T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İlahiyat Anabilim Dalı
Kelâm Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

HATİBZÂDE MUHYİDDİN EFENDİ'YE GÖRE KELÂMULLAH VE RÜ'YETULLAH MESELELERİ

Seyfettin ERTÜRK

19949040

Danışman

Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ

Diyarbakır 2022

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İlahiyat Anabilim Dalı
Kelâm Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

HATİBZÂDE MUHYİDDİN EFENDİ'YE GÖRE KELÂMULLAH VE RÜ'YETULLAH MESELELERİ

Seyfettin ERTÜRK

19949040

Danışman

Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ

Diyarbakır 2022

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "HATİBZÂDE MUHYİDDİN EFENDİ'YE GÖRE KELÂMULLAH VE RÜ'YETULLAH MESELELERİ" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

..../..../.....

Öğrencinin Adı Soyadı

ÖN SÖZ

Hz. Peygamber'in hayatta olduğu asr-ı saâdette İslam toplumunun karşı karşıya kaldığı dinî, hukûkî, sosyal vb. her türlü problem bizzat onun tarafından çözüme kavuşturulmuş ve toplumun birlik, beraberliği korunmuştur. Onun vefatından sonra ise, Müslüman toplumda çeşitli alanlarda ortaya çıkan ihtilafların ve çekişmelerin yanı sıra, fetihler sonucunda İslam devletinin sınırlarının genişlemesi, başka din ve kültürlerden insanların kendilerinde iyice yer etmiş olan yüz yılların anlayışı ile baraber İslam dairesine girmeleri gibi bir takım iç ve dış faktörler yeni soru(n)ları da Müslüman toplumun gündemine getirmiştir.

Gündeme gelen bu konuların merkezinde bulunan Allah'ın zatı ve sıfatları çerçevesinde yer alan Allah'ın kelâmı ve görülmesi/görülebilmesi meselesi daha ilk dönemden itibaren tartışmaların odağındaki yerini aldı. Mu‘tezile mezhebinin en çok revaçta olduğu h. III. asırda bu mezhep mensupları birçok konuda olduğu gibi bu iki konuda da geleneğin karşısında yer alan bir tutum içinde olmuşlardır. Özellikle tercüme faaliyetlerine denk gelen bu dönemde yaşayan Mu‘tezile âlimleri, söz konusu bu faaliyetlerin de tesiri altında kalarak İslamî nasları, nisbeten gözardı ederek veya onları kabulde zorlu şartlar öne sürerek prensipte aklı önceleyen bir zeminden hareket etmeyi tercih etmişlerdir.

Mu‘tezile'nin bu tutumuna karşılık geleneğe bağlı kalan ve ana düşünceyi temsil eden Selef âlimleri ise nasları merkeze almış ve gelişen problemler karşısında savrulmalar yaşamadan nasları ve geleneği muhafaza etmeye çalışmışlardır.

Aslında her iki düşünce yaklaşımını da besleyen ve onları kabul edilebilir düzeyde tutan faktörün, referans gösterdikleri nasların farklı yorumlara açık karakterde olması vb. realiteler olmasına rağmen her iki yaklaşım tarzının da birbirlerine karşı aşırı dışlayıcı tutumu asırlarca devam etmiş, neyse ki bu olumsuz

tutum İslam düşüncesinin derinleşmesine ve takip eden asırlarda –daha çok sünnî ekol lehine- zengin bir literatürün ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Zaman içerisinde dönem problemlerinin içinden çıkılmaz ve öteden beri takip edilen tutum ile çözülmez olduğu anlaşılınca Ehl-i sünnette belirginleşen nasçı ekol aklı da dikkate alan bir çizgiye evrilmeyi kaçınılmaz görmüş ve naklin kabulü yanında aklı da dikkate almada Mu‘tezile'nin baştan beri takip ettiği çizgiye doğru bir temayül kaydetmiştir. Özellikle Gazzâli sonrası müteahhirûn dönemi bu mânâda felsefî konularla memzûc kelâm eserlerinin yoğunlukla kaleme alındığı bir dönem olmuştur.

Bu üslup Osmanlının düşünce ortamında da kendi varlığını sürdürerek bu dönemde de aynı minvalde çok sayıda eser telif edilmiştir. Bu dönemin velûd ortamında doğup yetişen Hatibzâde Muhyiddin Efendi dönemin hâkim tarzına uyarak kelâm ve rü'yete dair "Risâle fî mebâhisi’r-rü’yeti ve’l-kelâm min ‘avîsâti makâsidi ilmi’l-kelâm" isimli eserini yazmıştır. Müellifin gerek Fatih Sultan Mehmet’e gerekse de II. Bâyezîd'e hocalık yapması ve dönemin önemli medreselerinde müderrislik yapması, diğer taraftan büyük hocalardan ders alması ve büyük hocalar yetiştirmesi gibi yüksek ilmî kariyeri onun Allah’ın kelâm ve rü’yet meselelerine dair görüşlerini önemli hale getirmektedir.

Bugün tarihin tozlu raflarında kalmış olan, kültür ve düşünce dünyamızın önemli bir zenginliği olan yazma eserleri gün yüzüne çıkarma husûsundaki çabalar ne yazık ki yeterli değildir. Bu çalışma ile aynı zamanda söz konusu eseri ilim dünyasına kazandırıp bu alana bir katkı sunmayı hedefledik.

Bu çalışma esnasında kıymetli fikirlerinden istifade ettiğim danışman hocam Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ’e, ismini zikredemediğim diğer hocalarıma ve ihmal edilmek pahasına bu süreci sabırla karşılayan kıymetli aileme teşekkür ederim.

Seyfettin ERTÜRK

Diyarbakır 2022

ÖZET

Kelâm ve rü'yet konuları Kelâm ilminin teşekkülünden itibaren tartışılagelen konular içerisinde yer almıştır. Allah'ın kelâmı hakkındaki tartışmalar genellikle bu sıfatın keyfiyeti ve hâdis veya ezelî oluşu, kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî ayrımı çerçevesinde cereyan ederken; rü'yet konusunda ise çoğunlukla Allah'ın ahirette veya dünyada görülüp görülmeyeceği, şayet görülecekse bunun keyfiyetinin nasıl olacağı gibi konular etrafında toplanmıştır.

Sünnî geleneğe mensup kelâmcılar, genelde konuyla alakalı nasları referans göstererek Allah'ın ahirette görüleceğine, kelâmının ise ezelî olduğuna dair görüşler ortaya koyarken; Mu‘tezile mezhebi bu görüşlere şiddetle karşı çıkmış, her iki taraf da konuyla alakalı aklî ve naklî delillere dayanarak çok sayıda eser te’lîf etmiş, reddiyeler yazmışlardır.

Biz bu çalışmamızda sünnî ekolden olan Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin kelâm ve rü’yete dair yazmış olduğu "*Risâle fî mebâhisi’r-rü’yeti ve’l-kelâm min ‘avîsâti makâsidi ilmi’l-kelâm"* isimli yazma eserinde bu iki konuya dair görüşlerini inceleyip, eserin de tahkikini yapmak suretiyle onu neşre hazır hale getirdik. Bu eser Hatibzâde’nin, Allah'ın kelâm sıfatı ve rü'yete dair görüşlerini göstermesinin yanı sıra Mu‘tezile'nin konu hakkındaki görüşlerine sünnî kelâm klasiklerinden de istifade edilerek aklî ve naklî reddiyeler ihtiva etmektedir.

Anahtar Kelimeler: **Kelâm ilmi, Kelâm sıfatı, Rü'yet, Hatibzâde**

ABSTRACT

The issues of speech of God and rü'yetullah have been among the topics that have been discussed since the formation of the science of kalam. While the debates about the speech of Allah take place on the basis of the nature of this attribute, whether it is hadith or ancient, and the distinction between the self speech (kalam nafsi) and uttered speech (kalam lafthi); debates on rü'yetullah have been experienced in the framework of whether Allah will be seen in this world and in the hereafter.

While the theologians, who belong to the Sunni tradition, generally refering to the texts related to the subject, they put forward their views that Allah will be seen in the hereafter and that his speech is eternal; The Mu'tezila sect strongly opposed these views. Both sides have copyrighted many works and written refutations based on the mental and narrative evidence related to the subject.

In this study, we analyzed the manuscript titled "Risâle fî mebâhisi'r-rü'yeti ve'l-kelâm min avîsâti makâsidi ilmi'l-kelâm" written by Hatibzâde Muhyiddin Efendi from the Sunni school, on speech of God and his ru'yet and we prepared it for publication. We examined his views on these two issues. This work, in addition to showing Hatibzâde's views on Allah's attribute of speech and ru'yet, also contains rational and narrational refutations of Mu'tazila's views on the subject by making use of the Sunni kalam classics.

Keywords: Science of Kalam, Attribute of Kalam, Ru'yet, Hatibzade

İÇİNDEKİLER

Sayfa no:

ÖN SÖZ ..... **I**

ÖZET ..... **III**

ABSTRACT ..... **IV**

İÇİNDEKİLER ..... **V**

KISALTMALAR ..... **VIII**

GİRİŞ **1**

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU **1**

2. ARAŞTIRMANIN AMACI **2**

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ **2**

BİRİNCİ BÖLÜM

HATİBZÂDE'NİN ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİSİ

1.1. Adı ve Nisbeleri **4**

1.2. Doğum Tarihi ve Yeri **4**

1.3. Vefat Tarihi ve Yeri **5**

1.4. İlmî Şahsiyeti **5**

1.5. Hocaları **7**

1.6. Başlıca Öğrencileri **8**

1.6.1. Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) 8
1.6.2. Fenârizâde Muhyiddin Çelebi (ö. 954/1548) 8
1.6.3. Tâcîzâde Câfer Çelebi (ö. 921/1515) 8
1.6.4. Fenârîzâde Muhyiddin Mehmed Şah (ö. 929/1523) 9
1.6.5. Sarıgörez Nûreddin Efendi (ö. 928/1522) 9
1.6.6. Hayâlî-i Evvel (ö. 931/1524) 9
1.7. Eserleri 10
1.7.1. Fıkıh ve Usulü 10
1.7.2. Kelâm 11
1.7.3. Diğer Eserleri 12
1.8. Risâle Fî Mebâhisi'r-Rü'yeti Ve'l-Kelâm Min 'Avîsâti Makâsidi'l-Kelâm Adlı Eseri 14
1.8.1. Eserin Adı 14
1.8.2. Eserin Müellife Aidiyeti 14
1.8.3. Eserin Muhtevası 15
1.8.4. Kitabın Nüshaları 16
1.8.4.1. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü Nüshası: 16
1.8.4.2. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü Nüshası 16
1.8.4.3. Süleymaniye Kütüphanesi, Murat Molla Bölümü Nüshası 17
1.8.4.4. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü Nüshası 17
1.8.5. Nüshaların Karşılaştırılması 17

İKİNCİ BÖLÜM

HATİBZÂDE'YE GÖRE KELÂMULLAH VE RÜ'YETULLAH MESELELERİ

2.1. Kelâmullah Meselesine Genel Bir Bakış 19

2.2. Rü'yetüllah Meselesine Genel Bir Bakış 41

2.3. Hatibzâde'nin Kelâmullah Ve Rü'yetullah'a İlişkin Düşünceleri 51

2.3.1. Hatibzâde'nin Kelâmullah Meselesine Yaklaşımı 53

2.3.1.1. Allah'ın Mütekellim Oluşu ve Kalâm-ı Nefsî 53

2.3.1.2. Hatibzâde'nin Kelâm-ı Nefsi Savunusu 60

2.3.1.3. Allah İçin Yalanın Muhal Olması 68

2.3.2. Hatibzâde'nin Rü'yetullah Meselesine Yaklaşımı 71

2.3.2.1. Rü'yetullah'ın İmkânı 71

2.3.2.2. Rü'yetullah'ın Temellendirilmesi 76

2.3.2.3. Rü'yetullah'a İlişkin Eleştirilerin Yanıtlanması 80

SONUÇ 86

KAYNAKÇA 90

EKLER 94

***RİSÂLE FÎ MEBÂHİSİ'R-RÜ'YETİ VE'L-KELÂM MİN 'AVÎSÂTİ MAKÂSİDİ İLMİ'L-KELÂM* (TAHKİK ve NEŞİR) 98**

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Haz.	: Hazırlayan
Ktp.	: Kütüphane
Nr.	: numara
M.	: Miladî
md.	: Madde
nr.	: Numara
s.	: Sayfa
thk.	: Tahkik
ts.	: Basım tarih yok
ö.	: Ölümü
vb.	: Ve benzeri
Vrk.	: Varak
yay.	: Yayınevi/Yayınları
(ل)	: Laleli nüshası
(م)	: Murat Molla nüshası
(ف)	: Fatih nüshası
(ص)	: Ayasofya nüshası

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Allah'ın zatı ve sıfatları konusu İslam dininin nirengi noktasını teşkil eder. Bu dinin temel konularını incelemesi sebebiyle Usûlu'd-dîn adını da alan Kelâm ilminin müstakil bir ilim olarak teşekkül ettiği dönemden itibaren neredeyse en çok tartışılan konuları arasında Allah'ın kelâmı ve rü'yeti konuları yer almıştır.

İlk dönemlerde Müslümanların çoğunluğu tarafından pek önem verilmeyen ve gündeme getirilmek istenmeyen birçok tartışmalı konu ilk olarak Mu‘tezile âlimleri tarafından gündeme getirilmiştir. Bu konular çeşitli sebeplerle görmezlikten gelinemeyecek seviyede düşünce dünyasının merkezinde yer almaya başlamasıyla da artık İslam dünyasının kayıtsız kalamayacağı konular hâline gelmiştir. Nitekim bu konularda uzun uzadıya tartışmalar yapılmış, kitaplar telif edilmiş ve bir literatür meydana getirilmiştir.

Tartışılan bu konular arasında zamanla önemli bir yer tutan Kelâm ve Rü'yet başlıkları kelâm fırkaları tasnifinde belirleyici olmuş ve sadece düşünce alanıyla sınırlı kalmayarak yer yer sosyal ve siyasî alanlara da taşarak Mihne Olayları diye şöhret bulan hadiselerde olduğu gibi daha büyük sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Özellikle İslam düşüncesinin ana çizgisini temsil edegelen Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile âlimleri arasında cereyan eden bu hararetli tartışmalar her iki grubun literatüründe detaylı bir şekilde yer almış, konuyla alâkalı ayet ve hadisler referans gösterilerek karşılıklı itirazlar yapılmış ve bunların cevapları verilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin hem siyasî hem de ilmî olarak verimli ve ileri seviyelerde olduğu Fatih Sultan Mehmet dönemi ve sonrasına denk gelen yıllarda yaşayan Hatibzâde Muhyiddin Efendi de kelâm ve rü'yete dair bir eser kaleme almış, başta Cürcânî (ö. 816/1413) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) olmak üzere geçmiş kelâmcıların bu

meyandaki görüşlerine bolca atıflar yaparak bu konuları irdelemiştir. Diğer yandan müellif eserinde öteden beri karşılıklı itirazlar yükselten Mutezilî ve Sünnî argümanları ele alarak Sünnî görüşü destekleyen bir çizgide yer almıştır.

Biz bu çalışmada Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin (ö. 901/1496) Kelâm ve Rü'yete dair yazmış olduğu *"Risâle fî mebâhisi'r-rü'yeti ve'l-kelâm min 'avîsâti makâsidi ilmi'l-kelâm*" isimli eseri çerçevesinde bu iki önemli konudaki görüşlerine, ayrıca eserin tahkikine yer vereceğiz.[1]

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu çalışmanın amacı Hatibzâde Muhyiddin Efendi'ye ait *"Risâle fî mebâhisi'r-rü'yeti ve'l-kelâm Min 'avîsâti makâsidi ilmi'l-kelâm"* isimli eser çerçevesinde onun Allah'ın kelâm ve rü'yet meselelerine dair görüşlerini incelemek, ayrıca eserin mevcut nüshalarını tespit ederek bunları karşılaştırmak ve müellif nüshasına en yakın olanını ortaya koymak, bunun üzerinde gerekli incelemeyi yapıp eserin muhtevasını göstermek ve müellifin hayatına ve eserine dair pek bilinmeyen bilgileri ortaya çıkarmaktır.

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin yazmış olduğu mezkûr eseri detaylı bir okumaya tabi tutularak Allah'ın kelâm ve rü'yet meselelerine dair görüşleri incelenmeye çalışılmıştır. Bunun yanında müellifin kelâm ve rü'yet meselelerine dair görüşleri analiz edilmiş, elde edilen tespitler tahkikte esas aldığımız Laleli nüshasının varak numaraları baz alınarak dipnotlarda gösterilmiştir.

Diğer yandan müellife ait bu eserin tahkiki için Süleymaniye Kütüphanesi'nin farklı bölümlerinde yer alan dört nüsha tespit ve temin edilmiş ve bu nüshalar karşılaştırılarak aralarındaki farklılıklar dipnotlarda gösterilmiştir. Müellifin yaşadığı

[1] Aslında bu eserin kütüphanelerdeki çeşitli nüshalarının tespiti ve bunların mukayese edilerek tahkiki yaklaşık on iki sene evvel akademik bir çalışma olarak tarafımızca yapılmıştı. Ancak hayatın hususi birtakım cilveleri bu çalışmanın akademik bir tez formatına getirilip tamamlanmasının önüne geçmişti. Daha sonra bu çalışmayı tamamlamak üzere konuyu tekrar ele aldığımızda geçen süreçte bu eser ile ilgili bir tahkik çalışmasının yapıldığını fark ettik. Ancak gerek her iki çalışmada ortaya konan titizlik ve farklılık bakımından olsun gerekse de netice itibariyle bir eserin birden çok tahkikinin akademik çalışma anlamında yek-diğerine engel teşkil etmeyeceği hususu bakımından olsun yaptığımız bu çalışmanın sonuna Hatibzâde'nin söz konusu eserinin tahkikini de ilave etmenin uygun olacağını düşündük.

döneme en yakın olması nedeniyle tahkikte Laleli nüshası esas alınmıştır. Ayrıca metin içerisinde geçen şahıs isimleri, eser, şiir vb. hakkında yine dipnotlarda bilgiler verilmiş, böylece esas nüsha oluşturulup neşre hazır hale getirilmiştir.

Bu çalışmamız giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan meydana gelmektedir.

Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı ve eserin tahkikinde izlenen yöntemin yanısıra temin edilen yazma nüshaların sayısı ve özellikleri ele alınmıştır.

Birinci bölümde müellifin adı ve nisbeleri, doğum tarihi ve yeri, vefat tarihi ve yeri, ilmî şahsiyeti, hocaları, başlıca öğrencileri ve eserleri, ayrıca tahkiki yapılan eserin adı, müellife nisbeti ele alınmış, eldeki farklı nüshalar karşılaştırılarak müellifin takip ettiği metoda değinilmiştir.

İkinci bölümde ise kelâmullah ve rü'yetüllah sıfatları hakkında genel bilgiler ve Hatibzâde'nin bu konular ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HATİBZÂDE'NİN ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİSİ

1.1. Adı ve Nisbeleri

Asıl adı Muhyiddin Muhammed b. İbrahimdir. Kaynaklarda adı Hatibzâde, İbn hatîb, Hatîbzâde-i Rûmî şeklinde geçse de [2] Hatibzâde Muhyiddin Efendi ismiyle meşhur olmuştur. Babasının adı ise İbn Hatib Tâceddîn İbrahim'dir.

Aynı ismi taşıyan ve aynı yıl vefat eden çağdaşı Niksarlı Muhyiddin Muhammed ile zaman zaman karıştırılmış, hatta kimi müellifler bu ikisinin aynı kişi olduğunu düşünmüştür.[3] Taşköprüzâde bu muhtemel karışıklığı gidererek Niksari'yi Hatibzâde'den farklı ve babasının dayısı olarak zikretmiştir.[4] Bu karışıklığa sebep olan şey ikisinin de aynı tarihte vefat etmeleri ve babalarının adının İbrahim olması olmuştur.

1.2. Doğum Tarihi ve Yeri

Kaynaklarda Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin doğum tarihi ile alakalı herhangi bir bilgi bulunmamakla beraber; yer aldığı hemen bütün kaynaklar onun 901 (m.1495) senesinde vefat ettiği hususunda müttefiktir. Diğer taraftan aslen Kastamonulu olduğu yine kaynaklarda yer alırken[5] babasının müderris olduğu İznik'te

---

[2] İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay, **Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb**, thk. Abdulkadir Arnavut, Dâru ibn kesîr, Beyrut 1986, X, 15; Kâtip Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, **Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn**, tashîh: M. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut ts., c.1, s.869.

[3] Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemu'l-müellifîn: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye,** Müessesetü'r-risâle, Dimaşk 1957. C.3, s.28, 275.

[4] Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed Efendi, **eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1975, s. 63, 65.

[5] Hayreddin Ziriklî, **el-A'lâm, Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn**, Dârü'l-'ilm li'l-melâyin, Beyrut 1987, c.5, s.30.

küçük yaşta yaşadığı hatıraları kendisi bizzat naklettiğine[6] bakılırsa İznik'te doğup büyüdüğü söylenebilir.

İlk tahsîlini İznik'te müderrislik görevinde bulunan babası Tâceddîn İbrahim'in yanında yapan Hatibzâde daha sonra Mevlânâ Hızır Bey (ö. 863/1459) ve Alâeddin et-Tûsî'nin (ö. 887/1482) yanında tahsilini tamamlamıştır.[7]

1.3. Vefat Tarihi ve Yeri

Hatibzâde, hicri 901 (m.1495) senesinde vefat etmiş, Eyüp Sultan civarında büyük müelliflerden Ali Kuşçu'ya ait kabrin yakınına defnedilmiştir.[8] Vefat ettiği gün ve ay ile alakalı kesin bir bilgi yoktur.

1.4. İlmî Şahsiyeti

İlmî tartışmaları seven, güçlü deliller ortaya koyan, güzel konuşan, sözünü esirgemeyen ve iyi bir tartışma kabiliyetine sahib olan Hatibzade,[9] müderrislik görevine İznik'te Orhan Gazi Medresesi'nde başladı. Daha sonra Fatih Sultan Mehmed'in kurduğu Sahn-ı Semân Medreselerinden birine müderris oldu. Burada hocalık yaparken Fatih ile arasında yaşanan bir hadise sebebiyle Fatih tarafından müderrislik görevinden azledildi. Daha sonra Molla Gürâni'nin (ö. 893/1488) devreye girmesiyle tekrar görevine iade edildi. Bu sırada Fatih'in güvenini kazanmış olacak ki Fatih onu özel hocası yaptı. Bu görevi sırasında bir gün Fatih'in çok değer verdiği hocası Hocazâde Muslihuddin Efendi (ö. 893/1488) ile tartışabilecek seviyede olduğunu iddia etmesi üzerine Fatih kızmış ve onu özel hocalığından azlederek tekrar müderrislik görevine geri göndermiştir.[10]

Özellikle Sahn medreselerinde görev yaparken devrin önde gelen âlimleriyle sık sık müzakerelerde bulunur, müzakereler bazan tartışmaya dönüşürdü. Bursalı

[6] Taşköprizâde**, eş-Şekâik,** s.59.
[7] İbnü'l-İmâd, **Şezerât, c.10,** s.15; Bursalı Mehmet Tâhir Efendi, **Osmanlı Müellifleri**, Haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yay. İstanbul, ts. c.1, s.340.
[8] Mehmed Tâhir Efendi, **Osmanlı Müellifleri**, c.1, s.341.
[9] Taşköprizâde, **eş-Şekâik,** s. 90; Leknevî, Muhammed Abdulhay, **el-Fevâ'idü 'l-behiyye fî terâcümi'l-hanefiyye**, Dârü'l-Marife, Beyrut ts., s.155.
[10] Taşköprizâde, **eş-Şekâik,** s.91.

Mehmet Tâhir Efendi de onun bu yönünü esefle yâd ederek şöyle der: Âlimlerin büyükleri için pek lüzumlu olan vakarı gurur derecesine vardırmıştı.[11]

Onun bu özelliği zaman zaman kendisini güç durumlara sokmuştur. Nitekim Fatih Sultan Mehmed devrinde Sadrazam Koca Davud Paşa (ö. 904/1498), dönemin büyük âlimlerinden Hocazade Muslihuddin Efendi'yi İstanbul'a davet ederek Hatibzâde ile münazarada bulunmasını istemiş, Hocazâde, onun ilim ve ahlak sınırlarını aşan tavrını görünce orada bulunan üç talebesinden her birinin kendisiyle tartışabileceğini, dolayısıyla önce emsalleriyle tartışması gerektiğini, eğer onlara üstünlük sağlayabilirse kendisiyle münâzaraya girebileceğini söylemiştir.[12]

Hatibzade'nin bu aşırı gururlu tavrı Fatih'ten sonra II. Bâyezîd döneminde de başını ağırtmıştır. II. Bayezid'in huzurunda, Alaeddin Arabî Efendi'nin (ö. 901/1496) de aralarında bulunduğu bir grup âlimle tartışırken[13] bazı söz ve tavırları padişahın çok zoruna gider. Bunun üzerine Hatibzâde Kelâm ve Rü'yet konusundaki eserini kaleme alır ve padişaha gönderir. Eseri okuyan sultan memnun kalmadığı gibi bunu kendisine karşı yapılmış bir küstahlık olarak görür ve veziri Çandarlı İbrahim Paşa'ya (ö. 832/1429) emrederek Hatibzâde'nin ülkeyi terk etmesini ister. Ancak İbrahim Paşa, olayın büyümesini istemez ve hem sultanı hem de Hatibzade'yi bir şekilde memnun etme yolunu bulur ve hadiseyi unutturmaya çalışır.[14]

Hâdise kaynaklarda bu şekilde anlatılmasına rağmen daha sonra kaleme alınan kimi kaynaklarda Hatibzâde'nin kaleme aldığı bu eser sanki II. Bâyezîd'in emriyle yazılmış şeklinde bir bilgi bulmaktayız.[15] Muhtemeldir ki bu kanâat, yaşanan tartışma

[11] Mehmed Tâhir Efendi, **Osmanlı Müellifleri**, c.1, s.340.
[12] İlyas Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, c.16, s.463.
[13] Kâtip Çelebi, Hatibzâde ile Alâeddin Arabî arasında cereyan eden bu tartışmanın yalanın Allah'a nispet edilmesinin imkânsız olması konusuna dair olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Hatibzâde yalanın Allah'a nispetinin imkânsız oluşunun hadd-i zatında olmayıp "imtinâ' bi'l-ğayr" şeklinde olduğunu iddia ederken, Alâaddin ise Allah'tan yalanın sadır olmasının haddizatında imkânsız, yani "imtinâ' bi'z-zât" olduğunu ileri sürmüştür. Bunun üzerine Hatibzâde Sultan II. Bayezid'in gönlünü hoş etmek için "Risâle fî mebâhisi'r-rü'yeti ve'l-kelâm" isimli eseri kaleme almıştır. Bkz: **Keşfü'z-zünûn,** c.1, s.220.
[14] Taşköprizâde, **eş-Şekâik,** s.91.; Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, **el-Kevâkib'üs-sâire bi a'yâni'l-mieti'l-âşire**, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 1997, c.1, s.23.
[15] Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", **DİA**, c.16, s.463.

ile kitabın yazılması arasındaki alakadan ve eserin mukaddimesinde sultanın adının geçmiş olmasından ileri gelmiştir.

Hatibzade'nin, çağdaşı Kâsım İzârî Germiyânî (ö. 901/1496) ile birlikte dönemin âlimlerinden Molla Lütfî'nin (ö. 900/1495) öldürülmesine fetvâ verdiği belirtilir. Efdalzâde (ö. 908/1503) ile Muhyiddin Ahaveyn ise Molla Lütfî'den rahatsızlık duydukları halde fetvayı onaylamamışlardır. Hatibzâde'nin, Molla Lütfî'nin kendisine ve kitaplarına yönelttiği tenkitten rahatsız olduğu, nitekim onun idam edilmesinden sonra yakınlarına, "Kitaplarımı kurtardım" dediği ileri sürülüyorsa da buna dair belge gösterilememiştir. Esasen Molla Lütfi'nin Hatibzade'yi eleştirdiği husus önemli bir konu olmayıp bundan dolayı onun Molla Lütfi'nin ölümüne fetva vermiş olabileceğini kabul etmek makul görünmemektedir. Ayrıca ulaşılan yeni belgelerde Molla Lütfi'nin öldürülmesiyle ilgili başka önemIi gerekçelerin bulunduğu ortaya çıkmıştır.[16]

Hatibzâde ilmi yönden Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ekolüne bağlıdır. XIII. yüzyıldan itibaren Muhammed b. Nâmâver el-Huncî ve Sadreddin Hılâtî (ö. 652/1254) kanalıyla Anadolu'ya gelen bu ekol, Molla Fenari (ö. 834/1431) ve talebesi Molla Yegân (ö. 865/1461 civarı) ile devam etmiştir. Molla Yegân aynı zamanda Hatibzade'nin babasının da hocasıdır.[17] Telif ettiği eserler de zamanın şerh ve haşiye geleneğine bağlı kalarak genelde dönemin meşhur eserlerine haşiyeler şeklinde olmuştur.

1.5. Hocaları

Hatibzâde'nin hayatını ele alan kaynaklar, onun ilk eğitimini babası Tâceddîn İbrahim'den aldığını nakleder. Babası hakkında da bilgi veren Taşköprüzâde onun ilimlerini Molla Yegân'dan aldığını, saygın bir kişiliğe sahip olduğunu ve Sultan Murat Hân tarafından İznik Medresesinde müderris olarak tayin edildiğini söyler.[18]

[16] Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", **DİA**, c.16, s.463.
[17] Taşköprizâde, **eş-Şekâik,** s.91.; Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", **DİA**, c.16, s.463.
[18] Taşköprizâde, **eş-Şekâik,** s.59.

Kaynaklarda babası dışında devrin önemli âlimlerinden Mevlânâ Hızır Bey ve İran'dan Anadolu'ya gelen Alâeddin et-Tûsî'nin de kendisine ders verdiği yer almaktadır.[19]

1.6. Başlıca Öğrencileri

1.6.1. Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)

Osmanlı şeyhülislâmı. Asıl adı Ahmed b. Süleymân b. Kemâl Paşa'dır. İbn Kemal diye de anılır. 15 Mayıs 1469'da Tokat'ta veya Edirne'de dünyaya geldi. Edirne ve İstanbul'daki farklı medreselerde müderrislik yaptı. İslâmî ilimlerin yanında tarih, edebiyat, felsefe, dil ve tıp alanlarında eser vermiş çok yönlü Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisidir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1527 yılına kadar gelen on ciltlik "Tevârîh-i Âl-i Osman" eserleri arasındadır.[20]

1.6.2. Fenârizâde Muhyiddin Çelebi (ö. 954/1548)

Osmanlı şeyhülislâmı. İlk Osmanlı şeyhülislâmı Molla Fenârî'nin soyundan olup Bursa'da doğdu. Önce babasından, daha sonra Hatibzâde Muhyiddin ve Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'den ders okudu. İstanbul ve Bursa'nın muhtelif medreselerine müderris oldu. Edirne ve İstanbul kadılığına getirildi. Anadolu ve Rumeli kazaskeri oldu. 949/1543'te Abdülkâdir Hamîdî Çelebi'nin yerine şeyhülislâm oldu. Üç yıl kadar bu makamda kaldıktan sonra yaşlılığı sebebiyle görevinden ayrıldı. 26 Zilkade 954/295"te vefat etti. Eyüpsultan'da Küçük Emîr Efendi'nin yanına defnedildi. "*Risaletü cevâzi'l-mesh ale'l-huffeyn*" adlı eseri dışında muhtelif kitaplara şerh ve haşiyeler yazmıştır.[21]

1.6.3. Tâcîzâde Câfer Çelebi (ö. 921/1515)

Osmanlı şairi ve devlet adamı olan bu zat Amasya'da doğdu. İlk derslerini Amasya'da Şeyhîzâde Abdî ve Horasânîzâde Seyyid Abdullah Çelebi'den aldı. Daha sonra Muhyiddin Efendi ve Hocazâde'nin derslerine katıldı. Simav'da bir medreseye tayin edildi, daha sonra orada kadı olarak görev yaptı. 899/1493'te İstanbul'a Mahmud

[19] Taşköprizâde, **eş-Şekâik,** s.90; Mehmed Tâhir Efendi, **Osmanlı Müellifleri,** c.1, s. 340; İbnü'l-İmâd, **Şezerât,** c.10, s.15; el-Gazzî, **el-Kevâkib'üs-sâire**, c.1, s.23.

[20] Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde" **Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, c.25, s.238.

[21] Mehmet İpşirli, "Fenârizade Muhyiddin Çelebi", **Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, c.12, s.339.

Çelebi Medresesi'ne, ardından Anadolu kazaskerliği görevine tayin edildi. Adının karıştığı bir olaydan sonra 921/1515 tarihinde idam edildi. "*Mahrûsa-i İstanbul Fetihnâmesi*" eserleri arasındadır.[22]

1.6.4. Fenârîzâde Muhyiddin Mehmed Şah (ö. 929/1523)

Osmanlı âlimi ve kazasker. Şeyhülislâm Muhyiddin Çelebi'nin kardeşidir. O da kardeşi gibi önce babasından, daha sonra Hatibzâde Muhyiddin Efendi'den ders aldı. Yavuz Sultan Selim zamanında önce Bursa, ardından İstanbul kadısı oldu. 923/1517'te merkezi Diyarbekir olan Arap ve Acem kazaskerliğine getirildi. Ardından önce Anadolu daha sonra Rumeli kazaskeri oldu ve bu görevinde kırk altı yaşında vefat etti. Bursa'ya defnedildi. Çeşitli ilimlere dair kitaplara şerh ve hâşiyeler yazmıştır.[23]

1.6.5. Sarıgörez Nûreddin Efendi (ö. 928/1522)

Osmanlı âlimi. Sarışın ve kısa boylu olması sebebiyle "Sarıgörez" lakabıyla tanınmıştır. Hocazâde Muslihuddin Efendi, Hatibzâde Muhyiddin Efendi ve Sinan Paşa'nın (ö. 891/1486) derslerinde bulundu. Daha sonra İstanbul kadılığına tayin edildi. 928/1522 yılında vefat etti. Fıkha dair kaleme aldığı *el-Murtazâ* adlı eseri mevcuttur.[24]

1.6.6. Hayâlî-i Evvel (ö. 931/1524)

Divân şairi. Asıl adı Abdülvehhâb'tır. Babası şeyhülislâm Dimetokalı Molla Abdülkerim Efendi'dir. Hayâlî Bey'den ayırt edilmesi için Hayâlî-i Kadîm ya da Hayâlî-i evvel şeklinde adlandırılmıştır. Çeşitli medreselerde müderrislik ve kadılık görevlerinde bulundu. İzmir'de kadı iken vefat etti. Çeşitli mecmualarda dağınık halde şiirleri mevcuttur.[25]

Kaynaklar Hatibzâde'nin öğrencileri arasında ayrıca Zeyrekzâde Ahmed Rükneddin, Bâbek Çelebi, İbrîzâde ve Kara Bâlî Aydınî gibi isimleri de sayar.

---

[22] İsmail E. Erünsal, "Tâcîzâde Câfer Çelebi", **Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, c.39, s.353.

[23] Mehmet İpşirli, "Fenârîzâde Muhyiddin Mehmed Şah", **Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, c.12, s.340.

[24] Mehmet İpşirli, "Sarıgörez Nûreddin Efendi" **Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, c.36, s.151.

[25] Sebahattin Küçük, "Hayâlî-i Evvel", **Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, c.17, s.7.

1.7. Eserleri

Hatibzâde'nin eserlerini üç grupta toplamak mümkündür.[26]

1.7.1. Fıkıh ve Usulü

Hâşiye Alâ Şerhi'l-Vikâye

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Tâcüşşerîa'ya (ö. 709/1309) ait Vikâyetü'r-rivâye isimli esere yazdığı şerhin hâşiyesidir. II. Bayezid'in emri ile yazmaya başladığı bu eser, müellifin kendisi gibi müderris olan ve fazilet sahibi olan oğlunun genç yaşta öldürülmesi sebebiyle yarıda kalmıştır.[27] Eser Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3896; İsmihan Sultan, nr. 350'de yer almaktadır.

Hâşiye Alâ Şerhi'l-Muhtasar

İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) Muhtasarü'l-müntehâ isimli eserine Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) yaptığı şerhe Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından yazılan haşiye üzerine bir haşiyedir. Hatibzâde yazdığı bu haşiyede daha önce aynı şerhe haşiye yazmış olan ve kendisinin hocası olan Alâeddin et-Tûsî'yi eleştirir. Eser Âtıf Efendi Ktp., nr. 672; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471; Tire İlçe Halk Ktp., Necib Paşa, nr. 196'da yer almaktadır.[28]

Risâle fî nakdi'l-vudû

Eser Sadrüşşerîa'nın Şerhu'l-vikâye'sinde, abdesti bozan durumlar konusu üzerine yazılımış bir şerhtir. Eser Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 847; Esad Efendi, nr. 951'de yer almaktadır. Bu eser Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 710'te ise *Risâle fî Hükmi't-tathîr* şeklinde kayıtlıdır.

Risâle fî fezâili'l-cihâd

Eser cihadın fazileti ve onu terketmenin hükmü, cihadla ilgili olarak yöneticilere düşen görevler ve şehitlik mertebesi olmak üzere üç bölümden meydana gelmektedir. Birçok yazma nüshası bulunan eser Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr.

[26] Bu bölümün hazırlanmasında **DİA**'nın "**Hatibzâde**" maddesinden istifade edilmiştir.
[27] Taşköprizâde, **eş-Şekâik,** s. 91.
[28] Üzüm, "**Hatibzâde Muhyiddin Efendi**", **DİA,** c.16, s.463.

1984, 1988, 1989; Lala İsmâil, nr. 691'de bu isimle kayıtlıdır. Ayrıca Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3498'de aynı eser *Risâle fi'l-cihâd*; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1984'te ise *el-İrşâd fî fezâili'l-cihâd* adlarıyla kaydedilmiştir.

1.7.2. Kelâm

Hâşiye alâ Hâşiyeti't-Tecrîd

Eser Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'ye (ö. 749/1349) ait *Teşyîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid* adlı eserine yazdığı haşiye üzerine yazılmıştır. Çeşitli nüshaları bulunan eser Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1114; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2927, 2928, Hâlet Efendi, nr. 442, Lâleli, nr. 2215, Hamidiye, nr. 725'te yer almaktadır.

Risâle fî mebâhisi'r-rü'yeti ve'l-kelâm min 'avîsâti makâsidi ilmi'l-kelâm

Tahkikini yapmış bulunduğumuz bu eser klasik kelâm kaynaklarından istifade edilerek Allah'ın mütekellim olduğu, kelâm-ı nefsînin delillendirilmesi, yalanın Allah'tan sâdır olmasının mümkün olup olmadığı, Allah'ın görülmesinin sıhhati, vukuu ve delilleri konularını ihtiva eder. "*Risâle fî bahsi'r-rüye ve'l-kelâm*" ve "*Risâle fî kelâm'i-llâhi ve rü'yetihî*" şeklinde de kayıtlı olan eser Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2276; Lâleli, nr. 2236, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2997'de yer almaktadır.

Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf

Cürcânî'nin, Adudüddin el-Îcî'nin telif ettiği *el-Mevâkıf* isimli eseri üzerine yazdığı şerhin ilk bölümleri üzerine yazılmış bir haşiye olan bu eser Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1188; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1610; Edirne Selimiye Ktp., nr. 1034'te yer almaktadır.

Hâşiye ale'l-Mukaddimâti'l-erbaa

Teftâzânî'nin, Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd (ö. 747/1346) tarafından kaleme alınan *et-Telvîh fî keşfî hakaiki't-Tenkîh* adlı şerh üzerine yazılan bir haşiyedir. Bu haşiye söz konusu şerhin tamamı üzerine olmayıp sadece hüsün ve kubuh bölümündeki dört mukaddime üzerine yazılmıştır. Aynı bölüm üzerine yazılmış başka iki adet haşiye ile beraber müstakil bir mecmua olarak mevcut olan eser Süleymaniye

Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 672; Ayrıca Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2027; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1459'da yer almaktadır.

Risâle fî nefyi nisbeti'l-hüsrân ile'l-enbiyâ

İbn Hayreddin adlı bir âlimin, "peygamberler evlâ olanı terkettiklerinden dolayı hüsran içinde bulunmuşlardır" şeklindeki iddiasına reddiye olarak yazılmış olan ve ismet-i enbiyâ konusuna da temas eden bu eser Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, nr. 100, 3572'de yer almaktadır. Aynı eser Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2052'de "*Islâhu kavli İbn Hayriddîn"* adıyla, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3547'de ise "*Risâle fî tevcîhi umûmi'l-hüsrân"* adıyla kayıtlıdır.

el-Cezrü'l-esam

Bu eser Teftâzânî'nin *Şerhu'l-makâsıd* adlı eserinin hüsün ve kubha ait bölümü üzerine yazılmış bir haşiyedir. Eser, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2200'da yer almaktadır. Aynı eser Millet Kütüphanesi'ndeki nüshasında (Murad Molla, nr. 706) *Hâşiye ale'l-hüsn ve'l-kubh* adıyla kayıtlıdır.

Risâle fî bahsi'l-ilm ve'l-kelâm

İlim ve kelâm terimlerinin tarifi ile alakalı olan ve sadece iki varaktan oluşan bu küçük risale Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2829'da yer almaktadır.

1.7.3. Diğer Eserleri

Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf

Bu eser, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsirinin Fâtiha sûresi ve Bakara sûresinin ilk yirmi beş âyetinin tefsiri üzerine yazdığı haşiye üzerine yazılmış bir haşiyedir. Ziriklî'de ve Osmanlı Müelliflerinde *Talîkat alâ evâili'l-Keşşâf* şeklinde kaydedilen eser[29] Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 202; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 268; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1610'da yer almaktadır.

[29] Ziriklî, **el-A'lâm,** c.5, s.30; Mehmed Tâhir Efendi, **Osmanlı Müellifleri**, c.1, s.340.

Risâle fi'l-cihe

Eser, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin haşiyesi üzerine yazılmıştır. Cürcânî'nin bu haşiyesi Kazvînî'nin (ö. 665/1266) *Hikmetü'l-ayn* adlı eserine Muhammed b. Mübârek Şah'ın yazdığı şerhin cihetle ilgili bölüm üzerine yazılmış bir haşiyedir. Osmanlı Müellifleri'nde yanlışlıkla *Risâle fî tayîni ciheti'l-kıble* şeklinde gösterilen[30] ve *Risâle fî havâşî şerhi hikmeti'l-ayn* adıyla da kayıtları bulunan eser Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2350; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 600'de yer almaktadır.

el-Ecvibetü't-tis'a

Eser müellifin bazı âlimlerle yaptığı ilmî bir münâzarada ortaya atılan ilmin mahiyetiyle alakalı birtakım sorulara verdiği cevapları ihtiva eder. Sadece iki varaktan teşekkül eden bu küçük risale Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 600'de yer almaktadır.

[30] Mehmed Tâhir Efendi, **Osmanlı Müellifleri**, c.1, s.341.

1.8. Risâle Fî Mebâhisi'r-Rü'yeti Ve'l-Kelâm Min 'Avîsâti Makâsidi'l-Kelâm Adlı Eseri

Hicrî IX. (m.15.) Asır mütekellimlerinden olan Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin bu eserini bitirdiği tarih ile alakalı bir bilgiye rastlanmamakla beraber ömrünün sonlarına doğru yazdığı anlaşılmaktadır. Eseri boyunca müellif, Kelâm ilminin en tartışılmış konularından olan Allah'ın kelâmı ve rü'yeti konularını özellikle Şerhu'l-mevâkıf ve Şerhu'l-makâsıd gibi klasik kelâm eserlerini ve müelliflerinin görüşlerini de ele alarak irdeler. Müellif yer yer bu kitaplardaki görüşleri eleştirmesinin yanında onun asıl hedefinde Mu'tezile ve onların bu iki konuya referans olan ayetler bağlamında serdettikleri görüşler vardır.

1.8.1. Eserin Adı

Eserin kaynaklarda geçen adı genelde "*Risâle fî bahsi'r-rü'yeti ve'l-kelâm*" olmakla beraber[31] Kâtip Çelebi adını *"Risâle fî'r-rü'yeti ve'l-kelâm"* şeklinde verir.[32] Ancak eserin eldeki mevcut nüshalarında eserin tam adı "*Risâle fî mebâhisi'r-rü'yeti ve'l-kelâm min 'avîsâti makâsidi'l-kelâm*" şeklindedir. Müellifin yaşadığı döneme en yakın olması nedeniyle tahkikte esas adığımız Laleli bölümü nüshasında eserin adı bu şekilde yer alırken, diğer nüshalarda "*Risâle fî mebâhisi'r-rü'yeti ve'l-kelâm min 'avîsâti makâsidi ilmi'l-kelâm*" şeklinde küçük bir kelime farkıyla yer almaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla kaynaklarda eserin adının bu şekilde yer alması eldeki nüshaların iç kapaklarında kitabı tanıtmak için daha sonra yazılmış olduğu belli olan kısa yazılardan ileri gelmektedir. Ancak eserin giriş metni içerisinde ve tüm nüshalarda geçen asıl adı yukarıda verildiği şekildedir.

1.8.2. Eserin Müellife Aidiyeti

Eserin ulaşabildiğimiz yazma nüshalarının asıl metninde eserin müellife nisbeti ile alakalı bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümünde nüshanın iç kapağında kitabın adı ve Hatibzâde'ye nisbeti şöyle yer almaktadır: "Risâle-i rü'yet ve kelâm li Hatibzâde". Yine aynı şekilde Süleymaniye Kütüphanesi Murat Molla bölümünde yer alan nüshanın da iç kapak sayfasında kitabın

[31] Kehhâle, **Mu'cemu'l-müellifîn**, c.3, s.275; Taşköprizâde, **eş-Şekâik,** s. 65.; Ziriklî, **el-A'lâm, c.5, s.**30; Mehmed Tâhir Efendi, **Osmanlı Müellifleri**, c.1, s.340.
[32] Kâtip Çelebî, **Keşfü'z-zünûn**, c.1, s.869.

adı şu şekilde kayıtlıdır: "Risâle fî isbâti'r-rü'yeti ve'l-kelâm li'l-fadıl el-marûf bi Hatibzâde". Elimizdeki diğer iki nüshada ise eserin müellife aidiyeti ile alakalı herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Buna göre, gördüğümüz kaynakların hemen tamamında eserin müellifinin açıkça Hatibzâde olduğu kaydının bulunması ve bu konuda herhangi bir farklı iddiaya yer verilmemiş olmasının yanında elimizdeki iki nüshada açıkça adının kayıtlı olması da göz önüne alındığında eserin Hataipzâde'ye nisbetinin doğruluğu herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya çıkmaktadır.

1.8.3. Eserin Muhtevası

Kitabını kelâmullah ve rü'yetullah konuları hâlinde iki ana bölüm şeklinde yazan müellif kelâmullah konusunu ele aldığı birinci bölümü de üç alt başlık altında ele almıştır. Birinci başlıkta Allah'ın mütekellim oluşunun ispatı ve kelâm-ı nefsînin mahiyetini, ikinci başlıkta kelâm-ı nefsîyi kabul etmeyen Mu‘tezile’nin görüşlerini ve onlara verdiği cevapları, üçüncü başlıkta ise Allah için yalan söylemenin imkânsız olduğu konusunu ele almaktadır.

Kitabın ikinci bölümünde rü'yetullah konusunu ele alan yazar bu bölümde de konuyu üç alt başlıkta ele almıştır. Birinci başlıkta rü'yetullahın sıhhatini, ikinci başlıkta rü’yetin gerçekleştiğini ve buna ilişkin delilleri, üçüncü başlıkta ise rü’yeti kabul etmeyen Mu‘tezile’nin dayandığı delilleri irdelemiştir.

Hatibzâde Allah'ın kelâmı ve rü’yetine dair yazmış olduğu bu eserini daha önce ifade edildiği üzere Sultan İkinci Bayezid’in huzurunda Alaeddin Arabî ile yapmış olduğu münazarada dile getirdiği iddialarını ispat etmek üzere telif ettiğini düşündüğümüzde eserin ilgili konulara ilişkin yazılmış dört başı mamur müstakil bir eser olması gerektiği düşünülebilir. Ancak eserin genel mânâda Şerhu'l-mâkasıd ve şerhu'l-mevâkıf eserleri üzerine bir haşiye mesabesinde olduğunu söylemek mümkündür. Hatibzâde bazen söz konusu eserlerden aldığı uzun paragraflar içerisinden seçtiği kimi ifadelerin gramatik tahlillerini yaparken bazen de konunun genel çerçevesi içerisinde nispeten spesifik bir çerçevede kısa, hatta anlaşılması zor yorumlar yapmaktadır.

Aslında hem muhteva hem de meselenin tasavvuru bakımından ele alınan bu kelâm konularının zorluğunu kabul etmenin yanında müellifin bu konuları daha da derinleştirdiği ifadelerini bazen teknik ve ağdalı bir üslup ile ifade etmesi onun ele aldığı konulara ilişkin görüşünün net bir şekilde anlaşılmasını haydi zorlaştırdığını söylemek mümkündür. Az önce ifade ettiğimiz üzere eserin, yukarıda isimleri geçen kitaplara bir şerh mahiyetinde oluşu ve bu eserlerle karşılaştırmalı olarak bir okuma yapılması gerektiği hususu Hatibzâde'nin bu eserinin anlaşılmasını zorlaştıran bir diğer faktör olarak ifade edilebilir.

1.8.4. Kitabın Nüshaları

Bu eserin tahkîkinde dört nüshadan istifade edilmiştir:

1.8.4.1. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü Nüshası:

2276 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Bu nüshanın iç kapağında eserin adı "*Risâle fî kelâm'i-llâhi ve rü'yetihî*" şeklinde yazılmış olmakla beraber eserin mukaddimesinde adının "*Mebâhisu'r-rü'yeti vel-kelâm min 'avîsâti makâsidi ilmi'l-kelâm*" olduğu geçmektedir. Nüsha, 95 varak olup her sayfasında 17 satır, her satırda da ortalama 8-9 kelime bulunmaktadır. Nesih hattıyla yazılmış olup nisbeten rahat bir şekilde okunabilmektedir. Nüshanın ilk sayfasında eserin Sultan ikinci Mahmut tarafından vakfedildiği belirtilmiş olup müstensihin adı Ahmet Şeyhzâde olarak kaydedilmektedir. İstinsah tarihi belirtilmemiş ancak 19. Yüzyılda yazıldığı anlaşılmaktadır. Tahkîkte bu nüsha (ص) harfiyle remzedilmiştir.

1.8.4.2. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü Nüshası

2997 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Deri kapaklar içerisinde bulunan bu nüshanın iç kapağında eserin adı "*Risâle-i rü'yet ve kelâm*" şeklinde Osmanlıca bir terkip hâlinde yazılmıştır. Buna karşılık mukaddimede eserin adı Ayasofya nüshasında olduğu gibi "*Mebâhisu'r-rü'yeti vel-kelâm min 'avîsâti makâsidi ilmi'l-kelâm*" şeklinde geçmektedir. Nüsha 75 varaktan teşekkül edip her sayfasında 17 satır bulunmaktadır. Ayrıca Ayasofya nüshasına hem yazı şekli hem de sayfa düzeni olarak benzemektedir. Eserin iç sayfasında müstensihin adı Muhammed bin Ali olarak yazılmış olup İstinsah tarihi belirtilmemiştir. Diğer taraftan eserin ilk ve son sayfalarına okunaklı olmayan mühürler yer almaktadır.

Tahkîkte bu nüsha (ف) harfiyle remzedilmiştir.

1.8.4.3. Süleymaniye Kütüphanesi, Murat Molla Bölümü Nüshası

1364 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Deri kapaklar içinde olan bu nüshanın iç sayfasında eserin mülkiyetinin Yahya bin Ömer isimli birine ait olduğu yazılıdır. Ayrıca aynı sayfada eserin "*Risâle fî isbâti'r-rü'yeti ve'l-kelâm*" şeklindeki adı ve Hatibzâde'ye aidiyeti kaydı bulunmaktadır. Nüsha 96 varaktan teşekkül etmekte ve her sayfasında 13 satır bulunmakta olup, ilk sayfalarının hamişine karmaşık ve ufak harflerle bir takım açıklayıcı notlar yazılmıştır. Eserin ilk ve son sayfalarında Abdullah Efendi'nin vakfı olduğuna dair birer mühür vardır ve müstensih adına yer verilmemiştir.

Tahkîkte bu nüsha (م) harfiyle remzedilmiştir.

1.8.4.4. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü Nüshası

2236 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Bu nüshanın iç kapağında eserin adı "*Mebâhisu'r-rü'yeti vel-Kelâm min ‘avîsâti ilmi'l-Kelâm"* şeklinde yazılıdır. Eser 44 varaktan meydana gelmiş olup her sayfasında 23 satır bulunmaktadır. Bu itibarla nüsha, mevcut nüshalar arasında sayfaları en dolu olandır.

Eserin ilk ve son sayfalarında Sultan ikinci Selim vakfı olduğuna dair birer mühür vardır ve müstensihin kimliği ile alakalı bir bilgi bulunmamaktadır. Sonunda yer alan ve h. 901 tarihinde istinsah edildiği yazılan bu eser müellifin vefatından üç sene sonra yazılmış olması itibarıyla bizler de tahkikimizde bu nüshayı esas aldık.

Tahkîkte bu nüsha (ل) harfiyle remzedilmiştir.

1.8.5. Nüshaların Karşılaştırılması

Elimizdeki nüshaları karşılaştırırken ve eseri tahkik ederken aşağıdaki metodu izledik:

1. Nüshalar arasında karşılaştırma yaparak bulduğumuz bütün farklılıkları dipnotta gösterdik.
2. Nüshalar arasında bulunan metin farklılığını dikkate alarak nüshaların tamamını içeren tam bir metin oluşturmaya gayret gösterdik.

3. Yer yer karşılaştığımız ve muhtemelen müstensihler tarafından yapıldığını düşündüğümüz gramer ve imlâ hatalarını düzeltmeye çalıştık.

4. Metinde geçen ayetlerin sure adı ve ayet numarasını dipnotta gösterdik, hadisleri de tahric ettik.

5. Metinde geçen şahıs isimlerinin biyografilerine değinip haklarında kısaca bilgi vermeye çalıştık.

6. Tahkikte esas almış olduğumuz nüshanın varak numaralarını metinde köşeli parantez [ ] içinde verdik. Varağın ön yüzü için sayfa numarasının yanına (أ) harfini, arka yüzü için (ب) harfini rumuz olarak kullandık.

İKİNCİ BÖLÜM

HATİBZÂDE'YE GÖRE KELÂMULLAH VE RÜ'YETULLAH MESELELERİ

Hatibzâde'nin kelâmullah ve rü'yetüllah ile ilgili görüşlerine geçmeden önce bu konularda özet çerçevede birtakım bilgilerin aktarılmasında fayda olduğunu düşünüyoruz. Böylece Hatibzâde'nin bu konulara dair bilahare ele alınacak olan görüşleri daha net bir şekilde ortaya konmuş olacaktır.

2.1. Kelâmullah Meselesine Genel Bir Bakış

Sözlükte "maddî ve manevî açıdan etkilemek, yaralamak"[33] anlamındaki kelm kökünden masdar ismi olan kelâm "konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama" mânasına gelir. "Konuşma melekesinden yoksun bulunmaya aykırı durum, zihinde bulunan anlamın dille ifade edilmesi" diye tanımlanan kelâm örfte ağızdan çıkan anlaşılır sese verilen addır. Dinî bir terim olarak da "Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı" diye tanımlanabilir.[34]

İslam ilim geleneğinin önemli alanlarından biri olan kelâmın ana başlıklarından biri Allah'ın sıfatları meselesidir. Allah'ın zatı ve sıfatlarının ontolojik yapısı ve zat-sıfat arasındaki ilişki biçimi kelâm ilminin teşekkül sürecinin başından itibaren gündemde olmuş ve sıcaklığını geç dönemlere kadar devam ettirmiştir. Bu çerçevede tartışılan ve dönem dönem siyasi çevreleri de etkisi altına alan, hatta birçok bilim adamının kovuşturulmasına ve işkenceden geçirilmesine neden olan Halku'l-Kur'an, başka bir ifade ile Allah'ın kelâm sıfatının yaratılıp yaratılmadığı meselesi önemli bir gündem maddesi olagelmiştir. İslam'ın ilk yüzyılında gündeme gelmeyen bu tartışma

[33] Râğıb Isfehânî, **el-Müfredât**, Daru'l-Marife, Beyrut 2005. s.439.
[34] Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", **Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, c.25, s.194-196.

daha sonraki dönemlerde ilahi kelâmın yapısı çerçevesinde farklı mezheplerin ve görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Allah'ın kelâm sıfatının mahiyeti bağlamında ele alınan halku'l-Kur'ân tartışmalarının bir itikat problemi olarak İslam toplumun gündemine girmesinin kaynaklarda farklı sebepleri ileri sürülmektedir. Bir kısım Sünnî, Mu'tezilî ve Şiî âlimler halku'l-Kur'ân meselesini Hristiyan ilâhiyatçılarının etkisine bağlamıştır. Buna göre Hişâm b. Abdülmelik zamanında sarayda kâtiplik yapan Hristiyan ilâhiyatçılarından Yuhannâ ed-Dımaşkī (ö. 749 [?]), müslümanlara karşı Hz. Îsâ'nın ulûhiyyetini kanıtlamak için Kur'an'da Îsâ'nın "kelimetullah" olarak nitelendirilmesinden hareketle ilâhî kelimelerin yani Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşünü ortaya atmıştır. Zira müslümanların Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyeceklerini, böyle bir görüşü savunanların zındık telakki edileceğini düşünüp Kur'an'ın kadîm olduğu görüşünü savunmuştur. Bu durum Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]), Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) gibi Cehmiyye ve Mu'tezile âlimlerinin gözünden kaçmamış ve hıristiyanların iddiasını reddetmek için hem "kelimetullah" olan Hz. Îsâ'nın hem de ilâhî kelimelerin mahlûk olduğunu söylemişlerdir.[35]

Kelâmullah'ın mahiyeti ve Allah'ın zâtı ile ilişkisinin ne şekilde anlaşılması gerektiği meselesi genel mânâda kelâmcılar tarafından tartışılan zat-sıfat ilişkisi başlığı altında yer almaktadır. Bu sebeple kelâm tartışmalarında önemli bir yere sahip olan sıfatlar meselesine temas edilmesi kelâm sıfatının ve bu sıfat etrafında dönen tartışmaların anlaşılması için kaçınılmaz görünmektedir.

Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkinin mahiyeti çerçevesinde ortaya konan düşünceler ve farklı yaklaşımlar temelde iki mahzurlu durumdan kaçınma amacına yönelik olmuştur. Bunlardan biri "teaddüd-i kudemâ" diğeri ise "mahall-i havâdis olma" problemleridir. Şöyle ki Allah'ın ezelî olan zâtında şayet sıfatların varlığı kabul edilirse bu durumda bu sıfatlar ya ilâhî zâtın ezelî olduğu gibi ezelî, veyahut hâdis olacaklardır. Sıfatların ezelî olduğunu iddia etmek teaddüd-i kudemâyı,

[35] Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", **Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, c.15, s.371-375.

yani Allah'ın zatı dışında başka bir varlığın da ezelî olarak var olmasını beraberinde getireceğinden dolayı bu durum tevhid inancını zedelemektedir.

Ayrıca sıfatların ezelî kabul edilmesi durumunda ezelîlik durumu yalnızca sıfatlar ile de kalmayacak, bu sıfatların taalluk ettiği kainattaki varlıkların ve olayların da ezelî olarak kabul edilmesi gerekecektir. Allah'ın sıfatlarının hâdis kabul edilmesi durumunda ise Allah'ın zâtının mahall-i havâdis olma, yani ezelî olan Allah'ın zâtında hâdis olan durumların var olması gibi Allah'ın mutlak oluşuyla çelişen ontolojik bir mahzur, ayrıca sıfatlar yaratılmadan önce var olup hiçbir sıfata malik olmayan bir ilah tesavvuru gibi sakıncalar ortaya çıkacaktır. İşte zat-sıfat bağlamında kelâm tarihi boyunca ortaya çıkan farklı ekollerin çeşitli görüşleri ve analizlerinin tamamını temelde yukarıda geçen bu iki mahzurlu durumdan kurtulma çabası olarak görmek mümkündür.

Allah'ın sıfatlarının mahiyeti ve bu sıfatların Allah'ın zâtı ile ve yaratılmışlar ile ilişki biçimi meselesi kelâm ilminin tarihi süreç içerisinde en çok tartışılan konularından biri olmuştur. Dinî naslarda yer alan "âlim", "kâdir", "hay" vb. müştak formda kullanılan ifadelerin Allah'ın zâtı ile ilişkisi açısından nasıl anlaşılması gerektiği hususu meselenin merkez noktasını oluşturmaktadır. Bu çerçevede ortaya çıkan farklı görüşler söz konusu bu müştak ifadelerin Allah'ın zâtında herhangi bir mânânın varlığına delalet edip etmediği etrafında dönmektedir. Meseleyi biraz daha detaylandırmak gerekirse; Kur'ân-ı Kerim'de Allah hakkında kullanılan müştak bir form olarak örneğin "âlim" ifadesi veya birçok ayette geçtiği üzere "Allah âlimdir." şeklindeki yüklemli cümleler onun zâtında müstakil olarak bir ilim sıfatının mevcudiyetini ortaya koyar mı? Başka bir ifade ile Allah'ın zâtına müştak ifadelerin hamledilmesi bu müştak ifadenin mastar hâlinin de onun zâtında bulunduğunu göstermekte midir? Müştak ifadelerin Allah'a isnadından hareketle me'haz-ı iştikâk denen mastar mânâlarının da var olduğunun kabul edilmesi durumunda söz konusu bu mânânın Allah'ın zâtı ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğu tartışması ortaya çıkmaktadır. Buna göre bu durum teaddüd-i kudemâ problemini beraberinde getirerek hakiki bir tekliğe sahip olan Allah Teâlâ'nın tevhidine halel getirmeyecek midir? İşte bu soruların merkezinde yer aldığı mesele zat-sıfat ilişkisinin en nirengi noktasını teşkil etmektedir.

Meselenin tartışılmaya başlandığı ilk dönemlerde bu sorunun çözümüne ilişkin kelâmcılar tarafından farklı görüşler ve çözüm önerileri ortaya atılmıştır.

Ehl-i sünnet'e mensup kelâmcılar Allah'a isnad edilen müştak ifadelerin kaynağında onun zâtında var olan ezelî mânâların mevcut olduğunu ifade etmektedirler.[36] Başka bir ifade ile Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın zâtı için sıfatların müştak hâli kullanıldığı gibi mânâ sıfatları diye ifade edilen mastar hâli de vardır ve Allah'a isnad edilebilmektedir. Mu'tezile'nin ileride ifade edileceği üzere sıfatların mastar hâlinin inkarına gerekçe olarak gösterdikleri teaddüd-i kudemâ sorunu Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre söz konusu olmamaktadır. Zirâ onlara göre bu mânâlar Allah'ın zâtının dışında bir varlığa sahip değildir. Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre birbirinin gayrı olan iki mevcudun (gayreyn) tarifi şöyledir: "Biri olmadan diğerinin varlığı tasavvur edilebilen şeydir." Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın zâtı sıfatları olmadan, sıfatları da zâtı olmadan tasavvur edilemeyeceğinden dolayı sıfatların Allah'ın zâtının gayrı olduğu söylenemez.[37] Diğer yandan Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın masdar sıfatları ilâhî zâtın aynısı da değiller. Çünkü Allah'ın örneğin âlim olmasını sağlayan ilim sıfatı onun zâtının aynısı olursa bir tek olan zâtının birden çok olması gibi Allah için söz konusu olmayacak bir durum ortaya çıkacaktır. O halde Allah'ın sıfatları zatının ne aynı ne de gayrıdır.

