, dinin usulünü açıklanmamış ve hakikatlerine işaret edilmemiş vaziyette bırakmanın dinî açıdan doğru olmadığını gördük. Hususen de bu durum kendisini Yahudi milletinin alimlerinden zanneden birisiyle karşılaştığımızda ortaya çıktı. Allah'a yemin olsun ki bu kişi, iddiasına göre Yahudi hukukunu biliyor ve çocukluğundan beri dinî ilimlerle haşır neşir olmuş. Fakat bu kimse, ayetlerde geçtiği şekliyle Allah'ın göz, el, ayak ve iç organlara sahip bir cisim olup olmadığı hususunda şüphe içerisinde bulunuyor. İlgili beldede karşılaştığım diğer bazı kişiler ise Allah'ın cisim olduğuna hükmetmişler ve bunun aksini düşüneni *mîn* [zındık] ve *apikoros* [mülhid] olarak isimlendirip tekfir ediyorlar. Talmud'un Berahot risalesin-

⁸³ İbn Meymûn, burada iman esasları listesinde 13. ve son madde olarak listelediği ölüle-
rin diriltilmesi kaidesini kastetmektedir. Bkz. Yasin Meral, "İbn Meymun'a Göre Yahudi-
likte İman Esasları," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:2 (2011), s.266.

⁸⁴ I. Samuel, 16:7; Babil Talmudu, Sanhedrin, 106b.

deki anlatımları da literal olarak anlıyorlar.⁸⁵ Bu ve benzer şeyler bizzat görmediğim insanlardan da kulağıma geldi.

Kendilerini Yahudi milletin alimleri olarak gören, gerçekte ise insanların en cahili ve hayvanlardan bile daha aşağı bir yol tutmuş olan, çocuklara ve kadınlara benzer tarzda dimağları masal, hurafe ve hayallerle dopdolu olan, gerçekten zavallı ve şüphe içerisindeki bu kimselerin farkına vardığımızda; yine fıkhi eserlerimizde dinin usulünü istidlal yöntemiyle değil de rivayet yöntemiyle açıklamanın gerekli olduğunu, zira *Delāletu'l-Hā'irīn*⁸⁶ isimli kitabımızda da dile getirdiğimiz üzere bu usüller hakkında istidlal çok sayıda ilimde uzmanlaşmaya ihtiyaç duyduğunu, şeriat alimlerinin ise bu noktada hiçbir şey bilmediğini gördüğümüzde, biz de en azından hakikatlerin herkes tarafından kabul edilmesini tercih ettik. Mişna ile ilgili eserimizin başında nübüvvet ve gelenekle ilgili inanılması gereken esasları ve her bir rabbaninin Sözlü Tevrat'a inanması gerektiğini belirtmiştik. *Helek* bölümünde⁸⁷ şeriatın diğer kaideleriyle birlikte *mebde'* ve *me'ād*, yani tevhid ve ahiret ile ilgili esasları açıkladık. Benzer şekilde kadrini ancak güzel, sağlıklı ve hassas [ilmî] kabiliyetleri olan, eserde takip edilen yöntemleri ve dağınık konuların bir araya getirilip sunulmasını anlayabilen insaf sahibi din ve ilim ehlinin bilebileceği *Mişne Tora* adlı büyük eserimizde de aynısını yaptık. Söz konusu eserimizde bütün fıkhi-dinî esasları da zikrettik. Böylece kendilerini din bilgini (*talmidey haḥamim*) veya allame (*geonim*) olarak isimlendiren -veya onları nasıl isimlendireceksen artık- kişilerin dinin furuatına dair hususları fıkhi esaslara dayandırmalarını ve böylece dinî öğretilerinin ve eğitimlerinin bir düzen içerisinde ve ellerinde hazır olmasını arzu ettik. Bütün bunlar dinî esaslar üzerine bina edilmiştir ve böylece onlar Allah'a dair bilgiyi (*ma'rifetullāh*) göz ardı etmemiş olacaklar. Bilakis en büyük gayretleri ve hevesleri onları kemale erdirecek ve yaratıcılarına yaklaştıracak hususlara yönelik olacak, yoksa avamın vehmettiği şekilde bir kemale değil.

Dikkat çektiğimiz bu esaslardan biri de ahiret meselesi idi. Nitekim ahiretin hakikatıyla ilgili hususları üzerinde uzunca durarak aktarıp ele aldık.⁸⁸

⁸⁵ Vaaz ve menkıbelerin bol olduğu Talmud'un bu bölümünde tecsimci ifadeler yer almaktadır.

⁸⁶ İbn Meymün, *Delāletu'l-Hā'irīn*, 1:34.

⁸⁷ Yahudi dinî literatüründe Mişna'nın Sanhedrin risalesinin 10. bölümü "helek bölümü" olarak bilinmektedir. Bu bölüm, ahiretten nasibi (*helek*) olan kişileri listelediği için bu adla anılmıştır.

⁸⁸ İbn Meymün, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 8 ve 9. bölüm.

Ayrıca Tanah ayetlerinden ve hahamların -ruhları şad olsun- sözlerinden konuyla ilgili deliller zikrettik ve söz konusu ifadeleri ehl-i ilmin anlayacağı şekilde yorumladık. Helek bölümünde de ahiret âlemini dirilişten bahsetmeksizin açıklama sebebimizi izah ettik. Orada dediğimiz üzere, insanların sadece ölülerin diriltilmesine odaklandıklarını, ölülerin üryan mı elbiseli mi kalkacağı ve buna benzer hususlarla ilgilendiklerini,⁸⁹ ahiret âleminin ise ihmal edildiğini gördük. Sonra o bölümde ölülerin diriltilmesinin şeriatın kaidelerinden biri olduğunu belirtip açıkladık. Ölülerin diriltilmesi, son hedef/gaye değildir, bilakis nihai amaç ahiret yaşamıdır. Bütün bu açıklamalar vesilesiyle Tevrat'ta bu dünya haricinde bir ödül olmadığına ve ahirette ödül ve ceza olacağına dair sarih bir ifadeye yer verilmediğine dair büyük müşkili izah ettik. Bize gelen nakillerde açıklandığı şekliyle biz de konuyla ilgili Tevrat ayetlerinden ödülde nihai safhanın ahiret hayatını kazanmak, cezada nihai safhanın da ahiret hayatından mahrum olmak olduğunu açıkladık. Bu hususların aynısını [*Mişne Tora* adlı] eserimizin Hilhot Teşuva isimli kısmında uzun uzadıya açıklamıştık.⁹⁰ Helek bölümünde ise ilgilenen insanların göreceği üzere ahiret yaşamı konusunda lafi epeyce uzattıktan sonra her ne kadar nihai hedef olmasa da ölülerin diriltilmesinin şer'î bir kaide olduğunu ve buna inanmayanların da ne dininin ne de Musa efendimizin şeriatıyla bir irtibatının olacağını belirttik. Benzer şekilde eserimizde ahiretten nasibi olmayanları listeleyip rakamlandırdık ve bunların yirmi dört gruptan müteşekkil olduklarını söyledik.⁹¹ Zira bu listeyi nakledenlerden birisinin tutup da bir grubu atlamasından, bunun sonucu olarak da birisinin çıkıp o grubu zikretmediğimizi söylemesinden endişe ettik. Listelediğimiz [ahiretten nasibi olmayan] bu yirmi dört gruptan biri de ölülerin diriltilmesini inkar edenlerdir. Orada [*Mişne Tora*] ahiretten bahsederken ahiretin nihai amaç/safha olduğunu belirttik ve "Bu öyle bir ödüldür ki ondan daha büyüğü yoktur ve bu öyle bir mutluluktur ki onun ötesinde bir mutluluk yoktur"⁹² ifadelerini kullandık.

Yine orada [*Mişne Tora*] ahiret hayatı sırasında bedenlerin olmayacağını açıkladık.⁹³ Zira [hahamlar] orada yeme, içme ve cinsel ilişkinin olmadığını ifade etmişlerdi,⁹⁴ nitekim bu organların gereksiz yere mevcut olması mu-

⁸⁹ Babil Talmudu, Sanhedrin, 90b.

⁹⁰ İbn Meymün, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 8:9.

⁹¹ İbn Meymün, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 3:6-14.

⁹² İbn Meymün, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 8:3.

⁹³ İbn Meymün, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 8:2.

⁹⁴ Babil Talmudu, Berahot, 17a.

haldir. Allah abes iş yapmaktan münezzehtir.⁹⁵ Çünkü bir kişinin ağzı, mide-si ve ciğeri ve diğer beslenme organları olsa ve beslenme faaliyeti yapmasa; benzer şekilde cinsel organı olsa ve bununla üreme faaliyeti yapmasa bu organların mevcudiyetleri tam bir abes olur.⁹⁶ Bizim burada akli delillere dayanarak ortaya koyduğumuz esasların, taziye evinde kadınlara anlatılacak cinsten hikayelerin zahiri anlatımlarıyla karşılaştırılması doğru olmaz. Gördüğümüz üzere bazıları “İşte bak Musa ve Eliyahu bir bedene sahip oldukları halde bir müddet yeme ve içme olmaksızın yaşadılar, ahirette insanların durumu da böyle olacak işte” diyerek bizim görüşümüze muhalefet ettiler.⁹⁷ “Ey sizler, yoldan geçenler, bunlar sizin başınıza da gelmesin! Bakın da görün”⁹⁸ Musa ve Eliyahu'nun -selam üzerlerine olsun- organları abes değildi. Zira ikisi de bu dünyanın insanlarıydılar ve mucizeden önce ve sonra organlarıyla yiyip içtiler. Dünyadaki bu yaşam “öyle bir hayat ki tamamı mutluluk, öyle bir hayat ki upuzun”⁹⁹ şeklinde ifade edilen sürekli devam edecek nihai bir hayatla nasıl kıyas edilebilir ki! Böyle bir yerde beden organları abes yere nasıl olur? Buradan anlaşılıyor ki bütün bir beden nefis için bir gereçtir ve nefis bütün eylemlerini onun vasıtasıyla gerçekleştirir¹⁰⁰ ki bu eylemlerden hiç biri ahiret yurdunun insanları için geçerli değildir. O insanlar, Allah'a abes fiil isnad edip ona herhangi bir işlevi olmayan organ yakıştırarak ne büyük bir şenaat içerisinde olduklarını bilmiyorlar. Bütün bu düşünceler cisim olmaksızın yer tutan/mekanda bir varlığın (*vucūd^{un} mutemekkin^{un}*) söz konusu olamayacağına inanan cumhurun hayatının bir sonucudur. Cisim olmayan fakat arazlar gibi cisimde yer alan şeyler de onlara göre mevcuttur, ancak onların var oluşlarındaki sabitlik cismin sabit oluşu gibi değildir. Fakat cisim olmayan ve cisimde araz olmayan şeyler, cahilliklerinde şüphe olmayan bu insanlar tarafından mevcut kabul edilmemektedir. [Bu tür insanlar] Her ne kadar vücutları zayıf düşse de [yaşlansalar da] “Sütten yeni kesilmiş, memeden yeni ayrılmış çocuklar”¹⁰¹ gibiler adeta. Bu sebeple onların çoğu Allah'ın cisim olduğunu düşünürler,

⁹⁵ Babil Talmudu, Şabat, 77b.

⁹⁶ Krş. İbn Meymün, *Delâletu'l-Ĥâ'irîn*, 3:25.

⁹⁷ Tanah'a göre hem Musa hem de Eliyahu kırk gün kırk gece yemeden içmeden durmuşlardır. Bkz. Çıkış, 34:28; I. Krallar, 19:8.

⁹⁸ Mersiyeler, 1:12. “Bunlar sizin başınıza da gelmesin” ifadesi yeni çevirilerde “Sizin için önemi yok mu bunun” şeklinde tercüme edilmektedir.

⁹⁹ Babil Talmudu, Kiduşin, 39b.

¹⁰⁰ İbn Meymün, *Delâletu'l-Ĥâ'irîn*, 1:46.

¹⁰¹ İşaya, 28:9.

zira onlara göre cisim olmayan şeyler mevcut değildir.¹⁰² Sözde değil de gerçek anlamda ulema olarak isimlendirilen kişiler için maddeden mufarık olan şeylerin mevcudiyetinin maddeye bağlı olarak vücut bulan şeylerin mevcudiyetinden daha sağlam olduğu açık ve kesindir (*teberhene*). Hatta daha sağlam denilmesi bile doğru olmaz, çünkü mufarık olan şeylerin mevcudiyeti hakiki mevcudiyettir, zira onda herhangi bir değişim söz konusu olmaz.¹⁰³ Bu düşüncede olan insanlar Allah'ın cisim veya cisimde bir kuvve olmadığını kesin bir şekilde bilirler. Bu sebeple de yüce Allah'ın varlığının mertebesi, en üst mertebedir.¹⁰⁴

Bu şekilde bütün mufarık yaratıkların yani meleklerin ve aklın, diğer bütün cisimlerden daha fazla olmak üzere ciddi bir şekilde sabit ve sağlam mevcudiyetleri vardır. Bu sebeple de biz meleklerin beden sahibi olmadıklarına inanıyoruz. Ahiret yurdunun insanları da mufarık nefisler yani akıllardır. *Delâletu'l-Hâ'irîn* ismini verdiğimiz çalışmamızda bu konuyla ilgili şer'î delilleri açıklamıştık.¹⁰⁵ Eğer akılsızlardan biri buna inanmaz ve ayet metninde "onlar yediler"¹⁰⁶ ibaresi geçiyor diye meleklerin cisim olduklarına ve yemek yediklerine, bu sebeple de ahiretteki insanların bir bedene sahip olduklarına inanmayı yeğlerse, bu konuda onunla tartışmaz, onu tekfir etmez ve onu kınamayız. Nitekim bunu söyleyenler bize göre cehaleti artırmış da olmazlar. Keşke her cahil ancak bu derece bir cehaletle sınırlı kalsa! Mufarık varlıklara cismaniyet atfetmeleri belki çok da sorun değil, ama en azından inançlarını Yaratıcıya cismaniyet atfetmekten kurtarmalarını umuyoruz.¹⁰⁷ Bu cahillerden herhangi birisi şüphe izhar ederek bu görüşe ikna olmazsa ve iki görüşten birisinde tercihte bulunamayıp neticede cumhurun görüşünü savunursa, meleklerin ve ahiretteki insanların maddeden mufarık ve beri oldukları şeklindeki görüşümüzü de hatalı bulup bize hakaret ederse o kişinin bir suçu yoktur. Biz bu şekilde düşüneni affettik ve hatamızı da ona açıkladık. Zira pek çok dinî hikayenin zahiri bizim görüşümüze terstir ve bunda şaşılacak bir durum da yoktur. Benzer şekilde pek çok ayet hatta peygamber sözleri de görüşümüze ters hususlar içermekte olup zahirlerine bakıldığında Tanrı'nın göz ve kulak sahibi bir cisim olduğuna işaret etmektedir. Fakat ne zaman ki akli deliller ve burhanlar bunun

¹⁰² İbn Meymün, *Delâletu'l-Hâ'irîn*, 1:26.

¹⁰³ İbn Meymün, *Mişne Tora*, Hilhot Yesodey ha-Tora, 1:11-12.

¹⁰⁴ İbn Meymün, *Delâletu'l-Hâ'irîn*, 2:1.

¹⁰⁵ Krş. İbn Meymün, *Delâletu'l-Hâ'irîn*, 1:49; 2:6, 10.

¹⁰⁶ Tekvin, 18:8.

¹⁰⁷ İbn Meymün, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 3:7; İbn Meymün, *Şerhu'l-Mişna*, Hagiğa, 2:1.

imkansız olduğunu ortaya koydu¹⁰⁸ hahamların “Tevrat, insanoğlunun diliyle konuşmuştur”¹⁰⁹ ifadesi anlaşılmış oldu. Ancak tecsime inananlar bu burhanları anlayıp idrak edemezler.¹¹⁰ Benzer durum meleklerin ve ahiretteki insanların cismaniyetten beri olduklarını ortaya koyan akli deliller için de geçerlidir. Ayetlerde cismaniyeti düşündürecek ifadelerin de mesel olduğunu söyleriz. Fakat onların cisim olduğuna inananlar bu delillere inanmazlar. Onların, yani meleklerin, nefislerin ve ahiretteki insanların maddeden arı oldukları ve bu halleriyle mevcut oldukları nasıl tasavvur edilir? Zira bu tür insanlar onların varlığının ancak şeriat kanalıyla aktarılan bir bilgiyle mümkün olabileceğini, nazari metotlarla meleklerin varlığının ve nefislerin ebediliğinin kanıtlanamayacağını düşünüyorlar. Hakikatin bilgisine kolaylıkla eriştiğini zanneden, üstünkörü bir düşünce, zayıf bir araştırma, bütün ilimlerden nasipsiz olma ve kendisini sadece gelenekte aktarılan bilgilerin zahirine hasrederek bu sonuçlara ulaşan kişinin durumu da böyledir. Bu tür insanlar, sanki hahamlarımız -ruhları şad olsun- Talmud’da pek çok yerde Tevrat’ın sözlerinin zahir ve batını olduğunu söylememişler gibi [davranıyorlar]. Tevrat’ın batını yönü *Sitrey Tora* (Tevrat’ın sırları) şeklinde isimlendirilir.¹¹¹ Sanki hahamlar Tevrat’ın sırlarına dair hiçbir şey söylememiş gibi [konuşuyorlar]. O acınası zavallı adamlar bu konudan [Tevrat’ın sırlarından] tamamen yüz çevirdiler ve bunun bir yeri olduğunu bile bilmiyorlar. *Delâletu'l-Ĥâ'irîn*'de ilim ehline kifayet edecek derecede bu hususları açıkladık ve konuyla ilgili hahamların bütün sözlerine yer verdik.¹¹² Böylece delil olarak kullandığımız kısımların ortaya çıkması ve hakikatinin bilinmesi için ilgili ifadelerin geçtiği yerlere dikkat çektik.

Ne zaman ki bu eserimiz farklı beldelerde şöhret buldu ve her tarafa yayıldı, bize şöyle bir bilgi ulaştı: Şam’da bulunan bir talebemiz ölüm sonrasında ölümlerin diriltilmesinin olmayacağını, ayrıldıktan sonra bir daha nefsin cesede dönmeyeceğini ifade etmiş. Orada bulunanlardan bazıları veya hepsi bunu nasıl söyleyebildiğini sorduğunda o talebemiz de eserimizdeki nihai safhanın ahiret yurdu olduğu ve orada cisim olmayacağı şeklindeki ifadelerimizi kendilerine delil olarak göstermiş.¹¹³ Oradakiler Yahudi milletin arasında meşhur olan genel kabulü ve hahamların konuyla ilgili çok

¹⁰⁸ İbn Meymün, *Mişne Tora*, Hilhot Yesodey ha-Tora, 1:7-9.

¹⁰⁹ Babil Talmudu, Baba Metsia^c, 31b; Berahot, 31b; Yevamot, 71a.

¹¹⁰ Bkz. İbn Meymün, *Delâletu'l-Ĥâ'irîn*, 1:26.

¹¹¹ Babil Talmudu, Pesahim, 119a; Ĥagiga, 13a.

¹¹² İbn Meymün, *Delâletu'l-Ĥâ'irîn*, 1:33-35.

¹¹³ İbn Meymün, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 8:1-3.

sayıda anlatımlarını delil olarak sunmuşlar, söz konusu talebe de “Bunların tamamı meseldir” demiş. Aralarındaki tartışma uzamış gitmiş. Hadise bize ulaştığında kimsenin bu derece bir cehalet göstermeyeceğini, söylediklerimizi anlamakta zorlanmayacağını ve bu anlatılanlara itibar etmeyeceğini söyleyerek dikkate almadık.

1189 senesinde Yemen beldesinden bize içerisinde farklı konularda sorular bulunan bir mektup ulaştı. Mektuba göre, beldelerinde bazı insanlar cesedin bozulup çürüyeceğini bu sebeple de ölümden sonra nefsin cesede dönmeyeceğini, ödül ve cezanın sadece nefis için olduğunu savunuyorlarmış. Bu iddialarında da ahiretteki insanların durumlarıyla ilgili bizim söylediklerimizi delil olarak kullanmışlar. Kendilerine hahamların -ruhları şad olsun- ölümlerini diriltilmesi hususunda açık ve seçik sözleri ve peygamberlerin ifadeleri¹¹⁴ söylenince bunların mesel olduğunu ve tevil edilmesi gerektiğini belirtmişler. Soruyu soran kişi bize bu düşüncenin oralarda yaygın olduğunu ve bu görüşün dışındakilere itibar edilmediğini bildirip bizden cevap istedi. Onların sorularına cevap verdik ve ölümlerini diriltilmesinin şer’î bir kaide olduğunu, bununla nefsin cesede dönüşünün kastedildiğini ve başka türlü de tevil edilemeyeceğini açıkladık. *Helek* bölümünde açıkladığımız üzere ahiret yaşamı ise ölümlerini diriltilmesinden sonra gelmektedir. Biz bu kadarlık bir açıklamanın kâfi geleceğini düşünmüştük.

1191 senesinde Bağdat’ta bulunan bazı dostlarımızdan bize mektuplar ulaştı. Onların anlattıklarına göre Yemen beldesinden birisi bana sorulan soruların aynısını halihazırda Bağdat’ta ikamet etmekte olan Yahudi eğitim merkezinin başkanı haham Samuel Halevî’ye¹¹⁵ -Allah onu korusun- sormuş. Akademi başkanı da onlar için ölümlerini diriltilmesi hususunda bir risale telif etmiş. Bu çalışmada düşüncelerimizin bazısını hata (*ḥaṭaʿ*) bazısını yanlış (*ḡalaṭ*) bazısını da mazur görülebilir bulmuş ve ihtiyatlı bir dil kullanmış. Bu yazışmalardan sonra bu gaonun kaleme aldığı eserin bir nüshası tarafıma iletildi. Çalışmada o zat tarafından derlenen bütün vaaz ve rivayetleri gördüm. Herkesin malumudur ki alimlerden arzu edilen şey, kadınların taziye evinde birbirlerine anlattıkları gibi böyle garip hikayeleri ve vaazları birebir aktarması değildir. Bilakis arzu edilen şey onları yorumlamak ve manalarını açıklamak suretiyle makul veya makule yakın bir hale getirmektedir. Söz konusu zatın -Allah onu korusun-, zikrettiği bu tuhaf görüşlerden daha tuhaf olanı, bunların felsefecilerin nefis hakkındaki düşünceleri oldu-

¹¹⁴ Babil Talmudu, Sanhedrin, 90a; Baba Batra, 16a; II. Samuel, 2:6; Daniel, 12:2.

¹¹⁵ 1163-1197 yılları arasında başkanlık görevini yürüttü.

ğunu söylemesidir. Mutekellimün ve diğerlerinin naklettiği ne kadar fasid görüş varsa bu zat bunların hepsini felsefi görüşler zannediyor. Bu risalede gördüğümüz en tuhaf şey ise -ki tamamı tuhaflıkla dolu bir metin zaten- o zatın -Allah onu korusun- filozofların bilgelerinin, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra tekrar bedene dönüşünün imkansız olduğunu söylemedikleri, bilakis bunu nazar tarikiyle mümkün dairesinde gördüklerine dair sözleridir.¹¹⁶ İşte o zatın ifadeleri bunlardan oluşmaktadır. Bu sözlerinden şu ortaya çıkıyor ki onun nezdinde filozofların bilgeleri Mutekellimün oluyor. Onun, filozofların hangi metotlarla (*turuğ*) zaruri, mümteni ve mümkün ifadelerini seçip kullandıkları konusunda da bir bilgisi olmadığı görülmektedir. O ayrıca İbn Sīnā'ya ait *Me'ād*'dan ve Bağdat'ta telif edilmiş İbnu'l-Mu'teber'in¹¹⁷ eserlerinden alıntılar zikrediyor ve aktardıklarını da mahza felsefi sözler zannediyor. Bu gaonun -Allah onu korusun-, düşünüp taşınıp şu kesin kanaate ulaştığı görülmektedir: "Filozoflar, nefsin bekasını kesin olarak ortaya koyamadılar ve bu konuda aralarında ihtilaf etmektedirler." Keşke bu adamın filozoflar diye isimlendirdiği o kişilerin kim olduğunu bir bilebilseydim!

Gördüğümüz bir başka tuhaflık da bu gaonun sözlerinde akıldan hiç bahsedilmemesidir. Onun felsefesinde akıl ve nefsin aynı şey olup olmadığını da bilmiyoruz. Ayrıca nefis baki kalıp akıl mı yok olacak yoksa akıl baki kalıp nefis mi yok olacak, bunu da bilmiyoruz. Filozofların bilmediğini söylediği bu nefis, onlardan birisinin görüşüne göre kandır.¹¹⁸ Belki de ona göre filozofların bilgeleri olan Mutekellimünün dediği gibi onun nezdinde de akıl arazdır. Böyle olması durumunda zaten akıl yok olur gider.

Bu gaon -Allah onu korusun- gibi birisi vaaz ve rivayetleri toplamak ve ilgili ayetleri tevîl ederek ölülerin diriltilmesinin Tevrat'ta açıkça zikredildiğini açıklamakla yetinseydi daha güzel ve daha makbul olurdu. Neticede onun -Allah korusun- söylediği her şey veya daha fazlası aynıyla ve bir de-

¹¹⁶ İbn Meymün burada, Bağdat gaonunun filozofların akli olarak mümkün gördükleri cismani haşırın vukuunu da mümkün seçeneklerden biri olarak görüyorlarmış gibi nakletmesine şaşırırmaktadır. Bir diğer ifadeyle sanki "Filozoflar, nefsin bedene dönüşünü mümkün gördüler" derken imkanına inanıyorlarmış gibi ya da bu konuda filozoflar her iki ihtimale de eşit mesafedeymişler gibi sunmasına hayret etmektedir. Halbuki filozoflar bunu aklen mümkün görüp vukuunu olası görmemektedirler.

¹¹⁷ Burada Ebū'l-Berekāt el-Bağdādî'nin (ö.1152) *el-Mu'teber fî'l-Ḥikme* adlı eseri kastedilmektedir. Risalenin yazma nüshalarında yazardan veya müstensihlerden kaynaklı olarak sehven yukarıda aktarıldığı gibi yazıldığı anlaşılmaktadır.

¹¹⁸ Tesniye, 12:23'teki ifadenin literal anlamına göre iddia edilmektedir. "Ama kan yememeye dikkat edin. Çünkü ete can veren kandır. Etle birlikte canı yememelisiniz."

rece azıyla zaten söylenmiştir. Bu risalemizdeki amacımız söz konusu risalenin içeriğiyle hesaplaşmak değildir, hatta ondan bahsetmek bile değildir. Söz konusu risaleden bahsedişimiz de ancak üzerinde durduğumuz hususlar sebebiyle zaruret gereğidir. Dikkat edenler bunu anlayacaktır. Bilakis amacımız ve hedefimiz öğrenenler için bir fayda temin etmesi içindir, yoksa bir insanın nusreti ve tazimi ya da diğerinin hakarete uğrayıp küçük düşürülmesi değildir. Kavganın ve restleşmenin yolunu tutmak isteyenlere bu elbette mubahtır. Allah bizi bu ve benzeri yollardan korusun!

Ey bu konuda kafa yoran/düşünen kimse (*nâzır*)! Bilmelisin ki bu risaledeki amacımız talebeler arasında cereyan eden ve bizim iman ettiğimiz bir kaide olan ölümlerin diriltilmesi hususunu açıklamaktır. Bu risalede yaptığımız şey, *Mişne Tora* ve *Şerhu'l-Mişna* adlı eserlerimizde söylediğimiz şeylere herhangi bir şekilde eklemeye bulunmak değildir, bilakis cumhur için açıklamaların tekrarı ve uzatılması söz konusudur, daha fazlası değil. İlave açıklamaları da kadınlar ve çocuklar bile anlar, daha da ötesi yok.

Derim ki ölümlerin diriltilmesi milletimiz arasında bilinen, yaygın ve üzerinde bütün fırkalarımızın icma ettiği bir husustur. Öyle ki peygamberlerin ve hahamların büyüklerinin telif ettiği, içerisinde Talmud'dan ve midraşlardan alıntılarla dolu olan dualarımızda, vaazlarımızda ve münacatlarımızda zikri sıkça geçmektedir. Ölümlerin diriltilmesi demek, ayrıldıktan sonra nefsin cesede dönmesi demektir ve milletimiz arasında bunun aksi bir görüş de duyulmamıştır. Bu husus herhangi bir şekilde tevil de edilemez. Bu dinin müntesiplerinden herhangi birisinin bu düşüncenin aksi bir şeye inanması da uygun değildir. Sana bu risalede Tevrat'ta birçok ayeti zahirî anlamları dışında yorumladığım halde neden ölümlerin diriltilmesiyle ilgili Tevrat ayetlerinin tevil edilemeyeceğini açıklayacağım. Ölümlerin diriltilmesi, ölümden sonra nefsin cesede dönmesi demektir. Nitekim Daniel de bu hususu teville izin vermeyecek şekilde ifade etmektedir, ayette denildiği gibi: "Yeryüzü toprağında uyuyanların birçoğu uyanacak: Kimisi sonsuz yaşama, kimisi utanca ve sonsuz iğrençliğe gönderilecek."¹¹⁹ Ve meleğin de ona sözü şöyleydi: "Sana gelince, ey Daniel, son gelinceye dek yoluna devam et. Rahatına kavuşacak ve günlerin sonunda payına düşen mirası almak için uyanacaksın."¹²⁰

¹¹⁹ Daniel, 12:2. Birçoğu ifadesi Bereşit Raba, 13'te sadece dürüstlerin dirilme hakkı olduğuna dair bilgiyle açıklanmaktadır.

¹²⁰ Daniel, 12:13.

[Muarızımız] Tanah'ta ölülerin diriltilmesi hususunun mesel olduğunu söylediğimizi ifade etmiş. Bu sözler, apaçık bir yalan ve katışıksız bir iftiradır. Eserlerimiz her tarafta yayıldı; benim bunu nerede dediğimi okuyup gösterebilirler! Sadece Hezekiel'de ölülerin anlatıldığı kısımda¹²¹ Yahudi alimlerin söylediklerini aktardık ki Talmud alimleri o konuda zaten ihtilaf halindedirler.¹²² Üzerinde ihtilaf edilen herhangi bir şeyle amel edilmez ve böylesi bir durumda bir görüş diğerine tercih edilemez. Bu durumu *Mişna* şeklinde defalarca ifade ettik.¹²³ Bu sözlerden şunu anlıyoruz ki nefisleri cesetlerine dönen bu şahıslar çok uzun yıllardan sonra yiyor, içiyor, cinsel ilişkiye giriyor, çocukları oluyor ve ölüyor. Aynen Mesih döneminde hayat sürenlerin yaşamları gibi.

Arkasından ölümün olmadığı hayat, ahiret yurdunun hayatıdır. Nitekim orada bedenler bulunmaz.¹²⁴ Biz inanıyoruz ki -nitekim her akıl sahibine göre doğru olan budur- ahiret hayatı melekler gibi bedensiz bir şekilde nefislerden ibarettir. Bununla da kesin olarak şu ortaya çıkıyor ki beden, nefsin eylemleri için organların toplamından ibarettir.¹²⁵ Bedende bulunan her şey üç kısma ayrılır. [1] Kendisiyle gıda ihtiyacının giderildiği ağız, mide, ciğer ve bağırsak gibi belin alt kısmında olan bütün organlar. [2] Kendisiyle üreme sağlanan organlar. Cinsel uzuv, sperm ve cenin üreten organlar bu türdendir. [3] Kendisiyle bedeninin düzeninin sağlıklı bir şekilde yürütüldüğü organlar. Öyle ki bu organlarla beden, kendi ihtiyacı olan her şeyi elde eder. Bunlar; gözler, diğer duyu organları, kaslar, sinirler ve tendonlar gibi kendisiyle bütün hareketlerin yapıldığı organlardır. Eğer bunlar olmasaydı bir hayvan, besinine doğru hareket edemez ve onun peşinden gidemezdi, kendisine ters olan, onu yok edecek ve onun mizacına zarar verecek şeylerden kaçamazdı.¹²⁶ Bu sebeple insanın gıdalanması da ancak yaptığı eylemlerle ve çokça hazırlanmayla mümkün olmaktadır ki bu durum da düşünce (*fıkr*) ve kanaate (*re'y*) ihtiyaç duyar. Böylece onun için *kuvve-i nâtıka* tedarik edilir ve onunla eylemleri yönetir. Ayrıca onun için bu eylemleri yerine getirecek tabii organlar tedarik edilir, eller ve bacaklar gibi. Zira bacaklar sadece yürümek içindir. Bu hususun detayları ilim ehli tarafından bilinmektedir.

¹²¹ Hezekiel, 37.bölüm.

¹²² Babil Talmudu, Sanhedrin, 92b. Bazı alimler Hezekiel 37. bölümde anlatılanların mesel olduğunu iddia ederken bazıları da ölülerin diriltilmesinin gerçekleştiğini iddia etmektedir.

¹²³ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, Sota, 3:3; Sanhedrin, 10:3; Şevuot, 1:4.

¹²⁴ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yesodey ha-Tora, 4: 8-9.

¹²⁵ İbn Meymûn, *Semâniye Fusûl*, 1-2. bölümler.

¹²⁶ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâ'irîn*, 1:46, 72.

Aşık olmuştur ki cesedin varlığı belli bir gaye için zorunludur. O da bedeninin devamı için gıdalanmak ve bu bedeninin benzerlerini ortaya çıkarmak [neslin devamı] amacıyla üremektir. Bu gayeler ortadan kalktığında, bu durumda ahiret yurdunda bedene ihtiyaç kalmayacaktır. Bu sebeple de hahamların çoğu bize orada yeme, içme ve cinsel ilişkinin olmadığını açıklamışlardır.¹²⁷ Bu ifadeden ahirette bedeninin olmayacağı açıktır. Çünkü Yüce Allah abes bir şey var etmez, bir şeyi ancak bir sebeple yapar. Yüce Yaratıcı'nın şanı öyle yücedir ki hikmet dolu fiilleri "Ağızları var konuşmazlar, gözleri var görmezler, kulakları var duymazlar"¹²⁸ şeklinde tanımlanan putperestlerin fiilleri gibi olmaktan uzaktır. [Ahirette bedenlerin devam edeceğini düşünen] O kimselere göre, Allah Teala bedenler ve azalar yaratacak, fakat bu beden ve azalar ne yaratılış gerekçeleri ne de başka bir sebep için iş görecekler. Belki de o kimseler için ahiret yurduunun insanları azalardan değil sadece bedenlerden müteşekkil olacak. Belki de ahirette insanlar onlara göre katı daire, silindir veya küp şeklinde yapılardan oluşacaklar. Böyle düşünen insanlara ancak gülünür. "Keşke büsbütün sussanız! Sizin için bilgelik olurdu bu."¹²⁹

Bu şekilde düşünmelerinin sebebi daha önce de açıkladığımız üzere cumhurun bir şeyin mevcut olabilmesi için cisim olmasını ya da cisimde bulunmasını düşünmesidir. Onlara göre cisim olmayan şeyler mevcut değildir. Ne zaman ki bir şeyin mevcudiyetini sağlamlaştırmak istiyorlar ona cismaniyet/maddilik yüklüyorlar, yani cismin cevherini katılaştırıyorlar.¹³⁰ *Delâletu'l-Ĥā'irîn*'de bu konuyla ilgili çokça açıklama yaptık.¹³¹ Bizi bu görüşümüzden ötürü suçlamak isteyen olursa muhayyerdir, bu görüşleri hata (*ḥaṭa'*) veya yanlış (*ġalaṭ*) olarak nitelemek isterse buyursun söylesin. Biz bu hususta [o tür düşünen insanlarla] çekişmeyiz, zira *Delâletu'l-Ĥā'irîn*'de belirttiğimiz üzere, hak itikat üzere olan akıl sahibi bir kişinin bile bize tabi olmasını batıl itikatlarından dolayı binlerce cahilin bizden nefret etmesine tercih ederiz.

Reddettiğimiz iddiaya gelince -ki o suçlamadan Allah'a sığınırız- o da nefislerin cesede asla dönmeyeceğine ve böyle bir şeyin gerçekleşmesinin kesin olmadığına dair iddiadır. Zira böyle bir şeyi inkar etmek mucizelerin tamamını inkar etmeye götürür. Mucizeleri inkar etmek de dinin esasların-

¹²⁷ Babil Talmudu, Beraḥot, 17a.

¹²⁸ Mezmurlar, 115:5-6.

¹²⁹ Eyüp, 13:5.

¹³⁰ Bir şey ne kadar maddî/somut/katı ise o kadar gerçektir diyorlar.

¹³¹ İbn Meymün, *Delâletu'l-Ĥā'irîn*, 1:26, 46.

dan birini inkar etmek ve şeriatın dışına çıkmak anlamına gelir. Bu sebeple ölülerin diriltmesini şeriatın esaslarından biri olarak saymaktayız. Sözlerimizde nefsin cesede döneceğini inkar ettiğimize delil olacak bir ifade asla bulunmamaktadır, bilakis tam zıddına delil teşkil edecek ifadeler vardır. Her kim tertemiz insanları günahla suçlayanlar gibi inanmadığımız bir görüşü bize nispet edip bize iftira atarsa ve sözlerimizi en olmadık şekilde yorumlarsa hatta bizi suçlu çıkarmaya çalışırsa gelecekte [Allah tarafından] hesaba çekilecek ve masum insanlara iftira atanlara uygulanan hükümlere tabi olacaktır.¹³²

Artık bu açık beyanlardan sonra bir kişinin çıkıp da bizim Tanah'ta ölülerin diriltmesiyle ilgili ifadelerin tamamının mesel olduğunu söylediğimize dair bir yanlış ifade kullanmaya hakkı yoktur. Fakat o ifadelerin bazıları şüphesiz meseldir, bazıları da ifade ettiğimiz üzere hakikattir, bazıları da mesel mi hakikat mi olduğu şüpheli ifadelerdir. Fakat hahamların ve Endülüslü müfessirlerin bu konuda bütün zikrettiklerini önüyle arkasıyla incelersen bu durum senin için açığa kavuşur. Bizim bu risaledeki amacımız açısından bu denli bir tafsilata ihtiyacımız yoktur. Zira anlamlar, lafızları tekrar ederek güçlenmezler, tekrar edilmediğinde de zayıflamazlar. Sen de biliyorsun ki Tevrat'ta tevhid esasıyla ilgili bahsedilen şey *aḥad*¹³³ ifadesidir ve Tevrat'ta bu esas hiçbir şekilde tekrar edilmemiştir. Nefsin cesede dönüşünden bahseden peygamberin metnini tevil edilemez bir ifade olarak gördüğümüz için nebevi ihbar bu şekilde gerçekleşmiştir. Bize gelen bu bilginin sıhhati Tevrat'ta geçen bütün *ḥiya* (diriliş) kelimelerinin nefsin bedene dönmesi anlamında olmasıyla artmaz, benzer şekilde Tevrat'taki ifadelerin bazısının ya da biri hariç tamamının mesel olması da bu bilginin sıhhatini eksiltmez. Neticede nebevi haberler bir defada ya da defalarca gelebilmektedir. Yahudi din bilginleri *kıdem ve ḥudūş* konusunu sayılamayacak derecede çok zikrettiler. Böylece milletimiz arasında ölülerin diriltmesi ifadesiyle kastedilen insan nefsinin bedene döneceği görüşünde hemfikir olundu. Bir alim ya da bir müellif ölülerin diriltmesi ifadesini kullandığında bunu kastetmektedir.

Yine başka insanlar *Mişne Tora* isimli eserimizin sonundaki "Kral Mesih'in mucizeler ve harikulade işler yapacağını, dünyadaki mevcut işleyişi değiştireceğini, ölüleri dirilteceğini ve benzeri şeyler yapacağını zannetmeyin sakın!"¹³⁴ şeklinde geçen ifadelerimizden şüphe duydular. Açıkladığı-

¹³² Babil Talmudu, Yoma, 19b; Şabat, 97a.

¹³³ Tesniye, 6:4.

¹³⁴ İbn Meymün, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim u-Milhamot, 11:3.

mız üzere bu konuda delillerimizi sunduk. Nazar ehlinin bazı acemileri bu ifadelerin ölülerin diriltmesini inkar olduğunu ve bunun ölülerin diriltmesini şeriatın kaidelerinden biri olarak zikrettiğimiz *Şerhu'l-Mişna* adlı eserimizdeki açıklamalarımızla da çeliştiğini düşündüler. Halbuki bütün bunlar açıktır, şüpheye de çelişkiye de mahal yoktur. Çünkü Mesih'ten, denizi yarması ve ölüleri diriltmesi türünden mucizeler göstermesinin istenmeyeceğini belirtmiştik. Zira nübüvvetleri kesin olarak bilinen ilk peygamberler aracılığıyla geleceği vadedilen birisinden [Mesih'ten] mucize talep edilmez. Buradan Allah'ın ölüleri diriltmeyeceği de çıkarılmaz, bilakis o iradesi ve meşietiyile ne zaman ve kimi isterse, ister Mesih döneminde ister öncesinde ister Mesih öldükten sonra, diriltir. Neticede bütün eserlerimizde herhangi bir açıklamamızda nazar ehlinden birisini rahatsız edecek bir ifade bulunmamaktadır, yeni başlayan talebeler için olabilir.

Benzer şekilde İşaya'nın "Onun döneminde kurtla kuzu bir arada yaşayacak, parsla oğlak birlikte yatacak"¹³⁵ şeklindeki ifadelerini mesel olarak nitelememiz de onları rahatsız etmiş.¹³⁶ Bu görüşü ifade eden sadece biz değiliz. Müfessirler arasında Ehl-i Taşşil'den¹³⁷ daha önce Moşe Gikatilla ve İbn Bel'am¹³⁸ ile bu ikisi dışındaki bazı şarihler de bu görüştedirler. Nitekim pasajın sonu "Kutsal dağımın hiçbir yerinde kimse zarar vermeyecek, yok etmeyecek. Çünkü sular denizi nasıl dolduruyorsa, dünya da Rabbin bilgisiyile öyle dolacak"¹³⁹ ifadeleriyle bunu destekliyor. İnsanların o dönemde zulmetmeyeceklerine ve taşkınlık yapmayacaklarına dair iyi hallerinin gerekçesi, bu ifadelerde onların artık Allah'ı bilmelerine bağlanmıştır. Ey insanlar topluluğu! Hiç mümkün müdür ki bir günümüzde hırçın bir şekilde yaşayan ve avlarını parçalayan aslana akıl verilmiş ve mükellef olmuş olsun! Sonra bu aslan o zamanda [Mesih döneminde] tövbe etsin ve gerektiği şekilde yaratıcısını tanısin ve etrafa zarar vermemeyi öğrenip saman yemeğe başlasın! Böylece "Sizin için bütün görüm mühürlenmiş bir kitabın sözleri gibi oldu"¹⁴⁰ sözü doğrulanmış olsun! Fakat biz bunu *Delâletu'l-Ĥā'irîn* fasıllarından birinde¹⁴¹ ve *Mişne Tora*'da açıklamıştık.¹⁴² Oralarda açık delilimizi

¹³⁵ İşaya, 11:6.

¹³⁶ İbn Meymün, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim u-Milhamot, 12:1.

¹³⁷ Akla dayalı olarak ilim elde edenler.

¹³⁸ Gikatilla ve İbn Bel'am'ın söz konusu ifadelerle ilgili bir kaydı elimize ulaşmamıştır. İbn Bel'am, İşaya 65:17'deki "Çünkü bakın, yeni bir yer, yeni bir gök yaratmak üzereyim" ifadeleri için *mesel* ifadesini kullanmaktadır.

¹³⁹ İşaya, 11:9.

¹⁴⁰ İşaya, 29:11.

¹⁴¹ İbn Meymün, *Delâletu'l-Ĥā'irîn*, 2:29.

ifade etmiştik ki Mesih'in günlerinde dünyanın süregelen işleyişinde bir değişiklik olmayacaktır.

Bil ki bizim mesel dediğimiz bu tür vaatler ve benzerlerinin mesel oluşu kesinlik arz etmemektedir. Zira bize Allah'tan bunların mesel olduğunu bildiren bir vahiy gelmemiştir. Ayrıca hahamlardan peygamberler tarafından aktarılan ve her bir meselenin detayını vererek bu rivayetlerin mesel olduğunu açıklayan bir bilgiye de sahip değiliz. Bizi bu hususları açıklamaya iten şey şudur ki bizim ve seçkin Ehl-i Taşsil'in amacı avamın amacından farklıdır. Şeriatı takip eden avama en sevimli ve en lezzetli gelen şey, aptalıklarından ötürü şeriat ve akli birbirleriyle çelişen iki kutup gibi görmektir. Böylece her şeyi makul olmaktan çıkarıyorlar ve mucize iddiasında bulunuyorlar. Bir şeyin tabii mecrasında olmasından kaçıyorlar. İster geçmişte yaşanmış olarak anlatılan bir şey olsun, ister halihazırda görünen bir şey isterse gelecekte olacağı anlatılan bir şey. Biz ise şeriat ile akli cem etmek istiyoruz. Böylece mümkün olan her hususta hadiseleri tabii akışı içerisinde değerlendiriyoruz. İlgili hadiselerin açıkça mucize olarak tanımlanması durumunda ve başka bir şekilde yorumlanma ihtimali yoksa o zaman mucize olduğunu söylemek durumunda kalırız.¹⁴³

*Delāletu'l-Hā'irin'*de¹⁴⁴ Tanah'ın açık ayetlerinde ve yine hahamların - ruhları şad olsun-, peygamberlerin sözleriyle ilgili metinlerinde pek çok meselin yer aldığını belirtmiştik. O kadar fazla açıklamıştık ki kibirli cahillerden hiç kimse onu reddedemez. Bu sebeple biz ve şarihlerin faziletlerinden olan bizden öncekiler deriz ki bu anlatımlar bizim açıkladığımız gibi meseldir.¹⁴⁵ Şunu söylemek de mümkündür ki yapılar/binalar çoğaldıkça ve ülkeler verimli hale geldikçe hayvanların düşmanlıkları azalır ve birbirleriyle iyi geçinirler. Aristo bunu *Risāletu'l-Hayevān* isimli eserinde Mısır ülkesinde hayvanların birbirlerine olan saldırganlıklarının azalması sadedinde zikretmektedir.¹⁴⁶ Bu durum, "Tevrat mübalağa dilini kullanmaktadır"¹⁴⁷ ifadesinde denildiği gibi bir mübalağa da olabilir. Eğer [İşaya'daki ifadeler]¹⁴⁸ literal olarak alınırsa o zaman "kutsal dağımın hiçbir yerinde"¹⁴⁹

¹⁴² İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim u-Milhamot, 12:1.

¹⁴³ Bkz. İbn Meymûn, *Delāletu'l-Hā'irin'*, 2:25.

¹⁴⁴ İbn Meymûn, *Delāletu'l-Hā'irin'*, I: Mukaddime.

¹⁴⁵ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim u-Milhamot, 12:1.

¹⁴⁶ Aristo, *History of Animals*, trans. Richard Cresswell (Londra: George Bell & Sons, 1883), 9:2, s.231.

¹⁴⁷ Babil Talmudu, Hullin, 90b; Tamid, 29a.

¹⁴⁸ "Kutsal dağımın hiçbir yerinde kimse zarar vermeyecek, yok etmeyecek. Çünkü sular denizi nasıl dolduruyorsa, dünya da Rabbin bilgisiyle öyle dolacak" (İşaya, 11:9).

ifadesiyle vurgulandığı için Mabed tepesinde gerçekleşecek olan şey bir mucize olur. Bu durumda da “Yılan ve akrep Kudüs’te zarar vermez”¹⁵⁰ ifadesine benzemiş olur. Neticede bütün bu şeyler şeriatın esasını teşkil etmez. Bu konularda nasıl inanıyorsun diye de kimseyle çekişilmez. Bu konularda [kesin] inançtan kaçınarak, tez zamanda bu hadiselerin gerçekleşmesini dileyip hadise gerçekleştiğinde de mesel mi yoksa mucize mi olduğunun ortaya çıkmasını beklemek gerekir. Şu bilinmelidir ki dünyanın süregelen işleyişinde değişiklik olacağı görüşünden net bir şekilde kaçınıyoruz. Seleflerimizin ya da haleflerimizin bu konuda hata yapmalarının sebebi, mucize kabilinden olan, ebedî olarak kalmayan, sabitliği bulunmayan ve sadece zaruri bir durum ya da nübüvveti doğrulamak amacıyla ortaya konan mucizelerle, sürekliliği olan tabii işleri birbirinden tefrik edememeleridir. O tabii işler ki dünyanın düzeni o şekilde devam eder ve hahamlar da -ruhları şad olsun- sürekli olarak “Dünya düzeni üzere devam eder”¹⁵¹ demektedirler. Yine demişlerdir ki “Mucizevi işler delil olarak kullanılmazlar.”¹⁵² Yine Süleyman demiştir ki “Tanrı’nın yaptığı her şeyin sonsuza dek süreceğini biliyorum. Ona ne bir şey eklenebilir ne de ondan bir şey çıkarılabilir.”¹⁵³ Tabii işlerin mutat olduğu üzere sürekli olarak devam ettiği açığa kavuşmuştur. Bu hususu yine *Delâletu’l-Ĥā’irîn*’de âlemin *ĥudûşu* konusunu işlerken açıklamıştık.¹⁵⁴

Bize aşikar olmuştur ki ölülerin diriltilmesi hususunda bizim sözümüzü yanlış anlayan insanların bu yanlışlığı, ahiret bahsini uzun uzadıya anlatıp, hakikatini açıklayıp hahamların ve peygamberlerin konuyla ilgili bütün sözlerini zikredip, ölülerin diriltilmesine gelince *ölülerin diriltilmesi sahih bir kaidedir* diyerek birkaç cümleyle yetinmemizden kaynaklanmaktadır. Bu tutumumuz ise iki sebebe dayanmaktadır: Birincisi bütün eserlerimiz az ve özdür, amacımız kitapların hacmini artırmak, zaman kaybetmek değildir, zira bunların bir faydası yoktur. Bu sebeple de bir açıklama yaptığımızda sadece açıklamaya ihtiyaç duyulan hususta ve anlaşılacak derecede yapıyoruz. Bir şey telif ettiğimizde de sadece öz bir şekilde yapıyoruz. İkinci husus da şu ki konuyu detaylandırma ancak gizli anlamların anlaşılması için yapılır. Böylece tam manasıyla anlaşılma gerçekleşsin veya doğruluğuna daya-

¹⁴⁹ İşaya, 11:9.

¹⁵⁰ Mişna, Avot, 5:5.

¹⁵¹ Babil Talmudu, Avoda Zara, 54b.

¹⁵² Babil Talmudu, Berahot, 60a; Babil Talmudu, Baba Metsia’, 59b.

¹⁵³ Vaiz, 3:14.

¹⁵⁴ İbn Meymün, *Delâletu’l-Ĥā’irîn*, 2:19, 25, 28-29.

nak teşkil etsin. Bu tür bir çaba üç ilim çeşidinde ihtiyaç duyulan bir şeydir. Bunlar; riyazi, tabii ve ilahî ilimlerdir. Bu tür ilimlerde anlam sıklıkla gizli olabilir ve anlaşılması çok zor olabilir ta ki konunun içeriği yeterince açıklanıp ortaya konulana kadar. Yine çokça görülmektedir ki tasavvur edilen anlam da doğruluğundan emin olmak amacıyla birçok delile ihtiyaç duyar. Fakat mucize söz konusu olduğunda onun anlaşılmasında ne gizli ne de zor bir durum vardır. Vuku bulan ya da olacağı vadedilen bir hususun [mucizenin] doğruluğu için de delil sunmak mümkün değildir. Bu tür şeyler ya duyularla müşahede edilir ya da olaya şahit olanlar aracılığıyla kabul edilir. Bu sebeple ahiret hayatını şerh edip onunla ilgili gizli kalan hususları açıklarız. Nefislerin ebedî oluşu da dünyanın süregelen düzeni içerisinde tabii bir durumdur. Ölülerin diriltilmesine gelince o mucizevi bir hadisedir ve manası da çok açıktır. Haber-i sadıkla bize iletildiği şekliyle tasdik etmenin ötesinde bir şekilde de tasdik edilemez. Mucize, varlığın tabii durumunun dışında gerçekleşen bir şeydir ve bu konuda akli bakımdan hiçbir delil getirilemez. Bütün bunlar mucize mecrasında cereyan eder, bu şekilde kabul edilir başka da bir şey yapılmaz. Biz bu konuda ne söyleyebiliriz ya da nasıl lafı uzatabiliriz ki? Bizden istenen şeyin nazari deliller ortaya koyarak ölülerin diriltilmesini ispatlamak olduğunu mu düşünüyorsun? Bilakis bu adamların bizden istedikleri eserlerimizde bu konularla ilgili vaazlar ve hikayeler aktarmamızdır. Fakat bu tür bir metot, telif ettiği eserin amacıyla uyumlu olarak bizim dışımızdaki insanlara uygundur. Ey bizim eserlerimize nazar eden sizler! İyi biliyorsunuz ki biz ihtilaf ve kavgaları azaltmaya çalışıyoruz, eğer şeriatın fikhını bir bölümde yazmaya imkanımız olsa iki bölümde yazmazdık. Peki, bizden vaaz ve hikayelerden bahsetmemiz nasıl isteniyor, oysa onlar olması gereken yerlerdeler zaten. Onları tekrar ederek biz bir eser telif ettik demenin ne faydası var!

Bu çalışmamızda hedeflediğimiz şu safhaya geldiğimizde konuyu uzatmanın hiçbir faydasının olmadığını gördük, çünkü *Şerhu'l-Mişna* ve *Mişne Tora* isimli eserlerimizde zikredilen hususları¹⁵⁵ tekrardan başka bir şey olmuyor, sadece kıt akıllılar ve nizacılar için ilave açıklamalardan ibaret. Yeni bir fayda temin etmeksizin konuyu kapatmayı da pek uygun görmedik, bu yüzden konuyla ilgili iki meselede birkaç kelam edeceğiz.

Birinci mesele, Tanah'ta, başka türlü tevیل edilemeyecek derecede açık bir delaletle ölülerin diriltilmesinin reddine yönelik çok fazla sayıda ayetin

¹⁵⁵ İbn Meymün, *Şerhu'l-Mişna*, Sanhedrin, 10:1; İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 3:10-14.

anlamlarının açıklamasıyla ilgilidir. Örneğin, “İnsan ölür de dirilir mi?”¹⁵⁶ Yine denildiği gibi “Bir bulutun dağılıp gitmesi gibi, ölümler diyarına inen bir daha çıkmaz.”¹⁵⁷ “Dönüşü olmayan yere gitmeden önce, karanlık ve ölüm gölgesi diyarına.”¹⁵⁸ Eyüp Kitabı’nda bu tür şeyler sayılamayacak kadar çoktur.¹⁵⁹ Hizkiya da şöyle demiştir: “Ölümler diyarı sana şükredemez, ölüm övgüler sunmaz sana. Ölüm çukuruna inenler senin sadakatine umut bağlayamaz. Diriler, yalnız diriler bugün benim yaptığım gibi sana şükreder.”¹⁶⁰ Burada “ölüm çukuruna inenler” ifadesiyle ölümlerin kastedildiği kanıtlanmaktadır. Yine denilmiştir ki “Hepimizin öleceği kesin, toprağa dökülüp yeniden toplanamayan su gibiyiz.”¹⁶¹ Benzer şekilde denilmiştir ki “Harikalarını ölümlere mi göstereceksin? Ölümler mi kalkıp seni övecek?”¹⁶² Aynı şekilde denilmiştir ki: “Onların yalnızca insan olduğunu anımsadı, geçip giden, dönmeyen bir rüzgâr gibi.”¹⁶³ Tanah’ın bütün ayetlerini incelersen göreceksin ki İşaya’daki bazı ayetlerin¹⁶⁴ zahirini dışarıda bırakacak olursak ayetler genel olarak ölümlerin diriltmesini reddediyor. Ciddi bir inceleme neticesinde ise [İşaya’daki] ayetlerin mesel mi hakikat mi oldukları da bir sorun olarak beliriyor. Açık ayet sadece Daniel Kitabı’nda geçen “Yeryüzü toprağında uyuyanların birçoğu uyanacak”¹⁶⁵ şeklindeki ifadelerdir. Yine denilmiştir ki “Rahatına kavuşacak ve günlerin sonunda payına düşen mirası almak için uyanacaksın.”¹⁶⁶ Bu ifadeler de insanları büyük bir şaşkınlığa sevk etmiştir. Bazı insanlar bu kaideyle yani ölümlerin diriltmesiyle ilgili ciddi bir şüpheye düştüler. Bu kaideye kesin olarak inanan bazıları da açık ayetlerden her birini kabul edilemeyecek derecede uzak tevillerle yorumlamaya yöneldiler.

İkinci mesele de Tevrat’ın bu kaideyi [ölümlerin diriltilmesi] açık bir şekilde ifade etmek şöyle dursun ima ile bile zikretmemesidir. Eğer birisi “Tevrat’ın bu kaideye işaret etmemiş olması imkansızdır diyerek [Talmud hahamlarına geçmişte] “Ölümlerin diriltilmesi kaidesine Tevrat’tan dayanak nedir?”¹⁶⁷ diye sorulduğunda hahamların bu soruya verdikleri cevapları

¹⁵⁶ Eyüp, 14:14.

¹⁵⁷ Eyüp, 7:9.

¹⁵⁸ Eyüp, 10:21.

¹⁵⁹ Krş. İbn Meymün, *Delâletu’l-Ĥâ’irîn*, 3:23.

¹⁶⁰ İşaya, 38:18-19.

¹⁶¹ II. Samuel, 14:14.

¹⁶² Mezmurlar, 88:10.

¹⁶³ Mezmurlar, 78:39.

¹⁶⁴ İşaya, 26:19.

¹⁶⁵ Daniel, 12:2.

¹⁶⁶ Daniel, 12:13.

¹⁶⁷ Babil Talmudu, Sanhedrin, 90b, 91b, 92a.

aktarıyorsa, o kişi özellikle hahamların bu konuda ihtilaf etmeleri sebebiyle konu hakkındaki [Tevrat'taki] ifadelerin gizli işaret ve imalardan oluştuğunu bildirmek istemektedir. Bu durumda ikinci mesele şu olmaktadır: Bu mesele neden tevil götürmeyecek derecede açık bir şekilde Tevrat'ta zikredilmedi de sanki bir şeyi söylemekten kaçınan ve gizlemeye çalışan birisinin iddiası gibi sunuldu?

Birinci meseleye cevap sadedinde deriz ki peygamberlerin sözleri ve kutsal kitap metinleri varlığın mutad, bilinen tabii durumunu vafsetmektedirler. Bilinmektedir ki hayvanların dişileriyle erkeklerinin bir araya gelmesi ve kendi benzerlerini doğurmaları, doğan canlının da aşama aşama gelişip sonunda ölmesi varlığın tabiatıdır. Ölümden sonra bunların tekrar dönerek ikinci kez aynı şekliyle oluşması tabii değildir. Bilakis tabii olan şey, bu hayvanların öldüklerinde asla eski yapılarına dönmemesidir. Bilakis peyderpey bozulur ve çürürler, ta ki elementlere ve bir dönüşümle ilk maddeye döner ve ondan geriye "Bu, eskiden şöyle şöyleydi" şeklinde denebilecek şekilde ona işaret edebilecek küçük bir parça dahi kalmaz. İnsana gelince ona ayrıcalıklı olarak ilahî feyz ittisal ettiği için onda bozulmayan, yok olmayan ebedî bir şeyin var olması gerekmektedir. İnsanın bedenine gelince diğer bütün canlı varlıkların bedenleri gibi o da yok olur. Bu derin hususları incelemeye koyulan kimse, insanda ona bahşedilen ebedî bir şeyin olduğunu nazari delillerle bilecektir. Bu da insanın tabiatında olan bir şeydir ki peygamber kitaplarında nefis ve ruh şeklinde eşanlı (bi-*iştirāk*) olarak isimlendirilmektedir. Bedenin bozulması ve oluştuğu şeylere geri dönmesi ayette geçtiği üzere bir geri dönüş türüdür: "Toprak geldiği yere dönmeden, ruh onu veren Tanrı'ya dönmeden."¹⁶⁸ Tabii olan durum budur ve ayetlerin tamamı da buna göre gelmiştir. "İnsan ölür de dirilir mi?"¹⁶⁹ ifadesiyle "Bu kayadan size su çıkaralım mı?"¹⁷⁰ arasında bir fark yoktur. Yani bunun tabii değil imkansız bir durum olduğu ifade edilmektedir. Fakat kayadan su mucizevi bir şekilde çıktı. Benzer şekilde ölülerin diriltilmesi de mucize kabilindedir. "Kûşlu [Etiyopyalı] derisinin rengini değiştirilebilir mi?"¹⁷¹ ifadesiyle "Harikalarını ölümlere mi göstereceksin?"¹⁷² ifadesi arasında fark yoktur. Ama [Musa'nın] mübarek elinin rengi [mucize olarak] beyaza dönüş-

¹⁶⁸ Vaiz, 12:7.

¹⁶⁹ Eyüp, 14:14.

¹⁷⁰ Sayılar, 20:10.

¹⁷¹ Yeremya, 13:23.

¹⁷² Mezmurlar, 88:10.

tü.¹⁷³ Eğer bir insan cansız şeylerin hareket etmesi mümkün değildir derse, eşyanın tabiatına uygun olarak bu sözü doğru olur. Asanın yılan olması bu kişinin sözünü yalanlamaz, zira bu bir mucizedir. Bu sebeple de ölülerin dönüşünü reddeden ne kadar ifadeye rastlarsan onların [eşyanın] tabii durumunu ifade ettiğini görürsün. [Ölülerin dönüşünü reddeden] bu sözler, Allah'ın [tekrar hayata] dönüşlerini dilediği ölülerin dönüşüyle çelişmez. Böylece söz konusu ayetlerin anlamları, olabilecek en doğru şekilde açıklanmış oldu. Bu ayetlerden herhangi birini kabulü imkansız, yakışıksız bir şekilde tevil etmeye çalışma; zira böyle yapmak [dirilişle ilgili] delili desteklemediği gibi bilakis ölülerin diriltilmesini inkar edenlerin delillerini güçlendirip onların iddialarını sağlamlaştırır.

Bil ki nefsin bedene dönüşünün inkarı şu iki sebepten birine dayanmaktadır: Ya bu durum gayr-i tabii olduğu için inkar edilmektedir ki bu da gayr-i tabii olması sebebiyle bütün mucizeleri de inkar etmeyi gerektirir. Ya da metinde zikredilmediği ve mucizelerde olduğu gibi sadık haberlerle bildirilmediği için inkar edilir. Fakat az da olsa ölülerin dönüşüne işaret eden ayetlerin varlığına dikkat çekmiştik. Eğer birisi: “Diğer ayetleri tevil ettiğimiz gibi bu ayetleri de tevil edelim” derse, o zaman ona: “Seni bunu yapmaya zorlayan şey nedir?” deriz. Eğer bu ayetlerin eşyanın tabiatıyla uyumlu olmadığını söylese o zaman ona benzer şekilde asanın yılan olmasını,¹⁷⁴ man'ın inişini,¹⁷⁵ Sînâ Dağı'ndaki tecrübeyi,¹⁷⁶ ateş ve bulut sütununu¹⁷⁷ da tevil ederek eşyanın tabiatıyla uyumlu hale getirmesi gerektiğini söyleriz. *Delâletu'l-Ĥâ'irîn*'de âlemin *ĥudûsu* konusunu işlerken ifade ettiğimiz gibi¹⁷⁸ âlemin *ĥudûsu*nu kabul etmek zorunlu olarak mucizelerin de mümkün olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu durumda ölülerin diriltilmesi de mümkündür. Nebevi haberle bildirilen her mümkün şeyi de tasdik ederiz; ne onu tevil etmeye çabalarız ne de zahiri anlamının dışına çıkarırız. Biz bir ifadeyi tevil etmeye ancak yaratıcıya cismaniyet atfetme gibi zahiri mümkün olmayan hususlarda müracaat ederiz.¹⁷⁹ Söz konusu ifadeler imkan dairesinde ise olduğu gibi kalır [tevil edilmez]. Ölülerin diriltilmesini tevil ederek *ric'at* olmayacağına ısrar edenler bunu eşyanın tabiatı cihetiyle değil, akıl cihetiyle mümkün görmedikleri için yapıyorlar. Fakat böyle düşünmesi duru-

¹⁷³ Krş. İbn Meymün, *Delâletu'l-Ĥâ'irîn*, 2:29.

¹⁷⁴ Çıkış, 7:10.

¹⁷⁵ Çıkış, 16.bölüm.

¹⁷⁶ Çıkış, 19.bölüm.

¹⁷⁷ Çıkış, 13:21.

¹⁷⁸ İbn Meymün, *Delâletu'l-Ĥâ'irîn*, 2:25.

¹⁷⁹ İbn Meymün, *Mişne Tora*, Hilhot Yesodey ha-Tora, 1:7.

munda zaruri olarak bunu diğer mucizelere de uygulaması gerekmektedir. Bütün bunlar ancak âlemin kıdemine inanılması durumunda kesin olarak imkansız olur. *Delâletu'l-Ĥâ'irîn*'de açıkladığımız gibi¹⁸⁰ âlemin kıdemine inanan birisi de hiçbir şekilde Musa ve İbrahim'in milletinden olamaz. Bu esaslara dayalı olarak ölülerin diriltilmesine zahiri anlamına göre iman etmiş bulunuyoruz; üstelik bunu şeriatın esaslarından birisi olarak belirledik. Ayrıca diyoruz ki tevil götürmeyecek derecede açık bir şekilde ölülerin diriltilmesine işaret eden açık seçik ayetleri tevil etmenin gereği yok.

İkinci meselenin cevabına gelince -ki Tevrat'ta neden ölülerin diriltilmesinin zikredilmediği hususunu konu ediyor- onun cevabını sana aktaracağım. Bil ki Tevrat'ın başından sonuna kadar Musa efendimizin ağzından değil bilakis Cebbâr olan Allah'ın ağzından çıktığına olan inancımız herkesin malumudur.¹⁸¹ Burada Allah'ın, neden ahiret hayatı hakkında bizi uyarıp da herhangi bir şekilde ölülerin diriltilmesinden bahsetmemesinin hikmeti, araştırmamız gereken bir sorun olarak karşımıza çıkıyor. Bunun sebebi daha önce de açıkladığımız üzere ölülerin diriltilmesinin mucize kabilinden bir husus olmasıdır. Bu tür şeyleri tasdik etmenin yolu da nebevi haberle olur. O zaman dilimindeki insanların tamamı âlemin kıdemine inanan Şâbi'ilerden oluşmaktaydı. Çünkü onlar *Delâletu'l-Ĥâ'irîn*'de açıkladığımız üzere¹⁸² Allah'ın, felekin ruhu olduğuna inanıyor ve Ademoğluna Allah'tan bir vahiy gelme ihtimalini reddediyorlardı. Bu itikatlarının doğal sonucu olarak da mucizeleri inkar ediyorlar ve onları sihir ve hile türü şeylere nispet ediyorlardı. Görmez misin ki onlar Musa efendimizin mucizelerine sihirle mukavemet göstermek istediler, tıpkı "Her biri değneğini attı"¹⁸³ ifadesinde olduğu gibi. Yine görmez misin ki şaşkın bir şekilde nasıl şöyle dediler: "Bugün Tanrı'nın insanla konuştuğunu ve insanın ölmediğini gördük."¹⁸⁴ Bu ifade, onlara göre nübüvvetin kabulü imkansız bir şey olduğunu göstermektedir. Nübüvveti inanmayan birisine peygamberin getirdiğini tasdik etmenin dışında bir delil içermeyen bir haber [ölülerin diriltilmesi] nasıl verilebilir ki! Ayrıca onların âlemin kıdemine dair itikatları sebebiyle bu husus [ölülerin diriltilmesi] onlara göre asla mümkün değildir. Eğer mucizeler olmasaydı, ölülerin diriltilmesi de bizim açımızdan imkan dairesinde olmazdı. Ne zaman ki Allah peygamberlerin efendisi [Hz. Musa] aracılığıyla

¹⁸⁰ İbn Meymün, *Delâletu'l-Ĥâ'irîn*, 2:13, 16-17, 25.

¹⁸¹ Babil Talmudu, Makot, 24a.

¹⁸² İbn Meymün, *Delâletu'l-Ĥâ'irîn*, 3:29, 45.

¹⁸³ Çıkış, 7:12.

¹⁸⁴ Tesniye, 5:24.

İsrailoğullarına şeriat vermeyi, emir ve yasaklarının onlar arasında ve bütün dünyada bilinmesini istedi, “adımı bütün dünyaya tanıtmak için”¹⁸⁵ ifadesinde denildiği gibi, o zaman Tevrat’ta nakledilen mucizeleri yaptırdı ki peygamberlerin nübüvvetleri ve âlemin yaratılmış olduğu doğrulanmış olsun. Çünkü *Delâletu’l-Ĥâ’irîn*’de açıkladığımız üzere¹⁸⁶ gerçek bir mucize âlemin yaratılmış olduğuna kesin bir kanıttır. Tevrat İsrailoğullarını dünya işlerinde karşılaştıkları ödül ve ceza konusunda muaf bırakmadı. Zikrettiğimiz üzere nefsin ebediliği ya da sona ermesi gibi yani ahiret âlemi veya *karet*¹⁸⁷ gibi tabii hususlarda da bu durum geçerlidir. Bunun dışında [nefsin bedene] dönüşüyle ilgili bir husustan bahsetmedi. Bu husus bu şekilde devam etti ve nesiller geçtikten sonra bu esaslar yerleşti, doğrulandı ve neticede peygamberlerin nübüvvetleri ve mucizelerin gerçekleşmesiyle ilgili bir şüphe kalmadı. Bütün bunlardan sonra peygamberler ölümlerini diriltirmesiyle ilgili kendilerine aktarılanı bizlere bildirdiler, o zaman bunu kabul etmek kolay oldu. Allah’ın İsrailoğullarına yaptığı bu lütfun birebir aynısını şu ifadede bulabilirsin: “Fıravun İsraililer’i salıverdiğinde, Filist yöresi yakın olmasına karşın, Tanrı onları oradan götürmedi. Çünkü ‘Halk savaşla karşılaşınca, düşüncelerini değiştirip Mısır’a geri dönebilir’ diye düşündü.”¹⁸⁸ Dünya işlerine dalmaları durumunda Allah, İsrailoğullarının Mısır’a geri dönerek onların üzerinden ve onlarla beraber gerçekleştirmeyi planladığı hedefin iptal olmasından endişe etti. Benzer şekilde onların bu düşüncüyü yani ölümlerini diriltirmesini kabul etmemelerinden de endişe etti. Zira bu durumda kendileri aracılığıyla ve onların üzerinde gerçekleştirmeyi düşündüğü plan iptal olmuş olacaktı. İtikadi konularda da aşama aşama olgunlaşmaları neden olmasın ki, zaten İsrailoğullarının yöneticisi de onları eğitip olgunlaştıran da aynı zattır [Allah].

Bilinmektedir ki Allah’ın, şeriatı kendilerine verdiği o insanlar [İsrailoğulları] fasit düşüncelere boğulmuşlardı. Allah, İsrailoğullarına kırk yılın sonunda Rabbin bütün büyük işlerini görmelerinden sonra şöyle dedi: “Ne var ki, Rab bugüne dek size kavramak için kavrayış, görmek için göz, duymak için kulak vermedi.”¹⁸⁹ O zaman Allah Teala biliyordu ki eğer dönemin İsrailoğullarına ölümlerini diriltileceğini söyleseydi, bu onlar için imkansız olurdu ve ciddi bir şekilde bu düşünceden kaçarlardı. Ardından da cezası

¹⁸⁵ Çıkış, 9:16.

¹⁸⁶ İbn Meymün, *Delâletu’l-Ĥâ’irîn*, 2:25.

¹⁸⁷ Yok olma.

¹⁸⁸ Çıkış, 13:17.

¹⁸⁹ Tesniye, 29:3.

[öte dünyaya] geciktirildiği için günah işlemeye koyulurlardı. Bu sebeple İsrailoğulları kabul edebilecekleri ve acil bir şekilde karşılığı olan hususlarla tehdit edilip korkutuldu ve kendilerine “Ya Rabbin sözünü dinler ödülünüzü alırsınız ya da kulak ardı eder cezasını çekersiniz” denildi. Allah’a itaat etmeleri durumunda dünya işlerinin iyi gideceği, isyan etmeleri durumunda da kötü gideceği şeklindeki bir ilişki biçimini kabul etmeleri daha hızlı ve daha faydalı olmuştur. Tevrat’ta itaat ettiklerinde işlerinin iyi gideceği, isyan ettiklerinde de kötü gideceği hususu nesiller boyu devam edecek bir mucize olarak zikredilmiştir, ayette denildiği gibi: “Bunlar siz ve soyunuz için sonsuza dek bir belirti, şaşılabilir bir olay olarak kalacak.”¹⁹⁰ Bu sebeple hahamlar “İsrailoğullarının kaderi burçlara bağlı değildir”¹⁹¹ demişlerdir. Yani onların iyi ya da kötü olmaları tabiatla ilgili ya da mutad üzere devam eden bir durum değildir, bilakis taat ve masiyete bağlıdır.¹⁹² Bu da bütün mucizelerden daha büyük bir mucizedir. Bu hususun gerek bütün İsrailoğulları gerekse teker teker her birisi için geçerli olduğu söz konusu [Talmud’daki] rivayetten¹⁹³ açığa çıkmıştır. Bu rivayet “siz ve soyunuz için”¹⁹⁴ ifadesiyle de uyumludur. Milletimiz arasında meşhur bir sözdür ki “Bir adam başına sıkıntıların geldiğini görüyorsa amellerini gözden geçirmelidir.”¹⁹⁵ Bu anlam Allah’ın bu milleti seçmesindeki murat olarak da aynı şekilde dile getirilmiştir: “Gözlerinizi göklere kaldırıp güneşi, ayı, yıldızları -bütün gök cisimlerini- görünce sakın aldanmayın; eğilip onlara tapmayın. Tanrınız Rab bunları göğün altındaki bütün halklara pay olarak vermiştir. Size gelince: Rab, bugün olduğu gibi kendi halkı olmanız için, sizi alıp demir eritme ocağından, Mısır’dan çıkardı.”¹⁹⁶ Yani İsrailoğullarının durumları diğer milletlerin durumları gibi değildir. Bilakis bu büyük mucizeyle onları seçmiş ve iyi veya kötü olmalarını ebedî olarak eylemlerine bağlı kılmıştır.

Her ne kadar bu, risalenin amacının ötesinde bir konu olsa da bir hususu daha açıklamamız icap ediyor. O da şu ki mucizeler bazen tabiat açısından imkansız görülecek hususlarda olur. Örneğin, asanın yılan olması, yerin

¹⁹⁰ Tesniye, 28:46.

¹⁹¹ Babil Talmudu, Şabat, 156a. Krş. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâ'irin*, 2:10.

¹⁹² Levililer, 26.bölüm; Tesniye, 28.bölüm.

¹⁹³ Babil Talmudu, Şabat, 156a.

¹⁹⁴ Tesniye, 28:46.

¹⁹⁵ Babil Talmudu, Berahot, 5a.

¹⁹⁶ Tesniye, 4:19-20. “Gözlerinizi göklere kaldırıp güneşi, ayı, yıldızları -bütün gök cisimlerini- görünce sakın aldanmayın; eğilip onlara tapmayın. Tanrınız Rab bunları göğün altındaki bütün halklara pay olarak vermiştir. Size gelince: Rab, bugün olduğu gibi kendi halkı olmanız için, sizi alıp demir eritme ocağından, Mısır’dan çıkardı.”

Kârûn'un adamlarını yutması¹⁹⁷ ve denizin yarılması¹⁹⁸ gibi. Bazen de tabiat açısından mümkün olan işlerde olur, Mısır'daki çekirge, dolu ve salgın hastalık gibi.¹⁹⁹ Çünkü bu ikinci kısımdaki şeyler bazı zamanlarda ve bazı ülkelerde gerçekleşen hususlardır. Tanrı adamının "Rabbin bana açıkladığı belirtir şudur: Bu sunak parçalanacak, üstündeki küller çevreye savrulacak"²⁰⁰ sözü üzerine Yeroboam'ın yaptırdığı sunağın yarılmasında da bu durum geçerlidir. Zira yapıların yarılması olağan bir durumdur, özellikle de yeni inşa edilmiş yapıların. Benzer şekilde yaz döneminde Samuel aracılığıyla yoğun yağmur yağdırılması,²⁰¹ Tevrat'ta zikredilen bereketler ve belalar bu türden olup bunların her biri herhangi bir vakitte ve herhangi bir belde gerçekleşebilir. Düşündüğün zaman hepsi imkan dairesinde şeylerdir. Bütün bu imkan dairesinde olan şeyler üç şarttan biriyle veya tamamıyla mucizeye dönüşmüş olur.

Birincisi; bu imkan dairesinde olan şeyin sözün edildiği vakitte yani peygamberlerin ağzından çıktığı sırada gerçekleşmesidir. Samuel'in durumunda olduğu gibi: "Göğü gürletsin, yağmur yağdırsın diye Rabbe yalvaraçağım. Samuel Rabbe yalvardı ve Rab o gün göğü gürletti, yağmur yağdırdı."²⁰² Yine Yehuda'dan gelen Tanrı adamıyla ilgili şu ifade gibi: "Tanrı adamının Rabbin buyruğuyla gösterdiği belirti uyarınca, sunak parçalandı, üstündeki küller çevreye savruldu."²⁰³

İkinci şart; bu imkan dairesinde olan şeyin kendi türü içerisinde garip ve nadir bir hadise oluşudur. Çekirgelerle ilgili "Mısır'ın üzerinde uçan çekirgeler ülkeyi boydan boya kapladı. Öyle çoktular ki, böylesi hiçbir zaman görülmedi, kuşaklar boyu da görülmeyecek"²⁰⁴, doluyla ilgili "Şiddetli dolu yağıyor, sürekli şimşek çakıyordu. Mısır Mısır olalı böylesi bir dolu görmemişti"²⁰⁵, salgın hastalıkla ilgili "Ama İsraililerin hayvanlarından hiçbiri ölmedi"²⁰⁶ ifadeleri bu türdendir. Çünkü imkan dairesinde olan bu şey ya işaret edilen bir millete veya belirli bir mekana ya da zihinde beli-

¹⁹⁷ Sayılar, 16:32.

¹⁹⁸ Çıkış, 14:21.

¹⁹⁹ Çıkış, 10:14, 9:2-6.

²⁰⁰ I. Krallar, 13:3.

²⁰¹ I. Samuel, 12:17-18.

²⁰² I. Samuel, 12:17-18.

²⁰³ I. Krallar, 13:5.

²⁰⁴ Çıkış, 10:14.

²⁰⁵ Çıkış, 9:24.

²⁰⁶ Çıkış, 9:6.

ren²⁰⁷ belli bir türe yöneliktir. Bu da imkan dairesinde olan bu şeyin garip ve nadir oluşundandır.

Üçüncü şart; imkan dairesinde olan bu yeni şeyin bereketler ve belalar gibi sürekli ve daim olmasıdır. Zira bir veya iki defa gerçekleşse bu durumda mucize sayılmaz ve o duruma tesadüf eseri denilir. Bu durum Tevrat'ta açıkça ifade edilmiştir: "Eğer karşı çıkmaya devam eder, beni dinlemek istemezseniz..."²⁰⁸ Yani ayette deniliyor ki: "Siz afet olarak başınıza indirilen şeyleri tesadüf eseri şeyler olarak algılıyorsunuz ceza olarak değil." Bu durumda Allah Teala da tesadüf zannettiğiniz o afetlerin şiddetini artırmaya devam edecek.²⁰⁹ Ayette denildiği gibi: "Bana karşı çıkmaya devam ederseniz, ben de size karşı çıkacağım."²¹⁰ Bu durum açığa kavuştuğuna göre bilmelisin ki tabiatları itibariyle imkansız olan hususlarda mucize gerçekleştiğinde hiçbir şekilde sabit kalmaz, uzun sürmez ve o hal üzere kalamaz. Çünkü mucize sürekli olarak kalmaya devam ederse bu durumda şüphe ortaya çıkar. Zira asa yılan olarak kalsaydı bu durumda insanlar onun aslında yılan olduğunu düşünebilirlerdi. Bu sebeple "Musa elini uzatıp kuyruğunu tutunca yılan yine değnek oldu"²¹¹ şeklinde ifade edildiği gibi yılanın tekrar asaya dönüşmesi mucizenin tamamlanması anlamına gelmektedir. Benzer şekilde yer Kârûn ve adamlarını yuttuğunda ebedî olarak yarık vaziyette kalsaydı mucize eksik olurdu. Mucizenin tamamlanması yerin eski haline dönmesiyle gerçekleşti, ayette denildiği gibi "Yer onların üzerine kapandı. Topluluğun arasından yok oldular."²¹² Yine [denizin yarılması sonrasındaki] "Sabaha karşı deniz olağan haline döndü"²¹³ ifadeleri de buna örnektir. Dikkatini çektiğim bu esas uyarınca bu risalede açıkladığımız üzere tabii olayların haricinde gelişen hadiselerde devamlılık düşüncesinden uzak duruyoruz. İmkan dairesinde olan hususlarda ise uzun süre devam eden hadiseler için mucize nitelendirmesi daha uygundur. Bu sebeple bu millet için sürekli olarak taat zamanında bereketlerin, masiyet zamanında belaların devam edeceğine inanıyoruz. Bu sebeple de açıkladığımız üzere onlar [bereket ve belalar] mucize ve şaşılacak işler oldular.

²⁰⁷ Örneğin çekirgelerle ilgili kıyaslama insanların zihnindeki "Böylesi hiçbir zaman görülmedi" (Çıkış, 10:14) ifadesiyle nakledilmektedir.

²⁰⁸ Levililer, 26:21.

²⁰⁹ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Ĥâ'irîn*, 3:36.

²¹⁰ Levililer, 26:27-28.

²¹¹ Çıkış, 4:4.

²¹² Sayılar, 16:33.

²¹³ Çıkış, 14:27.

Birisi şöyle diyebilir: Neden bu mucize onlara [İsrailoğullarına] verildi de nihai mucize yani ölülerin diriltilmesi, ceza ve ödülün ölümden sonra nefis ve beden için olması [bilgisi] onlara verilmedi? Bu kişinin durumu sunu diyene benzer: “Resul’ün [Musa] mucizeleri arasında asanın yılan olması var da neden taşın aslan olması yok?” Bütün bunlar Allah’ın hikmetinin bir gereğidir ve biz bu konuda hiçbir şey bilmiyoruz. Hikmetinin bir sebebini daha önce ifade etmiştik.²¹⁴ Belki Allah’ın hikmetinin gereği bizim bilmediğimiz başka bir sebebi veya sebepleri vardır.

İlim ehlinde insanların bu risaledeki tek bir konuyla ilgili gereksiz tekrarlardan ve fazladan açıklamaya gerek duymayan konulardaki uzun açıklamalardan dolayı bizi eleştirmeye hakları yoktur. Çünkü biz bu risaleyi açık olan sözlerimizle ilgili kafaları karışan halk ve ölülerin diriltilmesi konusunda yeterli uzunlukta açıklama yapmadığımız için bizi eleştiren insanlar için kaleme aldık. İlimde kemale erişenler için işaret kâfidir. Onlar açıklamalarda ne tekrara ne de uzatmaya ihtiyaç duyarlar, onlara konu başlıkları yeterli olur. Aynen bizim *Delâletu’l-Ĥâ’irîn*’de ve diğer bütün eserlerimizde derin konuları işleme yöntemimiz gibi. Ruhları şad olsun hahamlar tarafından uygulanan şu metodu takip ediyorum: “Ona dediler ki onu açıkla, o da bilge kimseler açıklamaya ihtiyaç duymazlar dedi. Ona onu tekrar et dediler, o da bilge insan için tekrara gerek yoktur dedi.”²¹⁵ Böylece senin için aşikar olmuştur ki ilimde kemale erenler için tekrar ve açıklamaya ihtiyaç yoktur. “Bilge kişiyi eğitirsen daha bilge olur.”²¹⁶ Halk ise bu ikisine birden muhtaçtır. “[Bu yüzden Rabbin sözü onlar için] buyruk üstüne buyruk, buyruk üstüne buyruk, kural üstüne kural, kural üstüne kural, biraz şurdan, biraz burdandır.”²¹⁷ Bunun anlamı, onların anladıkları da kavradıkları da azdır, biraz şurdan, biraz burdan. Fakat muhatap olunan her bir gruba kalılabilecekleri seviyede konuşmak icap eder.

Allah Teala fazlı, ihsanı ve keremiyle bizleri sözde ve amelde doğru yola iletin ve bizleri hatadan, sürçmeden muhafaza buyursun. Adı mübarektir O’nun!

5. *Haşir Risalesi*’nin Notlandırılmış Arapça Metni

²¹⁴ İbn Meymün, *Mişne Tora*, Hilhot Yesodey ha-Tora, 2:8-10; İbn Meymün, *Delâletu’l-Ĥâ’irîn*, 1:58; 2:28.

²¹⁵ Sifra le-Leviticus, 15:13.

²¹⁶ Meseller, 9:9.

²¹⁷ İşaya, 28:13.

מאמר בתחית המתים*¹

בשם ה' אל עולם²

בצדק כל אמרי פי אין בהם נפתל ועקש. כלם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת,

אדם ערום כסה דעת ולב כסילים יקרא אולת.³

ليس بمستنكر أن يقصد الإنسان لتبين معنى قضية من القضايا بعبارة بيّنة واضحة قد تحركى فيها دفع الإشكالات وإزالة التّأويلات، فيتأول له مرضى الأنفس من تلك العبارة نقيض القضية التي قصد بيانها. وقد اعترى مثل هذا في كلام الله تعالى وذلك أنه لما قصد سيد النبيين إعلاناً بأمر الله بأنه تعالى واحد لا ند له، ولينزل من أنفسنا تلك الآراء الفاسدة التي اعتقدها الثنوية، قال مينا لهذه القاعدة שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד⁴ فاستدل النصارى بهذا אלפיסוק⁵ على أن الله تعالى ثالث ثلاثة، وقالوا: قال ה'⁶ وقال אלהינו⁷ وقال ה'⁸ فهذه שלשה שמות⁹، وقال بعد ذلك أحد، دليل أنهم ثلاثة وأن الثلاثة واحد، تعالى عما يجهلون. فإذا كان هذا الإعتراء في كلام الله في الأخرى والأجدر أن يعتري مثل ذلك في كلام البشر كما اعترى لبعض البله في تأويل كلامنا في قاعدة من قواعد الشريعة. لأننا قصدنا التنبيه على قاعدة عظيمة مغفول عنها، فشكوا بذلك وهي قاعدة بيّنة واضحة في الملة لا إشكال فيها.

وذلك أنا لما تجردنا له من التأليف في فقه الشريعة وتبيين أحكامها، قصدنا في ذلك وجهه تعالى لا طلب أجره من الناس ولا كرامة، بل إرشاد وإبانة وتفهيم لمن قصر عن فهم كلام من تقدمنا من علماء الشريعة¹⁰ بحسب ما ظننا وبدا لنا أننا قد قربنا وسهلنا أموراً بعيدة عويصة وجمعنا وألفنا أموراً

* لقد اكتشفنا بعض الأخطاء النحوية العربية. ومع ذلك، تركنا هذه العبارات كما هي من أجل حفظ النص في شكله الأصلي. أود أن أعبر عن جزيل شكري وبالغ إمتناني لأستاذي الفاضل الدكتور أوري ميلاميد (Dr. Uri Melammed) لمساعدته في ترجمة المصطلحات العبرية وأود أن أشكر محمد شهاب لتدقيقه النص العربي.

¹ مقالة في إحياء الموتى.

² بسم الله الرب الأزلي.

³ كل كلمات فعي بالحق. ليس فيها عوج ولا التواء كلها واضحة لدى الفهيم، ومستقيمة لدى الذين يجدون المعرفة الرجل الذي يستر المعرفة، وقلب الجاهل ينادي بالحمق (الأمثال 9:8-9، 12:23).

⁴ إسمع يا إسرائيل: الرب إلهنا رب واحد (التثنوية 6:4).

⁵ الآية.

⁶ الرب.

⁷ إلهنا.

⁸ الرب.

⁹ ثلاثة أسماء.

¹⁰ طيب الله ذكراهم.

مشتتة متفرقة. وعلما أنا رابعين على كل حال وذلك أنه إن كان الأمر كما ظننا من كوننا سَهَلْنَا وَقَرَّبْنَا وجمعنا ما لم يفعل مثله أحد ممن تقدمنا، فقد حصلنا على إفادة الناس، والأجر حاصل. وإن كان ليس الأمر كذلك ولا حصل من كلامنا زيادة بيان ولا تسهيل على ما ألفه الغير ممن تقدم، فقد حصلنا على الأجر وحده، ولنا نيتنا **לְבַא בְּאֵלַי**.¹¹ وتصور هذا المعنى هو الذي أطلق اليد واللسان جميعاً للتأليف في كل عرض نرجوا فيه ما ذكرنا من الجمع والتبيين.

فلما تجردنا لذلك رأينا أن ليس من الدين أن نقصد لما نريده من تبيين وتقريب فروع الدين وأترك أصوله مهملة لا أبينها ولا نُرشد لحقيقتها. ولا سيما بكوننا لقينا بعض من يظن أنه عالم وأنه من **חכמי ישראל**¹² لعمر الله أنه كان يدري **דרך הלכה וישא ויתן במלחמתה של תורה מנעוריו**¹³ بزعمه، وهو يشك هل الله جسم ذو عين ويد ورجل وأعضاء كما جاءت النصوص أو ليس هو جسم. أما بعض من لقيناه من أهل بلاد ما، فقطعوا أنه جسم وكفروا من قال خلاف ذلك وسموه **מין אפי'קורוס**¹⁴ وحملوا **ברשות ברכות**¹⁵ على ظواهرها ومثل هذا سمعت عن بعض من لم نراه.

فلما علمنا بهؤلاء الخاسرين جداً وكونهم يشكّون وهم يزعمون أنهم **חכמי ישראל**¹⁶ وهم أجهل الناس وأضل سبيلاً من البهائم، وقد امتلت أدمغتهم من عجائب وخرافات وخيالات فاسدة كالصبيان والنسوان، رأينا أنه ينبغي أن نبين في تواليها الفقهية أصول دينية على جهة الإخبار لا على جهة الإستدلال، إذ الإستدلال على تلك الأصول مفتقرة إلى مهارة في علوم كثيرة لا يعلم فقهاء الشريعة شيئاً منها كما بيّنا في الدلالة، فأثرنا أن تكون الحقائق مقبولة عند الكافة، فلا أقل من هذا. فذكرنا في صدر تأليف **المُشْتَأ** أصول تعتقد في النبوة وأصول النقل وما يلزم أن يعتقد كل رباني في **תורה שבכלל פה**.¹⁷ وبيّنا في **פרק חלק**¹⁸ أصولاً تتعلق بالمبدأ والمعاد أعني ما يتعلق بالتوحيد **ובלולם הבא**¹⁹ مع سائر قواعد الشريعة. وكذلك فعلنا أيضاً في **אלהבור**²⁰ الكبير الملقب بمشنا تورا الذي لا يعرف قدره إلا ذوي الإنصاف أهل الدين والعلم، إذا كانت لهم قرائح ذكية جيدة وميزةً بطرق التأليف ومعرفة بتشتيت تلك الأشياء التي جمعت وكيف أصل وضعها، فذكرنا فيه أيضاً جميع الأصول الدينية الفقهية قصداً

¹¹ وأما الرب فإنه ينظر إلى القلب (صموئيل الأول 16:7).

¹² علماء اسرائيل.

¹³ طريق/مذهب الفقه اليهودي ويسعى ويكافح في دراسة التوراة من شبابه.

¹⁴ زنديق وملحد.

¹⁵ عظات من جزء بركات من التلمود.

¹⁶ علماء اسرائيل.

¹⁷ التوراة الشفوية.

¹⁸ فصل "حلق" في المشنا.

¹⁹ في دار الآخرة.

²⁰ التأليف.

מנא אן יכּוּן הוּלָא דִּין יִסְמוּן תְּלַמְדֵי חֻכְמִים²¹ אוּ גֵאוּנִים²² אוּ כִיפּ שְׁתָּת אָן תְּסַמְיֵם, אָן יִבְנוּ פְּרוּעֵימ עַל אֲסוּל פְּקִיָּה פְּתוּן תּוֹרַתָם סְדוּרָה עַל פִּיהֶם וּתְלַמוּדָם כּוּלוּ עוּלָה בִּידָם²³ וְכָל מִבְּנֵי עַל אֲסוּל דִּינִיָּה וְלֹא יִרְמוּ מַעֲרַף אֱלֹהִים חֲלַף זְהוּרֵהֶם, בִּל יַעֲלֹן וְכִדְהֶם אֲעֻזָּה וְחֻרְסֵהֶם עַל מָא יִכְמְלֵהֶם וְיִפְרֵהֶם מִן בָּרֵיִם לֹא עַל מָא יוֹהֵם פִּיֵּם אֲלֵּם עֵד עוּוֹם.

فكان من جملة تلك الأصول التي التنبيه على العولم הבא²⁴ وأخذنا أن نخبر بحقيقة العولم הבא²⁵ وأكدنا وطولنا في الكلام وذكرنا أدلة نصوص الكتب وأدلة كلام الحاخامين ז"ל²⁶ عليه، وتأولنا ما يليق بأهل العلم تأويله، وبيّنا عن أنفسنا في פרק חלק²⁷ وصرّحنا بالسبب الذي جعلنا قصدنا تبيين العولم הבא²⁸ دون תחית המתים²⁹ وقلنا أننا لا نرى الناس يأخذون ويعطون إلا في תחית המתים³⁰ فقط وهل يقومون عرايا أو بثيابهم ونحو هذه المسائل، وأما العولم הבא³¹ فمضرب عنه. ثم أنا بينا هناك وأوضحنا أن תחית המתים³² قاعدة من قواعد الشريعة، وأنها ليست الغاية القصوى بل الغاية الأخيرة هي חיי העולם הבא³³ وكل هذا حتى بيّنا المشكل العظيم الذي يظن أن ليس في التوراة جزء غير في الدنيا وأنه لم يذكر فيها جزء ولا عقاب في الآخرة بتصريح، فبيّنا من نصوص التوراة على ما شرحوا لنا الناقلين أن التوراة قصدت الغاية الأخيرة في الجزء وهي חיי העולם הבא³⁴ والغاية الأخيرة في العقاب وهي אלכרת³⁵ من העולם הבא³⁶. وهذه المعاني بعينها هي التي بيّناها وطولنا فيها أيضاً في

²¹ علماء اليهود.

²² الجاؤونيم.

²³ تعلمهم التوراة منظم في أفواههم وترتيب معارفهم في أيديهم.

²⁴ دار الآخرة.

²⁵ دار الآخرة.

²⁶ طيب الله ذكراهم.

²⁷ فصل "حلق" في المشنا.

²⁸ دار الآخرة.

²⁹ إحياء الموتى.

³⁰ إحياء الموتى.

³¹ دار الآخرة.

³² إحياء الموتى.

³³ حياة دار الآخرة.

³⁴ حياة دار الآخرة.

³⁵ القسط من الآخرة.

³⁶ دار الآخرة.

אלחבור³⁷ في הלכות תשובה.³⁸ وأما في פקר חלק³⁹ فبينما هناك كما يجده من يتأمله بعد أن استوعبنا القول في חיי העולם הבא⁴⁰ وقلنا أن תחית המתים⁴¹ قاعدة شرعية لا دين ولا إرتباط بشرية سيدنا موسى لمن لا يعتقدتها، وإن كانت ليست هي الغاية الأخيرة. وكذلك في אלחבור⁴² أيضاً عددنا שאין להם חלק לעולם הבא⁴³ وحصرناهم بعدد وقلنا أنهم أربعة وعشرين، خوفاً منا أن يحذف أحد الناقلين من العدد واحدة ويقول القائل لم يذكرها ومن جملة الأربعة وعشرين التي عددنا هناك הכופר בתחית המתים.⁴⁴ ولما ذكرنا העולם הבא⁴⁵ ذكرنا هناك أنه الغاية الأخيرة، وقلنا بهذا النص וזה הוא השכר שאין שכר למעלה ממנו והטובה שאין אחריה טובה.⁴⁶

وبينما أيضاً هناك أن העולם הבא⁴⁷ ليس فيه وجود أجسام، إذ وقد قالوا אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא משגל⁴⁸ ومن المحال أن تكون هذه الآلات موجودة للعبث، وتعالى عن فعل العبث، لأن⁴⁹ إذا كان شخص له الفم والمعدة والكبد وسائر آلات الغذاء وهو لا يفتدي، وله آلات النكاح وهو لا ينسل، فيكون وجودها عبثاً محضاً. ولا ينبغي أن تقابل جواهرنا هذه المدلول علمياً بدلائل عقلية بظواهر ألدروسות⁵⁰ التي تليق أن تصدر على النساء בבית האבל⁵¹. وقد ناقض من ناقض رأينا هذا بأن قال هو ذا موسى وهو ذا إياهو أقاموا مدة دون أكل وشرب وهم أجساد، كذا يكونوا בני העולם הבא.⁵² لا אליכם כל עוברי דרך הביטו וראו⁵³ موسى وإياهو عليهم السلام آلتهم تلك ليست عبثاً، لأنهما شخصان מבני העולם הזה⁵⁴ أكلا بها وشربا من قبل المعجز ومن بعده، فكيف يقاس من ذلك

³⁷ التأليف.

³⁸ قوانين التوبة.

³⁹ فصل "خلق" في المشنا.

⁴⁰ حياة دار الآخرة.

⁴¹ إحياء الموتى.

⁴² التأليف.

⁴³ لا خلاق لهم في الآخرة.

⁴⁴ منكر إحياء الموتى.

⁴⁵ دار الآخرة.

⁴⁶ وهذا هو الأجر الذي ليس أكبر منه والنعمة التي لا أطيب منها.

⁴⁷ دار الآخرة.

⁴⁸ لا أكل فيه ولا شرب ولا نكاح (التلمود البابلي، البركات، 17a).

⁴⁹ وفي نسخة أخرى: "لأنه".

⁵⁰ المواعظ.

⁵¹ في بيت العزاء.

⁵² أهل دار الآخرة.

⁵³ أما إليكم يا جميع عابري الطريق؟ تطلعوا وانظروا (مراثي 1:12).

⁵⁴ من أهل هذه الدنيا.

لوجود المستمر الذي لا انقضاء له كما قالوا ل'لؤلؤم שכולו טוב לעולם שכולו ארוך'،⁵⁵ فكيف تكون فيه آلات الجسد للعبث. وقد علم أن الجسم بجملته إنما هو آلة للنفس تفعل به جميع الأفعال التي لا فعلاً واحداً منها موجود لبני העולם הבא.⁵⁶ وهؤلاء لا يعلمون قدر الشناعة اللازمة لمن ينصب لله فعل العبث وإيجاد آلات تطلب بها غاية لا غاية. وإنما يوجب هذا كله ما يسبق لخيال الجمهور الذين لا يعتقدون أن ثم وجود متمكن إلا لجسم، وأن ما ليس بجسم لكنه في جسم مثل الأعراض فهو أيضاً موجود عندهم لكن ليس تمكنه في الوجود كتمكن الجسم، أما ما ليس بجسم ولا هو عرض في جسم فليس بموجود عند الجهلة الذين هم بلا محالة وإن هرمت أجسامهم גמול'י מזחלב לתיקי מזשדים.⁵⁷ ولذلك يعتقد أكثرهم أن الله جسم، لأنه إن لم يكن بجسم عندهم فليس بموجود. فأما الذين يسمون علماء بتحقيق لا بمجاز فقد تبرهن عندهم أن كل مفارق للمادة فهو أمكن وجود من الذي هو في مادة، ولا يقال أمكن بل وجود المفارق هو الوجود الحقيقي لكونه لا يلحقه نحو من أنقى التغيير وهم الذين تبرهن عندهم أن الله لا جسم ولا قوة في جسم، ولذلك مرتبة وجوده تعالى في غاية التمكن.

وكذلك كل مخلوق مفارق أعني الملائكة والعقل، فهو في وجوده ثابت جداً متمكن أكثر من كل جسم. ولذلك نعتقد نحن أن الملائكة ليسوا بأجسام، وأن בני העולם הבא⁵⁸ أنفس مفارقة أعني عقولاً، وقد بينا أدلة ذلك الشرعية في مقالتنا التي لقبناها دلالة الحائرين. فإن لم يعتقد هذا أحد الأعمار وحسن عنده أن يعتقد أن الملائكة أجسام وأنهم يأكلون أيضاً لأنه قد ورد نص الكتاب ויאכלו⁵⁹ وأن בני העולם הבא⁶⁰ أيضاً أجسام فنحن لا نشاحجه في ذلك ولا نكفره ولا نشنع عليه، ولا يزيد عندنا كل من يقول هذا جهالة. ويا ليت كل جاهل لا يجهل إلا هذا القدر، ونرجو أن يسلم إعتقادهم من إعتقاد الجسمانية في الخالق، ولا ضير أن يعتقدوها في المخلوقين المفارقين. فإن لم يقنع أحد الجهال بأن يجعل هذا موضع شك ولا يرجح أحد الرأيين، بل يقوي رأيه الجمهوري و يعيب رأينا ويشنع علينا كوننا نعتقد الملائكة ובני העולם הבא⁶¹ مفارقين للمادة مبرزين عنها، فلا جناح عليه، ونحن قد سمحنا له بذلك وبيئنا له عيبنا، وما يعدم ظواهر 7677⁶² كثيرة فيها رد علينا ولا عجب بذلك، كما أن نصوصاً كثيرة فيها رد علينا ولو نبوية أيضاً يدل ظاهرها على كون الإله جسماً ذو عين وأذن. لكن لما صحت الدلالات العقلية والبراهين على امتناع ذلك، علم أنه كما قالوا דברה תורה כלשון בני

⁵⁵ العالم كله طيب العالم كله طويل.

⁵⁶ لأهل دار الآخرة.

⁵⁷ المفطومين عن اللبن، والمفصولين عن الثدي (إشعيا 9:28).

⁵⁸ أهل دار الآخرة.

⁵⁹ ثم أخذ زبداً ولبناً، والعجل الذي عمله، ووضعها قدامهم. وإذ كان هو واقفاً لديهم تحت الشجرة أكلوا (التكوين 18:8).

⁶⁰ أهل دار الآخرة.

⁶¹ أهل دار الآخرة.

⁶² المواعظ.

63، 64، غير أن تلك البراهين لا يفهمها ولا يدركها الذي يعتقد التجسيم. وكذلك أيضاً الدلائل العقلية التي تدل على كون الملائكة **בני העולם הבא**⁶⁴ عريين عن الجسمانية نلتجئ لنقول فيما يوهم الجسمانية فيهم أنه مثل، لا يفهم تلك الأدلة هؤلاء الذي يعتقدونهم أجساماً، وكيف يتصور أن يفهموا عراهم من المادة ونفس وجودهم أعني الملائكة والأنفس أعني **בני העולם הבא**⁶⁵ يظنون هؤلاء إن لم يعلم وجودهم إلا مقبول من جهة الشرع، وأن ليس ثم طرق نظر تدل على جهة وجود الملائكة ولا على بقاء الأنفس كما قال من يظن أنه يصل إلى معرفة الحقائق بالهويانا، وبذلك الأذهان الكالة وفتور الطلب وعدم المعارف كلها والإقتصار على ظواهر المقبولات، كأنه لم ينص قط الجاحامون **בני העולם הבא**⁶⁶ في عدة مواضع من التلمود أن **בני תורה**⁶⁷ التوراة لها ظاهر وباطن، ولذلك تسمى الباطن **סתר תורה**⁶⁸، وكأنهم لم ينصوا قط في **סתר תורה**⁶⁹ بشيء. لكن هؤلاء المرحومين إشتغلوا عن ذلك كله حتى لا يعلموا له موضع. وقد بينا في الدلالة في هذا المعنى ما فيه كفاية لأهل العلم، وذكرنا نصوص الجاحامين كلها في ذلك، ونهنا على موضع ذكرها ليكشف ذلك النص الذي نستدل به وتعلم حقيقته.

فلما شهر تأليفنا هذا أعني **אלהבור**⁷⁰ وامتد في الأقاصي إتصل بنا أن أحد الطلبة في دمشق قال أن ليس ثم **תחית המתים**⁷¹ ولا تعود النفس للجسد بعد المفارقة. فقال له بعض الحاضرين أو كلهم، كيف تقول هذا؟! فأخذ أن يستدل عليهم بما ذكرناه نحن في **אלהבור**⁷² أن الغاية هي **העולם הבא**⁷³ وأنه لا جسم فيه. فأخذوا أولئك أن يستدلوا بالمشهور في الملة وبنصوص الجاحامين في ذلك الكثيرة، فقال هي كلها مثل، وطال خطابهم معه. فلما وصلنا ما جرى لم نأبه إليه وقلنا هذا **בבטל במי לעולם**⁷⁴ إذ ليس أحد يجهل هذا ولا يبعد عليه فهم ما قلناه.

فلما كان في سنة **את"ק לשטרות**⁷⁵ وصلنا كتاب من بلاد اليمن يسألون فيه عن أشياء، وقالوا إن أقوام عندهم قد قطعوا بأن الجسد يضمحل ولا تعود النفس للجسد بعد المفارقة، والجزاء

⁶³ تحدث التوراة بلسان البشر.

⁶⁴ أهل دار الآخرة.

⁶⁵ أهل دار الآخرة.

⁶⁶ طيب الله ذكراهم.

⁶⁷ كلام.

⁶⁸ أسرار التوراة.

⁶⁹ أسرار التوراة.

⁷⁰ التأليف.

⁷¹ إحياء الموتى.

⁷² التأليف.

⁷³ دار الآخرة.

⁷⁴ يبطل بسبب قلته.

⁷⁵ الف ومائة وتسعة وثمانين.

والعقاب للنفس فقط، واستدلوا بما قلناه نحن في בני העולם הבא.⁷⁶ ولما ذكرت لهم نصوص الحاخاميين⁷⁷ الجليلة البيّنة في תחית המתים⁷⁸ وبعض نصوص الأنبياء، قالوا هذا مثل ويتأول. وقال لنا السائل أنه قد نشأ عندهم هذا الرأي وفسأ، وأطرحوا كل ما سواه، وطلبوا منا الجواب. فأجبناهم على مسائلهم وبيّنا لهم أن תחית המתים⁷⁹ قاعدة شرعية وهي رجوع النفس للجسد ولا يتأول ذلك، وأن העולם הבא⁸⁰ بعد תחית המתים⁸¹ كما ذكرنا وبيّنا في פרק חלק.⁸² وظننا أن القدر كاف في ذلك.

فلما كان في هذه السنة وهي سنة אתק"ב לשטרות⁸³ وصلتنا كتب من بعض أصحابنا من بغداد، يذكرون أن سائلاً من أهل اليمن سأل عن تلك الأغراض بعينها لهذا ראש ישיבה⁸⁴ الحاخم شموئيل اللاوي⁸⁵ المقيم ببغداد في زماننا هذا، وأنه أعني ראש ישיבה⁸⁶ أَلّف لهم مقالة في תחית המתים⁸⁷، وأنه جعل أقوالنا في هذا الغرض منها خطأً وغلطاً ومنها ما يمكن أن يعتذر عنه اعتذر عنّا وتوقف بقلمه قليلاً. وبعد تلك المكاتبات وجهت إلينا المقالة التي أَلّفها هذا الجاؤون⁸⁸ بنصها، ورأينا جميع אלתדרשות ואלתגדות⁸⁹ التي جمعها. ومعلوم عند كل أحد أن ليس المطلوب من العلماء حكاية אלתדרשות⁹⁰ وتلك אלתמצאות⁹¹ الغربية بنصها كما يدرسونها النسوة بعضهم مع بعض בבית האבל⁹²، بل المطلوب منهم تأويلها وتبيين معانيها حتى تطابق معقولاً أو تقاربه. وأعجب من هذا تلك الآراء العجيبة التي ذكرها⁹³ وقال أنها آراء الفلاسفة في النفس، فهذا دليل بأنه يظن أن كل ما حكاها

⁷⁶ أهل دار الآخرة.

⁷⁷ طيب الله ذكراهم.

⁷⁸ إحياء الموتى.

⁷⁹ إحياء الموتى.

⁸⁰ دار الآخرة.

⁸¹ إحياء الموتى.

⁸² فصل "حلق" في المشنا.

⁸³ ألف ومائة وواحد وتسعين.

⁸⁴ رأس المثيبة.

⁸⁵ حفظه الله.

⁸⁶ رأس المثيبة.

⁸⁷ إحياء الموتى.

⁸⁸ جاؤون هو لقب شرف برؤساء المدارس الدينية اليهودية في بابل.

⁸⁹ المواعظ والروايات.

⁹⁰ المواعظ.

⁹¹ الحكايات.

⁹² في بيت العزاء.

⁹³ حفظه الله.

المتكلمين وغيرهم من الآراء الفاسدة هي آراء فلسفية. وأعجب ما رأينا فيها أعني في تلك المقالة، وإن كانت كلها عجب، قوله ⁹⁴ "לא ידעו" أن حكماء الفلاسفة لا يقولوا بإستحالة عود النفس إلى البدن بعد مفارقتها له، بل هو من طرق النظر من باب الممكن، هذا نص كلامه ⁹⁵ "לא ידעו" وهذه أقوالها تدل أن المتكلمين عنده هم حكماء الفلاسفة، وأنه لا علم له بالطرق التي بها تعتبر الفلاسفة الضروري والممتنع والممكن. وكذلك يذكر أشياء من تلك مقالة المعاد لابن سينا ومن تأليف ابن المعتبر الذي أَلَّفَ عندهم ببغداد، فظننا أقوال فلسفية محضة. وكذلك رأينا هذا الجاؤون ⁹⁶ "לא ידעו" حكم وقطع بأن الفلاسفة ما صح عندهم بقاء النفس وأنهم مختلفين في ذلك. ياليت شعري من هم هؤلاء الذين أسماهم فلاسفة.

ورأينا عجباً آخر أن ما للعقل عند هذا الجاؤون ذكر، فلم ندري هل النفس والعقل في فلسفته شيء واحد، أو النفس تبقى والعقل يذهب، أو العقل يبقى والنفس تذهب، وهذه النفس التي قال أن الفلاسفة ما علموها وأن أحد آرائهم فيها أنها الدم، ولعل العقل عنده عرض كما يقول المتكلمين الذين هم حكماء الفلاسفة عنده، فإن كان ذلك كذلك فهو يذهب بلا شك.

ولو اقتصر هذا الجاؤون ⁹⁷ "לא ידעו" على جمع تلك ⁹⁸ "ואלמלא שיוות" وتأويل تلك ⁹⁹ "אלפיסוקים" الذي تبين بذلك التأويل أن ¹⁰⁰ "המתים" مذكورة بتصريح في التوراة، لكان الأجمل والأولى بمثله. وبالجملة كل ما قاله ¹⁰¹ "לא ידעו" أو أكثره قد قيل مثله أو أحط درجة منه. وليس غرضنا في هذه المقالة مقاومة شيء مما تضمنته تلك المقالة، ولا ذكره أيضاً، وإنما ذكرنا ما ذكرنا منها لضرورة داعية لذلك فيما نحن بسبيله كما يبين للمتأمل، بل غرضنا وقصدنا لموضع الفائدة الحاصلة للمتعلم، لا لما يتعلق بنصرة شخص وتعظيمه أو بخذلان آخر وتصغيره، وطرق المخاصمة والتهافت مباحة لمن أراد أن يسلكها، والله يسد هذه الطرق وأمثالها دوننا.

إعلم أيها الناظر أن غرضنا في هذه المقالة هو الإبانة عما نعتقده نحن في هذه القاعدة التي وقع فيها الكلام بين الطلبة وهي ¹⁰² "המתים". وليس في هذه المقالة شيء أزيد بوجه على كل ما قلنا في

⁹⁴ حفظه الله.

⁹⁵ حفظه الله.

⁹⁶ حفظه الله.

⁹⁷ حفظه الله.

⁹⁸ المواعظ والحكايات.

⁹⁹ الآيات.

¹⁰⁰ إحياء الموتى.

¹⁰¹ حفظه الله.

¹⁰² إحياء الموتى.

شرح המשנה או אלהבור, ¹⁰³ بل فيها تكرار معاني وتطويل للجملهور لا غير، وزيادة بيان يفهمها النساء والأطفال لا غير.

فأقول أن תחית המתים¹⁰⁴ المشهورة المعلومة في ملتنا المجمع عليها من جملة فرقنا التي كثر ذكرها في الصلوات والخطب والأدعية التي ألفها الأنبياء وגדולי חכמים,¹⁰⁵ المملوء منها نصوص التلمود وאלמדרשות,¹⁰⁶ معناها رجوع هذه النفس للجسد بعد المفارقة، وهذا ما لا يسمع في الملة خلافه، ولا تأول فيه تأويل بوجه، ولا يحل أن يعتقد في أحد من أهل الدين أن يعتقد خلاف هذا. وسنين لك في هذه المقالة لأي شيء لا تأول هذه النصوص كما تأولت نصوص كثيرة في التوراة وأخرجت عن ظواهرها. وكذلك هذه תחית המתים¹⁰⁷ وهي رجوع النفس إلى الجسد بعد الموت، قد ذكرها أيضاً دانيال ذكراً لا يتسع تأويله، وهو قوله ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם¹⁰⁸ وقول الملك له ואתה לך לקץ ותנוח ותעמד לגרלך לקץ הימין.¹⁰⁹

وأما ما ذكر أننا قلنا أن תחית המתים שבמקרא¹¹⁰ مثل. فهو كذب صراح وإفتئات محض من قائله، وهذه تواليفنا قد شهرت فلتقرأ ويرى حيث قلنا هذا إلا إن قلناه فيما قد قاله חכמי ישראל¹¹¹ مثل מתי יחזקאל¹¹² الذين חכמי תלמוד¹¹³ مختلفين فيه، وكل شيء فيه اختلاف لا يؤدي إلى عمل ولا يمكن أن يرجح فيه أحد القولين على الآخر. وقد ذكرنا هذا في شرح המשנה مرات وكذلك يبدو لنا من تلك الأقوال أن هؤلاء الأشخاص الذين ترد أنفسهم لتلك الأجساد يأكلون ويشربون وينكحون ويولدون ويموتون بعد أعمار طويلة جداً كأعمار الموجودين في ימות המשיח.¹¹⁴

فأما الحياة التي لا موت بعدها فهي חיי העולם הבא¹¹⁵ إذ لا جسد فيه، لأننا نحن نعتقد وهو الصحيح عند كل ذي عقل أن העולם הבא¹¹⁶ أنفس دون أجساد كالملائكة. وبيان ذلك أن الجسد إنما

¹⁰³ التاليف.

¹⁰⁴ إحياء الموتى.

¹⁰⁵ كبار الحاخمين.

¹⁰⁶ شروحات للأسفار المقدسة.

¹⁰⁷ إحياء الموتى.

¹⁰⁸ وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية، وهؤلاء إلى العار للزدرء الأبدى (دانيال 2:12).

¹⁰⁹ أما أنت فاذهب إلى النهاية فتستريح، وتقوم لقرعتك في نهاية الأيام (دانيال 2:12).

¹¹⁰ إحياء الموتى في الكتاب المقدس.

¹¹¹ علماء اسرائيل.

¹¹² أموات حزقيال. أنظر سفر حزقيال الإصحاح السابع والثلاثون.

¹¹³ علماء التلمود.

¹¹⁴ أيام المسيح.

¹¹⁵ حياة دار الآخرة.

¹¹⁶ دار الآخرة.

هو مجموع آلات لأفعال النفس قد تبرهن ذلك، وكل ما في الجسد ينقسم ثلاثة أقسام، آلات يتم بها الإغتناء كالفم والمعدة والكبد والأمعاء وبالجملة كل ما في داخل الأسفل. وآلات يكون بها التناسل وهي آلات النكاح وتوليد المني وتوليد الأجنة. وآلات يكون بها صلاح أحوال الجسد حتى يوجد لنفسه كل ما يحتاج إليه، مثل العينين وسائر الحواس والعضل والعصب والأوتار التي بها تتم الحركات كلها. لأن لو لا هذه لما أمكن الحيوان أن يتحرك نحو غذائه ويطلبه، ويهرب مما يضاده ويتلفه ويفسد مزاجه. ومن أجل هذا لما كان غذاء الإنسان لا يتم إلا بصنائع يعملها وتهيئات كثيرة وتحتاج إلى فكره ورأيه، أو وجدت له القوة الناطقة ليدبر بها الصنائع وأوجدت له أيضاً آلات طبيعية يعمل بها تلك الصنائع أعني اليدين والرجلين، لأن الرجلين ليستا هما إلا آلات مشي فقط وتفصيل هذه الجملة معلوم عند أهل العلم.

فقد تبين أن الجسد كله ضروري وجوده من أجل غاية ما، وهي الإغتناء لدوام الجسد وتوليد المثل لدوام نوع ذلك الجسد. فإذا كانت تلك الغاية مرتفعة غير محتاج إليها أعني في **העולם הבא**،¹¹⁷ وذلك أنه قد بين لنا جمهور الحاخامين أنه **אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא תשמיש**،¹¹⁸ فذلك تصريح بعدم الجسد لأنه تعالى لا يوجد شيء عبثاً بوجه، ولا يفعل شيئاً إلا من أجل شيء، وتعالى ثم تعالى أن تكون أفعاله المحكمة مثل أفعال عبدة الأصنام **לאינם להם ולא יראו אנשים להם ולא ישמעו וכו'**.¹¹⁹ كذلك الله تعالى عند هؤلاء يخلق أجساماً أو أعضاء لا ليفعل بها ما خلقت من أجله بوجه ولا بسبب. ولعل **בני העולם הבא**¹²⁰ عند هؤلاء القوم ليس ذوي أعضاء، لكنهم أجسام ولا بد، لعلهم أكر مصمتة أو أساطين أو مكعبات، إن هؤلاء إلا ضحكة، **מי יתן החרש תחרישון ותהי לכם לחכמה**.¹²¹

والعلة في هذا كله ما بيناه من كون الجمهور لا وجود عندهم إلا لجسم أو ما يوجد في جسم، وما ليس بجسم ولا في جسم فليس بموجود، وكل ما أرادوا تمكين وجود أمر ما زادوه جسمانية أعني غلطوا جوهر جسمه. وقد ذكرنا من هذا جملاً كثيرة بإيضاح في الدلالة. فمن أراد أن يعيب علينا هذا الرأي فهو المخير، إن أراد أن يجعله خطأ وغلطاً فليقول، ونحن لا نشاحج في ذلك، لأننا نوثر كما بيننا في الدلالة أن يتبعنا ذو عقل على إعتقاد الحق ولو واحد وكان ينفر منا آلاف من الجهال لاعترافهم الباطل.

وأما الذي نناكر عنه ونحن متبرين إلى الله منه فهو القول بأن لا تعود النفس إلى الجسد أبداً وأن هذا لا يصح وقوعه. فإن ذلك إنكار يؤدي إلى إنكار المعجزات كلها، وإنكار المعجز **כפירה בעיקר**¹²²

¹¹⁷ دار الآخرة.

¹¹⁸ لا أكل فيه ولا شرب ولا نكاح.

¹¹⁹ لها أعين ولا تبصر. لها أذان ولا تسمع (المزامير 115: 5-6).

¹²⁰ أهل دار الآخرة.

¹²¹ ليتكم تصمتون صمتا. يكون ذلك لكم حكمة (أيوب 13: 5).

¹²² إنكار أساس الدين.

وخروج عن الشريعة. فلذلك نعد תחית המתים¹²³ من قواعد الشريعة. وليس في كلامنا قط ما يدل على إنكار عودة النفس إلى الجسد، بل ما يدل على ضده. فمن أراد واختار أن يفتنت علينا وينصب لنا رأياً لم نعتقده كما يتهم الأبرياء بالمعاصي ويتأول كلامنا بأبعد تأويل حتى יכריע אותנו לכף חובה¹²⁴ فهو لתיד ליתן את הדין،¹²⁵ وله حکم כל מי שהוא חושד בכשרים.¹²⁶

وما يتسع لأحد أن يضل بعد هذا البيان جملة ويقول أنا نعتقد أن كل תחית המתים שבמקרא¹²⁷ مثل، لكن منها مثل بلا شك ومنها حقيقة كما ذكرنا ومنها مشكوك فيها هل هي مثل أو حقيقة. وإذا تأملت كل ما ذكره الحاخامين والمفسرين من الأندلسيين ومن قبل الكلام وبعده في ذلك النص يتبين لك ذلك، ولا حاجة بنا نحن بحسب غرض هذه المقالة لهذا التفصيل، لأن المعاني ما تزداد صحة بتكرار لفظها ولا تنقص صحة بكونها لم تتكرر. أنت تعلم أن ذكر قاعدة التوحيد وهو قوله أحد، لم تتكرر في التوراة بوجه. فمنذ وجدنا نص نبي لا يحتمل التأويل يذكر رجوع النفس إلى للجسد، حصل الإخبار النبوي بذلك، ولا يزداد هذا الخبر صحة بأن تجعل كل لفظة תחיה¹²⁸ جاءت في אלמקרא¹²⁹ لرجوع النفس للجسد، ولا تنقص صحة هذا الإخبار بأن تجعل بعضها أو كلها إلا פסוק¹³⁰ واحد مثل. وبالجملة جاء الإخبار النبوي إما مرة أو مرات، وذكروا חכמי ישראל¹³¹ القدم والحدث مرات لا يحصى عددها، وشهر في ملتنا واجتمعت عليه أن نفس الإنسان تعود إلى الجسد وهذا هو المعنى المراد בתחית המתים¹³² حيث ما ذكره حكيم أو مؤلف.

وقد توهم أيضاً قوم آخرين في كلامنا في آخر אלחבור¹³³ حيث قلنا كلام هذا نصه אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ومופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אל¹³⁴ واستدلنا على ذلك بما بيناه. فظن بعض ضعفاء أهل النظر أن هذا

¹²³ إحياء الموتى.

¹²⁴ يتخذ قرار ضدنا.

¹²⁵ سَوْفَ يُحَاسِبُ.

¹²⁶ كل من يتهم الأبرياء.

¹²⁷ إحياء الموتى في الكتاب المقدس.

¹²⁸ إحياء.

¹²⁹ الكتاب المقدس.

¹³⁰ آية.

¹³¹ علماء اسرائيل.

¹³² إحياء الموتى.

¹³³ التأليف.

¹³⁴ لا نعتقد أن المسيح الملك يجب أن يظهر الآيات والمعجزات ومجدد الأشياء في العالم أو محيي الأموات ومثل تلك الافعال (موسى بن ميمون، مشناه تورا، قوانين الملوك والملاحم 3:11).

إنكار לתחיית המתים.¹³⁵ وأنه مناقض لما بيننا في شرح المشنا من أن תחיית המתים¹³⁶ قاعدة من قواعد الشريعة. وهذا كله بين لا إشكال فيه ولا تناقض، وذلك أننا قلنا أن المسيح لا يطلب منه أن يعمل معجزة مثل أن يشق البحر أو يحيي الموتى على جهة الإعجاز، لأنه غير مطلوب بمعجز إذ قد وعد به الأنبياء الأولين الذي صحّت نبوتهم. وما يلزم من هذا القول أن الله لا يحيي الموتى بل يحيي الموتى بإرادته ومشيتته إذا شاء ولمن شاء، إما في أيام المسيح أو قبله أو بعد موته. وبالجملة ليس بكلامنا في جميع تواريخنا ما يشكل على أحد من أهل النظر إلا على طلبة مبتدئين.

وكذلك أشكل عليهم قولنا أن قول يشعيا هو אגר זאב לאם ככש ונמר לאם גדי ירבץ¹³⁷ أنه مثل. وهذا ليس نحن فقط الذي قلناه بل قد سبق لهذا المعنى أهل التحصيل من المفسرين كمثل משה בן אקטלה¹³⁸ وابن بلعام وغيرهما من الشارحين، وآخر القول يدل عليه وهو قوله לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' וכי¹³⁹ فقد أعطى العلة في كونهم حينئذ لا يظلموا ولا يتعدوا لأنهم سيعلمون الله. أترى يا معاشر الناس من له عقل يكون به الأسد مكلفاً في زماننا هذا عاصٍ ولذلك يفترس، وحينئذ يتوب ويعلم من باربه ما ينبغي وأنه لا يجوز التعدي فيرجع لأكل التبن. قد ثبت ما قيل وتהיה לכם חזות הכל כדברי הספר החתום.¹⁴⁰ أما نحن فقد بيننا هذا المعنى في فصل من فصول الدلالة وفي אלהבור،¹⁴¹ وبيننا دليلنا الواضح من قولهم أن ימות המשיח¹⁴² ليس فيها شيء من שנוי סדר בראשית.¹⁴³

واعلم أن هذه المواعيد ونحوها التي نقول أنها مثل، ليس قولنا ذلك قطعاً لأنه لم يأتينا وحى من الله يعلمنا أنها مثل، ولا وجدنا نقلاً للباحامين عن الأنبياء بصرحون في جزئيات هذه الأشياء أنها مثل. وإنما يدعوننا لذلك أمر نبيته لك وذلك أن رومنا وروم جميع أهل التحصيل من الخواص خلاف روم العوام، لأن عوام الشرائع أحب ما إليهم وألذ شيء عند بلهيم أن يجعلوا الشريعة والعقل طرفي نقيض، ويخرجون كل شيء لمفارقة المعقول ويدعى فيه المعجز، ويهربون من أن يكون شيء على مجرى طبيعه، لا فيما يحكى مما قد مضى ولا فيما يشاهد في الحال الحاضر، ولا فيما قيل أنه يجري في المستقبل.

¹³⁵ إحياء الموتى.

¹³⁶ إحياء الموتى.

¹³⁷ فيسكن الذئب مع الخروف، ويربض النمر مع الجدي (إشعيا 6:11).

¹³⁸ موسى ابن جيقطيلا.

¹³⁹ لا يسوؤون ولا يفسدون في كل جبل قدسي، لأن الأرض تمتلئ من معرفة الرب (إشعيا 9:11).

¹⁴⁰ وصارت لكم رؤيا الكل مثل كلام السفر المختوم (إشعيا 29:11).

¹⁴¹ التأليف.

¹⁴² أيام المسيح.

¹⁴³ تغيير عادة الدنيا.

ونحن نروم أن نجمع بين الشريعة والمعقول ونجري الأشياء كلها على نظام طبيعي ممكن في جميع ذلك، إلا ما وقع فيه الإفصاح أنه معجز ولم يتسع فيه التأويل بوجه فحينئذ نلتجئ القول بأن هذا معجز.

وقد بينّا في الدلالة نصوص **אלמקרא**¹⁴⁴ البيّنة ونصوص **האחאמים**¹⁴⁵ أيضاً في كون **דברי נביאים**¹⁴⁶ جاء فيها **משלים**¹⁴⁷ كثيرة، وبالغنى في تبين ذلك تبيناً لا يمكن أحد من الجهلة المكابرين إنكاره. فمن أجل ذلك نقول نحن ومن تقدمنا من فضلاء الشارحين أن هذه أمثال كما تأولنا. ويمكن أن يقال أيضاً أن إذا كثرت العمارة وخصبت البلاد قلت عداوة الحيوان وتأنس بعضها ببعض، قد ذكر ذلك أرسطو في رسالة الحيوان في تعليقه قلة محارشة الحيوان بعضها لبعض بأرض مصر. ويكون هذا أيضاً إغياً كما قالوا **דברה תורה לשון הבאי**¹⁴⁸ فإن كان على ظاهره فيكون معجزاً يظهر في **הרב הבית**¹⁴⁹ خاصة كقوله **בכל הר קדשי**¹⁵⁰ ويكون نحو قولهم **לא הזיק נחשו ועקרב בירושלם**¹⁵¹ وبالجملة فإن جميع هذه الأشياء ليست بقواعد شريعة، ولا يشاحح فيها كيف اعتقدت، وينبغي أن يرجى جزم الاعتقاد في هذه الأشياء إلى أن تظهر **במהרה**¹⁵² فيبين هل هي مثل أو معجز. وقد علم أنه نهرب كل الهرب من **שנוי סדר בראשית**¹⁵³ وإنما يغلط كل من يغلط ممن تقدم أو يتأخر كونهم لا يفرقون بين الأمور التي تجري مجرى المعجز ولا تبقى بوجه ولا تثبت، وإنما تكون من أجل ضرورة أو لتصحيح نبوة، وبين الأمور الطبيعية المستمرة التي هي **מנהגו של עולם**¹⁵⁴ الذي يصرحوا **ל**¹⁵⁵ دائماً ويقولون **עולם כמנהגו הולך**¹⁵⁶ وقالوا **אין מביאין ראיה על מעשה נסים**¹⁵⁷ وقال سليمان **כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם** على أن **להוסיף וממנו אין לגרוע**¹⁵⁸ فقد تبين

¹⁴⁴ الكتاب المقدس.

¹⁴⁵ طيب الله ذكراهم.

¹⁴⁶ كلام الأنبياء.

¹⁴⁷ أمثال.

¹⁴⁸ تحدث التوراة بلسان المبالغة.

¹⁴⁹ الحرم القدسي الشريف.

¹⁵⁰ في كل جبل قدسي.

¹⁵¹ لم تؤذي الأفعى والعقرب في القدس.

¹⁵² قريباً.

¹⁵³ تغيير عادة الدنيا.

¹⁵⁴ عادة العالم.

¹⁵⁵ طيب الله ذكراهم.

¹⁵⁶ العالم يذهب في عاداته.

¹⁵⁷ لا يقدمون دليلاً على فعل معجزة.

¹⁵⁸ قد عرفت أن كل ما يعمل الله أنه يكون إلى الأبد. لا شيء يزداد عليه، ولا شيء ينقص منه (الجامعة 3: 14).

أن الأمور الطبيعية تستمر أبداً على معتادها. وقد بينّا هذا أيضاً في كتاب الدلالة عند كلامنا على حدث العالم.

ويبدو لنا أن الذي أوجب لهؤلاء القوم الغلط في كلامنا في תחית המתים¹⁵⁹ كوننا نطول ونطنب في وصف העולם הבא،¹⁶⁰ ونبين حقيقته ونذكر جميع أقوال الأنبياء والحاخامين الدالة عليه، وإذا ذكرنا תחית המתים¹⁶¹ ذكرناها كلمات ونقول أن תחית המתים¹⁶² قاعدة صحيحة. وموجب ذلك شيئا. أحدهما أن كل تواليفنا إنما هي קב ונקי،¹⁶³ ليس قصدنا تكبير أحجام الكتب ولا إتلاف الزمان فيما لا يؤدي إلى منفعة، فلذلك إن شرحنا لا نشرح إلا ما يفتقر إلى شرح وبقدر ما يفهم فقط، وإن ألفنا فلا نؤلف إلا تلخيص معاني. والشيء الثاني أن التطويل إنما يكون في تصور معنى خفي حتى يكمل تصويره أو في الاستدلال على صدقه، فهذا يحتاج إليه في ثلاثة أجناس العلوم، أعني الرياضي والطبيعي والإلهي، فإنه كثير ما يخفى فيها معنى ويبعد تصويره حتى تشرح حدوده شرحاً شافياً، وكثير ما يحتاج المعنى المتصور إلى إستدلالات كثيرة جداً حتى يصح ما يطلب صحته. فأما أمر المعجزات فلا تصور ما يذكر منها يخفى ولا يعسر، ولا الاستدلال على صحة ما وقع أو وعد به منها يمكن، بل تشاهد بالحواس أو تقبل ممن شاهدها. فلذلك نشرح העולם הבא¹⁶⁴ ونبينه لخفايا، ولكونه الأمر الذي في طبع הגדהגל של עולם¹⁶⁵ أعني بقاء الأنفس. أما תחית המתים¹⁶⁶ فهو أمر معجز وبين جداً أن معناها مفهوم، وليس ثم غير التصديق به فقط كما جاءنا الخبر الصادق، وهو أمر خارج عن طبيعة الوجود، فلا دليل عليه من جهة النظر، وإنما يجري مجرى المعجزات كلها فيقبل لا غير. وأي شيء يمكننا أن نقول نحن في هذا أو نطول، أترى المطلوب منا أن نأتي بدلائل نظرية نلزم منها תחית המתים¹⁶⁷? ولا شك أنه المطلوب منا عند هؤلاء أن נדררשות¹⁶⁸ في تواليفنا אלהגדות¹⁶⁹ التي جاءت في هذا المعنى وتلك אלהגדות،¹⁷⁰ وهذا لاثق بغيرنا بحسب غرض ما يؤلف فيه. أنتم يا معاشر من نظر تواليفنا قد علمتم أننا أبداً نقصد

¹⁵⁹ إحياء الموتى.

¹⁶⁰ دار الآخرة.

¹⁶¹ إحياء الموتى.

¹⁶² إحياء الموتى.

¹⁶³ قصيرة وحلوة.

¹⁶⁴ دار الآخرة.

¹⁶⁵ عادة العالم.

¹⁶⁶ إحياء الموتى.

¹⁶⁷ إحياء الموتى.

¹⁶⁸ نحكي.

¹⁶⁹ المواعظ.

¹⁷⁰ الروايات.

لحذف الاختلاف والمناظرات، ولو أمكننا أن نجعل فقه الشريعة كله في פּרָק 171 واحد لما جعلناه في שני פרקים،¹⁷² فكيف يطلب منا ذكر אַלְדֶרֶשׁוֹת וְאֵלֶה גְדוּת¹⁷³ وهي موجودة في مواضعها، وما فائدة في تكرارها ونقلها أنا ألفنا.

ولما وصلنا من هذه المقالة إلى هذا الموضوع وهو كان غاية القصد بها، ورأينا أنها عادمة الفائدة بالكلية، لأنها لا تتضمن إلا تكرار ما قد ذكر في شرح المشنا وفي אֶלְחָבוּר¹⁷⁴ وزيادة بيان لكل قصير الفهم أو متهافت، رأينا أن لا نخليها من استجداد فائدة وأن نتكلم على مسألتين لاقتين بهذا هذا المعنى. أحدهما تبين معاني هذه אֶלְפִיֶסוּקִים¹⁷⁵ الكثيرة جداً الموجودة في אֶלְמִקְרָא¹⁷⁶ الدالة دلالة بينة لا تحمل تأويل على نفي תַחֲחִית הַמֵּתִים¹⁷⁷ مثل قوله אם ימות גבר היחיה¹⁷⁸ وكقوله כלה לענן וילך כן יורד שאול לא יעלה בטרם אלך ולא אשוב¹⁷⁹ وهذا في أيوب أكثر من أن يحصى وقال حزقيا לא ישברו יורדי בור אל אמתך חי חי הוא יודך، כמוני היום¹⁸⁰ فهذا دليل على أن יורדי בור¹⁸¹ الأموات. وقال أيضاً כי מות נמות וכמים הנגרים ארצה אשר לא יאספו¹⁸² وقال הלמתים תעשה פלא אם רפאים יקומו יודוך סלה¹⁸³ وقال روح הולך ולא ישוב.¹⁸⁴ وإذا تتبعت نصوص אֶלְמִקְרָא¹⁸⁵ كلها وجدتها نافية לתַחֲחִית הַמֵּתִים¹⁸⁶ على العموم إلا بعض ظاهر يشعياهو، وعند التأمل يبين أنه مشكل هل هو مثل أو حقيقة، وما جاء النص الجلي إلا في دانيال في قوله ורכים מישני אדמת עפר יקיצו¹⁸⁷ وقوله ותנוח ותעמד לגרלך לקץ הימין¹⁸⁸ فهذا أيضاً مما أوجب الناس

¹⁷¹ فصل.

¹⁷² فصلين.

¹⁷³ المواعظ والروايات.

¹⁷⁴ التأليف.

¹⁷⁵ الآيات.

¹⁷⁶ الكتاب المقدس.

¹⁷⁷ إحياء الموتى.

¹⁷⁸ إن مات رجل أفيحيا؟ (أيوب 14: 14).

¹⁷⁹ السحاب يضمحل ويذول، هكذا الذي ينزل إلى الهاوية لا يصعد (أيوب 7: 9).

¹⁸⁰ لا يرجو الهابطون إلى الجب أمانتك. الحي الحي هو يحمذك كما أنا اليوم (اشعيا 18-19: 38).

¹⁸¹ المضطجعين في القبر (المزامير 88: 5).

¹⁸² لأنه لا بد أن نموت ونكون كالماء المهراق على الأرض الذي لا يجمع أيضاً (صموئيل الثاني 14: 14).

¹⁸³ أفلعلك للأموات تصنع عجائب؟ أم الأخيلاء تقوم تمجذك؟ سلاه (المزامير 88: 10).

¹⁸⁴ ربح تذهب ولا تعود (المزامير 78: 39).

¹⁸⁵ الكتاب المقدس.

¹⁸⁶ لإحياء الموتى.

¹⁸⁷ وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون (دانيال 7: 7).

¹⁸⁸ فتستريح، وتقوم لقرعتك في نهاية الأيام (دانيال 12: 13).

كلهم الحيرة العظيمة، فبعضهم استراب بهذه القاعدة أعني תחיית המתים¹⁸⁹ إستراباً عظيماً، وبعضهم المحققين لهذه القاعدة التجأ أن يتأول كل פסוק¹⁹⁰ من تلك אלפואסיק¹⁹¹ البيئة تأويلات بعيدة جداً عن القبول.

والمسألة الثانية كون التوراة لا تذكر هذه القاعدة بوجه بتلويح كيف بتصريح، فإن لم يكن بد من أن يقال أن التوراة أشارت لهذه القاعدة، وتقال تلك الأشياء التي ذكروا في قولهم מנין לתחיית המתים מן התורה¹⁹² فغاية القائل أن يقول أنها تلويحات وإشارات خفية، وخاصة بكون الحاخامين مختلفين فيها، فتكون هذه المسألة الثانية لأي شيء لم يذكر ذلك على جليته ببيان لا يحتمل التأويل، بل ذكر بزعم الزاعم كمن يختفي بقول شيء ويريد كتمانها.

فنقول في جواب المسألة الأولى أن كلام الأنبياء ونصوص الكتب إنما جاءت واصفة لطبيعة الوجود المعتادة، ومعلوم أن طبيعة هذا الوجود هي اجتماع إناث هذا الحيوان وذكره وتوليدها المثل، ونمو المولود أولاً أولاً إلى ما يموت ذلك الشخص، وليس من الطبع أن يرجع ذلك الشخص ويتكون ثانية بعد موته، بل الذي في الطبع هو إذا ماتت أشخاص الحيوان لا تعود أبداً تلك الأشخاص، بل تضمحل وتتحلل أولاً أولاً حتى تعود إلى الأسطقسات¹⁹³ وإلى المادة الأولى بنوع من الرجوع، لا يبقى منه جزء محيز مشار إليه يقال فيه هذا كان كذا وكذا، وأن الإنسان خاصة اتصل فيه الفيض الإلهي وأوجب أن يكون فيه شيء باقٍ لا يبيد ولا يفسد، أما جسد الإنسان فيبيد كمثل ما يبيد سائر أشخاص الحيوان كلها، دلت على ذلك أيضاً الدلائل النظرية عند من تجرد للبحث عن هذه الأشياء الغامضة، أعني بقاء الشيء الباقي مما حصل للإنسان. وهذا هو الشيء الذي في الطبع، وهو الذي تسميه الكتب النبوية פשר ורוח¹⁹⁴ بإشتراك. وتلاف الجسم ورجوعه لما تركب منه ذلك النوع من الرجوع كما جاء النص וישוב העפר אל הארץ כשהיה، והרוח תשוב אל האלוהים אשר נתנה¹⁹⁵ هذا هو الذي في الطبع، وبحسبه جاءت تلك النصوص كلها، ولا فرق بين قوله אם ימות גבר היחיה¹⁹⁶ أو قوله המן הסלע הזה נוציא לכם מים¹⁹⁷، يعني أن ليس ذلك في الطبع بل ممتنع فيه، ولكنه قد خرج الماء من ذلك

¹⁸⁹ إحياء الموتى.

¹⁹⁰ آية.

¹⁹¹ الآيات.

¹⁹² أين هو مكتوب في التوراة أنه سيكون هناك إحياء الموتى.

¹⁹³ في الأصل: "الاسطقسات".

¹⁹⁴ نفس وروح.

¹⁹⁵ فيرجع التراب إلى الأرض كما كان وترجع الروح إلى الله الذي أعطاها (الجامعة 12:7).

¹⁹⁶ إن مات رجل أفيحيا؟ (أيوب 14:14).

¹⁹⁷ أمن هذه الصخرة نخرج لكم ماء؟ (العدد 20:10).

אל סלא¹⁹⁸ بالمعجز، كذلك תחית המתים¹⁹⁹ إنما هي من المعجزات. ولا فرق بين قوله היהפך כושי לורו²⁰⁰ وبين قوله הלמתים תלשה פלא²⁰¹، إلا وقد انقلب لون اليد الكريمة بيضاء. ولو قال الإنسان لا يمكن أن تتحرك الجمادات لكان قوله صحيحاً بسبب ما في الطبع، ولا يكذب هذا القول رجوع العصا ثعبان إذ ذلك معجز، كذلك كل ما تجده من نفي رجوع الأموات هو على ما في الطبع، ولا ينقض هذا رجوع أموات يريد الله تعالى رجوعهم. فقد تبين معنى تلك אלפיסוקים²⁰² كلها على أصح ما يكون، ولا تلتجى لتأويل פיסוק²⁰³ من تلك אלפיסוקים²⁰⁴ بتلك التأويلات الشنيعة البعيدة القبول التي لا تبين حجة بل تقوي حجة منكر תחית המתים²⁰⁵ وتمكن دعواه.

واعلم أن إنكار رجوع النفس للجسد لا يخلو ذلك من سببين. إما أن ينكر ذلك لكونه أمر غير طبيعي، فيلزم هذا السبب أن تنكر المعجزات كلها لكونها غير طبيعية أو ينكر ذلك لكونه لم يذكر في النص ولا وقع به الأخبار الصادقة كما وقعت بالمعجزات. فقد بينا إن جاءت نصوص وإن كانت قليلة تدل على رجوع الأموات، فإن قال قائل نحن نتأول تلك النصوص كما تأولنا غيرها، قلنا له الداعي لك لتأويلها ما هو، فإن قال لأن تلك النصوص ليس تطابق الأمور الطبيعية، قلنا له كذلك ينبغي أن تتأول رجوع العصا ثعبان ونزول المن ומלמד הר סיני ולמוד אש ולנו²⁰⁶ كل هذا يلزمك أن تتأوله حتى تطابق به الأمور الطبيعية. وقد بينا في الدلالة عند كلامنا على حدوث العالم، أن مع اعتقاد حدث العالم يلزم ضرورة أن تكون المعجزات كلها ممكنة، ولذلك أيضاً تكون תחית המתים²⁰⁷ ممكنة، وكل ممكن إذا وقع به إخبار النبي صدقناه، ولا نلتجى فيه لتأويل ولا نخرجه عن ظاهره، وإنما نلتجى فيه لتأويل الكلام الذي ظاهره ممتنع كتجسيم الإله، وأما الممكن فيبقى بحسبه. فالذي يروم ويروم²⁰⁸ أن يتأول תחית המתים²⁰⁹ حتى لا تكون ثم رجعة، إنما يفعل ذلك باعتقاده أنه ممتنع من جهة العقل لا من جهة الطبيعة، وكذلك يلزم في سائر المعجزات ضرورة، وجميع ذلك إنما يكون ممتنعاً قطعاً بحسب اعتقاد قدم العالم، ومعتقد قدم العالم ليس من ملة موسى وإبراهيم بوجه، كما بينا في الدلالة. فلهذه

¹⁹⁸ الصخر.

¹⁹⁹ إحياء الموتى.

²⁰⁰ هل يغير الكوشي جلده (إرميا 13:23).

²⁰¹ أفلعلك للأموات تصنع عجائب؟ (المزامير 10:88).

²⁰² الآيات.

²⁰³ آية.

²⁰⁴ الآيات.

²⁰⁵ إحياء الموتى.

²⁰⁶ المشهد في جبل سيناء عمود نار وسحاب.

²⁰⁷ إحياء الموتى.

²⁰⁸ يدوم أو يوحم.

²⁰⁹ إحياء الموتى.

الأصول اعتقدنا **תחית המתים**²¹⁰ على ظاهرها وجعلناها من قواعد الشريعة، وقلنا أنه لا ينبغي أن تتأول النصوص الجليلة الدالة عليها دلالة بينة لا تحتتمل تأويل.

أما جواب المسألة الثانية وهي القائلة لأي شيء لم تذكر **תחית המתים**²¹¹ في التوراة، فالجواب عنها ما أصف لك. إعلم أنه قد علم أن هذه التوراة بجملتها ليس نعتقد أنها **מפי משה רבנו**²¹² وإنما هي كلها **מפי הגבורה**²¹³، فقد أفضى السؤال أن بحثنا إنما هو عن وجه الحكمة في كونه تعالى ينهنا على **היי העולם הבא**²¹⁴ ولم يصح لنا **בתחית המתים**²¹⁵ بوجه. والعلة في ذلك أن هذه **תחית המתים**²¹⁶ إنما تجري مجرى المعجز كما بينا، والتصديق بما هذا سبيله إنما يكون بإخبار النبي، وكان الناس كلهم في ذلك الزمان صابئة قائلين في قدم العالم، لأنهم كان يعتقدون أن الله روح الفلك كما بينا في الدلالة، ومكذبين لوي يأتي من الله للآدميين. وكذلك يلزمهم بحسب اعتقادهم تكذيب المعجزات وينسبونها للسحر والحيل. ألا تراهم يرومون أن يقاومون معجزات سيدنا موسى بسحرهم **וישליכו איש מטתו**²¹⁷ ألا تراهم كيف قالوا متعجبين **היום הזה راינו כי ידבר אלהים את האדם והי**²¹⁸ دل أن النبوة عندهم كانت من قبيل الممتنع. فكيف يخبر من لم تصح عنده النبوة بخبر لا دليل عليه إلا تصديق النبي، وهو أيضاً عندهم ممتنع قطعاً بحسب اعتقادهم في قدم العالم، لأنه لولا المعجزات لما كانت عندنا إحياء الأموات من قبيل الممكن. فلما أراد الله أن يشرع إسرائيل وأن يشهر فيهم أمره ونهيه على يد سيد النبيين في جميع الأرض، كقوله **ולמלאן ספר שמי בכל הארץ**²¹⁹ أحدث المعجزات المنصوصة في التوراة حتى تصح بها النبوة للنبيين وحدوث العالم، لأن المعجز الحقيقي دليل قاطع على حدث العالم كما بينا في الدلالة. ولم يخرج بهم عن أمور الدنيا في الجزاء والعقاب، وعن الأمر الذي في الطبع الذي هو بقاء النفس أو إنقطاعها كما ذكرنا، أعني **העולם הבא**²²⁰ أو **אלכרת**²²¹ ولم يعترض لما سوى ذلك من حدوث الرجعة. ودام الأمر كذلك حتى تمكنت هذه القواعد وصحت على مرور الأجيال، ولا بقي شك في نبوة الأنبياء ولا في حدوث المعجزات، بعد ذلك أخبرونا الأنبياء بما أعلموا به

²¹⁰ إحياء الموتى.

²¹¹ إحياء الموتى.

²¹² من سيدنا موسى.

²¹³ من الله.

²¹⁴ حياة دار الآخرة.

²¹⁵ إحياء الموتى.

²¹⁶ إحياء الموتى.

²¹⁷ طرحوا كل واحد عصاه (الخروج 12:7).

²¹⁸ هذا اليوم قد رأينا أن الله يكلم الإنسان ويحيا (التثنية 24:5).

²¹⁹ لكي يخبر باسمي في كل الأرض (الخروج 16:9).

²²⁰ دار الآخرة.

²²¹ القطع من الآخرة.

من إحياء الموتى، فسهل قبول ذلك. أنت تجد مثل هذا التلطف بعينه قد فعله الله بإسرائيل، إذ قال ولما نحم آلهים درך ארץ פלשתים כי קרוב הוא כי אמר אלהים פן ינחם העם בראתם מלחמה ושבו מצרימה.²²² وإذا درجوا في أحوال الدنيا وتوقع منهم أن يرجعوا لمصر فيبتطلوا المقصود منهم وبهم، كذلك أيضاً توقع منهم أن لا يقبلوا هذا الرأي أعني الرجعة، فتبتطل بذلك الغاية المقصودة بهم ومنهم. وكيف لا يدرجوا أيضاً في الاعتقادات، والمدير والمدرج لهم واحد.

ومعلوم أن أولئك الأقوام الذي شاء الله أن يظهر الشريعة في أيامهم كان تمكنت منهم آراء فاسدة، قال عنهم في آخر الأربعين بعد كل ما رأوه من ملاءمة ه' הגדול. ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לארות ואזנים לשמוע עד היום הזה.²²³ فعلم الله تعالى أنه قد قيل حديث رجوع الأموات كان عندهم ممتنعاً ونفروا عنه جداً، وبتهاونوا أيضاً بالمعاصي إذ والعقاب عليها مؤجل، فلذلك تهددوا وتواعدوا بأمور قبلوها ومعجلة، אם תשמעו ואם לא תשמעו²²⁴ فإن قبولهم لذلك أقرب وأنفع. وهذا أيضاً منفعة عظيمة، أعني كون الطاعة تصلح أحوال دنياهم والمعصية تفسدها. وقد ذكر في التوراة أنها معجزة دائمة في الأحقاب، أعني صلاح الأحوال مع الطاعة وفسادها مع المعصية، قال והיה כך לאות ולמופת ובזרעך עד עולם.²²⁵ ولذلك قالوا אין מזל לישראל،²²⁶ أعني أن صلاحهم وفسادهم ليس بسبب طبيعي ولا على معتاد الوجود إلا متعلق بالطاعة والمعصية، وهذا אות²²⁷ أعظم من كل אות.²²⁸ وقد بينوا أن ذلك في حق الجمع وفي حق شخص شخص بما يبدو لي من ذلك ألاملاء.²²⁹ وهو مطابق لقوله وبزرעך עד עולם،²³⁰ ومن القول المشهور في الملة رאה آدم يسרון באין עליו יפשפש במעשיו،²³¹ وهذا المعنى بعينه هو المقصود أيضاً في قوله في إختصاص

²²² وكان لما أطلق فرعون الشعب أن الله لم يهدم في طريق أرض الفلسطينيين مع أنها قريبة، لأن الله قال: «لئلا يندم الشعب إذا رأوا حرباً ويرجعوا إلى مصر» (الخروج 13:17).

²²³ التجارب العظيمة التي أبصرتها عينك، وتلك الآيات والعجائب العظيمة. ولكن لم يعطكم الرب قلباً لتفهموا، وأعيناً لتبصروا، وأذناً لتسمعوا إلى هذا اليوم (التثنية 29:3-4).

²²⁴ إن تسمعوا وإن لم تسمعوا.

²²⁵ فتكون فيك آية وأعجوبة وفي نسلك إلى الأبد (التثنية 28:46).

²²⁶ لا يوجد كوكبة لليهود.

²²⁷ آية.

²²⁸ آية.

²²⁹ القصة.

²³⁰ فتكون فيك آية وأعجوبة وفي نسلك إلى الأبد (التثنية 28:46).

²³¹ عندما يصاب الشخص من مصائب وبلايا فليفتقد أعماله.

الملة אשר חלק ה' אלהיך אותם וכו' ואתכם לקח ה'؛²³² أعني أحوالهم ليست جارية مع أحوال سائر الأمم، بل إختصوا بهذه المعجزة العظيمة أن تكون أفعالهم أبدأً مقترنة بصلاح أحوالهم أو بفسادها.

ومما يجب أن نبينه هنا وإن كان أصلاً أعلى من غرض هذه المقالة، هو أن المعجزات قد تكون في الأمور الممتنعة في الطبيعة، كانقلاب العصا ثعبان وإنخساف الأرض بلاذت קרח²³³ وانشقاق البحر، وقد تكون في الأمور الممكنة في الطبيعة مثل مجيء אלארבה والברד والדבר²³⁴ في מצרים²³⁵ لأن من شأن أنواع هذه الأشياء أن تجري في بعض الأوقات وفي بعض المدن، ومثل انشقاق مذبح يربعام عند قول איש האלהים זה המופת אשר דבר ה' הנה המזבח נקרע ונשפך הדשן²³⁶ فإن من شأن المياني أن تنشق وبخاصة المستجدة البنيان، ومثل نزول المطر الغزير في زمان القيض على يد شموئيل، ومثل البركات واللكلالوت²³⁷ المذكورة في التوراة، فإن كل واحدة منها ممكن وقوعها في كل بلد وفي كل وقت، وهي كلها من باب الممكن إذا تأملت. وإنما تصير هذه الأمور الممكنة معجزات بأحد ثلاثة شروط أو بمجموعها.

أحدھا كون ذلك الممكن يقع عند القول أعني قول الأنبياء سوى، كما جاء في شموئيل אקרא אל יהוה ויתן קלות ומטר וכו' ויקרא שמואל אל ה' ויתן ה' קלת ومטר ביום ההוא²³⁸ وكما جاء في איש האלהים הבא מיהודה והמזבח נקרע וישפך הדשן מן המזבח כמופת אשר נתן איש האלהים²³⁹.

²³² ولنلا ترفع عينيك إلى السماء، وتنظر الشمس والقمر والنجوم، كل جند السماء التي قسمها الرب إلهك لجميع الشعوب التي تحت كل السماء، فتعتر وتسجد لها وتعبدھا. وأنتم قد أخذكم الرب وأخرجكم من كور الحديد من مصر، لكي تكونوا له شعب ميراث كما في هذا اليوم. (التثنية 4: 19-20).

²³³ جماعة قارون.

²³⁴ الجراد والبرد والوباء.

²³⁵ مصر.

²³⁶ رجل الله. وأعطى في ذلك اليوم علامة قائلاً هذه هي العلامة التي تكلم بها الرب هوذا المذبح ينشق ويندري الرماد الذي عليه (الملوك الأول 13: 3).

²³⁷ واللعنات.

²³⁸ فإني أدعو الرب فيعطي رعداً ومطراً. فدعا شموئيل الرب فأعطى رعداً ومطراً في ذلك اليوم (صموئيل الأول 12: 17).

²³⁹ وإذا برجل الله قد أتى من يهوذا بكلام الرب إلى بيت إيل، ويربعام واقف لدى المذبح لكي يوقد. فننادى نحو المذبح بكلام الرب وقال: «يا مذبح، يا مذبح، هكذا قال الرب: هوذا سيولد لبيت داود ابن اسمه يوشيا، ويذبح عليك كهنة المرتفعات الذين يوقدون عليك، وتحرق عليك عظام الناس. وأعطى في ذلك اليوم علامة قائلاً: هذه هي العلامة التي تكلم بها الرب: هوذا المذبح ينشق ويندري الرماد الذي عليه (الملوك الأول 13: 1-3).

والشرط الثاني غرابة ذلك الممكن وشذوذه على كل ممكن في نوعه، كما جاء في الجراد לפניي لا
 היה כן ארבה כמוהו²⁴⁰ وفي البرد قال אשר לא היה כמוהו בכל ארץ מצרים מאז היתה לגוי²⁴¹
 وفي الألدبر²⁴² قال ومמקנה בני ישראל לא מת אחד²⁴³ لأن اختصاص ذلك الممكن بقبيل مشار
 اليه أو بموضع مشخص أو بنوع مشار اليه بالذهن، هو من غرابة ذلك الممكن وشذوذه.
 والشرط الثالث استمرار ذلك الممكن الحادث ودوامه كالبركات والألق للولوت،²⁴⁴ لأنه لو كانت مرة
 واحدة أو مرتين لما كانت معجزة، وقد كان يقال أن ذلك اتفاق. وقد بين في التوراة وقال ואם תלכו למי
 קרי ולא תאבו לשמוע לי²⁴⁵، يعني إنكم تجعلون ما ينزل بكم من هذه الأوقات اتفاقاً لا أنها عقاب،
 فقال أنه تعالى يديم بشدة ذلك الشئ الذي ظننتموه اتفاقاً فقال והלכתם למי קרי והלכתם למכם
 בחמת קרי²⁴⁶، فإذا قد تبين ذلك فالتعلم أن المعجز في الأمور المتنوعة في الطبع لا يلبث بوجه ولا يطول
 ولا يبقى على حاله، لأنه لو دام ذلك لتطرق المعجز الاتهام، لأنه لو بقي العصا ثعبان لتوهم أنه كان
 ثعبان في الأصل، فلذلك كان كمال المعجز رجوعه عصا، ويهيي למטה כפו²⁴⁷ كذلك لو انخسفت
 الأرض بلعدت קרח²⁴⁸ وبقي خاسف للأبد لنقص المعجز، وإنما تماما كان برجوع الأرض لحالها، ותכס
 עליהם הארץ ויאבדו²⁴⁹ وكذلك ويشب هים لفنوت בקר לאיתנו²⁵⁰ ومن أجل هذا الأصل الذي
 نهتك عليه نهرب من اعتقاد دوام أمر خارج عن الطبع كما بينا في هذه المقالة. فأمر المعجز في الأمور
 الممكنة فإنه كل ما دام وطال كان أحرى أن يكون معجزاً. ولذلك نعتقد دوام البركات عند الطاعة
 والألق للولوت²⁵¹ عند المعصية في غابر الدهر في هذه الأمة، وبهذه صارت אות ومופת²⁵² كما بينا.
 وقول القائل لأي شيء جعلت لهم هذه المعجزة ولم تجعل لهم المعجزة الغاية معجزة، أعني תחית
 המתים²⁵³ والعقاب والجزاء بعد الموت للجسد والنفس، كقول قائل لأي شيء جعل من معجزات

²⁴⁰ شيء ثقيل جداً لم يكن قبله جراد هكذا مثله (الخروج 14:10).

²⁴¹ شيء عظيم جداً لم يكن مثله في كل أرض مصر منذ صارت أمة (الخروج 24:9).

²⁴² ويا (الخروج 9:3).

²⁴³ وأما مواشي بني إسرائيل فلم يموت منها واحد (الخروج 9:6).

²⁴⁴ واللعنات.

²⁴⁵ وإن سلكتم معي بالخلاف، ولم تشاءوا أن تسمعوا لي (اللاويين 21:26).

²⁴⁶ وإن لم تتأدبوا معي بذلك، بل سلكتم معي بالخلاف، فإنني أنا أسلك معكم بالخلاف (اللاويين 24:23:26).

²⁴⁷ فصارت عصا في يده (الخروج 4:4).

²⁴⁸ جماعة قارون.

²⁴⁹ وانطبقت عليهم الأرض، فبادوا من بين الجماعة (العدد 33:16).

²⁵⁰ فرجع البحر عند إقبال الصباح إلى حاله الدائمة (الخروج 14:27).

²⁵¹ واللعنات.

²⁵² آية وأعجوبة (إشعيا 20:3).

²⁵³ إحياء الموتى.

الرسول رجوع العصا ثعبان ولم يكن رجوع الحجر أسد، فهذا كله يتعلق بمقتضى حكمة لا نعلم لها نحن أثراً، فكيف أنا قد ذكرنا وجه الحكمة في ذلك. ولعل ثم وجه أو وجوه عدة أخرى أوجبتها حكمته تعالى ونحن لا نعلمها.

ولا يجوز لأحد من أهل العلم أن ينتقد علينا ما وقع في هذه المقالة من التكرار الزائد للمعنى الواحد، ولا تطويل تبيين ما لا يزيده التطويل بياناً، لأن هذه المقالة إنما ألفتها للجمهور الذين أشكل عليهم من كلامنا ما هو بين، ولمن انتقد قلة التطويل في ذكر *תחית המתים*.²⁵⁴ وأما الكاملين في العلم فالتلويح يفهمهم ولا يحتاجوا لا إلى تكرار ولا إلى تطويل في الشرح بل إلى *ראשי הפרקים*.²⁵⁵ كما فعلنا في هذه الأمور الغامضة كلها في الدلالة وفي جملة توالييفنا، اقتدي بما قالوا *"ל"אמר לו פרשהו. אמר לו אין מפרשין לחכם. אמר לו שנהו. אמר לו אין שונית לחכם.*²⁵⁷ فقد بان لك أن مخاطبة الكاملين لا تحتاج إلى تكرار ولا إلى شرح، *תן לחכם ויחכם עוד.*²⁵⁸ فأما الجمهور فمحتاجين للأمرين جميعاً، *לא ללא צו לצו קו לקו קו לקו לעיר שם זעיר שם*²⁵⁹ ومعنى هذا قليل ما يفهمون قليل ما يعقلون *לאיר שם זעיר שם*.²⁶⁰ لكن ينبغي أن يخاطب كل فريق بحسب احتمالته. والله تعالى يسد لنا في القول والعمل، ويعصمنا من الخطأ والزلل بفضلته وإحسانه وكرمه *"ה".*²⁶¹

KAYNAKÇA

- Akbaş, Muhsin. "Yahudi ve Hıristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2002), ss.37-60.
- Akdağ, Özcan ve Osman Bayder. "Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine," *İslâmî Araştırmalar* 30:1 (2019), ss.182-191.
- Akyol, Aygün. "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:18 (2010), ss.125-141.
- Aydın, Mehmet. "Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar," *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982), ss.121-128.
- Az, Mehmet Ata. "Fârâbî'de Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi," *Turkish Studies* 12:20 (2017), ss.85-100.
- Bashan, Eliezer ve Elinoar Bareket. "Nagid," *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, c.14, s.729-733.

²⁵⁴ إحياء الموتى.

²⁵⁵ رؤساء الفصول.

²⁵⁶ طيب الله ذكراهم.

²⁵⁷ قال له اشرح ذلك. أجابه إن الرجل الحكيم لا يحتاج إلى تفسير. قال له كرره. قال له إن الرجل الحكيم لا يحتاج إلى التكرار.

²⁵⁸ أعط حكيماً فيكون أوفر حكمة (الأمثال 9:9).

²⁵⁹ أمر على أمر. فرض على فرض. فرض على فرض. هنا قليل هناك قليل (إشعيا 10:28).

²⁶⁰ هنا قليل هناك قليل (إشعيا 10:28).

²⁶¹ تبارك اسمه.

- Çapku, Ahmet. *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Davidson, Herbert A. "Maimonides' Putative Position as Official Head of Egyptian Jewish Community," *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought and History Presented to Dr. Norman Lamm*, ed. Yaakov Elman and Jeffrey S. Gurock (New York: Yeshiva University Press, 1997) içinde, ss.115-128.
- Davidson, Herbert A. *Moses Maimonides: The Man and His Works*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Deniz, Gürbüz. "İbn Sina'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar," *Eskiye* 29 (2014), ss.103-120.
- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Erdem, Engin. "Ölüm Sonrası Hayat," *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara 2013) içinde, ss.436-466.
- el-Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed. *el-Medînetü'l-Fâzıla: Tanrı Âlem İnsan*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- el-Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*. Çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas. İstanbul: Bünyenay Yayınları, 2012.
- el-Fârâbî, Ebû Naşr Muḥammed b. Muḥammed. *İdeal Devlet "el-Medînetü'l-Fâzıla"*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2011.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed. *Filozofların Tutarsızlığı*. Nşr ve terc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Goldfeld, Lea Naomi. *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection: An Inquiry into Its Authenticity*. New York: Ktav Publishing House, 1986.
- Halkin, Abraham ve David Hartman. *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*. New York: The Jewish Publication Society of America, 1985.
- İbn Meymûn, Mûsâ. *Delâletü'l-Hâîrîn*. Çev. Özcan Akdağ ve Osman Bayder. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- İbn Meymûn, Mûsâ. *Delâletü'l-Hâîrîn*. Tah. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- İbn Meymûn, Mûsâ. "Maamar be-Thiyat ha-Metîm," *İggerot ha-Rambam*, ed. Yosef Kafih (Kudüs: Mosad Rav Kook, 1994) içinde, ss.69-101.
- İbn Meymûn, Mûsâ. *Mişna im Peruş Rabenu Moşe ben Meymûn*. ed. Yosef Kafih, Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1965.
- İbn Meymûn, Mûsâ. *Mishneh Torah: Sefer Hamada*. Çev. Eliyahu Touger. New York: Moznaim Publishing, 2010.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Ḥuseyn b. 'Abdillâh. "el-Adhaviyye fi'l-Me'âd," *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018) içinde, ss.1-46.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Ḥuseyn b. 'Abdillâh. *Ahvâlu'n-Nefs*. Çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Ḥuseyn b. 'Abdillâh. *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. Çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî el-Ḥuseyn b. 'Abdillâh. *Kitâbu's-Sifâ: Metafizik II*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Jospe, Raphael. *Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Boston: Academic Studies Press, 2009.

- Küçükali, Adnan. "İbn Meymun'un Düşüncesinde Ahiret ve Ölümsüzlük," *EKEV Akademi Dergisi* 10:26 (2006), ss.83-90.
- Langermann, Tzvi. "İggeret Rabbi Şmuel ben Eli be-İnyan Tḥiyat ha-Metīm," *Kovets al Yad* 15 (2001), ss.39-94.
- Lerner, Ralph. "Maimonides' 'Treatise on Resurrection,'" *History of Religions* 23:2 (1983), ss.140-155.
- Lerner, Ralph. *Maimonides' Empire of Light: Popular Enlightenment in an Age of Belief*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Meral, Yasin. "İbn Meymun'a Göre Yahudilikte İman Esasları," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:2 (2011), ss.243-266.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Meral, Yasin. "Tevrat'ta Ahiret ve Diriliş İnancı Neden Zikredilmedi? Yahudi Düşünürlerin Gerekeçleri ve Kur'an'ın Tanıklığı," *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 31:1 (2020), ss.1-17.
- Özalp, Hasan. "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16:1 (2012), ss.245-288.
- Özalp, Hasan. *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Özdemir, Mehmet. "Muvahhidler," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.31, ss.410-412.
- Paçacı, Mehmet. *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Peçe, Ali Haydar. "Gazzali ve İbn Rüşd'ün Diriliş Anlayışlarının Mukayesesi," Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2019.
- Raphael, Simcha Paull. *Jewish Views of the Afterlife*. Northvale, NJ: Jason Aronson, Inc., 1994.
- Rosner, Fred. *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- Silver, Daniel Jeremy. *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*. Leiden: Brill, 1965.
- Stroumsa, Sarah. "'True Felicity': Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides," *Medieval Encounters* 4:1 (1998), ss.51-77.
- Stroumsa, Sarah. "Twelfth Century Concepts of Soul and Body: The Maimonidean Controversy in Baghdad," *Self, Soul and Body in Religious Experience*, ed. A. I. Baumgarten (Leiden: Brill, 1998) içinde, ss.313-334.
- Stroumsa, Sarah. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- Stroumsa, Sarah. *Reşito şel Pulmus ha-Rambam ba-Mizrah: İggeret ha-Haştaka al odot Tḥiyat ha-Metīm le-Yosef İbn Şim'on*. Kudüs: Mahon Ben Zvi Publishing, 1999.
- Taşpınar, İsmail. *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- Yiğit, İsmail. "Murabıtlar", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 31, ss.152-155.



‘İlm-i Nazarın Tekamülüne Doğru: Burhānuddīn en-Nesefī’ye (ö.687/1289) Ait Yeni Eserler*

NECMETTİN PEHLİVAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

npehlivan@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2151-4644>

Öz

Burhānuddīn en-Nesefī (ö.687/1289) fıkıh, fıkıh usulü, mantık, kelam, tefsir gibi alanlarda eser vermiş çok yönlü bir alimdir. Fakat onu döneminin diğer alimlerden ayıran yönü, Ruknuddīn el-‘Amīdī ile birlikte fıkıh usulü dışındaki eserlerde de ele alınmaya başlanan ‘ilm-i nazar (*hılāf/cedel*) ile daha yoğun bir şekilde ilgilenmiş, bu alana ilişkin hem nicelik hem de nitelik bakımından önemli eserler yazmış olmasıdır. Onun *el-Fuṣūl* ve *Menşe’u’n-Nazar* isimli eserleri yazıldığı dönemden itibaren ‘ilm-i nazarın en temel klasik metinleri haline gelmiş ve öğrencileri başta olmak üzere birçok müellif tarafından üzerlerine *şerh* ve *hāşiyeler* kaleme alınmıştır. Yaptığımız araştırmalar sonucunda en-Nesefī’nin ‘ilm-i nazar ile ilişkili başka eserlerinin de bulunduğunu tespit ettik. Şimdiye kadar varlığından dahi haberdar olunmayan bu eserler, hem en-Nesefī özelinde ‘ilm-i nazar kitabiyatını zenginleştirecek hem de onun bu ilmin tekamülüne katkısının boyutlarının daha iyi anlaşılmasına imkan sağlayacaktır. Bu çalışmada tespit edebildiğimiz bu eserler ele alınmış ve bunların en-Nesefī’ye aidiyeti tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Burhānuddīn en-Nesefī, *en-Nikāt*, *et-Terāciḥ*, *el-Manṭıḳu’l-Kebīr*, *Hılāf*, ‘ilm-i Nazar, Şemsuddīn es-Semerḳandī.

Towards the Perfection of ‘ilm al-Nazar: Burhān al-Dīn al-Nasafī’s (d.687/1289) Hitherto Unknown Works

Abstract

Burhān al-Dīn al-Nasafī (d.687/1289) was a prolific scholar who wrote many works on *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, *kalām*, *tafsīr*, etc. What distinguishes him from his contemporary colleagues is his keen interest in ‘ilm al-nazar (the art of argumentation, ‘ilm al-khilāf/jadal). Al-Nasafī’s fame and recognition in this art primarily depends on his influential and highly appreciated tracts *al-Fuṣūl* and *Mansha’ al-Nazar*. Yet al-Nasafī seems to have written many more works, some of which are still in manuscript form, on the theory of ‘ilm al-nazar and its practice in substantive law. This article introduces for the first time several hitherto unknown works by al-Nasafī and discusses their ascription to him. It argues that there is strong internal and external evidence to claim those titles as al-Nasafī’s. Identification of these new works of al-Nasafī’s will help recognize and appreciate his leading role in perfecting the the art of argumentation and disputation and will

give us a chance to better understand the development of this highly neglected discipline.

Keywords: Burhān al-Dīn al-Nasafī, *al-Nikāt*, *al-Tarājih*, *al-Mantiq al-Kabir*, *Khilāf*, *‘Ilm al-Nazar*, Shams al-Dīn al-Samarqandī.

Giriş

Burhānuddīn Ebū'l-Faḍl Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed en-Nesefī (ö.687/1289), mantık, metafizik, fıkıh, *‘ilm-i nazar* (*cedel/hilāf*), kelam, tefsir, tasavvuf gibi alanlarda eser vermiş çok yönlü bir alimdir. Fakat onun günümüze ulaşmış eserlerine bakıldığında ağırlıklı olarak *‘ilm-i nazar* ile ilgilendiğini söylemek mümkündür. El-Kefevī (ö.990/1582), ez-Zehebī'ye atıfla en-Nesefī'nin "*hilāfta* ve felsefede biricik" olduğu bilgisini verdikten sonra *imām*, *‘ālim*, *mufessir*, *muḥaddis*, *uṣūlī*, *cedelī* ve *mutekellim* olduğunu söylemektedir. İlginçtir, bu tespitlere rağmen onun metrukesinden sadece "*hilāf* hakkında meşhur olan bir mukaddime" nitelemesiyle *el-Fuṣūl*'ünü ve *mulaḥḥaş* nitelemesiyle de Faḥruddīn er-Rāzī'nin (ö.606/1210) *et-Tefsīru'l-Kebīr*'ine yazdığı muhtasarı zikretmektedir.¹ Oysa, en-Nesefī, el-Kefevī'nin ona yönelik tespitlerinin her birini karşılayacak bir metrukeye sahiptir ve hatta bu metruke içinde ağırlığın *‘ilm-i nazarda* olduğu, rahatlıkla, söylenebilir.² Bu çalışmada, en-Nesefī'nin *‘ilm-i nazar* alanıyla ilgili şimdiye kadar tespit edilen ve aşağıda listelediğimiz eserlerine³ *‘ilm-i nazarın* hem teorik, hem de pratik yönünü ayrıntılı olarak teyid eden yeni eserlerin dahil edilmesi gerektiği ele alınmıştır. En-Nesefī'ye ait olduğunu temellendirmeye çalıştığımız bu yeni eserler, en-Nesefī'nin *‘ilm-i nazar* alanındaki şöhretinin sadece *el-Fuṣūl/Menşe'u'n-Nazar* ikilisi ve bunların şerhleri ile sınırlı olmadığını göstermektedir. Hatta bu ikisi ve etrafında oluşan literatür, yeni tespit edilenlere nazaran, tabiri caiz ise, buzdağının sadece görünen kısmı mesabesinde. Bu bakımdan en-Nesefī'nin metrukesinin, Ruknuddīn el-‘Amīdī (ö.615/1218) ile usul eserlerinin dışında inşa edilmeye başlanan

* Bu yazı, 20-21 Aralık 2019 tarihlerinde İstanbul'da İbn Haldun Üniversitesi tarafından düzenlenen *İslam'da Medeniyet Bilimleri Tarihi Sempozyumu*'nda "İlm-i Nazar (Hilāf/Cedel)'in Tekâmülü: Burhanuddīn en-Nesefī ve Eserleri" başlığıyla sunduğumuz tebliğin geliştirilmiş halidir.

¹ Maḥmūd b. Suleymān el-Kefevī, *Ketā'ibu A'lāmī'l-Aḥyār min Fuḥahā'i Mezhebi'n-Nu'māni'l-Muhtār*, tah. Saffet Köse vd. (İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017), c.3, ss.424-425.

² Bkz. Şükrü Özen, "İlm-i Hilāf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-Nazar," *Makâlât* 2 (1999), ss.176-180; Mustafa Sinanoğlu, "Nesefî, Burhâneddin," *DİA*, c.32, ss.565-567.

³ Bkz. Özen, "İlm-i Hilāf Yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin," ss.176-180; Sinanoğlu, "Nesefî, Burhâneddin," c.32, ss.565-567.

'ilm-i nazarın tıpkı mantık gibi her ilme uygulanabilir bir alet-i kanuniye konumuna getirilmesinde belirleyici bir konumda olduğu söylenebilir. Bize göre en-Nesefî'nin bu metrukesi, es-Semerķandî'nin (ö.722/1322) –ki en-Nesefî'yi bizzat dinlediğini söyler–⁴ *ādābu'l-baḥş ve'l-munāzarayı* inşa ve ikmal ederken önündeki en büyük imkan alanı olduğu söylenebilir. Teşbihte hata olmaz ise en-Nesefî ile es-Semerķandî arasındaki ilişkiyi Platon ile Aristoteles arasındaki ilişkiye benzetmek istiyoruz. Şu halde es-Semerķandî'nin onlarca şerhe medar olmuş *Risāle fi Ādābi'l-Baḥş* isimli risalesinin yetkinliğini, şöhretini en-Nesefî'nin metrukesinden bağımsız düşünmek, felsefeyi sadece Aristoteles'ten başlatmak gibi bir garabet olacaktır. Dolayısıyla en-Nesefî'nin 'ilm-i nazar metrukesi, Ebū Ḥanīfe'nin (ö.150/767) Kufe'deki meclisinde başlamış tartışma geleneğinin tekamül ettiği ve Şemsuddīn es-Semerķandî'nin bayrağı aldığı nokta olduğu söylenebilir. Mevcut eserler ile tespit edilen yeni eserlerin incelikli bir tetkiki, hem en-Nesefî'nin hem de 'ilm-i nazarın gelişimini anlamaya ciddi bir katkı sağlayacaktır.

1. En-Nesefî'nin 'İlm-i Nazara Dair Bilinen Eserleri

En-Nesefî'nin şimdiki kadar çağdaş literatüre yansımış eserleri arasında 'ilm-i nazarla doğrudan alakalı olanlar şunlardır:

- *El-Fuṣūl*: Müellifin en şöhretli eserlerinden biridir. Eser, daha ziyade 'ilm-i nazarın teorik işleyişini ortaya koymuştur. Şerh, haşiye ve ta'lîk yazın kültürü ile takdir ve tashih edilmiştir. Eserin kendine özgü bir gelenek oluşturduğu söylenebilir. Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan tarafından bir değerlendirme ile neşredilmiştir.⁵

- *Şerḥu'l-Fuṣūl*: Yukarıdaki eserin şerhidir. Şerīfe el-Ḥūşānī tarafından neşredilmiştir.⁶

- *Menşe'u'n-Nazar*: *El-Fuṣūl*'den sonra yazılmıştır.⁷ Şükrü Özen tarafından bir değerlendirme ile neşredilmiştir.⁸

⁴ Bkz. Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan, "Ādābu'l-Baḥş Devrimine Doğru Son Evrim: Burhānuddīn en-Nesefî'nin *el-Fuṣūl*'ü," *AÜİFD* 56:2 (2015), s.4; Şemsuddīn es-Semerķandî, *Şerḥu'l-Fuṣūl*, tahkik ve değerlendirme Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan, (Basılmamış Çalışma), s.15, §66.

⁵ Bkz. Pehlivan ve Ceylan, "Ādābu'l-Baḥş Devrimine Doğru Son Evrim," ss.41-75.

⁶ Bkz. Burhānuddīn en-Nesefî, *Şerḥu'l-Fuṣūl fi 'İlmi'l-Cedel*, tah. Şerīfe bt. 'Alī b. Suleymān el-Ḥūşānī (Riyad: Cāmi'atu'l-Melik Su'ūd, 1433).

⁷ Özen, "İlm-i Hilāf," s.193.

⁸ Özen, "İlm-i Hilāf," ss.171-198.

- *Şerhu Menşe'i'n-Nazar*: Yukarıdaki eserin şerhidir; çeşitli yazmaları olan eser henüz neşredilmemiştir.

- *Et-Terācīh*: Şerīfe el-Ḥūşānī tarafından bir değerlendirme ile neşredilmiştir.⁹

- *Def'u'n-Nuşuş ve'n-Nukūḍ*: Bir nüshası Berlin'de olan eseri inceleme imkanımız olmamıştır.¹⁰

- *En-Nikātu'd-Ḍarūriyyetu'l-Erba'iniyye: el-Uştukussāt* olarak da bilinen eser henüz neşredilmemiştir.

- *Şerhu Nuketi'l-Erba'in*. Yukarıdaki eserin şerhidir. Eser henüz neşredilmemiştir.

- *Risāle fī'd-Devr ve't-Teselsul: Keşfu'z-Zunūn*'da¹¹ zikredilen eserin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir.

- *Et-Te'āruḍāt*: Berlin'de bir nüshası olan bu eseri, Şerīfe el-Ḥūşānī Brockelmann'a dayanarak en-Nesefi'ye nisbet etmektedir.¹² Özen de bu eserin en-Nesefi'ye ait olabileceği görüşündedir.¹³

2. Nesefi'ye Ait Olduğunu Düşündüğümüz Yeni Eserler

Tespit ettiğimiz eserlerden bazıları doğrudan ya da dolaylı olarak yukarıda zikrettiğimiz *'ilm-i nazār* metrukesiyle ilişkilidir. Bu eserlerden bir kısmı günümüze ulaşmıştır, fakat ne yazık ki bazılarının, en azından şimdilik, kayıp olduğu anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşan eserler, yukarıda zikredilen *et-Terācīh* adlı kitabın geniş bir versiyonu, *Şerhu'n-Nikāt*'ın girişinde anılan *Nikāt* serisinin bazıları ve *Kitāb fī 'İlmi'l-Cedel* olarak kaydedilen bir eser iken günümüze ulaşmayanlar ise *el-Manṭıku'l-Kebīr* ve muhtemelen en-Nesefi'ye ait olan *Şerhu't-Terācīh*'tir. Bu yazının devamında bu eserler hakkında bilgi verip onların en-Nesefi'ye aidiyetini detaylı olarak tartışacağız.

2.1. Büyük Terācīh

En-Nesefi'ye ait bir *et-Terācīh*'in Şerīfe el-Ḥūşānī tarafından da neşredildiğini yukarıda zikretmiştik. Bu *et-Terācīh*, oldukça muhtasardır. Söz

⁹ Bkz. Burhānuddīn en-Nesefi, *et-Terācīh*, tah. Şerīfe el-Ḥūşānī, *Mecelletu Cāmi'ati'l-Melik Su'ūd* 19 (1428/2007), s.889-959.

¹⁰ Berlin 5171. Bkz. Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften* (Berlin: A. Asher & Co., 1892), c.4, s.470.

¹¹ Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn 'an Esāmī'l-Kutub ve'l-Funūn*, tah. Şerefettin Yaltkaya ve Rifat Bilge (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1941), c.1, s.865.

¹² Bkz. en-Nesefi, *Şerhu'l-Fuṣūl*, s.7.

¹³ Özen, "İlm-i Hilāf," s.179. Berlin 5173'te kayıtlı eserin en-Nesefi'ye ait olabileceği hakkında Brockelmann, Özen ve el-Ḥūşānī'nin kaynağı Ahlwardt'tır. Bkz. *Verzeichnis*, c.4, s.470.

konusu eser birkaç satırlık girişten sonra *faşl* ibaresiyle taksim edilmiş on beş bölümden oluşmaktadır. Ülkemizde tespit edebildiğimiz bir nüshası, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur Koleksiyonu 133'de 111b-113b varakları arasında bulunmaktadır. Tensih tarihi Şaban ayı başı 728 (Haziran/Temmuz 1328) olarak kayıtlıdır. Yeni tesbit ettiğimiz daha hacimli *et-Terācīh* ile arasını ayırmak için bu eserden çalışma boyunca *Küçük Terācīh* olarak bahsedeceğiz.

Yukarıda geçtiği üzere Özen, Berlin Kraliyet Kütüphanesinde kayıtlı, müellifi belirsiz *et-Te'āruḍāt (el-Muhtaşar fī't-Tercihāt)*¹⁴ adlı bir eserin de en-Nesefî'ye ait olmasının muhtemel olduğu bilgisini vermektedir. *El-Muhtaşar fī't-Tercihāt* isimlendirmesi, bizi, *el-Fuşûl/Menşe'* ikilisi ve şerhlerinde olduğu gibi daha hacimli bir *et-Terācīh* ve üzerine yapılmış bir şerh olabileceği düşüncesine sevk etti. Heyecanla yazma eser kütüphanelerini tararken, hem daha hacimli bir *et-Terācīh*, hem de muhtasar ya da hacimli *et-Terācīh*'ten hangisine yazıldığına tam olarak karar vermemizin mümkün olmadığı *Şerhu't-Terācīh* isimli bir eser tespit ettik.¹⁵ Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa 1229, 106b-142a'daki bu hacimli *Terācīh*'in, varak yüzlerinde 20 satır vardır ve Muhsin b. İdrīs el-Bekpāzārī (Beypāzārī/Ankara) tarafından 778 (1377) yılında istinsah edilmiştir (142a). Eser, kütüphane kataloğunda müellifi belirsiz kabul edilmiş ve *Risāle fī Tercihī'l-Edille* ismiyle kaydedilmiştir. Tespit ettiğimiz bu nüshayı, el-Ḥūşānī neşri ve Burdur 133'teki nüsha ile karşılaştırdık. Bu karşılaştırma sonucunda daha hacimli olan bu *Terācīh*'in de en-Nesefî'ye ait olması gerektiğine karar verdik. Her ne kadar bu yazmada herhangi bir isimlendirme sözü konusu olmasa da hacmini göz önünde bulundurarak şimdilik *Büyük Terācīh* olarak isimlendirdik. Çalışma boyunca *Büyük Terācīh* dediğimizde bu eseri kastedeceğiz. Tespit ettiğimiz eserin en-Nesefî'ye ait olduğu sonucuna bizi götüren emare ve deliller şöyledir:

- Tespit ettiğimiz nüshanın hamdele ve salvelesi, başta en-Nesefî'nin el-Ḥūşānī tarafından neşredilen *Küçük Terācīh*'i olmak üzere '*ilm-i nazar* alanında yazdığı eserlerinde kullandığı hamdele ve salvele ile aynıdır.¹⁶

¹⁴ Özen, "İlm-i Hilâf," s.179. *Et-Te'āruḍāt*'ın, Ahlwardt tarafından not edilen başlangıç ve bitiş cümleleri, onun hem matbu muhtasar *Terācīh*'ten hem de bizim tesbit ettiğimiz hacimli *Terācīh*'ten farklı bir eser olduğunu gösteriyor. Bkz. Ahlwardt, *Verzeichnis*, c.4, s.470.

¹⁵ *Şerhu't-Terācīh* ile ilgili olarak aşağıya bakınız.

¹⁶ En-Nesefî'nin eserlerinde kullandığı hamdele ve salveleleri bir başka çalışmada ayrıntılı olarak ele almıştık. Bkz. Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan, "Şemsuddin Mu-

<i>Büyük Terâcîh</i>	Diğer Eserler		
الحمد لله رب العلمين والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين.	الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين.		
Hasan Hüsnü Paşa 1229, 106b.	(a) <i>el-Fuṣūl</i> , Pehlivan-Ceylan neşri, s.43; Burdur 133, 1b; Şehid Ali Paşa 2303, 82b; Ayasofya 2468, 1b. (b) <i>Şerhu'l-Fuṣūl</i> : el-Ḥüṣṣānī neşri, s.28; Burdur 133, 24b.	(a) <i>Menşe'u'n-Nazar</i> , Özen neşri, s.193; Burdur 133, 215b; Reisülküt-tab 1203, 11b; Ayasofya 2566, 42a; Şehid Ali Paşa 2303, 95a; Bursa İnebey, Orhan Gazi 778, 26b. (b) <i>Şerhu Menşe'i'n-Nazar</i> , Burdur 133, 181b; Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi 2855, 1b; Esad Efendi 3034, 79b.	<i>et-Terâcîh</i> , el-Ḥüṣṣānī neşri, s.904.

- Hem *Büyük Terâcîh* hem de *Küçük Terâcîh faşl* ibaresiyle bölümlere ayrılmıştır. Ancak *Küçük Terâcîh* hem el-Ḥüṣṣānī neşrinde, hem de Burdur 133 nüshasında on beş *faşl*, *Büyük Terâcîh* nüshası ise on altı *faşl* ayrılmıştır. Doğrusu, *on beş faşl* olmalıdır. Çünkü tespit ettiğimiz *Büyük Terâcîh* nüshasındaki *on altıncı faşl*, herhangi bir delilin tercihi ile ilgili değildir; en-Nesefî'nin delillerin tearuzu ve tercihi hakkındaki bir uyarısıdır. Dolayısıyla eserin içerik tasnifinin ana kurgusuna uymamaktadır. Biz, tespit ettiğimiz nüshadaki bu *on altıncı faşl* şeklinde başlık eklenmesinin müstensih kaynaklı olabileceğini düşünüyoruz. Aşağıda metinleri karşılaştırırken *on altıncı faşl*, her iki metinde bulunmasa da *uyarı (tenbîh)* başlığı ile kayıtladık. Her iki metinde *faşl*ların sıralaması ve içerikleri birebir aynıdır.

- *Büyük Terâcîh* nüshası, en-Nesefî'nin diğer eserlerinde de sıklıkla kullandığı bitiş cümlesi ile bitmektedir. Bu ibare bazen kısaltılmaktadır; ancak bunun müellifin mi, yoksa müstensihlerin mi tasarrufu olduğu açık değildir.

hammed b. Eşref es-Semerkandî el-Hüseynî et-Türki'ye Ait İki Yeni Eser: *Şerhu Menşe'i'n-Nazar* ve *Şerhu'n-Nikât*," *Nazariyat* 6:1 (2020), ss.139-141.

<i>Büyük Terâcîh</i>	<i>Diğer Eserler</i>	
والله اعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.	والله اعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.	والله اعلم بالصواب.
Hasan Hüsnü Paşa 1229, 142a.	(a) <i>Şerhu'l-Fuşûl</i> , el- Hüşânî neşri, s.324; Reisülküttab 1203, 79b. (b) <i>Şerhu'n-Nikât</i> , Ca- rullah 2106, 243b.	(a) <i>el-Fuşûl</i> , Burdur 133, 21b; Hasan Hüsnü Paşa 1229, 39a. (b) <i>Menşe'u'n-Nazar</i> , Burdur 133, 220a.

- İki metin arasındaki suret ve içerik bakımından özsel bağlantıyı sarahaten gö/ste/rebilmek için *Küçük Terâcîh* ile *Büyük Terâcîh*'in metinlerini karşılaştırmak gerekmektedir. Fakat *Küçük Terâcîh* oldukça muhtasar iken *Büyük Terâcîh* hacimlidir. Bundan dolayı aşağıdaki tabloda bu karşılaştırmayı yaparken *Küçük Terâcîh*'in metnini –kısa olması sebebiyle– bütünüyle alıntılacağız. Karşılaştırmada el-Hüşânî'nin neşrini kullanacağız fakat bunu yaparken iki noktada tasarrufta bulunacağız. Birincisi, muhakkikin bu özlü metni daha anlaşılır kılmak üzere farklı eserlerden metne girdiği ve kendisinin de dipnotta işaret ettiği bazı ziyadeliklere yer vermeyeceğiz. İkincisi, Burdur 133'teki nüshayı göz önünde bulundurarak muhakkikin bazı tercihlerine alternatif ibareleri metne dahil etmeden parantez içinde göstereceğiz. *Büyük Terâcîh*'e gelince, eser oldukça hacimli olduğu için bütünüyle kullanmamız çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Yine de *Küçük Terâcîh* ile arasındaki bağlantıyı gösterecek derecede *Büyük Terâcîh*'ten alıntı yapılacaktır. *Büyük Terâcîh* metninde atlanılan yerler “(.....)” şeklinde, varak sonları da “|” şeklinde gösterilmiştir. İki metin arasındaki özsel irtibatın kolay takip edilebilmesi için *Büyük Terâcîh* metninde bazı ibareler kalın ve koyu karakterlerle vurgulanmıştır.

	<i>Büyük Terâcîh</i>	<i>Küçük Terâcîh</i>
	بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين.	بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين
(مقدمة) (Giriş)	الترجيح بعد التعارض والتعارض بين الدليلين لا يكون إلا ولا يمكن الجمع بين الحكمين. ثم التعارض إذا كان بين القراءتين، كان من اللوازم أن يحمل كل واحد منهما على حاله كما في قوله تعالى ﴿وامسحوا برؤسكم وأرجلكم (5. المائدة، 6)﴾ بالنصب في قراءة وبالجر في قراءة (...). وإن كان التعارض بين الكتابين ولا يعرف التاريخ البتة، فإنه إذا عرف كان المؤخر راجحا ولا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر بوجه آخر أيضا يصار إلى السنة، لأنهما إذا تعارضتا، تساقطا، فكأنهما لم يوجد أصلا. ولم يوجد الكتاب لا بد من الرجوع إلى السنة. وكذلك إذا وقع بين السنيتين ولا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر بوجه ما يصار إلى الأثر. وإذا وقع بين الأثرين كذلك يصار إلى القياس ثم يعمل بأحدهما، إذ ليس وراء القياس حجة.	إن الترجيح بعد التعارض ولا تعارض بين الدليلين إلا إذا لم يمكن الجمع بين الحكمين. ثم التعارض إذا كان بين القراءتين، تحمل كل واحد منهما على حالة. وإن كان بين النصين ولا يعرف التاريخ البتة يصار إلى السنة. . وإن وقع بين السنيتين يصار إلى الأثر وإذا وقع بين الأثرين يصار إلى القياس، ثم يعمل بأحدهما، إذ ليس وراء القياس حجة.
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 107b.	el-Ḥūṣānî neşri, ss.904-906.
فصل (1.) Faşl	والمستطور في الخلافيات أن المقتضى راجح على النافي وأنها بالسنة إلى حكم واحد في محل واحد (...). ثم الدليل على الرجحان من وجوه: أحدها: أنه وهو المقتضى إذا كان متأخرا، كان ناسخا للنافي. والناسخ راجح بالضرورة	في الخلافيات: أن والمستطور المقتضى راجح على النافي. والدليل على الرجحان من وجوه: أحدها: أن المتأخر ناسخ والمقتضى متأخر. فإنه لو تقدم، يلزم النسخ وهو رفع الحكم الثابت في الماضي من

<p>وإلا لا يكون ناسخا فكذلك المقتضى. وإنما قلنا "إنه متأخر" فذلك لأنه إذا كان متقدما، يلزم النسخ وهو رفع الحكم الثابت في الماضي من الزمان مرة باعتبار عدم الحكم وأخرى باعتبار ثبوته (...). والثاني: في أن الحكم ثابت بالمقتضى لا محالة، فذلك الحكم لا يكون ثابتا قبل النافي بوجوه: منها إذا كان ثابتا قبل النافي يلزم نسخه بالثاني والنافي للنسخ مما ينفيه، منها أنه لا يكون ثابتا في الجملة اما قبل النافي أو بعده. وحينئذ يلزم أن لا يكون ثابتا قبل النافي إما بالضرورة أو بالقياس على ما بعد النافي (...). الثالث: أنه مما لم يتغير به أصلا أو لم يتغير الحكم الثابت به كذلك بالنافي للنسخ. والأصل وغيرهما ويلزم من لزوم إيهما كان كونه متأخرا عن النافي، فيكون راجحا عليه. وإنه من جملة ما لا تعارض بمثله أيضا. فإنه الحكم الثابت بالنفي وهو العدم يتعين بالمقتضى متقدما كان المقتضى أو متأخرا. والعلم به ضروري. الرابع: أن المقتضى أقوى سواء يتقدم أو يتأخر لما أنه يعمل مع الصارف (...). ولئن قال: لو تقدم النافي، لكان العدم أظهر لتأييده بالأصل، فيلزم ارتفاع أظهر الحكمين. فنقول: لو تقدم المقتضى، لكان الحكم أظهر. فإنه يظهر على خلاف ما كان. ولئن قال: لو تقدم المقتضى، لكان واقعا موقع الحاجة، وفيه من المصالح ما فيه. فنقول: لو تقدم، لكان التغير واقعا بعد التغيير في الأحكام والتكلف بعد التكليف على العباد، وفيه ما فيه من الفساد.</p>	<p>الزمان مرة بعد أخرى. والأصل عدم الرفع. والثاني: أن الحكم ثابت، ولم يثبت قبل النافي بالنافي للنسخ والقياس والأصل، فيثبت بعده بالضرورة. الثالث: أنه لو لم يتغير العمل أو الحكم والثابت به أصلا. وأيما كان، يكون متأخرا. الرابع: أن المقتضى أقوى سواء تقدم أو تأخر. فإنه يعمل مع الصارف بخلاف النافي. ولئن قال: لو تقدم النافي، لكان العدم أظهر لتأييده بالأصل، فيلزم ارتفاع أظهر الحكمين. فنقول: لو تقدم المقتضى، لكان الحكم أظهر. فإنه يظهر على خلاف ما كان. ولئن قال: لو تقدم المقتضى، لكان واقعا موقع الحاجة، وفيه من المصالح ما فيه. فنقول: لو تقدم، لكان التغير واقعا بعد التغيير في الأحكام والتكلف بعد التكليف على العباد، وفيه ما فيه من الفساد.</p>
<p>Hasan Hüsnü Paşa 1229, 107b-109a.</p>	<p>el-Ḥuşānī neşri, ss.906-908.</p>

<p>فصل (2.) Faşl</p>	<p>المحرم راجح على المبيح كما في مسألة على الربوا (...). أما النص، فقوله عليه السلام ﴿ما اجتمع الحرام والحلال إلا وقد غلب الحرام الحلال﴾. فالمراد منه اجتماع المحرم والمبيح بالنقل عن أئمة الحديث وعن غيرهم أيضا (...). (...) ثم أنه إذا كان غالبا، فقد كان راجحا على ما يعارضه ضرورة تحقق ما يقتضي تحققه حينئذ وهو المعنى بكونه راجحا (...). وأما الأثر، فما روي عن عثمان رضي الله عنه أنه سئل عن الجمع بين الأختين بملك النكاح فقال: احلتها آية وهي قوله تعالى ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم (23. المؤمنون، 5)﴾ فإنه مما يقتضي حل وطء الزوجات وحرمتها آية وهي قوله تعالى ﴿وأن تجمعوا بين الأختين (4. النساء، 23)﴾ فإنه مما يقتضي الحرمة. والتحرير أولى يعني العمل بالحرمة أولى رجح المحرم على المبيح في العمل وذلك يدل على الرجحان. وعن علي رضي الله عنه أنه سئل عن الجمع بين الأختين بملك اليمين فقال: احلتها آية وهي قوله تعالى ﴿أو ما ملكت أيماهم (23. المؤمنون، 6)﴾ فإنه مما يقتضي حل وطء الاماء وحرمتها آية وهي قوله تعالى ﴿وأن تجمعوا بين الأختين (4. النساء، 23)﴾ فإنه مما يقتضي الحرمة والتحرير أولى رجح المحرم أيضا، فإنه يدل على الرجحان.</p>	<p>المحرم راجح على المبيح لقوله عليه السلام ﴿ما اجتمع الحرام والحلال إلا وقد غلب الحرام الحلال﴾. والمراد اجتماع المحرم والمبيح بالنقل. ترجح. وإذا كان غالبا، فقد فإن المعنى من الرجحان هذا. وعن عثمان رضي الله عنه في تحرير الجمع بين الأختين، فقال: "أحلتها آية وحرمتها آية." والتحرير أولى. وعن علي رضي الله عنه كذلك في تحرير الجمع بين الأختين وطيا بملك اليمين على أن الحرمة فيما إذا نسي المطلقة من الزوجات والمعتقة من الجوارى والحرمة في الجارية المجوسية والأخت من الرضاع، فإنما تدل على رجحان المحرم. وكذلك إذا اشتبهت المذبوحة بالميتة. ولأن المحرم متأخر على ما عرف. والمتأخر ناسخ والناسخ راجح.</p>
	<p>Hasan Hüsnü Paşa 1229, 109b-110b.</p>	<p>el-Ḥūṣānī neşri, ss.909-912.</p>
<p>فصل (3.) Faşl</p>	<p>والمشهور أن الخاص راجح على العام كما في مسألة متروكة التسمية (...). والدليل على الرجحان من وجوه على</p>	<p>والمشهور: أن الخاص راجح على العام. والرجحان ظاهر إذا كان مقتضيا أو</p>

	<p>الخصوص إذا كان الخاص مقتضيا أو محرما. فإنه إذا كان مقتضيا، كان راجحا بالوجوه المذكورة في الفصل الأول. وإذا كان محرما وكذلك بالوجوه المذكورة في الفصل الثاني سواء كان الخاص راجحا على العام أو لم يكن. فأما إذا لم يكن مقتضيا ولا محرما، فإنه لا يكون راجحا حينئذ إلا بالوجوه المخصوصته بكونه خاصا. وذلك بوجوه أيضا:</p> <p>أحدها: أن قوله تعالى ﴿حرمت عليكم الميتة والدم﴾ (5. المائدة، 3) وقوله عليه السلام ﴿أحلت لنا ميتتان ودمان﴾ أنهما تعارضا في فصل السمك والجراد والكبد والطحال وتحقق موجب للخاص.</p> <p>الثاني: أن الخاص مع العام تعارضا في كل صورة من صور التخصيص وتحقق موجب الخاص وهو المختص كما في قوله تعالى ﴿واحل الله البيع وحرم الربوا﴾ فإنهما تعارضا في كل صورة من صور الربوا، فتحقق موجب الخاص وهو قوله تعالى "وحرم الربوا". ولو لا أن الخاص راجح وإلا لما تحقق موجبه في كل صورة من تلك الصور بالنافي السالم عن المعارض وهو كونه راجحا، ولأن الحكم على وفق احدهما بعد التعارض يدل على رجحان ذلك، وذلك يعرف من بعد.</p> <p>الثالث: أن الخاص راجح على العام. وذلك لأن العمل بالخاص مما يستلزم التخصيص والتخصيص جائز شرعا وعقلا والعمل بالعام مما يستلزم التعطيل، والتعطيل غير جائز لا شرعا ولا عقلا، إذ التعطيل عبارة عن جعل الشيء معطلا خاليا عن الفائدة وكلام الشارع</p>	<p>محرما. أما إذا لم يكن، فذلك من وجوه:</p> <p>أحدها: أن قوله تعالى ﴿حرمت عليكم الميتة والدم﴾ (5. المائدة، 3) وقوله عليه السلام "أحلت لنا ميتتان ودمان" فإنهما تعارضا في فصل السمك والجراد والكبد والطحال وتحقق موجب للخاص.</p> <p>(الثاني والثالث) وكذلك في كل صورة من صور التخصيص على أن العمل بالخاص مما يستلزم التخصيص، وبالعام مما يستلزم التعطيل. والأول جائز دون الثاني.</p> <p>(الرابع والخامس) لأن الدال على كون العام مخصوصا واقع وهو ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: ما من عام إلا وقد خص منه شيء إلا قوله تعالى: ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ (29. العنكبوت، 62) والتخصيص يدل على عدم الرجحان.</p> <p>ولئن قال: ذلك لا يصح. فإن العام متحقق بدون التخصيص ما عدا قوله تعالى: ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ (29. العنكبوت، 62) فيقال: ما نقل فهو عام، فيخص منه البعض.</p> <p>ولئن قال: هب أنه كذلك، لكن لم قلت بأنه حجة؟</p> <p>فنقول: المدعى عدم رجحان العام. والدليل دل عليه على تقديري كونه حجة وعدم كونه حجة، يعرف بالتأمل إن شاء الله تعالى.</p>
--	--	---

	<p>لا يمكن أن يكون خاليا عن الفائدة خاصا كان أو عاما، ولا يستتراب في أنه إذا عمل بالعام يكون الخاص معطلا خاليا عن الفائدة، فيجب أن لا يعمل به وحينئذ يلزم أن يكون الخاص راجحا على العام.</p> <p>الرابع: أن الدليل على كون العام مخصوصا و اقع وهو ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: ما من عام إلا وقد خص منه شيء إلا قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (29). العنكبوت، (62) ﴿...﴾</p> <p>ولئن قال: هب أنه كذلك، لكن لم قلتم بأنه حجة حينئذ؟</p> <p>فنقول: المدعى عدم رجحان العام على الخاص وأنه متحقق على تقدير كونه حجة وعدم كونه حجة. وذلك لأنه إذا كان حجة يكون العام الذي هو في مقابلة الخاصي المسئلة مخصوصا وكونه مخصوصا مما ينافي كونه راجحا لما مر.</p> <p>(...)</p> <p>الخامس: أن الخاص إذا لم يكن راجحا على العام يلزم الافتراق بينهما في الرجحان وعدم الرجحان والافتراق غير واقع في الواقع. وذلك لأن عدم الرجحان لا يخلو من أن يكون شاملا لهما ولا يكون. فإن كان شاملا، فظاهر. وإن لم يكن، فكذلك ضرورة كون الخاص راجحا حينئذ وإلا لكان عدم كونه راجحا من لوازم عدم الشمول في الجملة، فيكون الشمول من لوازم كونه راجحا كذلك، فذلك محال. (...)</p>	<p>el-Ḥūṣānī neşri, ss.913-916.</p>
	<p>Hasan Hüsnü Paşa 1229, 111b, 112a-b, 113a.</p>	

<p>فصل (4.) Faşl</p>	<p>والكتاب راجح على الخبر والخبر على الأثر. أما الكتاب على الخبر، فذلك مثل ما يكون في مسألة شرى ما لم يره مثلا. فإن قوله تعالى ﴿واحل الله البيع (2). البقرة، (275)﴾ مما يقتضي الحل في تلك الصورة. وقوله عليه السلام ﴿لا بيع ما ليس عندك مما ينافي الحل فيها.﴾ فيقال الكتاب راجح على الخبر بالخبر والمعقول. أما الخبر، فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه بعث معاذًا إلى اليمن فقال: بم يقتضي يا معاذ؟ قال: بكتاب الله تعالى. قال: فإن لم تجد؟ قال: فسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد برأي. وإنما قال عليه السلام "فإن لم تجد"، فإنه يمكن أن يكون في كتاب الله تعالى وأنه لا تجده ثم أنه يدل على الرجحان بوجوه (...).</p>	<p>والكتاب راجح على الخبر بالخبر وهو حديث معاذ رضي الله عنه. والخبر راجح على الأثر. فإن القول يعتبر بالقائل والفعل بالفاعل. فيقال: كلام الملوك ملوك الكلام، وعادات السادات عادات العادات بناء على ما قلناه. ولئن قال: الخبر مبني على الكتاب دل عليه قوله تعالى ﴿وما ينطق عن الهوى (53)، النجم، (3)﴾ فنقول: هذا مسلم، لكن الخبر من حيث إنه خبر لا يكون مثله. فإنه يقال فيه: إنه يحتمل الغلط ابتداء. ولا يقال في الكتاب أصلا ولا رأسا ولا ابتداء ولا بناء على أن الشبهة متمكنة في الأخبار المشهورة وأنها منافية للرجحان، والرجحان متحقق للخبر على الأثر بما يتحقق الكتاب على الخبر خصوصا إذا كان في حادثة توجد على خلاف ذلك من الصحابة.</p>
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 114a-b.	el-Ḥūṣānī neşri, ss.916-918.

<p>فصل (5.) Faşl</p>	<p>والخبر راجح على الخبر إذا كان موافقا للكتاب. (...). أما النص، فقوله عليه السلام ﴿ تكثر لكم الأحاديث بعدي فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق، فاقبلت وما خالف فردوه. ﴾ (...)</p> <p>ولئن قال: ما ذكرتم من الحديث وإن دل على كون الموافق راجحا، فإنه بعينه يدل على كون المخالف واجحا. وذلك لأنه يدل على كونه مردودا الا يقبل البتة ومع هذا كان من جملة ما يقبل وبعد من الحجج الشرعية على نحو غيره من الأحاديث. ولما قيل مع وجود ما يكون مانعا عن القبول منعا ظاهرا، فقد كان راجحا. وكيف لا يكون راجحا. والقبول في مثل هذه الصورة يدل على زيادة القوة دلالة ظاهرة لما أن القبول ممتنع بدون القوة والصارف أي المانع متحقق على ما عرف.</p> <p>فنقول: القبول مع الصارف لا يدل على زيادة القوة بل يدل على المساواة بينهما لما أن الصارف من جملة ما يصرفه عنها وعن الزيادة كذلك وهذا ظاهر.</p>	<p>والخبر راجح على الخبر إذا كان موافقا للكتاب لقوله عليه السلام: ﴿ تكثر لكم الأحاديث بعدي فإذا روي لكم عني حديث، فاعرضوه على كتاب الله تعالى. فما وافق، فاقبلوه. وما خالف، فردوه. ﴾</p> <p>ولئن قال: ذلك مع الصادق. فنقول: هذا مسلم، لكن الدال على الرجحان ظاهر. فإنه تأيد بالكتاب ولأن الأمر بالقبول يدل على الرجحان. وكذلك الأمر بالرد وكذلك إذا كان أحدهما مسقطا للعقوبة، فإن الاختلاف واقع في إثبات العقوبات بالأحاد. واختيار الكرخي أنه لا يجوز بخلاف الإسقاط على أنه تأيد بقوله عليه السلام: ﴿ ادرؤوا الحدود بالشبهات. ﴾ وكذلك إذا اقتضى أحدهما فساد العبادة، فإنه مقتض للوجوب ومحرم. وقد رجحناهما.</p> <p>وكذلك إذا كان أحدهما متواترا أو مشهورا أو مؤخرا، فإنه راجح. والرجحان ظاهر.</p>
	<p>Hasan Hüsnü Paşa 1229, 117a-b.</p>	<p>el-Ḥūṣānī neşri, ss.918-923.</p>
<p>فصل (6.) Faşl</p>	<p>والحمل على الأعم أولى كما قيل في قوله عليه السلام ﴿ أدوا زكوة أموالكم. ﴾ إن لفظ الأموال يحمل مطلق الأموال حتى يجب الأداء على تقدير كونها من جنس واحد أو من جنسين مختلفين. وبهذا يجب في النصاب المركب على مذهب أبي حنيفة رضي الله ولا يجب على مذهب الشافعي، فإنه يحمل على الأخص عنده وهو أن يكون من جنس واحد. فيقال: الحمل على الأعم</p>	<p>والحمل على الأعم أولى. فإنه يعرف الحكم في أكثر الصور، فتكون أكثر فائدة والظاهر إرادته.</p> <p>ولئن قال: لو حمل على الأعم، ينسب إلى الشارع ما ليس منتسبا إليه على سبيل الاحتمال.</p> <p>فنقول: لو حمل على الأخص، لا ينسب إلى الشارع ما كان منتسبا إليه من الشرائع على تقدير محتمل</p>

	<p>أولى، فإنه يعرف الحكم في أكثر الصور وهو الموجب فيما ذكرنا من المثال، فيكون أكثر فائدة (...)</p> <p>ولئن قال: الحمل على الأخص أولى، فإنه إذا حمل على الأعم ينسب إلى الشارع ما ليس منتسبا إليه على سبيل الاحتمال. وذلك لأنه إذا حمل على الأعم كان الحكم ثابتا في الأخص وغيره لا محالة (...)</p> <p>ولئن قال: الاحتراز عن الأول أولى، فإنه هو الافتراء على الشارع على تقدير محتمل وفيه من الفساد ما فيه.</p> <p>فنقول: بل الاحتراز عن الثاني أولى، فإنه يقضي إلى ترك ما يكون واجبا من الشرائع على تقدير محتمل بخلاف الأول (...)</p> <p>ولئن قال: الحمل على الأخص أولى لما أنه حمل على ما هو المراد أو الداخِل في الإرادة (...)</p> <p>فنقول: الحمل على الأعم أولى لما أنه حمل على ما تحقق الحكم في المراد قطعاً بخلاف ذلك.</p>	<p>كذلك.</p> <p>ولئن قال: الاحتراز عن الأول أولى. فنقول: لا نسلم، بل الأمر على العكس، فإنه يفضي إلى ترك الواجب بخلاف الأول.</p> <p>ولئن قال: الحمل على الأخص حمل على ما هو المراد والداخِل في الإرادة. فنقول: الحمل على الأعم حمل على ما يحقق الحكم في المراد قطعاً بخلاف ذلك.</p>
	<p>Hasan Hüsnü Paşa 1229, 122b, 123a-b.</p>	<p>el-Ḥūṣānī neşri, ss.924-925.</p>
<p>فصل (7.) Faşl</p>	<p>إذا كان أحد المجملين يعرف الحكم على وفق العقل كما في قوله تعالى ﴿ويُنزَلُ عَلَيْكُمْ (عليكم: -ح) من السماء ماء (به: -ح) (8. الأنفال، 11)﴾ ﴿ليطهركم به فإن حملة على مطلق التطهير حمل على ما يكون معرفا للحكم على وفق العقل. وذلك لأن الحكم على وفق العقل في هذه الآية هو أن يكون الماء مطهرا إلا وأن لا يتوقف التطهير على شيء ما البتة (...)</p> <p>ولئن قال: هب أنه كذلك، لكن الحمل على ما يكون بخلافه أولى. وذلك لأنه على خلاف العادة ولو كان على خلاف العادة كان</p>	<p>إذا كان أحد المجملين (المجملين) يعرف الحكم على وفق العقل. فالحمل عليه أولى، لأنه أفضى إلى الحكمة في اعتقاد المكلف، فيكون الجري على موجب النص أكثر على أن النص أبلغ تعريفا لموجبه وأنه أفضى إلى الغرض. فالظاهر إرادته. ولئن قال: ذلك على خلاف العادة، فيكون الإقدام عليه إظهارا للعادة. فنقول: الحمل على ما ذكرنا أولى، فإن فيه دعوة الناس إلى قبول متعلق الشريعة بالحكمة، وأنه</p>

	<p>الاقدام عليه اظهارا للعبادة، فكان العمل على سبيل الاخلاص حينئذ. (...)</p> <p>فنقول: الحمل على ما ذكرنا أولى، فإن في دعوة الناس إلى قبول الشريعة بالحكمة وأنه متعلق المصلحة المدلول عليها بالنص على ما قال تعالى ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة (16. النحل، 125) ﴾. (...)</p>	<p>المصلحة بالمدلول عليها بالنص كما قال تعالى ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة (16. النحل، 125) ﴾</p> <p>وكذلك إذا كان أحدهما تعرف حكما شرعيا. فإن الحمل عليه أولى، على الخصوص إذا كان الكلام في كلام النبي عليه السلام، فإنه كان مبعوثا لبيان الشرائع بالحديث. ولأن الحكم الشرعي وسيلة إلى المصالح الدينية، فيكون الحمل عليه أولى. ولأن حمل كلام الشارع على ما هو من الشرعيات على وفاق العقل وما يفضي إلى التعارض والتخصيص والاشترار والمجاز والإضمار وأنه لا يكون راجحا بل الأمر على العكس.</p>
Hasan Hüsnü Paşa 1229, 124a-b.	el-Ḥūṣānī neşri, ss.926-928.	
فصل (8.) Faşl	<p>والنقل راجح على النافي للتخصيص لافتقار التخصيص إلى كون النص عاما وكونه عاما لا يعرف إلا بالنقل. والنقل قد يكون من أهل اللغة وقد يكون من أهل الشرع لما أن اللفظ قد يستعمل لتعريف معناه بحسب اللغة. وقد يستعمل لتعريف معناه بحسب الشرع. ولما كان التخصيص مفتقرا إلى النقل على وجه لا يملك أن يوجد بدونه أصلا. فالنقل راجح على النافي للتخصيص وإلا لم يوجد التخصيص في صورة ما من الصور (...) </p> <p>وقد كثير من الصور كما في الكتاب وهو قوله تعالى ﴿ ربحت تجارتهم (2. البقرة، 16) ﴾ أي ربحوا في تجارتهم. وفي السنة أيضا وهو قوله عليه السلام ﴿ إياكم وخضراء الدمن. فقيل: وما خضراء الدمن؟ فقال: المرأة الحسناء في منبت السوء. ﴾</p>	<p>والنقل راجح على النافي للتخصيص لافتقار التخصيص إلى كون النص عاما ولا يعرف ذلك إلا بالنقل. فيكون النقل راجحا على النافي للتخصيص في كل صورة من صور التخصيص على أنه إذا لم يكن راجحا يلزم إما عدم التخصيص أصلا أو الترك بالدليل الراجح في كثير من الصور. وكذلك النقل راجح على النافي للمجاز وإلا لما تحقق المجاز أصلا وقد تحقق.</p> <p>أو نقول تعارضا في صور تحقق المجاز وقد تحقق موجب النقل. وهكذا نقول مرة بعد أخرى. فإن المجاز متحقق في الكتاب (استعارة أو كناية). وكذلك في السنة كما في قوله</p>

	ولأنه راجح، فإنهما تعارضا في كل صورة من صور تحقق المجاز وتحقق موجب النقل (...)	عليه السلام ﴿إياكم وخضراء الدمن. فقيل: وما خضراء الدمن؟ فقال: المرأة الحسناء في منبت السوء.﴾
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 127a-b, 129a.	el-Ḥūṣānī neşri, ss.929-930.
فصل (9.) Faşl	ثم القياس الوجودي راجح على العدمي. واعلم أولا بأن القياس العدمي مختلف فيه عند اصحاب القياس منهم من قال إنه لا يصح. فإم العدم لا يعلل شيء في الأصل إلا وأن يكون ذلك الشيء من الأمور الوجودية أو العدمية ولا محال للأول منها ولا للثاني كذلك لاستحالة تقدم كل واحد منها على العدم الذي نحن بصدده (...) أونقول: إنهما أي الوجودي والعدمي تعارضا في كل صورة من صور تحقق الوجودي يعني في كل صورة يتحقق الحكم فيها بالقياس الوجودي. وقد تحقق موجب الوجودي فيها بالضرورة، فيكون الوجودي راجحا وهذا من جملة ما لا تعارض بمثله أيضا (...)	ثم القياس الوجودي راجح على العدمي. فإن العدم في حيز المنع على ما عرف. لأن العدم في الأصل لا يضاف إلى المشترك. فإن المشترك لا يخلو من أن يكون وجوديا أو عدميا ولا يمكن أن يكون كل واحد منهما علة للعدم بخلاف الحكم الوجودي، فإنه يضاف إلى ما هو الثابت به قطعا ولأنه إذا لم يكن راجحا، لما كان حجة فإنه لا يكون مؤثرا في إثبات الحكم أصلا وإلا لكان راجحا وأنه حجة. أو نقول: تعارضا في كل صورة من صور تحقق الوجودي وتحقق موجب الوجودي ولا يمكن له أن يقول بمثل ما قلنا بناء على ما يقال إنه على خلاف الأصل.
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 129a, 130a.	el-Ḥūṣānī neşri, ss.930-932.
فصل (10.) Faşl	والقياس على التقدير راجح على ما هو في الواقع إذا كان التقدير غير واقع كما يقال مثلا لو وجبت على المديون، لوجبت على الفقير بالقياس على الديون. فهذا القياس على التقدير الغير الواقع عند المعلل، إذ الواقع عنده عدم الوجوب على المديون. فالسائل إذا قال لم يجب على الفقير حينئذ يعني على ما ذكرتم من التقدير بالقياس على الواقع، إذ الواقع في	والقياس على التقدير راجح على ما هو في الواقع إذا كان التقدير غير واقع (عند القائس) كما يقال مثلا: لو وجبت هنا، لوجبت ثمة. فيقال: لم تجب حينئذ بالقياس على الواقع، فإن المعلل يمنع الفرق والنقض والحكم (بعد الإضافة في الواقع) على ذلك التقدير. فيحتاج الخصم إلى إقامة الدليل

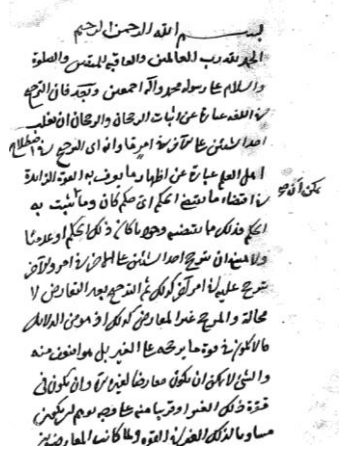
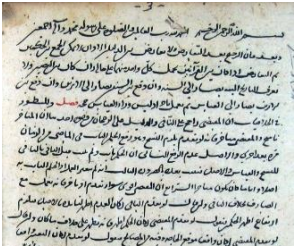
	<p>الواقع عدم الوجوب على الفقير. فهذا هو القياس على الواقع. فالمعلل يقول ما ذكرنا من القياس راجح على ما ذكرتم من القياس. وذلك لأن ما يكون واقعا في الواقع من الفرق بين المديون والفقير. والعدم في صور النقض وغير ذلك، فكلها في حيز المنع على ما ذكرنا من التقدير (...).</p> <p>أونقول: إنه متحقق سواء توفر على ذلك الدليل مدلوله، إذ لم يتوفر يعني يمكن أن يكون ما ذكرنا متحققا على تقدير أن يتحقق مدلول ذلك الدليل المنفي وأن لا يتحقق والثابت على التقدير راجح على ما هو غير ثابت عليها لما مر من قبل أنه إذا لم يكن راجحا، فلا يكون متحققا على كل واحد من التقديرين، وقد كان متحققا، فيكون راجحا</p>	<p>المنفي.</p> <p>فيقال: إنه راجح ضرورة تحققه على تقديري المنفي وعدمه.</p> <p>أو نقول: إنه متحقق سواء توفر على ذلك الدليل على مدلوله أو لم يتوفر. والثابت على التقديرين راجح على ما هو غير ثابت عليهما. وكذلك إذا كان أحدهما مسقطا للعقوبة، فإنه راجح على ما هو المثبت لها ضرورة تمكن الشبهة في القياس لاحتمال أن يكون الحكم في الأصل مضافا إلى ما لا وجود له في الفرع. وإن وجد في الفرع ما لا وجود له في الأصل من الموانع على أن أفعال (إنكار) أصحاب الظواهر تدل على عدم كونه حجة. ولأنه نقل عن أبي حنيفة رضي الله عنه أن القياس لا مانع في باب العقوبات وأنه يورث الشبهة أيضا، فتتحقق الشبهة والعقوبات تدرأ بالشبهات.</p>
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 130b-131a.	el-Ḥūṣānī neşri, ss.932-936.
فصل (11.) Faşl	<p>إذا كان الاتحاد في الحكم والحكمة بين الأصل والفرع أظهر كان الظن بالإضافة أكثر كما إذا قاس المديون على المديون واحد منا. فإن الاتحاد في الحكم وهو وجوب الزكوة عليه وفي الحكمة وهي المصالح المتعلقة بالوجوب بينهما أظهر بالنسبة إلى الاتحاد في الحكم والحكمة بين المديون وغير المديون. ولما كان الاتحاد في الحكم والحكمة أظهر كان الظن بالإضافة أكثر، إذ الأضافة من جملة ما تحقق الاتحاد بينهما في الحكم والحكمة ولا يستراب في أن مدلول الشيء إذا كان أظهر</p>	<p>إذا كان الاتحاد في الحكم والحكمة بين الأصل والفرع أظهر، كان الظن بالإضافة أكثر، فكان القياس أقوى على أنه إذا كان أظهر، كانت الدلالة على الإضافة راجحة بالنسبة إلى ما ينافي الإضافة.</p> <p>وكذلك إذا كان سالما عن النقض والمعارضة والفرق الظاهر، فإنه راجح والرجحان ظاهر.</p>

	<p>كان الظن بوجود ما يدل عليه أكثر، فكان القياس أقوى. ولأنه إذا كان أظهر، كانت الدلالة على الاضافة رجحة أو ظاهرة بالنسبة إلى ما ينافي الإضافة....</p>	
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 133a-b.	el-Hūṣānī neşri, s.937.
فصل (12.) Faşl	<p>وقد يقال: إن القياس المخصص راجح على النص كما مر في مسئلة شرائط الإحصان: أن المعلل إذا تمسك بدليل وعارضه الخصم بقوله عليه السلام ﴿الثيبان يرحمان﴾ ثم أنه إذا أجاب عن هذا النص بالقياس المخصص فقال ما ذكرتم مخصص في صورة الإجماع وهي ما أظهر زناه بشهادة أهل الذمة، فكذا في صورة النزاع بالقياس عليه، فذلك الجواب يصح إلا وأن يدعي للخصم إرادة صورة النزاع من ذلك النص، إذ القياس المخصص يدل على عدم الإرادة.</p> <p>ثم أنه إذا إنتهض بالاعتراض على الجواب بعد أن يدعي الإرادة. وقال التخصيص في الصورة لا يضاف إلى المشترك، إذ لو اضيف إلى المشترك، ليرجح القياس المخصص على النص. فيقال إنه باطل.</p> <p>فإن الترجيح بعد التعارض كما مر ولا تعارض بينهما لما أن النص يدل على الوجوب والقياس المخصص لا يدل على عدم الوجوب بل يدل على عدم الإرادة.</p> <p>ويقال: القياس المخصص يدل على المخصص والتخصيص بالحقيقة لا يتحقق إلا وأن لا يتحقق الوجوب. فإذاً القياس المخصص يدل على عدم الوجوب، لأنه وإن دل على عدم الوجوب، فلا يكون معارضا للنص لما أن النص مثبت والقياس مظهر أي قياس كان</p>	<p>وقد يقال: بأن القياس المخصص راجح على النص إلا أنه باطل. فإن الترجيح بعد التعارض.</p> <p>والكلام فيه على النص: أن النص مثبت والقياس مظهر. ولأنه رأي المجتهد واستحسانه. والمجتهد قد يخطيء ويصيب. فكيف يكون معارضا له؟</p> <p>وهذا يظهر الفساد فيما يقال: إنهما تعارضا، وثبت بموجب القياس.</p> <p>ولئن قال: إن القياس المخصص هو التمسك بالنص المخصص.</p> <p>والمخصص راجح على غيره. فهذا صحيح لكنه (لكونه) لا يرجح القياس على النص.</p>

	<p>مخصصا كان أو غير مخصص. فلا مقابلة بينهما، إذ المقابلة من لوازم المعارضة، فلا معارضة بينهما أيضا. ولأن القياس رأي المجتهد واستحسانه، والمجتهد قد يخطئ ويصيب، فكيف يكون معارضا للنص ولا مجال للخطأ فيه أصلا. وهذا ظهر الفساد في قول أهل الجدل أنهما تعارضا وثبت وجوب القياس....</p>	
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 134b-135a.	el-Ḥūṣānī neşri, ss.938-939.
<p>فصل (13.) Faşl</p>	<p>ويقال: الفرق الإجمالي وهو التفاوت في الحكم راجح على التفصيلي كما في فصل المديون إذا قاس المديون واحد من أصحاب الشافعي على غير المديون، فيقال عليه لا يضاف الحكم في غير المديون إلى المشترك بينهما مع قيام هذا الفرق الظاهر وهو التفاوت في حل أخذ الزكوة. فهذا هو الفرق (...) الإجمالي فيقال: الفرق الإجمالي راجح على التفصيلي لما أن الإجمالي ينشأ من الحكم الشرعي، فيكون مشتملا على الحكمة والمصلحة لا محالة على خلاف التفصيلي، فإنه ينشأ من العقل وقد كان من الأشياء ما يكون معقولا عند أهل النظر. وذلك لا يكون معقولا في الحقيقة. فالتفصيلي إذا قد يكون مشتملا على المصلحة، وقد لا يكون. ولو كان كذلك، لكان الإجمالي راجح على التفصيلي. ولأن التفصيلي لا يكون راجحا إلا وأن يكون المساواة متحققة في الباقي من الجهات. والجهة في هذا المقام عبارة عما يدل على رجحان أحدهما على الآخر....</p>	<p>وقد يقال الفرق الإجمالي وهو التفاوت في الحكم راجح على التفصيلي. فإن ذلك ينشأ من الحكم الشرعي، فيكون مشتملا على الحكمة والمصلحة بخلاف ذلك، فإنه ينشأ من العقل عند أهل النظر. وأنه قد يكون مشتملا على المصلحة وقد لا يكون. (و) على أن التفصيلي لا يكون راجحا إلا وأن تكون المساواة متحققة في الباقي من الجهات والكلام فيه. ولئن قال: إنهما يستويان في الباقي. فإن الزائد في أحد الجانبين منتف. فيقال: له لم يستويا أصلا وإلا يلزم الاستواء بينهما في ذلك الحكم. هكذا يقال مرة بعد أخرى.</p>
	Hasan Hüsnü Paşa 1229, 135b-136a.	el-Ḥūṣānī neşri, ss.939-940.