Aslında Allah'ın zatı ile beraber kadim varlıkların olmadığını vurgulamak Mu'tezile'nin olduğu kadar Ehl-i sünnet'in de üzerinde titizlikle durduğu bir hassasiyet noktası olmuştur. Bu nedenle sıfatların Allah'ın zatının aynı olmadığı, hattâ sıfatların birbiriyle dahi aynı olmadığı noktasında Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında bir ittifak söz konusudur. Bu hassasiyetin bir gereği olarak bazı Ehl-i sünnet alimleri Allah'ın sıfatlarının -ezelî olmakla beraber- kadim olduklarını söylemenin veya zatı ile kâim olduklarını veya onunla beraber, ona mücavir, onda mevcut olduğunu söylemenin uygun olmayacağını hassasiyetle ifade etmişlerdir. Söz konusu bu ifadelerin Allah'ın sıfatlarının zatından başka varlıklar olduğunu çağrıştıracağını

[36] Nesefî, **Tabsıratü'l-edille**, c.1, s.368.
[37] Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik**, eş-Şâmil fî usûli'd-dîn**, (thk: Ali Sâmî Neşşâr ve dğr.) İskenderiye 1969, s.332; Sâbûnî, **el-Bidâye**, s.27.

ifade eden bu alimlere göre sıfatlara yönelik müstakil bir hüküm ortaya koymak yerine "Allah sıfatları ile kadimdir." demek gerekmektedir.[38]

İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu ifadede anlatılmak istenen şudur: Allah'ın sıfatları insan zihninde zâtının aynı olmayıp her bir sıfat sözlük ve literal mânası içinde incelenir ve bu sayede Allah'ın tanınması (mârifetullah) hedefine beşer gücü oranında ulaşılır. Bu yöntem terkedildiği takdirde mârifetullaha ulaşmak imkânsızlaşır. Allah'ın sıfatları Mu'tezile'nin Sünnî âlimlerini itham ettiği gibi zâtının gayrı değildir, yani bunlar zihnî varlık olmaktan çıkıp dış âlemde bulunmaz ki taaddüd-i kudemâ problemi söz konusu olsun. Nitekim İslâm mensupları içinde Hristiyan teolojisinde olduğu gibi meselâ kelâm (logos) sıfatını zâttan ayırarak ona Hz. Îsâ şeklinde müstakil ferdiyet veren bir inanç söz konusu olmamıştır.[39]

Zat-sıfat ilişkisi meselesinde dikkate değer bir diğer görüş de Kerramiyye mezhebine aittir. Onlara göre Allah'a nisbet edilen sıfatların kaynağı onun zâtında mevcut bulunan ve zâtının gayrı olan bir takım mânâlardır. Bu görüş sahiplerine göre bu mânâlar hâdis olduğundan dolayı teaddüd-i kudemâ gibi bir mahzur da söz konusu değildir. Kerramiyye'ye göre Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin iddiasının aksine Allah'ın zâtında hâdis varlıkların var olması ilâhî zâtın ezelî oluşuna halel getirmemektedir. Kerramiyye Allah'ın sıfatlarının hâdis oluşunu şöyle gerekçelendirmektedirler; Şayet Allah'ın sıfatları ezelî olsaydı bu sıfatların taalluk ettiği kainattaki hâdis varlıkların da ezelî olması gerekirdi. Bu varlıklar hâdis olduğuna göre sıfatların da kaçınılmaz olarak hâdis olması gerekmektedir. Mu'tezile kelâmcıları ise Allah Teâlâ'ya tüm sıfatlarının müştak hâlinin izafe edilebileceğini ancak masdar mânası ile kendisinin örneğin ilim, kudret, hayata vb. sıfatalara sahip olduğunu ifade etmenin yanlış olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre Allah kendisinde bulunan bir ilim sıfatından dolayı değil zatı ile âlimdir, yine kendisinde var olan bir kudret sıfatından dolayı değil, o zatı ile kâdirdir.[40] Onlara göre Allah kadimdir ve kıdem sıfatı Allah Teâlâ'nın en özel sıfatıdır. Allah için kadim sıfatların olmasını ise reddetmişlerdir. Allah zatı ile âlim, zatı ile kadir ve zatı ile hayy olup ona hayat, ilim, kudret sıfatları nispet edilemez ve kendi

[38] Sadeddîn **Teftâzânî, Şerhu'l-Makâsıd**, *'Âlemu'l-kütüb*, (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1998, c.4, s.70.
[39] İlyas Çelebi, "SIFAT", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul 2009, c.37, s.100-106.
[40] Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muhtasar fî usûli'd-dîn**, s.341; Nesefî, **Tabsıratü'l-edille**, c.1, s.367.

zatı ile kâim olan böylesi sıfatlar onun için söz konusu değildir. Zira bu sıfatların Allah ile beraber ezelden beri var olduğunu iddia etmek Allah'ın en özel vasfı olan kıdemde ona başka varlıkları ortak etmek demektir. Şehristânî (ö. 548/1153) Mu'tezile'nin imamı olan Vâsıl b. 'Atâ'nın (ö. 131/748) da Allah'ın sıfatlarını inkâr düşüncesine sahip olduğunu belirtmektedir. Bu düşüncenin henüz olgunlaşmamış biçimini savunan Vasıl'a göre Allah'ın zatı dışında herhangi bir kadim sıfatı ispat etmenin ezelî iki ilahın varlığını iddia etmek ile eş değer bir iddiadır.[41]

Görüldüğü üzere Mu'tezile tevhid prensibi konusundaki hassasiyetlerini ileri sürerek Allah'ın zatı dışında hiçbir kadim sıfatının olmadığını iddia ederler. Kadim sıfatların varlığını tevhide aykırı bularak bunun Allah'a şirk koşma mânâsına geleceğini, başka bir ifade ile teaddüd-i kudemâ probleminin meydana geleceğini ifade eder.[42] Bununla beraber Mu'tezile'nin müştak formdaki tanımlamaları Allah için kullanılmasını tolere etmelerinin sebebi ise bir taraftan ayet ve hadislerde bu formların sık sık kullanılmasının yanında müştak formun formolojik ve anlam bilim olarak bir nitelikten çok o niteliği taşıyan zâta delalet ediyor olmasıdır.

Mu'tezile sübûtî sıfatların Kur'ân-ı Kerîm'de kelime şekli bakımından sıfat kalıbında geçtiğinden hay, âlim/alîm (semî', basîr), kādir/kadîr ve mürîd biçiminde zikredilip açıklanmasının gerektiğini belirtmişlerdir. Zira bu durumda nitelikle nitelenen (sıfat-mevsuf) insan zihninde aynı anda ve beraberce doğduğundan zât ile sıfat arasında bir ayırım meydana gelmez, dolayısıyla sayı yoluyla bir çoğalma (taaddüd) oluşmaz. Buna karşılık hayat, ilim ... şeklindeki sıralama ve açıklama yöntemi zihinde ayrı ayrı kavrandığından taaddüd hâsıl olur. Bundan da -ilke olarak Allah'ın hem zâtı hem sıfatları kadîm olduğundan- kadîmlerin çoğalması sonucu doğar, bu ise tevhid ilkesini zedeler. Ehl-i sünnet âlimleri ise ilim kelimesinin birçok âyette, "kudret" mânasına gelen kuvvet kelimesinin de bazı yerlerde Allah'a nisbet edildiğini göz önünde bulundurmak, ayrıca sözü edilen sıfatların zihnî kavramlardan ibaret olup dış âlemde bulunmadığını düşünmek suretiyle herhangi bir taaddüdün

[41] Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 57, 60; **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn** (thk. Muhyeddîn Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut 1990, s.245.

[42] Ebü'l-Hüseyn Abdurrahîm el-Hayyât, **el-İntisâr**, s.112. (Basım yeri ve tarihi yok); Kâdı Abdulcebbâr Ebu'l-Hasen İbn Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s.195.

oluşmayacağını savunmuştur. Literatürde tartışma konusu sıfatlardan masdar şeklinde olanlara (hayat ...) mâna sıfatları, diğerlerine mânevî sıfatlar denilmiştir.[43]

Allah'ın zatının dışında ve zatı ile kâim sıfatların kabul edilmesi durumunda Allah'ın zatı cisimlere benzetilmiş olur. Çünkü ilim sıfatı ile âlim, kudret sıfatı ile kâdir denildiği takdirde bu sıfatlar bir mahalle ihtiyaç duyarlar. Özel bir mahalle ihtiyaç duyan bir şeyin ise cisim olması gerekmektedir.[44]

Mu‘tezile’ye göre Allah'ın sıfatları şayet zâtının aynı değil ise zorunlu olarak gayrı olması gerekir. Örneğin Zeyd Amr değil ise demek ki kesinlikle Amr'ın gayrıdır. Bu nedenle Allah'ın zatından başka ezelde birtakım şeylerin varlığını kabul etmek tevhide aykırıdır. Zaten Mu‘tezile’nin kendilerine tevhid ehli demelerinin sebebi de budur. Ayrıca Allah'ın zatında birtakım sıfatların mevcudiyeti iddia edildiği takdirde bu sıfatlar ezelî ve kadim olmalıdır. Kadim olma vasfı ise yalnızca Allah'ın zatına özgü bir nitelik olduğundan dolayı bu iddia Allah ile beraber başka ilahların da var olduğu sonucunu doğuracaktır.[45]

Mu‘tezile’nin Allah'ın zatına müştak sıfatların dışında bu sıfatların mastar hallerini Allah'a isnat etmemeleri taaddüd-i kudemâ problemini bertaraf etme amacına matuf albenili ve çözümleyici bir izah tarzı gibi görünse de Ehl-i sünnet’in delil olarak ileri sürdüğü gerek bazı ayetler gerekse de kullanılan bu müştak ifadelerin dilsel kullanım boyutuna yaptıkları vurgu Mu‘tezile’nin söz konusu izahını ciddi manada zayıflatan deliller olduğu söylenebilir.

Nesefî Mu‘tezile’nin konuyla ilgili iddialarını müstehzi sayılabilecek bir üslup ile gerek naklî gerekse de aklî deliller ile çürütmeye çalışırken onların söz konusu tezlerinin Allah hakkında ipe sapa gelmez birtakım iddialar ve ithamlara müncer olacağını özellikle ifade etmektedir. Ayetlerde açık bir şekilde ilmin Allah'a izafe edildiğini, ayrıca Allah için “kuvvet sahibi” şeklinde bir tamlamanın kullanıldığını[46] ifade eden Nesefi özellikle müştak ifadelerin bir kimseye nispet edildiğinde bu kişinin

[43] Çelebi, "SIFAT", DİA.
[44] Kâdı Abdulcebbâr, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s.201.
[45] Nesefî, **Tabsıratü’l-edille**, c.1, s.368.
[46] Söz konusu ayetler şunlardır: **وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ** (Bakara, 2/255); **فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ** (Hûd, 11/14); **إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ** (Zâriyât, 51/58); **أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا** (Bakara, 2/165); **لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ** (Nisâ’, 4/166).

o müştak ifadenin me'haz-ı iştikâkı olan masdar manasına da mutlaka sahip olduğunu ve bu mananın kendisine isnad edilmesi gerektiğini ifade eder.[47]

Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre bir şey için herhangi bir isim kullanıldığında bazen bu isim yalnızca o şeyin var olduğunu göstermektedir. Örneğin bir şeye 'mevcut' veya 'şey' dendiğinde bu ifadeler isim olarak verildikleri şeyin herhangi bir niteliğini ifade etmeyip yalnızca o şeyin mevcut ve bir şey olduğuna delalet etmektedirler. Bir şey için kullanılan isim bazen de o şeyin salt mevcut olduğunu değil, zâtının dışında bir niteliğe de sahip olduğunu ifade etmektedir. Mütekellim mürid, siyah, beyaz, müteharrik, sakin gibi müştak ifadeler bu kabildendir. Bu müştak kullanımlar herhangi bir nesne için kullanıldığında söz konusu nesnenin bu ifadelerden anlaşılan mastar anlamıyla nitelenmiş olduğu kaçınılmaz olarak anlaşılmaktadır. Nitekim örneğin müteharrik olarak nitelenen bir nesnenin hareket vasfına sahip olmaması düşünülemez. Binaenaleyh Allah için hayy, kadir, âlim semi' basir, bâkî şeklinde Mu'tezile'nin de kabul ettiği nitelemeler dil erbabının da şehadetiyle kaçınılmaz olarak bu ifadelerin mastarları olan hayat, kudret, ilim, sem', basar ve bekâ sıfatlarının da Allah için söz konusu olduğunu gerektirmektedir.[48]

Zat-sıfat ilişkisini açıklamaya yönelik Mu'tezile alimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) geliştirdiği Ahval teorisi bu meyandaki tartışmaların seyrine yeni bir boyut kazandırmıştır. Ebû Hâşim'in geliştirdiği bu teoriden önce Kelâm tarihinde genel olarak Allah'ın sıfatları konusunda iki farklı yaklaşımdan bahsedilebilir. Bunlardan biri Mu'tezile mezhebinin genel görüşü olan zat-sıfat birliğidir ki yukarıda geçtiği üzere bu görüş Allah'ın zatı dışında sıfatlarına bir vücut atfedildiği takdirde, bu durumun Allah'ın zatı ile birlikte birçok ezelî varlığın var olması manasındaki teaddüd-i kudemâyı doğuracağını, sonuç olarak bunun da Allah'ın tevhit anlayışıyla bağdaşmayacak son derece mahzurlu bir netice ortaya çıkaracağını öngörmektedir. Söz konusu döneme kadar hâkim olan ikinci görüş ise İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) ile gelişen ve daha sonra Eş'ari ve Maturidi mezheplerinin de benimsediği

[47] Nesefî, **Tabsıratü'l-edille**, c.1, s.368.
[48] Nesefî, **Tabsıratü'l-edille**, c.1, s.369.

görüş olan sıfatların hem müştak hem de mastar formlarıyla gerçek bir mahiyet olarak kabul edildiği, ancak bu sıfatların zatın ne aynı ne de gayrı olduğu şeklindeki görüştür.

Aslında yukarıda geçen her iki görüşün de bir olumlu bir de olumsuz yanı olduğu söylenebilir. Buna göre Mu‘tezile’nin benimsediği görüş hassasiyetle üzerinde durdukları tevhid prensibine uygun olmakla birlikte, Allah'ın zatı ile ilgili sıfatları inkâr edecek boyutta bir soyutlamaya gitmeleri bu görüşün olumsuz yanı olarak ifade edilmelidir. Nitekim bu görüşün sahipleri buradan hareketle muarızları tarafından muattıla olmakla itham edilmişlerdir. Diğer yandan Ehl-i sünnet’in benimsediği görüşün olumlu yanı Allah Teâlâ için Kur'an ve hadislerde geçen nitelemelere uygun bir izah tarzına sahip olmakla beraber olumsuz yanının ise ilahi zatın kendisinin gayrı olan birtakım sıfatlara sahip olduğu, bunun da onun birtakım parçalardan meydana geldiğini çağrıştıracak bir yapıda olduğu söylenebilir.

Ebû Hâşim zat-sıfat ilişkisi konusunda hem Ehl-i sünnet’in hem de kendi mezhebi olan Mu‘tezile alimlerinin geliştirdiği yaklaşımları isabetsiz bularak Ahval teorisini geliştirmiştir. Ona göre arazlar ile cevherler arasında bir bağlantıdan ibaret olan ve ne varlıkla ne de yoklukla nitelenebilen, kendi başına müstakil bir varlığa da sahip olmayan, ancak cevherin var olması için kaçınılmaz olan haller, cevher ve araz dışında üçüncü bir kavram olup, îtibari bir varlık olması sebebiyle îzah edilmesi zor bir biçimde bunlara varlık, yokluk, ezelîlik veya hudûs gibi nitelemeler yapılamamaktadır.[49]

Daha önce zat-sıfat ilişkisi konusunda geliştirilen farklı görüşlerin müştak bir sıfatın zatta bulunan hangi özelliğe dayanarak o zata nisbet edileceği etrafında yoğunlaştığı ifade edilmişti. Müştak sıfatların dayandığı bu temel için bazı kelâmcılar mânâ sıfatı, bazıları bunun zatın kendisi odluğunu ifade ederken Ebû Haşim bunu ahval diye nitelemeyi tercih etmektedir.

Haller şöyle ispat edilir: İnsan aklı, bir varlığı (cevher) mutlak olarak bilmekle onun bir sıfatını bilmek arasında fark bulunduğunu zaruri olarak idrak eder. Çünkü

[49] Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâl", **Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, c.2, s.190-192.

kişi, meselâ bir insanı tanımakla onun âlim olduğunu, cevheri tanımakla onun yer işgal ettiğini ve arazlar taşıdığını bilmiş olmaz. Cevherin varlığını idrak ettikten sonra onun bir yer kapladığını bilen kimse cevher hakkında yeni bir bilgiye sahip olduğunu kabul eder. Çünkü biz cevherin yer kapladığını bilmeden de onun varlığını düşünebiliriz. Bu durumda iki türlü bilgiye sahip olmaktayız; cevherin varlığı, cevherin yer kaplaması. Buna göre ya birinci bilginin objesi ile ikincinin objesinin aynı olduğunu yahut da ikincinin birinciye ilâve edildiğini kabul etmek gerekir. Birinci şık yanlıştır; çünkü her akıllı insanın cevherin mekân tuttuğunu bilmeden onun varlığını düşünmesi mümkün olduğuna göre, ikinci bilgiyi öğrendiği anda daha önce vâkıf olmadığı yeni bir şey öğrendiği noktasında şüpheye düşmez. Meselâ bir cevherin yer tutma özelliği onun varlığıyla aynı olsaydı bu takdirde cevheri bilen kimsenin aynı zamanda onun özelliklerini de bilmiş olması gerekirdi ki bu imkânsızdır. Bir şeyin bir bakımdan bilindiği diğer bakımdan bilinmediği, dolayısıyla bu şeyin farklı yönlerinin bulunduğu düşünüldüğü sürece hallerin inkâr edilmesi mümkün değildir.[50]

Şu ana kadar Mu‘tezile kelâmcılarının Allah'ın sıfatları konusundaki görüşlerini ifade etmeye çalıştık. Onların özellikle zat-sıfat ilişkisi çerçevesinde geliştirdikleri Ehl-i sünnet’in görüşlerinden farklı olan analizleri müvacehesinde Allah'ın kelâmının nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin yaklaşımlarına geçebiliriz. Mu‘tezile alimlerinin Allah'ın kelâmı konusunda en temel farklı yönleri onların Allah'ın kelâmını hâdis olarak görmeleridir.

Ehl-i sünnet alimlerine göre Allah kemal sıfatlarıyla vasıflanmıştır. Eksiklik, acz ve devamsızlık belirten şeylerden de münezzehtir. Onun sıfatları, sonradan vücud bulup bil’âhare yok olan arazlar cinsinden değildir, bilakis onlar ezelîdir, ebedîdir, kadimdir, zatı ile mevcuddur. Bu sıfatlar hiçbir veçhile yaratılmışlarınkine benzemez. Bütün müştak sıfatlarla, mastar sîgasında olan hayat, ilim, kudret, smi’, basar, irade ve kelâm gibi sıfatlar da Allah’a nisbet edilmiştir. Bâtıniyye ile İslam filozofları Allah Teâlâ’nın gerçek manada hayy, âlim, kâdir olabileceğini kabul etmemişler ve yaratılmışların taşıdığı bu sıfatlarla Allah’ın vasıflandırılamayacağını ileri sürmüşlerdir. Mu‘tezile, Allah’ın hayy, âlim, kâdir, semi’, basîr, mürid, mütekellim gibi (sıyga bakımından da sıfat olan müştak) kelimelerle (sıfat-ı maneviye)

[50] Yavuz, "Ahvâl", **DİA**, s.190-192.

vasıflandığını kabul ettikleri halde, (hayat, ilim gibi mastar şekline çevrilmiş) bu sıfatların (sıfat-ı maanî) ayrıca mevcud oluşunu ve Allah'ın zâtı ile bulunuşunu reddetmişlerdir. Ancak kelâm, irade ve fiil sıfatları müstesna; onlara göre bu ilahi sıfatlar ayrıca vardır, fakat hâdistir ve binâenaleyh Allah'ın zâtı ile kâim değildir.[51]

Ehl-i sünnet alimleri Allah'ın kelâmını Allah'ın zatı ile kâim olan ezelî sıfatlardan sayarken Mu'tezile kelâmcıları ise kelâm sıfatının düzenli harflerden ve seslerden oluştuğunu, bunun dışında kelâmın manevi bir yönünün olmadığını iddia etmektedirler. Onlara göre kelâm hâdis bir mahal ile kâim yaratılmış bir niteliktir. Allah onu o mahalde var etmiştir ve oradan işitilebilir.[52] Buna göre Mu'tezile kelâmın mahiyetini izahta gayb alemini değil, şâhid alemi esas kabul etmektedir. Şüphesiz mevcut kelâmdan farklı bir kelâmı ontolojik olarak mümkün görmeyen böylesi bir izah kelâmın manevî boyutunu kabul edip bunu temellendirmeye çalışan argümanlar karşısında nispeten yüzeysel olmak gibi bir dezavantaj taşısa da meselenin gaybi ve manevi karaktere sahip oluşu sebebiyle aklen tatmin edici olmayışı karşısında Mu'tezile'nin bu görüşleriyle bir yönüyle meselenin içinden kolaylıkla sıyrılmış oldukları söylenebilir. Aslında Allah'ın mütekellim oluşu noktasında hiçbir İslam fırkası arasında ihtilaf söz konusu değilken temel ayrışma noktası bu ilahi kelâmın yapısı ve ezelî veya hâdis oluşu çerçevesinde olmuştur. [53]

Bu tartışmayı özetleyecek iki temel kural söz konusudur: Bunlardan birine göre Allah'ın kelâmı onun bir sıfatıdır ve bütün sıfatları ezelîdir. Binaenaleyh Allah'ın kelâmı da ezelîdir. İkinci kural ise Allah'ın kelâmı parçalardan oluşmuş olup varlık sahasında birbirini takip edecek vaziyette sıralanmıştır. Bu durum ise kelâmın hâdis olduğunu göstermektedir. Bu iki temel yaklaşımdan hareket eden İslam düşünürleri arasında dört farklı mezhep ortaya çıkmıştır. Bunlardan olan Hanbelîler kelâmın Allah'ın bir sıfatı olduğunu kabul edip bunun harflerden ve seslerden oluştuğunu ve Allah'ın zatı ile kâim olduğunu, dolayısı ile ezelî olduğunu iddia etmişlerdir.[54] Bir diğer grubu oluşturan Kerramîler ise kelâmın harflerden ve seslerden oluşup hâdis

[51] Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, 531-532; Sâbunî, **el-Bidâye**, s.71. (Trc. Bekir Topaloğlu).
[52] Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muhtasar fî usûli'd-dîn**, s.341; **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, 528; Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s.276.
[53] Ebu Abdillah Fahruddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî er-Râzî, **Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne,** thk: Ahmed Hicâzî Sakâ, Dâru'l-ceyl, Beyrut 1992. s.58.
[54] Yavuz, "Kelâm", **DİA,** s.194-196.

olduğunu ve Allah'ın zati ile kâim olduğunu iddia etmişlerdir. Bu fırka hâdis şeylerin Allah'ın zatı ile kâim olmasında herhangi bir beis görmemektedir. Tartışmanın önemli taraflarından biri olan Mu‘tezile ise kelâmın, Allah'ın harf ve seslerden oluşan fi’lî bir sıfatı olduğunu, ancak Allah'ın zatı ile kâim olmadığını, aksine Levh-i Mahfuz veya Cibril veya Peygamber’in zatı ile kâim olduğunu ve dolayısıyla hâdis olduğunu iddia etmektedirler.

Bu farklı görüşler içerisinde orta bir yol izledikleri görülen Eş’arî ve Mâtürîdîler ise Allah'ın kelâmının iki boyuta sahip olduğunu ifade etmektedirler. Buna göre kelâm-ı nefsî adını verdikleri boyut harf ve seslerden oluşmayan Allah'ın zatı ile kâim olan ve Allah'ın ezelî olan gerçek kelâmını oluştururken; harflerden ve seslerden oluşan ve hudûs özelliklerine sahip söz ve yazıya dökülmüş boyutunu ise kelâm-i lafzı olarak isimlendirip bunun kelâm-ı nefsîye delalet eden hâdis nitelikte olduğunu ifade etmektedirler.[55]

İslamî naslarda Allah Teâlâ'nın melekler, Şeytan ve peygamberlerle konuştuğu açık bir şekilde ifade edilmiştir. Bu konuşmayı ifade etmek üzere insanlar arasında bilinen mânâsıyla ‘kâle’, ‘kelleme’ ve ‘nâdâ’ gibi ifadeler kullanılmıştır.[56] Allah Teâlâ'nın konuşan bir varlık olduğu hususu kelâm ekolleri arasında tartışılmamakla beraber konuşma sıfatının Allah'tan ne şekilde sâdır olup muhataba aktarıldığı meselesi bu konudaki tartışmanın temelini oluşturmaktadır.

Kelâmullah başlığı altında yapılan tartışmalar esasen kelâmullahın mahiyeti ile alakalı ortaya atılan temel farklı yaklaşımlara dayanmaktadır. Allah'ın zatı ile kelâm sıfatı arasındaki ontolojik ilişkinin mahiyeti düşünüldüğünde ortaya farklı görüşlerin çıkması da zaten kaçınılmaz görünmektedir. Nitekim kelâmullahın Allah'ın zatı gibi ezelî mi, yoksa hâdis mi olduğu, yine onun sıfatı mı, yoksa fi’li mi olduğu, ayrıca ses ve harflerden oluşup peşi sıra bir düzen içerisinde mi yoksa farklı bir nitelikte mi

[55] Detaylı bilgi için bkz: Râzî, **Halku’l-Kur’ân**, s.67; Ebu’l-Mu’în Meymûn en-Nesefî; **Tabsiretu’l-edille fî usûli’d-dîn**, thk: İsa Muhammed Enver Hâmid, el-Mektebetu’l-ezheriye li’t-turâs, Kâhire 2011, s.435-36; Muhammed Alâ Tehânevî, **Keşşâfü ıstılâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm**, Mektebetü Lübnân nâşirûn, Beyrut 1996, s.1373.

[56] Örnek için bkz: **Kur’ân**, Âl-i İmrân, 3/55; Bakara, 2/253, Şuarâ, 10/26.

olduğu vb. hususların entelektüel tartışma zemininde ele alınması cazip ve elverişli konular olduğu açıktır.

Tartışılan bu konu etrafında farklı mezheplerin de az veya çok görüş beyan etmelerine rağmen büyük ölçüde Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet arasında daha yoğunluklu olarak tartışılmış ve tarihi süreç içerisinde tartışma çerçevesi bu iki mezhebin geliştirdiği argümanlar ve tez-antitezler etrafında şekillenmiştir. Kelâmullah konusunda farklı fikirler ortaya atan bu kelâm ekolleri kelâmullahı konumlandırdıkları yer ve ona yükledikleri mahiyet farkından dolayı kelâmın insandaki mahiyeti ile Allah’taki mahiyeti arasındaki fark olup olmadığı konusunu farklı düzlemlerde tartışarak argümanlarını ortaya koymuşlardır.

Kelâmcılar gayba taalluk eden konuları izah ederken “kıyâsu’l-gâib ale’ş-şâhid” şeklinde nitelenen ve gayb alemindeki konuları anlamaya çalışırken fizik âlemdeki realiteden ve kurallardan hareket etmeyi ifade eden temel bir kaideden hareket etmektedirler. Özellikle Mu‘tezile alimleri bu temel kurala daha çok önem atfederek Allah'ın sıfatlarının mahiyetinin şahitte ayrı, gâipte ayrı olmasının mümkün olmadığını, buna bağlı olarak konuşan manasındaki mütekellim ifadesinin de hem kadim olan Allah için hem de hâdis olan insanlar için aynı hakikate karşılık gelmesi gerektiğini ifade etmektedirler.[57]

Selef ve Ehl-i sünnet’in konu hakkındaki görüşleri incelenecek olursa kısaca şunlar söylenebilir: İslam’ın ilk dönemlerinde birçok konuda olduğu gibi kelâmullahın mahiyeti ile alakalı da meselenin zahirî ve yüzeysel kısmı üzerinde durulmuş, derin tartışmalara girmekten özellikle uzak durulmuştur. Ancak farklı fikirlerin ortaya çıktığı daha sonraki dönemde ana akım Ehl-i sünnet konuya duyarsız kalamamış, çeşitli fikirler geliştirmeyi gerekli görmüştür.

Ehl-i sünnet’in selefine göre Allah’ın kelâmı hem mânâ olarak hem de harf ve ses olarak kendisine ait olup onun ezelî sıfatıdır. O, dilediği zaman, dilediği şekilde ve işitilebilen bir ses ile konuşur. Kelâmullah belli bir ses şeklinde hâdis olsa da nevi/tür

[57] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî evbvâbi’t-tevhîd ve’l-adl**, thk: Mahmud Muhammed Kasım, Mısır: ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-telif ve’t-terceme, ts..

olarak kadimdir ve kelâmı kendisi ile kâimdir. Allah'ın kelâmı denince bundan hem mânâ hem de sesler ve harfler anlaşılmalıdır. Nasıl ki insan hem cesed hem de ruhtan oluşuyorsa, bunlardan yalnızca birinin olması kendisine mahiyet olarak insan denmesi için yeterli değilse Allah'ın kelâmı da birbirinden ayrılmaz şekilde hem mânâ hem de lafız demektir. Allah hem zâtı hem de sıfatları itibariyle yaratılmışlardan farklıdır. Bu nedenle diğer bütün sıfatları gibi kelâm sıfatı da mahiyet olarak insanlarınkinden farklıdır. Allah'ın zatı ile kâim olan kelâm sıfatı hakîkî olduğu gibi zihinlerde ezberlenen dillerde okunan ve mushaflarda yazılanlar da Allah'ın hakîkî mânâda kelâmıdır. Allah'ın kelâmı konusunda insanların akl-ı selim ve fıtratın da naslara tam olarak uygun olduğunu ifade eden Selef, bu konuda farklı düşünen Mu'tezile alimlerinin iddialarını Kur'an'a ve sünnete değil de akla dayandırdıklarını itiraf ettiklerini söylemektedirler.[58]

Selef ulemasına ait günümüze ulaşan önemli eserlerden sayılan İmam Tahâvî'nin (ö. 321/933) akideye dair eserine selef çizgisinde şerh yazan İbn Ebil-iz ed-Dımeşkî'nin (ö. 792/1390) yukarıda alıntıladığımız ifadeleri arasında ilginç bir cümle geçmektedir: "*Kelâmullah belli bir ses şeklinde hâdis olsa da nevi/tür olarak kadimdir ve kelâmı kendisi ile kâimdir*". Daha sonraki selef akidesi iddiacılarının bu konuda İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) ve İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) yaklaşımını selef akidesine uygun olmamakla eleştirmelerinin aksine, Allah'ın kelâmını tür olarak kadim, ancak belirli bir sese bürünmüş hâli olarak yaratılmış olduğu savı halefin konuya ilişkin yaklaşımıyla aşağı yukarı aynı noktada buluşmaktadır denebilir.

Mu'tezile alimlerinin kelâmı Allah'ın bir fiili olarak kabul etmelerini ve buna bağlı olarak yaratılmış kabul etmelerini Dârîmî Allah'ın bütün fiillerini mahluk olamayacağını iddia ederek eleştirmektir. Ona göre Allah'ın fiilleri iki kısımdır. Birincisi Allah'ın "*ol/kün*" sözü ile vücuda gelen ve bu nedenle yaratılmış olanlar. İkincisi ise Allah'ın zatı ile kâim olan ve yaratılmış olmayan fiillerdir. Bu

[58] Detaylı bilgi için bkz: Ebu'l-'İzz Sadrüddîn ed-Dımeşkî, **Şerhu'l-akîdeti't-Tahâviyye**, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1984, s.175-189.

fiiller müstakil olarak yaratılmış olsa da türü bakımından kadimdirler. Çünkü fail olma vasfı Allah'ın ezelî bir sıfatıdır.[59]

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de bu noktayı daha net ifadelerle Ahmed Bin Hanbel'i (ö. 241/855) de referans göstererek şu şekilde dile getirmektedir: Kur'an hem lafzı hem de mânâsı ile Allah'ın kelâmıdır. Cibril Onu Allah'tan işitip Hazreti Peygamber'e tebliğ etmiştir. O da Cibril'den işittiğini ümmete aktarmıştır. İnsanlar da onu birbirlerine aynı şekilde aktarmaktadırlar. Sahabe Kur'an'ı Resulullah'ın sesi ve harfleri ile işitmişlerdir. Bizler de Kur'an okuduğumuzda yaratılmış ve Allah'ın sesinden farklı olan kendi seslerimizle okuruz. Okuduğumuz Kur'an Allah'ın kelâmıdır ancak kendi hâdis seslerimizle birbirimize aktarılmaktadır.[60]

Ehl-i sünnet'in halefi sayılan Eş'arî ve Mâtürîdîlere göre ise kelâm sıfatı Allah'ın ezelî bir sıfatı olup harflerden ve seslerden oluşmamıştır ve Allah'ın zatıyla kâimdir. Allah Teâlâ bu sıfatıyla emreder, nehyeder, haber verir. Harf ve sesten oluşan ibareler ise hakîkî kelâma delalet eder. Bu ibareler/ifadeler Arapça Kur'ân, İbrânîce Tevrât, Süryânîce İncîl olmuştur. İbareler farklı olsa da hakîkî kelâm tek ve değişmezdir.[61]

Halku'l-Kur'an isimli eserinde Râzî, kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzînin mahiyet olarak birbirinden farklı olduğunu ispat sadedinde detaylı analizler yapıp kısaca şöyle demektedir: Bir kişi örneğin bana su getir ifadesini diliyle telaffuz etmeden önce içinde bu isteği ifade eden bir duygu hisseder. İşte bu talep telaffuz ettiği ifadeden mahiyet olarak farklılık arz etmektedir. Söz konusu ifadeler belli bir zaman ve mekâna göre değişiklik gösterse de bu talebin mahiyeti asla değişmemektedir. Nitekim ihbar veya inşa ifade eden lafızlar faraza insanlar tarafından vaz edildikleri mânâları aksine vaz edilmiş olsalardı bu mümkün olurdu ancak insanın zihnindeki inşanın ihbara veya ihbarın inşa'a dönüşmesi imkânsızdır. İrade ve ilim sıfatlarından farklı olan bu zihnî

[59] Muhammed Mahmud Ebû Rahîm, **el-İmâm Osmân b. Saîd ed-Dârîmî ve difâuhû 'an 'akîdeti's-Selef**, Mekke 1983, Câmi'atu Ümmi'l-kurâ, s. 148.
[60] Takıyyüddîn İbn Teymiyye, **Mecmû'atü'l-fetâvâ**, Dârü'l-vefâ, İskenderiye 2005, c.12, s.57.
[61] Neseffî, **Tabsıratü'l-edille**, c.1, s.435.

talep veya bilgi kelâm-ı nefsîye, ses ve harflere bürünen ifadeler ise ona delalet eden kelâm-ı lafzîye tekabül etmektedir.[62]

Allah'ın kelâmının onun ilim sıfatından farklı bir sıfat olduğunu söyleyen halef alimleri bunu insanın bilgisinden farklı şeyler söyleyebileceğine dayandırmaktadırlar. Onlara göre kelâm sıfatı Allah'ın irade sıfatından da farklı bir sıfattır. Zira bazen insan irade ettiği şeyin aksini söyleyebilmektedir. İşte bu hakîkî kelâm sıfatına kelâm-ı nefsî denmektedir. Nitekim insanlar arasında da bu görüşü destekleyecek çok sayıda dil kullanımına rastlamak mümkündür.[63]

Mu‘tezile Allah için hiçbir ezelî sıfat kabul etmezler. Onlara göre Allah zatı ile mesela âlim, kadir vb. olmakla beraber Allah için müstakil olarak bir ilim ve kudretin varlığından bahsedilemez. Çünkü Allah'ın zatı dışında bu gibi kadim sıfatların olduğunu iddia etmek birden çok kadim varlığın mevcudiyetini iddia etmek olur ki bu da tevhid prensibine aykırıdır. Bunun yanında Mu‘tezile Allah'ın kelâm sıfatı için tamamen hâdis derken Ehl-i sünnet’in cumhurunu teşkil eden Eş’arî ve Mâtürîdî alimleri bu noktada onlarla paralel düşünmekle beraber hâdis olan bu lafızların ötesinde Allah'ın zatı ile kâim olan ezelî bir kelâm-i nefsîyi kabul etmektedirler. Zaten Mu‘tezile ile cumhur arasındaki önemli farklılık noktası burasıdır. Mu‘tezile’nin tamamen hâdis olarak gördüğü ve Selef’in de lafızların bile ezelî olduğunu iddia ettiği kelâm sıfatının mahiyeti ile ilgili Eş’arî ve Mâtürîdî alimlerinin geliştirdiği bu ikili yaklaşım çok isabetli oluşunun yanında aynı zamanda adı geçen iki mezhebin görüşlerine yöneltilebilecek itirazlara karşı da çok korunaklı görülmektedir. Çünkü Mu‘tezile’nin kelâmın hâdis oluşuna ilişkin bütün kanıtlarını kelâm-ı lafzîye, Selef’in kelâmın ezelî oluşuna ilişkin kanıtlarını da kelâm-ı nefsîye yönelik hemledilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Selef’e göre hem mânâ hem de lafız boyutuyla ezelî olup Allah'ın zatı ile kâim olan; cumhurun ise kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî şeklinde ayrıma gittiği kelâm sıfatı Mu‘tezile’ye göre seslerden ve peş peşe dizilen harflerden oluşup hâdistir. Allah, kelâmını bir araz olarak zatı dışında herhangi bir yerde, bazen ses olarak, bazen de

[62] Râzî, **Halku’l-Kur’ân**, s.53.
[63] Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti’l-fünûn ve’l-ulum**, s.1373.

harflerden oluşan şekiller olarak '*yaratmış'* ve böylece mütekellim olmuştur. Bununla beraber Allah'ın kelâmı bir tek şey olup farklı zamanlarda ve mekanlarda okunması veya yazılması onu tek olmaktan çıkarmaz.[64]

Mu'tezile'ye göre Allah Kadir Gecesi'nde Kur'an ile konuşmaya başlamıştır. Kur'an'ın birçok yerinde emir ve yasak ifade eden sözler olduğundan dolayı bu emirlerin muhatabı olan insanlar henüz yok iken Kur'an'ın var olması, var olmayana hitap mânâsına geleceğinden bu durum Allah'ın hikmeti ile çelişmektedir.[65]

Allah'ın hâdis olan kelâmının Allah'ın zatında değil de başka bir şeyde var olmasını Mu'tezile Allah'ın diğer sıfatlarından hareket ederek açıklamaktadır. Nitekim Allah başkasında yarattığı bir nimet sebebiyle mun'im/nimet veren, yine başkasında rızık yaratması sebebiyle de râzık adını aldığı gibi başkasında yarattığı kelâm sıfatı ile de mütekellim olmaktadır. Böylece mütekellimin kelâmı ortaya çıkaran, onu var eden mânâsına geldiğini söyleyen Mu'tezile kelâmın Allah'ın bir sıfatı olmayıp bir fiili olduğunu yani fi'lî sıfatlardan olduğunu ifade etmektedir.[66]

Mu'tezile Allah'ın kelâmının hâdis olduğuna ilişkin naklî ve aklî deliller ileri sürmüşlerdir. Onların iddialarını ispat etmek için başvurdukları naklî delillerin başında Kur'an'ın zikir olarak ifade edilmesi gelmektedir. Başka ayetlerde zikrin Kur'an olduğu açıkça belirtildiği gibi[67] aynı zamanda muhdes olduğu da beyan edilmiştir.[68] Buna göre mantıklı bir kıyas örgüsü içerisinde Kur'an zikirdir, her zikir hâdistir, o halde Kur'an da hâdistir sonucu çıkmaktadır.[69] Bu ayette geçen zikir ifadesinden Kur'an ayetleri anlaşılsa dahi bunun muhdes diye nitelendirilmesinin kadim ifadesinin zıttı olan sonradan yaratılmış manasında olmayıp yeni indirilen ayetlere karşılık olarak kullanıldığı açıktır. Nitekim ikinci bir köle satın alan bir adam "yeni kölemi çağırın!" diye seslenebilmekte, oysa bu ikinci kölesi birinci kölesinden yaşça daha büyük

[64] Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, **el-Milel ve'n-Nihal**, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1993, s. 56; Nesefî, **Tabsıratü'l-edille**, c.1, s.437.
[65] Ebu'l-Mu'în Meymûn en-Nesefî, **Bahru'l-kelâm**, Dârü'l-Ferfûr, Dımaşk 2000, s.132.
[66] Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, thk. Abdulkerîm Osman, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1996, s.541.
[67] Hicr, 15/9; Sâd, 38/1; Enbiyâ, 21/50; Yâsîn, 36/69; Zuhruf, 43/40.
[68] Enbiyâ, 21/2; Şuarâ, 26/5.
[69] Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, 531-532; Ebu Abdillah Fahruddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî er-Râzî, **el-Erba'în fî usûli'd-dîn**, c.1, s.252; Seyyid Şerîf Ali İbn Muhammed el-Cürcânî, **Şerhu'l-mevâkıf**, Dârü'l-kütübi'l-ilmiye, Beyrut ts., c.8, s.110.

olabilmektedir.[70] Zira bu durum bu ikinci kölenin birinci köleden yaşça daha küçük olduğunu değil ondan sonra sahibinin mülkiyetine girdiğini göstermektedir.

Mu‘tezile’nin görüşlerine dayanak kabul ettikleri bir diğer delil de şu ayettir: Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz “ol!” demekten ibarettir, o da hemen oluverir.[71] Şöyle ki, bu ayet şart/dilersek ve ceza/oluverir cümlelerinden oluşmaktadır. Cezanın şarttan sonra olması gerektiği açıktır. Buna göre Allah'ın *ol* sözü iradesinden daha sonra var olmaktadır. Netice olarak da bir şeyden daha sonra var olan bir şey hâdistir. O halde Allah'ın *ol* sözü de hâdistir. Ayrıca bu ayette geçen *feyekûn/oluverir* ifadesinin başındaki fe edatı takib ifade etmektedir. Buna göre Allah'ın bir şeye ol demesiyle o şeyin olması arasında zamansal bir fasılanın geçmemiş olması gerekir. Binaenaleyh hâdis bir şeyden hemen önce var olduğu anlaşılan *ol* hitabının da hâdis olması gerekir. Kaldı ki *ol/kün* emrinin, peşi sıra gelen *kaf* ve *nun* harflerinden oluşmuş olması da bu ifadenin hâdis olduğunu göstermektedir.[72]

Kur’ân-ı Kerim'de geçen zaman zarflarının da Kur’an’ın hâdis oluşuna delil gösteren Mu‘tezile Kur'an'da anlatılan olayların bir zamânâ bağlı olarak ifade edilmesini onun hâdis oluşunun bir delili olarak öne sürmektedir. Diğer yandan Kur'an'ın Arapça indirildiğini ifade eden ayet de kelâmullahın bazen Arapça, bazen örneğin İbranice olabileceğini, bunun da onun hâdis ve yaratılmış olduğunu gösterdiğini ifade etmektedirler. “*Eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah’ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al*”[73] ayeti Kur'an'ın işitilebilir olduğunu göstermektedir. İşitilen ise harf ve seslerden başka bir şey olmadığına göre o halde Allah'ın kelâmı hâdistir.

Kur'an'ın indirilmiş mânâsında tenzil ve münezzel kelimeleriyle nitelenmesi onun sonradan olma olduğunu gösterdiği gibi bazı hadislerde geçen “Ey Kur'an'ın Rabbi” ve benzeri ifadeler de hâkezâ onun hâdis olduğunu göstermektedir. Zira Rabbi olan bir şey ancak yaratılmış olabilir.

[70] Nesefî, **Tabsıratü’l-edille**, c.1, s.483.
[71] Nahl, 16/40.
[72] Râzî, **Halku’l-Kur’ân**, s.65.
[73] Tevbe, 9/6.

Allah'ın Kur'an için sözlerin en güzeli (أحسن الحديث) şeklindeki nitelemesini de onun yaratılmış olduğuna delil getiren Mu‘tezile tamlamadaki “hadîs” ifadesinin bunu açıkça gösterdiğini ifade etmektedirler.[74]

Mu‘tezile’nin Allah'ın kelâmının hâdis olduğuna ilişkin ileri sürdükleri bu naklî deliller Eş’arî ve Mâtürîdîlere göre analiz bakımından bir kıymet-i harbiye ifade etmemektedir. Zira söz konusu deliller Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi anlaşılsa bile kelâm-ı nefsîye değil, ancak kelâm-ı lafzîye yönelik olabilir ki onlar da bunun hâdis olduğunu zaten kabul etmektedirler.

İmam Eş’arî *el-İbane* isimli eserinde Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia eden Mu‘tezile’ye karşı çok ciddi ilmi itirazlar ortaya koymuştur. Ona göre “*bizim bir şeyi yaratmak istediğimizde ona yalnızca ‘ol/kün!’ deriz O da oluverir*.” şeklindeki ayet Kur'an'ın mahluk olmadığını göstermektedir. Zira şayet mahluk olmuş olsaydı onun için de “kün!” emrinin söz konusu olması gerekirdi. “*Kün*!” emri de onun kelâmı olduğuna göre ve Mu‘tezile’ye göre yaratılmış olduğuna göre onun da başka bir “kün!” emrine ihtiyacı olurdu ve bunun böylece sonsuza kadar devam etmesi gerekirdi. Bu teselsül imkânsız olduğuna göre demek ki ezelî bir kelâm sıfatı kaçınılmazdır.[75]

Mu‘tezile imamları kelâm konularında âhâd haber olmaları sebebiyle hadisleri göz ardı edip Kur'an'da geçen farklı mezheplerin istidlal ettiği ayetleri de büyük ölçüde tevil etme yoluna giderken, kendi mezheplerinin hareket noktası sayılan aklî delillere son derece önem vermiş ve hemen bütün kelâm konularını bu yaklaşımla izah ve istidlâl etme cihetine gitmişlerdir. Binaenaleyh Allah'ın kelâmı çerçevesinde yapılan tartışmalarda da geliştirdikleri izahlar genellikle aklî bir karakter taşımaktadır.

Kelâmullahın ezelîliği çerçevesindeki tartışmaların belki de en nirengi noktalarından biri, kelâm sıfatının henüz hiç kimsenin ve hiçbir şeyin olmadığı ezelde nasıl var olabileceği sorusu etrafında dönmektedir.[76] Salt beşerî bir bakış açısıyla haklı gibi görünen bu soruya kelâmın ezelî olduğunu söyleyenlerin ortaya koydukları

[74] Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s.531.
[75] Ebu’l Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî, **El-İbâne An usûli’d-diyâne**, Dâru İbn Zeydûn, Beyrût ts., s.21.
[76] İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, Ebu’l-Me’âlî Abdülmelik (478/1085), **Kitâbü’l-irşâd ilâ kavâtı’i’l-edilleti fî usûli’l-i’tikâd**, thk. Ahmed Abdurrahim Sâih, Mektebetü’s-sakâfet-‘d-dîniyye, Kahire 2009, s. 108.

cevaplar bu konunun derinlemesine gelişmesi ve çerçevesinin genişlemesine elbette büyük katkı sunmuştur. Bu bağlamda Mu‘tezile konuya şu şekilde yaklaşmaktadır: Allah'ın ileride olacaklarla ilgili kelâm sıfatı gereği ezelde birtakım haberler vermiş ise bu haberlerin muhatabı ya olmaz veya kendisi olur ki bunun anlamsız olduğu ortadadır. Ezelde kendisi dışında hiç kimse olmadığına göre muhatabın başka biri olması da imkân dahilinde değildir. Nitekim bir insanın etrafında hiç kimse yokken kendi kendine emirler vermesi onun aklından zorunun olması için yeterli bir sebep iken aynı durumun Allah hakkında iddia edilmesi söz konusu değildir.[77]

Mu‘tezile’nin bu itirazına cevap veren Râzî kelâm sıfatını kudret sıfatına kıyas ederek kudret sıfatının ezelî, ancak bu sıfatın sonucu olan fiillerin ise hâdis olduğu gibi, kelâmın bir ifadesi olan örneğin emrin de fiili talep etmeyi ifade eden bir sıfat olduğunu, oysa bu sıfatın ezelî, ancak talebin ise hâdis olduğunu vurgulamaktadır.[78]

Gözle görülen ve görülmeyen şeylerin birbirine kıyas edilebilmesi için kategorik olarak bunların bir olması ve cinslerinin ve fasıllarının da aynı olması gerekmektedir. Nitekim şahitte bir yerden bir yere intikali ifade eden hareket kavramının gâipte, söz konusu intikal olmadan ispat edilmeye çalışılması aklın kabul edebileceği bir şey değildir. Binaenaleyh şahidde harflerden ve seslerden teşekkül eden kelâmın gaipte bu özelliklerden soyutlanmış bir tasavvuru aynı şekilde mümkün olmamaktadır.[79]

Yukarıdaki maddeye bağlı olarak şayet kelâmullahın bir tek hakikati varsa bunun emir nehir, nehiy, tehdit ve benzeri birçok hakikate bölünmesi kadim olmanın tabiatına aykırı bir durumdur. Nitekim ilim, kudret, irade ve hareket gibi farklı sıfatların bir tek şeye nispet edilmesi imkânsız olduğu gibi Kur'an'ın muhtevasında yer alan bu ifade biçimlerinin de bir tek kelâm sıfatına nispet edilmesi aynı şekilde muhaldir.[80]

---

[77] Râzî, **Halku’l-Kur’ân**, s.67; Nesefî, **Tabsıratü’l-edille**, s.441; Ahmed Emîn, **Duha’l-İslâm**, Müessesetu Hindâvî, Kâhire 2012. s.713.
[78] Bkz: **Halku’l-Kur’ân**, s.70.
[79] Nesefî, **Tabsıratü’l-edille**, s.439.
[80] Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm fî ilmi’l-kelâm**, Mektebetu’s-sakâfeti’d-dîniye, Kâhire 2009, s.278.

Kur'an'ın Allah'ın zatı ile kâim, ezelî bir sıfat olması durumunda ortaya birçok problemim çıkacağını iddia eden Mu‘tezile’ye göre örneğin Hazreti Musa ile yapılan hitap Hazreti Muhammed'e yapılan hitaptan lafız, mânâ ve yöntem bakımından farklılık arz etmektedir. Haddizatında bir tek mânâdan ibaret olan kelâm sıfatının farklı muhataplara göre farklı bir şekilde tezahür etmesi mümkün değildir. Ayrıca söz konusu kelâmın muhatabı olan ayrı ümmetlerin de durumlarının birbirinden farklı olması kaçınılmazdır. Buna göre Allah'ın kelâmının bu denli farklı tezahürler taşıması onun ezelî olmadığını açıkça göstermektedir.[81]

Mu‘tezile’nin kelâmullahın hâdis olduğuna ilişkin delillerinden biri de Kur’an'da yer alan ve geçmiş formda kullanılan ifadelerdir. Bu ifadeler şayet ezelî olmuş olsaydı mazi sîgasıyla söylediği olayların ezelden önce meydana gelmiş olması gerekirdi. Bu da ayetlerin o olaylardan sonra yaratıldığını ve dolayısı ile hâdis olduğunu göstermektedir. Diğer yandan Allah'ın kelâmı şayet ezelî olsaydı ebedî olması da gerekirdi. Zira başlangıcı olmayan bir şeyin sonu da olamaz. Buna göre Allah'ın bir insana yönelik örneğin namaz kıl şeklindeki emrinin, o kişi namaz kıldıktan sonra bile devam etmesi gerekirdi. Oysa kişi namaz kıldıktan sonra Allah'ın kendisine yönelik hitabı ve sorumluluğu sona ermektedir. Sona eren bir şeyin de kadim olması söz konusu değildir. Son olarak ümmetin ittifakıyla ayetlerin birbirini neshettiği kabul edilmiştir. Buna göre neshedilen ayetin hükmü ve hitabı ortadan kalkmış ve yok olmuştur. Yok olan bir şeyin de kadim olması mümkün olmadığı gibi kadim olan bir şeyin de yok olması mümkün değildir. Bu durum da Allah'ın kelâmının ezelî olmadığını göstermektedir.[82]

İlahi kelâmla alakalı tartışmaların iki ana ekseni olan Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile ekolleri, ilâhî kelâmı anlamak ve anlamlandırmak için, öncelikle mutlak anlamda bir kelâm felsefesi geliştirmiş ve şahid âlemle gâib âlem arasında bir ilişki kurarak, ilahî kelâmla alakalı görüşlerini bu asıl üzerine inşa etmişlerdir. Her iki ekol de, kelâmın ilahî oluşuna gölge düşürmeyecek bir hassasiyetle teorilerini geliştirmiş ve kelâm tarihine, teolojik ve dilbilimsel içeriğiyle oldukça zengin ve özgün bir miras bırakmışlardır. Ehl-i sünnet kelâmcıları kelâmı, zatî ve dolayısıyla ezelî bir sıfat olarak

[81] Ahmed Emîn, **Duha’l-İslâm**, s.713.
[82] Râzî, **Halku’l-Kur’ân**, s.69.

kabul ederek fikriyâtını bu asla göre oluşturmuştur. Buna karşın Mu‘tezile, "kelâm"ı bir fiil olarak görmesi sebebiyle, hâdis nitelemesinde bulunmuştur. Mutlak anlamda kelâm hakkındaki bu kabuller, kelâmın bir anlamda pratiği olan Kur'an hakkındaki teorileri de şekillendirmiştir. Şu ana kadar aktardığımız tanım ve ilkelerle bağlantılı olarak Ehl-i sünnet, ilahi kelâmın sesler ve harflerden farklı olan nefsi boyutuyla ezelîliğini savunurken, Mu‘tezile, zatın dışında bir mahalde hâdis olduğunu ileri sürmektedir. Bu kabullerin yansıması olarak, Ehl-i sünnet şâhid alemdekinden farklı mahiyette olan gaybi boyutttaki ilahi kelâmı izah etmenin güçlüklerini yaşarken; şahid alemi kelâmın mahiyetini izahta esas kabul eden ve mevcut kelâmdan farklı bir kelâmı ontolojik olarak mümkün görmeyen Mu‘tezile'nin bu anlamda bir rahatlığı vardır. Ancak ezelîlik söylemiyle Ehl-i sünnet, ispat açısından, metafizik süreci belirleme zafiyetini yaşamakta iken; aynı zafiyeti Mu‘tezile nefiy açısından göstermiş olmaktadır. Neticede her iki ekol de ispat ya da nefiy açılarından, gaib âlemi şahid aleme mahkûm kılmış olmaktadırlar. Bu iki ana ekolün dışında, ilahi kelâmı sesler ve harfleriyle birlikte kadim kabul eden Haşeviyye ve Hanbeliler; diğer taraftan kelâmın ilahi zatta kaim olmakla birlikte hâdis olduğunu iddia eden Kerrâmiye aşırı uçlar olarak göze çarpmaktadır.[83]

Kelâmı muhdes bir fiil olarak kabul eden Mu‘tezile, aynı paralelde Kur'an'ın da mahlûk olduğunu söylemenin teorik kolaylığını yaşamıştır. Ancak Ehl-i sünnet kelâmcıları ezelî kabul ettikleri bir sıfat ile hâdis özellikler taşıyan Kur'an arasındaki ilişkiyi izahta teorik bir güçlükle karşı karşıya kalmışlardır. Bu problem kelâmın lafzî ve nefsî olmak üzere çift doğalı bir yapıya sahip olduğu teorisiyle aşılmaya çalışılmıştır. Böylece ilahi kelâm ve Kur'an'ın maddi dolayısıyla muhdes tüm nitelikleri lafzi vecheye hamledilerek, lafzın delâlet ettiği nefsî kelâmin zati ve ezelî bir sıfat olduğunda ısrar etmişlerdir.[84]

[83] Sinan Öge, **İlahî Kelâmın Yapısı**, Ankara okulu yayınları, Ankara 2020 s.98.
[84] Sinan Öge, **İlahî Kelâmın Yapısı**, Ankara okulu yayınları, Ankara 2020 s.230.

2.2. Rü'yetüllah Meselesine Genel Bir Bakış

Kelâm ilminin önemli konuları arasında yer alan ve dünyada ve ahirette göz ile müşahede etmek anlamına gelen rü'yet[85] meselesi daha ilk dönemden itibaren tartışmaların odağındaki yerini almıştır. Başka bir tanımla ifade edilecek olursa rü'yet duyu organı olan göz ile gerçekleşen hakiki bir inkişaf hâli olup görülen şeyin olduğu gibi idrak edilmesidir.[86] Mu'tezile mezhebinin en çok revaçta olduğu h. III. asırda bu mezhep mensupları hemen hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da geleneğin karşısında yer alan bir tutum içinde olmuşlardır.

Özellikle tercüme faaliyetlerine denk gelen ve çeşitli inanç ve kültürlerle tanışan bu dönemde yaşayan Mu'tezile âlimleri söz konusu bu faaliyetlerin de tesiri altında kalarak islamî nasları nisbeten göz ardı ederek veya onları kabulde zorlu şartlar öne sürerek prensipte aklı önceleyen bir zeminden hareket etmeyi tercih etmişlerdir. Onların bu tutumuna karşılık geleneğe bağlı kalan ve ana düşünceyi temsil eden Selef âlimleri ise nasları merkeze alan ve gelişen problemler karşısında savrulmalar yaşamadan nasları ve geleneği muhafaza etmeye çalışmışlardır.

Allah'ın görülmesi inancı, yalnız İslâm düşüncesinde değil, hemen hemen bütün ilâhî dinlerde, özellikle de Yahudilik ve Hıristiyanlıkta önemli bir yere sahiptir. Medeniyetlerin hiçbir zaman mutlak anlamda saf olmadığı ve insanların, çeşitli ve farklı kültürlerden devamlı surette etkilendiği gerçeği göz önünde tutulursa, insanlık tarihinde Allah'ın görülmesi inancı şeklinde ortaya çıkan bu inancın dinlerde ortak bir fenomen oluşu yadırganmamalıdır.[87]

Rü'yetullah meselesi II. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan itikadî konulardan biridir. Ahmed b. Hanbel'in verdiği bilgiye göre, Sümeniyye ile Allah'ın varlığı konusunda tartışmalar yapan Cehm b. Safvân'ın Allah'ın duyularla algılanamayan bir varlık olduğunu, insanın ruhunu göremediği gibi Allah'ı da göremediğini söylemiştir.

---

[85] Seyyid Şerîf Ali İbn Muhammed el-Cürcânî**, Kitabü't-tarîfât**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1995 s.109.

[86] Sa'düddîn Teftâzânî Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. **Şerhu'l-'Akâ'id**, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s.34; Sırrı-ı Giridî, **Nakdü'l-Kelâm fî akâidi'l-İslâm**, Dersaadet, İstanbul 1892, s. 140.

[87] Selim Özarslan, **"**Allah'ın görülebilmesi/rü'yetullah sorunu ve dirilişle ilişkisi**"**, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, cilt: 11, sayı: 1, Sayfa: 275-293.

Böylece Cehm, Allah'ın gözle görülemeyeceğini önce akıl yürüterek ispatlamaya çalışmış, daha sonra gözlerin Allah'ı idrak etmediğini açıklayan müteşâbih âyeti kendi anlayışı doğrultusunda yanlış bir te'vile tâbi tutmuştur.[88]

Rü'yetullah konusu Allah'ın ahirette Müminler tarafından görüleceği temeline dayanmaktadır. Ehl-i sünnet'in bu merkezde olan görüşünün dayanağı gerek Kur'ân-ı Kerim'de yer alan birtakım ayetler, gerekse de Hazreti Peygamber'in delaleti sarih olan hadisleridir. Ehl-i sünnet'in bu inancına karşılık rü'yet konusunda birtakım aklî istidlallere dayanan başta Mu'tezile olmak üzere diğer bazı fırkaların görüşleri ise rü'yetin asla gerçekleşmeyeceği şeklindedir. Bu gruplar konuya dair ayetleri tevil etmek, rivayet edilmiş olan hadisleri de âhâd haber olmaları sebebiyle bu tür akaid konularında delil kabul etmemek yoluna gitmişlerdir. İşin belki de ironik olarak nitelenebilecek tarafı her iki görüşte olan fırkaların kendi iddialarını temellendirmeye çalışırken aynı ayetlere müracaat etmiş olmalarıdır.

Burada rü'yetullahı kabul edenlerin ve reddedenlerin görüşleri aklî ve naklî delilleri ile beraber kısaca ele alınacaktır.

Allah Teâlâ'nın ahirette görülmesi tamamen gaybî bir mesele olduğundan dolayı bu meselenin ispatı sadedinde yalnızca naklî delillere müracaat edilmesi gerekmektedir. Öyle ya gerek insanın bu dünyadaki yapısı gerekse onu kısıtlayan fizik kuralları onun görme eylemini de çeşitli şartlara bağlı ve son derece sınırlı ve kısıtlı hale getirmiştir. Tüm kuralların tabir caizse yeniden kurulacağı ahirette ise insanın sahip olacağı melekeler ve yetenekler oradaki harikulade şartlara uygun olarak daha muazzam ve muntazam bir şekilde yaratılacağı kuşkusuzdur. Buna binaen ahirette vaki olacak olan rü'yetullahı dünyadaki şartlar ve sınırlar ölçüsünde değerlendirip ahiretteki durum hakkında ona göre hüküm vermek son derece yanlış ve sınırlı bir yaklaşım olduğu ortadadır. Binaenaleyh Ehl-i sünnet ahirette rü'yetin vukûuna dair her ne kadar aklî istidlal yoluna müracaat etmiş olsalar da konu hakkındaki asıl dayanakları naklî deliller olmuştur.

[88] Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", **Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, c.35, s.311-314.

Mu‘tezile Ehl-i sünnet’in aksine rü'yetullah meselesini aklî bir zemin üzerinde tartışmış, Allah'ın ahirette rü’yetini tamamen dünyadaki görme ediminin koşullarına ve şartlarına bağlı olarak analiz etmişlerdir. Onların bu yaklaşım tarzı her ne kadar kendi doktrinleri ve aklî yöntemleri açısından normal gibi görünse de bu denli gaybî bir meselenin son derece aklî ve fiziki tahlillerle açıklanmaya çalışılması hiç yeterli ve tatmin edici görünmemektedir.

Aslında gerek Mu‘tezile’nin gerekse de Müslümanların cumhurunu oluşturan Ehl-i sünnet’in mütekaddimun alimleri arazların görülmesinin imkânsız olduğu hususunda ittifak hâlinde idiler. Bu ittifaktan sonra ise bir şeyin görülebilmesi için mutlak illletinin ne olacağı hususunda farklı görüşler ortaya koydular. Mu‘tezile’ye göre bir şeyin görülebilmesinin temel illeti onun cisim olmasıdır. Bunun yanı sıra kişi ancak göz organı ile cisimleri görebilir. Bunun gerçekleşebilmesi ise, gözün sağlıklı olmasına bağlıdır. Daha açık bir ifade ile göz bakmış olduğu cismi görmesi şu dört unsurun bir arada bulunması durumunda gerçekleşmektedir; Gören (râî), görülen (mer’î), karşılıklı bulunuş (mukabele) ve gözden çıkan ışığın görülen nesneye ulaşması (ittisal-i şuâ).[89] Cisim olmayan şeylerin veya görmenin bu şartlarından birinin olmadığı bir şeyin görülmesi ise mümkün değildir. Buna göre Allah Teâlâ cisim olmadığına göre onun da görülmesi imkân dahilinde olmayacaktır. Allah'ın görüleceğini iddia etmek onun cisim olduğunu iddia etmek anlamına gelmektedir.

Ehl-i sünnet ise konu ile ilgili bir şeyin görülebilmesinin temel illetini onun zatı ile kâim oluşunu görmektedirler. Zatı ile kâim olan bir şeyin görülmesi caiz, olmayanın görülmesi ise caiz değildir. Allah Teâlâ zatı ile kâim olduğundan dolayı da onun görülmesi caiz olmaktadır. Ehl-i sünnet’in bu tahliline göre Allah'ın görülmeyeceğini iddia edenler onu zatı ile kâim olmamakla tavsif etmiş olmaktadırlar.[90]

Her iki mezhebin görüşlerini özetle söylemek gerekirse Mu‘tezile’nin dayandığı aklî delile göre Allah görüldüğü takdirde bu durum kaçınılmaz olarak ona bir cihet yön atfetmemizi gerekli kılmaktadır. Allah'ın cihetten münezzeh olduğu hususunu Ehl-i sünnet de kabul ettiğine göre bu durum Allah'ın görülmesinin söz

89 Kılıç Aslan Mavil, ‘‘**Bir Mu‘tezile-Mâtürîdîyye Tartışması: Rü’yetullah**’’, AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 14/2 (2014), 453.
[90] Nesefî, **Tabsıratü’l-edille**, s.606.

konusu olmayacağını göstermektedir.[91] Mu‘tezile’ye göre şahit âlem ile gayb alemi arasında akli kabullerde bir fark bulunmamaktadır. Örneğin şahit alemde bir mekândan başka bir mekâna geçişi ifade eden hareket gayb aleminde de aynı şekilde olmalıdır. Gayb aleminde bir mekândan başka bir mekâna intikal söz konusu olmaksızın hareketin meydana gelebileceğini iddia etmek aklın dışına çıkmaktır.[92]

Ehl-i sünnet ise Allah'ın görülmesinin mümkün olması onun mutlak surette bir cihette olmasını gerektirmez. Kendisi cihet ve mekândan münezzeh olarak da görülebilir. Mekân içerisinde olan bir şeyin görülmesi elbette mekansız bir şekilde mümkün değildir. Ancak mekândan münezzeh olan Allah Teâlâ’nın görülmesi her ne kadar keyfiyetini tasavvur etmekte zorlansak da elbette mekândan münezzeh bir şekilde gerçekleşecektir.[93]

Ehl-i sünnet Allah'ın görülmesi konusunu, mekândan münezzeh olması bakımından bizim Allah hakkındaki ilmimizin durumuna kıyas ederek açıklamaktadırlar. Nitekim aynı durum ilim konusunda da söz konusudur. Allah'ın zatına taalluk eden bilgimiz onun zatını bir mekân ile sınırlı bir şekilde olmayıp, mekândan münezzeh bir şekilde var olmaktadır. Bu noktada ilim ile rü’yet arasında bir fark bulunmamaktadır.

Diğer yandan Ehl-i sünnet Allah'ın mekândan münezzeh olarak görüleceğine ilişkin geliştirdiği analizlerden biri de şudur: Allah bizi görmektedir. Bu görme eylemi gerçekleşirken Allah mekândan münezzeh olarak, bizler ise mekân ile sınırlı bir pozisyonda bulunmaktayız. Ancak buna rağmen Allah'ın zatına nispetle bizim hiçbir şekilde onun herhangi bir cihetinde olmadığımız açıktır. Allah'ın zatı açısından mekânın söz konusu olmadığı böylesi bir görme eylemi mümkün ise aynı şekilde biz insanların da kendisi için hiçbir mekân ve cihet söz konusu olmadan Allah'ı görecek olmanız son derece aklî ve tabiî görülmelidir.[94]

[91] Nesefî, **Bahru’l-kelâm**, s. 126.
[92] Nesefî, **Tabsıratü’l-edille**, s. 440.
[93] Sâbûnî Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr; **Kitâbü’l-bidaye mine’l-Kifâye fi’l-hidâye fî usûli’d-dîn**. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005. s.43.
[94] Sâbûnî, **el-Bidaye,** s.44.

Ehl-i sünnet'in Allah'ın görüleceğine dair çok sayıda naklî delil bulunmaktadır. Bu delillerin Allah'ın görüleceğine dair belki de en açık olanı şu ayeti kerimedir:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

"O gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır."

Ehl-i sünnet'e göre bu ayeti kerime Allah'ın görüleceğine dair en açık delili teşkil etmektedir. Zira Müminlerin, kendilerine verilecek büyük bir nimet olarak Allah'ı görecekleri açıkça beyan edilmiştir. Ayette geçen *nazar* kökünün *ila* harf-i cerri ile kullanılması durumunda, göz ile görme mânâsında olduğu hususunda dil alimleri ittifak etmişlerdir.[95] Yine Ehl-i sünnet'e göre bu ifade her ne kadar bakmak mânâsına gelse de aslında burada görmek mânâsındadır. Zira medih makamında kullanılmış olan bu ifadede baktıkları halde görmemeleri gibi bir durum söz konusu değildir.

Eş'arî kelâm ekolünün imamı olan Ebul Hasan El Eş'arî *nazar* kelimesi kalp ile beraber kullanılması durumunda beklemeyi ifade ettiği gibi, bu ayette geçtiği üzere *vech/yüz* ile beraber kullanıldığı takdirde de göz ile görmeyi ifade ettiğini söylemektedir.[96] Bu ayette geçen *nazar* kelimesi şayet Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi *intizar*/*beklemek* mânâsında olmuş olsaydı bu durum cennet ehlinin sıkıntı ve endişe içerisinde olduklarını göstermiş olacaktı. Zira bir nimetin gelmesini beklemek bir endişe ve sıkıntı barındırmaktadır. Oysa ayette açıkça onların yüzlerinin parlak olduğu ve sevinç içerisinde oldukları ifade edilmiştir.[97]

Ehl-i sünnet'in rü'yet konusundaki görüşlerini teyid etmeye çalıştıkları bir diğer ayet ise şudur:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ.

[95] Sâbûnî, **el-Bidâye**, s.40.
[96] Eş'arî, **el-İbâne**, s.13.
[97] Nesefî, **Tabsıratü'l-edille**, s.604.

Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, "Rabbim! Kendini bana göster; sana bakayım" dedi. Rabbi, "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin" buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: "Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim."[98]

Ehl-i sünnet'e göre Hazreti Musa Allah'ı görmek istemiştir. Bu da Allah'ın görülebileceğini göstermektedir. Aksi durumda onun Allah hakkında mümkün olmayacak bir şeyi talep ettiği iddia edilmiş olacaktır ki bu da bir peygamber için asla söz konusu olacak bir şey değildir. Diğer yandan Hazreti Musa'nın bu görme talebi karşısında Allah'ın cevabı '*beni göremezsin'* olmuştur. Şayet Allah'ın görülmesi mümkün olmamış olsaydı Allah'ın bu ifadenin yerine kendisinin görülemeyeceğini ifade ederek Hazreti Musa'yı tashih etmesi ve bu yanlış talep etmekten vazgeçmesini temin etmiş olması gerekirdi. Nitekim Allah'tan yanlış bir talepte bulunup iman etmeyen oğlunun boğulmaktan kurtarılması talebinde bulunan Hazreti Nuh'u Allah "*Sakın hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi benden isteme! Ben cahillerden olmayasın diye sana öğüt veriyorum*."[99] diyerek, yine Allah'ın yasakladığı ağaçtan yiyen Hazreti Adem'i "*Ben size o ağacı yasaklamadım mı*?"[100] diyerek serzenişte bulunmuştur. Hazreti Musa'nın bu talebi de Allah için mümkün olmayan bir şeyi istemek şeklinde olmuş olsaydı elbette bu talebinin yanlış olduğu söylenecek ve bu konuda eleştiri almış olacaktı.

Bunun böyle olduğunu açıkça gösteren misallerden biri şudur ki bir insanın elinde bulunan bir taşı şayet başkası 'bu taşı bana ver onu yiyeyim' derse onun o kişiye vereceği cevap 'bunu yeme' değil de 'bu yenen bir şey değildir' şeklinde olmalıdır. Çünkü taş yenen bir şey değildir. Böyle bir şey söz konusu olmadığına göre üstelik de Allah onun bu talebini mümkün olan bir şeye bağlayıp ona ümit verdiğine göre bu durum rü'yetin caiz olduğunu göstermektedir.[101]

---

[98] A'râf, 7/143.
[99] Hûd, 11/46.
[100] A'râf, 7/22.
[101] Ebu Abdillah Fahruddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, **Mefâtîhu'l-gayb**, Dârü'l-fikir, Beyrût 1981, c.14, s.240.

Yine bu ayetten anlaşılan Allah'ın görülebileceğine dair diğer bir delil de Allah'ın Hazreti Musa'ya dağa bakmasını isteyerek, dağın yerinde durabilmesi durumunda kendisini görebileceğini ifade ederek rü'yeti, dağın yerinde durması gibi aklen mümkün olan bir şeye bağlamış olması da rü'yetin mümkün olduğunu göstermektedir. Nitekim bir olgu imkânsız olan bir şeye bağlanırsa imkânsız, mümkün olan bir şeye bağlanırsa mümkün, vacip olan bir şeye bağlanırsa da vacip olmuş olur.[102] Şayet Hazreti Musa 'Ya Rabbi senin yüzüne veya şahsına bakmak istiyorum' şeklinde bir talepte bulunmuş olsaydı elbette bunun cevabı 'beni göremezsin' şeklinde olmayıp 'benim bir yüzüm veya şahsım yoktur.' şeklinde olacaktı. Bu da Hazreti Musa'nın Allah için mümkün olan bir şeyi talep ettiğini göstermektedir.[103]

Ehl-i sünnet'in yukarıdaki ayette yer alan ifadelerden Allah'ın görülebileceğini sonucunu çıkarmalarına karşılık Mu'tezile bu ayetleri te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Buna göre Hazreti Musa aslında ayette geçen ifade ile Allah'ı gözle görmek değil, kendisine bir delil göstermesini ve böylece onu hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde, görürcesine bilmek ve tanımak istemiştir.

Mu'tezile'nin bu ayet bağlamında geliştirdikleri bir diğer yorum da Hazreti Musa'nın aslında Allah'ı görmek istemesi kendisi için olmayıp kavmi adına bu talepte bulunmuş olmasıdır. Daha önce kavmi Allah'ı görmek istediklerini söyleyince kendisi bunun caiz olmadığını ifade etmesine rağmen onlar buna ikna olamamışlardır. Bunun üzerine Hazreti Musa kendisi için değil de onların dilinden Allah'tan kendisine görünmesini istemiştir. Nitekim başka ayette onların bu talebine işaret edilerek şöyle denmektedir: "*Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Onlar bundan daha büyüğünü Mûsâ'dan istemişler, 'Bize Allah'ı apaçık göster' demişlerdi*."[104] Mu'tezile insanlar arasında da böylesi bir durumun söz konusu olabileceğini nitekim bir kişinin cevabını bildiği bir soruyu başkası adına sorabileceğini böylece bu üslubun soru soranın ikna oluşunda daha etkili olduğunu ifade ederek yukarıda yer alan yorumlarını te'yit etmeye çalışmaktadırlar.[105]

[102] Nesefî, **Tabsıratü'l-edille**, s.596.
[103] Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s.359.
[104] Nisâ', 4/153.
[105] Kâdı Abdulcebbâr, **Müteşâbihü'l-Kur'ân**, s.187.

Mu‘tezile’nin önemli alimlerinden olan Kadı Abdülcebbar mezhebi adına yukarıdaki cevabı verdikten sonra mezhebin ileri gelenlerine de isnat ettiği başka bir cevap daha verir. Buna göre Hazreti Musa aslında Allah'ın zatını değil, ahiret günü delillerinden (*âyet*) birini görmek istemiş, böylece şüpheye yer bırakmayacak bir imânâ sahip olmak istemiştir. Nitekim Hazreti İbrahim de Allah'tan kendisine ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini talep etmiştir.[106] Bazı Mu‘tezile alimlerinin vermiş olduğu bu cevabı Nesefî eleştirerek şöyle demektedir: Ayette geçen ifade *sana/ileyke* bakayım şeklindedir. Şayet Hazreti Musa Allah'ı değil de söz konusu delili ayeti görmek istemiş olsaydı o zaman ‘*sana bakayım/anzur ileyke’* değil de ‘*ona bakayım/ileyha’* demiş olması gerekirdi. Diğer yandan Allah'ın buna karşılık cevabı da *‘ayeti göremezsin’* değil de *‘beni göremezsin’* şeklinde olmuştur. Ayrıca şayet bu şekilde olmuş olsaydı Allah'ın “*Beni göremezsin*” şeklindeki cevabının da “*ayetimi göremezsin*” diye cevap vermesi gerekirdi. Oysa ayetimi göremezsin diyen Allah en büyük ayeti ona göstererek dağı paramparça etmiştir. Diğer yandan Allah'ın sözünü işiten, onunla defalarca konuşan Hazreti Musa gibi büyük bir peygamberin bütün bu yakînî bilgilerden sonra Mu‘tezile’nin iddia ettiği üzere Allah'ın varlığına dair bir delil istemesi elbette faydasız ve abes olacaktır.[107]

Mu‘tezile’ye göre Yukarıdaki ayette yer alan len edatı te’bîd/ilelebedlik ifade etmektedir. Bu da Allah'ın ne dünyada ne de ahirette görülemeyeceğine dair önemli bir delil teşkil etmektedir. Ehl-i sünnet ise *len* edatının te’bîd ifade etmediğini, nitekim Yahudilerin ölümü asla istemeyecekleri ifade edilirken aynı edat kullanılmasına rağmen ahirette inkarcıların ölümü isteyeceklerine dair başka bir ayetin[108] varlığı bu edatın te’bîd ifade etmediğini açık bir ifadesi olarak gösterilmektedir.[109]

Ehl-i sünnet’in Allah'ın görüleceğine dair diğer bir delili de şu ayettir:

لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ

[106] Kâdı Abdulcebbâr**, el-Muğnî**, c.4, s.218.
[107] **Tabsıratü’l-edille**, s.598.
[108] Bkz: Zuhruf, 43/77.
[109] Sâbûnî, **el-Bidâye**, s.39.

"*Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır*."[110]

Ayette geçen *ziyade/ fazlası* kelimesini Ehl-i sünnet imamları Hazreti Peygamber'den rivayet edilen bir hadise[111] dayanarak bunun rü'yet olduğunu ifade ederken, Mu'tezile imamları ise Hazreti Peygamberin bu açıklamasını âhâd haber olması sebebiyle dikkate almamışlardır.

Ehl-i sünnet'in Allah'ın görüleceğine dair dayandıkları bir diğer delil de

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ.

"*Ve gerçek şu ki onlar, o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır."* ayetidir. Kafirler hakkında nazil olan bu ayetten onların Allah'tan mahrum kalacakları ifade edilmiştir. Bunun mefhum-ı muhalifi olarak müminlerin Allah'ı görecekleri sonucunu çıkaran Ehl-i sünnet'in aksine Mu'tezile bu ayetin Allah'ın görülmesine dair olmadığını ifade etmişlerdir.

Yukarıda ele alınan ayetleri ve çok sayıda hadise dayanarak rü'yeti ispat etmek ve Allah'ın ahirette görülebileceğine dair güçlü deliller ortaya koyan Ehl-i sünnet rü'yetin sem'an vacip, aklen ise caiz ve mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Mu'tezile ise Ehl-i sünnet'in aksine ayetleri tevil etmek ve konuya dair hadislerin de âhad haber olması nedeniyle kabul etmemek suretiyle rü'yetullahı reddetme yoluna gitmişlerdir. Filhakika Mu'tezile kendi mezhebinin hareket noktası olan aklî düşünce temelinden hareket ederek ve bu çerçevede akla dayanarak Allah'ın görülmeyeceğine dair çok sayıda derinlikli yorum geliştirerek rü'eytullah'ı kabul etmemişlerdir. Onların kendi görüşlerini ispat edecek güçlü naklî deliller bulamamaları bir tarafa Allah'ın görüleceğine dair mevcut ayetleri ve hadisleri gözden çıkarma cür'etini göstermeleri yönüyle Ehl-i sünnet karşısında zayıf düştükleri ifade edilmelidir.

Aslında Mu'tezile'nin Allah'ın görülmeyeceğine dair görüşlerinde ısrarcı olmalarının sebebi sahip oldukları meşhur beş prensipten biri olan tevhid ilkesidir. Genel mânâda Allah'ın bütün noksan sıfatlardan tenzih edilmesi bütün Müminlerin

[110] Yûnus, 10/26.
[111] Müslim, Îmân, 181.

önemli bir iman esası olmasına rağmen Mu‘tezile bu prensibe dayanarak Allah hakkında ayet ve hadislerde geçen ve antropomorfik özellikler çağrıştıran ayetleri titizlikle tevil etmiştir. Bu prensip muvacehesinde Allah Teâlâ'nın mekândan münezzeh olduğunu ve herhangi bir yönde bulunamayacağını ifade ederek Allah'ın görülmesi takdirinde aklen kaçınılmaz olarak onun, gören açısından mutlaka bir cihette ve pozisyonda olması gerektiğini bunun da Allah'ın tevhit inancına ters düştüğünü ifade ederek bütün bu ayetleri kendi prensiplerine uygun olacak şekilde tevil etme yoluna gitmişlerdir.

Mu‘tezile alimleri Allah Teâlâ'nın görülmeyeceğine dair her ne kadar daha çok aklî ve felsefi izahlar geliştiriyor olsalar da aynı zamanda naklî olarak konuya dair istidlal ettikleri delillerden biri “*Gözler onu idrak edemez, hâlbuki o gözleri idrak eder*.” ayetidir. Onlara göre bu ayette geçtiği üzere idrak kelimesi *göz/basar* ile birlikte kullanıldığı takdirde gözle görmeyi ifade etmektedir. Allah Teâlâ gözle idrak edilmeyi kendisinden nefyetmek suretiyle zatına yönelik bir övgü ifadesi olarak bu ifadeyi kullanmıştır. Allah’ın övünerek kendisinden nefyettiği bir vasfı onun için ispat etmek Allah’a noksanlık isnad etmek mânâsına gelmektedir ki bu hiçbir şekilde caiz değildir.[112]

Mu‘tezile’nin rü’yeti inkâr sadedinde zikrettiği bu ayette geçen gözlerin onu idrak etmeyeceği şeklindeki ifadeyi İmam Eş’arî bunun dünya ile sınırlı olduğunu söyleyerek bu ayetin ahirette müminlerin Allah'ı görmeyeceklerine dair bir delil teşkil etmediğini söylemektedir. Yine İmam’a göre gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceği şeklindeki ifadeden yalnızca inkarcıların onu göremeyeceğinin anlaşılması da yine imkân dahilindedir. Nitekim Kur'an'ın bazı ayetleri diğer bazı ayetlerini açıklamaktadır, ki başka bir ayette geçen bazı yüzlerin Allah'ı göreceğine dair ifade de bu yorumu teyit etmektedir.[113]

Diğer yandan ayette geçen idrak kelimesi her ne kadar görme mânâsında kullanıldığı kabul edilse bile bunun mânâsı mutlak mânâda ve alelade bir görme edimi olmayıp bundan görülen şeyin tamamen kavranılıp ihata edilmesi kastedilmiştir.

[112] Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s.233.
[113] Eş’arî, **el-İbâne**, s.15.

Binaenaleyh ayetten Allah'ın görülmeyeceği değil tamamen anlaşılıp kavranılmasının mümkün olmadığı kastedilmiştir.[114]

Daha önce, ahirette Allah'ın görüleceğini kabul eden Ehl-i sünnet'in aksine Mu'tezile'nin konuya dair rivayet edilen hadisleri âhâd haber olmaları sebebiyle kabul etmediklerini ifade etmiştik. Bu nedenle bu konuya dair geliştirdikleri argümanlar ayetlerin yanı sıra ve daha güçlü bir şekilde de aklî delillere dayanmaktadır. Ahirette rü'yetullahı kabul eden Ehl-i sünnet ise kendi görüşlerini ispat etmek için aklî delillerin yanında hem âyet hem de hadislere müracaat etmişlerdir.

Rü'yete dair hadislerin başında "Şüphesiz siz ayı on dördünde gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz." hadisi gelmektedir. Bu hadisi nakleden sahabenin sayısının yirmi bire ulaştığı, bu nedenle inkârı son derece zor olan meşhur seviyesine ulaştığı söylenmektadir. Diğer yandan sahabe Hazreti Peygamber'in Miraç gecesinde Allah Teâlâ'yı görüp görmediğini tartışmışlardır. Onların bu konudaki tartışmaları da Ehl-i sünnet Allah'ın görülebileceğinin imkânını gösterdiğini ifade etmektedir. Çünkü imkânsız bir şeyde ihtilaf etmek akıl karı değildir.[115]

2.3. Hatibzâde'nin Kelâmullah ve Rü'yetullah'a İlişkin Düşünceleri

Hatibzâde Muhyeddîn Efendi'nin Allah'ın kelâm ve sıfatlarına dair görüşlerini bulabileceğimiz yegâne eseri bu konuda müstakil olarak yazmış olduğu *"Risâle fî mebâhisi'r-rü'yeti ve'l-kelâm min 'avîsâti makâsidi ilmi'l-kelâm"* isimli eseridir. Bu nedenle eser'in muhtevasına dair kısa bir bilgilendirme yaptıktan sonra onun bu iki sıfat konusundaki detaylı görüşlerine geçmeyi uygun görüyoruz.

Hatibzâde Muhyeddîn Efendi kitabına salat ve selamla başladıktan sonra kitabının mukaddimesinde hakikatin peşinde koşan talebelerin ısrarlı talepleri üzerine kitabı telif ettiğini söyledikten sonra kitabı, son derece övgü dolu vasıflarla anlattığı II. Beyazıt'a ithaf ettiğini beliğ bir şekilde ifade eder. Ancak bu mukaddime bizim tahkikte esas aldığımız Laleli bölümü nüshasında kitabın başında olmayıp kitabın en sonunda ve sanki daha sonra yazılmış gibi farklı bir yazı şeklinde bulunmaktadır.

[114] Seyyid Şerîf Cürcânî, **Şerhu'l-mevâkıf**, c.8, s.156.
[115] Sâbûnî, **el-Bidâye**, s.41.

Hatibzâde kitabını adından da anlaşılacağı üzere kelâm ve rü'yete dâir iki ana bölümden meydana getirmiştir. Bu bölümlerin her biri de üçer konudan oluşmaktadır. Kelâm bölümünün birinci konusunda Allah'ın mütekellim olduğunun yanında Ehl-i sünnet'in isbat ettiği kelâm-ı nefsînin delillendirilmesi ve onun ilim ve iradeden farklı olduğu ele alınmıştır.

Kelâm bölümünün ikinci konusunda müellif kelâm-ı nefsîyi inkâr eden ve Allah'ın Kelâm sıfatını hâdis gören Mu'tezile'nin bu sadette dile getirdikleri aklî ve naklî delilleri; ayrıca özellikle Şerhu'l-makâsıd'da ve Şerhu'l-mevâkıf'ta Mu'tezile'nin bu delillerine verilmiş olan cevapları ele alarak konuyu irdelemiştir.

Kelâm bölümünün üçüncü konusunda ise Hatibzâde yalanın Allah'tan sâdır olmasının mümkün olup olmadığı konusunu Mu'tezile, Eş'arî ve Matürîdî mezhepleri üçgeninde ve husün-kubuh gibi konularla da ilişkilendirerek ele almış ve Mâtürîdî çizgisinde konuyu temellendirmiştir.

Hatibzâde, kitabının yarısını ayırdığı kelâm bölümünden sonra rü'yet bölümüne geçmiş ve bu bölümü de yine üç konuda ele almıştır. Birinci konuda müellif Allah'ın görülmesinin sıhhatini ele almış ve mezheplerin farklı görüşlerini ayetler ve açıklamaları bağlamında enine boyuna tartışmıştır. Bu konuda ayrıca Allah'ın dünyada, ahirette ve rü'yada görülüp görülemeyeceği konusu, özellikle Hz. Musa'nın Tûr Dağı'nda Allah'ı görmek istemesi hâdisesinin geçtiği ayet başta olmak üzere ilgili diğer âyet ve metinlerin gramatik tahlilleri üzerinden irdelenmiştir. Müellif söz konusu bu ayet çerçevesinde Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında cereyan eden çekişmeyi ele alıp Ehl-i sünnet'in lehine bir çizgide tartışmaya katılır.

Hatibzâde ikinci konuda Allah'ın görülmesinin vukûunu ele alır. Özellikle "*O gün birtakım yüzler parlayacak, Rablerine bakacaktır*"[116] ayetinde geçen "nâzıratün/bakarlar" kelimesinin etimolojik tahlilini yaparak Arap dilindeki kullanım şekillerini ve gramatik ihtimalleri inceler. Ayrıca bu ayet sadedinde Mu'tezile'nin yaptığı yorum ve itarazlara özellikle Şerh'ül-mevâkıf ve Şerh'ul-makâsıd eserlerini referans göstererek cevaplar verir.

[116] Kıyâmet, 75/23.

Üçüncü konuda ise Hatibzâde rü'yeti inkâr edenlerin ortaya attığı şüpheleri aklî ve naklî diye ikiye ayırarak yine aklî ve naklî cevaplar verir. Müelif bu konuda bir şeyin görülmesi için bulunması gereken şartları; ayrıca Mu'tezile'nin, bu konudaki düşüncelerine delil olarak ileri sürdükleri birkaç ayeti ele alarak Allah'ın görülebileceği lehinde derin tartışmalara girer.

Hatibzâde kitabını bir hâtime ile bitirir. O bu hâtimede tevazu göstererek bütün yetersizliğine rağmen kendisini bu kitabı tamamlamaya muvaffak kıldığı için Allah'a hamd ve şükrünü ifade ettikten sonra salat ve selamla kitabını sonlandırır.

Şimdi ise Hatibzâde'nin bu eseri çerçevesinde kelâm ve rü'yet meselelerine dair görüşlerinin detaylarını inceleyeceğiz.

2.3.1. Hatibzâde'nin Kelâmullah Meselesine Yaklaşımı

2.3.1.1. Allah'ın Mütekellim Oluşu ve Kalâm-ı Nefsî

Hatibzâde'ye göre bütün mezhepler Allah'ın mütekellim olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bu konuda en önemli naklî delil peygamberlerin "Allah şunu haber verdi", "Allah şunu emretti, şunu yasakladı" şeklindeki ifadeleridir ki bütün bunlar Allah'ın bir kelâmı olduğunu açıkça göstermektedir.[117]

Hatibzâde, Teftâzânî'ye ait Şerhu'l-mevâkıf isimli eserden iktibas ederek konuyla ilgili şu bilgiyi aktarmaktadır: Peygamberlerin doğruluğu Allah'ın kendilerini tasdik etmesine bağlıdır. Zira bunu doğrulamanın başka bir yolu da bulunmamaktadır. Allah'ın bir peygamberi tasdik etmesi ise özel kelâmıyla olmalıdır. Buna göre peygamberin doğruluğu Allah'ın kelâmına bağlı ise bu durumda Allah'ın kelâm sıfatını peygamberin haber vermesine bağlı kılmak bir kısır döngüyü ifade etmektedir. Bu itirazın cevabı için şöyle deriz: Allah'ın Peygamberi tasdik etmesi ona indirdiği kelâmı ile olmayıp iddiasını destekleyen ve doğru olduğunu gösteren mucize göstermek ile olmaktadır. Bu mucize ister Kur'an gibi kelâm cinsinden yani söz olsun, veya kelâm

[117] Hatibzâde Muhyeddîn Efendi, **Risâle fî mebâhisi'r-rü'yeti ve'l-kelâm min 'avîsâti ilmi'l-kelâm** Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli bölümü, demirbaş no: 2236, vrk: 2/a. (Araştırmanın yöntemi bölümünde de bilgi verildiği üzere bu bölümün dipnot gösteriminde tahkikte esas aldığımız Laleli bölümü nüshasının varak numaraları esas alınacaktır.)

dışında insanların gücünün ötesinde olan başka bir mucize olsun durum değişmemektedir.[118]

Cürcânî'nin de Allah'ın mütekellim oluşunun ispatı bağlamında getirmiş olduğu bu yaklaşım, söz konusu kısır döngüyü kırmaktadır. Çünkü Allah'ın kelâmının doğruluğu Peygamber'in doğruluğuna ve doğrulayıcılığına bağlı kalsa da Peygamber'in doğruluğu yalnızca Allah'ın onu doğrulamasına bağlı kalmamaktadır. Peygamber'in ortaya koyduğu ve insanları âciz bırakan objektif mucizeler Allah'ın kelâmının Peygamber'i onaylamasının dışında müstakil bir delil olarak Peygamber'in doğruluğunu göstermektedir. Cürcânî'ye göre Peygamber'in ortaya koyduğu mucize objektif ve hâricî bir alanda olabileceği gibi Kur'an gibi kelâm cinsinden de olabilir. Muhtemeldir ki Cürcânî'nin bu noktayı da vurgulamış olması Mu'tezile'nin Kur'an dışında hiçbir mucizeyi kabul etmemelerine bir cevap niteliğindedir. Buna göre Peygamber'in doğruluğu Allah'ın kelâmının doğrulayıcılığına bağlı kabul edilse bile şayet bu kelâm mucizevi bir mahiyete sahip ise bu açıdan söz konusu kısır döngü yine kırılmış olmaktadır.

Hatibzâde Cürcânî'nin Allah'ın kelâmını ispat sadedinde ifade ettiği soru ve cevabın aslında temelde Allah'ın kelâm sıfatını ispat etme hedefi için bir sorun teşkil etmediğini ve her halükârda Allah'ın mütekellim oluşunun ispat edildiğini ifade etmektedir. İster Allah'ın kelâm sıfatının, başka bir ifade ile, Kur'an'ın doğru oluşunu Peygamber'in onayına bağlayıp Peygamber'in doğruluğunu da Kur'an'ın onayına bağlamak gibi bir kısır döngü barındırsın, isterse de harici bir mucizenin ispatı sayesinde söz konusu bu kısır döngü kırılmış olsun bu meyanda yapılmış olan bütün tartışmalardan bağımsız olarak Allah'ın bir kelâm sıfatına sahip olduğu ispat edilmiş olmaktadır. Öyle ya şayet mevzubahis olan Allah'ın mütekellim oluşunun ispatı ise bu kelâmın Peygamber ile ilişkisi bağlamında totolojik bir izaha konu olması veya olmaması bir bahs-ı digerdir ve Allah'ın bir kelâm sıfatına sahip olduğu şeklindeki asıl maksadın ispatını zedelememektedir.[119]

[118] Cürcânî, **Şerhu'l-mevâkıf**, c.8, s.103.
[119] Hatibzâde, **Risâle fî mebâhisi'r-rü'yeti ve'l-kelâm**, vrk: 2/a.

Yukarıda bütün mezheplerin Allah'ın mütekellim olduğu noktasında ittifak ettikleri hususuna yer verilmişti. Ancak bu mezhepler Allah'ın mütekellim oluşunun hangi keyfiyetle olduğuna ilişkin farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Allah'ın mütekellim oluşu hem naklî hem de aklî delillerle ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu ispat ise genellikle onun diğer sıfatlarından hareket edilerek ortaya konmuştur. Mesela İmam Eş'ari Allah'ın "hayy" sıfatından hareket etmektedir. Ona göre Allah'ın hayat sahibi olması aynı zamanda onun hem işiten hem gören ve hem de konuşan olmasını gerektirmektedir. Zira kelâm sıfatına sahip değilse bunun tersi olan dilsiz olması gerekmektedir ki Allah bu tür noksan sıfatlardan münezzehtir.[120] İmam Maturîdî de benzer bir yaklaşımla Allah'ın kelâm sıfatını ispat etme yoluna baş vurmaktadır. Ona göre şahit âlemde ilim ve kudret sıfatına sahip olan birinin konuşmaması ancak onun acizliğinden veya maruz kaldığı bir engelden dolayı söz konusu olabilir. Allah'ın zatı bu tür noksanlıklardan münezzeh olduğu için kaçınılmaz olarak bir kelâm sıfatına sahip olması gerekmektedir. Kaldı ki canlılar aleminde kelâm sıfatı en mümtaz bir özellik olup insanları diğer canlılardan ayıran yüksek bir sıfattır. Mahluk olan insanda bulunan bir sıfatın halık olan Allah'ta bulunmaması mümkün değildir.[121]

Mu'tezile mezhebine göre Allah'ın mütekellim oluşu onun kelâmı yaratması mânâsındadır. Allah'ın bu kelâmı kendisi ile kâim değildir. Allah'ın, kelâmına mahal olmaması ve onu başka bir şeyde yaratması kelâmın kendisine nispet edilmesine engel teşkil etmemektedir.[122]

Hatibzâde daha sonra Mu'tezile'nin bu görüşüne Seyyid Şerif Cürcânî'nin verdiği cevabı nakletmektedir. Ona göre müştak olan kelimeler, dil kuralları açısından kök mânâyı icat edeni değil, kök mânânın kendisi ile kâim olduğu şahsı veya nesneyi ifade etmektedir. Örneğin "müteharrik" veya "siyah/esved" dediğimizde, hareket eden veya siyah olan bu şeyler, söz konusu hareketi veya siyahlığı var edene değil bu özelliklere mahal olan nesnelere tekabül etmektedir. Buna binaen Allah için

[120] Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, **el-Lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'**, Matbaatu Mısır, Mısır 1955, s.37.
[121] Ebu Mansûr Muhammed b. Muhamed b. Mahmud el-Mâtürîdî, **Kitabü't-tevhîd**, (thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Arucı), s.120, tsz.
[122] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 3/b.

kullandığımız mütekellim ifadesi de kelâmı var edeni değil, kelâmın kendisi ile kâim olduğu zatı ifade etmektedir. Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi şayet Allah'ın kelâmı başka bir mahalde yaratması onun mütekellim olması için yeterli olsaydı o halde eşyada yarattığı diğer arazlar ile de nitelenebilmesi, mesela bir taşta siyahlığı yarattığı için siyah olanın taş değil de kendisinin olması gerekirdi.[123]

Hatibzâde, konu ile ilgili Mu‘tezile tarafından yöneltilebilecek bir soruyu gündeme getirir. Şöyle ki: Müştak ifadelerle ilgili kurala göre ism-i fâil ile kâim olan şey araz değil, onun masdarıdır. Mesela “mütekellim” kelimesi ile kâim olan şeyin, araz olan “kelâm” olmayıp, mastar olan “tekellüm” olması gerekir. Bu itiraza cevap olarak ise müellif mastar ve araz arasında ism-i fâil ile kâim olma bakımından herhangi bir fark olmadığını, mastarın doğrudan, arazın ise vasıtalı olarak ism-i faile dayandığını, netice itibariyle her ikisinin de söz konusu müştak ifade ile kâim olduğunu ifade eder. Nitekim araz, fail ile kâim olmadıkça mastarın da onunla kâim olması mümkün değildir.[124]

Meselenin bu noktasının biraz açmakta fayda olduğunu düşünüyoruz. Yukarıda beyan edildiği üzere Ehl-i sünnet iştikak kuralı gereği müştak bir kelime söz konusu olduğunda bu kelimeden, kelimenin kök mânâsının kendisiyle var olduğu şahıs veya nesne anlaşıldığı gibi aynı şekilde kaçınılmaz olarak o şahsın yanı sıra müştak kelimenin türetildiği kaynak manasında “mehaz-ı iştikâk” denen mastar manasının da anlaşılması kaçınılmaz olarak söz konusu olmaktadır. Örneğin mütekellim/konuşan ifadesi konuşmayı gerçekleştiren kişiye delalet ettiği gibi konuşmanın kendisine de delalet etmektedir. Ehl-i sünnet alimleri bu dil ve iştikak kuralından hareket ederek Allah Teâlâ'nın mânâ sıfatlarını yani mastar hâliyle Allah'ın sıfatlarını ispat etme yoluna gitmişlerdir. Bu delil Ehl-i sünnet alimleri tarafından yalnızca Allah'ın kelâm sıfatının ispatı konusunda değil onun diğer bütün sübûtî sıfatlarının ispatında da dayandıkları en güçlü delil olmuştur.

Ancak tam burada Mu’tezile alimleri araya girerek Ehl-i sünnet’in iddia ettiği üzere müştak kelimelerden anlaşılan mastar manasının kabul edilmesi, daha ötesi

[123] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 3/b.
[124] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 4/a.

bunların da ezelî olarak kabul edilmesi hâlinde bile meselenin yine de çözülemeyeceğini iddia etmektedirler. Çünkü burada söz konusu tartışmanın öznesini oluşturan şey "kelâm" denen olgudur ki bu da hem mütekellim hem de tekellüm kavramlarının dışında kalan ve literatürde "hâsıl-ı bi'l-masdar" denen farklı bir olgudur. Dolayısıyla Ehl-i sünnet'in geliştirdiği çözüm kelâmın ezelî olması için yine yeterli olmamaktadır. Hatibzâde Mu'tezile'nin bu itirazına cevap vererek ism-i fâil ile kâim olmak bakımından mastar ile arasında herhangi bir fark olmadığını, masterın doğrudan, hâsıl-ı bi'l-masdarın ise vasıtalı olarak; netice itibariyle her ikisinin de söz konusu müştak ifade ile kâim olduğunu ifade eder. Ehl-i sünnet alimleri böylece hem mütekellimin hem tekellümün hem de kelâmın ezelî olduğunu ispat etmeye çalışmaktadırlar.

Hatibzâde Allah'ın kelâmının lafızlardan ve ilimden farklı bir sıfat olduğunu ifade sadedinde şöyle dendiğini nakleder: Lafızlar zamânâ, mekâna ve muhataplara göre değiştiği için, değişmez olan kelâm-ı nefsî mahiyet olarak bunlardan farklıdır. Kelâm sıfatı ilim sıfatından da farklı bir mahiyet taşır. Zira kişi bazen bilmediği veya aksini bildiği bir şeyi söyleyebilmektedir. Müellife göre kelâm ve ilim arasında işaret edilen bu fark sağlıklı bir ayrımı ifade etmemektedir. Zira bilmediğini veya bildiğinin aksini ifade etmek insanlar için geçerli olsa da Allah için söz konusu değildir.

Bazı âlimler, kelâm-ı nefsînin amacı onunla hitap etmek iken ilimde bu durum söz konusu değildir, diyerek kelâm-ı nefsî ile ilim arasındaki farka işaret etmişlerdir. Ancak bu yorum da müellife göre son derece zayıf görünmektedir. Zira kelâm-ı nefsî, mütekellimin evvela düşünüp sonra ifade ettiğinden ibarettir. Ki bu da dili ile söylediği lafızların ve ibarelerin mânâlarıdır. Muhataba aktarılması için konuşulan haberi bir cümlenin delalet ettiği mânâ-yı nefsî, özne ile yüklem arasında ortaya çıkan nispetten ibarettir. Bu nispet için hitap etmenin şart olduğunu söylemek ise mümkün değildir. Dolayısıyla kelâm-ı nefsîde bu alimlerin iddia ettiği gibi hitap kastının olması şart değildir ki bu kasıt kelâm-ı nefsîyi ilimden ayıran bir fark olmuş olsun. Müellife göre kelâm-ı nefsîyi ilimden ayıran temel fark kelâm-ı nefsinin, bir lafzın aslî amacıyla delalet ettiği şey olmasıdır. [125]

[125] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 6/b.

Kelâmın irade sıfatından da farklı bir sıfat olduğunu ifade eden Ehl-i sünnet alimleri, insanın bazen irade ettiğinden farklı bir şey isteyebileceğini, örneğin birisinin, muhatabın kendisine itaat edip etmeyeceğini test etmek için irade ettiğinin tersini söyleyebileceğini, dolayısı ile de kelâm ile irade arasında açık bir farkın olduğunu ifade ederler. Bu iki sıfatı birbirinden tefrik etmek için bu izahın da yeterli olmadığını söyleyen müellife göre çünkü yukarıdaki örnekte iradenin gerçekleşmemesi onun kelâm-ı nefsîden farklı olduğunu göstermez. Binaenaleyh, yukarıdaki örnekte iradenin gerçekte vücuda gelmemesi, söz konusu lafzın ona delalet etmemesini gerektirmez. Zira bu lafzın amacı bir yönüyle o iradeye delalet etmesidir.

Seyyid Şerif Cürcanî'nin Şerhu'l-mevâkıf eserinde kelâm sıfatının irade ve ilimden farklı bir sıfat olduğunu ve bunun Allah'ın zatı ile kâim olduğunu, dolayısı ile de kadîm olduğunu ifade ettiğini nakleden müellif kelâm-ı nefsînin lafızlardan kastedilen temel mânâ olduğunu ve bu mânânın hariçte mevcut olması gerekmediği için onu kadîm olarak nitelemenin de anlamsız olduğunu ifade ederek bu tahlili eleştirmektedir. Zira ona göre insanın hüzün gibi, kendi içinde ve vicdanında hissettiği birtakım duygular gerçekte herhangi bir varlığa sahip değildir.[126]

Hatibzâde bu bölümün sonunda Allah Teâlâ'nın kelâmının bir ve tek olduğu konusunu ele alıp Şerhu'l-mevakıf 'tan şu alıntıyı nakletmektedir: Yüce Allah'ın sözü, bize göre birdir. Bunun sebebi şudur: Eğer kudret birden fazla olsaydı ya ihtiyarla, ya da zorunlulukla zâta dayanırdı. Oysa her ikisi de yanlıştır. Birinci yanlıştır, çünkü kadîm, muhtâra dayanmaz. İkinci yanlıştır, çünkü zorunlu kılanın bütün sayılara nispeti eşittir. Bu durumda sonsuz kudretlerin olması gerekir.

Hatibzâde'ye göre bu zayıf bir analizdir. Şayet bu izahı olduğu gibi kabul edersek bu durumda kelâm-ı nefsinin ezelde birden çok türünün olmaması gerekmektedir. Oysa kelâm-ı nefsiyi kabul eden görüş onun birden çok türünün olduğunu kabul etmektedir. Çünkü zaten o türlere nispeti ihtiyar ve seçim yoluyla değildir. Zira ihtiyar yoluyla ortaya çıkan bir şeyin kadim olması söz konusu değildir. Şayet birden çok kelâm türünün var olması bir tek kelâmın kendisi ile irtibatlandırması itibarıyla olduğu farz edilse bile, söz konusu bu irtibatın ihtiyar yoluyla olması

[126] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 7/b.

tasavvur edilemez. Zira bu durumda ortaya çıkan türlerin ezelî olmaması gerekmektedir. Bu durum ise kelâm için sonsuz türün söz konusu olması gibi bir durumu ortaya koymaktadır.

Hatibzâde konuyu biraz daha irdeleyerek şöyle devam etmektedir: Zorunlu bir varlığın şayet bütün sayılara eşit olarak nispetinin söz konusu olduğu görüşü bütün sayılar için hem mümkün hem de mümteni olduğu kastedilirse bunun imkânsız olduğu ortadadır. Çünkü varlığı mümteni olan bir şeyin bir failden sadır olması mümkün değilken, failin hem mümkün hem de mümteni olan bir şeye nispetinin eşit olması nasıl düşünülebilir. Söz konusu nispetin yalnızca mümkün olan sayılara eşit olarak yönelik olduğunun kastedildiği iddiasını kabul etsek bile, kelâm ve kudret sıfatlarının bütün türlerinin mümkün olduğunu kabul etmeyiz çünkü bu sıfatların bazı mertebelerdeki sayılarının mümkün, ötesindeki sayıların ise mümteni olması mümkündür. Bu durumda yukarıda iddia edildiği gibi sonsuz türlerin ortaya çıkması gibi bir durum da söz konusu olmamaktadır.

Hatibzâde'ye göre Eş'ariler açısından bu sorunun çözümü son derece açıktır. Çünkü onlara göre her şey Allah'tan olup hiçbir şeyin başka herhangi bir şeyde tesiri söz konusu değildir. Mütevatir haberin kesin bilgi gerektirmesinin manası onlara göre Allah'ın böylesi bir haberin akabinde kesin bilgiyi yaratmasıdır. Nitekim kesin bilginin meşhur ve hatta âhad haberlerden sonra da Allah tarafından yaratılması mümkündür. Ancak Allah'ın adeti kesin bilginin yalnızca mütevatir haberden sonra yaratılması şeklinde olmuştur.

Hatibzâde kelâm-ı nefsinin haddizatında bir olup taalluk ettiği şeyler bakımından haber ve inşa gibi türlerin ortaya çıkması bağlamında Râzi'nin kelâm-i nefsinin ezelde yalnızca haber mahiyetinde olduğunu iddia ettiğini ifade eder. Râzî'ye göre kelâmın diğer türleri netice itibarıyla bu habere dayanmaktadır. Çünkü bir şeyi emretmek netice itibariyle o şeyi yapanın mükafatı, terk edenin ise cezayı hak edeceğini haber vermektir. İbn Küllâb ise kelâm için ezelî boyutunda hiçbir türünün söz konusu olmadığını bu türlerin daha sonra ortaya çıktığını ifade etmektedir.[127]

[127] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 8/b-9/a.

Netice itibariyle meselenin bu denli derin çerçevesinde yapılan izahlar ve ortaya konan farklı yaklaşımlar kelâm ilminin iman edilmesi gereken çerçevenin çok ötesinde olduğu ve kulun inancı noktasında pek bir şeye tekabül etmediğinin yanında, akli olarak da geliştirilen analizlerin ilmi spekülasyon olmanın ötesine geçmediği söylenebilir. Nitekim Hatibzâde de bu konunun sonunda Cüveynî'nin kelâm konusundaki bu detayların ispatının akla değil de nakle dayanması gerektiğini, nakle bakıldığında ise Allah'ın kadim kelâmının dışında ikinci bir kadim kelâmının olmadığının görüldüğünü, bu nedenle Ehl-i sünnet'in tıpkı diğer sıfatlarda olduğu gibi Allah'ın kelâm sıfatının da bir ve tek olduğu sonucuna ulaştıklarını özet bir şekilde vurguladığını ifade etmektedir.

2.3.1.2. Hatibzâde'nin Kelâm-ı Nefsi Savunusu

İkinci mebhasta Şerhu'l-mevâkıf eserinden nakille kelâm-ı nefsîyi kabul etmeyenlerin görüşlerini, özellikle de Mu'tezile'nin kelâmullah ile ilgili görüşlerini müellif şu şekilde ele almaktadır: Mu'tezile Allah'ın kelâmını sesler ve harflerin yaratılmasıyla hâdis olarak meydana geldiğini, Allah'ın zatı ile kâim olmadığını iddia etmektedir. Ehl-i sünnet olarak bizler de bu konuda aynı fikirde olup Mu'tezile ile aramızda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ne var ki biz bunun yanında bir de kelâm-ı nefsînin olduğunu kabul etmekteyiz. Dolayısıyla Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında temel ayrılık noktası yalnızca, Allah Teâlâ'nın diğer sıfatlarından farklı bir sıfat olarak kelâm-ı nefsînin kabul edilip edilmemesi konusudur. Binaenaleyh Mu'tezile'nin Allah'ın kelâmını lafızlardan ibaret görüp hâdis olduğuna dair ileri sürdükleri deliller Ehl-i sünnetin değil, lafızların da ezelî olduğunu iddia eden Hanbelîlerin karşısında bir itiraz değeri ifade etmektedir.[128]

Mu'tezile'nin Allah'ın kelâmının hâdis oluşuna dair ileri sürdükleri aklî ve naklî deliller bulunmaktadır. Hatibzâde aklî delillerden ikisini ele alır. Bunlardan birincisi; ezelde var olan ve henüz bir muhatabın olmadığı bir konuşmanın var olduğunu iddia etmek abestir. Çünkü konuşmanın amacı muhataba o anda bir bilgi aktarmaktır. Bu da muhatap olmadan hem faydasızdır hem de bunun Allah hakkında tasavvuru caiz değildir.

[128] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 9/b.

İkinci aklî delil ise Allah'ın kelâmının ezelî olması durumunda, tıpkı ilminin, ilişkili olması caiz olan her şeye taalluk ettiği gibi, kelâmının da ilişkili olması caiz olan her şeye nispet edilmesi gerekirdi. Bu durumda ise Allah'ın bir tek fiille ilgili hem emrinin hem de nehyinin söz konusu olması, yani bütün fiillerin hem emredilen hem de yasaklanan olması gerekmektedir ki bu da aklen mümkün değildir.

Hatibzâde'nin yukarıda Şerhu'l-mevâkıf'tan alıntı yaparak verdiği "Allah'ın kelâmının kadim olması durumunda onun tıpkı ilim sıfatı gibi mümkün olan her şeye taalluk etmesi gerekir." şeklindeki ifade kitabın bazı farklı nüshalarda ilmin yanına kudret sıfatı da zikredilmiştir. Cürcânî ise bunun bir yanlışlık sonucu eklendiğini ifade edip tashih yoluna gider. Ancak Hatibzâde Cürcanî'nin asıl bu yorumunun bir yanlışlık olduğunu ifade ederek kudret için iki farklı tealluk biçimi olduğunu söyler. Bunlardan birincisi kudretin mümkün olan her şeye tealluk etmesidir ki kudretin bu boyutunda iradenin devreye girmesine ihtiyaç olmamaktadır. Kudretin ikinci kısmı ise yalnızca bazı mümkinâta taalluk eden yönüdür ki bu kudret aynı zamanda irade ile birlikte hareket eder ve ondan asla ayrılmaz. İşte bazı nüshalarda ilmin yanında kudret sıfatının da zikredilmiş olması kudretin dar çerçevede kullanılan ikinci kısmı olmayıp, ilim gibi mümkün olan her şeye taalluk eden geniş kapsamlı kudret kastedilmektedir ki bunda itiraz edilecek bir şey bulunmamaktadır.[129]

Mu'tezile'nin Allah'ın kelâmının ezelî olmadığına ilişkin ileri sürdükleri yukarıdaki iddialarına karşı Seyyid Şerîf Cürcânî'nin verdiği cevapları nakleden müellif daha sonra kendi yorumunu şöylece aktarır: Mu'tezile'nin birinci iddiası için söz konusu abes ancak lafzî kelâm bakımından söz konusu olabilir; Ehl-i sünnet'in kabul ettiği kelâm-ı nefsîde ise, herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Nitekim henüz harfler ve lafızlara bürünmeden tamamen nefsî boyutta olan Allah'ın zatı ile kâim olan mânâlardan ibaret bir boyutta olan kelâmın var olabilmesi muhatapların da var olması şartına bağlanması gerekmemektedir. Başka bir ifadeyle muhataplar henüz yok iken de kurallar ortaya konup zikredilebilir.

Hatibzâde Mu'tezile'nin iddiasına vermiş olduğu cevabı teyit etmek için Cürcânî'den şu ifadeyi alıntılar: Herhangi birimizin içimizde bir şeyi yapmaya yönelik

[129] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 10/b.

bir isteğin var olması ve o isteğin zihinde düşünülmesi mümkün olup asla sefeh değildir. Burada anlamsız olan talebin bizzat kendisinin var olmasıdır. Hatta bırakın bunun anlamsız olmasını, talebe muhatap olacak hiç kimse yok iken bir talebin var olması mümkün bile değildir. Hatibzâde devamında aklı başında hiç kimsenin muhatap olmadan talebin varlığını iddia edemeyeceğini, aksine talebin yalnızca muhatabın var olması durumunda tasavvur edilebileceğini vurgulamaktadır.

Aslında Ehl-i sünnet alimleri başta olmak üzere Allah'ın kelâmının yaratılmış olmadığını söyleyenler yukarıda geçen delillerden başkaca bir takım güçlü istidlal yollarına da müracaat etmişlerdir. Nitekim bu bağlamda İmam Eş'arî "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, 'ol' dememizdir. O da hemen oluverir."[130] ayetindeki "ol/kün" ifadesinden hareket etmektedir. Buna göre şayet Kur'an yaratılmış olsaydı onun da yaratılması için bir "kün" ifadesine ihtiyacı olurdu. Bu 'kün' ifadesi yine Allah'ın kelâmı olacağından dolayı onun da yaratılması için başka bir "kün" ifadesine ihtiyacı olurdu. Böylece bu durum müteselsilen sonsuz sayıda kelâmların var olmasını gerektirmiş olurdu. Bunun fasit olduğu açık olduğundan dolayı Kur'an'ın mahluk olduğunu da böylece söylememiz gerekmektedir.[131]

Hatibzâde'ye göre Allah Teâlâ'nın zatı ile kâim olan talep, ihtiyarî bir durum olmayıp Allah'ın zatı ile vacip olarak var olan bir kelâmdır. Bu ezelî ve îcabî kelâmın, ezelde herhangi bir faydanın kendisine terettüp etmediği söylenebilse bile, sefeh ve abes olmakla nitelenmesi tasavvur edilemez. Çünkü belli amaçlar ve maslahatlara bağlı olabilen, Allah'ın îcabî fiilleri değil, ihtiyari fiilleridir. Ehl-i sünnet'in kabul ettiği kadim mânâ ise Allah'ın zatına îcabî olarak dayanan nefsî kelâmıdır.[132]

Mu'tezile'nin ikinci deliline ise müellif şöyle cevap vermektedir: Birçok şeye taalluk imkânı olan kadim bir sıfatın, bu şeylerin tamamına taalluk etmesi gerekmemektedir. Nitekim kadim olan kudret sıfatı sadece Allah'ın irade ettiği şeylere taalluk edip irade etmediği şeylere ise taalluk etmez. Sonuç olarak Allah'ın kelâmının

[130] Nahl, 16/40.
[131] Eş'arî, **el-Lüma'**, s.33-34.
[132] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 11/a.

da bazı şeylere taalluk etmesi, bazılarına da etmemesi onun kadim oluşu ile çelişen bir durum değildir.

Kadim kelâmın bazı şeylere taalluk edip bazılarına etmemesinin kudret sıfatına benzetilmesi ile ilgili Hatibzâde şöyle bir itirazın gelebileceğini ifade eder: Kudret sıfatının mümkün olan bazı şeylere taalluk edip etmemesinin irade sıfatına bağlı olduğu ifade edildi. Bu durumda irade sıfatı kudret sıfatı için bir tahsis edici işlev görmektedir. Şayet kelâm sıfatı da mümkün olan bazı şeylere taalluk edip bazılarına etmiyorsa onun için de bir tahsis edici sıfatın olması gerekir. Böylece her bir kelâm için ayrı bir tahsis edicinin gerekliliği farz edilmesi durumunda teselsül sorunu ortaya çıkacaktır. Kelâm sıfatının bu konuda kudret sıfatına kıyas edilmesine itiraz eden bu soruya cevaben müellif, kelâm sıfatının aslında herhangi bir sıfata benzetilmeden de haddizatında birtakım şeylere taalluk etmeye bileceğini ifade etmektedir. Nitekim irade sıfatının yalnızca irade edilmeye uygun olan durumlara taalluk ettiğini, dolayısı ile ne burada ne de kelâm sıfatı için teselsülün de söz konusu olmadığını söylemektedir. [133]

Mu‘tezile’nin ikinci aklî delil olarak ileri sürdükleri Allah'ın kelâmının ezelî olması durumunda, kelâmının ilişkili olması caiz olan her şeye nispet edilmesinin gerekeceği böylece Allah'ın bir tek fiille ilgili hem emrinin hem de nehyinin söz konusu olacağı, yani bütün fiillerin hem emredilen hem de yasaklanan olmasının gerekeceği şeklindeki itirazlarına Hatibzâde, ayrıca “deriz ki” diyerek vermiş olduğu cevabı detaylandırmaktadır: İfadeden anlaşılan her türlü fiilin gerçek manada hem emredilmesi hem de nehyedilmesi gibi bir durum asla söz konusu olamaz. Hüsün ve kubhün kaynağının şer’i olması emir ve nehyin ayrı ayrı şekilde değil de her ikisinin de hakikatinin gerçekleşebileceğini gerektirmektedir. Her ikisinin hakikati ise temelde her ikisine de kaynaklık eden taleptir ve bu talep her iki lafzın delalet ettiği medlûldür. Bir filin hem talep edilmesi hem de terk edilmesinin bir arada söz planında gerçekleşmesi tasavvur edilemez. Dolayısı ile sözden ibaret olan emir ve nehyin medlûlü olan hakikatin de hem emir hem de nehiy olması mümkün olmaz. Şüphesiz Allah Teâlâ ile kâim olan kelâm sıfatı yalnızca lafız planındaki emir ve nehiyler

[133] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 11/b.

olmayıp aksine onların hakikatidir. Nitekim o hakikat olmadan emir ve nehyin gerçekleşmesi de mümkün değildir. Şayet itirazda geçen bir filin hem emir hem de nehiy olması iddiası aynı anda değil de sıra ile birbirinin yerine kullanılması şeklinde kastediliyorsa zaten bunda herhangi bir imkânsızlık söz konusu değildir ve bu durumda bir fiilin hem emredilmesi hem de nehyedilmesi gibi bir sorun da ortaya çıkmamaktadır.

Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğuna dair Mu‘tezile’nin dayandığı naklî delilleri Hatibzâde on bir maddede toplayarak ve herbirinin hemen akabinde cevaplar vererek konuyu kısaca şöyle ele almaktadır: Mu‘tezile’ye göre “*Bu mübarek bir zikirdir. /* هذا ذكر مبارك”[134] ayetindeki “hâzâ” işareti Kur'an'ı göstermektedir. Buna göre Kur'an zikirdir. Başka ayette ise zikir muhdes, yani yaratılmış olarak nitelenmiştir: “*Ne zaman Rahmân’dan kendilerine yeni bir uyarı gelse mutlaka bundan yüz - çevirmektedirler*.”[135] Bu iddiaya cevap veren Hatibzâde ayette geçen “*muhdes zikir*” ifadesinin Mutlak surette bütün zikir fertleri için geçerli olmayıp Hazreti Peygamber'e nazil olan zikir için söz konusu olabilmektedir. Bu da Allah'ın zâtı ile kâim kadim bir kelâmın olmadığına delil teşkil etmemektedir. Ayrıca bu ifade bütün lafzi kelâmın hâdis olduğunu göstermediği gibi kelâm-ı nefsînin de hâdis olduğunu göstermemektedir. Kaldı ki bu ayette zikrin muhdes olmakla kayıtlanması bütün zikirlerin yaratılmış olduğunu göstermez. Nitekim “*Zeyd kendisine gelen her âlim insana ikramda bulunur.*” şeklindeki ifadeden her insanın âlim olması gerekmemektedir.

Bir ayette Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Bir şeyi istediğinde, O’nun buyruğu “ol!” demekten ibarettir; hemen oluverir.*” (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)[136] Mu‘tezile kelâmullahın yaratılmış olduğuna bu ayet ile şu şekilde istidlalda bulunur: Ayette geçen “*ol/kün*” ifadesi Allah'ın bir kelâmı olup iradesinden sonra meydana gelmektedir. Bu emirden hemen sonra ise söz konusu şey var olmaktadır.

[134] Enbiyâ, 21/50.
[135] Şuarâ, 26/5.
[136] Yâsîn, 36/82.

İrade, emir ve bir şeyin vücuda gelmesi arasındaki kronoloji ise bunların hâdis olduğunu göstermektedir.

Mu‘tezile ihticac ettiği bu ayet ile Allah'ın kelâmının hâdis ouluşunu ispat etmeye çalışmışlardır. Hatibzâde aynı izahı naklederek bu istidlali Ehl-i sünnet’in kelâm-ı lafzi iddiası için bir delil olarak göstermektedir. Yukarıda İmam Eş'ari’den yapılan alıntıda ifade edildiği üzere ayette geçen “kün” ifadesi de bir “şey” olduğuna göre onun da var olabilmesi için başka bir “kün” emrine müteselsil bir şekilde ihtiyacı vardır. Bu da kadim bir kelâmın olduğunu gerekli kılmaktadır.

Ehli sünnet çizgisinde ezelî kelâmın varlığını kabul eden birçok kelâmcı bu ayetten kendi iddiasını destekleyecek bu sonucu istimbât etmiş olsa da Hatibzâde’ye göre bu istinbât zayıftır. Zira ayette geçen “şey”den kasıt bütün hadis olan şeyler olmayıp, bir emir ve söz sonucunda meydana gelen şeylerdir. Dolayısıyla “kün” emrinin var olabilmesi için ayrı bir kün emrine ihtiyaç bulunmamaktadır. Kaldı ki buradaki “kün” emri hakiki manada olmayıp bir şeyi icat etmenin Allah için son derece hızlı ve kolay olduğunu gösteren mecazi bir ifadedir. Yani Allah'ın var olmasını irade ettiği şey üzerindeki kudretinin tesiri, emredici pozisyondaki birinin kendisine hemen itaat eden birine yönelik emrine (her iki durumun da hiç bir engel ile karşılaşmaması noktasında) metaforik olarak benzetilmiştir.

Ayrıca ayetteki “kün” emrinin bir kelâm ve söz değil de sembolik bir ifade olup Allah'ın ilim ve kudret sıfatıyla beraber tekvin sıfatına karşılık olarak kullanıldığı da birçok müfessirce ifade edilmiştir.[137]

Hemen birçok klasik kelâm kitaplarında da ele alınan, Mu‘tezile’nin konuya ilişkin delillerini müellif de kısaca ele alır. Buna göre Kur'an'ın Arapça indirilmiş olması, ayrıca intikali ifade eden tenzil/indirilmiş olma özelliğine sahip olması, bazı hadis eserlerinde geçtiği söylenen “*Ey Kur'an'ın Rabbi*” gibi ifadeler, Kur'an'da geçen mazi formunda fiillerin kullanılmış olması ve son olarak Kur'an'da icma ile var olduğu kabul edilen nesih realitesi gibi durumlar Mu‘tezile’ye göre Kur'an'ın yaratılmış olduğunu açıkça ifade etmektedir.

[137] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 12/a.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi aslında Mu‘tezile’nin geliştirdiği bu deliller kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî ayrımına giden Ehl-i sünnet için bir kıymet-i harbiye ifade etmemektedir. Hatta kendileri de aynı argümanları kendi iddialarında kullanmaktadırlar. Zira nihai noktada bu deliller Allah'ın kelâmının lafız boyutu ile alakalıdır. Kelâmullahın lafzi boyutu itibariyle ise Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasında herhangi bir tartışma olmayıp, tek fark kelâm-ı nefsînin kabul edilip edilmemesi noktasında olmuştur.[138]

Hatibzâde, Cürcânî’den uzun bir alıntı yaparak konu çerçevesinde yaptığı analizini nakleder. Cürcânî İmam Eş’arî'nin Allah'ın kelâmını “manâ-yı nefsi” olarak ifade ettiğinde kelâmcıların kendisini yanlış anladıklarını; kadim olanın yalnızca mânâ olduğunu lafızların ise hâdis olup söz konusu mânâya delaletten ibaret olduğunu anladıklarını ifade eder. Oysa ona göre bu noktada üç farklı terim söz konusudur: mânâ, lafız ve telaffuz. Zira mânâ bazen tamamen bir lafzın soyut mânâsına karşılık olarak kullanılırken, bazen de lafzı da içine alan daha kapsamlı bir boyutta kullanılabilmektedir.

İmam Eş’arî'nin mânâ derken lafzı da içine alan geniş boyutunu kastettiğini söyleyen Cürcânî’ye göre lafzın mânâdan ayrı ve hâdis olarak anlaşılması takdirinde mushafın Allah'ın kelâmı olmadığı, en azından bu iddiayı dillendirenin küfrüne hükmedilmeyeceği, elimizdeki Kur’an ile tehaddi yapılamayacağı ve okunan ve ezberlenen şeyin de hakîkî mânâda kelâmullah olmadığı gibi son derece sakıncalı durumlar ortaya çıkacaktır. Bu nedenle Eş’arî'nin kelâm-ı nefsî ifadesini kesinlikle lafzı da içine alan daha kapsamlı bir mahiyette ele almak gerekir. Cürcânî’ye göre kelimelerin ve harflerin birbiri ardına gelişi itirazına ise bunun lafızda değil, yalnızca kaçınılmaz olarak telaffuzda olduğu ifade edilmelidir. Buna göre Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğuna delalet eden delilleri de lafzın değil telaffuzun hâdis oluşuna hamletmek ve böylece sureten var olan tezadı da gidermek gerekmektedir.[139]

Aslında günümüzdeki selefilerin de Eş’arî ve Mâtürîdî mezhebinin kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzi ayırımına ilişkin görüşlerini yukarıda temas edilen argümanları

[138] Detaylı bilgi için ayrıca bkz: Râzî, **Halku’l-Kur’ân**, s.70.
[139] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 16/a.

kullanarak şiddetle eleştirdikleri ve işi, söylemek istemedikleri şeylerle onları itham edecek boyuta vardırmaları düşünüldüğünde Cürcânî'nin bu analizinin yabana atılmaması gerektiği ifade edilebilir. Zaten kendisi de bu yorumunun müteahhirûn kelâmcıların görüşlerine aykırı olsa da üzerinde iyice düşünüldüğü takdirde kendisine hak verileceğini Şehristânî'nin de aynı yorumu benimsediği ve bu yorumun İslam'ın temel yaklaşımı ile de son derece uyumlu olduğunu ifade etmektedir.

Ne var ki Hatibzâde, Cürcanî'nin tabir caizse iftiharla sunduğu ve ilk etapta mantıklı gibi görünen, lafız ve telaffuz ayrımı üzerinden geliştirdiği bu detaylı analizi eleştirmektedir. Zira yukarıda kelâm-ı lafzînin hâdis oluşuna ilişkin serdedilen onca delilin telaffuza irca edilmesi aklı başında kişilerin kabul edebileceği bir şey değildir. Mesela bu delillerden biri olan "*Ey Kur'an'ın Rabbi!*" ifadesindeki '*Kur'an'* kelimesinden onun teleffuzu değil bizzat Kur'an'ın lafzının kastedilmiş olduğu son derece açıktır.