<p>فصل (14.) Faşl</p>	<p>الترجيح بكثرة الأدلة مختلف فيه بين الأئمة سواء كانت الزيادة من جنس واحد أو أجناس مختلفة غير أن المختار هو الترجيح، فإنه إذا لم يكن راجحا يلزم الترك بالزائد قطعاً أو بما يساوي الأقل منهما أو المجموع بل بالكل والأصل عدم الترك. فإن الأصل في الدليل أعمال الدليل لا إهماله.</p> <p>ولأن الذي ترك من الدلائل المذكورة على تقدير عدم الرجحان، فذلك غير متروك في الواقع لقيام الدليل على أحد هذين الأمرين وهو إما عدم ذلك الدليل في الواقع أو وجود مدلوله (...) </p> <p>أو يقال: جانب الكثرة إذا لم يكن راجحا على جانب عدم الكثرة لا يكون الحكم ثابتاً من ذلك الجانب اصلاً سواء كان الأقل من الدلائل وهو الذي يتحقق من جانب عدم الكثرة مساوياً لما يساويه من جانب الكثرة أو لا يكون (...) </p> <p>ولئن قال: لو كان راجحا، لكان الترجيح بكثرة الشهود لازماً، فإنه غير لازم.</p> <p>فنقول: هذا في حيز المنع على قول الأوزاعي، فإنه نقل عنه أنه لازم. وإذا كان في حيز المنع، فلا يصلح أن يكون حجة.</p> <p>أو نقول: إنه إذا لم يكن راجحا لما جاز الترجيح لشهادة الأثنين على الواحد وأنه جائز بل لازم (...)</p>	<p>الترجيح بكثرة الأدلة مختلف فيه سواء كانت الزيادة من جنس واحد أو أجناس مختلفة. غير أن المختار هو الترجيح، فإنه إذا لم يكن راجحا، يلزم الترك بالزائد قطعاً وبما يساوي (أو ما يساوي) الأقل منهما والترك غير واقع في الواقع لقيام الدليل على أحد هذين الأمرين وهو إما عدم ذلك الدليل في الواقع أو وجود مدلوله. فإن الحال لا يخلو عن الوجود أو العدم.</p> <p>أويقال: لو لم يكن راجحا، لما ثبت الحكم به أصلاً على تقديري أن يكون الأقل مساوياً لما يساويه أو قاصراً عنه وقد ثبت بأحدهما في الجملة على أن الظن بالحكم عند الأكثر أكثر وإلا لما حصل الحكم القطعي بالتواتر.</p> <p>ولئن قال: لو كان راجحا، لكان الترجيح بكثرة الشهود لازماً وأنه غير لازم.</p> <p>فنقول: المنقول عن الأوزاعي أنه لازم. أو نقول: لو لم يكن راجحا، لما جاز الترجيح بشهادة الاثنين على الواحد وأنه جائز بل لازم.</p>
<p>Hasan Hüsnü Paşa 1229, 137a, 138a-b.</p>	<p>el-Ḥūṣānī neşri, ss.940-942.</p>	

<p>فصل (15.) Faşl</p>	<p>وقد يقال: العلة راجحة على الاستصحاب يعني على استصحاب الواقع على نوعين: (1) استصحاب الحال كما يقال كان فيستمر، (2) واستصحاب الواقع كما يقال كائن، فيبقى. فالأول عبارة عن استمرار ما كان ثابتا في الماضي من الزمان، والثاني عبارة عن استبقاء ما يكون ثابتا. فلو ادعى واحد عدم وجوب الزكوة على المديون. وقال لو وجبت الزكوة على المديون، لوجبت على الفقير بالقياس على المديون. وذلك لأنها إذا وجبت على المديون، كان الوجوب عليه مضافا إلى المشترك بينه وبين الفقير وهو كون الوجوب محصلا للمصالح المتعلقة بالوجوب على ما عرف في المقدمة. فالسائل يقول: ما ذكرتم وإن دل على الوجوب، فاستصحاب الواقع مما ينافيه وذلك لأن عدم أو ما تحققه في الواقع واقع على ذلك التقدير وهو تقدير الوجوب على المديون (...).</p>	<p>وقد يقال: العلة راجحة على الاستصحاب بدليل تعارضهما في كل صورة من صور تحقق الحكم بالعلة على أن الإقدام على تحقيق العلة مما يدل على الرجحان على ما عرف في شرب الدواء مثلا. غير أن الاستصحاب (استصحاب) الواقع إذا كان على تقدير لا ينافي ذلك التقدير الواقع، فإنه راجح على ما يعارضه وينافيه. فإن الواقع واقع على ذلك التقدير وإلا لكان منافيا له.</p>
	<p>Hasan Hüsnü Paşa 1229, 138b, 139a.</p>	<p>el-Ḥūṣānī neşri, ss.942-943.</p>
<p>(تنبيه) (Uyarı)</p>	<p>واعلم بأن الدليلين إذا تعارضا وتحقق موجب أحدهما في بعض الصور، فإنه يترجح على صاحبه متى ما لم يكن العمل مختصا بالمحل، فإنه يغلب على الظن رجحان ذلك في كل صورة من صور التعارض بينهما، ولأنه راجح لما هو المختص على الغير والغير مرجوح بما هو المختص به كذلك وجوديا كان ذلك الأمر أو عدميا ولا يتغير حالهما بعد ذلك، إذ الكلام فيه، فيكون المرجح متحققا في سائر الصور كما كان متحققا في تلك الصورة. ولئن قال: هذا مسلم إذا كان متكررا، فأما</p>	<p>واعلم بأن الدليلين إذا تعارضا وتحقق موجب أحدهما في بعض الصور، فإنه يترجح على صاحبه متى ما لم يكن مختصا بالمحل، فإنه يغلب على الظن رجحان ذلك في كل صورة من صور التعارض بينهما وهو كثير النظائر يعرف بالتأمل. والله اعلم. تم الترجيح.</p>

	<p>إذا لم يكن، فلا. فنقول: إنه يتعدد تقدير التحقق كما أن الحكم إذا أمضى حكمه على وفق أحد الخصمين مرة أو غير مرة. فأنا نحكم بأنه يترجح في نظيره جانب من اتفق الامضاء على وفق رأيه بحسب ذلك. وهذا كثير النظائر في العرف وما هو من الأمور العرفية. فالعرف يكفي حكمه. فإذا إذا رأينا شخصا استعمل بمقدمات فعل على طريق ما هو من ظاهر حاله، فأنا نحكم بأنه بفعل ذلك وكذلك في الغير من الصور. فاعتبر بما عرفت. والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب.</p>	
	<p>Hasan Hüsnü Paşa 1229, 141b-142a.</p>	<p>el-Ḥūṣānī neşri, ss.943-944.</p>
		
	<p><i>Büyük Terâcîh</i> Hasan Hüsnü Paşa 1229, 106b.</p>	<p><i>Küçük Terâcîh</i> Burdur 133, 111a.</p>

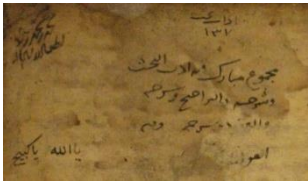
		
	<p><i>Büyük Terâcîh</i> Hasan Hüsnü Paşa 1229, 142a.</p>	<p><i>Küçük Terâcîh</i> Burdur 133, 113b.</p>

Yukarıdaki tabloda iki metin arasında hem suret hem de içerik bakımından özsel bir bağlantı olduğunu net bir şekilde görmekteyiz. Çünkü lafızların nazmı, terminoloji, tasnif, tarif, taksim, içerik ve içerik için verilen misaller bütünüyle aynıdır. Böyle bir bağlantıyı oldukça teknik bir konuda yazılmış bir sosyal bilim eserinde bu bütünlük içinde bulmak mümkün değildir. İki metin arasındaki ilişkinin yapısı, iki eserden geniş olanın en-Nesefî'den başka bir yazar, mesela bir öğrencisi tarafından yazılmış bir şerh çalışması olması ihtimalini dışlamaktadır. Dolayısıyla biz, Hasan Hüsnü Paşa 1229 künyeli mecmuada 106b-142a arasında tespit ettiğimiz eserin en-Nesefî'ye ait olduğunu kabul ediyoruz.

Eğer düşündüğümüz gibi her iki *Terâcîh* de en-Nesefî'nin kaleminden çıkmışsa ikisi arasındaki ilişki nasıl açıklanmalıdır? Acaba hangisi önce yazılmıştır? Şu üç ihtimal söz konusu olabilir: (1) Küçük önce yazılmıştır, büyük onun şerhidir. (2) Büyük önce yazılmıştır ve küçük onun muhtasarıdır. (3) Metinler arası şerh/ihtisar ilişkisinden ziyade açıklama ve konuyu uzun veya kısa olarak yeniden yazma ilişkisi olabilir. Elde ettiğimiz nüshalardan bu sorulara sarahaten cevap vermemizi olanaklı kılan bir bilgi edinemedik. Çünkü en-Nesefî, *el-Fuşûl/Menşe'u'n-Nazar* ikilisi ve aşağıda ele alacağımız *Nikât* serisinde olduğu gibi yukarıda zikrettiğimiz her üç tarzda da yazmıştır. Yine de iki metnin karşılaştırmasının üçüncü ihtimali ön plana çıkardığı söylenebilir.

Yukarıda, *Terâcîh*'lerden hangisi üzerine olduğuna kesin olarak karar veremediğimiz bir şerh tespit ettiğimizi söylemiştik. Şimdi bu konuyu ele almak istiyoruz. Yazarının kim olduğunu bilemesek de *Terâcîh*'e bir şerh yazılmış olduğunu yazma bir mecmuanın başındaki bir nottan anlıyoruz.

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 2715'te müellifi belirsiz bir şekilde "Şerhu ilm-i nazar" ismiyle kayıtlı bir nüshanın 1a varacağına düşünülmüş nota bakılacak olursa bu mecmua içinde, silinme dolayısıyla okuyamadığımız yerler ile beraber en az yedi eser bulunmalıdır. Not şu şekildedir:

مجموع مبارك من:	<i>Mecmū'un mubārakun min:</i>
آداب البحث وشرحه،	<i>Ādābi'l-baḥş ve şerḫihi,</i>
والتراحيب وشرحه،	<i>ve't-Terāciḥ ve şerḫihi,</i>
وال.....وشرحه، ومن	<i>ve'l-..... ve şerḫihi, ve min</i>
.....
	Kastamonu İlk Halk Kütüphanesi 2715, 1a.

Gerçekten de "mübarek" bir mecmua! Çünkü bu nota göre mecmua içinde hem *et-Terāciḥ*, hem de bir şerhi bulunmaktadır. Varakın başındaki "*ādāb-i baḥş 137*" notu da mecmuanın genel konusunu ve varak sayısını gösteriyor olmalıdır. Lakin incelediğimiz nüshada bugün sadece es-Semerḳandî'nin *el-Fuṣūl* şerhi mevcuttur. Ne sebeptendir bilinmez, diğer eserler mecmuadan bir şekilde sakıt olmuşlar. Bütün aramalarımıza rağmen burada bahsi geçen *Terāciḥ* şerhini ne Kastamonu kütüphanelerinde, ne de diğer kütüphanelerde, en azından şimdilik, tespit edemedik. Bu nokta da tevcih etmek istediğimiz soru şudur: Bu şerh, en-Nesefî'ye mi, yoksa onun *el-Fuṣūl*, *Menşe'u'n-Nazar* ve *en-Nikāt*'ına şerh yazan es-Semerḳandî'ye, bir başka öğrencisine veya daha sonraki başka bir müellife mi aittir?! Bu soruya maalesef şimdilik cevap veremiyoruz.

Fakat bu *Terāciḥ* şerhi ile ilgili şöyle bir ihtimal de söz konusu olabilir: Mezkur mecmuada *ve't-Terāciḥ ve şerḫihi* kaydı eğer yukarıda karşılaştırmasını yaptığımız *Küçük Terāciḥ* ve *Büyük Terāciḥ*'e tekabül ediyor idiye müstensih, okuyucu ya da bir başkası tarafından *Büyük Terāciḥ* olarak tefrik ettiğimiz eser, şerh olarak da kabul edilmiş olabilir. Bu konuda kesin bir karara varamadığımız için bu şerhi, doğrudan en-Nesefî'ye nisbet ederek sıralamaya dahil etmek yerine *Terāciḥ* başlığı altında ele aldık. Fakat ifade etmeli ki, bu kapalılıklar, eserin müellife aidiyetini şüpheli hale getirirse de bütünüyle ona nisbetini imkansız kılmamaktadır. Bir başka ifadeyle en-

Nesefî'nin, tesbit edilen *Büyük Terâcîh* diye nitelediğimiz metin dışında da *et-Terâcîh*'e bir şerh yazmış olması mümkündür.

2.2. *En-Nuketü'd-Đarûriyye*

Özen, en-Nesefî'ye ait bir *en-Nikât*'tan ve bunun üzerine yapılmış bir şerhten bahsetmektedir. Birincisi, Reisülküttab 1203/3, Laleli 2243/2, Ragıp Paşa 1297/2, Nuruosmaniye 1310 ve 1889'da; ikincisi de Carullah 2106/2'de kayıtlıdır.¹⁷ Bu eser/ler/inde en-Nesefî, Hânefilik ve Şâfiîler arasında ihtilafa medar olan meselelerden kırkı üzerinde *'ilm-i nazarı* uygulamaktadır. Bu ana metinlerde *mu'allil* (*mudde'i*/iddia sahibi) Hânefilik, *sâ'il* (*mu'terid*) ise Şâfiîlerdir. Fakat Carullah 2106/2'de kayıtlı şerhin mu-kaddimesini incelediğimizde bu muhtasar *en-Nikât* ve şerhinden farklı ve daha önce yazılmış *en-Nuketü'd-Đarûriyye* isimli en az iki eserin daha olduğu anlaşılmaktadır. En-Nesefî'nin burada verdiği bilgilere göre, aşamalı bir şekilde yazılmış bir *en-Nikât* serisi ortaya çıkmaktadır. Bu süreç aşağıdaki gibi gerçekleşmiştir:

- Bir grup öğrenci ondan Hânefilik ile Şâfiîler arasında ihtilaflı meselelere ilişkin on mesele hakkında ayrıntılı bir şeyler yazmasını istiyorlar. En-Nesefî, tam da istedikleri gibi ayrıntılı bir on mesele yazdığını söylüyor.
- Bir müddet sonra, bir başka öğrenci grubu en-Nesefî'den ihtilaflı meselelere ilişkin yine ayrıntılı bir şeyler daha yazmasını istiyorlar. En-Nesefî, onların isteğini de geri çevirmiyor ve önceki on meseleden farklı ayrıntılı yeni bir on mesele daha yazıyor.
- Aradan zaman geçtikten sonra yine başka bir grup öğrenci ihtilaflı meselelere ilişkin yeni bir şeyler daha yazmasını istiyorlar. Fakat en-Nesefî'ye gelen bu öğrenci grubu, öncekilerin aksine yazdığının muhtasar olmasını rica ediyorlar. En-Nesefî, onları da geri çevirmiyor ve ihtilaflı kırk meseleyi onların istekleri doğrultusunda muhtasar bir şekilde yazıyor. Bu özlü eser (*en-Nuket*) daha çok meşhur oluyor ve ilgilileri arasında yayılıyor.¹⁸
- En-Nesefî, yazdığı muhtasar kırk meseleden dolayı, dediğine göre, işin inceliğini anlamayanlar ve art niyetliler tarafından çok sert eleştirilere maruz kalıyor. Bir grup onun hem yazdıklarına, hem de kişiliğine ağır eleştiriler yöneltiyorlar. Bu yüzden bazı arkadaşları, yapılan mesnetsiz

¹⁷ Özen, "İlm-i Hilâf," s.178.

¹⁸ En-Nesefî, *Şerhu'n-Nikâti'l-Erba'in*, Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no.2106, v.166b.

eleştirileri cevaplamak üzere tekrar bir şeyler yazmasını istiyorlar; o da bu teşvike binaen muhtasar olanın tertibine göre kırk meseleyi yeniden yazıyor.¹⁹

En-Nesefî'nin yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla onun, iki tanesi muassal onar meseleden, bir tanesi muhtasar kırk meseleden ve nihayet bu muhtasar eserin şerhinden oluşan *Nikât* serisinden dört eserinin olması gerekiyor. Bu eserlerden muhtasar olan ile onun şerhinin bugüne geldiği bilinmekteydi. Burada tabii olarak akla ilk gelen soru, birinci ve ikinci eserin bugüne ulaşmış ulaşmadığıdır. Bu sorumuzun cevabını yine Carullah 2106 içerisinde buluyoruz. Şöyle ki, mecmuanın sahibi Veliyyuddîn Cârullâh Efendi (ö.1151/1738) 1a varâğının sol üst köşesine mecmuanın içindeki eserleri şu şekilde kaydetmiş:

Bu mecmuada üç eser bulunmaktadır:

- Birincisi, *Kitâb fî 'ilmi'l-cedel'*dir. Bu kitap, birincisi Ebû Hânîfe'nin, ikincisi de eş-Şâfi'nin görüşlerini açıklayacak şekilde iki bölümdür.
- İkincisi, *Kitâb fî Şerhi'n-Nuketî'l-Erba'iniyye li'l-İmâm Burhâniddîn en-Nesefî*.
- Üçüncüsü, *Kitâb fî 'ilmi'l-cedel*. Bu kitap da Ebû Hânîfe'nin görüşlerine göre yazılmıştır.

Cârullâh Efendi, hem burada, hem de mecmuanın içinde sadece ikinci eseri en-Nesefî'ye açıkça nisbet etmektedir. Mecmuanın içinde 166a varâğının başında ikinci eseri, *hâzâ Şerhu'n-Nuketî'l-Erba'in fî 'ilmi'l-cedel ve'l-metn ve's-şerh li'l-İmâm Burhâniddîn en-Nesefî* şeklinde kayıt altına almıştır. Cârullâh Efendi'nin *Kitâb fî 'ilmi'l-cedel* şeklinde kaydettiği birinci eserin (1b-165b), yaptığımız tetkik neticesinde en-Nesefî'nin yukarıdaki şerhte zikrettiği birinci eser olduğu kanaatine vardık. Kütüphane kataloğuna *el-Mukaddimetü'l-Burhaniyye: Fusulü'n-Nesefî* şeklinde kaydedilen eser, hem şerhte (166b), hem de tespit edilen metinde (1b) *en-Nuketü'd-Darüriyye* isimlendirmesi ile zikredilmektedir. Genelde eğer yazmanın başlık sayfasında açıkça bir isim zikredilmemişse, en-Nesefî'nin eserleri, katalogları hazırlayanlar tarafından, tahminen, en-Nesefî'nin en çok bilinen eseri *el-Mukaddimetü'l-Burhaniyye* veya *Fuşülü'n-Nesefî/fî'l-cedel/fî 'ilmi'n-nazar* olarak kaydedilmektedir. Burada da böyle bir yanlışlığın yapıldığı anlaşılmaktadır. Eser, tıpkı serideki üçüncü *en-Nikât* ve serideki dördüncü *Şerhu'n-Nikât* gibi 'ilm-i nazar hakkındadır, ancak müellif sistemin nasıl

¹⁹ En-Nesefî, *Şerhu'n-Nikâti'l-Erba'in*, v.167a.

işlediğine ait hiçbir teorik bilgi vermeden doğrudan *furū*‘ fıkıh üzerinden emsali az bulunan bir uygulama yapmaktadır.

Cārullāh Efendi’nin *Kitāb fī ‘ilmi’l-cedel* şeklinde kaydettiği mecmuadaki birinci eserle ilgili bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz: en-Nesefi’nin verdiği bilgiye göre ortada en az dört *Nikāt* bulunmalıdır; oysa mecmuada üç *Nikāt* bulunmaktadır. Buna göre mevcut olmayan kayıp bir *Nikāt* mı söz konusudur, yoksa mevcut olanlardan biri, mevcut olmadığını farzettığımız halkayı içinde mi barındırmaktadır? Bu soruya cevabımız şöyledir: Mecmuada Cārullāh Efendi’nin *Kitāb fī ‘ilmi’l-cedel* şeklinde kaydettiği, bizim de çalışmada *Nikāt I* şeklinde tesmiye ettiğimiz eser iki bölüm (*cumle*) olarak tasnif edilmiştir. Eğer bu tasnifi alelittlak alacak olursak *Nikāt II*’nin mevcut olmadığını kabul edeceğiz; yok eğer bu iki bölümün müelliften talep edilmiş birinci ve ikinci eser olduğunu, ancak müellif tarafından maksada matuf olarak iki bölüm şeklinde birleştirilmiş olabileceğini göz önüne alırsak *Nikāt* serisinin eksiksiz olarak mecmuada bulunduğunu söyleme imkanı elde edeceğiz. Eserin kısa mukaddimesinde bulunan “Onu iki bölüm (*cumle*) olarak takrir ettim” ibaresine göre bu tasarrufun bizzat müellife ait olduğu söylenebilir. Bunu destekleyen diğer bir karine de en-Nesefi *Nikāt* serisini anlatırken birinci talep üzerine “ayrıntılı on mesele”; ikinci talep üzerine de, her ne kadar on rakamını kullanmıyorsa da, “birinci meselelerin dışında birincisi gibi ayrıntılı meseleler tahrir ettiğini” söylemektedir. *Nikāt I*’deki birinci bölümün doksan, ikinci bölümün de yetmiş varaklık bir hacme sahip olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda buradaki ikinci bölümün ikinci talep doğrultusunda yazılmış *Nikāt II* olma ihtimali mümkün görünmektedir. İlaveten en-Nesefi’nin, sert eleştirilere maruz kaldığını söylediği üçüncü talep doğrultusunda kısa olarak yazdığı *Nikāt*’ta muhtasar yazılması talebini zikrettikten sonra “aynı şekilde onlara da cevap verdim ve buna göre dört kere onar onar (kırk mesele) yazdım” ibaresine ve her bir onluğu “*ustukus*” isimlendirmesiyle bölerek kırka tamamlamasına bakılacak olursa meseleleri ilk defa bu muhtasar *Nikāt III*’te kırka çıkarmış görünmektedir. Diğer taraftan en-Nesefi burada talebin meselelerin muhtasar bir tarzda (*‘alā sebili’l-ihtisār*) ele alınması olduğunu ifade etmektedir, yoksa kendisinin daha önce mufassal olarak yazdığı ve kırka tamamladığı meseleleri ihtisar ettiğini söylememektedir. Son olarak müstensihin de birinci onluğu bir kitap gibi sonlandırarak ikinci onluğa tekrar besmele ile başlamış olması da ikinci bölümün ikinci talep doğrultusunda yazılmış *Nikāt* olma ihtimaline emare olarak kabul edilebilir görünmektedir. Buna göre ortada kayıp bir *Nikāt* bulunmamaktadır, aksine birinci ile ikincinin birleştirilmiş olduğu

kabul edilebilir. İki *Nikāt*'ın birleştirilme tasarrufunun müellife ait olma ihtimaline meylimizden dolayı ikisi bir mülahaza edilmiştir. Fakat yine de bu hacimli birinci yirmiliğin sadece birinci talebin cevabı (*Nikāt I*) olması ve ikinci yirmiliğin (*Nikāt II*) kayıp olma ihtimali de saklı tutulmalıdır.

Bu *Nikāt I* ve *Nikāt II*'nin en-Nesefî'ye ait olması gerektiğine dair düşünceyi destekleyen hususlar şunlardır: (a) Eser, en-Nesefî'nin bu alana özgü eserlerinde kullandığı hamdele ve salve ile başlamaktadır (bkz. tablo 1). (b) Müellif eseri, *Şerhu'n-Nikāt*'ta anlatıldığı üzere hem arkadaşlarının talepleri üzerine, hem de on mesele (on + on/yirmi mesele) şeklinde yazmıştır. (c) Bu eseri onlara *müzakere* ve *mübahesede* fayda temin edecek bir şekilde külli kaideler üzerine bina ettiğini söylemektedir. (d) Buradaki incelemelerin kavranılması sadece şer'î ilimlerde değil her ilimde fayda temin edecektir. (e) En-Nesefî'nin yaygın olarak kullandığı bitiş cümlesi (bkz. tablo 2) birinci bölümün mukaddimesi biterken (1b) aynıyla kullanılmıştır. (f) Müellif eseri iki bölüm (*cumle*) olarak tasnif etmiştir. Birinci bölümde on mesele incelemiştir. Bu on meselede *mu'allil* (*mudde'iddia sahibi*) Haneviler iken *sā'il* (*mu'terid*) eş-Şāfi'î'dir. Şerh olarak kabul edilen metinde söylediği gibi gerçekten de müellif, burada meseleleri oldukça ayrıntılı incelemiştir. İlk on mesele tam doksan varaklık bir hacme sahiptir (Carullah 2106/1, 1b-90a). En-Nesefî, ikinci bölümde küçük ama önemli bir değişiklik yapmıştır: Burada eş-Şāfi'î *mu'allil*, Haneviler *sā'il*'dir. Bu bölümde de on mesele incelemiştir. Bu bölüm de çok ayrıntılıdır; yetmiş beş varaklık hacme sahiptir (Carullah 2106/1, 91a-165b). (g) İkinci onluk en-Nesefî'nin diğer eserlerinde gördüğümüz cümle ile bitmektedir. (h) İlginçtir müellif, bu 165 varak boyunca kendi eserlerinden herhangi birine atıf yapmamaktadır. (ı) Buradaki yirmi meselenin on dördü en-Nesefî'nin, muhtasar olarak yazdığı ve ağır eleştirilere uğradığını söylediği *en-Nikāt* metninde ve onun şerhinde de ele alınmaktadır fakat meselelerin sıralaması farklıdır. (i) Buradaki ikinci onluğun ketebe kaydındaki tarih 677'dir (1279). Bu tarih önemlidir, çünkü en-Nesefî ölmeden on yıl önce eser tensih edilmiş olmaktadır.

Muhtasar eser ve onun şerhi meşhur olduğu için bu mufassal versiyonların çok yayılma şansı bulamadığı düşünülebilir.²⁰ Biz çalışma boyunca bu

²⁰ Cārullāh Efendi'nin eseri en-Nesefî'ye nisbet etmemesinin sebebi de yazmanın üstünde eserin başlığının açıkça yazılmış bulunmaması yanında bu mufassal metnin yaygın olmaması olabilir. Cārullāh Efendi *Şerhu'n-Nikāt*'ın girişini dikkatlice okumamış olmalıdır. Okusaydı aynı mecmua içinde bulunan eserler arasındaki bu bağlantıyı kurması zor olmayabilirdi.


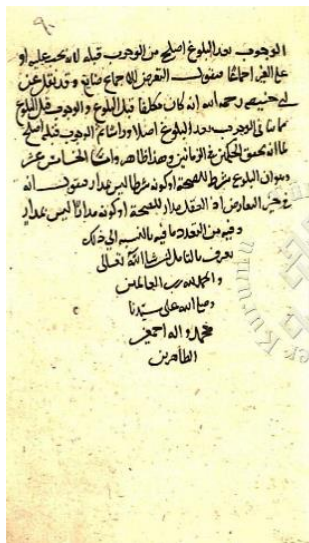
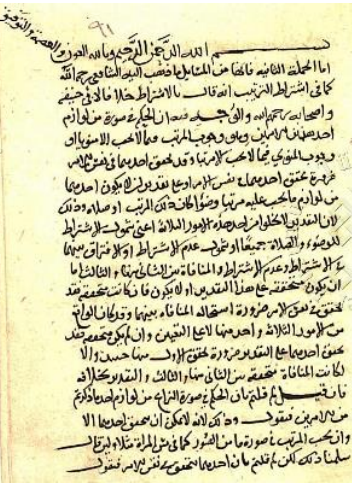
eserdeki 1. bölümü, *Nikât I*; ikinci bölümü *Nikât II* olarak zikredeceğiz. Her ne kadar bu eser, bütünüyle *‘ilm-i nazârın* uygulaması olsa da girişinde teorik yönü hakkında bazı önemli noktalara değinmektedir. Biz de bu önemine binaen, yazmadaki yıpranma/yırtılma dolayısıyla eksik ve okunamayan yerler olsa da, eserin mukaddimesini olduğu gibi aktarmaya çalışacağız:

Bismillâhirrahmânirrahîm

Allah'ın yardımı, koruması ve başarısı ile...

Hamd, alemlerin rabbi Allah'a; mükafat, O'na karşı sorumluluklarını yerine getirenlere; salat ve selam da O'nun Rasulü Muhammed'e ve bütün ailesi ve arkadaşlarındadır.

Sonra, arkadaşlarımdan bir grup, benden, kendileri için müzakerelerde nazari kanunlardan bir ölçü, mübaheselerde bir dayanak olması için, (Hânefililer ve Şâfi'îler arasındaki) ihtilaflı meseleler hakkında, kaideleri bulunduran ve kapsayan bir metin yazmamı istirham ettiler; işte bu (yazdığım şey) *en-Nuketu'd-Đarûriyye'*dir; bu (*en-Nuket*), *musellem* olması bakımından alınan meselelerden oluşturulmuştur; bu *musellemler*, "Bu şey ya *şer'*dedir, ya da değildir" sözünde olduğu gibi ister *evveliyâttan* olsun, ister "Bu şey, *şer'*de haramdır" sözünde olduğu gibi *meşhûrâttan* olsun fark etmez. Lakin (burada kullanılan öncüller) "Bu şey, ümmetin icmasıyla *mubâhtır*" sözünde olduğu gibi *makbûlâttan* olmamalıdır. (Bu öncüllerin) her birinin cedellerde kullanımı, onların doğru veya yanlış olması bakımından değil *musellemâttan* olmaları bakımındandır. (İşte bu türden) öncüllerden kurulan *burhânlar*, her ilimde fayda verir. (Bu) bütünden, hasmın aciz bırakılması ve ilmî olarak mağlup edilmesi, tartışmacıya galip gelmesi ve ilmi olarak susturulmasında faydalanılabilir. (Bundan) bütün tabiatların gerekmez; aksine tartışmacı olması gerekir; dolayısıyla zorunlu olarak *en-Nuket*'in öncüllerinden faydalanamaz. Onların istirhamda son sınırlarına ulaştığı, gayretleri ortaya çıktığından ben de onların istirhamlarına karşılık verdim. Allah'a hamd edip O'nun azametini ve karşılıksız vericiliğine tevekkül ederek bu meselelerin *tahrîrine* ve *taqrîrine* iki bölüm (*cumle*) olarak başladım. Allah olanı olduğu hal üzere en iyi bilendir; dönülecek ve varılacak sadece O'dur. Meselelerin Birinci Bölümüne gelince, Ebû Hânîfe ve arkadaşlarının görüşlerine dayanmaktadır. (Carullah 2106, 1b)

<p><i>Nikāt I (en-Nuketu'd-Darüriyye)</i></p> 	
<p>Carullah 2106, 1b.</p>	<p>Carullah 2106, 90a.</p>
<p><i>Nikāt II (en-Nuketu'd-Darüriyye)</i></p>	
	
<p>Carullah 2106, 91a.</p>	<p>Carullah 2106, 165b.</p>

Burada iddiamızı teyit etmesi bakımından üçüncü (muhtasar olan) ve dördüncü (şerh olan) *Nikāt* hakkında da kısaca bilgi vermek istiyoruz.

En-Nesefî'nin bir başka grup öğrenci için muhtasar olarak yazdığı *en-Nikāt*'ın içinde bulunduğu koleksiyonları yukarıda zikretmiştik. Bu *en-*

Nikāt, Reisülküttab 1203/2, 17b'de *en-Nikātu'd-Darūriyyetu'l-Erba'iniyye el-musemmā bi'l-Uşţukussāt*; Laleli 2243/2, 1a varağında *el-Uşţukussāt fi'l-cedel*; Ragıp Paşa 1297/2, 1a varağında *en-Nikātu'l-Erba'iniyye el-musemmā bi'l-Uşţukussāt* şeklinde kayıtlıdır. Reisülküttab 1203/2'de kayıtlı nüsha, müstensihin kaydıyla olmak üzere *vaqa'a'l-ferāğ min tahrīri hāzihī'n-Nikāti'd-Darūriyye ve'l-Uşţukussāti'l-Erba'iniyye* (39a); Laleli 2243/2 (81a) ve Ragıp Paşa 1297/2 (52a) nüshaları *temmet el-Uşţukussāt* ibaresiyle bitmektedir. Akla gelen ilk soru, *el-Uşţukussāt* isimlendirmesinin nereden ve niçin ortaya çıktığıdır. Bu soruya cevabı es-Semerķandī vermektedir; o, muhtasar *en-Nikāt* üzerine yazdığı şerhin²¹ sonunda en-Nesefī'nin *en-Nikāt*'ı "*temmeti'l-Uşţukussāt*" ibaresiyle bitirdiği, çünkü yazdığı kırk meselelerin her bir onluğunu bir kaideye bina ettiği, işte bu yüzden her bir onluğu *Uşţukus* olarak isimlendirdiği notunu düşmüştür (Reisülküttab 1203, 150a). Bu muhtasar *en-Nikāt*, önceki onluk olarak yazılmış *en-Nuketu'd-Darūriyye*'lerin aksine kırk meseleyi bir arada bulundurmaktadır. Fakat burada bazı değişiklikler bulunmaktadır: (a) Buradaki kırk mesele, es-Semerķandī'nin şerhinin sonundaki açıklamaya uygun olarak *el-ʿaşru'l-evvel mine'l-Uşţukussāt*, *el-ʿaşru's-şānī mine'l-Uşţukussāt*, *el-ʿaşru's-şālīs mine'l-Uşţukussāt* ve *el-ʿaşru'r-rābi' mine'l-Uşţukussāt* şeklinde onarlı gruplara taksim edilmiştir. Es-Semerķandī'nin notuna göre bu tasnifin bizzat müellif tarafından yapıldığını söyleme imkanı buluyoruz. (b) Kırk meselenin tamamında Hānefiler *mu'allil*, Şāfi'iler *sā'ildir*. Halbuki *Nikāt I*'de Hānefiler *mu'allil*, Şāfi'iler *sā'il*; *Nikāt II*'de ise bunun aksi idi. (c) Buradaki kırk mesele, hem birkaç konuda hem sıralanış bakımından önceden yazılan onlu meselelerden farklıdır. Aşağıdaki tabloda bunlar, açıkça görülebilir. (d) Muhtasar *Nikāt*'ta hamdele ve salveleden sonra herhangi bir açıklama yapmaksızın meselelerin incelenmesine geçilmiştir. (e) En-Nesefī, kendi eserlerinden herhangi birine atıf yapmamaktadır. Sadece on altıncı meselede el-Pezdevī'nin *Şerhu'l-Cāmi'* isimli eserinin adı geçmektedir (Reisülküttab 1203/2, 30b). Muhtasar olan eseri çalışmanın devamında *Nikāt III* olarak zikredeceğiz.

²¹ Bkz. Pehlivan ve Ceylan, "Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerķandī el-Hüseynī et-Türki'ye Ait İki Yeni Eser," ss.139-141.

Nikât III (en-Nikātu'd-Ḍarūriyyetu'l-Erba'niyye)	
	
Laleli 2243, 56b.	Laleli 2243, 81a.

En-Nesefî'nin muhtasar *Nikât'a* (*Nikât III*) yazdığı şerh olarak kabul edilen *en-Nikât'a* gelince, bu eser, Carullah 2106/2 numaralı mecmua içinde 166b-244a varakları arasındadır. *En-Nikât'*ın aşamalı yazılış hikayesini de bu nüshanın girişinden öğreniyoruz. En-Nesefî, bu son *en-Nikât'*ı, muhtasar *en-Nikât* dolayısıyla uğradığı ağır eleştirilerden kurtulmak için bazı arkadaşlarının talepleri doğrultusunda yazdığı bilgisini verirken *şerh* terimini kullanmamaktadır. Ancak şerh olarak kabul edilmesinin sebebi şudur: En-Nesefî, hem Hanefileri *mu'allil* olarak aldığı ilk onluk *en-Nuketu'd-Ḍarūriyye*'de hem de muhtasar *Nikât III*'te ihtilaf konusunu zikrettikten sonra "*lenā fī'l-mes'ele...*" veya "*lenā fīhi...*" ibarelerini kullanarak Hanefilerin problem hakkındaki delillerini ve açıklamalarını ortaya koymaktadır. İşte bu son *en-Nikât'*ta en-Nesefî, ihtilaf konusunu zikrettikten sonra *lenā fī'l-mes'ele* ibaresiyle başlayan delilleri ve açıklamaları ortaya koyduğu kısımlara *emmā kavluhu fī meşra'ī'n-nukte fī hāzihī'l-mes'ele / emmā kavluhu fī meşra'ī'n-nukte / emmā kavluhu* şeklinde kırk meselenin tamamında atıf yapmaktadır; bunun dışında muhtasar metninin başka herhangi bir yerine atıf yapmamaktadır. Diğer taraftan onun eserlerinin şarihleri de bu metni şerh olarak kabul etmişlerdir. Mesela en-Nesefî'nin muhtasar *en-Nikât'*ına şerh yazan el-Çārperdī iki yerde,²² *el-Fuşūl'*ün şarihi el-Kirmānī de bir yerde²³ açıkça *Şerhu'n-Nikāt* şeklinde elimizdeki esere atıf yapmaktadır. Bu metinde de kırk mesele, tıpkı muhtasarda olduğu gibi *el-ʿaşru'l-evvel mine'l-Uşukussāt, el-ʿaşru's-şānī mine'l-Uşukussāt, el-ʿaşru's-sālīs mine'l-Uşukussāt*

²² Faḥruddīn Ahmed b. Ḥasan el-Çārperdī, *Şerhu'n-Nikāt*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi-III. Ahmet, no. A3371, v.62a, 16. satır; v.62b, 9. satır.

²³ Abdurrahīm b. Maḥmūd el-Kirmānī, *Şerhu'l-Fuşūl*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi-III. Ahmet, no. A3371, v.97b, 1. satır.

ve *el-‘aşru’r-rābi‘ mine’l-Uştuḳussāt* şeklinde taksim edilmiştir ve meselelerin sırası da muhtasar olan *en-Nikāt* ile aynıdır. En-Nesefî, *Nikāt* serisi hakkında şerhin girişinde ve eserin sonunda bazı bilgiler vermekte ve kendisine yöneltilen eleştirileri cevaplamaktadır. Önemine binaen bu girişi olduğu gibi nakletmek istiyoruz:

Bismillāhirrahmānirrahīm

Rabbim kolaylaştır ve hayırlı bir şekilde tamamla(t)...

Yardım, koruma ve başarı Allah tarafındandır...

Hamd, büyük âlimlerin derecelerini kat kat yükselten, onların isimlerini gökyüzünün parlak yüksekliklerine yücelten, saygınlık ve ululukta derecelerini parıl parıl parlatan, akıllılardan sadır olan görüşlerle ve peygamberlere ve evliyaya ait temiz inançlarla -ki onlara sıkıntı ve rahatlık durumlarında hep ihtiyaç duyacaklardır- akidelerini berraklaştıran Allah’a; salat ve selam da nebîlerin sonuncusu elçisi Muhammed’e (s.a.s) ve korunanların ve sakınanların efendileri olan ailesine ve arkadaşlarınadır.

- Sonra, eğitimlerinin başlangıcındaki bir grup ilim öğrencisi, benden, (Ḥanefîler ve Şâfi’îler arasında) ihtilafa medar olmuş meselelerden on tanesi hakkında, bu ihtilaflara delalet edecek şekilde hacimli bir *en-Nuketu’ḍ-Ḍarūriyye* yazmamı istirham ettiler. Ben de onların istirhamlarını kabul ettim ve istirhamlarına uygun bir şekilde işe başladım (ve bitirdim).

- Bir müddet sonra başka bir grup ilim öğrencisi, öncekilerin istirhamlarına benzer bir teşebbüste daha bulundular. Ben aynı şekilde onlara da istedikleri şekilde cevap verdim ve birinci gruba yazdığım (on) meselelerin dışında meseleler yazdım.

- Yine bir müddet sonra başka bir grup öğrenci bana yöneldiler ve öncekilerin aksine benden muhtasar bir şeyler yazmamı istirham ettiler. Onların istirhamlarını da kabul ettim ve buna göre dört kere onar onar (kırk) mesele yazdım. Bu *en-Nuket*, meşhur oldu ve efkar-ı umumiyyede (*el-āfāḳ*) yayıldı. İlm-i nazar öğrencileri (*en-nuzzār*) ve başkaları, onu gereği üzere inceleyemediler ve onların tabiatları akli taksimlerden, mantıki terkiplerden, külli ve cüz’i fenlerin her birindeki muteber şartlardan uzak olduğu için onun hakkında mesnedsiz iddialara girişerek saldırdılar. Ve selefin büyüklerinin böyle bir sanata teşebbüs etmedikleri gerekçesiyle onun gerçekte hiçbir karşılığı olmayan bir söz yığını olduğuna hükmettiler. Onlar, bilgiyi elde etme yollarında mahir bir

grubun itirafıyla onların doğru yoldan çıkmışlıkları ortaya çıkana kadar bu hallerinde ısrar ettiler; çünkü onlar *en-Nuket*'i incelediklerinde onun, akılların kendisinde şaşkınlığa düştüğü *cedelî* bir terkibe sahip olduğunu itiraf ettiler ve ona karşı koymada (*mu'araqa*) usta dillerin bile zorlandığını kabul ettiler. Nasıl kabul etmesinler ki?! Çünkü bu *en-Nuket*, kîlu-kâl âleminin çok yüce bir sihridir. Dolayısıyla itiraf gerekiyordu ve itiraf da insafın gereklerindedir.

Sonra terkipler (1) ya *evveliyât* ile oluşturulurlar: *bedîhiyyât* ve onun dışındakiler gibi; ki bunlardan *burhânî kıyas* kurulur, (2) ya *maznûnât* ile oluşturulurlar; bunlar ile de *haţâbî kıyaslar* kurulur, (3) ya *musellemât* ile oluşturulurlar; bunlardan da bu *musellemât* ister *nefsu'l-emrde*, ister bir taifenin bir kısmı nezdinde ister hasm nezdinde olmuş olsun farketmez, *cedelî kıyaslar* oluşturulur.

Onun (*en-Nuketu'd-Darûriyye*) "zorunlu" olmasının anlamı, hasmın *men'* etmeye güç yetiremeyeceği öncüllerden oluşması demektir. Haklarında delil talep edilenlerden oluşana gelince, bunlar (1) bazen kendilerine delil talebi ile yönelebilen bir bütünden olabilir, ancak nükte hakkında iyi bir inceleme yaptıktan sonra onun cevabının açık olduğu görülebilir; (2) bazen de kendilerine delil talebi ile yönelinemez; bunlar da cevabı hak etmeyen bir bütün de olabilirler. Çoğunlukla öğrenciler bunları bilmiyorlar ve bilmediklerini de bilmiyorlar; bu yüzden "o, böyle veya şöyledir" diye hüküm verebiliyorlar. Ve batıldan itikat etikleri şeylere dayanarak itiraza girişiyorlar ve cehaletleri sebebiyle ona (*en-Nuketu'd-Darûriyye*) itiraz ediyorlar. Bu kadarla kalsa iyi; çünkü orada ele alınanlardan bazılarını, benim yazdığım meselelerin dışına naklediyorlar. Ne aklettikleri şeylerin bozukluğunu, ne de naklettikleri şeyin neyi ifsat ettiğini biliyorlar!? Fasidin binasının fasid olacağı da şaşılacak bir şey değildir. Eğer onlar bu noktada kendilerine bu kelamın hakikatinin açılmasını isteseler bu *en-Nikâtların* bazıları ve benzerleri üzerinde hakkını vererek düşünmeleri gerekir. Çünkü bu düşünme, onlara, zihinlerinin bozuk kuruntularına dayanarak düzeltmeye giriştikleri şeyleri gösterir. Böylece onlar, bu cedellerin mantıki kaidelerden uzak olmadığını, ilimlerin bazısına özgü olmadığını, aksine bütün ilimlerde kullanılan bir bütün olduğunu bilirlerdi; mesela hikmet kitaplarında zikredildiği üzere ilahiyat ve onun dışındaki ilimlerde de kullanılır. Hal böyle olunca bazı arkadaşlarım, kendisiyle sahih olanın bozuktan, kazançlı olanın zararlı olandan ayrılacağı bir şeyler yazmam konusunda ısrarcı oldular. Ben de bunu kabul ettim. Allah'a hamd edip, O'na

tevekkül ederek işe başladım. O, dilediğine güç yetirendir; icabet sahibi O'dur.²⁴

En-Nesefî, kendisine yöneltilen mesnedsiz eleştirilerden ziyadesiyle etkilenmiş olacak ki eserin sonunda tekrar bir açıklama daha yapmaktadır. Yaptığı açıklama şöyledir:

Bil ki, bu nüshanın *tahrîri* ve *takrîri* ile amaç, bu *en-Nikât*'ın zımındaki şeyi açıklamak, onun mahiyetini ve nasıllığını belirlemektir. Çünkü bazı nuzzâr, hatta bu işten anlamayan bazıları, onun *kîlu-kâlde* bir yerinin olmadığı vehmine kapıldılar ve bu vehimlerini sözlerime nisbet edip kişiliğime de layık olmadığı şeyi isnat ettiler. Kötü niyetli bir grubun, akli ve şer'î kaideleri bilmede yetersizliklerinden dolayı bu *en-Nuket*'in sağlam lafızlarını (kullanıldığı) özel anlamlarının dışında başka anlamlara hamlettikten sonra itiraza teşebbüs ettikleri söylendi. Onların halleri, sırf kötü niyetle "kelimelerin yerlerini değiştiren" kavim gibidir. Onlar dik kafalılıkla da insaf âleminden uzaklaştılar ve bu *en-Nikât*ların mugalata olduğunu zannettiler. Ondandır ile olmayanı arasını ayıramadılar. İşte onlar, düşmanın ta kendileridir. Böyle olmaktan Allah'a sığınırız; güven O'nadır. Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'adır. Allah'ın rahmeti efendimiz Muhammed'e ve onun tertemiz ailesi ve arkadaşlarıdır.²⁵

²⁴ Carullah 2106, 166b-167a.

²⁵ En-Nesefî, *Şerhu'n-Nikât*, v.244a.

<p><i>Nikât IV (Şerhu'n-Nikâti'd-Darüriyyeti'l-Erba'îyye)</i></p>	
	
<p>Carullah 2106, 166b.</p>	<p>Carullah 2106, 167a.</p>
	
<p>Carullah 2106, 243b.</p>	<p>Carullah 2106, 244a.</p>

Aşağıdaki tabloda *en-Nikâtlardaki* meseleler verilmiştir. Fakat burada bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz: Biz yukarıda *Nikât I* ve *Nikât II*'nin müellif (ya da müstensih) tarafından birleştirilerek tek bir *Nikât* haline getirildiğini kabul etmiştik. Aşağıdaki tabloda ise incelenen meseleleri doğrudan görebilmek için iki *Nikât*'ı ayrı ayrı yerleştirdik. İlk iki *Nikât*'taki meselelerin, *III* ve *IV*'te olup olmadığını, varsa hangi meselelere tekabül ettiğini de not ettik.

	Nikât I (en-Nuketu'd- Darüriyye) (Birinci Bölüm /Cumle) (Mufassal)	Nikât II (en-Nuketu'd- Darüriyye) (İkinci Bölüm/Cumle) (Mufassal)	Nikât III (Muhtasar)	Nikât IV (Şerhu'n-Nikât)
1.	Alimlerimize göre niyet abdestte şart değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise niyet, abdestin caiz olmasının şartıdır. (Carullah 2106, 1b-2a) (III ve IV'te no.1)	Eş-Şâfi'î'ye göre abdestte tertibe riayet, namazın geçerliliği için şarttır. Alimlerimize göre abdestte tertip şart değildir. (91a) (III ve IV'te no.11)	Alimlerimize göre niyet abdestte şart değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise niyet, abdestin caiz olmasının şartıdır. (Reisülküttab 1203, 17b)	Alimlerimize göre niyet abdestte şart değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise niyet, abdestin caiz olmasının şartıdır. (Carullah 2106, 167b)
2.	Alimlerimize göre kadının zinetlerine zekât vaciptir. Eş-Şâfi'î'ye göre değildir. (11b) (III ve IV'te mevcut değil)	Eş-Şâfi'î'ye göre kişinin alacaklı olduğu mal (<i>mâl-ı dîmâr</i>) zekat sebebi olur. Bize göre olmaz. (100a) (III ve IV'te no.31)	Alimlerimize göre zekât, sadaka-i fıtır, kefaret ve adaklarda malın kıymetinin ödenmesi de caizdir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise kıymetin ödenmesi caiz değildir. (18b)	Alimlerimize göre zekât, sadaka-i fıtır, kefaret ve adaklarda malın kıymetinin ödenmesi de caizdir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise kıymetin ödenmesi caiz değildir. (176b)
3.	Alimlerimize göre zekat, sadaka-i fıtır, kefaret ve adaklarda malın kıymetinin ödenmesi de caizdir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise kıymetin ödenmesi caiz değildir. (20a) (III ve IV'te no.2)	Eş-Şâfi'î'ye göre bir kişi, kendisine zekat vacip olduktan sonra ödeme imkânına rağmen bunu geciktirse ve nisap miktarına ulaşan malı sonrasında helak olsa zekat ile yükümlüdür. Alimlerimize göre o kişi zekâtle yükümlü değildir. (110a) (III ve IV'te no.2)	Alimlerimize göre Ramazan orucunun bilerek yeme-içme ile bozulması kefaret gerektirir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise bilerek yeme-içme, kefaret gerektirmez. (20a)	Alimlerimize göre Ramazan orucunun bilerek yeme-içme ile bozulması kefaret gerektirir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise bilerek yeme-içme, kefaret gerektirmez. (180a)

		no.12)		
4.	Alimlerimize göre mukim olan bir kişi Ramazan ayında mutlak bir niyet ile ya da nafile niyeti ile farz olan orucun dışında başka bir oruç tutsa bu, farz olan ramazan orucu yerine geçer. Eş-Şâfi'î'ye göre böyle değildir. (27a) (III ve IV'te mevcut değil)	Eş-Şâfi'î'ye göre Ramazan orucunun bilerek yeme-içme ile bozulması kefaret gerektirmez. Alimlerimize göre kefaret gerektirir. (118a) (III ve IV'te no.3)	Alimlerimize göre baliğ olmuş hür bir kadın kendisini evlendirdiğinde, velisinin icazetine bağlı olmaksızın akit geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise akit geçersizdir. (21a)	Alimlerimize göre baliğ olmuş hür bir kadın kendisini evlendirdiğinde, velisinin icazetine bağlı olmaksızın akit geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise akit geçersizdir. (183a)
5.	Alimlerimize göre rüyet-i hilali münferiden iddia eden kişiye kefaret vacip olmaz. Eş-Şâfi'î'ye göre ise vacip olur. (35b) (III ve IV'te no.22)	Eş-Şâfi'î'ye göre deli, ayın belli bir bölümünde akıl sağlığı yerine gelse deli olduğu günlerdeki namazlarını kaza etmesi gerekmez. Ebu Hanife ve arkadaşlarına göre ise kaza etmesi gerekir. (125b) (III ve IV'te mevcut değil)	Alimlerimize göre <i>ric'î</i> talak, kocanın karısı ile cinsel ilişkisini haram kılmaz. İddet süresi içinde cinsel ilişkinin olması, fiilî <i>ric'attir</i> . Eş-Şâfi'î'ye göre ise iddet içinde cinsel ilişki haramdır ve <i>ric'at</i> , fiil ile gerçekleşmez. (22a)	Alimlerimize göre <i>ric'î</i> talak, kocanın karısı ile cinsel ilişkisini haram kılmaz. İddet süresi içinde cinsel ilişkinin olması, fiilî <i>ric'attir</i> . Eş-Şâfi'î'ye göre ise iddet içinde cinsel ilişki haramdır ve <i>ric'at</i> , fiil ile gerçekleşmez. (185b)
6.	Alimlerimize göre bir kişinin nikah ile iştigali, nafile ibadet ile iştigalinden daha faziletlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre böyle değildir. (43a) (III ve IV'te mevcut değil)	Eş-Şâfi'î'ye göre zina, hürmet-i müsahereti gerektirmez. Alimlerimize göre gerektirir. (132b) (III ve IV'te no.33)	Ebû Hanîfe'ye göre iki kişi, bir köle satın alsalar ve bu köle, alıcı olan bu iki kişiden birinin akrabası olsa köle, akrabası olduğu kişi üzerinden azat edilmiş olur. Kölenin akrabası olan kişi, akrabalık bağı olduğunu bilsin ya da bilmesin; fakir	Ebû Hanîfe'ye göre iki kişi, bir köle satın alsalar ve bu köle, alıcı olan bu iki kişiden birinin akrabası olsa köle, akrabası olduğu kişi üzerinden azat edilmiş olur. Kölenin akrabası olan kişi, akrabalık bağı olduğunu

			ya da zengin olsun, ortağının köledeki hissesini tazmin etmez. Ebü Yüsuf ve Muḥammed'e göre ise kölenin akrabası olan kişi zengin ise ortağının hissesini tazmin eder. (23a)	bilsin ya da bilmesin; fakir ya da zengin olsun, ortağının köledeki hissesini tazmin etmez. Ebü Yüsuf ve Muḥammed'e göre ise kölenin akrabası olan kişi zengin ise ortağının hissesini tazmin eder. (188a)
7.	Alimlerimize göre baba, baliğ olan ve daha önce evlenmemiş kızını icbar yoluyla nikâhlama yetkisine sahip değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise baba bu yetkiye sahiptir. (54b) (III ve IV'te no.23)	Eş-Şâfi'î'ye göre <i>bâ'in</i> talak iddetini bekleyen bir kadının kız kardeşi ile iddet süresi içinde nikah akdi yapmak geçerlidir. Alimlerimize göre geçersizdir. (141a) (III ve IV'te no.14)	Alimlerimize göre akil olan çocuğun, Müslüman olduğuna dair irade beyanını dünyevi ve uhrevi ahkâm açısından geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise geçerli değildir. (24a)	Alimlerimize göre akil olan çocuğun, Müslüman olduğuna dair irade beyanını dünyevi ve uhrevi ahkâm açısından geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise geçerli değildir. (190b)
8.	Alimlerimize göre talak ve köle azadının, [henüz bunlara malik değil iken] mülkiyetin bizatihi kendisine ya da sebebine ta'likî geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre geçerli değildir. (64b) (III ve IV'te no.34)	Eş-Şâfi'î'ye göre <i>muḥâla'a</i> yapmış olan kadın, <i>muḥâla'a</i> fesih olarak değerlendirildiğinden talak edilemez. Alimlerimize göre ise <i>muḥâla'a</i> talak-ı <i>bâ'in</i> olarak değerlendirildiğinden talak edilebilir. (148a) (III ve IV'te mevcut değil)	Ebü Ḥanîfe'ye göre yaş hurmanın, kuru hurma ile [peşin olmaksızın] eşit şekilde mübadelesi geçerlidir. Ebü Yüsuf, Muḥammed ve eş-Şâfi'î'ye göre ise geçerli değildir. (25a)	Ebü Ḥanîfe'ye göre yaş hurmanın, kuru hurma ile [peşin olmaksızın] eşit şekilde mübadelesi geçerlidir. Ebü Yüsuf, Muḥammed ve eş-Şâfi'î'ye göre ise geçerli değildir. (193a)
9.	Ebü Ḥanîfe'ye göre bir kölenin azat edildi-	Eş-Şâfi'î'ye göre köle azadı, talak lafzının	Alimlerimize göre hadd ve kısas konuları dışında	Alimlerimize göre hadd ve kısas konuları

	ğine dair şahitlik, köle bunu iddia etmedikçe kabul edilmez. Diğerlerine göre ise kabul edilir. (74a) (III ve IV'te no.35)	sarih ya da kinayeli kullanımı ile gerçekleşir. Alimlerimize göre ise gerçekleşmez. (154b) (III ve IV'te no.25)	kadınların erkeklerle beraber şahitlikte bulunması geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise kadınların erkeklerle beraber şahitlikte bulunması yalnız malî haklarda geçerlidir. (25b)	dışında kadınların erkeklerle beraber şahitlikte bulunması geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise kadınların erkeklerle beraber şahitlikte bulunması yalnız malî haklarda geçerlidir. (195a)
10.	Alimlerimize göre akıl olan çocuğun, Müslüman olduğuna dair irade beyanı dünyevi ve uhrevi ahkam açısından geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise geçerli değildir. (82b) (III ve IV'te no.7)	Eş-Şâfi'î'ye göre bir Müslüman, zimminin üzüm şarabını veya buna benzer haram bir içkisini telef etse tazmin ile sorumlu değildir. Alimlerimize göre tazmin ile sorumludur. (160b) (III ve IV'te mevcut değil)	Alimlerimize göre babanın ortağına kısas vacip olamaz. Eş-Şâfi'î'ye göre ise vacip olur. (26b)	Alimlerimize göre babanın ortağına kısas vacip olamaz. Eş-Şâfi'î'ye göre ise vacip olur. (197a)
11.		-	Alimlerimize göre abdestte tertibe riayet, namazın geçerliliği için şart değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise şarttır. (27b)	Alimlerimize göre abdestte tertibe riayet, namazın geçerliliği için şart değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise şarttır. (199a)
12.		-	Alimlerimize göre bir kişi, kendisine zekat vacip olduktan sonra ödeme imkanına rağmen bunu geciktirse ve nisap miktarına ulaşan malı sonrasında helak olsa zekat yükümlülüğü düşer. Eş-Şâfi'î'ye göre ise düşmez. (28a)	Alimlerimize göre bir kişi, kendisine zekat vacip olduktan sonra ödeme imkanına rağmen bunu geciktirse ve nisap miktarına ulaşan malı sonrasında helak olsa zekat yükümlülüğü düşer. Eş-Şâfi'î'ye göre ise

				düşmez. (202b)
13.		-	Alimlerimize göre iki kefarete tedahül eder. Eş-Şâfi'î'ye göre ise tedahül etmez. (29a)	Alimlerimize göre iki kefarete tedahül eder. Eş-Şâfi'î'ye göre ise tedahül etmez. (204b)
14.		-	Alimlerimize göre <i>bâ'in</i> talak iddetini bekleyen bir kadının kız kardeşi ile iddet süresi içinde nikah akdi yapmak geçersizdir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise geçerlidir. (29b)	Alimlerimize göre <i>bâ'in</i> talak iddetini bekleyen bir kadının kız kardeşi ile iddet süresi içinde nikah akdi yapmak geçersizdir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise geçerlidir. (206b)
15.		-	Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ikinci koca, kendinden önceki kocanın kullandığı bir ve iki talak hakkını imha eder. Diğerlerine göre ise imha etmez. (30a)	Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ikinci koca, kendinden önceki kocanın kullandığı bir ve iki talak hakkını imha eder. Diğerlerine göre ise imha etmez. (209a)
16.		-	Ebû Hanîfe'ye göre bir kişi, kendinden yaşça büyük kölesi hakkında "bu benim oğlumdur" ya da "çocuğumdur" derse köleyi azat etmeyi niyet etmemiş olsa dahi kendi adına azat etmiş olur. Diğerlerine göre ise azat etmiş olmaz. (30b)	Ebû Hanîfe'ye göre bir kişi, kendinden yaşça büyük kölesi hakkında "bu benim oğlumdur" ya da "çocuğumdur" derse köleyi azat etmeyi niyet etmemiş olsa dahi kendi adına azat etmiş olur. Diğerlerine göre ise azat etmiş olmaz. (210b)
17.		-	Alimlerimize göre Müslüman olmak, recm <i>işâm</i> için şarttır. Eş-Şâfi'î'ye göre ise şart değil-	Alimlerimize göre Müslüman olmak, recm <i>işâm</i> için şarttır. Eş-Şâfi'î'ye göre

			dir. (31a)	ise şart değildir. (212b)
18.		-	Ebū Hanīfe'ye göre kendisine <i>vedī'a</i> bırakılmış kişi, taşıma yükü ve külfeti olmayan <i>vedī'a</i> mal ile sefere çıktığında yol şartlarının emin olması halinde malı tazmin etmekle yükümlü değildir. Ebū Yūsuf'a göre sefer mesafesi uzun ise tazmin ile yükümlüdür. Muḥammed ve eş-Şāfi'ye göre ise sefer mesafesi uzun ya da kısa olsun tazmin ile yükümlüdür. (32a)	Ebū Hanīfe'ye göre kendisine <i>vedī'a</i> bırakılmış kişi, taşıma yükü ve külfeti olmayan <i>vedī'a</i> mal ile sefere çıktığında yol şartlarının emin olması halinde malı tazmin etmekle yükümlü değildir. Ebū Yūsuf'a göre sefer mesafesi uzun ise tazmin ile yükümlüdür. Muḥammed ve eş-Şāfi'ye göre ise sefer mesafesi uzun ya da kısa olsun tazmin ile yükümlüdür. (214a)
19.		-	Alimlerimize göre <i>fāsīd</i> satış akdi, <i>kaḇḇ</i> ile mülkiyet ifade eder. Eş-Şāfi'ye göre ise mülkiyet ifade etmez. (32b)	Alimlerimize göre <i>fāsīd</i> satış akdi, <i>kaḇḇ</i> ile mülkiyet ifade eder. Eş-Şāfi'ye göre ise mülkiyet ifade etmez. (216a)
20.		-	Alimlerimize göre kanı mübah olan kişi, Haremüşşerif'e iltica ettiğinde emin olur. Eş-Şāfi'ye göre ise Haremüşşerif'te de öldürülür. (33a)	Alimlerimize göre kanı mübah olan kişi, Haremüşşerif'e iltica ettiğinde emin olur. Eş-Şāfi'ye göre ise Haremüşşerif'te de öldürülür. (217b)
21.			Alimlerimize göre iki nakitten mürekkep nisap miktarı mala zekat vacip olur. Eş-Şāfi'ye göre ise	Alimlerimize göre iki nakitten mürekkep nisap miktarı mala zekat vacip olur. Eş-Şāfi'ye göre

			vacip olmaz. (34a)	ise vacip olmaz. (219b)
22.			Âlimlerimize göre rüyet-i hilali münferiden iddia eden kişiye kefarete vacip olmaz. Eş-Şâfiî'ye göre ise vacip olur. (34a)	Âlimlerimize göre rüyet-i hilali münferiden iddia eden kişiye kefarete vacip olmaz. Eş-Şâfiî'ye göre ise vacip olur. (221a)
23.			Alimlerimize göre baba, balığ olan ve daha önce evlenmemiş kızını icbar yoluyla nikahlama yetkisine sahip değildir. Eş-Şâfiî'ye göre ise baba bu yetkiye sahiptir. (34b)	Alimlerimize göre baba, balığ olan ve daha önce evlenmemiş kızını icbar yoluyla nikahlama yetkisine sahip değildir. Eş-Şâfiî'ye göre ise baba bu yetkiye sahiptir. (222b)
24.			Alimlerimize göre <i>tenciz</i> , <i>ta'lik</i> i iptal eder. Eş-Şâfiî'ye göre ise iptal edemez. (34b)	Alimlerimize göre <i>tenciz</i> , <i>ta'lik</i> i iptal eder. Eş-Şâfiî'ye göre ise iptal edemez. (224b)
25.			Alimlerimize göre köle azadı, talak lafzının sarih ya da kinayeli kullanımı ile gerçekleşmez. Eş-Şâfiî'ye göre gerçekleşir. (35a)	Alimlerimize göre köle azadı, talak lafzının sarih ya da kinayeli kullanımı ile gerçekleşmez. Eş-Şâfiî'ye göre gerçekleşir. (225b)
26.			Alimlerimize göre yeminin bozulmasından önce kefaretin edası caiz değildir. Eş-Şâfiî'ye göre caizdir. (35b)	Alimlerimize göre yeminin bozulmasından önce kefaretin edası caiz değildir. Eş-Şâfiî'ye göre caizdir. (227b)
27.			Alimlerimize göre savaşa atı ile katılan kişi, atı telef olduktan sonra piyade halindeyken şehit olsa	Alimlerimize göre savaşa atı ile katılan kişi, atı telef olduktan sonra piyade halindeyken

			atlıların ganimetten aldığı payı hak eder. Eş-Şâfi'î'ye göre ise piyadelerin aldığı payı hak eder. (35b)	şehit olsa atlıların ganimetten aldığı payı hak eder. Eş-Şâfi'î'ye göre ise piyadelerin aldığı payı hak eder. (228b)
28.			Ebū Ḥanīfe'ye göre at eti, tahrimen mekruhtur. Diğerlerine göre ise mekruh değildir. (36a)	Ebū Ḥanīfe'ye göre at eti, tahrimen mekruhtur. Diğerlerine göre ise mekruh değildir. (229b)
29.			Alimlerimize göre buğday ile buğdayın mübadelesinde, mülkiyetin sabit olması için akde konu olan malın teslimi şart değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise şarttır. (36b)	Alimlerimize göre buğday ile buğdayın mübadelesinde, mülkiyetin sabit olması için akde konu olan malın teslimi şart değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise şarttır. (230b)
30.			Ebū Ḥanīfe'ye göre kısas hakkı büyük ve küçük [henüz bülüğa ermemiş] kişi arasında ortak olduğunda büyük, münferiden kısas hakkını uygulatabilir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise uygulatamaz. (36b)	Ebū Ḥanīfe'ye göre kısas hakkı büyük ve küçük [henüz bülüğa ermemiş] kişi arasında ortak olduğunda büyük, münferiden kısas hakkını uygulatabilir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise uygulatamaz. (232a)
31.			Alimlerimize göre <i>mal-i dımâr</i> zekat sebebi olamaz. Eş-Şâfi'î'ye göre olur. (37a)	Alimlerimize göre <i>mal-i dımâr</i> zekat sebebi olamaz. Eş-Şâfi'î'ye göre olur. (234a)
32.			Alimlerimize göre bir kişi, Ramazan orucunu gündüzün ortasına gelmeden niyetlenip tutarsa orucu geçerli olur. Eş-Şâfi'î'ye göre	Alimlerimize göre bir kişi, Ramazan orucunu gündüzün ortasına gelmeden niyetlenip tutarsa orucu

			geçerli olmaz. (37a)	geçerli olur. Eş-Şâfi'î'ye göre geçerli olmaz. (235b)
33.			Alimlerimize göre zina fiilinin sonucu olarak doğan kız çocuğunun, bu zinanın faili [yani gayr-i meşru babası] olan erkek ile evlenmesi haramdır. Eş-Şâfi'î'ye göre haram değildir. (37b)	Alimlerimize göre zina fiilinin sonucu olarak doğan kız çocuğunun, bu zinanın faili [yani gayr-i meşru babası] olan erkek ile evlenmesi haramdır. Eş-Şâfi'î'ye göre haram değildir. (237a)
34.			Alimlerimize göre talak ve köle azadının, [henüz bunlara malik değil iken] mülkiyetin bizatihi kendisine ya da sebebine ta'lîki geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre geçerli değildir. (37b)	Alimlerimize göre talak ve köle azadının, [henüz bunlara malik değil iken] mülkiyetin bizatihi kendisine ya da sebebine ta'lîki geçerlidir. Eş-Şâfi'î'ye göre geçerli değildir. (238a)
35.			Ebû Hânîfe'ye göre bir kölenin azat edildiğine dair şahitlik, köle bunu iddia etmedikçe kabul edilmez. Diğerlerine göre ise kabul edilir. (38a)	Ebû Hânîfe'ye göre bir kölenin azat edildiğine dair şahitlik, köle bunu iddia etmedikçe kabul edilmez. Diğerlerine göre ise kabul edilir. (239a)
36.			Alimlerimize göre bir kölenin efendisi, kölesine hadd cezası uygulama yetkisine sahip değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise efendinin böyle bir yetkisi vardır. (38a)	Alimlerimize göre bir kölenin efendisi, kölesine hadd cezası uygulama yetkisine sahip değildir. Eş-Şâfi'î'ye göre ise efendinin böyle bir yetkisi vardır. (239 ² a)

37.			Alimlerimize göre hırsızlık suçunun hadd cezasında el kesme cezası ile çalınan malın tazmin edilme cezası bir arada bulunamaz. Eş-Şâfi‘î’ye göre ise bu iki ceza bir arada bulunur. (38b)	Alimlerimize göre hırsızlık suçunun hadd cezasında el kesme cezası ile çalınan malın tazmin edilme cezası bir arada bulunamaz. Eş-Şâfi‘î’ye göre ise bu iki ceza bir arada bulunur. (240b)
38.			Ebū Hanîfe’ye göre savaşmaktan men edilmiş Müslüman kölenin emanı geçerli değildir. Diğerlerine göre ise geçerlidir. (38b)	Ebū Hanîfe’ye göre savaşmaktan men edilmiş Müslüman kölenin emanı geçerli değildir. Diğerlerine göre ise geçerlidir. (241b)
39.			Alimlerimize göre kirecin kireç ile mübadelesinde keyfî olarak miktarın fazlalığı caiz değildir. Eş-Şâfi‘î’ye göre ise caizdir. (39a)	Alimlerimize göre kirecin kireç ile mübadelesinde keyfî olarak miktarın fazlalığı caiz değildir. Eş-Şâfi‘î’ye göre ise caizdir. (242b)
40.			Alimlerimize göre kısas cezası, mükreh ve mükrihin ikisine birden vacip olmaz. Eş-Şâfi‘î’ye göre ise vacip olur. (39a)	Alimlerimize göre kısas cezası, mükreh ve mükrihin ikisine birden vacip olmaz. Eş-Şâfi‘î’ye göre ise vacip olur. (243a)

Son olarak en-Nesefî’nin bu dört *Nikât*’ı ile ilgili bazı noktalara işaret etmek istiyoruz:

Birincisi, en-Nesefî’nin hem onlu ve kırklı olarak tasnifinin, hem de bu onlu ve kırklı tasnifte incelediği meselelerin ondan önce bir bağlamı/geçmişi olup olmadığıdır. Eğer bu tasnif ve içerik şu veya bu şekilde ondan önce mevcut ise en-Nesefî’nin hem meseleleri *‘İlm-i nazar* ile nasıl çözüme kavuşturduğu, hem de *Nikât III* dolayısıyla ona yöneltilen eleştirile-

rin yönü daha da bir önem kazanacaktır. Ragıp Paşa 1455 numarasıyla kayıtlı bir mecmuada başlığı *el-İstidlāl ‘alā ‘Aşrati Mesā’il Fikhiyye Yetedamenu Nuşrate’ş-Şāfi’iyye ‘alā’l-Ḥanefiyye* (الاستدلال على عشرة مسائل فقهية يتضمن نصرة الشافعية على الحنفية) olan bir eser mevcuttur (1b-15b).²⁶ Müellifi belirsiz eser, 601/1205 yılında tensih edilmiştir. İsminden de anlaşılacağı üzere eserde on mesele mevcuttur ve tabii olarak *mu‘allil eş-Şāfi’i, sâ’il* ise Ebū Ḥanife’dir. Eserdeki on meseleden dördü en-Nesefî’nin *Nikât*larındaki tartıştığı meselelerle aynıdır; bunları yukarıda verdiğimiz *Nikât* tablosuna atıfla şöyle gösterebiliriz: Bu on meseleden ikincisi, *Nikât I, II, III ve IV*’te 1; dördüncüsü, *Nikât II*’de 5; beşincisi, *Nikât III ve IV*’te 37; sekizincisi, *Nikât III ve IV*’te 32. sırada bulunmaktadır. İki güçlü fikhi gelenek arasındaki tartışma kadimdir, ancak özellikle Ruknuddîn el-‘Amîdî (ö.615/1218) ile fıkıh usulü eserlerinin dışına çıkarılan ve mantık gibi alet-i kanuniye vasfını kazanan *‘ilm-i nazar* çerçevesinde meselelerin tartışılması önemlidir. En-Nesefî’nin bu metinden haberdar olduğu iddiasında değiliz, ancak en-Nesefî’den önce onunkine benzer bir onluk tasnif yapılması ve bazı meselelerin kesişmesi, buradaki yaklaşımı *‘ilm-i nazar*ın şöhretli ismi olarak en-Nesefî’nin meselelere yaklaşımı ile karşılaştırma imkanı sunduğu için elbette bu eser not edilmeye değerdir.

Dikkat çekmek istediğimiz ikinci husus, en-Nesefî’nin onluk *Nikât*’ları ile kırklık *Nikât*’ları arasındaki *mu‘allil-sâ’il* değişikliğidir. *Nikât I*’de Ḥanefiler *mu‘allil, Şāfi’iler sâ’ildir*; *Nikât II*’de birincinin aksidir. Bu rol değişiminin sebebi, *Nikât*’ları talep edenlerin fikhi görüşleri mi, yoksa en-Nesefî’nin iki güçlü fikhi gelenek arasındaki tartışmalı meseleler üzerinden *‘ilm-i nazarda mu‘allilin ve sâ’ilin* rollerini sarahaten ortaya koymak istemesi mi? *Nikât*’lar talepler üzerine yazıldığı için, bu değişimleri bu taleplere bağlamak mümkün ise de, meselelerin içeriği açık olsa da talep edenlerin kimlikleri açık olmadığından bunu *‘ilm-i nazar*ın uygulamasına yönelik bir yaklaşım olarak kabul etmek de mümkündür. *Nikât III ve IV*’teki kırk meselenin tamamında Ḥanefiler *mu‘allil, Şāfi’iler sâ’ildir* (Bazı meselelerde Ebū Yusuf, Muhammed ve Zufer’in de *sâ’il* olduğunu göz önünde bulunduruyoruz). Bu meseleler kadim meseleler olduğuna ve öte yandan iki onluktan da on dört meseleyi tekrar muhtasar olan *Nikât*’ta kullandığına göre en-Nesefî’nin uğradığı ağır

²⁶ Bu mecmuadan beni haberdar eden Mehmet Kalaycı’ya teşekkürü bir borç bilirim. Bu çok değerli mecmuada sekiz eser bulunmaktadır. Yukarıda bahsi geçen eser dahil hepsi Ebū Ḥamid Aḥmed b. İlalmiş b. Altuntaş el-Melikî eş-Şirvânî tarafından 601/1205 yılında tensih edilmiştir.

eleştirinin sebebi ne olmalıdır? En-Nesefî tenkitlerden öyle etkilenmiş olacak ki, *Nikât IV*'ün başında yaptığı açıklama ile yetinmeyip metni bitirdikten sonra tekrar bir açıklama daha yapmaktadır. Bunun cevabı, onluk *Nikât*'larla muhtasar *Nikât*'ta incelenen meselelerin derinlikli olarak karşılaştırılması ile ortaya çıkarılabilir.²⁷ Dolayısıyla bu iş, çalışmanın kapsamının dışında kalmaktadır. Yine de burada suret kabilinden olan bir ihtimale işaret etmek isteriz: İki güçlü fıkhi gelenek arasındaki gerilimleri göz önünde bulundurduğumuzda, *Nikât I* ve *Nikât II*'deki *mu'allil-sâ'il* değişikliği iki gelenek arasındaki muvazeneyi korumaya yönelik okunabilir mi?. Fakat muhtasar *Nikât III*'teki kırk meselede Şâfi'ileri sadece itiraz sahibi (sâ'il) olarak almış olması ve seçtiği meselelerde vardığı sonuçlar, ona yöneltilen ağır eleştirilerin psikolojik sebepleri olabilir.²⁸ İfade ettiğimiz gibi bu husus *Nikât* serisinin bütünlüklü bir şekilde incelenmesi ile aydınlatılabilir.

Üçüncüsü, çalışmanın başlığına taşıdığımız "tekamül"ün sarahaten ortaya çıkarılabileceği metnin *Nikât* serisi olduğunu söylemek, sanırız, abartı olmaz. Çünkü seri '*ilm-i nazar* uygulamasıdır; bu uygulamadaki meselelerin kökleri Ebü Hânîfe'nin meclisine kadar uzandığına göre, bu meselelerde '*ilm-i nazarın* uygulanmasıyla beraber nasıl bir sonuç istihsal edildiğine bakılmalıdır.

2.3. *Kitâb fî 'İlmi'l-Cedel/Muḳaddime fî'l-Cedel ve'l-Hilâf ve'n-Nazar*

Carullah 2106, 247b-309b varakları arasında kayıtlı bu eseri, yukarıda zikrettiğimiz gibi, Cârullâh Efendi en-Nesefî'ye nisbet etmemiştir. Bu eser, en-Nesefî'nin eserlerinin bir listesini veren Özen'in,²⁹ Sinanoğlu'nun³⁰ ve el-Hûşânî'nin³¹ listelerinde de yer almamaktadır. Yukarıdaki isimlendirmelerden birincisi, Cârullâh Efendi'ye; ikincisi de kütüphane kataloğuna aittir. Eserde, '*ilm-i nazarın* teorik yönü ele alınmamıştır; furû' fıkıh konularının tertibi üzere dikkat çekici bir uygulama bulunmaktadır. Yukarıda *en-Nikât*'larda incelenen bütün konular bu eserde de bulunmaktadır. Buradaki bütün meselelerde de *mu'allil* öncelikle Ebü Hânîfe, sonra Ebü Yûsuf, Muḳammed eş-Şeybânî veya onlar arasında da görüş ayrılığı yok ise *alimlerimiz* nitelemesi ile bütün Hânefi fakihler; *sâ'il* ise *en-Nikât*'larda olduğu gibi

²⁷ Biz böyle bir çalışmayı Hadi Ensar Ceylan ile birlikte Şemsuddîn es-Semerḳandî'nin muhtasar olan *en-Nikât*'a yazdığı şerhi üzerinden sürdürmekteyiz.

²⁸ Öte yandan en-Nesefî'nin kullandığı bazı ifadelerden onun '*ilm-i nazar* uygulamasına şiddetle itiraz edenlerin daha tutucu bazı mezhebdaşları olması ihtimali de vardır.

²⁹ Bkz. Özen, "İlm-i Hilâf," ss.176-180.

³⁰ Bkz. Sinanoğlu, "Nesefî, Burhâneddin," ss.565-566.

³¹ Bkz. en-Nesefî, *Şerḩu'l-Fuṣûl*, ss.4-7.


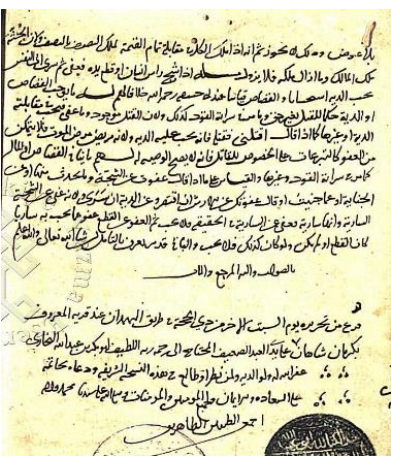
eş-Şâfiî'dir. Eserde, en-Neseфі'nin eserlerinden herhangi birine atıf yapılmamaktadır. Kitapta iki atıf tespit edilmiştir: Birincisi, Kitābu'n-nikāh'tan seçilen birinci meselede eser ismi zikretmeksizin ez-Zemaḥşerī'ye (ö.538/1144) (253b); ikincisi de *el-Mebsūṭ* eseriyle Ebū Bekr el-Fārisī'ye (ö.361/972) (282a).³²

Eserin kurgusu tıpkı *en-Nikāt*'larda olduğu gibi ihtilafı konu söylenildikten sonra, eğer Ḥanefī fakihler ittifak etmiş ise "bize göre" (*lenā*), etmemiş ise "Ebū Ḥanīfe'ye/Ebū Yūsuf'a/Muḥammed'e göre" (*'inde Ebī Ḥanīfe/Ebī Yūsuf/Muḥammed*) denilerek iddia sahibi olan Ḥanefīlerin delillerini ve açıklamalarını vermektedir. "Ona göre" (*lehu*) ibaresi ile eş-Şâfiî'ye, "o ikisine göre" (*lehumā*) veya "onlara göre" (*lehum*) ibareleri ile kastedilen de Ebū Ḥanīfe'nin dışında eş-Şâfiî ve onunla aynı görüşü paylaşan Ebū Yūsuf, Muḥammed ve Zufer'dir. Eserde (1) Kitābu't-ṭahāre'den 3 (247b-248a), (2) Kitābu'z-zekāt'tan 8 (248a-250²a), (3) Kitābu'ş-şavm'dan 6 (250²a-253a), (4) Kitābu'n-nikāh'tan 23 (253a-260a), (5) Kitābu't-ṭalāk'tan 19 (260a-264b), (6) Kitābu'l-itāk'tan 12 (264b-268a), (7) Kitābu'l-eymān'dan 8 (268a-270b), (8) Kitābu'l-ḥudūd'dan 8 (270b-273a), (9) Kitābu's-sirka'dan 4 (273a-274a), (10) Kitābu's-siyer'den 10 (274a-277b), (11), Kitābu't-teḥarri'den 1 (277b-278a), (12) Kitābu'l-ğaşb'dan 9 (278a-280a), Kitābu'l-vedī'a'dan 3 (280b-281a), (13) Kitābu'l-āriye'den 1 (281a-281b), (14) Kitābu'z-zebā'ih'ten 4 (281b-283a), (15) Kitābu'l-hibe'den 2 (283a-284a), (16) Kitābu'l-buyū'dan 33 (284a-294b), (17) Kitābu'ş-şuf'a'dan 2 (294b-295a), (18) Kitābu'l-icārāt'tan 4 (295a-296b), (19) Kitābu'ş-şehādāt'tan 6 (296b-298b), (20) Kitābu'd-da'vā'dan 6 (298b-300a), (21) Kitābu'l-ikrār'dan 2 (300a), (22) Kitābu'l-vekāle'den 2 (300a-300b), (23) Kitābu'l-kefāle'den 2 (300b-301a) (24) Kitābu'l-ḥavāle'den 1 (301a), (25) Kitābu'r-rehn'den 4 (301a-301b), (26) Kitābu'ş-şulḥ'den 1 (301b-302a), (27) Kitābu'l-eşribe'den 1 (302a), (28) Kitābu'l-ikrāh'tan 3 (302a-303a), (29) Kitābu'l-ḥacr'dan 1 (303a), (30) Kitābu'l-me'zūn'dan 4 (303a-304a), (31) Kitābu'd-diyāt'tan 20 (304a-308b) olmak üzere toplamda 413 ihtilafı mesele münazara edilmektedir.

Peki, biz bu eserin en-Neseфі'ye ait olduğunu hangi emarelere ve delillere dayanarak kabul ettik?

³² En-Neseфі'nin atıf yaptığı bilgin, Muḥammed b. Aḥmed b. 'Alī b. Şāheveyh el-Kāḍī Ebū Bekr el-Fārisī el-Ḥanefī olmalıdır. Nişapur ve Buhara'da ders vermiş olan el-Fārisī, Nişapur'da Zū'l-ka'de 361/Ağustos-Eylül 972 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. Şemsuddīn ez-Zehabī, *Tārīḫu'l-İslām ve Vefeyātu'l-Meşāhīr ve'l-A'lām*, tah. 'Umer 'Abdusselām Tedmurī (Beyrut: Dāru'l-Kitābī'l-'Arabī, 1989), c.26, s.283.

Eser, en-Nesefî'nin 'ilm-i nazar eserlerinde kullandığı hamdele ve salvele ile başlamaktadır (bkz. tablo 1). Yine yukarıda en-Nesefî'nin eserlerinde kullandığı bitiş cümlesi ile bitmektedir (bkz. tablo 2). Bunun dışında *en-Nikât*'larda bulunan bütün meseleler bu eserde de bulunmakta ve aynı şekilde çözüme kavuşturulmaktadır. *Nikât I*'de olduğu gibi meseleler incelenirken meselelerin akli yönlerini açıklamak için kullanılan *emmâ'l-ma'kul* ibaresi aynı bağlam ve kurgu ile burada bütün meselelerde kullanılmaktadır. Diğer taraftan muhtasar olan *Nikât III* ile şerh olan *Nikât IV* gibi, ele alınıp incelenen bütün meselelerde *mu'allil*, başta Ebü Hanîfe olmak üzere Hanefî fakihler, *sâ'il* ise eş-Şâfi'î ve yer yer Ebü Hanîfe'den farklı görüşlere sahip olan Ebü Yüsuf, Muhammed ve Zufer'dir. Bu nokta önemlidir, çünkü *munâzara* geleneğinde *şavâbın* ortaya çıkarılmasından her ne kadar her iki taraf (*mu'allil* ve *sâ'il*) sorumlu olsa da öncelikle iddia sahibi taraf olarak *mu'allil* sorumludur. En-Nesefî'nin Ebü Hanîfe ve Hanefiliğin evleviyetliğini ve evleviyetliğini göz önünde bulundurarak Hanefileri iddia sahibi taraf (*mu'allil*) olarak aldığı söylenebilir. Bu da şu anlama gelmektedir: Ebü Hanîfe ve arkadaşlarından sonra ortaya çıkan görüşler, ya onlarla aynı görüşü paylaşarak, ya da onlara muhalefet ederek bir yer edinebilir. Çünkü *sâ'il*, iddia sahibi makamında değil, itiraz eden makamındadır.

<i>Kitâb fi 'İlmi'l-Cedel</i>	
	
Carullah 2106, 247b.	Carullah 2106, 308b.

2.4. *el-Mantıku'l-Kebir*

Yazının girişinde el-Kefevî'nin *Ketâ'ib'*de ez-Zehebî'ye atıfla en-Nesefî'yi "hılâfta ve felsefede biricik" olarak nitelediğini zikretmiştik. *Hilâf/munâzara/cedel/‘ilmu'n-nazar* hakkındaki eserlerinden, ez-Zehebî'nin nitelemesini karşılayacak derecede haberdarız, ancak en-Nesefî'nin felsefe-deki (veya mantıktaki) yetkinliğini gösteren eserleri hakkında, Kâtip Çelebî'nin haberdar ettiği, ancak henüz bir kütüphanedeki müebbetini bozmadığımız *Şerhu'l-İşârât*'ının dışında,³³ bir bilgiye sahip değiliz. Biz de acaba en-Nesefî'nin mantık metrukesine dair bir iz bulabilir miyiz diye onun eserlerini, şarihlerinin eserlerini ve kütüphaneleri taradık. Sonunda ona ait bir mantık kitabı tespit ettik: *el-Mantıku'l-Kebir*. Bu bilgiye 'Abdurrahîm b. Maḥmūd b. Muḥammed el-Kirmānî'nin (ö. ?) en-Nesefî'nin *el-Fuṣūl*'üne yazdığı şerhte ulaştık, fakat ne yazık ki, eserin kütüphanelerde varlığını tespit etmemiz, en azından şimdilik, mümkün olmadı. El-Kirmānî'nin atfı şöyledir:

"... لكن المصنف ذكر في النوع الأول من الجملة الخامسة من المنطق الكبير الذي من مصنفاته: أن المطالبة في كل مقدمة من مقدمات الدليل مطالبة مجردة عن الحجة مناقضة، إذ النقض لا يفتقر إلى الحجة وأنه من الأمور العدمية في الحقيقة.

El-Kirmānî, *Şerhu'l-Fuṣūl*, Topkapı III. Ahmet Kitaplığı 1259/2, 76b.

El-Kirmānî'nin *munākaḫ*anın tarifi dolayısıyla yaptığı atıf, en-Nesefî'den ders dinlemiş, onun eserlerine şerh yazmış ve *ādābu'l-baḥş ve'l-munāzarayı* kamilen sistemli bir şekilde ortaya koymuş es-Semerḳandî'nin *Ḳıṣṫāsu'l-Efkār fî Tahḳikî'l-Esrār*'ının tasnif bakımından rol modelinin en-Nesefî'nin *el-Mantıku'l-Kebir* isimli eserinin olma ihtimalini aklımıza getirdi. Bu açık atıf, en-Nesefî'nin *el-Mantıku'l-Kebir*'de 'ilm-i nazara müstakil bir yer ayırdığını söyleme imkanı vermektedir. Diğer taraftan onun muhtasar *en-Nikāt* dolayısıyla uğradığı eleştirilere cevap verirken yazdıklarının aklî, mantikî ve şer'î kaidelere bina edildiğini, fakat bilmediklerini de bilmeyenlerin bunu göremediklerini (Carullah 2106, 168a) söyleyerek cevap vermiş olması, doğal olarak onun iyi bir mantık nosyonuna sahip olduğu anlamına gelmektedir. İlaveten 'ilm-i nazarı usul eserlerinin dışına çıkarıp inceleyen Ruknuddîn el-'Amîdî'nin *el-İrşād*'daki *naşş, eşer, kıyās, telāzum, tenāfi* ve *deverān* sıralamasını, sistemin teorik işleyişini ele aldığı *el-Fuṣūl*'de ince bir değişikliklerle mahza aklîler olarak kabul edilen *telāzum, tenāfi, deverānı* başa alıp sonra ve *kıyās*...³⁴ şeklinde devam ederek tasnif etmesi, aslında 'ilm-i nazarı mantık ana kaidesine yerleştirdiği şeklinde de yorumlanabilir.

³³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn*, c.1, s.95; Özen, "İlm-i Hilâf," s.179.

³⁴ Bkz. en-Nesefî, *el-Fuṣūl*, ss.44-49.

Sonuç ve Değerlendirme

En-Nesefî'nin gerek daha önce bilinen eserleri gerekse burada kendisine aidiyetini temellendirmeye çalıştığımız eserleri bir bütün olarak dikkate alındığında sonuç olarak birkaç hususun altını çizmek gerekir:

- *El-Fuṣūl/Menşe'* ikilisi ve şerhleri ile bilinen Burhānuddīn en-Nesefî'nin, 'İlm-i nazarın sadece teorik yönünü kemale erdirmede önemli bir rol oynamadığı, bir fakih olarak uygulamasını da *furū'* fıkıh üzerinde yetkin bir şekilde ve üst düzeyde yaptığını söylemek mümkün görünmektedir.

- *En-Nikāt* serisi ve *furū'* fıkıh tasnifine göre yazdığı eseri dolayısıyla dikkatimize takılan bir nokta, en-Nesefî'nin Ebū Ḥanīfe'nin görüşlerine karşı başta onun öğrencileri olan Ebū Yūsuf ve Muḥammed olmak üzere hiçbir fakihin görüşünü tercih etmediğidir. Ebū Ḥanīfe dışındaki fakihlerin ittifakı, Ebū Ḥanīfe'nin görüşlerini terk etmesine asla neden olmamaktadır.

- 'İlm-i nazar (*ḥilāf/cedel*) külliyyatının henüz tamamiyle ortaya konulamamış olması başta en-Nesefî olmak üzere geriye doğru onun hoca silsilesindeki müelliflerin mantık veya felsefe ilimleri ile bağlantıları üzerinden kesin olarak olumsuzlanmasını mümkün kılmamaktadır. Çünkü en-Nesefî'nin ve geleneğini takip ettiği Ruknuddīn el-'Amīdī'nin 'İlm-i nazar alanında yazdıklarının şöhreti ve mezhep fark etmeksizin muhakkik bilgiler tarafından şerhe medar edilmesi, sağlam bir zeminde inşa edildikleri anlamına gelmektedir. Bu sağlam kaidenin, mantık olduğunu söylemek mümkündür.

- Varlığından haberdar olmaktan büyük heyecan duyduğumuz ama herhangi bir nüshasını tesbit edemediğimiz *el-Manṭıku'l-Kebīr* adlı eserinin, en-Nesefî'nin 'İlm-i nazar alanında yazdığı eserleriyle olan ilişkisini ne yazık ki ortaya koyamıyoruz. En-Nesefî, *Nikāt I* ve şerh olarak kabul ettiğimiz *Nikāt IV*'ün girişinde, kendisine yöneltilen "mantıki kaidelerden yoksunluk" eleştirisini oldukça sert bir şekilde cevaplamakta, bazı kişilerin art niyetli davranarak eserdeki mantıki kurguyu bilinçli olarak görmezlikten gelip eleştiriye yöneldiklerini söylemektedir. Bu durum, aynı zamanda Ḥanefî geleneğin fakihlerinin özelde mantık, genelde de felsefi ilimlere uzak durup sadece kendi fıkıh usulü dairelerinde dönüp durdukları yargısını da, her ne kadar istikrai olsa da, sekteye uğrattığını söylemeyi mümkün kılmaktadır.

- 'İlm-i nazarı artık *ādābu'l-baḥş ve'l-munāzara* şeklinde sistematik bir hale dönüştüren Şemsuddīn es-Semerḳandī'nin *ādābu'l-baḥş ve'l-munāzarayı* "kıyasın ekleri" kısmı altında bütün mantık konularından sonra

tasnif etmesinde en-Nesefî'nin bahsi geçen –şimdilik kayıp– mantık eserinin rol model işlevi görmüş olabileceği kanaatindeyiz.

- Son olarak şunu ifade edebiliriz ki en-Nesefî'nin bu yazıda ele alınanlar gibi *'ilm-i nazarın* işleyişini ve uygulamasını ele aldığı başka eserlerinin de olması imkan dahilindedir. İslami yazma eserleri barındıran kütüphanelerin ve özellikle ülkemizdekilerin sağlıklı bir şekilde taranması ve sistematik bir şekilde kataloglanması, en-Nesefî'nin eserlerinin daha eksiksiz bir dökümünün ortaya konulabilmesini ve onun *'ilm-i nazarın* tekamülüne yaptığı katkının bir bütün olarak ve hakkıyla değerlendirilebilmesi sağlayacaktır. Fakat bu yolda atılması gereken ilk adımın, halihazırda günümüze ulaştığı tesbit edilen eserlerinin tamamının neşredilmesi ve sonrasında muhtevalarının derinlikli tahlillere tabi tutulması olduğu izahtan varestedir.

KAYNAKÇA

- Ahlwardt, Wilhelm. *Verzeichnis der arabischen Handschriften*. Berlin: A. Asher & Co., 1892.
- el-Çârperdî, Faḥruddîn Aḥmed b. Tâcuddîn Ḥasen. *Şerḥu'n-Nikât*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi-III. Ahmet, no.A3371.
- Kâtib Çelebi. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*. Tah. Şerefettin Yaltkaya ve Rifat Bilge. İstanbul: Maarif Vekaleti, 1941.
- el-Kefevî, Maḥmûd b. Suleymân. *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Aḥyâr min Fuḳahâ'i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muḥtâr*. Tah. Saffet Köse vd. İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017.
- el-Kirmânî, 'Abdurrahîm b. Maḥmûd b. Muḥammed. *Şerḥu'l-Fuṣûl*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi-III. Ahmet, no.A3371.
- Müellifi belirsiz. *el-İstidlâl 'alâ 'Aşrati Mesâ'il Fikhiyye Yeteḍammenu Nuşrate's-Şâfi'iyye 'alâ'l-Ḥanefiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi-Ragıp Paşa, no.1455/1.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *et-Terâciḥ*. Tah. Şerîfe bt. 'Alî b. Suleymân el-Ḥüşânî. *Mecelletu Câmi'ati'l-Melik Su'ûd* 19 (1428/2006), ss.889-959.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *Şerḥu'l-Fuṣûl fî 'İlmi'l-Cedel*. Tah. Şerîfe bt. 'Alî b. Suleymân el-Ḥüşânî. Riyad: Câmi'atu'l-Melik Su'ûd, 1433.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *Şerḥu'n-Nikâti'l-Erba'în*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah Efendi, no.2106/2.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *Menşe'u'n-Nazar*. Burdur İl Halk Kütüphanesi, no.133/7; Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülküttab, no.1203/2; Süleymaniye Kütüphanesi-Ayasofya, no.2566; Bursa İnebey-Orhan Gazi, no.778.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *Şerḥu Menşe'i'n-Nazar*. Burdur İl Halk Kütüphanesi, no.133/7; Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa,

- no.2303/5; Beyazıt Kütüphanesi-Veliyyüddin Efendi, no.2855; Süleymaniye Kütüphanesi-Esad Efendi, no.3034.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *en-Nikātu'l-Erba'în*. Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülküttab, no.1203/3; Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no.2243/2; Süleymaniye Kütüphanesi-Ragıp Paşa, no.1297/2; Süleymaniye Kütüphanesi-Nuruosmaniye, no.1310 ve 1889.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *el-Fuşûl*. Burdur İl Halk Kütüphanesi, no.133/1; Süleymaniye Kütüphanesi-Şehid Ali Paşa, no.2303/4; Süleymaniye Kütüphanesi-Ayasofya, no.2468.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *Şerhu'l-Fuşûl*. Burdur İl Halk Kütüphanesi, no.133/2.
- en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *et-Terâciḥ*. Burdur İl Halk Kütüphanesi, no.133.
- [en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed]. [*Büyük Terâciḥ*]. Süleymaniye Kütüphanesi-Hasan Hüsnü Paşa, no.1229.
- [en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed]. *Kitâb fî 'İlmi'l-Cedel*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah Efendi, no.2106/3.
- [en-Nesefî, Burhânuddîn Muḥammed b. Muḥammed]. *en-Nuketü'd-Ḍarüriyye*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah Efendi, no.2106/1.
- Özen, Şükrü. "İlm-i Hilâf Yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe'ü'n-Nazar," *Makâlât 2* (1999), ss.176-180.
- Pehlivan, Necmettin ve Hadi Ensar Ceylan. "Âdâbu'l-Baḥş Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddîn en-Nesefî'nin *el-Fuşûl*'ü," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56:2 (2015), ss.1-75.
- Pehlivan, Necmettin ve Hadi Ensar Ceylan, "Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî el-Hüseynî et-Türkî'ye Ait İki Yeni Eser: *Şerhu Menşe'in-Nazar* ve *Şerhu'n-Nikât*," *Nazariyat* 6:1 (2020), ss.115-207.
- es-Semerkindî, Şemsuddîn Muḥammed b. Eşraf. *Şerhu'l-Fuşûl*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, no.2715.
- es-Semerkindî, Şemsuddîn Muḥammed b. Eşraf. *Şerhu'n-Nikât*. Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülküttab, no.1203.
- Sinanoglu, Mustafa. "Nesefî, Burhâneddin," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.32, ss.565-567.
- ez-Zehabi, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed. *Târîḥu'l-İslâm ve Vefeyâti'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. Tah. 'Umer 'Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1989.



18. Yüzyıl Osmanlısı'nda Bir el-Ġazālî Şârihi: Lâlezârî ve *el-Mizānu'l-Muqîm* Adlı Eseri*

ZEHRA YILDIRIM

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ozturkzehra90@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5303-3792>

Öz

El-Ġazālî, mantık ilmine karşı önyargıları kırmak maksadıyla Aristoteles'in mantığa dair kullandığı terimlere İslami bir hüviyet kazandırmış ve *el-Kıştâsu'l-Mustaqîm* adlı eserinde bu ilme ilahî bir önem atfetmiştir. El-Ġazālî'nin bu eserine 18. yüzyıl Osmanlı alimi Mehmed Tâhir Lâlezârî (ö.1204/1789) tarafından yazılmış bir şerhin tahlili ve tahkiki bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Makalede önce Lâlezârî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, ardından el-Ġazālî'nin söz konusu eserine yazdığı şerhe dair bazı genel tespitlerde bulunulmuştur. Son olarak da söz konusu şerhin üç farklı nüshadan hareketle oluşturulmuş tahkikli metnine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, el-Ġazālî, Lâlezârî, *el-Kıştâsu'l-Mustaqîm*, *el-Mizānu'l-Muqîm*.

A Commentator on al-Ghazālî in the 18th Century Ottoman Empire: Lâlezârî and His *al-Mizān al-Muqîm*

Abstract

Al-Ghazālî attempted to bring an Islamic identity to the terms used in Aristotelian logic in order to break down the prejudices against it. He also gave a divine significance to logic in his work *al-Qıstâs al-Mustaqîm* (The Just Balance), an interesting text by an influential scholar that surprisingly hardly attracted any commentators. This article introduces the first commentary ever written on *al-Qıstâs al-Mustaqîm* by an 18th century Ottoman scholar Mehmed Tâhir Lâlezârî (d.1204/1789), discusses its contents, and attempts to uncover its relevance in the 18th century Ottoman context. In the first part of the study, information about the life and works of Lâlezârî is given. This is followed by a general analysis of the commentary. Finally, the article includes a critical edition of the Arabic text prepared based on three manuscripts.

Keywords: Logic, al-Ghazālî, Lâlezârî, *al-Qıstâs al-Mustaqîm*, *al-Mizān al-Muqîm*.

شارح الغزالي في القرن الثامن عشر العثماني: لاله زاري وكتابه بعنوان *الميزان المقيم*

نبة مختصرة

ولقد أكسب الغزالي المصطلحات التي استخدمها أرسطو حول المنطق هوية إسلامية من أجل كسر الأحكام المسبقة حول علم المنطق. كما أعطى أهمية إلهية لعلم المنطق من خلال كتابه *القسطاس المستقيم*. موضوع هذا البحث هو تحليل ومراجعة

شرح كتاب القسطاس المستقيم للغزالي الذي كتبه العالم العثماني محمد طاهر لاله زاري في القرن الثامن عشر (1204 هـ/ 1789 ق.م). وفي إطار هذا البحث، تم تقديم معلومات عن حياة لاله زاري وأعماله. ثم تم إجراء بعض التحليلات العامة فيما يتعلق بالشرح الذي كتبه لاله زاري عن القسطاس. وفي النهاية تم تحقيق نص الشرح المستند إلى ثلاث نسخ مختلفة.

كلمات مفتاحية: منطق، الغزالي، لاله زاري، القسطاس المستقيم، الميزان المقيم.

Giriş

Mantığı bir alet ilmi olarak İslami ilimlere uyarlama ve terminolojik değişikliklerle meşrulaştırma girişiminde bulunan ilk düşünür, yazmış olduğu *et-Taḳrīb* adlı eseri dolayısıyla İbn Ḥazm'dır (ö.456/1064). Bununla birlikte bu ilmin İslam ilim geleneğindeki genel seyri bakımından Ebū Ḥāmid el-Ġazālī (ö.505/1111) dönüm noktası olarak sayılmıştır. El-Ġazālī, kendisine kadar olan süreçte hakkında olumsuz kanaatin yaygınlaştığı Aristoteles mantığını bir alet ilmi olarak almış ve mantığın İslam düşünce geleneğinde meşru bir faaliyet zemini olarak kabul görmesinde önemli rol oynamıştır. Bu çerçevede o hem *Mi'yāru'l-ʿİlm*, *Miḥakku'n-Nazar*, *el-Ḳıstāsu'l-Mustaḳīm* gibi doğrudan mantıkla ilgili eserler kaleme almış hem de *el-Mustaṣfā* adlı eseri üzerinden mantığı fıkıh usulüne yedirmek suretiyle İslamileştirmeye çalışmıştır. Doğrudan mantıkla ilgili kaleme aldığı eserler içerisinde *el-Ḳıstāsu'l-Mustaḳīm*¹ isimli eseri, Bâtıniyye fırkasına mensup bir şahıs ile girdiği diyalog üzerinden şekillenmiş bir muhteva örgüsüne sahiptir. Muhtevasının karşılıklı diyalog şeklinde olması, hem ilgili dönemde yaygın olan ve her an konuşulması muhtemel çarpık fikirlerle nasıl mücadele edilebileceğine dair bir örnek oluşturmakta hem de mantığın bu çerçevede nasıl işlevselleştirilebildiğini gözler önüne sermektedir. Mantığın ilahî kaynaklı bir ilim olduğunun vurgulandığı el-Ġazālī'nin bu eseri üzerine mantık ilmi çerçevesinde herhangi bir şerh kaleme alınmamış olması, eserin tarih boyunca müstakil bir ilgiye mazhar olmadığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bunun tek istisnası, 18. yüzyıl Osmanlı alimlerinden Meḥmed Ṭāhir Lālezārī'nin (ö.1204/1789) kaleme aldığı ve bu makalenin konusunu oluşturan *el-Mizānu'l-Muḳīm fī Ma'rifeti'l-Ḳıstāsi'l-Mustaḳīm* isimli şerhtir. Lālezārī'nin bu şerhi, *el-Ḳıstās* üzerine yazılmış ilk şerh olmasının yanı sıra el-Ġazālī'nin mantıkla ilgili eserleri bağlamında da kaleme alınmış ilk şerh

* Bu makale "Meḥmed Ṭāhir Lālezārī'nin 'El-Mizānu'l-Muḳīm Fī Ma'rifeti'l-Ḳıstāsi'l-Mustaḳīm' Adlı Ḳıstāsi'l-Mustaḳīm Şerhinin Tahkik ve Tahlili" başlıklı yüksek lisans çalışmamızdan (Yalova Üniversitesi, Yalova, 2019) hareketle türetilmiştir. Makalenin son şeklini almasındaki katkılarından ötürü *AÜİFD* yayın kurulu üyelerine ve makale hakemlerine müteşekkirim.