Hâkezâ hakîkî kelâmullahın lafız boyutu da ezelî kabul edildiği takdirde bu boyutun zamansal takdim ve tehirden oluşan şekil ve suretlerden uzak bir mahiyette olması gerekir. Bu durumda Allah'ın hakîkî kelâmının mu'ciz oluşunun zedelenmesi kaçınılmaz hale gelecektir. Zira dil konularına vâkıf olan herhangi bir kimse harflerin ve kelimelerin sıralanışının mânânın ifadesine olan katkısını inkâr edemez. Kur'an'ın mucize olması ise tamamen seçilmiş olan sözlere ve bunların ifade ettiği mânâ ve belagate dayanmaktadır. Diğer yandan bu takdirde hakîkî kelâmullah istenilen mânâya ve maksada delalet etmede yetersiz kalacaktır. Zira bu kelâmın şekil boyutunun yani telaffuzun sözkonusu maksada delalet edişinde büyük katkısı vardır. Nitekim dilin bu telaffuz boyutu değiştirildiği takdirde istenilen maksadın ifade edilmesi mümkün olmayacaktır.[140]

Cürcânî'nin lafız telaffuz ayrımına maddeler hâlinde itirazlarını sürdüren Hatibzâde'ye göre Kur'ân-ı Kerim'de çok sayıda tekrar edilen ayetler ve lafızlar bulunmaktadır. Şayet bu lafızlar Allah'ın zatı ile kâim ve onun ezelî kelâmı kabul edilirse bu durumda aynı olan iki şeyin (emsâl) bir tek mahalde cem edilmesi gerekecektir. Diğer yandan lafızların vaz edildiği mânâlara delaleti kendi zatı itibariyle

[140] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 16/b.

olmayıp daha sonra ortaya çıkmış olan arızî ve tercihe dayanan bir durum olup bu lafızlar ezelde söz konusu mânâya delalet ediyor değillerdi. Bu durumda Kur'an lafızlarının da ezelde hiçbir mânâya delalet etmeyen mühmel lafızlardan ibaret olması gerekir ki hiçbir Müslümanın böylesi bir iddiaya cüret etmesi mümkün değildir.

Cürcânî'ye yukarıdaki çerçevede itirazlar yönelten Hatibzâde aslında Taftazanî'nin de Şerhu'l-makasıd'da benzer gerekçelerle özellikle de lafzın nihayette bir tertibe ve dizilişe sahip olmasının kaçınılmaz olduğunu bunun da Allah'ın zatı ile kâim ezelî kelâmı olmasının kabul edilemeyeceğini söyleyerek Cürcani'ye yüklendiğini ifade ederek bu mahzurun olmaması durumunda Cürcânî'nin güzel bir analiz geliştirdiğini kabul etmektedir.[141]

Son olarak Hatibzade Allah'ın kelâmının mahluk olmadığına dair kimi hadislerde geçen ifadelerin ve ayrıca Ebû Hanife ile Ebû Yusuf arasında cereyan eden ve altı ay devam ettiği söylenen tartışma sonucunda Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia edenlerin kafir olacağı hususunda ittifak ettikleri yönündeki nakilde geçen "Kur'an" kelimesinin de behemehal onun ezelî olan nefsi boyutuna hamledilmesi gerektiğini, kaldı ki söz konusu bu rivayetin kimi hadis eserlerinde mevzu hadis olarak zikredildiğini, konuyu bunca hararetle tartışan kelâmcaların bu durumu ıskalamış olmalarının kendisini şaşırttığını ifade etmektedir.[142]

2.3.1.3. Allah İçin Yalanın Muhal Olması

Daha önce Hatibzâde nin II. Bayezid'in huzurunda, Alaeddin Arabî Efendi'nin de aralarında bulunduğu bir grup âlimle tartıştıklarını ifade etmiştik. Kâtip Çelebi Hatibzâde ile Alaeddin Arabî arasında cereyan eden bu tartışmanın muhtevasını yalanın Allah'a nispet edilmesinin imkânsız olması konusuna dair olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Alaaddin Allah'tan yalanın sadır olmasının haddizatında imkânsız "imtinâ' bi'z-zât" olduğunu iddia ederken, Hatibzâde ise yalanın Allah'a nispetinin imkânsız oluşunu hadd-i zatında olmayıp "imtinâ' bi'l-ğayr" şeklinde

[141] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 18/a.
[142] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 18/b.

olduğunu, ileri sürmüş ve "Risâle fî Mebâhisi'r-Rü'yeti Ve'l-Kelâm" isimli eserini kaleme almıştır.[143]

Yalan söylemenin Allah için temelde mümkün olup olmadığı hususu elbetteki bir Müslüman için tartışma konusu olabilecek bir mevzu değildir. Ancak kelâm mezhepleri arasında Allah için yalanın mümkün olmadığı ve onun söylediği her şeyin doğru olduğu neticesine ulaşmada takip edilen deliller ve izah şekilleri farklılık göstermektedir.

Mu'tezile mezhebine göre Allah için yalan söylemenin mümkün olmadığının iki gerekçesi bulunmaktadır. Birincisi yalan söylemek çirkindir ve Allah çirkin bir şeyi asla yapmaz. Mu'tezile böylece eşyanın güzelliğine ve çirkinliğine (hüsün-kubuh) aklın karar vereceği ve çirkini yapmanın Allah için caiz olmadığı şeklindeki mezhep prensibinden hareket etmektedirler. İkinci gerekçe ise yalan söylemenin alemin yararına aykırı olmasıdır. Çünkü Allah için yalanın mümkün olması durumunda dünya ve ahiret işlerine ilişkin verdiği haberlerde güvensizlik ortaya çıkacak ve bu da maslahatın ihlâl edilmesi mânâsına gelecektir. Nitekim aslah olanı tercih etmek Mu'tezile'ye göre Allah için bir zorunluluktur. Bu da yalanın Allah için imkân dahilinde olmadığını göstermektedir.

Ehl-i sünnet'e göre ise Allah için yalanın mümkün olmadığının üç delili vardır. Birincisi yalan bir eksikliktir ve Allah'ta bir eksikliğin olması mümkün değildir. Diğer yandan Allah'ın kelâmında yalanın olabileceğini var saymamız durumunda bazı vakitlerde insanların Allah'tan daha mükemmel olmalarını beraberinde getirecektir. Binaenaleyh Allah için yalan söylemek imkân dahilinde değildir. İkinci delil ise şayet Allah'ın kelâmında yalan mümkün olsaydı o yalanın da kadim olması gerekirdi. Zira Allah'ın zatı hâdis bir şeye mahal olmaz. Kadim olan yalanın kabul edilmesi durumunda tersi olan doğru söylemek Allah için imkânsız olmuş olurdu. Allah için düşünülemeyecek olan bu durum onun yalan söylemeyeceğinin başka bir delilini teşkil etmektedir. Üçüncü delil ise peygamberlerin, Allah'ın bütün sözlerinin kesinlikle

[143] **Keşfü'z-zünûn**, c.1, s.220.

doğru olduğunu bildirmeleridir. Böylece Allah'ın mütekellim olduğunun yanı sıra söylediği sözlerde doğru olduğu da tevatür yoluyla bize ulaşmaktadır.[144]

Hatibzâde Allah için yalan söylemenin mümkün olmadığı konusunda ittifak olduğunu ifade ettikten sonra Eş'arîlerin Allah'ın kudretinin mümkün olan her şeye şâmil olduğu, mümkinâttan biri olan yalan söylemenin de dolayısı ile Allah'ın kudreti dahilinde değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki izah üzerinden konuyu irdelemektedir. Müellif, Cürcanî'nin de, yalan söylemenin mümkün olan şeylerden biri olması sebebiyle Allah için muhal olamayacağını ifade ettiğini, ayrıca Mu'tezile alimlerinden biri olan Cübbâî'nin fiillerdeki hüsün ve kubhün zatı itibarıyla olmayıp başka itibarla olduğunu söylediğini naklettikten sonra şöyle cevap verir: Mümkün olan bir şey zatı itibariyle (mümkin bi'z-zât) veya başka harici bir sebepten dolayı mümkün (mümkin bi'l-gayr) olabileceği gibi, muhal olan bir şey de aynı şekilde zatı itibariyle muhal (mümteni' bi'z-zât) ve harici bir sebepten dolayı muhal (mümteni' bi'l-ğayr) olmak üzere ikiye ayrılır. Binaenaleyh burada yalan söylemenin Allah için muhal olmadığını söyleyenler zatı itibariyle aklen muhal olmadığını, ancak başka sebeplerden dolayı yalan söylemenin Allah için söz konusu olamayacağını ifade ederler. Nitekim yalan söylemenin Allah'a nispet edilmesini imkânsız kılan onun uluhiyet sıfatının zedelenmesi gibi harici engeller bulunmaktadır.

Hatibzâde konuyu soru cevap şeklinde biraz daha detaylı bir şekilde irdeler; "Mümkün" terimi, meydana gelmesini farz ettiğimiz takdirde hiçbir muhâlin lazım gelmediği şey şeklinde nitelenmektedir. Oysa Allah'tan yalanın sadır olması muhal bir durumu gerektirmektedir. Buna göre Allah kendisinden sadır olan yalanın yalan olduğunu ya bilmemiş olacaktır ya da bunu bildiği halde yalan söylemiş olacaktır ki her iki durumda da onun uluhiyeti ile çelişen ya cehalet ya da sefeh durumları ortaya çıkar. Buna göre Allah'tan yalanın sadır olması imkân dahilinde olamaz. Hatibzâde bu soruya Eş'arîlerin yaklaşımını benimseyerek Allah'ın fiillerinin gerekçelendirilmesinin vacip olmadığından hareket ederek yalanın da Allah için kötü bir şey olmadığını, yalan habere terettüp eden mefsedetin de haddizatında Allah'a

[144] Detaylı bilgi için bkz: **Şerhu'l-mevâkıf**, c.8, s.114.

nispet edilen söz konusu yalan ifadeden kaynaklanmayıp, hariçten/gayrdan kaynaklanan bir durumdan ötürü olduğunu ifade etmektedir. [145]

Yukarıda Ehl-i sünnet'in Allahın kelâmında yalanın olamayacağına ilişkin delillerinden birinin şu olduğu ifade edildi: Allah için şayet yalan caiz olmuş olsa bunun ezelî olması gerekir. Zira hâdislerin Allah'ın zatı ile kâim olması mümkün değildir. Üstelik bu durumda kadim olan bir şeyin yok olması söz konusu olamayacağı için yalanın ondan zâil olması da imkân dahilinde olamayacaktır. Hatibzâde bu delile karşı getirdiği eleştirilerden biri şudur: Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın kelâmı tektir. Söz konusu bu kelâmın haber ve benzeri türlere ayrılması tealluk ettiği şey itibariyle olmaktadır. Dolayısı ile söz konusu haber de mahiyeti itibariyle gerçek olmayıp itibarî bir durumdan ibaret olduğu için kadim olması tasavvur edilemez. Kaldı ki yukarıdaki tespitten hareket edilerek ezelî olan hiçbir şeyin yok olmasının mümkün olmadığını ifade etmek de yanlıştır. Her ne kadar vücudî olan ezelîler için bu tesbit doğru olsa da "ezelî bir hâdisin olmaması" gibi ademî olan birtakım kadimlerin yok olması mümkündür. Yine hâdis olan bir şey zatı ile kaim olamaz şeklindeki tespiti de bu hâdisin itibarî durumlardan değil, mevcut olanlar kategorisinden olması durumunda doğru olabilir.[146]

2.3.2. Hatibzâde'nin Rü'yetullah Meselesine Yaklaşımı

2.3.2.1. Rü'yetullah'ın İmkânı

Kitabının ikinci bölümünü rü'yet bahsine tahsis eden Hatibzâde Allah Teâlâ'nın görülmesi konusunda İslam fırkalarının değişik görüşler ortaya koyduklarını ifade etmektedir. Buna göre Eş'arîler Allah Teâlâ'nın keyfiyetten münezzeh bir şekilde görülmesinin hem mümkün hem de sahih olduğunu ifade ederlerken Mu'tezile alimleri Allah'ın görülmesinin hem imkânını hem de sıhhatini inkâr etmektedirler.

Rü'yetullahı hem dünyada hem de ahirette aklen caiz gören Ehl-i sünnet alimleri rü'yetin sem'î delillere dayanarak dünyada caiz olup olmadığı konusunda ise kabul ve red noktasında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bununla

[145] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 18/b.
[146] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 20/a.

beraber rü'yetin caiz oluşuna ilişkin ortaya konan nakli deliller onun dünyada da caiz oluşunun delilleri olarak da ileri sürülebilmektedir.

Allah'ın rüyada görülmesinin caiz olup olmadığına ilişkin de aynı şekilde bir ihtilaf söz konusudur. Hatibzâde'nin Cürcanî'den yaptığı iktibasa göre Allah'ın rüyada görülmesi için bir engel bulunmamaktadır. Ancak bu gerçek mânâda bir görme olmaktan da uzaktır. Zira görmek hakikatte görülen şey ile ilgili bilgi sahibi olmaktır. Oysa uykuda böylesi kesin bir bilginin oluşması söz konusu olmayıp bunun ancak hakiki görmenin bir benzeri olduğu söylenebilir.[147]

Yukarıdaki nispeten tâlî konuları aktaran Hatibzâde akabinde Allah'ın görülmesi noktasında taraflar arasındaki farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olan tartışma noktasını ele almaktadır. Ona göre görme eyleminde tam bir bilginin elde edilmesi, Görülen şeye ait bir suretin gözde resminin canlanması veya gözden çıkan bir ışının görülen şey ile temas etmesi gibi konularda taraflar arasında bir ihtilaf söz konusu değilken asıl ihtilafın merkezinde şu nokta yer almaktadır: Örneğin Güneş'e bakıp ardından gözümüzü kapattığımızda her iki durumda da gözümüzde Güneş'e ait bir resim oluşurken Güneş'e bakarken, gözümüzü kapatırkenki görüntüden farklı ve fazla bir duruma ve bilgiye sahip olmaktayız. Hâkezâ bir şeyi açık seçik bir şekilde bildikten sonra üstüne bir de onu gördüğümüzde zihnimizde görme sırasında önceki bilgi düzeyindekinden farklı ilave bir bilgi oluşmaktadır ki biz buna görmek diyoruz. İşte bu dünyada Allah'ın koyduğu sünnetüllah kuralları gereği bu görme edimi yalnızca karşımızda veya herhangi bir cephemizde olan nesneler için söz konusu iken cihet düşünülmeden Allah için söz konusu olabilir mi?

Görme sırasında bilgiden farklı olarak ortaya çıkan ve adı görmek olan durumu filozoflar, bilgi ve idrake değil, göz bebeğinin görülen nesneden etkilenmesine bağlamaktadırlar. Onlara göre uzun süre Güneş'e bakan bir kişi gözünü kapattığında Güneş'in yuvarlak görüntüsü gözünde canlanmaya kaçınılmaz olarak devam edecektir. Bu ve benzeri durumlar görme eylemini görünen nesneden etkilenmesinden ibaret olduğunu göstermektedir. Hatibzâde filozofların görme eylemini gözün görünen nesneden etkilenmesinden ibaret görmelerini eleştirerek verilen örnekte söz konusu

[147] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 22/b.

edilen durumun, gözün görünen şeyden yalnızca etkilendiğini gösterdiğini ifade etmektedir. Bilgi ve idrakten farklı ve bunların ötesinde olan görme durumunun bizzat etkilenmenin kendisi olduğunu ifade etmek ise yanlıştır. Binaenaleyh Ehl-i sünnet'e göre bilgiden farklı bir inkişaf hâli olan görme eylemi sırasında göz duyusunun etkilenmesine bağlı olması şart olmayıp Allah için söz konusu olduğunda hiçbir cihette ve yön şartı da olmaksızın özel bir inkişaf hâli ortaya çıkmaktadır ki onlar bunu rü'yet olarak nitelemektedirler.[148]

Ehl-i sünnet Allah Teâlâ'nın görüleceğine dair aklî ve naklî deliller ileri sürmüşlerdir. Bu delillerin başında şu ayeti kerime gelmektedir: "*(Musa:) Rabbim! Kendini bana göster; sana bakayım dedi. Rabbi: Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin, buyurdu.*"[149]

(رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي)

Bu ayet ile iki şekilde delil getirilmektedir: Birincisi Musa Aleyhisselam açıkça Allah'ı görmeyi talep etmiştir. Şayet görmek mümkün olmasaydı Hazreti Musa'nın bunu ya bilmediği veya bildiği halde talep ettiği anlaşılır. Her iki ihtimalin de söz konusu olması mümkün değildir. Zira Hazreti Musa gibi büyük bir peygamberin, sorduğu sorunun caiz olup olmadığını bilmemesi veya muhal olduğunu bildiği bir şeyi istemesi aklın kabul edebileceği bir şey değildir.

Şerhu'l makasıd'dan yukarıdaki izahı nakleden Hatibzâde metin içerisinde geçen Hazreti Musa'nın Allah'ı görmek istediğine dair nass, icma ve tevatürün olduğunu belirtmesini eleştirerek Mu'tezile'nin ileri gelen alimlerinin buradaki görmenin gözde olmayıp bilgi mânâsında olduğunu iddia ettiklerini dolayısıyla da bir icmâ'ın söz konusu olmadığını ifade ederek bu iddiayı eleştirmektedir.[150]

Ehl-i sünnet tarafından diğer yandan yukarıdaki ayette Allah'ı görmenin dağın istikrarına, yani yerinde durmasına bağlandığını, istikrarın da mümkün bir şey

[148] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 23/a.
[149] A'râf, 7/143.
[150] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 23/b.

olduğunu, mümküne bağlanan bir şeyin de dolayısı ile mümkün olacağını Allah'ın görüleceğine dair diğer bir delil olarak ileri sürülür.

Mu'tezile ayette geçen rü'yetin gözle görme mânâsında olmayıp kesin bilgi ifade etmek üzere kullanıldığını ve bunun yaygın bir kullanım olduğunu söylemektedir. Nitekim رأى fiilinin farklı kullanım formlarıyla da bilgi mânâsında kullanıldığı bilinmektedir. Ebû Huzeyl el-Allaf'a isnad edilen ve daha sonra gelen Basra ekolünden birçok mutezilî alimin de katıldığı bu yoruma göre Musa Aleyhisselam aslında "*Ey Rabbim, kendini bana bildir, seni kesin bir şekilde bileyim/tanıyayım*." demek istemiştir. Mu'tezile'nin bu yorumuna, ayetin devamında geçen أنظر إليك ifadesinde kullanılan nazar fiilinin de bilgi mânâsında olması gerektiğini, oysa إلى harf-i cerri ile kullanılan nazar fiilinin bilgi mânâsında kullanılmadığı şeklinde cevap verildiğini ifade eden müellif bu cevabı eleştirmektedir.

Dilin çok farklı mânâlara ve nüktelere kaynaklık edebilme esnekliğinden yararlanan müellife göre ayetteki nazar, yönelmek/أتوجه mânâsında olup kesin bilgi mânâsında alınan rü'yet ifadesi ile de uyum içerisindedir. Kaldı ki nazar ifadesinin ilâ harfi ile kullanılmış olması teveccüh mânâsında tazmin sanatı[151] yoluyla kullanılmış olma ihtimalini de mümkün kılmaktadır.[152]

Mu'tezile'nin bu ayete ilişkin iddialarına Ehl-i sünnet iki şekilde cevap vermiştir: Bunlardan biri şayet ayetteki rü'yet ilim mânâsında düşünülürse Musa Aleyhisselam'ın Rabbini bilmediği ve tanımadığı anlaşılmış olur. Oysa Hazreti Musa'nın Rabb'inin kelâmını işitmesi onunla konuşması ve münacatta bulunması Allah'ı tanıyor olmasını gerektirmektedir. Diğer cevap ise ayetteki rü'yetin ilme hamledilmesi durumunda Hazreti Musa'nın sorduğu soru ve aldığı cevap arasında uyumsuzluk olmuş olur. Çünkü Allah'ın "لن تراني" cevabındaki rü'yetin hakîkî mânâda gözle görme mânâsında olduğunu Mu'tezile uleması da icmâ' ile kabul etmektedir. Buna göre Hazreti Musa'nın sorusu "Ya Rabbi Seni tanımak istiyorum; kendini bana

[151] Tazmin sanatı bir fiilin başka bir fiilin anlamını içermesi sonucunda geçişlilik-geçişsizlikte ve belli bir harf-i cerle geçişli olma hususunda anlamını içerdiği fiil gibi kullanılmasıdır. Bkz: **DİA** "Tazmîn" md.
[152] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 24/a.

tanıt" şeklindeyken Allah'ın buna cevabı ise "Sen beni göremezsin" şeklinde olmuş olur ki bu durumda soru ile cevap arasında bir uyumsuzluğun olduğu açıkça söz konusu olmaktadır.[153]

Mu'tezile'nin söz konusu ayeti tevil şekillerinden birisi de Musa Aleyhisselam'ın Allah'ın zatını görmek istemediğini, aksine onun bir işaretini görmek istediği iddiasıdır. Buna göre ayetin mânâsı "Ya Rabbi bana bir işaret göster, o işarete bakayım." demektir. Nitekim Arap dilinde de muzâfın hazfedilip, yerine muzafunileyhin geçtiği kullanımlar yaygın şekilde bulunmaktadır. Hatibzâde, bu yoruma göre Allah'ın "Beni göremezsin!" şeklindeki cevabı Hazreti Musa'nın "Ya Rabbi, kendini bana göster, seni göreyim." şeklindeki sorusuna mutabık düşmediğini söylemektedir. Zira Mu'tezile de Allah'ın verdiği cevaptaki "görmek"ten işareti değil, bizzat kendisini görmenin kastedildiğini ifade etmektedirler. Kaldı ki şayet Musa Aleyhisselam'ın görmek istediği Allah'ın zatı değil de bir işaret ise Allah'ın verdiği cevap yanlış olmuş olurdu. Zira dağın parçalanması en büyük işaretlerden birisidir.[154]

Mu'tezile'nin söz konusu ayete ilişkin bir tevili de şudur: Musa Aleyhisselam Allah'a kendisi için değil, kavmi için bu soruyu sormuştur. Nitekim başka ayetlerde geçtiği üzere Hazreti Musa'ya "*Allah'ı bize açıkça göster.*"[155] diye talepte bulunmaları, ayrıca "*Allah'ı açıkça bize göstermeden sana asla iman etmeyeceğiz*"[156] şeklindeki beyanları bu yoruma güç katmaktadır. Musa Aleyhisselam'ın üslup olarak sanki bunu kendisi istiyormuş gibi bir ifade ile istemesini ise Mu'tezile, kavminin Musa için imkânsız olan bir şeyin kendileri için haydi haydi imkânsız olduğunu öğretme amacına bağlamaktadır. Binaenaleyh bu ifade biçimi hem dil kullanımına hem de Kur'an'ın belagatine uygun olduğu gibi Hazreti Musa'nın "Bizden akılsız olanlar yüzünden bizi helak mı edeceksin?"[157] şeklindeki Allah'a yakarışı da bu yorumu desteklemektedir.

Hatibzâde Mu'tezile'nin bu yorumuna Ehl-i sünnet'in verdiği cevabı nakleder. Buna göre Hazreti Musa'nın kendileri adına Allah'ı görmek istediği kavmi şayet kendisine inanıyorlarsa Hazreti Musa'nın, *böyle soru olmaz,* demesi gerekirdi. Zira bu

[153] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 25/a.
[154] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 26/a.
[155] Nisâ, 4/153.
[156] Bakara, 2/55.
[157] A'râf, 7/155.

denli büyük bir istek karşısında sabretmeyip onlara hemen doğru olanı göstermeliydi. Nitekim aynı insanlar Hazreti Musa'ya "Ey Musa onların İlahları olduğu gibi bize de bir ilah yap!"[158] şeklindeki yersiz bir talepte bulununca o, "Şüphesiz sizler cahil bir kavimsiniz" şeklinde cevap vererek tepkisini ortaya koymuştur. Şayet bu insanlar ona inanmıyorlarsa zaten Hazreti Musa'nın onlar adına bunu Allah'a sorması da anlamsız olacaktır.[159]

Mu'tezile'nin bu ayet ile ilgili diğer bir te'vili ise Hazreti Musa'nın aslında Allah'ı görmenin imkânsız olduğunu bilmesine rağmen bunu kendisi için istediğini, böylece aklî delil ile bunu kesin bilgi olarak bilmesinin yanında bir de delil-i sem'î ile bunu teyit etmek, böylece daha güçlü bir imânâ ve yakine sahip olmak istemiş olduğu şeklindedir. Nitekim hem aklî hem de Sem'î iki farklı türden delinin bulunmasının inanmayı teyit edici bir mahiyet taşıdığı ortadadır. Müellife göre kesin bilgi ifade eden yakînde şiddet veya za'f söz konusu değildir. Bunun söz konusu olduğu söylense bile -ki bazı alimler bu görüştedirler- var olan zayıflığın, böylesi uygun olmayan bir soru ile giderilmesi ne Allah'ın ne de Hazreti Musa'nın şanına yakışmaktadır.

Mu'tezile'ye göre bir peygamber bütün akaid konularını detaylı bir şekilde bilmek zorunda olmayıp peygamberliğin ve davet görevinin gerektirdiği çerçevede bir bilgiye sahip olması yeterlidir. Bu nedenle Hazreti Musa'nın Allah'ı görmenin imkânsız olup olmadığını bilmemesi peygamberlik vazifesi bakımından bir nakısa teşkil etmemektedir. Ayrıca Hazreti Musa imkânsız olduğunu bilmesine rağmen Allah'ı görmek istemiş olabilir. Bu da peygamberliğe zarar verecek bir şey olmayıp nihayet en fazla küçük bir günah olabilir ki bu da peygamberler için olabilecek bir durumdur. Hatibzâde Mu'tezile'nin özellikle Yukarıdaki izahlarının son kısmı ile ilgili Hazreti Musa'nın imkânsız bir şeyi Allah'tan istemesinin kesinlikle abes olacağını, akıllı kişilerin kârı olamayacağını vurgulayarak eleştirmektedir. [160]

2.3.2.2. Rü'yetullah'ın Temellendirilmesi

Rü'yet bahsinin ikinci başlığını Hatibzâde rü'yetin vaki olup olmayacağına ve bu konudaki delillere tahsis etmiştir. Ehl-i sünnet'in Allah'ın ahirette görüleceğine dair

[158] A'râf, 7/138.
[159] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 26/b.
[160] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 27/b.

dayandıkları belki de en açık ayet Kıyâmet Sûresi'ndeki şu ifadedir: "Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak."[161] (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)

Şöyle ki: Ayette geçen "nâzıratün" ifadesinin kökü olan "nazar" fiili bazen harf-i cersiz kullanılıp beklemek, gözlemek mânâsında, bazen *fî* harfi ile kullanılıp tefekkür edip ibret almak mânâsında, bazen *lâm* harfi ile kullanılıp merhamet etmek mânâsında kullanılmaktadır. Bu fiil *il*â harfi ile geldiğinde ise gözle görme mânâsında kullanılır. Arap şiirinden de deliller getiren Ehl-i sünnet ayetteki ifadenin de gözle görme mânâsında olduğunu ifade etmektedir.[162]

Ayette geçen ve *ilâ* harf-i cerriyle kullanılan '*nzr'* kök manasının gözle görmek manasında mı yoksa beklemek, gözlemek manasında mı olduğu hususu Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında bu ayet bağlamında tartışma noktasını teşkil etmektedir. Hatibzâde Mu'tezile'nin bu temelde Ehl-i sünnet'e yönelttiği itirazı soru formatında şöyle aktarmaktadır: *İlâ* harf-i cerriyle kullanılan *nazar* fiilinin her zaman gözle görmek manasında olmayıp beklemek manasında da kullanıldığı Arap dilinde mevcuttur. Bu yoruma göre ise ayetin manası; "Onlar nimetleri ve ikramları yalnızca rablerinden beklemektedirler." şeklinde olmalıdır. Ayetin manasının bu olduğunu teyid eden bir nokta da şudur: Ayetteki zarfın, yani *ilâ rabbiha* ifadesinin öne geçmiş olması gerçek manada bir ihtisasın/hasrın (özgülük) söz konusu olduğunu göstermektedir. Buna göre ayetteki nazar ifadesi göz ile görme manasında alındığı takdirde bu durum ihtisas anlamı ile uyuşmamaktadır. Çünkü cennet ehli o gün yalnızca Allah'ı değil, cennetin diğer nimetlerini de göreceklerdir. Nitekim Cürcânî de ayetteki zarfın öne alınmasından ortaya çıkan ihtisasın, nazarın gözle görme manasında alınmasının önünde bir engel teşkil ettiğini, en azından beklenti mânâsına tercih edilmesini engellediğini söylemektedir.

Cürcânî'nin konuya ilişkin görüşünü bile etkileyecek kadar güçlü görünen bu itiraza Hatibzâde zarfın öne alınmasından elde edilen ihtisasın *ila* harf-i cerriyle kullanılan *nazar*dan gözle görmenin anlaşılmasından daha güçlü olmadığını ifade ederek cevap vermektedir. Ona göre ayette geçen nazar kelimesinin gözle görme manasında anlaşılması çok daha yaygın bir kullanım iken söz konusu ihtisas bunun

[161] Kıyâmet, 75-23.
[162] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 35/b.

kadar yaygın ve kabul edilmiş bir kullanım değildir. Ona göre velev ki aksi kabul edilirse bile bu ihtisasın ahirette bütün zamanlar için geçerli olduğunu kabul etmek zorunda değiliz.[163]

Ehl-i sünnet'in bu ayet çerçevesinde geliştirdiği yorumu kabul etmeyen Mu'tezile başka bir yorum geliştirerek ayetteki *ilâ* ifadesinin bir harf olmayıp, *âlâ'ün* kelimesinin müfredi olan ve nimet mânâsına gelen bir isim olduğunu, nazar etmelerini ise intizar etmek mânâsına alıp ayetin mânâsının "*Allah'ın nimetini beklemektedirler*" şeklinde anlaşılabileceğini ifade etmektedirler.

Ayetten kastedilenin mü'minlerin ahirette Allah'ın nimetlerini beklemeleri olduğunu söyleyen Mu'tezile'ye Cürcânî itiraz ederek, nimeti beklemenin müjdeli bir durum olmadığını, aksine gam ve keder sebebi olduğunu, oysa ayetin müminlerin ahirette yaşayacağı güzel nimetleri anlatma meyanında zikredildiğini belirtmektedir. Hatibzâde ise Cürcânî'nin Mu'tezile'ye yönelik bu itirazını yersiz bularak eleştirmekte ve bir nimeti beklemenin o nimete ulaşma konusunda bir tereddüdün bulunması veya o nimetin uzun zaman sonra gelmesi durumunda ancak beklemenin bir kedere sebebiyet vereceğini, oysa ahirette müminlerin durumunun hiç de öyle olmayacağını, aksine kendilerine nimetlerin hemen ve kesinlikle verileceğinden emin olduklarını ifade etmektedir.[164]

Yine bir nimeti beklemenin verdiği hüznün ancak dünya standartları bakımından doğru olduğunu, ahirette ise dünyadakinden çok farklı uygulamaların ve kuralların cari olacağını ifade ederek verilen cevaba yine katılmadığını ifade etmektedir.[165]

Diğer yandan *ilâ* kelimesi sözlük itibarıyla her ne kadar nimet mânâsında gelmiş olsa da bu ayetteki ifadenin buna hamledilmesinin garip ve sakat bir anlayıştır. Zaten birinci ve ikinci asırlardaki tefsir imamlarından hiçbiri bu yoruma temas etmemişlerdir.[166]

[163] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 35/b.
[164] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 36/a.
[165] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 37/a.
[166] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 36/a.

Zemahşerî, Keşşaf isimli tefsirinde bu ayetten hareket ederek rü'yetin gerçekleşmeyeceğini şu şekilde ispat etmeye çalışmaktadır: Câr-mecrûr olan *"ilâ rabbihâ*" zarfı kendisinden sonra gelen "*nâziratun*" ifadesine mütealliktir. Bunun asıl yeri ise cümlenin sonudur. Ancak burada bu zarfın başa alınmış olması görmenin yalnızca Allah'a yönelik olduğunu vurgulamak içindir. Dolayısı ile cennet ehli yalnızca Allah'a bakmaktadırlar ve onu görmektedirler. Oysa onlar sınırsız sayıda nimetleri de görmektedirler. Bu nedenle ayette geçen *nâziratun* ifadesi kaçınılmaz olarak tevil edilerek Cennet ehlinin durumu ile çelişmeyecek bir manada alınmalıdır. Bu mana da bu kelimenin Arapça'daki farklı kullanımlarından biri olan beklemek, yolunu gözlemek manası olmalıdır. Ona göre ayetin manası "onlar yalnızca Allah'ın nimetlerini beklemektedirler." şeklindedir.

Hatibzâde Zemahşerî'nin bu tespitini alıntılayarak kendisinin bir çelişki içerisinde olduğunu şaşkınlıkla ifade etmektedir. Ona göre Zemahşerî kitabının birçok yerinde zarfın başa geçmesinin sebebinin kendisine yapılan vurgu ve ehemmiyetten dolayı olduğunu ifade etmesine rağmen söz konusu bu ayette ise zarfın öne geçmesinin yalnızca vurgu değil, ihtisas (özgülük) ifade ettiğini vurgulamıştır. Hatibzâde'ye göre Zemahşerî'nin tabiri caizse bu çifte standartlı tavrının arkasında Ehl-i sünnet'e muhalefet etmekten başka bir şey yatmamaktadır.[167]

Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'e yönelik yaptığı itirazlardan biri de şudur: Arapçada kullanılan nazara ilâ ifadesi görmek manasında olmayıp gözü çevirip bakmak manasında kullanılmaktadır. Nitekim bir şeye bakmak ayrı, onu görmek ise ayrıdır. Nazarın hakiki manası bakmak olunca görmek manasında aynı şekilde hakiki olarak kullanılması doğru olmaz. Nazarın görmek manasında kullanılması ise hakiki olmayıp ancak mecazi manada olabilir.

Bu itiraza verilecek cevaplar şu şekildedir: *Nazara ilâ* ifadesinin görmek manasında kullanılması mecaz değil hakikattir. Bu ifadenin hakiki manada *bakmak* manasında olduğu şeklindeki yaygın kanaatin güvenilir bütün Arapça kullanımlarda geçerli olduğunu kabul etmeyiz. Kabul ettiğimizi varsayarsak bile bir muzafın hazfi ile ayetin "Rablerinin nimetlerine bakarlar." şeklinde anlaşılması da uzak bir ihtimal

[167] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 36/a.

değildir. Ayrıca bakmanın görme eylemi için bir sebep olmasından hareketle sebebin zikredilmesi, müsebbebin ise kastedilmesi şeklinde bir mecaz ifade yoluna gidilmiş olması da imkan dahilindedir. Hâkezâ sonucunda görmenin olmadığı bakma eylemi bir nimet olmaktan çok ancak bir ceza türü olarak düşünülebilir. Tüm bu izahlardan dolayı ayette geçen nazarın bakmak değil görmek manasında anlaşılması gerekmektedir.[168]

Hatibzâde mesele çerçevesinde gerek Ehl-i sünnet gerekse de Mu'tezile'nin dayandığı delillerin ve yorumların aslında kesin bir kanaate varmak konusunda yeterli olmadığını, oysa ilmî meselelerin mutlaka kesin bir delile dayanması gerektiğini, Cürcanî'den yaptığı ve aynı tespiti vurgulayan bir alıntıyı da şahit göstererek vurgulamaktadır.[169]

Ehl-i sünnet'in var olduğuna dair ileri sürdükleri bir diğer delil de şu ayettir: "Hayır; doğrusu onlar (inkarcılar) o gün rablerinden yoksun kalacaklardır."[170] Bu ayete göre inkârcıların Allah'tan yoksun kalmalarının mefhum-u muhâlifi gereği müminlerin de allah'ı görecekleri şeklinde bir sonuç çıkmaktadır. Cürcani Allah'ın görülmesinin ispatı noktasında en önemli delilin rü'yete karşı çıkan kesimlerin ve iddialarının henüz gündemde olmadığı bir dönemde rü'yetin varlığına dair icma etmiş olmalarıdır. Nitekim ümmet rü'yete dair Ehl-i sünnet'in delil olarak kabul ettiği ayetleri zahiri üzerine anlayarak rü'yetin varlığı konusunda icma etmiştir. İcma ise kesin bilgi ifade etmektedir.[171]

2.3.2.3. Rü'yetullah'a İlişkin Eleştirilerin Yanıtlanması

Hatibzâde rü'yet bahsinin üçüncü bölümünde rü'yetullahı kabul etmeyenlerin aklî ve naklî delillerini ele alır. Bu aklî delillerden biri "şübhetü'l-mevânî" adı verilen bir delildir ki müellif bunu şöylece izah eder: Şayet Allah'ın görülmesi caiz olsaydı bu bütün hallerde mümkün olmalıydı, çünkü imkân vasfı mümkün olan bir şeyin ayrılmaz bir özelliğidir. Buna göre Allah'ı şimdi de görmemiz caiz olmalıydı. Oysa onu şu anda görmediğimize göre bu durum onu görmenin imkânsız olduğunu göstermektedir.

[168] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 37/b.
[169] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 38/a.
[170] **Mutaffifîn**, 83/15.
[171] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 38/a-38/b.

Müellif görme eyleminin gerçekleşebilmesi için Şerhu'l-mevakıf eserinde geçen sekiz şartı zikrettikten sonra bu şartların ancak şahitte, yani dış dünyadaki nesnelerin görülmesi için şart olabileceğini, ancak mahiyet olarak farklı olan gaybi alanda ise -ki Allah'ın görülmesi de bu kabildendir.- bu şartların söz konusu olamayacağını ifade etmektedir.

Mu‘tezile’nin rü'yetullaha dair ikinci aklî itirazları “şübhetü’l-mukabele” adını verdikleri ve rü’yetin meydana gelebilmesi için mutlaka görülen şeyin görenin karşısında olması gerektiğinden hareket eden bu delile göre bir kişi Allah'ı gördüğü takdirde onun mutlaka karşısında yani mukabilinde görmelidir. Bu durumda Allah için mekân ve yön isnat etmek kaçınılmaz hale gelmektedir. Dolayısıyla Allah için mukabele durumu söz konusu olmayacağına göre onun görülmesi de böylece imkânsız sayılmalıdır. Müellif Allah'ı görmek için görenin karşısında olma şartını Eş’arîlerin kabul etmediklerini, dolayısıyla mekân ve yön isnad etmek gibi bir risk yaşanmadan da Allah'ın görülebileceğini ifade ederek cevap vermektedir.[172]

Mu‘tezile’nin rü'yetullahın inkarında dayandıkları naklî delillerden birincisi “*Gözler onu idrak edemez*.”[173] (**لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**) ayetidir. Bu ayetteki gözlerin onu idrak etmesi onu görmesinden başka bir şey değildir. Şayet öyle olmasaydı “bir şeyi gözümle idrak ettim, ama onu görmedim.” veya “Onu gördüm ama gözümle idrak etmedim.” gibi ifadelerin de doğru olması gerekirdi ki bunların anlamsız olduğu açıktır. Ayrıca Allah, gözlerin kendisini idrak etmediğini medih makamında ifade etmektedir. Şayet Allah'ın görülmesi caiz olsaydı bu, medih durumunun ortadan kalktığını, onu görmenin Allah için zem ve noksanlık olduğunu göstermiş olacaktı.

Hatibzâde, Mu‘tezile’nin bu iddiasına gözle idrak etmenin mutlak mânâda görmek anlamına gelmediğini ifade ederek cevap vermektedir. Buna göre gözle idrak etmek görülen şeyin her taraftan ihata edilerek görülmesi şeklinde özel bir mânâda kullanılmaktadır. Nitekim idrak kelimesi sözlük anlamıyla Arapçada mekân olarak bir yere varmak, zaman olarak bir zaman dilimine ulaşmak vb. mânâlarda kullanılırken Aynı zamanda bir şeyi görüp onu iyice anlamak ihata etmek mânâsında da özel olarak

[172] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 38/b.
[173] En’âm, 6/103.

kullanılmıştır. Dolayısıyla ayette aslında nefyedilen mutlak mânâda rü'yet olmayıp ihata etmek mânâsındaki rü'yet söz konusudur. Buna göre gözlerin onu idrak edememesi mutlak mânâda onu görmemesi mânâsında olmayıp, bundan, ifade edilen özel anlamda onun ihata edilmesinin nefyedilmiş olduğu anlaşılmalıdır.

Bu yoruma göre bir şeyin görüldüğü halde gözle idrak edilmemesi Mu'tezile'nin iddia ettiğinin aksine caiz olmaktadır. Diğer yandan ayetteki ifadeden kasıt gerçek mânâda gözle görmek olsa bile "الأبصار" kelimesinin başındaki el takısı istigrak mânâsında alındığı takdirde Allah'ı her gözün görmesinin nefyedildiği söylenmelidir.

Diğer yandan söz konusu el takısı istigrak için olmasa bile mühmele olan ayetteki bu önerme mantık kuralı gereği cüziye mesabesinde değerlendirilmektedir. Buna göre ayetten anlaşılan mânâ yine bazı gözlerin Allah'ı görmeyeceğidir. Her halükârda onu görecek olanlar kafirler değil de müminler olduğu için bu durum Mu'tezile için değil Ehl-i sünnet için bir delil teşkil etmektedir. Kaldı ki bu ifadeden müminleri de kafirleri de içine alacak bir umum kastedildiği takdirde bile ayette nefyedilenin görmenin bütün zamanlar için geçerli olmayıp yalnızca bazı vakitlerde olabileceği söylenebilir.[174]

Yukarıda ifade edildiği üzere Mu'tezile, bu ayetin medih makamında zikredildiğini ve şayet tersi söz konusu olup Allah görülecekse bu durumun Allah için bir noksanlık işareti olduğundan hareket ederek bu ayete Allah'ın görülmeyeceğine dair bir delil olarak dayanmışlar. Hatibzâde ye göre ayetten böylesi bir sonucun çıkarılması yanlıştır. Zira yokluğu medih ifade eden bir sıfatın varlığı her zaman noksanlık ifade etmez. Nitekim Allah'ın bazı insanlara görünüp onları bununla şereflendirmesi medih ifade ederken, azameti gereği bazı insanlara görünmemesinin de yine uluhiyetinin bir gereği olarak aynı şekilde medih ifade ettiğini söylemek pekâlâ mümkündür. Dolayısı ile Şerhu'l-mevakıf'ta da geçtiği üzere bu ayet rü'yeti kabul etmeyenler için değil, kabul edenler için bir delil olabilir ancak. Nitekim madum, yani olmayan bir şeyin görülmesi mümkün olmadığı için onun görülmemesi medih ifade

[174] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 41/b.

etmez. Aksine görülebilir bir şeyin görülmemesi ile ancak medih söz konusu olabilir.[175]

Mu‘tezile’nin konu bağlamındaki ikinci delilleri ise Kur'an'da geçen Allah'ın görülmesine dair bütün taleplerin bir haddi aşma ve tabiri caiz ise küstahlık olarak değerlendirilmiş olmasıdır. Nitekim ayetlerden biri şu şekildedir: “*Bizim huzurumuza çıkarılacaklarını hiç beklemeyenler, ‘Bize melekler gönderilmesi veya rabbimizi görmemiz gerekmez miydi?’ diyorlar. Gerçek şu ki onlar içlerinde derin bir kibir duygusu besliyor, azgınlıkta sınır tanımıyorlar*.”[176] şayet Allah'ın görülmesi mümkün olmuş olsaydı bunun talep edilmesinin haddi aşmak olarak değil, diğer herhangi bir mucizenin talep edilmesi gibi değerlendirilmesi gerekirdi.

Hâkezâ Allah'ı görme talebinde bulunan insanlara yönelik yapılan eleştiri ve hatta bunun üzerine gönderilen azaplar Allah'ı görmenin mümkün olmadığını şu ayetler de göstermektedir: “*Bir zamanlar, ‘Ey Mûsâ! Allah’ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız’ demiştiniz de bakıp dururken hemen sizi yıldırım çarpmıştı.*”[177] “*Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Onlar bundan daha büyüğünü Mûsâ’dan istemişler, ‘Bize Allah’ı apaçık göster’ demişlerdi de bu haksız davranışları yüzünden onları hemen yıldırım çarpmıştı.*”[178]

Ehl-i sünnet bu ayetlerdeki Allah'ı görme talebinin hak edilen bir talep olmayıp işi inada bindirip peygamberleri zor durumda bırakma girişimi sebebiyle yapıldığını ifade ederek Mu‘tezile’ye cevap vermektedirler. Nitekim aynı ayetlerde inkarcıların meleklerin ve kitapların indirilmesine yönelik talepleri de aynı şekilde değerlendirilmiştir. Oysa bunların indirilmesi imkânsız olmayıp caiz olan durumlardandır. Diğer taraftan bu talepte bulunan insanlara verilen olumsuz karşılık Allah'ı dünyada görmek istemeleri sebebiyle veya Allah için söz konusu olamayacak şekilde, örneğin belli bir yönde onu görmek istemeleri sebebiyle de olması imkân dahilindedir.[179]

[175] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 42/a.
[176] Furkân, 25/21.
[177] Bakara, 2/55.
[178] Nisâ, 4/153.
[179] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 43/a.

Mu‘tezile’nin rü'yetullahı inkâr etmelerine dayanak teşkil eden önemli ayetlerden birisi de لَن تراني / “*Sen beni asla göremezsin*.”[180] ayetidir. Onlara göre ayette geçen “*len*/لن” edatı te’bîd, yani sonsuzluk ifade etmektedir. Buna göre eğer Musa aleyhisselam’ın Allah'ı görmesi mümkün değilse başkasının onu görmesi evleviyetle imkânsızdır. Ayette geçen bu edatın te’bîd ifade etmediğini söyleyen Ehl-i sünnet, yalnızca gelecek zamanda tekitli olumsuzluk ifade ettiğini ifade etmektedir.

Yukarıdaki ayette yer alan *len* edatının te’bîd ifade etmediğini gerekçelendirmek için bu edatın Kur’an’daki diğer kullanımlarına bakmak yeterli olacaktır. Nitekim başka ayetlerde kafirlerin asla ölümü temenni etmeyeceklerini ifade sadedinde aynı edat kullanılmış olmasına rağmen ahirette kafirlerin ölmeyi temenni edecekleri başka ayetlerde zikredilmektedir. Kaldı ki velev ki bu edat te’bîd ifade etse dahi bunun Ahireti de içine alacak şekilde bir sonsuzluk olmayıp benzer mânâyı ifade eden diğer edatlar gibi örfi ve geçici bir süreli ifade ediyor olsa gerektir. Zaten rü’yete dair deliller de bunun böyle olduğunu teyid etmektedir.[181]

Mu‘tezile’nin bir diğer dayanağı şu ayettir:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ.

“*Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir*.”[182] Bu ayete göre Allah'ın insan ile konuşması ancak bu üç şekilden birinde olabilir. Allah ile konuşma sırasında bile onun görülmesi söz konusu değil ise başka durumlarda onun görülmesi mümkün olmamalıdır. Kaldı ki ayette geçen konuşma bir peygamber ile gerçekleşmektedir. Peygamber için söz konusu olmayan bir durumun sıradan insanlar için hasıl olması mümkün değildir. Mu‘tezile’nin bu deliline cevap olarak müellif Allah ile insan

[180] A’râf, 7/143.
[181] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 43/a.
[182] Şûrâ, 42/51.

arasındaki bu üç şekildeki konuşmasının dünya ile sınırlı olduğunu veyahut bu üç şekilden biri olan vahiy ile konuşma sırasında rü'yetin de gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.[183]

[183] Hatibzâde, **Risâle**, vrk: 43/b.

SONUÇ

İslam ilim geleneğinin önemli alanlarından biri olan kelâmın ana başlıklarından biri Allah'ın sıfatları meselesidir. Allah'ın zâtı ve sıfatlarının ontolojik yapısı ve zat-sıfat arasındaki ilişki biçimi kelâm ilmindeki sıcak yerini her zaman muhafaza etmiş, dönem dönem siyasi çevreleri de etkisi altına almıştır. Sıfatlar meselesinin iki önemli başlığı olan kelâmullah ve rü'yetullah konularında İslam fırkaları farklı değerlendirmelerde bulunmuş, bu değerlendirmeler fırkalaşma sürecini belki de en çok hızlandıran veya ona katkı sunan faktörler arasında yer almıştır.

Kelâm ilminin bu tartışmalı başlıkları Osmanlı döneminin ilmî çevrelerinde de sıcaklığını korumuş, yazılan şerh ve haşiyelerin uzun sayfalarını süslemiştir. Fatih Sultan Mehmet ve oğlu II. Bâyezîd dönemindeki zengin ilmî faaliyetler içerisinde yetişenlerden biri de kelâm ve rü'yete dair eser telif eden ve önemli resmî görevlerde bulunan Hatibzâde Muhyeddin Efendi'dir. Onun bu konumu onu ve eserini daha da önemli hale getirmektedir. Müellif bu eserini II. Bâyezîd'in de hazır bulunduğu bir ilmî tartışma sırasında ileri sürdüğü iddiaları teyit etmek için yazmıştır.

Bu çalışmamızda Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin yazmış olduğu adı geçen eseri detaylı bir okumaya tabi tutularak onun Allah'ın kelâm ve rü'yet meselelerine dair görüşleri incelenmeye çalışılmış, bunun yanında müellifin kelâm ve rü'yet meselelerine dair görüşleri analiz edilmiştir.

Diğer yandan müellife ait bu eserin tahkiki için Süleymaniye Kütüphanesi'nin farklı bölümlerinde yer alan dört nüsha tespit ve temin edilmiş ve bu nüshalar karşılaştırılarak aralarındaki farklılıklar dipnotlarda gösterilmiştir.

Hatibzâde ilmi yönden, o dönem Anadolu'ya da ulaşmış bulunan Fahreddin er-Râzî ekolüne bağlıdır. Osmanlı ilim geleneğine egemen olan zamanın şerh ve haşiye geleneğine bağlı kalarak eserini telif eden müellif eserinde yer yer Mâturîdî mezhebinin, fakat referans aldığı eserlerin mezhep âidiyetinden ötürü olsa gerek daha çok Eş'arî mezhebinin görüşlerine temas etmiştir. Genellikle referans gösterdiği

kaynaklar ve müellifler Eş'ari düşüncede olsalar da Hatibzâde ele aldığı konulara bu iki mezhepten bağımsız bir şekilde yaklaşmış, alanda önemli eser ve müelliflerine itirazlar yöneltmekten geri durmamıştır. Hattâ kimi konularda yaptığı eleştiriler ilmî itirazın ötesine geçerek ilmen zayıf ve yalnızca itiraz etmek için itiraz edildiği intibâını vermektedir.

Hatibzâde yazmış olduğu eserde prensipte Ehl-i sünnet düşüncesini benimsemektedir. Kelâmullah ile ilgili görüşlerini Eş'arî mezhebinin son otoritelerinden olan Teftâzânî ve Cürcânî'nin eserleri üzerinden ve muhteva sıralamasında onlara paralel bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu otoritelerden yaptığı bazen sayfaları bulan uzun alıntıların ana muhtevasını genellikle olduğu gibi kabul ederken, birçok yerde ise meselenin ana iskeletine yönelik olmayan tâlî konularda kendi ilmî ve aklî yeteneğini kullanarak farklı yaklaşımlar ortaya koymakta veya ek bilgiler vermektedir. Bu itibarla alıntı yaptığı metinlerin, üzerinde herhangi bir yorum yapmadığı bölümlerine içerik olarak katıldığı söylenebilir.

Hatibzâde Ehl-i sünnet'in Mu'tezile'ye karşı yaptığı eleştirilere genellikle katılmaktadır. Ona göre Allah'a isnad edilen müştak ifadelerin kaynağında onun zâtında var olan ezelî mânâlar mevcuttur. Başka bir ifade ile Allah'ın zâtı için sıfatların müştak hâli kullanıldığı gibi mânâ sıfatları diye ifade edilen mastar hâli de ezeli olarak vardır ve Allah'a isnad edilebilmektedir. Allah'ın kelâmı da zâtı ile kâim bir şekilde vardır ve mütekellim kelimesi ile kâim olan şey hem araz olan kelâm (hâsıl bi'l-masdar), hem de mastar olan tekellümdür. Mastar doğrudan, araz ise vasıtalı olarak ism-i fâile dayanmaktadır. Zaten araz, fâil ile kâim olmadıkça mastarın da onunla kâim olması mümkün değildir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin iddiasının aksine Allah'ın zatıyla kâim olan nitelik yalnızca araz değil, aynı zamanda mastardır.

Hatibzâde'nin kendisinden önceki geleneğe oldukça vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak ele aldığı bütün konularda Mu'tezile'nin iddialarına karşı cevaplar verme ve Ehl-i sünnet'in o konulardaki görüşünü aklî ve naklî delillerle destekleme çabası içerisinde olduğu görülmektedir. Müellif temel konularda Ehl-i sünnet çizgisinin dışına çıkmazken eserlerinden alıntılar yaptığı Teftâzânî ve Cürcânî'nin bazı görüşlerini yer yer yöntem, yer yer de muhteva olarak eleştirmektedir. Nitekim o, daha eserinin başında Cürcânî'nin, Allah'ın mütekellim

olduğu hususunu peygamberlerin bunu haber vermelerine bağlamasını ve akabinde bir kısır döngüden bahsetmesini eleştirerek onun bu yorumunun aslında temelde Allah'ın kelâm sıfatını ispat etme hedefi için bir sorun teşkil etmediğini ve bir kısır döngü barındırsa da her halükârda Allah'ın mütekellim oluşunun ispat edildiğini ifade etmektedir.

Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğuna dair Mu‘tezile’nin dayandığı naklî delilleri Hatibzâde on bir maddede toplayarak ve her birinin hemen akabinde cevaplar vererek bu delillerin esasta ezelî olan kelâm-ı nefsî için değil, ancak kelâm-ı lafzî için bir kıymet taşıdığını söylemektedir. Buna bağlı olarak ona göre Mu‘tezile’nin Allah'ın kelâmını lafızlardan ibaret görüp hâdis olduğuna dair ileri sürdükleri deliller Ehl-i sünnet’in değil, lafızların da ezelî olduğunu iddia eden Hanbelîlerin karşısında bir itiraz değeri ifade etmektedir.

Hatibzâde’ye göre bilgiden farklı bir inkişaf hâli olan görme eylemi, Allah için söz konusu olduğunda göz duyusunun gördüğü şeyden etkilenmesi ve görülen şeyin görenin herhangi bir cihetinde bulunma şartı olmaksızın özel bir inkişaf hâli olarak ortaya çıkmaktadır. Allah Teâlâ'nın ahirette görülmesi tamamen gaybî bir mesele olduğundan dolayı bu meselenin ispatı sadedinde daha çok naklî delillere mürâcaat edilmesi gerekmektedir. Hatibzâde bu konuda Ehl-i sünnet’in ayetlere ilişkin yorumlarının ayetlerin ruhuna daha uygun olduğunu, Mu‘tezile’nin ise Allah'ın ahirette rü’yetini tamamen dünyadaki görme ediminin koşullarına bağlı olarak analiz ettiklerini, mezhebî kaygılarla zorlama yorumlar geliştirdiklerini düşünmektedir.

Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkında İslam âlimleri tarafından yüzyıllardır ilmî çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalar elbette ki bu sıfatların daha iyi anlaşılmasına yönelik iyi niyetin sonuçları olup inananlar için de büyük önem arz etmektedir. Hatibzâde, ilmî çalışmalarından biri olan, Allah'ın kelâm ve rü’yet sıfatına dair yazmış olduğu eseri ve bu konulardaki görüşleri ile şüphesiz ki bu alanda bir boşluğu doldurmuştur. Ancak bu önemli konuların, üzerinde daha detaylı ilmî çalışmaların yapılmasına elverişli karakterde olduğu da bir gerçektir.

KAYNAKÇA

AHMED EMÎN; *Duha'l-İslâm*, Müessesetu Hindâvî, Kâhire 2012.

BURSALI Mehmet Tahir Efendi, "*Osmanlı Müellifleri"*, Haz. A. Fikri YAVUZ, İsmail Özen. Meral Yay. İstanbul, ts..

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf Ali İbn Muhammed; *Şerhu'l-mevâkıf*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiye, Beyrut ts.

_____, *Kitabü't-ta'rîfât*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1995

CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtı'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim Sâih, Mektebetü's-sakâfet-'d-dîniyye, Kahire 2009.

_____, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr ve dğr.), İskenderiye 1969.

ÇELEBİ İlyas, "SIFAT" md. *DİA*, XXXVII, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, İstanbul 2009.

EBÛ RAHÎM, Muhammed Mahmud, *el-İmâm Osmân b. Saîd ed-Dârîmî ve difâuhû 'an 'akîdeti's-Selef*, Câmi'atu Ümmi'l-kurâ, Mekke 1983.

ERÜNSAL İsmail E., "Tâcîzâde Câfer Çelebi" md. *DİA*, XXXIX, İstanbul, 2010.

EŞ'ARÎ, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail; *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, Beyrût ts..

_____, *el-Lüma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeygi ve'l-bida'*, Matbaatu Mısır, Mısır 1955.

_____, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* (thk. Muhyeddîn Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut 1990.

GAZZÎ Muhammed b. Muhammed, "*el-Kevâkib'üs-sâire bi a'yâni'l- mieti'l-âşire"*, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 1997.

GİRİDÎ, Sırrı, *Nakdü'l-Kelâm fî akâidi'l-İslâm*, Dersaadet, İstanbul 1892.

HAYYÂT Ebü'l-Hüseyn Abdurrahîm, **el-İntisâr**, (Basım yeri ve tarihi yok)

ISFEHÂNÎ Râğıb, **el-Müfredât**, Daru'l-Marife, Beyrut, 2. Baskı, 2005.

İBN EBİ'L-'İZZ ed-Dımeşkî, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed; *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye,* el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1984.

İBN TEYMİYYE, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî; *Mecmû'atü'l-fetâvâ, Dârü'l-Vefâ,* İskenderiye *2005.*

İBNÜ'L-İMÂD Ebü'l-Felâh Abdülhay, "*Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*", thk. Abdulkadir Arnavut, Dâru ibn kesîr, Beyrut 1986.

İPŞİRLİ Mehmet, " Fenârizade Muhyiddin Çelebi" md. *DİA*, XII, İstanbul 1995.

_____, "Fenârîzâde Muhyiddin Mehmed Şah" md. *DİA*, XII, İstanbul 1995.

_____, "Sarıgörez Nûreddin Efendi" md. *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009.

KÂDI'L-KUDÂT Abdülcebbâr; Ebu'l-Hasen İbn Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî evbvâbi't-tevhîd ve'l-adl IV*. thk: Muhammed Mustafa Hilmî vd., ed-Dâru'l-Mısriyye li't-telif ve't-terceme, Mısır ts..

_____, *Şerhu'l-usûli'l-hamse,* thk: Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1996.

_____, *Müteşâbihü'l-Kur'ân,* thk: Adnân Muhammed Zerzûr, *ts.*.

_____, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn,* (Basım yeri ve tarihi yok).

KÂTİP ÇELEBÎ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, "*Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn"*, tashîh: M. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut ts.

KEHHÂLE Ömer Rıza, "*Mu'cemu'l-müellifîn: Terâcimu musannifî'l-kütübi'l-Arabiyye"*, Müessesetü'r-risâle, Dimaşk 1957.

KÜÇÜK Sebahattin, "Hayâlî-i Evvel" md., *DİA*, XVII, İstanbul 1998.

LEKNEVÎ Muhammed Abdulhay, "*el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcümi'l-hanefiyye"*, Dârü'l-marife, Beyrut ts..

MÂTÜRÎDÎ Ebû Mansur Muhammed b. Muhamed b. Mahmud, *Kitabü't-tevhîd*, (thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Arucı), İstanbul 2001.

MAVİL Kılıç Aslan, ''*Bir Mu'tezile-Mâtürîdîyye Tartışması: Rü'yetullah''*, AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 14/2 (2014).

NESEFÎ Ebu'l-Mu'în Meymûn; *Tabsiretu'l-edille fî usûli'd-dîn,* thk: İsa Muhammed Enver Hamid, el-Mektebetu'l-ezheriye lit'-turâs, Kâhire 2011.

_____, *Bahru'l-Kelâm,* Dârü'l-Ferfûr, Dımaşk 2000.

ÖGE Sinan; *İlahî Kelâmın Yapısı*, Ankara okulu yayınları, Ankara 2020.

ÖZARSLAN Selim; *Allah'ın görülebilmesi/rü'yetullah sorunu ve dirilişle ilişkisi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt: 11 Sayı: 1, Elazığ, 2001.

RÂZÎ Ebû Abdillah Fahruddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî; *Mefâtîhu'l-gayb*, Dârü'l-fikir, Beyrut 1981.

_____, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne,* thk: Ahmed Hicâzî Sakâ, Dâru'l-ceyl, Beyrut 1992.

_____, *el-Erbâ'în fî usûli'd-dîn,* thk: Ahmed Hicâzî Sakâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriye, Kahire 1986.

SÂBÛNÎ Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr; *Kitâbü'l-bidaye mine'l-Kifâye fi'l-hidâye fî usûli'd-dîn*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005.

ŞEHRİSTÂNÎ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim; *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, Mektebetu's-Sakâfeti'd-Dîniye, Kâhire 2009.

_____, *el-Milel ve'n-nihal*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.

TAŞKÖPRİZÂDE Ebü'l-hayr İsâmüddîn Ahmed Efendi, "*eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemai'd-devleti'l-osmaniyye*", Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1975.

TEFTÂZÂNÎ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu 'Akâ'idi'n-Nesefî*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991.

_____, *Şerhu'l-Makâsıd,* 'Âlemu'l-kütüb, (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1998.

TEHÂNEVÎ Muhammed Alâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî; *Keşşâfü ıstılâhâti'lfünûn ve'l-ulûm*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996.

TURAN Şerafettin, "Kemalpaşazâde" md. DİA, XXV, Ankara 2002.

ÜZÜM İlyas, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi" md. *DİA*, XVI, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, İstanbul 1997.

YAVUZ Yusuf Şevki; "*Kelâm*", *DİA*, XXV, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara *2002.*

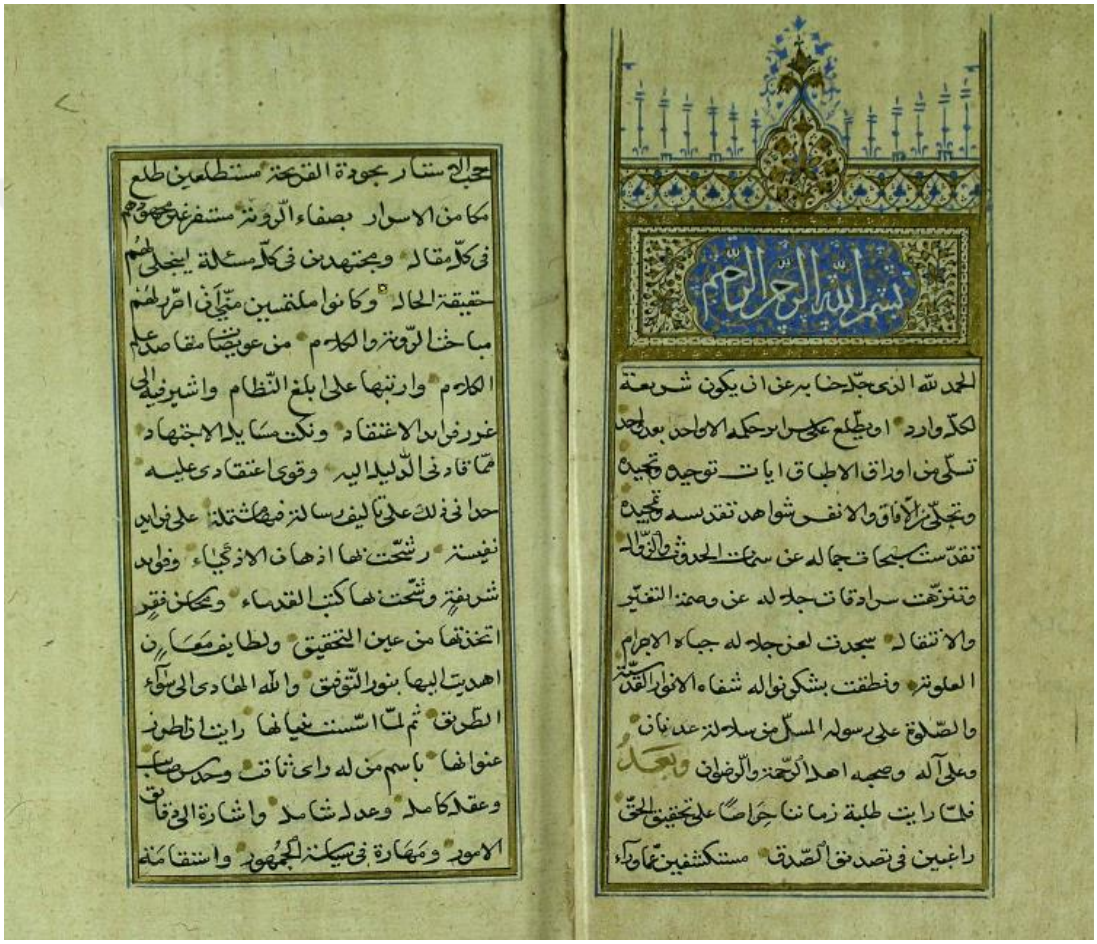
_____, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, XV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

_____, "*Ahvâl*", *DİA***,** II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989.

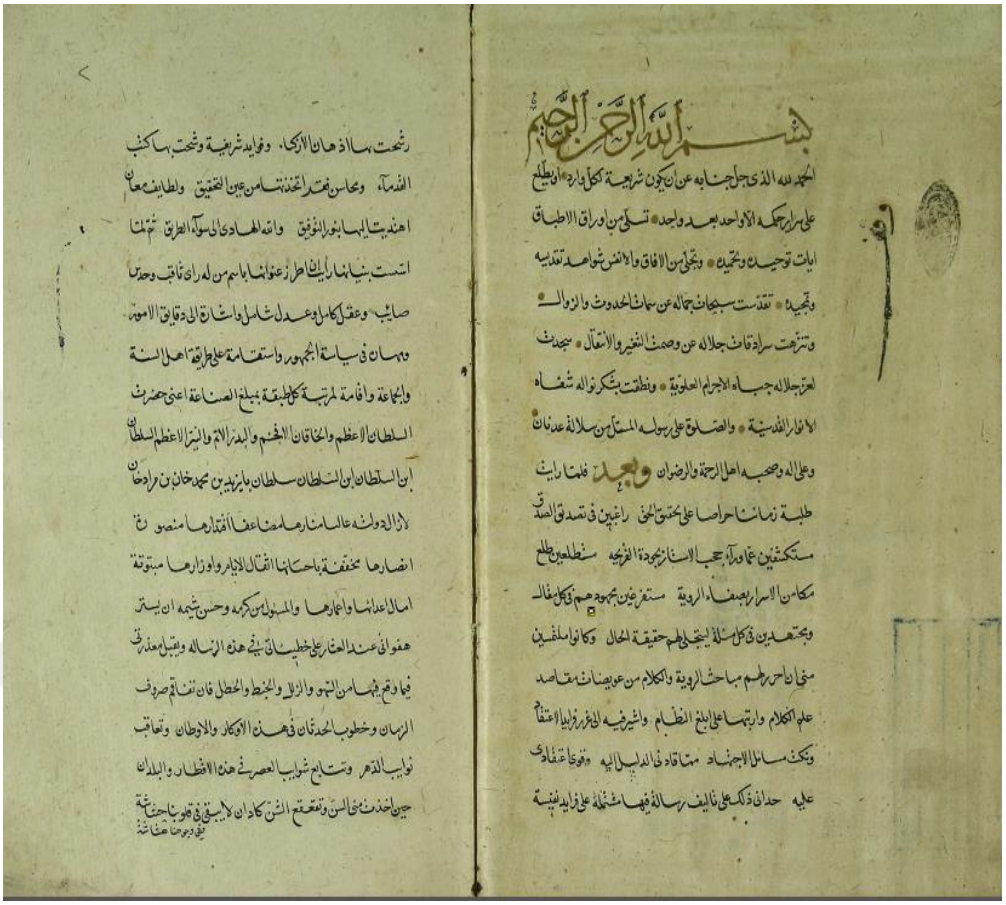
YEŞİLYURT Temel, "Rü'yetullah", Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008.

ZİRİKLÎ Hayreddin; "*el-A'lâm, Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn"*, Dârü'l-'ilm li'l-melâyin, Beyrut 1987.

EKLER



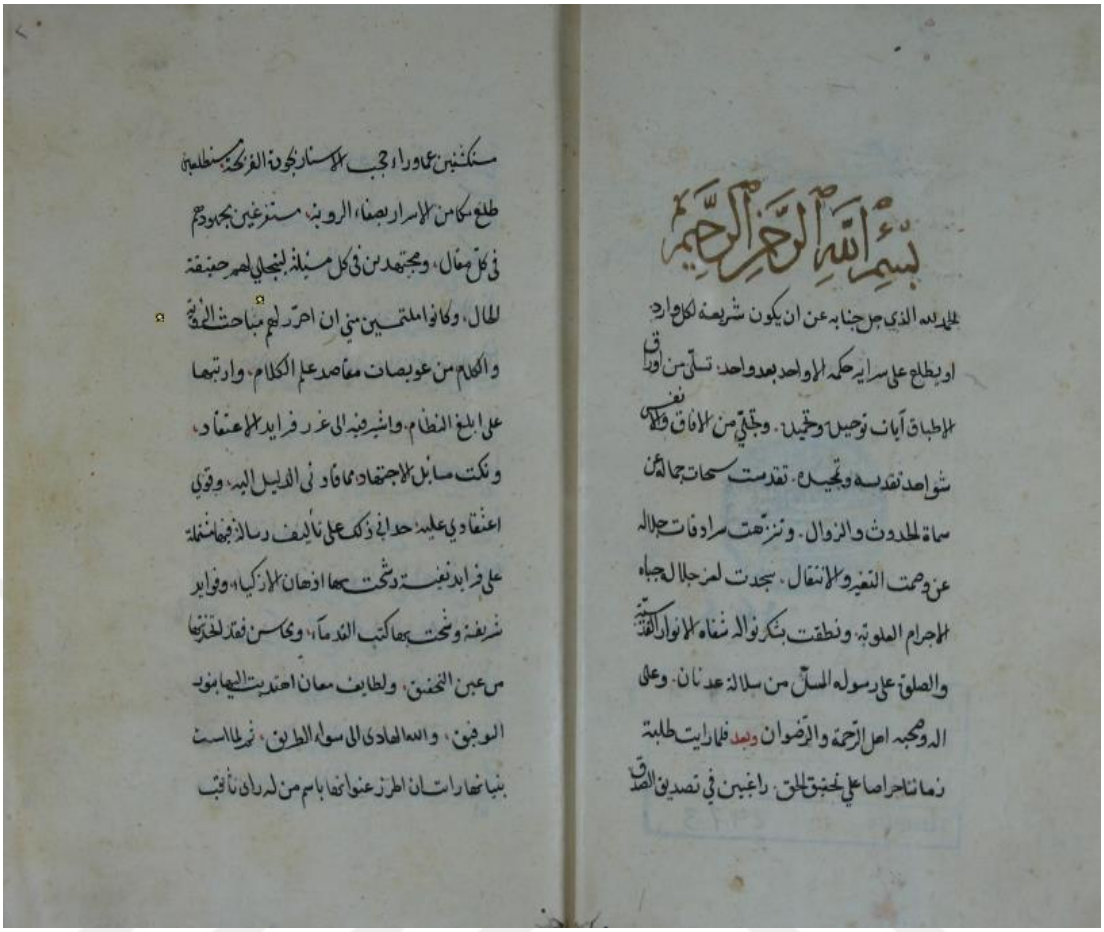
Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü nüshası Numara: 2276 (1a-1b)



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جل جنابه عن ان يكون شريعة لكل وارد • او يطلع على اسرار حكمه الا واحد بعد واحد • تسلى من اوراق الاطباق ايات توحيده وتحميده • وتجلى من الافاق والانفس شواهد تقديسه وتمجيده • تقدست سبحات جماله عن سمات الحدوث والزوال • وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمات التغير والانتقال • تجددت لعز جلاله جباه الاجرام العلوية • ونطقت بشكر نواله شفاه الانوار القدسية • والصلوة على رسوله المستل من سلالة عدنان وعلى اله وصحبه اهل الرحمة والرضوان • وبعد فلما رايت طلبة زماننا احراصا على تحقيق الحق راغبين في تصديق الصدق مستكشفين عما ورآء حجب الاستار بجودة القريحة سنطلعين على مكامن الاسرار بصفاء الروية مستغرقين بجهودهم في كل مقال ومجتهدين في كل مسئلة ليتجلى لهم حقيقة الحال وكانوا ملفين مغنيان احرز همم مباحث الروية والكلام من عويصات مقاصد علم الكلام واريتهما على ابلغ النظام واشرفه الى غرر فرايد الاعتقاد ويكشف مسائل الاجتهاد متاقاده الى الدليل اليه • فوخاعة فاوى عليه حداني ذلك على تاليف رسالة فيها مشتملة على فرايد نفيسة

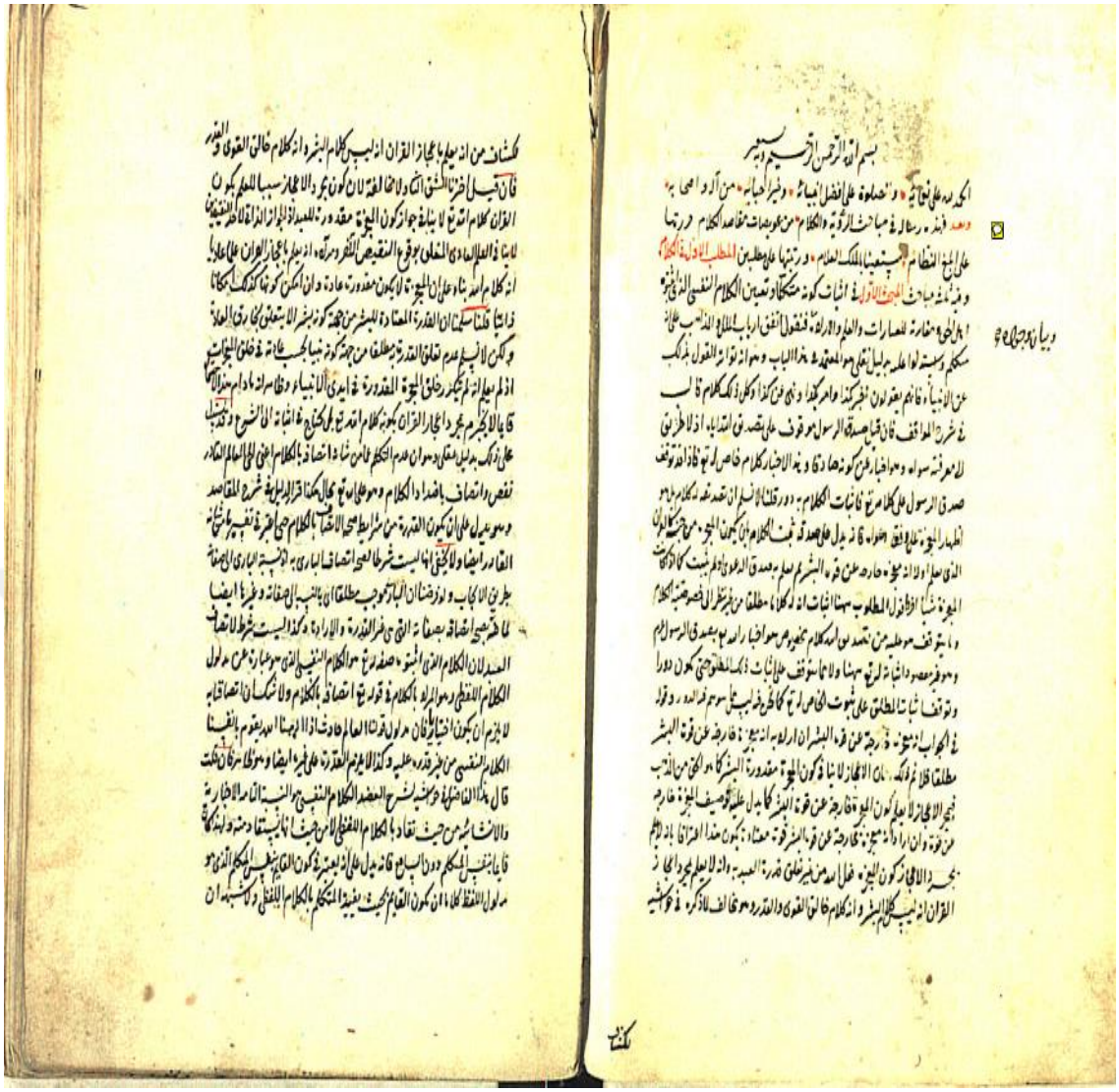
رشحت بها اذهان الاذكياء وفوايد شريفة وشحت بها كتب الفضلاء ومحاسن نفحات اتحفت بها من عين التحقيق ولطايف معان اهديت اليها بنور التوفيق والله الهادي الى سواء الطريق ثم لما استت بنيانها راياتي اطرز عنوانها باسم من له راي ثاقب وحدس صايب وعقل كامل وعدل شامل واشارة الى دقايق الامور ومهمات في سياسة الجمهور واستقامة على طريقة اهل السنة والجماعة وافامة لمرتبة كل طبقة بمبلغ الصناعة اعني حضرت السلطان الاعظم والخاقان الافخم والبدر الالام والبحر الاعظم السلطان ابن السلطان ابن السلطان سلطان بايزيد بن محمد خان بن مراد خان لازالة دولته عالما مما رهما مضاعف اقتدارها منصوع انصارها مخفقة باحشائها اقتال الايام واوزارها مبتوتة اسلاعدائها واعمارها والمسئول من كرمه وحسن شيمه ان يستر هفواتي عند العثار على خطيئاتي في هذه الرسالة ويقيل معذرتي فيما وقع فيها من السهو والزلل والخبط والخطل فان تفاوت صروف الزمان وخطوب الحدثان في هذه الاوكار والاوطان وتعاقب نوايب الدهر وتتابع شوايب العصر في هذه الاقطار والبلدان حين اخذت محاسن وتقعقع الشن كما ان لا يبقى في قلوبنا حشاشة



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جل جنابه عن ان يكون شريعة لكل وارد
او يطلع على سرايره حكمه الواحد بعد واحد تسلى من ورائق
الاطباق آيات توحيد وتمجيد. وجلي من الآفاق فلك نفس
شواهد تقديسه وتحميد. تقدست سحات جماله عن
سمات الحدوث والزوال. وتنزهت سرادقات جلاله
عن وصمت التغير والانتقال. سجدت لعز جلال جباه
الجرام العلوية. ونطقت بشكر نواله شفاه الانوار القدسية
والصلوة على رسوله المسلّ من سلالة عدنان. وعلى
اله وصحبه اهل الرحمة والرضوان وبعد فلما رايت طلبة
زماننا حراصا على تحقيق الحق راغبين في تصديق الصدق

مستكشفين عما وراء حجب الاسرار بجودة القريحة مستظهرين
طلع مكامن الاسرار بصفاء الروية مستغنين بجهودهم
في كل معقل، ومجتهدين في كل مسئلة لتجلي لهم حقيقة
الحال، وكانوا ملتمسين مني ان احرر لهم مباحث الفرقة
والكلام من عويصات مقاصد علم الكلام، وارتبها
على ابلغ النظام، واشرفه الى غرر فرايد الاعتقاد،
ونكت مسابل الاجتهاد مما فاد في الدليل اليه، وقوي
اعتقادي عليه حداني ذلك على تاليف رسالة فيها مشتملة
على فرايد نفيسة دشحتها اذهان الاذكيا، وفوايد
شريفة ونحتها كتب القدما، ومحاسن فقد لخترتها
من عين التحقيق، ولطايف معان اهتديت اليها بنور
التوفيق، والله الهادي الى سواء الطريق، ثم لما استت
بنيانها راسات ان اطرز عنوانها باسم من له راى ثاقب



Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümü nüshası Numara: 2236 (1a-1b)

RİSÂLE FÎ MEBÂHİSİ'R-RÜ'YETİ VE'L-KELÂM MİN 'AVÎSÂTİ MAKÂSİDİ İLMİ'L-KELÂM (TAHKİK ve NEŞİR)

[رسالة في مباحث الرؤية والكلام من عويصات مقاصد الكلام لخطيب زاده الرومي]

[2-أ]

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين[1]

الحمد لله على نعمائه والصلاة والسلام على أفضل أنبيائه وخير أحبابه من آله وأصحابه.

وبعد فهذه "**رسالة في مباحث الرؤية والكلام من عويصات مقاصد الكلام**" حررتها على أبلغ النظام مستعينا بالملك العلام. ورتبتها على مطلبين.

المطلب الأول: في الكلام

[1] وفي النسخ الأخرى كلها يبدأ الكتاب بمقدمة وستأتي هذه المقدمة في أخر هذه النسخة، وهي هذه: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جل جنابه عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع على سرائر حكمه إلا واحد بعد واحد، تسلى من أوراق الأطباق آيات توحيده وتحميده، وتجلى من الآفاق والأنفس شواهد تقديسه وتمجيده، تقدست سبحات جماله عن سمات الحدوث والزوال، وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال، سجدت لعز جلاله جباه الأجرام العلوية، ونطقت بشكر نواله شفاه الأنوار القدسية، والصلاة على رسوله المسلّ [في ف: المستل] من سلالة عدنان، وعلى آله وصحبه أهل الرحمة والرضوان.

وبعد فلما رأيت طلبة زماننا حراصا على تحقيق الحق راغبين في تصديق الصدق مستكشفين عمّا وراء حجب الأستار بجودة القريحة مستطلعين طلع مكامن الأسرار بصفاء الرؤية، مستفرغين مجهودهم في كل مقال، ومجتهدين في كل مسألة ليتجلى لهم حقيقة الحال، وكانوا ملتمسين مني أن أحرر لهم مباحث الرؤية والكلام من عويصات مقاصد علم الكلام، وأرتبَها على أبلغ النظام، وأشيرَ فيه إلى غرر فرائد الاعتقاد، ونكت مسائل الاجتهاد، مما قادني الدليل إليه، وقوي اعتقادي عليه، حداني ذلك على تأليف رسالة فيها مشتملة على فرائد نفيسة رشحت بها أذهان الأذكياء، وفوائدَ شريفةٍ وشحت بها كتب القدماء، ومحاسن فقد اتخذتها من عين التحقيق، ولطائف معان اهتديت إليها بنور التوفيق، والله الهادي إلى سواء الطريق. ثم لما أسست بنيانها رأيت أن أطرز عنوانها باسم من له رأي ثاقب وحدس صائب، وعقل كامل وعدل شامل، وإشارة إلى دقائق الأمور، ومهارة في سياسة الجمهور واستقامة على طريقة أهل السنة والجماعة وإقامة لمرتبة كل طبقة بمبلغ الصناعة، أعني حضرة السلطان الأعظم والخاقان الأفخم والبدر الأتم والنير الأعظم السلطان ابن السلطان ابن السلطان سلطان بايزيد بن محمد خان بن مراد خان لا زال دولته عاليا منارها مضاعفا اقتدارها منصورة أنصارها مخففة بإحسانها أثقال الأيام وأوزارها مبتوتة آمال أعدائها وأعمارها، والمسؤل من كرمه وحسن شيمه أن يستر هفواتي عند العثار على خطيئاتي في هذه الرسالة ويقبل معذرتي فيما وقع فيها من السهو والزلل والخبط والخطل،[في م: الحطل] فإن تفاقم صروف الزمان وخطوب الحدثان في هذه الأوكار والأوطان وتعاقب نوائب الدهر وتتابع شوائب العصر في هذه الأقطار والبلدان حين أخذت مني السن وتقعقع الشن كاد أن لا يبقى في قلوبنا حشاشة وفي وجوهنا هشاشة، [في ص: + وأن تزاحم فرط الملال وضيق البال ورثاثة الحال وركاكة الأحوال الجأني إلى أن يلفظني أرض إلى أرض وبحر في رفع إلى خفض وجعلني بحيث يبعثني على أن أطلب من لطفه الصميم وأسأل جنابه العظيم أن يأذن لى في الترحل من مدينة فتح الله عيني منها على جنة النعيم بلدة طيبة ومقام كريم محطّ رحال الأفاضل مخيم أرباب الفضائل حرسها الله عن بوائق الزمان وطوارق الحدثان، وها أنا أفيض إلخ] وأسأل الله العصمة والسداد وأن يهديني سبيل الرشاد ويجعل هذه المجلة ذخرا لنا ليوم المعاد. وها أنا أفيض في المقصود بعون الملك المعبود فأقول: الرسالة مرتبة على مطلبين المطلب الأول...

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في إثبات كونه متكلما وتعيين الكلام النفسي الذي أثبته أهل الحق ومغايرته للعبارات والعلم والإرادة وبيان وجوده.[2]

فنقول: اتفق أرباب الملل والمذاهب على أنه متكلم، واستدلوا عليه بدليل نقلي هو المعتمد في هذا الباب وهو أنه تواتر القول بذلك عن الأنبياء فإنهم يقولون: "أخبر بكذا"، و"أمر بكذا"، و"نهى عن كذا"، وكل ذلك كلام.

قال في **شرح المواقف**:[3] فإن قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه إذ لا طريق إلى معرفته سواه وهو إخبار عن كونه صادقا وهذا الإخبار كلام خاص له تعالى فإذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فإثبات الكلام به دور. قلنا: لا نسلم أن تصديقه له كلام بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه فإنه يدل على صدقه، ثبت الكلام بأن يكون[4] المعجزة من جنسه كالقران الذي يعلم أوّلا أنه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى، أو لم يثبت كما إذا كانت المعجزة شيئا أخر.[5]

وأقول: المطلوب ههنا إثبات أن له كلاما مطلقا من غير نظر إلى خصوصية الكلام وما يتوقف هو عليه من تصديق الله كلام مخصوص هو إخبار الله تعالى بصدق الرسول عليه السلام وهو غير مقصود إثباته له تعالى ههنا ولا مما[6] يتوقف على إثبات ذلك المطلق حتى يكون دورا، وتوقف إثبات المطلق على ثبوت الخاص له تعالى كما نحن فيه ليس مما يتوهم فيه الدور.

وقوله في الجواب: "إنه معجزة خارجة عن قوة البشر" إن أراد به أنه معجزة خارجة عن قوة البشر مطلقا فلا نسلم ذلك فإن الإعجاز لا ينافي كون المعجزة مقدورة البشر كما هو الحق من المذهب فبمجرد الإعجاز لا يعلم كون المعجزة خارجة عن قوة البشر كما يدل عليه توصيف المعجزة خارجة عن قوة،[7] وإن أراد أنه معجزة خارجة عن قوة البشر قوة معتادة يكون هذا اعترافا بأنه لا يعلم بمجرد الإعجاز كون المعجزة فعل الله[8] من غير تعلق قدرة العبد به وأنه

---

[2] سقط من م و ف: وبيان وجوده.

[3] كتاب المواقف لعضد الدين الإيجي وشرحه للشريف الجرجاني.

[4] في م: تكون.

[5] الجرجاني، شرح المواقف جلد: 8، صحيفة: 103. دار الكتب العلمية بيروت.

[6] في ص: ولا ما.

[7] في ص: عن قوة البشر.

[8] في م:+تعالى.

لا يعلم بمجرد إعجاز القرأن أنه ليس كلام البشر وأنه كلام خالق القوى والقدر وهو مخالف لما ذكره في حواشيه **[2–ب]** للكشاف من أنه يعلم بإعجاز القرأن أنه ليس كلام البشر وأنه كلام خالق القوى والقدر.

فإن قيل:[9] اخترنا الشق الثاني ولا مخالفة لأن كون مجرد الإعجاز سببا للعلم بكون القرأن كلام الله تعالى لا ينافي جواز كون المعجزة مقدورة للعبد إذ الجواز الذاتي لأحد النقيضين لا ينافي العلم العادي المتعلق بوقوع النقيض الأخر، ومراده أنه يعلم بإعجاز القرأن علما عاديا أنه كلام الله بناء على ان المعجزة لا يكون[10] مقدورة عادة وإن أمكن كونها كذلك إمكانا ذاتيا.

قلنا: سلمنا أن القدرة المعتادة للبشر من جهة كونه بشرا لا يتعلق[11] بخارق العادة ولكن لا نسلم عدم تعلق القدرة به مطلقا من جهة كونه نبيا بحسب عادته في خلق المعجزات إذ لم يعلم أنه لم يتكرر خلق المعجزة المقدورة في أيدي الأنبياء، وظاهر أنه ما دام هذا الاحتمال قائما لا يجزم بمجرد إعجاز القرأن بكونه كلام الله تعالى بل تحتاج[12] في إثباته الى الشرع.

وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي وهو أن عدم التكلم عما من شأنه اتصافه بالكلام أعني الحي العالم القادر نقص واتصاف بأضداد الكلام وهو على الله تعالى محال، هكذا قرر الدليل في شرح المقاصد[13] وهو يدل على أن يكون القدرة من شرائط صحة الاتصاف بالكلام حتى[14] اعتبر في تفسير ما من شأنه القادر أيضا ولا يخفى أنها ليست شرطا لصحة اتصاف الباري به إذ نسبة الباري الى صفاته بطريق الإيجاب ولو فرضنا أن الباري موجب مطلقا أي بالنسية الى صفاته وغيرها أيضا[15] لما ضر بصحة اتصافه بصفاته التي هي[16] غير القدرة والإرادة وكذا ليست شرطا لاتصاف العبد لأن الكلام الذي أثبتوه صفةً له تعالى هو الكلام النفسي الذي هو عبارة عن مدلول الكلام اللفظي وهو المراد بالكلام في قوله تعالى[17] اتصافه بالكلام ولا شك أن اتصافنا به لا يلزم أن يكون اختياريا فإن مدلول قولنا: "العالم حادث" إذا ألهمنا الله يقوم بأنفسنا الكلام النفسي من غير قدرة عليه وكذا لا يلزم القدرة على غيره أيضا وهو ظاهر.[18]

---

[9] من هنا إلى قوله "وقد يستدل" أي السؤال والجواب ساقط عن: ص.

[10] في ف: لا تكون.

[11] في ف: لا تتعلق.

[12] في م: يحتاج.

[13] أنظر: ج:4، ص:144.

[14] في م، ص، ف: حيث.

[15] سقط من ص: "أي بالنسية الى صفاته وغيرها أيضا".

[16] سقط من ص: "هي".

[17] سقط من الجميع: تعالى.

[18] سقط من ص: "وكذا لا يلزم القدرة على غيره أيضا وهو ظاهر".

فإن قلت: قال هذا الفاضل في حواشيه لشرح العضد[19]: الكلام النفسي هو النسبة التامة الإخبارية والإنشائية من حيث تفاد بالكلام اللفظي لا من حيث إنها يستفاد[20] منه ولهذا كان قائما بنفس المتكلم دون السامع فإنه يدل على أنه يعتبر في كون القائم بنفس المتكلم الذي هو مدلول اللفظ كلاما أن يكون القائم بحيث يفيده المتكلم بالكلام اللفظي ولا شبهة أن **[3–أ]** الإفادة إنما يتصور من القادر.

قلت: مما[21] ذكره من حيثية الإفادة إنما يعتبر في تسمية القائم بالنفس المذكور كلاما لا في حقيقة الكلام النفسي كيف فإنه صفة موجودة عندهم وحيثية الإفادة ليست موجودة فلا يعتبر في حقيقته الموجودة، ومراده بقوله "الكلام النفسي هو النسبة التامة" إلخ أن المسمى بالكلام النفسي هو النسبة التامة من تلك الحيثية.[22]

ويكفي[23] في التسمية إفادة مّا من متكلم مّا ولو سلم اعتبارها في حقيقته أو جعلها إضافة لازمة له فنقول: المراد بصحة[24] الإفادة في الجملة من متكلم مّا، وهذا الوجه مما لا يخفى ضعفه إذ لا يسلم الخصم صحة اتصافه بالكلام فإن كون مطلق الحياة والعلم والقدرة مصححا[25] للاتصاف به ممنوع فإن حيويته تعالى مخالفة لحيوتنا فيجوز أن يكون لخصوصية حيويتنا مدخل في تلك الصحة، ولو سلم ذلك فلم لا يجوز أن يوجد مانع من الاتصاف بالفعل ويكون ذلك المانع لازما مساويا لصفة كمال أزيد منه في الكمال؟ وحينئذ لا يكون الخلو من الكمال بسبب وجود المانع المستلزم لكمال أخر أزيد ممتنع الاجتماع معه نقصا[26] بل هو الكمال حقيقة.[27]

---

[19] حاشية للجرجاني على شرح العضد، والعضد: هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار القاضي عضد الدين الإيجي العلامة الشافعي المشهور بالعضد، ولد بإيج، من نواحي شيراز، بعد سنة ثمانين وستمائة. أخذ العلم عن مشايخ عصره، ولازم الشيخ زين الدين الهنكي تلميذ البيضاوي وغيره، وولي قضاء الممالك، وتتلمذ عليه تلامذة اشتهروا بالآفاق منهم الشيخ شمس الدين الكرماني، والسعد التفتازاني وصنف: " شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه والفوائد الغيائية في المعاني والبيان، والمواقف في علم الكلام"، وغيرها من التصانيف المشهورة. وجرت له محنة مع صاحب كرمان فحبسه في القلعة، واستمر مسجوناً إلى أن مات في سنة (756) هـ. انظر: الأعلام 295/3.

[20] في ص: تستفاد.

[21] وفي الجميع: ما.

[22] في ص:+ ولا يبعد أن يقال إنما اعتبر القادر ليتمشى الدليل على مذهب الكرامية ايضا فإن صحة اتصاف الباري بالكلام الذي هو حرف وصوت عنهم بقدرته عليه وكذا كلام غيره فإنهم يقولون الكلام عبارة عن الحرف والصوت وهو حادث مقدور وهذا الوجه مما لا يخفى ضعفه...

[23] من هنا إلى قوله: وهذا الوجه مما لا يخفى ضعفه سقط من: ص.

[24] وفي الجميع: صحة.

[25] في ص: مصححة.

[26] وفي الجميع: نقصانا.

[27] في ص: وقوله واتصاف بأضداد الكلام يرد عليه أن الخلو عن الشيء لا يستلزم الاتصاف بأضداده لجواز الخلو عن جميع الأضداد وأيضا لا نسلم كون الاتصاف بالسكوت الذي هو ضد الكلام نقصا ثم إنهم بعد ما اتفقوا في كونه متكلما...

بل نقول:[28] يجوز أن يكون له صفة كمال أزيد منه في الكمال متوقفة على عدمه ممتنعة الاجتماع معه وقوله "واتصاف بأضداد الكلام" يرد عليه أن يقال إن للخصم أن يقول لا نسلم كون الاتصاف بالكلام من شأنه تعالى ولو سلم[29] فلا نسلم كون عدم صفة من شيء شأنه الاتصاف بها مستلزما للاتصاف بأضدادها فإن الأجسام متفقة الحقيقة باعترافكم فيقبل كل منها ما يقبل الأخر من الألوان المتضادة مع أن بعضها الذي هو الشفاف خال عن جميعها فيجوز أن لا يكون خلو الباري عن الكلام الذي كان من شأنه الاتصاف به فرضا مستلزما للاتصاف بأضداده التي هي السكوت والبكم الباطني الا أن يثبت كون عدم الكلام عما من شأنه الاتصاف به مستلزما لأحد ذينك الضدين وهو ممنوع فإن السكوت لا بد له من القدرة على الكلام والبكم الباطني لا يخلو عن الآفة، وظاهر أن الباري ليس قادرا على الكلام الذي هو صفته وخال عن الآفة فيجوز أن يخلو عن الكلام والأضداد مع كون الاتصاف بالكلام من شأنه فرضا وكذا تمنع صحة الاتصاف بالأضداد فإن كون الاتصاف ببعض الأعراض من شأن شيء لا يستلزم صحة اتصافه بأضداده بدلا منه حتى يلزم من عدمه صحة اتصافه به فافهم. وأيضا لا نسلم كون الاتصاف بالسكوت الذي هو ضد الكلام نقصا. **[3–ب]**

ثم إنهم بعد ما اتفقوا في كونه متكلما اختلفوا في معنى المتكلم فقال المعتزلة[30]: معناه أنه موجد للكلام لا أنه محل له فإنهم جوزوا قيام كلام الله بغيره. قال الفاضل الشريف[31] في حواشي الكشاف ويرد عليه أن المتكلم على قاعدة اللغة في المشتقات كالمتحرك والأسود من قام به الكلام لا من أوجده.

---

[28] من هنا إلى قوله: " ثم إنهم بعد ما اتفقوا في كونه متكلما " سقط من: ص.

[29] وفي الجميع:+ ذلك.

[30] فرقة من كبار الفرق الإسلامية وهم أصحاب واصل بن عطاء، اعتزل عن مجلس الحسن البصري في صاحب الكبيرة، فقال الحسن: قد اعتزل عنّا واصل، فلذلك سمّي هو وأصحابه معتزلة، ويلقّبون أيضا بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم وإنكارهم القدر فيها. وهم قد لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد.

وقالوا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن إثبات قدماء متعدّدة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا جميعا بأنّ القدم أخصّ وصف الله تعالى، وبنفي الصفات الزائدة على الذات، وبأنّ كلامه مخلوق محدث مركّب من الحروف والأصوات، وبأنّه لا يرى في الآخرة، وبأنّ الحسن والقبح عقليان، وبأنّه يجب عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة في أفعاله وثواب المطيع وعقاب العاصي. ثم إنّهم بعد اتفاقهم على هذه الأمور افترقوا عشرين فرقة يكفّر بعضهم بعضا. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، 2 / 1574.

[31] هو علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، (740 – 816 هـ = 1340 – 1413 م)، فيلسوف من كبار العلماء. ولد في تاكو (قرب استراباد) ودرس في شيراز. ولما دخلها تيمور سنة 789هـ فر إلى سمرقند. ثم عاد إلى شيراز بعد موت تيمور، فأقام إلى أن توفي (816 هـ).

له نحو خمسين مصنفا، منها: "التعريفات"، و"شرح مواقف الإيجي"، و"مقاليد العلوم"، و"تحقيق الكليات"، و"شرح السراجية" في الفرائض، و"الكبرى والصغرى" في المنطق، و"الحواشي على المطول" للتفتازاني، و"رسالة في فن أصول الحديث"، و"حاشية على الكشاف"، وغير هذه. انظر: الأعلام للزركلي، 7/5.

فإن قلت: إنما يرد على المعتزلة ما ذكر أن لو جعلوا الإيجاد المذكور معنى حقيقيا للتكلم واعترفوا بأن المراد بما ورد في الشرع وتواتر إجماع الأنبياء عليه من كونه متكلما وآمرا بشيء وناهيا عن شيء ومخبرا بشيء معنى هذه الألفاظ معنى حقيقيا واعتقدوا أن ذلك المعنى إيجاد الألفاظ والحروف في محالها وهو ممنوع لم لا يجوز أن يجعلوا ذلك معنى مجازيا؟

قلت: لا ضرورة في العدول عن الحمل على المعنى الحقيقي لإمكان ثبوت[32] الكلام النفسي. على أنا نقول: المعنى المجازي المشهور إضافة الكلام إلى موجده بكونه قاصدا معاني تلك الألفاظ فإن هذا المعنى لازم في الأكثر بمعنى القيام فيكون الاستعمال فيه استعمالا في لازم الموضوع له ومجرد الإيجاد لا يستلزم هذا المعنى حتى يكون استعمال المتكلم في موجد الألفاظ والحروف في محالها استعمالا في المعنى المجازي المشهور، وإلى ما ذكرنا أشار الفاضل التفتازاني[33] في حواشيه للكشاف حيث[34] المفهوم من المتكلم من قام به الكلام وإيجاد العرض في محل لا يوجب اتصاف الموجد به ولا إضافته الى الموجد إضافةَ الكلام الى المتكلم يعنى أن إيجاد العرض في محل لا يستلزم اتصاف الموجد به حتى يمكن كون إطلاق المتكلم على الموجد في محل إطلاقا على فرد المعنى الحقيقي من حيث هو فرد منه ويكون حقيقة فيه ولا يستلزم إضافته إلى الوجد[35] إضافة الكلام إلى المتكلم يكون المتكلم[36] قاصدا معناه حتى يكون استعمال المتكلم في موجد الحروف في محالها مطلقا استعمالا في المعنى المجازي المشهور. ولا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم المتكلم من أوجد الكلام أن المتكلم من أوجد الكلام قاصدا به معناه.

قال هذا الفاضل في شرحه للعقائد: إن المعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه متكلما ذهبوا الى أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها أو إيجاد أشكال الكتابة[37] في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ على اختلاف، وأنت خبير بأن المتحرك من قام به الحركة **[4–أ]** لا من أوجدها وإلا لصح إتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.[38] انتهى كلامه.

---

[32] سقط من م: ثبوت.

[33] هو مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازاني، من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها (712 – 793 هـ = 1312 – 1390 م)، ودفن في سرخس. كانت في لسانه لكنة.
من كتبه: "تهذيب المنطق"، و"المطول" في البلاغة، و"المختصر" اختصر به شرح تلخيص المفتاح، و"مقاصد الطالبين" في الكلام، و"شرح مقاصد الطالبين"، و"شرح العقائد النسفية"، و"حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب" في الاصول، و"شرح التصريف العزي" في الصرف، وهو أول ما صنف من الكتب، وكان عمره ست عشرة سنة، و"شرح الشمسية" في المنطق، و"حاشية الكشاف" لم تتم، وغيرها.
انظر: الأعلام للزركلي، 219/7.

[34] وفي الجميع: حيث قال.

[35] وفي الجميع: الموجد.

[36] سقط من م: "يكون المتكلم"، وفي ص: "بكون المتكلم".

[37] في ص: ألفاظ الكتابة.

[38] شرح العقائد النسفية، مكتبة الكليات الأزهرية، 44.

وأقول: ربما يفهم من قوله إن المتحرك من قام به الحركة لا من أوجدها أن معنى لفظ المتحرك من قام به الحركة لا من أوجدها إذ لو كان معناه ذلك لصح اتصافه بالأعراض المخلوقة له ولا يخفى ضعفه لظهور أن إيجاد العرض في محل لا يقتضي اتصاف الموجد به فكيف يلزم صحة اتصافه بالأعراض المخلوقة له.

ومنهم من تعسف وقال: أي كما يصح أن يحمل عليه المتكلم بمعنى موجد الكلام يصح أن يحمل عليه التكيف[39] والأسود ونظائرهما[40] بمعنى موجد[41] الكيفية والسواد وغير ذلك. ثم بنى على ذلك التعسف فاعترض بأن اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة بهذا المعنى لا يمتنع عقلا، وجواز الاتصاف بالمتكلم لورود الشرع به دون غيره مجرد استبعاد ولا يفيد.

وأنت خبير بأن ما حمل عليه قوله اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له بعيد عن الأذهان السليمة فالوجه أن يقال في تقرير كلامه إن لفظ المتحرك يطلق لغة على ما قام به الحركة ولا يطلق على موجدها مطلقا[42] كما يقتضيه كلامهم، يعني أنه لا يطلق عليه حقيقة لا على طريقة أنه معناه وأنه ظاهر البطلان لظهور قاعدة المشتقات ولهذا لم تتعرض[43] له ولا على طريقة أنه فرد من معناه أعني ما قام به الحركة وهو الذي تعرض له بقوله وإلا لصح اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له اي وإن أطلق عليه بناء على أنه فرد مما قام به الحركة من جهة أن إيجاد العرض في محل يستلزم اتصاف الموجد به لصح اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له وهذا موافق لما نقلناه من هذا الفاضل من أن المفهوم[44] من قام به الكلام وإيجاد العرض في محل لا يوجب اتصاف الموجد به.

فإن قلت: قاعدة اللغة في المشتقات يقتضي أن يكون مصدر اسم الفاعل قائما بالفاعل لا قيام العرض به فاللازم منه أن يكون التكلم قائما بالمتكلم لا قيام الكلام به فإن المتمارض من قام به التمارض لا من قام به المرض كيف فإنه مخالف للقاعدة وما ذكره المعتزلة مطابق لتلك القاعدة فإن إيجاد الكلام قائم بالمتكلم بالمعنى الذي ذكروه وإن لم يقم الكلام به.

قلنا: ما ذكرنا هو أن قاعدة اللغة في بعض المشتقات يقتضي أن يكون العرض قائما بالفاعل مطلقا سواء كان ذلك اقتضاء أوليا كما في أمثال ضارب وأسود أو بواسطة ما تقتضيه كما في أمثال المتكلم[45] فإن تلك القاعدة

---

[39] وفي الجميع: المتكيف.

[40] في ص: ونظائره.

[41] في ص:+ فيه.

[42] في ص:+ "وإن كان ذلك في محل غير الموجد" كما...

[43] وفي الجميع: يتعرض.

[44] في الجميع:+ من المتكلم.

[45] في ص و م:التكلم.

يقتضي[46] أن تكون محل التكلم والتحرك محلا للكلام والحركة وان اقتضاء تلك القاعدة قيام العرض بالفاعل إنما هو بواسطة **[4–ب]** أن مصدر اسم الفاعل من تلك الصيغة إنما يقوم بالفاعل إذا قام العرض به لا أنه يقتضيه اقتضاء أوليا كما في مصادر الثلاثي، هذا.

واعلم أن الأشاعرة جعلوا كلامه صفة له لما يذكروا[47] من أن الاتصاف بالتكلم لا يتصور الا بالاتصاف بالكلام وأحالوا كون الكلام اللفظي صفة له لتركبه من الأجزاء الممتنعة الاجتماع فالمتأخر عند وجود المتقدم معدوم والمتقدم عند وجود المتأخر منتف، فكل منهما حادث إذ القدم ينافي العدم سابقا و لاحقا، وأيضا فالمتأخر مسبوق بعدمه المقارن لوجود المتقدم فهو حادث قطعا والمتقدم لا يتقدمه إلا بزمان يسير فهو حادث أيضا وكذا المركب منهما، وأيضا الكلام اللفظي هو المركب من الحروف التي تعرض الأصوات بسبب الآلات فلا يكون إلا من قبيل الكيفيات الجسمانية التي يمتنع عروضها إلا للجسم ولا يعقل من الكلام اللفظي إلا هذا فلذلك أثبتوا كلاما نفسيا هو مدلول الألفاظ والعبارات وقالوا إنه عبارة عن النسبة الإخبارية والإنشائية مع مفرديها قائمة بنفس المتكلم، أما تصور النسبة وكون الكلام النفسي نسبة فضروري وأما أنها النسبة القائمة بالنفس فلأنه[48] لو لم يقم بها لكانت هي الخارجية واللازم منتف أما الملازمة فإذ لا مخرج عنهما لأن الثابت ثابت إما في النفس وإما خارج النفس فإذا انتفى أحدهما تعين الاخر، وأما انتفاء اللازم فلأن الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين لأن نسبة القيام إلى زيد إذا ثبتت في الخارج ثبتت سواء عقل زيد والقيام أم لا، وهذه يتوقف حصولها على تعقل المفردين فتغايرتا. هذا مما ذكر في شرح العضد.

وقيل: المراد بالقيام بنفس المتكلم أن يكون تلك النسبة صفة لها موجودة فيها وجودا متأصلا كالعلم والإرادة ونحوها وليس المراد به ان تكون تلك النسبة معقولة حاصلة صورتها للقطع بأن الموجود في نفس المتكلم إذا قال صلوا هو طلب الصلاة وإيجابها لا صورة ذلك كصورة السماء ولهذا يصح اتصاف النفس بأنها طالبة، والمراد بالخارجية ما يقابل ذلك وحقيقتها أنها مع قطع النظر عما في الذهن يقطع بأن زيدا قاعد مثلا.

فإن قيل: فعلى ما ذكرتم من المراد بالنسبة النفسية لا نسلم توقفها على تعقل الطرفين.

قلنا: افتقار النسبة إلى الطرفين ضروري ولا يجوز أن يكون القائم بالنفس الطرفين بوجودهما العيني بل بصورتهما العقلية وهو معنى التعقل.

---

[46] في الجميع: تقتضي.

[47] في الجميع: ذكروا.

[48] في ص: إذ.

وأقول: **[5–أ]** في كل مما ذكر نظر أما ما ذكر في الشرح من قوله "والكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم" فإن أراد بالقيام أن صورة النسبة قائمة بالمتكلم فهو قول بالصور والوجود الذهني وهم لا يقولون به ولو فرضنا أنه قصد بما ذكره تحقيق الكلام على ما هو الواقع والمختار عنده لا على ما هو قاعدة مثبتيه من الأشاعرة يلزم على ما ذكره أن لا يكون الكلام النفسي صفة موجودة في الخارج إذ الصور أظلال لا أصل لها في الوجود بل هي من قبيل الموجودات الذهنية، كما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في حاشية المطالع[49]، والكلام النفسي الذي أثبتوه من الموجودات الخارجية. وإن أراد أن النسبة موجودة في النفس وجودا متأصلا كما يدل عليه كلام الفاضل، فلا نسلم أن النسبة بين المفردين من الموجودات الخارجية فإن النسب غير الأكوان ليست من الموجودات عند المتكلمين[50] وليست منها عند الحكماء أيضا، ولذلك قالوا إن نسبة القيام إلى زيد بالحصول له ليس الخارج ظرفا لوجودها بل ظرف لنفيها،[51] ولو فرض كونها من الموجودات فلا شبهة أن المفرد القائم بالنفس قد يكون معدوما كما في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾[52] فلا يكون المركب من النسبة ومن مثل هذا المفرد موجودا، سلمنا ذلك ولكن لا نسلم أن النسبة صفة للنفس حتى يكون الكلام النفسي صفة لها فإن العاقل لا يقول بأن النسبة بين القائم المحكوم به وزيد المحكوم عليه صفة للنفس كالعلم ولو سلم كونها صفة لها لكن لا نسلم كون الكلام النفسي صفة واحدة حينئذ إذ النسب يتعدد بحسب تعدد المنتسبين والمثبتون للنفسي جعلوه صفة واحدة.

فإن قيل قال بعض الأشاعرة: انقسام الكلام إلى الخبر والإنشاء إنما هو فيما لا يزال، وأما في الأزل فهو واحد خال عنهما. وقال الفاضل الشريف في شرح المواقف: وهذا الكلام ليس ببعيد جدا إذ هذان النوعان[53] من الكلام النفسي وأقسامهما أنواع اعتبارية، إذ يحصل له بحسب تعلقه بالأشياء فيجوز أن يوجد جنسها بدونها ومعها، وقال البعض إنه واحد بحسب ذاته وانقسامه إليها[54] وتعدده بحسب التعلق وإن كان ذلك في الأزل أيضا. فعلى هذين القولين لا يلزم كون[55] الكلام النفسي نسبة مع المفردين أن لا يكون الكلام **[5–ب]** النفسي بحسب ذاته موجودا واحدا إذ مراد ذلك الفاضل بقوله: "إن الكلام النفسي نسبة مع المفردين" أنه باعتبار تعلقه بالأشياء نسبة فجاز أن يكون باعتبار

---

[49] حاشية على شرح مطالع الأنوار للجرجاني، وهي مخطوطة.

[50] في ص:+ "مثل النسب بين المحكوم عليه وبه".

[51] في ص وم :لنفسها.

[52] سورة الشورى، 11/42.

[53] وفي ص: هذين النوعين.

[54] وفي ص: إليهما.

[55] وفي م: من كون.

التعلق نسبا متعددة غير موجودة فيكون[56] باعتبار ذاته واحدا موجودا فان اعتبار التعلق في أنواعه الاعتبارية يقتضي تعدد تلك الأنواع وعدميتها دون ذات الكلام النفسي التي لم يعتبر فيها التعلق.

قلت: لا يشك عاقل عالم بالأوضاع اللغوية أن الكلام النفسي الذي يسمى المتكلم باعتبار اتصافه به متكلما هو مدلول الكلام اللفظي وما يتعلق[57] أولا ثم يقصد إفادته للسامع ثانيا، ولا شك[58] أيضا أن مدلول الكلام اللفظي الذي يتعقل[59] أولا ثم يقصد المتلفظ[60] إفادته ثانيا ليس غير النسب الخبرية والإنشائية بل نفس النسب فيكون هي الكلام النفسي، وحينئذ لا يكون الأمر الذي لا يكون في نفسه نسبة كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظي.

ونقول[61] إن العالم بالوضع يعلم علما ضروريا بأنا إذا تلفظنا مثل ﴿قل هو الله أحد﴾[62] وقصدنا إفادة معناه للسامع فالكلام النفسي الذي يجده المتلفظ في نفسه وهو مدلول هذا اللفظ المقصود إفادته ليس إلا تلك النسبَ لأمر[63] أخر لا يكون في نفسه نسبة وظاهر أن الكلام القائم به تعالى الدال عليه هذا اللفظ المقصود إفادته ليس إلا تلك النسب بلا فرق لظهور أن مدلول كلام واحد لا يتغير بمجرد تغير قائله، فإن مدلول زيد قائم واحد سواء صدر عن الواجب والممكن[64] وهذا مما لا يمكن إنكاره،

بل نقول إن كون الجملة الخبرية والإنشائية موضوعة[65] للسبب[66] من حيث هي مع مفرديها[67] لا لأمر أخر غير النسبة في ذاته أمر[68] لا ينكره إلا غير العارف باللغة[69] فتسميته تعالى بالمتكلم باعتبار اتصافه بأمر لا يكون نسبة في نفسه يكون مخالفا للموضوع اللغوي فيكون ما ارتكبوه مثل ما هربوا عنه من كون معنى التكلم إيجاد الكلام إذ كل منهما مخالف لقاعدة اللغة، وقولهم الكلام النفسي خال في الأزل عن الأنواع الخمسة أمر مشكل وكذا قولهم إن انقسامه

---

[56] وفي الجميع: ويكون.

[57] وفي ف وم: يتعقل، وفي ص: يتعقله.

[58] وفي م: ولا يشك.

[59] وفي ص: يتعقله.

[60] وفي ف وم: المتلقط.

[61] وفي ص: "وأيضا" إن العالم...

[62] سورة الإخلاص، 1/112.

[63] وفي ف وم: لا أمر.

[64] وفي ف وم: أو الممكن.

[65] وفي ص هذه الجملة هكذا: إن كون الجملة الخبرية ليست موضوعة إلا لتلك النسب.

[66] و في ف وم: للنسب.

[67] سقط من ص: من حيث هي مع مفرديها.

[68] سقط من ص: في ذاته أمر، وبعد: ولا ينكره.

[69] وفي ص:"بأوضاع اللغة". + فلا يكون مدلوله الوضعي إلا تلك النسب فتسميته...

إليها[70] في الأزل باعتبار التعلق لأن نسبة القيام إلى زيد نسبة خبرية مثلا إضافة محضة[71] باعتبار ذاتها وليس تحقق معنى الإضافة فيها باعتبار جزئها[72] الذي هو تعلق صفة ذات إضافة هي جزء أخر كالرحيم فإن معناه **[6–أ]** إرادة متعلقه بالإنعام على الخلق فإن الإضافة فيه **با**عتبار جزئه[73] الذي هو تعلق الارادة لا باعتبار نفسه وحينئذ لا يكون انقسام الكلام النفسي اليها انقسام أمر غير إضافة.

ويرد على القول الأول أيضا أن النسبة القائمة بالمتكلم التي حكم بكونها كلاما نفسيا في مثل زيد قائم[74] ليس معنى قيامها به قيام نفسها الذي يكون زيد باعتباره قائما في نفس الأمر فإن اتصاف زيد بالقيام في نفس الأمر إنما هو باعتبار كون خارج النفس ظرفا لنفس تلك النسبة وهذه الظرفية لا يتصور في صورة القيام بالنفس بل معناه قيام صورة النسبة التي تطابق النسبة الخارجية إن كان الخارج ظرفا لتلك النسبة وليس هنا[75] إلا نسبة خارجية يكون الخارج ظرفا لنفسها وصورة تلك النسبة وإذا لم يكن ذات النسبة الخارجية قائمة بالمتكلم يكون القائم به صورها[76] ولا يتوهم عاقل أن ههنا نسبة أخرى غير الخارجية وصورتها بالذات وأنها مدلولة للكلام اللفظي قائمة بنفس المتكلم وإذا كان القائم صورة النسبة الخارجية يكون النسب الخبرية قائمة به تعالى في الأزل أيضا لأزلية علمه بالنسب الخارجية وكون العلم عند **الأشعري**[77] صفة توجب تمييزا هو[78] عبارة عن الصور في التصورات كما ذكره الفاضل الشريف في حاشية **شرح العضد**. وحينئذ لا يكون كلامه النفسي خاليا عن أحد الأنواع الخمسة كما زعمه ابن سعيد[79] ولو سلم كون الكلام النفسي أمرا ذات تعلق فلا نسلم وجوده في الخارج كما يدعونه فإن الأدلة القائمة على اتصاف الباري به لا يدل على وجوده

---

[70] سقط من ص: إليها.

[71] وفي م: مخصوصة.

[72] وفي م:جزئيها.

[73] وفي م:جزئيه.

[74] سقط من ص: في مثل زيد قائم.

[75] في ص: ههنا.

[76] وفي ص: صورتها.

[77] هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن،(260 – 324 هـ = 874 – 936 م). من نسل الصحابي أبي موسى الاشعري. مؤسس مذهب الاشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. والقاضي أبو بكر الباقلاني ناصر مذهبه ومؤيد اعتقاده. ولد في البصرة وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم وتوفي ببغداد.

له كتب كثيرة قيل تبلغ ثلاثمئة كتاب، منها: "مقالات الاسلاميين"، و"الإبانة عن أصول الديانة"، و"رسالة في الايمان"، و"مقالات الملحدين"، و"الرد على ابن الراوندي"، و"اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع" وغيرها. انظر الأعلام للزركلي، 263/4. ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، 284/3.

[78] وفي ص: هي

[79] هو عبد الله بن سعيد بن كُلّاب، أبو محمد القطان (000 – 245 هـ = 000 – نحو 860 م). رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، أخذ عنه الكلام داود الظاهري، وأخذ الحارث المحاسبي علم النظر والجدل عنه. له كتب، منها "الصفات"، و"خلق الافعال"، و"الرد على المعتزلة". الزركلي، 90/4، وسير أعلام النبلاء، 174/11.

الخارجي وإن الاتصاف والمدلولية والمفادية وعدم كون قيامه به كقيام الاظلال[80] والصور وكونه[81] مثل قيام سائر أنفس الأشياء وذواتها[82] لا يدل على وجوده[83] فإن هذه الأمور يتحقق في المعدومات أيضا وليس وجوده من البديهيات المعلومة بالوجدان كوجود الإرادة وليس لهم دليل يدل على وجوده غير ما ذكرنا.

وأما ما ذكره القائل من أن المراد بقيام النسبة بنفس المتكلم كون النسبة صفة موجودة فيها وجودا متأصلا فإن أراد بالوجود المتأصل الوجود الخارجي حقيقة فقد عرفت بطلان وجود مثل النسب الخبرية مع أن هذا القائل صرح في المطول بأن النسب ليست موجودة في الخارج ويدل عليه كلامه في حاشية شرح العضد في هذا الموضع أيضا وإن أراد به الوجود المجازي أعني ما يكون بمنزلة الوجود فهو اعتراف بأن الكلام **[6–ب]** النفسي الذي جعله عبارة عن النسبة الغير الموجودة غير موجود في الخارج وهو خلاف مذهبهم. وما ذكره من الدليل إنما يتم في الكلام الإنشائي الطلبي دون الخبري وما ذكره من أن القائم ليس صورة النسبة[84] بل نفسها فقد عرفت ما فيه وما يدل عليه كلام هذا القائل ههنا من أن النسب ليست موجودة في الخارج مناف لظاهر قول الشارح حيث قال الثابت ثابت إما في النفس أو خارج النفس فإذا انتفى أحدهما تعين الأخر فتأمل.

هذا ما يتعلق بإثبات كونه متكلما وتعيين الكلام النفسي على ما نقلناه.[85] وقيل في بيان المغايرة[86] للعبارات: إنه غير العبارات والألفاظ لأنها تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة والأقوام بخلاف الكلام النفسي.[87] وفي بيان المغايرة للعلم في صورة الخبر إنه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه، وهذا الفرق ليس بسديد، لأنه إن أراد بالعلم العلم بمعنى اليقين أو مطلق الاعتقاد فلا يلزم من مغايرته له أن يكون مغايرا لمطلق العلم الشامل للتصور أيضا. وإن أراد مغايرته لمطلق العلم الشامل، فالدليل لا يفيده إذ لا يتصور الإخبار عما لا يعلمه بهذا المعنى. بل نقول إذا أريد بالعلم اليقين أو الاعتقاد لا يكون الدليل مفيدا للمغايرة لأن المراد بالمغايرة ههنا المغايرة لعلم الباري دون مطلق العلم،

---

[80] وفي ص هكذا: وكون قيامه به ليس كقيام الاظلال.

[81] وفي ص: "بل" بدل "وكونه".

[82] وفي ص:+ إن صح.

[83] وفي ص: وجودها.

[84] وفي م: صورته.

[85] سقط من ص: على ما نقلناه.

[86] وفي ص: وأما بيان المغايرة فإنه غير...

[87] وفي ص: + وكذا الكلام النفسي الذي هو الخبر غير العلم إذ قد يخبر الرجل...

وظاهر[88] أن الدليل لا يفيد[89] كما لا يفيد المغايرة لمطلق العلم الشامل بلا فرق لأن الباري منزه عن الإخبار عما لا يعلمه بذينك المعنيين.

قال بعض الأفاضل في الفرق بين العلم والكلام النفسي الذي هو الخبر: إن الكلام النفسي يلزمه قصد الخطاب إما مع النفسي[90] أو مع الغير دون العلم فإنه لا يكون فيه قصد خطاب.[91] وهذا في غاية الضعف، لأنا بينا أن الكلام النفسي ما يتعقله المتكلم أوّلا ثم يتكلمه[92] لإفادته، وأنه مدلول العبارات والألفاظ التي يعبر بها عنه، ولا يشك عالم بالوضع في أن مدلول الجمل الخبرية التي يتكلم لإفادته ليس إلا النسب الخبرية مع الطرفين والأشبه في أن هذه النسبة مع الطرفين[93] ولا شبهة في أن هذه النسبة مع الطرفين ليست مما يلزمهما[94] قصد الخطاب. والأقرب في بيان الفرق أن يقال إن الكلام النفسي مدلول اللفظ والمفاد به قصدا أصليا وهو النسب المعلومة دون المعلوم.[95]

وفي بيان مغايرته[96] للإرادة في صورة الأمر[97] أنه[98] **[7–أ]** قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده أنه هل يطيع[99] أم لا فإن مقصوده مجرد الاختبار به[100] دون إتيان المأمور به، وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه وهو قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه، وفيه نظر إذ عدم تحقق الإرادة في تينك الصورتين لا يستلزم مغايرة الكلام النفسي الذي هو عبارة عن مدلول الكلام اللفظي، فإن عدم تحقق الإرادة في نفس الأمر لا يقتضي عدم دلالة اللفظ عليه وعدم قصد إفادته باللفظ فيجوز أن يقصد باللفظ معنى الإرادة ويدل اللفظ عليه مع عدم تحقق هذا المفاد المدلول ويكون الكلام النفسي مفادا ومقصودا إفادته للمخاطب[101] المأمور ومدلولا وإن لم يكن موجودا في نفس

---

[88] وفي م: فظاهر.

[89] وفي الجميع: لايفيده.

[90] وفي الجميع: النفس.

[91] وفي ص:+ ولو كان لصار كلاما.

[92] وفي ف وم: يتكلم.

[93] سقط من ص وف: "والأشبه في أن هذه النسبة مع الطرفين".

[94] وفي الجميع: يلزمها.

[95] وفي ف وم: العلوم.

[96] وفي ص: وأما مغايرته.

[97] سقط من ص: "في صورة الأمر".

[98] وفي ص: فلأنه.

[99] وفي ص وف وم:يطيعه.

[100] سقط من ص وم: به.

[101] وفي ص: +به.

الأمر وبمجرد ما ذكره من تخلف تحقق الإرادة عن لفظ الأمر لا يعلم كون الكلام النفسي مغايرا للإرادة إلا أن يتبين[102] أن مدلول الأمر فيما ذكر متحقق في نفس الأمر ولا يتحقق الإرادة.

وما ذكره من قوله: "فإن مقصوده مجرد الاختبار" لا يفي بذلك، بل نقول قوله: "دون الإتيان بالمأمور به" يدل على الاعتراف بأن مدلول الأمر الذي هو الطلب ليس متحققا في نفس الأمر لأن الإرادة إنما يتصور بالنسبة إلى فعل من له الإرادة لا بالنسبة إلى فعل الغير، لأن الإرادة إنما تتعلق[103] بالمقدور، وظهر[104] أن فعل الغير من حيث هو فعل الغير لا يكون مقدورا للعبد فلا تتعلق به إرادة الأمر سواء كان الآمر معتذرا أو مختبرا أو لا، فتخصيص الأمر بتينك الصورتين وعدم الاكتفاء بقوله: "كمن يأمر الرجل بما لا يريده" يدل على أن المراد بالإرادة في قوله: "دون الإتيان بالمأمور به" معنى الطلب، ولعل عدم الاكتفاء بمطلق الأمر للرجل والتعرض لتينك الصورتين لظهور عدم تحقق الإرادة فيها،[105] بخلاف صورة مطلق الأمر للرجل، فإن عدم تحققها فيها خفي يحتاج إلى البيان الذي ذكرناه،

وأيضا لو تم الدليل المذكور لزم أن لا يكون الطلب كلاما نفسيا لعدم تحقق الطلب في تينك الصورتين حقيقة كما لا إرادة فيهما، فالأولى أن يقال في بيان المغايرة أن الرجل قد يأمر آخر بأن يفعل باختياره، ولا شبهة في أن هذا الفعل المطلوب صدوره من الغير باختياره ليس متعلق إرادة ذلك الآمر كما بينا من أن الإرادة إنما يتعلق بالمقدور والفعل المطلوب حصوله من الغير باختياره من حيث **[7-ب]** هو[106] كذاك لا يكون مقدورا للعبد سواء قلنا إن قدرة العبد مؤثرة أو كاسبة.

قال في شرح المواقف بعد بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والإرادة بهاتين الصورتين: واعترض بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته إذ لا طلب فيهما أصلا كما لا إرادة فيهما قطعا. ثم فرع على ذلك البيان قوله:[107] فإذن هو أي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة قائمة بالنفس ثم تزعم[108] أنه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى. وقال[109] قال المصنف: ولو قالت المعتزلة: إنه أي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والأمر هو إرادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب على[110] المتكلم بما أخبر به أو يصير

---

[102] وفي ف: تبين، وفي م: يبين.

[103] وفي م: يتعلق.

[104] وفي ف وم: وظاهر.

[105] وفي ف وم: فيهما.

[106] سقط من ص: هو.

[107] سقط من ص: :"ثم فرع على ذلك البيان قوله".

[108] وفي ف: نزعم، وفي م: يزعم.

[109] وفي ص: قال.

[110] وفي ص وم: علم.

سببا لاعتقاد إرادته أي إرادة المتكلم بما أمر به، لم يكن بعيدا لأن إرادة فعل كذالك موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليها به من الأمور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد و حينئذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير الإرادة[111] كما يدعيه الأشاعرة لكني لم أجده في كلامهم بل الموجود فيه أن مدلول العبارات في الخبر راجع إلى العلم القائم بالمتكلم وفي الأمر راجع إلى إرادة المأمور به وفي النهي إلى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات.[112]

وأقول: يرد على قوله "ثم نزعم أنه قديم لامتناع قيام الحوادث به" أن يقال إن المعلوم لنا بالأدلة التي ذكروها أن له تعالى صفة مغايرة للعلم، والإرادة هي معنى نفسي يجده المتكلم في نفسه ويعبر عنه بالعبارات وهو لا يقتضي أن يكون ذلك المعنى النفسي موجودا خارجيا حتى يتصور كونه قديما، بل نقول إن ما يجده[113] في أنفسنا ليس إلا النسب الإخبارية في الخبر والطلبية في الأمر وليستا موجودتين، والوجدان لا يدل على وجود ما يجد[114] النفس الاتصاف به إذ وجدان الاتصاف بالأمور العدمية ليس مستحيلا كيف فإنهم لا يعدون مثل الفرح والغم من الموجودات، مع أن كل أحد يجد في نفسه الاتصاف به وأن كل أحد إذا رجع[115] إلى وجدانه يجد نفسه متصفا بالجهل بحقائق الأمور.