¹ Ebū Ḥāmid el-Ġazālī, *el-Ḳıstāsu'l-Mustaḳīm*, çev. İbrahim Çapak (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2016).

konumundadır. Bu durum, Lâlezârî'nin bu şerhini daha da önemli kılmaktadır.

Tefsîri Şeyh Efendizâde Meħmed Efendi'nin oğlu olan Lâlezârî İstanbul'da doğup büyümüş,² tahsilini de yine buradaki çeşitli medreselerde tamamlamıştır. 1786-1787 yılında yaptığı Eyüp kadılığına görevi nedeniyle³ Kâği Meħmed olarak ün kazanmıştır. Rumelihisarı'ndaki evinde 30 Muharrem 1204 (20 Ekim 1789)⁴ yılında vefat eden Lâlezârî, yazdığı eserlerin muhtevâsından hareketle yaşadığı dönemde mütekellim ve sufi bir alim olarak kabul görmüştür.⁵ Onun hangi hocalardan hangi dersleri aldığı ve kimlere hocalık yaptığı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bu durum ilmî birikiminde kimlerden beslendiği ve eserlerini hangi minvalde telif ettiği hakkında bir şeyler söylemeyi zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte Lâlezârî'nin Şâzeliyye tarikatına mensup⁶ bir sufi olduğu ve *eş-Şeyh*⁷ olarak hitap ettiği İbnu'l-‘Arabî'den ziyadesiyle etkilendiği bilinmektedir. Üstelik o bunu çok da gizlememekte ve eserlerine yansıyan kendi söylemlerinde de Muħyiddin İbnu'l-‘Arabî (ö.638/1240) çizgisinde şekillenmiş olan sufi kimliğini ziyadesiyle görünür kılmaktadır. Yazdığı eserlerin pek çoğunun bu minvalde içeriklenmiş olması bunu teyit etmektedir, hatta bu makalenin konusunu oluşturan şerhte bile el-Ğazālî'yi İbnu'l-‘Arabî perspektifinden şerh etme yoluna gitmektedir. Fakat bu onun tasavvuf ile kelâmın ya da tasavvuf ile mantığın arasını uzlaştırmaya çalışıyor olduğu çıkarımını yapmaya imkan vermemektedir. Onun çabasını el-Ğazālî'nin ilgili eserine mantık ilmi zaviyesinden bir şerh yazmaktan ziyade, İbnu'l-‘Arabî geleneğini benimsemiş bir kişi olarak bu geleneğin mantık ilmiyle entegre edilmeye çalışılması olarak değerlendirmek daha doğrudur. Nitekim bu çerçevede

² Meħmed Tâhir Lâlezârî, *ed-Durretu'z-Zâhira*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no.124, v.82b. Lâlezârî nisbesini ikamet ettiği Fatih Camii yakınındaki Lâlezâr semtinden aldığı kaydedilmektedir. Fatih ilçe sınırları içerisinde Lâlezârî'nin dedesi tarafından yaptırılıp babasının isminin verildiği Lâlezâr Mescidi olarak bilinen küçük bir cami dışında bu isimde bir mahallenin varlığı bilinmemektedir. Bkz. Ayvansarayî, *Camilerimiz Ansiklopedisi* (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1987), c.2, s.30. Lâlezârî nisbesini Sultan 3. Aħmed'in çiçekçibaşısı olan babasından aldığına dair de bir başka görüş söz konusudur. Bkz. İlyas Çelebi, "Lâlezârî," *DİA*, c.27, s.89.

³ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Ali Aktan, Abdulkadir Yuvalı ve Metin Hülâğü (İstanbul: Sebil Yayınları, 1996), c.3, s.275.

⁴ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: TÜBA Yayınları, 2016), c.1, s.368.

⁵ ‘Umer Rığâ Keħhâle, *Mu‘cemu'l-Mu‘ellifin* (Beyrut: Mektebetu'l-Muşennâ ve Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-‘Arabî, 1993), c.10, s.100.

⁶ Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-Kâlemiyye fi Tasfiri Esrâri'n-Nüniyyeti'l-Kelâmiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no142, v.39.

⁷ Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Muķim fi Ma‘rifeti'l-Ķıstâsi'l-Mustaķim*, Süleymaniye Kütüphanesi-Esad Efendi, no.1758, v.1b.

Lâlezârî'nin tek bir gelenek içerisinde söylem üretmediği, aksine eklektik ve seçmeci bir tutum sergilediği ve Fahrüddin er-Râzî (ö.606/1210) ve Muhyiddin İbnu'l-‘Arabî gibi birbirinden farklı düzlemde söylemlere sahip isimlere müracaat ettiği görülmektedir.

Lâlezârî, yazmış olduğu şerh ve risalelerinin birçoğunu kelimeler ve tasavvuf konularına hasretmiştir. Pek çoğu küçük birer risale şeklindeki eserlerinin büyük bir kısmı şerh hüviyetindedir. Bunlar arasında İbn Berracân'ın (ö.536/1142) Allah'ın yeri ve gökleri altı günde yarattıktan sonra arşa istiva ettiğini bildiren 7/el-A'râf:54. ayeti hakkındaki görüşlerinin şerhi mahiyetinde kaleme aldığı *ed-Durretu'l-Beydâ'*, Birgivi Mehmed Efendi'nin (ö.981/1573) *nefy* ve *ışbât* bakımından kelime-i tevhidi ele alan risalesinin şerhi mahiyetinde kaleme aldığı *el-Yâkûtetu'l-Ḥaḍrâ'*, el-Mâturîdî'nin (ö.333/944) 1/el-Fâtîha:5. ayetinin tefsiriyle ilgili görüşlerinin şerhi kastıyla kaleme aldığı *el-Yâkûtetu'l-Ḥamrâ'*, el-Ġazâlî'nin *leyse fî'l-îmkân ebda' mimma kân* sözünü açıklama amacıyla kaleme aldığı *el-Cevâhiru'z-Zâhira*, Necmüddin en-Nesefî'nin (ö.537/1142) *el-Akîde*'sinin sonunda yer alan ve insanlarla meleklerin fazilet yönünden karşılaştırıldığı kısmı şerh etmek amacıyla yazdığı *Risâle fî Efḍaliyyeti Rasûli'l-Beşer 'alâ Rasûli'l-Melâ'ike*, Hızır Bey'in (ö.863/1458) *el-Ḳaşîdetu'n-Nûniyye*'si üzerine *el-Cevâhiru'l-Ḳalemiyye* isimli şerh, 'Abdülkâdir el-Geylânî'nin (ö.561/1165) salavât hakkındaki görüşlerinin şerhi mahiyetinde *ez-Zumurrudetu'l-Ḥaḍrâ'*, İbnu'l-‘Arabî'nin devir nazariyesinin şerhi mahiyetinde *et-Tibru'l-Aḥmer*, 'Abdüsselâm İbn Meşîş'in (ö.625/1228 [?]) evradının şerhi mahiyetinde *el-Kevkebu'd-Durrî*, Ebû'l-Ḥasen eş-Şâzelî'nin (ö.656/1258) *Ḥizb'i* üzerine kaleme aldığı *ed-Durretu'z-Zâhira*, İbnu'l-‘Arabî'nin *Fuṣûş*'unu müdafaa kastıyla kaleme aldığı *Risâle fî Def'i İ'tirâḍi Râġıb Mehmed Pâşâ fî Ḥaḳḳı'l-Fuṣûş li's-Şeyhi'l-Ekber* ve *Mecmû'atu's-Şalavât* isimli bir risale yer almaktadır.⁸

Lâlezârî'nin el-Ġazâlî'nin *el-Ḳıştâs*'ı üzerine kaleme aldığı ve bu makalenin konusunu oluşturan şerhi, aynı zamanda yazdığı eserler içerisinde en hacimli olanıdır. Makalede önce Lâlezârî'nin şerhi bağlamında genel değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu çerçevede onun şerhi yazım gerekçesi, ana metne ve el-Ġazâlî'ye atfettiği anlam, şerhte takip ettiği yöntem ve müracaat ettiği isimler ve kaynaklar, şerhin mantık ilmi zaviyesinden değeri gibi hususlar üzerinde kısaca ve ana hatlarıyla durulmuştur. Sonra tahkikte

⁸ Bu eserlerin kahir ekseriyeti tek bir mecmua içerisinde toplanmıştır. Bkz. *Mecma'u Esrâri'l-Cevâhiri'r-Rûḥâniyye fî Maṭla'i Envârî'z-Zavâhiri'r-Rayḥâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no.124.

kullanılan yazma nüshalar ve takip edilen yöntem hakkında tasvirî bilgiler paylaşılmıştır. Son olarak da şerhin tahkikli Arapça metni sunulmuştur.

1. Lâlezârî'nin Şerhine Dair Bazı Tespitler

1.1. Lâlezârî'nin Şerhi Yazma Gerekçesi

Lâlezârî'nin söz konusu şerhi kaleme almasının altındaki saikler, eser hakkında yapılabilecek değerlendirme ve çıkarımlarda bir anahtar görevi görmektedir. Bu yüzden, onun şerhin yazım gerekçesi bağlamındaki dibacede sunduğu şu tespitlere doğrudan yer vermek anlamlı olacaktır:

Eyüp Kadılığ'ndan ayrıldıktan sonra Rumeli Hisarı Köyü'nde iken *el-Kıştâsu'l-Mustaķim* adlı kitabı dikkatli okumak ve incelemekle meşgul oldum. Sonra dedim ki kendi kendime; bu kitabın yazarı Ġucetu'l-İslâm ve dinî ve inancı güzelleştiren din imamlarının büyüklerinden olan Ebü Ġâmid MuĠammed b. MuĠammed b. MuĠammed el-Ġazālî eĠ-Ġūsî'dir (Ġ.s.). Ve kendi kendime Rabbimin izni ile bana medet göndermesi için onun manevi ruhundan şefaât istemem gerektiğini düşündüm. Ona tam bir vesile ile ulaşmanın ancak hikmetin saadet kimyası olan sihirli kelamına hizmet etmekle mümkün olacağına kanaat getirdim. Kime hikmetin saadeti verilirse çok büyük bir hayır verilmiş olur. Onun bazı sözlerini, ilmim eksik ve zayıflıklarım çok olsa bile tafsil etmeye başladım. Ve [ortaya çıkan ürünü] *el-Mizānu'l-Muķim fî Ma'rifeti'l-Kıştâsi'l-Mustaķim* olarak isimlendirdim. Nihayetinde bilinmelidir ki İmâm el-Ġazālî sanki yeni bir ilim tedvin etmiş ve onu 'doğru ölçü' (*Kıştâsi'l-Mustaķim*) olarak adlandırmıştır.⁹

Bir tarikat mensubu olarak Lâlezârî'nin eseri yazma sebebinin el-Ġazālî'nin manevi ruhundan şefaât talep etmek olması, onun bu eseri şerh etmesinde sufi kimliğinin etkin rol oynadığını göstermektedir. Öyle ki eser, üslup bakımından tasavvufi bir bakış açısıyla şerh edilmiştir. Nitekim Aşir Efendi nüshasının ilk varağının başına eserin ait olduğu konu zemini olarak "tasavvuf" ibaresi not düşülmüştür.

Doğrudan kendisi tarafından dile getirilmiyor olsa da metin içerisindeki dolaylı bazı göndermelerinden hareketle Lâlezârî'nin el-Ġazālî'nin ilgili eserini önemseyip buna bir şerh yazmak istemesinin bir başka gerekçeye daha mebni olduğu öngörüsünde bulunmak mümkündür. Bu gerekçe, muhtemelen el-Ġazālî'nin mantığı ilahî kaynaklı bir ilim olarak ele alıp Aristoteles'ten farklı olarak onu *şürî* bir ilim haline getirmiş olmasıdır.¹⁰ Bu yaklaşım, ilk tahlilde mantığın doğru bilgiye ulaşmanın aleti/ölçütü olarak taraf-

⁹ Lâlezârî, *el-Mizānu'l-Muķim*, v.2a.

¹⁰ Ali Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme," *İslâmî İlimler Dergisi* 5:2 (2010), s.17.

sızlığına halel getiriyor gibi olsa da gerçekte öyle değildir; zira el-Ġazālî'ye göre tarafsızlık, yani ölçütün doğruluğu, vahiy tarafından da garanti altına alınmıştır. *El-Kıstâsu'l-Mustaķîm*'de mantığın ilahîliğine yönelik bu gönderme, Lâlezârî'nin niçin el-Ġazālî'nin diğer eserlerini değil de özellikle bu eserini şerh etmek istediğini anlaşılır kılmaktadır. Nitekim onun, el-Ġazālî'nin *ta'lim* ehline bütün ilimlerin anahtarlarını çıkardığını söylediği bölümde, burada geçen (منه) zamirini Kur'an'a yönelik bir gönderme olarak görmesi bunu teyit etmektedir.¹¹ Bu durumda bahsi geçen kıyas ölçülerinin (*mizân*) kaynağı da Kur'an olmakta, yine bu ölçüler sadece Kur'an'dan ve Peygamber'den öğrenilebilmektedir.¹²

Lâlezârî el-Ġazālî'yi ümmetin büyük alimlerinden biri olarak görmekte ve şerhteki bazı bahislerde el-Ġazālî'nin sözlerini yine onun diğer eserlerine atıflar yaparak açıklamaktadır. Ona atfettiği önem, şerhin daha başlangıcında kendisini göstermektedir; öyle ki berâat-i istihlal sanatını havi bir hamdele ve salvele ile el-Ġazālî'nin kitap isimlerinin kısa bir özetini sunmaktadır.¹³ El-Ġazālî'nin "peygamber varisi" bir alim olduğuna dikkat çekmekte ve bunun çerçevesini Hz. İbrahim'i de içine alacak şekilde genişletmektedir:

Anladım ki musannif (el-Ġazālî) zâtı bakımından Muhammediyye'nin varislerindedir, gayr-i zâtı bakımdan ise İbrahimiyye'nin varislerindedir. O Muhammedî meşreb ve İbrahîmî meşheddendir. Ve onda Muhammed (a.s) ve İbrahim'in (a.s.) peygamberlik âleminin nurunun parlıtısından birçok pay vardır. O, marifetin nurlarını bazen Efendimiz Muhammed'in (s.a.v.) son peygamberlik kandilinden bazen de İbrahim'in (s.a.v.) kandilinden almaktadır. Eğer "musannifin (el-Ġazālî) zâtı bakımından Muhammediyye'nin ve gayr-i zâtı bakımdan İbrahimiyye'nin varislerinden olduğunu nereden bildin" diye sorarlarsa derim ki; kim onun kitaplarını (*İhyâ'* ya da diğerlerinden) takip ederse, onun için Allah'ın yardımıyla ondaki yakın hasıl olur. Buna ikna olmadıysan kavimlerin (mutasavvıfların) kitaplarında ona nasıl tanıklık ettiklerine bir bak. Bu takrirle beraber, Huccetul-İslâm'ın *mizân*ların bilgisini Efendimiz'in (s.a.v.) ve İbrahim'in (s.a.v.) kandillerinin parlaklığından aldığı sana açık hale gelir.¹⁴

¹¹ Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Muķîm*, v.71a.

¹² Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Muķîm*, v.3b.

¹³ Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Muķîm*, v.1b.

"الحمد لله الذي زين من شاء بتعليم جواهر القرآن لإحياء علوم الدّين. وعين من جاء بالهدي لتفهم قواعد العقائد منهاج العابدين. والصلوة والسلام على من هو حجة الحق المنعوت بالصدق والكمال المحقق الذي أرشد أولي الألباب إلى معراج السالكين، بأن يهديهم بمشكوة أنوار ... بالقسطاس المستقيم، ليكونوا هدى للمقتدين."

¹⁴ Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Muķîm*, v.11a-b.

Lâlezârî, ilgili eseri okuduğunda, el-Ġazālî'nin sanki “yeni bir ilim” tedvin ettiğİ ve bunu da *el-Kıştâsu'l-Mustaķîm* olarak adlandırdığı kanaatine ulaştığını belirtmekte,¹⁵ *el-Kıştâs*'ı da daha önce benzeri görülmemiş eşsizlikte bir kitap olarak nitelendirmektedir.¹⁶ Eserde, *ta'lim* ehli ile el-Ġazālî arasında cereyan eden diyalogu “büyük bir münazara (*munâzara* ‘*aẓîme*)”¹⁷ olarak tanımlayan Lâlezârî, Şu ifadelerle eserin ana temasını ortaya koymaktadır:

El-Ġazālî, bu eserinde, bilgi kaynağı olarak masum imamın kabul edilmesi düşüncesine karşı, bilginin *ta'lim* ile elde edilebileceğini fakat onu *tâ'lim* edeceğimiz imamın gerçek masum imam olan Hz. Muhammed olduğunu, bu imamdan ancak *te'allum* ile ilmin husule geleceğini, bize Kur'an vesilesiyle O'ndan [Allah'tan] gelen beş *mizâm* onun öğrettiğini, bu *mizân*larla bilgilerimizi ölçtüğümüzü, Hz. Muhammed'den başka ne re'ye ne de kıyasa ihtiyaç duyduğumuzu ileri sürmektedir.¹⁸

1.2. Lâlezârî'nin Şerh Yöntemi ve Kaynakları

Bir telif türü olarak bildiğimiz *şerh*; klasik gelenekte, ilmî bir disipline dair yazılmış ve meşhur olmuş bir eserin tamamının daha anlaşılır kılınması amacıyla kapalı ifadelerinin açıklandığı, eksik bırakılan hususların giderildiği, varsa hatalara işaret edilerek eleştirildiği ve anlamayı kolaylaştırmak adına örneklerin çoğaltıldığı eserlere verilen addır. Lâlezârî'nin şerhinin, müteahhir dönem şerhlerinin çoğunluğunda rastlandığı şekliyle metin ve şerhin birbirine geçtiği/katıldığı *memzûc* bir şerh olduğu, ana metinle şerhin karışmaması için de el-Ġazālî'ye ait kısımların belirginleştirildiği görülmektedir. Lâlezârî, şerhte genellikle ana metnin konu çerçevesinin dışına çok fazla çıkmamakta ve el-Ġazālî'nin ortaya koyduğu akışı muhafaza etmektedir; öyle ki konu başlıklarını hiçbir değişiklik yapmadan asıl metinde nasıl geçiyorsa o şekilde korumaktadır. Bununla birlikte onun şerhine ana metnin bir tekrarı olarak bakmak da doğru olmaz. Zira şerhte el-Ġazālî'nin dile getirdiği hususların hem ondan önceki hem de sonraki alimlerin görüşlerine müracaat edilerek genişletilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu haliyle de Lâlezârî'nin, el-Ġazālî'nin tespitlerini reddetme cihetiyle şerhe girişmediği, daha evvelkilerin veya sonrakilerin söyledikleri ile mukayese etme metoduna başvurduğu söylenebilir.¹⁹ El-Ġazālî'nin tespitlerine, başka alimlerin görüşleri üzerinden bir mukayese zemini oluşturma çabasını ise, er-

¹⁵ Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Muķîm*, v.2a.

¹⁶ Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Muķîm*, v.77b.

¹⁷ Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Muķîm*, v.2b.

¹⁸ Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Muķîm*, v.2b.

¹⁹ Buna bir örnek oluşturmaları bakımından bkz. Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Muķîm*, vv.12b; 37a-b.

Râzî geleneğinde kaleme alınmış eserlerde sıklıkla rastlanan *taḥkîk* yönteminin kısmi de olsa uygulanması olarak görmek mümkündür. Bilindiği üzere bu yöntem; bir iddianın, rivayetin ya da görüşün aslını araştırmak anlamına gelmekte ve bir meselenin ispatı adına bütün delillerin sıralanıp aralarından en doğru olanın tercih edilmesini ifade etmektedir. En yüksek ifade biçimine ‘Aḍuddīn el-İcī (ö.756/1355), Sa‘duddīn et-Teftāzānī (ö.792/1390) ve es-Seyyid eş-Şerīf el-Curcānī (ö.816/1413) gibi alimlerin eserlerinde kavuşmuş olsa da *taḥkîk* yöntemini sistematik hale getiren ve eserlerinde aktif bir şekilde kullanan kişi Faḥruddīn er-Râzī’dir.²⁰ Bu yöntem, ondan sonraki süreçte bilhassa da usûl-i fikh, kelam ve felsefe metinlerinde sıklıkla uygulanan bir yöntem dönüşmüş, Osmanlı ilim geleneği içerisinde kaleme alınan *şerḥ* ve *ḥāşīye* literatürünü de önemli ölçüde etkilemiştir. Lâlezârî’nin şerhini bu etkinin kısmen görüldüğü bir metin olarak mütalaa etmek mümkündür.

Lâlezârî şerhinde el-Ġazālî öncesinde ve sonrasında yaşamış çok sayıda alimin görüşüne müracaat etmektedir. Ca‘fer eş-Şâdıḳ (ö.148/765), Ebū Ḥanīfe (ö.150/767), Mâlik b. Enes (ö.179/795), Muḥammed b. İdrīs eş-Şâfi‘î (ö.204/820) ve Ebū’l-Ḥasen el-Eş‘arī (ö.324/935-36) gibi erken dönemde yaşamış alimlerin görüşlerine herhangi bir kaynak bilgisi paylaşmadan doğrudan isim olarak atıfta bulunmaktadır. Geç dönemdekilerin görüşlerini ise buna zemin teşkil eden eser isimleriyle birlikte zikretmektedir. Lâlezârî’nin en fazla müracaat ettiği ismin İbnu’l-‘Arabî olduğu görülmektedir; İbnu’l-‘Arabî’nin *el-Futūḥātu’l-Mekkiyye*’si,²¹ *et-Tedbīrātu’l-İlâhiyye*’si,²² *‘Ankā’u Muğrib fī Ma‘rifeti Ḥatmi’l-Evliyā*’²³ ve *İnşā’u’d-Devā’ir*’i²⁴ onun şerhte başvurduğu ve alıntılarda bulunduğu eserlerdendir. Müracaat ettiği diğer eserler arasında Faḥruddīn er-Râzī’nin *el-Meṭālibu’l-‘Āliyye*’si,²⁵ Şadrü’ş-Şerīf’a’nın (ö.747/1344) *et-Tavḍīḥ*’i ve *Ta‘dilu’l-‘Ulūm*’u,²⁶ ‘Aḍuddīn el-İcī’nin *el-‘Aḳā’idu’l-‘Aḍudiyye*’si,²⁷ Celāluddīn ed-Devvānī’nin (ö.908/1502) *er-Risāletu’l-Cedīde fī İşbātī’l-Vācib* adlı risalesi²⁸ ile *Şerḥu’l-*

²⁰ Tahsin Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn,” *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), s.51-55.

²¹ Lâlezârî, *el-Mizānu’l-Muḳîm*, vv.20a, 34b, 35a, 39b.

²² Lâlezârî, *el-Mizānu’l-Muḳîm*, v.36b.

²³ Lâlezârî, *el-Mizānu’l-Muḳîm*, v.37a.

²⁴ Lâlezârî, *el-Mizānu’l-Muḳîm*, v.73a.

²⁵ Lâlezârî, *el-Mizānu’l-Muḳîm*, vv.36b, 40b.

²⁶ Lâlezârî, *el-Mizānu’l-Muḳîm*, v.10a.

²⁷ Lâlezârî, *el-Mizānu’l-Muḳîm*, v.11b.

²⁸ Lâlezârî, *el-Mizānu’l-Muḳîm*, v.40b.

'*Aķâ'idî'l-Āđudıyye*'si,²⁹ Birgivî Meĥmed Efendi'nin (ö.981/1573) *İm-tihânu'l-Ezkiyâ*"sı³⁰ ile *Āđabu'l-Birgivî*'si,³¹ Ķazâbâdî Aĥmed Efendi'nin (ö.1163/1750) *Şerĥu Āđâbi'l-Birgivî*'si³² yer almaktadır. Lâlezârî'nin bunlar dışında bir konuya dair var olan görüşleri, herhangi bir şahıs veya eser ismi bilgisi paylaşmadan *fe-in ķile* terkibi üzerinden anonim olarak sunduğu da görölmektedir. Genel olarak ifade etmek gerekirse Lâlezârî'nin bütün bu eserlere yönelik atıflarında ana metin olan el-Ğazālî'nin *el-Ķıřtâs*'ına aykırılık teşkil edebilecek herhangi bir gönderim söz konusu değildir; aksine mevcut muhtevayı bu eserler üzerinden daha da tahkim etmeye ve anlaşılır kılmaya çalıştığı görölmektedir.

1.3. Lâlezârî'nin Şerhinin Mantık İlmi Zaviyesinden Değer

18. yüzyılda yaşamış bir kimse olarak Lâlezârî'nin, el-Ğazālî'nin bir eserine şerh yazmak istemesinin mantık ilminin genel gelişim seyri bakımından nereye konumlandırılacağı sorusu, cevabı gerçekten zor bir sorudur. Bu zorluk, esasen, iki husustan kaynaklanmaktadır: İlki el-Ğazālî'nin hem bu eserinin hem de mantıkla ilgili diğer eserlerinin Lâlezârî'ye kadarki süreçte herhangi bir şerh faaliyetine konu kılınmamış olmasıdır. Oysa ki el-Ğazālî, mantık ilminin İslam düşünce geleneğinde meşruiyet kazanmasında doğrudan rolü olan ve hatta bu çerçevede kurucu bir isim olarak kendisinden bahsedilen bir kimsedir. Kendisinden sonraki süreçte bütün ilim alanlarında *řerĥ* ve *ĥâřiye* odaklı bir yazım geleneği sahayı işgal etmişken, onun eserlerinin bu ilginin dışında kalması gerçekten düşündürücü ve manidardır. Bu husus, önemli olsa da ve üzerinde müstakil olarak durmayı gerektirse de bu yazının kapsamını açmaktadır. Lâlezârî'nin ve şerhinin mantık ilmi içerisinde nerede durduğu sorusu bağlamında zorluk üreten ikinci husus ise kendisinin de bir parçası olduğu 18. yüzyıl Osmanlı ilim geleneğinde mantık ilmine yönelik özel ve yoğun ilgidir. Ķarsüsî Meĥmed Efendi (ö.1145/1732), Saçaklızâde Meĥmed Efendi (ö.1145/1732), Veliyyuddîn Cârullâĥ (ö.1151/1738), Yanyalı Es'ad Efendi (ö.1143/1731) ve İsmâ'îl Gelenbevî (ö.1205/1791) gibi alimler yazdıkları *te'lif*, *řerĥ*, *ĥâřiye* ve *iĥtiřâr* türündeki eserlerle ilgili yüzyılda mantık ilmine yönelik genel ilginin taşıyıcısı konumundaki kimselerdir. Bu açıdan bakıldığında Lâlezârî'nin de bu ilginin neticesinde söz konusu şerhini kaleme almaya girişmiş olabileceği düşüncesi akla gelmektedir; fakat yukarıdaki alimlerin hiçbirinin el-Ğazālî odaklı bir

²⁹ Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Muķîm*, v.11b.

³⁰ Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Muķîm*, v.22a.

³¹ Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Muķîm*, v.7b.

³² Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Muķîm*, v.7b.

telif faaliyetinin bulunmaması, dahası bu isimlerin eserlerine yansıyan söylemlerde el-Ġazālî sonrası süreçte kabul görmeye başlayan anlayışın belirlenmesi Lâlezârî'yi farklı bir konuma taşımaktadır. Bu durumda Lâlezârî'yi, 18. yüzyıldaki yönelimin içerisinde faaliyette bulunan biri olarak değerlendirmek de pek mümkün görünmemektedir. Onun gerçekte ne yapmaya çalıştığı, belki ilgili yüzyıldaki faaliyetin bütüncül bir şekilde tahlil edilmesi ile ortaya konulabilecektir ki bunun da bu yazının sınırlarını aştığını itiraf etmek gerekir.

18. yüzyılda yaşamış bir kimse olarak Lâlezârî'nin el-Ġazālî'nin *el-Kıştâs*'ına bir şerh yazmak istemesinin mantık ilmi bakımından ne anlam ifade ettiğinin dış bağlamını tespit etmek mevcut durumda mümkün olamayla birlikte, belki yazdığı şerhin kendi iç bağlamından hareketle bazı hususlara dikkat çekmek imkan dahilindedir. Lâlezârî'nin, el-Ġazālî'nin söz konusu eserini sanki "yeni tedvin edilmiş bir ilim" olarak görmesini bu bakımdan belki önemsemek gerekir. Onun el-Ġazālî'den mülhem olarak bu ilme "akli ve dinî ilimleri" kuşatan manevi bir güç atfettiği şu ifadeleri dikkat çekicidir:

Mantıkî mizan ile mantık arasında fark vardır öyle ki mantık re'y ve kıyastan ibarettir, onlar da vehmin kederinden arınmış değıllerdir. Sanki el-Ġazālî, Resul aleyhisselamın öğretmesiyle Kur'an'da zikredilen bu beş *mizân* ile bu *kıştâsî* ilmini hem akli hem naklî ilimler için ölçü olarak tedvin etmiştir. Bu ilmin kaynağı Efendimiz (sav)'in Kur'an'dan öğrettiği şeylerdendir. Bu ilmin mevzusu, Efendimiz (sav)'den öğrenilmesi ve sıratı müstakime ulaştırması açısından malum ölçülü olan bir bilgidir. Gayesi ise, İmamların imamı, tâbi olunan masum nebî Muhammed b. 'Abdullâh b. 'Abdulmuṭṭalib Efendimiz'den *te'allum* ile ümmetinin alimlerinin açıklamalarıyla, tabi olunan imamın (Bâṭınî imamların) *ta'lim*inden, re'y ve kıyastan müstağni olmaktır.³³

Lâlezârî'nin bu ifadelerinde en fazla dikkat çeken husus, mantık ilmi bağlamındaki genel faaliyeti "re'y ve kıyastan ibaret" görmesi, buna karşın el-Ġazālî'nin eserinde ortaya koyduğu çabaya bunu aşan bir mahiyet atfetmesidir. Bu tutum, mantığın formelleşmiş biçimine yönelik ince bir eleştiri gibidir ve mantık ilminin el-Ġazālî'nin *el-Kıştâs*'ına yansıyan beş *mizân* üzerinden yeniden içeriklendirilmesi çabasını ihsas ettirmektedir. Beş *mizân* vurgusu, bunun da Kur'an'a ama daha çok Hz. Muhammed'in *te'allumüne* raci kılınması mantığın hem amacı hem de konusu bakımından İslamleştirilmesi niteliği taşımaktadır. Belli ki Lâlezârî, bunu ziyadesiyle önemsemek-

³³ Lâlezârî, *el-Mizânü'l-Mukîm*, v.3b.

tedir ve el-Ğazālî'nin yaptığını yeni ve müstakil ilim tedvini olarak görmekte-
 tedir. El-Ğazālî'nin bu eserde yaptığı yeni bir ilim tedvini ise, bu durumda
 bu yeni ilmin kavram çerçevesinin yine el-Ğazālî'nin ortaya koyduğu kav-
 ramlar üzerinden şekillenmesi gerekmektedir. Nitekim Lâlezârî, el-
 Ğazālî'nin mantık ilminin İslamileştirilmesi amacına matuf olarak ortaya
 attığı kavramları olduğu gibi benimsemiştir. Bu çerçevede el-Ğazālî'nin *cuz'î*
 yerine *mu'ayyen*, *kullî* yerine *muṭlak*, *taşavvur* ve *taşdik* yerine *ma'rifet* ve
 '*ilm*, *maḥmûl* ve *mevdû'* yerine *ḥukm* ve *maḥkûm* '*aleyh* veya *şıfat* ve *mevsûf*,
icâb ve *selb* yerine *işbât* ve *nefy*, *el-kaḍıyyetu's-şahşıyye* yerine *el-kaḍıyyetu'l-*
mu'ayyene, *el-kaḍıyyetu'l-kullıyye* yerine *el-kaḍıyyetu'l-muṭlaka* *el-âmm*, *el-*
kaḍıyyetu'l-cuz'ıyye yerine *el-kaḍıyyetu'l-muṭlaka* *el-hâşşa*, *kıyâs* yerine
mîzân, *iktirân* yerine *izdivâc*, *iktirânî kıyâs* yerine *te'âdul mîzânı*, *muttaşıl*
şartlı istişnâ'î kıyâs yerine *telâzum mîzânı*, *munfaşıl şartlı istişnâ'î kıyâs* yer-
 ine *te'ânud mîzânı*, *ḥaddu'l-evsaṭ* yerine '*illet* veya '*amûd*, *şekl* yerine *naẓm*,
muḳaddime yerine *aşl*, *netice* yerine *fer'* ve *tevellud* kavramlarını kullanarak
 mantığın kavramsal literatürünü fıkıh başta olmak üzere İslami ilimlere
 uyumlu hale getirme gayretinin,³⁴ Lâlezârî tarafından da olduğu gibi benim-
 sendiği ve el-Ğazālî'nin kullandığı istikamette ve içerikte kullanıldığı görül-
 mektedir.³⁵ Lâlezârî el-Ğazālî'nin eserinde bahsettiği beş *mîzânın eşkâlinin*
 kelim, mantık ve hikmet kitaplarında zikredilmiş olan açık delillerle aynı
 olmadığını şu ifadelerle daha da açmaktadır:

Zât açısından birlik, itibar ve sıfat açısından gayriyyete münafi değildir.
 Belki onunla mantıki *mîzânlar* arasında sıfatlarda bir mugayeret bulu-
 nabilir. Bir şey başka bir şeyle bizzat ittiḥad ederken, suret ve itibar
 açısından ondan ayrışabilir; kalb gibi, yani marifet ve ilmin mahalli olan
 latife-i insaniyyeyi kastediyorum, sol tarafta göğsün altında bulunan
 kozalakı şeklindeki et parçasını kastetmiyorum. Çünkü o, zât bakımın-
 dan mudebbir olan ruh ile ittiḥad halindedir ancak vasfen ondan ayrı-
 sır.³⁶

Lâlezârî'ye göre Aristoteles'ten beri neredeyse mantık kitaplarının hep-
 sinde var olan kıyasın tanımı ve şekilleri el-Ğazālî'nin *el-Kıştâs*'ında *şuret* ve

³⁴ Ferruh Özpilavcı, "Ğazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değer-
 lendirilmesi," *İslâmî İlimler Dergisi* 7:1 (2012), s.149.

³⁵ Bahsi geçen *mîzânların* isimlerinin kim tarafından belirlendiği yönünde *ta'lim* ehlinin sorusuna
 el-Ğazālî'nin dış görünüşün aldatıcı olduğu gerekçesiyle bunları kendisinin değiştirdiğini söyleme-
 sine Lâlezârî ilave bir açıklama getirmekte ve kullanılan kavramlar sebebiyle hakikatin ortaya
 çıkmasına yanaşmayanlara tıpkı ahirete inananlara Allah'ın 16/en-Nahl:22. ayetinde verdiği
 cevabın verileceğini kaydetmektedir. Bkz. Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Mukîm*, v.42b.

³⁶ Lâlezârî, *el-Mizânu'l-Mukîm*, v.3a; Özpilavcı, "Ğazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık
 Tarihi Açısından Değerlendirilmesi," s.151.

i'tibār açısından farklılaşmıştır. Lâlezârî, bunun artık bilinen şekliyle bir mantık olmadığı ve yeni bir ilim olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatinindedir. Bu bakımdan bu ilmin asıl kurucusu ise el-Ġazâlî'den başkası değildir. Sonuç olarak Lâlezârî'nin el-Ġazâlî'nin *el-Kıstās*'ına yönelik vurgusunun iki boyutu olduğu düşünülebilir: İlki, bu açıklama ile mantığa karşı çıkanların zihnindeki algıyı yıkmak ve el-Ġazâlî gibi bir isim üzerinden mantık ilmine yönelik bir meşruiyet oluşturmak istemesi olabilir. İkincisi ise mantık ilmi ile meşguliyeti, dar bir çevrenin faaliyet alanı olmaktan çıkarıp herkesin meşgul olabileceği bir faaliyete dönüştürmek istemesi olabilir. Bu iki husus, Lâlezârî'nin bu eseri için bir mantıkçı zaviyesinden şerh etmediğine de belli ölçüde açıklık getirmektedir.

2. Lâlezârî'nin Şerhinin Nüshalarına ve Tahkikine Dair Bazı Bilgiler

El-Mizānu'l-Mukīm'in biri müellif nüshası olmak üzere tespit edebildiğimiz toplam üç nüshası bulunmaktadır. Hepsisi de Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan bu nüshalardan ilki, Esad Efendi Koleksiyonu 1758 numaralı demirbaşta 1b-77b varakları arasında kayıtlı bulunan nüshadır. Nüsha bizzat Lâlezârî'nin kaleminden çıkmıştır; istinsah tarihi olarak 1200 (1785-1786), tashih tarihi olarak da 1201 (1786-1787) yılı not düşülmüştür. Sayfalar, çoğunlukla 19 satırdan oluşacak şekilde istiflenmiştir. Mukavva üzeri ve miklebi kahverengi meşin kaplı, kenarları zencirekli cilt özelliğine sahip olup, aharlı su yolu yatay ve dikey, nohudi orta incelikte de kağıt özelliğine sahiptir. 1a varağında Esad Efendi'ye, 3a varağında Müftizâde Meḥmed'e, 4a varağında Kâdî 'Abdullāh'a ve 5b varağında kendisini Mekke Kadısı olarak takdim eden İbrāhîm Efendi'ye ait temellük kayıtları bulunmaktadır. Bu nüsha tahkik metninde, kayıtlı olduğu Esad Efendi koleksiyonuna atfen (İ) şeklinde rumuzlandırılmıştır.

Bir diğer nüsha, Aşir Efendi Koleksiyonu 195 numarada 1b-92b varakları arasında kayıtlı bulunan nüshadır. Nüshanın ilk varacağının başında muhtemelen konusunun tavsifi amacına matuf olarak "tasavvuf" notu düşülmüştür. 1201 yılında Şandalcizâde İbrāhîm tarafından istinsah edilmiştir. Her bir varak, 15 satırdan oluşacak şekilde istiflenmiştir. Arapça tahkikte bu nüsha, (ع) şeklinde rumuzlandırılmıştır.

Nüshanın zahriyesinde Lâlezârî'nin söz konusu şerhi ile ilgili dolaylı değerlendirmeler ihtiva eden iki takriz yer almaktadır. İlk takriz "Medīne-i Münevvere kâdîsı ve ḥālen [?] şadāret-i Anadolu pāyesi ile 'Urvevî Humāyun kâdîsı a'lemu'l-'ulemā', ekmelu'l-udebā' vaḳıtlü 'ināyetlü

‘Abdullāh Efendi ĥazretlerinüñ şüret-i imzālarıdır” şeklinde hakkında Türkçe bir bilginin paylaşıldığı bir kişiye aittir ve şu şekildedir:

Bu kitaba dair uzun uzun düşündüm ve metnin belagatinin mücevherler gibi, şerhin ışığının da parıldayan yıldızlar gibi olduğunu fark ettim. Metnin yazarı *el-Kıştâsu'l-Mustaķîm* ile şeriatın *mizânını* dengeledi. Şarih ise bozuk bir zihnin yanılmasına yol açabilecek hususları açıklığa kavuşturdu. Bu haliyle şerh, kuşukları ortadan kaldırmak isteyen birinin samimiyetinin sonucu olarak ortaya çıktı, Ta‘lîmiyye’nin şüphelerine neşter vurup nefislerin tembelliğinden kaynaklı kusurları temizledi. Allah ona affı ve ihsanı ile muamele etsin, onu lütfu ve gufranı ile bağışlasın. [Bunu] kulları içerisinde, Ğanî ve Ğamîd olan Rabbinin inayetine en fazla muhtaç olan sabık Ṭaybetu’t-Ṭaybe kadısı ‘Abdullāh [yazdı.] Allah onu bağışlasın.³⁷

İlkinde nazaran daha kısa olan ve “faĥru’l-evān ve seyyidü’z-zemān üstüzü’l-küll Müftizāde es-Seyyid Meĥmed Efendi (sellemehu’llāhu Te‘ālā) ĥazretlerinüñ şüret-i imzāsıdır” şeklinde bir takdim ile sunulan ikinci takriz notu ise şu şekildedir:

Bu kitabı başından sonuna kadar okudum ve anladım ki bu kitap, güneş ile ayın yüzüne yazılsa yeridir. Ben el-Ğadîr [olan Allah’ın] fazlına muhtaç, talebeler arasında Müftizāde olarak bilinen es-Seyyid Meĥmed’im. Allah ikimizi [beni ve babamı] bağışlasın.³⁸

El-Mizānu'l-Muķîm’in diğeri bir nüshası ise, Reşid Efendi Koleksiyonu 326 nolu demirbaşın 6b-77b varakları arasında kayıtlı bulunan nüshadır. Bu nüshanın müstensihisi de bir öncekinde olduğu gibi Şandalcizāde İbrāhîm’dir; ancak isim terkinde bu kez el-Ğāc ibaresinin de yer aldığı görülmektedir. Nüshanın ne zaman yazıldığını gösterir bir tarih bilgisi mevcut değildir. Her bir varak 21 satırdan oluşmaktadır. Tahkik metninde bu nüshaya yönelik atıflarda (ج) rumuzu kullanılmıştır.

Bu üç nüsha içerisinde Aşir Efendi Koleksiyonu’nda yer alan nüsha en açık ve anlaşılır olanıdır. Reşid Efendi Koleksiyonu’nda yer alan nüsha ise harf noktalarının en az kullanıldığı nüshadır. Aynı müstensihin kaleminden

37

”قد تأملت في هذا الكتاب، فألفيت جزالة المتن كالجواهر وجزالة الشرح كالقواكب الخس الزواهر، إذ الماتن عدل ميزان الشرع بالقسطاس المستقيم، والشارح علل نبله بسلب المخامرة من الذهن السقيم، إذ هو شرح نشأ من صفوة مناصرة الهواجس، وجرح لشبهات التعليمية سلم من هفوة مخالفة النفاثس، عامله الله تعالى بعفوه وإحسانه وسامحه بلطفه وغفرانه زبره أحوج العبيد إلى عناية ربه الحميد عبد الله القاضي في الماضي بطيبة الطيبة غفر له“

38

”طلعت هذا الكتاب من الأول إلى الآخر، فوجدته حزيناً لأن يكتب على وجنات الشمس والقمر، وأنا الفقير إلى فضل القدير السيد محمد العريف الشهير بين الطلبة بمفتي زاده غفر لهما“

çıkan bu iki nüsha, genel manada birbirleriyle bir uyum göstermekte ve sehven düşülen hatalar dışında içeriklerinde herhangi bir eksiklik bulunmamaktadır. Esad Efendi Koleksiyonu'nda bulunan nüsha ise müellife aittir ve tahkikte esas nüsha olarak kullanılmıştır. Müellif nüshasının varlığı, ilk yazıldığı haline en yakın olarak metnin ortaya çıkarılabilmesi noktasında son derece önemli bir imkan sunmuştur. Fakat bu nüshada tamamıyla silinmiş ya da okunamaz durumda çok sayıda ibare bulunmaktadır. Bu türden ibareler, bazen rumuzlandırılarak hamişe düşülen notlar ile tamamlanmaya çalışılırken, bazen de olduğu gibi bırakılmıştır.

Her üç nüshada da üstü kırmızı kalem ile çizilmiş olan yerler, bazı istisnalar dışında el-Ğazālî'nin *el-Kıştās*'ının metnidir. Bu ibareler, tahkik metninde koyu harflerle gösterilmek suretiyle Lâlezârî'nin şerhinden ayrıştırılmaya çalışılmıştır. Lâlezârî'nin şerhinde Arapça dil bilgisi bakımından bazı hataların bulunduğu tespit edilmiştir. Ancak bu hatalar, genelde zamirlerin ve ism-i mevsullerin kullanımı ile ilgili basit düzeyde hatalardır. Nüshalarda, hiçbir noktalama işareti bulunmamaktadır. Asgari düzeyde tutulmak şartıyla, metnin daha iyi anlaşılması adına nokta, virgül, iki nokta, istifham işareti, ünlem işareti gibi noktalama işaretlerine yer verilmiştir. Aynı şekilde okunması güç olduğu düşünülen bazı kelimeler harekelenmiştir. Genel itibari ile elif-i maksûra şeklinde yazılan 'ى' harfi tahkikte noktalı olarak yazılmıştır. Yine metnin içinde kısaltılmış olarak verilen bazı kelime ve tabirler, açıkça yazılmış ve dipnotta ayrıca belirtilmemiştir. Metin içerisinde bize ait olan başlık, numara ve eklemeler köşeli parantez içerisinde yazılmıştır. Ayet numaraları köşeli parantez ile ayetlerin sonuna eklenmiş, eksik ayet varsa tamamlanmıştır. Metindeki hadislerin kaynakları tespit edilmek suretiyle dipnotta gösterilmiştir. Metinde paragraflama yapılarak her paragrafa ayrı bir numara verilmiştir. Tahkikte esas alınan müellif nüshasına göre, sayfa başlarına varak numarası ile sayfanın ön ve arka yüzünü sembolize eden [أ] / ile [ب] / işaretleri konulmuştur. Nüsha farklarına dipnotta yer verilmiş ancak müstensihin sayfa kenarında yaptığı tashihlere metin içinde yer verilerek bunlar dipnotta ayrıca belirtilmemiştir. Bir nüshada yanlış yazılan veya hiç yazılmayan, ancak satır arasında veya kenarda tashih edilen ibareler ise metne alınıp nüsha farkı olarak dipnotta farkın sonuna صح هامش ifadesi eklenerek gösterilmiştir. Nüshalardan birinde bulunmayan kelime veya ibareler eksi (-), fazla olanlar (+), nüsha farklılığı ise (:) işaretleri ile gösterilerek ardından bu kelime ve ibareler yazılmıştır.

3. Lâlezârî'nin Şerhinin Tahkikli Arapça Metni

الميزان المقيم في معرفة القسطاس المستقيم

[ب ١]/

بسم الله الرحمن الرحيم

[الفصل الأول]

[دخول إلى معرفة الموازين]

[١] الحمد لله الذي زين من شاء بتعليم جواهر القرآن لإحياء علوم الدين، وعين من جاء بالهدي لتفهيم قواعد العقائد منهاج العابدين، والصلوة والسلام على من هو^١ حجة الحق المنعوت بالصدق والكمال المحقق الذي أرشد أولي الألباب إلى معراج السالكين بأن يهديهم بمشكوة أنوار نبوته إلى المقصد الأقصى ليكون كلّ واحد منهم مفصل الخلافة بتميز معيار العلوم لتحصيل عين اليقين أعني به سيدنا ومولانا سلطان الأنبياء والمرسلين برهان الأصفياء والصدّيقين، حضرت محمد رسول الله حبيب رب العالمين، وعلى آله وصحبه الذين وزنوا معارفهم بالقسطاس المستقيم ليكونوا هدى للمقتدين/[٢]أ رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

[٢] وبعد يقول العبد الفقير إلى ربه الباري^٢ محمد القاضي بمدينة أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه في الماضي المدعو بطاهر ابن الشيخ السيد محمد لاله زاري كان الله تعالى لهما ولن كان لهما. لما انفصلت عن قضاء مدينة أبي أيوب الأنصاري^٣ رضي الله عنه اشتغلت بمطالعة الكتاب المسئى بالقسطاس المستقيم وأنا حينئذ بقرية روم ايلي حصارى^٤ ثمّ إنّي قلت في نفسي إنّ مصنف هذا الكتاب هو حجة الإسلام زين الملة والدين أبو حامد الإمام محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي -قدس الله تعالى سرّه- وهو من كبار أئمة الدين، وتفكرت في نفسي أن^٥ لا بدّ لي من الاستشفاع من روحه الملكوتي الروحاني ليمد لي بإذن ربي، والوسيلة التامة إليه ليس إلا بالخدمة لكلامه الإكسير من كيمياء سعادة الحكمة التي من يؤتمها فقد أوتي بالخير الكثير، فشرعت في تفصيل بعض كلامه وإن كنت قليل البضاعة وكثير التقصير وسميته بميزان المقيم في عرفان^٦ القسطاس المستقيم ثم ليعلم أن الإمام قدس الله سرّه كأنه دون علما جديدا وسماه بعلم القسطاس المستقيم وذلك أن الإمام صادف في بعض أسفاره رفيقا من رفاق أهل التعليم من الشيعة الإمامية على ما سيحى منه قدس سره./[ب ٢] فوقعت بينه وبين الإمام مناظرة عظيمة، إذ كان حصول العلم

١ - من هو، صح هامش.

٢ - إلى ربه الباري، صح هامش.

٣ أبو أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري صحابي من الأنصار. توفي أبو أيوب الأنصاري مريضاً، وهو في جيش يزيد بن معاوية المتوجه إلى القسطنطينية. (ت. ٥٢ هـ)

٤ اسم معرف للقرية: "Rumeli Hisari".

٥ ر - سرّه وهو من كبار أئمة الدين، وتفكرت في نفسي أن.

٦ أ، ر: في معرفة، صح هامش أ.

عند الرفيق منحصرًا في التعلّم من الإمام المعصوم، فإن حصول العلم إنّما هو بأحد طرق ثلاثة: إما بالرأي وإما بالقياس وإما بالتعلم من الإمام المعصوم. والأولان لا يفيدان العلم، فتعين الثالث. أمّا أن الأولين لا يفيدان العلم فلكثرته اختلاف الأراء. وأمّا أن الثالث يفيد العلم فلأن العلم منصوص على الإمام فإن أباؤه قد نصّوا عليه، والإمام قد نصّ على المتعلمين فحيث كانوا معصومين لا يتطرق إلى نصهم خلاف قطعاً، هذا مذهب الرفيق.

[٣] وحاصل كلام حجة الإسلام في مقابلة كلام الرفيق تسليم أنّ العلم لا يحصل إلا بالتعلم من الإمام المعصوم، لكن من إمام الأئمة وهو سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلّم، وهو صلى الله عليه وسلّم⁷ علّمنا بالقرآن الموازين الخمس المذكورة في القرآن فبذلك الميزان نزن معارفنا ولا نحتاج إلى غيره عليه السلام من الأئمة ولا إلى غير القرآن من الرأي والقياس، إذ كان تعليمه وتعليم القرآن مغنيين عن تعليم غيره عليه السلام من الأئمة وعن تعليم غير القرآن من الرأي والقياس.

[٤] فإن قيل الموازين المذكورة في هذا الكتاب المسّى/ [١٣] بالقسطاس المستقيم هي بعينها البراهين المذكورة والأدلة المبسّطة على صور الأشكال في كتب الكلام والحكمة⁸ والمنطق، قلنا الاتحاد بحسب الذات لا ينافي الغيرية بحسب الاعتبار والصفات فلعلّ بينه وبين الميزان المنطقي مغايرة في الصفات، والشيء قد يتحدّ بالشيء بالذات ويمتاز عنه بالصورة والاعتبار، كالقلب أعني اللطيفة الإنسانية التي هي محلّ المعرفة والعلم لا المضغّة التي هي على الشكل الصنوبري المودعة تحت الثدي من جانب اليسار فإنّه يتحدّد⁹ بالروح المدبّر ذاتا ويمتاز عنه وصفاً، وكالموضوع والمحمول فإنّهما متحدان ذاتا ومتغايران وصفاً كذلك هذه الموازين القسطاسي، إذ قد يكون الأصلان منها¹⁰ مقدّمتين للميزان المنطقي وقد يكونان¹¹ جزئيين من المقدمة الواحدة للميزان المنطقي كما سيبيء.

[٥] والموازين المذكورة في القرآن على ما سيبيء منه -قدّس سرّه- هو الميزان الأكبر والأوسط والأصغر وهذا ثلاثة هو¹² التّعادل واثان التلازم والتّعاقد فيكون المجموع خمسة¹³ وهذه الموازين القسطاسي تتحدّ بالميزان المنطقي ذاتا وتمتاز عنه بالصفة¹⁴ الأخرى وهي أن هذه الخمس لا تحصل الموازين¹⁵ ولا تعتبر ولا تعتمد¹⁶ عليها/ [٣ب] إلا بكونها¹⁷ معلّمة من القرآن والرسول عليه السّلام، إذ لا خلاص في المعارف عن

⁷ ر - وهو صلى الله عليه وسلّم.

⁸ أ - والحكمة، صح هامش.

⁹ ع: يتحد.

¹⁰ أ - منها، صح هامش.

¹¹ ر: يكون.

¹² ع: هذه الثلاثة هي.

¹³ ر - خمسة.

¹⁴ ع: بالصورة.

¹⁵ أ: يكتب في أسفل هذه الصفحة: "الموازين" نسخة. | ر، ع - الموازين.

¹⁶ ع: ولا يعتمد.

¹⁷ أ: يكتب في هامش: "إلا لكونها" نسخة.

معارضة الوهم إلا بالوزن بالميزان المعلم من القرآن، إذ القرآن نور لأنه وحى إلهي، قال سبحانه ﴿وَكَذَلِكَ أُوحِينَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ [الشورى، ٥٢/٤٢]﴾ الآية، بخلاف الميزان المنطقي من حيث إنه منطقي فإنه عبارة عن الرأى والقياس ولا يصفو عن كدر الوهم فكأنه قدس الله سره دون هذا العلم القسطاسي. فعلى هذا يكون تعريفه العلم بكيفية وزن المعقول والمنقول بالموازين الخمس المذكورة في القرآن من حيث أخذها من تعليم الرسول عليه السلام بالقرآن وموضوعه المعلوم الموزون من حيث التعلم من الرسول عليه الصلوة والسلام من حيث الإيصال إلى الصراط المستقيم وغايته الاستغناء عن تعليم الإمام التابع وعن الرأى والقياس بالتعلم من إمام الأئمة سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب المعصوم النبي المتبوع صلى الله عليه وسلم بتبيين علماء أمته. فإذا علمت هذا، فلنشرع¹⁸ في المقصود بعون الملك المعبود. فنقول قال الإمام حجة الإسلام رضى عنه الملك العلام.

بسم الله الرحمن الرحيم

[٦] أحمد الله أولاً على ما أنقذني من نار الجهل والتقليد المؤدية إلى الجحيم وهداني إلى أنوار جواهر القرآن الهادية إلى الصراط المستقيم / [٤] وأصلي على رسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم الذي اصطفاه الله تعالى¹⁹ عز وجل لمحبتته كما اصطفى آدم ونوحا وإبراهيم وموسى وداود وعيسى عليهم الصلاة والسلام لصفوته ومناجاته²⁰ وخلته ومكالمته²¹ وخلافته وكلمته.

[٧] ثانيا حيث اصطفاني بوراثته صلى الله عليه وسلم أو المعنى أصلي على رسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم ثانيا على الله عز وجل حيث جعلني من علماء أمته عليه السلام وورثته. قال -قدس الله تعالى سره- و أقول: إخواني! هل فيكم من يعتبر في سمعه لأحدثه شيئا من أسراري فقد استقبلني في بعض أسفاري رفيق من رفاق أهل التعليم وغافصتي²² بالسؤال مغافصة من يتحدى باليد البيضاء المحجة الغراء،²³ وأهل التعليم قوم من الشيعة الإمامية²⁴ يزعمون أن المعارف لا يحصل إلا بتعليم الإمام المعصوم، ومعنى التعليم أن يعلم الإمام من محضره أن يأخذوا حل عقد مشكلاتهم منه، ويعرضوا عن تعلم المعارف والعلوم. ثم يبعث دعاة إلى نواحي مملكته ليدعو الناس إلى إجابة الإمام والتعلم منه. وقال إنني أراك تدعي كمال المعرفة، فبأي ميزان تدرك حقيقة المعرفة، أبعين الرأى والقياس؟ وذلك في غاية التعرض والالتباس، وقد اعترفتكم بأن المستدل بالدليل العقلي الذي هو الرأى لا يأمن من معارضة الوهم / [٤ب] إذ لا بد لصاحب هذا الشأن من التعريفات والحدود والحد الحقيقي وإن أعطي معرفة المحدود، ولكنه تتوقف

¹⁸ ر: فنشرع.

¹⁹ ع - تعالى.

²⁰ أ - مناجاته، صح هامش.

²¹ ر: بكلامه؛ وفي هامش أ: بكلامه.

²² ع: عافصبي.

²³ ع: الغراء.

²⁴ ع، ر، أ - الإمامية، صح هامش أ.

معرفته على تمييز الجنس والفصل عن العرض العام والخاصة وهو أصعب الأمور والحد الاسمي والرسبي لا يعطي العلم بالمحدود. وكذلك النظر العقلي إنما يعطي برد اليقين إذا صحت الأقيسة صورة ومادة، ولا يتم ذلك إلا بالنظر الآخر فننقل الكلام إليه ويتسلسل لذلك ثار الخلاف، إذ كل ناظر يعتقد أن الحق وقف على نظره، ومنشأ هذا الاختلاف ليس إلا عدم التمييز بين المقدمات؛ أيها حقة وأيتها باطلة. أم تدرك حقيقة المعرفة بميزان التعلم؟ فعلى هذا التقدير يلزمك اتباع الإمام المعلم المعصوم، وما أراك وما أظن أنك تحرص وتجتهد في طلبه²⁵ و تجعل نفسك حصرا على طلبه²⁶ طلب الإمام المعصوم.

[٨] قال حجة الإسلام رضي عنه تعالى قدس الله سره فقلت: أما ميزان الرأي والقياس فحاش لله أن أعتصم به وأتعول عليه فذلك ميزان الشيطان. ومن زعم من أصحابي استفهام إنكاري أي لا يزعم أحد من أصحابي أن ذلك²⁷ ميزان المعرفة فأسأل الله²⁸ الخ. أو من قبيل من يأتيني فله درهم²⁹ والمعنى ومن زعم من أصحابي أن ذلك أي الرأي والقياس ميزان المعرفة فإن³⁰ شاء الله أن يكفي شره/ [٥] عن الدين، فإن للدين صديقا جاهلا يظن أنه قد سعى في حماية الدين وليس ذلك بحماية للدين وهو أي الصديق الجاهل لكونه جاهلا شر من عدو عاقل، وهو ظاهر، قال في المنقذ من الضلال: "والحاصل أنه لا حاصل عندهم ولا طائل لكلامهم. ولولا سوء³¹ نصرة الصديق الجاهل لم ينته³² تلك البدعة إلى هذه الدرجة، لكن شدة التعصب دعى الذابيين عن الحق إلى تطويل النزاع معهم في مقدمات كلامهم وإلى مجادتهم في كل ما نطقوا به، فجاحدوهم في دعواهم: الحاجة إلى التعليم وفي دعواهم أنه لا يصح تعليم كل معلم بل لا بد من معلم معصوم، فظهرت حجتهم في إظهار الحاجة إلى التعليم وإلى المعلم المعصوم، وضعفت حجة المنكرين في مقابلتها فأخذ بذلك جماعة، فظنوا أن ذلك من قوة مذهبيهم وضعف مذهب المخالف له، ولم يفهموا أن ذلك لضعف ناصر الحق وجهله بطريق الصواب، بل الصواب الاعتراف بالحاجة إلى المعلم وأنه لا بد وأن يكون معصوما، ولكن معلمنا المعصوم محمد صلى الله عليه وسلم. فإذا قالوا هو ميت فنقول: ومعلمكم غائب³³ الخ. انتهى كلام حجة الإسلام في كتابه، وهذا الطريق طريق³⁴ أهل التعلم من القرآن الذي لم يرزق بسعادته الصديق الجاهل/ [٥ب] الناصر للدين على زعمه. ولورزق الصديق الجاهل سعادة أهل التعليم

²⁵ ع: على طلبه.

²⁶ ع - و تجعل نفسك حصرا على طلبه. | في نسخة أ "صلبه" أن هذا خطأ.

²⁷ ع: أن هذا.

²⁸ أ - فاسأل الله، صح هامش.

²⁹ أ - من يأتيني فله درهم، صح هامش.

³⁰ ع: فاسأل.

³¹ ع - سوء.

³² ع: تنته.

³³ هذا الجزء من كتاب الغزالي المنقذ من الضلال:

(لحجة الإسلام الغزالي، المنقذ من الضلال، محقق: الدكتور عبد الحلیم محمود، مكتبة الانجلو المصرية، يناير ١٩٦٢، ص ١٦٥)

³⁴ ر - طريق.

من القرآن ومن حضرت³⁵ محمد صلى الله عليه وسلم لبادر إلى التعلم فجزء لو محذوف كما في قوله تعالى ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يُقْفُوا عَلَى النَّارِ [الانعام، ٢٧/٦]﴾ ولتعلم منه من التَّمَعُّلُ وفي نسخة وقع لتعلم بلا واو فيكون جزءاً لو وهو الاوقف لسلامته عن التكلف في التقدير³⁶ أولاً الجدل من القرآن ومن حضرت³⁷ سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وهو قوله تعالى ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ [النحل، ١٦/١٢٥]﴾ وتعلمه من القرآن مبتدأ وخبر والجملة استئنافية حيث قال عز وجل ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ [النحل، ١٦/١٢٥]﴾ وعلم أن المدعو إلى الله بالحكمة قوم وهم أصحاب القلوب المشار إليهم بقوله تعالى ﴿ذَلِكَ لَذِكْرِي لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ [ق، ٥٠/٣٧]﴾ وبالموعظة قوم وهم أصحاب الأسماع المشار إليهم بقوله ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ [ق، ٥٠/٣٧]﴾ وبالمجادلة قوم وهم أصحاب النفوس والعقول المشوبة بالوهم من أصحاب الرأي والقياس والنظر العقلي.³⁸ ثم إنهم قسمان: قسم غلبت عقولهم على أهوائهم وإلهم الإشارة بقوله تعالى ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ [العنكبوت، ٢٩/٤٣]﴾ وهم المجادلون بالتي هي أحسن ومثالهم الأشاعرة من المتكلمين.³⁹ وقسم غلبت أهواؤهم على عقولهم واستولت أوهامهم على ممالك قواهم وإلهم الإشارة بقوله تعالى ﴿وَاتَّبَعَ هَوَاهُ [الاعراف، ٧/١٧٦]﴾ ومثالهم الفرق الضالة من المتكلمين.⁴⁰ فكان المدعوون ثلاثة ولا بد للمستجيبين لهذه الدعوة في كل فرقة من ضيافة [٦أ] يتغذى بها ليكون أغذية لهم ولا ينبغي أن يكون أغذيتهم إلا ما يوافق أمزجتهم، بحيث يكون غذاء كل فرقة نافعا لها موافقا لمراتها⁴¹ وإن الحكمة لوغذي بها أهل موعظة أضرهم فمن غذى أهل الموعظة بالحكمة فقد صار عدوا عاقلا، إذ لا يحتمل حوصلتهم ذلك فيضرب بهم هذا الغذاء كما يضرب بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير، وإنما غذاه اللبن الأدمي لا لحم الطير. وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة فقد صار المستعمل لهم صديقا جاهلا بظن أنهم ينتفعون بها على قياس نفسه وهم يشمازون منه كما يشماز طبع الرجال القوي من الإرضاع بلبن الأدمي، وإن من استعمل الحقايق لا بطريق الاحسن كما تعلم من⁴² القرآن كان كمن غذى البدوي بخبز البر وهو لم يألف بالبر. وليته⁴³ في تحليل هذا الكلام أنه كانت له أسوة حسنة في إبراهيم الخليل صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه حيث حاج في خصمه. فلتنظر أنت كيف صنع الخليل صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه في مناظرته مع نمرود حين قال للعين إني إله، فقال إبراهيم عليه السلام الإله إلهي لأنه ﴿رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ [البقرة، ٢/٢٥٨]﴾. فيه تحميق للعين حيث ادعى الألوهية

³⁵ ع: حضرة.

³⁶ ع، ر، أ - لسلامته عن التكلف في التقدير. صح هامش أ.

³⁷ ع: حضرة.

³⁸ أ - والنظر العقلي، صح هامش.

³⁹ أ - من المتكلمين، صح هامش.

⁴⁰ أ - من المتكلمين، صح هامش.

⁴¹ ر: لراسها.

⁴² ر، ع - من.

⁴³ لازم أن تكون "وليته".

لنفسه في أول الوهلة، فصح عنده عليه السلام حمق نمرود فقصد/ [٦ب] إحياءه بالإرشاد إلى طريق الفهم، فقال ﴿رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة، ٢/٢٥٨] ﴿ولم يقل إلهي الذي يحيي ويميت، إذ لا بد للإنسان أولاً من معرفة كونه في نفسه مربوباً فيعرف⁴⁴ منه احتياجه إلى الرب فيعرف ربه، كما رُوي عنه صلى الله تعالى عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه.⁴⁵ فكأنه قال إنني مربوب في نفسي فلا بد لي من الرب، وليس ربي إلا الذي يميّتي ثم يحييني. فمبيناً بين معرفة ربوبيته تعالى ثم ترقى من بيان المعرفة بالنظر في الأنفس إلى بيان معرفة ربوبيته تعالى بالنظر في عالم الأفاق فقال ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِي بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة، ٢/٢٥٨] ﴿فكملت المعرفة بالنظر إلى العالمين كما قال سبحانه ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت، ٤١/٥٣] ﴿فكأنه قال عليه السلام يا مسكين يا أحمق أنت تدعي الألوهية لنفسك، فدع عنك ذلك واجتهد أن تعرف عبوديتك فتعرف ربوبية ربك فتعرف ألوهية ربك فتعرف أنه الإله وحده وتتجى من النار فلما رأى أن ذلك لا يناسبه أي لما رأى إبراهيم الخليل عليه الصلوة والسلام وعلم أن هذا الدليل الذي هو إثبات ألوهيته تعالى ببيان ربوبيته تعالى بالإحياء والإماتة لا يناسب لخصمه/ [١٧] من جهة قريحته وفطرته وليس حسنا عنده لتعسر فهم معنى الإحياء والإماتة عنده بل لتعذره حتى عارضه بأمر باطل لجهله معنى الإحياء والإماتة ويقال لمن هذا شأنه:

بليد في الفراسة يدعيها كدعوى ابن المقفع في الهداية

فدع عنك الفراسة لست منها ولو أمررت نظرا في الدراية⁴⁶

وقال أنا أحيى وأميت عدل عليه السلام من الدليل الذي هو إثبات ألوهيته تعالى ببيان ربوبيته تعالى بالإحياء والإماتة إلى الدليل الآخر، وهو إثبات ألوهيته تعالى بإطلاع الشمس وتفصيله سيجي إن شاء الله تعالى.

[٩] فإن قيل قد ذهب بعض العلماء⁴⁷ المحققين إلى أن هذا ليس بجدول عن دليل إلى دليل آخر، بل عدول عن مثال خفي إلى مثال جلي في دليل واحد. إذ العدول عن دليل إلى دليل آخر يسحق انقطاعاً وهو غير مقبول عند المحققين من النظائر، قلنا الأمر كما قلت عند من جعل الإحياء والإماتة والإطلاع من مضافات القدرة على وفق الإرادة أو من مضافات التكوين من غير اعتبار التميز بينهما، وأما من جعل الإحياء والإماتة

⁴⁴ ع: فيعرفه.

⁴⁵ لاله زاري أسند هذا القول إلى رسول الله كمي الدين ابن العربي في كتابه رسالة التوحيد. ولكن ما وجدت مصدره عندها خلافاً:

١- المسعودي ينسب هذا القول إلى أرسطو بلقب صاحب المنطق في كتابه "كتاب التنبيه والأشراف".

(نشر عبد الله إبراهيم الصاوي، دار الصاوي، القاهرة، ص ١٣٨)

٢- السلمي ينسب هذا القول إلى علي بن أبي طالب في كتابه "حقائق التفسير".

(تحقيق سيد عمران، دار كتاب العلمية، بيروت، ص ٨٦)

٣- أبو نعيم يكتب في كتابه "حلية الأولياء وطبقات الأصفياء".

(مطبعة السعادة، ١٩٨٩، ١-X، ص ٢٠٨)

⁴⁶ ما وجدت مصدره لعله من شعر لاله زاري.

⁴⁷ أ - العلماء، صح هامش.

والإطلاع من مضافات القدرة أو التكوين أيضا ولكن اعتبر وميّز بأن الإحياء⁴⁸ والإماتة من قبيل النظر في الأنفس، ويشهد بذلك/[٧ب] قوله تعالى نقلا عن خليله عليه السلام ﴿يُؤَيِّتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِي﴾ [الشعراء، ٨١/٢٦] حيث أضافهما إلى نفسه عليه السلام، وأن الإطلاع من قبيل النظر في الأفاق فإنه يجعل العدول عند دليل⁴⁹ مبناه كون النظر في الأنفس معرفة الربوبية إلى دليل واضح مبناه كون النظر في الأفاق بل في أعظم أي الأفاق لمعرفة الربوبية، فافهم.

[١٠] وأما حديث أن هذا غير مقبول عند المحققين فاعلم أن الفاضل المحقق محمد بن بير علي البركوي⁵⁰ رَوَى اللهُ تعالى روحه قال في متن آدابه⁵¹ ودفعه أي دفع المنع بإثبات المقدمة الممنوعة⁵² أو نفي السند⁵³ بالدليل أو التنبيه إن كان لازما للمنع إن أمكن وإلا فبالانتقال إلى دليل آخر لقصة الخليل صلوات الله وسلامه عليه حيث قال ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ المَشْرِقِ فَأْتِيهَا مِنَ المَغْرِبِ﴾ [البقرة، ٢٥٨/٢] بعد قوله ﴿رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة، ٢٥٨/٢]، انتهى. ثم قال في الحاشية، وعند البعض لا يقبل الانتقال لأنه حينئذ يطول الكلام ولا يحصل المرام وضعف هذا ظاهر، فلهذا اخترنا القبول، والاختلاف ثابت في الانتقالات الآتية والمعول عندي قبول الكل، انتهى كلام البركوي رَوَى اللهُ تعالى روحه في حاشيته. أيضا على ما نقله شارحه⁵⁴ المدقق مولانا أحمد القازابادي⁵⁵ رَوَى اللهُ تعالى روحه لعلك تقول لم قال في الثاني فإن الله يأتي بالشمس، ولم يقل إن ربي يأتي بالشمس، إذ لا شك/[٨أ] أن إطلاع الشمس داخل تحت الربوبية، فاعلم أنه لما كان المقصود إثبات ألوهيته تعالى وذلك ببيان ربوبيته تعالى أولا ليعتري من معرفه ربوبيته إلى معرفة ألوهيته أتى في الدليل الأول بالاسم الرب وأتى في الدليل الثاني بالاسم الله فافهم. أولأن الاسم الرب له الثبوت، ومعنى الثبوت أن يكون الحكم الإيجابي أو السلبي في مضمون القول في مربوبه كليا مستمرا كما كان⁵⁶ في مضمون قوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ المَوْتِ﴾ [آل عمران، ١٨٥/٣] كليا مستمرا، فإن كل حي ممكن فهو يموت فلا يبقى نفس في الحياة غير ذائقة للموت أبدا، بخلاف الاسم الإله فإنه بكل من الأسماء أحكامه يتنوع إذ ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن، ٢٩/٥٥] فناسب إتيانه بإطلاع الشمس من المشرق، فإن طلوع الشمس من المشرق ليس كليا مستمرا أبدا، إذ كان في تقدير الله عز وجل طلوعها من

⁴⁸ ع: أن الإحياء.

⁴⁹ ع: من دليل.

⁵⁰ هو محمد بن بير علي البركوي (929 - 981 هـ) الرومي الحنفي «تقي الدين» صوفي واعظ نحوي فقيه مفسر محدث فريقي مشارك في غير ذلك. ولد بـ «باليكسر». من تصانيفه الكثيرة الطريقة المحمدية في الوعظ، شرح لب الألباب في علم الإعراب للبيضاوي، دافعة المبتدعين وكاشفة بطلان الملحدين، إنقاذ المهلكين في الفقه والأربعون في الحديث ا. هـ من معجم المؤلفين لكحالة الجزء التاسع ص [123 - 124] تقدم.

⁵¹ كتاب آداب البركوي.

⁵² ر - الممنوعة.

⁵³ أ - أو نفي السند، صح هامش.

⁵⁴ كتاب القازابادي "شرح آداب البركوي".

⁵⁵ هو العالم العثماني (1750/1163). أشهر كتبه؛ حاشية على تفسير الفاتحة، شرح القصيدة النونية، شرح آداب البركوي.

⁵⁶ ع، أ - أو السلبي في مضمون القول في مربوبه كليا مستمرا كما كان، صح هامش أ.

المغرب عند قرب الساعة فافهم. فإن قال قائل فعلى ما ذكرت لو قال في الثاني إن إلهي يأتي بالشمس لتم المقصود، فَلَا يَسِرُّ أَيْ بِالْجَلَالَةِ حَيْثُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ الْآيَةَ. فقل في جوابه إن الأنبياء عليهم السلام يختتمون⁵⁷ حججهم بالاسم الله الجامع، خصوصا الحبيب⁵⁸ فالخليل عليهما أفضل الصلوة والسلام والتحيات. انظر إلى قول الخليل عليه السلام في محاجته هذه كيف بدأ⁵⁹ بالاسم الرب/[ب8] وختم بالاسم الله. وإلى أمره تعالى للحبيب صلى الله عليه وسلم ﴿قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ [الأنعام، ١/٦]﴾ فإن الاسم الله هو الجامع لجميع الأسماء، ففي مقام المناجات تتنوع منه المرادات، فالمرضى إذا قال يا الله فمعناه أي الذي عنى به المريض يا شافي، والجائع إذا قال يا الله فمعناه يا مطعم يا رزاق، والتائب إذا قال يا الله فمعناه يا تواب، والمستغفر إذا قال يا الله فمعناه يا غفور، وقِسْ عليه الباقي. وفيه سر آخر وهو أنه لما كانت الشمس منسوبة إلى الاسم الله الجامع ناسب ذكر الجلالة في إطلاع الشمس، فإن العلوّ نسبتان علو مكانة وعلو مكان فعلو الاسم الجامع علو مكانة وعلو الشمس علو مكان، فاجتمعا مطلقا وتفارقا بالتقييد. وقال تعالى في المؤمنين المجاهدين لإعلاء كلمة الله ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ [آل عمران، ١٣٩/٣]﴾ وقال في إدريس عليه السلام ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا [مريم، ١٩/٥٧]﴾ وهو فلك الشمس وقال تعالى ﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا [التوبة، ٩/٤٠]﴾ فناسب للعالي أن يحتجّ بالعالي بذكر العالي فافهم ذلك والعلم عند الله عزّ وجلّ تبصرة وإنارة فهم.

[١١] وفي هذه المناظرة الجليلة مع نمرود ظهر لك أن نمرود أحمق وأجهل من فرعون، حيث اجترأ في أول الأمر على ادعاء الألوهية وأما فرعون فهو إنما قال في أول الأمر بالربوبية لنفسه، فقال ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى [النازعات، ٨٩/٧٣]﴾ ثم قال بعد/[١٩] ما خَوْفَ قومه ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي [القصص، ٢٨/٣٨]﴾ إذ كان يجوز أن يكون في الوجود إله السموات ولذا قال ما علمت لكم ولم يقل ما لكم من إله غيري وقال ﴿يَا هَامَانَ﴾ ابن ﴿لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِي مُوسَى﴾⁶⁰ فإن نفي العلم عن وجود الشيء لا يستلزم نفي ذلك الشيء. وأيضا لما قال لموسى عليه السلام ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ [الشعراء، ٢٦/٢٣]﴾ استحقّ الجواب من وجه وهو سؤاله عن الربوبية فأجابه موسى عليه السلام بقوله ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ [مريم، ١٩/٦٥]﴾ ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ [الدخان، ٤٤/٨]﴾ إلى غير ذلك. وإن لم يستحقّ الجواب من وجه وهو سؤاله عن ماهية الربّ بما فلو قال فرعون وما إله العالمين لم يستحقّ الجواب أصلا، بل جوابه حينئذ سلام على من اتبع الهدى ﴿لَا تَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ [القصص، ٢٨/٥٥]﴾ فتبصّر فيه⁶¹ وإنما قلنا استحقّ الجواب من وجه لسؤاله عن الربوبية لما قلنا فيما سبق من أن طريق معرفة الألوهية معرفة الربوبية، ويرشدك إلى هذا قوله تعالى في أول الفاتحة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ [الفاتحة، ١/٢]﴾ لم يقل سبحانه إله العالمين خالق العالمين، بديع العالمين بل قال رب العالمين تعليما لك أنه لما قال الحمد لله تحتاج أنت إلى معرفة الألوهية حتى تعرف

⁵⁷ أ - يختتمون، صح هامش.

⁵⁸ مقصود من حبيب؛ محمد نبي صلال الله عليه وسلم.

⁵⁹ ر - بدأ.

⁶⁰ أن مآلف كتب آية هكذا وهذا خطأ. | ﴿وقال فرعونُ يا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِي مُوسَى وَإِنِّي لأظنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [القصص، ٢٨/٣٨]

⁶¹ يشرح مآلف في هامش: "وجه التبصر في الفصوص في فص موسوية فلتنظر إليه".

أنه موصوف بالألوهية، وربما لا يتيسر لك معرفة ذلك إلا بالنظر إلى عالم نفسك وعالم الآفاق فتعرفها فتعرف ربك فتعرف ألوهية ربك / [٩ب] ولذا وُرد في بعض الكتب الإلهية اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك. [١٢] وإنما عدل إلى الأوفق⁶² فقال ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَبْتِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ [البقرة، ٢/٢٥٨]﴾ ولم يركب الخليل عليه السلام ظهر اللُجَاج في تحقيق عجز نمرود عن إحياء الموتى، إذ علم عليه السلام أن ذلك يعسر عليه لتعليل العدول فإنه يظن أن القتل إماتة من جهة، وتحقيق ذلك لا يلايم قريحته ولا يناسب بصيرته ودرجته، ولم يكن من مقصد الخليل عليه السلام إفناءه بل إحياءه. لأن إبراهيم عليه السلام أواةٌ حلیم.

[١٣] فإن قيل قد جعل بعض الفضلاء المدققين وهو مولانا أحمد أفندي القازابادي رُوحَ الله روحه وجه العدول عن الأول وهو قوله ﴿رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ [البقرة، ٢/٢٥٨]﴾ إلى الثاني وهو قوله ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ [البقرة، ٢/٢٥٨]﴾ الخ. خوف الاشتباه والتلبس على القوم، قلنا توجيه حجة الإسلام قدس الله سره بالنسبة إلى نفس نمرود وتوجيه ذلك البعض الفاضل رُوحَ الله روحه بالنسبة إلى القوم فلا إشكال فتأمل. والتغذية بالغذاء الموافق إحياء واللُجَاج بالإزهاق إلى ما لا يوافق إفناء جملة استثنائية. ولو لم يعدل عليه السلام عن الدليل الأول إلى الدليل الثاني الأوفق⁶³ وأراد تحقيق معنى الإحياء والإماتة بالوجه الذي جهله نمرود ولا يفهمه لكان ذلك في حق نمرود كتغذية الطفل الرضيع بلحم الطير فيتضرر منه و يفيئ. / [١٠أ] ولكن ليس مراده إفناءه بل إحيائه، ثم ليعلم أنه كما كان الخليل عليه السلام قاصدا لإحياء الخصم، ولم يكن من مقصده عليه السلام إفناءه؛ كذلك كان الإمام حجة الإسلام قدس الله سره قاصدا لإحياء الرقيق، ولم يكن من مقصده قدس سره إفناءه فأراد أن يغذيه بغذاء يوافق طبعه وقريحته ليرغب عن مذهب التعلم من الإمام المعصوم في زعمه التابع ويرغب في⁶⁴ مذهب التعلم من إمام الأئمة المعصوم المتبوع سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلم. وهذه دقيقة لا تترك إلا بنور التعلم لا بالرأي والقياس بل بالنور المقتبس من إشراق عالم النبوة المشار إليه بهذه ما ذكره في سر العدول من الأول إلى الثاني في مناظرة الخصم. ولعل المراد من إشراق عالم النبوة ما أُشير إليه بقوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ [الأنعام، ٦/٧٥]﴾ وقوله عز وجل ﴿وَتَلَكَّ حُجَّتْنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ [الأنعام، ٦/٨٣]﴾ على ما قال صدر الشريعة⁶⁵ قدس سره - صاحب

⁶² ع: الافق.

⁶³ ع: الافق.

⁶⁴ ع: يرغب الى.

⁶⁵ "عبید الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي البخاري بالحنفي، صدر الشريعة الأصغر ابن صدر الشريعة الاكبر: من علماء الحكمة والطبيعات وأصول الفقه والدين. له كتاب "تعديل العلوم - خ" و "التنقيح - ط" في أصول الفقه، وشرحه "التوضيح - ط" و "شرح الوقاية - ط" لجدده محمود، في فقه الحنفية، و "النقاية، مختصر الوقاية - ط" مع شرحن القهستاني، و "الوشاح" في علم المعاني.

توفي في بخارى. " (الأعلام للزركلي، جزء 4 / صفحة 197-198)

التوضيح⁶⁶ في كتاب تعديل العلوم⁶⁷ في باب مقامات العارفين ما حاصله بنوع من التفصيل إن كل وليّ من أولياء أمة محمد صلى الله عليه وسلم/ [١٠ ب] ⁶⁸ على قدم نبي من الأنبياء عليهم السلام، فيشرب المعارف في مقام روحه من مشرب قلب ذلك النبيّ عليه السلام. فباطن الولي كظاهر النبي، أي قلب الولي كظاهر النبيّ. وباطن باطن الولي كباطن النبي أي وروح الولي كقلب النبيّ، ⁶⁹ وأما باطن باطن النبي أي وأما روح النبيّ فلا يحوم حوله⁷⁰ شيء لأن أرواح الأنبياء قدسيّة جلالية، وأرواح الأولياء روحانية ملكوتية. فيكون ذلك الولي منسوباً إلى ذلك النبي بالنسبة الخاصة. ثم إن تلك النسبة قد تكون⁷¹ ذاتية له إلى قدم نبي لا ينفك عنها الولي، وقد يكون غير ذاتية قد ينفك الولي عنها فمن كانت نسبته ذاتية له إلى قدم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كان وارثاً محمدياً، وإن كان على قدم غيره عليه السلام من الأنبياء عليهم السلام بنسبة غير ذاتية له.

[١٤] فإذا عرفت هذا فمن كانت نسبته إلى قدم إبراهيم أو إلى قدم موسى أو إلى قدم داودا أو إلى قدم عيسى أو إلى قدم سليمان أو غيرهم عليهم الصلوة والسلام ذاتية له⁷² كان وارثاً إبراهيمياً وارثاً موسوياً وارثاً داودياً وارثاً عيسوياً وارثاً سليمانياً وإن كانت نسبته إلى قدم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم غير ذاتية له. ولكن ينبغي أن يعلم أن الإمداد لكل ولي سواء كان محمدياً أو إبراهيمياً أو موسوياً أو غيرهم إنّما هو من نور روحانية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لكون ذلك الولي/ [١١ أ] تابعا لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لكونه من الأمة المحمدية التي أخرجت للناس. ويجمع جميع هذه النسب قوله صلى الله عليه وسلم: العلماء ورثة الأنبياء.⁷³

[١٥] وقد عرفت أن المصتف قَدَسَ اللهُ سرّه من الورثة المحمدية بنسبة ذاتية له ومن الورثة الإبراهيمية بنسبة غير ذاتية له، فهو محمدي المشرب إبراهيمي المشهد، فله حظّ وافر من إشراق نور عالم النبوة نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ونبوة سيدنا إبراهيم عليه الصلوة والسلام فيأخذ أنوار المعارف تارة من حيث كونه محمدي المشرب من مشكوة ختم الأنبياء صلى الله عليه وسلم وتارة أخرى من حيث كونه إبراهيمي المشهد من مشكوة إبراهيم صلى الله عليه وسلم فله الأخذ من إشراق نور قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ [الرحمان، ١-٢/٥٥] ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ [النساء، ١١٣/٤] ﴿قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا [طه، ١١٤/٢٠] ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن

⁶⁶ كتاب صدر الشريعة عن أصول الفقه.

⁶⁷ كتاب صدر الشريعة عن علم المنطق والكلام والفلك.

⁶⁸ يكتب في هامش: الولي نسخة.

⁶⁹ أ - أي وروح الولي كقلب النبي، صح هامش.

⁷⁰ ع: قوله.

⁷¹ ع: قد يكون.

⁷² أ - ذاتية له، صح هامش.

⁷³ حديث الشريف: روى أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه وغيرهم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في ضمن حديث طويل: "إن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما، إنّما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظّ وافر."

(صحيح بخاري: علم 10، أبو داود: علم 1، الترمذي: علم 19، وابن ماجه: مقدم 17)

جَعَلْنَا نُورًا [الشورى، ٥٢/٤٢] ﴿وله أيضا الأخذ من إشراق نور قوله تعالى ﴿كَذَلِكَ نُري إِبراهيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ [الأنعام، ٧٥/٦] ﴿وَوَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبراهيمَ [الأنعام، ٨٣/٦] ﴿إذ للورثة المحمدية حظ وافر من هذه الأنوار من أجل العلم الذي أعطاه التجلي الإلهي والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

[١٦] فإن قلت فمن أين عرفت أن المصنّف من الورثة المحمدية / [١١ ب] بنسبة ذاتية له ومن الورثة الإبراهيمية بنسبة غير ذاتية له؟ قلت من تتبع كتبه من الإحياء وغيره حصل له بعون الله تعالى اليقين بكونه قدس الله سرّه كذلك، وإن لم تقع بهذا فعليك بكتب القوم حتّى تنظر كيف يشهدون بذلك له⁷⁴ فتبصّر. فهكذا التقرير ظهر لك أن حجة الإسلام أخذ معرفة الميزان من مشكوة سيّدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ومن مشكوة سيّدنا إبراهيم صلوات الله وسلامه على سيّدنا وعليه، ولهذا قال فلذلك أي فلكون هذه الدقيقة من مقتبسات عالم النبوة وأن سر التعليم الأخذ عن مشكوة النبوة حرموا عن التفتن له، إذ حرموا عن سرّ مذهب التعليم يعني أن رفقاءك أيها الرفيق وأصحاب الرأي والقياس كلّهم محرومون عن التفتن لهذه الدقيقة، إذ كانوا محرومين عن سر مذهب التعليم وهو سر من أطوار النبوة. فإن قلت فما معنى قول القاضي عضد الدين⁷⁵ في العقائد⁷⁶ وتبعه شارحه المحقق العلامة الدوّاني⁷⁷ قدس الله روحهما وهو قوله "ولا حاجة إلى المعلم، فإن من علم أن العالم حادث وعلم أن كل حادث له محدث علم أن العالم له محدث سواء كان هناك معلم أو لا."⁷⁸ قلنا المراد بالمعلم هناك المعلم التابع الذي ليس بمعصوم، ولا يخفي عليك أن حاصل قوله / [١٢ أ] من علم الخ راجع إلى أحد الموازين الخمس القسطاسي المعلمة من القرآن. وسنقف على حقيقته من المصنّف قدس الله سرّه. واعلم أن الشبهات والدلائل المنطقية المؤلفة من الوهميات والمغالطات والمجربات الناقصات والجدليات والسفسطيات والاستقرائيات الناقصات كلّها داخلة في الموازين الشيطانية على ما سيبي منه قدس سره من أن في جنب كل واحد من الموازين الخمس القسطاسي ميزان للشيطان يقول الفقر. فإذا كان الأمر على هذا الشأن يكون العلوم الموزونة بهذه الموازين الخمس مقبولة ممدوحة مندرجة في علوم القرآن ويكون العلوم الخارج وزنها من موازين الخمس القسطاسي

⁷⁴ ع - له.

⁷⁵ عضد الدين الإيبي (000 - 756 هـ / 000 - 1355 م) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الإيبي: عالم بالأصول والمعاني والعربية. من أهل إيج (بنارس) ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاما. وجرّت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجوناً. له (العقائد العضدية - ط). نقل من كتاب الأعلام للزركلي - ص295 - عضد الدين الإيبي - المكتبة الشاملة الحديثة.

⁷⁶ العقائد العضدية.

⁷⁷ "الدوّاني (830 - 918 هـ / 1427 - 1512 م) محمد بن أسعد الصديقي الدواني، جلال الدين: قاض، باحث، يُعد من الفلاسفة. ولد في دوان (من بلاد كازرون) وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها". له (شرح العقائد العضدية - ط). نقل من كتاب الأعلام للزركلي - ص32 - الدواني - المكتبة الشاملة الحديثة.

⁷⁸ هذه جملة من كتاب "شرح العقائد العضدية"، لم أجدّها.

الموزونة بميزان الشيطان مردودة مذمومة⁷⁹ ويكون ممّا لم ينزل الله به من سلطان فمآله إلى وسواس الشيطان كما قال الإمام محمد بن إدريس الشافعي رضي الله تعالى عنه:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة

إلا الحديث وإلا الفقه في الدين

العلم ما كان فيه لفظ حدثنا

وما سوى ذلك وسواس الشياطين⁸⁰

[١٧] فخرج إلى ما نحن فيه، قال حجة الإسلام رضي الله عنه تعالى فقال الرفيقي: فأنت إذا استوعرت سبيلهم واستوهنت دليلهم فما تزن معرفتك؟ قلت أزنها بالقسطاس المستقيم/[١٢ب] ليظهر لي حقها وباطلها وسقيمها ومائلها، ولما توهم أن يقال الأمر في القياس المنطقي كذلك، فما الفرق بين هذا وبين ذلك؟ أشار إلى دفع ذلك التوهم بقوله اتبعا الله عز وجل وتعلما من القرآن المنزل على نبيه الصادق صلى الله عليه وسلم حيث ﴿وَزُنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ [الإسراء، ٣٥/١٧]﴾ فقال الرفيقي: وما القسطاس المستقيم؟ قلت هي الموازين الخمس التي أنزلها في كتابه وعلم أنبيائه والوزن بها أي وعلم الوزن بها أو الوزن بها⁸¹ لا بالتعلم ولا بالرأي والقياس، فمن تعلم تلك الموازين والوزن بها أي وتعلم الوزن بها من رسل الله متعلق بتعلم ووزن بميزان الله تعالى الذي هو القسطاس المستقيم فقد اهتدى فاز بدرجة التحقيق⁸² وبالسعادة الأبدية لاستغنائه بهما عن تقليد الإمام الذي ليس بني معصوم ومن عدل عنها إلى الرأي كالمعتزلة وإلى القياس كالمجسمة والمشبهة فقد ضل وتردى ضل عن الصراط المستقيم صراط الله عز وجل، هذا حال المعتزلة وهلك بالهلاك المعنوي وهذا حال المجسمة المصححة بلزوم لوازم الجسمية، وإنما صاروا إلى⁸³ ذلك لاسترسالهم بالعقل المشوب بالوهم وللتقليد. فقال الرفيقي: أين الميزان في القرآن وهل هذا إلا إفاك وهتان؟/[١٣أ] قال حجة الإسلام: قلت ألم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ [الرحمان، ١-٤/٥٥]﴾ إلى أن قال ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ [الرحمان، ٧/٥٥]﴾ إنما قال ألم تسمع ولم يقل ألم تقرأ إشعاراً بأن المراد الإصغاء المفضي إلى فهم القلب حقيقة روح المعنى من اللفظ، وهذا هو السمع المؤثر في القلب الإنساني، ولهذا قال سبحانه في الملك النجاشي وقومه رضي الله عنهم وهم الموفقون للإيمان والإسلام ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ [المائدة، ٨٣/٥]﴾ لم يقل سبحانه وإذا قرئ عليهم القرآن كما قال في المخالفين ﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ [الإنشقاق، ٢١/٨٤]﴾ فإن النجاشي وأصحابه سمعوا القرآن بالتدبر والتأمل من حيث إنه أنزل على الرسول، فذلك السمع أرشدهم إلى الحق. وأيضاً ألم تسمع قوله تعالى في سورة الحديد؛ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ [الحديد، ٢٥/٥٧]﴾ أتظن أن الميزان المقرون بالكتاب هو ميزان البُرِّ والشعير والذهب؟ أنتوهم أن الميزان

⁷⁹ ع: ندمومة.

⁸⁰ في كتاب طبقات الشافعيين، محمد بن عبد الملك بن محمد بن عمر الإمام أبو الحسن الكرجي الفقيه الشافعي، ص 607 (المكتبة الشاملة الحديثة)

⁸¹ أ - أي وعلم الوزن بها أو الوزن بها ، صح هامش.

⁸² أ - بدرجة التحقيق، صح هامش.

⁸³ ر، أ - صاروا إلى ، صح هامش أ.

المقابل وضعه برفع السماء في قوله ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن، ٥٥/٧] ﴿فسر البيضاوي⁸⁴ قدس الله سره الميزان بالعدل، ولو تفكرت أنت في حقيقة روح الميزان القسطاسي لوجدته داخله في العدل فافهم، هو الطيار/ [١٣ب] والقبان؟ ما أبعد هذا الحسبان وأعظم هذا الهتان. فالله اتق الله تعالى في التأويل. لا يقال للرفيق أن يؤول ويقول ويقول يحتمل أن يكون المراد بالميزان الذي يقابل وضعه برفع السماء هو برج الميزان بقريئة مقابلة رفع السماء بقريئة قوله ﴿والشمس والقمر بحسبان﴾ [الرحمن، ٥٥/٥] وبالميزان المقرون بالكتاب هو ميزان يوم القيامة. لأننا نقول تفسير القرآن بالرواية لا بالاسترسال العقلي، ولم يسمع ذلك في المفسرين⁸⁵ الكملين، فليس هذا التأويل الأبعد إلا كتأويلات القرامطة الباطنية فهو مردود ساقط لا عبرة به ولهذا قال ولا تتعسف في التأويل واعلم يقينا أن هذا الميزان ميزان معرفة الله تعالى ومعرفة الملائكة وكتبه ورسله وملكه وملكوته لتتعلم كيفية الوزن من أنبيائه كما تعلموا هم من الملائكة.

[١٨] والله تعالى هو المعلم الأول، إن قلت لم أطلق المعلم عليه تعالى وأسمائه توقيفية؟ قلت إطلاقه بطريق التوصيف لا بطريق الاسم وهو جائز عنده قدس سره، فإنه تعالى نعت ذاته بأنه علم القرآن وعلم آدم الاسماء فافهم. والمعلم الثاني جبريل عليه السلام والمعلم الثالث الرسول صلى الله عليه وسلم والخلق كلهم يتعلمون/[١٤أ] من الرسل عليهم السلام، ما لهم طريق في المعرفة سواه. واعلم أن عند حجة الإسلام قدس الله⁸⁶ سره البرهان الأعظم القاطع على صدق نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم شينان: الأول ذاته صلى الله عليه وسلم فإن أرباب البصائر لا يطلبون على صدق نبوته عليه السلام دلائل أخر سوى ذاته عليه السلام متحققا بالأوصاف الكمالية والأخلاق الإلهية التي تجزم القلب بأن المتحقق بها لا يكون إلا أفضل الأنبياء والمرسلين. والثاني القرآن المعجز وهو الكتاب لا ريب فيه ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَتْرِكُ مَنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت، ٤١/٤٢] ﴿. وأما سائر المعجزات من شق القمر وتكلم الشجر والحجر وشهادة العجماء وغيرها فمن قبيل المؤيدات ولا يتوقف صحة كون القرآن حقا على نبوته عليه السلام ولا على سائر المعجزات، ألا ترى أن الملك النجاشي وأصحابه لما سمعوا ما أنزل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو القرآن آمنوا به وبالرسول صلى الله عليه وسلم، ولم يروا حينئذ رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا سائر معجزاته عليه السلام وإنما رأوا رسول رسول الله/[١٤ب] صلى الله عليه وسلم وسمعوا منه القرآن. فإذا تقرر هذا فبالموازين المنزلة بالقرآن نزن معرفة صدق النبي صلى الله عليه وسلم، ونميز النبي من المتنبي ونزن معرفة المعجزات من تقليب العصا ثعبانا وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وشق القمر ونميزها من السحر والتمويه والطب فافهم.

[١٩] وأما إثبات نبوته صلى الله عليه وسلم بالقرآن بيان إنزال الكتب عليه صلى الله عليه وسلم وبيان معجزاته من شق القمر وتكلم الشجر والحجر فطريق آخر وهو مسلك جمهور المتكلمين، وأما بيان ذلك

⁸⁴ عبد الله بن عمر البيضاوي (٤- 691هـ، / ٢- 1292م)، أحد علماء أهل السنة والجماعة، وهو فقيه وأصولي شافعي، ومتكلم ومحدث ومفسر ونحوي. تفسير البيضاوي هو الاسم الشائع للتفسير المسمى بـ«أنوار التنزيل وأسرار التأويل» قام بتأليفه الإمام شيخ الإسلام قاضي البيضاوي، أحد أهم التفاسير التي حظيت بقبول جمهور أهل السنة.

⁸⁵ ر: من المفسرين.

⁸⁶ ر- الله.

بطريق المجادلة بالوجه الحسن مع أهل الكتاب فهو⁸⁷ أن يقال إنه إذا قال اليهودي والنصراني موسى رسول الله وعيسى رسول الله ومحمد ليس نبي ولا رسول، فنقول فمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن قالوا بم عرفتم أن محمدا رسول الله؟ فنقول لهما بما عرفتما وعرفنا أن موسى رسول الله؛ وأن عيسى رسول الله وهو قولكما لأنه قد أنزل عليهما الكتاب وادعيا أنهما رسول الله وأظهر المعجزات الخارقات للعادة على وفق دعواهما، فكل من كان كذلك فهو رسول الله، فهذا الدليل الذي عرفتما به وعرفنا به/[١٥ أ] صدق نبوة موسى وعيسى عليهما السلام علمنا به صدق نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وهو قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه قد أنزل عليه الكتاب وادعى أنه رسول الله وأظهر المعجزات الخارقات للعادة على وفق دعواه فكل من كان كذلك كان رسول الله. فإنه كما أن ادعاء موسى وعيسى عليهما السلام النبوة والرسالة وإظهارهما المعجزات على وفق دعواهما وإنزال الكتاب عليهما علم بالتواتر والمشاهدة؛ كذلك ادعاء حضرت محمد صلى الله عليه وسلم الرسالة وإظهاره المعجزات على وفق دعواه وإنزال الكتاب عليه علم بالتواتر والمشاهدة. فنؤمن بما أنزل على رسولنا وبما أنزل على موسى وعيسى وعلى جميع الأنبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم، وإلى هذا أشير بقوله تعالى ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ - وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ [البقرة، ١٣٦/٢]﴾ وهذه صورة المجادلة بالوجه الحسن مع أهل الكتاب كما قال تعالى ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ/ [١٥ ب] إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ [العنكبوت، ٤٦/٢٩]﴾ فالأصلان أعني المقدمتين من الدليلين كالأبوين يتولد منهما النتيجة فهي كالابن. فلما عرفوا أعني أهل الكتاب نبوة موسى وعيسى عليهما السلام بهذين الأصلين لزم أن يعرفوا بهما النتيجة من الأصلين الذين هما كالأبوين، وهي ثبوت نبوة موسى وثبوت نبوة عيسى عليهما السلام وثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. ولا يبعد أن يوجد في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ [البقرة، ١٤٦/٢]﴾ إيماء إلى ما قررناه لك هذا أنفا.

[٢٠] فلنرجع الآن إلى ما نحن فيه، قال الرفيق: فيم تعرف أن ذلك الميزان صادق أم كاذب؟ أبعقلك ونظرك؟ وذلك فاسد، إذ العقول متعارضة. أم بالإمام المعصوم القائم بالحق في العالم؟ وهو أي عرفان الصدق بالإمام مذهبي الذي أدعوا إليه الناس. أراد حجة الإسلام أن لا يضيح على الرفيق طمعا في صلاحه في مآل المناظرة لثلا يكل ذهنه، وإلا فله -قدس سره- أن يقول: تعارض العقول ممنوع وإنما التعارض للوهم ولم يلتفت إلى مثل هذا بل اختار القلب عليه باختيار مذهب التعليم بتحرير المراد من الإمام من هو إتماما للإلزام فقال: فقلت ذلك أعرفه بالتعلم من الإمام/[١٦ أ] المعصوم لكن من إمام الأئمة سيدنا محمد رسول الله ابن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلم، وهذا من جملة ما اقتبس من مشكوة النبوة، إذ قال سبحانه لحبيبه ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ [النحل، ١٦/١٢٥]﴾ فإني وإن كنت لا أراه صلى الله عليه وسلم فإني أسمع تعليمه أي لأصحابه وأمتة الذي تواتر تواترا لا أشك فيه بيان لكيفية معرفته

بتعليمه صلى الله عليه وسلم لأمته وإنما تعليم القرآن وبيان صدق موازين القرآن معلوم من نفس القرآن سبق أنفا.

[٢١] فقال الرفيق: هات برهانك وأخرج من القرآن ميزانك وأظهر كيف فهمته وكيف فهمت من نفس القرآن صدقه وصحته؟ قال -قدّس سرّه-: فقلت فهات أنت، حدّثني بم تعرف صدق ميزان الذهب والفضة وصحته؟ ومعرفة ذلك فرض دينك بكسر الدال إذا كان عليك دين بفتح الدال حتى تقضيه تاما من غير نقصان، أو كان لك على غيرك دين حتى تأخذه عنه عدلا من غير رجحان أحد كفتيه على الآخر، فإذا دخلت سوقا من أسواق المسلمين وأخذت ميزانا من الموازين وقضيت واستقضيت به الذين فيم تعرف أنك لم تظلم بنقصان في الأداة/[١٦ب] ورجحان في الاستيداء؟ فقال الرفيق: أحسن الظن بالمسلمين وأقول إنهم لا يشتغلون بالمعاملة إلا بعد تعديل الموازين فإن عرض لي شك في بعض الموازين أخذته ورفعته ونظرت إلى كفتي الميزان ولسانه، فإن إستوى انتصاب للسان من غير ميل أحد الجانبين، ورأيت مع ذلك تقابل الكفتين؛ عرفت أنه ميزان. صحيح قلت إن اللسان قد انتصب على الاستواء وإن الكفتين تحاذيا بالسواء. فمن أين تعلم أن الميزان صادق؟ فقال الرفيق: أعلم متكلم وحده ذلك صدق الميزان علما ضروريا، يحصل ذلك العلم من مقدمتين أحدهما تجربته فهي أي أعلم⁸⁸ بالتجربة أن الثقيل يهوي إلى الأسفل وأن الأثقل أشد هويًا وهذه مقدمة تجريبية وحاصلة عندي ضرورة.

[٢٢] المقدمة الثانية أن هذا الميزان بعينه رأيت لم يهوا أحد كفتيه بل حاذت الأخرى محاذاة⁸⁹ مساواة. وهذه مقدمة حسية شاهدها بالبصر، فلا أشك⁹⁰ لا في هذه المقدمة الحسية ولا في المقدمة الأولى وهي المقدمة التجريبية ويلزم في قلبي من هاتين المقدمتين نتيجة ضرورية وهي استواء الميزان، إذ أقول لو كان أحدهما أثقل لكان أهوى، ومحسوس أنه ليس بأهوى، فمعلوم أنه ليس بأثقل. قال -قدّس سرّه-: قلت فهل هذا إلا رأي وقياس/[١٧أ] عقلي، يعني أن هذا قول مرتب من مقدمتين منتج للمطلوب كما اعترفت به فكل ما هذا شأنه فهو رأي وقياس عقلي عندك، فقد اعترفت بصدق الرأي والقياس من حيث ما نفيت ذلك واضطربت عليك الأحوال. قال الرفيق همها! فإن هذا علم ضروري اعترف بكونه⁹¹ ضروريا لزم من مقدمات يقينية حصل اليقين بها بتلك المقدمات من التجربة والحس، فكيف يكون رأيا وقياسا والقياس حدس وتخمين؟ لا يخفى عليك أن مأل قوله هذا تسليم ما نفاه في أول المناظرة، حيث جعل هناك وزن المعرفة مرددا بين الرأي والقياس وبين قول الإمام المعصوم، ونفى إفادة المعرفة عن الأول وجعلها حصرا على الثاني ووقفا على قول الإمام المعصوم، وجعل ههنا المؤلف من المقدمتين الحسية والتجريبية مفيدا لبرد اليقين، وليس هذا إلا اعتراف بثبوت ما نفاه وليس هذا إلا ركب متن عمياء وخبط خبط عشواء فافهم.

⁸⁸ أ - أعلم، صح هامش.

⁸⁹ ر: مجازاة.

⁹⁰ ع: شك.

⁹¹ ر: يكون.

[٢٣] قال الرفيق وأنا أحسن من هذا برد اليقين أنه قدس الله سره لم يركب ظهر اللجاج في تحقيق عجز الرفيق بإظهار الخبط في قوله/[١٧ب] بل اكتفى بمجرد قوله فهل هذا إلا رأي وقياس؟ مسامحة للرفيق بل سلم قوله لابتناء إلزامه على اعتراف الرفيق بأن المركب من المقدمة الحسية والتجريبية يفيد برد اليقين، فقال قدس الله سره: قلت فإن عرفت الميزان الحسي بهذا البرهان الضروري فبم تعرف صحة الصنجة والمثقال⁹² قلعله أخف أو أثقل من الميزان الصحيح؟ فقال الرفيق إن شككت في هذا فأنا أخذ عياره من الصنجة المعلومة عندي فأقابلها بها، فإن ساوى علمت أن الذهب إذا ساواها كان مساويا لصنجاتي فإن المساوي للمساوي مساو. قلت هل تعلم واضع الميزان في الأصل الذي تعلم منه هذا الوزن؟ قال الرفيق: لا ومن أين أحتاج إليه وقد عرفت الميزان بالمشاهدة والعيان؟ بل أكل البقل من حيث يؤتى به ولا أسأل عن المبقل، فإن واضع الميزان لا يراد لعينه، بل يراد ليعرف منه صحة الميزان وكيفية الوزن، وأنا قد عرفته كما حكيتك لك فاستغنيت عن مراجعة واضع الميزان عند كل وزن، فإن ذلك يطول ولا يظفر به في كل حين مع أي غنية عنه. قال حجة الإسلام -قدس الله تعالى سره-: قلت فإن أنا/[١٨أ] أتيتك بميزان في المعرفة مثل هذا وأوضح منه وأزيد عليه بأن أعرفه وواضعه ومعلمه، فيكون واضعه هو الله عز وجل ومعلمه جبرئيل عليه السلام ومتعلمه الخليل ومحمد عليهما الصلاة والسلام وسائر الأنبياء عليهم السلام، وقد شهد الله لهم في ذلك بالصدق. فهل تقبل مني ذلك وهل تصدق به؟ فقال الرفيق: إي والله هذا حرف إيجاب يقع في سياق الاستفهام و يليه القسم كما في قوله تعالى ﴿وَسْتَئْتِبُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقُّ [يونس، ٥٣/١٠]﴾ والمعنى أصدقه والله وكيف لا أصدقه إن كان ما تأتي به في الظهور ظهور ما حكيتك لك في الميزان الحسي ميزان الذهب والفضة.

[٢٤] قال حجة الإسلام قدس الله سره: قلت الآن أتوهم فيك شمائل الكياسة وأمارة الفطنة، لعله إنما قال أتوهم ولم يقل أظن فإنه عرف بالفراسة أن الرفيق وإن كان كياسا فطنا ذا قابلية للإرشاد إلا أن عرق التقليد للإمام قد غلب عليه فكانه قدس الله سره قال: وقد صدق ذلك التوهم، إذ جال في ميادين خاطري شوق إرشادك هذا حالي في حقك/[١٨ب] وما حالك فيك، أجال من الجولان إرشادك في تقويمك إرشادي إياك في تقويي إياك وبتفهمك وبتفهيمي إياك حقيقة مذهبك في تعليمك من الإمام المعصوم أو المعنى وقد صدق معي أجال إرشادك وأوقاته في تقويي إياك وبتفهيمي حقيقة مذهبك في تعليمك فأكشف متكلم وحده لك عن الموازين الخمس المنزلة في القرآن لتستغني بها عن كل إمام تابع وتجاوز حد العميان فإن التقليد لغير الشارح في المعارف الإلهية هو العي. ويكون إمامك المصطفى النبي الرسول المعصوم المتبوع المقتضى صلى الله عليه وآله ما تعاقب العصران وكر الجديدان واستقبل الفرقدان وقاندك القرآن معيارك المشاهدة والعيان. فاعلم أن موازين القرآن في الأصل ثلاثة: ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند، ولكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام إلى الميزان الأكبر وإلى الميزان الأوسط وإلى الميزان الأصغر. فيصير المجموع خمسا وستقف على جميع هذه الموازين وتعرف مرتبة الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي قدس الله سره في تحقيق المعارف والعلوم، فشرع في بيان الموازين، فقال قدس الله سره./[١٩أ]

[الفصل الثاني]

القول في الميزان الأكبر من موازين التعادل

[٢٥] ثم قال لي⁹³ الرفيق الكيس من رفقاء أهل التعليم: اشرح لي الميزان الأكبر من موازين التعادل أولاً و اشرح لي معاني هذه الألفاظ وهو التعادل والتلازم والتعاند والأكبر والأوسط والأصغر ثانياً؛ فإنها ألفاظ غريبة فلا أشك أن تحتها معان دقيقة. قال قدس سره قلت:⁹⁴ أما معاني هذه الألفاظ فلا تفهمها إلا بعد شرحها وفهم معانيها أي أما معاني هذه الألفاظ من معانيها الدقيقة فلا تفهمها إلا بعد شرح الألفاظ ومعانيها المناسبة للألقاب، لتدرك أيها الرفيق بعد ذلك مناسبة ألقابها لحقايقها. وأعلمك أولاً أن هذا الميزان يشبه الميزان الذي حكيمته لي في المعنى دون الصورة، فإنه أي هذا الميزان ميزان روحاني لا جسماني لكنه مشترك بالميزان الجسماني في روحه فقط دون صورته، فلا يساوي هذا الميزان الروحاني الميزان الجسماني في الصورة، ومن أين يلزم أن يساويه والحال أن الموازين الجسمانية مختلفة، فإذا كان الاختلاف بين الموازين الجسمانية من حيث الصورة ثابتاً كان الاختلاف بين الموازين الروحانية وبين الموازين الجسمانية ثابتاً بالطريق الأولى. وإنما قلنا/[١٩ب] إن الاختلاف ثابت بين الموازين الجسمانية فإن القرسطون ميزان، والطيبار ميزان، بل الاضطراب ميزان لمقادير حركات الفلك، والمسطرة ميزان لمقادير الأبعاد بين الخطوط، والشاقول ميزان لتحقيق الاستقامة والانحناء. فهي وإن اختلفت صورها لكنها مشتركة في المعنى وهو أنها تعرف به الزيادة من النقصان، بل العروض ميزان للشعر قال في الخزرجية⁹⁵ مؤلفها

وللشعر ميزان يسمى عروضه به النقص والرجحان يدرهما الفتى⁹⁶

إذ يعرف به أوزان الشعر ليميز منحرفه عن مستقيمته، وهو أشد روحانية من الموازين المجسمة ولكنه غير متجرد عن علايق الأجسام، لأنه ميزان للأصوات ولا ينفصل الصوت عن الجسم لامتناع انتقال الأعراض عن محالها وامتناع تحيزها بدون تحيز المحال⁹⁷ وأشدّ الموازين روحانية ميزان يوم القيمة، إذ به يوزن أعمال العباد وعقائدهم ومعارفهم، والمعرفة والإيمان لا تعلق لها بالأجسام. لا يقال لاعتقاد والمعرفة والإيمان صفات وأعراض ولا قيام لها إلا بالموصوف من المعتقد والمؤمن والعارف ولا شك أن المعتقد والعارف والمؤمن أجسام، لأننا نقول المعتقد والعارف والمؤمن الذي هو عبارة عن الروح عند التحقيق ليس بجسم ولا جسماني عند المصنف/[٢٠أ] رضي الله عنه تعالى، ولا يلزم من حصول كل من هذه الصفات للروح بواسطة الآلات الجسمانية تعلق وزن كل منها بالأجسام وفيه بحث فتبصر، فلذلك كان ميزان يوم

⁹³ ربه، أ-ع-لي.