ويرد على قوله: "لو قالت المعتزلة" إلخ. فإن[116] مراد الأشاعرة بالمعنى النفسي الذي أثبتوا كونه صفة مغايرة للعلم والإرادة هو المعنى الذي يجده نفس المتكلم ويدوّره[117] في خلده ويعبر المتكلم عنه ويقصد حصوله في نفس المخاطب وأنه لا يشك في أن اللفظ[118] **[8-أ]** في الصورتين المذكورتين مستعمل في المعنى الذهني[119] يعقله المتكلم أوّلا ثم يتكلم لإفادته للمخاطب، ولا شك أن ذلك المعنى المعبر عنه المقصود إفادته للمخاطب ليس الإرادة المذكورة كما أنه ليس إرادة الإتيان بالمأمور به، وتحقق هذه الإرادة في تينك الصورتين لا يستلزم أن تكون هي المعبر عنها وإذا كان المعنى النفسي المعبر عنه المقصود بالإفادة الذي هو المراد بالكلام النفسي مغايرا لهذه الإرادة أيضا يثبت مدعاهم ويكون ما ذكره في توجيه كلامهم بعيدا.

---

[111] وفي ص: مغايرا للإرادة، و م: مغاير للإرادة.

[112] شرح المواقف،8/107-108. وفي ص وم:+ وقد مر ما فيه.

[113] وفي ص وم: نجده.

[114] وفي م: تجد.

[115] وفي ص: راجع.

[116] وفي الجميع: أن.

[117] وفي الجميع: ويدور.

[118] وفي ص: في شأن اللفظ.

[119] وفي الجميع:+ الذي.

ثم إن ملخص تقرير الفاضل الشريف كلام المواقف هو أن ما ذكرتم من بيان مغايرة الكلام النفسي لصفة العلم والإرادة لا يتم، لجواز أن يكون المعنى النفسي في تينك الصورتين الإرادة المتعلقة بفعل يكون سببا لما ذكر ومغايرته لإرادة متعلقة بإتيان المأمور به وللعلم لا يستلزم مغايرته للإرادة المتعلقة بفعل كذلك، وحينئذ يظهر أن ما نقله من الاعتراض على بيان مغايرة الكلام النفسي الإرادة[120] في الأمر ليس مما يتوهم اتحاده مع كلام المواقف الدال على أنه يجوز أن يكون المعنى النفسي الارادة المتعلقة بفعل يكون سببا لاعتقاد المخاطب بإرادة المتكلم بما[121] أمر به كما لا يتوهم اتحاد الاعتراض على بيان مغايرته للعلم في الخبر بأن يقال إن الموجود من[122] تلك الصورة إظهار[123] أمارة الخبر لا حقيقته.

وبما ذكرنا ظهر أن ما ذكر في شرح المقاصد من أن كلام المواقف من قوله "ولو قالت المعتزلة" إلخ. مما يشعر به كلام بعض المعتزلة حيث قال لا نسلم وجود حقيقة الإخبار والطلب في الصورتين المذكورتين بل إنما هو إظهار أمارتها[124] ليس كما ينبغي.

ولعل هذا الفاضل قرر كلام المواقف هكذا وأن المعنى القائم بالنفس في الصورتين الإرادة المذكورة دون معنى الطلب وحقيقة الإخبار فلا يكون فيهما إلا صيغة الخبر والأمر، فيكون حاصل كلامه على هذا التقرير ما قصده بعض المعتزلة إذ مراد ذلك البعض بقوله إنما هو إظهار أمارتهما أن الموجود فيهما صيغة الخبر والأمر لأنها أمارة الخبر والأمر. وما ذكره الفاضل الشريف من التقرير أولى إذ مدار الاعتراض على تقرير شارح المقاصد نفي تحقق حقيقة الأمر والخبر وثبوة صيغتهما فقط، ولا مدخل فيه للتعرض لكون المعنى النفسي الإرادة المذكورة ولذلك لم يتعرض له في كلام بعض المعتزلة والاعتراض الذي نقله بقوله واعترض فلا يصح قول هذا الفاضل: "وأنا قد وجدت في كلام بعض **[8–ب]** المعتزلة ما يشعر بذلك" ويصح قول شرح المواقف: "بل الموجود فيه أن مدلول العبارات" إلخ. وكأنه أشار بهذا القول إلى فساد قول شرح المقاصد: وأنا قد وجدت ما يشعر بذلك.

بقي ههنا شيء وهو أن الفاضل الشريف نقل اعتراض بعض المعتزلة على بيان كون الكلام النفسي مغايرا للارادة في الأمر ولم ينقل اعتراضه على بيان كونه مغايرا للعلم في الخبر وكأنه غير مقبول عنده ولذلك لم ينقله، إلا أن مقتضى ما ذكر[125] في بعض مصنفاته أن يكون هذا الاعتراض متجها على ذلك البيان أيضا. بيان ذلك أنه قال في

---

[120] تلا وفي الجميع: للإرادة.

[121] وفي الجميع: لما.

[122] وفي الجميع: في.

[123] سقطت من ص: إظهار.

[124] وفي ص: أماراتهما، وفي ف وم: أمارتهما.

[125] وفي الجميع: ذكره.

حاشيته لشرح الشمسية: إن طرفي الشرطية بعد حذف الأدوات لا يكون قضية إذ لا حكم فيهما ولا بد في القضية من الحكم وعلى هذا القياس لا يكون الكلام خبرا حقيقة ما لم يتحقق الحكم وحينئذ يوجد[126] في الصورة المذكورة حقيقة الإخبار كما لا يوجد في الصورة الأخرى حقيقة الأمر بلا فرق.

وأما بيان كون الكلام واحدا فقالوا: إنه لو تعدد لاستند إلى الذات إما بطريق الاختيار أو الإيجاب وهما باطلان. أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى المختار، وأما الثاني، فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السوية فيلزم وجود كلام غير متناه. وهو ضعيف، وعلى تقدير تمامه يلزم أن لا يتعدد أنواع الكلام النفسي في الأزل مع أن المذهب المتصور تنوعه إليها لأن نسبة الذات إلى تلك الأنواع ليست بالاختيار لأن ما يكون اختياريا كما لا يكون قديما في صورة الموجود كذلك لا يكون أزليا إذا كان اعتباريا. وأن تلك الأنواع وإن فرض كونها باعتبار تعلق الكلام الواحد لكن لا يتصور أن يكون ذلك التعلق بالاختيار لاستلزام كونه متجددا غير أزلي إذ الإرادة لا تتعلق بالحاصل سواء كان ذلك موجودا أو اتصافا بأمر اعتباري. وإذا لم يكن النسبة بالاختيار يكون بالإيجاب فيلزم أن يكون له أنواع غير متناهية.

ونقول: إن أراد بقوله نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السوية إن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد[127] ممكنة وممتنعة على السوية فهو ممنوع لظهور أن الممتنع لا يتصور صدوره عن الفاعل فكيف يكون نسبة الفاعل إلى الممكن وممتنع الصدور عنه على السوية؟ وإن أراد أن نسبته إلى الأعداد الممكنة على السوية فعلى تقدير تسليم ذلك فلا نسلم كون جميع الأعداد من الكلام[128] والقدرة ممكنة إذ يجوز أن يكون بعض المراتب **[9–أ]** من أعدادها[129] ممكنة ويكون ما فوقها ممتنعة وحينئذ لا يلزم ثبوت ما لا يتناهى. ثم إن مبنى ما ذكروا أن يكون الأعداد متماثلة ولا يكون متمايزة بخواص وهو في حيز المنع.

وأقول قلت لبعض مشاهير ديارنا –حين قال في أثناء المحاورة: إن الخبر المتواتر يوجب العلم دون المشهور: كيف يتصور القول بالتفرقة المذكورة من المتكلمين فإنهم يقولون بتماثل الأعداد والاشتراك في الأحكام ولا يقولون بتمايزها بخواص منوّعة يترتب عليها التخالف في الأحكام وهو يقتضي أن يكون عدد الأخبار في صورة المشهور موجبا

---

[126] وفي الجميع: لا يوجد.

[127] وفي ص: +نسبة.

[128] سقطت من ص: الكلام.

[129] وفي ص:من أعداد القدرة.

لليقين كما يوجبه العدد الذي في صورة التواتر و[130] لا يكون عدد المتواتر موجبا له كالمشهور، فلما ألقيت إليه هذه المغلطة تحير واضطرب وليس مما يُنقل ما ارتكب.

وحل المغلطة على مذهب الأشاعرة في غاية الظهور، لأنهم يقولون الكل من عند الله ولا تأثير ولا مدخلية لشيء في شيء، ومعنى إيجاب الخبر المتواتر للعلم خلق الله العلم عقيب ذلك النوع من الخبر من غير تأثير ومدخلية للخبر فيه. فيجوز عندهم أن يخلقه عقيب الخبر المشهور والواحد أيضا إلا أن عادته جرت في الخبر المتواتر دون المشهور.

وأما المعتزلة فإن قالوا بأن العدد ليس أولى من عدد كما يدل عليه كلام شرح المواقف في بيان أن العلم الواحد هل يجوز تعلقه بمعلومين أم لا فما ذكرنا يرد عليهم لأن استناد العلم إلى الخبر المتواتر بطريق التوليد عندهم. قال الإمام الرازي[131] إن الكلام النفسي في الأزل خبر ومرجع البواقي إليه لأن الأمر بالشيء إخبار بأن فاعله يستحق الثواب وتاركه العقاب والنهي على العكس وعلى هذا القياس، وقال عبد الله بن سعيد: إنه في الأزل ليس شيئا من الأقسام وإنما يصير أحدها فيما لا يزال. وقال إمام الحرمين[132]: إن ثبوت الكلام إنما هو بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد بل انعقد الإجماع على نفي كلام قديم ثان ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بأنه واحد متعلق بجميع المتعلقات كسائر الصفات وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه هذا المعنى. قال في شرح المقاصد وهذا هو الأقرب[133].

ويرد على الكل أن هذه الأقسام إما أن يكون عبارة عن ذلك المعنى القديم مع تعلقه بأشياء على أن يكون التعلق جزءا من حقائقها وإما أن يكون عبارة عن نفس المعنى بدون اعتبار التعلق فيها. والأول يستلزم أن لا يكون هذه

---

[130] وفي الجميع: "أو".

[131] هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي: الإمام المفسر. أوحد زمانه في المعقول والمنقول قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة (606 هـ = 1210 م). أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. وله شعر بالعربية والفارسية.

من تصانيفه: "مفاتيح الغيب" في تفسير القرآن الكريم، و"معالم أصول الدين"، و"محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين"، و"المسائل الخمسون في أصول الكلام"، و"عصمة الأنبياء"، و"المطالب العالية" في علم الكلام، و"المحصول في علم الأصول"، و"الأربعون في أصول الدين"، وغير ذلك. الأعلام للزركلي، 313/6.

[132] هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي. ولد في جوين (من نواحي نيسابور) ورحل إلى بغداد، فمكة ومكث هناك أربع سنين. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس. ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك " المدرسة النظامية " فيها.

وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. وله مصنفات كثيرة. منها: "غياث الأمم والتياث الظلم"، و"العقيدة النظامية في الأركان الاسلامية"، و"البرهان في أصول الفقه"، و"نهاية المطلب في دراية المذهب" في فقه الشافعية، اثنا عشر مجلدا، و"الشامل" في أصول الدين، على مذهب الاشاعرة. وغير ذلك.توفي سنة: (478 هـ =1085 م). انظر الأعلام للزركلي، 160/4.

[133] انظر التفتازاني، شرح المقاصد، ج: 4، ص: 163. دار عالم الكتب، بيروت.

الأنواع كلام الله حقيقة إذ التعلق لم يعتبر **[9–ب]** في حقيقة كلامه الحقيقي[134] بخلاف هذه الأنواع، والثاني يستلزم أن لا يتمايز هذه الأنواع بحسب ذواتها بل بحسب الأمور الخارجية[135] عنها وهي التعلق بأشياء ولا يكون احتمال الصدق والكذب وعدمه من لوازم ماهياتها وهذه[136] سفسطة ظاهرة.

ويرد على الأول والثالث أنه يلزم أن يكون الإخبار التي بمعنى المضي كذبا. ويرد على الأول أن ما ذكر لازم الأمر والنهي لا حقيقتها،[137] ويرد على الثاني أن المعنى النفسي قبل الانقسام إلى تلك الأنواع إما أن يكون بحيث لو عبر عنه كان المفهوم إحدى النسب الإخبارية أو الإنشائية أو لا، والأول يستلزم أن يكون ذلك المعنى إحدى الأنواع قبل الانقسام إليها. والثاني يستلزم أن يكون ذلك مفردا خاليا عن معنى النسبة والمفرد الخالي عن التركيب في زمان لا يكون مركبا في زمان أخر وإن فرض تعلقه بشيء وكذا المعنى الذي يكون لفظه خاليا عن إفادة صحة السكوت عليه وإفادة الفائدة التامة في زمان لا يكون مفيدا لهما في زمان آخر.

وقال في شرح المواقف: أورد على مذهب ابن سعيد أنها أنواع فلا يوجد دونها إذ الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيء من أنواعه، والجواب منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق يعني أنها ليست أنواعا حقيقته[138] له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقه بالأشياء فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا.[139]

وأقول: الإنصاف أن أقسام الكلام من الخبر والإنشاء أقسام محصلة حقيقية يمتاز ذانك القسمان[140] بذاتهما لا أقسام يعتبرها العقل ويتميز بأمر يعتبره تارة مقارنا له ولا يعتبره كذلك أخرى واحتمال كونها كذلك كاحتمال أقسام الحيوان إلى تميزها بأمور يعتبرها العقل تارة[141] مقارنة للحيوان ويعتبرها مجردة بالكلية أخرى وعلى ما ذكره يرتفع الوثوق بأحكام العقل.

والمبحث[142] الثاني: في كلام المخالفين النافين للكلام النفسي المخالف لسائر الصفات.

---

134 وفي ص: القديم.

135 وفي ص: الخارجة.

136 وفي ص: وهذا.

137 وفي الجميع: حقيقتهما.

138 وفي ص وف وم: حقيقية.

139 الجرجاني، شرح المواقف جلد: 8، صحيفة: 113. دار الكتب العلمية بيروت.

140 وفي ص: ذينك القسمين.

141 وفي ص:لفظ "تارة" بعد قوله "مقارنة للحيوان".

142 وفي الجميع: المبحث.

اعلم أن ما يقوله المعتزلة في كلامه تعالى وهو خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي وإثباته فإذن الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما يفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة القائلين بقدم الألفاظ وأما بالنسبة إلينا فيكون نصبا **[10–أ]** للدليل في غير محل النزاع.

وأما ما دل على حدوث القران مطلقا بلا تقييد بالنفسي أو اللفظي فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون فيه حجة علينا إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة إذ على هذا التقدير ينحصر القرأن في هذه الألفاظ والعبارات ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان. هكذا قال في شرح المواقف.[143]

ثم ذكر أدلتهم الدالة على حدوث القرآن التي سيذكرها[144] وأجاب عنها. ولا يخفى عليك أن سوق كلامه يدل على أن المعتزلة وإن نصبوا أدلتهم بالنسبة إلينا كالحنابلة إلا أن ذلك في الحقيقة[145] نصب الدليل في غير محل النزاع. وقال في حاشيته للكشاف: اعلم أن المصنف استدل بهذه الأوصاف على حدوث هذه العبارات المنظومة ردا على الحنابلة ومن يجري مجراهم فإنهم زعموا أن هذه الحروف والكلمات قديمة قائمة بذاته تعالى لا على القائلين بالكلام النفسي وهذا يدل على أن صاحب الكشاف لم يقصد بما ذكره من الاستدلال على حدوث القرأن الرد على أهل السنة بل على الحنابلة.[146]

والظاهر أن ما ذكره من الأدلة التي ذكرها في شرح المواقف في معرض الرد على **أهل السنة** مما قصد به صاحب الكشاف الاستدلال على حدوث القرآن مطلقا ردا على أهل السنة أيضا كما ذكره مشايخ المعتزلة في ذلك المعرض وما دأب صاحب الكشاف في ذلك الكتاب إلا متابعتهم والمبالغة في التشبث بكلمات مشايخ[147] في رد أقوال أهل السنة والمناسب لتعصبه وكون مطمح نظره إظهار رد أقوال أهل السنة أن يطوي كلامه على منوال مشايخه لا على ما هو الحق في المناظرة. ولعل مراد الفاضل الشريف بقوله ردا على الحنابلة أن الرد لا يترتب إلا على الحنابلة بأن يجعل ما يدل على الغرض مستعملا في معنى الغاية مجازا.

---

[143] انظر شرح المواقف جلد: 8، صحيفة: 113. دار الكتب العلمية بيروت.

[144] وفي ص: سنذكرها.

[145] سقط من ص: في الحقيقة.

[146] هم تابعوا الإمام أحمد ابن حنبل (164 – 241 هـ = 780 – 855 م) أبي عبد الله الشيباني الوائلي إمام المذهب الحنبلي، وأحد الائمة الاربعة.ولد ببغداد. فنشأ منكبا على طلب العلم، وسافر في سبيله أسفارا إلى البلدان. له كتب: (المسند)، يحتوي على ثلاثين ألف حديث. و(الناسخ والمنسوخ)، و(الرد على الزنادقة) و(فضائل الصحابة)، و(المناسك)، و(الزهد) وغيرها. الزركلي، 203/1.

[147] وفي الجميع: مشايخه.

فإن قلت: لما لم يكن القرآن مثبتا بالشرع إلا موصوفا بصفات توجب حدوثه لم يكن القرآن[148] إلا الموصوف بها. قلت: لو سلم صحة إثبات القرآن بالشرع فلا نسلم أن لا يكون إثباته مطلقا إلا موصوفا بها بل ذلك هو القرآن اللفظي دون كل ما يطلق عليه القرآن.[149]

ثم اعلم أن لهم دليلا عقليا ونقليا على هذا المطلب أما المعقول الذي ذكره في شرح المواقف[150] فوجهان. الأول: الأمر أو الخبر في الأزل –ولا مأمور ولا سامع فيه– سفه، فكيف يتصور ثبوته له؟ وكذا الحال في سائر أقسام الطلب فإن صدورها بدون وجود المطلوب منه سفه. بل نقول صدور جميع أقسام الكلام بدون تحقق السامع سفه**[10–ب]** إذ المقصود منها إفادة السامع النسب الخبرية أو الإنشائية وهذا لا يتصور بدون السامع فيكون صدورها خاليا عن الفائدة المقصودة فيكون سفها.

والثاني: أنه لو كان كلامه قديما لاستوى نسبته إلى جميع المتعلقات لأنه حينئذ يكون كالعلم في أن تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل أن يأمر به وأن ينهى عنه فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال[151] كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا هذا خلف.

قال في شرح المواقف: وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فإن القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح أن يتعلق به كالعلم.[152]

وأقول: "الحكم بأن ما وقع في بعض النسخ سهو" سهو، إذ لا يخفى أن للقدرة تعلقين تعلق بالنسبة إلى جميع الممكنات وهذا التعلق هو الذي أرادوه بقولهم نسبة القدرة إلى الوجود والعدم على السوية ولاحظوه في حكمهم أن القدرة يعم جميع الممكنات وهو مقتضى ذاتها لا يحتاج فيه إلى انضمام الإرادة وتعلق ببعض الممكنات[153] وهو الذي

---

[148] وفي ص وم: لم يكن الا موصوفا بها.

[149] وفي ص:+ ويرد على قوله ولو سلموه لم ينفوا قدمه أنا لا نسلم عدم نفيهم ذلك إذ يحتمل أن لا يقولوا بوجوده على تقدير مغايرته لسائر الصفات بل يقولوا بقدمه فلا يلزم أن ينحصر محل النزاع بيننا وبينهم في نفي الكلام النفسي وإثباته إذ يحتمل أن ينازعوا في وجوده ثم اعلم ...

[150] وفي ص: سقط: الذي ذكره في شرح المواقف.

[151] وفي ص: بأفعاله.

[152] انظر شرح المواقف جلد: 8، صحيفة: 109. دار الكتب العلمية بيروت.

[153] وفي ص: وتعلق بالنسبة إلى بعض الممكنات.

يحتاج إلى انضمام الإرادة[154] وما ذكره ههنا التعلق الأول وهو كتعلق العلم في العموم بجميع ما يصلح له وما ذكره فيما بعد هو التعلق الثاني فلا غبار على ما ذكر في النسخة.

والجواب عن الدليل الأول: أن ذلك السفه الذي ادعوتموه إنما هو في الكلام اللفظي وأما كلام النفس فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابنٍ سَيولد.

قال الفاضل الشريف: ويتجه عليه أن ما يجد أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن ليس بسفه، وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها، بل قيل هو غير ممكن لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال.[155] وما ذكره الفاضل ظاهر لمن له قلب سليم إذ لا يشك عاقل في أن الطالب يعلم أن فائدة الطلب أعني إتيان المطلوب منه المطلوب مما لا يتصور حين كون المطلوب منه معدوما بل إنما يتصور ذلك بعد الوجود وأن طلبه في زمان لا يتصور فائدة[156] فيه بل في زمان آخر مع علمه به سفه بلا شبهة.

لا يقال فعلى هذا يلزم أن لا يأمرنا الرسول بشيء ولا ينهانا عنه وإذا راجعت إلى وجدانك فيمن أشرف على الموت وقال لقومه: قولوا لابني الذي سيولد أن أباك قد أمرك بالاشتغال بالعلوم، علمت أن المتحقق نفس الطلب لا العزم عليه، لأنا نقول لا شبهة أن الأمر **[11–أ]** والنهي لله تعالى وليس النبي إلا حاك[157] لهما.

فإن أراد بقوله يلزم أن لا يأمرنا ولا ينهانا أنه يلزم أن لا يقع[158] في حقنا طلب الفعل أو الترك المطلق الذي يراد بصيغة الأمر مجازا أعني الطلب العام للطلب بالفعل المتعلق بالحاضرين والطلب الذي ليس بالفعل، فلا نسلم أنه لا

---

[154] وفي ص:+ للترجيح وهو ليس مقتضي ذاتها.

[155] انظر شرح المواقف، 109/8.

[156] وفي ف وم: فائدته.

[157] الصواب: حاكيا.

[158] وفي ص سقطت هذه العبارة إلى قوله "قال والجواب عن الثاني" وادرجت مكانها عبارة أخرى وهي: "أن لا يقع الطلب من الله أصلا لا وقت عدم المطلوب منه ولا وقت وجوده فلا يلزم مما ذكرنا ذلك بل اللازم عدم تحقق الطلب وحقيقة الأمر وقت عدم المطلوب منه فقط. وإن اراد أنه يلزم أن لا يقع الطلب وحقيقة الأمر وقت وجود المطلوب منه فعدم لزومه ظاهر فجاز أن يصدر صيغة الأمر عنه واريد به الدلالة على الطلب وقت وجود المطلوب منه ويكون الطلب وحقيقة الأمر حاصلا حين صدور صيغة الأمر بالنسبة إلى الموجودين ولا يكونان حاصلين في ذلك الحين بالنسبة إلى المعدومين بل حاصلين في زمان وجود المطلوب منه فإن مدلولات الالفاظ ربما تتخلف عنها في جميع الأزمان فضلا عن تخلفها في زمان مخصوص. وما ذكره من الوجدان فليس بصحيح فإن الوجدان الصحيح فيما ذكره شاهد على أن المتحقق فيه العزم على الطلب وتخيله، وإنما نشأ غلط من ادعى الوجدان وشهادته على تحقق نفس الطلب من إيراد لفظ قد أمرك وظنه أنه على حقيقته وليس كذلك بل هو مجاز وتنزيل لقوة عزمه على الطلب منزلة الطلب. ثم إن ما ذكره الفاضل من نفي الشك في كون الطلب المذكور سفها وإن كان صحيحا بالنسبة إلى طلب من من شأن أفعاله وأحكامه أن يكون معللة بالأغراض كما في صورة طلب التعلم من ابن سيولد. وأما بالنسبة إلى مطلق الطلب الشامل لطلب من تنزه افعاله وأحكامه عن العلل والأغراض فليس بصحيح إذ العبث والسفه خلو الفعل والحكم الذي من شأنه أن يعلل بالغرض لا مطلق الخلو. وإن أرادوا بالعبث والسفه مطلق الخلو فلا نسلم استحالته لأن أفعاله

يقع ذلك إذ يجوز أن يراد بصيغ الطلب النازلة في حق المكلف مطلق الطلب الشامل للطلب بالفعل المتعلق بالحاضر والطلب بالقوة فيقع المراد بالأمر في حقنا من ذلك الطلب وقت وجودنا دون زمان الأمر ويقع في حق الحاضرين وقت وجودهم.

وإن أراد أن لا يقع في حقنا الطلب بالفعل وقت وجود الصيغة فمسلم ولا إشكال فيه إذ يكفي في كون العباد مكلفة وقوع ما إريد بتلك الصيغ في حقهم وذلك لا يقتضي أن يكون المراد بها معانيها الحقيقية أعني الطلب بالفعل وما ذكره من الوجدان فليس بصحيح فإن الوجدان الصحيح فيما ذكره شاهد على أن المتحقق فيه العزم على الطلب وتخيله، وإنما نشأ غلط من ادعى الوجدان وشهادته على تحقق نفس الطلب من إيراد لفظ قد أمرك وظنه أنه على حقيقة[159] وليس كذلك بل هو مجاز وتنزيل لقوة عزمه على الطلب منزلة الطلب.

ثم اعلم أنه لا شك أن الطلب القديم الذي ليس من الأمور الاختيارية بل من الأمور المستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب ليس مما يتصور اتصافه بالسفه والعبث وإن فرض خلوه في الأزل عن الفائدة إذ الموصوف بهما الأفعال الاختيارية التي من شأنها كونها معللة بالأغراض أو تبعها[160] الحكم والمصالح وإن لم يكن من شأنه ذلك كأفعال الله تعالى إذا فرض خلوها عن الغرض أو الاشتمال على الحكم والمصالح ولا شك أن الطلب الذي اثبته أهل الحق هو معنى قديم مستند إليه بطريق الإيجاب لا من الأفعال الاختيارية فعلى تقدير خلوه عن الفائدة في الأزل لا يلزم السفه والعبث الذين[161] من صفات الأفعال الاختيارية.

وإذا تمهد هذا فنقول إن منع ثبوت السفه له وأسند بطلب التعلم من ابن سيولد وهو الكافي في هذا المقام يكون إبطال السند المذكور إبطالا للسند الأخص إذ ما ذكرنا يصلح للسندية وإن قصد إبطال المقدمة القائلة وجود الأمر في الأزل بدون وجود المأمور به سفه واستدل عليه به كما يدل عليه العبارة. يمكن أن يجاب عنه بتغيير الدليل إلى ما ذكرنا.

ثم إن تفرقة أهل الحق بين النفسي واللفظي بأن الدليل المذكور يتم في اللفظي دون النفسي محل بحث، إذ يمكن أن يقال لا نسلم استلزام أزلية الكلام اللفظي الخلو **[11–ب]** عن الفائدة مطلقا حتى يلزم العبث والسفه. وغايته

وأحكامه لا يجب تعليلها بالغرض. وبما ذكرنا ظهر أنه لو فرض أن الامر قديم مع كونه أثرا له تعالى لا يلزم السفه والعبث لما ذكرنا من أن أفعال الله واحكامه لا يجب تعليلها بالأغراض وأن القضية القائلة إن ذلك السفه الذي ادعيتموه إنما هو في اللفظ ليست صحيحة على مقتضى مذهب الأشاعرة. اللهم إلا أن يجعل التفرقة بين اللفظ والطلب في كون قدم الأول مستلزما للسفه وقدم الثاني غير مستلزم له مبنيا على مقتضى مذهب المعتزلة. قال والجواب عن الثاني" ...

[159] وفي ف وم: حقيقته.

[160] وفي م:يتبعها

[161] وفي فوم: اللذَين.

أن يستلزم الخلو عن الفائدة التي يترتب على الكلام اللفظي فيما لا يزال أعني الإتيان بالمأمور به وإفادة السامع مثلا، ولا نسلم انحصار فائدة إيجاد اللفظ فيه فيجوز أن يترتب على إيجاده الأزلي فائدة غير ما ذكر ولا يترتب ذلك على تقدير حدوثه ولا بد لنفي ذلك من دليل.

قال: والجواب عن الثاني أن الشيء القديم الصالح للأمور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الأمور دون بعض كالقدرة القديمة فإنها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الإرادة به[162] منها دون بعض. **فإن قيل**: مخصص القدرة هو الإرادة فلا بد في الكلام أيضا من مخصص ويعود الكلام فيلزم التسلسل. **قلنا**: تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الإرادة لذاتها ببعض ما يصلح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل.[163]

وأقول: مساق كلامه يقتضي أن يحمل دلالة الوجه الثاني على دلالته على حدوث اللفظي، ويقال إن قولي[164] إن الشيء القديم إلخ سيق لبيان أن الدليل لا يجري في الكلام النفسي بل في اللفظي،[165] وهذا مشكل إذ عدم دلالة هذا الوجه على حدوث اللفظ أيضا أظهر من أن يخفى فإن الكلام اللفظي الذي نفرض[166] قدمه ليس إلا الكلام اللفظي المخصوص الذي يشمل على الأوامر المخصوصة بالأفعال التي يتعلق بها والنواهي المخصوصة بالأفعال التي يتعلق بها ولا يصح كل من هذين المخصوصين بمتعلقها[167] أن يتعلق بمتعلق الأخر لظهور أن لفظة "صلوا" لا تتعلق بما يتعلق به لفظ "لا تسرفوا" ولا يلزم من تعلق كل لفظ قائم به بما يصلح أن يتعلق به أن يكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه إنما يلزم ذلك أن لو صح تعلق اللفظ القائم به المتعلق بفعل المأمور به بما تعلق به الأخر من لفظ النهي وصح تعلق اللفظ القائم به المتعلق بالمنهي عنه بما تعلق به لفظ الأمر أو كان المفروض قيام كل لفظ صالح للتعلق بالفعل على أحد الوجهين من جهة النهي أو من جهة الأمر وقدمه.

وكلاهما ظاهر الفساد، أما الأول فظاهر. وأما الثاني فلأن الكلام في الكلام اللفظي الذي يقوم مدلوله الذي يسميه بكلام النفس والطلب في صورتي الأمر والنهي ويسمونه بالإرادة والكراهة[168] فيهما. وظاهر أن اللفظ الدال على ذلك الطلب القائم به ليس كل لفظ صالح للتعلق بالفعل المطلوب على أحد الوجهين بل اللفظ المخصوص الدال **[12–أ]** على الطلب القائم به بالفعل المتعلق بالفعل على الوجه المخصوص. وظاهر أن الطلب القائم ليس طلبا لكل

---

[162] سقط من ص: به.

[163] وفي الجميع:+ انتهى كلامه. انظر شرح المواقف جلد: 8، صحيفة: 109. دار الكتب العلمية بيروت.

[164] وفي ص وم: قوله.

[165] سقط من ص: بل في اللفظي.

[166] وفي ص: يفرض.

[167] وفي ص: بمتعلقه، وفي م: بمتعلقهما.

[168] سقط من ص: والكراهة.

فعل على وجه الأمر والنهي معا بل أحدهما فيكون اللفظ القديم المفروض هو اللفظ المخصوص الدال على ذلك الطلب فقط.

ثم نقول: إن قول المستدل صح في كل فعل أن يأمر به وأن ينهى عنه إن أراد به أنه صح أن يتحقق حقيقة الأمر والنهي معا فلا نسلم ذلك، فإن كون الحسن والقبح شرعيين لا يستلزم إلا أن يصح تحقق حقيقة الأمر أو النهي بدلا إحداهما من[169] الأخرى فإن حقيقتهما ومدلولهما الحقيقي هو الطلب فإذا لم يتصور اجتماع طلب الفعل والترك كيف يتصور اجتماع ما يدلهما[170] حال تحقق مدلولهما. ولا شبهة أن القائم بالباري تعالى فرضا هو حقيقة الأمر والنهي المتحقق مدلولهما لا مجرد صيغتهما[171] الدالتين على الطلب من غير تحققه هناك.[172] وإن أراد أنه صح في كل فعل أن يأمر وينهى عنه بدلا أحدهما عن الأخر فلا استحالة فيه[173] ولا يلزم أن يكون كل مأمورا به ومنهيا عنه معا.

ونقول: قوله ويعود الكلام إليه ويلزم التسلسل يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون هناك صفة ثالثة غير الإرادة لا يكون نسبتها إلى جميع ما يصح أن يتعلق به الكلام على السوية بأن يكون لذاتها خصوصية بما يتعلق به الكلام مما يصح أن يتعلق به دون جميع ما يصلح أن يتعلق به فيرجح تلك الخصوصية تعلقه ببعض ما يصلح أن يتعلق به و حينئذ لا يلزم التسلسل إذ ليس ترجيحها بسبب تعلقها ببعض ما يصلح أن يتعلق به حتى يحتاج إلى مرجح أخر بل ترجيحها بخصوصية ذاتها التي لم يكن لها استواء النسبة إلى جميع ما يصلح أن يتعلق به الكلام.

ويرد على قوله تعلق الكلام ببعض إلخ أن يقال: إن كان نسبة الكلام إلى كل ما يصلح تعلقه به على السواء فلا بد له من مرجح، ويلزم التسلسل. وأيضا على هذا التقدير لا معنى لكون تعلقه بالبعض لذاته وإن لم يكن كذلك بل كان لذاته متعلقا بالفعل كالصلاة دون ضده وهو تركها كان طلب الفعل واجبا وطلب تركه ممتنعا وهو باطل، لأن الحسن والقبح شرعيان فكما يجوز أن يكون فعل الصلاة مطلوبا يجوز أن يكون تركها مطلوبا أيضا، ولا يتصور أن يقال فيه ما يقال في تعلق الإرادة لذاتها من أن الوجوب بالاختيار محقق الاختيار.

ونقول أيضا القول بأن تعلق الكلام ببعض ما يصح أن يتعلق به **[12–ب]** لذاته كالإرادة قول بالمتناقضين لأن معنى صحة التعلق بالشيء وإمكانه أن لا يكون التعلق مقتضى ذات ما يصح اتصافه بالتعلق إذ معنى الإمكان المقيس إلى الوجود وهو[174] معنى الإمكان الذي هو من جهات القضايا. ولا فرق بينهما إلا في الخصوص والعموم كما

---

[169] وفي ص:عن.

[170] وفي ص: بدلهما.

[171] وفي ف وص: صيغتيهما.

[172] سقط من ص: هناك.

[173] سقط من ص: فيه.

[174] وفي الجميع: هو.

صرح به الفاضل الشريف في بعض مصنفاته. ولا شك أن معنى إمكان الوجود والعدم أن لا يقتضي الماهية شيئا منهما فعلى هذا القياس معنى صحة التعلق بالفعل والترك أن لا يقتضي التعلق بهما وليس المراد بالإمكان والصحة في قوله تعلق الكلام ببعض دون بعض أي ما يصح تعلقه ببعض دون بعض الإمكان العام المقيد بجانب الثبوت لأن الترك والفعل مندرجان فيما يصح التعلق به.

ونقول أيضا إن الأشاعرة إذا جوزوا كون صفة الكلام والإرادة متعلقة لذاتها ببعض ما يصح أن يتعلق به دون بعض يلزمهم أن يجوزوا كون الماهية مقتضية لوجودها مع صحة اتصافها بالعدم، ولا فرق بين الوجود والعدم اللذين يصح اتصاف الماهية بأحدهما بدلا من الآخر وبين تعلق الكلام بالفعل أو الترك وتعلق الإرادة بهذا الضد أو ذلك الضد في أن كل واحد منهما صحة اتصاف الشيء بأحد المتقابلين بدلا من الآخر، فإذا لم يناف الصحة الثانية لعلية ما له الصحة لترجيح خصوصية إحدى الصفتين من التعلقين لم يناف الصحة الأولى لعلية الماهية لترجيح الوجود وخصوصية الصفة مما لا مدخل له[175] في جواز الترجيح بديهة وحينئذ يلزمهم انسداد باب إثبات الصانع.

وأما الأدلة المنقولة فوجوه:

الأول: القرآن ذكر، لقوله تعالى: ﴿وهذا ذكر مبارك﴾،[176] و"هذا" إشارة إلى القرآن. ولقوله تعالى: ﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾،[177] والضمير عائد إلى القرآن. وكل ذكر محدث لقوله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾،[178] وقوله تعالى: ﴿وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث﴾،[179] فإنهما يدلان على أن كل ذكر محدث لأن المحدث وإن كان صفة للذكر إلا أن في المركبات التقييدية إشارة إلى النسب الخبرية فهي بذلك الاعتبار يحتمل الصدق والكذب وإن لم يحتملهما باعتبار مفهومهما[180] وبملاحظة تلك النسبة الخبرية التي أشير إليها في ذكر محدث جعلا دليلين للكبرى.

ولا يخفى عليك أن هذا الدليل إنما يدل على أن الذكر الآتي المنزل على الرسول محدث ولا يدل على أن كل فرد من أفراد الذكر محدث فإنه يجوز أن يكون بعض أفراد الذكر قديما قائما **[13–أ]** بالباري غير قابل نفسه للإتيان والنزول لامتناع نزول محله ويكون بعض أفراده المماثل لذلك الفرد القديم المشترك معه في صحة إطلاق القرآن عليه أعني

---

[175] وفي ص وم: لها.

[176] سورة الأنبياء، 50/21.

[177] سورة الزخرف. 44/43.

[178] سورة الأنبياء، 2/21.

[179] سورة الشعراء، 5/26.

[180] وفي ف وص وم:مفهومها.

الفرد الآتي المنزل على الرسول بنزول محله حادثا. فعلى هذا لا يدل ما ذكروه على[181] الكلام اللفظي مطلقا حادث كما أنه لا يدل على أن النفسي حادث.[182] وأيضا لم لا يجوز أن يكون "محدث" صفة مقيدة مثل قولك: "ما يأتي زيدا من رجل عالم إلا يكرمه" فهذا لا يدل على أن كل رجل عالمٌ وكذا الأول.

والثاني قوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴾،[183] وقوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴾.[184] وصاحب المواقف سها في نقل الآية فقال الثاني قوله تعالى: "إنما أمرنا إذا أردنا شيئا أن نقول له كن فيكون"، لأن نظم الآية في سورة النحل على ما نقلناه أولا، وفي سورة يس على ما نقلناه ثانيا. وأشار الأبهري في شرحه إلى كون ما ذكر في المواقف سهوا نقل[185] الآيتين على ما نقلناه وعدل عما نقله المواقف وأنا أتعجب من الفاضل الشريف حيث نبه على كون ما وقع في بعض من النسخ من لفظ القدرة سهوا ولم ينبه على كون ما نقله من نظم الآية سهوا وكأنه تركه لظهوره.

ونقول في وجه الاستدلال بالآيتين أن المعنى أن الله إذا أراد شيئا يقول[186] له كن فيكون. قوله كن وهو قسم من الكلام متأخر عن الإرادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له ويكون حاصلا قبيل وجود الشيء لدلالة الفاء على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث لأن التأخر الزماني عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا إذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال وأما التقدم الزماني على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضا دلالته على الحدوث. هذا إذا كان إذا شرطية، وأما إذا كانت ظرفية فتوجيهه أن يقال إن "قولنا" مبتدأ و"إذا أردناه" ظرف زمان له دال على الاستقبال لأن إذا موضوعة له و"أن يقول" خبر المبتدء وهو في تأويل المصدر كأنه قيل: "إنما قولنا لشيء حين أردناه وهو قولنا له كن"، وإذا كان قول كن هو الأمر الواقع في زمان الاستقبال يكون حادثا فيه.

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

---

[181] وفي م: + أن.

[182] سقط من ص: فعلى هذا لا يدل ما ذكروه على الكلام اللفظي مطلقا حادث كما أنه لا يدل على أن النفسي حادث.

[183] سورة النحل، 40/16

[184] سورة يس، 82/36.

[185] وفي الجميع: حيث نقل.

[186] وفي م: أن يقول.

قلنا:[187] المراد ب"شيئا" هو الشيئ الذي يكون إيجاده **[12–ب]** بطريق الأمر والقول لا كل الحوادث ولا يلزم أن يكون "كن"[188] من تلك الحوادث حتى يلزم أن يكون إيجاده بكن فيلزم التسلسل.

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

وقيل ليس ههنا قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة وهو الذي اختاره أكثر المفسرين وذهب إليه صاحب الكشاف مع حرصه على إبطال كلام أئمتنا وسعيه في التشبث بما يمكن أن يتشبث به لم يكن للمعتزلة في الآيتين حجة علينا ولا يكون فيهما دلالة على حدوث شيء من اللفظي والنفسي.

وإن قيل: إنه حقيقة وإنه تعالى أجرى سُنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها وجعل إذا ههنا للاستمرار كما في قوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا** ﴾[189] الآية...

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

وقيل إذا[190] وإن كان للاستقبال إلا أنه لم يرد هنا ذلك المعنى بل استعمل في مجرد التعليق الشرطي فإن الأمور الأزلية التي نسبتها إلى جميع الأزمنة على السوية وليس لها اختصاص بزمان دون زمان إذا عبر عنها بما يدل على اختصاصها به يصرف الكلام عن ظاهره كما قيل مثله في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ**﴾ [191] اه.

وقيل: ليس يلزم أن يكون الجزاء متأخرا بالزمان عن الشرط ولذلك يصح أن يقال إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

وقيل: الفاء في فيكون ليس للتعقيب الزماني بل لمجرد الترتيب العقلي والتأخر الذاتي فإنها ربما يستعمل فيه كما يقال وجد السواد فقام بالمحل وإن القيام ليس متأخرا بالزمان عن الوجود ولم يكن فيما ذكروه دلالة على حدوث الكلام لا اللفظي ولا النفسي وما ذكره في المواقف من أن الآيتين تدلان على حدوث اللفظ الذي لا ننازع فيه يدل على أنه

---

[187] من هنا إلى قوله "ثم نقول" سقط من "ص" وبدله عبارة أخرى وهي: قلنا الآية إنما تدل على أن مصدر الأشياء التي تتعلق الإراة بإيجادها وأحداثها قوله كن لا كل الاشياء فإن كن إذا كان قديما لا تتعلق الإرادة بإيجاده إذ القديم يمتنع أن يكون مرادا. ثم نقول...

[188] وفي م: كل.

[189] سورة البقرة، 14/2، و74.

[190] وفي ف وم: إن إذا.

[191] سورة البقرة، 119/2.

حمل الآيتين على ما يتبادر منهما من حمل كلمة كن على نفس اللفظ وجعل إذا للاستقبال والفاء للتعقيب الزماني وهو مشكل لأن حدوث اللفظ وإن كان جائزا لكن في غير ذات الله[192] وأما فيها فلا، ومقتضى الآية على تقدير أن **[13-أ]** يحمل على ما حمل عليه حدوث اللفظ في ذات الله[193] لأن الجزاء هو التكلم بقول "كن" إذ معنى "أن يقول له كن" أن يتكلم بكن فيلزم حدوث اللفظ فيه تعالى.

والوجه[194] **الثالث** قوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ** ﴾،[195] وإذ ظرف زمان ماض[196] فيكون قوله الواقع في هذا الزمان مختصا بزمان معين، والمختص بزمان معين محدث. والقول بأن هذا إنما يدل على حدوث اللفظي دون النفسي كما وقع في المواقف مشكل أيضا لأن دلالته على حدوث التكلم وتجدده وهو يستلزم حدوث صفة الكلام القائم به، اللهم إلا أن يحمل التكلم في الآيتين على معنى إيجاد الكلام وهو الذي هربوا عنه فتأمل.

ويمكن أن يقال في الجواب عن هذا الوجه بأن المراد مقارنة مطلق الطلب لزمان معين هو زمان ظهور اللفظ الدال على ذلك الطلب لا الظرفية الحقيقية. وظاهر أن التقديم[197] يقارن جميع الأزمنة وتخصيص المقارنة ههنا بخصوصية ذلك الزمان الظاهر فيه لفظ "اسجدوا" لكون الطلب والدال عليه من اللفظ ظاهرين للملائكة فيه[198] دون سائر الأزمان.

والوجه الرابع: ﴿**كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ**﴾[199] فإنه يدل على أن القرآن مركب من الأيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا.

والجواب: أن المراد بالكتاب الفرد المنزل لا كل فرد من القرآن فلا يكون ما ذكر دالا على حدوث اللفظي مطلقا كما لا يدل على النفسي.

---

[192] وفي ص:+ تعالى.

[193] وفي م:+ تعالى.

[194] وفي م: فالوجه.

[195] سورة البقرة، 30/2، والحجر، 28/15.

[196] سقط من ص: ماض.

[197] وفي الجميع: القديم.

[198] وفي ص: "حينئذ" بدل "فيه".

[199] سورة هود، 1/11.

والوجه الخامس:[200] قوله تعالى: ﴿**حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ**﴾[201] فإنه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثا لأن المسموع لا يكون إلا حرفا وصوتا.

والجواب المراد ب"كلام الله" هو المنزل لا الفرد القائم به تعالى[202] ولا شك في حدوثه ولا يلزم منه أن يكون كل فرد من اللفظي حادثا كما لا يلزم أن يكون النفسي حادثا.

والوجه السادس:[203] قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا**﴾،[204] فإنه يدل على أن كلام الله تعالى يكون عربيا تارة وعبريا أخرى فيكون متغيرا وذلك دليل الحدوث. هكذا قال في شرح المواقف.[205]

وأنت خبير بأنه إن أراد بقوله "إن كلام الله يكون عربيا" اه. أن نوع القرآن اللفظي قد يوجد في ضمن اللفظي[206] العربي وقد يوجد في ضمن العبري أو أن[207] الفرد اللفظي للقرآن قد يكون عربيا وقد يكون عبريا ففسادهما واضح لأن نوع القرآن ليس إلا هذا المؤلف المخصوص المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة مع قطع النظر عن تعيّن محله وإنما وضع لفظ القرآن لهذا النوع ولا ينفك عنه العربية **[14–ب]** ولا يحتمل أن يكون عبريا تارة أخرى وكذا الحال في الفرد اللفظي الذي اخترعه الله في لسان الملك أو النبي ليس إلا عربيا ولا يحتمل أن يكون عبريا وإن أراد أن الكلام اللفظي قد يكون عبريا وقد يكون عربيا. فما ذكره[208] لا يفيده أصلا لأنه لا يدل على أن اللفظي المخصوص يتوارد عليه[209] ويتصف بالعربية في بعض أفراده وقد يتحقق في ضمن العبري ويتصف بالعبرية في ضمن بعض أفراده، وهذا لا يقتضي حدوث مطلق اللفظي إلا إذا ثبت أن العربية والعبرية متجددتان وهو ممنوع فإن من يزعم أن اللفظي قديم يقول بأزليتهما.

---

[200] وفي ص: والخامس.

[201] سورة التوبة، 6/9.

[202] سقط من ص:تعالى.

[203] وفي ص: والسادس.

[204] سورة يوسف، 2/12.

[205] انظر شرح المواقف جلد: 8، صحيفة: 109. دار الكتب العلمية بيروت.

[206] وفي ص: اللفظ.

[207] وفي ص: إن أراد أن الفرد.

[208] من هنا إلى "الوجه السابع" سقط من "ص" وبدله عبارة أخرى وهي: " وفي ص: فما ذكره إنما يفيد كون الدال على القرآن متغيرا ومتبدلا ولا يدل على أن نفسه متغير بل نقول ما ذكره إنما يفيد تغير صفة الدلالة وقصد الدلالة على المعنى القائم به تعالى من الكلام النفسي أو العلم والإرادة على اختلاف الرايين لا يرتفع ولا يتغير بقصد الدلالة على ذلك المعنى القائم به باللفظ العربي. " والسابع ...

[209] وفي ف وم: يتوارد عليه العبرية والعربية بل إنما يدل على أن الكلام اللفظي قد يتحقق في ضمن العربي ويتصف بالعربية في ضمن بعض –وسقط من م: بعض– أفراده وقد يتحقق...

والوجه السابع:[210] أن القرآن معجز إجماعا وتجب مقارنته للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها، وإن لم يكن مقارنا لها حادثا معها يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له بذلك المدعى وتصديقه .

والجواب: أن المعجز المتحدى به هو هذا المؤلف المخصوص الكلي المتعدد الأفراد بحسب تعدد محاله مع قطع النظر عن خصوصية المحل لا خصوصية الفرد من حيث هي خصوصية بأن يكون لتلك الخصوصية والتشخص الناشئ من المحل مدخلا في الإعجاز والتحدي. ولا شك أنه يكفي في إعجاز ذلك الكلي حدوث فرد منه ومقارنته للدعوى ولا يلزم أن يكون كل فرد منه حادثا ومقارنا للدعوى ويجوز أن يكون الفرد القائم بالرسول حادثا مقارنا للدعوى ويكون بعض أفراده قديما بالباري وبعضه الآخر حادثا سابقا على الدعوى كالقائم بجبرائيل قبل الإنزال، وفي قوله لو لم يكن حادثا مقارنا لها يكون قديما سابقا عليها منع ظاهر لجواز أن يكون حادثا سابقا عليها ويجب أن يجعل ذلك مبنيا على أن لا قائل بالفصل.[211]

والوجه الثامن:[212] أن الله وصف القرآن بأنه منزل وتنزيل، وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالإنزال والتنزيل على الصفات القديمة بذاته.[213]

والوجه التاسع:[214] قوله عليه السلام ﴿**يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويسين**﴾[215] فإنه مربوب كلا وبعضا والمربوب محدث اتفاقا.

وجوابهما: أن المراد أن القرآن الذي ظهر بيد[216] الرسول وحمله جبرائيل هو منزل وتنزيل ومربوب وليس المراد أن كل أفراده كذلك فلا يلزم أن يكون كل فرد من اللفظي والنفسي حادثا.

---

[210] وفي ص: والسادس.

[211] وفي ص:+ وأيضا إنهم يقولون الكلام الذي يكلم الله به ما خلقه في جبريل أو اللوح وهو غير حادث مع الدعوى.

[212] وفي ص:والسابع.

[213] وفي ص: القائمة بذاته تعالى.

[214] وفي ص: والثامن.

[215] ما وجدناه في كتب الحديث. وفي شعب الإيمان للبيهقي: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ، " صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فَقَالَ رَجُلٌ: اللهُمَّ رَبَّ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ اغْفِرْ لَهُ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ إِنَّ الْقُرْآنَ مِنْهُ، إِنَّ الْقُرْآنَ مِنْهُ. 331/1.

[216] وفي ص:بعد.

والوجه العاشر:[217] أن الله تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو: ﴿إنا أنزلناه﴾،[218] ﴿إنا أرسلناه﴾،[219] ولا شك **[15–أ]** أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لأنه إخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزل.

والجواب: أن تلك الأخبار متروكة الظاهر ولم يرد بها المضي الحقيقي بل الحكمة اقتضت التعبير بتلك الألفاظ فعلى هذا لا يدل ما ذكر على حدوث اللفظ أيضا. ولا يخفى عليك أنه لو سلم دلالة ما ذكر على حدوث اللفظ ينبغي أن يسلم دلالته على حدوث النفسي بلا فرق. فتسليم الأولى دون الثانية كما في المواقف تحكم، بيان ذلك أنه إما أن يسلم كون المضي ومعاني تلك الأخبار الحقيقية مرادة منها أو لا، فعلى الثاني لا يلزم حدوث الألفاظ أيضا بديهة، وعلى الأول حدوث النفسي[220] أيضا، إذ معنى المضي يكون معتبرا في المعنى النفسي حينئذ إذ ليس النفسي إلا مدلول اللفظي وما يعبر عنه به ولو كان المعنى النفسي المعتبر فيه معنى المضي أزليا لكان النفسي كاذبا لعدم الماضي بالنسبة إلى الأزل.

والوجه الحادي عشر:[221] النسخ حق بإجماع الأمة وواقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء ولا يتصور شيء منهما في القديم لأن ما ثبت[222] قدمه يمتنع عدمه.

والجواب عنه:[223] ليس المراد بالرفع والانتهاء إلا زوال وانتهاء ما يظن من تعلق الطلب بالمستقبل بمعنى أنه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن بقاء التعلق الماضي في المستقبل وليس المراد زوال ذات الطلب واللفظ وانتهائهما.

ثم إن المصنف أجاب عن الكل بأنه إنما يدل على حدوث اللفظ دون المعنى وما ذكره يشعر بأن الأدلة المذكورة أظهر في حدوث اللفظ من حدوث النفسي.

ولا يخفى على المنصف أن الأمر ليس كذلك في الدليلين الأخيرين، أما الدليل العاشر[224] فإنه لا فرق بين النفسي واللفظي في عدم الدلالة على حدوثهما في نفس الأمر، ودلالتهما عليه بحسب الظاهر، وأما الحادي عشر[225]

---

[217] وفي ص: والتاسع.

[218] سورة يوسف، 2/12.

[219] الصواب: إنا أرسلنا، كما في سورة نوح 1/71، وغيرها.

[220] وفي ص: يلزم حدوث النفسي.

[221] وفي ص: والعاشر.

[222] وفي ص: يثبت.

[223] سقط من ف وص: عنه.

[224] وفي ص: التاسع.

[225] وفي ص: العاشر.

فلأن النسخ بحسب الشرع على ما عرفوه أن يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي آخر مقتضيا خلاف حكمه: وهو يقتضي أن يكون الارتفاع أو الانتهاء في حكم الدليل الشرعي الذي هو المعنى النفسي لا[226] في الدليل الشرعي الدال على ذلك الحكم. هذا.

واعلم أن ما ذكره[227] في المواقف من الأدلة العقلية وبعض النقلية على الوجه الذي ذكره مما يخالفه ما قاله الفاضل الشريف في حاشيته للكشاف: إعلم أن للمعتزلة على حدوث القرآن دليلا عقليا وهو تركبه من أجزاء ممتنعة الاجتماع **[15–ب]** ودليلا سمعيا هو نحو قوله تعالى: ﴿ومَا[228] **يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ**﴾،[229] فالأول استدلال بما علم اتصافه به عقلا، والثاني استدلال عليه بما ورد في الشرع ودل على حدوثه لا على اتصافه بما يوجب حدوثه كما توهمه هذا القائل.

وقوله: "وهو تركبه" يشعر بانحصار الدليل العقلي في التركيب المذكور وهو مخالف لما ذكر في ذلك الكتاب[230] من قوله "وأما المعقول فوجهان" ولعله أراد وهو نحو تركبه. وأيضا جعل التركيب المذكور مستفادا من العقل في الحاشية وجعله في شرح المواقف[231] مستفادا من الأدلة النقلية حيث قال: ﴿**أحكمت آياته ثم فصلت**﴾ فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فإنه تصريح بأن تركبه من الأجزاء المتعاقبة مما استدل عليه بالدليل النقلي والظاهر أنه بني ما ذكره في الحاشية أن[232] القرآن أمر حسي يعلم تركبه من الأجزاء بلا استعانة بالشرع.

وأقول: فرق بين كون القرآن الذي كلام الله مركبا وبين كون هذا المؤلف المشار إليه مركبا فإن الأحكام يختلف[233] باختلاف العنوان، وكون الحكم الثاني[234] مستفادا من الحس لا يستلزم أن يكون الأول[235] مستفادا منه. ومن حكم[236] بأن الحكم بتركبه من تلك الأجزاء شرعي جعل عنوان الحكم مفهوم القرآن الذي هو كلام الله وهو الذي

---

226 سقط من م: لا.

227 وفي ص بدل هذه العبارة: واعلم أن ما ذكره من الأدلة العقلية على الوجه الذي ذكره يشعر بأن الدليل العقلي الدال على حدوث القرآن الذي أوردوه في الاستدلال عليه منحصر في الوجهين حيث قال أما المعقول فوجهان. وقال الفاضل الشريف في حاشية الكشاف اعلم أن للمعتزلة ...

228 الصواب: ما، بلا واو.

229 سورة الأنبياء، 2/21.

230 وفي ص: لما ذكر في المواقف من الانحصار على الدليلين المذكورين ولعله أراد من قوله...

231 وفي ص: و في شرح المواقف جعله.

232 وفي ف:على أن.

233 وفي ص: تختلف.

234 وفي ص: الأول.

235 وفي ص: الثاني.

236 وفي ص: والذي حكم.

قصدوا إثباته في الكتب الكلامية وأوردوا في إثباته الدليل النقلي وهو مراد صاحب المواقف ولذلك أورد تلك الآية في إثباته.

واعلم أن ما أورده في الحاشية من قوله وهو نحو ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾،[237] إن أراد به انحصار دليلهم السمعي فيما ورد في الشرع ودل على حدوثه مثل قوله تعالى: ﴿وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾، فلا نسلم ذلك فإنهم استدلوا بأدلة نقلية تدل على اتصافه بصفات توجب حدوثه كما ذكر تلك الأدلة في المواقف وهي التي تدل على إنزاله وتنزيله وكونه مسموعا ومربوبا وإن أراد أن دليلهم السمعي هو نحو ذلك في مجرد استفادة الحدوث منه وإن لم تكن تلك الاستفادة بالذات، فبطلان قوله لا[238] على اتصافه بما يوجب حدوثه مما لا يخفى.

وانا أتعجب من هذا الفاضل أنه سلم أولا كون الإنزال والتنزيل وما أردفهما به صاحب الكشاف في خطبته دالا على **[16–أ]** حدوث القرآن وأن المصنف استدل بها على حدوث القرآن إظهارا لمذهبه، ولا شبهة أن هذه الصفات مما يستفاد من الشرع لا يمكن إنكاره، ولذلك خص السؤال بعدم الاستفادة من الشرع بالتأليف والتنظيم دون سائرهما. ولا شبهة أن الاعتراف به اعتراف بأن بعض الدليل السمعي لهم يدل على اتصافه بما يوجب حدوثه وإنكاره ثانيا يخالف[239] له هذا هي الكلمات الدائرة في ألسنة القوم.

ولصاحب المواقف كلام ههنا نقل محصوله في شرح المواقف وهو: "أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير، فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده، وأما العبارات فإنما تسمى كلاما لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة عنده أيضا لكنها ليست كلامَه حقيقة. وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية. فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور[240] وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة. وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة، فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في اللفظ[241]

---

[237] سورة الأنبياء، 2/21.

[238] سقط من م: لا.

[239] وفي ص: مخالف.

[240] سقط من ص: محفوظ في الصدور.

[241] وفي ص: في التلفظ.

لعدم مساعدة الآلات فالتلفظ حادث، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه[242] دون حدوث اللفظ جمعا بين الأدلة. وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفا لما عليه متأخروا أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته. وقال الفاضل الشريف وهذا المحمل من كلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني[243] في كتابه المسمى بنهاية الإقدام، ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الدينية الظاهرة المنسوبة إلى قواعد الملة."[244]

وأقول: لا شبهة أن المقروء حقيقة ما قام باللسان من الأصوات المكتسبة للعبد أو المخترعة **[16–ب]** لله القائمة بلسان الملك لا المعنى النفسي والفرد اللفظي القائمين به تعالى. ولما حكم بكون الكلام اللفظي القائم به تعالى مقروءا حقيقة حيث قال وهو مقروء بالألسن كما يدل عليه سوق كلامه علم أن مراده باللفظ القائم بالباري الذي حكم بكونه مقروءا بالألسن ماهية ذلك الفرد القائم به لا نفس الفرد من حيث هي لظهور أنه لا يكون حالّا في اللسان فإن الحالّ فيه فرد آخر مماثل له في الماهية فإن الصفة الواحدة بالشخص كيف يتصور حلولها في زمان واحد في المحلين، وأما الماهية النوعية للفظ فيجوز حلولها فيه في ضمن الفرد الحالّ فيه كما يجوز قيامها بذات الباري تعالى في ضمن الفرد القائم به تعالى.

ويحتمل أن يريد بالقراءة والكتابة والحفظ معناها الظاهر ويريد بقوله: "وهي غير الكتابة والقراءة" إلخ أنه أي نوع الكلام اللفظي القائم به ليس نوع الكتابة والقراءة حتى يلزم[245] الحدوث كما يلزم تلك الأنواع ويريد بالتلفظ في قوله يجب حملها على حدوثه معناه الظاهرَ.

ويحتمل أن يراد بالكتابة النقوش والصور، وبالقراءة الصوت الجزئي الحالّ في اللسان الذي اخترعه الله فيه أو اكتسبه العبد بقدرته الكاسبة، وبالحفظ الصور المخزونة في الخيال، وبالتلفظ القراءة بهذا المعنى ويريد بكون القائم بالله غيرها أن ماهية ذلك الفرد القائم به ليس عينها وعدم عينية الكتابة ظاهر وأما عدم عينية القراءة والحفظ فلأن الأصوات الحالّة التي أريدت بالقراءة[246] وصورها التي أريدت بالحفظ جزئياتٌ بخلاف تلك الماهية.

وفيما ذكره بحث من وجوه:

---

[242] أي حدوث التلفظ.

[243] هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني، (479 – 548 هـ = 1086 – 1153 م)
من فلاسفة الاسلام. كان إماما في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. ولد في شهرستان (بين نيسابور وخوارزم) وانتقل إلى بغداد سنة 510 هـ فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده وتوفي بها. من كتبه: "الملل والنحل" ثلاثة أجزاء، و"نهاية الاقدام في علم الكلام"، و"مصارعات الفلاسفة". و غيرها. انظر: الأعلام للزركلي، 215/6.

[244] شرح المواقف جلد: 8، صحيفة: 116.

[245] وفي ف وص: يلزمه.

[246] وفي ص: بالقراءة والحفظ وصورها جزئيات بخلاف...

الأول: أن حمل جملة الأدلة على حدوث التلفظ بعيد عن الأذهان السليمة سيما إذا حمل التلفظ على معناه الظاهر فإن المربوب ليس تلفظ القرآن بل نفسه وما اتفقوا عليه من حدوثه هو نفس المربوب وكذا النسخ انتهاء تعلق الطلب أو رفعه كما سبق لا ارتفاع التلفظ أو انتهاؤه،[247] وأيضا الدليل الثاني لا يدل على حدوث اللفظ والتلفظ وسوق كلامه يدل على أنه محمول على حدوث[248] أحدهما فتأمل.

فإن قلت: إن[249] الدليل الأول المعقول يفيد حدوث اللفظ لأن اللفظ ليس إلا لإفادة المخاطب فائدة ولذلك قالوا من لطف الله أحداث الموضوعات اللغوية فإنه لما علم حاجة الناس إلى تعريف **[17–أ]** بعضهم بعضا ما في أنفسهم في أمر معاشهم في المعاملات والمشاركات وأمر معادهم لإفادة المعرفة والأحكام أقدرهم على الصوت وتقطيعه على وجه يدل على ما في النفس بسهولة ولا شك أن الإفادة أنما يتصور للموجود وإذا كان اللفظ أزليا يخلو في الأزل عن ترتب فائدته له لعدم المخاطب فيكون عبثا والتلفظ به سفها فلا وجه لحمل كلام الأشعري على ما حمله عليه.[250]

قلت: ما ذكر من فائدة اللفظ إنما هو بالنظر إلى صدور اللفظ بطريق الاختيار ولذلك قيل أحداث الموضوعات، وأما بالنظر إلى وجود اللفظ بطريق الإيجاب كما هو اللازم لكون الكلام اللفظي أزليا قائما به فلا لأن المعلل بالأغراض والحكم هو الفعل الاختياري دون المستند بطريق الإيجاب وإذا لم يتعلق الأزلي بالحكمة والغرض فخلوه عنهما لا يكون عبثا وأيضا العبث ما يخلو عن الحكمة أصلا والكلام الأزلي لم يخل عنها إلا في الأزل وأما فيما لا يزال فكلا.

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

قلت: ما ذكره أوّلا مبني على ما اختاره القدماء من كون اللفظي حادثا أو يكون المراد باللفظ هناك اللفظ القائم باللسان دون مطلقه.

والثاني: أنه لاشك أن نسبة الذات إلى جميع الألفاظ الموضوعة لطلب الفعل وطلب تركه على السوية مثل "كلوا" و"لا تأكلوا" كيف فإن حسن الفعل وقبحه شرعيان عندهم وإنهم يجوزون أن يأمر بفعل وينهى عنه ويجوزون أن ينسخ الكتاب ويأتي بدله كتاب آخر ناسخ له وإن لم يكن واقعا لتأبيد ديننا،[251] فعلى هذا يكون اختصاص بعض

---

[247] وفي ص: لا ارتفاع اللفظ والصوت القائم أو انتهاؤه.

[248] سقط من م: حدوث.

[249] سقط من ص: إن.

[250] سقط من ص: فلا وجه لحمل كلام الاشعري على ما حمله عليه.

[251] وفي ص:+ ولا شبهة في جواز كون الكتاب الناسخ كلام الله من ضرورات الدين أيضا.

الألفاظ به دون بعض بسبب تعلق الطلب بالفعل دون الترك وتعلق إرادته في الأزل بإيجاد لفظ دال على ذلك الطلب في لسان الملك دون اللفظ الدال على الترك ولا شبهة أن الطلب كما يمكن أن يتعلق بالفعل يمكن أن يتعلق بالترك لما ذكرنا من كون الحسن والقبح شرعيين وكذا الإرادة كما يمكن أن تتعلق باللفظ الدال على طلب الفعل يمكن أن تتعلق باللفظ الدال على طلب الترك، وإذا **[17–ب]** أمكن عدم ما يتوقف عليه قيام بعض الألفاظ بالنظر إلى ذات الواجب أمكن عدم قيامه به نظرا إليها وحينئذ يمكن أن يخلو عن الكمال الذي اتصف به بسبب اتصافه بتلك الألفاظ التي هي صفة كمالية لأن جميع صفاته كذلك والخلو عن الكمال الممكن نقص فيلزم إمكان النقص له تعالى فتأمل.

والثالث: أن كلام الله حقيقة على ما اختاره يكون عبارة عن مواد الكلمات والتراكيب من غير اعتبار الهيئات والصور الحاصلتين من التقديم والتأخير الزمانيين وهو يستلزم أن لا يكفر من يقول بقرآنية الكلام المركب من تلك الكلمات حال كون كلماته مهملات وتراكيبه من الهذيانات كما إذا حُرّف مثل ﴿الحمد لله رب العالمين﴾[252] تحريفا يكون ألفاظه مهملة وتركيبا[253] يكون المركب من الهذيانات، وكعدم إعجاز كلامه الحقيقي إذ لا يشك عاقل عالم بأوضاع اللغة في أن لترتيب الحروف والكلمات مدخلا في إفادة المعاني التي يتوقف عليها البلاغة التي بها إعجازه، وكعدم دلالة كلامه الحقيقي على شيء هو المقصود إذ للهيئة مدخل[254] في الدلالة على ذلك المقصود حتى لو غير تلك الهيئة لم يكن دالا على شيء أو يكون دالا على شيء غير مقصود من ذلك الكلام وإذا لم يكن الهيئة معتبرة في حقيقة كلامه كان الدال أعني مجموع المواد والهيئة خارجة عن حقيقة كلامه فلا يكون كلامه الحقيقي دالا على شيء هو المقصود مع أن جميع العلماء متفقون بأن لكلامه الحقيقي خواص ومزايا.

والرابع:[255] أن في القرآن ألفاظ[256] مكررة كما في سورة الرحمن فلو كان تلك الألفاظ قائمة بالباري تعالى مع عدم ترتبها يلزم اجتماع الأمثال في محل واحد.

والخامس:[257] أنه ثبت أن دلالة الألفاظ على المعاني الوضعية ليست بحسب ذواتها بل بسبب الوضع الاختياري الحاصل فيما لا يزال فيكون تلك الألفاظ خالية في الأزل عن الدلالة على المعنى فيلزم أن يكون الألفاظ القرآنية مهملات في الأزل ويكون قيامها به فيه كقيام لفظ حسق وعسق وهذا قول لا يجترئ عليه مسلم بل لا يتفوّه به من له أدنى مسكة.

---

[252] سورة الفاتحة 2/1.

[253] وفي ص: وركب تركيبا.

[254] وفي ص: مدخلا.

[255] وفي ص: والثالث.

[256] وفي ف وص: ألفاظا.

[257] وفي ص: والرابع.

والسادس:[258] أن العقل لا يفرق بين قيام الألفاظ بلا ترتب وبين قيام الحركات بلا تقدم فإذا جوز ذلك في الألفاظ وقيل إن امتناع قيامها بلا ترتب ليست لذاتها **[18–أ]** بل لعدم مساعدة الآلة فإذا قام بشيء لا يحتاج في الاتصاف به إلى الآلة يجوز أن يقوم به بلا ترتب جوز[259] أن لا يكون امتناع قيام الحركات بلا ترتب امتناعا ذاتيا وجوز كون امتناعه امتناعا غيريا حاصلا بسبب عدم مساعدة الآلة. وهذه سفسطة ظاهرة ولو فرضنا جواز القيام بلا ترتب فتجويز بقاء الحروف الحاصلة بتقطيع الأصوات السيالة ودوامها من الأزل إلى الأبد وقيام حقيقة الكيفية الحاصلة للنفس الضروري بحضرته المقدسة عن جميع شوائب المادة والكيفيات الجسمانية ارتكاب على ما يقبله[260] العقول السليمة والطباع المستقيمة.

فإن قيل: ليس كلامه من جنس كلامنا حتى يكون من قبيل الصوت بل هو مخالف له في الحقيقة.

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

والسابع:[261] أن لإضافة الكلام إلى الله معان.[262] الأول: معنى القيام وكون الكلام صفة له. والثاني: كون معنى الكلام اللفظي مقصودا إفادته للمخاطب وكونه تعالى مخبرا أو[263] آمرا وناهيا بما فيه من الأخبار والأوامر والنواهي. والثالث: كون الكلام مخلوق الله ومخترعه من غير مدخلية الغير فيه كسبا وإيجادا ومن لا يقول بقيام اللفظ به ويقول بحدوثه كيف يقول بأن كونه كلام الله بالمعنى الأول من ضرورات الدين وكيف يقول بكون التحدي والمعارضة بكلام الله بهذا المعنى وكيف يقول بأن المقروء والمحفوظ كلامه بهذا المعنى بل يقول بأنه كلام الله بالمعنيين الأخيرين فلا يلزم تلك المفاسد الكثير[264] على تقدير حدوث اللفظي، هذا.

واعلم أن الفاضل التفتازاني أبطل كلام المواقف في شرح المقاصد والتلويح بما ذكرنا من لزوم قيام الصوت الذي هو من خواص الأجسام. والمفهوم مما ذكره في شرح العقائد أن المانع من القيام بذاته لزوم الترتيب بين أجزاء الكلام اللفظي حتى لو جاز القيام بلا ترتيب[265] كان كلام المواقف جيدا لا غبار عليه والصحيح ما ذكر في ذينك الكتابين.

---

[258] وفي ص: والخامس.

[259] وفي م: جواز.

[260] وفي ف: لا يقبله.

[261] وفي ص: والخامس.

[262] الصواب معاني.

[263] وفي ف وص: و.

[264] وفي ف وص: الكثيرة.

[265] وفي ص: ترتب.

واعلم أنه ينبغي أن يحمل الكلام على النفسي فيما نقل من الحديث من أن القرآن كلام الله غير مخلوق إن صح كونه حديثا، وإنما قلنا إن صح لأنه ذكر الصغاني[266] فيما جمعه من الموضوعات أن هذا الحديث موضوع.[267]

وأنا أتعجب أن أهل السنة استدلوا به[268] خلق القرآن والخصوم**[18–ب]** أجابوا بأن المخلوق بمعنى المفترى ولم يتفطن الفريقان بكونه موضوعا. وأيضا يجب أن يحمل عليه لفظ القرآن فيما نقل في مناظرة أبي حنيفة[269] مع أبي يوسف[270] ستة أشهر واستقرار رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر.

المبحث الثالث: في امتناع الكذب عليه تعالى، اتفق الكل على أنه يمتنع الكذب عليه.

---

[266] الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر العدوي العمري الصاغاني الحنفي رضي الدين (577 – 650 هـ = 1181 – 1252 م). كان أعلم أهل عصره في اللغة. وكان فقيها محدثا. ولد في لاهور (بالهند) ونشأ بغزنة (من بلاد السند) ودخل بغداد، ورحل إلى اليمن، وتوفي ودفن في بغداد، وكان قد أوصى أن يدفن بمكه، فنقل إليها ودفن بها.
من مصنفاته: "مجمع البحرين" ملجدان في اللغة، و"التكملة" ست مجلدات جعلها تكملة لصحاح الجوهري، و "العباب" معجم في اللغة ألفه لابن العلقمي (وزير المستعصم)، و "الاضداد"، و"مشارق الانوار" في الحديث، و"الموضوعات"، وغيرها. انظر الأعلام للزركلي، 214/2.

[267] موضوعات الصغاني، ص: 76.

[268] وفي الجميع:+ على عدم.

[269] هو النعمان بن ثابت، الكوفي، أبو حنيفة (80 – 150 هـ = 699 – 767 م)، إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل: أصله من أبناء فارس. ولد ونشأ بالكوفة. وكان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والافتاء. وأراده المنصور العباسي على القضاء ببغداد، فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أنه لا يفعل، فحبسه إلى أن مات. وكان قوي الحجة، كريما في أخلاقه، جوادا، حسن المنطق والصورة، وعن الإمام الشافعي: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة. ورأى أنس بن مالك لما قدم عليهم الكوفة. يقال: إنه من أبناء الفرس. له "مسند" في الحديث، جمعه تلاميذه، و"المخارج" في الفقه، رواه عنه تلميذه أبو يوسف. وتنسب إليه رسالة "الفقه الأكبر". انظر الأعلام للزركلي، 36/8. وسير أعلام النبلاء للإمام الذهبي، 390/6.

[270] هو أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي،(113 – 182 هـ = 731 – 798 م)، صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. كان فقيها علامة، من حفاظ الحديث. ولد بالكوفة. وتفقه بالحديث والرواية، ثم لزم أبا حنيفة، فغلب عليه " الرأي " وولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد. ومات في خلافته، ببغداد، وهو على القضاء. وكان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب وأول من دعي " قاضي القضاة"، وأول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة.
. من كتبه "الخراج"، و"الآثار" وهو مسند أبي حنيفة، و"أدب القاضي"، و"الأمالي في الفقه"، وغيرها. انظر الأعلام للزركلي، 193/8. وسير أعلام النبلاء للإمام الذهبي، 535/8.

فإن قلت: كيف يتصور الاتفاق في امتناع الكذب مع أن الاشاعرة قالوا بشمول قدرته لجميع الممكنات التي من جملتها الخبر الكاذب وليس معنى القدرة إلا إمكان الفعل والترك. وصرح الفاضل الشريف في شرح المواقف في "مباحث أن الثواب والعقاب واجب له تعالى أم لا" بمنع استحالة الكذب له تعالى مستندا بأنه من جملة الممكنات التي يشملها[271] قدرته، وأن الجبائيّ[272] ذهب إلى أن قبح الأفعال وحسنها ليس لذاتها ولا لصفة لازمة لها بل لوجوه واعتبارات غير لازمة.

قلت: لم يُرد بالامتناع الذاتيَ المقابلَ للإمكان الذاتي بل مطلقَ الامتناع العام للامتناع بالغير أيضا والإمكان المعتبر في معنى القدرة هو الإمكان الذاتي فإن معنى كون الخبر الكاذب مقدورا له أنه إذا نظر إلى ذاته مع قطع النظر عما سواها ومقتضياتها[273] جوز العقل أن يفعل وأن يترك وهذا المعنى لا ينافي أن يستحيل أحدهما نظرا إلى الغير الغير المقتضى فإن الأشاعرة والجبائي وإن قالا بإمكان صدور[274] الكذب عنه نظرا إلى ذات الخبر الكاذب لكنهم يقولون بالمانع الصارف عن فعله وهو كونه سببا لاختلال النظام الذي ليس من مقتضيات ذاته وبالنظر إلى ذلك الصارف يمتنع صدوره عنه تعالى امتناعا بالغير وإن كان ممكنا بالنظر إلى ذاته وهذا مثل ما قالوه أنه لو سلم قبح الأشياء بالنسبة إليه تعالى فالقدرة عليها لا ينافي امتناع صدورها عنه نظرا إلى وجود الصارف عنه وعدم الداعي وإن كان ممكنا في نفسه.

فإن قلت: الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وصدور الكذب عنه يستلزم المحال لأنه إما أن لا يعلم كونه كذبا فهو جهل وإما أن يعلم ففعله سفه فلا يكون صدور الكذب عنه ممكنا.

قلت: إنما يلزم السفه أن لو كان فعل الكذب قبيحا وعلم قبحه وأما إذا لم يكن قبيحا كما هو مذهبنا فلا سفه في فعله وإن استدل عليه بكون الفعل المذكور خاليا عن الفائدة ومستلزما للمفسدة، فنقول لا نسلم أن الفعل الخالي عن الفائدة **[19–أ]** سفه محال فإن أفعال الله لا يجب تعليلها بالفوائد عندنا وأن الممكن ربما يستلزم المحال بسبب الغير فإن[275] استلزام الفعل للمفسدة في صورة صدور الكذب عنه ليس إلا أمرا ناشئا عن الغير وليس من

---

[271] وفي م: يشتملها.

[272] هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن جمران بن أبان، مولى عثمان بن عفان، رضي الله عنه أبو علي الجبائي (235 – 303 هـ = 849 – 916 م)، من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. أخذ هذا العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام البصري رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره. وإليه نسبة الطائفة (الجبائية). وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السنة علم الكلام، وله معه مناظرة مشهورة في الإخوة الثلاثة، ثم خالفه ونابذه وتسنن. له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. نسبته إلى جبى (من قرى البصرة) اشتهر في البصرة، ودفن بجبى. ثم خلفه ابنه العلامة أبو هاشم الجبائي. له تفسير حافل مطول، رد عليه الاشعري. انظر الأعلام للزركلي، 256/6. وسير أعلام النبلاء للإمام الذهبي، 183/14. ووفيات الأعيان، 267/4.

[273] وفي ص: ومن مقتضياتها.

[274] سقط من ص: صدور.

[275] وفي ص: وإن.

مقتضيات ذات الخبر الكاذب إذ الجريان على موجب الكاذب الذي هو السبب للاختلال ليس من مقتضيات الخبر فإنه يجوز عند العقل أن يتلفظ بخبر كاذب ولا يجري على موجبه أحد.

ثم إن المعتزلة استدلوا على المطلوب بوجهين، الأول أن الكذب في الكلام الذي هو من قبيل الأفعال عندهم قبيح وهو لا يفعل القبيح اي يمتنع أن يفعله وهو مبني على أصلهم الفاسد من إثبات حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها بالنسبة إلى الله تعالى. والثاني أن صدور الكذب عنه مناف لمصلحة العالم إذ لو جاز ذلك لجاز أن يخلق الكذب في النبي فلا يتميز النبي عن المتنبي ويرتفع المصالح المتعلقة بمتابعة النبي ومجانبة المتنبي وكل ما هو مناف لمصلحة العالم يمتنع صدوره عنه إذ الأصلح واجب عليه.

ولا يخفى عليك أن جواز خلق الكذب مطلقا وهو الذي نفي عنه اتفاقا لا يستلزم جواز خلق الكذب في النبي إذ العام لا يستلزم الخاص ولا يمكن أن يقال لا فرق بين جواز خلق الكذب في شخص وبين خلقه في شخص آخر فإذا جاز في أحدهما جاز في الآخر بالضرورة وخصوصية كون الشخص غير نبي مما لا مدخل له في الجواز لأن المراد بالجواز ههنا سلب مطلق الامتناع الذي ادعى ثبوته واستدل عليه بالوجوه المذكورة ولا شك أن الشخص الذي يكون خلق الكذب فيه منافيا لمصلحة العالم لا يتصور فيه سلب الامتناع بهذا المعنى بخلاف الشخص الذي لا يكون خلقه فيه كذلك فلا يلزم من جواز خلقه في مثل هذا الشخص جوازه في النبي بهذا المعنى للفرق الظاهر بينهما فلا يلزم مما ذكره امتناع الكذب عنه تعالى مطلقا. وأجيب عن شبهتهم هذه بما ثبت عندنا أن الأصلح ليس واجبا عليه.

واستدل الأصحاب على الامتناع بثلثة أوجه: الأول أن الكذب على الله نقص والنقص على الله محال إجماعا وأيضا يلزم أن يكون أحدنا أكمل منه في بعض الأوقات الذي يتصف بالصدق فيه.

قال في شرح المواقف: وهذا الوجه إنما يدل على أن الكلام **[19–ب]** النفسي الذي هو صفة قائمة به يكون صادقا وإلا يلزم النقصان في صفاته تعالى مع كمال صفاتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة.[276]

وأنت خبير بأن دلالة ما ذكروه على الصدق في الصفة محل بحث على مقتضى ما ذكروه في مغايرة الخبر للعلم لأنهم جوزوا تحقق الخبر بدون العلم والتصديق بمدلوله. وقالوا: بل يجوز أن يخبر عما يعلم ويصدق بخلاف مدلول الخبر. وحينئذ يكون الخبر متحققا في صورة الخبر الكاذب الذي يعلم خلاف مدلوله. ولا شبهة أن المتحقق في هذه الصورة تصور مدلول الخبر لا الحكم المتعلق بمدلوله. ولو فرضنا قيام مدلول الخبر الكاذب به تعالى لا يلزم منه إلا مجرد قيام النسبة التامة به تعالى لا الحكم الغير المطابق للواقع المتعلق بتلك النسبة. وهذا القيام إنما يستلزم مطلق التصور المتعلق

[276] شرح المواقف، 114/8.

بتلك النسبة سواء كان تصوريا أو تصديقيا[277] ولا يلزم من هذا القيام النقص فإن صور جميع الكواذب حاصلة فيه مع أنه يحكم بخلاف مدلولاته. وقال فيه: ولما كان لقائل أن يقول خلق الكاذب أيضا نقص في فعله ويعود المحذور. أشار إلى دفعه بقوله: واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما يختلف العبارة دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزومه[278] النقص في افعاله تعالى.[279]

والظاهر أنه لا حاجة ههنا إلى تقدير سؤال وجواب يكون ما قاله صاحب المواقف ردا عليه بل الظاهر أن ما ذكره اعتراض على الدليل ابتداء وهو عين ما ذكره إمام الحرمين في رد[280] حيث قال: لا يمكن التمسك في تنزه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لأن الكذب عندنا لا يقبح بعينه وهو الذي ذكره صاحب التلخيص أيضا حيث قال: الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقليا كان قولا بحسن الأشياء وقبحها عقلا.[281]

والوجه الثاني: أنه لو جاز كذبه لكان أزليا لامتناع قيام الحوادث به وحينئذ يمتنع زواله لأن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه واللازم باطل وإلا لامتنع صدقه وهو باطل[282] لأن من علم شيئا أمكن له **[20–أ]** أن يخبر عنه على ما هو به. قال في شرح المواقف وهذا الوجه أيضا إنما يتم في الكلام النفسي دون اللفظي.[283]

وأقول: فيه بحث من وجوه. الأول: أنه قد سبق أن الكلام واحد عندهم وإنما ينقسم إلى الخبر وغيره باعتبار التعلق فيكون التعلق معتبرا في الخبر وهو أمر اعتباري فلا يكون الخبر الكاذب الذي اعتبر في ماهيته الأمر الاعتباري إلا اعتباريا فكيف يتصور كونه قديما لأنه قسم من الموجود لا يمكن أن يحمل القديم على معنى الأزلي العام للاعتباري الغير المتجدد لأن حكمهم بأن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه إنما هو على القديم الذي هو قسم من الموجود دون مطلق الازلي لأن بعض الأزليات العدمية يجوز زوالها كعدم الحادث الأزلي وأيضا قوله إذ لا يقوم الحادث بذاته إنما يصح في الحادث الذي هو قسم من الموجود دون الأمر الاعتباري المتجدد فلا يلزم من عدم كون الخبر قديما أن يكون حادثا هو غير جائز القيام بذاته تعالى لجواز أن يكون متجددا فإن بعض المتجددات يجوز قيامه به.

---

[277] وفي ف: تصوريا أو تصديقا، وفي ص: تصورا أو تصديقا.

[278] وفي الجميع: بلزوم.

[279] شرح المواقف جلد: 8، صحيفة: 115.

[280] وفي الجميع: رده.

[281] وفي الجميع:+ إلخ.

[282] سقط من ص: وهو باطل.

[283] جلد: 8، صحيفة: 115.

والثاني: أن قوله لأن من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه على ما هو به بالضرورة في حيز المنع لأن إمكان الخبر إنما يثبت لمن لا يقتضي ذاته كذبه وأمكن زوال الكذب عنه وأما من يقتضي كذبه فرضا ويمتنع زوال الكذب عنه بالنظر إلى ذاته فلا يلزم أن يمكن له الخبر على ما هو به فضلا عن كون العلم بذلك الإمكان ضروريا. ونظير ذلك منعهم إمكان العلم[284] بأنه عالم بأمر على تقدير امتناع علمه بنفسه وهو مما ذكر في شرح المواقف في بيان عموم علمه تعالى بالأشياء.[285]

والثالث: أنه إن أراد بقوله "إن من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه على ما هو به" أن من علم شيئا علما تصديقيا متعلقا بالحكم على ذلك الشيء بمعنى الوقوع أو اللاوقوع المقابل لما يشمل عليه الخبر الكاذب من الحكم بذلك المعنى نمنع أن لا يمكن له الخبر الصادق إذ الخبر الكاذب الذي يعلم خلافه علما تصديقا[286] خال عن الحكم بمعنى الإيقاع إن كان هذا العلم في زمان الخبر الكاذب كما هو اللائق بشأن علم الله العام لجميع الأشياء وليس حصوله في المخبر إلا حصول تصوري ومثل هذا الخبر الحاصل على هذا الوجه يجوز أن يجتمع مع الخبر المشتمل على الحكم المعلوم علما تصديقيا فإن التصور لا يضاد التصديق فعلى تقدير قدم الخبر الكاذب على هذا الوجه وامتناع زواله **[20–ب]** يجوز أن يجتمع مع الخبر الصادق وإن أريد[287] العلم التصديقي المتعلق بالحكم المشتمل عليه الخبر الكاذب فلا نسلم أنه يستلزم[288] مقتضى ذاته أو نمنع استحالة اللازم بناء على أنه يجوز أن يكون الخبر الصادق خاليا عن حكم المخبر بمعنى الإيقاع ويكون الحاصل في المخبر مجرد تصور الوقوع إمكان الخبر الصادق وسنده ما مر من كون الكاذب صح[289] فلا يلزم زوال الخبر الكاذب في الإخبار على ما هو به على هذا الوجه.

وإن أراد أن من علم شيئا علما مطلقا وإن كان ذلك علما تصوريا متعلقا بنفسه أو أحواله فلا نسلم أنه يمكن له أن يخبر عنه على ما هو به فإن في إمكان الخبر المذكور لا بد من إمكان تصور المحمول والنسبة وإمكان الحكم المتعلق بوقوع النسبة أو لا وقوعها إن كان المراد بالخبر المقارن للحكم وظاهر أن مجرد تصور الموضوع أو تصور وقوع النسبة لا يستلزم إمكان الخبر عنه على ما هو به وإن سلم إمكانه فلا تضاد بينه وبين الخبر الكاذب إن كان حصوله حصولا تصوريا كما هو المفروض في الباري تعالى لتنزهه عن الجهل كما ظهر ذلك مما تقدم على هذا المبحث وإن كان المراد بالخبر الصادق مطلق الخبر وإن كان ذلك تصوريا فلا تضاد بينه وبين الخبر الكاذب سواء كان هذا عاما أيضا أو

---

[284] وفي ص:+ بكون الشخص عالما.

[285] شرح المواقف، 83/8.

[286] وفي الجميع: تصديقيا.

[287] من هنا إلى قوله "وإن أراد " سقط من ص.

[288] وفي م:+ إمكان الخبر الصادق وسنده ما مر من كون الكاذب.

[289] سقط من م: إمكان الخبر الصادق وسنده ما مر من كون الكاذب صح.

تصديقيا. وبالجملة ما ذكروه[290] إنما يتم أن[291] لو كان حصول الخبر الكاذب على وجه التصديق وكان المراد بالعلم في قوله "فإن من علم شيئا" العلم التصديقي وكان العلم التصديقي بشيء مطلقا مستلزما للخبر عنه على ما هو به مصدقا به،[292] وظاهر أن المصدق بالخبر الكاذب لا يلزم إمكان تصديقه بخلاف الخبر الكاذب حتى يمكن له أن يخبر على ما يطابق علمه بل اللازم هو العلم بالموضوع وسائر ما لا بد منه في مطلق الخبر فلا يلزم من العلم بالشيء الذي يستلزمه الخبر إمكان الخبر على ما هو به، وإن قرر الدليل هكذا لو جاز له الخبر الكاذب اي الخبر الذي يقارن الحكم بوقوع النسبة التي يشملها لكان قديما يمتنع زواله ويمتنع له الصدق واللازم باطل لأنه يمكن أن بعلم الأشياء على ما هو به وكل شخص يمكن له هذا العلم يمكن أن يخبر على ما هو به. فنقول هذا يقتضي تخصيص الدعوى ببعض أفراد الخبر الكاذب فإن الخبر الكاذب يتحقق في صورة العلم والحكم بخلاف الخبر الكاذب عندهم كما سبق.

ومثل هذا الخبر **[21–أ]** يخرج عن المدعى حينئذ وأيضا يكون المدعى أوضح من الدليل حينئذ إذ بطلان عدم حكم الله حكما غير مطابق للواقع في الظهور بحيث لا يخفى على أكثر العوام بخلاف الدليل المذكور المشتمل على المقدمات الخفية. وأيضا إن لوحظ في هذا الدليل عموم علمه تعالى بالأشياء وأدلته الدالة عليه كان أكثر مقدمات الدليل المذكور مستدركا إذ يكفي أن يقال لامتنع زوال الكذب المقارن للحكم المذكور وهو باطل إذ يعلم جميع الأشياء على ما هو به وإن لم يعتبر عموم علمه تعالى في الدليل أصلا كان قوله فإنه يمكن أن يعلم الأشياء في حيز المنع.

وقد يقال:[293] إنهم وإن أرادوا بالامتناع الامتناع المطلق إلا أنه لا يخلو إما أن يجعلوا مطلق الامتناع متحققا في ضمن الامتناع الغيري[294] أو في ضمن كل منهما بأن يتحقق في ضمن الذاتي في صورة النفسي وفي ضمن الغيري في صورة اللفظي.[295]

وعلى كل تقدير يرد عليهم الإشكال: أما الأول فلأنه يستلزم كون الخبر الكاذب بمعنى النفسي ممكنا لذاته فيلزم إمكان النقص وهو محال. وأما الثاني[296] فيستلزم أن لا يكون بمعنى اللفظي ممكنا لذاته وهو خلاف مذهبهم. وأما الثالث فيستلزم أن يكون الكاذب بمعنى النفسي ممكنا أيضا،[297] بيان ذلك أن إمكان الخبر الكاذب اللفظي يستلزم إمكان الخبر الكاذب النفسي لأن من يتلفظ بالخبر اللفظي قاصدا به إفادة معناه وهو المراد بإمكان الخبر اللفظي عندهم

---

[290] وفي ص وم: ما ذكره.

[291] سقط من م: أن.

[292] سقط من ص: وكان العلم التصديقي بشيء مطلقا مستلزما للخبر عنه على ما هو به مصدقا به.

[293] وفي ص: والرابع أن ما ذكروه معارض بأن يقال إنهم وإن ارادوا...

[294] وفي ف وص:+ أو في ضمن الامتناع الذاتي.

[295] سقط من ص: أو في ضمن كل منهما بأن يتحقق في ضمن الذاتي في صورة النفسي وفي ضمن الغيري في صورة اللفظي.

[296] وفي ص بعد قوله "وهو محال": وإن جعلوه متحققا في ضمن الذاتي يلزمهم أن لا يكون الخبر الكاذب...

[297] سقط من ص: وأما الثالث فيستلزم أن يكون الكاذب بمعنى النفسي ممكنا أيضا.

لا بد أن يتعقل مدلول اللفظ أولا ثم يقصد إفادته للمخاطب ثانيا وليس المراد بالخبر النفسي إلا هذا المدلول المعقول أولا والمقصود إفادته ثانيا.

ولا شبهة أن إمكان الخبر اللفظي[298] يستلزم إمكان ذلك المدلول المعقول القائم بنفس المتكلم فإذا أمكن الكاذب اللفظي أمكن الكاذب النفسي ولا يتوهم أن الممكن عندهم[299] الخبر الكاذب اللفظي من حيث هو لا الكاذب من حيث يقصد به معناه إذ ليس علمنا بإمكان الخبر الكاذب له إلا من جهة أنه قادر على جميع الممكنات التي من جملتها ذلك الخبر ولا شبهة أن العلم الحاصل بمدخلية ذلك اللفظ الكاذب من جملة الممكنات أيضا فيكون قادرا عليه وممكنا إرادته وليس إمكان قصد إفادة معناه إلا إمكان إرادة خلق العلم **[21–ب]** بمعناه بمدخلية اللفظ العادية.

واعترض على الدليل أيضا بأنه يقتضي أن يمتنع الخبر الصادق أيضا بأنه لو اتصف به لكان صدقه قديما ممتنع الزوال وهو يستلزم امتناع كذبه والحال أن من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه لا على ما هو به.

وأجيب بأن الكلام في الصدق والكذب النفسيين لا اللفظيين وأن المعلوم لنا أن من علم شيئا[300] يتعذر عليه أن يحكم بخلاف ما يعلمه.

ولا يخفى عليك أن الخبر الكاذب والصادق لا فرق بينهما في الإمكان والامتناع إن أريد بالعلم في قوله "فإن من علم شيئا" العلم بموضوع الخبر وإن[301] كان ذلك مجرد التصور الخالي عن مقارنة الحكم عليه بشيء وإن أريد به العلم المقارن للحكم المطابق للواقع أو غير المطابق[302] فلا فرق بينهما أيضا،[303] كل ذلك ظاهر مما اسلفناه فتذكر.

والوجه الثالث من الدليل وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي عليه السلام بكونه صادقا في كلامه كله وذلك مما علم من الدين ضرورة ولا حاجة بنا إلى بيان إسناده وصحته ولا إلى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر من الأنبياء كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه[304] متكلما.

---

[298] وفي ص:+ المذكور.

[299] وفي ص:+ إمكان.

[300] وفي ص: ليس بحيث يقدر أن يخبر عنه على ما هو به. ولا يخفى عليك...

[301] وفي ف: فإن.

[302] سقط من ص: أو غير المطابق.

[303] وفي ص:+ إلا أن المقدمة القابلة أن الله يعلم الأشياء علما مقارنا للحكم الغير المطابق للواقع ظاهر الفساد وإن أريد العلم المقارن للحكم المطابق فظاهر أنه لا يستلزم إمكان الخبر عن الشيء لا على ما هو به. والوجه الثالث...

[304] سقط من ص: تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه.

فإن قلت: المدعى امتناع الكذب والدليل السمعي لا يفيد إلا عدم وقوع الكذب منه فإن كون جميع أخباره صادقا في قوة قولنا لا شيء[305] من أخباره كاذبا وهو لا يقتضي أن يمتنع كذب جميع أخباره.

قلت: المراد أنه صادق في جميع أخباره التي يمكن أن يصدق عليه مفهوم خبره إمكانا بمعنى سلب مطلق الامتناع وصدق جميع الأخبار بهذا المعنى من ضرورات الدين ولا شك أن الخبر الكاذب لو كان من أفراد خبره الممكنة بهذا المعنى لم يصح كون جميع أخباره صادقا.

[305] وفي ص: في قوة أنه لا شيء.

المطلب الثاني في رؤيته تعالى:

وفيه ثلاثة مقامات:[306]

المقام الأول: في صحتها.

فإن قيل إنما تعرضوا لبيان إمكانها مع أن التعرض لوقوعها وذكر أدلته يكفي في معرفته.

قلت: أدلة الوقوع ليست إلا نقلية وهي تفيد اليقين في كل الشرعيات المفسرة بأنها أمور تجزم العقل بإمكانها ولا طريق له إليها دون كل العقليات المفسرة بما ليس كذلك إذ تجزم العقل في الأولى بعدم المعارض **[21–ب]** العقلي الذي هو امتناع المطلوب المانع من إفادتها اليقين ولا يجزم في الثانية البتة لأن العقل إذا لم يجزم بالإمكان والامتناع[307] فربما لا يجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي فلا يفيد الدليل النقلي في كلها اليقين حينئذ بخلاف الأولى ولو لم يبين الإمكان لم يجزم العقل بعدم المعارض العقلي للنقلي، فلا يفيد الدليل النقلي لنا جزما يقينيا فإفادة الأدلة النقلية الجزم اليقيني الذي هو المطلوب في هذا الباب موقوف[308] على بيان صحة الرؤية فعلى ما ذكرنا ينبغي أن يذكر أدلة الإمكان ثم أدلة الوقوع النقلية لأن أدلة الوقوع إنما تفيد اليقين بسبب الجزم بالإمكان، وقولهم إن المعتمد في إثبات الإمكان إجماع الأمة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها محل بحث فإنه مخالف لما حققناه .

وحققه الفاضل الشريف في آخر الموقف الأول من[309] كون الأدلة النقلية مفيدة لليقين في الشرعيات وغير مفيدة له في العقليات.[310]

فإن قلت:[311] ما ذكرته يقتضي أيضا أن يترك الدليل النقلي على الإمكان إذ إفادة النقلي لليقين إنما هي[312] في الشرعيات المفسرة بما ذكر وإمكان رؤيته بدون ملاحظة الدليل العقلي عليه مما لا يتصور أن يجزم به مجرد العقل

---

[306] وفي ص:+ وقال في المواقف وههنا ثلاث مقامات بتأويل المقامة ونظائره كثيرة في ذلك الكتاب.

[307] وفي ص:+ فلأجل هذا الاحتمال ربما لا يجزم...

[308] وفي ف وم: موقوفة.

[309] وفي ص:+ تحقيق.

[310] انظر شرح المواقف، 50/2.

[311] وفي ص: إن قلت.

[312] سقط من ص: إنما هي.

فيكون الدليل النقلي عليه بدون تلك الملاحظة في حكم الدليل النقلي[313] على العقليات التي لا يجزم مجرد العقل بإمكانها في احتمال المعارض العقلي فكما لا يفيد النقلي اليقين في هذه كذلك لا يفيد فيها.[314]

قلت: إحدى مقدمتي الدليل النقلي المذكور من الشرعيات المذكورة فيكون النقل فيها مفيدا لليقين والأخرى عقلية استدل عليها بالدليل العقلي البرهاني فيكون أيضا يقينية فلا يتصور فيه احتمال معارض عقلي وما ذكر من المعارض العقلي ليس جاريا في جميع العقليات بل في بعضها ولذلك قلنا ربما يجزم[315] بعدم المعارض العقلي ولم نقل لم يجزم بدون كلمة ربما الدالة على البعضية وهو الموافق لما ذكر في شرح المواقف فتأمل، وسيجيء عليك ما هو الحق في هذا المقام.[316]

وبما ذكرنا ظهر أن ما ذكر في شرح المقاصد من أن القول بأن الأصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الإمكان ما لم يرد عنه **[22–ب]** الضرورة أو البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان إنما يحسن[317] في مقام النظر والاستدلال دون مقام المناظرة والاحتجاج،[318] ليس[319] بصحيح على إطلاقه. لأنه يشعر بأن هذا المقام لو كان مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج كان ذلك القول حسنا، وليس كذلك. فإن هذا المقام لو كان مقام النظر والاستدلال لكان مقام الاستدلال بالبرهان، إذ المسألة من المطالب العلمية التي يطلب في العلم تحصيل اليقين بها لا مقام الاستدلال بغير البرهان المفيد للظن. ولا شك أن ما ذكره ذلك القائل لا يفيد الجزم بالإمكان الذي يتوقف عليه الاستدلال بالأدلة النقلية الدالة على الوقوع.

هذا كلام وقع في البين فلنرجع إلى المقصود فنقول اختلف أرباب الملل والنحل في هذه المسألة فمنع جميع الفرق صحة الرؤية المنزهة عن الكيف إلا الأشاعرة. فعلى هذا لا إشكال في مخالفة الفلاسفة والمعتزلة لهم في امتناع رؤيته تعالى لأنهم يوافقونهم في تنزهه عن الكيف فإذا خالفوهم في إمكان الرؤية المنزهة عن الكيف لا بد أن يخالفوا في صحة رؤيته المنزهة عن الكيف.

---

313 سقط من م: الدليل.

314 وفي ص: في ذلك.

315 و في الجميع:لم يجزم.

316 سقط من ص: وسيجيء عليك ما هو الحق في هذا المقام.

317 الجملة خبر أن القول.

318 شرح المقاصد، 181/4.

319 خبر أن ما ذكر.

وأما المشبهة[320] والكرامية[321] وإن خالفوهم في المسألة المذكورة لكنهم لم يوافقوهم في تنزه الباري عن الكيف فلذلك لم يخالفوهم في صحة رؤيته تعالى مثل ما خالفوهم في تلك المسألة. ثم إن أصحابنا القائلين بصحة رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة عقلا اختلفوا في جوازها في الدنيا سمعا، فمنهم من قال به ومنهم من نفاه. ولا يخفى عليك أن الدليل النقلي الذي استدل به على الجواز يدل بعينه على الجواز في الدنيا.

ثم اختلفوا في جوازها في المنام، فقيل لا وقيل نعم. قال الفاضل الشريف في شرح المواقف: والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية وإن لم يكن رؤية حقيقة.[322] يعني أن الرؤية حقيقةً هي العلم بالمبصَر والنوم ضد العلم والإدراك فلا يتصور أن يجامع معه فلا يكون الرؤية المجامعة مع النوم رؤية باتفاق العقلاء بل مشابهة لها.

ولا بد[323] قبل الخوض في البرهان من تحرير محل النزاع. فنقول: لا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا في ارتسام صورة من المرئيّ في العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين[324] بالمرئي[325] أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك، إنما النزاع أنا إذا أبصرنا الشمس مثلا ثم أغمضنا العين نجد في الأول حالة زائدة **[23–أ]** على الثاني وكذا إذا علمنا شيئا علما جليا ثم أبصرناه نجد في الثاني أمرا زائدا على الأول وهو الذي نسميه بالرؤية ولا يتعلق في عادته تعالى في هذه الدار إلا بما هو في جهة ومقابلة فمثل هذه الحالة الإدراكية هل يصح أن لا يكون مقارنا للمقابلة والجهة وأن يتعلق به تعالى.

---

[320] هم الذين يشبّهون الخالق سبحانه بالمخلوقين، وهم صنفان صنف شبهوا ذَات البارى بِذَات غَيره وصنف آخَرُونَ شبهوا صِفَاته بِصِفَات غَيره، وكل صنف من هذَيْن الصِّنْفَيْنِ مفترقون على أَصْنَاف شَتَّى. وأول صدور التشبيه من الروافض الغالية. وصرح جماعة من أصحاب الحديث الحشوية بالتشبيه. قالوا: إن الله تعالى على صورة ذات أعضاء وأبعاض، إما روحانية، وإما جسمانية. ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن. وقد بالغ بعضهم حتى جوز عليه تعالى الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة؛ إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض. انظر: **الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي**: 214/1.

[321] هم أصحاب محمد بن كرام السجستاني وقد سجن بنيسابور لأجل بدعته ثمانية أعوام، ثم أخرج وسار إلى بيت المقدس ومات بالشام سنة 255هـ، كانوا من مثبتة الصفات، إلا أنهم غلوا في الإثبات وانتهوا إلى التجسيم والتشبيه، بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة.
زعموا أن الله تعالى جسم وأنه مستقر على العرش، وله جهة الفوق، وقالوا بأن الإيمان هو الإقرار باللسان فقط، دون التصديق بالقلب، ودون سائر الأعمال، وأن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله كانوا مؤمنين لكن من أهل النار. وقالوا بوجوب معرفة الله بالعقل، وبالحسن والقبح العقليين، وجواز عقد البيعة لإمامين في قطرين. انظر: الفرق بين الفرق: 202/1، والملل والنحل:108/1. والفصل في الملل والأهواء والنحل:4/ 155.

[322] شرح المواقف: 130/8.

[323] وفي م: فلا بد.

[324] وفي ص:+في العين.

[325] سقط من ص: بالمرئي.

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

الأول: أن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء ثم غمض عينه فإنه يبقى قرص الشمس حاضرا عنده بحيث لا يقدر على دفعه عنه وليس ذلك إلا لأن الحاسة قد تأثرت عن صورة القرص فبقيت فيها.[326]

الثاني: أنا إذا نظرنا إلى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حولنا العين إلى شيء أبيض فإنا نرى لونا ممتزجا من البياض والخضرة وما ذلك إلا لأن الحدقة[327] تأثرت من الخضرة وبقيت صورتها فيها.

والثالث: أن الشعاع القوي يؤثر في الباصرة وكذا البياض القوي ويقهرها بحيث لو نظر شخص بعد رؤيتهما إلى ضوء ضعيف وبياض ضعيف لم يرهما وليس ذلك إلا لتأثر[328] الحاسة. والجواب أنها إنما تدل على أن فيما ذكر من الصور تأثر الحاسة ولا يدل على أن الأمر الزائد الذي هو الرؤية نفس التأثر كما هو مطلوبهم ولا على أنه مشروط بذلك التأثر.

ونقول:[329] إنا لا نسلم أن صورة المرئي باقية في حالتي التغميض والتحويل في الحدقة والرطوبة الجليدية بل إنما تبقى في الخيال بل نقول إن المتحقق في الحالتين المذكورتين مجرد الحالة الانكشافية المخصوصة من غير بقاء صورة حاصلة قبلهما وهذه الحالة الانكشافية لمحض خلق الله تعالى بلا مدخلية شيء آخر فيها بحسب العقل مناسب لهذه الحالة مناسبة يكون بحسبها مترتبة عليه ترتبا عقليا فلا يدل حصولها على تأثر الحاسة أصلا. وكذا نقول: إن الرؤية بمحض خلق الله تعالى من غير مدخلية الغير فيها فعدم الرؤية في صورة قهر الشعاع والبياض لا يدل على أنه لتأثر الحاسة بل ذلك لعدم إرادة الرؤية فلا يدل ما ذكره على تأثر الحاسة في هذه الصورة ايضا.

فإن قيل: ما ذكر صور جزئية فلا يدل رجوع الرؤية فيها إلى التأثر على رجوعها إليه في جميع الصور لجواز أن يكون أفراد **[23–ب]** الرؤية مختلفة بالحقيقة ويكون اشتراكها فيها[330] اشتراك العرض العام أو الجنس فلا يثبت بما

---

[326] وفي ص: عندها.

[327] و في ص وم:+ قد.

[328] وفي ص: لتأثير.

[329] من هنا إلى قوله " وقالت الأشاعرة " سقط من ص، وبدله عبارة أخرى وهي: بل نقول إن الوجهين الأولين لا يدلان على أن في تينك الصورتين تأثر الحاسة لأن الحالتين الحاصلتين حين التغميض ورؤية البياض حالة انكشافية حاصلة بخلق الله تعالى من غير تأثير للغير ومدخليته وليس ترتب تلك الحالة على الحالة الأولى من النظر إلى القرص والأبيض إلا ترتب عادي من غير أمر مقتض لمناسبة المترتب للمرتب عليه مناسبة عقلية مصححة لمدخلية الثاني في الأول بحسب العقل فلا يلزم من هذا الترتب تحقق تأثر الحاسة في الحالتين الأوليين. وقالت الأشاعرة...

[330] سقط من م: اشتراكها فيها.

ذكروا مطلوبهم الذي هو الرجوع إلى التأثر في جميع الصور. قلنا: البديهة لا تفرق بين أفراد الرؤية فيما يرجع إليه من التأثر والانكشاف التام فإذا ثبت الرجوع إلى أحدهما في بعض الصور ثبت في الكل بناء على تلك البديهة وحينئذ يكون ما ذكرت من الاحتمال راجعا إلى احتمال كون أفراد التأثر أو ذلك الانكشاف التام مختلفا بالحقيقة.

وقالت الأشاعرة: تلك الحالة الزائدة حالة انكشافية غير عائدة إلى تأثر الحاسة ولا هي مشروطة به ولا مما يلزمه ذلك التأثر والمقابلة والجهة ويصح أن يتعلق به تعالى ويكون لحاستنا نسبة مخصوصة إليه تعالى فيحصل ذلك الانكشاف التام المسمى بالرؤية كما ينكشف القمر ليلة البدر كما روي عن رسول الله.[331]

واستدلوا على ذلك بالدليل النقلي والعقلي أما النقلي وهو الذي عول عليه أبو منصور ماتريدي،[332] والعمدة[333] فيه قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿**رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي**﴾[334]

والاحتجاج به من وجهين. الأول: أن موسى عليه السلام طلب الرؤية بالنص والإجماع والتواتر وتسليم الخصم ولو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبه ذلك[335] إما لجهله بامتناعها أو كان عالما به لكن[336] طلبها.[337] وكلاهما فاسد. أما الأول فلأن الجاهل بما يجوز وما لا يجوز عليه لا يصلح أن يكون نبيا، فضلا عن أن يكون نبيا كليما موصوفا بذلك في كتابه تعالى، إذ حكمة الإرسال ليست إلا دعوة الخلق إلى العقائد[338] الحقة والأعمال الصالحة. وأما الثاني: فلأن طلب المحال عبث لا يقع من العاقل. هكذا قرر في شرح المقاصد.[339]

---

[331] وفي ص:+ عليه السلام. ولفظ الحديث: **كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ فَقَالَ أَمَا إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا لَا تُضَامُّونَ أَوْ لَا تُضَاهُونَ فِي رُؤْيَتِهِ فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلَبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا ثُمَّ قَالَ{فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا}. البخاري، مواقيت الصلاة 573.**

[332] محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، نسبته إلى ما تريد محلة بسمرقند، وتوفي بها (333 هـ = 944 م) كان من أئمة علماء الكلام، وإليه تنسب الماتريدية.
له كتب شتى، منها: "كتاب التوحيد"، و"كتاب المقالات"، و"بيان أوهام المعتزلة"، و"تأويلات القرآن"، و"تأويلات أهل السنة" وغيرها. انظر الأعلام: 19/7.

[333] وفي ص: فالعمدة.

[334] سورة الأعراف، 143/7.

[335] سقط من ص: ذلك.

[336] وفي ص: لكنه.

[337] وفي م:+ عبثا.

[338] وفي ص وم: للعقائد.

[339] شرح المقاصد، 182/4.

وأقول: إن الإجماع وتسليم الخصم ليس على أنه طلب نفسه حقيقة الرؤية، فإن المعتزلة خالفوا في ذلك فقال بعضهم إنه طلب العلم الضروري وبعضهم إنه طلب علما وبعضهم على أن نفسه لم يطلب الرؤية بل ذلك من لسان قومه، ولعل مراده بتسليم الخصم تسليم بعضه وهو الذي يقول إنه لم يعلم استحالة رؤيته وذلك لا يضر بنبوته على ما سيجيء. وأما دعوى الإجماع فلا شك في بطلانها لظهور مخالفة مشائخ المعتزلة ودعوى إجماع من قبلهم غير مسلمة **[24–أ]** عندهم.

والوجه الثاني: أنه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن والمعلق على الممكن ممكن وإلا لأمكن صدق الملزوم بدون اللازم. وأقول: قد سبق أن هذه المسألة من المسائل العلمية التي يطلب في العلم تحصيل اليقين بها وأن المقصود بهذا الدليل إفادة اليقين ولا شبهة في أنه ما دام احتمال المعارض العقلي قائما لا يتصور الجزم، ولا شبهة أن المعارض العقلي ليس مما ينحصر في الامتناع بل كون طلب الرؤية المعلوم امتناعها عبثا معارض عقلي لطلب النبي رؤيته.

إذا تمهد هذا فنقول: إن عدم امتناع الرؤية لم يعلم بعد، بل إنما يعلم بهذا الدليل الذي هو العمدة بين الأدلة. وحينئذ يجوز عند العقل أن يكون الرؤية ممتنعة ويكون طلبها طلبا للمحال الذي هو العبث الغير الصادر عن الانبياء، ولا شبهة أنه مما يعارض إحدى مقدمتي الدليل وهي أن النبي عليه السلام طلب الرؤية وما دام هذا الاحتمال باقيا لا يفيد الدليل النقلي على هذه المقدمة اليقين الذي هو المطلوب. ولا فرق بين هذا المعارض والمعارض الذي هو الامتناع، فعدم جعل دليل الوقوع قاطعا لهذا الاحتمال وحكمهم بأن الدليل الدال على الوقوع لا يفيد اليقين ما لم يعلم إمكانه بالعقل وجعلهم ذلك الدليل قاطعا لذلك الاحتمال ومفيدا لليقين بدون أن يعلم عدم ذلك المعارض بالعقل تحكم محض. وما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في شرح المواقف في آخر الموقف الأول من انحصار المعارض العقلي في الشرعيات في الامتناع محل بحث لما ذكرنا من المثال فتبصر. هذا ما وعدناك فيما سبق من أنه سيجيء عليك ما هو الحق في هذا المقام.[340]

ويرد على المقدمة القائلة في الوجه الثاني من[341] أن المعلق على الممكن ممكن منع ظاهر إذ الممكن ربما يستلزم المحال وإن كان ذلك بحسب الغير لا بحسب ذاته فإن عدم المعلول الأول يستلزم عدم الواجب لأن عدم المعلول لا يكون إلا بعدم علته ففي مثل هذه الصورة لا يلزم من تعليق اللازم على الملزوم الممكن إمكان صدق الملزوم بدون اللازم لأن الملزوم ليس هو الممكن من حيث هو ذاته بل هو من حيث هو مأخوذ من[342] الغير وهو من هذه الحيثية ممتنع فإن عدم المعلول الأول إذا اعتبر في نفسه فعدمه ممكن ولا يستلزم عدم الواجب **[24–ب]** من هذه الحيثية وإن اعتبر من حيث إن وجوده واجب بالعلة فعدمه ممتنع بها ومستلزم لعدمها. ولكن ليس عدمه ممكنا بالذات من هذه الحيثية حتى يلزم إمكان لازمه وإمكان صدق الملزوم بدون اللازم على تقدير كون اللازم محالا. إذ لا يلزم من إمكان العدم نظرا إلى ذاته إمكان العدم الممتنع بالغير أبدا بالنظر إليه ولا يلزم من ذلك كونه واجبا لذاته وإنما يلزم أن لو امتنع نسبة العدم إليه

---

[340] سقط من ص: هذا ما وعدناك فيما سبق من أنه سيجيء عليك ما هو الحق في هذا المقام.

[341] سقط من ص: من.

[342] وفي ص وم: مع.

لذاته فإذا كان المعلق عليه ههنا استقرار الجبل من حيث هو يلزم من إمكانه إمكان المعلق أما إذا كان استقراره مع ملاحظة الغير الذي يمتنع الاستقرار عنده فلا يلزم من إمكانه إمكان الرؤية، فللمعتزلي أن يقول إن المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر أي استقرار الجبل مع كون الجبل مقيدا بالحركة فيه فإن استقرار الجبل وإن كان ممكنا في نفسه عقيب النظر إلا أنه بحسب تقييده بما ينافيه من الحركة ممتنع[343] بالغير في ذلك الوقت فجاز أن يستلزم المحال وتعلق عليه الرؤية من تلك الحيثية وحينئذ لا يرد أن يقال إن استقرار الجبل ممكن في نفسه في جميع الأوقات بدلا من الحركة.

فإن قيل:[344] الظاهر أنه علق على استقرار الجبل من حيث هو وإن كان ذلك في الاستقبال وكونه ممتنعا بالغير في ذلك الوقت من جهة تقييده بالحركة فيه لا يستلزم أن يؤخذ المعلق عليه بتلك الجهة ولا ينافي أن يكون الظاهر ما ذكرنا. قلنا:[345] التبادر لا يدفع احتمال الغير المنافي لليقين وإن كان ذلك الاحتمال احتمالا مرجوحا.

فإن قلت: إن المتبادر يجب أن يصار عليه إذا لم يدل دليل على خلافه، فبملاحظته يكون ما ذكر مفيدا لليقين. قلت: فحينئذ يمنع التبادر من اللفظ الملقى إلى موسى[346] حين ألقاه[347] إليه، إذ يحتمل أن يكون حين إلقائه إليه قرينة حالية أو مقالية دالة على التعليق باستقرار الجبل المقيد بالحركة ولا يكون تلك القرائن منقولة إلينا. ومجملات كتاب الله من هذا القبيل، وإلا يلزم أن لا يكون كلامه المشتمل على ذلك غير بليغ لعدم كونه متضح الدلالة على المعنى المراد.

وأجاب المعتزلة عن وجهي الدليل، أما عن الأول فمن وجوه. الأول: أنه تجوّز بالرؤية عن العلم الضروري افادا لا[348] للملزوم على اللازم وهو مجاز شائع **[25–أ]** سيما رأى بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكأنه قال اجعلني عالما لك علما ضروريا. وهذا تأويل أبي الهذيل العلّاف[349] وتبعه الجبائي وأكثر البصريين.

وأجيب عنه بأن الرؤية لو كانت بمعنى العلم فكان[350] النظر المترتب عليه بمعناه أيضا والنظر وإن استعمل بمعنى العلم إلا أن استعماله فيه موصولا بإلى مستبعد جدا.

---

[343] وفي م:+فيه.

[344] وفي م: فإن قلت.

[345] وفي ص: قلنا لا فرق بينه وبين قولنا إن عدم المعلول الأول عدم الواجب في كون المعلق عليه الممكن من حيث هو أم لا فلو جعلنا المعلق عليه ههنا الممكن من حيث هو لم يصدق الشرطية وليس كذلك وأيضا التبادر لا يدفع احتمال الغير...

[346] وفي ص: عليه السلام.

[347] وفي ص: ألقي.

[348] وفي الجميع: إطلاقا.

[349] هو محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى، مولى عبد القيس، أبو الهذيل العلاف، من أئمة المعتزلة، كان شيخ البصريين في الاعتزال. ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام. وكان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخاطر. قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الانام. له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات. كف بصره في آخر عمره، وتوفي بسامرا سنة: (135 – 235 هـ = 753 – 850 م). انظر الأعلام، 131/7، ووفيات الأعيان، 265/4.

[350] وفي ف وم: لكان.

وأقول: لا نسلم كون الرؤية بمعنى العلم مستلزما لكون النظر المترتب عليه بمعنى العلم لم لا يجوز أن يكون بمعنى التوجه فإن التوجه لازم للنظر بمعنى تقليب الحدقة فيكون هذا أيضا مجازا يكون ذلك المجاز قرينة وان العلم الضروري بمثل تلك الذات الذي هو الانكشاف التام المستلزم لاتصال النفس به اتصالا معنويا مما يستلزم التوجه إليه بالكلية ويحتمل أن يكون النظر بمعنى العلم ويكون[351] تعديته باعتبار[352] تضمين معنى التوجه ولا بعد في تعدية فعل باعتبار التضمين وأيضا يجوز أن يكون مجموع النظر المعدّي بإلى الذي بمعنى تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية مجازا عن العلم الضروري اللازم لذلك التقليب كما أنه مجاز عن الرؤية عندهم ضرورة أن تقليب الحدقة لا يتصور بالنسبة إليه وتعدية النظر بإلى لا ينافي أن يكون المجموع مجازا عما ذكرنا كما أنه لا ينافي أن يكون مجازا عن الرؤية عندهم، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[353] حيث قيل إنه مجاز في معنى تَمَلَّكَ مع أن تملك لا يعدي بعلى.

ولا وجه[354] لأن يقال في مقام البرهان على إمكان الرؤية أن التجويزين المذكورين خلاف الظاهر بعيد عن دلالة اللفظ عليهما فلا يصار إليهما إلا بدليل ولا دليل عليه لأن احتمال امتناع الرؤية المستلزم لاحتمال المجاز لكونه احتمال كونه قرينة مانعة من الحمل على المعنى الحقيقي للرؤية ينفي كون الدليل المذكور برهانا وإن كانت التأويلات المذكورة بعيدة عن دلالة اللفظ واحتمالات مرجوحة. ويكفي للمعتزلي في جواب أهل الحق منع برهانية الدليل المذكور وإفادته اليقين مستندا باحتمال تلك التأويلات بسبب احتمال امتناع الرؤية ولا يلزم ادعاء الجزم أو الظن بها. وقول أهل الحق في إبطال تأويلاتهم التي ذكروها على طريقة الحكم دون الاحتمال بأنها خلاف الظاهر ولا يصار إليها إلا بدليل ولا **[25–ب]**دليل عليها ليس مما يفيدهم كثير نفع إذ قيام الاحتمالات[355] لها مما يكفي في إبطال أدلتهم التي قصدوا بها إفادة اليقين بالمسألة دون مجرد الظن.

قال الفاضل الشريف في شرح المواقف: فوجب أن يحمل على الرؤية[356] على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي إلى الرؤية فيكون الطلب للرؤية أيضا.[357] وأقول: ذكر في حواشيه للمطول: اعلم أن استعمال بسط اليد في الجود بالنظر إلى من جاز أن يكون له يد سواء وجدت وصحت أو شلت أو قطعت أو فقدت لنقصان في الخلقة كناية محضة لجواز إرادة المعنى الأصلي في الجملة وبالنظر إلى من تنزه عنه اليد كقوله تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾[358] مجاز متفرع على الكناية لامتناع تلك الإرادة فقد استعمل بطريق تلك الكناية هناك حتى صار بحيث يفهم من[359] الجود من غير أن

---

[351] سقط من ص: يكون.

[352] وفي ص: باحتمال.

[353] سورة طه، 5/20.

[354] من هنا إلى قوله "قال الفاضل الشريف" سقط من ص.

[355] وفي م: الاحتمال.

[356] وفي الجميع:+بل.

[357] وفي ص: فيكون لطلب الرؤية. شرح المواقف، 134/8.

[358] سورة المائدة، 64/5.

[359] وفي ص وم: منه.

يتصور يد أو بسط، ثم استعمل ههنا مجازا في معنى الجود. وقس عليه نظائره في قوله:[360] ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[361]، وقوله: ﴿ولا ينظر إليهم﴾[362]. فإن الاستواء على العرش أي الجلوس عليه فيمن يتصور منه ذلك كناية محضة عن الملك وفيمن لا يجوز عليه مجاز متفرع عليها. وعدم النظر فيمن يجوز منه النظر كناية محضة عن عدم الاعتداد وفيمن لا يجوز منه كذلك. هكذا حقق الكلام في الكشاف[363].

فعلى قياس هذا التحقيق يكون النظر ههنا محمولا على الرؤية على طريق المجاز المتفرع على الكناية كالمجازات المتفرعة على الكنايات مما سبق تحقيقه بلا فرق وجعله كناية عن الرؤية مناف لما ذكره في شرح المفتاح وبنى عليه التحقيق المذكور من أنه لا بد في الكناية من جواز إرادة الموضوع له. ولا شبهة في أنه لا يجوز إرادة تقليب الحدقة في حقه تعالى فضلا عن إرادته بالفعل كما يدل عليه قوله: "فوجب أن يكون محمولا على تقليب الحدقة"، والظاهر أنه جعله من قبيل التمثيل فيكون لفظ النظر مستعملا في معناه كما في سائر التمثيلات.

ويرد عليه أن الرؤية إذا استعملت بمعنى العلم يتأتى هذا التوجيه أيضا. قال في الكشاف: ﴿أنظر إليك﴾، أعرفك معرفة اضطرارية كأني أنظر إليك.[364] فإنه يدل على أن أنظر إليك من تتمة الجواب وأن النظر محمول على تقليب الحدقة وأنه مرتبط بأمر[365] منويّ في الكلام وهو أعرفك معرفة اضطرارية فعلى هذا يكون النظر معدّا[366] بإلى[367] بلا استبعاد **[26–أ]** فتأمل.

وأجيب بوجهين آخرين: الأول أن ما ذكر من التأويل يستلزم أن لا يكون موسى عالما بربه علما ضروريا مع أنه يخاطبه. وذلك لا يعقل[368] لأن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما يعلم بالنظر ليس كذلك. هكذا قال في شرح المواقف.[369] وقال في شرح المقاصد: كيف وموسي عالم بربه يسمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه.[370] وأقول: الغائب الغير المعلوم بالضرورة إذا كان عالما بما يخاطب و من يخاطب ينزل منزلة الحاضر المشاهد فيذكر معه ألفاظ الخطاب ولذلك يخاطب الله من ليس في ذروة العيان ولا يتجاوز منزلته في العلم عن حضيض البرهان، ومن هذا القبيل مخاطبات

---

[360] وفي م:+ تعالى.

[361] سورة طه، 5/20.

[362] سورة أل عمران، 77/3.

[363] الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري، 67/4.

[364] الكشاف، 67/4. مكتبة العبيكان.

[365] وفي ص: وأنه مترتب على أمر.

[366] وفي ص:معدى.

[367] سقط من م: بإلى.

[368] وفي م: لا يفعل.

[369] شرح المواقف، 133/8.

[370] شرح المقاصد، 182/4.

الأكثرين في أدعيتهم.[371] وما ذكر في شرح المقاصد يسمع كلام الله ليس بشيء لأن سماع كلامه ليس إلا سماع ألفاظ مخلوقة في الجسم دالة على معان مقصودة وهو لا يقتضي أن يكون خالق هذه الألفاظ معلوما بالضرورة لسامعها.

الثاني أنه لو حمل الرؤية على العلم الضروري لم يطابق السؤال الجواب لأن الرؤية في ﴿لن تراني﴾ محمول على معنى الرؤية الحقيقي بإجماع المعتزلة. وأقول: يريد بإجماع المعتزلة إجماع مجتهديهم فلا يضر مخالفة المقلد من أصحاب الجهل ممن فسرها منهم بالعلم الضروري كما فسرها به صاحب الكشاف منهم حيث قال لن تراني أي لن تطيق معرفتي على هذه الطريقة.

الثاني من وجوه أجوبة المعتزلة: أن المراد بالرؤية رؤية عَلم من أعلامه الدال[372] على الساعة، ومعنى أنظر إليك: أنظر إلى علمك، على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مُقامه كما في "اسأل القرية" أي أهلها. وهذا تأويل الكعبي[373] والبغداديين من المعتزلة.

ويرد عليه بوجوه. الأول: أنه خلاف الأصل فلا يرتكب إلا لدليل وما زعموا من أن الرؤية ممتنعة في حقه عقلا فيكون طلبها عبثا فلا بد من أن يؤول بأمثاله كما في سائر المتشابهات ليس بشيء يظهر ذلك مما حققناه من أن القائم هناك احتمال المعارض العقلي المستلزم لاحتمال التأويل لا نفس المعارض العقلي كما زعموا.[374] والثاني: أن الجواب أعني ﴿لن تراني﴾ لا يطابق السؤال، لإجماع المعتزلة على أن المراد بنفي الرؤية في الجواب نفي رؤيته لا نفي علم من أعلامه. والثالث: أنه لو كان المراد في السؤال ما ذكروا لكان المراد في الجواب وهو يستلزم كذب الجواب لأن تدكك الجبل **[26–ب]** من أعظم الأعلام.

وأقول: إذا أرادوا بالعَلَم ما يدل على الساعة كما صرح به في شرح المواقف للسيد[375]، ووقع في بعض **النسخ**[376] شرح المواقف للسيد وهو الموافق لما ذكر في أبكار الأفكار[377] لا يرد ما ذكر عليهم لأن دلالة تدكك الجبل على الساعة ممتنع فإن كل خارق العادة لا يدل على الساعة بل الدال عليها[378] أمور مخصوصة ربما يعلمها بإخباره

---

[371] وفي ف وص:+ وأثنيتهم.