⁹⁴ ع-قلت.

⁹⁵ عبد الله بن محمد الخزرجي (٤- 626 هـ / ٢- 1229 م)، أبو محمد: عروضي أندلسي نزل بالإسكندرية وتوفي قتيلاً. له "الرامزة في علي العروض والقافية - ط" قصيدة تعرف بالخزرجية نسبة إليه، و"علل الأعراس - خ". (كشف الظنون 830 ومهدية العارفين 1:

460 ومعجم المطبوعات 821).

⁹⁶ القصيدة الخزرجية (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، جزء 2، صفحة 1337)

⁹⁷ أ- وامتناع تحيزها بدون تحيز المحال، صح هامش.

القيمة روحانيا صرفا لعلّ المراد بالروحاني الصرف ما لا يدرك بطور الحواس ولا بطور العقل، بل بطور فوق طور العقل، ونسبة طور العقل إلى ذلك الطور كنسبة طور الحواس إلى طور العقل. وعبر المصنف قدس الله سره عن هذا الطور في المنقذ وغيره بطور النبوة، وعبر الشيخ⁹⁸ قدس الله سره عن هذا الطور في الفتوحات⁹⁹ وغيره بطور القلب مستشهدا بقوله تعالى ﴿لَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق، ٣٧/٥٠] تبصر¹⁰⁰ وحيث كان ميزان يوم القيمة روحانيا صرفا من طور القلب نقول نؤمن بميزان يوم القيمة ونفوض كيفية الوزن إليه تعالى، وسنقف على حقيقة الحال عند قول المصنف فيما سيأتي في ميزان التعاند.

[٢٦] ولا يتجلى حقايق الأشياء وأرواحها أي للروح المدبر المتعلق بالبدن الظاهر أنه لم يرد بالأرواح ههنا الأرواح المتعلقة بالأبدان ولا الأرواح المودعة في الأفلاك وفي الأعضاء الرئيسية في الإنسان ولا في سائر الحيوانات والنباتات والمعادن بل أراد بها سرّ حقيقة الشيء في باطنه وذلك لا يظهر بصورة مناسبة له من الصور إلا في عالم الأرواح، أراد بعالم الأرواح العالم الأخروي الذي يتجلى جميع الأرواح مطلقا فيه يوم تبلى السرائر، سواء كانت الأرواح بالمعنى الذي ذكرناه أو كانت بمعنى المدبر في الأبدان أو غيرها، [٢٠ب] وإنما لا يتجلى للروح المدبر المتعلق بالبدن حقايق الأرواح والأسرار في هذا العالم لكون الروح أي الروح¹⁰² المدبر المتعلق بالبدن في غطاء¹⁰³ من الصورة في عالم التلبس عالم الحس والخيال، يعني أن الروح الإنساني ما دام متعلق بالبدن في هذا العالم الحسي لا يصفو عن كدر صور الخيال بل هو في شغل شاغل، فإذا ركبت الحواس عند الاحتضار يتجلى لروح الإنسان عند كشف الغطاء روح كل شيء وسر حقيقته بصور مناسبة له، فإذا انتقل إلى الآخرة وهي عالم الأرواح وتجلّمها يجد ما عمل من خير وما عمل من سوء محضرا، فيكون كل عمل الإنسان الذي عمله حاضرا عنده بصورة لايقة لعمله، وكذلك ميزان القرآن للمعرفة روحاني لكن ترتبط تعريفه بغلاف، لذلك الغلاف الصاق بالأجسام وإن لم يكن هو أي القرآن جسما، وقوله فإن تعريف العين في هذا العالم لا يكون إلا بمشاهدة بيان لارتباط تعريف القرآن بالغلاف، يعني أن تعريف العين في هذا العالم الحسي لا يمكن إلا بالمشاهدة، وأمّا في العالم البرزخي والعالم الأخروي فتعريف العين بشيء آخر يعرف هناك، والحاصل أن تعريف العين في هذا العالم لا يكون إلا بالمشاهدة، وذلك المشاهدة لا يتأتى إلا بالأصوات/[٢١أ] والصوت جسماني لكونه عرضا قائما بالجسم أو بالكتابة عطف على قوله بالأصوات وهذا عند الرقوم، فإن الخط لا يظهر إلا بالرقوم على القرطاس وما يجري مجراه كما قال وهي الرقوم الخطوط وهي نقش في وجه القرطاس وما يقوم مقامه مما يرقم فيه من الألواح من الأشجار والأحجار والمعادن، وهو جسم هذا حكم غلافه الذي يعرض فيه، وأمّا ميزان القرآن في نفسه فقد بين

⁹⁸ هو الذي معي الدين ابن العربي.

⁹⁹ كتاب المؤلف معي الدين ابن العربي.

¹⁰⁰ أ - وعبر المصنف قدس الله سره عن هذا الطور في المنقذ وغيره بطور النبوة، وعبر الشيخ قدس الله سره عن هذا الطور في الفتوحات وغيره بطور القلب مستشهدا بقوله تعالى ﴿لَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ تبصر، صح هامش.

¹⁰¹ ع - في.

¹⁰² ر - أي الروح.

¹⁰³ ع، أ - في غطاء، صح هامش أ.

قوله قدس الله سره: وإنما هو في نفسه روحاني محض لا علاقة له مع الأجسام، واختلاف المعتزلة والحنابلة والشيعية في القرآن معلوم من كتب الكلام تركنا ذكره مخافة التطويل، إذ يوزن به معرفة الله تعالى الخارجة عن عالم الأجسام لكنه مع ذلك ذو عمود وكفتين عمود معنوي روحاني وكفتين معنويتين روحانيتين والكفتان متعلقتان بالعمود كما كان الأمر كذلك في الميزان الحسنى بالتعلق الروحاني كما كان في الحسي بالتعلق الجسماني والعمود مشترك في الكفتين لارتباط كل واحدة منهما بهما في ميزان التعادل. أما في ميزان التلازم فهما بالقبان أشبه لأنه أي القبان ذو كفة واحدة لكن يقابلها من الجانب الآخر الرمانة، وبهذا يظهر التفاوت والتقدير.

[27] فقال الرفيقي: إنك شمרת ساقك إلى تشبيه التلازم/[٢١ب] بالقبان فأين الطحن والدقيق الذي يوزن بالقبان؟ هذه طنطنة عظيمة وإني اسمع جعجعة ولا أرى طحنا. قال قدس سره: فقلت له اصبر ولا تعجل بالقرآن ولا تعجل بمعرفة ميزان القرآن الروحاني من قبل أن يقضى إليك وحيه من قبل أن نقص عليك ما ألهمني ربي، إذ لا يتصور الاهتداء إلى حقايق العلوم والمعارف إلا بتأييد اعتصامي بإلقاء رباني في القلب و في أثناء ملازمة الصبر ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا طه، ١١٤/٢٠﴾ حتى تظفر بزياد العلم، وهي في حقل علم ما تولته عليك وفهم ما قرأته عليك، ولما كان ملاك العمل العزم الصبر أمر به، ولما كان العامل بما علم يرث علم ما لم يعلمه وكلما عمل بما علم زاد علمه لقوله عليه السلام من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم¹⁰⁴ أمره بقوله و﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا طه، ١١٤/٢٠﴾.

[28] لا يقال: كيف يليق بمنصب الإمام حجة الإسلام أن يقول بمثل هذا الكلام في أثناء المحاورة مع الرفيقي، وقد شنع الفقهاء على القائل لمن اسمه يحيى أخذنا بيده كتابا وهو يعطيه ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ [مريم، ١٢/١٩]﴾ عند المحادثة والمحاورة في المقام؟ لأننا نقول: إن الإمام إنما قال ذلك عند دعوة الرفيقي بالمحجة البيضاء إلى المذهب الحق اقتباسا من الآية الكريمة، والاقتباس من المحسنات البديعة/[٢٢] وأما تشنيع الفقهاء على القائل المذكور فإنما هو فيما إذا كان مقرونا بالاستهزاء والاستهانة. والقرينة على ذلك الخوض في اللغويات والترهات فإن الاستهزاء بآيات الله تعالى هو المحذور العظيم، قال تعالى نقلا عن المنافقين وإخبارا عن أحوالهم ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ لَا تَعْتَدِرُوا قُدُورَكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِن تَعْفُ عَن طَائِفَةٍ [التوبة، ٦٥-٦٦] الآية.

[29] فأين قول القائل مستهزاء بآيات الله عز وجل ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ [مريم، ١٢/١٩]﴾ من قول الفاضل البركوي -رحمه الله تعالى- وروح روحه في ديباجة كتاب الامتحان:¹⁰⁵ "ناداني سري ألم يجدرك ربك يتيما فأوى فأما السائل فلا تنهر وأما بنعمة ربك فحدث" اقتباسا من الآيات الكريمة فضلا عن كلام حجة الإسلام قدس الله سره في أثناء دعوة الرفيقي إلى الحق والرشاد. واعلم أن العجلة من الشيطان والتأني من الرحمن، واعلم أن الميزان الأكبر من التعادل هو ميزان الخليل صلى الله عليه وسلم الذي استعمله مع

¹⁰⁴ حديث الشريف: ذكره الحارث المحاسبي في رسالة المسترشدين ص 100، والكلاباذي في بحر الفوائد ص 100، والطوسي في اللمع ص 100، والغزالي في إحياء علوم الدين ص 106/1، وابن عربي في تفسيره ص 13/1، وصالح الجعفري في المنتقى النفيس ص 22.
¹⁰⁵ كتاب البركوي "امتحان الأوكياء" عن علم نحو.

نمرود، فمنه عليه السلام تعلّمنا هذا الميزان لكن بواسطة القرآن، وذلك أن نمرود ادّعى الألوهية لنفسه وكان الإله عندهم وعند كل أحد عبارة عن القادر على كل شيء، فقال إبراهيم عليه السلام/ [٢٢ب] الإله إلهي لأنه ربي الذي يحيي ويميت وهو القادر عليه على الإحياء والإماتة، ولعله لم يقل هو القادر عليهما، إذ كون الموت وجوديا مختلف فيه فتدبر.

[٣٠] وأنت لا تقدر عليه، فقال نمرود أنا أحيي وأميت، يعني أنه يحيي النطفة التي هي موتى بالوقوع ويميت الرجل بالقتل، وعلم إبراهيم عليه السلام أن ذلك يعسر عليه فهم بطلانه أي يعسر عليه فهم بطلان قوله أنا أحيي وأميت وفهم بطلان أن الإحياء عبارة عن كون النطفة حية¹⁰⁶ بالوقوع، وأن الإماتة عبارة عن القتل، فكأنه قيل وما الذي يعسر عليه فقال فهم بطلانه. هذا من قبيل ليبيك يزيد ضارع، فعدّل عليه السلام من دليل لإثبات ألوهيته تعالى ببيان ربوبيته بالإحياء والإماتة الذي هو من قبيل النظر في الأنفس بالنسبة إلى ذات كل شخص إلى ما إلى الدليل الذي¹⁰⁷ هو أوضح عنده وهو دليل لإثبات ألوهيته تعالى ببيان ربوبيته بإطلاع الشمس الذي هو من قبيل النظر في الأفاق بالنسبة إلى ذات كل شخص. فقال ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ [البقرة، ٢/٢٥٨]﴾ وطلوع الشمس من المشرق من المشاهدات، وعدم اقتدار نمرود على إطلاعها من المشرق والمغرب من الضروريات ﴿قَبِئَتِ النَّارُ الَّذِي كَفَرَ [البقرة، ٢/٢٥٨]﴾ وكفر مساو ولنمرود في العدد. / [٢٣أ] ولما توهم أن يقال: من أين علمت أن هذه الحجة هي الحجة البالغة عند الله المعلمة منه تعالى، قال رضي الله عنه تعالى: وقد أثنى الله عز وجل عليه وقال ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ [الأنعام، ٦/٨٣]﴾ الآية، فثبت التعليم والمدح منه سبحانه وتعالى جميعا، وتعلّمنا هذا من القرآن فعرفت من هذا البرهان في قول إبراهيم عليه السلام وميزانه، فنظرت أنا في كيفية وزنه كما نظرت أنت أيها الرفيق في ميزان الذهب والفضة، فرأيت في هذه الحجة أصليين قد ازدوجا كالمقدمتين الصغرى والكبرى في النظر العقلي، وإنما قال كالمقدمتين لما سيجيء من الفقير من أن الأصلين قد يكونان نفس المقدمتين، وقد يكونان جزئي المقدمة الواحدة فافهم.¹⁰⁸ فتولّد منهما نتيجة هي المعرفة، إذ القرآن مبناه على الحذف والإيجاز. وكمال صورة هذا الميزان أن يقول: كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله وهذا أصل، وإلهي هو القادر على الإطلاع وهذا أصل آخر، ولزم من مجموعهما بالضرورة أن إلهي هو الإله يا نمرود.

[٣١] فانظر الآن هل يمكن أن يعرف بالأصلين معرّف ثم يشك في النتيجة، أو أن يشك في هذين الأصلين شاك، هيات! فإن قولنا الإله هو القادر على إطلاع الشمس لا يشك فيه، لأن الإله عندهم عند نمرود بين وعند كل أحد عبارة عن القادر على كل شيء، وإطلاع الشمس من جملة الأشياء وهذا أصل معلوم بالوضع/ [٢٣ب] والاتفاق، وقولنا القادر على الإطلاع هو الله تعالى دونك معلوم بالمشاهدة، فإن

¹⁰⁶ ع: حيا.

¹⁰⁷ ع - الذي.

¹⁰⁸ أ - وإنما قال كالمقدمتين لما سيجيء من الفقير من أن الأصلين قد يكونان نفس المقدمتين وقد يكونان جزئي المقدمة الواحدة

فافهم، صح هامش.

عجز نمرود وعجز كل أحد سوى من يحرك الشمس مشاهد بالحس، ولم يكن نمرود وقومه من السوفسطائية¹⁰⁹ والسمنية¹¹⁰ ونعني بالإله محرك الشمس ومطلعها.

[٣٢] إن قلت: هذا مناف لما ذكره في المشكوة في بيان المحجوبين بمحض الأنوار في بيان الصنف الرابع حيث جعل المحرك للسموات عبارة عن الملك المباشر بالتحريك للسموات¹¹¹ أو عن الملك الأمر للملك المباشر بالتحريك، فعلى كلا التقديرين يكون المحرك حينئذ عبارة عن الملك المأمور بالتحريك أو بالأمر بالتحريك لا عبارة عن الإله، فكيف جعل المحرك¹¹² للشمس ههنا إلهًا وكيف عني¹¹³ بالإله محرك الشمس. [٣٣] قلنا: المراد بمحرك الشمس ومطلعها ههنا من أوجد الحركة والطلوع¹¹⁴ لها فهو الذي فطر السموات والأرض فلا أشكال. فيلزمنا في معرفة الأصل الأول المعلوم بالوضع المتفق عليه ومن معرفة الأصل الثاني المعلوم بالمشاهدة أن نمرود ليس بإله، وإنما الإله هو الله الأحد الصمد الذي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص، ٣-٤/١١٢] القادر على كل شيء جل شأنه. فراجع الآن نفسك أيها الرفيق هل ترى هذا أوضح من المقدمة التجريبية والحسية التي بنيت عليها صحة ميزان الذهب والفضة في الميزان الحسي.

[٣٤] / [٢٤] أ فقال الرفيق: هذه المعرفة لازمة منه بالضرورة ولا يمكنني أن أشك¹¹⁵ في المقدمتين، ولا يمكنني أيضا أن أشك¹¹⁶ في لزوم هذه النتيجة منهما، ولكن هذا لا ينفعني إلا في هذا الموضوع وعلى الوجه الذي استعمله الخليل عليه السلام وذلك في نفي الإلهية عن نمرود وإثبات الإلهية لمن ينفرد بإطلاع الشمس، وكيف أزن بها سائر المعارف التي اشتبهت فيها؟ قال قدس سره قلت: ومن وزن الذهب بميزان مخصوص يمكنه أن يزن به الفضة وسائر الجواهر النفيسة من الباقوت والزمرد واللآلي والدرر والمرجان وغيرها، ولعله إنما قال ومن وزن الذهب ولم يقل ومن وزن الفضة إشعارا بأنه كما أن الذهب بين المعادن غير قابل لتأثير النار فيه من جهة الإفناء¹¹⁷ لنسبته إلى الشمس، كذلك العارف بالله الذي وزن معارفه بهذا الوزن الخليل القسطاسي¹¹⁸ غير قابل لتأثير النار فيه لنسبته إلى المطع للشمس جل شأنه من

¹⁰⁹ والسوفسطائية: حركة فلسفية غير متكاملة ضمن نظام، ظهرت في القرن الخامس قبل الميلادي، ومركزها أثينا، وهي فلسفة عملية تقوم على الإقناع لا على البرهان العلمي أو المنطقي، وعلى الإدراك الحسي والظن، وعلى استعمال قوة الخطابة والبيان والبلاغة والحوار الخطابي، والقوانين الجدلية الكلامية بهدف الوصول إلى الإقناع بما يعتقد أنه الحقيقة، وبهذا المعنى أصبحت السوفسطائية عنواناً على المغالطة والجدل العقيم واللعب بالألفاظ وإخفاء الحقيقة.

¹¹⁰ السُّمْنِيَّة قوم من أهل الهند دُهرِيُّونَ.

¹¹¹ ر - للسموات.

¹¹² ر - جعل المحرك.

¹¹³ ر: على.

¹¹⁴ ر: الطلاع.

¹¹⁵ ر: شك.

¹¹⁶ ر: شك.

¹¹⁷ أ - من جهة الإفناء، صح هامش.

¹¹⁸ ع - الخليل القسطاسي. | أ - الذي وزن معارفه بهذا الوزن الخليل القسطاسي، صح هامش.

جهة الإيلام،¹¹⁹ فافهم سر تشبيه موزون الخليل عليه السلام بالذهب، وسر تشبيهه¹²⁰ موزونه قدس سره بسائر الجواهر النفيسة. فعلم من هذا أنه كما أن¹²¹ المعارف الإلهية الموزونة بهذا الوزن لا مناسبة لها بالنار العقلي وهو الجهل المركب، كذلك العارف الذي معارفه¹²² موزونة بهذه الموازين¹²³ لا مناسبة له بالنار الحسي والعقلي فافهم ذلك.¹²⁴

[٣٥] فإذا وزن شيء ذو مقدار عرف مقداره لا لأنه ذهب مثلاً بل لأنه ذو مقدار، فكذلك هذا الميزان كشفت لنا عن المعرفة لا لعينها بل لأنها حقيقة من الحقائق ومعنى من المعاني. فتأمل أنه لزم هذه النتيجة منه نأخذ روحه/[٢٤ب] ونجرده نفس متكلم عن هذا المثال الخاص حتى ننتفع به حيث أردنا، وإنما لزم هذا الآن الحكم على الصفة حكم على الموصوف بالضرورة، وبيانه وهو أن إيجاز هذه الحجة أن يقال¹²⁵ إن ربي مطلع أي خالق طلوع الشمس، والمطلع إله فيلزم منه أن ربي إله. فالمطلع صفة الرب فإن المحمول عند أهل الكلام الصفة، كما أن الموضوع الذات فإن المطلع في الأصل الأول المحمول، وإنما جعلوه كذلك، إذ الغرض منه إثبات الصفة للموضوع الذي هو الذات، مثلاً إذا قلنا زيد قائم فالغرض إثبات صفة القيام لذات زيد، وقد حكمنا على المطلع الذي هو صفة في قوله إن ربي مطلع بالإلهية فيلزم منه الحكم على ربي بالإلهية، فذلك في كل مقام حصلت لي المعرفة بصفة الشيء وحصلت معرفة أخرى بثبوت حكم لتلك الصفة فتولد منهما معرفة ثالثة بثبوت الحكم على الموصوف بالضرورة.

[٣٦] فقال الرفيق: هذا يكاد يدق دركه عن فهمه، فإن شككت فيه فماذا أصنع حتى يزول الشك؟ قلت: خذ عياره من الصنجة المعروفة عندك كما فعلته في ميزان الذهب. فقال الرفيق: كيف أخذ عياره وأين الصنجة في هذا الفن حتى نأخذ العيار؟ قال قدس سره قلت: الصنجة في هذا الفن الأولية الضرورية المستفادة إما من الحس أو التجربة التامة أو غريزة العقل. فانظر في الأوليات هل يتصور/[٢٥أ] أن يثبت حكم على صفة ويتعدى ذلك الحكم إلى الموصوف؟ فمثاله إذا مرّين يدك حيوان منتفخ البطن وهو بغل، فقال قائل: هذا حامل، فقلت له: هل تعلم أن البغل عقيم؟ فقال: نعم أعلم هذا بالتجربة، فقلت له: فهل تعلم أن هذا بغل؟ فنظر فقال: نعم عرفت ذلك بالحس والإبصار، فقلت: فالآن هل تعرف أنه ليس بحامل، فلا يمكنه أي لا يمكن لذلك القائل أن يشك فيه في أنه ليس بحامل بعد معرفة الأصلين اللذين أحدهما تجريبي والآخر حسي، بل يكون العلم بأنه ليس بحامل علماً ضرورياً متولداً بين العلمين بالأصلين السابقين، كما تولد علمك في الميزان الحسي من العلم التجريبي بأن

¹¹⁹ أ - من جهة الإيلام، صح هامش.

¹²⁰ ر - الخليل عليه السلام بالذهب، وسر تشبيهه.

¹²¹ أ - بسائر الجواهر النفيسة فعلم من هذا انه كما ان، صح هامش.

¹²² ع + هذا.

¹²³ ع - موزونه بهذه الموازين.

¹²⁴ أ - كذلك كذلك العارف الذي معارفه موزونة بهذه الموازين لا مناسبة له بالنار الحسي والعقلي فافهم ذلك، صح هامش.

¹²⁵ ع، أ - أن يقال، صح هامش أ.

الأسفل من كفتي الميزان الحسي هاوي، فالعلم الحسي بأن إحدى الكفتين ليست هاوية بالإضافة إلى الأخرى.

[٣٧] فقال الرفيق: قد فهمت فهما واضحا، ولكن لم يظهر لي أن سبب هذا لزومه أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف. قال قدس سره: فقلت تأمل في قولك هذا بغل وصف، والصفة هو البغل، وقولك كل بغل عقيم حكم على البغل الذي هو صفة بالعقم، فلزم الحكم بالعقم على الحيوان الموصوف بأنه بغل، وكذلك إذا ظهر لك مثلا أن كل حيوان حساس، [٢٥ب] ثم ظهر لك في الدود أنه حيوان فلا يمكنك أن تشك في أنه حساس، ومنهجه أن يقول كل دود حيوان وكل حيوان حساس، لأن قولك كل دود حيوان وصف للدود بأنه حيوان والحيوان صفته، فإذا حكمت على الحيوان بأنه حساس أو جسم أو غيره دخل فيه الدود لا محالة، وهذا ضروري لا يمكن فيه الشك.

[٣٨] نعم شرط هذا أن يكون الصفة مساوية للموصوف، أو أعم منه حتى يكون الحكم عليه يشمل الموصوف به بالضرورة وكذلك من حكم بالنظر الفقهي أن النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، لم يمكنه أن يشك في أن كل نبيذ حرام، لأن المسكر وصف للنبيذ فالحكم عليه بالتحريم¹²⁶ يتناول النبيذ، إذ يدخل فيه لا محالة، وكذلك في جميع أبواب النظريات. هذا تصريح بأن النظر¹²⁷ عقليا كان أو فقهايا إن كان صحيحا فموزون بالقسطاس المستقيم وإلا فلا.

[٣٩] فقال الرفيق: قد فهمت فهما ضروريا أن إيقاع ازدواج بين الأصلين مؤلّد نتيجة ضرورية، وأن برهان الخليل عليه السلام برهان صحيح وصادق، وتعلمت حدّه وحقيقته وعرفت عياره من الصنّاعة¹²⁸ المفروضة عندي، ولكن أشتهي أن أعرف مثلا لاستعمال هذا الميزان في مظان الإشكال في العلوم، [٢٦أ] فإن هذه الأمثلة واضحة بأنفسها، لا يحتاج فيها إلى ميزان وبرهان. قال رضي الله عنه: فقلت هميات! هذه المسألة ليست معلومة بأنفسها بل هي متولدة من ازدواج الأصلين، إذ لا يعرف كون هذا الحيوان مثلا عقيما إلا من عاين بالحسّ أنه بغل، هذا أصل، وبالتجربة أن البغل لا يلد، وهذا أصل ثان.¹²⁹ فبازدواج الأصلين يحصل روح هذه المسألة، وإنما الواضح بنفسه بيان لمنشأ غلط الخصم وهو الرفيق هو الأولى، وأما المتولدة من الأصلين فله أب وأم وهما الأصلان، فلا يكون أوليا واضحا بعض الأحوال، وذلك بعد التجربة وبعد الإبصار. وكذلك كون النبيذ حراما ليس واضحا لنفسه بل يعرف بأصلين أحدهما أنه مسكر، وهذا يعلم بالتجربة، والثاني بأن كل مسكر حرام، وهذا يعلم بالخبر¹³⁰ الوارد عن الشارع الثابتة نبوّته¹³¹ بصدقه الثابت بالنظر إلى كمال ذاته عليه السّلام.¹³² وقد روى البخاري

¹²⁶ ر: بالتحريم.

¹²⁷ ر - النظر.

¹²⁸ ع: الضحّاجة.

¹²⁹ أ - وهذا أصل ثان، صح هامش.

¹³⁰ ر: بالخبر.

¹³¹ ر: نبؤة.

¹³² أ - الثابت بالنظر إلى كمال ذاته عليه السّلام، صح هامش.

رضي عنه الباري في صحيحه أن هرقل ملك الروم سأل أبا سفيان وهو وقتئذ من أعدائه صلى الله عليه وسلم: هل كنتم تهمونه بالكذب قبل أن يقول ما يقول؟ فقال أبو سفيان: لا. فقال: فعرفت أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس ثم يذهب ويكذب على الله عز وجل، انتهى ملخصاً.

[٤٠]/[٢٦ب] فهذا يعرفك كيفية الوزن بهذا الميزان وكيفية استعماله، وإن أردت مثلاً أغمض من هذا فأمثلة ذلك عندنا لا تنحصر ولا تنتهي، بل بهذا الميزان عرفنا أكثر الغوامض، فاقنع به بمثال واحد، فمن الغوامض أن الإنسان¹³³ حادث بنفسه، فله سبب وصانع وكذا العالم أيضاً. إذ هو إنسان كبير بالصورة والشكل دون المعنى، والأدمي إنسان صغير بالشكل كبير بالصورة والمعنى،¹³⁴ فإنهما ثمرتان من شجر¹³⁵ الكون الإمكاناني لكون كل الموجودات¹³⁶ من الممكنات على الشفعية¹³⁷ على ما سيجيء من الفقير في محله. فبقوله فله سبب وصانع إلخ، يشير إلى أن علة احتياج العالم الكبير والصغير إلى المؤثر هي الحدوث والإمكان، فإذا راجعنا إلى هذا الميزان عرفنا أن له صانعاً وأن صانعه عالم بكسر اللام، إذ لا يتصور مصنوع في غاية الإتقان إلا عن صانع عالم وقد فصلنا هذه المسألة في شرحنا للنونية¹³⁸ عند قوله كما استدل على علم المؤثر من إتقان أفعاله أرباب إيقان. فإننا نقول في صورة هذا كل جاز فله سبب، إنما قال كل جاز ولم يقل كل ممكن لدفع توهم أن علة الافتقار هي الإمكان فقط،¹³⁹ واختصاص العالم أو الإنسان بمقداره الذي به وجد الآن والشكل الذي به تشكل¹⁴⁰ الآن جاز، فإذا يلزم منه أن له سبباً أي لذلك المقدار المعين الجاز¹⁴¹ الذي به الآن، وحيث كان السبب في الحقيقة إرادة الفاعل المختار وهي على نهج العلم قال: [٢٧] وإن صانعه عالم ولا يقدر على الشكك في هذه المسئلة من يسلم الأصليين وعرفهما. لكن إن تشككت¹⁴² في الأصليين فينتج معرفتهما من أصليين آخرين إلى أن ينتهي إلى العلوم الأولية هي أصول العلوم الغامضة الحقيقية وهي بروزها، ومثال هذا شجرة الرمان فإن ثمارها بروز ما في الشجرة مما في النواة،¹⁴³ ولكن يستثمرها منها من شجرة العلوم الأولية من يحسن الاستثمار بوزن تلك العلوم الخفية بالميزان القسطاسي بالحراسة والفراسة وهي الاستفتاح بإيقاع الأزواج بينهما بين الأصليين وهو الوزن بالقسطاس المستقيم وإلا أي وإن لم يحسن في الاستثمار لم يتناول الثمار فهو الوزن بميزان الشيطان، فيقال لمن هذا شأنه وحاله:

¹³³ هنا يوجد كلمة "ليس" في كتاب غزالي، والمعنى هكذا صحيح.

¹³⁴ أ - بالصورة والشكل دون المعنى، والأدمي إنسان صغير بالشكل كبير بالصورة والمعنى، صح هامش.

¹³⁵ ر: شجره.

¹³⁶ ر: الموجود.

¹³⁷ ر: الشغية. أ - لكون كل الموجودات من الممكنات على الشفعية، صح هامش.

¹³⁸ شرح قصيدة النونية لاله زاري: "الجواهر الكلامية في تستير أسرار النونية الكلامية".

¹³⁹ ع - فقط، صح هامش.

¹⁴⁰ أ - تشكل، صح هامش.

¹⁴¹ أ، ع - الجاز، صح هامش أ.

¹⁴² ر: اشككت.

¹⁴³ ع: النوات.

فيا باكح الثريا سهيلا عمرك الإله كيف يلتقيان¹⁴⁴

[٤١] فإن قلت أنا شاك في أصلين جميعا، فلم قلت إن كلّ جائز له سبب، ولم قلت إن اختصاص الإنسان بمقدار مخصوص جائز وليس بواجب، فلم لا يجوز أن يكون من ذاتيات الإنسان أو من مقتضيات الطبيعة الإنسانية بحيث لو ارتفع لارتفعت الإنسانية؟ فأشار إلى أن/[٢٧ب] منشأ السؤال إنما هو عدم فهم السائل معنى الجائز بقوله فأقول: أما قولي كلّ جائز له سبب فواضح بعد معرفة الجائز وهذا لأنّي أعني بالجائز ما يتردد بين قسمين بأن يكون نسبة شيء إلى قسمين متساوية، القسم الأول فيما نحن فيه مقدار الإنسان مطلقا سواء كان مقداره الذي وجد به الآن، أو مقداره الذي هو أزيد منه أو أنقص منه، والقسم الثاني المقدار الذي وجد به الآن، فهما متساويان بالنسبة إلى الإنسان. فإذا كان الأمر بهذه المثابة لم يختص أحدهما بوجود من حيث ذاته، فلو اختص أحدهما بوجود من حيث ذاته لكان كل فرد من أفراد الإنسان مختصا بمقدار معين لا يزيد عليه ولا ينقص منه، فلم يختص أحدهما بالوجود بالنسبة إلى الإنسان من حيث ذاته وإنما قلنا: لكان كل فرد إلخ، لتمائل أفرادها فإذا ثبت أمر لفرد من الإنسان من ذاته ثبت لفرد آخر منه، لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله لإتحاده في النوع به، كالنطق فإنه كما ثبت لزيد ثبت لعمرو، إذ هو من ذاتيات الإنسان، وهذا أولى لمن عرف تحقيق المماثلة النوعية. وأما قولي اختصاص الإنسان بهذا المقدار جائز وليس بواجب كقولي الخط الذي يكتبه الكاتب من ثلث أو تعلق أو كوفي أو غير ذلك وله مقدار مخصوص جائز أولى من حيث إنه خط لا يتعين له مقدار واحد بل يتصوّر ويمكن أن يكون أطول مما هو مكتوب وأقصر منه أيضا. إذ الكمّ المخصوص ليس من ذاتيات الخط. / [٢٨أ] وقد عرفت ذلك وهذا أولى فاخصاه بمقدار عما هو أطول أو¹⁴⁵ أقصر بسبب الفاعل الكاتب لا محاله وسببية الفاعل بمسببية الفاعل¹⁴⁶ الحقيقي¹⁴⁷ إذ نسبة المقدار إلى قبول الخط لها متساوية، وهذا ضروري فتخصيصها لا محالة بفاعل قادر مختار، فإن كل فرد منه يمكن أن يوجد في غاية الطول، كذلك يمكن أن يوجد في غاية القصر، إذ لا يخرج صغر جرم الشيء وكبره عن حقيقته، لكونه من الأمور المتساوية له، فترجيح المقدار المعين له بالوجود ليس إلا بزيادة الفاعل المختار، ثم لما كانت الإرادة على نهج العلم وكانت دالة على العلم¹⁴⁸ قال: ثم أترقى منه فأقول فاعله عالم لأن الإنسان فعل محكم مرتب ومخصوص بمقدار، وكل فعل مرتب محكم فاعله عالم، فيستند ذلك الفعل بالضرورة إلى علم فاعله لكونه متقنا بديعا مرتبا، فهئنا أصلان إذا عرفناهما لم نشك في النتيجة؛ الأصل الأول أن بنية الأدمي مرتب وهذا يعرف بالمشاهدة من تناسب أعضائه واستعداد كل واحد من الأعضاء بمقصود خاص كاليد للبطش والرجل للمشي، هذا ترتيب الأعضاء الظاهرة من البدن ومعرفة تشريح الأعضاء¹⁴⁹ تورث

¹⁴⁴ قصيدة عمر ابن أبي ربيعة، أصله: "أَيُّهَا الْمُتَكَبِّرُ الثَّرِيَا سُهَيْلَا، عَمَّرَكَ اللَّهُ، كَيْفَ يَلْتَقِيَانِ".

¹⁴⁵ ر: إذ.

¹⁴⁶ ع - بمسببية الفاعل، صح هامش.

¹⁴⁷ أ - وسببية الفاعل بمسببية الفاعل الحقيقي، صح هامش.

¹⁴⁸ ع - وكانت دالة على علم.

¹⁴⁹ أ - الظاهرة من البدن ومعرفة تشريح الأعضاء، صح هامش.

علما ضروريا بكون الإنسان¹⁵⁰ مرتبا متقنا هذا ترتيب الأعضاء الباطنة. والأصل الثاني افتقار المرتب المنظوم المحكم المتقن إلى علم فاعله فهو واضح أيضا، فلا¹⁵¹ يشك العاقل/[٢٨ب] في أن الخط المنظوم لا يصدر إلا عن عالم بالكتابة وإن كانت بواسطة القلم الذي لا يعلم؛ أي لا يكون من شأنه العلم¹⁵² فإن القلم آلة للخط لا فاعل للخط، بل الفاعل الكاتب¹⁵³ كما كان السكين آلة للقطع لا فاعل له¹⁵⁴ فلا بأس بكون القلم غير عالم في ظهور الخط الموزون من العالم بالكتابة، وأما البناء الصالح لمقاصد الاكتنان كالبيت والحمام والطاحون وغيرها فإن بناء كل من هذه على الترتيب الأليق لا يتصور إلا من عالم بالبناء.¹⁵⁵ فإن أمكن الشكك¹⁵⁶ في شيء من هذا فطريقه أن يترقى منه إلى ما هو أوضح منه حتى نترقى إلى الأوليات وشرح ذلك وتفصيل أقسامها ليس من أغراضنا، بل الغرض أن نبين أن ازدواج الأوليات على الوجه الذي دفعه الخليل عليه السلام ميزان صادق مفيد لمعرفة حقيقة، ولا قائل بإبطال هذا فإنه إبطال لتعليم الله عز وجل أنبيائه وإبطال لما أثنى الله سبحانه عليه، إذ قال ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ [الأنعام، ٨٣/٦]﴾ والتعليم جميعا أي إبطال للتعليم جميعا ولا قائل به، إذ¹⁵⁷ لا يقول بذلك المعلمة ولا الأشاعرة ولا سائر الفرق سوى بعض السمنية والسوفسطائية ولا اعتداد بهما.

[الفصل الثالث]

القول في الميزان الاوسط من التعادل

[٤٢] قال الرفيق: قد عرفت الميزان الأكبر وحدّه وعياره/[٢٩أ] ومظنة استعماله، فاشرح لي الميزان الأوسط؛ ما هو؟ ومن أين حصل تعليمه ومن وضعه ومن استعمله؟ قلت الميزان الأوسط للخليل عليه السلام أيضا، حيث قال ﴿لَا أُحِبُّ الْأَقْلِينَ [الأنعام، ٧٦/٦]﴾ وكمال¹⁵⁸ صورة هذا الميزان أن يقول: القمر أقل، والإله¹⁵⁹ ليس بأقل، فالقمر ليس بإله. ولكن القرآن على الإيجاز والإضمار ميناه، لكن العلم بنفي الإلهية من القمر لا يصير ضروريا إلا بمعرفة هذين الأصلين، وهو أن القمر أقل هذا أصل والإله ليس بأقل وهذا أصل آخر، فإذا عُرف هذان الأصلان صار العلم بنفي الإلهية عن القمر ضروريا. فقال الرفيق: أنا لا أشك في أن نفي الإلهية عن القمر يتولد من هذين الأصلين إن عرفنا جميعاً، لكني أعرف أن القمر أقل وهذا معلوم بالحس، أما أن الإله ليس بأقل فلا أعلمه ضرورة ولا حسا. قلت: وليس غرضي من حكاية هذا الميزان أن أعرفك أن القمر ليس بإله فإنه معلوم عندك. بل

¹⁵⁰ أ - الإنسان، صح هامش.

¹⁵¹ ر - فلا.

¹⁵² ع، أ - أي لا يكون من شأنه العلم، صح هامش أ.

¹⁵³ ر: الكتاب.

¹⁵⁴ ع - له.

¹⁵⁵ ر: بابقاء.

¹⁵⁶ لازم أن تكون "التشكيك".

¹⁵⁷ ع: إذن.

¹⁵⁸ ر: كما.

¹⁵⁹ أ - والإله، صح هامش.

غرضي من حكاية هذا الميزان أن أعلمك أن هذا الميزان صادق، والمعرفة الحاصلة منه بهذا الطريق من الوزن ضرورية. وإنما حصل العلم به في حق الخليل عليه السلام، إذ كان معلوما عنده أن الإله ليس بأقل، وكونه معلوما عنده إما بإلقاء النبي كما قال الإمام¹⁶⁰ جعفر الصادق¹⁶¹/[٢٩ب] رضي الله عنه "عرفت الله بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها"¹⁶²، وإما بكونه مستفادا من برهان آخر، وإليه أشار بقوله¹⁶³ وإن لم يكن العلم به أولياً بل مستفادا من برهان مركب من أصليين آخرين ينتجان العلم؛ الأصل الأول قوله فإن الإله ليس بمتغير، والأصل الثاني قوله وكل متغير حادث، وصورة هذا¹⁶⁴ أن يقال: لو كان الإله أفلا لكان متغيراً، لكن الثاني باطل فالمقدم مثله، أما الملازمة فلأن الأقول داخل في التغيير ضرورة، وأما بطلان اللازم فلأن كل متغير حادث.

[٤٣] فقال الرفيقي: فهمت بالضرورة أن هذا البرهان صادق وأن هذه المعرفة تلزم من أصليين إذا صارا معلومين، ولكني أريد أن تشرح لي حدّ هذا الميزان وحقيقته، ثم تشرح¹⁶⁵ عبارته من الصنجة المعروفة عندي. قلت: أما حدّه فهو أن كل شيء يوصف أحدهما بوصف يسلب ذلك الوصف من الآخر ولا يوصف به فهما متباينان، وكما كان حدّ الميزان الأكبر أن الحكم على الأمم حكم على الأخص ويندرج فيه لا محالة، فحد هذا الذي ينفي عنه ما ثبت لغيره مبين لذلك الغير. فالإله ينفي عنه الأقول فهذا يوجب التباين بين الإله والقمر، وهو أن لا يكون القمر إليها ولا الإله قمراً. وقد علم الله عز وجل نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم الوزن/[٣٠أ] بهذا الميزان في مواضع كثيرة من القرآن اقتداءً بأبيه الخليل صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ [الأنعام، ٨٣/٦]﴾ وقد قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فِيمُدَاهُمْ أَقْتَدَى [الأنعام، ٩٠/٦]﴾ فاكتف أنت أيها الرفيقي بالتنبيه على موضعين فاطلب الباقي من آثار القرآن، أحدهما قوله تعالى لتبنيه محمد صلى الله عليه وسلم ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ [المائدة، ١٨/٥]﴾ وذلك لأنهم أي اليهود ادّعوا أنهم أبناء الله سبحانه وأحباؤه فعلمه علم الله سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم كيفية خطائهم بالقسطاس المستقيم، فقال عز وجل ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ [المائدة، ١٨/٥]﴾. وكما صورة هذا الميزان؛ أن البنين لا يعذبون. لا يقال: ألا ترى¹⁶⁶ كثيرا من الناس يقتلون أولادهم؟ لأننا نقول المعنى أن البنين المحبوبين لأبائهم لا يعذبون من جهة آبائهم، ولذا لم يكتفوا بقولهم نحن أبناء الله بل زادوا عليه قولهم وأحباؤه، أما أن البنين لا يعذبون

¹⁶⁰ ع، أ - الإمام، صح هامش أ.

¹⁶¹ محمد بن جعفر الصادق والذي تنسب له الطائفة الشيعية السميطة.

¹⁶² وجدت هذه جملة هكذا من كتاب حاشية الكليني على شرح الجلال الدواني على العقائد العنصرية؛ متأفة إسماعيل بن مصطفى/شيخ زاده الكليني: "وقال بعض العارفين حين سئل بما عرفت ربك؟ فقال: عرفته بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها، وقال الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه: عرفته الله بنقض العزائم، وفسخ إليهم..."، دار الكتاب العلمية، ص ٣٠٣-٣٠٤.

¹⁶³ ع، أ - وإليه أشار بقوله، صح هامش أ.

¹⁶⁴ يشرح كاتب في هامش: "قوله صورة هذا في القياس المنطقي".

¹⁶⁵ ع - ثم تشرح، صح هامش.

¹⁶⁶ أ - ألا ترى، صح هامش.

فبالتجربة كما سيحى وهذا أصل. وأما¹⁶⁷ أنتم معذبون فيالمشاهدة¹⁶⁸ وهذا أصل ثان، فإذا لستم بالبنين، ويلزم منه أصلان؛ الأول أن البنين المحبوبين المرضيين عند الآباء¹⁶⁹ لا يعذبون. والثاني وأنتم معذبون، أما الأصل الأول وهو أن البنين لا يعذبون¹⁷⁰ فيعرف بالتجربة، وأما الأصل الثاني وهو أنهم معذبون¹⁷¹ فيعرف بالحس، فيتولد منهما من الأصليين نفي البنوة [٣٠ب] والموضع الثاني قوله تعالى ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ [الجمعة، ٦/٦٢]﴾ وذلك أنهم ادعوا الولاية، وكان من المعلوم أن الولي يتمنى لقاء وليه، وكان من المعلوم أنهم لا يتمنون الموت الذي هو سبب اللقاء، فلزم ضرورة أنهم ليسوا أولياء الله تعالى وكمال صورة هذا الميزان أن يقال: كل ولي يتمنى لقاء الله تعالى، واليهودي ليس يتمنى لقاء الله، فيلزم منه أنه أي اليهودي ليس بولي الله تعالى. وحدّه حدّ هذا الميزان أن التمني وصف بوصف به الولي وينفي عن اليهودي، فيكون الولي واليهودي متباينين بسلب أحدهما عن الآخر فلا يكون الولي يهوديا ولا اليهودي وليًا. وأما عبارته من الصنجة المعروفة فما عندي أنك تحتاج إليه مع وضوحه. ولكن إن أردت أيها الرفيق استظهارا، فانظر أنك إذا عرفت أن الحجر جماد ثم عرفت أن الإنسان ليس بجماد، كيف يلزمك منه أن تعرف أن الإنسان ليس بحجر، لأن الجمادية تثبت للحجر وينتفي عن الإنسان فلا، الإنسان حجر ولا الحجر إنسان.

[٤٤] وأما مظنة استعماله من مواقع الغموض فكثيرة، وأحد نظري المعرفة معرفة¹⁷² التقديس وهو ما يتقدس عنه الرب جل وعلا،/[٣١أ] وجميع معارفه توزن بهذا الميزان، إذ الخليل عليه السلام استعمل هذا في التقديس الذات الإلهية، وعلمنا متكلم مع الغير كيفية الوزن أو فعل ماض وضمير الغائب راجع إلى الخليل عليه السلام، وكذا الشأن في قوله إذ عرفنا يحتمل الأمرين بهذا الميزان نفي الجسمية عن الله تعالى. فكذلك نقول: أنه تعالى ليس بجوهر متحيز، لأن الإله ليس بمعلول وكل متحيز معلول، فأخصاصه بحيزه يحتاج إلى مخصّص بخصصه يحيزه الذي وجدّ فيه، فالإله ليس بمحتاج، ونقول إنه تعالى ليس بعرض لأن العرض ليس بحيّ عالم، هذا أصل، والإله حيّ عالم وهذا أصل آخر، فليس الإله بعرض هذا نتيجة، وكذلك سائر أبواب التقديس يتولد معرفتها أيضا من ازدواج الأصليين على هذا الوجه، أحدهما أصل سالب، ومضمونه نفي. والثاني أصل موجب مضمونه الإثبات ويتولد منهما معرفة بالنفي والإثبات في التقديس.

[الفصل الرابع]

القول في الميزان الأصغر الغامض من التعادل

١٦٧ - ع - أما.

١٦٨ - أ - فيالمشاهدة، صح هامش.

١٦٩ - أ - المحبوبين المرضيين عند الآباء، صح هامش.

١٧٠ - أ - والثاني وأنتم معذبون أما الأصل الأول وهو أن البنين لا يعذبون، صح هامش.

١٧١ - ع - فيعرف بالتجربة وأما الأصل الثاني وهو أنهم معذبون، صح هامش.

١٧٢ - ر - معرفة.

[٤٥] قلت للرفیق المیزان الأصغر تعلمناه من الله عزوجل حيث علمه حبيبه محمدا صلى الله عليه وسلم في القرآن، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا بَشَرًا مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي/ [٣١ب] جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا [الأنعام، ٩١/٦]﴾ الآية. ووجه الوزن بهذا أن القول بنفي إنزال الوحي على بشر قول باطل، بل بعض البشر منزل عليه الكتاب، هذا أصل الدعوى لزدواج بين لأصلين: أحدهما أن موسى عليه السلام بشر هذا أصل والأصل الثاني أن موسى عليه السلام منزل عليه الكتاب فيلزم منه من الازدواج المذكور أن بعض البشر منزل عليه الكتاب وهذا نتيجة ويبطل به الدعوى العامة.

[٤٦] ولعل مراده قدس الله سره أن الأصل في الميزان القسطاسي قد يكون المقدمة في القياس المنطقي البرهاني بأن يكون¹⁷³ عينها، وقد يكون جزء المقدمة الواحدة بأن تكون المقدمة¹⁷⁴ مركبة من أصلين، ولعل صورة القياس المنطقي فيما نحن فيه قولهم ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا بَشَرًا مِّنْ شَيْءٍ [الأنعام، ٩١/٦]﴾ قول باطل، بل منزل على بعض البشر شيء، هذا هو المدعى، لأن موسى عليه السلام بشر ومُنزل عليه الكتاب، وهذا صغرى القياس ومركب من أصلين قسطاسيين، وكل ما كان الأمر كذلك كان بعض البشر منزلاً عليه شيء، فبعض البشر منزل عليه شيء، فهذا اندفع اعتراض بعض المحققين على قوله قدس سره هذا بأن الشخصيتين لا ينتجان فتأمل في ذلك.

[٤٧] أما الصغرى فلأنه مركب من أصلين قسطاسيين؛ أما الأصل الأول/[٣٢أ] وهو قولنا موسى عليه السلام بشر فمعلوم بالحس يعنى أنه من المسموعات ومن المشاهدات، وأما الأصل الثاني وهو أن موسى عليه السلام منزل عليه الكتاب التوربية¹⁷⁵ والصحف كان معروفا باعترافهم، إذ كانوا يخفون بعضه ويظهرون بعضه¹⁷⁶ كما قال سبحانه ﴿وَتَخْفُونَ كَثِيرًا [الأنعام، ٩١/٦]﴾.

[٤٨] وأما الكبرى فلأن قولهم ما أنزل على بشر من شيء سلب كلي، إذ النكرة إذا وقعت في سياق النفي تفيد عموم السلب، فإذا ثبت نزول الكتاب على موسى عليه السلام يبطل دعواهم العموم، إذ كان نقيض السلب الكلي الإيجاب الجزئي فتأمل، وإنما ذكر هذا في معرض المجادلة بالأحسن لأنه يكفي كون الأصلين مسلمين عند الخصم مشهورين عنده وإن أمكن التشكك فيه لغيره، فإن النتيجة تلزمه، إذ كان هو معترفاً به، وأكثر أدلة القرآن على هذا الوجه، وإن صادفت من نفسك إمكان التشكك في بعض أصولها ومقدماتها فهذا ميزان صادق وحجة غالبية فيما نحن فيه، فإن اليهود وهم القائلون بأنه ما أنزل الله على بشر من شيء هم الذين يسلمون نبوة موسى عليه السلام، ويسلمون كون موسى عليه السلام بشراً فيكون الميزان في حقهم صادقا وحجة، ولا يقدر في صدق الميزان المذكور وصحة البرهان عدم تسليم البراهمة والمتحيرين والسوفسطائية/[٣٢ب] كون موسى عليه السلام نبياً منزلاً عليه شيء وكونه بشراً لإنكارهم النبوة

¹⁷³ ر - يكون.

¹⁷⁴ أ - بأن تكون المقدمة، صح هامش.

¹⁷⁵ "كتاب التوراة".

¹⁷⁶ ع - بعضه.

وشكهم فيها وإنكارهم حقائق الأشياء فافهم. وأعلم أن المقصود بها محاجة لم تشك¹⁷⁷ فيه. وأما أنت أيها الرفيق فالمقصود في ححك أن تتعلم منه كيفية الوزن في سائر المواضع.

[٤٩] وأما عيار هذا الميزان أن من يقول: لا يتصور أن يمشي الحيوان بغير رجل مريدا بهذا السلب الكلي¹⁷⁸ فتعلم أنك إذا قلت لذلك القائل: الحية حيوان والحية تمشي بغير رجل فيلزم منه أي من ازدواج الأصليين أن بعض الحيوان يمشي بغير رجل، وتعلم أن قول من يقول لا يمشي الحيوان إلا برجل مراداً به السلب الكلي الشامل لجميع أصناف الحيوان باطل، لأنه منقوض بالحية.

[٥٠] وأما مواضع استعماله في الغوامض فإن بعض الناس يقول: كل كذب فهو قبيح لعينه، وإنما يقول ذلك البعض هذا القول لرسوخ¹⁷⁹ قضية كل كذب قبيح في طباع العامة، فنقول لذلك البعض: من رأى ولياً من أولياء الله قد اختفى عن قتل ظالم فسأله الظالم عن موضعه فأخفى الرائي ذلك¹⁸⁰ بأن يقول: ليس هناك وهو يعلم أنه هناك، فقله: ليس هناك هل هو كذب؟ قال ذلك البعض: نعم لأنه إخبار عما ليس بمطابق للواقع مع علمه بذلك، قلنا لذلك البعض: فهل هو قبيح؟ قال: لا/[٣٣أ] بل القبيح في ذلك الحال الصدق المفضي إلى هلاكه هلاك الولي، فنقول: فانظر إلى الميزان فإننا¹⁸¹ نقول: قوله في إخفائه محله ليس هنا الولي الذي سألته عنه كذب، فهذا أصل واحد ومعلوم لعدم مطابقة حكم قول للواقع، وهذا القول ليس بقبيح، إذ كان سبباً لتخليص نفس الولي عن القتل، ومن أحيى نفساً فكأنما أحيى الناس، وهذا هو الأصل الثاني، فيلزم منه: أن كل كذب ليس بقبيح، فتأمل أيها الرفيق الآن هل يتصور الشك في هذه النتيجة بعد الاعتراف بالأصليين؟ استفهام إنكاري، هل هذا أوضح مما ذكرته أنت من المقدمة التجريبية والحسية في معرفة ميزان الذهب؟ استفهام تقريرية.

[٥١] وأما حدّ هذا الميزان فهو أن كل وصفين اجتماعاً على شيء واحد، فبعض أحد الوصفين لا بد أن يوصف بالأخر بالضرورة، ولا يلزم أن يوصف به كله، وأما وصف كله به فلا يلزم لزوماً ضرورياً، بل قد يكون في بعض الأحوال، وقد لا يكون فلا يوثق به، ألا ترى أن الإنسان يجتمع عليه الوصف بأنه حيوان وأنه جسم، فيلزم منه أن بعض الحيوان إنسان، ولا يغرنك إمكان وصف كل بأنه جسم، فإن وصف كل/[٣٣ب] إذا لم يكن ضرورياً في كل حال لم تكن المعرفة الحاصلة به ضرورية، فلا يلزم من كون كل حيوان جسماً كون كل جسم حيواناً، إذ الجسمية عامة والحيوانية خاصة، فلا يعكس هذه القضية بالعكس المستوي، فإن قلت قد ذهب بعض المحققين من العلماء المكاشفين إلى أن كل جسم شيء، وكل شيء حي، فكل جسم حي، فيلزم من كون كل حيوان جسماً أن يصح كون كل جسم حيواناً، فيلزم المساواة بينهما وهو كل شيء حي.¹⁸² أما الأصل الأول وهو قولنا كل جسم شيء فظ، وأما الأصل الثاني فلأن كل شيء مسخّر لله

¹⁷⁷ ر: يشك.

¹⁷⁸ أ - مريدا بهذا السلب الكلي، صح هامش.

¹⁷⁹ ع: رسوخ.

¹⁸⁰ أ - فأخفى الرائي ذلك، صح هامش.

¹⁸¹ ر: فإن.

¹⁸² أ - وهو كل شيء حي، صح هامش.

تعالى عز وجل، وكل مسبح حي. أما الأول فلقوله تعالى ﴿وَإِنْ مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ [الإسراء، ١٧/٤٤]﴾¹⁸³ وأما الثاني فلأن التسييح والتحميد لا يتصور إلا من حي ضرورة، قلنا: إننا لم نرد بالحيوة في كل حيوان جسم إلا الحيوة المختصة بعالم الحيوانات، فهذه الحيوة هي المسلوقة في قولنا وليس كل جسم حيوانا، لا الحيوة التي تعطى حقيقة الشياء مما يليق بعوالمه، فإنك في قولك كل شيء مسبح لله عز وجل، وكل مسبح حي صادق ولكن لا تفهم حيوة كل شيء ولا تفقه تسييح كل حي، إذ لا تفهم من اللسان الإنسان المقال، ولا تفقه سؤال¹⁸³ الجدار للوتد لم تشقني، وجواب الوتد له سل من يدقني فالشأن كما قال سبحانه ﴿وَإِنْ مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ [الإسراء، ١٧/٤٤]﴾.

[٥٢]/ [٣٤] فلنرجع إلى ما نحن فيه، ثم قال الرفيق: قد فهمت هذه الموازين الثلاثة، ولكن لم خصصت الأول بالأكبر، والثاني بالأوسط، والثالث بالأصغر؟ قلت: لأن الأكبر هو الذي يتسع لأشياء كثيرة، والأصغر خلافه، والأوسط بينهما. والميزان الأول أوسع الموازين، إذ يمكن أن يستفاد منه المعرفة بالإثبات العامّ والإثبات الخاصّ، والنفي العام والنفي الخاص. فقد أمكن أن يوزن به أربعة أجناس من المعارف. وأما الثاني فلأنه لا يمكن أن يوزن به إلا الخاصّ، كما ذكرت لك أنه يلزم منه أن بعض أحد الوصفين يوصف بالآخر لاجتماعهما على شيء واحد. مما لا يتسع إلا للحكم الخاص الجزئي فهو أصغر لا محالة. نعم وزن الحكم العام من موازين الشيطان، وقد وزن به أهل التعليم بعض معارفهم فيه تعريض للرفيق وإلقاء الشيطان في أمنية الخليل عليه الصلوة والسلام.

[٥٣] لا يقال هذا ينافي ما صرح به القوم من أن الأنبياء عليهم السلام معصومون من أن يلقي الشيطان في قلوبهم، صرح بذلك صاحب الفتوحات قدس الله سره، وكذا أشار إلى ذلك صاحب تعديل العلوم قدس الله سره بقوله: إن أرواح الأنبياء قدسية جلالية وأرواح الأولياء روحانية ملكوتية، فإذا كان روح النبي قدسيا جلاليا لم يكن للشيطان إلى قلوبهم من سبيل، لأننا نقول: إلقاء الشيطان في أمنيته غير إلقائه في قلوبهم فلا يتحدان، [٣٤ب] إذ لا يكون أثر الأول بالعزم لقوله تعالى في آدم عليه السلام ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا طه، ٢٠/١١٥﴾ بخلاف الثاني. وقد عَصَمُوا عن إلقاء الشيطان في قلوبهم شيء. وأما الأمنية فحكمه حكم¹⁸⁴ ظهور الشيطان في ظاهر الحس. وفي الفتوحات في الباب الخامس والخمسون: "جاء إبليس إلى عيسى عليه السلام في صورة شخص في ظاهر الحس لأن الشيطان ليس له إلى باطن الأنبياء عليهم السلام من سبيل"،¹⁸⁵ انتهى في الفتوحات.¹⁸⁶ وما ألقاه الشيطان في أمنية الخليل عليه السلام في قوله هذا ربي، قوله: وما ألقاه الشيطان مبتدأ وخبره هذا أكبر، وسأتلو عليك قصته بعد هذا، وحمل بعض المفسرين هذا على حذف حرف¹⁸⁷ الاستفهام، أي هذا ربّي وهذا أكبر، فتبصر. وأول بعض الصوفية هذه الآية بأنه عليه السلام إنما رأى الأنوار الثلاثة من الجواهر العقلية، وإنما عبّر عنها بالكوكب والقمر والشمس لمناسبتها في النورانية،

¹⁸³ ع: لسان.

¹⁸⁴ أ - فحكمه حكم، صح هامش.

¹⁸⁵ ابن العربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ١٩١١، ج ١، الصفحة ٢٨٣.

¹⁸⁶ أ - في الفتوحات، صح هامش.

¹⁸⁷ ع - حرف.

وإلا فحاش لله أن يظن عليه السلام بربوبية الكواكب الثلاث، إذ هو يعلم قطعاً أن الجسم لا يكون إليها¹⁸⁸ رباً، وأنت تعلم أن المحذور الذي عدّه المؤول محذور لا يندفع بهذا التأويل، إذ الجواهر العقلية ممكنات بلا شك¹⁸⁹ والإمكان يعطي الافتقار، كما تعطي الجسمية الافتقار¹⁹⁰ فافهم.

[الفصل الخامس]

القول في ميزان التلازم

[٥٤] قال الرفيق: فاشرح لي ميزان التلازم، فقد فهمت الأقسام الثلاثة من موازين التعادل. قلت: هذا الميزان مستفاد من قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا [الأنبياء، ٢١/٢٢]﴾ ومن قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا [الإسراء، ١٧/٤٢]﴾ / [٣٥] ومن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ هُوَآءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا [الأنبياء، ٢١/٩٩]﴾.

[٥٥] وتحقيق صورة هذا الميزان أن يقول بالنظر إلى الاستفادة من¹⁹¹ الآية الأولى لو كان للعالم إلهان لفسد العالم، فهذا أصل. ومعلوم أنه لم يفسد، فهذا أصل آخر.¹⁹² فيلزم منهما نتيجة ضرورية وهي نفي إلهين، فلزم ثبوت الإله الواحد جل شأنه. إنما جعل حجة الإسلام هذا الميزان مستفاداً من هذه الآية ولم يجعله نفس مدلول الآية ليتمكن أن يحمل الفساد في قوله قدس سره: لفسد العالم على عدم الوجود على تقدير تقرير الميزان بصورة التوارد، وعلى عدم الوجود أيضاً بلزوم¹⁹³ إمكان المحال أو لزوم خلاف المفروض¹⁹⁴ على تقدير تقريره بصورة التمانع، فعلى الأول معنى الفساد عدم الوجود أي لم يوجد العالم لا بمعنى الخروج عن النظام. قال الشيخ قدس سره في الباب الثامن والأربعون من الفتوحات في قوله تعالى لفسدتا: ومعنى هذا لم يوجد إلهي العالم العلوي وهو السماء والعالم السفلي وهو الأرض، انتهى. فإذا تقرر في ذهنك هذا فاعلم أنه يمكن تقرير هذا الميزان بصورة التوارد وصورة التمانع المبينتين¹⁹⁵ على القدرة والإرادة.

[٥٦] تقرير الأول: لو كان للعالم إلهان لفسد العالم أي لم يوجد، لكنه لم يفسد، أي هو موجود بالحس، فإلاله واحد. أما الملازمة فلأن [٣٥] فلأن المؤثر في وجود هذا العالم الموجود إما مجموع قدرتي إلهين لا لانفرادهما واستقلالهما، بل بانضمام تأثير قدرة كل منهما إلى الأخرى، فح يلزم أن لا يكونا إلهين لكون قدرة كل منهما غير تامة، فيلزم أن لا يوجد العالم، إذ لا ترجح للممكن¹⁹⁶ ذاتاً. وأما قدرة أحدهما

188 - أ - إليها.

189 - ع - إذ.

190 - أ - والإمكان يعطي الافتقار كما تعطي الجسمية الافتقار، صح هامش.

191 - أ - إلى الاستفادة من، صح هامش.

192 - ع - آخر، صح هامش.

193 - أ، ع - عدم الوجود أيضاً بلزوم، صح هامش أ.

194 - أ - أو لزوم خلاف المفروض، صح هامش.

195 - أ - المبينتين، صح هامش.

196 - ر: للمسكين.

مستقلة بالتأثير وقدرة الأخرى ليس كذلك، فيلزم عجز الآخر، فلا يكون إلهاً. هف. وأما قدرة كل منهما مستقلة بالتأثير فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وهو محال، فيلزم أن لا يوجد العالم أيضاً مع أنه موجود محسوس. فإذا ثبت فساد العالم على فرض إلهين اثنين مع أن العالم لم يفسد ثبت أن إله العالم إله واحد أحد صمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. وتقرير الثاني أنه لو كان للعالم إلهان لفسد العالم أي لأمكن المحال الذاتي من وجود العلم أو لزِم خلاف المفروض. وعلى هذا¹⁹⁷ لم يوجد، لكن العالم¹⁹⁸ موجود فالإله واحد لا شريك له.

[٥٧] أما الملازمة فلأن إرادة كل منهما إما متوافقة للأخرى وإما متخالفة للأخرى، فعلى الأول يكون تخالف كل منهما للأخرى ممكناً أو لا، فإن كان ممكناً لزِم إمكان جمع الضدين وهو محال أو امكان نقصانية إرادة الآخر وهو محال أيضاً.¹⁹⁹ وإن لم يكن ممكناً يلزم الإيجاب وهذا هف لأننا فرضناهما إلهين صانعين قادرين مختارين، وقد ثبت بالبرهان حدوث العالم، والحادِث لا يستند إلى الموجب، وعلى الثاني يلزم جمع الضدين وهو محال، أو نقصانية إرادة الأخرى وهو خلاف المفروض وهو محال، فتبصر.²⁰⁰

[٥٨]/[٣٦] وأما الفساد في مضمون الآية فشيء آخر فلا يتوجه على المصنف بأن في الملازمة نظر فتأمل بالتبصر، ونقول: بالنظر إلى الاستفادة من الآية الثانية لو كان مع ذي العرش الهة، ﴿لَبْتَعَوَّا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾ [الإسراء، ١٧/٤٢] ومعلوم أنهم لم يبعثوا إلى ذي العرش سبيلاً فيلزم نفي إلهية سوى ذي العرش. ونقول: بالنظر إلى الاستفادة من الآية الثالثة ﴿لَوْ كَانَ هُوَآءَ آيَةً مَّا وَرَدُوهَا [الأنبياء، ٢١/٩٩] نار جهنم لكنهم وردوها لقوله تعالى ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ [الأنبياء، ٢١/٩٨]﴾. وأما عيار هذا الميزان التلازم بالصنجة المعروفة، قولك: إن كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية. وهذا يعلم بالتجربة، ثم نقول: ومعلوم أن الشمس طالعة، وهذا يعلم بالحس/ [٣٦ب] فيلزم منهما²⁰¹ أن الكواكب خفية. فنقول: مثالاً آخر: وهو إنه إن أكل فلان فهوشبعان، وهذا نعلمه بالتجربة، ثم نقول: ومعلوم أنه أكل، وهذا نعلمه بالحس، فيلزم من الأصل التجريبي والحسي بالضرورة أنه شبعان. [٥٩] وأما مواضع استعماله في الغوامض فكثيرة، حتى يقول الفقيه في العمليات الفرعية: إن كان البيع مع الغائب صحيحاً، لزم تصريح الإلزام، فيلزم منه أنه ليس بصحيح. ونعلم الأصل الأول بالاستقراء الشرعي المفيد للظن في بعض الأحكام الشرعية، وإن لم يعط العلم في المطالب العالية اليقينية من الأحكام الشرعية الأصلية فلا ينافي قوله فيما سبق. وأما الرأي والقياس فحاش لله أن أعتصم به، فتبصر.

¹⁹⁷ ع - لأمكن المحال الذاتي من وجود العلم أو لزِم خلاف المفروض وعلى هذا.

¹⁹⁸ أ - لأمكن المحال الذاتي من وجود العلم أو لزِم خلاف المفروض وعلى هذا لم يوجد لكن العالم، صح هامش.

¹⁹⁹ ع - أو امكان نقصانية إرادة الآخر وهو مح أيضاً، صح هامش.

²⁰⁰ ر - خلاف المفروض وهو مح فتبصر.

²⁰¹ ر - منهما.

[٦٠] ويعلم الثاني بتسليم الخصم ومساعدته وحتى يقول المتكلم في النظريات الأصلية: إن كان صنعة العالم أراد بالعالم الكبير سوى الإنسان وترتيب الأدمي من قبيل عطف الشيء على ما يعادله، إذ الإنسان عدل في الصورة للعالم الكبير، إذ ما من شيء في العالم الكبير إلا وفي الإنسان مثله، فإنهما ثمرتان عديلتان من شجرة الكون الإمكاناني، فالأدمي أنموذج مختصر من العالم الكبير، وإن أردت تحقيقاً في هذه المسألة فعليك بالتدبيرات الإلهية²⁰²/[٣٧] وعنقاء مغرب²⁰³ للشيخ قدس سره وبكيميااء السعادة²⁰⁴ للإمام أبي حامد الغزالي قدس الله سره، فصانعه عالم، إذ الافعال المتقنة المرتبة العجيبة تدل على علم خالقها، يشير إليه قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ [الملك، ١٤/٦٧]﴾ وقوله عز وجل: ﴿وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ [يس، ٨١/٣٧]﴾ وهذا في العقل أولي يضطر العقول إلى اعترافه والمخالف فيه ليس إلا الوهم، إذ له سلطان على المعقول، ومعلوم أنه مرتب والترتيب الظاهري في العالم الكبير يدرك بالحواس، والترتيب الباطني فيه يدرك بعلم الهيئة والنجوم وسائر العلوم الكونية، فيلزم منه أي من النظر أن صانعه عالم.

[٦١] مطلب: فيضان النتيجة عن النظر الصحيح²⁰⁵ واعلم أن فيضان النتيجة عن النظر الصحيح إما بطريق الاستناد إلى الموجب بالإيجاب والإعداد، وإما بطريق الاستناد إلى المختار. والأول مذهب الفلاسفة، والثاني إما متوقف على شيء غير إرادة المختار أولاً، والثاني مذهب الشيخ الأشعري رضي الله عنه تعالى. والأول إما على التوليد وإما على اللزوم العقلي، والأول مذهب المعتزلة، والثاني مذهب الإمام فخر رازي قدس الله روحه، ولعل الإمام فخر وافق الإمام حجة الإسلام قدس الله سره في هذا كما لا يخفى على من تتبع كتب حجة الإسلام قدس الله سره. ومن هذا ظهر لك سر قول المصنف فيلزم منه أن صانعه عالم ثم نترقي منه فنقول: إن كان صانعا عالماً/[٣٧] فهو حي، إذ الحيوية صفة توجب صحة العلم. ومعلوم بالميزان الأول صانع وعالم فيلزم منه أنه حي، ثم نترقي منه ونقول: إن كان حياً عالماً فهو قائم بنفسه، ولعله إنما لم يقل إذا كان لإيهامه الوقتية، ومعنى قائم بنفسه القيومية أي القيام بالذات، والإقامة لغيره. وأما معنى قولنا في الأعيان الممكنة أنها قائمة بأنفسها أنها متحيزة بالذات لا تابعة للغير في التحيز بالأعراض، وإلا فالأعيان لكونها ممكنات ليست قائمة بأنفسها بل بقيومية الحق. وهذا هو الترتيب من الصفات إلى قيومية الذات، وهذا سلم معنوي للولوج الروحاني العقلي المعنوي من الصفات إلى الذات بالنظر إلى العالم الكبير وإليه يشير قوله تعالى: ﴿سُنِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ [فصلت، ٥٣/٤١]﴾ وكذلك نخرج من ترتيب صنعة الأدمي إلى صنعة صانعه وهو العلم. والترتيب الظاهري في صنعة الأدمي يدرك بالحواس والترتيب الباطني فيها بعلم التشريح وغيرها، فنقول: إن كانت صنعة الأدمي مرتباً محكماً كان صانعه عالماً، فنخرج من صنعة الأدمي إلى صنعة صانعه وهو العلم ثم نخرج من العلم إلى الحيوية، فنقول: إن كان صانعه عالماً فهو حي، ثم نخرج منها أي من الحيوية إلى الذات،/[٣٨] فنقول: إن كان صانعه عالماً حياً فهو قيوم بالذات، أي

²⁰² "التدبيرات الإلهية في اصلاح المملكة الإنسانية" مآلف الكتاب: محي الدين بن عربي.

²⁰³ "عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب" مآلف الكتاب: محي الدين بن عربي.

²⁰⁴ مآلف الكتاب: أبو حامد الغزالي.

²⁰⁵ أ، ع - مطلب فيضان النتيجة عن النظر الصحيح. صح هامش أ.

قائم بنفسه بالقيام الذاتي ومقيم لغيره، وهذا سلم للعروج من الصفات إلى الذات بالنظر في العالم الصغير، وإليه يشير وهو قوله تعالى²⁰⁶ ﴿وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت، ٥٣/٤١].

[٦٢] وهذه الموازين سلاليم العروج، عروج الروح في مرتبة العقل إلى السماء إلى معرفة السماء بل إلى معرفة خالق السماء عز وجل، وهذه الأصول درجات السلاليم يعني أن هذه درجات²⁰⁷ سلاليم عروج الروح بمرتبة طور العقل للراسخين في العلم، وقد عدّها معراجا روحانيا بمعنى إنه ليس بجسماني، وإلا فمن المعراج الروحاني عروج الروح في مقام سيره بمرتبة طور فوق طور العقل بعد حرق أحكام طبيعية بأنواع الرياضات المشروعة والمجاهدات بوصوله إلى مقام الإحسان المفسر بأن تعبد الله كأنك تراه وهو هداية السبيل الموصولة إلى الحق جل شأنه، كما قال سبحانه ﴿الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت، ٦٩/٢٩]. وأما المعراج الجسماني فلانقى به كل قوة، بل يختص ذلك بقوة النبوة كمعراج سيدنا [٣٨ب] محمد صلى الله عليه وسلم.

[٦٣] وأما حد هذا الميزان فإن كل ما هو لازم لشيء فهو تابع له في كلّ حال، فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم. أما نفي الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما، بل هما معا موازين الشيطان، وقد يزن به بعض أهل التعليم معرفته. أما ترى أن صحة الصلوة تلزمها لا محالة كون المصلي مطهرا، فلا جرم يصح أن نقول: إن كان صلاة زيد صحيحة فهو متطهر، ومعلوم أنه غير متطهر وهو نفي اللازم، فيلزم منه إن صلاته غير صحيحة وهو نفي الملزوم. أو نقول: ومعلوم أن صلاته صحيحة، وهو وجود الملزوم، فيلزم منه أنه متطهر، وهو وجود اللازم. أما إن قلت: ومعلوم أنه متطهر فيلزم منه أن صلاته صحيحة، فهذا خطأ لأنه ربما أبطل صلاته بعلّة أخرى. فهذا وجود اللازم ولم يدل على وجود الملزوم. وكذلك إن قلت: ومعلوم أن صلوته ليست بصحيحة فهو إذا غير متطهر. وهذا خطأ غير لازم.

[الفصل السادس]

القول في ميزان التعاند

[٦٤] ثم قال الرفيق: اشرح لي ميزان التعاند، واذكري موضعه من القرآن/[٣٩أ] وعيابه ومحل استعماله. قلت: أما موضعه من القرآن قوله تعالى في تعليم نبيه محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ، ٢٤/٣٤] فإنه لم يذكر قوله أو إياكم في معرض المساواة والتسوية والتشكيك، بل فيه إضمار أصل آخر وهو إنا لسنا على ضلال في قولنا: أن الله يرزقكم من السماء بإنزال الماء ومن الأرض بإنبات النبات، فإذا أنتم الضالون بإنكار ذلك.

²⁰⁶ أ - وهو قوله تعالى، صح هامش.

²⁰⁷ ع - درجات.

[٦٥] وكمال صورة هذا الميزان إنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين وهذا أصل. ثم نقول: ومعلوم أنا لسنا في ضلال مبين وهذا أصل²⁰⁸ آخر، فيلزم من ازدواجهما نتيجة ضرورية وهو: إنكم في ضلال مبين. وأما عبارته من الصنجات²⁰⁹ المعروفة فهو أن من دخل دارا ليس فيها إلا بيتان، ثم دخلنا أحدهما فلم نرفيه، فتعلم علما ضروريا إنه في البيت الثاني. وهذا الازدواج أصلا: أحدهما أنه في أحد البيتين قطعاً، والثاني أنه ليس في هذا البيت أصلا، فلزم منهما أنه في البيت الثاني. فإذا نعلم كونه في البيت الثاني تارة بأن تراه فيه، وتارة بأن نرى البيت الأول خاليا عنه. فإن علمناه برؤيتنا إياه كان هذا علما عيانيا، وإن عرفناه بأن لم نره في البيت الثاني كان هذا علما ميزانيا. إنما عرّب في الأول بالعلم وفي الثاني بالمعرفة/[٣٩ب] إشارة إلى علو مرتبة العلم على مرتبة المعرفة، فإن المراد بالعلم ههنا العلم العياني وبالمعرفة العلم الإستدلالي، فالأول عين اليقين والثاني علم اليقين، ولا شك أن مرتبة عين اليقين أعلى من مرتبة علم اليقين كما أشار إلى ذلك مولانا جلال الدين الرومي البلخي²¹⁰ - قدّس الله تعالى سرّه - في المثنوي²¹¹ بقوله

باى استدلاليا رجو بين بود باى بجوين سحت بي نمكين بود²¹²

فالعالم فوق العارف حيث قال سبحانه أمرا لنبيه صلى الله عليه وسلم ﴿وَقُلْ رَبِّيَ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [٢٤/٢٤] إذ لم يقل رب زدني معرفة أو عرفانا بل قال زدني علما وصرح بذلك الشيخ في الفتوحات قدس الله سره وإن خالف له في ذلك أكثر مشايخ الصوفية قدس الله أسرارهم. ويكون هذا العلم الميزاني قطعيا كالعياي.

[٦٦] وأما حد هذا الميزان فهو: أن ما انحصر في قسمين يلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر وعن نفيه ثبوت الآخر. ولكن بشرط أن يكون القسمة منحصرة لا منتشرة، كما في قول بعض من يدعي الفلسفة: الجسم إما مركب من الجزء الذي لا يتجزى أو من الهيوولى والصورة، وباطل أن يكون مركبا من الجزء الذي لا يتجزى لكذا وكذا،²¹³ فثبت أنه مركب من الهيوولى والصورة فإن هذه قسمة منتشرة لا منحصرة لجواز أن يكون مركبا من الأعراض/[٤٠أ] كما ذهب إليه النظام. فلا يلزم من إبطال الجزء الذي لا يتجزى ثبوت الهيوولى والصورة، فهذا احتاجوا إلى إثبات الهيوولى والصورة بعد إبطال الجزء الذي لا يتجزى على زعمهم، فالوزن بالقسمة المنتشرة وزن الشيطان لما سبق، وبه وزن بعض أهل التعليم من رفقاك أنها الرفيق

²⁰⁸ أ - ثم نقول ومعلوم أنا لسنا في ضلال مبين وهذا أصل، صح هامش.

²⁰⁹ ر: انصحات.

²¹⁰ محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين البلخي البكري (بالفارسي: جلال الدين محمد بلخي) (بالتركية: Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî) (604 هـ - 672 هـ = 1207 - 1273 م) عرف أيضا باسم مولانا جلال الدين الرومي: شاعر، عالم بفقهاء الحنيفة والخلاف وأنواع العلوم، ثم متصوف (ترك الدنيا والتصنيف) كما يقول مؤرخو العرب، وهو عند غيرهم صاحب المثنوي المشهور بالفارسية، وصاحب الطريقة المولوية المنسوبة إلى (مولانا) جلال الدين. (جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، عناية الله أبلانغ الأفغاني، الدار المصرية للكتاب، 1979، ص 63)

²¹¹ كتاب جلال الدين محمد بلخي.

²¹² ما وجدت مصدره.

²¹³ أ - لكذا وكذا، صح هامش.

وأصحابك كلامهم في مواضع كثيرة ذكرناها، تلك المواضع في القواصم اسم كتاب له، وفي جواب الخلاف اسم كتاب له، وكرر الجار لثلاثتهم أن جواب الخلاف باب من القواصم، وفي كتاب المستظهرى وهو على ما سمعت عن بعض الثقات من مصنفات المصنف قدس الله سره بأمر الخليفة من آل عباس رضي الله عنهم، وغيرها ككتاب المنقذ من الضلال وكتاب حجة الحقن²¹⁴ وأما مواضع استعمال هذا في الغوامض فلا يتحصّر، ولعل أكثر النظريات تدور عليه.

[٦٧] وإن من أنكر موجودا قديما فنقول له: الموجودات إما أن يكون كلها حادثة أو بعضها قديما، وهذا ظاهر لأنه مرّد بين النفي والإثبات دائر، وتجزم العقل بانحصار التردد في الشقين لأن نقيض كل موجودات حادثٍ بعض الموجودات ليس بحادث، وهو كالمرادف لقولنا بعض الموجودات قديم. ثم نقول / [٤٠ب] ومعلوم أن كلها²¹⁵ ليست بحادثة فنقول: لأنها لو كانت حادثة لكان حدوثها بأنفسها من غير سبب إن فرض أن علتها نفسها أو فيها في الموجودات حادث بلا سبب إن فرض أن علتها حادث آخر إلى أن ينتهي إلى حادث مستغن عن علة ومحدث مع كونه حادثا أي مستغن عن محدث بكسر الدال من حيث كونه محدثا بفتح الدال وذلك محال، إذ لا ترجح للممكن وهذا بديهي، وأما المنع بأنه يجوز أن يكون للممكن ترجحا ما غير واصل إلى حد الوجوب فمدفوع ومجاب، وإن أردت تحقيقا في دفع هذا المنع فعليك بالمطالب العالية²¹⁶ للإمام فخر رازى روح الله روحه وبشروح إثبات الواجب²¹⁷ للعلامة الدواني فبطل أن يكون كلها كل الموجودات بالكل الإفرادى حادثة فثبت بهذا الميزان أن فيها موجودا قديما. ونظائر استعمال هذا الميزان لا يتحصّر.

[٦٨] فقال الرفيقي: قد فهمت بالحقيقة صدق هذه الموازين الخمس²¹⁸ ولكن أشتهي أن أعرف معنى ألقابها، ولم خصصت الأول بأنه ميزان التعادل، والآخر بالتلازم، والثالث بالتعاند؟ قلت: سميت الأول ميزان التعادل لأن فيه أصلين متعادلين كأنهما كفتان متحاذيتان، / [٤١أ] وسميت الآخر ميزان التلازم لأن أحد الأصلين يشمل جزئين أحدهما لازم والآخر ملزوم كقولك لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا، فإن قولك: لفسدنا لازم، والملزوم قولك: لو كان فيهما آلهة إلا الله لزمنا النتيجة من نفي اللازم. وفي قوله: كقولك دون أن يقول: قوله تعالى إشارة إلى ما أسلفناه لك من معنى الفساد وفيه تأمل. وسميت الثالث ميزان التعاند لأنه يرجع إلى حصر قسمين بين النفي والإثبات يلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر، فبين القسمين تعاند وتضاد.

[٦٩] فقال الرفيقي: هذه الأسماء أنت ابتدعتها، وهذه الموازين أنت انفردت باستخراجها أم سبقت بصيغة المجهول أي سبقك أحد إليها؟ قلت: أما هذه الأسماء فأنا ابتدعتها، وأما الموازين فأنا استخراجتها

²¹⁴ ما وجدت هذا الكتاب.

²¹⁵ ر - أن كلها.

²¹⁶ كتاب الذي يتحدث عن علم الهيئة: اسم المؤلف فخر الدين الرازي.

²¹⁷ اسم الكتاب؛ كتاب إثبات الواجب. اسم المؤلف؛ جلال الدين الدواني.

²¹⁸ أ - الخمس.

من القرآن، وأما أصل الموازين فقد سبقت باستخراجها، وله عند مستخرجها من المتأخرين أسامي آخر سوى ما ذكرنا وهو الاقتراني والاستثنائي وغيرهما من النظر الصحيح. وعند بعض الأمم الخالية السابقة على بعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وبعثة عيسى عليه الصلاة والسلام أسامي آخر تعلموها / [٤١ ب] من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام، ولكن بغيتي²¹⁹ بإبدال كسوتها بأسامي آخر لما عرفت من ضعف قريحتك وطاعة نفسك للأوهام، فإني قد رأيتك في الاغترار بالظواهر بظواهر الأمور ولا تدرك في خفاياه بحيث لو سقيتك عسلا أحمر في قارورة²²⁰ حجام لم تطق تناوله لنفور طبعك من المحجمة وضعف عقلك عن أن تعرفك أن العسل طاهر في أي زجاجة كان، بل ترى التركي يلبس المرفقة والدراعة فتحكم عليه بأنه صوفي أو فقيه، ولو لبس الصوفي القباء²²¹ والقلنسوة حكم عليه وهمك بأنه تركي فإنه استجرك وهمك إلى ملاحظة غلاف الأشياء وقشرها دون اللباب. وكذلك لا تنظر فعل مضارع مخاطب إلى القول من ذات القول يريد به إصغاء القول الحق في ذاته مع قطع النظر عن حال القائل إلا من حسن صنعته بأن يكون موزونا مشتملا على الصنائع البديعية وإن كان في حد ذاته كذبا قبيح المضمون، فإذا كانت عبارة مستكرهة عندك عارية من حسن الصنائع عسيرة الفهم كما قبل في هذا الباب وكم من عائب قولاً صحيحاً وافته من الفهم السقيم فيكون تلك العبارة عسير الفهم²²² لم تقبلها وإن كان / [٤٢ أ] معناها حقاً في نفسه أو كانت غير مستكرهة ولكن قائلة قبيح الحال، لم تقبلها أيضاً وإن كان معناها حقاً وإن كانت تلك العبارة حسناً في نفسها جامعة للصنائع البديعية لكون قائلها قبيح الحال في اعتقادك، ورددت القول ومثاله: إنه لو قيل لك لا إله إلا الله عيسى رسول الله نفرعن ذلك طبعك وقلت هذا قول النصراني وكيف أقوله، ولم يكن لك من العقل ما يعرفك أن هذا القول في نفسه حق، وأن النصراني ممقوت لا لهذه الكلمة ولا لسائر الكلمات بل لكلمتين فقط أحدهما قوله ليس محمد رسول الله حاش لله، بل هو رسول الله تعالى صلى الله تعالى عليه وسلم. والثانية قوله: الله ثالث ثلاثة سبحانه وتعالى عما يشركون بل هو الله الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، وسائر قوله وراء ذلك مما يوافق كتابنا حق. وبقيدنا هذا لا يتوجه عليه بأن قول النصراني: لن يدخل الجنة إلا من كان نصراني وراء تلك الكلمتين وهو باطل، حتى يحتاج إلى الجواب عن هذا بأن مرجع جميع الكلمات الكفرية هاتان الكلمتان،²²³ فلماذا حصر البطلان عليهما وفيه تبصر. / [٤٢ ب] فلما رأيتك أيها الرفيق ورأيت رفقائك من أهل التعليم ضعفاء العقول مفعول ثان لرأيت لا يخدعهم إلا الظواهر علة وبيان لضعفاء العقول، والمعنى رأيهم ضعفاء العقول لأنهم منخدعون بالظواهر أو بدل من الرفقاء،²²⁴ وتحتمل صفة، وقوله لا يخدعهم

²¹⁹ ع: بعثي.

²²⁰ ع: قارودة.

²²¹ ع: قبا. | من لباس الصوفية.

²²² أ - كما قبل في هذا الباب وكم من عائب قولاً صحيحاً وافته من الفهم السقيم فيكون تلك العبارة عسير الفهم، صح هامش. | ع، ر - كما قبل في هذا الباب وكم من عائب قولاً صحيحاً وافته من الفهم السقيم فيكون تلك العبارة عسير الفهم.

²²³ ع: الكلمتين.

²²⁴ جملة معترضة: "الرأيت لا يخدعهم إلا الظواهر علة وبيان لضعفاء العقول، والمعنى رأيهم ضعفاء العقول لأنهم منخدعون بالظواهر أو بدل من الرفقاء".

إلا الظواهر مفعول ثانٍ لرأيت،²²⁵ نزلت على حدكٍ وقدرك جواب لما، إذ أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم فسقتك الدواء في كوز الماء. وسقتك لا يخفي ما في الأول من الاستعارة، وما في قوله سقتك من الجنس²²⁶ إلى الشفاء من مرض التعلّم من الإمام المعصوم في زعمك، ومن مرض التقليد، وتلطفت بك حيث جعلت علاجك الترياق الأكبر وهو تعلم المحاجة من القرآن ووزنت أصول أجزاء المعجون بميزان القسطاس المستقيم، فوضعتها في كوز الماء الطهور. وسقتك به كما قال كما تلطف الطبيب بمرريضه، ولو ذكرت لك أنه دواء وعرضته عليك في قدح الداء لكان يشمئز عن قبوله طبعك، ولو قبلت لكنت تجرعه ولا تكاد تسيغه، تلميح إلى قوله تعالى نقلا عن أصحاب الجحيم: ﴿يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ﴾ [ابراهيم، 17/14] وفيه / [43] إشارة إلى أن هذا شأن من يشمئز قلبه عن قبول الحق كما قال سبحانه: اشمأزت قلوب الذي لا يؤمنون بل قلوبهم منكرة وهو به مستكبرون. وما سقت لك الدواء في قدح الداء لئلا يشمئز قلبك فيعسر عليك العلاج، فهذا عذري في إبدال تلك الأسماء العتيقة، وإبداع هذه الأسماء الجديدة يعرفه من يعرفه ويجهله ويجهله من يجهله.

[70] قال الرفيق لقد فهمت هذا كله، وأين ما وعدته من أن هذا الميزان له كفتان وعمود واحد يتعلق به الكفتان جميعا، ولست أرى في هذه الموازين الكفة والعمود، وأين ما ذكرته من الموازين التي هي أشبه بالقبان؟ قلت: هذه المعارف الست أنت استفدتها من أصلين، فكل أصل كفة، والجزء المشترك بين الأصلين الداخل فيها عمود، وأضرب مثلا في الفقهيات، ولعله أقرب إلى فهمك، فأقول: قولنا كل مسكر حرام كفة روحانية بمثابة الكفة الجسمانية في الميزان الحسي، وقولنا وكل نبيذ مسكر كفة أخرى كذلك، والنتيجة أن كل نبيذ حرام. فهنا ثلاثة أمور: النبيذ والمسكر والحرام. أما النبيذ فإنه يوجد في أحد الأصلين فقط فهو كفة، وأما الحرام فيوجد في الأصل²²⁷ الثاني / [43] ب فقط وهو الكفة الثانية، وأما المسكر فمذكور في الأصلين جميعا وهو مكرر فيهما مشترك، فهو العمود والكفتان متعلقتان. إذ أحدهما يتعلق به تعلق الموصوف بالصفة وهو قولك كل نبيذ مسكر، فإن النبيذ موصوف بصفة المسكر، والأخرى متعلقة به تعلق الصفة بالموصوف، وهو قولك كل مسكر حرام، فتأمل أيها الرفيق ذلك حتى تعرف، فإن فساد هذا الميزان تارة يكون من الكفة وتارة يكون من العمود وتارة يكون من تعلق الكفة بالعمود على ما أنتهك على رمزي سير منه في ميزان الشيطان.

[71] وأما الميزان المشبه بالقبان وهو ميزان التلازم، إذ أحد طرفيه أطول من الآخر كثيرا، فإنك تقول إذا كان بيع الغائب صحيحا للزم تصريح الإلزام، هذا مشتمل على جزئين: لازم وملزوم، والثاني قولك وليس يلزم تصريح الإلزام وهذا أصل آخر أقصر منه، فكان أشبه بالرمانة القصيرة المقابلة لكفة الميزان. وأما ميزان²²⁸ التعادل فيتعادل منه كفتان ليس أحدهما أطول من الآخر، بل كل واحد منهما

²²⁵ ع - أو بدل من الرفقاء وتحتل صفة، وقوله لا يخدعهم إلا الظواهر مفعول ثانٍ لرأيت، صح هامش أ.

²²⁶ جملة معترضة: "لا يخفي ما في الأول من الاستعارة، وما في قوله سقتك من الجنس".

²²⁷ ع - الأصل.

²²⁸ ع - وأما ميزان.

يشتمل على صفة وموصوف فقط، فافهم. هذا مع ما عرفتك من أن الميزان الروحاني لا يكون كالميزان الجسماني بل يناسبه مناسبة ما، وكذلك يمكن تشبيهه بتولد النتيجة / [٤٤أ] من ازدواج الأصلين في الآخر وهو المسكر الموجود في الأصلين، وهو الذي سميناه عمود الميزان، ولو فتح لك باب الموازنة بين المحسوس والمعقول لفتح لك باب عظيم في معرفة الموازنة بين عالم الملك والشهادة وبين عالم الغيب والملكوت، وتحتة أسرار عظيمة من لم يطلع عليها حرم الاقتباس من أنوار القرآن إنما قال من أنوار القرآن لثلا يسبق²²⁹ إلى الذهن الاقتباس البديعي وحرمة التعلم منه من القرآن ولم يحظ من علمه إلا القشور، وكما أن في القرآن موازين كل معلوم فكذلك فيه مفاتيح كل العلوم، كما أشرت إليه في كتاب جواهر القرآن²³⁰ فأطلبه منه. وبسر الموازنة بين عالم الشهادة والملكوت يتجلى في المنام الحقايق المعنوية في الأمثلة الخيالية، لأن الرؤيا جزء من النبوة، وفي عالم النبوة يتجلى تمام الملك والملكوت، ومثاله مثال تجلي الملكوت في الرؤيا من النوم: رجل رأى في المنام كأن في يده خاتما يختم به أفواه الرجال وفروج النساء فقص رؤياه على ابن سيرين²³¹ فقال: إنك مؤذن تؤذن في رمضان قبل الصبح. فقال: كذلك، يعني الأمر كما قلت. فانظر إلى حال نائم لم لأي شيء تجلى له حاله في المنام من كونه مؤذنا / [٤٤ب] يؤذن في الصباح فيمسك الناس من المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس من عالم الغيب. في هذا المثال متعلق يتجلى وهو كون الخاتم في يده وبه يختم أفواه الرجال وفروج النساء، واطلب الموازنة بين هذا المثال والأذان قبل الصبح في رمضان. وربما يرى هذا المؤذن نفسه يوم القيامة وفي يده خاتم من نار، إذ كان الصوم جنة من النار. ويقال له للمؤذن في المحشر هذا هو الخاتم الذي كنت أيها المؤذن تحتهم به أفواه الرجال وفروج النساء، فيقول المؤذن: والله ما فعلت هذا في الدنيا، فيقال: نعم كنت تفعله ولكن تجهله، لأن هذا روح فعلك، أي مثال روح فعلك، فإن الأذان في الصباح منع لمن يصوم عن المفطرات، وحقيقة الخاتم الختم والمنع عن الاطلاع للمختم، فصار روح الفعلين المنع ومثاله في عالم الأرواح الخاتم، ومما توهم أن يقال: وإذا كان الأمر كذلك فلم لم يظهر للمؤذن هذا المثال في عالم الحس الأشباح ولم يظهر له في الخيال عند المنام أشار إلى دفع هذا التوهم بقوله: ولا يتجلى حقايق الأشياء وأرواحها / [٤٥أ] إلا في عالم الأخرى²³² وهو العالم البرزخي والأخروي فإن الظهور والغلبة فيه للأرواح كما كان الظهور والغلبة في هذا الشأن الدنيوي للصور والأشباح، وإنما ذلك لكون الروح في غطاء من الصور في عالم التلبس عالم الحس والخيال، وأما الآن اليوم الذي حشرت فيه مع الناس أيها المؤذن فقد كشفنا عنك غطاءك وهو اشتغال القلب بالمحسوسات وتلبس الخيال بالوهم فبصرك اليوم جديد فترى في يدك مثال روح فعلك وهو الخاتم وذلك لما سبق من اشتراك الأذان في الصباح في رمضان بالخاتم في روح الفعل وحقيقته وهو المنع، وكذلك²³³

²²⁹ ر: يستو.

²³⁰ كتاب الغزالي.

²³¹ هو الذي من التابعين رضي الله عنه، فقيه، محدث. (الموسوعة الإسلام، جزء ٢٠، ص ٣٥٨).

²³² أ - إلا في عالم الأخرى، صح هامش.

²³³ أ، ع - وكذلك، صح هامش أ.

كما كان روح فعل المؤذن ظاهرا بصورة الخاتم.²³⁴ يفترض كل من ترك هذا الوزن بالقسطاس المستقيم الذي أنزل في القرآن، وليعلم أن التاركين من الفرق الإسلامية المعتزلة والشيعة والخوارج والمجسمة وغيرهم مما عدا الأشاعرة، وأما الأشاعرة فهم الذين وزنوا عقائدهم بالقسطاس المستقيم واقتبسوها من نور القرآن العظيم²³⁵ وهو قوله تعالى أمرا لنبيه صلى الله عليه وسلم ولأمة نبيه ﴿فَاسْتَقِيمْ كَمَا أَمَرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ [هود، ١١٢/١١]﴾ فإنه قد فرض الله عز وجل²³⁶ [٤٥ب] عليهم التوبة بقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ [النور، ٣١/٢٤]﴾ وكما لصورة هذا أن يقول: فرقة الأشاعرة هي الناجية لكونها قريبة من الاتصاف بالاستقامة²³⁷ التي هي عبارة عن الحاق والوسط، ولا شك أن المشار إليه بقوله عليه الصلوة والسلام: هي ما أنا عليه وأصحابي²³⁸ هو هذا المعنى، فيكون ما عبارة عن الاستقامة، فقد فهمت انطباق قوله عليه السلام ما أنا عليه وأصحابه على قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِيمْ كَمَا أَمَرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ [هود، ١١٢/١١]﴾ فالذين تابوا معه عليه السلام لقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ [النور، ٣١/٢٤]﴾ كانوا مأمورين بالاستقامة بهذه الآية، وهي التي في سورة هود. ولعله صلى الله عليه وسلم لأجلهم قال شيبتي سورة هود،²³⁹ فإن قوله ومن تاب معك في هذه السورة ولم يقل صلى الله عليه وسلم شيبتي قوله تعالى عز وجل فاستقم كما أمرت فإنها في مواضع من القرآن، إذ كان عليه السلام قد أعلمه الله تعالى أحوال أمته وأن استقامتهم كما أمروا في غاية التعسر²⁴⁰ فقال شفقة على أمته واستغفاراً لهم: شيبتي سورة هود، كما قال: إنه ليغان على قلبي واستغفر الله في اليوم سبعين مرة²⁴¹ والله يهدي السبيل²⁴² فقولنا: فرقة الأشاعرة هي الناجية أصل المسئلة والمدعى، وقولنا لكونها قريبة من الاتصاف بالاستقامة هي الأصل الصغرى، وقولنا: كل فرقة شأنها هذا فهي الناجية هي الأصل الكبرى، والنتيجة فرقة الأشاعرة هي الناجية وهذا هو ميزان التعادل الأكبر. أما الأصل الصغرى فلأن عقائدها في كل مسئلة من أصول الكلام وقعت بين الإفراط والتفريط، كمسئلة إثبات الصفات لم ينفوها كالمعتزلة ولم يثبتوها حوادث [٤٦أ] كالكرامية، بل أثبتتها قديمة لا هو ولا غيره وكمسئلة الإرادة الجزئية لم ينفوها كالجبرية المحضة ولم يثبتوها كما أثبتتها المعتزلة مقارنة لقدرة خلق الأفعال، بل أثبتتها بحيث يكون العبد كاسبا بقدرته الحادثة لا خالقا. وكمسئلة

²³⁴ ع + كذلك.

²³⁵ ع - العظيم.

²³⁶ تكتب في هامش الصفحة بالأحمر: "مطلب: بيان كون فرق الأشاعرة ناحية".

²³⁷ ر: بالاستعانة.

²³⁸ رواه الترمذي (2641) وحسنه ابن العربي في "أحكام القرآن" (432/3)، والعراقي في "تخريج الإحياء" (284/3)، والألباني في "صحيح

الترمذي".

²³⁹ فقد الترمذي عن عكرمة عن ابن عباس قال: قال أبو بكر رضي الله عنه: "يا رسول الله قد شئت. قال: شيبتي هوذ والواقعة والمرسلات و (عم يتساءلون) و (إذا الشمس كورت)".

²⁴⁰ ر: تعمر.

²⁴¹ أخرجه البخاري، كتاب الدعوات، باب استغفار النبي في اليوم الليلة (67/8) برقم (6307).

²⁴² أ، ع - ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ ... واستغفر الله في اليوم سبعين مرة والله يهدي السبيل، صح هامش أ.

رؤية الله تعالى حيث لم يثبتوها كما أثبتتها المشبهة والمجسمة ولم ينفوها²⁴³ كما نفتها المعتزلة، بل أثبتتها بلا كيف.²⁴⁴ وكمسئلة الكلام حيث لم ينفوه كالمعتزلة ولم تثبته كالكرامية والحنابلة بل أثبتته صفة قديمة نفسية، إلى غير ذلك. فإذا تفحصت جميع المسائل الكلامية وجدت²⁴⁵ الأشاعرة متوسطة بين الإفراط والتفريط وهو الوسط، وأما الأصل الكبرى فلأن الوسط هو الخير، إذ جعل سبحانه الوسط هو الخير حيث قال: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا [البقرة، ١٤٣/٢]﴾ ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ [آل عمران، ١١٠/٣]﴾ ولا شك أن النجاة في الخير ومقارن للخير لا في الشر، فإذا كان الأمر كذلك كان مذهب الأشاعرة حقا، فيكون مذاهب الفرق مما عدا الأشاعرة ضلالا لقوله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعُدَ الْحَقُّ إِلَّا الضَّلَالُ [يونس، ٣٢/١٠]﴾ فافهم ذلك، والله تعالى يهدي السبيل. / [٤٦ب] وإن أردت له تحقيقا فاطلبه من باب حقيقة الموت من كتاب جواهر القرآن لترى فيه العجائب، فعساك تفتح لك أيها الرفيق روزنة إلى عالم المملوك لتسترق منها السمع استعارة تعبية فإني ما أراك تفتح لك بابها بل تنظر معرفة الحقايق من معلم غائب لا تراه، ولو رأته أيها المسكين لوجدته أضعف منك في المعرفة والكياسة كثيرا، فخذ بها فعلى الجب سقطت هذا من قبيل: افعل ما شئت إن لم تستحي، والمعنى فخذ المعرفة في زعمك ممن سافر وبحث تقليدا له وهو عار عن المعرفة حقيقة مشيت ذيل الأعمى تقليدا له في المشي فإذا سقط في الجب تسقط معه، إن لم تستح من التقليد في المعرفة الإلهية فيكون؛ هذا استعارة تمثيلية، لتشبيه أمور منزغة بأمور مركبة،²⁴⁶ فلا ينفك نصحي، بيت:

لقد أسمعتم لو ناديت حيا ولكن لا حيوة لمن تنادي²⁴⁷

فإن قيمتك على قدر همتك، ولا يخفى ما فيه من التهكم للرفيق.

[٧٢] فلما سمع الرفيق من حجة الإسلام قدس الله سره قوله²⁴⁸ وتحرك ما في باطنه من الحمية حمية الجاهلية وهو ألد الخصام²⁴⁹ وأخذته العزة بالإثم فحسبه نار الجهل والتقليد فقال: هذا أي الذي قلته الآن يا أبا حامد حديث آخر يطول بيبي وبينك لجاج وجدل فيها فإن هذا المعلم الغائب / [٤٧أ] وإن كنت لم أر منظره ولم أحضر مجلسه فقد سمعت خبره، كالليث وإن لم أره أي الليث فقد رأيت أثره من افتراس نمرا أو ثعبان مما ينبئ عن شجاعة الليث، ولقد كانت والدتي إلى أن تموت ومولانا صاحب قلعة ايلموت²⁵⁰ -قلعة من قلاع ملاحدة الشيعة الإمامية المعلمة- يتنيان عليه على الإمام المعلم الغائب ثناء بالغأ حتى قالأ: إنه مطلع على ما يجري في العالم ولو على ألف فرسخ. أفأكذب والدتي وهي العجوزة العفيفة السيرة أو

²⁴³ ن: تغفوها.

²⁴⁴ أ، ع - بل أثبتتها بلا كيف، صح هامش أ.

²⁴⁵ ر: حدث.

²⁴⁶ أ، ر، ع - فيكون هذا استعارة تمثيلية لتشبيه أمور منزغة بأمور مركبة، صح هامش أ.

²⁴⁷ من شعر عمرو بن معد يكرب. (موسوعة العالمية للشعر العربي)

²⁴⁸ ع - قوله.

²⁴⁹ أ، ع - وهو ألد الخصام، صح هامش أ.

²⁵⁰ هو الحسن بن الصباح صاحب قلعة الموت.

أَكْذَبَ مَوْلَانَا صَاحِبَ قَلْعَةِ ایلْمُوتِ وَهُوَ االإِمَامُ االحَسَنُ السَّیْرَةُ، -فیه إشارة إلى إسمه وهو الحسن بن صَبَّاح²⁵¹ من وزراء السلطان الب ارسلان²⁵² السلجوقي، وبعد وقوع ما وقع بينه وبين الوزير الأول نظام الملك الطوسي²⁵³ -رحمه الله تعالى- ذهب إلى جبال ایلْمُوتِ ودعى الناس إلى مبايعة الإمام المعصوم وإلى مذهب التعليم ثم مات، وجلس على كرسيه ابنه ثم ابن ابنه إلى أن خرج عليهم هلاكو واستأصلهم الله بتسليطه عليهم، وكان الحسن بن صباح على مذهب ملاحدة الشيعة، كلا رُدُّع بل هما شاهدان صادقان كيف أكذبهما، ودليله على صدقهما قوله: وقد طابقيهما على²⁵⁴ ذلك جميع رفقائي في مذهب التعليم من أهل دامغان وأصفهان ولهم الأمر المطاع وفي حكمهم سكان البقاع²⁵⁵ أفترى أفترى أنهم / [٤٧ب] منخدعون بصيغة المفعول، وهم الأذكياء أو منغمسون في بحر السفاهة والشهوات²⁵⁶ وهم الأتقياء؟ هيئات هيئات! دع عنك أيها الغزالي الغيبية، وهو قوله قدس سره: ولو رأيته أيها المسكين لوجدته أضعف حالا منك في المعرفة والكياسة كثيرا، ولهذا قال مقابلا له في زعمه: فإن مولانا المعلم الغائب وإن كان غائبا بحسب بنيته العنصرية لكنه حاضر من حيث الاطلاع، إذ هو مطلع على ما يجري بيننا من غير ريبية، إذ لا يُعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء²⁵⁷ فأخشى أن أتعرض لمقته بمجرد السماع منك والإصغاء إلى كلامك وإن لم أساعدك في اعتقادي فاطو طومار الهذيان، وارجع إلى حديث الميزان، وشرح لي ميزان الشيطان. يقول الفقير: هذا الاعتقاد في حق الإمام المعصوم في زعمهم يشعر بحلوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا في الأئمة.²⁵⁸

[الفصل السابع]

القول في ميزان الشيطان وكيفية وزن أهل التعليم به²⁵⁹

[٧٣] قال حجة الإسلام، فقلت: اسمع الآن يا مسكين شرح ميزان رفقائك من أهل دامغان وأصفهان وايلموت، فإنك بعد على غلو اتك في مذهبك ولم تنفك نصيحتي إلى الآن لرسوخ عرق التقليد في باطنك،

²⁵¹ حسن الصباح أو حسن بن علي بن محمد الصباح الحميري (430/1037م - 518/1124م)، وُلد ومات في فارس. الملقب بالسيد أو شيخ الجبل هو مؤسس ما يعرف بالدعوة الجديدة أو الطائفة الإسماعيلية النزارية المشرقية أو الباطنية أو الحشاشون حسب التسمية الأوروبية.

²⁵² ألب أرسلان عضد الدولة، أبو شجاع محمد بن جغري بك داود بن ميكائيل بن سلجوق بن دقاق التركماني (20 يناير 1029 - 15 أو 25 أو 30 ديسمبر 1072م)، أحد أهم قادة المسلمين وكبار رجال التاريخ، وصاحب الانتصار الخالد على الروم في معركة ملاذكرد.

²⁵³ قوام الدين أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق بن العباس الطوسي الملقب بـ خواجه برك أي نظام الملك، من مواليد طوس، في بلاد فارس أو ما يسمى حاليا إيران أحد أشهر وزراء السلاجقة، كان وزيرا لألب أرسلان وابنه ملكشاه، لم يكن وزيرا لامعا وسياسيا ماهرا فحسب؛ بل كان داعيا للعلم والأدب محبا لهما؛ أنشأ المدارس المعروفة باسمه «المدارس النظامية»، وأجرى لها الرواتب، وجذب إليها كبار الفقهاء والمحدثين، وفي مقدمتهم حجة الإسلام أبو حامد الغزالي. اغتاله الإسماعيليون عام 1092م.

²⁵⁴ ر: طابقيهما عن.

²⁵⁵ ر: البطاع.

²⁵⁶ أ، ع - في بحر السفاهة والشهوات، صح هامش أ.

²⁵⁷ ر - السماء.

²⁵⁸ ع - في الأئمة.

²⁵⁹ ع - به.

ولست كما استشعرت فيك الكياسة من قبل، ولكن أعطيك / [٤٨أ] سؤلك لطلبك مني، واعلم أن كل ميزان ذكرته من موازين القرآن، فللشيطان في جنبه ميزان ملصق يمثله بالميزان الحق ليوزن به فيغلط. لكن الشيطان إنما يدخل من مواعظ الثُّلم، فمن شد الثُّلم وأحكّمها أُن من الشيطان.

[٧٤] ومو اقع ثُلْمِه قد جمعتهما وشرحتهما في كتاب محكّ النظر وكتاب معيار العلوم،²⁶⁰ إلى غير ذلك من دقائق وشرح الميزان، لم أذكر الآن لقصور فهمك عن إدراكها، إذ تعليق الدرّ في أعناق الهائم تضييع، وإن اردت معاهد جملها ألفيتها في كتاب المحك وإن أردت شرح تفصيلها وجدتها في كتاب المعيار. لكني أقدم الآن أنموذجا واحدا وذلك الأنموذج هو الذي ألقاه الشيطان في خاطر الخليل عليه السلام في ظاهر الحس، أي إرادة إلقائه في خاطره بالقاءه في أمنيته لا في الباطن ولا في قلبه، فإن الأنبياء معصومون من إلقاء الشيطان في قلبه وباطنه، إذ قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَتَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ [الحج، ٥٢/٢٢]﴾ الآية، وإنما ذلك في مبادرته إلى الشمس وقوله هذا أكبر لأجل أنه أكبر، أراد أن يخدعه به، وكيفية الوزن به أن يقول: إن الإله هو الأكبر، فهذا أصل معلوم بالاتفاق، والشمس هو²⁶¹ الأكبر لم يقل / [٤٨ب] هي اقتداء لأسلوب قوله هذا ربي هذا أكبر، فتبصر. وهذا أصل آخر معلوم بالحس فيلزم منه من ازدواج الأصلين: إن الشمس إله وهي النتيجة. وهذا ميزان أصله الشيطان بالميزان الأصغر من التعادل لأن الأكبر وصف وجد للإله ووجد للشمس، ولعله إنما كرر الفعل لتمييز أكبرية الشمس عن أكبرية الإله. قال المصنف في مشكوة الأنوار:²⁶² ليس معنى قولهم الله أكبر أكبر من كل شيء، حاش لله، إذ ليس مع الله شيء، ووجود الأشياء وجود تبعية ظلي لا معي،²⁶³ إنتهى. فكأبريته في الحقيقة وهمية إضافية ظلّية ولأجل هذه الدقيقة قال: فيوهم أن أحدهما يوصف بالأخر، وهو عكس الميزان الأصغر. إذ حد ذلك الميزان أن يوجد شيئين لشيء واحد، لا أن يوجد شيء واحد لشيئين بالأخر، فانظر كيف يلبس الشيطان بالعكس.

[٧٥] وعيار هذا الميزان الباطل من الصنعة الظاهرة البطلان: اللون فإنه يوجد للسواد والبياض جميعا، ولو قال قائل: البياض لون فيلزم منه أن السواد بياض، كان خطأ باطلا. فكذلك قوله: الإله أكبر، والشمس أكبر، فالشمس الإله فهذا خطأ، إذ يجوز أن يوصف المتضادان بوصف واحد، فاتصاف شيئين بوصف واحد لا يوجب بين الشيئين اتصالا، ومن كلّ فهمه كأهل التعليم لم يدرك التفرقة / [٤٩أ] بين شيء بشيئين وبين شيئين بشيء.

[٧٦] فقال الرفيق: قد اتضح لي بطلان هذا، لكن متى وزن أهل التعليم كلامهم بهذا الميزان الشيطاني؟ قلت: وزنوا كلاما كثيرا أشح على أوقاتي بنقل ما وزنوا به معارفهم كراهة أن أضيعها بحكايتها،

²⁶⁰ كتب هذين الكتابين غزالي.

²⁶¹ هي.

²⁶² كتاب الغزالي.

²⁶³ "ولم يفهموا من معنى قوله "الله أكبر" أنه أكبر من غيره، حاش لله، إذ ليس في الوجود معه غيره حتى يكون أكبر منه؛ بل ليس لغيره رتبة المعية، بل رتبة التبعية." (ص 56 - كتاب مشكاة الأنوار - الفصل الأول في بيان أن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له.)

لكن أريك أنموذجا واحدا وهو أنه: لقد سمعت أيها الرفيق سمعا كثيرا قولهم أن الحق مع الوحدة المراد بالحق ما يقابل الباطل، والباطل مع الكثرة، ومذهب الرأي يفضي إلى الكثرة، ومذهب التعليم إلى الوحدة، فيلزم أن يكون الحق مذهب أهل التعليم.

[٧٧] قال الرفيق: سمعت هذا كثيرا واعتقده وأعرفه برهانا قاطعا لا أشك فيه، -انظر إلى ما سيجي منه كيف صار أشك فيه من المتحير بعد ما سمع من حجة الإسلام ما سمع-. فقال حجة الإسلام -قدس الله تعالى سرّه-: فهذا ميزان الشيطان. انظر أيها الرفيق كيف انتكس رفاؤك حيث استعملوا قياس الشيطان وميزانه في إبطال ميزان الخليل عليه السلام، قال الرفيق: فما وجه مخرجه عليه؟ قلت: الشيطان إنما يُلبس في الموازين بتكسيف الكلام فيه وتشوُّشه، حتى لا يعلم منه موضع التلبيس. وهذا كلام كثير حاصله: أن الحق يوصف بالوحدة. وهذا أصل [٤٩ب] وإن مذهب التعليم يوصف بالوحدة وهذا أصل معقول، فيلزم منه أن مذهب أهل التعليم يوصف بالحق. يقول الفقير: ومن موازين الشيطان ميزان ملكة بلقيس رضي الله عنها، وذلك حين أرادت المشي على الصرح الممرد من قوارير بحضرة سليمان عليه السلام، فظننته ماءً فكشفت عن ساقها، فإن الشيطان ألصق ميزانه بالميزان الأصغر وهو أن الماء يوصف بالشفافة والذي أمشي عليه يوصف بالشفافة، ويلزم من هذا أن الذي أمشي عليه هو الماء، وهذا ميزان الشيطان، فلما تبين لها أن الذي مشت عليه صرح ممرد من قوارير تفتنت أن ميزانها الذي استعملته في إثبات كون الشمس لها ميزان الشيطان أيضا، وذلك الميزان الذي بسببه كانت تسجد للشمس قبل هداية الرحمان، هو أن الإله هو القادر على كل شيء فهو الذي يصدر عنه الأفاعيل المختلفة في العالم، والشمس هو القادر على الأفاعيل المختلفة في العالم حيث يختلف أحوال العالم عند طلوعها وغروبها وسيرها في البروج وغير ذلك، فيلزم من هذا أن الشمس الإله، فهذا ميزان الشيطان، فتذكرت في نفسها أن ما ظهر من الشمس [١٥٠أ] من الأفاعيل من قبيل ما ظهر من الصرح من الشفافة، وكما أن ما ظهر من الصرح من الشفافة لا يوجب كون الصرح ماء، فكذلك ما ظهر من الشمس في ظاهر الحس من الأفاعيل لا يوجب كون الشمس قادرا على كل شيء فلا يستلزم كونها إلهيا. وليس هذا إلا من تزوين الشيطان وصدده عن سبيل الحق كما قال عز وجل عن الهدهد ﴿وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ﴾ [النمل، ٢٧/٢٤] ﴿٢٦٤﴾ فلما تبينت بهذا قال ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل، ٢٧/٤٤] ﴿٢٦٥﴾ فافهم.

[٧٨] كذلك قول أهل التعليم ميزان الشيطان وهو قولهم: لأن الوحدة وصف واحد واتصف به شيطان^{٢٦٥} فيجب اتصال أحد الشيءين بالآخر، كقول القائل: اللون وصف واحد واتصف به السواد والبياض، وكقول الشيطان: الأكبر وصف واحد يتصف به الإله والشمس فيلزم أن يتصف الشمس بالإله، فلا فرق بين هذه الموازين الثلاث أعني: وجود اللون للسواد والبياض، ووجود الأكبر للإله والشمس، ووجود الوحدة للحق، والتعليم فتأمل لتفهم ذلك. فقال الرفيق: قد فهمت هذا قطعاً ولكني

^{٢٦٤} أ، ع - وليس هذا إلا من تزوين الشيطان وصدده عن سبيل الحق كما قال عز وجل عن الهدهد ﴿وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ﴾، صح هامش أ.

^{٢٦٥} ر: شينا.

لا أقنع بمثال واحد، فاذا ذكر لي مثالا آخر من موازين رفقائي ليزداد قلبي سكونا إلى انخداعهم بموازين الشيطان. قلت للرفيق: أما سمعت قولهم: أن الحق وهو ما يقابله الباطل أي في كل مسألة ومضمون / [ب. ٥١] كل قضية وكلام، إما أن يعرف بالرأي أريد به ما هو أعم من القياس، وإما بالتعليم وإذا بطل أحدهما ثبت الآخر، وباطل أن يكون الحق مدركا بالرأي العقلي لتعارض العقول واختلاف المذاهب، فثبت أنه يدرك بالتعليم، فقال الرفيق: إي والله لقد سمعت ذلك من رفقائي سمعا كثيرا، وهو مفتاح دعوتهم إلى مذهب التعليم، وعنوان حججهم. قلت للرفيق: فهذا الذي سمعته مني نقلا عنهم سمعته عنهم وزن بميزان الشيطان الذي ألصقه الشيطان بميزان التعاند ويعبر عنه في المنطق بالمغالطة، فإن إبطال أحد القسمين يُنتج ثبوت الآخر بيان لمحل انخداعهم بتبليس الشيطان، فالمنطق أن إبطال أحد القسمين ينتج ثبوت الآخر، هذه القضية صحيحة، ولكن بشرط أن يكون القسم منحصرا لا منتشرة. والشيطان يُلبس المنتشرة بالمنحصرة، وليست القسمة في قولهم هذا منحصرة، إذ ليس التردد دائرا بين النفي والإثبات بحيث يجزم العقل بذلك وينفي القسم الثالث، بل يمكن بينهما قسم ثالث، وهو أي القسم الثالث أن يدرك بالعقل والتعليم جميعاً. وعياره من الصنجة المعلومة بطلانها قول القائل: / [٥١] الألوان لا تدرك بالعين بل تدرك بنور الشمس، فقلت لم؟ لأي شيء لا تدرك؟ قال القائل في الجواب: لأنه لا يخلو إما أن تدرك بالعين أو تدرك بنور الشمس، وباطل أن تدرك بالعين لأنه لا تدرك بالليل، ونور العين موجود بالليل المظلم، فلو أدركت بالعين لأدركت بالليل، فإذا بطل هذا القسم ثبت أنه أي الألوان تدرك بنور الشمس. فيقال له للقائل المذكور: يا مسكين! بينهما قسم ثالث، وهو أن تدرك بالعين ولكن عند نور الشمس، بأن يكون نور الشمس شرطا لإدراك العين أو شطرا فيه، -وإنما قال بنور الشمس لأن كمال إدراك الألوان بنور الشمس، فإنه يدرك بنور السراج أو الشمع بالليل لكن لا يدرك بالكمال، وقد رأينا بعض الشموع إذا أبصرنا الألوان ندرك الأحمر أصفر والأخضر أزرق وليست هذه الحالة عند الإدراك بنور الشمس، فافهم ذلك.

[٧٩] فقال الرفيق: قد فهمت أيضا، لكن أريد أن تزيد لي شرحا للفظ الواقع في الأنموذج الأول: وهو / [ب. ٥١] حديث الحق والوحدة، فإن التفطن بموضع الغلط منه لطيف جداً. فلا بد لي من رسوخ ذلك في ذهني. قلت: وجه الغلط إيهام العكس، فإن من علم أن كل حق واحد ربما ظن أن كل واحد حق، وليس يلزم منه هذا العكس، بل اللازم منه عكس خاص، فهو أن بعض الواحد حق، فإن قولك: كل إنسان حيوان لا يلزم منه عكس عام، وهو أن كل حيوان إنسان، بل اللازم منه أن بعض الحيوان إنسان. ولا يستولي الشيطان بحيلة إلا على الضعفاء ضعفاء العقول أشد وأكبر من إيهام العكس العام حتى ينتهي إلى المحسوسات، حتى أن من رأى حبلاً فيه سطور مرقش اللون يرتاع منه يخافه لظنه أنه حية، لشبهه بالحية، وسببه معرفة أن كل حي طويل مرقش اللون، فسبق وهمه بأن كل طويل مرقش اللون

فهو حية. كان اللازم منه عكس خاص، وهو أن بعض الطويل المرقش حية، لا أن كله كذلك. وفي عكس النقيض²⁶⁶ دقائق كثيرة لا تفهمها إلا من كتاب محك النظر ومعيار العلوم.²⁶⁷

[٨٠] فقال الرفيق: إني أجد بكل مثال طمأنينة أخرى بمعرفة موازين الشيطان، قال قدس سره: قلت إن خلل الميزان أي الحسبي / [٥٢أ] تارة يكون من سوء التركيب بأن لا يكون تعلق الكفتين بالعمود تعلقا مستقيما، وتارة يكون من نفس الكفة وفساد طينتها التي منها اتخذت، فإنه إما أن يتخذ من حديد أو نحاس أو جلد حيوان، فلو اتخذت الميزان من السلج²⁶⁸ أو القطن لم يمكن الوزن به. ومثاله في الخارج السيف، فإنه إنما يتقوم به الفعل إذا كان متخذا من حديد عرضه مقدار إصبع أو أزيد، وطولة ذراع ونصف مقوسا على هيئة الهلال، فإذا لم يكن كذلك كان فاسد، وفساده على نحوين كما قال، والسيف تارة يفسد خلل شكله بأن يكون على هيئة العصا غير معترض ولا حادة فلا يكون قاطعا، وتارة يكون من فساد طينته ومادته التي منها اتخذت بأن يكون متخذا من خشب أو طين فلا يكون قاطعا أيضا، أو لفساد مادته، فكذا ميزان الشيطان، قد يكون لفساد تركيبه أو لفساد صورته كما ذكرته في مثال كبر الشمس ووحدة الحق، فإن صورتها متخيلة معكوسة كالذي يجعل الكفتين في الميزان الحسبي فوق العمود ويريد أن يزن به بذلك الميزان المعكوس، وهذا فساد الصورة. / [٥٢ب] وتارة يكون²⁶⁹ فساده لفساد المادة دون الصورة، إذ لو نظرت إلى صورة الميزان لرأيتة صحيحة، ولكن مادته فاسدة كقول إبليس ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ [الأعراف، ١٢/٧]﴾ في جواب قوله تعالى ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ [ص، ٧٥/٣٨]﴾ أي ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي، إذ أمرتك بالسجود لقوله تعالى في سورة الأعراف ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ [الأعراف، ١٢/٧]﴾ فاستدلال بعض الملاحدة المعلمة على جواز سجود إمامهم بهذه الآية سجود عبادة بأن السجود لما إستأثر الله بخلقه بيديه سجود لله تعالى باطل قطعاً؛ إذ لا سجود إلا بالأمر الإلهي وفيه تبصر، وقد أدرج إبليس في هذا الميزان ميزانين؛ إذ علل منع السجود بكونه خيرا منه ثم أثبت الخيرية بأنه خلق من نار، وإذا خرج بجميع أجزاء حجته وجدت ميزانه مستقيم التركيب، صحيح الصورة، لكن فاسدة المادة باطل المعنى في الحقيقة، وكما صورته أن يقول إبليس: أنا خير، والخير لا يسجد، فإذا أنا لا أسجد، أصلي هذا القياس ممنوع لأنه غير معلوم، والعلم الخفي يوزن بالمعلوم الجلي، وما ذكره غير جلي ولا مسلم، إذ نقول له / [٥٣أ] لا نسلم أن الخير لا يلزمه السجود لأن اللزوم أي لزوم السجود والاستحقاق للسجود بالأمر لا بالخير. حاصله من قصة لقول إبليس، يعني لا نسلم أن الخير لا يسجد، وإنما يلزم هذا لو كان لزوم السجود والاستحقاق له بالحسن العقلي وليس كذلك بل بالأمر والحسن الشرعي، ولعل قاعدة الحسن العقلي إنما نشأت من

²⁶⁶ ز: نقض.

²⁶⁷ كتاب الغزالي عن علم المنطق.

²⁶⁸ تلج.

²⁶⁹ ز: تكون.

هذه الشبهة الإبليسية أو معارضته لكنه بعيد، لا بالخيرية. لكن ترك إبليس الدلالة على الأصل الثاني وهو أن اللزوم بالخير، واشتغل بإقامة الدليل على أني خير لأنني خلقت من نار، وهذه دعوى الخيرية بالنسب. [٨١] وكمال صورة دليله وميزانه أن يقول المنسوب إلى الخير خير هذا أصل سيمنع، وأنا منسوب إلى الخير وهذا أصل، وسترى ما فيه، فإذا أنا خير وهذا نتيجة وكل هاتين الكفتين أي الأصلين أيضا فاسد لأننا لا نسلم أن المنسوب إلى الخير خير، بل الخيرية بصفات الذات لا بالنسب، فيجوز أن يكون الحديد خيرا من الزجاج بحسن الصنعة وشفوة الشفافة هو خير من المتخذ، وكذلك نقول أن إبراهيم عليه السلام خير من ولد نوح عليه السلام وهو الذي ناداه عليه السلام / [٥٣ب] بقوله ﴿يَا بُنَيَّ اذْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ [هود، ٤٢/١١] وقال سبحانه فيه: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود، ٤٦/١١] وإن كان وصل إبراهيم عليه السلام مخلوقا من أزروه وكافر، هذا على رأي الجمهور. وعند بعض العلماء آزر عم إبراهيم عليه السلام، وإطلاق الأب على العمّ واقع بين²⁷⁰ أهل اللسان كما في قوله تعالى نقلا عن أولاد يعقوب عليه السلام: ﴿نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ أَبَاكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ [البقرة، ١٣٣/٢] ولا شك أن إسماعيل عليه السلام عمّ يعقوب عليه السلام، فكما أن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم كان في صباه عند عمه أبي طالب، كذلك سيدنا إبراهيم عليه السلام كان في صباه عند عمه²⁷¹ آزر والعلم عند الله تعالى، وولد نوح عليه السلام مخلوقا من نبي عليه السلام.

[٨٢] وأما أصله الثاني فهو أني مخلوق من خير لأن النار خير من الطين، فهذا الأصل كالأصل السابق غير مسلم، بل الطين المكون من الماء والتراب ربما يقال بامتزاجهما يحصل الحيوان والنبات، قوله بل الطين بل نقول الطين خير إلخ فيكون إشارة إلى المعارضة، كما أن قوله غير مسلم فمنع²⁷² مجرد. ويحتمل أن يكون قوله بل الطين سندا للمنع فيكون المجموع مناقضة وفيه تبصر، فقوله إن النار خير باطل فهذه الموازين الشيطانية صحيحة الصور / [٥٤أ] فاسدة المعنى والمادة، تشبه السيف المتخذ من الخشب، بل هو ﴿كَسْرَابٍ بَقِيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾ [النور، ٣٩/٢٤].

[٨٣] وكذلك وكما كان ميزان إبليس كسراب بقيعة فاسدة كان ميزان أهل التعليم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حين يرى أهل التعليم أحوالهم يوم القيمة إذا كشفت لهم حقائق موازينهم وظهر لهم أرواح تعاليمهم بصورها ووزنت بميزان يوم القيمة، ولم يجدوا ما عولوا عليه موثقا يعتمد عليه، ﴿وَبَدَا لَهُمْ مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر، ٤٧/٣٩] ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف، ١٠٤/١٨] ووفهم الله حسابهم، وهذا أيضا مدخل من مداخل²⁷³ الشيطان ينبغي أن يسد، بل المادة الصحيحة التي تستعمل في النظر كل أصل معلوم قطعاً إما بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر الكامل بأول

²⁷⁰ ر - واقع بين.

²⁷¹ أ - عند عمه، صح هامش. | ر - عمه.

²⁷² ر: منع.

²⁷³ ر: مدخل.

العقل وهو الأوليات، أو بالاستنتاج²⁷⁴ من هذه الجملة وهو النظريات، وأما الذي يستعمل في المحاجة والمجادلة فيما يتعرف الخصم به وتسلم، وإن لم يكن معلوماً في نفسه فإنه يصير حجة عليه، وكذلك يجري بعض أدلة القرآن إذا أمكنت التشكيك في أصولها لأنها أوردت على²⁷⁵ طوائف كانوا مصدقين بها / [٥٤ب] ومن ذلك الأدلة المستنبطة من القرآن المتعلقة بأفعال العباد، ولهذا كان الناس محتاجين إلى تقليد الأئمة المجتهدين رضي عنهم رب العالمين عز وجل.

[الفصل الثامن]

القول في الاستغناء بمحمد صلى الله عليه وسلم

[٨٤] وبعلماء أمته عن إمام آخر وبيان معرفة صدق محمد صلى الله عليه وسلم بطريق أوضح من النظر في المعجزات وأوثق منه وهو طريق العارفين²⁷⁶ وإليه أشار العلامة التفتازاني في شرح العقائد فلتنظر ثمة²⁷⁷.

[٨٥] فقال الرفيق: لقد أكملت الشفاء وكشفت²⁷⁸ الغطاء وأثبت باليد البيضاء، لكن بنيت²⁷⁹ قصراً وهدمت مصراً، فإني إلى الآن أتوقع منك وأنتظر أن أتعلم منك الوزن بالميزان وأستغي بك وبالقرآن عن الإمام المعصوم، والآن قد ذكرت هذه الدقائق²⁸⁰ في مداخل الغلط فأيست من الاستقلال به، فإني لا أمن أن أغلط لو اشتغلت بالوزن وقد عرفت الآن أن الناس لم يختلفوا في المذاهب، وذلك أنهم لم يفتنوا هذه الدقائق كما فطنت، فغلط بعضهم وأصاب بعضهم، فإذا أقرب الطرق لي في طلب المعارف سالمة عن الارتباب أن أعول على الإمام حتى أتخلص / [٥٥أ] من التعب وزل القدم في تحقيق هذه الدقائق، فإن الإصابة للحق فيها من أصعب الأمور. قال حجة الإسلام رضي الله عنه الملك العلام: فقلت للرفيق: يا مسكين، فمعرفتك بالإمام الصادق يعني بكونه صادقا ليست ضرورية فهي أي معرفتك إما تقليد للوالدين كما ذكرت أنت فيما سبق كذلك يفعلون الكفرة وقالوا ﴿وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ [الشعراء، ٧٤/٢٦]﴾ أو هي أي معرفتك بصدق الإمام موزونة بشيء وبميزان من هذه الموازين، فإن كل علم أي علم كان ليس أولياً كله وهو بالضرورة يكون حاصلًا عند صاحبه بقيام هذه الموازين. فيلزم أن يكون بعضه كسيبياً، فالعلم الكسيبي يكون بالضرورة حاصلًا عند صاحبه بقيام هذه الموازين عنده، أي يكون حاصلًا عند صاحبه بقيام هذه الموازين الحاصلة عنده، وعلمك بصدق الإمام من الكسيبي، فيكون حاصلًا عندك بقيام أحد هذه الموازين وذلك الميزان حاصل عندك، ولكن لا تشعر به، كما قال وإن كان

²⁷⁴ ر: بالاستفتاح.

²⁷⁵ ع: أوردت على، في هامش.

²⁷⁶ من العنوان: "وبعلماء أمته عن إمام آخر وبيان معرفة صدق محمد صلى الله عليه وسلم بطريق أوضح من النظر في المعجزات وأوثق منه وهو طريق العارفين".

²⁷⁷ هناك.

²⁷⁸ ر - وكشفت.

²⁷⁹ ع، ر: بنيت.

²⁸⁰ ر: الدقائق.

هو لا يشعر به يكون علمه حاصلًا بميزان من تلك الموازين، فإنك عرفت صحة ميزان [٥٥ب] النقيدين بانتظام الأصلين في ذهنك بالتجربة والحس وصورة الوزن وعياره من الصنجة، وكذا سائر الناس يزنون معارفهم في معاملاتهم ومعارفهم في صناعاتهم وهم لا يشعرون. ومن يعرف أن هذا الحيوان مثلاً غير حامل لأنه بغل عرف بانتظام الأصلين ذلك وإن كان لا يشعر بمصدر علمه، وكذلك كل علم في العالم يحصل للإنسان فيكون كذلك إلا أن يكون أولياً.

[٨٦] فأنت أيها الرفيق إن أخذت اعتقاد العصمة في الإمام الصادق بل في محمد صلى الله عليه وسلم تقليداً من الوالدين والرفقاء لم تتميز عن اليهود والمجوس والنصارى فإنهم كذلك تقليداً لهم أي لوالديهم وأحبارهم ورهبانهم فعلاً، فإنهم في صباهم على الفطرة، ثم²⁸¹ إنهم يقلدون آباءهم وأحبارهم ورهبانهم فيكونون مثلهم، وذلك لاقتدائهم بهم وترك النظر في أحوالهم وترك اقتدائهم للشارع، كما قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الإسلام ثم ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه²⁸² الحديث، وإن أخذت اعتقاد العصمة [٥٦أ] في الإمام من الوزن بشيء من هذه الموازين فلعلك غلطت في دقيقة من دقايقه فينبغي أن لا تثق به، فقال: صدقت يا حجة الإسلام فإيش²⁸³ الطريق -فايش الطريق، كالفلذكة والبلكفة، فأى شيء الطريق- إلى وصول المعرفة فلقد سددت طريق التعليم وطريق الوزن جميعاً. قلت: هيهات! بعد عنك روح ما قررتة وسر ما تولته عليك. قال قدس سره: فقد علمك القرآن الطريق إلى النجاة، وقال تعالى ﴿الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ [الأعراف: ٢٠١/٧]﴾ وهذا كما أنك إن حسبت ما للبقال عليك أولك عليه، أو قسمت في مسألة من مسائل الفرائض وشككت في الإصابة والخطأ، فيطول عليك أن تسافر إلى الإمام، ولكن تحكم على الحساب وتذكره ولا تزال تعاوده مرة بعد أخرى حتى تستيقن قطعاً أنك ما غلطت في دقيقة من دقايقها. وهذا يعرفه من يعرف الحساب وكذلك من عرف الوزن كما أعرفه فينتهي به التذكر والتفكير والمعاودة مرة بعد أخرى إلى اليقين الضروري فإنه ما غلط، [٥٦ب] فإن لم تسلك أيها الرفيق هذا الطريق لم تفلح أنت قط. وجرب بتشكك بلعل وعسى قد غلطت لإمامك بل للنبي الذي أمنت به، إذ المذاهب لا تعتقد لأن وآتٍ بل للاستمرار والأبد، ولا شك أن التقليد ربما يؤدي إلى الشك في آي وآتٍ.

[٨٧] فقال الرفيق: لقد ساعدتني على أن التعليم حق، وأن الإمام هو النبي سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. واعترفت أن كل واحد لا يمكنه أن يأخذ العلم من النبي دون معرفة الميزان، وأنه لا يمكن معرفة تمام الميزان إلا منك، فكأنك ادّعت الإمامة لنفسك خاصة، فما برهانك الدال على صحة إمامتك ومعجزتك أنهم قد يطلقون²⁸⁴ على ما يصدر من أئمتهم من الكرامة في زعمهم معجزة لاعتقادهم العصمة

²⁸¹ ر - ثم.

²⁸² الحديث صحيح رواه البخاري ومسلم في الصحيحين.

²⁸³ إقتصار من "فأى شيء".

²⁸⁴ ر - على صحة إمامتك ومعجزتك أنهم قد يطلقون.

في أئمتهم، فإن إمامي إما أن يقيم برهاناً ومعجزة دالة على صدق إمامته، أو يحتج بالنص المتعاقب من آياته إليه، فأين نصك و أين معجزتك وبرهانك؟

[٨٨] فقلت: أما قولك إنك تدعي الإمامة لنفسك خاصة / [٥٧أ] فليس كذلك، فإني أجوز أن يشاركني غيري في هذه المعرفة، فيمكن أن يتعلم منه كما يتعلم مني، فلا أجعل التعليم وقفاً على نفسي. إن الإمام قد يذكر ويعنى به الذي يتعلم من الله عز وجل بواسطة جبرئيل عليه السلام، وهذا المعنى من الإمامة لا أدعيه لنفسي؛ إذ هذا المعنى مخصوص بالنبي المشرع، وقد ختمت النبوة التشريعية بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وهو إمام الأئمة بهذا المعنى أي الذي تعلم منه أصلاً. وقد يذكر ويعنى به الذي يتعلم من جبرئيل عليه السلام بواسطة الرسول صلى الله عليه وسلم لا بالذات، وبهذا المعنى الثاني أدعي الإمامة لنفسي. وأما برهاني عليه فأوضح من النص الذي طلبته مني، وأوضح مما تعتقده معجزةً، فأنا أمثل لك مثالا وأقول فإن ثلاثة نفر ذي نفس لو ادعوا عندك أنهم يحفظون القرآن فقلت لهم: ما برهانكم؟ فقال أحدهم: برهاني -إنما ترك لفظ المعجزة وأتى بالبرهان تنبيهاً على الرفيق على ترك الأدب مع الأنبياء حيث أطلق المعجزة على ما يظهر من الخوارق من أئمتهم- إنه نص عليّ الكسائي²⁸⁵ أستاذ المقرئين إذ نص على أستاذي وأستاذي نص عليّ، / [٥٧ب] وكان الكسائي نص عليّ. وقال الثاني: برهاني أن أقلب هذا العصا حية وقلب العصا حية. وقال الثالث: برهاني أن أقرأ جميع القرآن بين يديك من غير مصحف وقرأ القرآن. وليت شعري²⁸⁶ أي هذه البراهين أوضح. وقلبك بها أشد تصديقا؟ فقال الرفيق: بالذي قرأ القرآن وهو غاية البرهان، إذ لا يخالجي فيه ريب. وأما نص أستاذه عليه ونص الكسائي على أستاذه فيتصور أن يقع فيه أغاليل لا سيما عند طول الأسفار، وأما قلب العصا حية فلعله فعل ذلك لحيلة وتلبيس فغاياته أنه فعل عجيب. ومن أين يلزم أن من يقدر على فعل عجيب ينبغي أن يكون حافظاً للقرآن.

[٨٩] قال قدس الله سره: قلت فبرهاني أيضا كما عرفت هذه الموازين، وفهمت وأزلت الشك عن قلبك في صحته، فيلزمك الإيمان بإمامتي، كما إذا تعلمت الحساب وعلمته من أستاذ، فإنه إذا علمك الحساب حصل لك علم الحساب، وعلم آخر ضروري بأن أستاذك محاسب وعالم بالحساب، فقد علمت من تعليم علمه صحة دعواه أيضاً بأي محاسب. وكذلك أمنت أنا بصدق / [٥٨أ] سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وصدق موسى لا بشق القمر ولا بقلب العصا حية فإن ذلك يتطرق إليه التباس كثير فقد لا يوثق به، بعض الناس ممن يؤمن بقلب العصا ثعبانا وهو الذي آمن بموسى عليه السلام بسبب قلب العصا ثعبانا بمجرد كونه خارقا، ثم لما رأى عجل السامري²⁸⁷ جسدا له خوار وسمع قول السامري هذا إليهم عبده وكفر بالله تعالى، وإنما حمله على ذلك عدم وثوقه بمعجزة قلب العصا ثعبانا كما قال ويكفر بخوار العجل كفر السامري. فإن قلت: لم يحصل له الوثوق بهذا الخارق أعني قلب العصا ثعبانا؟ قلت:

²⁸⁵ علي بن حمزة توفي عام ١٨٩ هـ، إمام في اللغة والنحو والقراءة. وهو مؤدب الخليفة الرشيد العباسي وابنه الأمين.

²⁸⁶ ليت شعري: ليتني أشعر وأعلم.

²⁸⁷ السامري: الذي زين عبادة العجل لبني إسرائيل في غياب موسى عليه السلام.

لجهله وعدم تمييزه بين النبي والكاذب وبين المعجزة والتمويه والسحر والطلّسَمَ فإن مجرد كون الشيء في عالم الحس خارقا لا يستلزم الوثوق²⁸⁸ به ما لم يميز بين ما ذكرنا، فإن التعارض في عالم الحس والشهادة كثير فلا وثوق بمجرد كون الشيء خارقا للعالمي، فالحاصل أنه لا يحصل به الوثوق لكل بل للبعض كسحرة فرعون من المهرة العارفين حيث ميزوا بين المحق والمبطل والمعجزة والسحر بمهارتهم وعرفانهم فأمنوا وقالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهرون.

[٩٠] لكنني تعلمت الموازين من القرآن ثم وزنت بها جميع المعارف الإلهية بل أحوال المعاد وعذاب أهل الفجور. وثواب أهل الطاعة كما ذكرته في كتاب جواهر القرآن فوجدت جميعها موافقة لما في القرآن ولما في الأخبار الواردة من النبي صلى الله عليه وسلم فتيقنت أن محمدا صلى الله عليه وسلم صادق وأن القرآن حق/[٥٨ب] من نفس القرآن، وفعلت كما قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه، إذ قال: لا تعرف الحق بالرجال اعرف الحق تعرف أهله. فكانت معرفتي بصدق النبي صلى الله عليه وسلم ضرورية، كمعرفتك إذا رأيت رجلا يناظر في مسألة من مسائل الفقه ويحسن فيه ويأتي بالفقه الصريح، فإنك لا تتمارى ولا تشك في أنه فقيه، وبقينك الحاصل به أوضح من اليقين الحاصل من قلب العصا ثعبانا ولو قلب ألف عصا ثعبانا، لأن ذلك قد يتطرق إليه احتمال السحر والتلبس والطلسم وغيره إلى أن يكشف عنه بأن يميز المعجزة عن السحر والطلسم ويحصل به إيمان ضعيف هو إيمان عوام المتكلمين. لعله أراد بعوام المتكلمين الفرق الإسلامية سوى الأشاعرة أو الذين جعلوا المعارف الإلهية والمعارف النبوية وقفا على النظر العقلي والرأى وعلى دلالة المعجزات ما عدا معجزة القرآن، وهم الذين قال فيهم العارف الرباني صاحب المثنوي²⁸⁹ مولانا جلال الدين الرومي قدس الله سره: ياي استدلاليان²⁹⁰ جو بين بود ياي جو بين سحت بي ممكن بود.

[٩١] وأما إيمان أرباب المشاهدة الناظرين من مشكوة الربوبية كذلك كما قررت لك فيما سبق يكون حاصلًا. فقال/[٥٩أ] الرفيق بعد ما سمع هذا التحقيق: أنا أيضا أشتهي أن أعرف النبي صلى الله عليه وسلم كما عرفته، وقد ذكرت أنفا أن ذلك لا يعرف إلا بأن يوزن جميع المعارف الإلهية بهذا الميزان. وما يتضح عندي نافية أن جميع المعارف الدينية يمكن وزنها بهذه الموازين، فبم أعرف ذلك؟

[٩٢] قال قدس سره: قلت هيات! لا أدعي أنني أزن بها المعارف الدينية فقط، بل أدعي أنني أزن بها أيضا العلوم الحسابية والهندسية والطبية والفقهية والكلامية، وكل علم حقيقي غير وضعي أزن بها، فإني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين. وكيف لا؟! وهو القسطاس المستقيم والميزان الذي هو رفيق الكتاب والقرآن في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [الحديد، ٢٥/٥٧].

²⁸⁸ ز: الوثوق.

²⁸⁹ كتاب المولانا جلال الدين.

²⁹⁰ ز: استدلاليان.

[٩٣] وأما معرفتك أيها الرفيق بقدرتي على هذا فلا يحصل بنص ولا بقلب العصا ثعبانا، ولكن يحصل بأن تستكشف ذلك تجربة وامتحانا، فمدعي الفروسية لا ينكشف صدقه حتى يركب فرسا ويركض ميدانا، فاستلني عما شئت من العلوم / [٥٩ب] الدينية لأكشف لك الغطاء عن الحق فيه واحدا واحدا ووزنه بهذا الميزان ووزنا يحصل لك علم ضروري بأن الوزن صحيح، وأن العلم المستفاد منه مُتَيَقَّن، وقد اعترف الرفيق فيما سبق بأن غاية البرهان لمدي حفظ القرآن، قراءة القرآن بلا مصحف، فجزبني -هكذا وجدت ويحتمل أن يكون فخبرني من الاختبار- ومالم تجرّب -مصدرية أو موصولة بحذف الضمير- لا تعرف لا تعرفه.

[٩٤] فقال الرفيق: هل يمكنك أن تعرف جميع الحقائق والمعارف الإلهية فیتعلموا منك بالوزن بهذه الموازين فترفع الاختلافات الواقعة بينهم بين الناس؟ قلت: ههنا! لا أقدر عليه، إذ لم يرد الله عز وجل ذلك، وكان إمامك المعصوم مع عصمته وثبوت إمامته بالنص المتعاقب من آياته في زعمك إلى الآن ما قدر رفع الاختلاف بين الناس، وما أزال الإشكالات عن القلوب، بل الأنبياء عليهم السلام متى رفعوا الاختلافات ومتى قدروا عليه! بل اختلاف الخلق حكم ضروري أزلي، ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ [هود، ١١/١١٩-١١٨]﴾ فأدعي أخاف على نفسي أن عارض قضاء الله تعالى / [٦٠أ] الذي قضى به في الأزل، إذ أخبر سبحانه لنا أنهم لا يزالون مختلفين، أو يقدر إمامك -استفهام- أن يدعي ذلك رفع الاختلاف؟ فإن كان يدعيه فلم آخره؟ لأي شيء أجله إلى الآن، والحال أن الدنيا طافحة بالاختلافات؟ وليت شعري رئيس الأئمة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أكان سبب رفع الخلاف بين الخلق؟! أو كان سبب تأسيس اختلافات لا ينقطع أبد الدهر!

[الفصل التاسع]

القول في نجاة الخلق عن ظلمات الاختلافات

[٩٥] قال الرفيق: كيف نجاة الخلق عن ظلمات الاختلافات؟ قال قدس الله سره: قلت إن أصغوا إلي رفعت الخلاف عما بينهم بكتاب الله تعالى، ولكن لا حيلة لإصغائهم فإنهم بأجمعهم لم يصغوا إلى إمامك مع كونه معصوما في زعمك ومنصوصا على إمامته بالنص المتعاقب من آياته، فكيف يصغون إلي؟ وكيف يجتمعون كلهم على الإصغاء؟ فقد حكم عليهم في الأول بأنهم لا يزالون مختلفين ولذلك خلقهم ليميز الله الخبيث من الطيب بقوله تعالى ﴿وَأَمَّا زُوا الْيَوْمِ أَمْهَا الْمُجْرِمُونَ [يس، ٣٦/٥٩]﴾ ويجعل الخبيث في جهنم فيركمه جميعا لقوله ﴿أَمْأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ / [٦٠ب] وَالنَّاسِ [السجدة، ٣٢/١٣]﴾ ولو لا هذا الاختلاف لما تميز الخبيث من الطيب والمجرم عن الموحد السعيد، ولما تحقق مظاهر الأسماء الحسنی المتقابلة بحسب ما تطلبه الأعيان بلسانها الاستعدادي، وعلى هذا جرت السنة الإلهية ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا [الأحزاب، ٣٣/٦٢]﴾ لهذا قال قدس سره: وكون الخلاف بينهم ضروريا تعرفه من كتاب جواب

الخلافة²⁹¹ وهو الفصول إثني عشر، وما رأيت ذلك الكتاب إلى الآن، ولكن أظنّ إنما²⁹² ما ذكره قدّس سره في ذلك الكتاب ما ذكرته لك أنفاً، فافهم ذلك.

[٩٦] فقال الرفيق: عرفت أنهم بأجمعهم لم يصغوا إليك، ولو أصغوا -بطريق الغرض والتقدير- كيف كنت تفعل؟ قلت: أعاملهم بأية واحدة من كتاب الله عزوجل، إذ قال عزوجل ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ [الحديد، ٥٧/٢٥]﴾ الآية، وإنما أنزل الله هذه الثلاث لأن الناس ثلاثة أصناف: وكل واحد من الأصناف الثلاثة مريض، والمريض لا محالة محتاج إلى العلاج وأنا طبيب، وكل واحد من الكتاب والميزان والحديد علاج قوم.

[٩٧] قال الرفيق: فمن هم وكيف علاجهم؟ قلت: فإن الناس ثلاثة أصناف: / [٦١أ] صنف عوام هم أهل السلامة وهم البله أهل الجنة، ومرضهم يزول بالوعظ لعدم ضيق صدرهم لسلامتهم ببليهم. وصنف خواص، وهم أهل الذكاء والبصيرة. ويتولد من بينهم طائفة يعني صنف ثالث، وهم أهل الجدل والشغب، وهم الذين في قلوبهم زغ يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، ومرضهم شديد لضيق صدرهم ولا يزول إلا بعناية من الله عزوجل.

[٩٨] أما الخواص فإني أعاملهم²⁹³ بأن أعلمهم موازين القسط وكيفية الوزن بها، فترفع²⁹⁴ الخلافة بينهم على قرب، وهؤلاء قوم اجتمعت فيهم ثلاث خصال: أحداها القريحة الناقدة والفتنة القوية، وهذه عطية فطرية وغريزة جبلية لا يمكن كسبها. والخصلة الثانية حلو باطنهم عن تقليد وتعصب²⁹⁵ لمذهب موروث ومسموع، فإن المقلد لا يصغي، والمتعصب البليد وإن أصغى فلا يفهم، بل يكون أشك من المتحير لعدم فهمه. والخصلة الثالثة أن يعتقدوا فيّ في حقي أنني من أهل البصيرة بالميزان فلا هداية لهم إلى طريق الرشاد ورفع الاختلاف المعتاد إلا بعد هذا الإيمان بأنني ماهر ذو بصيرة في العلم، فإنك إن كنت محاسبا ودعوت الناس إليك لتعليم الحساب فربما لم يجيبوك إلا بعد اعتقادهم / [٦١ب] فيك أنك ماهر في الحساب وأن أحدا منهم إن لم يؤمن بأنك تعرف الحساب، لا يمكنه أن يتعلم منك الحساب، وكذا فيما نحن فيه. وأما الصنف²⁹⁶ البله: وهم جميع العوام وهؤلاء الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق، وإن كانت فيهم فطنة فطرية فليس لهم داعية الطلب، بل شغلهم الصناعات والحرف، وليس فيهم أيضا داعية الجدل وتحديق المتكاسين في الخوض في العلم مع القصور في أنفسهم عنه. فهؤلاء لا يختلفون لعدم قدرتهم على الاختلاف، وليس لهم مرض الجدل ولكن لهم مرض الحيرة²⁹⁷ في بعض الأحيان، ويتحiron بين الأئمة المختلفين فأدعوا هؤلاء إلى الله عزوجل بالموعظة كما أدعوا

²⁹¹ كتاب الغزالي "جواب مفصل الخلافة".

²⁹² ع: إن.

²⁹³ ر: أعلمهم.

²⁹⁴ ع: فيرفع.

²⁹⁵ ر: تصعب.

²⁹⁶ ر: النصف.

²⁹⁷ ع: الجيرة.

أهل البصيرة بالحكمة. -إنما قال أدعوا إلى الله إشارة إلى أنه قدس الله سره داخل تحت قوله ومن تبعني في قوله عز وجل إنما ﴿أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنَ﴾ [يوسف، ١٠٨/١٢] ﴿فإن المراد الدعوة إلى طريق الله تعالى وأدعوا أهل الشغب بالمجادلة.

[٩٩] وقد جمع الله عزوجل هذه الثلاث في آية واحدة كما تلوته عليك أولاً/[٦٢] وهو قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل، ١٢٥/١٦] فأقول لهم ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم لأعرابي جاءه وقال: علمني من غرائب العلوم فعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه ليس أهلاً لذلك، فقال: وماذا علمت في رأس العلم؟ أي الإيمان والاستعداد للآخرة، اذهب فأحكم رأس العلم ثم ارجع إليّ أعلمك من غرائبه. فأقول للعامي: ليس الخوض في الاختلافات من عشك²⁹⁸ حارج وإياك أن تخوض²⁹⁹ فيها أو تصغي إليها فتهلك، فإنك إذا صرفت عمرك في صناعة الصباغة لم تكن من أهل الحياكة. وقد صرفت عمرك في غير العلم فكيف تكون أهلاً للخوض فيه، ثم إياك أن تهلك نفسك، فكل كبيرة تجري على العامي أهون من أن يحوض في العلم فيكفر من حيث لا يدري.

[١٠٠] فإن قال: لا بد من دين أعتقده³⁰⁰ وأعمل به لأصل به إلى المغفرة، والناس مختلفون في الأديان، فبأي دين تأمرني أن أخذه؟ فأقول: للدين أصول وفروع، والاختلاف إنما يقع فيهما. أما الأصول/[٦٢ب] فليس عليك أن تعتقد فيها إلا ما في القرآن، فإن الله عزوجل لم يستر عن عباده صفاته وأسماءه، كما ستر في القرآن الاسم الأعظم وفي الجمعة ساعة الإجابة وفي الليالي ليلة القدر، بل بين صفاته وأسمائه بقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [الحشر، ٢٢/٥٩] ﴿إلى آخر الآية، فعليك أن تعتقد أن لا إله إلا الله وأن الله حي عالم مرید³⁰¹ قادر سميع بصير جبار متكبر قدوس ليس كمثلته شيء، إلى جميع ما³⁰² ورد في القرآن واتفق عليه الأمة، فذلك كاف في صحة الدين. فإن تشابه عليك شيء فقل أمانة به كل من عند ربنا، واعتقد كل ما ورد في إثبات الصفات ونفها على غاية التعظيم والتقدیس مع نفي المماثلة، واعتقد أنه ليس كمثلته شيء، وبعد هذا لا تلتفت³⁰³ إلى القليل والقال فإنك غير مأمور به، ولا هو على حد طاقتك.

[١٠١] فإن أخذ يتحذق ويقول: قد علمت من القرآن إن الله تعالى عالم، لكني لا أعلم أنه عالم بالذات أو بعلم زائد عليه، وقد اختلفت فيه الأشعرية والمعتزلة،/[٦٣أ] فقد خرج ذلك العامي بهذا القول عن حدّ العوام، إذ العامي لا يلتفت قلبه إلى مثل هذا ما لم يحركه شيطان الجدل، فإن الله لا يهلك قوماً إلا بآتهم الجدل، كذلك ورد الخبر وعليه ورد: إذا ذكر القدر فأمسكوا، إذ القول فيه لربما يؤدي

²⁹⁸ ر: عك.

²⁹⁹ ر: الحوض.

³⁰⁰ أ - دين أعتقده، صح هامش.

³⁰¹ أ - مرید، صح هامش.

³⁰² ر - ما.

³⁰³ ع - لا تلتفت، صح هامش.

إلى الخوض في آيات الله بغير سلطان، والخوض فيها مذموم لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ [الأنعام، ٦/٦٨] الآية، فإذا التحق هذا العامي بأهل الجدل فسأذكر علاجه وعلاجه؛ علاج أهل الجدل هذا ما أعظ به في الأصول وهو الحوالة على كتاب الله عز وجل، فإن الله جل وعلا أنزل الكتاب والميزان والحديد، وهؤلاء أهل الحوالة على الكتاب في الأصول.

[١٠٢] وأما في الفروع فأقول: لا تشتغل قلبك أيها العامي بمواقف الخلاف في الفروع ما لم تفرغ من جميع المتفق عليه، فقد اتفقت الأمة على أن زاد³⁰⁴ الأخرة هو التقوى والورع، وأن الكسب الحرام والمال الحرام والغيبة والنميمة والزنا والسرقة والخيانة/ [٦٣ب] وغير ذلك من المحظورات حرام، والفرائض كلها واجبة، فإن فرغت من جميعها علمتك طريق الخلاص من الخلاف.³⁰⁵ فإن هو أي العامي طالبني بها قبل الفراغ من هذا كله فهو جدلي وليس بعامي، ومتى يفرغ العامي من هذه إلى موضع الخلاف؟ أي كيف يفرغ العامي من هذه إلى موضع الخلاف فيجادل، إذ ليست وظيفته إلا إقامته بهذه الأمور. أفرأيت رفقائك قد فرغوا من جميع ذلك بإتيان الواجبات واجتناب المحظورات إلى أن لم يبق لهم مهم إلا استشكال الاختلافات ثم أخذوا بمخنقهم، همها! ما أشبه -فعل مضارع متكلم منفي من التفعيل- ضعف عقولهم في ضلالهم في طلب أمر لم يخلقه الله عز وجل وهو رفع الخلاف إلا بعقل مريض به مرض أشرف منه على الموت، وله علاج متفق عليه بين الأطباء، بأن علاج هذا الداء هو هذا الدواء وهو يقول: الأطباء قد اختلفت في بعض الأدوية أنها حارة أو باردة وربما، افتقرت إليه يوماً فأنا لا أعالج حتى أجد من يعلمني رفع الاختلاف فيه، فحالك وحال رفقائك في عقلك وعقولهم كحال ذلك المريض.

[١٠٣]/[٦٤أ] نعم، لو رأيت رجلاً قد فرغ من حدود التقوى كلها وقال: هو ذلك الرجل: يشكل عليّ مسائل فإني لا أدري، أتوضأ من اللمس أي لمس المرأة، والمس كما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه لانتقاض الوضوء بهذه الصورة عنده، وأتوضأ من القيء ملاً الفم والرعاف كما هو مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه لانتقاض الوضوء بهذه الصورة عنده، وأنوي الصوم بالليل في رمضان أو بالنهار إلى غير ذلك، فأقول له: إن كنت تطلب الأمان فاسلك سبيل الاحتياط وخذ بما يتفق عليه، فتوضأ من كل ما فيه خلاف، فإن من لا يوجبه يستحسنه ويستحبه، وإنه بالليل في رمضان فإن من لا يوجبه يستحسنه ويستحبه، فإن قال هو: إذا ثقل عليّ الاحتياط لضعف أو هرم أو غلبة نوم أو علة أخرى، أو تعرض لي مسائل تدور بين النفي والإثبات كمسئلة القنوت في الصبح أو العشاء، إذ لا يجمع بينهما، أقنت في الصبح كما هو رأي³⁰⁶ الشافعي رضي الله عنه ربه أم لا بل في العشاء كما هو رأي أبي حنيفة رضي الله عنه، وكذا أجهر بالتمسية أم لا؟ فأقول له الآن اجتهد أنت مع نفسك وانظر أي الأئمة أفضل عندك، وصوابه أغلب على قلبك.

³⁰⁴ ز: أن أراد.

³⁰⁵ ع - فإن فرغت من جميعها علمتك طريق الخلاص من الخلاف، صح هامش.

³⁰⁶ ز: أي.

[١٠٤] كما لو كنت مريضاً/ [٦٤ب] وفي البلدة أطباء فإنك ترجح بعض الأطباء باجتهدك لا بهواك وطبعك، فيكفيك مثل ذلك الاجتهاد. وقس عليه. فمن غلب على ظنك أنه أفضل فاتبعه، فإن أصاب فيما قال عند الله فله أجران ولك أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد ولك أجر واحد. وكذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ قال حين قال: من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله اجر واحد³⁰⁷.

[١٠٥] وقال قدس الله سره: ورد الأمر إلى أهل الاجتهاد وقال الله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء، ٤/٧٣] وارتضى سبحانه الاجتهاد لأهله، إذ قال صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن: بم تحكم؟ قال: معاذ رضي الله عنه بكتاب الله، فقال صلى الله عليه وسلم: إن لم تجد، فقال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال صلى الله عليه وسلم: إن لم تجد، فقال معاذ رضي الله عنه: أجتهد برأيي قال ذلك قبل إن أمره به أو أذن له فيه، فقال صلى الله عليه وسلم: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ورسوله³⁰⁸ ففهم من ذلك أنه أي الاجتهاد مرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم من معاذ رضي الله عنه وغيره. كما قال الأعرابي: هلكت وأهلكت،/ [٦٥أ] واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال: اعتق رقبة- ففهم منه أن التركي والهندي أيضا لو جامع للزمه الإعتاق. وهذا لأن الخلق ما كلفوا الصواب عند الله، أي ما كلفوا بإصابة الحكم في المسئلة عند الله عز وجل، فإن قلت: أليس المجتهد يصيب ما هو الحكم عند الله، إذ له أن يقول فيما استنبطه: هذا حكم يجب عليّ اتباعه هذا أصل، وما ليس من الله ثابتا لا يجب عليّ اتباعه، وهذا أصل آخر فيلزم من ازدواج الأصلين: هذا حكم ثابت في حقي، ولا شك أن الأصلين حقان، فكذا النتيجة، إذ كان لازم الحق حقا، فهذا الميزان ثبت أن ما استنبطه المجتهد حكم ثابت عند الله، فما معنى قول حجة الإسلام: لأن الخلق ما كلفوا الإصابة عند الله؟ قلنا: معنى إصابة الحكم على وجهين: الأول إصابة حكم الثواب، فعلى هذا الوجه كل مجتهد مصيب، والثاني إصابة الحكم عند الله في كل مسئلة جزئية مستنبطة، فعلى هذا الوجه لا يكون كل مجتهد مصيبا، فعلى هذا في كون الأصل الثاني قطعيا نظر إن أريد بثبوت الحكم الوجه الثاني، وليس في كون الأصل الثاني قطعيا وحقا³⁰⁹ شمهته أصلا إن أريد بثبوت الحكم الوجه الأول.

[١٠٦] وقول حجة الإسلام محمول على الوجه الثاني/ [٦٥ب] وفيه بحيث فتبصر، بل كلفوا بما يظنون صوابا كمال يكلفوا الصلوة بثوب طاهر في نفس الأمر، بل بثوب يظنون أنه طاهر، فلو تذكروا نجاسة لم يلزمهم القضاء، إذ نزع رسول الله صلى الله عليه وسلم نعله في أثناء الصلوة لما أنبا جبرئيل عليه السلام أن عليه قدرا،³¹⁰ ولم يعد الصلوة ولم يستأنف. وكذلك المسافر لم يكف أن يصلي إلى القبلة بل إلى جهة يظن أنها القبلة بالاستدلال بالجيال والكواكب والشمس، فإن أصاب فله أجران وإلا

³⁰⁷ رواه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦)، من حديث عمر بن العاص رضي الله عنه.

³⁰⁸ رواه الإمام أحمد في المسند وأصحاب السنن وغيرهم بألفاظ مختلفة ومتقاربة، لكنه ضعفه كثير منهم.

³⁰⁹ ع - وحقا، صح هامش.

³¹⁰ ر: قدرا.

فله أجر واحد. وهذا هو الوجه الأول المذكور من قبل، فعلى هذا كل مجتهد مصيب أي للثواب والأجر. فإن أصاب بالوجه الثاني أي أصاب الحكم عند الله فهو مصيب بأجرين، وإن أخطأ الحكم فيما عند الله عز وجل مصيب بأجر واحد، ولعل محقق المصوبة ذهب هكذا ثم كثر التنازع إلى أن قال بعضهم بتعدد الحق في كل واحدة من الأحكام تعصبا منهم. ولم يكلفوا أداء الزكاة إلى الفقير في نفس الأمر، بل إلى من فقره ظاهر، لأن ذلك لا يعرف باطنه، ولم يكلفوا القضاة في سفك الدماء وإباحة الفروج بطلب شهود يعلمون صدقهم، بل من³¹¹ يظن صدقهم،/[٦٦أ] وإذا جازس فك دم بظن يحتمل الخطأ، وهو ظن صدق شهود فلم لا يجوز بظن شهادة الأدلة عند الاجتهاد؟! وليت شعري ماذا يقول رفقاءك في هذا؟ أتقولون إذا أشكل عليه القبلة يؤخر الصلوة حتى يسافر إلى الإمام ويسأل منه، وكلفه النبي لا يطيقها، أو يقول: اجتهد واتبعه من لا يمكنه الاجتهاد، إذ لا يعرف أدلة القبلة وكيفية الاستدلال بالكواكب والجيال والرياح!؟

[١٠٧] قال الرفيق: لا أشك في أنه يأذن له في الاجتهاد، ثم لا يأثمه إذا بذل مجهوده وإن أخطأ وصلى إلى غير القبلة. قلت: فإذا كان من جعل القبلة خلفه معذوراً بل مأجوراً فلم يبعد أن يكون من أخطأ في سائر الاجتهاد معذوراً؟ فالمجتهدون والمقلدون كلهم معذورون، بعضهم يصيبون ما عند الله عز وجل وبعضهم يشاركون المصيبين في أحد الأجرين، فمناصبهم متقاربة وليس لهم أن يتعاندوا أن يتعصب بعضهم مع بعض، لا سيما والمصيب لا يتعين. وكل واحد منهم يظن أنه مصيب: كما لو اجتهد المسافران في القبلة فاختلغا في الاجتهاد فحقهما أن يصلي كل واحد إلى الجهة التي غلب على ظنه./[٦٦ب] وأن يكف إنكاره واعتراضه على صاحبه لأنه لم يكلف إلا استعمال موجب ظنه إما إستقبال عين القبلة عند الله عز وجل فلا يقدر عليه الأفاقي أي العوام منهم، وأما الخواص وأعني بالخواص من كان ولياً وقد انكشف له الملكوت فبرى الكواكب تحت الأرض وهذا رتبة القلب، فحكمه حكم الحاضرين لأنهم ينكشف لهم عين القبلة إذا قاموا إلى الصلوات وإن كانوا في بلاد بعيدة عن الكعبة، لأن الأمور الوضعية الشرعية التي يتصور أن يختلف بها الشرائع يعرف فيه الشيء من نقيضه مع كونه مظهرنا في سر الاستبعاد، وإما ما لا يتعين فيه الشرائع فليس فيها اختلاف، وحقيقة هذا الفصل تعرفه من أسرار اتباع السنّة، وقد ذكرت في الأصل العاشر من الأعمال الظاهرة في كتاب جواهر القرآن.

[١٠٨] وأما الصنف الثالث وهم أهل الجدل، فإني أدعوهم بالتلطف إلى الحق، وأعني بالتلطف أن لا أتعصب عليهم ولا أعثوهم من العتوّ بمعنى التعصب والتكبر، قال تعالى: فقد استكبر وأوعتوا عتواً كبيراً³¹² لكن أرفق أعلمهم بالرفق وأجادل بالأحسن، بذلك بالتلطف وبالجدال الحسن أمر الله تعالى حيث قال تعالى: ﴿وَوَلَّا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت، ٤٦/٢٩] ومعنى المجادلة بالأحسن أن أخذ الأصول التي يسلمها الجدلي وأستنتج منها الحق بالميزان المحقق على الوجه³¹³ الذي

³¹¹ ر - من.

³¹² إقتباس من سورة الفرقان ٢٥/٢١.

³¹³ ع - على الوجه، صح هامش.

[٦٧] أوردته في كتاب الاقتصاد، وإلى ذلك الحد فإن لم يقنعه ذلك لتشوقه وتعطشه إلى مزيد كشف راقبته إلى تعليم الموازين. وإن لم تقنعه لبلادته وإصراره على تعصبه ولجاجة وعناده عالجتة بالحديد. وأشير إلى السلطان بضرب عنقه بالسيف، إذ لا يكون علاج من هذا صفة إلا كذلك، فإن الله عز وجل جعل الحديد الذي فيه بأس شديد والميزان قرينة الكتاب ليفهم به أن جميع الخلق لا يقومون بالقسط إلا بهذه الثلاث، فالكتاب للعوام، والميزان للخواص، والحديد الذي فيه بأس شديد للذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء التأويل وابتغاء تأويله، ولا يعلمون أن ذلك ليس من شأنهم ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ [آل عمران، ٧/٣]﴾ المتشابهات،³¹⁴ إما مؤله³¹⁵ أو لا، فإن كان الأول فإما بتأويل صحيح أو لا، والأول مذهب متأخري الأشاعرة، والثاني مذهب أهل الزنغ من القرامطة وغيرها، وإن كان الثاني فإما محمولة على ظواهرها أو لا، الثاني مذهب متقدمي الأشاعرة، والأول إما محمولة كلها على ظواهرها أو لا، والأول مذهب المجسمة، والثاني مذهب الحنابلة، واختار المصنف ههنا وإن كان مختاره عنده مذهب المتقدمين كما يشهد بذلك سائر كلامه في مصنفاته واختيار مذهب متأخري الأشاعرة فلمصلحة³¹⁶ في إلزام الرفيق، فافهم.³¹⁷ مذهب متأخري الأشاعرة حيث عطف قوله والراسخون في العلم على الجلالة، فإن قلت: كيف الحال في ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا [آل عمران، ٧/٣]﴾ فإن المستتر تحت يقولون حينئذ عائد إلى الله والراسخين، وهو ظاهر الفساد؟ يقال في الجواب: لعل التوجيه على رأيهم: وما يعلم تأويله إلا الله يعلم أزلي قديم ذاتي، ويعلم الراسخون بعلم حادث عارضي بإعلام الله تعالى إياهم، لا يعلم ذاتي حال كون الراسخين [٦٧ب] يقولون آمنا به كل من عند ربنا، فتبصر فيه بالتأمل الصادق. دون أهل الجدل وأعتي بأهل الجدل طائفة فيهم الكياسة ترفعوا بها على العوام، ولكن في باطنهم خُبث وعناد وتعصب وتقليد، فذلك يمنعمهم عن إدراك الحق ويكون هذه الصفات أكثرة في قلوبهم أن يفقهوه، فإن الفطنة البتراء والكياسة الناقصة شر من البلاهة بكثير، وفي الخبر أن أهل الجنة البئله وإن عليين لذوي الألباب، ويخرج من جملة الفريقين الذين يجادلون في آيات الله، وأولئك³¹⁸ الخارجون عن الفريقين المجادلون في آيات الله هم أصحاب النار العقلية في الدنيا وهي الجهل، وأصحاب النار الحسية والمعنوية في الأخرى، النار العقلي الجهل والحسي معلوم، والمعنوي هي الحزن الذي يلزم من الجهل وهي النار الموقدة التي تطلع على الأفئدة أعادنا الله تعالى من جميع أقسامها. ويزع الله بالسلطان أي بسيف السلطان ما لم يزع بالقرآن، وهؤلاء ينبغي أن يمنعموا من الجدل لا بإقامة الدليل والبرهان بل بالسيف والسنان، كما فعل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما سُئِلَ عن الاستواء على العرش في القرآن، فعلاه بالدرّة. وكما قال الإمام مالك رضي الله عنه لما سئل عن الاستواء على العرش: الاستواء حق والإيمان

³¹⁴ ر: مشاهات.

³¹⁵ ع: مؤلة. | لكن لازم أن تكون "مأوله" في المعنى.

³¹⁶ ر: فلمصله.

³¹⁷ أ، ع - وإن كان مختاره عنده مذهب المتقدمين كما يشهد بذلك سائر كلامه في مصنفاته واختيار مذهب متأخري الأشاعرة

فلمصلحة في إلزام الرفيق فافهم، صح هامش أ.

³¹⁸ ع: إليك.

به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة، أراد بالكيفية حقيقة كنه الاستواء/[٦٨أ] بالوصف الذي يليق به تعالى لا الكيفية التي هي إحدى المقولات لتزهه تعالى عنها، وحسم بذلك الكلام، وكذلك فعل السلف كلهم- فعل يحتمل الفعل والمصدر لكن الأول بالسياق أليق، والثاني بالمقام أحق- وفي فتح باب الجدل ضرر عظيم على عباد الله عز وجل. فهذا مذهبي في دعوة الناس إلى الحق وإخراجهم من ظلمات الضلال إلى نور الحق، وذلك بأن دعوة الخواص بالحكمة وذلك بتعليم الميزان، حتى إذا تعلم الميزان القسط لم يقدر به على علم واحد فقط بل على علوم كثيرة، فإن من معه ميزان حسي معروف فيعرف به مقادير أعيان لا نهاية لها.

[١٠٩] كذلك من معه القسطاس المستقيم معه الحكمة التي من يؤتها لم يؤت خيرا واحدا بل أوتي خيرا كثيرا. ولولا اشتغال القرآن على الموازين لما صح تسمية القرآن نورا، لأن النور ما يبصر بنفسه ويبصر به غيره، وتحقيق هذا القول في مشكوة الأنوار³¹⁹ للمصنف قدس الله سره وهو نفس القرآن وقوله ولما صدق قوله عطف على ما صح ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا نَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ [الأنعام، ٥٩/٦]﴾ فإن جميع العلوم غير موجودة في القرآن بالتصريح، ولكن هي موجودة فيه بالقوة لما فيه من الموازين القسط التي تفتح أبواب الخير والحكمة التي هي معدن الخير، فهذا الميزان القسطاس أدعوا الخواص،/[٦٨ب] ودعوة العوام عطف على قوله بأن دعوة الخواص بالموعظة الحسنة بالإحالة على الكتاب والاقتصار على ما فيه من صفات الله عز وجل ودعوة أهل الجدل بالمجادلة التي هي أحسن، فإن أبي أعرضت عن مخاطبته وكففت شره ببأس السلطان، وأشير إلى السلطان بقتله لأكفي شره عن أهل الإيمان بالحديد المنزل مع الميزان، يعني بالسيف. فليت شعري الآن يا رفيقي؛ بماذا يعالج إمامك هؤلاء الأصناف الثلاثة؟ أيعلّم العوام فيكلفهم ما لا يعلمون ويخالف الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ لم يعلم صلى الله عليه وسلم الأعرابي غرائب العلم حين طلب الأعرابي منه عليه السلام ذلك، أو يخرج الجدال من دماغ المجادلين ولم يقدر على ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم! فما أعظم قدرة إمامك، إذ صار أقدر من رسول الله صلى الله عليه وسلم! أو يدعوا إمامك أهل البصيرة إلى التقليد وهم لا يقبلون قول الرسول بالتقليد.

[١١٠] لا يقال هذا مناف لما نصر قدس سره في سائر كتبه من أن الإيمان هو³²⁰ تقليد الرسول وفي بعض كتبه تقليد الشارع، وأهل البصيرة مؤمن بلا شك، لأننا نقول/[٦٩أ] معنى قوله لا يقبلون: لا يقبلون³²¹ من غير نظر بالبصيرة في أحواله وأوصافه وأخلاقه، فلا يقبلون في أول وهلة، إذ لم يقل لا يؤمنون بالتقليد حتى يرد عليه ذلك، يعني أن أهل البصيرة ينظرون أولا فيما ذكرته لك فيقبلون فيؤمنون، فكلامه قبل³²² قبول قوله عليه السلام وبعد القبول إيمانهم بالتقليد للشارع امتثالا لقوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا [النساء، ١٣٦/٤]﴾ الآية³²³ أو معنى قوله لا يقبلون بالتقليد بتقليدهم إباءهم وكبراهم فلا إشكال.

³¹⁹ كتاب الغزالي.

³²⁰ أ- هو، صح هامش.

³²¹ أ- لا يقبلون، صح هامش.

³²² أ- قبل، صح هامش.

³²³ أ- للشارع امتثالا لقوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ الآية، صح هامش.

[١١١] ولا يقنعون بقلب العصا ثعبانا بل يقولون: هو فعل غريب، ولكن من أين يلزم به صدق قائله وفي العالم من غرائب السحر والطلسمات ما يتحيز فيه العقول؟ ولا يقوى لا يقدر على تمييز المعجزة من السحر والطلسم إلا من عرف جميعها وجملة أنواعها ليعلم أن المعجزة خارجة منها. لعلك تقول: إن أهل البصائر عالمون وعارفون بأن الله لا يخلق الخارق في يد المتني، ولا شك أن السحر خارق، فمن أين يحتاجون إلى تمييز المعجزة عن السحر والطلسم؟ فاعلم أن السحر وكذا الطلسمات ليسا من الخوارق لثرتيها على أسبابهما إلا أنه يظهر في صورة الخارق لغرابته، فالأجل هذا يحتاجون إلى معرفتهما ليعرفوا أسبابهما. كما عرفت سحرة فرعون صدق موسى عليه السلام، إذ كانوا من أئمة السحرة، ومن الذين تقووا على ذلك من المهرة بينهم، فإن قيل: قد صرحوا وصرح المصنف قدس الله سره بأن الإيمان الذي هو التصديق نور يقذفه الرب قلب عبده فيؤمن بذلك النور،/[٦٩ب] فمن أين يلزم أن يعرفها حتى يتميز المعجزة عن السحر، بل يميز المعجزة عن السحر بالنعمة والنور المقذوف في قلوبهم؟ يقال لك في الجواب: إن استدلال السحرة على صدق موسى عليه السلام بأنه لو كان سحرا لما خاف حين ألقى العصا، وهو قوله تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾ [طه، ٢٠/٦٧] ﴿فإن الساحر لا يخاف من سحره، ولكن حبالنا وعصيبا موجودة لدينا بعد ابتلاع العصا، هذان الاستدلالات على أن موسى رسول الله، وأن ما ظهر من العصا معجزة دالة على صدق دعواه، واستدلاليهم أيضا على كذب فرعون في دعوى الربوبية لنفسه بخوفه عند كون العصا ثعبانا، وقصد عليه حيث رمى بنفسه خلف سريره وقال ماذا تأمرون فنزل نفسه منزلة العبيد، إذ بهر نور المعجزة، فقالت السحرة عند ذلك ﴿أَمَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾ [الأعراف، ١٢١/٧] ﴿موزون بأحد الموازين القسطاس، قوله موزون خبر إن الواقعة في صدر الجواب³²⁴ وقد سبق منه أنفا أن هذا الميزان نور فهو داخل في النور المقذوف في قلوبهم والله يهدي السبيل، فصح قوله فإذا أهل البصيرة لا يقبلون قول الرسول بالتقليد ولا يقنعون³²⁵ بقلب العصا ثعبانا بل يرون أن يعلموا/[١٧أ] صدقه من قوله وأوصاف ذاته.

[١١٢] ومن أعجب العجائب وأغرب الغرائب في هذا الشأن أحوال ملك هرقل عظيم الروم في أمره عليه السلام، إذ لم يكن سؤاله أبا سفيان عن معجزاته صلى الله عليه وسلم ما هي، بل كان سؤاله عن نسبه وحسبه وأفعاله وأخلاقه وعما جاء به من الشرع، وهذا حال أهل البصيرة، ثم سلم جميع ذلك وقال كذلك جميع الأنبياء عليهم السلام، فكيف بقي ملك هرقل على ما عليه من النصرانية ولم يكن حاله كحال النجاشي مع هذا العرفان الجلي، فإن عدم العرفان من أهل البصيرة مما لا³²⁶ يتصور، فإن كنت في شك مما قررت لك فانظر إلى صحيح البخاري رضي عنه الباري فما أقول شيئا إلا لأحد الأمرين: إما أنه آمن وأخفاً إيمانه كما ذهب إليه بعض الشارحين لكتب الأحاديث، وإما لأنه لم يجعل الله توفيقه رقيقا له، ولقد صدق الله عز وجل، إذ قال لنبية صلى الله عليه وسلم ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ

³²⁴ أ، ع، ر - قوله موزون خبر إن الواقعة في صدر الجواب، صح هامش أ.

³²⁵ ر - قول الرسول بالتقليد ولا يقنعون.

³²⁶ ر: محالا.

[البقرة، ١٤٦/٢] ﴿ومن هذا يعلم أن المعرفة والعرفان لا يوجب الإيمان ما لم يوفق المَنَّان، وأما الموفقون من أهل البصائر فيعلمون صدق سيدنا محمد وصدق موسى عليهما الصلوة والسلام من أوصاف ذاتهما / [٧.ب] من أحوالهما وأقوالهما وأخلاقهما، لا من شق القمر وتكلم الشجر والحجر ولا من قلب العصا ثعبانا.

[١١٣] كما يعلم متعلم الحساب صدق أستاذه في قوله: إني محاسب من قوله، فهذه هي المعرفة اليقينية التي بها يقنع أولو الألباب وأهل البصيرة ولا يقنعون بغيرها البتة. وهم إذا عرفوا بمثل هذا المنهاج صدق الرسول وصدق القرآن، وفهموا موازين القرآن فمن أين يحتاجون إلى إمامك؟! وما الذي يتعلمون منه؟ وليت شعري ما الذي تعلمت إلى الآن من إمامك المعصوم؟ وما الذي حل إشكالات الدين؟ وعن ماذا كشف من غوامضة؟! قال الله تعالى ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ [لقمان، ١١/٣١]﴾ لكن هذا منهاجي في موازين العلوم فأرني ما اقتبسته من غوامض العلوم من إمامك إلى الآن.

بيت: از ما بشنیدی شدنی واشدنی اوست این خلعت تاریودی ما رأینما³²⁷
فليس الغرض من الدعوة إلى المائدة مجرد الدعوة دون الأكل والتناول منها. وإني أراكم تدعون الناس إلى الإمام ثم أرى المستجيبين³²⁸ بعد الاستجابة على جهله الذي كان قبله، / [٧١أ] لم ينحل له عقد، بل ربما عقد له حلا، ولم يفده استجابة له علما بل ربما ازداد طغيانا وجهلا.

[١١٤] فقال الرفيق: قد طال صحبتي مع رفقاني لكن ما تعلمت منهم شيئا إلا أنهم يقولون: عليك بمذهب التعليم، وإياك والرأي والقياس فإنه متعارض مختلف. قلت: فمن الغرائب أن يدعوك إلى التعليم فاستجبت! فهلا قلت: فعلموني مما عندكم! فقال الرفيق: ما أريهم يزيدون على هذا شيئا. قلت: فإني قائل أيضا بالتعليم وبالإمام وببطلان الرأي والقياس، وأنا أزيدك على هذا لو أظفت³²⁹ أيها الرفيق ترك التقليد غرائب العلوم وأسرار القرآن. فأستخرج لك منه من القرآن مفاتيح العلوم، كما أستخرجت لك الآن منه من القرآن موازين العلوم كلها على ما أشرت إليه كيفية انشعاب العلوم في كتاب جواهر القرآن، لكني لست أدعوك وأدعو الناس إلى إمام سوى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وإلى كتاب سوى القرآن، ومنه أستخرج جميع أسرار العلوم وبرهاني على ذلك لساني وبياني عليك أن شككت تجربتي وامتحاني، أفترى أي أولى بأن تتعلم مني من رفقائك أم لا؟ / [٧١ب]

[الفصل العاشر]

القول في تصوير القياس والرأي وإظهار بطلانها
[١١٥] فقال الرفيق: أما الانقطاع عن الرفقاء والتعلم منك، فربما يمنعني منه ما حكيتك لك من وصيت والدتي حين كانت تموت، ولكي أشتبه أن تكشف عن فساد الرأي والقياس فإني أظنك أنك

³²⁷ أصل البيت في كتاب القسطاس المستقيم: "از ما بشدی بدو شدی اری صنما این خلعت تو ز او ما رأینما"
(Gazzâlî, *el-Kistasü'l-Müstakim*, s.161.)

³²⁸ ز: مستجيبين.

³²⁹ ز: طقت.

تستضعف عقلي وتلتبس عليّ وتسمي الرأي ميزانا وتتلو على وفق ذلك قرأنا، وأظن أنه بعينه القياس الذي يدعيه³³⁰ أصحابك. قلت: هيات! وأنا أشرح لك ما أريده بالميزان وما أرادوه بالرأي والقياس.

[١١٦] أما الرأي فمثاله قول المعتزلة: يجب على الله تعالى من ذلك رعاية الأصلح لعباده، فإذا طولبوا بتحقيقه لم يرجعوا إلى شيء من الأصول إلا أنه رأي استحسونه بعقولهم من مقايسة الخالق على الخلق وتشبيه حكمته عزوجل بحكمتهم. ومستحسنات العقول هي الرأي الذي لا يرى التعويل عليه فإنه ينتج نتائج³³¹ يشهد موازين القرآن بفسادها، كهذه المقالة فإني إذا وزنتها بميزان التلازم، قلت: لو كان الأصلح واجبا على الله تعالى/[٧٢] لفعله، ومعلوم أنه لم يفعله، فدل أنه غير واجب، فإنه لا يترك الواجب. فإن قيل: سلمنا أنه لو كان واجبا لفعله ولكن لا نسلم أنه لم يفعله. فاقول: لو فعل الأصلح لخلقهم في الجنة وتركهم فيها، فإن ذلك أصلح لهم ففي هذه نشاهد كذبه. أو يقول: كان الأصلح لهم أن يخرجوا إلى الدنيا دار البلايا ويعرضهم على الخطايا ثم يقول الله عزوجل لأدم عليه السلام يوم يكشف الخفايا: أخرج يا أدم بعث النار، فيقول: كم؟ فيقول: من كل ألف تسعمئة وتسعة وتسعين، كما ورد في الخبر الصحيح، وزعم إن ذلك أصلح لهم من خلقهم في الجنة وتركهم فيها لأن نعيمهم، إذ ذلك لا يكون بسعيهم واستحقاقهم، فتعظم المنّة عليهم والمنة ثقيلة. وأما إذا خرجوا إلى دار الدنيا وسمعوا وأطاعوه كان ما أخذوه جزاء وأجرة لا منة فيها.

[١١٧] قال حجة الإسلام: وأنا رفه في ولساني عن حكاية مثل هذا الكلام وأنزهها عنه فضلا عن الجواب عنه، فانظر أيها الرفيق فيه لترى قبائح نتيجة الرأي كيف أي كيف كانت، وأنت تعلم أن الله عز وجل نزل الصبيان في منزل دون منازل البالغين المطيعين. فإذا قالوا: إلهنا أنت لا تبخل/[٧٢ب] بالأصلح لنا، والأصلح لنا أن يبلغنا درجاتهم، فيقول الله عزوجل عند المعتزلة: كيف أبلغكم درجاتهم وقد بلغوا وتعبوا وأطاعوا وأنتم منكم صبيانا؟ فيقولون: أنت؟ أمتتنا فحرمتنا طول المقام في الدنيا وعلو الدرجات في الآخرة فكان الأصلح لنا أن لا تميتنا فلم أمتتنا؟ فيقول الله تعالى: علمت أنكم لو بلغكم لكفرتم واستحققتم النار خالد بن الوليد فعلت أن الأصلح لكم الموت في الصبي، وعند هذا ينادي الكفار بالبلاغون من دركات النار يصطرخون ويقولون: أما علمت أنا إذا بلغنا كفرنا فهل أمتنا في الصبا إنا راضون بعشر عشر درجات الصبيان. وعند هذا لا يبقى للمعتزلي جواب يجب به عن الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فيكون الحجّة للكفار على الله تعالى عن قول الظالمين. نعم لفعل الأصلح سرّ يستمد من معرفة سر الله في القدر، لكن المعتزلي لا ينظر من ذلك الأصل فإنه لا يطلع ببضاعة الكلام، فعن هذا تخبط فيه خبط عشواً واضطربت عليه الأراء، فهذا مثال الرأي الباطل عندي، ولعل ذلك السر ما ذكر/[٧٣] في إنشاء الدوائر³³² من أنّ وجود العالم من حضرة الصفات بالعلم والحكمة والوجود الإلهي بحيث لم يبق مرتبة الأكلت بتعلقات الصفات الإلهية وبآثار القيومية بحسب تقابل الأسماء الإلهية، فإن الأعيان الثابتة قد

³³⁰ ع: بدعية.

³³¹ ع - نتائج، صح هامش.

³³² مآلف الكتاب؛ معي الدين ابن العربي.

طلبت بلسان الاستعدادي من الحق الجواد جل شأنه ما هو لها، فأعطى كل شيء خلقه ما هو له. وقد جمع هذا إجمالاً المصنف قدس الله سره في الإحياء في كتاب التوكل بقوله ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم، وعَلَّله الشيخ قدس الله سره بقوله: إذ ليس في الجود بخل ولا قدرة نقصان، انتهى ملخصاً.

[١١٨] وأما القياس؛ فهو إثبات الحكم في شيء بالقياس إلى غيره. كقول المجسمة: إن الله عز وجل عن قولهم جسم. ولعله إنما مثل بقول المجسمة تنبيهاً على كون الرفيق على الباطل لموافقته لمذهب المجسمة، فإن قوله فيما سبق إمامي لمطلع على ألف فرشح³³³ فلا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ينادي في حلّوله تعالى عن ذلك علواً كبيراً إلى الأئمة المعصومين عندهم، ولا شك أن هذا فرع القول بالتجسيم. / [٧٣ب] قلنا: لم لم قلتم أنه تعالى عن ذلك جسم؟ قالوا: لأنه فاعل صانع، فكان جسماً تعالى عن ذلك قياساً على سائر الصناعات والفاعلين. وهذا هو القياس الباطل لأننا نقول: لم قلتم: أن الفاعل كان جسماً؟ قالوا: لأنه فاعل وكل فاعل جسم فهو تعالى عن ذلك جسم. وحيث كانت الكبرى ظاهرة البطلان بحيث لا يمكن وزن هذا بالميزان القسطاسي قال: وذلك لا يقدر على إظهاره متى وُزن بميزان القرآن، فإن ميزانه هو الميزان الأكبر من موازين التعادل. وصورته أن يقال كل فاعل جسم والباري تعالى فاعل فإذا هو جسم. فنقول: نسلم أن الباري تعالى فاعل ولكن لا نسلم الأصل الثاني فمن أين عرفتم ذلك؟ وعند هذا السؤال والمنع لا يبقى لهم إلا الاعتصام بالاستقراء والقسمة المنتشرة وكلاهما لا حجة فيها.

[١١٩] أما الاستقراء فهو أن يقول: تصفحت الفاعلين من حائك وحجام وإسكاف وحياط ونجار³³⁴ وفلان وفلان فوجدتهم كلهم أجساماً فعلمت أن كل فاعل جسم. / [٧٤أ] فيقال له للمجسمة المستقرئة³³⁵ أتصفحت كل الفاعلين أم شذ عنك فاعل؟ فإن قال: تصفحت البعض لا كل الفاعلين فلا يلزم منه الحكم على الكل، وإن قال: تصفحت الكل³³⁶ فلا نسلم له وما عندهم قدرة على ذلك، وهل تصفح في جملة ذلك فاعل السموات وصانع العالم؟ فهل وجده جسماً؟ فإن قال: نعم وجدته جسماً، فيقال: فإذا وجدت ذلك في مقدمة قياسك فكيف جعلته أصلاً تستدل به عليه فجعلت نفس وجدانك دليل ما وجدته فيكون كالمصادرة على المطلوب، لكون الدليل حينئذ نفس الدعوى وهذا خطأ في المادة، بل ما هو في تصفحه إلا كمن يتصفح الفرس والابل والفيل والحشرات والطيور فيراها يمشي برجل وهو لم يرى الحية والدود، فيحكم بأن كل حيوان يمشي برجل. وكمن يتصفح الحيوانات فيراها عند المضغ تحرك الفك الأسفل وهو لم ير التمساح فانه يحرك الفك الأعلى وهذا لأنه يجوز أن يكون ألف شخص من جنس واحد على حكم ويخالف الألف واحد فهذا لا يفيد برد اليقين.

³³³ لازم أن تكون "فرشح".

³³⁴ ع: واوحاء.

³³⁵ ر، ع: المستقرئة.

³³⁶ ع - وإن قال تصفحت الكل، صح هامش.

[١٢٠] وأما اعتضاده بالقسمة المنتشرة فكقوله: سبرتُ أوصاف القائلين / [٧٤ب] فكانوا أجساماً لكونهم فاعلين أو لكونهم موجودين أو كيت وكيت، ثم يتعلق جميع الأقسام فيقول: فيلزم من هذا أنهم أجسام لكونهم فاعلين، وهذه هي القسمة المنتشرة التي بها يزن الشيطان مقاييسه وقد ذكرنا بطلانه. فقال: الرفيق أظن أنه إذا بطل سائر الأقسام تعين القسم الذي أراده، وأرى هذا برهاناً قوياً عليه تقويل أكبر المتكلمين في عقايدهم، فإنهم يقولون في مسئلة الرؤية الباري تعالی مرئياً لأن العالم مرئياً، وباطل أن يقال: إنه مرئياً لأنه ذو بياض، لأن الأسود يرى وباطل أن يرى لكونه جوهر، لأن العرض يرى، وباطل أن يكون مرئياً لكونه عرضاً لأن الجوهر يرى، وإذا بطلت الأقسام بقي أنه يرى لكونه موجوداً، فأريد أن يكشف لي عن فساد هذا الميزان كشفاً ظاهراً لا أشك فيه قال حجة الإسلام قدس سره. قلت: فأنا أورد لك مثلاً حقاً، استنتج من قياس باطل، واكشف الغطاء فيه،³³⁷ فأقول: قولنا العالم حادث حق. ولكن قول القائل لأنه مصوّر قياساً على البيت وسائر الأنبياء المصورة قول باطل لا يفيد العلم بحدوث العالم، إذ يقال ميزانه الحق أن يقال: كل مصور حادث والعالم مصوّر فيلزم من هذا الدليل انه حادث. / [٧٥أ]

[١٢١] والأصل الآخر مسلم لكن قولك: مصور حادث لا يسلمه الخصم، وعند هذا عند منع الخصم هذا يعدل إلى الاستقراء ويقول: استقرت كل مصوّر فوجدته حادثاً كالبيت والقدر والقميص وكيب وكيت، وقد عرفت أنها الرفيق فساد هذا. وقد يرجع القائل إلى السير ويقول: البيت حادث وسبرت أوصافها وهو جسم وقائم بنفسه وموجود ومصوّر، وهذه أربع صفات. وقد بطل تعليله بكونه جسماً وقائماً بنفسه وموجوداً، فثبت أنه أي الحدود معلل بكونه مصوراً وهو الوصف الرابع، فيقال له: هذا باطل من وجوه كثيرة، أذكر منها أربعة:

[١٢٢] الأول أنه إن سلم لك بطلان الثلاث فلا يثبت العلة التي طلبتها فلعل الحكم معلل بعلّة قاصرة غير تامّة ولا متعدية مشتركة لكونه بيت مثلاً، فإن بيت العلة أيضاً محدثاً، فلعل الحكم بالمعنى القاصر على ما ظهر كونه حادثاً، إذ يمكن وصف خاص بجمع الجميع ولا يتعدى.

[١٢٣] الثاني أنه إنما يصح هذا إذا تم اسبر على الاستقصاء، بحيث لا يتصور أن يشذ قسم. وإذا لم يكن حاصراً بين النفي والإثبات دائراً يتصور أن يشذ منه قسم وليس الاستقصاء الحاصراً أمراً هيئاً. والغالب / [٧٥ب] أنه لا يهتم به المتكلمون والفقهاء بل يقولون إن كان فيه قسم آخر فأبرزوه، وربما قال الآخر لعرفناه ولعرفته، فعدم معرفتنا بدل على نفي قسم آخر، إذ عدم رؤيتنا الفيل في مجلسنا يدل على نفي الفيل، ولا يدري هذا المسكين أنا قط لم نعهد فيلاً حاضراً لم تره ثم رأيناه، معاني حاضرة عجزنا جميعاً عن إدراكها ثم تنهينا لها بعد مدة، فلعل فيه قسماً آخر شذ عنا لسنا نتنبه له الآن، وربما لم نتنبه له طول عمرنا.

[١٢٤] الثالث أما وإن سلمنا الحصر فلا يلزم من إبطال ثلاثة ثبوت رابع، بل التركيبات التي يحصل من أربع يزيد على عشرة وعشرين، إذ يحتمل أن يكون العلة كونه موجوداً أو جسماً أو موجوداً وقائماً

³³⁷ ع - استنتج من قياس باطل واكشف الغطاء فيه، صح هامش.

بنفسه، أو موجودا وبيتا أو بيتا ومصورا وبيتا وقائما بنفسه أو بيتا وجسما ومصورا أو جسما وقائما بنفسه أو جسما وموجودا وقائما بنفسه وموجودا، فهذه بعض تركيبات لاثنين. وقس على هذا التركيبات من الثلاث، واعلم أن الأكثر/[١٧٦] أن أحكام يتوقف على وجود أسباب كثيرة مجتمعة، فليس يرى الشيء ولكون الرائي ذا عين، إذ لا يرى بالليل ولا لاستنارة المرئي بالشمس، إذ لا يرا الأعمى، ولا لهما جميعا، إذ لا يرى الهوى. ولكن بجملة ذلك مع كون المرئي لونا ومع أمور أخرى، هذا حكم الوجود وأما حكم الرؤية في الآخرة فحديث آخر.

[١٢٥] الرابع إنه إن سلم الاستقصاء وسلم الحصر في أربعة على الترتيب فإثبات رابع ونفي ثلاثة لا يوجب تعليق الحكم بالرايع مطابقا، بل بانحصار الحكم في الرابع. ولعل الرابع ينقسم قسمين؛ والحكم يتعلق بأحدهما أريت لو قسم أولا وقال: إما كونه جسما أو موجودا أو قائما بنفسه أو مصورا مثلا بصورة مربعة أو مصورا بصورة مدورة، ثم أبطل الأقسام الثلاثة لم يتعلق الحكم بالصورة مطلقا، بل ربما اختص بصورة مخصوصة.

[١٢٦] فبسبب الغفلة عن مثل هذه الدقائق تخبط المتكلمون وكثر نزاعهم، إذ تمسكوا بالرأي والقياس وذلك لا يفيد برد اليقين، بل يصلح للأقيسة³³⁸ الفقهية الظنية وإمالة قلوب العوام إلى صوب الصواب والحق. فإنه لا ينفذ فكرهم إلى الاحتمالات البعيدة بأن ينخرم اعتقادهم بأسباب ضعيفة، أما ترى العامي الذي به صداع/[٧٦ب] يقول له غيره استعمل ماء الورد، إذ كان بي صداعي فاستعملته فانتفعت به. كأنه يقول هذا صداع فينفعه ماء الورد قياسا على صداع فيميل قلب المريض اليه ويستعمله ولا يقولون له: أثبت أولاً أن ماء الورد يصلح لكل صداع كان من البرد أو من الحرارة أو من ابخزة المعدة وأنواع الصداع كثيرة، وأثبت أن صداعي كصداعك ومزاجي كمزاجك وسني وصناعتي واحوالي كأحوالك، فإن جميع ذلك يختلف به العلاج. فإن طلب تحقيق هذه الأمور ليس من شأن العوام، لأنهم لا يتشوقون إليها، ولا من شأن المتكلمين لأنهم وإن تشوقوا إليها على خلاف العوام فلا يهتدون إلى الطرق المفيدة برده³³⁹ اليقين وإنما هو أي الاهتداء إلى ما يفيد برد اليقين من شتنة القوم وهم أصحاب البصيرة والعرفان عرفوها المعارف والموازن القرآنية المفيدة برد اليقين من السكنينة النازلة في قلوبهم من أجل النور الذي قذفة الحق عز وجل في قلوبهم بسبب التبعية النبوة المشار إليهم بقوله تعالى ومن في قوله: ﴿أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف، ١٢/١٠٨] لا بالرأي والقياس، ولهذا قال مولانا جلال الدين الرومي قدس الله سره: "باي استدلاليا رجو بين بود باي بجوين سحت بي نمكين بود" / [١٧٧] بل باقتباس نور من مشكوة نبوة سيدنا أحمد صلى الله عليه وسلم كما قال: وهم قوم اهدتوا بنور الله عز وجل إلى ضياء القرآن، وأخذوا منه ميزان القسط القسطاس المستقيم فأصبحوا قوامين لله بالقسط.

³³⁸ ع: للاقبسة.

³³⁹ ر: برد.

[١٢٧] فقال الرفيق: الآن هومني يلوح إلى محائل الحق وتباشيره من كلامك، فهل تأذن لي أن أتبعك على أن تعلمني مما علمت رشدًا؟ فقلت: هههات! إنك لن تستطيع مع صبرا، وقد جربتكَ كثيرا إلى أن قلتُ لك اصبر ولا تعجل وما صبرتْ وعجلتْ وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا. قال: ستجدني ان شاء الله صابرا ولا أعصي لك أمرا. قلت: أتظن أنني نسيت أنفا، فذلك نصيحة والدتك ونصيحة رفقائك وما نبض عليك عرقا من عروق التقليد، فلا تصلح لصحبي ولا أصلح لصحبتك، فاذهب عني فإني مشغول بتقويم نفسي عن تقويمك، وبالتعلم من القرآن عن تعليمك، فلا تراني بعد هذا ولا أراك، ولا يتسع أوقاتي أكثر من هذا لإصلاح الفاسد والضرب بالحديد البارد، وقد نصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين، والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين.

[١٢٨] فهاكموا إخواني قصتي مع رفيقي³⁴⁰ تلوتها عليكم بعجزها وبجرها. لتقصوا³⁴¹ منها العجب، وتنتفعوا في تضاعف هذه المحادثات بالتفطن لأمر/[٧٧ب] هي أجل من تقويم مذهب التعليم، فلم يكن ذلك من غرضي، ولكن إياك أعني واسمعي باجارري،³⁴² ولالتماسي من المخلصين قبول معذرتي عند مطالعة هذه المحادثات فيما أبرزته في المذهب من العقد والتحليل، وأبدعته من الأسامي والتبديل، واخترعته من المعاني من التخييل والتمثيل فلي تحت كل واحد غرض صحيح وسر عند ذوي البصائر صريح. وإياكم أن تغيروا هذا النظام تزعوا هذه المعاني من هذه الكسوة، فقد علمتكم كيف يوزن المعقول بإسناده إلى المنقول، وإياكم أن تجعلوا المعقول أصلا والمنقول تابعا ورديفا، فإن ذلك شنيع جدا، وقد أمركم الله تعالى بترك الشنيع والمجادلة بالأحسن وإياكم أن تخالفوا الأمر فتهلكوا وتضلوا.

[١٢٩] وماذا ينفع وصيبي وقد اندرس الحق وانكسر البسق،³⁴³ فانتشرت الشناعة وطارت في الأقطار، وصارت ضحكة في الأمصار، فإن قوما اتخذوا هذا القرآن مهجورا وجعلوا التعليمات النبوية هباء منثورا.³⁴⁴ وكل ذلك من فضول الجاهلين ودعويهم في نصرة الحق الذي هو منصب العارفين، وإن كثيرا ليضلون³⁴⁵ أهواءهم بغير علم إن ربك هو أعلم بالمهتدين.

[١٣٠] تم والله الهادي كتاب القسطاس المستقيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا ومولانا حضرت محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه وذريته وأهل بيته وسلم تسليمًا كثيرا ما دامت الدنيا والآخرة.

[١٣١] تم شرح هذا الكتاب الذي لم ير مثله أولوا الألباب، وقد صنفه الإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي رضي الله عنه سبحانه وتعالى، بيد الفقير الشارح الحقيير السيد

³⁴⁰ ع: رفتقي.

³⁴¹ ر: لتقصود.

³⁴² يجب أن تكون: "فاسمعي باجرة لي".

³⁴³ ع: السيق.

³⁴⁴ ع: مثنوى.

³⁴⁵ ر: اليصلون.

محمد طاهر ابن السيد الشيخ محمد لاله زاري غفر لهما، سنة ١٢٠٠ تاريخ تأليف سنة ١٢٠١ تاريخ تصحيح.³⁴⁶

KAYNAKÇA

- Ayvansarâyî, Hüseyin. *Camilerimiz Ansiklopedisi*. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1987.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. M. A. Yekta Saraç. Ankara: TÜBA Yayınları, 2016.
- Çelebi, İlyas. "Lâlezârî," *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.27, ss.89-90.
- Durusoy, Ali. "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerimne Bir Değerlendirme." *İslâmî İlimler Dergisi* 5:2 (2010), ss.9-20.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Kıstasü'l-Müstakim*. Çev. İbrahim Çapak. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2016.
- Görgün, Tahsin. "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekölü ve İbn Haldûn." *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), ss.49-78.
- Kehḥâle, 'Umer Rıdâ. *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*. Beyrut: Mektebetu'l-Muşennâ ve Dâru İhyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, 1993.
- Lâlezârî, Meḥmed Ṭâhir. *ed-Durretu'z-Zâhira*. Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no.124.
- Lâlezârî, Meḥmed Ṭâhir. *el-Cevâhiru'l-Kalemiyye fî Taştîri Esrâri'n-Nüniyyeti'l-Kelâmiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no.142.
- Lâlezârî, Meḥmed Ṭâhir. *el-Mizânu'l-Muḥîm fî Ma'rifeti'l-Kıstâsi'l-Mustakîm*. Süleymaniye Kütüphanesi-Esad Efendi, no.1758; Süleymaniye Kütüphanesi-Aşir Efendi, no.195; Süleymaniye Kütüphanesi-Reşid Efendi, no.326.
- Lâlezârî, Meḥmed Ṭâhir. *Mecma'u Esrâri'l-Cevâhiri'r-Rûḥâniyye fî Maṭla'i Envâri'z-Zavâhiri'r-Rayḥâniyye*. Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no.124.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. Haz. Ali Aktan, Abdulkadir Yuvalı ve Metin Hülâgü. İstanbul: Sebil Yayınları, 1996.
- Özpilavcı, Ferruh. "Ğazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi." *İslâmî İlimler Dergisi* 7:1 (2012), ss.145-158.

³⁴⁶ ر - الذي لم ير مثله أولوا الألباب... الشيخ محمد لاله زاري غفر لهما، سنة ١٢٠٠ تاريخ تأليف سنة ١٢٠١ تاريخ تصحيح. | ر.ع +

كتبه الحقير المذنب الحاج إبراهيم المعروف بصند العي زاده البروسوي.



Duygusal Özgürleşme Tekniği (EFT) ile Destek Alan Kadınlarda Bireysel, Sosyal ve Manevi Değişim Üzerine Nitel Bir Araştırma*

SEMRA ALTUNTAŞ

semra.altuntas@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4580-7196>

SEVDE DÜZGÜNER

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

sevededuzguner@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-3210-6972>

Öz

Duygusal Özgürleşme Tekniği (EFT/*Emotional Freedom Technique*), son yıllarda psikolojik destek sağlamak amaçlı yaygınlaşmış bir uygulamadır. 1980'li yıllarda Çin tıbbından hareketle keşfedilmiş olan bu uygulama, kişinin zihin ve beden yapısını bir bütün olarak kabul etmektedir. EFT, Türkiye'de yakın dönemde uygulanmaya başlamıştır. Bu araştırma, EFT'nin insanlar üzerindeki etkisini incelemek amacıyla yapılmıştır. Araştırmanın temel sorusu, "EFT uygulamasının kişinin bireysel, sosyal ve manevi boyutları üzerindeki etkisi nedir?" şeklindedir. Bu çalışmada 21 kadımla EFT öncesi ve sonrası mülakatlar yapılmış ve gözlemler kaydedilmiştir. Nitel veriye içerik analizi uygulanmıştır. Sonuç olarak, EFT ile kişilerin kendileri ve çevreleri hakkında farkındalık kazandıkları ve kendilerini Allah'a daha yakın hissettikleri bulgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: EFT, Duygusal Özgürleşme Tekniği, Öz-farkındalık, Din Psikolojisi, Dinî Başa Çıkma, Bütüncül Yaklaşım.

A Qualitative Research on Individual, Social and Spiritual Changes in Women Supported with Emotional Freedom Technique

Abstract

Emotional Freedom Technique (EFT) is a widespread practice aimed at providing psychological support in recent years. Being discovered in Chinese medicine in the 1980s this technique regards mind and body as a whole. EFT began to be practiced recently in Turkey. The aim of this study is to investigate the effects of EFT on people. "What are the effects of EFT practice to personal, social, and spiritual dimensions of human?" is the main research question. To answer this question, 21 women were interviewed before and after EFT. The observations were noted. Content analysis was conducted to the qualitative data.

As a result, it was found that people acquired awareness about themselves and their environment and felt closer to Allah.

Keywords: Emotional Freedom Technique, Self-awareness, the Psychology of Religion, Religious Coping, Holistic Approach.

Giriş

21. yüzyıl insanının yaşadığı karmaşa içinde kendine ve hayata dair bir takım anlamlandırma arayışları, farklı bilgi ve tekniklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunlardan biri olan EFT (*Emotional Freedom Technique/ Duygusal Özgürleşme Tekniği*), Çin tıp geleneğinin kavram ve ilkelerini kullanır. Buna göre insan vücudunda, bedeni yukarıdan aşağıya sarmalayan tıpkı bir elektrik ağı şeklinde olan meridyenler mevcuttur.¹ Meridyenlerin içinde adına *chi* denilen bir enerji bulunur. Bedene canlılık sağlayan yaşam enerjisi, vücuttaki bu enerji meridyenleri/kanalları sayesinde akmaktadır. Meridyenlerdeki enerji akışı normal seyrinde ilerlediğinde kişi kendini güçlü hissetmekte çevresine karşı da anlayışlı olma ve sevecen davranma gibi olumlu tutumlar sergileyebilmektedir. Enerji akışı kesintiye uğradığında ise kişide stres, korku ve panik gibi duyguların etkisiyle fiziksel bedende rahatsızlıklar ortaya çıkabilmektedir.²

Tekniğin kaşifi Gary Craig'ın "Bütün olumsuz duyguların nedeni bedenin enerji sistemindeki bozukluğa bağlıdır"³ şeklinde ifade ettiği üzere kişisel enerji düzeyi ve dengesi oldukça önemlidir. Çünkü enerji akışında meydana gelen herhangi bir aksama veya tıkanıklık fiziksel ve psikolojik rahatsızlıkları da beraberinde getirir. Bu sebeple öncelikli olarak olumsuz duruma sebep olan negatif duygunun ortadan kaldırılması gerekir. Meridyenlerdeki enerji akışı dengelendiğinde duygusal yoğunluk veya olumsuz/negatif duygu da ortadan kalkar. Böylece kişi kendini iyi hissetmeye başlar.

EFT bir akupresür yöntemi olup psikolojik durumlar olan öfke, üzüntü, kaygı gibi durumların iyileştirilmesinde, bu duyguların sorumlusu olan organların meridyen geçiş noktasına bası, uyarı yapılmasını öngören yeni bir

* Bu makale, yazarlardan Semra Altuntaş'ın "EFT (Duygusal Özgürleşme Tekniği) Psikoterapi Tekniği İle Destek Alan Kişilerde Dini Tutum ve Davranışlar" (Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2019) isimli yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

¹ Donna Eden ve David Feinstein, *Enerji Tıbbı*, terc. Meryem Duygun (İstanbul: Butik Yayıncılık, 2014), s.17; Nick Ortner, *EFT ile Mucizevi İyileşme*, terc. Handan Haktanır (İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2014), s.28.

² Silvia Hartman, *EFT*, terc. Ekin Duru (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016), s.21.

³ Gary Craig, *Duygusal Özgürleşme Teknikleri El Kitabı*, http://www.eftiletanis.com/EFT_Manual_Turkish_eftiletanis.com.pdf (15.07.2020), s.17.

metottur.⁴ Bu açıdan Batı'nın geleneksel psikoloji yöntemi ile Doğu'nun temel meridyen ve akupunktur noktalarının uyarılması ile enerji akışının sağlanması esas alınmıştır.⁵ Bedenin belli noktalarına tıklama yapılmasındaki amaç, fizik bedenle enerji bedeni arasında frekans oluşturarak olumsuz duygu durumuna sebep olan ilk olaya inmektedir. Çünkü iyileşme en temelde hastalığa sebep olan enerji seviyesindeki anormallikleri ortadan kaldırmasına dayanmaktadır.⁶

EFT, geleneksel akupunktur yönteminden farklı olarak iğne olmaksızın parmak uçları ile meridyen geçiş noktalarının uyarılması sonucu enerji akışının düzeltilmesini esas alır. Parmak uçları ile bası yapılan kişinin, kendisini rahatsız eden olay veya duruma yoğunlaştırması gerekmektedir.⁷ Bunun yanı sıra akupunktur noktalarına tıklamalar yapılırken bir yandan da telkin veya kurulum cümlesi/kelimesi sesli olarak söylenir. Yüksek sesle yapılmasındaki maksat ise sinir sisteminin büyük bir bölümünün devreye girmesini sağlamaktır. Bir EFT turunda vücutta bulunan 14 ana meridyenin geçiş noktalarına hafif vuruşlar yapılır.⁸

EFT'de tıklamalar gibi önemli olan diğer husus kurulum cümlesidir. Kurulum cümlesi, sorunun kısa bir tanımı gibidir. Bu cümle danışanın ifade ettiği kelime, cümle, deyim veya yöresel söylemden oluşabilir. Uygulama sırasında kurulum cümlesi söylenir ve EFT vuruşları yapılır.⁹ Stres tamamen ortadan kalkıp asıl sorunla ilgili çalışma yapılacağı zaman şu sıralama izlenir:¹⁰ (1) Kalp iyileştirme pozisyonu almak (2) Üç kez derin nefes alıp vermek (3) Kurulum cümlesini veya telkini yüksek sesle söylemek. Tıklama yaparken de her noktada en az bir kere derin nefes alıp vermek ve değişen duygu durumlarının izini sürmek önemlidir. Her noktada yine kurulum cümlesi veya hatırlatıcı kelime söylenir. Bundaki amaç dikkati sürekli aynı

⁴ Philip Mountrase ve Jane Mountrase, *Duygusal Özgürlük Teknikleriyle Gizli Potansiyelinize Dokunun*, terc. Fatma Can Akbaş (İstanbul: Kariyer Yayıncılık, 2001), s.33; Craig, *Duygusal Özgürleşme Teknikleri*, s.18.

⁵ Nilhan Sezgin, "Tek Oturumda Uygulanan Duygusal Özgürlük Tekniği (EFT)'nin Yaratılan Stres Durumu Üzerindeki Etkileri," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 53:1 (2013), s.332.

⁶ Richard Gerber, *Vibrational Medicine* (Rochester: Bear & Co, 2001), s.428.

⁷ Bkz. Craig, *Duygusal Özgürleşme Teknikleri*; Gülcan Arpacıoğlu, *EFT Duygusal Özgürleşme Teknikleri* (İstanbul, 2005), s.13; İnci Erkin, *EFT Eğitimi El Kitabı* (İstanbul, 2007); Dawson Church, "Clinical EFT as an Evidence-Based Practice for the Treatment of Psychological and Physiological Conditions," *Psychology* 4:8 (2013), ss.645-654.

⁸ Craig, *Duygusal Özgürleşme Teknikleri*, s.25; Hartman, *EFT*, s.24; Ortner, *EFT ile Mucizevi İyileşme*, s.56; Mountrase ve Mountrase, *Duygusal Özgürlük Teknikleriyle Gizli Potansiyelinize Dokunun*, s.70.

⁹ Hartman, *EFT*, s.27; Mountrase ve Mountrase, *Duygusal Özgürlük Teknikleriyle Gizli Potansiyelinize Dokunun*, s.68.

¹⁰ Hartman, *EFT*, s.25.

konuda toplayabilmektir. Çünkü dikkat çok kolay bir şekilde dağılabilir. EFT çalışmalarında ise odaklanmak esastır.¹¹

EFT yeni sayılabilecek bir teknik olup dünya genelinde kullanımı giderek artmaktadır. Bu teknik, farklı psikoloji yaklaşımlarıyla ortak noktalar barındırmaktadır. Örneğin logoterapide esas olan, kişinin yakın kaybı gibi mecbur kaldığı durumlarda acıyla başa çıkabilmesidir. İnsan, hayatının anlamını kavramak için elbette acı bir durum yaşamak zorunda değildir, fakat acı bir durumu yaşarken buna bir anlam yükleyebilir.¹² Benzer şekilde EFT sırasında kişinin yaşadığı acı ile olaylara imgesel anlam yüklemesi sağlanabilmektedir. Bu şekilde kişinin olaylara karşı davranış ve tutumu değiştirilebilir.¹³ EFT uygulamasında olumsuz duygu ortadan kalkıp pozitif duygu dönüşümü sağlanırken kişiye şu soru sorulur: “Sence tüm bu yaşadıklarının anlamı ne?” Bu soru ile kişi, yaşadığı olumsuz durumun hayatına yeni bir bakış açısı kazandırdığını görebilmektedir.¹⁴

Transpersonel psikoloji, insan aşkınlığını, bütünlüğünü ve dönüşümünü ele almaktadır. Farklı bilinç durumlarına işaret eden transpersonel psikoloji, insanların çeşitli şartlanmaların tuzağına düştüğünü ve bunlardan kurtulmanın mümkün olduğunu savunur. Transpersonel psikolojinin amacı, zihni bu şartlanmalardan kurtarmaktır.¹⁵ Benzer şekilde EFT’de de insanın kendini aşan yönüne dikkat çekilir. Duygu farkındalığı ile düşünce ve davranış değişimi amaçlanır. Bu süreçte kişi, olaylara farklı açılarından bakmayı öğrendiği için kişisel bir dönüşüm de yaşamaktadır. Hem EFT hem de transpersonel psikolojide çeşitli düşünce kalıplarının değiştirilmesi esastır. EFT uygulanan kişilerde, çalışılan konu ile ilgili tüm olumsuz duygular ortadan kalktığında kişi bu sorunu hiç yaşamamış gibi hissedebilir. Buna *apex* (doruk) etkisi denir. Bu etki oluştuğunda duygu değiştiği için düşünce de değişir.¹⁶

Pozitif psikoloji, “insanı ne mutsuz eder” sorusundan ziyade “insan ne ile mutlu olur” sorusu üzerinde durmaktadır.¹⁷ Pozitif psikolojideki akış teorisine göre kişinin mutluluğu, zihnini dağıtıcı işlerle ilgilenmesinde değil,

¹¹ Arpacioğlu, *EFT Duygusal Özgürleşme Teknikleri*, s.16.

¹² Bkz. Viktor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, terc. Selçuk Budak (İstanbul: Öteki, 2007), s.120.

¹³ Ortner, *EFT ile Mucizevi İyileşme*, s.81.

¹⁴ Ortner, *EFT ile Mucizevi İyileşme*, s.39; Mountrose ve Mountrose, *Duygusal Özgürlük Teknikleriyle Gizli Potansiyelinize Dokunun*, s.23.

¹⁵ Roger Walsh ve Frances Vaughan, “Kişi Nedir?,” Roger Walsh ve Frances Vaughan (ed.), *Ego Ötesi*, terc. Halil Ekşi (İstanbul: İnsan, 2001) içinde, s.67.

¹⁶ Ortner, *EFT ile Mucizevi İyileşme*, s.81; Arpacioğlu, *EFT Duygusal Özgürleşme Teknikleri*, s.23.

¹⁷ Alex P. Linley ve S. Joseph, “Positive Psychological Approaches to Therapy,” *Counselling and Psychotherapy Research* 5:1 (2005), ss.5-6.

odaklanarak bir şey yapmasında gizlidir. Akışa tabi olmak bilince bir düzen getirir. Kişi bu şekilde zihinsel ve bedensel enerjisini etkin bir şekilde kullanmaya başlar. Bu teoriye göre gerçek mutluluk kişinin bedeninin ve zihninin, zor ve değerli bir şeyi başarırken hissettiği zorlanmada gizlidir.¹⁸ Akış teorisi mutluluğun kişinin yaşadığı olaylardan ziyade bunu nasıl yorumladığına bağlıdır. Diğer taraftan pozitif psikolojide sorunların çözümünde bireyin iyi özellikleri ön plana çıkarılarak sorunla başa çıkmada başarılı olduğu taraflar desteklenir. Hatta bu durum yani yaşanan sıkıntı çoğu zaman insanın yeteneklerinin farkına varmasını ve mutlu olmasını sağlar.¹⁹ EFT uygulaması da kişisel mutluluğu ve bununla birlikte toplumsal iyi oluş halini esas alır. Uygulama esnasında olumsuz duygularla ilgili kişinin iyi olduğu bir alana odaklanması sağlanır.

EFT, değinilen psikoloji yaklaşımlarıyla ortak noktalar paylaşan görece yeni bir tekniktir. Diğer taraftan EFT, akupunktur ile aynı arka plana sahiptir yani kadim Çin tıbbına dayanmaktadır. Bilindiği üzere akupunktur yöntemi de günümüzde yaygınlık kazanmaktadır. Dolayısıyla akupunturun tıp bilimindeki yeri neresi ise EFT'nin psikoloji bilimindeki yeri de orası olmalıdır. Bilimsel olarak henüz EFT için etkin ve kabul görmüş bir psikoterapi yöntemidir denmese de etkilerinin incelendiği bir psikolojik destek yöntemidir denebilir. EFT'nin kökeni çok eski yıllara dayanmasına rağmen teknik olarak dünyanın farklı yerlerinde uygulanması yeni olduğu için EFT'nin bilim ve psikoloji dünyasındaki yeri yapılan araştırmalara göre zaman içerisinde ortaya çıkacaktır.

EFT hamile, yaşlı, çocuk gibi farklı yaş ve gruptan herkese uygulanabilmektedir. EFT uygulaması yapılmış 51 çalışmadan 18'i tesadüfi (randomize) kontrollü çalışılmış ve klinik ölçümlerle olumlu sonuçlar elde edilmiştir. Ayrıca duygusal dışa vurum reaksiyonlarının oldukça düşük olduğu bulgulanmıştır.²⁰ Çocuklarda sınav kaygısı, korku, yatak ıslatma, kabuslar, uyku düzensizliği, stres, okul sorunları, öğrenme güçlüğü ve benlik saygısı ile ilgili sorunlarda EFT uygulanabilmektedir.²¹

¹⁸ Mihalyi Csikzentmihalyi, *Mutluluk Bilimi Akış*, terc. Barış Satılmış (İstanbul: Buzdağı, 2017), s.20.

¹⁹ Csikzentmihalyi, *Mutluluk Bilimi Akış*, s.72.

²⁰ David Feinstein, "Acupoint Stimulation in Treating Psychological Disorders: Evidence of Efficacy," *Review of General Psychology* 16 (2012), ss.364-380.

²¹ Patrice Rancour, "The Emotional Freedom Technique: Finally, a Unifying Theory for the Practice of Holistic Nursing, or Too Good to Be True?," *Journal of Holistic Nursing* 35:4 (2016), ss.382-388.

Erişkinlerde psikolojik sorunlarda tedavi amaçlı yapılmış EFT uygulama çalışmaları oldukça çeşitlidir. Anksiyete,²² test anksiyetesi,²³ bağımlılık,²⁴ travma sonrası stres bozukluğu (PTSD),²⁵ disleksi,²⁶ akademik performans,²⁷ kilo kaybı ve aşırma,²⁸ depresyon,²⁹ korkular,³⁰ kalabalığın önünde konuşma korkusu,³¹ sedef hastalığı,³² nöbet bozuklukları,³³ fibromiyalji,³⁴ baş ağrısı,³⁵ spor performansı geliştirme³⁶ ve kronik hastalık semptomları³⁷ gibi konularda EFT uygulamaları mevcuttur. Günümüzde gebelikte de EFT'den yararlanılmaktadır. Özellikle gebelik ve doğuma dair korkuları aşmak için EFT uygulaması yapılmaktadır. Örneğin bir çalışmada EFT ile gebelerin doğumu, düşünceleri ve duyguları mümkün olduğunca bastırmadan rahatça yaşayabildikleri ve EFT'nin gebelik döneminde hissedilen stres ve gerginliğin azaltılmasında da etkili olduğu saptanmıştır.³⁸

²² Graham Temple ve Phil Mollon, "Reducing Anxiety in Dental Patients Using Emotional Freedom Techniques (EFT): A Pilot Study," *Energy Psychol Theory Res Treat* 3:2 (2011), ss.53-56; Amy H. Gaesser ve Orv C. Karan, "A Randomized Controlled Comparison of Emotional Freedom Technique and Cognitive-Behavioral Therapy to Reduce Adolescent Anxiety: A Pilot Study," *The Journal of Alternative and Complementary Medicine* 23:2 (2017), ss.102-108.

²³ Sachin Jain ve April Rubino, "The Effectiveness of Emotional Freedom Techniques (EFT) for Optimal Test Performance: A Randomized Controlled Trial," *Energy Psychology: Theory, Research, and Treatment* 4:2 (2012), ss.13-24.

²⁴ Dawson Church ve Audrey J. Brooks, "CAM And Energy Psychology Techniques Remediate PTSD Symptoms in Veterans and Spouses," *Explore: The Journal of Science and Healing* 10:1 (2014), ss.24-33.

²⁵ Thanos Karatzias, Kevin Power, Keith Brown, Theresa McGoldrick, Millia Begum, Jenny Young ve S. Adams, "A Controlled Comparison of the Effectiveness and Efficiency of Two Psychological Therapies for Posttraumatic Stress Disorder: Eye Movement Desensitization and Reprocessing vs. Emotional Freedom Techniques," *Journal of Nervous and Mental Disease* 199:6 (2011), ss.372-378; Ying Zhang, Bin Feng, Jian-ping Xie, Fang-zhong. Xu ve JiongXie Chen, "Clinical Study on Treatment of the Earthquake-Caused Post-Traumatic Stress Disorder by Cognitive Behavior Therapy and Acupoint Stimulation," *Journal of Traditional Chinese Medicine* 31:1 (2011), ss.60-63; Phyllis Stein ve Audrey Brooks, "Efficacy of EFT Provided by Coaches vs. Licenses Therapists in Veterans with PTSD," *Energy Psychology: Theory, Research and Treatment* 3:1 (2011), ss.11-18; Dawson Church ve David Feinstein, "The Psychobiology and Clinical Principles of Energy Psychology Treatments For PTSD: A Review," T. Van Leeuwen ve M. Brouwer (ed.), *Psychology of Trauma* (NY: Nova, 2012) içinde, ss.211-224; Jean-Michel Gurrel, Claudie Caufour, Julie Palmer-Hoffman ve Dawson Church, "Post-Earthquake Rehabilitation of Clinical PTSD in Haitian Seminarians," *Energy Psychology: Theory, Research and Treatment* 4:2 (2012), ss.33-40; Dawson Church, O. Pina, C. Reategui ve A. Brooks, "Single Session Reduction of The Intensity of Traumatic Memories in Abused Adolescents After EFT: A Randomized Controlled Pilot Study," *Traumatology* 18:3 (2012), ss.73-79; Dawson Church, Crystal Hawk, Audrey Brooks, Olli M. Toukolehto, Ingrid Dinter ve Phyllis K. Stein, "Psychological Trauma Symptom Improvement in Veterans Using EFT (Emotional Freedom Techniques): A Randomized Controlled Trial," *Journal of Nervous and Mental Disease* 201:2 (2013), ss.153-160; Elizabeth H. Boath, Anthony Stewart ve C. Rolling, "The Impact of EFT and Matrix Reprinting on the Civilian Survivors of War in Bosnia: A Pilot Study," *Current Research in Psychology* 5:1 (2014), ss.64-72; James Lake, "A Review of Select CAM Modalities for the Prevention and Treatment of PTSD," *Psychiatric Times* 31:7 (2014), ss.29-30; Terri Sheldon, "Psychological Intervention Including Emotional Freedom Techniques for an Adult with Motor Vehicle Accident Related Posttraumatic Stress Disorder: A Case Study," *Current Research in Psychology* 5:1 (2014), ss.40-63.

- ²⁶ Fiona McCallion, "Emotional Freedom Techniques for Dyslexia: A Case Study," *Energy Psychology Journal* 4:2 (2012), ss.29-30.
- ²⁷ Elizabeth Boath, Anthony Stewart ve Angela Carryer, *A Narrative Systematic Review of the Effectiveness of Emotional Freedom Techniques (EFT)* (Stafford: Staffordshire University, 2012), ss.64-72.
- ²⁸ Dawson Church ve Audrey J. Brooks, "Application of Emotional Freedom Techniques," *Integrative Medicine* 9:4 (2010), ss.47-48; Peta Stapleton, Terri Sheldon, Brett Porter ve Jennifer Whitty, "A Randomized Clinical Trial of a Meridian-Based Intervention for Food Cravings with Six Month Follow-Up," *Behavior Change* 28:1 (2010), ss.1-16; Peta Stapleton, Terri Sheldon ve Brett Porter, "Clinical Benefits of Emotional Freedom Techniques on Food Cravings at 12-Months Follow-Up: A Randomized Controlled Trial," *Energy Psychology Journal* 4:1 (2012), ss.13-24.
- ²⁹ Dawson Church, Midanelle De Asis ve Audrey J. Brooks, "Brief Group Intervention Using EFT (Emotional Freedom Techniques) for Depression in College Students: A Randomized Controlled Trial," *Depression Research and Treatment* (2012), ss.1-7; Peta Stapleton, Dawson Church, Terri Sheldon, Brett Porter ve Cassandra Carlopio, "Depression Symptoms Improve after Successful Weight Loss With Emotional Freedom Techniques," *ISRN Psychiatry* 2013:1 (2013), ss.1-7; Peta Stapleton, Sharon Devine, Hannah Chatwin, Brett Porter ve Terri Sheldon, "A Feasibility Study: Emotional Freedom Techniques For Depression in Australian Adults," *Current Research in Psychology* 5:1 (2014), ss.19-33; H. Chatwin, P. Stapleton, B. Porter, S. Devine ve T. Sheldon, "The Effectiveness of Cognitive Behavioral Therapy and Emotional Freedom Techniques in Reducing Depression and Anxiety Among Adults: A Pilot Study," *Integrative Medicine* 15:2 (2016), ss.27-34.
- ³⁰ Wendy L. Waite ve Mark D. Holder, "Assessment of the Emotional Freedom Technique," *Sci Rev Ment Health Pract* 2:1 (2003), ss.1-10; Harvey A. Baker ve Linda Siegel, "Emotional Freedom Techniques (EFT) Reduces Intense Fears: A Partial Replication and Extension of Wells et al. (2003)," *Energy Psychology: Theory, Research, and Treatment* 2:2 (2010), ss.15-32; Graham Temple ve Phil Mollon, "Reducing Anxiety in Dental Patients Using Emotional Freedom Techniques (EFT): A Pilot Study," *Energy Psychol Theory Res Treat* 3:2 (2011), ss.53-56.
- ³¹ Beverly Schoninger ve Jhon Hartung, "Changes on Selfreport Measures of Public Speaking Anxiety Following Treatment With Thought Field Therapy," *Energy Psychology: Theory, Practice, Research* 2:1 (2010), ss.13-26; John Fitch, Laura Schmuldt ve Karen L. Rudick, "Reducing State Communication Anxiety For Public Speakers. An Energy Psychology Pilot Study," *Journal of Creativity in Mental Health* 6:3 (2011), ss.178-192; Sharon Jones, Jennifer Thornton ve Henry Andrews, "Efficacy in Reducing Public Speaking Anxiety: A Randomized Controlled Trial," *Energy Psychology: Theory, Research and Treatment* 3:1 (2011), ss.33-42.
- ³² Patricia Hodge, "A Pilot Study of The Effects of Emotional Freedom Techniques in Psoriasis," *Energy Psychology: Theory, Research, and Treatment* 3:2 (2011), ss.13-24.
- ³³ Paul Swingle, "Emotional Freedom Techniques (EFT) as an Effective Adjunctive Treatment in the Neurotherapeutic Treatment of Seizure Disorders," *Energy Psychology: Theory, Research, and Treatment* 2:1 (2010), ss.29-38.
- ³⁴ Gunilla Brattberg, "Self-Administered EFT (Emotional Freedom Techniques) in Individuals with Fibromyalgia: A Randomized Trial," *Integrative Medicine* 7:4 (2008), ss.30-35.
- ³⁵ Anastasia M. Bougea, Nick Spandideas, Evangelos C. Alexopoulos, Thomas Thomaidis, George P. Chrousos ve Christina Darviri, "Effect of The Emotional Freedom Technique on Perceived Stress, Quality of Life, and Cortisol Salivary Levels in Tension-Type Headache Sufferers: A Randomized Controlled Trial," *Explore* 9:2 (2013), ss.91-99.
- ³⁶ Dawson Church, "The Effect of EFT (Emotional Freedom Techniques) on Athletic Performance: A Randomized Controlled Blind Trial," *Open Sports Sciences Journal* 2 (2009), ss.17-22; Dawson Church ve Darlene Downs, "Sports Confidence and Critical Incident Intensity After a Brief Application of Emotional Freedom Techniques: A Pilot Study," *Sport Journal* 15:1 (2012), ss.1-3; T. Llewellyn-Edwards ve Mary Llewellyn-Edwards, "The Effect of EFT (Emotional Freedom Techniques) on Soccer Performance," *Fidelity: Journal for the National Council of Psychotherapy* 47 (2012), ss.14-19; Mike Rotheram, Ian Maynard, Owen Thomas, Mark J. Bawden ve L. Francis, "Preliminary Evidence For The Treatment of Type I "Yips": The Efficacy of The Emotional Freedom Techniques," *Sport Psychologist* 26:4 (2012), ss.551-560.

EFT hakkında Türkiye’de de araştırmalar yapılmıştır. Ayşe Ersun’un “EFT’nin Dismenoredeki Etkisinin İncelenmesi” şeklinde fiziksel ağrılara dair yapmış olduğu lisans tezi,³⁹ Zeynep Esmez’in “Duygusal Özgürleşme Tekniğini (Emotional Freedom Tecnique-EFT) Öğrenen Kişilerin Tekniği Algılayışları” yüksek lisans tezi⁴⁰ mevcuttur. Bunun yanı sıra Pınar Vural’ın “Doğum Korkusunu Azaltmada İki Farklı Teknik: Duygusal Özgürleşme ve Nefes Farkındalığı”⁴¹ isimli doktora tezi burada zikredilmelidir.

Görüldüğü üzere literatürde EFT ile fiziksel ve psikolojik iyilik halini geliştirme üzerine çalışmalar yapılmıştır. EFT uygulamasını din psikolojisi açısından ele alan çalışmalar ise oldukça azdır. Literatür incelememiz neticesinde bu konuda Türkiye’de sadece Evren Hoşrik’in “Çocuk Evlerindeki Ergenlerde Gevşeme Tekniği ve EFT’nin Tanrı İmgesi, Affetme Eğilimi, Öfke ve Kaygı Kontrolü Üzerindeki Rolü”⁴² doktora tezine ulaşılmıştır. Diğer ülkelerde yapılan çalışmalarda ise EFT uygulamasının geliştirilen yeni bir versiyonu öne çıkmaktadır. *Spiritual Emotional Freedom Technique* (SEFT) olarak isimlendirilen bu uygulama, “manevi duygusal özgürleşme tekniği” olarak Türkçeye çevrilebilir.

SEFT, EFT tekniğine çeşitli manevi uygulamaların eklenerek geliştirilmiş halidir. SEFT tekniğinde meridyen noktalarına vuruşlar yapıp diğer psikolojik destek cümleleri söylenirken dua, ihlas ve teslimiyete dair ifadelere de yer verilir.⁴³ SEFT tekniğinin, HIV ve AIDS hastalarının

³⁷ Mahima Kalla, Margeret Simmons, Anske Robinson ve Peta Stapleton, “Emotional Freedom Techniques (EFT) as a Practice for Supporting Chronic Disease Healthcare: A Practitioners’ Perspective,” *Disability and Rehabilitation* 40:14 (2017), ss.1-9.

³⁸ Maryam S. Ghamsari ve Masoud G. Lavasani, “Effectiveness of Emotion Freedom Technique on Pregnant Women’s Perceived Stress and Resilience,” *Journal of Education and Sociology* 6:2 (2015), ss.118-122.

³⁹ Ayşe Ersun, “Duygusal Özgürlük Teknikleri’nin Dismenore Üzerine Etkisinin İncelenmesi” (lisans bitirme tezi, Ege Üniversitesi, İzmir, 2008).

⁴⁰ Zeynep Esmez, “Duygusal Özgürleşme Tekniğini (Emotional Freedom Tecnique-EFT) Öğrenen Kişilerin Tekniği Algılayışları” (yüksek lisans tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009), s.80.

⁴¹ Pınar Vural, “Doğum Korkusunu Azaltmada İki Farklı Teknik: Duygusal Özgürleşme ve Nefes Farkındalığı” (doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017).

⁴² Evren Hoşrik, “Çocuk Evlerindeki Ergenlerde Gevşeme Tekniği ve EFT’nin Tanrı İmgesi, Affetme Eğilimi, Öfke ve Kaygı Kontrolü Üzerindeki Rolü” (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2017).

⁴³ A. F. Zainuddin, *SEFT For Healing + Succes + Happiness + Greatness* (Jakarta: Afzan Publishing, 2009), ss.241-246.

depresyon seviyelerini azaltma,⁴⁴ kanser hastalarının ağrılarını dindirme,⁴⁵ bağımlıların kaygılarını azaltma,⁴⁶ iş tükenmişliğini azaltma,⁴⁷ kronik böbrek yetmezliği hastalarının depresyonunu azaltma⁴⁸, kanser hastalarının stresini azaltma⁴⁹ ve yüksek tansiyon hastası hamilelerde tansiyonu düşürme⁵⁰ gibi konular üzerindeki etkisine ilişkin araştırmalar yapılmıştır. Ayrıca SEFT uygulamasını sufi yaklaşım ile birleştiren bir araştırmada bağımlılara SEFT tekniğinin yanı sıra sufi terapi ismi verilen denge, bütünlük ve birlik vurgusu yapan teknik uygulanmıştır.⁵¹ Dahası bir başka araştırmada SEFT tekniğine namaz kılma, dua etme ve Kur'an okuma gibi uygulamalar da eklenerek SQEFT isimli bir diğer teknik de geliştirilerek şizofren hastaları üzerindeki etkisi incelenmiştir.⁵² SQEFT (*Spiritual Qur'anic Emotional Freedom Technique*) tekniği, "Kur'an'a dayalı manevi duygusal özgürleşme tekniği" şeklinde çevrilebilir.

SEFT üzerine yapılan yukarıda bahsi geçen araştırmalar başta olmak üzere din/maneviyat ile psikolojik sağlık üzerine yapılan araştırmalar büyük ölçüde dinî tutumların sağlık üzerindeki etkisini ele almaktadır. Bu literatür; fiziksel, psikolojik veya sosyal açılardan problem yaşayan kişilerin manevi açıdan desteklenmesinin iyi oluş düzeylerini artırdığını ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle, dindar bireylerin sorunlarla başa çıkmada daha başarılı oldukları ve manevi olarak destek sağlanan kişilerin hastalık/bozukluk

⁴⁴ M. Ardan, Andi Zulkifli ve Nurhaedar Jafar, "The Combination Between Spiritual Therapy and Emotional Freedom Technique to Control the Depression Level in People with HIV and Aids at Samarinda City," *European Journal of Research in Medical Sciences* 7:1 (2019), ss.28-35.

⁴⁵ Mulia Hakam, Krisna Yetti ve Rr. Tutik Sri Hariyati, "Intervensi Spiritual Emotional Freedom Technique Untuk Mengurangi Rasa Nyeri Pasien Kanker," *Makara Journal of Health Research* 13:2 (2009), ss.91-95.

⁴⁶ Alifah Asmawati, Marthiah Ikhlasi ve Santhana Letchmi Panduragan, "The Effect of Spiritual Emotional Freedom Technique (SEFT) Therapy on the Anxiety of NAPZA (narcotics, psychotropic, and other addictive substances) Residents," *Enfermeria Clinica* 30 (2020), ss.206-208.

⁴⁷ Suharni A. Fachrin, A. Rizki Amelia ve Kurniati Farinah, "The Effectiveness of Spiritual Emotional Freedom Technique (SEFT) Therapy against the Reduction of Work Fatigue in PT WIKA Beton Makassar," *International Journal of Science and Healthcare Research* 5:3 (2020), ss.338-344.

⁴⁸ Rias Pratiwi Safitri ve Ria Safaria Sadif, "Spiritual Emotional Freedom Technique (SEFT) to Reduce Depression for Chronic Renal Failure Patients are in Cilacap Hospital to Undergo Hemodialysis," *International Journal of Social Science and Humanity* 3:3 (2013), ss.300-303.

⁴⁹ Z. Desmanianti, Nani Avianti. "Spiritual Emotional Freedom Technique (SEFT) Menurunkan Stres Pasien Kanker Serviks," *Jurnal Ners* 9:1 (2014), ss.91-96.

⁵⁰ Anggita Septyani Permatasari, Rr. Sri Endang Pujiastuti ve Donny Kristatnto Mulyantoro, "Spiritual Emotional Freedom Technique (SEFT) Intervention on Blood Pressure among Pregnancy with Hypertension," *International Journal of Nursing and Health Services (IJNHS)* 3:3 (2020), ss.402-410.

⁵¹ Cintami Farmawati, "Sufistic Therapy With Spiritual Emotional Freedom Technique (SEFT) Method For Healing The Behavior Of Drugs Addict," *Jurnal Theologia* 30:1 (2019), ss.107-126.

⁵² Lilin Rosyanti ve diğerleri, "The Effectiveness of Spiritual Qur'anic Emotional Freedom Technique (SQEFT) Intevence Against the Change of Brief Psychiatric Rating Scale (BPRS) on Patient with Schizophrenia," *Health Notions* 2:8 (2018), ss.895-900.

belirtilerinin azaldığı ve sağlıklarına daha çabuk kavuştuğuna işaret eden geniş bir literatür bulunmaktadır. Ancak bizim çalışmamız, yaşanan fiziksel veya psikolojik bir soruna ilişkin sadece psikolojik destek alan kişilerin yaşadıkları sürecin manevi boyutlarına etkisini ele alması açısından bu çalışmalardan ayrılmaktadır.

Araştırmanın Problemi

Bu çalışmada, EFT uygulamasının insanın bireysel, sosyal ve manevi boyutlarına etkisi incelenmiştir. Nitekim insana bütüncül yaklaşımın önem kazandığı günümüzde sağlık tanımı yeniden ele alınmıştır. Eskiden “insanın fiziksel, psikolojik ve sosyal açıdan iyi olması halidir” şeklinde ifade edilen sağlık tanımı, “insanın fiziksel, psikolojik, sosyal ve manevi açıdan iyi olması halidir” şeklinde düzenlenmiştir. Son yıllarda yapılan pek çok araştırma, insanın bir de manevi boyutunun olduğunu ortaya koymuş, bütüncül bir sağlıktan bahsedebilmek için fiziksel ve psikolojik iyilik halinin yanı sıra manevi iyilik halinin sağlanması gerektiği kabul görmüştür. İnsanın manevi boyutu, onun çok değer verdiği ve hayatına anlam yüklediği alanların yanı sıra dinî inanç ve uygulamalarını kapsamaktadır. İslam dininin hayatın her anını kuşatan yapısı gereği Türkiye’de insanların manevi dünyalarında Allah ile kurdukları ilişki büyük bir önem taşımaktadır.⁵³ Bu çalışmada, insanın bireysel, sosyal ve manevi boyutu üzerine nitel bir araştırma yapılmıştır. Bireysel boyut kişinin kendisiyle, sosyal boyut kişinin çevresiyle, manevi boyut ise kişinin Allah ile kurduğu iletişim açısından incelenmiş, aralarındaki ilişkiler ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışma, EFT uygulayıcısı olan araştırmacının gözlemlerine dayanılarak geliştirilmiştir. Uygulayıcı, belli bir kişisel problem nedeniyle EFT uygulamasına başvuranların, uygulama sırasında ve sonrasında sadece bireysel ve sosyal değil aynı zamanda manevi konulara da atıflar yaparak kendilerini ifade ettiklerini gözlemlemiştir. Örneğin aile ilişkilerinde sorunlar yaşayan bir bireyin bu sorunla yüzleşmesi onun özgüven kazanmasına ve Allah’a şükretmesine de yol açmıştır. Diğer bir ifade ile sosyal boyuttaki bir sorunun ortadan kaldırılmasının, bireysel ve manevi boyuttaki iyilik halini de artırdığı gözlenmiştir.

EFT uygulamaları sırasında bireysel, sosyal ve manevi boyutun birbiri ile etkileşim halinde olmasının şöyle bir arka planının olabileceği düşünülmüştür. Kişinin var olan huzuru korunması veya yeniden

⁵³ Sevde Düzgüner ve Ali Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu* (Ankara: DİB, 2020), s.24.

yapılandırması, yaşadığı anın ve yaşadığı duygunun farkında olmasından geçer. Bu farkındalık kişinin iç dünyası ile dış dünyasının bir olmasından geçer. Bu birliktelik, içte hissedilen duygu ve düşüncelerin sağlıklı bir şekilde akıtılıp dışa derin bir kabulün yansıması ile olur. Böylece kişide duygu, düşünce, kişilik, tutum ve davranış olarak insanın varlığını kuşatacak şekilde içsel bir arınma gerçekleşir. Bu içsel bütünlüğün sağlanması aynı zamanda kişinin kötü huy ve düşüncelerinden kurtulmasına da yardımcı olur. Böylelikle kişi erdem sahibi olur. Bireysel ve sosyal açıdan iyilik halini yakalayan bireyin manevi boyutu da bundan etkilenir. Çünkü bireysel, sosyal ve manevi boyut karşılıklı etkileşim halindedir. Diğer bir ifade ile kişinin sağlıklı benlik algısı kazanması, olumlu sosyal ilişkiler geliştirmesi ve Allah ile kurduğu iletişim birbirini etkileyen süreçlerdir.⁵⁴

Değinen süreç içerisinde şekillenen araştırmanın temel sorusu, “EFT uygulamasının kişinin bireysel, sosyal ve manevi boyutları üzerindeki etkisi nedir?” şeklindedir. Bu soruya cevap bulmak amacıyla katılımcılara EFT uygulaması öncesi ve sonrasında benlik algıları, problemin nedenine ilişkin görüşleri, problemle başa çıkmak için başvurdukları yöntemler, çevreleriyle kurdukları ilişkiler, dindarlık ve maneviyat algıları, problemin manevi dünyalarına etkisi ve problemle başa çıkmada inançlarının etkisine ilişkin sorular yöneltilmiştir. Literatürdeki diğer çalışmalardan farklı olarak bu araştırma, kişinin Allah ile kurduğu iletişimin yaşadığı diğer problemlerden etkilenmesini inceleyen özgün bir çalışmadır. Diğer bir ifade ile kişinin manevi dünyasında yaşanan değişimler, bağımsız değil bağımlı değişken konumundadır. Kişinin bireysel veya sosyal bir problemi yaşaması da bu sorunla yüzleşip onu aşması da onun manevi dünyasını etkilemektedir.

Yöntem

Araştırma verilerinin toplanmasında gözlem ve mülakat teknikleri kullanılmıştır. Derinlemesine mülakat, katılımcıların neyi, neden ve nasıl düşündüklerini, araştırılan konu ile ilgili olarak duygu, tutum, istek ve deneyimlerinin, anlamlandırmalarının, tanımlamalarının neler olduğunu ortaya çıkarmayı sağlayan bir metottur.⁵⁵ Araştırmacı yarı yapılandırılmış görüşme formu sorularını içeren görüşme protokolünü önceden hazırlamıştır. Mülakat formunda üç bölüm yer almaktadır. İlk bölümde sosyo-demografik özelliklere yer verilerek katılımcıların yaş, meslek, eğitim düzeyi ve ekonomik durumlarına ilişkin bilgiler elde edilmiştir. İkinci

⁵⁴ Ali Ayten ve Sevede Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), s.110.

⁵⁵ Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2011), s.119.

bölümde katılımcıların yakın ilişkide olduğu aile ve arkadaş çevresi ile olan iletişimini değerlendirmesi istenmiştir. Üçüncü bölümde ise katılımcıların özellikle benlik algısı, sosyal ilişkileri, iletişim becerileri, problemle başa çıkma şekli, kişisel Allah tasavvuru hakkında sorular yer almıştır. EFT uzmanı olan araştırmacı, katılımcılara yönelik EFT seanslarını bizzat uygulamıştır. EFT uygulaması sonrası gerçekleştirilen ikinci mülakatta katılımcıların yakınlarıyla olan iletişimi tekrardan değerlendirmeleri istenmiş, birinci mülakat formundaki benzer soruların yanı sıra EFT'nin katılımcıların duygu dünyaları, sosyal yaşantıları, manevi dünyaları ve dinî uygulamalarında oluşturduğu etkilerle ilgi sorular yöneltilmiştir. Her iki forma dair bilgiler sesli olarak kaydedilmiştir. Araştırma iki farklı doktorun muayenehanesinde gerçekleştirilmiştir. Çalışma için mülakat, gerek psikolojik rahatlama için EFT desteğine başvuranlar ve gerekse her iki doktorun EFT desteğini tavsiye ettiği kişilerle yapılmıştır. Araştırma, mülakatlarda verilen cevapların tekrar etmeye başlayıp veri doygunluğuna ulaşılması ile sona ermiştir.⁵⁶ Araştırma için 21 kadınla mülakat yapılmıştır. Katılımcıların kadın olmasının sebebi, birlikte çalışılan doktorların kadın doğum uzmanı olup katılımcıların, büyük ölçüde onların tavsiyesi üzerine gelen kişilerden oluşmasıdır.

Çalışmaya dahil olan katılımcıların yaşlarının en küçüğü 15, en büyüğü 52 ve yaş ortalamaları ise 31'dir. Çeşitli meslek dallarından katılımcılar EFT'ye başvurmuştur. Katılımcıların çoğunluğunu %33'lük (n=7) oran ile ev hanımları oluşturmaktadır. Öğretmen %14 (n=3), öğrenci %14 (n=3), pedagog, diyetisyen, çalışma ekonomisi, Kur'an kursu hocası, muhasebeci, sosyolog/aile danışmanı, eğitim koordinatörü ve terzi meslek gruplarından birer kişi araştırmaya katılmıştır. Katılımcıların eğitim düzeyine bakıldığında, %9'u (n=2) ilkokul, %14'ü (n=3) ortaokul, %26'sı (n=6) lise, %9'u (n=2) yüksek okul, %33'ü (n=7) üniversite ve %4'ü (n=1) ise yüksek lisans mezunudur. Katılımcılar medeni durum açısından değerlendirildiğinde, araştırmamıza katılan kişilerin %71'i (n=15) evli olup %19'u (n=4) bekar, %4'ü (n=1) boşanmış ve yine %4'ünün (n=1) ise eşi vefat etmiştir. Katılımcıların ekonomik düzeyi, aylık gelir durumlarına göre ele alınmıştır. Buna göre katılımcıların aylık gelirleri %4 (n=1) 0-1000 TL, %33 (n=7) 1001-3000 TL, %38 (n=8) 3001-5000TL, %9 (n=2) 5001-10.000 TL ve %14 (n=3) 10.001 TL ve üzeridir. Görüldüğü üzere çalışmaya değişik yaş,

⁵⁶ Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, s.115.

eğitim, meslek ve ekonomik düzeyden kişiler katılmıştır. Böylece veri çeşitliliği sağlanmıştır.

Araştırma için alınan ses kayıtları Word belgesi formatında yazıya geçirilmiştir. Böylece veriler analize hazır hale getirilmiştir. Elde edilen verilere içerik analizi uygulanmıştır. İçerik analizinde toplanan veriler düzenli hale getirilerek anlamlı kavram ve ilişkiler kurulmuştur.⁵⁷ Bu amaçla mülakat metinlerindeki tüm cümleler incelenerek kodlanmıştır. Bir uzman tarafından da kodlanan metinler, araştırmacının kodları ile karşılaştırılarak %90 üzerinde eşleştiği görülmüştür. Kodlar, uzman görüşüne göre yeniden düzenlenmiş ve kodlama anahtarına son şekli verilmiştir. EFT öncesi ve EFT sonrası yapılan her iki mülakat için ayrı kodlama anahtarları da bu şekilde hazırlanmıştır. Ardından öne çıkan temalar belirlenerek analize dair ilk çerçeve oluşturulmuştur. Çeşitleme sağlamak için not tutma şeklinde kaydedilen gözlem verileri ile mülakat verileri birleştirilmiş ve bu veriler ışığında aşağıdaki sistematik sunuma ulaşılmıştır. Katılımcıların ifadelerinin alıntılı olduğu bölümlerde yaş ve eğitim durumu bilgisi parantez içinde verilmiştir. Araştırmanın geçerlilik ve güvenilirliği için çeşitleme ve uzman incelemesine başvurulmuş, araştırma bulguları kısmında da doğrudan alıntılar yapılmıştır.

Bulgu ve Yorumlar

1. EFT Öncesine İlişkin Bulgu ve Yorumlar

1.1. Katılımcıların Probleme Yüklediği Sebebe İlişkin Bulgu ve Yorumlar

Katılımcılara “Sizce bu problemin arkasında ne var? Neden bu sorunla karşılaştığınızı düşünüyorsunuz?” sorusu sorulduğunda bir kişi bu soruyu “Bilmiyorum” (15, Ortaokul) şeklinde cevaplandırmıştır. Diğer katılımcıların bu soru ile ilgili verdikleri cevapların analizi sonucunda iki ana başlık ortaya çıkmıştır. Bunlar, bireysel problemler ve sosyal problemlerdir.

Tablo 1: Katılımcıların Probleme Yüklediği Sebebe Göre Dağılımı

		N	%
Bireysel Problemler	Fiziksel	2	10
	Psikolojik	6	30
Sosyal Problemler	Sevdiğinden Ayrılmak (Yakın Ölümü)	3	15
	Sevdiği ile Kurduğu İletişim	9	45

⁵⁷ Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, s.39.

Görüşülen bireylerden elde edilen bulgular sonucunda, bireysel problemler başlığı altında fiziksel ve psikolojik sebepler şeklinde iki tema belirginleşmiştir. Katılımcıların %10'u (n=2) problem teşkil eden şeyin fiziksel sebepler olduğunu, %30'u (n=6) ise psikolojik sebepler olduğunu belirtmiştir. Yaşadığı problemin sebebini sosyal problemler olarak belirten katılımcıların cevaplarının analizinde, sevdiğinden ayrılmak (yakın ölümü) ve sevdiği ile kurduğu iletişim şekli olmak üzere iki tema ortaya çıkmıştır. Katılımcıların %15'i (n=3) yaşadığı problemi sevdiğinden ayrılmanın neticesi olarak tanımlamıştır. Katılımcıların %45'i (n=9) ise yaşadığı problemin sebebini sevdiği ile yaşadığı iletişim sorununa dayandırmaktadır. Görüldüğü üzere katılımcılar, büyük ölçüde bireysel ve sosyal problemler yaşadıkları için EFT'ye başvurduklarını ifade etmiştir.

1.2. Katılımcıların EFT Öncesi Aldığı Desteğe Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Katılımcıların EFT öncesinde karşılaştığı problemle ilgili olarak kimlerden destek aldığına dair verdikleri cevaplar analiz edildiğinde %13'ünün (n=4) psikolog, %37'sinin (n=11) aile, %13'ünün (n=4) arkadaş, yine %13'ünün (n=4) hoca olarak kabul edilen kişilerden destek aldığı, buna karşılık %20'sinin (n=6) ise herhangi bir destek almadığı belirlenmiştir.

Tablo 2: Katılımcıların EFT Öncesi Destek Aldığı Kişilere Göre Dağılımı

	N	%
Psikolog/Doktor	4	13
Aile	11	37
Arkadaş	4	13
Hoca Olarak Kabul Edilen Kişiler	4	13
Herhangi Bir Destek Almayanlar	6	20

Bireysel ve sosyal problemlerle karşılaşan katılımcıların aile, arkadaş ve hoca olarak kabul edilen kişilere başvurmaları, bireysel ve sosyal problemlerle başa çıkarken hem uzman desteği hem sosyal destek hem de manevi destek arayışına girdikleri belirlenmiştir. Ailenin güçlü bir destek unsuru olduğu görülmektedir. Arkadaş çevresi ve sağlık uzmanlarının yanı sıra hoca olarak kabul edilen kişilere başvurulması, onların da destek alınabilecek kişiler olarak görülmesi açısından önem taşımaktadır.

1.3. Katılımcıların EFT Öncesi Yaptığı Uygulamalara Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Katılımcıların EFT öncesi yaptıkları uygulamaların neler olduğu ile ilgili vermiş olduğu cevaplar incelendiğinde %48'nin (n=13) dua etme, %33'ünün

(n=9) doktor/psikiyatra gitme, %11'inin (n=3) türbe ziyaretinde bulunma ve %7'sinin (n=2) ise alternatif uygulamalarda bulunduğu tespit edilmiştir.

Tablo 3: Katılımcıların EFT Öncesi Yaptığı Uygulamalara Göre Dağılımı

	N	%
Dua	13	48
Doktor/Psikiyatır	9	33
Türbe Ziyareti	3	11
Alternatif Uygulamalar	2	7

Katılımcıların büyük bir kısmı duygusal rahatlama için duaya (%48) başvurduklarını ifade etmişlerdir. Alternatif uygulamalar, günümüzde “alternatif tıp” olarak nitelendirilen hacamat ve bitkisel kürlerden oluşan uygulamaları kapsamaktadır. Görüldüğü üzere katılımcılar, bireysel ve sosyal problemlerine her türlü uygulamayı yerine getirerek çözüm arayışına girmiştir. Bu noktada dua öne çıkmaktadır. Dua insanın sıkıntılı zamanlarda rahatlamak için başvurduğu olumlu dinî başa çıkma unsurlarından biridir. Dua aynı zamanda benlik bilincinin oluşmasına, insanın eksikliklerinin ve sınırlarının farkına varmasına yardımcı olarak insanın var olan sıkıntı, kaygı, öfke gibi durumlarını azaltıp psikolojik olarak rahatlamasını ve çevreye uyumunu kolaylaştırmaktadır.⁵⁸

1.4. Katılımcıların Problemlerle Başa Çıkmasında İnançın Etkisi

Katılımcılara yöneltilen “Problemlerle başa çıkmada inancınız etkili oldu mu?” şeklindeki soruya, katılımcıların %90'ı (n=19) evet etkili oldu, %4'ü (n=1) hayır etkili olmadı ve %4'ü bazen şeklinde cevap vermişlerdir.

Tablo 4: Katılımcıların Problemlerle Başa Çıkma İnançın Etkisine Göre Dağılımı

	N	%
Evet	19	90
Hayır	1	4
Bazen	1	4

Katılımcıların vermiş olduğu cevaplara dayanarak inancın problemlerle başa çıkmada büyük oranda etkili olduğu görülmektedir. Genellikle yaşanan problemler, sıkıntılı durumlar katılımcılar tarafından imtihan ve Allah'ın takdiri şeklinde ifade edilmiştir. Din insanın karşılaştığı problemlerle başa çıkmada oldukça güçlü bir yapıya sahiptir. Literatürde

⁵⁸ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), s.42; Akif Hayta, “İbadetler ve Ruh Sağlığı,” Hayati Hökelekli (ed.), *Gençlik, Din ve Değerler Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), ss.172-174.

yapılan araştırmalarda bu görüşü destekleyen çalışmalar mevcuttur.⁵⁹ Araştırmamızda da olumsuz durumlar yaşayan katılımcılar EFT öncesi problemle başa çıkmasında inancın etkili olduğunu belirtmiştir.

1.5. Katılımcıların Yaşadıklarının Allah ile Olan İlişkilerine Etkisi

Katılımcılara yaşadıklarının Allah ile olan ilişkilerini, dinî duygu ve düşüncelerini ne yönde etkilediğine dair yöneltilen bu sorunun analizinde üç etki boyutu bulgulanmıştır: olumlu etki, olumsuz etki ve etki yok şeklinde.

Tablo 5: Katılımcıların Yaşadıklarının Allah ile Olan İlişkilerine Etkisine Göre Dağılımı

	N	%
Olumlu Etki	12	57
Olumsuz Etki	4	19
Etki Yok	5	23

Katılımcıların %57'si (n=12) yaşadıkları durumun Allah ile ilişkisini olumlu yönde etkilediğini dinî duygu ve düşüncede olumlu yönde değişim olduğunu ifade etmişlerdir. Bu başlık altında topladığımız katılımcılar genellikle sıkıntılarla Allah'a yaklaştıklarını, dua, tevekkül ve ibadetlerini arttırdıklarını dile getirmişlerdir. Katılımcıların %19'u (n=4) yaşadıkları durumun Allah ile ilişkisini olumsuz yönde etkilediğini dile getirmişlerdir. Burada katılımcılar yaşanan sıkıntıların dinî duygu ve düşüncede olumsuz etki oluşturduğunu ve bu durumun dinî uygulamalara da yansıdığını belirtmişlerdir. Kişiler burada yaşanan sıkıntıya bağlı olarak dualarına cevap verilmediğini düşünmeye ve ibadetlerini aksatmaya başladıklarını dile getirmişlerdir. Katılımcıların %23'ü (n=5) yaşadıklarının Allah ile olan ilişkilerini etkilemediğini, dinî duygu ve düşüncede herhangi bir değişim olmadığını dile getirmişlerdir. Örnek cümleler şu şekildedir:

Dinî olarak şöyle etkisi oldu, daha çok dua etmeye, tevekkül etmeye sevketti bu durum beni. Kendimi tenkit ediyorum, uyarıyorum, kendime çeki düzen verip bir an olsun gaflete düşmemek için (31, Yüksek okul).

Etkilediğini düşünüyorum hani küsmek değil de bazen uzaklaştığım, maneviyatımın zayıfladığı oluyor. Bunu ben kendimde hissediyorum (37, İlkokul).

Katılımcıların genel olarak olumlu veya olumsuz dinî başa çıkmaya başvurduğu görülmüştür. "Dinî başa çıkma, kişinin herhangi bir zorluk

⁵⁹ James W. Jones, "Religion, Health and the Psychology of Religion: How the Research on Religion and Health Helps Us Understand Religion," *Journal of Religion and Health* 43 (2004), ss.317-328; Ayten, *Psikoloji ve Din*, s.42.

yaşadığı, anlam ve kontrol duygusunu kaybettiği durumlarda, bu yaşadıklarını kutsal bir alanla ilişkilendirme, sabretme, tevekkül etme, hayra ya da şerre yorma, imtihan edildiğini düşünme, cezalandırıldığı fikrine kapılma, ibadet etme, Allah'ın kudretine ve merhametine sığınma, Yüce Kudret'e öfkelenerek O'nun varlığı ve gücünü sorgulama, ümitsizliğe kapılma gibi olumlu ya da olumsuz yönden dinî ve manevî içerikli tutum ve davranışlar içerisinde bulunmasıdır.⁶⁰ Burada katılımcıların salt olumluya ya da olumsuzla başvurmadığı -farklı konularda, farklı karmaşık durumlarda- her ikisine de başvurdukları gözlemlenmiştir.

2. EFT Öncesi ve Sonrasını Karşılaştırmaya İlişkin Bulgu ve Yorumlar

2.1. Katılımcıların Benlik Algılarına Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Katılımcıların benlik algısına yönelik olarak EFT uygulaması öncesi ve sonrasında "Kendinizi nasıl tanımlarsınız?" şeklinde bir soru sorulmuş ve bu soruya ilişkin beş cümle kurmaları istenmiştir. Elde edilen bulgular doğrultusunda yapılan analiz sonucu verilen cevaplar kendilik algısı ve sosyal yönü olarak iki başlık altında toplanmıştır. Bu başlıklardan her biri ise kendi içinde olumlu olumsuz olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

Tablo 6: Katılımcıların Benlik Algısına Göre Dağılımı

	EFT	ÖNCESİ		SONRASI	
		N	%	N	%
Kendilik Algısı	Olumlu	35	36	41	45
	Olumsuz	29	29	21	23
Sosyal Yönü	Olumlu	20	20	25	27
	Olumsuz	13	13	4	4

Tabloda görüldüğü üzere EFT öncesinde katılımcıların %36'sı (n=35) kendilik algısını olumlu ifade ederken %29'u (n=29) olumsuz ifade etmiştir. Benlik algısı ile ilgili katılımcıların sosyal yönüne baktığımızda ise %20'si (n=20) olumlu, %13'ü (n=13) de olumsuz tanımlamalar yapmıştır. EFT sonrasında ise kendilik algısı bakımından katılımcıların %45'i (n=41) kendisini olumlu tanımlarken %23'ü (n=21) olumsuz tanımlamıştır. Sosyal yönü bakımından da katılımcıların %27'si (n=25) kendini olumlu, %4'ü ise olumsuz tanımlamıştır.

EFT öncesinde katılımcıların olumlu kendilik algılarına dair örnekler şu şekildedir: "Soğukkanlı birisiyim" (17, Lise), "Saygılı birisiyim" (15, Ortaokul), "Mutlu birisiyim" (35, Üniversite), "Hırsları olmayan birisiyim"

⁶⁰ Ayten, *Psikoloji ve Din*, ss.30-33.

(26, Yüksek Lisans), “Neşeli birisiyim” (37, İlkokul). Katılımcıların kendilik algısında olumsuz olanlardan birkaç örnek ise şöyledir: “Sinirli birisiyim” (38, Üniversite), “Yaşam enerjisi olmayan birisiyim” (28, Yüksek okul), “Takıntılı birisiyim” (29, Lise), “Sabırsız birisiyim” (35, İlkokul), “Duygusal birisiyim” (38, Ortaokul).

EFT öncesinde katılımcıların sosyal yönüne yönelik olumlu olanlarına şu cümleler örnek olarak gösterilebilir: “İyi niyetli birisiyim” (38, Ortaokul), “Diğergamlı birisiyim” (52, Üniversite), “İnsanlarla iletişimi kolay birisiyim” (37, İlkokul), “Dinlemeyi seven birisiyim” (30, Lise), “Cana yakın birisiyim” (29, üniversite). Sosyal yönüne yönelik olumsuz olanlarına örnek cümleler ise şöyledir: “Hayır diyemeyen birisiyim” (24, Üniversite), “Kindar birisiyim” (38, Ortaokul), “Önyargılı birisiyim” (29, Lise), “İnsanları kırmamaya çalışan birisiyim” (15, Ortaokul), “Kıskanç birisiyim” (24, Lise).

EFT sonrası katılımcıların kendilik algısında olumlu cümle örnekleri şöyledir: (Bir önceki görüşmeye nazaran daha kendinden emin bir ses tonu ile) “Sakin, ne istediğini bilen birisiyim” (17, Lise), “Pozitif ve kaygılı ruh halimi yönetebilen birisiyim” (29, Lise), “Hayatın tüm zorluklarına rağmen güçlü durmaya çalışan birisiyim” (28, Yüksek okul), “Geçmişle yüzleşmekte cesur, şimdikiyi yaşamakta daha özgür birisiyim” (25, Ortaokul), “Karar verdiğimde hızlıca uygulamaya koyan birisiyim” (30, Üniversite). Kendilik algısında olumsuz cümle örnekleri şu şekildedir: “Duygularını bastıran ve bu yüzden kızdığına olumsuz değişim yaşayan birisiyim” (29, Üniversite), “Çabuk sinirlenen ve hırslı birisiyim” (35, İlkokul), “Sabırsız ve çabuk öfkelenen birisiyim” (29, Üniversite), “Tezcanlı ve hep diken üstünde oturan birisiyim” (42, Lise), “Sabırsız ve karamsar birisiyim” (37, İlkokul).

EFT sonrasında katılımcıların sosyal yönüne ilişkin olumlu cümle örnekleri şu şekildedir: “Söylediklerinde dikkatli, samimi birisiyim” (15, Ortaokul), “Anaç birisiyim” (35, Üniversite), “Cana yakın, karşı tarafla ilgilenmeyi, muhabbeti seven birisiyim” (24, Üniversite), “İnce düşünen fedakar birisiyim” (30, Lise), “İnsanları seven, hayatındaki her şeyi önemseyen birisiyim” (31, Yüksekokul). Katılımcıların sosyal yönüne ilişkin olumsuz cümlelerine örnekler ise şu şekildedir: “Çabuk güvenen birisiyim” (42, Lise), “Başkalarını önemseyen, negatif yönü ağır basan birisiyim” (52, Üniversite), “Tahammülsüz ve olaylar karşısında sessiz kalan birisiyim” (46, Lise).

Bireyin farkında olup algıladığı tarafı olarak nitelendirilen benlik, kişinin bilinçli olarak kendi varoluşu şeklinde tanımladıklarının toplamıdır. Kişinin

“ben”, “benim” ve “kendim” olarak ifade ettiği şeylerdir. Benlik kişinin kendisi ile ilgili farkındalığından hareketle nasıl bir varlık olduğu hakkında fikir sahibi olmasıdır.⁶¹ EFT öncesinde katılımcıların benlik algıları ile ilgili görüşmeler esnasında kendileri hakkında cümle kurmakta zorlandıkları ve bir müddet düşünüp sonrasında cevap verdikleri gözlemlenmiştir. Katılımcılar genellikle kendileri ile ilgili ilk defa düşündüklerini dile getirmişlerdir. Sosyal yöne ilişkin tanımlamalarda da benlik algısına benzer bir değişiklik söz konusu olmuştur. Olumlu tanımlamalar artarken olumsuz tanımlamalar da azalmıştır. Görüldüğü üzere katılımcıların benlik algısında EFT sonrasında EFT öncesine göre olumlu değişiklikler yaşanmıştır. Benlik algısı ile ilgili olumlu tanımlamalar bir önceki görüşmeye göre artmış, olumsuz tanımlamaları ise azalmıştır. Bu değişiklik, katılımcıların artık algılarını kendilerine yönelmeleri sebebiyle, ilişki problemlerinin sadece dışardan kaynaklanmadığını anladıkları ve yaşanan iletişim problemlerinde payına düşen sorumluluğu almaya başladıkları şeklinde yorumlanabilir. Katılımcıların kendilerini daha kolay tanımladıkları gözlenmiş, daha uzun ve açıklayıcı cümleler kurdukları da bulgulanmıştır. Örneğin EFT öncesi cevaplar, “Saygılı birisiyim” (15, Ortaokul), “Takıntılı birisiyim” (29, Lise) gibi kısa iken sonrasında “Geçmişle yüzleşmekte cesur, şimdiyi yaşamakta daha özgür birisiyim” (25, Ortaokul), “Duygularını bastıran ve bu yüzden kızdığına olumsuz değişim yaşayan birisiyim” (29, Üniversite) gibi uzun açıklamalar şeklinde olmuştur. Dolayısıyla EFT’nin katılımcıların öz-eleştiri, öz değer ve öz benlik duygularının geliştirdiği, kişinin kendine dair farkındalığını artırdığı söylenebilir.

2.2. Katılımcıların Probleme Yaklaşımına Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Katılımcılara EFT öncesi ve sonrasında “Hayatta bir problemle karşılaştığınızda ilk tepkiniz ne olur?” soru sorulmuş ve bu soruya verdikleri cevaplar analiz edildiğinde üç tepki şekli ortaya çıkmıştır. Katılımcıların problemle karşılaştıklarında vermiş olduğu tepkiler, pasif tepki veya tepkisizlik, anında aktif tepki, bastırıp sonrasında tepki şeklindedir.

⁶¹ Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001), s.113.

Tablo 7: Katılımcıların Probleme Yaklaşımına Göre Dağılımı

EFT	ÖNCESİ		SONRASI	
	N	%	N	%
Pasif Tepki veya Tepkisizlik	3	14	1	4
Anında Aktif Tepki	12	57	18	85
Bastırıp Sonrasında Tepki	6	28	2	9

Katılımcıların %14'ü (n=3) hayatta bir problemle karşılaştıklarında herhangi bir tepki veremediklerini dile getirmişlerdir. Hayatta bir problemle karşılaştıklarında fiziksel reaksiyon gösterenler ve çözüm yolu arayanlar anında aktif tepki başlığı altında toplanmıştır. Buna göre katılımcıların %57'si (n=12) problem anında aktif tepki göstermektedir. Katılımcıların %28'i (n=6) hayatta bir problemle karşılaştıklarında tepki vermeyip duygularını bastırmaktadırlar. Bu kişiler genelde problem anında sessiz kalıp olumlu durum sergilese de bir zaman sonra öfke patlaması yaşamaktadırlar.

Bastırıp sonrasında tepki veren kişilerin, olay anında herhangi bir tepki vermedikleri için bu tutumlarını olumlu olarak tanımladıkları görülmüştür. Çünkü bu durum kişi tarafından sabır olarak tanımlanmaktadır. Olay anında olumlu tavır sergileyen bu kişilerin daha sonra farklı bir durumu yaşarken ilk yaşadıkları olayı da hatırlayıp daha çok tepki verdikleri görülmüştür. Dolayısıyla sabır olarak tanımladıkları durumun, aslında duygu biriktirip öfke patlamaları yaşadıkları anlaşılmıştır. Olay anında herhangi bir tepki vermeyen veya erteleyen kişilerin duygu durum farkındalığının düşük olduğu da gözlemlenmiştir. Görüldüğü üzere EFT sonrası katılımcıların yaşadıkları probleme verdikleri tepkilerde değişim yaşanmıştır. EFT öncesi katılımcılar duygularını saklama veya öteleme yoluna giderken EFT sonrasında duygularının farkına varıp bunları dile getirme yoluna gitmişlerdir. Bu durum katılımcıların yaşadıkları olaylara doğal bir şekilde tepki verebilmeyi öğrendiklerini göstermiştir. Bundan hareketle EFT'nin katılımcılara, probleme yaklaşım şeklinde duygu farkındalığı ve tepki verebilme özgürlüğü kazandırdığı söylenebilir.

2.3. Katılımcıların Allah Hakkındaki Tasavvurlarına Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Katılımcıların Allah hakkındaki tasavvurlarına vermiş olduğu cevaplar analiz edildiğinde üç tema ortaya çıkmıştır: Hayır ve şerrin Allah'tan geldiği

düşüncesi/teslimiyet, güçlü/muktedir ve iletişimde olma hissi/bağ/merhamet.

Tablo 8: Katılımcıların Allah Hakkındaki Tasavvuruna Göre Dağılımı

EFT	ÖNCESİ		SONRASI	
	N	%	N	%
Güçlü/Muktedir	11	42	9	30
Bağ/Merhamet	6	23	9	30
Teslimiyet/Hayır ve Şer Allah'tan	9	34	12	40

Görüşülen bireylerden elde edilen bilgiler sonucunda Allah hakkındaki tasavvurları ile ilgili %34'ü (n=9) hayır ve şerrin O'ndan geldiği düşüncesi ve teslimiyet duygusunun var olduğunu dile getirmişlerdir. Allah hakkındaki tasavvurları bu yönde olan katılımcılar yaşadıkları olumsuz durumların Allah'ın iradesinde olduğunu belirterek takdir edilene teslimiyet eğiliminde olduklarını ifade etmişlerdir. Katılımcıların %42'si (n=11) Allah hakkındaki tasavvurları ile ilgili Allah'ı güçlü, her şeye muktedir, çaresiz kalınan durumlarda yardımcı ve tek başvurulacak merci olarak tanımlamışlardır. Allah'ı güçlü olarak tanımlayan katılımcıların, görüşmeler sırasında aynı zamanda kendi hayatlarında da güç ve güç unsurlarına önem verdikleri gözlemlenmiştir. Aynı soruyu katılımcıların %23'ü (n=6) O'nunla iletişimde olma hali olarak cevaplamışlardır. Bu iletişimde olma hali katılımcılar tarafından, dua etme, rahatlama ve canlılık hissi olarak tanımlanmıştır.

Katılımcıların Allah hakkındaki tasavvurları çoğunlukla yaşadıkları olaylar ve kişisel tecrübelerinden hareketle oluşturdukları olumlu düşüncelerdir. İnsanoğlu kendinden daha büyük bir güç ile karşı karşıya kaldığında genelde bu güce teslim olma ve onaylama eğilimindedir.⁶² Buradan hareketle katılımcıların her durumda Yaratıcısı ile ilişki halinde kalma eğiliminde olduğu görülmüştür. Yaratıcı ile ilişki halinde kalma kendisini, bazen teslimiyet, bazen dua, bazen de her an kendisini O'nunla birlikte hissetme şeklinde göstermiştir. Görüldüğü üzere EFT sonrası Allah hakkındaki tasavvurlar, EFT öncesi tasavvurlara benzemekle beraber birtakım nüanslar barındırmaktadır. Şöyle ki; EFT öncesi Allah tasavvurunda güç unsuru daha çok yaşanan kişisel zorluklar sebebiyle bir otoriteyi kabul şeklinde iken, EFT sonrası Allah tasavvurunda güç unsurunun Allah'ın esması olarak ifade edildiği gözlemlenmiştir. EFT sonrası katılımcıların bir kul olarak Allah karşısında daha aktif olduğu, yaşadığı durumları anlamlandırmaya çalıştığı tespit edilmiştir. EFT sonrası katılımcıların

⁶² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), s.108.

amacının yani yaşadığı durumun Allah katında ve kulluk seyrinde bir anlamı olduğu anlayışı öne çıkmıştır. Katılımcıların Allah tasavvuru alan-veren ilişkisinden kabul ve rıza şekline dönüşmüştür. EFT öncesi dua, sıkıntıların giderilmesi için başvurulan bir olgu iken EFT sonrası yaşamın ve kulluğun doğal bir seyri haline geldiği gözlenmiştir. Dua her ne kadar çaresizlik ve türevlerinde başvurulan bilinçdışı bir tepki olarak gözükse de aslında duada kişinin kendisi ile ilgili bir kabullenme vardır ve bu kabullenme bir bilinç durumunun göstergesidir. Kendisinden daha güçlü bir varlığa yönelme, yüksek bir iradeye başvurma kişinin kendi faniliğini fark ettiğinin de bir göstergesidir. Hayatın bir anlamı olduğuna inanarak Allah'ın iyiliksever ve güvenilir bir yaratıcı olduğu hissiyle kişiler duaya başvurmaktadır. Dua kişinin Allah'la kurduğu köklü ve güvenilir bağın bir göstergesidir.⁶³ EFT ile kişilerin güven kaynağı olan Allah'ın varlığına minnet hissinde artış olmuştur. Nitekim Allah tasavvurunda güç-kudret gibi bilişsel ifadeler yerini teslimiyet ve bağ gibi duygusal ifadelerle bırakmıştır.

2.4. Katılımcıların Dindarlık Tanımı

Katılımcılara EFT öncesi ve sonrasında yöneltilen “Sizce dindarlık nedir?” sorusuna vermiş oldukları cevaplar analiz edildiğinde üç tema ortaya çıkmıştır: Allah'ın emir ve yasaklarına uymak/kulluk görevleri, iyi insan olmak/ahlak ve Allah'la kurulan bağ.

Tablo 9: Katılımcıların Dindarlık Tanımına Göre Dağılımı

EFT	ÖNCESİ		SONRASI	
	N	%	N	%
Allah'ın Emir ve Yasaklarına Uymak/Kulluk Görevleri	14	46	10	34
İyi İnsan Olmak/Ahlak	10	33	11	37
Allah'la Kurulan Bağ	6	20	4	13
Allah'tan Gelene Rıza/Teslimiyet	-	-	4	13

Katılımcıların %46'sı (n=14) dindarlığı Allah'ın emir ve yasaklarına uymak, kulluk görevlerini yerine getirmek şeklinde tanımlamışlardır. Katılımcıların çoğunluğu dindarlığın özellikle ibadetleri düzgün bir şekilde yerine getirmek, haram ve helale riayet etmek olduğunu ve bunun da kulluk görevlerini yerine getirmek şeklinde olabileceğini dile getirmişlerdir. Bu tanımın daha çok dindarlığın ibadet boyutunu içerdiği söylenebilir. Dindarlık tanımını katılımcıların %33'ü (n=10) iyi insan olmak, ahlaklı olmak şeklinde belirtmiştir. Ayrıca dindarlığın sadece ibadetlerden ibaret olmadığı, ibadetlere gösterilen özenin insanla, hayvanla ve doğayla ilişkiye de

⁶³ Hökeleki, *Din Psikolojisi*, s.213.

yansıması gerektiği dile getirilmiştir. Hatta katılımcılar, davranışa aksetmeyen dindarlık algısına eleştiride bulunmuştur. Bu tanımlama dindarlığın etki boyutuyla örtüştüğü söylenebilir. Katılımcıların %20'si (n=6) dindarlığı Allah'la kurulan bağ olarak tanımlamıştır. Katılımcılara göre Allah'la kurulan bağ, O'na dua etmek, her an O'nunla olduğu hissi ile hareket etmek ve O'na sadakatle bağlı olmaktır ki bu unsurlar, dindarlığın tecrübe boyutuyla ilişkilendirilebilir. Katılımcıların %13'ü (n=4) dindarlığı Allah'tan gelene rıza ve teslimiyet şeklinde tanımlamışlardır.

Görüldüğü üzere dindarlığın tanımlanmasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu durumun katılımcıların, yetiştikleri çevre, kültür ve geçmiş yaşantıları dolayısıyla dindarlığın farklı boyutlarıyla yaşanmasında etkili olduğu söylenebilir. Dindarlık tanımları, EFT öncesi ile sonrası birbirine benzemekle birlikte, EFT sonrası tanımlarda EFT öncesinde olmayan Allah'tan gelene rıza ve teslimiyet teması da bulunmaktadır. Bu durum katılımcıların yaşadıkları probleme verdiği anlamda bir değişim olduğu şeklinde yorumlanabilir.

2.5. Katılımcıların Dindarlık Algısına Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Katılımcıların EFT öncesinde kendilerine vermiş oldukları dindarlık puanları şu şekildedir: %4'ü (n=1) 1 puan, %14'ü (n=3) 2 puan, %61'i (n=13) 3 puan, %9'u (n=2) 4 puan ve yine %9'u (n=2) 5 puan. Katılımcıların EFT sonrasında kendilerine vermiş oldukları dindarlık puanları şu şekildedir: %52'si (n=11) 3 puan, %33'ü (n=7) 4 puan ve %14'ü (n=3) 5 puan.

Tablo 10: Katılımcıların Dindarlık Algısına Göre Dağılımı

EFT	ÖNCESİ		SONRASI	
	N	%	N	%
1	1	4	-	-
2	3	14	-	-
3	13	61	11	52
4	2	9	7	33
5	2	9	3	14

Katılımcılardan elde edilen bilgilere göre çoğunluğun öznel dindarlık algısı orta seviyededir. Bununla birlikte özellikle Kur'an kursu geçmişi olan kişilerin kendilerini dindarlık açısından eksik ve az olarak tanımladıkları tespit edilmiştir. Bu bulgu, dini önemli gören kişilerde stresin daha fazla olduğunu ve bu durumun kişisel dindarlık algısını olumsuz yönde

etkilediğini ileri süren araştırmalarla örtüşmektedir.⁶⁴ Görüşmeler sırasında katılımcılardan hayatını dinî öğelere göre yaşayan kişiler, suçluluk duygularının ağır basması sebebiyle kendilerini dindarlık bağlamında daha düşük görürken, hayatında dinî öğelerden ziyade ahlaki öğelere önem verenlerin dindarlık puanlamasında kendilerine daha çok puan verdikleri görülmüştür. Bunun yanı sıra dini, ibadet ve ahlakın bütünü olarak gören katılımcıların da kendilerine yüksek puan verdikleri görülmüştür. Dolayısıyla farklı dindarlık algıları söz konusudur. Katılımcılardan birinin vermiş olduğu cevap bunu çok güzel örneklemektedir:

Çok iyi değil eksiklerim var ama iyi bir şekilde dindar olduğuma inanıyorum. Dindarlığın görüntüde olmadığını düşünürüm. İnsanın yaşantısında her halinde bunu hissetmesi, yaşaması gerektiğine inanırım. Şimdiki Müslüman kesim ise böyle değil. Bir kesim sadece kılık kıyafetle bu işin olduğunu düşünüyor; bir kesim ise kalbim temiz diyor. Ama ben insanın her halinde Müslüman olması gerektiğine inanıyorum: Komşuluk ilişkisinde, anne-baba evlat ilişkisin ve karı-koca ilişkisinde bunun bir bütün olduğuna inanıyorum. Bu anlamda kendimi çok iyi görürüm yani 5 (42, Lise).

EFT sonrası katılımcıların dindarlık algısının EFT öncesine nazaran orta dereceden iyi dereceye doğru arttığı görülmektedir. Bu anlamda öznel dindarlık algısının değişiminde EFT'nin etkili olduğu söylenebilir. Bu bulgu, insanların EFT ile sosyal ilişkilerinde düzelmeye sağlanmış, bu düzelmeye beraberinde Allah ile ilişkilerinin iyileşmesini de getirmiştir, şeklinde yorumlanabilir. Nitekim literatürde dindarlık ile psikolojik sağlık arasındaki ilişkiye dair pek çok araştırma vardır.⁶⁵ Duygu odaklı çalışma yapılan EFT ile kişiler problemleri ile ilgili çözüm odaklı ve duygularını anlamaya çalışan bir yol izlemektedirler. Duygusal problemlerini çözen kişilerin dine yöneliminin artması neticesinde literatürde bahsedilen kazanımlara sahip olup hem zihinsel hem de inançsal boyutta kendini iyi hissetme olgusu gerçekleşmiştir.

⁶⁴ Harold Koenig ve David B. Larson, "Religion and Mental Health: Evidence for An Association," *International Review of Psychiatry* 13:2 (2001), s.70.

⁶⁵ Erkan Kavas, "Dini Tutum-Stresle Başa Çıkma İlişkisi," *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37 (2013), ss.143-168; Abdulvahid İmamoğlu ve Saliha Feriçadoğlu, "Psikolojik Açıdan Ergenlerde Dini Tutum ve Davranışların Tahlihi," *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), ss.19-40; Talip Küçükcan ve Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din* (İstanbul: İSAM, 2000); Hayati Hökelekli (ed.) *Ölüm, Ölüm Ötesi Düşüncesi ve Din* (İstanbul: DEM, 2008); Asude Arıcı, "Ergenlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua," Hayati Hökelekli (ed.), *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006) içinde, ss.529-557; Tiliouine Habib, Robert Cummins ve Melanie Davern, "Islamic Religiosity, Subjective Well-being, and Health," *Mental Health, Religion & Culture* 12:1 (2009), ss.55-74.

2.6. Katılımcıların Maneviyat Tanımı

Araştırmada katılımcılara “Sizce maneviyat nedir?” diye de bir soru yöneltilmiştir. Cevaplar, Allah’la kurulan bağ ve içsel yaşantı/vicdan olmak üzere iki temada toplanmıştır.

Tablo 11: Katılımcıların Maneviyat Tanımına Göre Dağılımı

EFT	ÖNCESİ		SONRASI	
	N	%	N	%
Allah’a Olan İnanç ve Onunla Kurulan Bağ	13	48	8	36
İçsel Yaşantı/Vicdan	14	51	14	63

Katılımcıların EFT öncesinde %48’i (n=13), EFT sonrasında %36’sı (n=8) maneviyatı “Allah’a olan inanç ve Onunla kurulan bağ” şeklinde tanımlamıştır. Allah’la kurulan bağda duygusal etki ön planda olup inanç esaslarının pratiğe dökülmesi ve Yaradan’la iletişim halinde olmak önceliklidir. Allah’a olan inanç ile katılımcılar inanç esaslarından ziyade samimi kulluk ve Allah ile ilişki halinde olmayı kastetmişlerdir. Takdire teslimiyet ve yaşadığı zorluklara/duruma rıza gösterme de bu başlık altında toplanmıştır.

Katılımcıların EFT öncesinde %51’i (n=14), EFT sonrasında %63’ü (n=14) maneviyatı içsel yaşantı ve vicdandır şeklinde tanımlamıştır. Bu maneviyat tanımlamasında katılımcılar, iyilik, iyi insan olmak ve huzurdan bahsetmişlerdir. İyi insan olmak, içe dönmek, duygularını fark etmek ve vicdanlı olmak bu tanımlamada öne çıkan ifadelerdir.

Görüldüğü üzere maneviyatı ruhla ilgili, ruhsal rahatlama şeklinde tanımlayanlar çoğunluktadır. Maneviyat tanımlarında duygu ve içsel yaşantının ön planda olduğu bulgulanmıştır. Allah’a karşı hissedilen inançta da yine duygu ön plandadır.

2.7. Katılımcıların Maneviyat Algısı ve Tanımlamasına Yönelik Bulgular ve Yorumlar

Katılımcılar EFT öncesinde maneviyat seviyelerini değerlendirirken kendilerine şu puanları vermişlerdir: %4’ü (n=1) 2 puan, %68’i (n=15) 3 puan ve %23’ü (n=5) 4 puan. Katılımcıların EFT sonrasında kendilerine vermiş oldukları maneviyat puanları şu şekildedir: %4’ü (n=1) 2 puan, %33’ü (n=7) 3 puan, %47’si (n=10) 4 puan ve %14’ü (n=3) 5 puan.

Tablo 12: Katılımcıların Maneviyat Algılarına Göre Dağılımı

EFT	ÖNCESİ		SONRASI	
	N	%	N	%
1	-	-	-	-
2	1	4	1	4
3	15	68	7	33
4	5	23	10	47
5	-	-	3	14

Katılımcıların öznel maneviyat algılarına ilişkin örnek cümleler şu şekildedir: “İnancım kuvvetli elhamdülillah fakat zayıf düştüğümü hissediyorum o yüzden 3” (37, İlkokul), “Bilgi eksikliğim çok var o anlamda çok güçlü değilim 3 diyebilirim” (42, Lise).

Görüldüğü üzere katılımcılar dindarlık ile maneviyatı büyük ölçüde farklı ama ilişkili olarak algılamıştır. Maneviyat söz konusu olduğunda daha çok “güçlü veya zayıf hissetme” gibi ifadelerle yer vermişlerdir. EFT sonrası katılımcıların öznel maneviyat algılarında artış olduğu bulgulanmıştır. Diğer bir ifade ile katılımcılar manevi yönden kendilerini daha güçlü hissetmeye başladıklarını ifade etmiştir. Bunda maneviyat algılarında duyguların önemli olması ve EFT’nin duygulara ilişkin farkındalık kazandırması etkili olabilir.

Yapılan araştırmada EFT öncesinde katılımcıların maneviyatı tanımlamada zorlandıkları ve daha önce bunu hiç düşünmedikleri, kendi ifadelerinden hareketle gözlemlenmiştir. Bununla birlikte bir kısmının maneviyatı daha çok dinde derinleşmek, erdemli bir hayat sürmek şeklinde tanımladıkları belirlenmiştir. Maneviyatı açıklamada güçlük yaşasalar da manevi yönden ne kadar güçlü hissedip hissetmediklerini kolaylıkla ifade ettikleri de gözlenmiştir. Maneviyatın vicdan sahibi ve huzurlu olmak gibi iyi duygularla ilişkili şeklinde algılandığı bir noktada katılımcıların öznel maneviyat algılarının yükselmesi de doğal bir sonuçtur. Maneviyat tanımlarında değişiklik de bu nedenle olmamıştır. Dindarlık tanımlarında ise bilişsel olandan duygusal olana doğru bir değişim yaşanması da bu bulgular ile örtüşmektedir.

3. EFT Sonrasına İlişkin Bulgu ve Yorumlar

3.1. Katılımcıların Hayat Farkındalığına Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Bu bölümde “EFT sonrası sizce hayatınızda neler değişti?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılardan bir kişi hayatında herhangi bir değişiklik hissetmediğini belirtmiştir. Diğer katılımcıların bu soruya vermiş olduğu

cevaplar analiz edildiğinde üç tema ortaya çıkmıştır: Kendini kabul, bakış açısında değişim/dönüşüm, sosyal ilişkilerde olumlu dönüşüm.

Tablo 13: Katılımcıların Hayat Farkındalığına Göre Dağılımı

	N	%
Kendini Kabul	10	29
Bakış Açısında Dönüşüm/Değişim	17	50
Sosyal İlişkilerde Olumlu Dönüşüm	7	20

Katılımcıların %29'u (n=10) EFT'nin en büyük etkisinin kendini kabul etmeye yardımcı olduğunu dile getirmişlerdir. EFT sonrası katılımcıların kendini sevmeye ve olumlu-olumsuz duygularını kabullenmeye etkili olduğunu tespit edilmiştir. Katılımcıların %50'si (n=17) EFT sonrası bakış açısında değişim ve dönüşüm yaşadıklarını dile getirmişlerdir. Fiziksel rahatsızlıklarda hissedilen iyileşme de bu başlık altında toplanmıştır. Katılımcıların %20'si (n=7) EFT sonrası sosyal ilişkilerinde olumlu dönüşüm yaşadıklarını dile getirmişlerdir.

Görüldüğü üzere EFT sonrası katılımcılar, bireysel ve sosyal yaşantılarında, bakış açılarında gözle görülür olumlu etkiler yaşamıştır. EFT öncesi iletişim problemi yaşayan, birtakım korkuları olan kişilerin EFT sonrası bu durumlarla yüzleşip kabullenme yoluna gittikleri bulgulanmıştır. Yine katılımcıların kendini kabullenme ve dahi sevmeye EFT'nin etkili olduğu bulgular arasındadır. Sosyal ilişkileri ile ilgili ifadelerinde ise iletişim rahatlığı ve kendini rahat ifade etmeye dair cümleler daha çok yer almıştır. Bu da değişimin bireyden başlayıp topluma aksettiği gerçeğinin bir göstergesidir. Bu bulgu, literatürdeki Özcan⁶⁶ ve Church'ün⁶⁷ araştırması ile de uyumludur. Buna göre EFT ile kişilerin, korku ve kaygıları ile yüzleşip geçmişi ve bugünü kabullenme de artık daha rahat olduğu söylenebilir.

3.2. Katılımcıların EFT Sonrası Kendiyle Kurduğu İlişkiye Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Katılımcılara bu bölümde sorulan "EFT uygulaması kendinizle kurduğunuz ilişkiyi etkiledi mi?" sorusuna verdikleri cevaplar analiz edildiğinde üç tema ortaya çıkmıştır: Kendini olduğu gibi kabul etme/kişisel

⁶⁶ Bahar Özcan, "Aşamalı Kas Gevşetme (Progressive Muscular Relaxation) ve Duygusal Özgürleşme (Emotional Freedom Technique-EFT) Tekniklerinin Sınav Kaygısı Üzerindeki Etkinliklerinin Araştırılması" (yüksek lisans tezi, Yakın Doğu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Lefkoşa, 2004), s.75.

⁶⁷ Dawson Church, "Clinical EFT as an Evidence-Based Practice for the Treatment of Psychological and Physiological Conditions," s.650.

farkındalık, kendine yönelik olumlu atıflarda artış ve kendine yönelik olumsuz atıflarda azalış.

Tablo 14: Katılımcıların EFT Sonrası Kendiyle Kurduğu İlişkiye Göre Dağılımı

	N	%
Kendini Olduğu Gibi Kabul Etme/Kişisel Farkındalık	13	38
Kendine Yönelik Olumlu Atıflarda Artış	13	38
Kendine Yönelik Olumsuz Atıflarda Azalış	8	23

Katılımcıların %38'i (n=13) EFT sonrası kendini olduğu gibi kabul etme ve kişisel farkındalık tecrübesini yaşadıklarını dile getirmişlerdir. EFT sonrası katılımcıların %38'i (n=13) kendine yönelik olumlu atıflarda bulduklarını dile getirmişlerdir. Katılımcıların %23'ü (n=8) EFT sonrası kendilerine yönelik olumsuz atıflarda azalma yaşadıklarını dile getirmişlerdir.

Görüldüğü üzere EFT sonrası katılımcıların kendileri ile olan ilişkilerinde olumlu yönde artış olmuştur. EFT, katılımcıların kendilerini kabullenme ve duygularını fark etmeye yardımcı olup olumlu yönlerine odaklanıp olumsuz yanlarında azalma sağlamıştır. Katılımcıların olumsuz özellikleri ile ilgili olumlu özelliklerine odaklanmaları farkındalığı pozitif psikolojinin kişilere psikolojik iyi oluş hali ile ilgili ileri sürdüğü fikirle de uyumludur.⁶⁸ Bu anlamda katılımcıların dikkatlerini artık başkalarından kendilerine doğru çektikleri gözlenmiştir. Katılımcıların bilinç farkındalığı, Esmez'in çalışmasıyla⁶⁹ da uyumludur. Buna göre EFT'nin kişilerin kendileri ile ilgili, bilinç düzeyinde yükselme ve kişisel farkındalık yaşadıkları tespit edilmiştir.

3.3. Katılımcıların EFT Sonrası Çevresiyle Kurduğu İlişkiye Yönelik Bulgular ve Yorumlar

"EFT uygulaması çevrenizle kurduğunuz ilişkiyi etkiledi mi?" sorusuna katılımcılar evet, hayır ve kısmen şeklinde cevap vermişlerdir. Katılımcıların %2'si (n=1) EFT'nin çevre ile kurduğu ilişkiyi kısmen etkilediğini söylerken yine %2'si (n=1) hayır etkilemedi demiştir. Evet diyen katılımcıların cevapları analiz edildiğinde 4 tema ortaya çıkmıştır: toplum içinde kendini

⁶⁸ Christopher Peterson, Nansok Par ve Martin Seligman, "Orientations to Happiness and Life Satisfaction: The Full Life versus the Empty Life," *Journal of Happiness Studies* 6 (2005), ss.25-41.

⁶⁹ Esmez, *Duyusal Özgürleşme Tekniğini (Emotional Freedom Technique-EFT) Öğrenen Kişilerin Tekniği Algılayışları*, ss.88-91.

iyi ifade, olumsuz etkiye karşı kendini koruma, başarılı iletişim, kendine odaklanma ve kişisel farkındalık.

Tablo 15: Katılımcıların EFT Sonrası Çevresiyle Kurduğu İlişkiye Göre Dağılımı

		N	%
Evet	Toplum İçinde Kendini İyi İfade	7	19
	Olumsuz Etkiye Karşı Kendi Koruma	11	30
	Başarılı İletişim	7	19
	Kendine Odaklanma ve Kişisel Farkındalık	9	25
Kısmen		1	2
Hayır		1	2

Katılımcıların %19'u (n=7) EFT sonrası çevre ile kurdukları ilişkide kendini iyi ve rahat ifade ettiklerini dile getirmişlerdir. EFT'nin çevre ile ilgili ilişkide, katılımcıların %30'u (n=11) olumsuz etkiye karşı kendini koruma şeklinde etki oluşturduğunu belirtmişlerdir. Burada katılımcılar artık hayır demeyi öğrendiklerini ve insanları olduğu gibi kabul ettiklerini dile getirmişlerdir. Katılımcıların %19'u (n=7) EFT sonrası insanlarla başarılı iletişim kurduklarını dile getirmişlerdir. Daha önce iletişimde zorlanıp EFT sonrasında rahat, olgun ve özgüvenli iletişim kuranlar bu başlık altında toplanmıştır. EFT sonrası katılımcıların %25'i (n=9) çevre ile ilgili iletişimde kendilerine odaklanıp kendilerinde farkındalık oluştuğunu dile getirmişlerdir.

Görüldüğü üzere EFT sonrası katılımcıların çevre ile kurdukları iletişimde çeşitli şekillerde değişim olmuştur. Bu değişimler olumlu yönde olup bireyin ilişkide daha aktif rol almasını sağlamıştır. EFT'ye genelde sosyal ilişki problemi sebebiyle başvuran katılımcılarda iletişim problem olmaktan çıkmıştır. Katılımcılar artık aile içi iletişimde kolaylık yaşamaktadır. Kendilerini arkadaş ve akrabaya karşı rahat ifade edebilmektedir. Bunun yanı sıra EFT sosyal ilişki problemi yaşamayan kişilerde ise, kendine yönelme/odaklanma, daha önce bilmediği yanlarının ortaya çıkması şeklinde kişisel farkındalık ve tecrübesi yaşamalarını sağlamış görünmektedir.

3.4. Katılımcıların EFT Sonrası Allah ile Olan İlişisine Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Bu bölümde katılımcılara yöneltilen "EFT uygulaması Allah ile olan ilişkinizi etkiledi mi? Dinî duygu ve düşüncenizde değişim oldu mu?" sorusuna evet ve hayır şeklinde cevap verilmiştir. Katılımcıların %23'ü (n=5)

hayır, dinî duygu ve düşüncede herhangi bir değişiklik yaşanmadığı şeklinde cevap vermişlerdir. “Hayır” diyenlerin, halihazırda dinî yaşayış bakımından kendilerini iyi durumda gördükleri tespit edilmiştir. “Evet” diyen katılımcıların cevapları analiz edildiğinde iki tema öne çıkmıştır: Allah’la bağ kurma tecrübesi ve Allah’la ilişkisinde farkındalık/dönüşüm.

Tablo 16: EFT’nin Allah ile Olan İlişisini Etkilemesine Göre Dağılım

		N	%
Evet	Allah’la Bağ Kurma Tecrübesi	5	23
	Allah’la İlişkisinde Farkındalık/Dönüşüm	11	52
Hayır		5	23

Katılımcıların %23’ü (n=5) Allah’la bağ kurma tecrübesi yaşadıklarını dile getirmişlerdir. Allah’la kurulan bağda katılımcının o an yaşadığı tecrübe esas alınmıştır. Katılımcıların teslim oldum, kendimi O’nun karşısında daha iyi hissettim, rahatladım ve duaya yöneldim şeklindeki ifadeleri bu başlık altında toplanmıştır. Katılımcıların %52’si (n=11) Allah’la ilişkisinde farkındalık ve dönüşüm yaşadıklarını dile getirmişlerdir. Bu dönüşüm olumlu yönde olup kişinin duaya yönelmesine, tevekkül etmesine ve dolayısıyla kulluğunu idrak etmesine etki etmiştir.

EFT öncesinde katılımcılar yaşadıkları olumsuz olaya bağlı olarak Allah’a karşı güvende azalma hissettiklerini, bunun sonucu olarak dinî yaşantıda da olumsuz etki ortaya çıktığını dile getirmişti. Aslında bu durum bir süredir yaşadıkları psikolojik sıkıntıların bir getirisi şeklindeydi. EFT sonrasında Allah ile kurdukları iletişimin güçlendiği ifade etmişlerdir. Nitekim yaşadıkları psikolojik rahatsızlıkla yüzleşip bundan rahatladıklarında hissettikleri rahatlık ve huzur Allah ile olan ilişkilerine de yansımıştır. Katılımcıların yaşamış olduğu bu duygusal ve zihinsel dönüşümün Allah’a güven, teslimiyet ve ruhsal rahatlama şeklinde dinî duygu ve düşüncede olumlu etki ortaya çıkardığı bulgulanmıştır. Görüldüğü üzere EFT sonrası katılımcıların dinî duygu ve düşüncesinde olumlu yönde değişim olmuştur. Bu değişim, yukarıda belirtildiği üzere, bir kısımda ibadetlerinde artış; diğerlerinde ise bakış açısında bir dönüşüm şeklinde olmuştur. Her halükarda Allah’la kurulan ilişkinin bir gözden geçirilmesi ve yeniden düzenlenmesi söz konusudur. Bu ilişki de güven üzerine kurulan bir özellik arz mektedir. Literatürde yer alan Hoşrik’in,⁷⁰ EFT güvenli Tanrı/Yaratıcı imgesini güçlendirir bulgusu çalışmamızla uyumludur. Katılımcılar EFT ile

⁷⁰ Hoşrik, *Çocuk Evlerindeki Ergenlerde Gevşeme Tekniği ve EFT’nin Tanrı İmgesi, Affetme Eğilimi, Öfke ve Kaygı Kontrolü Üzerindeki Rolü*, s.101.

dinî yaşantıda hangi konumda olduklarını fark edip bununla ilgili düzenleme yapma yoluna gitmişlerdir. Aslında din doğası gereği insanın zihinsel ve psikolojik sağlığını diri tutmaktadır. Nitekim literatürde bu fikri destekleyen araştırmalar mevcuttur.⁷¹

3.5. Katılımcıların EFT'den Gördüğü Etkiye Yönelik Bulgu ve Yorumlar

“EFT'nin size en büyük etkisi ne oldu?” sorusuna katılımcıların vermiş olduğu cevaplar analiz edildiğinde dört tema ortaya çıkmıştır: geçmişi kabul ve sorunu sorun olmaktan çıkarma, olumsuz duygularla baş etme, öz farkındalık ve olumlu duygular, rahatlama.

Tablo 17: Katılımcıların EFT'den Gördüğü Etkiye Göre Dağılımı

	N	%
Geçmişi Kabul ve Sorunu Sorun Olmaktan Çıkarma	9	24
Olumsuz Duygularla Baş Etme	6	16
Öz Farkındalık ve Olumlu Duygular	13	35
Rahatlama	9	24

Katılımcıların %24'ü (n=9) EFT'nin en büyük etkisinin geçmişi kabul ve sorunu sorun olmaktan çıkarma olduğunu ifade etmiştir. Burada katılımcılar geçmişi olduğu gibi kabullendiklerini, daha önceden sorun teşkil eden şeyleri artık sorun olarak görmediklerini, bunun yerine anda kalma ve akışına bırakma davranışlarının etkin olduğunu dile getirmişlerdir. EFT'nin en büyük etkisinin katılımcıların %16'sı (n=6) olumsuz duygularla baş etme olduğunu ifade etmiştir. Korku, kaygı, takıntı ve vesveselerle yüzleşip baş etmede EFT'nin etkili olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların %35'i (n=13) EFT'nin öz farkındalık ve buna bağlı olarak olumlu duygular ortaya çıkardığını ifade etmiştir. EFT'nin, insanı iyi hissettiren, bilinçli aklı ile davranmasını sağlayan öz sevgi, öz saygı ve öz değer bilinç durumlarının gelişmesine yardımcı olduğu saptanmıştır. Katılımcıların %24'ü (n=9) EFT ile rahatlamayı tecrübe ettiklerini dile getirmişlerdir. Yaşanılan fiziksel ve psikolojik durumdan özgürleştiklerini böylece duygusal ve zihinsel süreci tekrardan sağlıklı yapılandırabildiklerini ifade etmişlerdir.

Görüldüğü üzere EFT ile katılımcılar geçmişi kabullenip içinde buldukları anı yaşamaya odaklanmıştır. Böylece yaşadıkları sorunları aşma yolunda ilerlemeye başlamışlardır. Bunun yanı sıra vesvese, korku ve

⁷¹ Taha A. Baasher, “Islam and Mental Health,” *Eastern Mediterranean Health Journal* 7:3 (2001), ss.372-376; Amber Haque, “Religion and Mental Health: The Case of American Muslims,” *Journal of Religion and Health* 43:1 (2004), ss.372-376.

takıntı gibi durumlarla baş edebilmeyi öğrenmiştir. Geçmişin ve kaygının etkisinden kurtuldukça da kendini fark etme, tanıma ve kendine dair olumlu duygular geliştirmeye başlamıştır. Katılımcıların EFT ile hem fizyolojik hem de psikolojik rahatlamayı tecrübe ettikleri bulgulanmıştır. Bu bulgu Esmez,⁷² Özcan,⁷³ Feinstein⁷⁴ ve Church'ün⁷⁵ çalışmalarıyla da uyumludur. EFT katılımcılarda aynı zamanda öz farkındalık ve olumlu duyguları ortaya çıkararak kişinin kendisini fark edip saygı duymasını sağlamıştır. Bu durumun kişilerin öznel dindarlık ve öznel maneviyat seviyelerinin artışına da yardımcı olduğu söylenebilir. Nitekim literatürde dindarlığın öz saygı ile olan etkileşimine baktığımızda bu konu hakkında pek çok çalışmanın yapılmış ve yapılmakta olduğunu görüyoruz. Bu çalışmaların bir kısmında, dindarlık ile öz saygı arasında pozitif bir ilişkinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁷⁶ Bu durum EFT sonrası katılımcılardaki öz saygı artışı ve merhametli/yardımsever Allah tasavvurları bulgusuyla örtüşmektedir.

Sonuç ve Öneriler

EFT ile kişilerin, kendilerine dair olumlu ve olumsuz yanlarını görebilme yetisine sahip oldukları bulgulanmıştır. Katılımcılar var olan olumsuz duyguların farkına varıp bunların hayatlarında oluşturduğu etkileri görmeyi başarmıştır. EFT'nin kişilerin özeleştiri yeteneğini geliştirdiği, kişinin kendisinin değişmesi ile sosyal ilişkilerdeki problemlerin azalmaya başladığını fark ettiği bulgulanmıştır. EFT'ye başvuran kişilerin genelde sosyal ilişki ve iletişim sorunu yaşayan kişiler olduğu tespit edilmişti. EFT ile bu durumun azalmaya başladığı ve bunun yanı sıra sosyal ilişki ve iletişimde rahatlama sağladığı bulgulanmıştır. Olaylar ve yakın iletişim halinde oldukları kişiler farklı bakış açılarıyla değerlendirilmeye başlanmıştır. Kişilerin EFT sonrası olumsuz duygu veya düşünce ile geçen zamanı bir kayıp olarak değil farkındalığı sağlayan bir kazanım şeklinde değerlendirdikleri bulgulanmıştır.

Din ile duygu arasında oldukça yakın bir ilişki vardır. Yüce bir güce olan inanç, günlük varoluşsal sınavların üstesinden gelmekte etkili olmaktadır. Yapmış olduğumuz bu çalışmada din ile duygu arasında etkileşim olduğu,

⁷² Esmez, *Duygusal Özgürleşme Tekniğini (Emotional Freedom Tecniqe-EFT) Öğrenen Kişilerin Tekniği Algılayışları*, s.91.

⁷³ Özcan, *Aşamalı Kas Gevşetme (Progressive Muscular Relaxation) ve Duygusal Özgürleşme (Emotional Freedom Tecniqe-EFT) Tekniklerinin Sınav Kaygısı Üzerindeki Etkinliklerinin Araştırılması*, s.77.

⁷⁴ Feinstein, "Acupoint Stimulation in Treating Psychological Disorders: Evidence of Efficacy," ss.364-380.

⁷⁵ Church, "Application of Emotional Freedom Techniques," ss.47-48.

⁷⁶ Benjamin Beit-Hallahmi ve Michael Argyle, *The Psychology Of Religious Belief And Experience* (London & New York: Routledge, 1997), s.165.

duygu değıştikçe kişilerin dinî manada kendilerini daha iyi hissettikleri ve tanımladıkları bulgulanmıştır. Allah ile ilişkilerinde güven ve teslimiyet bağının arttığı bulgulanmıştır. Bu durum EFT ile kişinin Allah'a olan güven ve bağlılığının artması, kendisini daha iyi hissetmesi ve sorunla baş etmede çözüm odaklı yaklaşım sergilemeye başlaması şeklinde yorumlanabilir. Kişi kendine dair olumsuz duygulardan kurtuldukça, Allah ve din algısının olumlu yönde değıştiği sonucuna varılmıştır. EFT görüşmelerinde katılımcıların dindarlığı, din algısı veya maneviyatı ile ilgili herhangi bir uygulama elbette yapılmamıştır. Yapılan uygulamalar tamamen kişinin kendisi ve çevresi ile ilişkilerine dair farkındalık sağlanması şeklindedir. Hal böyle iken katılımcıların öznel dindarlık ve maneviyat algısında yaşanan bu değışimin, kişinin kendini tanıması ve kendiyile yüzleşmesi ile ilgili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla insanın bireysel ve sosyal boyutunda yaşadığı olumlu değışimlerin onun manevi boyutunda da ortaya çıktığı yorumu yapılabilir.

EFT ile ilgili yaptığımız bu araştırmanın literatürdeki araştırmalardan farklı bir yönü vardır. Literatürdeki araştırmalar dinî tutum ve dindarlıktan yola çıkarak kişinin kendisini yapılandırıldığını ileri sürerken, EFT ile ilgili yaptığımız bu araştırmada ise kişinin kendisini duygusal anlamda yapılandırmasının dinî tutum ve dindarlığını geliştirdiğini öne sürmektedir. Böylelikle kişiler günlük hayatın getirdiği stresle baş etmeyi başarınca duygusal olarak kendilerini iyi hissetmekte bu da kişilerin öznel dindarlık algılarını artırma, manevi yönden güçlü hissetmelerini de sağlamaktadır.

Görüldüğü üzere EFT ile kişi önce benliğinin farkına varmakta, kendini fark etmekte, sonrasında çevresi ile olan etkileşimi değışmekte bununla birlikte Allah'a karşı yaklaşım ve tutumunda da değışiklikler yaşamaktadır. Sonuç olarak denilebilir ki, EFT ile kişinin, kendisi ve çevresi ile iletişimde olumlu değışiklikler olmaktadır. Buna bağlı olarak da Allah ile kurduğu iletişim güçlenmektedir. Dolayısıyla, insanın bireysel, sosyal ve manevi boyutlarının birbirini etkileyen yapılar olduğu söylenebilir.

Bu çalışma, insanın farklı boyutlarının birbirini etkilediğine işaret eden ve bütüncül yaklaşımın önemini altını çizen çalışmalar için bir başlangıç niteliğindedir. Şüphesiz hem EFT uygulamasının etkileri hem de insanın boyutları arasındaki etkileşimin içeriğinin netleştirilmesi için ileri çalışmalara ihtiyaç vardır. Çalışmamızın sonuçları doğrultusunda şu öneriler ileri sürülmektedir:

- Bu araştırma EFT etkilerine ilişkin çerçeve çizen nitel bir araştırmadır. Bu etkilerin yoğunluğu, yönü ve anlamlı olup olmadığının tespiti için nicel çalışmalar da yapılması önerilebilir.
- EFT üzerine farklı örneklem gruplarıyla araştırmalar yapılabilir.
- EFT ve bütüncül yaklaşım üzerine ölçek geliştirilebilir.
- EFT manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında destekleyici unsur olarak kullanılabilir.

KAYNAKÇA

- Ardan, M., Andi Zulkifli ve Nurhaedar Jafar. "The Combination Between Spiritual Therapy and Emotional Freedom Technique to Control The Depression Level In People With HIV and Aids at Samarinda City," *European Journal of Research in Medical Sciences* 7:1 (2019), ss.28-35.
- Arıcı, Asude. "Ergenlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua," Hayati Hökelekli (ed.), *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2006) içinde, ss.529-557.
- Arpacıoğlu, Gülcan. *EFT Duygusal Özgürleşme Teknikleri*. İstanbul, 2005.
- Asmawati, Alifah, Marthiah Ikhlasia ve Santhana Letchmi Panduragan. "The Effect of Spiritual Emotional Freedom Technique (SEFT) Therapy on the Anxiety of NAPZA (narcotics, psychotropic, and other addictive substances) Residents," *Enfermeria Clinica* 30 (2020), ss.206-208.
- Ayten, Ali ve Sevde Düzgüner. *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Baasher, Taha Ahmed. "Islam and Mental Health," *Eastern Mediterranean Health Journal* 7:3 (2001), ss.372-376.
- Baker, A. Harvey ve Linda Siegel. "Emotional Freedom Techniques (EFT) Reduces Intense Fears: A Partial Replication and Extension of Wells et al. (2003)," *Energy Psychology: Theory, Research, and Treatment* 2:2 (2010), ss.15-32.
- Beit-Hallahmi, Benjamin ve Michael Argyle. *The Psychology of Religious Belief And Experience*. London & New York: Routledge, 1997.
- Boath, Elizabeth Hardie, Anthony Stewart ve Angela Carryer. "A Narrative Systematic Review of the Effectiveness of Emotional Freedom Techniques (EFT)," England: Staffordshire University, 2012.
- Boath, Elizabeth Hardie, Antony Stewart ve C. Rolling. "The Impact of EFT and Matrix Reprinting on the Civilian Survivors of War in Bosnia: A Pilot Study," *Current Research in Psychology* 5:1 (2014), ss.64-72.
- Bougea, Anastasia M., Nick Spandideas, Evangelos C. Alexopoulos, Thomas Thomaidis, George P. Chrousos ve Christina Darviri. "Effect of the Emotional Freedom Technique on Perceived Stress, Quality of Life, and Cortisol Salivary Levels in Tension-Type Headache Sufferers: A Randomized Controlled Trial," *Explore* 9:2 (2013), ss.91-99.

- Brattberg, Gunilla. "Self-administered EFT (Emotional Freedom Techniques) in Individuals with Fibromyalgia: A Randomized Trial," *Integrative Medicine* 7:4 (2008), ss.30-35.
- Chatwin, H., Peta Stapleton, Brett Porter, S. Devine ve Terri Sheldon. "The Effectiveness of Cognitive Behavioral Therapy and Emotional Freedom Techniques in Reducing Depression and Anxiety Among Adults: A Pilot Study," *Integrative Medicine* 15:2 (2016), ss.27-34.
- Church Dawson, O. Pina, C. Reategui ve A. Brooks. "Single Session Reduction of The Intensity of Traumatic Memories in Abused Adolescents After EFT: A Randomized Controlled Pilot Study," *Traumatology* 18:3 (2012), ss.73-79.
- Church, Dawson ve Audrey J. Brooks. "Application of Emotional Freedom Techniques," *Integrative Medicine* 9:4 (2010), ss.47-48.
- Church, Dawson ve Audrey J. Brooks. "CAM and Energy Psychology Techniques Remediate PTSD Symptoms in Veterans and Spouses," *Explore: The Journal of Science and Healing* 10:1 (2014), ss.24-33.
- Church, Dawson ve David Feinstein. "The Psychobiology and Clinical Principles of Energy Psychology Treatments for PTSD: A Review," Van Leeuwen ve M. Brouwer (ed.) *Psychology of Trauma* (Hauppauge: Nova, 2012) içinde, ss.211-224.
- Church, Dawson ve Darlene Downs. "Sports Confidence and Critical Incident Intensity after a Brief Application Of Emotional Freedom Techniques: A Pilot Study," *Sport Journal* 15:1 (2012), ss.1-3.
- Church, Dawson, Midanelle De Asis ve Audrey J. Brooks. "Brief Group Intervention Using EFT (Emotional Freedom Techniques) For Depression in College Students: A Randomized Controlled Trial," *Depression Research and Treatment* (2012), ss.1-7.
- Church, Dawson, Crystal Hawk, Audrey J. Brooks, Olli M. Toukolehto, Ingrid Dinter, Phyllis K. Stein. "Psychological Trauma Symptom Improvement in Veterans Using EFT (Emotional Freedom Techniques): A Randomized Controlled Trial," *Journal of Nervous and Mental Disease* 201:2 (2013), ss.153-160.
- Church, Dawson. "Clinical EFT as an Evidence-Based Practice for the Treatment of Psychological and Physiological Conditions," *Psychology* 4:8 (2013), ss.645-654.
- Church, Dawson. "The Effect of EFT (Emotional Freedom Techniques) on Athletic Performance: A Randomized Controlled Blind Trial," *Open Sports Sciences Journal* 2 (2009), ss.17-22.
- Connolly, Suzanne M. ve Caroline E. Sakai. "Brief Trauma Symptom Intervention with Rwandan Genocide Survivors Using Thought Field Therapy," *International Journal of Emergency Mental Health* 13:3 (2012), ss.161-172.
- Craig, Gary. *Duygusal Özgürleşme Teknikleri El Kitabı*, http://www.eftiletanis.com/EFT_Manual_Turkish_eftiletanis.com.pdf (15.07.2020).

- Csikzentmihalyi, Mihalyi. *Mutluluk Bilimi Akış*. Terc. Barış Satılmış, İstanbul: Buzdağı, 2017.
- Desmaniarti, Z. ve Nani Avianti. "Spiritual Emotional Freedom Technique (SEFT) Menurunkan Stres Pasien Kanker Serviks," *Jurnal Ners* 9:1 (2014), ss.91-96.
- Dunnewold, Ann L. "Thought Field Therapy Efficacy Following Large Scale Traumatic Events," *Current Research in Psychology* 5:1 (2014), ss.34-39.
- Düzgüner, Sevede ve Ali Ayten. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*. Ankara: DİB, 2020.
- Eden, Donna ve David Feinstein. *Enerji Tıbbı*. Terc. Meryem Duygun, İstanbul: Butik Yayıncılık, 2014.
- Erkin, İnci. *EFT Eğitimi El Kitabı*. İstanbul: 2007.
- Ersun, Ayşe. "Duygusal Özgürlük Teknikleri'nin Dismenore Üzerine Etkisinin İncelenmesi." Lisans Bitirme Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir, 2008.
- Esmey, Zeynep. "Duygusal Özgürleşme Tekniğini (Emotional Freedom Tecnique-EFT) Öğrenen Kişilerin Tekniği Algılayışları." Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi, İstanbul, 2009.
- Fachrin, Suharni, A. Amelia, A. Rizki ve Farinah Kurniati. "The Effectiveness of Spiritual Emotional Freedom Technique (SEFT) Therapy against the Reduction of Work Fatigue in PT WIKA Beton Makassar," *International Journal of Science and Healthcare Research* 5:3 (2020), ss.338-344.
- Farmawati, Cintami. "Sufistic Therapy With Spiritual Emotional Freedom Technique (SEFT) Method For Healing The Behavior Of Drugs Addict," *Jurnal Theologia* 30:1 (2019), ss.107-126.
- Feinstein, David. "Acupoint Stimulation in Treating Psychological Disorders: Evidence of Efficacy," *Review of General Psychology* 16:4 (2012), ss.364-380.
- Fitch, John, Laura Schmuldt, Karen L. Rudick. "Reducing State Communication Anxiety For Public Speakers: An Energy Psychology Pilot Study," *Journal of Creativity in Mental Health* 6:3 (2011), ss.178-192.
- Frankl, Victor. *İnsanın Anlam Arayışı*. Terc. Selçuk Budak, İstanbul: Öteki, 2007.
- Gaesser, Amy H. ve Orv C. Karan. "A Randomized Controlled Comparison of Emotional Freedom Technique And Cognitive-Behavioral Therapy to Reduce Adolescent Anxiety: A Pilot Study," *The Journal of Alternative and Complementary Medicine* 23:2 (2017), ss.102-108.
- Gerber, Richard. *Vibrational Medicine*. Rochester: Bear & Co, 2001.
- Ghamsari, Maryam Sarvandi ve Masoud Gholamali Lavasani. "Effectiveness of Emotion Freedom Technique on Pregnant Women's Perceived Stress And Resilience," *Journal of Education and Sociology* 6:2 (2015), ss.118-122.
- Gurret, Jean-Michel, Claudie Caufour, Julie Palmer-Hoffman ve Dawson Church. "Post-Earthquake Rehabilitation of Clinical PTSD in Haitian Seminarians," *Energy Psychology: Theory, Research and Treatment* 4:2 (2012), ss.33-40.

- Hakam, Mulia, Krisna Yetti ve Rr. Tutik Sri Hariyati. "Intervensi Spiritual Emotional Freedom Technique Untuk Mengurangi Rasa Nyeri Pasien Kanker," *Makara Journal of Health Research* 13:2 (2009), ss.91-95.
- Haque, Amber. "Religion and Mental Health: The Case of American Muslims," *Journal of Religion and Health* 43:1 (2004), ss.45-58.
- Hartman, Silvia. *EFT*. Terc. Ekin Duru, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.
- Hartung, John ve Phyllis K. Stein. "Telephone Delivery of EFT (Emotional Freedom Techniques) Remediate PTSD Symptoms in Veterans," *Energy Psychology Journal* 4:1 (2012), ss.33-40.
- Hayta, Akif. *İbadetler ve Ruh Sağlığı*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Hodge, Patricia. "A Pilot Study of the Effects of Emotional Freedom Techniques in Psoriasis," *Energy Psychology: Theory, Research, and Treatment* 3:2 (2011), ss.13-24.
- Hoşrik, Evren. "Çocuk Evlerindeki Ergenlerde Gevşeme Tekniği ve EFT'nin Tanrı İmgesi, Affetme Eğilimi, Öfke ve Kaygı Kontrolü Üzerindeki Rolü." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2017.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Düşüncesi ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- İmamoğlu, Abdulvahid ve Saliha Ferşadoğlu. "Psikolojik Açıdan Ergenlerde Dini Tutum ve Davranışların Tahlili," *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), ss.19-40.
- Jain, Sachin ve April Rubino. "The Effectiveness of Emotional Freedom Techniques (EFT) for Optimal Test Performance: A Randomized Controlled Trial," *Energy Psychology: Theory, Research, and Treatment* 4:2 (2012), ss.13-24.
- Jones, J. Sharon, Jennifer Thornton ve Henry B. Andrews. "Efficacy in Reducing Public Speaking Anxiety: A Randomized Controlled Trial," *Energy Psychology: Theory, Research and Treatment* 3:1 (2011), ss.33-42.
- Jones, James W. "Religion, Health and the Psychology of Religion: How the Research on Religion and Health Helps Us Understand Religion," *Journal of Religion and Health* 43 (2004), ss.317-328.
- Kağıtçibaşı, Çiğdem. *Yeni İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2004.
- Kalla, Mahima, Margaret Simmons, Anske Robinson ve Peta Stapleton. "Emotional Freedom Techniques (EFT) as a Practice for Supporting Chronic Disease Healthcare: A Practitioners' Perspective," *Disability and Rehabilitation* 40:14 (2017), ss.1-9.
- Karatzias, Thanos, Kevin Power, Keith Brown, Theresa McGoldrick, Millia Begum, Jenny Young ve S. Adams. "A Controlled Comparison of The Effectiveness and Efficiency of Two Psychological Therapies for Posttraumatic Stress Disorder: Eye Movement Desensitization And Reprocessing vs. Emotional Freedom Techniques," *Journal of Nervous and Mental Disease* 199:6 (2011), ss.372-378.

- Kavas, Erkan. "Dini Tutum-Stresle Başa Çıkma İlişkisi," *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37 (2013), ss.143-168.
- Koenig, Harold G. ve David B. Larson. "Religion and Mental Health: Evidence for An Association," *International Review of Psychiatry* 13:2 (2001), ss.67-78.
- Kulaksızoğlu, Adnan. *Ergenlik Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001.
- Küçükcan, Talip ve Ali Köse. *Doğal Afetler ve Din*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.
- Lake, James. "A Review of Select CAM Modalities for the Prevention and Treatment of PTSD," *Psychiatric Times* 31:7 (2014), ss.29-30.
- Linley, P. Alex ve S. Joseph. "Positive Psychological Approaches to Therapy," *Counselling and Psychotherapy Research* 5:1 (2005), ss.5-10.
- Llewellyn-Edwards, T. ve Mary Llewellyn-Edwards. "The Effect of EFT (Emotional Freedom Techniques) on Soccer Performance," *Fidelity: Journal for the National Council of Psychotherapy* 47 (2012), ss.14-19.
- McCallion, Fiona. "Emotional Freedom Techniques for Dyslexia: A Case Study," *Energy Psychology Journal* 4:2 (2012), ss.29-30.
- Mountrase, Phillip ve Jane Mountrase. *Duygusal Özgürlük Teknikleriyle Gizli Potansiyelinize Dokunun*. Terc. Fatma Can Akbaş, İstanbul: Kariyer Yayıncılık, 2001.
- Ortner, Nick. *EFT ile Mucizevi İyileşme*. Terc. Handan Ünlü Haktanır, İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2014.
- Özcan, Bahar. "Aşamalı Kas Gevşetme (Progressive Muscular Relaxation) ve Duygusal Özgürleşme (Emotional Freedom Tecnique-EFT) Tekniklerinin Sınav Kaygısı Üzerindeki Etkinliklerinin Araştırılması." Yüksek Lisans Tezi, Yakın Doğu Üniversitesi, Lefkoşa, 2004.
- Patrice, Rancour, "The Emotional Freedom Technique Finally, a Unifying Theory for the Practice of Holistic Nursing, or Too Good to Be True?," *Journal of Holistic Nursing* 35:4 (2016), ss.382-388.
- Permatasari, Anggita Septyani, Rr. Sri Endang Pujiastuti ve Donny Kristatnto Mulyantoro. "Spiritual Emotional Freedom Technique (SEFT) Intervention on Blood Pressure among Pregnancy with Hypertension," *International Journal of Nursing and Health Services (IJNHS)* 3:3 (2020), ss.402-410.
- Peterson, Christopher, Nansok. Park ve Martin E.P. Seligman. "Orientations to Happiness and Life Satisfaction: The Full Life versus the Empty Life," *Journal of Happiness Studies* 6 (2005), ss.25-41.
- Robson, P., ve H. Robson. "The Challenges and Opportunities of Introducing Thought Field Therapy (TFT) Following The Haiti Earthquake," *Energy Psychology Journal* 4:1 (2012), ss.41-50.
- Rosyanti, Lilin, Indriono Hadi, Jayalangkara Tantra, Asadul Islam, Mochammad Hatta, Veny Hadju, Faizal Idrus ve Kusman Ibrahim. "The Effectiveness of Spiritual Qur'anic Emotional Freedom Technique (SQEFT) Intervence Against the Change of Brief Psychiatric Rating Scale (BPRS) on Patient with Schizophrenia," *Health Notions* 2:8 (2018), ss.895-900.

- Rotheram, Mike, Ian Maynard, Owen Thomas, Mark Bawden, ve L. Francis. "Preliminary Evidence for the Treatment Of Type I "Yips": The Efficacy of The Emotional Freedom Techniques," *Sport Psychologist* 26:4 (2012), ss.551-570.
- Safitri, Rias Pratiwi ve Ria Safaria Sadif. "Spiritual Emotional Freedom Technique (SEFT) to Reduce Depression for Chronic Renal Failure Patients are in Cilacap Hospital to Undergo Hemodialysis," *International Journal of Social Science and Humanity* 3:3 (2013), ss.300-303.
- Schoninger, Beverly ve Jhon Hartung. "Changes on Selfreport Measures of Public Speaking Anxiety Following Treatment With Thought Field Therapy," *Energy Psychology: Theory, Practice, Research* 2:1 (2010), ss.13-26.
- Sezgin, Nilhan. "Tek Oturumda Uygulanan Duygusal Özgürlük Tekniği (EFT)'nin Yaratılan Stres Durumu Üzerindeki Etkileri," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 53:1 (2013), ss.329-348.
- Sheldon, Terri. "Psychological Intervention Including Emotional Freedom Techniques For An Adult with Motor Vehicle Accident Related Posttraumatic Stress Disorder: A Case Study," *Current Research in Psychology* 5:1 (2014), ss.40-63.
- Stapleton, Peta, Dawson Church, Terri Sheldon, Brett Porter ve Cassandra Carlopio. "Depression Symptoms Improve after Successful Weight Loss with Emotional Freedom Techniques," *International Scholarly Research Notices Psychiatry* 2013:1 (2013), ss.1-7.
- Stapleton, Peta, Sharon Devine, Hannah Chatwin, Brett Porter ve Terri Sheldon. "A Feasibility Study: Emotional Freedom Techniques For Depression in Australian Adults," *Current Research in Psychology* 5:1 (2014), ss.19-33.
- Stapleton, Peta, Terri Sheldon ve Brett Porter. "Clinical Benefits of Emotional Freedom Techniques on Food Cravings at 12-Months Follow-Up: A Randomized Controlled Trial," *Energy Psychology Journal* 4:1 (2012), ss.13-24.
- Stapleton, Peta, Terri Sheldon, Brett Porter ve Jennifer Whitty. "A Randomized Clinical Trial of a Meridian-Based Intervention For Food Cravings with Six Month Follow-Up," *Behavior Change* 28:1 (2010), ss.1-16.
- Stein, Phyllis ve Audrey Brooks. "Efficacy of EFT Provided by Coaches vs Licenses Therapists in veterans with PTSD," *Energy Psychology: Theory, Research and Treatment* 3:1 (2011), ss.11-18.
- Swingle, Paul. "Emotional Freedom Techniques (EFT) As An Effective Adjunctive Treatment in The Neurotherapeutic Treatment of Seizure Disorders," *Energy Psychology: Theory, Research, and Treatment* 2:1 (2010), ss.29-38.
- Temple, Graham ve Phil Mollon. "Reducing Anxiety in Dental Patients Using Emotional Freedom Techniques (EFT): A Pilot Study," *Energy Psychol Theory Res Treat* 3:2 (2011), ss.53-56.

- Tiliouine, Habib, Robert Cummins ve Melanie Davern. "Islamic Religiosity, Subjective Well-being, and Health," *Mental Health, Religion & Culture* 12:1 (2009), ss.55-74.
- Vural, Pınar Irmak. "Doğum Korkusunu Azaltmada İki Farklı Teknik: Duygusal Özgürleşme ve Nefes Farkındalığı." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2017.
- Waite, Wendy L. ve Mark D. Holder. "Assessment of the Emotional Freedom Technique," *Sci Rev Ment Health Pract* 2:1 (2003), ss.1-10.
- Walsh, Roger ve Frances Vaughan. "Kişi Nedir?," Terc. Halil Ekşi, Roger Walsh ve Frances Vaughan (ed.), *Ego Ötesi* (İstanbul: İnsan, 2001) içinde, ss.67-77.
- Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2011.
- Zainuddin, A. F. *SEFT For Healing + Succes + Happiness + Greatness*. Jakarta: Afzan Publishing, 2009.
- Zhang, Ying, Bin Feng, Jian-ping Xie, Fang-zhong Xu, JiongXie Chen. "Clinical Study on Treatment of The Earthquake-Caused Post-Traumatic Stress Disorder By Cognitive Behavior Therapy and Acupoint Stimulation," *Journal of Traditional Chinese Medicine* 31:1 (2011), ss.60-63.



نظرة عامة إلى دراسات الأكاديميين الغربيين حول القرآن والتفسير بعد عام 1950*

MEHMET AKİF KOÇ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

koc@divinity.ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5403-2313>

إنّ هدف هذه المقالة هو التعريف بشكل عامٍ بالمكتسبات والمؤلفات الغربية المتضمنة في موضوع القرآن والتفسير، باستخدام لغةٍ موسوعيةٍ بقدر الإمكان. وكذلك التطرّق دون استعراضٍ دقيقٍ ومفصّلٍ للترّاعات الصادرة عن وجهات النظر والآراء المختلفة للباحثين، ونقاط الضعف الموجودة داخل هذه المكتسبات.

1. أثر (1928-2002) John Wansbrough

لقد تركت دراسات Theodor Nöldeke (1836-1930) و Ignaz (1850-1921) Goldziher أثراً لا يمكن إنكاره في النصف الأول من القرن العشرين. وفي النصف الثاني من القرن نفسه يمكننا أن نقول بأن Wansbrough ترك أثراً مُشاهِماً في هذا المجال في الاستشراق. حيث إن كتابيه اللذين أصدرهما بشكلٍ متتاليٍّ أحدهما ضجّةٌ كبيرةٌ كما كان لهما الفضلُ في شهرته. وهما:

*Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*¹ و

The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History.²

كان Wansbrough على قناعةٍ أنّ النّصّ القرآني أخذ شكله النهائي، الذي يُعرف به اليوم بعد التغييرات والتبديلات التي طرأت عليه حتى نهاية القرن الثاني الهجري. بل وعلاوة على ذلك لم

* أحضرت هذه المقالة من الورقة التي قدمتها في المؤتمر الدولية، قضايا المعاصرة في الدراسات القرآنية والتي نظّمها جامعة حمد بن خليفة عام 2016.

¹ Oxford: Oxford University Press, 1977.

² Oxford & New York: Oxford University Press, 1978.

يكن القرآن حسب رأيه نتاج منطقة الحجاز الفقيرة ثقافياً، وإنّما كان نتاج منطقة بلاد الرافدين/النهرين التي كانت غنية جداً ثقافياً واجتماعياً. ولذلك أطلق على هذه المنطقة اسم *The Sectarian Milieu* وبناءً على هذا فإن القرآن لا بُدّ وأنه نصٌّ تحوّل الى كتابٍ تحت تأثير المسيحية وكذلك اليهودية خاصة. وطبعاً كان يدّعي بأن الروايات التي تتضمن جمع القرآن ونسخه، والتي تتعارض وتتناقض مع نظريته لم تكن إلا رواياتٍ اختلقها ووضعها المسلمون المتأخرون، ولا تُمتُّ إلى الحقيقة بصِلّة³.

ذكر Wansbrough بأن غير المسلمين الذين عاشوا في العصرين الأول والثاني الهجري لم يتحدثوا أبداً عن القرآن، وأن هذا الصمت له معنى ومدلولٌ مهم يدعّم نظرية عدم ظهور النص القرآني في تلك الفترة.⁴ وتُصادف رأياً سابقاً شبيهاً بهذا الخصوص للمستشرق A. Mingana (1937-1878).

وقد تعرّض Wansbrough في كتابه *Quranic Studies* لتاريخ التفسير بشكلٍ مطوّل. وحسب رأيه فإنّ الاتجاهات التي تتناولها وتبحث فيها التفاسيرُ المختلفةُ تحت عناوين متنوعة مثل: النقل، الفقهي، اللغوي، الإعجازي، والإشاري، تُوضح سَيْرَ تشكّل التفاسير حسب التسلسل الزمني.⁵ وعلى هذا فإنّ النص القرآني الذي لم يكن مجموعاً بين دفتين/غلافين، قد اكتمل تشكّله في فترة ظهور التفاسير اللغوية.

وقد اضطر Wansbrough إلى القول بأن التفاسير الأولى - التي انتقلت الى يومنا الحاضر من العصرين الأول والثاني الهجري، والتي كانت تحتوي على الآيات القرآنية - لم تُؤلف إلا بعد القرن الثاني الهجري: مثل رسالة الحسن البصري (728/110)، مؤلفات الكلبي (763/146) وتفسير مقاتل بن سليمان (767/150). لأنّ نظريته بأنّ القرآن جُمع ككتابٍ في أواخر القرن الثاني تُؤلّد مشكلةً زمنية مع وجود هذه المؤلفات. ولذلك انتقد Fred M. Donner و Daniel Madigan الباحث Wansbrough على موقفه هذا. وكذلك فإنّ Donner، يطرح موضوعاً يُبين عدم صحّة ادعاءات Wansbrough مستفسراً به عن القوة الدافعة للأمة الإسلامية (من الأندلس إلى القارة الهندية) إلى كتابة المصحف بعد عصرين من الرسول صلى الله عليه وسلم. ومن جانب آخر فإنّ Charles Adams يفتح نقاشاً حول سبب عدم تصحيح النخبة من علماء النصارى واليهود الذين

³ Wansbrough, *Quranic Studies*, ص. 44, 50, 179.

⁴ Charles J. Adams, "Reflection on the Works of John Wansbrough," *Method & Theory in the Study of Religion* 9:1 (1997), ص. 84.

⁵ Wansbrough, *Quranic Studies*, ص. 44, 119-121.

نشؤوا على ثقافة منطقة بلاد الرافدين لما وُجد في القرآن الكريم من تعابير لا تتناسب مع الثقافة المسيحية والمهدوية.⁶

أما Michael Cook و Patricia Crone (1945-2015) فكانا من المؤيدين الأقوياء لـ Wansbrough. وكذلك فإن تأثيره يظهر بشكلٍ واضحٍ على مؤلفات Claude Gilliot و Andrew Rippin (1950-2016).

2. الدّراسات المُترَكِّزة والقائمة على "القرآن"

1.2. الأبحاثُ المتعلقة بتحليل النص القرآني وبتاريخ القرآن

يمكننا ذكر بعض الدراسات التي تُجسّد هذا النوع من التحليل؛ فعلى سبيل المثال: لقد قام Toshihiko Izutsu (1914-1993) بدراسات تعتمد بالأساس على فحوى القرآن الكريم، وخاصة في كتبه التالية التي أُخذت على مَحْمَلِ الجَدِّ ولاقت اهتماماً كبيراً في كليات الإلهيات بتركيبا على صعيد الأساتذة والطلبة. وأشيرَ إليها على أنها دراسات ناجحة في علم دلالة الألفاظ (Semantics). وكذلك في علم تأويل النصوص (Hermeneutics)، وهذه الدراسات هي: *God and Man in the Koran* و *The Concept of Belief in Islamic Theology* و *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*.⁷

كان منهجه في البحث يعتمد في الأصل على تحديد الإطار المعنوي لمفهوم معين ورد في القرآن. ففي كتابه المسعّى بـ *God and Man in the Koran* قام Izutsu بتحديد معاني لكلماتٍ كثيرةٍ وردت في القرآن، وتحولت بفضلها إلى مصطلحات خاصة، فأشار إلى وجودها واستخدامها قبل الوحي مستدلاً بالشعر العربي الجاهلي القديم، مُستخدماً تلك الأشعار بمهارة واتقان. كما عملت الباحثة الغربية Angelika Neuwirth على اكتشافِ وفهمِ وتقويمِ الخصائص الهيكلية للقرآن الكريم في كتابها⁸ *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang* كما حاولت استيعابَ وفهمَ النظام والتّهج الداخليّ والسّماتِ التعبيرية لهذا الكتاب الذي تصفه بأنه

⁶ Charles J. Adams, "Reflection," ص. 85-86; Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins* (Princeton, N.J.: Darwin Press, 1998), ص. 36-38.

⁷ *God and Man in the Koran; Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistics Studies, 1964); *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Īmām and Islām* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistics Studies, 1965); *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill University Press, 1966) تم نشر الطبعة الأولى باسم *The Structure of the Ethical Terms in the Koran: a Study in Semantics* [Tokyo: Keio Institute of Philological Studies, 1959].

⁸ Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010. (الطبعة الأولى)

نتاجُ أواخر العصر القديم (*Late Antiquity*). ولكنها على خلاف أسلوب Wansbrough لا تهدف في أبحاثها إلى أن تجد مصدراً للقرآن الكريم. بل تحاول قدر الإمكان أن تتقدم في مسار بحثها دون الرجوع لأدلة خارجية، حتى وإن كانت تلك الأدلة من مدونات ومؤلفات التفسير. وإنما تستعين فقط باللغات السامية إذا تطلب الأمر ذلك، أخذة بعين الاعتبار أن القرآن هو وسيلة عبادة في نفس الوقت.⁹

و يقول Rudi Paret (1901-1983) -الذي ترجم القرآن وكتب مقالاته التي يمكننا وصفها بالشبهة بالتفسير الموضوعي-: إنه لا توجد رسالة منقولة من الوحي بشكل يُشعر بالثقة والطمأنينة كالرسالة التي نقلها النبي محمد. وحسب رأيه فإن الذين يدعون عد صحة القرآن غالباً لا يعتمدون في ادّعاءاتهم على معطيات علمية بل يعتمدون على التأمّلات النظرية.¹⁰

ويذكر John Burton مؤلف كتاب *The Collection of the Qur'ān*¹¹ في نهاية كتابه بشكل صريح أن هذا القرآن الموجود بين يدينا اليوم، هو نفس القرآن الذي كان موجوداً في عهد النبي محمد.¹² ولكنه من جهة أخرى يعتقد بأن خصائص بعض التعابير الموجودة في القرآن، لا تتناسب مع القواعد العربية، وأن النص القرآني يتضمن بعض الأخطاء اللغوية.¹³

ومن الجدير في هذا الموضوع أن نذكر الباحث Uri Rubin المشهور بدراساته المتعلقة بمحتوى القرآن، فقد كانت دراساته القرآنية شبيهةً بالتفسير الموضوعي، كما أجرى مرة أخرى دراسات بمقارنة القرآن والكتاب المقدس¹⁴ ودخلت أبحاثه قائمة الأبحاث القرآنية في القرن العشرين.

ولم تتركز الأبحاث والدراسات الغربية حول مصدر القرآن ومواضيعه فحسب، بل توجد دراسات أولت اهتماماً كبيراً للناحية الجمالية للقرآن وانسجام الأصوات في قراءته وتأثيره، حيث يمكننا أن نعتبر دراسات الباحث¹⁵ Hartmurt Bobzin كمثال على الدراسات التي أُجريت في هذا

⁹ Andrew Rippin, "Western Scholarship and the Qur'ān," في ed. Jane Dammen McAuliffe, *The Cambridge Companion to the Quran* (Cambridge: Cambridge University Press 2007), ص. 244.

¹⁰ "Textkritische Verwertbare Koranlesarten," في Richard Gramlich (ed.), *Islamwissenschaftliche Abhandlungen. F. Meier zum 60. Geburtstag* (Wiesbaden: F. Steiner, 1974), ص. 189-204.

¹¹ Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1977.

¹² John Burton, *The Collection of the Qur'ān*, ص. 239-240.

¹³ انظر لانتقاد هذا الرأي Mehmet Akif Koç, "John Burton'un 'Kur'ān'da Gramer Hataları' Adlı Makalesinin Tenkidi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35:1 (1996), ص. 554-559.

¹⁴ انظر: <http://www.urirubin.com/publications>

¹⁵ انظر: <https://www.orientalistik.phil.fau.de/publikationen/publikationen-bobzin/>

المجال. وموضوع بحث Bobzin هو السَّجْع في الآيات القصيرة، ولم يُخَفِّ في مرّات كثيرة إعجابه ببعض الخصائص القرآنية كالمستوى العالي لجمالية نص القرآن وأسلوبه. وهو كذلك صاحب الترجمة المتداولة بأعلى نسبة للقرآن في الفترة الأخيرة باللغة الألمانية.¹⁶

يجب التنويه بشكل خاص هنا على أنّ *Encyclopedia of the Qurʾān*¹⁷ هي من بين المؤلفات الغربية الصادرة في الفترة الأخيرة. هذا التأليف المكوّن من ست مجلدات هو عبارة عن موسوعة تحتوي على مواضيع القرآن بما تتضمنه من مفاهيم وأشخاص وأماكن... الخ، ولكي نستطيع أن نرى ونقدّر بوضوح النقطة التي وصل إليها الغرب في موضوع تفسير القرآن الكريم، لا بدّ من دراسة هذه الموسوعة بشكل دقيق. إن فهرس الكتاب الموجود في آخر مجلد لهذه الموسوعة، يقدم لنا فكرة عامة عن قائمة الباحثين الغربيين في موضوع التفسير والقرآن في الآونة الأخيرة.

كما توجد بين المدونات الاستشراقية كتب تعتمد على فرضيات مُفرطة: فمثلاً Christoph Luxenberg الذي ألف كتابه المسمى *Die syro-aramäische Lesart des Koran*¹⁸ يتوقع منا أن نصدق بأنه لم يسبقه أحد في فهم بعض الآيات بشكل صحيح. وبالإضافة إلى ذلك فإن الطريقة التي يقترحها لإزالة هذا الفهم الخاطئ هي الاستخدام العشوائي لمعاجم اللغات التي تنتهي إلى أسرة اللغات السامية، واللغة العربية واحدة منها. وهذه الطريقة تعني أن نجد معاني الكلمات في هذه المعاجم، ونحاول أن نوضح معناها على هذا الأساس حتى بدون النظر أو الاعتبار إلى كيفية فهم المخاطبين الأوائل لهذا القرآن.¹⁹ وكذلك حاول Arthur Jeffery (1892-1959) أن يفهم القرآن و يُقيّمه بطريقة مماثلة لطريقة Luxenberg ولا شك بأنه حاول أن يُرسخ نظريته حول علاقة لغة القرآن باللغات السامية على أسس أكثر جديّة.²⁰

كما أننا يجب أن لا ننسى وجود من يمثلون نقطةً أبعداً في الإفراط مما وصل إليه Luxenberg داخل مدرسة الاستشراق. بل وتعدّوا هذا الأسلوب إلى أسلوب غريب مثل Ibn Warraq. خاصة وأنه استطاع أن يؤثّر بشكل كبير على الرأي العامّ الغربيّ. ففي المجموعتان التين سماهما *The*

¹⁶ *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin* (München: C. H. Beck, 2010).

¹⁷ *Encyclopedia of the Qurʾān* (Brill, 2002-2006).

¹⁸ *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin: Das Arabische Buch, 2000).

¹⁹ Christoph Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran* (Berlin: Schiler Verlag, 2007), ص. 9-12.

²⁰ Arthur Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Qurʾān* (Baroda: Oriental Institute, 1938).

What the Koran Really Says: Language, Text and ²¹*Origins of the Koran*

Commentary ²² لم يحتج حتى إلى أن يُخفي بأنه لا يحمل أيّ هاجس أكاديمي.

وكتب Harald Motzki (1948-2019) مقالة تحدث فيها عن وجهات نظر الأكاديميين الغربيين والمسلمين في مسألة جمع القرآن ونسخه. وأثناء دراسته وتدقيقه لكلا المنهجين حاول أن يُظهر نقاطاً الضعف التي سجلها على الطرفين برأيه وبأسلوبه الخاص. فعلى سبيل المثال يدّعي بأنه يجد أنّ البخاري يروي حول موضوع جمع القرآن ونسخه ما حدث أثناء عملية النسخ، ولكنه يشعر ويفهم من سياق الحديث، ومن بعض تراكيبه أن القرآن وكأنه لم يُجمع من قبل. و Motzki ينتقد هذه النقطة، ولكن مع هذا فإنه يرى أن وجهة نظر المسلمين مقنعة أكثر من وجهة نظر الأكاديميين الغربيين.²³

2.2. فحص وتدقيق مخطوطات المصاحف القديمة

أراد كلُّ م Otto Pretzl و Arthur Jeffery و (1886-1933) Gotthelf Bergsträsser (1893-1941) أن ينشروا مصحفاً يرافقه نقد نصّي.²⁴ لكنّ Jeffery يذكر متأسفاً في دراسته التي سماها *The Qur'an as Scripture* أنهم لم ينجحوا في تحقيق هذه الغاية.²⁵

ونرى في مجال التفسير في النصف الأول والثاني من القرن العشرين علاقة السلف والخلف بين Gerd R. Puin و Alphonse Mingana (1878-1937) في دراساتهم حول مخطوطات القرآن، مثل التي بين Goldziher و Wansbrough. وركز Mingana على مخطوطات المصحف القديمة على خلاف الباحثين المتقدمين الذين كانوا يحاولون أن يُثبتوا عدم موثوقية القرآن مستندين إلى الأدلة العقائدية والإيديولوجية.²⁶ وأخذ Puin يواصل الدراسات على هذا المنوال أيضاً، فصوّر خمساً وثلاثين ألف نسخة إلكترونية تقريباً من مخطوطات المصاحف. وقد اتخذت

²¹ New York: Prometheus, 1998.

²² New York: Prometheus, 2002.

²³ Harald Motzki, "The Collection of the Qur'ān A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments," *Der Islam* 78 (2001), ص. 31.

²⁴ Gerd R. Puin, "Observations On Early Qur'an Manuscripts in San'a," في Stefan Wild (ed.), *The Qur'ān as Text* (Leiden: E. J. Brill, 1996), ص. 107.

²⁵ Puin, "Observations," ص. 191.

²⁶ Alphonse Mingana & Agnes Smith Lewis (ed.), *Leaves from Three Ancient Qurāns: Possibly pre-Othmānic with a List of Their Variants* (Cambridge: Cambridge University Press, 1914).

Alba Fedeli مجموعة Mingana التي توجد في مكتبة جامعة Birmingham موضوعاً لرسالتها في الدكتوراة.²⁷

ومن ثم يجب علينا أن نعلم أن المخطوطات القرآنية القديمة التي وُجِدَت في اليمن في سنة 1972، قد فتحت مجالاً واسعاً أمام الباحثين لدراسة مخطوطات القرآن. ويعتبر Keith Small (2018-1959) الذي قدم رسالة دكتوراه في SOAS أحد الأكاديميين الذين قاموا بدراسات مستقلة في هذا المجال.²⁸ أما Kemal Gözütok الذي تناول الموضوع المذكور على مستوى الأكاديميين الغربيين فيقول: "إن Small يحاول عرض الفروق الموجودة بين النسخ الثلاث عشر التي تعود إلى العصرين الأول والثاني الهجري، ويقدم وثائقه على أساس مقارنة سورة إبراهيم بين المخطوطات. ويثبت هذا الأمر بأنه لا يوجد أيُّ وصف يجعل مخطوطات صنعاء مميزة أو مختلفة عن غيرها من المخطوطات."²⁹

وكذلك فاللافات للنظر في سياق الدراسات حول المخطوطات القرآنية مشروع *Corpus Coranicum*، ويعتبر هذا المشروع استمراراً لما بدأه الباحثون الألمان من فترة تزيد على 100 سنة. ويستمر هذا المشروع برئاسة Angelika Neuwirth في معهد للدراسات في مدينة Postdam التي تقع بالقرب من Berlin. وهدف المشروع اليوم هو البحث عن لغة المجتمع والوسط الذي نزل بها الوحي، إضافة إلى وضع الفروق بين نسخ مخطوطات القرآن. ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف فهم يعملون على منهج أسلوبه "تدقيق ودراسة إطار الوسط الذي نزلت فيه هذه النصوص إلى جانب العلاقة بينها، وذلك لتحقيق إمكانية فهم الخلفية التاريخية للقرآن الكريم، إمكانية تتيح تسجيل فروق القراءات (Variae Lectiones Coranae) ونسخ المخطوطات (Manuscripta Coranica)."³⁰

إن الدراسات المتعلقة بأقدم المخطوطات القرآنية لا تقدم معطياتٍ "لا يمكن توضيحها" بحسب التصور القرآني عند المسلمين. لأن أغلب ما ثبته الباحثون من الأخطاء أو الاختلافات إنما

²⁷ "Early Qur'ānic manuscripts, their text, and the Alphonse Mingana papers held in the Department of Special Collections of the University of Birmingham" (University of Birmingham, Birmingham, 2015).

²⁸ Keith E. Small, *Textual Criticism and Qur'an Manuscripts* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2011).

²⁹ Kemal Gözütok, "Oryantalistlerin Kur'an Tarihine Bakışları," (Ankara Üniversitesi, Ankara, 2012), ص. 52.

³⁰ Esra Gözeler و Michael Marx، وغيرهما "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012), ص. 232.

هي عبارة عن أمور ناتجة عن فروق القراءات، أو عن خصائص الكتابة العربية قبل الطباعة، أو عن أخطاء النسخ التي تمّ تصحيحها فيما بعد. ولهذا السبب اضطر على أن يغير هدف دراسته الذي كان عبارة عن وضع مصحف مع نقد نصي له، لأنه لم تتوفر المعطيات الكافية لتحقيق غايته. وكنت قد صرحت في ورشة عمل أُجريت في مركز مشروع *Corpus Coranicum* سنة 2013 أن النتائج التي توصل إليها المشروع كانت مرضية للمسلمين. كذلك كنت قد ذكرت في نفس الاجتماع بأن الباحثين غير المسلمين -استناداً على نتائج هذا المشروع- اضطروا إلى أن يُعرفوا القرآن على أنه "نص تقليدي/كلاسيكي لا يوجد له نسخة أخرى في التاريخ."

ولمشروع *Corpus Qoranicum* نتائج أخرى لا تُرضي أبداً الباحثين المُشككين بصحة وموثوقية القرآن. فعلى سبيل المثال Wansbrough الذي يدعي بأن القرآن أخذ شكله النهائي في نهاية القرن الهجري الثاني -كما قلنا من قبل- يعطينا المثال التالي لتوضيح وتأييد رأيه، ولكنه فقد معناه وتأثيره بسبب النتائج التي توصل إليها المشروع المذكور. والمثال هو: أسماء الأصنام الواردة في سورة نوح، فهو يدعي بأن مسلي مكة في القرن السابع الميلادي كانوا على جهل بها، وهذا يؤيد رأيه. فحسب رأيه أن المسلمين بعد أن احتكوا بالمتقفين من أهل الكتاب الذين كانوا يعيشون في منطقة بلاد الرافدين، تعلموا منهم هذه الأسماء وأدروها في القرآن. ولكن في عملية تنقيبٍ عن الآثار في منطقة جنوب السعودية عُثِر على لوحة برونز تعود لما قبل أربعة قرون من الهجرة وكُتِب عليها أحد أسماء هذه الأصنام وهو "وَد". وهكذا نرى بأن هذه المعطيات الموضوعية والمجردة، تدعّم وتؤيد نظرية معرفة العرب في تلك المنطقة بأسماء تلك الأصنام قبل الإسلام.³¹

في الآونة الأخيرة بدأ الباحثون يرجعون إلى المنهج العلمي المسمى باختبار الكربون 14 ليكون مساعداً على تأريخ المصاحف القديمة. ويُنتظر تحديداً عمر المصحف بعد عملية كيميائية يتم إجراؤها على قطعة مأخوذة من المصحف. وقد يظهر من نتائج هذا الاختبار أن أكثر النسخ التي نعتقد أنها تابعة إلى عهد عثمان بن عفان، تابعة في الحقيقة إلى النسخ المأخوذة والمكتوبة عن النسخ التي نسخها. وهذه النتائج مؤكدة بالتدقيقات المُجرّاة على الخطوط الكتابية.

في 22 تموز 2015 نشرت قناة BBC خبراً عن فحص أربع مصاحف من المصاحف التي توجد في مكتبة كادبوري للأبحاث جامعة برمنجهام، وقد أُجريت عليها اختبار كربون 14 (C14) فكانت النتيجة هي طرح ادعاءٍ غريبٍ وهو: أن هذه المصاحف من الممكن أن تكون قد كُتبت حتى قبل مولد النبي عليه الصلاة والسلام. وهكذا توصلوا إلى نتيجة أن القرآن قد يكون عبارة عن أثر تقليدي وشعبي متداول منذ سنين. اشترك في ورشة العمل التي أقيمت حول هذا الموضوع في برمنجهام بتاريخ

31 Gözeler و Marx، "Corpus Coranicum Projesi"، ص. 243.

21 تشرين الأول 2015 باحثان من مركز البحوث القرآنية (KURAMER) كان تقريرهما يتضمن تفاصيل مُلفتة للنظر. وقبل كل شيء يجب أن نعرف بأن هذا الاختبار العلمي في أفضل الحالات يساعد على تثبيت عمر الجلد الذي كان النص قد كُتِبَ عليه، وليس عمر خط الكتابة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أهمية لوازم الكتابة في ذلك العهد لقلّتها من جلودٍ وسعف... الخ، حتى أنهم كانوا يحون بعض الكتابات أحياناً ليستبدلوها بالنصوص الجديدة بسبب قيمة اللوازم؛ فنهّم افتقارَ هذه النظريات إلى العلمية والصحة، وأنها يجب أن تكون موضع نقاش علمي موضوعي. وفي ورشة العمل آفةً الذكر قال Efim Rezwan³² منتقداً وموضحاً بُعدَ هذه النتائج عن العلمية والحقيقة: "أنتم بهذا الاختبار توصلتم إلى عمر الشاة الذي استُخِدمَ جلدها لكتابة المصحف، وليس إلى عمر النسخة أو النص!" أما النقطة الأغرَب والأكثر لفتاً للنظر هي أن Alba Fedeli التي أخرجت قناة BBC معها لقاءً حول الموضوع، ادّعت أن القناة حرفت وزيفت أقوالها، وأنها نسبت إليها أشياء لم تقلها.³³

3. الدراسات حول المدوّنات في التفسير

بداية لا بد من ذكر الجهادين العظميين المتعلقين بتاريخ التفسير: الأول هو رسالة الدكتوراة³⁴ Heribert Horst (توفي في عام 2012)؛ فبعد هذه الدراسة صارت أسانيد تفسير الطبري ومؤلفات التفسير في الفترات المبكرة أسهل فهماً. ويمكننا أن نجد إشارة لهذه الدراسة المتشكلة من ٧٤ صفحة في هوامش كتاب Fuat Sezgin (1924-2018) الذي أصبح مرجعاً تقليدياً في هذا المجال. والثاني هو فهرس موضوعات تفسير الرازي لـ Lagarde الذي بذل جهداً عظيماً، وسنوات طويلة لتحضيره.³⁵ وعلى حدّ علمي لا توجد حتى الآن طبعة جيدة ومحققة لتفسير الرازي. ولهذا فإن الدراسة التي قام بها Lagarde ستكون مساعدة على قراءة نوعيّة ومُتعدّدة الأوجه لتفسير الرازي.

يُعرفُ Gilliot بأنه متخصص في تفسير الطبري. فمن بين أكثر من مئة مقالةٍ نشرها نجد أن ما يُقارب الثلاثين منها متعلقة بتفسير الطبري مباشرة. وهو في دراساته هذه يلفت النظر في تفسير

³² بروفيسور في المعهد الشرقي للأكاديمية الروسية للعلوم فرع بطرسبورغ / روسيا

³³ Necmettin Gökkar, "Birmingham Üniversitesi, Mingana 1572a Kur'an Fragmanları Hakkında Rapor," *KURAMER Bülten* 2 (Ocak 2016), ص.31-35; Elif Behnan Karabyık, "Birmingham Varakları Hakkında Rapor," *KURAMER Bülten* 2 (Ocak 2016), ص.36-38.

³⁴ "Die Gewährsmänner im Korankommentar des Tabarī. Ein Beitrag zur Kenntnis der Exegetischen Überlieferung im Islam" (Universität zu Bonn, Bonn, 1951).

³⁵ *Index du Commentaire de Fahr al-Dīn al-Rāzī* (Leiden : E. J. Brill, 1996).

الطبري إلى تقييم الأسانيد الواردة فيه. وقد تُرجم قسم من تفسير الطبري وهو سورة البقرة من بدايتها حتى الآية ١٠٣ إلى اللغة الإنجليزية مع الاختصار ونُشر ذلك في مجلّد واحد.³⁶

أما Rippin فقد ألّف مؤلفات كثيرة في مواضيع عديدة في التفسير. وله دراسات حول المخطوطات المتعلقة بالتفسير والمخطوطات الموجودة في مكتبات مختلفة من أنحاء العالم. والآن تُدرّسُ بعض مؤلفاته ككتاب محاضرات في قسم الدراسات الإسلامية في بعض الجامعات الغربية.

Heribert Berg يقدم لنا في القسم الأول من رسالته الدكتوراة التي تزيد عن مئة صفحة المسماة بـ *Development of Exegesis in Early Islam*³⁷ معلومات قيمةً حول تعريف مدوّنات الباحثين الغربيين للقرآن والتفسير وتقييمها. أما القسم الثاني من رسالته فقد تعرّض فيه Berg لبعض روايات التفسير التي بلغت إلى ابن عباس وطلابه لاختبار صحة نظريته التي سماها بـ "consistency theory" والتي أسسها هو بنفسه. وفي النهاية وصل إلى نتيجة تقول إن الروايات التي تناوّلها وطبّق عليها هذه النظرية لا تستند إلى أصل موثوق. لكن لم ينتبه Berg في دراسته الإحصائية هذه، إلى شيء مهم جدا ستضع نظريته في محل الشك والنقاش وهو العلاقة بين الأستاذ والطالب الموجودة في التاريخ، فقد قام بتقييمها بشكل تفصيلي وآلي/ميكانيكي وهذا النوع من العلاقة لا يمكن حدوثها في الحياة اليومية. باختصار؛ لا تقدّم روايات التفسير معطيات مناسبة للنظرية التي أوجدها Berg. ومن ناحية أخرى لقد كتبت مقالة مستقلة لانتقاد هذه الرسالة.³⁸

وكذلك أسلوب تناوّل مدوّنات التفسير في الدراسة المسماة بـ *Qur'ānic Christians* التي ألّفها Jane Dammen McAuliffe كان لها مساحة تأثير واسعة.³⁹ والدراسات التي ركّزت بشكل خاص على تفاصيل التفسير الصوفي لـ Gerhard Böwering تعطينا فكرة واضحة وتزودنا بخصوص وجهة نظر الغربيين حول الاتجاه الصوفي في التفسير.⁴⁰

³⁶ J. Cooper و W. Madelung و A. Jones, *The Commentary on the Qur'ān* (London & New York: Oxford University Press, 1987).

³⁷ *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Richmond, Surrey: Curzon, 2000).

³⁸ "The Value of Isnad System from the Point of View of Exegetical Reports," في Ayşe Başol و Ömer Özsoy (ed.), *Geschichtsschreibung zum Frühislam: Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge* (Berlin: EB-Verlag, 2014), ص. 103-122.

³⁹ *Qur'ānic Christians: an Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1991).

⁴⁰ *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (d.283/896)* (Berlin/Boston: De Gruyter, 1979).

حتى في يومنا الحاضر، التصنيف المستخدم الذي قد يُستفاد منه لتعريف الاتجاهات المعاصرة في التفسير، يستند إلى دراسة J.J. G. Jansen (1942-2015).⁴¹ فقد قسّم الاتجاهات المعاصرة في التفسير بمصر الحديثة إلى ثلاثة أقسام وهي فعاليات التفسير التي تهدف إلى تحقيق الهداية، الفعاليات التي تُقام استناداً على العلوم الطبيعية وأخيراً الفعاليات الأدبية في التفسير. فأخذ الباحثون بعده هذا التصنيف أساساً في دراساتهم.⁴²

الخاتمة

إن الغرب سيستمر بدراسة العلوم الإسلامية عموماً وعلوم القرآن خصوصاً مادام يُحافظ على شغفه العلمي المتعلق بكل فروع العلوم. ومن هذا المنطلق نرى أنه نشرت في الغرب بعض دراساتٍ قرآنيّةٍ عديدةٍ في النصف الثاني من القرن العشرين. أحد أهم المميزات اللافتة للنظر في الدراسات ذات الصلة في هذه الفترة هي تعدّد الألوان والجهات والأساليب. فمن الممكن أن نواجه أمثلة عديدة من الذين يقفون في أبعد نقطة عن التصوّر والمنظور الإسلامي حول الموضوع المطروح. ولكن إلى جانب هذا يمكننا أن نجد دراساتٍ مميّزةً من جهة التقنيّة نتجت في هذه الفترة ودراساتٍ شاقّةٍ استغرق تحضيرها سنين كثيرة.

الأكاديميون الغربيون دائماً أحسّوا بأنفسهم مسؤولين عن كشف مصدر القرآن الكريم بطبيعة الأمر. وتوجد ضرورة تدفعهم على ذلك في وجهة نظرهم. ويحثهم على ذلك تعاملهم مع ميراثهم التاريخي وماضهم على هذا الأساس. بالنسبة لهم تشكلت ثقافة مقدّسة في المسيحية واليهودية قبل كل شيء، ثم ظهرت كتبهما المقدسة. أما في الإسلام فبحسب الوثائق والمعطيات التاريخية وعقيدة المسلمين، حدّث كل شيء في الإسلام فجأةً بخطاب مقدّس لم يكن موجوداً من قبل ولم تسبقه ثقافة تمهد لمجيئ هذا الخطاب. ولذلك من الممكن أن يقال إن الباحثين المعنيين واجهوا مُعضلةً طبيعية في تفهم هذه النقطة قياساً مع ثقافتهم.

نددت الباحثة Nabia Abbott (1897-1981) وانتقدت زملاءها الذين يبذلون جهداً كبيراً في تناول أساس العلوم الإسلامية بشكل مفرط في التدقيق والتفصيل والتشكيك. فهي تتعجّب من بقاء زملاءها ذوي الأمانة العلمية العالية على دينهم حتى الآن سواء كانت النصرانية أو اليهودية.

⁴¹ *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: Brill, 1974).

⁴² مثلاً انظر: محمد إبراهيم السيد شريف، *اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر في القرن العشرين*، (القاهرة: 1982) دار التراث.

برأيها، إذا قاموا بتقييم الفترات البدائية لكلا الديتئين بنفس الدقة والحساسية فلن يبق أي أصل موثوق به تابع لتلك الفترة يمكنهم أن يعتمدوا عليه في معتقداتهم.⁴³

An Overview of the Post-1950 Western Scholarship on the Qur'an and *Tafsīr*.

Abstract

Many Qur'anic studies have been published by Western scholars since 1950s. One of the most important features in the relevant studies of this period is the multiplicity of approaches, directions, and styles. These studies have mainly focused directly on the text and history of the Qur'an, old Qur'anic manuscripts, and *tafsīr* literature. John Wansbrough seems to have a strong influence on the trends that criticize the text of the Qur'an. His approach has a large following as well as wide opposition in the West. There are a lot of multi-author works produced by skillful editors. Among these, Brill's *Encyclopaedia of the Qur'ān* is undoubtedly one of the greatest achievements of the Western scholarship. One should not overlook the contribution of the *Corpus Coranicum* Project, which provides a very large database of ancient Qur'anic manuscripts, to the field.

Keywords: John Wansbrough, *Corpus Coranicum*, Qur'anic Text, History of the Qur'an, Ancient Qur'anic Manuscripts.

⁴³ *Studies in Arabic Literary Papyri II – Qur'anic Commentary and Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), ص. 83.



Ahmed H. al-Rahim. *The Creation of Philosophical Tradition: Biography and the Reception of Avicenna's Philosophy from the Eleventh to the Fourteenth Century A.D.* Diskurse Der Arabistik 21. Wiesbaden: Harrasswitz Verlag, 2018. XVII+218 s. ISBN: 978-3-447-10333-6

KENAN TEKİN

Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

kenan.tekin@yalova.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-0823-0658>

Studies of philosophy in the Islamic history tend to focus either on the oeuvre of a philosopher or a shared theme among philosophers. Rarely one finds studies on a philosophical movement, especially in the post-Avicennan period. Ahmed al-Rahim's *The Creation of Philosophical Tradition* is a welcome contribution to this latter kind of works. In this book, al-Rahim studies biographical literature to show emergence of Avicennan philosophical tradition from eleventh to fourteenth century. The book consists of two parts. In the first introductory part, al-Rahim puts forward some theses, and introduces primary sources of the study. Al-Rahim points out and discusses merits of three sets of primary sources: biographical and doxographical books on philosophers, prosopographical works on the followers of legal schools, particularly the Shāfi'ī school, and the comprehensive twelver Shī'ite bio-bibliographies from later periods. Al-Rahim critically evaluates these sources (more on this below) while also challenging some of the misconceptions in the secondary literature regarding the reception of Avicennan philosophy. One problem which al-Rahim mentions is that the history of Avicennan philosophy, particularly during the Saljuqid, Ayyubid, and Mongol Ilkhanate rule, has been neglected, mainly because of a bias against the dominant genres of writing (commentary and glosses) in that period. Another misconception, against which al-Rahim argues, is that Sunnī Muslims neglected philosophy after al-Ghazālī's condemnation of some of its

tenets in the *Tahāfut al-Falāsifa* (pp.1-2) while it flourished among Shī'ites. With a study of the post-Avicennan philosophers, al-Rahim not only provides a bio-bibliography of some of the most important philosophers but also shows that Sunnīs in general, and Shāfi'īs in particular played a key role in the formation of an Avicennan philosophical tradition.

The second part of the book is devoted to the study of biography and philosophical works of some post-Avicennan philosophers. Al-Rahim divides them into two categories, the immediate disciples of Avicenna (including al-Jūzjānī, Bahmanyār, Ibn Zayla, and al-Ma'sūmī) and later Avicennan philosophers (including al-Lawkarī, al-Īlāqī, al-Ghazālī, al-Sāwī, al-Khūnajī, al-Abharī, al-Kātībī, al-Urmawī, al-Tustarī, and al-Taḥṭānī a.k.a. Quṭb al-Dīn al-Rāzī). In each entry, al-Rahim uses primary sources to establish, as much as possible, where and when the relevant philosopher was born, lived, studied, and whom they taught. Al-Rahim also evaluates contradictory reports in the sources, such as regarding their death dates, and their connections with other philosophers some of which remain speculative due to lack of information in the sources. The entries also mention the logical and philosophical works which are also supplemented with an inventory of these works making it easier to navigate them.

One shared feature of the later generations of post-Avicennan philosophers that al-Rahim selected for his study is that almost all of them followed the Shāfi'ī school of law. Al-Rahim acknowledges that there were some Avicennan philosophers among Ḥanafīs and Shī'ites as well, but he believes the Shāfi'īs constituted the main bulk at that time. Perhaps this is the reason he focuses on the philosophers following the Shāfi'ī school.

While the study is based on the bio-bibliographical sources, al-Rahim does not take their contents for granted. He, in fact, points out several features of these sources which are prone to entertaining certain themes rather than striving for accuracy. Both the earlier biographical sources devoted to the philosophers and the prosopographical sources on the adherents of a certain school include literary topoi and themes which are more revealing about the purpose of the narrative rather than merely conveying biographical information. For instance, in his overview of the works in the genre of the lives of philosophers such as *Tatimmat Ṣiwān al-Ḥikma* of al-Bayhaqī (a.k.a. Ibn Funduq), *Ta'riḫ al-Ḥukamā'* of Ibn al-Qiftī, *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'* of Ibn Abī Uṣaybi'a, and *Nuzhat al-Arwāḥ* or *Ta'riḫ al-Ḥukamā'* of al-Shahrazūrī (pp.10-13), al-Rahim points out that the narratives on the transmission of Avicennan philosophy were modeled

after the transmission of the prophetic reports as there were attempts to establish close and superior links in the chain of learning. Al-Rahim dwells on attempts at making al-Lawkarī a student of Bahmanyār (pp.15-19). Although he doubts that this might be the case, given the gap between their death dates, he finds this attempt noteworthy because it demonstrated the impact of the science of hadith transmission on the history of philosophy. The idea being that the shorter the link the better the transmission. Narratives on transmission of ancient philosophy which connect Socrates and Greek philosophers with prophets such as Dāwūd and Luqmān further corroborate al-Rahim's point. Other tendencies in biographical literature which al-Rahim mentions include the topoi of the meeting of the great minds and making one of the colleagues a student of another. Therefore, the biographical literature and chains of transmission should be read carefully, as exemplified in the attempt to make Quṭb al-Dīn al-Rāzī a student of Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (p.22), and al-Kātibī a student of al-Ṭūsī (p.107).

An important development in the post-Avicennan period was, as al-Rahim rightly notes, that the older specialization in either philosophical/ancient sciences or religious sciences became porous. Scholars no longer limited themselves to one kind of science. Rather they were polymaths who wrote works across this divide. This development was well attested to by Ottoman bio-bibliographers such as Ṭashkopırzāde and Kātib Chelebī (the latter is quoted by al-Rahim in this regard, p.25). According to al-Rahim, this change came about in the madrasa environment, despite restrictions in endowment deeds against teaching philosophical sciences. Examples of scholars who seems to have actively engaged in philosophical sciences in that environment are al-Khūnajī, al-Abharī and others mentioned previously (pp.29-30). Considering that post-Avicennan philosophers were active across the divide between rational and religious sciences, this often meant that they either worked as professors in the madrasa, or served as judges or jurisconsults which means that the prosopographical works on the school of law they adhered to would include information on them. As noted previously, al-Rahim makes use of the prosopographies (*ṭabaqāt*) of Shāfi'ī legal school such as *Ṭabaqāts* of al-Subkī and al-Asnawī, which include information about the above-mentioned philosophers who adhered to that school.

Prosopographical works, though useful for excavating information on later philosophers that followed or contributed to religio-legal corpus of the relevant school, were also problematic at times as they tended to cast doubt

on the degree to which these philosophers belonged to the school. In the case of bio-bibliographical works of Shāfi'īs, al-Rahim shows that at times philosophically bent members of the school were subject to accusations of *rafḍ* (i.e. having Shī'ite proclivities), or criticized for playing chess too much, or neglecting prayers, both of which implied that they did not take religious doctrine seriously (p.32). Some Sunnī scholars, who were accused of *rafḍ*, were readily claimed by later authors of Shī'ite bio-bibliographical works as genuinely being so (p.36). This constitutes one weakness of this third major source of bio-bibliography of post-Avicennan philosophers.

Besides the bio-bibliographical literature, al-Rahim uses licenses or certificates of teaching and learning to show that Shāfi'ī-Ash'arīs played a significant role in the transmission of Avicennan philosophy. Al-Rahim draws attention to one chain of transmission based on the study of *al-Ishārāt*, Avicenna's summa of his philosophy. The transmission is as follows, Avicenna to Bahmanyār to al-Lawkarī to Afḍal al-Dīn Ibn Ghaylān to Ṣadr al-Dīn al-Sarakhsī to Farīd al-Dīn Dāmād al-Nīshāpūrī to Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Despite some questions about the earlier part of this chain, al-Rahim notes that the latter part of the chain shows that al-Ṭūsī studied with Farīd al-Dīn Dāmād who was a student of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. It is suggested that al-Ṭūsī probably studied with Farīd al-Dīn at the Nizāmiyya madrasa of Nishapur (pp.19-20). From this, al-Rahim deduces that there was a study of Avicennan philosophy among the Sunnī Shāfi'īs. Based on these connections, al-Rahim asserts that the "Sunnī tradition of reading Avicenna in the *madrasa* was not only central to the transmission of post-Avicennan philosophy from Ḥurāsān to Syria to Egypt but also to its early reception within imāmī-Šī'ism" (p.21).

By reading bio-bibliographical works closely, al-Rahim not only emphasizes the up-to-now neglected role of Shāfi'ī-Ash'arīs in the transmission of Avicennan philosophy, he also rectifies a misconception in the secondary literature about the Sunnīs in general as being against philosophy. This is partly due to the biographical dictionaries of Shāfi'īs which for various reasons repudiated some fellow Shāfi'īs such as Muḥammad b. As'ad al-Tustarī and Quṭb al-Dīn al-Rāzī who engaged with philosophy. Nevertheless, al-Rahim notes, the Shāfi'ī philosophers and theologians constituted "the greatest intellectual force in the creation of the Avicennan philosophical tradition both in and out of the madrasa during the medieval Islamicate period" (p.33).

The book as a whole is an important contribution to the history of Avicennan philosophy. It is well researched, includes extensive footnotes some of which are quite comprehensive (for instance, footnote 14 spans pages 4-6). The bibliography of primary sources, though helpfully arranges commentaries and glosses of books under the entry on the base text, let's say al-Abhari's *Īsāghūjī*, it does not identify commentators and glossators, unless they are explicitly mentioned in the title of the printed edition. There is also an expansive and useful index. Leaving aside these stylistic issues, one wishes that the author had dealt further with some of the themes. For instance, how do we decide whether a given author can be considered Avicennan? Relatedly, to what extent post-Razian philosophers can be considered Avicennan? On another note, al-Rahim suggests that there were not any particular religious reasons for the Shāfi'īs' contribution to philosophy (p.28). In that case, what explains their interest?

To conclude, Ahmed al-Rahim's study of the biographical literature and the biographies of the most important transmitters of the Avicennan tradition between 11th and 14th centuries shows that they mostly were Shāfi'ī-Ash'arī Sunnīs. This study makes an important revision to the history of Islamic philosophy which for far too long has assumed that the Sunnīs denigrated philosophy while the Shī'īs venerated it. The evidence shows that in fact the Sunnīs played a key role not only in the establishment of the Avicennan philosophical tradition but also in its reception by the Shī'īs. The study illustrates that biographical literature which include many literary topoi can be read in a manner that is cautious, yet revealing.



Gözde Aynur Mirza. *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2018. 342 s. ISBN: 978-605-68425-0-4

BEYZA OKUMUŞ

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

ozudogrubeyza@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-3930-121X>

Eser, yazarın Prof. Dr. Çetin Türkyılmaz danışmanlığında Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümünde hazırladığı ve 2014 yılında kabul edilmiş olan doktora tezinden kitaplaştırılmıştır. Yazar, kitapta bireylerin maneviyat yönelimlerinin nedenlerini, bu yönelimlerin hangi itiraz ve arayışlara bağlı olduğunu ve dinsellik ile sekülerlik bağlamında bireyi hangi noktada konumlandığını anlamaya çalışmıştır. Yazar, bu çerçevede, hem yaşları 25 ile 80 arasında değişen 22 kişiyle yarı yapılandırılmış görüşmeler, hem de çeşitli yeni dinî hareket ve New Age gruplarının toplantılarına katılarak katılımcı gözlem yoluyla elde ettiği bulgularını çalışmasında aktarmıştır.

Yazar, kendisini bu çalışmayı yapmaya sevk eden düşüncenin, inanma ve inanmama arasındaki sınırların belirsizleşmesi, inanç alanının esnekleşmesi ve öznelleşmesi olduğunu ifade etmiştir ve “mesele din ve inanç kavramı dışında dolaysız bir şekilde modernite ve modernitenin ortaya koyduğu yaşam koşullarıyla ilgilidir” ifadesiyle genel çerçeveyi ortaya koymuştur. Ona göre dinselleşme ve kutsallaşma seküler yaşam düzenini tehdit etmemiş, araçsallaşarak modernitenin dışında bir yere yerleşmiş hatta onun devamını sağlayan unsurlardan birisi olmuştur (ss.16-17).

Çalışma giriş ve sonuç hariç iki kısım, kaynakça, ek ve dizinden oluşmaktadır. Birinci kısımda çalışmada kullanılan bazı kavramlar açıklanmıştır. Din ve kutsallık, yeni dinsel hareketler, New Age, ateizm, modernite, seküler ve sekülerleşme kavramları ele alınmıştır. İkinci kısım ise alan araştırmasının detaylarına ayrılmıştır. Katılımcılarla yapılan görüşmeler inanca ilişkin kavrayışlar, inanç-din sarmalı, kutsal, tasavvur ve yaklaşımlar, şifa,

ritüel, duyuötesi dünya, ölüm, reenkarnasyon, kıyamet, ateizm, modernite, bilim, doğa, cemaatleşme ve New Age kavramlarıyla ilişkilendirilerek çok boyutlu olarak analiz edilmiştir. Sonuç bölümünde yazar genel çıkarımlarını paylaşmış ve ek kısmına katılımcıların demografik bilgilerini ekleyerek çalışmasını tamamlamıştır.

Özellikle yeni dinî hareketler ve New Age kavramlarına açıklık getirilmeye çalışılan birinci kısımda, Hegel, Weber ve Marx'ın gözünden dine yönelik sosyolojik bakışlar ele alınmış, Douglas ve Geertz'in antropolojik yaklaşımları ile Freud ve Jung'un psikolojik yaklaşımları da eklenerek din kavramı çok boyutlu olarak incelenmiştir. Akabinde "modern bir olgu" (s.34) olarak yeni dinsel hareketler ele alınmış, gençliğin bu hareketlere yönelme sebepleri sıralanmıştır. Yazar, yeni dinsel hareketlerin "sekülerizmin keskin sınırlarına hapsolma durumunu ortadan kaldırdığı gibi tek tanrılı dinlerin düalist ve ahlak merkezli yapısına karşıt olarak bireye olanaklar evreni sunduğunu" (s.38), New Age kavramının da geç modern dönemin karakteristiğini yansıttığını ifade etmiştir. Yazarın bu noktada New Age uygulamalarının pagan öğretiler başlığında ele alınabilecek inanç formlarını içermekle beraber, bireyin inancıyla çelişmeyip ara formların üretilmesine izin verdiğini ifade etmesi dikkat çekicidir (s.41). Zira New Age akımlarının her ne kadar kapitalizmin sunduklarının reddiyle ortaya çıkmış olsalar da kendilerinin de kapitalizmin bir mecrası oldukları gerçeği söz konusudur. Bu haliyle de hem moderniteye karşı bir tepkidirler hem de modernitenin koşullarının sürekliliğini sağlamaktadırlar.

Bu bölümde kavramlar incelenirken ateizm, agnostisizm, deizm kavramlarına da kısaca değinilmiş, modernite ve modern birey bağlamında ise modernitenin aklın egemenliği beklentisinin başarısızlığının bireyi sürüklediği buhranlardan bahsedilmiştir. Bu noktada modernitenin bireylere miras bıraktığı yabancılaşma ve belirsizlik duygusunun, vadettiği kesinliğin aksine bireyde yarattığı gizemin, modern bireyi kendisini tanımlama ve anlam arayışına sevk ettiği yönündeki tespit dikkat çekicidir.

İkinci kısım saha araştırmasından elde edilen bulgulara ayrılmıştır. Yazar kullandığı yöntemi fenomenolojik yaklaşım ve hermönetik olarak belirlemiştir. Araştırma mekânı olarak İstanbul'u seçmiştir. Katılımcıları belirleyebilmek için New Age kapsamındaki etkinliklerin yapıldığı organizasyonlara katılmış ve ilk etapta özellikle Natürel 2011 Fuarı'nda tanıştığı kişilerden ve sonrasında kartopu tekniğiyle ulaştıklarından katılımcıları tespit etmiştir. Bu kişilerin bir New Age faaliyetinde bulunan ya da bu kategoride bir faaliyete izleyici olarak katılan kişiler olmasına dikkat etmiştir. Ancak

yazar, katılımcıların herhangi bir dine mensup olup olmadıkları veya mensup iseler hangi dine mensup olduklarına dair detaylı açıklamada bulunmamıştır. Çalışmada “katılımcı gözlem” ve “derinlemesine görüşme” teknikleri kullanılmıştır.

Katılımcıların İslam’a genel olarak seküler bir açıdan yaklaştıkları, ibadetleri bütünüyle anlamsız bulmamakla beraber kutsal olana yaklaşmanın yollarından biri olarak gördükleri tespit edilmiştir. Katılımcıların dinselliğin baskın olmadığı ortamlardan geldikleri ifade edilmiştir. Görüşmelerin genelinde katılımcıların maneviyata yönelik ilgilerinin daha çok bir açıklamaya duydukları ihtiyaçtan kaynaklandığı görülmüştür (s.150). Bu noktada yazarın, görüştüğü kişilerin sonradan yeni bir inanca sahip olan kişiler değil daha çok önceki inançları biçim değiştirmiş kişiler olduğu şeklindeki tespiti dikkat çekicidir (s.155).

Yazar, katılımcıların kutsalla olan ilişkilerinde “enerji” kelimesini ön plana çıkardıklarını tespit etmiştir. Enerji, bireylerin hem ruh hallerini tanımlamaları hem de kendilerini kuşatan ortam veya diyalogda buldukları kişilere yönelik duygularını dışa vurmaları noktasında işlevsel olarak kullandıkları bir kelimedir (s.163). Mirza, “var olduğu iddia edilen, evren içinde bir akışa sahip olduğu var sayılan ve kutsal bir özle ilişkilendirilen enerjiyi bir referans noktası kabul etmek, kavrayışın objektif olduğu algısı yaratmaktadır” ifadesiyle enerji kavramının kullanım amacını tespit etmiştir (s.164).

Yeni dinî hareket ve New Age ile ilişkili dernek ve gruplara katılan kişilerin katılım amaçlarının kutsal arayışından veya grubun düşüncelerini benimsemekten başka psikolojik veya fiziksel şifa arayışı, başka bir kültüre duyulan merak veya sosyalleşme ihtiyacı olabileceği de ifade edilmiştir (s.189). Katılımcılar özellikle şifa kavramını inancın sınırlarını aşan, inancın bağlamından çıkarılmış ancak kaynağını inançla ilgili bir özden alan çelişik bir yapıda algılamaktadırlar (s.192).

Görüşmelerde yazarın dikkat çektiği önemli bir nokta da bilime dair görüşlerdir. Bu bağlamda katılımcıların zihninde bilim ve inancın birbirini tamamlamaktan ziyade iç içe geçtiği, bilimin henüz inancın sınırlarına ulaşamayan toy bir anlayış olarak kabul edildiği görülmektedir. Ancak kişilerin aynı zamanda kuantum, foton kuşağı gibi bilimsel ifadeleri kullanarak bilimin desteğini aradıkları da görülmektedir (s.252, 280).

Yine araştırmada ortaya çıkan hususlardan biri, katılımcıların ateizme karşı dışlayıcı olmamakla beraber ateist olmayı insanın doğasına aykırı

bulmalarıdır. Anlaşıldığı kadarıyla çalışmada ateist duruş, bireyin değerlendirilmesi ve ruhsallığının hangi aşamada olduğunun belirlenmesinde analitik değer taşıyan bir unsur olarak kabul edilmiştir (s.267).

Yazar, yaptığı görüşmelerde ruhen yaralı olma imgesinin sıklıkla kullanıldığını tespit etmiştir. Bu bağlamda iyileştirmek de hem daha iyi bir insan olma hem de sağaltım anlamında kullanılmıştır. Bireyin yaşamakta olduğu hayatında veya var olduğuna inanılan önceki hayatlarında yapmış olduğu genellikle duygusal bir hatadan ya da bireysel yetersizliklerinden ötürü yaralı olduğu kabul edilmiştir. Ancak bu yaralı olma hali ruhun gelişim aşamalarından biridir ve bireyin önce kendini sonra çevresindekileri sonra da dünyayı iyileştirmesine vesile olacaktır (s.326).

Yazara göre New Age hareketler insanın kendisini değiştirmesinden toplum ve dünyayı değiştirmesine, ruhun ve bedenın şifa bulmasından gezegenin kurtulmasına kadar çok geniş yelpazede idealler barındırmaktadır. Ancak yazar bu görünümünün altındaki yönelimlerin tek olduğunu, onun da "kendine eğilme" olduğunu tespit etmiştir (s.278). Bu sayede birey; başarısızlık, toplumdan dışlanma, yetersizlik ve hastalık gibi hususların hepsini bir tekamül sürecinin aşamaları olarak düşünebilmektedir.

Yazarın yaptığı görüşmeler neticesinde, yeni dinselleşme eğilimlerini, "dine dönüşten ziyade, seküler bir hayat organizasyonunu kabullenerek ve üstelik destekleyerek çeşitli boşlukları maneviyatla telafi etme" olarak tanımlaması (s.323), bu grupların sekülerleşmenin mi yoksa desekülerleşmenin mi belirtisi sayılacağı noktasındaki tartışmalar için önemli bir veri sağlamaktadır.

Yazar çalışmasında bir doktora tezinin gerektirdiği ölçüde akademik bir dil kullanmıştır. Ayrıca alana hâkim olmayan genel okuyucunun anlayabileceği şekilde kavramlar izah edilerek, katılımcıların kullandığı kapalı ifadeler titizlikle açık hale getirilmiştir ve akıcı bir anlatım tarzı benimsenmiştir.

Alan araştırması olması ve katılımcı gözlem metodunun kullanılması dolayısıyla çalışmanın maneviyat ve yeni dinî hareketler çalışmalarına oldukça özgün bir katkı yaptığı açıktır. Araştırmanın üzerine hareket noktası mesabesindeki sorular, problemin pek çok boyutunu ortaya koyacak şekilde iyi seçilmiş, elde edilen bulgulara dair derinlikli analizler gerçekleştirilmiştir. Ancak kaynakça, ülkemizde din psikolojisi ve din sosyolojisi araştırmacılarının hem yeni dinî hareketlerle hem de maneviyatla direkt ilişkili olan çeşitli nitel ve nicel çalışmalarıyla zenginleştirilebilirdi. Din ve manevi-

yat ayrımı tartışmaları ülkemizde de uzun süredir devam etmektedir.¹ Bu çalışmalar, yazarın bakış açısına katkı sağlayabilirdi.

Son olarak çalışmada yeni dinî hareketler ve New Age gruplarının daha çok modernite bağlamında incelenmesi, konunun postmoderniteyle olan ilişkisine atıfların az oluşu eserdeki bazı eksikliklerdendir. Baudrillard'ın, postmodernizm hakkında dile getirdiği, "tüm geçmiş kültürleri, insanların yıktıkları her şeyi; insanların neşeyle yıktıkları ve şimdi yaşayabilmek, ayakta kalabilmek için üzüntü içerisinde yeniden inşa etmeye çalıştıkları her şeyi geri getirmeye çalışır"² değerlendirmesi göz önüne alındığında inanç biçimlerinin form değiştirerek çağımıza adapte olmasının, modernizmden çok postmodernizmin karakterini isabetli bir şekilde yansıttığı tespitinde bulunmak mümkündür.

¹ Öznur Özdoğan, *İsimsiz Hayatlar* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2005); Ali Köse ve Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınevi, 2012); Ali Ayten (haz.), *Din Psikolojisi: Dine ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012); Sevde Düzgüner, "Nereden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi Bakımın Temellerine İlişkin Kültürlerarası Bir Analiz," A. Ayten, M. Koç ve N. Tınaz (ed.), *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik-I* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016) içinde, ss.17-44.

² Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), s.184.



Prof. Dr. Hasan Onat (1957-2020) Hocamızın Ardından...

MEHMET KALAYCI

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
mkalayci@divinity.ankara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-9016-3123>

26 Eylül 2020 Cumartesi günü akşam vakitlerinde aramızdan ayrılan kıymetli Hocam Prof. Dr. Hasan Onat'ın ardından "ardından" kelimesini kullanarak bir şeyler yazmak çok ama çok üzücü. Ölüm, hepimiz için mukadder; nerede, ne zaman ve nasıl bizi bulacağını öngörebilmek mümkün değil, amenna! Ama hocamızın vefatı gerçekten ani oldu; geride bıraktığımız zaman diliminde de zihin ve gönül dünyamızda büyük bir boşluk oluşturdu. Vefatının bizlere bu kadar zor gelmesinin en büyük nedeni, yıllar boyunca hep şahit olduğumuz yaşama istenciydi. Yakından tanıyanların çok iyi bileceği ve "iyi olmamak için bahane aramıyorum" şeklinde sıklıkla söze döktüğü bu istenci, yıllar boyunca içinde taşıdı. Bu, bir hayatta kalma isteğinden çok fazlasıydı; daha çok, hayatı başta kendisi olmak üzere yetiştirdiği çok sayıda öğrenci, hitap ettiği/edebildiği insanlar aracılığıyla da anlamlandırabilmeye odaklanan varoluşsal bir kaygıydı.

Hocamız, genelde insanlık özelde ise İslam dünyası için derin kaygıları olan bir kimseydi. Son iki asırdır Müslüman coğrafyalarda olup biten hadiseler, bunların sebepleri ve bunlarla hangi yollarla baş edilebileceği üzerine farklı zaviyelerden çok fazla yazı yazdı ve konuşma gerçekleştirdi. Sorunlara sadece dikkat çekme kolaylığıyla yetinmedi, aksine bunların nasıl üstesinden gelinebileceğine dair çok katmanlı ve perspektifli öneriler ortaya koydu. Onun bu noktada en fazla önemseydiği hususların başında, bir Müslümanın aynı zamanda onurlu bir birey olması gerektiği düşüncesi gelmekteydi. Ona göre içinde bulunduğumuz zaman diliminde Müslümanlar, dinin şekilsel boyutuna o kadar odaklanmış durumdaydı ki bu uğurda dinin bir Müslümana kazandırmaya çalıştığı ahlaki ilkeleri kolayca gözardı edebilmekteydiler.

Benlik ile bencillik arasındaki farkın ayırt edilememesi, Müslümanları kendi gerçekliklerini askıya almaktan çekinmeyen yaşayan ölümlere dönüştürmüştü. Halbuki onurlu bir birey, her şeyden önce Allah'a inanan, O'nun kendisine bahsetmiş olduğu akıl ve vicdan gibi yetilere güvenen/güvenmek durumunda olan bir kimseydi. O, bu yetileri kullanarak başta kendisi olmak üzere, kendisini çevreleyen gerçekliği güzelleştirmek ve anlamlı hale getirmekle yükümlüydü. Müslümanın kendisi dahil olmak üzere içinde bulunduğu tabiat, Yüce Allah'tan ona bir emanetti; bu emanete sahip çıkabilmenin yolu ise Müslümanın kendisine güvenmesinden ve bir özne olmasından geçmekteydi. Özne olamayanlar, dün olduğu gibi yarın da tarihin çöplüğüne atılmaktan kurtulamayacaklardı. Müslüman, tarihin dolgu malzemesi olamazdı; bunun için de her şeyden önce kendi gerçekliğinin farkında olmak zorundaydı. Karşısındaki kim olursa olsun varlığı ile kendi dışındaki dünyaya güven aşlamak durumundaydı. Müslüman, yüksek güven kültürünün hem tesis edilmesinde hem de muhafaza edilmesinde en önemli aracı konumundaydı. Hocamız başta *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci* isimli kitabı olmak üzere, çok sayıda makalesinde ve konferansında bu temanın üzerinde durup hitap ettiği doğrudan veya dolaylı pek çok insanın zihin dünyasına bilinç tohumları ek-meye çalıştı.

Yüce Allah tarafından akıl ve vicdan gibi iki önemli yetiyle mücehhez kılınan insana yönelik güveni tamdı hocamızın. Onun düşünce dünyasında bu iki yetiden ilki, bilime ve bilimsel bilgiye, ikincisi ise objektiflik ve adalete yönelik bir vurgu olarak karşılık bulmuştu. En büyük çabası, ilahiyat alanının diğer bütün alanlar gibi bir bilim alanı olduğu/olması gerektiği yönündeki ısrarıydı. Ne kadar inanırsa inansınlar ve yaşarsa yaşasınlar, din çoğu kez Müslümanlar için bir bilgi alanının ötesine geçmemekteydi. Dinin sadece bir bilgi alanı olmaktan çıkarılması, aynı zamanda bir bilim alanı haline getirilmesi elzemdi. Onun sıklıkla vurguladığı bir örnekle ifade etmek gerekirse, tıp alanı bir ilahiyatçı için sadece bilgi alanı, bir tıpçı için ise bilim alanıydı; aynı şekilde ilahiyat alanı bir tıpçı için bilgi alanı iken, bir ilahiyatçı için bilim alanıydı. Hocamıza göre din ve bilim kavramları arasında oluşan mesafe, tarihten izler taşımakla birlikte aslında birkaç yüzyıl boyunca kendisini gösteren gelişmelerle doğrudan ilişkiliydi, bu yüzden özsel bir mesafeden ziyade arıziydi. Doğa bilimci paradigmanın son üç yüz yılda kazandığı ve teknolojik gelişmeler üzerinden de tahkim ettiği baskın rol, temelde insanın tabiatın bir parçası kılınması ve tabiatın bir parçası olduğu/olabildiği kadarıyla da bilimin bir parçası kılınması düşüncesi üzerine kuruluydu. İnsani gerçekliğin

dışa yani tabiata dönük kısmıyla ilgilenen bu yaklaşım biçimi, insanın iç dünyasına karşılık gelen boyuta yüz çevirmişti. Tarih, edebiyat, din gibi alanlar ya bilim alanı dışında tutulmak istenmiş ya da olgucu bir çerçevede yeniden içeriklendirilmişti; dahası din ve bilim birbirleriyle esaslı sorunları olan alanlar olarak konumlandırılmıştı. Bu yaklaşım biçimine yönelik yükselen itirazlar, geride bıraktığımız yüzyıl boyunca derece derece artmış, nihayetinde insani gerçekliğin iç boyutunun da önemsenmesi gerektiğini, bu boyutun doğa bilimlerinin ilgi alanından farklı bir alan olduğunu, bu yüzden de doğa bilimlerinin yöntemleriyle hareket edilemeyeceğini savunan bir bilim paradigması gündeme gelmişti. Sosyal bilimler, beşeri bilimler, manevi bilimler, insan bilimleri, kültür bilimleri gibi kavramlar altında tesis edilmek istenen yaklaşım, aslında temelde bu itirazların sonucu olarak gelişmişti. Hocamız, ilahiyat alanlarının bilimselliğinin sosyal bilimler zemininde düşünülmesi ve bu zeminin yöntemsel ekipmanlarından beslenmesi gerektiğine ısrarla vurgu yaptı. Bunu ise en tepede genel/kök bilim paradigması, onun altında sosyal bilim paradigması, onun altında ilahiyat alanının kendine özgü yöntemsel kabulleri, onun altında mensubu bulunan anabilim dalının kabulleri ve en altta da gerçekleştirilen çalışmanın veya çalışmacının kabulleri şeklinde olmak üzere bir piramit olgusu üzerinden izah etmeye çalıştı. Bu piramide yönelik bir farkındalıktan hareketle oluşturulmuş bir bilgi, din alanında bile olsa nihayetinde bilimsel bir bilgiydi. Din alanında belki en gerekli ve en fazla ihtiyaç duyulan husus ise bu minvalde üretilmiş olan bilimsel bilgilerdi. Din alanının, menkıbevi ve mitolojik bir yaklaşım tarzından kurtarılabilmesi ve gerçek bir anlama faaliyetinin mümkün kılınabilmesi bu türden bilgiler sayesinde mümkündü. Din alanında bilimsel bilgiden söz etmek, dinin bilimin hegemonyası altına girmesi anlamına gelmemekteydi; aksine din alanında bilimsel bilgi; temellendirilmiş, isteyen herkesin kaynaklara inmek suretiyle doğruluğunu sınavabileceği, bu nedenle de güvenilir bir nitelik taşıyan bilgiydi. *Emevîler Devri Şif Hareketleri ve Günümüz Şifliği* isimli çalışması başta olmak üzere diğer pek çok çalışmasında öne çıkardığı ve danışmanlığını yaptığı çalışmalar bünyesinde görünür kıldığı “kaynak kritiği”, “kavramların güvenilirliği”, “şahıslar üzerinde derinleşmek” ve “fikir-hadise irtibatı” gibi hususlar, aslında hocamızın din alanında bilimsel bilgi imkanına yönelik yöntemsel enstrümanların tespiti çabasıydı. Ancak bu çaba yalnızca bu hususlarla sınırlı değildi; şahsım dahil olmak üzere yanında öğrencilik yapan pek çok kişinin sosyal psikoloji, tarihsel sosyoloji ve tarih felsefesi alanlarında birçok kitapla tanışmasında kendisinin doğrudan etkisi, tavsiyesi ve yönlendirmesi söz konusuydu.

Hocamızın üzerinde en fazla durduğu ve bizlerde diğer bütün yöntemsel vurgularından belki daha çok kalıcı etki bırakan husus, “süreç bilinci” idi. Geçmiş ve tarih arasındaki farkın hakkıyla fark edilmesi gerektiğine inanır, bunun fark edilmemesinin doğuracağı sıkıntılara tarihten ve günümüzden örnekler sıralardı. Geçmiş geçmişti ve bir daha bütün veçheleriyle ve gerçekliğiyle yaşanması, idrak edilmesi ve ifade edilmesi mümkün değildi. Tarih, ihata edilemeyecek bir büyüklükte ve çeşitlilikte bir geçmişten günümüze intikal edebilmiş sınırlı sayıdaki belge ya da bulgu üzerinden gerçekleştirilen bir anlama faaliyetiydi. Müslümanların belki de en fazla sıkıntı yaşadıkları hususların başında, sağlam bir tarih telakkisine sahip olmamaları gelmekteydi. Öyle ki bu eksiklik, süreçlerin doğru işletilememesinin, gerçek ile mit arasında sıkışmış bir zihin yapısının sahayı tümünden işgal etmesinin belki de en önemli nedeni konumundaydı. Gelenek algımız da bundan büyük ölçüde nasiplenmiş durumdaydı. Süreçlerin doğru işletilememesi, farklı mezhebî geleneklerin tarihi geriye doğru işletmek suretiyle ve sadece kendi kabulleri üzerinden, alternatif birer tarih inşasında bulunmalarına yol açmıştı. Böylesi bir düzlem, ortak bir geçmişten hiç de ortak ve benzer olmayan tarih telakkilerinin sürgün vermesine sebebiyet vermişti. Tek ve tekil bir olaya yüklenen anlam, geleneklere göre farklılık arz etmekteydi. Bunun oluşturduğu sis perdesi, farklı geleneklere mensup Müslümanları kendi muhayyel kale duvarlarının ardında yalıtılmış bir şekilde var olmaya ve gün geçtikçe de birbirlerinden uzaklaşmaya götürmüştü. Hocamız yanlış tarih telakkilerinin, geçmişteki yanlış gerçeklik arayışları olduğunun gayet farkındaydı. Bu nedenle öncelikle yapılması gerekeni, süreçlerin doğru işletilmesi ve bu istikamette de erken dönemden başlamak suretiyle mezhebî geleneklerin gelişim seyrinin tespit edilmesi olarak gördü. Hâricilik, Murci’e, Mu‘tezile, İmâmîlik, Zeydîlik, İsmâ‘îlîlik, Mâturîdîlik, Eş‘arîlik gibi çok sayıda geleneğin mezhepleşme süreçlerini danışmanı olduğu öğrencilere tez konusu olarak önerdi ve çalıştırdı. Bu, aynı zamanda olguların algısal lekelenmişliklerden önceki saf gerçekliğini tespitiye yönelik, belki biraz zor ama kesinlikle anlamlı bir çabaydı. Böylelikle bir bütün olarak erken dönem İslam düşünce geleneğinin ortak gelişim seyri ortaya konulabilecekti. Onun danışmanlığında sonuçlandırılmış otuz bir yüksek lisans tezinin yirmi dördü, yirmi bir doktora tezinin on sekizi erken dönem odaklıydı. Bu sayede erken döneme dair genel ve çok boyutlu bir resim ortaya çıkmış oldu. İslam Mezhepleri Tarihi alanında oluşan bu resim, aynı zamanda hocamızı da bu alanın merkezine çekti. Gösterdiği ufuk elde edilebilen satıhla daha da genişledi; bu durum İslam Mezhepleri Tarihi alanının, referansını onun metodik mülâhazalarından alan temeller üzerine

oturmasını beraberinde getirdi. Lakin erken dönemden başlamak suretiyle geçmişin doğru anlaşılması anlamındaki bu tarihsel faaliyet, bir zaman sonra tarihin erken dönemdeki bir geçmişe sıkışıp kalmasına neden oldu. Erken dönemle birlikte başlayacak bir anlama faaliyeti, aslında dalga dalga sonraki sürece yayılacak, böylelikle de tarihsel bilgideki süreklilik sağlanmış olacaktı. Bu ne yazık ki gerçekleşemedi. Gerçekleşememesi, belki erken geçmişe dair gerçekleştirilen arkeoloji faaliyetinin sunduğu net fotoğrafın cazibesinden belki de sonraki gerçekliğe karşı sadece İslam Mezhepleri Tarihi alanının değil, tüm bir ilahiyat alanının yaşadığı yabancılıktan kaynaklanmaktaydı. İslam düşüncesinin klasik sonrası süreci, ilahiyat alanının kadrajının epeyce dışındaydı ve bu alan gönül rahatlığıyla meslekten tarihçilere terk edilmiş durumdaydı. Muhayyiledeki uzamsal mesafe ve derin boşluklar, erken dönem algısını daha da tahkim etti. Belki de bunun için hocamız, sürekli olarak, bir İslam Mezhepleri Tarihi doktora çalışmasının klasik dönem üzerinden içeriklenmesi gerektiğine vurgu yaptı. Başarılabilen çalışmalar üzerinden erken döneme dair ne kadar anlamlı bir değerlendirme zemini oluşturduğunu görse de sonraki süreçlerin aynı bilinç ve hassasiyet üzerinden çalışılmamış olmasının eksikliğini farkındaydı. Eskiden karşı olduğu çağdaş dönem çalışma hususunda bile, son zamanlarındaki kanaatlerinin epeyce yumuşadığını ben dahil pek çok arkadaşımız biliyoruz. Onun süreçlerin doğru işletilmesi bağlamında bize kazandırmaya çalıştığı bilincin halen en büyük sermayem[iz] olduğunu özellikle vurgulamak isterim.

Hocamız, din alanında doğru bir anlayışın, yine doğru bilgi ile gerçekleştirilebileceğine inanırdı. İslam ile Müslümanlar arasındaki farka vurgu yapar, bu ikisinin aynileştirilmemesi gerektiğine, aynileştirildiği durumlarda da tarih boyunca ne türden açmazlara ve yanlış ilişkilendirmelere sebebiyet verildiğine dikkat çekerd. İslam, Yüce Allah tarafından Hz. Peygamber'e gönderilmiş olan vahiy ve bu vahyin onun örneğinde toplumla buluşmasıydı; dinin ilahî olan boyutu daha çok burada aranmalıydı. Sonraki süreç ise daha çok Müslümanların ön planda olduğu ve karşılaşılan yeni problemler veya durumlar karşısında ilahî olanın merkeze alınması üzerine kurulu bir anlama faaliyeti; bu yüzden de beşerî bir mahiyet arz etmekteydi. Bu yaklaşım, hocamızın din-mezhep ilişkisi bağlamındaki düşüncelerinin de zeminini oluşturmaktaydı. Buna göre mezhepler, dinin anlaşılma biçimleriydi ve dinle özdeşleştirilmeleri doğru değildi. Mezhepler, özü İslam olan ve devinimini sürekli olarak muhafaza eden bir mağmayı sarmalayan katmanlardı. Bu katmanların temelinde ise insani gerçekliğin bütün veçhelerinden izler yer al-

maktaydı. Din tekti, ama mezhepler çoktu; dinin belirli bir mezheple özdeşleştirilmesi aslında söz konusu mezhep üzerinden dinin inşa edilmesi anlamına gelmekteydi. Çok sayıda mezhebin oluşu, eleştirilebilecek bir olgu değildi, aksine dinin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde Müslümanlar tarafından ortaya konulmuş kümülatif zenginliklerdi. Her mezhebin kendisini en doğru mezhep olarak görmesi de yadırganacak bir durum değildi. Bununla birlikte bir mezhebin kendisini dinle özdeşleştirmek suretiyle tek doğru olduğunu ileri sürmesi, dine belirli bir zaviyeden ipotek koyma refleksiydi. Her bir mezhebin aynı minvalde hareket ettiği durumlarda ortaya çıkan netice ise çok yönlü bir çatışma kültürü ve bunun ürettiği derin krizdi. Hocamıza göre, tarih boyunca da günümüzde de dine en yıkıcı etki bu zaviyeden gelmekteydi. Düşünce tarihimizde taassup kavramıyla nitelenen bu durum, ona göre insanın vicdan ve adalet duygusunu askıya alması demekti. Böyle bir durumun ürettiği sonuç ise hoşgörüsüzlük ve tahammülsüzlük hissiydi. Bir kimse hoşuna gitmese bile, başkasının fikrine, düşüncesine ve yaşam tarzına karşı saygılı olmak durumundaydı. Nitekim kendisi de hayatı boyunca bu doğrultuda hareket etti. O, bütün mezhebi farklılıklara rağmen yine de Müslümanları bir arada görmeyi mümkün kılan esaslara odaklandı. Vefatından kısa bir süre öncesinde kaleme aldığı ve kitap üst başlığını birlikte tartıştığımız “İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği” başlıklı eserinde, bu esasları “tevhid, nübüvvet ve ahiret” şeklinde öne çıkardı.

Hocamız her bir mezhebin kendi gerçekliğini din olarak konumlandırmasının, İslam’a vereceği zararın sürekli altını çizdi; doğru bildiği hususları dile getirmede çekingen davranmadı, hatta zaman zaman Türkiye’deki bazı grup veya cemaatlerin tehditlerine maruz kaldı. Keskinliğini haklılığından ve doğruluğundan alan bazı söylemleri, DAEŞ, HİZBULLAH ve FETÖ gibi örgütler tarafından hedef tahtasına oturtulmasına, zaman zaman ölüm tehditleri almasına neden oldu. FETÖ’nün en rahat hareket ettiği ve sahip olduğu güç imkanlarıyla gizli veya açık herkese ayar vermeye çalıştığı bir ortamda, bu ve benzeri oluşumları üreten zihniyeti sorgulayan en güçlü seslerden biri oldu. Zamanında FETÖ’nün yurtlarında kalan bir lisans öğrencisinin buradan ayrıldıktan sonra yaptığı bir itirafta dile getirdiği üzere, İlahiyat Fakültesindeki hocalar “dersine girilebilir olanlar ve girilmemesi gerekenler” şeklinde ikiye ayrılmıştı. Girilmemesi gerekenler de “devam mecburiyeti olanlar veya olmayanlar” şeklinde yine ikili bir sınıflamaya tabi tutulmuştu. Girilmemesi gereken ancak devam zorunluluğu nedeniyle mecburen katılınması gereken derslerde, öğrencilerin yanlarında kulaklık bulundurmaları ve hiçbir şekilde

dersin hocasına kulak vermemeleri tembihlenmişti. Çünkü bu derslerin hocaları, “çok haklı gibi görünen ve insan zihninin kolayca ikna olabileceği bir üsluba” sahiptiler. Bunun önüne geçmek için de “hiçbir surette onları dinlememeleri, yanlarında getirdikleri kulaklıkla yüksek sesli bir şekilde başka şeyler dinlemeleri” elzemdi. Söz konusu öğrencinin dile getirdiğine göre hocamız, bu kapsamdaki hocalardan, onun dersleri de bu kapsamdaki derslerdendi. Bu türden kuşatılmışlık ve yalıtılmışlıkla derse gelen öğrenciler, onun lisans derslerinde bile sıklıkla vurguladığı “aklınızı ve vicdanınızı bedelli veya bedelsiz olarak başkalarına kiraya vermeyin” şeklindeki tavsiyesine maalesef kulak verememişti.

Hocamız, güçlü bir gözlem ve analiz yeteneğine sahipti. Bunu hem bize dair tespitlerinde hem de ortaya koyduğu stratejik tahlillerde gözlemledik. Geleceğe bütüncül bakabilmenin, geçmişe ve şimdیه dair sahip olunacak çok yönlü birikimden geçtiğini gayet iyi bilirdi. Bu yüzden de oldukça geniş bir konu ve kitap yelpazesinde sürekli ama sürekli okumayı alışkanlık haline getirmişti. Okuma alışkanlığı, aynı zamanda bir kitap alışkanlığı idi; belirli aralıklarla hep Kızılay’daki kitapçılara uğrar ve yeni yayımlanmış kitapları incelediler. Bizler pek çok kitapla, ilkin hep onun masasında karşılaşmışızdır. Kitle psikolojisi, küreselleşme, uluslararası ilişkiler ve buna yön veren kültürel kodlar, yapay zeka, dijital dönüşüm, büyük veri, kimliklerin uydulaştırılması gibi her ilahiyatçıdan beklenmeyecek ölçüde geniş bir ilgi alanına sahipti. Bunlara yönelik ilgisi, bir tüketici olmaktan daha fazlasıydı; tarihte Endülüs benzeri bir medeniyetin yine Müslümanlar eliyle ortaya çıkabileceğine inanır, bunun gerçekleşebilmesinin ise Müslümanların içinde buldukları zaman ve gelecekle barışmalarından geçtiğini düşünürdü. Endülüs, Müslümanları değil, Müslümanlar Endülüs’ü var etmişlerdi. Yeni Endülüsler arzu ediliyorsa bunun yolu Müslüman gerçekliğin yaşamın tüm alanlarında görünür kılınmasından geçmekteydi. Sanat, felsefe, edebiyat, ahlak, mimari gibi alanlar, Müslümanların yabancılaştığı ve yeniden fethedilmeyi bekleyen varlık zeminleriydi. Böylesi bir fetih, her şeyden önce mücadele edilen gerçekliğe karşı iyi bir hazırlığı ve kendisini gerçekleştirebilmiş sağlam Müslüman bireyleri gerekli kılmaktaydı. Bu ise günü, dünden ve gündenden ibaret görerek gerçekleştirilemezdi. Bir yılı veya on yılı değil, aksine bir asrı veya asırları içine alacak makro planlara ihtiyaç vardı. Gelecek, onu yaşayanların değil, yaşanmadan önce onu görebilenlerin elinde olmaya/kalmaya devam edecekti.

Yakından tanıyanların gayet iyi bileceği üzere, hocamız insani ilişkilerde ölçülü davranmaya önem veren, ne olursa olsun nezaketi ve tebessümü asla

askıya almayan bir kimseydi. Onunla ilk defa tanışan bir kimseyi ürkütebilecek ölçüde vakur bir duruşa sahipti, ilk tanışma faslı geçip de dünyasına ortak olmaya veya onu dünyanıza ortak kılmaya başladığınızda ürkme hissi, yerini derin bir saygıya bırakırdı. Karşısındakinin hamlığına ve cehaletine bile olgunlukla mukabelede bulunmaya özen gösterirdi. En kızdığı durumlarda bile kendisinden duyulabilecek ifadeler “ulen baba”dan öteye gitmezdi. Duyguların gelip geçici olduğunu bilir, bu yüzden insani ilişkilerini duygusal tepkiler üzerinden şekillendirmezdi. Hep mantık dairesi içerisinde hareket etmeye özen gösterirdi. Bundan dolayı kolay kolay kin tutmaz, kin tuttuğunu ise asla unutmazdı. Yaşanan tek bir olaydan büyük genellemelere ulaşmaz ya da tek bir olaydan hareketle bütün bir geçmişi yeniden anlamlandırmaya kalkışmazdı. Ölçer, tartar ve yargısını öylece ortaya koyardı. Haksızlığa tahammül edemez, adalet duygusundan asla ödün vermezdi. Adaleti ne sadece sevdiklerine tahsis eder ne de sevmediklerinden mahrum ederdi. Yanlılığı sabit fikirlerde gereksiz yere ısrar etmez, makul ve temellendirilmiş bir görüşe kulak vermekten hatta belki onu benimsemekten çekinmezdi. Katılmadığı bir görüş bağlamında ondan duyabileceğiniz ilk tepki, “sanmıyorum” şeklinde olurdu. Ama söylediğiniz makul ve iyi temellendirilmişse, bir müddet sonra tavrı “olabilir”e, daha sonra da “ben de aynı fikirdeyim”e dönüşürdü. Bundan hiç rahatsızlık duymazdı; geçen zaman zarfında anlardınız ki söylediklerinizi enikonu tahlil etmiş, kendi zihin gerçekliği ile bütünleştirmiş, defalarca tartışmış ve nihayetinde bir karara ulaşmıştı. Kimden geldiğinden çok, fikrin kendisiyle ilgilenirdi; taşıyıcısına yönelik hissettikleri üzerinden bir fikri redde veya kabule yeltenmezdi.

Hocamız biz öğrencilerine harcadıkça büyüyen bir insani ilişki kredisi sunardı. Bu durum bizlere dair kanaatlerinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynardı. O, bir tez ortaya koyduğumuzda olabileceğimize değil, olduğumuzda bir tez ortaya koyabileceğimize inananlardandı. Sunduğu krediyi kullanmamızı bekler, bu sayede analitik düşünebilme ve kendimizi ifade edebilme becerimizi görmek isterdi. Ne zaman ki tezin bütün ağırlığını hücrelerimizde hissetmiş, gözlerimizi de içimizde büyüyen heyecana ayna kılmışsak, ne zaman ki elde edebildiklerimizle kendi zihin kabımızdan taşmaya başlamışsak işte o zaman olmaya başladığımızı kanaat getirirdi. Bundan sonraki süreç, savunmaya giden sürecin kapılarının aralandığı bir zaman olurdu bizler için. Doktorasını bitirmiş bir öğrenciyi artık “hoca” olarak değerlendirir, hitaplarına da hep bu kelimeyi eşlik ettirirdi. Başarılı bulunmuş doktora savunmaları sonrasında öğrencilere mutlaka cübbe giydirir, duyduğu saygıyı da bu esnada ceketinin düğmesini ilikleyerek doğrudan gösterirdi.

Hocamızın öğrencilerine yönelik sabrı ve ihtimamı, lisanstan doktora sonrasına kadar uzunca bir sürece şamildi. Bir ilahiyat öğrencisinin kendi gerçekliğinin farkına vardığı zaman dilimi genellikle son sınıf olurdu, ama bu zaman dilimine gelmiş bir öğrenci için geride bıraktığı yıllar boşa geçmiş yıllardı. O, bunun farkındaydı ve bu yüzden henüz daha sona gelmeden, inandığı ve akademisyen olmaya istekli öğrencilere karşılıksız rehberlik hizmetinde bulunurdu. Onları, bir akademisyen olmaya ve bunun zorluklarına psikolojik olarak hazırlardı. Kitaplar okutur, bunları kendi odasında vakit ayırmak suretiyle öğrencilerle müzakere ederdi. Seminer ödevleri ve bitirme tezleri verdiği öğrencilerden beklentisi yüksekti. Hatta bazen onları İslam Mezhepleri Tarihi alanıyla ilgili kısa bir el yazma metni konu alan bir çalışma yapmaya teşvik ederdi. Bu tutumunu, son zamanlara kadar da sürdürdü. Bir aralık kendisiyle bu konuda bir müzakerede bulunduğumuzu hatırlıyorum; el yazması odaklı bir tez çalışması isteğinin, öğrencilerin altından kalkamayacakları bir yüke dönüşebileceğini, altından kalkılamayan her yükün de öğrencinin alandan uzaklaşmasına sebebiyet vereceğini dile getirmiştım. Oysaki onun istediği tam da buydu; öğrencinin mevcut gerçekliği ile hazırlanan bir tezin öğrenciye hiçbir şey kazandırmayacağını, bilakis bir tezin öğrencinin kendi gerçekliği ile hesaplaşmasına vesile olması gerektiğini düşünüyordu. Dışarıdan bakıldığında acımasız gibi gelen bu tavrın, öğrenci odaklı olduğunu ve yüksek lisans ya da doktora sürecinde yaşanması muhtemel yoğun baskı ve strese bir ön hazırlık niteliği taşıdığını özellikle belirtmek gerekir. Bu sayede İslam Mezhepleri Tarihi alanına kazandırdığı çok sayıda öğrencisi oldu hocamızın.

Zor durumlar karşısında, metanetini bir an bile elden bırakmazdı hocamız. Bir sempozyum vesilesiyle birlikte gittiğimiz Kazakistan'dan geri dönüşte, içinde bulunduğumuz uçağın İstanbul semalarındaki yoğun yağış nedeniyle yaşadığı ağır türbülansa hepimiz kendimizden geçmişken, metanetini koruyabilen ve indiğimizde bizi teskin eden bir tek o olmuştu. Kafilenin neredeyse tamamı, İstanbul'dan Ankara'ya olan bağlantı uçuşuna asla binmeme yönünde bir tavır ortaya koymuşken, hepimizi buna ikna eden yine oydu. Uzaktan bakıldığında korkutan, ama yakından gözlemlendiğinde korkuyu korkuttuğu anlaşılan bir dinginlikti onun metaneti. Bunu da uzun yıllar boyunca memleketi olan Eldivan'da dokumuştum ilmek ilmek. İçinden geldiği dünya olan Eldivan'ı zamanla içine almıştı. Dağ ve ormanda gerçekleştirdiği ve zaman zaman bizleri de ortak kıldığı uzun yürüyüşlerin hepsi, aslında kendi içine yönelik birer keşif yolculuğuydu. Ramazan Ayı vesilesiyle yazdığı ve 08.08.2011 tarihli Akşam Gazetesi'nde yayımlanan "Doğanın Dip Seslerine

Hiç Kulak Verdiniz mi?" başlıklı yazısı bu yolculuğun belki de en güzel söze döküldüğü pasajlardan oluşmaktaydı. Hocamızın kendi anlam dünyasını şekillendiren dip dalganın mahiyetine de ayna tutan bu yazının bir kısmını burada paylaşmak, sanıyorum "ona kulak vermenin" en güzel vesilesi olacaktır:

Bilmem hiç, bilgisayardan, televizyon, radyodan, telefondan uzak, insan ayağı henüz basmamış topraklarda, hiç insan ciğerine bulaşmamış oksijeni ciğerlerinize doldurarak yürümeyi denediniz mi? Böylesi yerler de var mı, diye düşünmeyin. Güzel yurdumuzun kirlenmemiş yöreleri, henüz bizim tahminimizden daha fazla... Böylesi yerlerde insan, ilkönce ürperten bir yalnızlık duygusuna kapılır. Kendi sesinden medet umar, korkularını bastırmak için. Bir süre sonra, korkulacak tek varlığın "insan" olduğu gerçeği ile yüzleşir. Tabiat, yavaş yavaş içine çeker insanı... Kendiliğinden, uçup gelen bir tohumdan büyümüş bir çam ağacının gölgesi kucak açar insana... Üzerine oturduğu toprağın, insanın yaratılmış olduğu "toprak" olduğunu hissedersin... Doğanın dip seslerini işitmenin zamanı gelmiştir...

Daha önce hiç duymadığımız ezgiler dolar insanın ruhuna. Çam ağaçlarının tatlı tatlı esen rüzgarla buluşunca yaptıkları beste, ana sesini, ninniye çağırıştırır; insana derin bir huzur verir. Çekirgelerin ve cırcır böceklerinin alışkanlık yaptığı için pek işitilmeyen orkestralarının, dip sesleri perdelediği fark edilir. Birden, gözü açılır insanın, renk cümbüşünün içinde, "çoklukta birlik"i keşfeder. Aynı topraktan fıskıran binlerce, milyonlarca bitki, her birinin rengi, kokusu farklı; çiçekler, kelimenin tam anlamıyla muhteşem ve cazip. Bu tabloyu tamamlayan böcekler ve ren-garenk kelebekler... Bir an, "Göklerde ve yerde var olan her şeyin Allah'ı tespih ettiğini, yücelttiğini" (57/1) düşünmeden edemez insan.

Dip sesler Kur'an'ın insanı derinden sarsan ilahi mesajı ile bütünleşir: "Şüphesiz göklerde ve yerde Allah'ın varlığına ve kudretine işaret eden deliller vardır; fakat bu delilleri inananlar anlar. Sizin yaratılışınızda ve yeryüzüne yaydığı canlılarda da, Allah'ın varlığına ve kudretine işaret eden deliller vardır; fakat bunu anlayacak olanlar, varlığın özünü kavrayan kimselerdir. Gece ile gündüzün birbirini izlemesinde, Allah'ın gökten rızık sebebi olan yağmuru indirip, onunla ölü toprağı canlandırmasında ve rüzgarı estirmesinde, yine O'nun varlığına ve kudretine işaret eden deliller vardır; evet, bunları ancak aklını kullananlar anlar." (45/3-5).

Doğanın dip sesleri ve fark edilmeyi/görülme-yi bekleyen müstesna güzellikleri, kendini ancak aklını kullananlara, düşünenlere, bilgiye ve öğrenmeye açık olanlara açar. İnsanın farkındalık düzeyi arttıkça, "Kalpleri var, fakat anlamazlar; gözleri var, ama görmezler; kulakları var, fakat işitmezler" (7/179) ayetinin anlamı daha bir belirgin hale gelir. İnsan,

kendi tercihleri sebebiyle, kulağını işitmez, gözünü görmez hale getirebilir. Hele çelişkileri görememek, doğruya doğru diyememek, insanın başına gelebilecek en ciddi felaketlerden birisidir.

İnsan ayağı basmamış topraklarda, ağaçların özel olarak ürettiği taze oksijeni ciğerlerine doldurarak, sessizliğin sesini kirletmemek için parmak uçlarına basarak yürüyen insan, kendi varlığının farkına varabilir, evrenin Tanrı'nın muhteşem san'atı olduğunu görebilir; insan olmanın başlı başına bir değer olduğunu yeniden keşfedebilir. Bunun için, güneşle birlikte uyanan, dirilen doğanın dip seslerine kulak vermek gerekir: "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbirini izlemesinde, derin kavrayış sahipleri için alınacak dersler vardır. Onlar, ayakta dururken, otururken ve uyumak için uzandıklarında Allah'ı anar ve göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde uzun uzun düşünürler ve 'Ey Rabbimiz, Sen bunları anlamsız ve amaçsız yaratmadın! Sen Yücelikte sınırsızsın, bizi ateşin azabından koru' derler." (3/190-191).

Doğanın sesini duyabilmek, dilini anlayabilmek için, insanın "topraktan" yaratıldığı gerçeğini hatırlamakta fayda vardır. Toprağı saksıda görenler, insanın da bir parçası olduğu varoluşsal bütünlüğü kavrayamazlar. Toprağı tanımayan, insanı anlayamaz.

Hocamız tabiatı, Allah'ın yeryüzüne serpiştirdiği ayetlerini görebilme ve silesi olarak değerlendirirdi; lakin insan bunu görebilmek için nasıl bakması gerektiğini bilmek zorundaydı. Tabiata karşı dikkatli ve özenli olmalı, kendisini tabiatın bir parçası kılmalıydı. Hocamız, bunun emek ve sabır gerektirdiğinin farkındaydı, bu yüzden de asla hemen netice almaya çalışmazdı. Bu durum, onda aceleci ve sadece sonuç odaklı bir var olma/var etme kaygısından çok, süreci merkeze alan bir dinginlik hissini büyüttü. Bunu bize karşı tavır ve tutumlarında da dolaylı olarak hep gözlemledik. Bizleri birer ağaç gibi görür ve sürekli yaşatmaya çalışırdı; en çok üzüldüğü şey yaşama isteğini kaybetmiş ve kurumaya yüz tutmuş bir ağaçtı. Bu durumda bile umudunu hiç kaybetmez ve yaşatmak için elinden gelini esirgemezdi. Herkesin mutlaka ikinci, hatta üçüncü bir fırsatı hak ettiğine inanırdı. Birisine yönelik bir inanç duymuşsa, şartlar ve süreçler nasıl gelişirse gelişsin bunu uzun yıllar içinde taşırdı. Bunu en saf haliyle deneyimleyenlerden biri oldum. Lisansta öğrenci iken hocamıza "Özümün gürlmesi ile çakacak şimşeklerin aydınlığında göreceğim karanlığın hakikatini, hakikatın karanlığını" şeklinde başlayan bir mektup yazmıştım. Yazma gerekçem, onun derslerde bizlere "içinizde kendisi olmaya cesareti olan yok mu" veya "içinizde kafası basmaya niyeti olan yok mu" şeklinde yönelttiği sorulardı. Bunlar, onun açısından bizdeki potansiyeli ortaya çıkarmaya dönük ince ve bilinçli saptamalardı, ama biz öğrenciler için sinir uçlarımıza dokunan acımasız salvolardı. Ben altına herhangi bir

isim yazmadan bir mektupla bir cevap vermek istedim, böylelikle de neredeyse her ders ve biteviye sorduğu bu sorular karşılıksız kalmaması istedim. Hocamız, mektubu almış ve muhtemelen benim yazdığımı anlamıştı. Muhtemelen diyorum çünkü geçen zaman zarfında bundan ne ben söz ettim ne de o. Ta ki doçent olana kadar. Yirmi yıl boyunca muhafaza ettiği bu mektubu doçent olduktan sonra 2017 yazında bana verdi. Yaşadığım duygu biraz utanma, ama daha çok şaşkınlıktı. Ne diyeceğimi bilememiştim, esasen denebilecek pek bir şey de yoktu. Ama bu deneyim, bana onun gönül dünyasının ne kadar geniş olduğunu, bir kez girilmişse şayet orada yıllarca kalınabileceğini görebilme fırsatı sundu.

Hocamız sahip olduğu bilgiyi paylaşma konusunda asla ketum davranmaz, kimden gelirse gelsin konferans ve yazı taleplerini yanıtızsız bırakmazdı. Bitmek bilmeyen bir enerjiyle her talebe karşılık vermeye çalışırdı. Haftada birden fazla ve birbiri ardına ulanmış uçak yolculuklarıyla yurt içinde ve dışında konferanslara giderdi. Enerjisine ve heyecanına yetişemedik çoğu kez. Gerek uzun yıllar Türkiye'nin Sesi Radyosunda sürdürdüğü düzenli konuşmaları gerek yazılı ve görsel medyadaki yazıları ve konuşmaları gerekse konferanslar ve bilimsel toplantılar vesilesiyle ortaya koyduğu söylemler nedeniyle geniş bir hitap kitlesi oldu. Bu bakımdan tıpkı mezheplere dair yaklaşım biçiminde olduğu gibi bağlamlar üstüydü. Böylesi bir temsil, hayatı, içinde bulunduğu bağlama hapsedmiş ve tekil bir bağlamdan hayata bakma kolaylığını tercih etmiş kimseler için elbette yadırganacak, hatta belki eleştirilecek bir durumdu. Ama o, zor olanı gerçekleştirdi; farklı bağlamlara mensup çok sayıda kimsenin aklına ve vicdanına dokunabildi. Bu yüzden onun vefatıyla oluşan boşluk hissinin, yalnızca biz öğrencileriyle ve İslam Mezhepleri Tarihi alanındaki akademisyenlerle sınırlı olduğu düşünülmemelidir.

Hocamızın vefatı sonrası süreçte yaşadığımız, daha doğrusu yaşamak zorunda kaldığımız en üzücü hadise ise koronavirüs kaynaklı vefatı nedeniyle, altmış üç yıllık ömrünün üçte ikisinden fazlasını adadığı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde bir veda töreni yapılamaması oldu. Oysa böylesi bir tören hem bir veda hem de bir vefa anlamına gelmekteydi ve fakültemiz tarihi boyunca çok sayıda hocamız bu şekilde ebedî aleme yolcu edilmişti. Maalesef böylesi bir tören kendisi için mümkün olmadı, olamadı. Ne diyelim, ruhu şad, mekanı cennet olsun. Başta kıymetli eşi ve hayat arkadaşı Nurten Onat Hanımefendi ile çok sevdiği çocukları Oğuz ve Yavuz Onat olmak üzere tüm yakınlarının, sevenlerinin ve bizlerin başı sağ olsun.

Allah bizim varlık sebebimiz, yine O'na döndürüleceğiz.



Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; İslami ve Dinî Araştırmalar sahasında, yılda iki kez yayımlanan ve kör hakemlik sistemini uygulayan açık erişimli bir dergidir.

Dergide; “araştırma makalesi”, “araştırma notu ve yorum”, “eser değerlendirmesi”, “bilimsel toplantı değerlendirmesi” ve “vefa notu” kategorilerinde çalışmalar yayınlanır. *Dergiye* gönderilecek yazıların İlahiyat alt disiplinlerinden en az biriyle ilişkili olması ve Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca veya Fransızca dillerinden birinde yazılmış olması beklenmektedir.

Dergi, yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinden 3 ay öncesinde (Mayıs sayısı için en geç 28 Şubat tarihinde; Kasım sayısı için en geç 31 Ağustos tarihinde) gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların ise yayın tarihinden 2 ay öncesine kadar (Mayıs sayısı için en geç 31 Mart tarihinde; Kasım Sayısı için en geç 30 Eylül tarihinde) gönderilmesi mümkündür. *Derginin* yayın tarihi geldiğinde, hakemleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.

Dergiye yazı başvuruları Dergipark sistemi üzerinden alınır (<https://dergipark.org.tr/auifd>). Bu

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a double-blind peer-reviewed open access academic journal published semi-annually in the fields of Islamic and Religious Studies.

The Journal publishes writings under the following categories: research articles, research notes and comment, book reviews, reviews of conferences and meetings, interviews, and tributary notes. Manuscripts are expected to be related to at least one of the sub-fields of Islamic and Religious Studies. The Journal accepts articles in Turkish, English, Arabic, Persian, German, and French.

The Journal is published twice a year (May, November). Research articles must be submitted at least three months before (February 28 for the May issue; August 31 for the November issue) and contributions in the other categories should be sent at least two months before the publication date (March 31 for the May issue; and September 30 for the November issue) to be considered for inclusion in the nearest issue. However, timely submission does not necessarily guarantee that the manuscripts will have undergone all the necessary steps to be published in that period of time. Articles whose reviewal and editorial processes have not been completed are postponed to the next issue.

The Journal requires that all authors submit all manuscripts online through the Dergipark system

nedene yazı göndermek isteyenlerin söz konusu sisteme üye olmaları gerekmektedir. Bu konuda sıkıntı yaşayanlar bizimle iletişim (*iladergi@ankara.edu.tr*) kurabilirler.

Dergiye gönderilen yazıların, tamamı veya bir kısmı daha önceden başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmalıdır.

Dergiye gönderilen yazılar, sıkı bir intihal denetiminden geçirilir. Tüm yazılar, iki aşamalı bir değerlendirme sürecine tabidir. İlk aşamada, yazı muhtevaşı ve ele alış biçimi bakımından editörler kurulunca ödenetime tabi tutulur. Bu aşamada olumlu neticelenen yazılar, ikinci aşama olan kör hakemeleme sürecine tabi tutulur. İlk aşama en az 15, ikinci aşama ise en az 30 gün sürebilmektedir. *Derginin* kapsamı ve beklentilerine uygun olan yazılar üç hakeme gönderilir; iki hake-min kanaatinin olumlu olması durumunda yayınlanmasına karar verilir.

Tüm yazılar; imlası, kaynakları ve dipnotları bakımından sıkı bir editöryal okumaya tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, -yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmekle beraber- birkaç hafta sürebilmektedir.

Dergide bir sayıda aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanamaz. Farklı kategorilerde olmak kaydıyla aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Editörler

(<https://dergipark.org.tr/auifd>). Authors who cannot submit online should contact (*iladergi@ankara.edu.tr*) so they could get help from the editorial team.

All or parts of the submitted manuscripts should not have been published previously or should not be under consideration elsewhere.

Manuscripts are checked against a plagiarism software during the initial evaluation process. All manuscripts undergo a two-tiered review: first, initial evaluation by the editorial staff for overall quality and interest, and second, peer-review process. The initial evaluation process normally takes approximately 15 days while the reviewing process takes approximately 30 days but occasionally much longer. Articles that fit *the Journal's* scope and standards are sent to three reviewers and those approved by at least two of the reviewers are accepted for publication.

Articles accepted for publication are rigorously edited and their sources and references are meticulously checked by the editorial board. This may take a few weeks and may possibly delay the publication of the article.

As a rule, *the Journal* does not publish more than one research paper of the same author in a single issue. It is, however, possible to publish more than one piece by the same author in different categories depending on the

Kurulunun kararı geçerlidir.

Yayınlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı *Dergiye* aittir. Bu nedenle hangi kategoride olursa olsun yazıların ilk başvurusunda, Telif Hakkı Devir Sözleşmesi'nin usulüne uygun bir şekilde doldurulması ve yazı ile birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Yazı göndereceklerin *AÜİF Dergisi Yayın Ahlakı ve Yayın İstisnaları Belgesi*'ni önceden okuması beklenir.

Gönderilecek yazıların; kaynakça, tablolar, resimler ve ekler hariç olmak üzere 35 sayfayı geçmeyecek şekilde olması beklenir.

Yazarlar, ilk başvuru sürecindeki yazı versiyonlarında kimliklerini açığa çıkaracak şekilde kendi eserlerine atıfta bulunmamalıdır. Bu husus, kör bir hakemlik için önemlidir. Bu türden referanslara, yazının son versiyonunda yer verilmelidir.

Bütün yazıların, yazı içinde referansta bulunulan eserleri ihtiva edecek bir kaynakçası olmalıdır. Arapça ve Farsça yazılar için, ayrıca Latin harfleriyle bir kaynakça hazırlanmalıdır.

Dergide tam transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle yazıların, *AÜİF Dergisi Yayın Rehberi* doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması beklenir.

Dergi, İngilizce yazıların dipnot ve kaynakçasının oluşturulmasında

Editorial Board's decision.

The publication rights of the articles to be published belong to *the Journal*. For this reason, in the initial submission of the manuscripts, regardless of the category of the manuscript, the Copyright Transfer Agreement must be filled out duly and uploaded to the system together with the manuscript.

Those who send an article are expected to read the Journal's Publication Ethics and Publication Malpractice Statement beforehand.

We expect manuscripts to be 35 pages or fewer, excluding bibliography, tables and figures, but still consider longer manuscripts.

The authors should avoid any self-reference that may reveal their identity to the reviewers. They can make the necessary changes and add the necessary references to the final version of the article.

All articles should include a bibliography of the works cited. Arabic and Persian articles should also be appended with a bibliography in Roman script.

The Journal applies the full transliteration system for Arabic, Persian, and the Ottoman Turkish. For this reason, we expect manuscripts to be transliterated according to the rules laid out in the *AUIFD* transliteration Guide.

AUIFD follows the Chicago Manual of Style for citations and bibliography in

Chicago Manual of Style'i, Türkçe veya diğer dillerdeki yazılarda ise bunun biraz uyarlanmış halini takip eder.

Bütün yazılar için İngilizce ve Türkçe 150-250 kelimelik bir özet ile 5-8 kelimedenden oluşan anahtar kelimelerin hazırlanması beklenir.

Başvuru öncesinde, yazarların *AÜİFD Genel Yayın İlkelerini* okumaları beklenir. Yazıların, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 11 punto büyüklüğünde ve 1.5 aralıklı yazılıp (.doc) veya (.docx) uzantılı olarak kaydedilmiş, sola hizalanmış ve başlıklar dahil tüm metnin "normal metin" olarak tanımlanmış olması gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için adresimize bakabilirsiniz:

English articles and modifies it in articles in Turkish and other languages.

All articles should include an abstract both in English and in Turkish of 150-200 words and 5-8 keywords.

Prior to the submission of the manuscripts to the journal, authors are expected to peruse the *AUIFD* Publication Guide. Manuscripts should be written in Microsoft Office Word with the Cambria font in 11-point size and 1.5-spaced (.doc) or (.docx) extension, left-aligned, and all text, including headings, should be defined as normal text. For detailed information you can visit our Web address:

<https://dergipark.org.tr/auifd>