[372] وفي م: الدالة.

[373] هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم. من أئمة المعتزلة. كان رأس طائفة منهم تسمى " الكعبية " وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها. وهو من أهل بلخ، أقام ببغداد مدة طويلة، وتوفي ببلخ (273 – 319 هـ = 886 – 931 م).

له كتب، منها:"تأييد مقالة أبي الهذيل"، و"السنة"، و" مقالات الاسلاميين"، و"أدب الجدل" وغيرها.

[374] سقط من ص: من أن القائم هناك احتمال المعارض العقلي المستلزم لاحتمال التأويل لا نفس المعارض العقلي كما زعموا.

[375] شرح المواقف، 134/8.

[376] وفي ف وص:نسخ.

[377] انظر أبكار الأفكار لسيف الدين الآمدي، 518/1. دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

[378] وفي م: عليه.

تعالى بها بعض عباده المخلصين.[379] نعم لو أرادوا به العلم الدال على ذاته كما وقع في بعض نسخ شرح المواقف وهو الموافق لما في نهاية العقول لتوجه[380] ذلك الرد. ويمكن أن يقال إن مرادهم بالعلم الدال على ذاته العلم الذي لا[381] يكون إراءته بمنزلة إراءتها أي العلم الذي يعرفه تعريفا واضحا جليا كأنه إرادة في جلاله[382] مثل آيات القيامة التي يضطر الخلق إلى معرفته[383] وتدكيك الجبل ليس من ذلك القبيل. قال في شرح المواقف: وأيضا فإن استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لأن الآية في تدكك الجبل دون استقراره.[384]

وأقول: لا يخفى على من له قلب سليم أن المتبادر من قوله: ﴿**انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي**﴾[385]، على ذلك التأويل أنه "أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترى علما في الجبل"، ومن المعلوم أنه لا يقتضي أن تكون الآية نفس الاستقرار حتى لا يلايم بل المقتضى أن يكون العلم في الجبل على تقدير الاستقرار فالملايمة حاصلة على ذلك التأويل. فالأولى أن يقال إن المتبادر في اللغة من التعليق الشرطي هو التعليق والربط في جانبي الوجود والعدم لا في جانب الوجود فقط كما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في شرح المواقف فيلزم على هذا التأويل أن يكون الشرطية كاذبة لأن عدم استقرار الجبل سبب لرؤية العلم لا مناف لها.

الثالث من تلك الوجوه أن موسى[386] لم يسأل الرؤية لنفسه بل سألها لقومه حيث قالوا: ﴿**أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً**﴾[387]، وقالوا: ﴿**لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً**﴾[388]، وإنما أضاف إلى نفسه ليمنع عنها فيعلم به قومه أنها بالنسبة إليهم أبعد وأشد في الاستحالة. ولهذا قال: ﴿أفتهلكنا بما فعل به السفهاء﴾[389] وفيه من المبالغة ما ليس في إضافتها إليهم. فهذا أدعى إلى قبولهم وأشد تأثيرا في عقولهم وأنسب بالبلاغة القرآنية ولهذا لم يقل: "وأرهم ينظروا[390] إليه"[391] مع أن الظاهر المناسب للسؤال لأجل **[27–أ]** قومه أن يقول كذلك.

---

[379] وفي ف وم: ربما يعلمها بعض عباده المخلصين بإخباره تعالى بها، وفي ص: ربما يعلمها ويخبرها الباري بعض عباده المخلصين

[380] وفي م: التوجه.

[381] وفي الجميع: سقط: لا.

[382] وفي الجميع: أراه في جلائه.

[383] وفي ص: معرفتك.

[384] 134/8.

[385] سورة الأعراف، 143/7.

[386] وفي ص: عليه السلام.

[387] سورة النساء، 153/4.

[388] سورة البقرة، 55/2.

[389] هكذا في جميع النسخ إلا أن "به" سقط من نسخة ص. وصحيح الآية هكذا: أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا، سورة الأعراف، 155/7.

[390] وفي ص: ينظرون.

[391] الظاهر: إليك.

وبما ذكرنا ظهر الجواب عما وقع في شرح المقاصد. وهذا مع مخالفته[392] الظاهر حيث لم يقل: وأرهم ينظروا إليك". والأولى ما وقع في شرح المواقف أنه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل وما ذكروه في الدليل[393] أن المسؤل عنه مستحيل بدليل أخذ الصاعقة لهم، والسؤال عن المحال عبث لا يليق بالأنبياء، وليس بشيء لأن أخذ الصاعقة لهم إنما كان بسبب تعنتهم وإلزامهم على موسى وقصد إعجازه بما طلبوه من الآيات لا لكون المسؤل عنه محالا. وهذا مثل ما أنكر قولهم ﴿**لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا**﴾،[394] وقولهم: ﴿**أنزل علينا كتابا من السماء**﴾[395]، بسبب التعنت وإن كان المسؤل عنه ممكنا، وما قالوا في دليل تأويلهم أن قوله حكاية عن موسى: ﴿**أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا**﴾[396]، إنما يلائم هذا التأويل بين[397] الفساد إذ ليس مراده بفعل السفهاء مجرد طلب الرؤية بل طلبهم تعنتا وعنادا.

وقيل هذا التأويل مع كونه خلاف الظاهر غير مستقيم من وجوه. أما أولا: فلأن القوم الذي طلبها موسى من لسانهم إما أن يكونوا مؤمنين بموسى فكفا[398] أن يقول هذا ممتنع. فكان يجب عليه أن يعرفهم امتناعه حين جرى هذه المقالة العظيمة على ألسنتهم ولا يؤخر إلى أن يسأل كما زجرهم حيث قالوا: ﴿**اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ**﴾[399] بأن قال: ﴿**إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾[400]، أو لا يكونوا مصدقين لم يصدقوه أيضا في الجواب ب﴿**لَنْ تَرَانِي**﴾[401] إخبارا عن الله[402] لأن الكفار لم يحضروا وقت[403] السؤال ولم يسمعوا الجواب، بل الحاضرون هم السبعون، فكيف يفيدهم إخباره مع إنكارهم بمعجزاته الباهرة؟ فإذا لم يكن إخباره مفيدا فعدم إفادة[404] إخبار أمته وهي السبعون المختارون بالطريق الأولى.

---

[392] وفي ص: مخالفة.

[393] وفي ص: دليله.

[394] سورة الإسراء، 90/17.

[395] الآية هكذا: ﴿وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ﴾، سورة الأعراف، 93/7.

[396] الآية هكذا: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾، سورة الأعراف، 155/7.

[397] لعله: "البين".

[398] وفي ص وم: فكفاه.

[399] سورة الأعراف، 138/7.

[400] سورة الأعراف، 138/7.

[401] سورة الأعراف، 143/7.

[402] وفي ص:+ تعالى.

[403] سقط من ص: وقت.

[404] سقط من ص: إفادة.

وأقول: نختار الشق الثاني من الترديد ونقول لعل الباري ألهم موسى أنه إذا سئل عن الرؤية يترتب عليه تلك الآية العظيمة الدالة على ذاته وأنه يشاهدها بعد ذلك السبعون المختارون ويخبرون بها قومه خبرا متواترا وأنه يجيبه على ذلك التقدير بجواب يسمع هو والمختارون سماعا من خوارق العادات لكونه من جميع الجهات وأن السبعون يخبرون القوم بذلك الخبر وكان ذلك بسبب الطمع منهم أن يؤمنوا ويصدقوا في إخباره إياهم بعد ذلك[405] **[27–ب]** لأن لتزاحم الأدلة وتواردها تأثيرا بليغا في إذعان الحق. ولذلك نقل من الأنبياء كثرة المعجزات سيما من نبينا[406] وعدم إفادة إخباره أولا لإنكارهم بالمعجزات السابقة لا يدل على عدم إفادته بعد علمهم بتينك الآيتين بسبب الخبر المتواتر لهم فإن الإنكار بمعجزة لا يستلزم الإنكار بمعجزة أخرى. وأيضا على تقدير كونهم مؤمنين يجوز أن يؤخر الرد لفائدة أن طريق السؤال والجواب أوثق وأهدى إلى الحق من جهة أن فيه دلالة على أن بعدها في مرتبة أن مجرد سؤالها يؤدي إلى وقوع ذلك الأمر الهائل من تدكدك الجبل وكون سائلها صعقا. وقيل لما سألوا الرؤية وقالوا: ﴿**أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً**﴾[407] زجرهم الله وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم إلى سؤال الرؤية وإضافتها إلى نفسه.

والرابع من الوجوه: أن موسى علم امتناع رؤيته لكنه سألها لنفسه ليظهر له الدليل السمعي على امتناعها بعد علمه به بالدليل العقلي ليتقوى يقينه واعتقاده. فإن كثرة الأدلة مما يزيد الاعتقاد سيما إذا كان من جنسين. وأجيب عنه تارة بأن تفاوت الاعتقاد إنما يتصور فيما يقبل احتمال النقيض كالظن. وأما فيما لا يقبله من اليقين كما نحن فيه فلا يتصور ذلك. وهذا هو الموافق للمشهور بين الجمهور من أن اليقين لا يقبل الشدة والضعف وإنما يكون ذلك في الظن بحسب احتمال النقيض. وأما على ما هو المختار عند صاحب المواقف وغيره من أهل التحقيق من أنه يقبل التفاوت لأنه من الكيفيات النفسانية التي يقبل الشدة والضعف، وانحصار[408] سبب التفاوت في احتمال النقيض ممنوع، فينبغي أن يقال في الجواب: تلك الزيادة في الاعتقاد مما يمكن أن يتحقق على تقدير عدم السؤال بما لا يليق به تعالى بأن تعرفه[409] تعالى بالدليل السمعي بدون ذلك السؤال، فيكون طلبها بالسؤال قبيحا من العقلاء خصوصا الأنبياء.

الخامس من تلك الوجوه: أنا اخترنا أن موسى لم يعلم امتناع رؤيته وهو لا يضر بنبوته فإن النبوة لا يتوقف على العلم بجميع العقائد الحقة وجميع ما يجوز وما لا يجوز عليه بل يتوقف على معرفة الأمور التي كان الغرض من البعثة الدعوة إليها وهي وحدانيته وتكليف عباده بأوامر ونواه ليحرضهم على النعم[410] المقيم. ولا نسلم أن امتناع الرؤية من

---

405 وفي ص:+ بلن تراني.

406 سقط من ص: سيما من نبينا.

407 سورة النساء، 153/4.

408 وفي م: وأن انحصار.

409 وفي ف: معرفته.

410 وفي م: النعيم.

ذلك القبيل. أو نختار أنه يعلم امتناعها ومع ذلك سأل عنها ولا يضر ذلك بنبوته إذ غايته أن يكون **[28–أ]**ذلك السؤال صغيرة وهي لا يمتنع عن الأنبياء.

وأقول: قد تقدم في استدلالنا أنه على تقدير العلم بامتناعها يكون السؤال عنها عبثا غير صادر عن العقلاء. وما ذكروه في الاعتراض من أنه على تقدير كونه محرما يكون صغيرة لا يدفع ما ذكرنا أصلا ولا تلايم بينهما قطعا نعم لو قلنا في الاستدلال أنه لو كان موسى عالما بامتناعها يكون السؤال عنها محرما لتوجه عليه ما ذكروا ويرتبط به. وأجيب عن اختيار الشق الأول[411] بأن فيه التزام أن يكون النبي المختار بتكليم الله دون آحاد المعتزلة ودون من حصل طرفا من علم الكلام في معرفة الله ومعرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء لا يسلكها واحد من العقلاء كيف والأمة أجمعوا على أن علم الأنبياء بذات الله وصفاته أكمل من العلم[412] آحاد الأمة.

وأقول للمعتزلي أن يقول: إن أردتم بالالتزام المذكور التزام كون النبي المختار أدنى من آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من الكلام[413] في تلك المسألة في جميع الأوقات، فظاهر أنه لم يلزم مما ذكرنا ذلك الالتزام. وإن أردتم به التزام كونه أدنى في بعض أوقات نبوته، فلا نسلم كونه بدعة شنعا. وما ذكرتم استبعاد وهمي لا استبعاد عقلي يكون خلاف ما يتعلق به أمرا يقينيا غير قابل للمنع في مقام المناظرة كيف فإن العقل يجوّز أن يكون شغل النبي بإصلاح قوم يكون جبلتهم على العناد ومخالفته وإيذائه وعدم قبولهم لما يبلغه من الأحكام وتحمل المشاق في ذلك سيما ما وقع لموسى من قومه عاتقا عن التوجه التام إلى تحصيل أمر لا يكون بعثته لتبليغ ذلك وكون آحاد المعتزلة أزيد منه في ذلك في بعض الأوقات لا يخرج نسبتهم إليه عن أن يكون نسبة القطرة إلى البحر المحيط وما ذكر من أن الأمة أجمعت على أن علم النبي بذاته وصفاته أكمل من علم آحاد الأمة إن أريد به أن النبي يعلم كل صفة وأن علمه به أكمل من علم آحاد الأمة. فالمجيب لا يسلم الإجماع على أنه يعلم كل صفة بل يقول الإجماع على أنه يعلم كل صفة بعث لتبليغها[414] وإن أريد أن علمه بكل صفة يعلمها[415] أكمل وأشد قوة من علم الآحاد بتلك الصفة فهذا لا يقتضي علم النبي بكل صفة. وبالجملة ما ذكر في رد الجواب المذكور لا يتم بطريق المناظرة.

وأما الجواب عن الوجه **[28–ب]** الثاني من الاستدلال فمن وجهين. الأول: أنه علق الرؤية على استقرار الجبل في الزمان المستقبل بدلالة "إنْ" فلا يخلو إما يكون الجبل في المستقبل ساكنا أو متحركا والأول يستلزم وقوع الرؤية

---

411 وفي ف: الثاني.

412 وفي ص وم: علم.

413 وفي ص:كون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من الكلام أدنى من النبي المختارفي تلك المسألة...

414 وفي ص: لتبليغه.

415 وفي ص: يعلمه.

لوجوب وجود[416] المشروط عند وجود الشرط وهو الاستقرار، والثاني وهو الاستقرار حال الحركة محال. قال في نقد المحصل: وفيه مؤاخذة لفظية لأن المشروط لا يجب وجوده عند وجود الشرط فلا يلزم إمكان الرؤية مطلقا بل إنما يجب بشرط يتم به علية العلة فالواجب أن يقال يجب وجود المشروط عند وجود شرط يتم به علية العلة.[417]

وأقول: كيف خفي على هذ الفاضل أن المراد بالشرط ههنا الشرط التعليقي والمقام يناديه وهو ما يتم به علية العلة الفاعلية وآخر ما يحصل من أجزاء العلة التامة أو ما هو ملزوم له[418] دون الشرط الذي هو من مصطلحات الحكماء.[419] قيل: إن الاستقرار المعلق عليه هو الاستقرار من حيث هو دون الاستقرار بقيد الحركة لأنه إضمار في الكلام وتقييد بلا دليل والاستقرار من حيث هو ممكن.

وأقول: إن أرادوا أنه إضمار وتقييد بلا دليل في نفس الأمر بالنسبة إلى المخاطب الذي خوطب بهذا الكلام وقصد إفادته، فلا نسلم ذلك لاحتمال أن يكون حين إلقائه إلى موسى الذي هو المخاطب به قرينة حالية دالة على ذلك الإضمار، ولا يكون تلك القرينة منقولة إلينا، وهذا الاحتمال مانع من إفادة الدليل المذكور اليقين وفي دفع احتمال الإضمار الذي ينافي اليقين لا بد من قرينة مشاهدة أو منقولة دالة على انتفاء الإضمار كما ذكروا في إفادة الدليل النقلي اليقين في الشرعيات، ولا نسلم تحقق تلك القرائن فيما ذكرنا من دفع الإضمار المذكور. وتحقق هذا الاحتمال المنافي لليقين يكفي للمعتزلي في مقام المناظرة في دفع استدلال أهل السنة عن أنفسهم. وإن أرادوا أنه لا دليل بالنسبة إلينا فهو لا يستلزم أن لا يكون دليل النسبة إلى المخاطب. قالوا سلمنا أن المعلق عليه هو الاستقرار حال الحركة ولكن لا نسلم أنه ممتنع لذاته بل ممكن لذاته **أو**[420] يمكن أن يحصل ذلك للجبل بدل الحركة[421] نعم إنه ممتنع بشرط اتصاف الجبل بالحركة وذلك ضرورة بشرط المحمول وامتناع بالغير ولا ينافي الأمكان الذاتي.

وأقول: قرر في نقد المحصل[422] اعتراضهم **[29–أ]** هكذا فإذن الجبل حال ما علق الله الرؤية باستقراره كان متحركا ومعلوم أن استقرار المتحرك حال كونه متحركا محال. فثبت أن الشرط ممتنع فلم يلزم القطع بجواز المشروط فعلى هذا التقرير يمكن أن يقال لم لا يجوز أن يكون مراد المعتزلي بالامتناع والاستحالة في قوله: إن استقرار الجبل حال الحركة

---

[416] سقط من م: وجود.

[417] نقد المحصل، لنصير الدين الطوسي، 320. دار الأضواء، بيروت.

[418] سقط من ص: له.

[419] وفي ص:+ في زمان الحركة حتى يدعى أنه محال.

[420] وفي ص: إذ.

[421] وفي ص: حركته.

[422] لمحمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر، نصير الدين الطوسي (597 – 672 هـ = 1201 – 1274 م) على كتاب المحصل للفخر الدين الرازي.

محال، وقوله: فثبت أن الشرط ممتنع الضرورة بشرط المحمول ومعنى الامتناع بالغير وهو الكافي في مطلوبه وهو عدم القطع بجواز المشروط لأن الممتنع بالغير قد يستلزم المحال كما ذكرنا سابقا. وزاد الفاضل الشريف في التقرير فقال: فيكون تقرير الرؤية على الاستقرار في حال الحركة تعليقا بالمحال فلا يدل على إمكان المعلق بل على استحالته.[423]

ولا يخفى عليك أن التعليق بالممتنع سواء أريد بالممتنع الممتنع بالذات أو بالغير لا يدل على امتناع المعلق بالامتناع الذي هو مطلوب المعتزلة إثباتا ومطلوب الأشاعرة نفيا لأن علة الممكن ربما يكون ممتنعا لذاته فإذا علق ذلك الممكن بذلك الممتنع كان المعلق عليه ممتنعا والمعلق ممكنا كقولنا إن عدم الواجب عدم المعلول الأول هذا. واعلم أن اختيار الشق الثاني من الترديد ومنع الملازمة على ذلك التقدير أعني منع كون المعلق عليه ممتنعا بالذات وتسليم كونه ممتنعا بالغير وإن كان يبطل اعتراض المعتزلة إلا أنه لا يفيد الأشاعرة بل ينافي مطلوبهم أعني كون التعليق بالممكن مستلزما لإمكان المعلق لأن الممكن الممتنع بالغير ربما يستلزم المحال.

والثاني من وجهي الجواب: أن المقصود من هذا التعليق عدم وقوع الرؤية لعدم وقوع المعلق عليه وليس بيان إمكانها أو امتناعها من المقصود في شيء فلا يلزم إمكان المعلق. وأجيب عنه بأن الشيء ربما لا يقصد من الكلام بالذات ولكن يلزم منه قطعا وههنا كذلك لأنه إذا فرضنا وقوع الشرط الذي هو ممكن يقع وجود المشروط فيلزم إمكانه أيضا. وإلا فلا معنى للتعليق وإيراد الشرط والمشروط لأنه حينئذ منتف على تقديري وجود الشرط وعدمه.

لا يقال: فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود.[424] لأنا نقول: إن المتبادر في اللغة من مثل قولنا: إن ضربتني ضربتك، الربط في جانبي الوجود والعدم **[29–ب]** معا، لا في جانب العدم فقط، كما هو المعتبر في الشرط المصلح.[425] قال في المواقف: كل ما ينقلون عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية دليل على صحتها بلا شبهة فلا نطول بلا[426] بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع من الأصحاب.[427]

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

---

[423] شرح المواقف، 136/8.

[424] سقط من م: بالوجود.

[425] وفي الجميع: المصطلح.

[426] سقط من الجميع: بلا.

[427] شرح المواقف، 137/8.

وأما الدليل العقلي على الإمكان فالمعتمد فيه مسلك الوجود وهو أنا نرى الأعراض والجواهر. أما الأول فظاهر. وأما الثاني فلأنا نرى الطول والعرض في الجسم ولذلك نميز بينهما ونميز الطويل من الأطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم أو بجزئه لما ثبت عندهم من أن الجسم مركب من الجواهر الفردة ولو كان قائما به لكان قائما بتلك الجواهر. فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين أو بمحال. وإن قام بجزئه دون الجسم يلزم أن يكون ذلك الجزء أكثر حجما من أجزاء[428] أخر فيلزم القسمة،

وهذا التقرير أولى من تقرير شرح المواقف لأنه قال: وليسا عرضين قائمين بالجسم فجعل المدعي نفي قيامهما بالجسم. ثم قال في دليله: فالطول مثلا إن قام بجزء واحد من الجواهر الفردة لزم أن يكون الجزء أكثر من جزء أخر. ولا يخفى أنه لا وجه أن يذكر في دليل نفي القيام بالجسم ما يدل على نفي القيام بالجزء الواحد الذي لم يجعله مدعي ههنا ولك أن تتكلف أنه أراد أنهما ليسا عرضين قائمين بالجسم أو بجزئه. ثم نقول قوله: إنا نرى الطول والعرض ولذلك نميز الطويل[429] إلخ، محل بحث لأن مجرد التمييز بواسطة الحس لا يدل على أن يكون محسوسا بتلك الحاسة فإنا نميز بين الخشن والأملس بواسطة اللامسة مع أن الخشونة والملاسة ليستا ملموستين عندهم. وكذا نميز بين البصير والأعمى مع أن العمى ليس من المبصرات فيجوز أن يكون تمييزنا للطول والعرض بواسطة الباصرة من قبيل تمييز الأعمى والخشونة وادعاء الفرق بينهما ليس بمسموع.

ويرد على قوله: وإن قام بالجسم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين،[430] أنه إن أراد بهِ أنه يلزم على تقدير قيامهما بكل **[30–أ]**من المحلين أن يقوم العرض الواحد بمحلين أي بكل من المحلين نمنع الحصر لاحتمال أن يكونا قائمين بمجموع الجزئين من حيث هو مجموع. وإن أراد أنهما على تقدير قيامهما بهما أعم من أن يكون القيام بكل واحد أو بالمجموع يلزم قيام العرض الواحد بمحلين فالملازمة ممنوعة.

قد يقال: إن العرض المنقسم القائم بالمحل المنقسم لا بد أن يكون جزء الحال حالا في جزء المحل. فعلى هذا التقدير إن الطول القائم بمجموع الجزئين لا بد أن يكون جزؤه قائما بجزء المحل الذي هو الجوهر الفرد. فيلزم قيام الطول بالجوهر الفرد. لأن جزء الطول طول بالضرورة لأن ما لا يكون له مساحة لا يحصل بانضمامه إلى مثله مساحة. وكذا ما لا يكون في جزئه طول لا يحصل بانضمامه إلى مثله طول. ونظيره ما قيل في إبطال تركب الجسم من الجواهر الفردة أن ما لا يكون له حظ من المساحة والبعد لا يكون بانضمامه إلى مثله بعد فلا يتصور حصول البعد الجسمي الذي لا بد منه في الجسم بانضمام جوهر فرد ليس له حظ من البعد إلى جوهر أخر مثله. وما ذكرنا وإن كان حقا مقبولا عند

---

[428] وفي ص: جزء.

[429] شرح المواقف، 137/8.

[430] شرح المواقف، 138/8.

العقول السليمة إلا أنه ليست للأشاعرة أن يتشبثوا به في دفع احتمال القيام بالمجموع من حيث هو مجموع لأنه مخالف لمقتضى أقوالهم من تركب جسم ذي بعد من أجزاء خالية عن البعد.

هذا كلام وقع في البين فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول: فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والأعراض فهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فإن الأجسام والأعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق. ولولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح. وتلك العلة المصححة للرؤية لا بد أن يكون مشتركة بين الجوهر والعرض وإلا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة التي هي الأمور المختصة بالجواهر أو الأعراض، وهو غير جائز لما ذكروا في مباحث العلل. وتلك العلة المشتركة وإما الوجود أو الحدوث إذ لا ثالث مشتركا بينهما مختصا بحال الوجود قابلا لكونه علة الصحة[431] أنه عبارة عن الوجود بعد العدم، والعدم لا يصلح أن يكون جزءا لعلة الصحة، لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب **[30–ب]**منه فإذا سقط العدم من اعتباره في العلية بقي الوجود وهو مشترك فيكون العلة مشتركة بينهما وبين الواجب وغيره لما ثبت من اشتراك الوجود بين الموجودات.

وأقول قوله: وهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود لتحققها عند الوجود وعدم تحققها عند العدم[432]. يرد عليه أن تخصيص الصحة بحال الوجود يقتضي أن لا يكفي في صحة الرؤية إمكان الوجود وليس كذلك. فإن إمكان عوارض الوجود لا يتوقف على الوجود فإن إمكان اتصاف زيد باللون لا يتوقف على وجود زيد بالفعل بل على إمكانه، وإنما الموقوف على الوجود نفس الاتصاف باللون وما ذكره من أن الأعراض والأجسام لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة إن أراد به أن رؤيتها تستحيل في حالة العدم على أن يكون حالة العدم ظرفا للاستحالة فلا نسلم ذلك، فإن استحالة الرؤية الكائنة في حالة العدم لا يستلزم كون تلك الحالة ظرفا لنفس الاستحالة. وإن أراد به[433] أنها يستحيل كونها مرئية حالة العدم فهو لا يقتضي أن لا يكون صحة الرؤية في الجملة متحققة في حالة العدم بمعنى أنه إذا نظر إلى نفس الشيء يجوز أن يرى بأن يتحقق بدل العدم الوجود الموقوف عليه.

وهذا مثل إمكان الوجود فإن الشيء يتصف بإمكان الوجود حالة العدم ولا يلزم من ذلك صحة اتصاف الشيء بالوجود المقارن للعدم فإن زمان العدم ظرف لنفس إمكان الوجود وهو لا يستلزم ظرفيته لإمكان الوجود المقارن للعدم فكذا ههنا إن حالة العدم ظرف لإمكان المرئية وهو لا يستلزم ظرفيته لإمكان المرئية الكائنة في حالة العدم.

---

[431] وفي الجميع: لكن الحدوث لا يصلح أن يكون علة لأنه عبارة...

[432] شرح المواقف، 138/8.

[433] سقط من ص: أن رؤيتها تستحيل في حالة العدم على أن يكون حالة العدم ظرفا للاستحالة فلا نسلم ذلك فإن استحالة الرؤية الكائنة في حالة العدم لا يستلزم كون تلك الحالة ظرفا لنفس الاستحالة وإن أراد به.

وقوله: والحدوث لا يصلح للعلية[434]، منقوض بما قالوا: إن الحدوث علة الاحتياج إلى العلة. وأيضا لم لا يجوز أن يكون الحدوث شرطا لا علية[435] فاعلية كما قال بعض المتكلمين: إن الحدوث شرط الاحتياج. وما ذكره في إبطال عليته من أن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم لا يجري في الشرط لأنه ليس مؤثرا. وأيضا لم لا يجوز أن يكون الوجود علة لصحة رؤية الأجسام والأعراض بشرط قبول البعد والانقسام فلا يلزم صحة رؤية ما لا يتصور فيه البعد وقبول الانقسام بوجه من الوجوه. وأيضا لم لا يجوز أن يكون[436] العلة الوجود الممكن أو الوجود**[31–أ]** بشرط الإمكان.

وقيل: يلزم مما ذكر أن يصح رؤية الأصوات والروائح وسائر مدركات الحواس الأخر غير الباصرة. وأجيب عنه: بأن الشيخ الأشعري يلتزمه ويقول بصحة رؤية الأمور المذكورة. لأن الرؤية عنده بخلق الله تعالى فينا من غير اشتراط بشيء فيجوز أن يخلقها الله في كل موجود إلا أن عادته جرت بخلقها في ما لا يختص إدراكها عادة بسائر الحاسة. والخصم يشدد عليه النكير ويقول: هذا خروج عن حيز العقل بالكلية.[437] ونحن نقول: هذا استبعاد وهمي ناشئ عن العادة حيث لم يقع العادة في رؤية مدركات سائر الحواس فوقع الوهم منه أنه يمتنع أن يرى تلك المدركات، ولا اعتبار للعادات في الأحكام الثابتة المطابقة للواقع بل المعتبر فيها العقل السليم من أمراض الهوى والنظرُ الخالص من شوائب التقليد.

واعترضوا على الدليل المذكور بوجوه. الأول: أنه لا نسلم رؤية الجوهر والعرض معا بل المرئي هو الأعراض فقط وما ذكر من أن الطول جوهر ليس كما ينبغي بل مرجعه إلى المقدار. وأقول يمكن أن يحذف رؤية الجوهر من الدليل ويستدل على المطلوب هكذا أنا نرى الأعراض المختلفة من الألوان والأضواء، ولا بد لصحة رؤيتها من علة مشتركة بينها فتلك العلة إما الوجود أو الحدوث أو العرضية ولا يجوز أن يكون الحدوثَ لما ذكرنا ولا العرضية لأن معنى العرض الموجود الحال في المتحيز والحلول في المتحيز هو الاختصاص الناعت، والاختصاص من قبيل الإضافات الغير الموجودة إذ غير الأكوان من الإضافات ليس من الموجودات فبقي الوجود وليس بين العدم والمعدوم الغير العدم فرق في امتناع الاتصاف بالتأثير الذي هو صفة إثبات ولا فرق بين ما ذكرنا وبين ما ذكروا في ورود النقص[438] بالوجود الذي جعلوه علة لصحة الرؤية وأبطلوا ما سواه من المحتملات من جهة أن الوجود كسائر ما ذكر عدمي لكونه من المعقولات الثانية.

---

[434] شرح المواقف، 138/8.

[435] وفي الجميع: علة.

[436] سقط من م: يكون.

[437] سقط من ص: بالكلية.

[438] وفي الجميع: النقض.

وقيل في إبطال كون الطول مقدارا: أنا إذا لاحظنا تألف الأجزاء من السماء إلى الأرض فإنا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض فعلم أنه لا حاجة في الطول إلى شيء سوى الأجزاء فالمرئي هو تلك الأجزاء لا عرض قائم بها. وأيضا الامتداد الحاصل فيما **[31–ب]** بين الأجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها وإلا لقام المقدار بها وإن كانت متناثرة وهو ضروري البطلان. وإذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي بالأجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها وإلا لكان الشيء شرطا لنفسه فمرجع الطول إلى الأجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الأجزاء المتحيزة وهو المطلوب.

وأقول قوله فعلم أنه لا حاجة إلخ يرد عليه[439] أنه إن أراد بالأجزاء الأجزاء التي لا يتجزى[440] فللحكيم أن يقول: إن التركب منها محال وما حكم به من الطول على تقدير ملاحظة التألف من تلك الأجزاء إنما هو أمر غير محقق في نفس الأمر يطلق عليه الطول بحسب اللغة وإنما كلامنا في الطول المحقق الذي يوصف به الأمور الممتدة في نفس الأمر وما ذكرتم لا ينفي كونه مقدارا وإن أراد بالأجزاء غير الأجزاء التي لا تتجزى فلا نسلم كون المتألف منها بتلك الطريقة محكوما عليه بالطول بدون ملاحظة شيء من الأعراض.

وأيضا إن إنتفاء الواسطة في التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة في الثبوت فإنا نعلم أن النار حارة بالضرورة بدون ملاحظة كونها جسما عنصريا مع أن ثبوت الحرارة لها بواسطة ثبوتها للجسم العنصري فلا يلزم من حكمنا على المركب من تلك الأجزاء بكونه[441] طويلا بدون ملاحظة شيء من الأعراض أن لا يحتاج في الطول إلى شيء سوى الأجزاء، فالأولى[442] أن يقال فعلم أنه لا حاجة في كون الجسم طويلا إلى المقدار وحينئذ لا يكون الطول مقدارا وإلا لاحتاج في الأطولية إليه فتأمل.

وقوله: وإلا لقام المقدار الواحد بها وإن كانت متناثرة[443]، يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون[444] المقدار الواحد بتلك الأجزاء ويكون شرط قيامه بها مجرد التألف دون الامتداد فلا يلزم من كون الامتداد نفس المقدار أن يكون الشيء شرطا لنفسه، ولا يلزم جواز قيام المقدار الواحد بتلك الأجزاء وإن كانت متناثرة. إذ المفروض شرطية التأليف الذي لا يوجد في الأجزاء المتناثرة المتفاصلة بمعنى غير المتصلة اتصالا حسيا وإن أراد بالأجزاء المتفاصلة الأجزاءَ التي يكون بينها

---

[439] من هنا إلى قوله "أن إنتفاء الواسطة في التصديق" سقط من ص، والعبارة فيها هكذا: وأقول قوله فعلم أنه لا حاجة إلخ يرد عليه أن إنتفاء الواسطة في التصديق.

[440] وفي م: لا تتجزى.

[441] سقط من ص: بكونه.

[442] من هنا إلى قوله "فتأمل" سقط من ص.

[443] شرح المواقف، 140/8.

[444] وفي الجميع: يقوم.

مفاصل وإن كان بينها اتصال حسي فلا نسلم[445] امتناع قيام العرض الواحد الذي هو المقدار بالأجزاء المتناثرة بهذا المعنى إن أراد بالأجزاء غير الأجزاء التي **[32–أ]** لا يتجزى إذ المقدار القائم بها حينئذ يكون واحدا بالاجتماع مركبا من المقادير المجتمعة القائمة بتلك الأجزاء المجتمعة فلا حاجة في قيامه بها إلى الامتداد وإن أراد بها الأجزاء التي لا تتجزى فللحكيم أن يقول الأدلة الدالة على الجزء غير تامة فيجوز أن يكون التركيب منه محالا مستلزما لمحال أخر، وأيضا إن جوز قيام الامتداد فيما بين الأجزاء الذي جعل شرطا لقيام المقدار بمجموع الأجزاء المتفاصلة فليجوّز قيام المقدار بها ابتداء إذ لا فرق بينهما بديهة في ذلك وإن جعل قائما بمجموع الأجزاء الغير المتفاصلة من غير اشتراط بشيء فلم لا يجوز أن يكون المقدار كذلك.

ونقول حكم بأن الطويل والعريض متمايزان[446] بسبب الرؤية وأنه لا معنى لتميزهما بسبب الرؤية إلا تميز ما يتميز به كل منهما بسبب الرؤية المتعلقة بذلك المميز ولا شبهة أن مرجع التميز ليس الجواهر إذ ربما يبقى الجواهر بعينها مع ثبوت هذا المميز والتميز لنا بواسطة تعلق الرؤية بالمميز فإنا إذا[447] فرضنا تألف الأجزاء على وجه تحصل الطول فقط ثم غيرنا التأليف وجعلنا التأليف على وجه يحصل العرض فههنا لا يمكن أن يقال إن المميز بين الطويل والعريض نفس الجواهر لاتحادهما فيها بل المميز أمر أخر متعلق بتلك الجواهر فيكون رؤية ذلك المميز رؤية الطول فلا يكون رؤية الجواهر أصلا.

والثاني من وجوه الاعتراض على الدليل أن الإمكان أمر عدمي لما ذكر من الأدلة والعدمي لا حاجة له إلى علة. وقيل في الجواب جدلا أنا نعارضه بالأدلة الدالة على كونه وجوديا، ولا يخفى عليك أن غير النفسيات[448] لا يعارض اليقينيات فإن أدلة الوجودية مغالطات بخلاف بعض أدلة العدمية مثل أن الإمكان لو كان موجودا لتأخر عن وجود موصوفه ضرورة فيلزم أن لا يكون الإمكان سابقا على وجود موصوفه ولا يكون موصوفه متصفا به حال العدم هذا خلف فإنه برهان قاطع بخلاف أدلة الوجودية وذلك معلوم لمن تتبعها. وقيل في الجواب تحقيقا إن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ونعلم أيضا أن متعلق الرؤية أمر موجود لأن المعدوم لا يصح رؤيته.

---

[445] من هنا إلى قوله ونقول حكم بأن الطويل والعريض سقط من ص وبدله عبارة أخرى وهي: فإن اراد بالامتداد الامر الممتد المتصل في نفس الامر فليس ذلك حاصلا على تقدير تركب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى وإن أراد الممتد الحسي فبشرطيته لا يندفع لزوم جواز قيام المقدار الواحد العرضي بالأجزاء التي بينها مفاصل ونقول حكم بأن الطويل...

[446] وفي الجميع: متميزان.

[447] سقط من م: إذا.

[448] وفي ص وم: اليقينيات.

وأقول: **[32–ب]** فرق بين احتياج صحة الرؤية إلى متعلق الرؤية وبين احتياجها إلى العلة المؤثرة وحكم بأن الأول ضروري لا ينافي عدمية المحتاج وإن فرض كون الثاني محالا فهذا صريح في أن الاحتياج إلى المتعلق ليس احتياج الاثر إلى المؤثر حتى يحكم باستحالته بل هو نوع أخر من الاحتياج مجامع مع عدمية المحتاج كما يجوز أن يجامع مع وجوديته ولا يخفى على المنصف أن احتياج الصحة إلى متعلق الرؤية ليس إلا احتياج الأثر إلى المؤثر إذ ليس معنى احتياج الأثر إلى المؤثر إلا أن المحتاج إنما حصل لحصول المحتاج إليه ولذلك استدلوا على صحة كون العدم أثرا بأن عدم المعلول لعدم العلة ولا شبهة أن صحة الرؤية إنما[449] يحصل بسبب ما يمكن أن يتعلق به الرؤية ولا يحتاج إلى غيره ولذلك استدلوا على صحة رؤيته تعالى بمجرد تحقق متعلق الرؤية فيه ولا معنى لنفي الاحتياج إلى المؤثر عن العلة بهذا المعنى. وأيضا من قال بأن العدم لا يكون أثرا بنى ذلك على أن العدم نفي محض لا تميز فيه وما يكون أثرا لا بد أن يكون متميزا فهذا المبني يجري في الاحتياج إلى سائر العلل أيضا بأن يقال إن ما يكون حصوله بمدخلية الغير فيه لا بد أن يكون متميزا عن الغير وما هو نفي محض لا تميز فيه فلا يتصور فيه مدخلية الغير فلا يحتاج إليه. فالفرق بتسليم استحالة كون العدم أثرا بناء على ذلك المبني دون الاحتياج بطريق أخر مشكل فالأولى في الجواب أن يمنع المقدمة القائلة إن العدمي لا حاجة له[450] إلى العلة. وقوله لأن المعدوم لا يصح رؤيته قطعا[451] يرد عليه أنكم قلتم إن الرؤية حالة انكشافية وإن الزيادة الحاصلة في رؤية الشمس على العلم الحاصل حين التغميض راجعة إلى العلم وهي ليست تأثر الحاسة ولا مشروطا به ولا مستلزما له ولا حاجة فيها إلى المقابلة والكون في الجهة وجوزتم تعلق هذا النوع الأجلي من العلم بالله. وإن كان منزها عن الجهة والبعد والمقابلة فلم لا يجوزون تعلقه بواسطة الحاسة إلى المعدوم الجزئي فإن مانعية العدم من تعلق الرؤية بالمعدوم ليس إلا لاقتضائها المقابلة والجهة وتأثر الحاسة فإذا جعلنا حقيقة ما يطلق عليه الرؤية نوعا من العلم الذي لا يقتضي شيئا منها لم ينقبض العقل عن تجويز تعلق هذا النوع بالمعدوم، وليس الحكم بأن المعدوم لا يصح **[33–أ]**رؤيته إلا حكم وهمي ناشئ من الألف وما هو العادة من رؤية الموجودات وأن الرؤية لا يكون إلا بالمقابلة التي لا يتصور في المعدوم كما ذكروا مثله في رؤية الروائح وغيرها مما يدرك بغير البصر.

والثالث من تلك الوجوه أن صحة رؤية الجوهر ليست واحدة بالشخص ولا مماثلة لصحة رؤية العرض إذ لا يسد كل منهما مسد الأخر والمتخالفان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين ولو سلم تماثلهما واتحادهما في النوع نمنع استحالة تعليلهما بعلل مختلفة فإن الواحد يجوز تعليله بها لما ذكروا في مباحث العلل. والجواب أن المراد بعلة الصحة كما مر متعلق الرؤية وأن المدعى أن متعلق الرؤية ليس خصوصية واحد من الجوهر والعرض فإنا إذا رأينا شبحا من بعيد ربما لا ندرك

---

[449] سقط من ص: إنما.

[450] وفي ص: به.

[451] شرح المواقف، 140/8.

منه إلا[452] هوية مّا. وأما أن تلك الهوية أي خصوصية من الخصوصيات فلا ندرك[453] منه أصلا، وإذا رأينا زيدا فإنا رأيناه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى أعراضه من الضوء واللون كما يقول الفلاسفة من أن المرئي بالذات هو الألوان والأضواء وأما الأجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية بل يرى هويته ثم يفصله إلى جواهر هي أعضاؤه وإلى أعراض يقوم بها وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نكن قد أبصرنا حين أبصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين الخصوصيات بل الأمر الذي به الامتياز بينها لما كان الحال كذلك، هذا مختار صاحب المواقف.

وأقول: لا يشك عاقل في أن الشبح المرئيّ إنما يرى على امتداد مّا من الطول او العرض وفي جهة[454] من الجهات وفي حيز مّا من الأحياز وعلى لون مّا من الألوان، وأن رؤية الشيء على وجه يحتمل عند العقل أن يكون ذلك المرئي شفافا خاليا عن جميع الألوان وإن كان ممكنا عندهم لكنه غير واقع بحسب العادة. ولا يشك عاقل في أن ما يرى من ذي الأبعاد والجهات والأحياز لا يرى إلا مع رؤية امتداده ولا يتعلق به رؤية إلا من حيث إنه متحيز وفي جهة ويحصل بواسطة هذا التعلق العلم بكونه في جهة وحيز فلا يكون متعلق الرؤية في هذه الصورة مجردا وصادقا على ما لا يقبل الامتداد والكون في الجهة والألوان ولا يحتمل للعرض لأن رؤية الامتداد رؤية الجواهر فلا يدل ما ذكره على أن تعلق[455] الرؤية **[33–ب]** مما يتحقق في الواجب وإن فرض أن الأمر الكلي مما يصح أن يتعلق به الرؤية فإن الأمر الكلي الذي فرض كونه متعلق الرؤية إنما يعم على ما ذكرنا لأفراد ذي الأبعاد المتحيز الكائن في جهة المتصف بلون مّا.

وأيضا[456] لا يخفى عليك أن صحة الرؤية المتعلقة بالهوية المطلقة ليست صحة الرؤية المتعلقة بالهوية المخصوصة ولا مستلزمة لها. وحينئذ لا يفيد ما يستدل به على الوقوع من قوله وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة اليقين بالمطلوب. إذ المطلوب بذلك الدليل اليقين بوقوع الرؤية المتعلقة بخصوصية ذاته المتميزة عن سائر الذوات لتحصل البشارة التي سيقت الآية لها، فإذا لم تكن الصحة الأولى مستلزمة للثانية يرد المنع على الصحة الثانية فلا يحصل اليقين الذي يتوقف على العلم بالإمكان من جهة العقل.

ويرد على ما ذكروا أنه لو كان المراد بالعلة متعلق الرؤية ينبغي أن يقال وتلك العلة إما الموجود المطلق أو الحادث لظهور أن الوجود المشترك ليس متعلق الرؤية اتفاقا. اللهم إلا أن يقال أراد بالوجود والحدوث معنى ما يشتق منهما. وأيضا المعلوم لنا استحالة تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة المستقلة بالتأثير لا الاستحالة صحة تعليل الشيء

---

[452] وفي ص: إلا أنه هوية مّا وأن تلك الهوية...)

[453] وفي ص: لا يدرك.

[454] وفي ص: جهة مّا.

[455] وفي ف وم: متعلق.

[456] من قوله هنا إلى قوله ويرد على ما ذكروا سقط من ص.

بالعلل المختلفة بمعنى متعلق ذلك الشيء. واستدلالهم بالاستحالة المذكورة على أنه لا بد لصحة الرؤية من علة مشتركة لا يلائم بكون المراد بالعلة معنى متعلق الرؤية. ولعل صاحب المواقف نسب لهذا[457] الاستدلال إلى متأخري الأشاعرة بناء على ما فهموا من كلام الأشعري ولم يرتضه فغيّر الاستدلال إلى ما ذكره.

والوجه الرابع من وجوه الاعتراض أنا لا نسلم أن المشترك بين الجوهر والعرض ليس إلا الوجود أو الحدوث فإن المفهومية والمعلومية والمذكورية والإمكان وسائر الأمور العامة أمور مشتركة أيضا.

وأقول: لا يخفى عليك أن التعرض للمعلومية والمذكورية وأمثالهما مما لا يضر المستدل لعمومها الواجب فإذا كانت هي علة الصحة يثبت المدعي أيضا وكذلك[458] لم يتعرض لها في المواقف وإن ذكر في الشرح. وأجيب عن الاعتراض بأن متعلق الرؤية الذي فسر به العلة مما يختص بالموجود. وإلا لصح رؤية المعدوم والإمكان وسائر المفهومات العامة لشمولها **[34–أ]** للعدم لا يكون متعلق الرؤية.

وأقول: لم لا يجوز أن يكون ذلك المتعلق الإمكان المقارن للوجود دون مطلق الإمكان الذي يتحقق مع العدم أيضا، وكذا نقول في سائر المفهومات. وأيضا قد تقدم كلامنا في صحة رؤية المعدوم على مقتضى قواعدهم.

والخامس: أنا لا نسلم أن الحدوث لا يكون علة الصحة لأن الصحة عدمية فيجوز أن يعلل بالعدمي.

وأجيب: بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية وهو لا يصح أن يكون عدميا. وأقول إن أراد بكون متعلق الرؤية موجودا أن متعلق الرؤية موجود خاص جزئي فهو لا يكون مشتركا فلا يلزم صحة رؤية الواجب وإن أراد أن متعلق الرؤية مفهوم الموجود الكلي المشترك بين الواجب وغيره فهو أيضا عدمي بلا فرق بينه وبين الحدوث فنفي كون الحدوث متعلق الرؤية دون مفهوم الوجود مع أنه لافرق بينهما في كونه عدميا تحكم محض. وقيل: لا فرق بين الحدوث والوجود في أنهما أمران وجوديان. إذ المراد بالحدوث المسبوقية بالعدم لا العدم السابق حتى يكون عدميا فجعل أحدهما متعلق الرؤية دون الآخر تحكم. وأجيب: بأن المسبوقية أيضا أمر اعتباري فلا يصح أن يرى وإلا لم يحتج في حدوث الأجسام إلى دليل.

والوجه السادس: أنا لا نسلم اشتراك الوجود بين الموجودات كيف فإن الأشعري جزم بأن وجود كل شيء عين ماهيته وظاهر أنه ينفي الاشتراك إذ لو اشترك الكل في الوجود الذي هو عين الحقيقة الإنسانية مثلا لاشترك الكل في حقيقة واحدة هي تمام ماهيته لكون الوجود المشترك الذي هو[459] عين تلك الحقيقة عين الحقائق المشتركة فيه لأنه وجودها كما أنه وجود تلك الحقيقة وكون اتحاد الشيء بشيء مستلزما لاتحاد ما اتحد به مع هذا الشيء.

---

[457] وفي ف: هذا.

[458] وفي الجميع: ولذلك.

[459] سقط من ص: هو.

وأجاب عنه الآمدي[460] بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتقد اشتراك الوجود معنى لا يرد عليه هذا السؤال. وإن كان ممن لا يعتقده كالشيخ فالدليل إلزامي، ولما لم يكن هذا مرضيا عند صاحب المواقف أجاب عن الاعتراض بأن قال: لا يشك عاقل في أن مفهوم الوجود ليس عين المفهوم الإنسان بل الشك في أن ذات الإنسان في الخارج عين ذات الوجود وأن ما صدق عليه أحدهما عين ما صدق عليه الآخر أولا، فالشيخ أراد بالعينية اتحاد ذواتهما في الخارج وأن لا يكون لكل منهما **[34–ب]** هوية ممتازة في الخارج، وقد ذكر الفاضل الشريف في شرح المواقف في أول الأمور العامة ما يتعلق بهذا المقام فارجع إليه.[461]

والوجه السابع: أنا لا نسلم أنه لو تحقق علة الصحة لتحقق الصحة لجواز أن يكون خصوصية الأصل شرطا أو خصوصية الفرع[462] مانعا.

وأجيب بأن المراد بعلة الصحة متعلق الرؤية وأن متعلقها هو الوجود[463] أعني كون[464] ذا هوية الخصوصية[465] الهويات والوجودات كما في الشبح المرئ من بعيد بلا إدراك الخصوصية وإذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط ولا تقييد بارتفاع مانع.

وأقول: لم لا يجوز أن يكون صحة كون الهوية المطلقة متعلق الرؤية مشروطا بكونها في ضمن الممكن أو الحادث أو يكون كونها في الواجب مانعا من صحة كونها متعلق الرؤية ولا يتوقف تصور الاشتراط والمانع على كون العلة بمعنى المؤثر بل يتصور في العلة بمعنى المتعلق أيضا.

قال الفاضل الشريف في شرح المواقف: ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لإثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية أصلا وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فإن

---

[460] سيف الدين الآمدي (551 – 631 هـ = 1156 – 1233 م)

علي بن محمد بن سالم التغلبي أبو الحسن سيف الدين الآمدي: أصولي باحث. أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها، وتعلم في بغداد والشام. وانتقل إلى القاهرة، فدرس فيها واشتهر. وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا فيها واشتهر. وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفيا إلى "حماة" ومنها إلى "دمشق" فتوفي بها.

له نحو عشرين مصنفا، منها "الإحكام في أصول الأحكام" أربعة أجزاء، ومختصره "منتهى السول"، و" أبكار الافكار" في علم الكلام، و"لباب الالباب" وغيرها. انظر: الأعلام للزركلي، 328/4.

[461] شرح المواقف: 59/2.

[462] وفي ص: النوع.

[463] وفي الجميع:+ مطلقا.

[464] وفي ص:+ الشيء.

[465] وفي الجميع: ذا هوية لاخصوصيات.

مراتب الإجمال متفاوتة[466] وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال ألا يرى إلى قولك كل شيء وهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات أخر يطلعك عليها أدنى تأمل. فإذن الأولى ما قيل[467] إن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر عمدتها.[468]

وأقول: لعل الفاضل أراد بالتكلفات الأخر ما نبهناك من الاعتراضات على هذا الترويج ولا يخفى عليك أن الدليل النقلي الذي ادعى كونه عمدة الأدلة مما لا يفيد اليقين لما مر من كلماتنا المتعلقة به فتبصر.

قال في شرح المقاصد: ونقض هذا الدليل بصحة المخلوقية فإنها مشتركة بين الجوهر والعرض فلا بد من علة مشتركة ولا مشترك بينهما فيصلح[469] للعلية سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب.

والجواب أنها اعتباري محض لا يقتضي علة إذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم **[35–أ]** كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لأن المانع من ذلك في صحة الرؤية إنما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج، وأما النقض بصحة الملموسية فقوي.[470] انتهى كلامه.

وأقول: إن أراد بالاعتباري المحض ما يكون بمحض اعتبار المعتبر وفرض الفارض بدون اتصاف الشيء به في نفس الأمر فظاهر أن صحة المخلوقية ليست كذلك وإن أراد به الاعتباري المعدوم الذي لا يوصف بالتجدد والحصول بعد ما لم يكن وإن اتصف الشيء به في نفس الأمر كما يشعر به قوله إذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم فإن المتجدد عندهم في حكم الموجود الحادث في الحصول بعد ما لم يكن ولذلك يحتاج إلى العلة فلا نسلم كون الصحة المذكورة ثابتة في حالة العدم إن أريد بالمخلوقية المخلوقية في حالة العدم وإن أريد مجرد المخلوقية بدون التقييد بها فصحة الرؤية أيضا ثابتة في حالتي العدم والوجود كما سبق فلا فرق بين الصحتين أصلا، على أنا نقول احتياج الاتصاف بالأمور الاعتبارية في نفس الأمر إلى العلة[471] ضروري سواء قلنا إنها متجددة أو لا وما نحن فيه من ذلك القبيل.

---

[466] وفي ف وص:+ قوة.

[467] وفي ص:+ من.

[468] شرح المواقف، 144/8.

[469] وفي ف وم: يصلح.

[470] شرح المقاصد، 191/4.

[471] سقط من ص: إلى العلة.

وما ذكروا في دليل احتياج صحة الرؤية إلى العلة من أن الصحة ثابتة في حالة الوجود دون العدم فلا بد من علة مرجحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح مما يجري مثله ههنا فإن صحة المخلوقية ثابتة للجواهر والأعراض وليست ثابتة للجواب[472] والممتنع فلا بد من علة مخصصة بهما لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح.

وأيضا لا فرق بينهما في أن لكل من الخلق والرؤية احتياجا إلى المتعلق فاحتياج الصحتين إلى العلة بمعنى المتعلق أمر ضروري سواء قيل بأنهما اعتباري محض أو لا، وقوله سلمنا لكن[473] الحدوث إلخ ليس بشيء لأن متعلق الرؤية كما يكون موجودا كذلك متعلق الخلق يكون موجودا البتة فالمانع لعلية الحدوث لصحة الرؤية متحقق لعليته لصحة المخلوقية أيضا بلا فرق بينهما.

على أنا نقول إن الحصر المستفاد من قوله إنما هو امتناع تعلق الرؤية إلخ ليس بصحيح لأن تأخر الحدوث عن صحة المخلوقية الذي يدل عليه صحة التفريع في قولنا صح مخلوقيته فحدث مانع من علية الحدوث لتلك الصحة بل نقول عدم تقدم الحدوث على تلك الصحة وهو الذي يدل عليه عدم صحة التفريع في قولنا حدث فصح مخلوقيته مما يمنع من علية الحدوث لها.[474]

[35–ب]

المقام الثاني في وقوع الرؤية وما يتعلق به من أدلته

واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[475]، وجه الاحتجاج فيه أن النظر قد يطلق بمعنى الانتظار وتعديته بنفسه، قال الله تعالى: ﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾[476] بمعنى انتظرونا وقال الله تعالى: ﴿**مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً**﴾[477] أي ينتظرون وقد يطلق على التفكر والاعتبار واستعماله بفي يقال نظرت في الأمر الفلاني أي تفكرت واعتبرت وقد يطلق على معنى التعطف والرأفة وصلته اللام يقال نظر فلان لفلان أي تعطف به

---

[472] وفي الجميع: للواجب.

[473] وفي ص: لأن.

[474] وفي ص:+ وقوله وأما النقض بصحة الملموسة فقوي ليس كما ينبغي لأن ملموسية الجواهر بواسطة اللامسة ولكن يجوز أن يكون ذلك من جهة العقل بمعاونة الحس بخلاف الرؤية فإنه ذكر أن الطول مرئي وهو عبارة عن الجوهر ولا بتصور أن يقال مثل ذبك في اللمس.

[475] سورة القيامة، 75/22–23.

[476] سورة الحديد، 57/13.

[477] سورة يس، 36/49.

ورأف به،[478] وقد يطلق على معنى الرؤية وحينئذ يستعمل بإلى قال الشاعر: نظرت إلى من حسّن الله وجهه،[479] والنظر ههنا موصول بإلى فوجب حمله على الرؤية.

فإن قلت: النظر الموصول بإلى لا يلزم أن يكون بمعنى الرؤية حتى تجب أن يحمل ههنا عليها فإنه ربما يستعمل بمعنى التوقع والرجاء، يقال: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، يريد معنى التوقع والرجاء، ومنه قول القائل: وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك زدتني نعما،[480] فعلى هذا التقدير يكون معنى الآية أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه ومما يؤيد هذا المعنى أن تقديم المفعول أعنى إلى ربها يدل على الاختصاص تحقيقا كما هو الظاهر فإذا حمل على معنى الرؤية يفوت هذا المعنى لأن نظرهم ليس مقصورا عليه في ذلك اليوم بل يريدون الخلائق وكون الرؤية أقرب المعانى المجازية على تقدير كون النظر مجازا فيها كما يدل عليه قول الفاضل الشريف حيث قال فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة يعارضه تبادر الاختصاص الحقيقي من تقديم المفعول فلا يرجح الحمل على الرؤية على الحمل على معنى التوقع.

قلت: ليس تبادر الاختصاص الحقيقي من التقديم مثل تبادر الرؤية من النظر الموصول بإلى فإن النظر المستعمل في الرؤية ملحق بالحقائق في الشهرة والتبادر وما ذكرتم من الاختصاص ليس كذلك ولو سلم ذلك فلا نسلم تبادر عموم الاختصاص لجميع أوقات ذلك اليوم حتى ينافي تحققه لحمل النظر على الرؤية.

وأنا أتعجب من صاحب الكشاف ومتابعه هواه فإنه صرح في مواضع بأن ظرف اللغو وإن كان حقه أن يؤخر **[36–أ]** من عامله إلا أنه قد تقدم للاهتمام بشأنه ومن جملتها ما ذكره في قوله تعالى: ﴿**لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾[481] حيث قال قدم الظرف ههنا وإن كان حقه التأخر لأن الكلام إنما سيق لنفي المكافات عن ذات الباري تعالى. وهذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف فكان لذلك أهم شيء وأعناه وأحقه بالتقديم وأحراه وجعل الظرف فيما نحن فيه محمولا على الاختصاص وجعل ذلك مانعا من حمل النظر على الرؤية وإن فرض صحة رؤيته وجعله منشأ لحمله على معنى التوقع مع كونه بعيدا مع أنه يمكن أن يقال في تقديمه مثل ما يقال في تقديم الظرف في "له كفوا أحد" إذ الكلام سيق ههنا لبشارة المؤمنين بالنظر إلى وجهه الكريم، وظاهر أن هذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف فكان أهم شيء

---

[478] سقط من م: به.

[479] ديوان عبد الصمد بن المعذل، (ت: نحو 240 هـ) من شعراء الدولة العباسية. والقصيدة هكذا في ديوانه: نظرتُ إلى مَن زَيَّنَ الله وجهه فيا نظرة كادت على عاشق تقضي. تحقيق: زهير غازي زاهد، مطبعة النعمان، النجف الأشرف. ص: 114.

[480] هذا البيت قد استشهد به كثير من المؤلفين ونسبه بعضهم إلى جميل بن معمر، إلا أننا لم نطلع عليه في ديوانه.

[481] سورة الإخلاص، 4/112.

وأعناه وأحقه بالتقديم وأحراه ولا داعي إلى ما ذكره ههنا إلا قصد مخالفة أهل السنة والمبالغة في ذلك والتجنب عما قالوا بأبلغ ما يمكن. وأسأل الله هدايا الهداية ونعوذ به من الغباوة والغواية.

واعترض على الدليل بوجوه. الأول: أنا لا نسلم أن إلى هنا[482] صلة النظر بل هو بمعنى عند أو واحد آلا ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة أو عند ربها منتظرة نعمه. وأجيب عنه بأن انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل: الانتظار موت الأحمر[483]، فلا تدل الآية حينئذ على البشارة مع أنها سيقت لها.

وأقول: الانتظار إنما يكون غما إذا لم يعتقد حصول المطلوب المنتظر أو اعتقد حصوله في الزمان البعيد، وأما الانتظار المقرون باعتقاد حصول المطلوب عن قريب فلا نسلم كونه ألما، وما قيل من أن سبب الغم في الانتظار فوات المطلوب فإذا كان المطلوب فائتا كما في صورة الانتظار كان الغم حاصلا فمردود، لأن الغم الحاصل بفوات المطلوب[484] الذي لم يعلم حصوله ربما يزول ويحصل بدله السرور إذا حصل الاعتقاد بحصول ذلك المطلوب وإن لم يكن المطلب حاصلا بالفعل أيضا، وذلك ظاهر لمن حصل له هذا المعنى وكيف لا فإنه إذا بشر زيد بأنه يكون سلطانا غدا واعتقده وانتظر إلى الغد أتحسب أن زيدا يتألم ويغتم بالانتظار إلى الغد المقرون ببقاء هذا الاعتقاد ولا يحصل السرور بالتوقع والرجاء المقرون بذلك الاعتقاد، وإنكاره مخالف **[36–ب]** لما يقتضيه الوجدان الصحيح فإذا كان انتظار السلطنة الدنيوية الدنية موجبا للسرور فانتظار السلطنة الأخروية السنية المقرونة باعتقاد وقوع المنتظر عن قريب بالطريق الأولى. واستوضح ما ذكرناه مما نقول إذا قيل لك في مقام البشارة انتظر أنت السلطنة الآتية لك إلى الغد هل يمكن أن يرد عليك بهذا الكلام الحزن ولا يقع بسببه السرور ويخطي من تكلم به في مقام البشارة وما ذكروا من أن الانتظار أشد من موت الأحمر فالمراد به هو الانتظار الذي لا يتوقع حصول المطلوب فيه حصولا قريبا.

وبما ذكرنا ظهر أن ما ذكر في شرح المقاصد من أن سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان أنهم يومئذ[485] في غاية الفرح والسرور والإخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لأن الانتظار موت الأحمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر أجدر وإن كان مع القطع بالحصول ليس كما ينبغي. وقد أجيب أيضا بأن كون إلى بمعنى النعمة وإن ثبت في اللغة فلا شبهة في بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر فيه[486] ولذا لم يحمل الآيةَ عليه أئمة التفسير في القرن الأول والثاني بل أجمعوا على خلافه.

---

[482] وفي الجميع: ههنا.

[483] هكذا في الجميع، ولعل الصواب موت أحمر.

[484] وفي ص: لأن فوات المطلوب الذي.

[485] سقط من م: يومئذ.

[486] وفي الجميع: به.

الثاني من وجوه الاعتراض: أن النظر الموصول بإلى قد جاء بمعنى الانتظار قال الشاعر: وشعث ينظرون إلى بلال كما نظر الظلما حيا الغمام[487] ومن المعلوم أن[488] العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه. وقال: وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح،[489] أي منتظرات إتيانه بالظفر والفلاح. وقال: كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج إلى طلوع هلال[490] أي ينظرون عطاياه انتظار الحجاج طلوع هلال.

والجواب أنا لا نسلم أن النظر فيما ذكر من الأبيات بمعنى الانتظار، ففي الأول بمعنى الرؤية والمعنى وشعث ترون بلالا كما ترى الظماء ما تشتاقونه[491] ويطلبونه ولا امتناع أن يحمل النظر المطلق عن الصلة على معنى الرؤية بطريق الحذف والإيصال.[492] وفي الثاني بمعنى الرؤية أيضا والمعنى وجوه ترون جهة الله أي العلو فإنها في العرف يسمى بجهة الله، أو يكون المضاف محذوفا أي يرون[493] آثار الله من الضرب والطعن الصادرين **[37–أ]** من الملائكة التي أرسلها الله لنصرة المؤمنين يوم بدر. وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا: وجوه ناظرات يوم بكر، وأن قائله شاعر من أتباع مسيلمة الكذاب[494]، والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لأنهم بطن من بكر بن وائل، وأراد بالرحمن مسيلمة فإنهم يسمونه برحمن اليمامة، فالجواب على هذا ظاهر ويحتمل أن يكون بمعنى التوجه مجازا أو بمعنى التوقع والرجاء، وفي الثالث أيضا بمعنى الرؤية أي يرون سجاله ويستعمل النظر المجرد عن الصلة بمعنى الرؤية كما ذكرناه.

---

[487] هذا البيت في شرح المواقف وشرح المقاصد، وقد نسب في بعض الكتب إلى الكميت، إلا أننا لم نجده في ديوانه. وفي هامش ف حاشية: الشعث بضم الشين جمع أشعث وهو مغبر الوجه وبلال هو ابن أبي بردة ابن موسى الأشعري قاضي البصرة وكان جوادا فياضا والمراد تشبيه انتظار الفقراء والوالدين إلى بابه من كل أوب نعمه وعطاياه بانتظار العطاش نزول المطر أو تشبيه رؤية البلال الذي يشتاقونه ويطلبونه لأجل عطاياه برؤية العطاش المطر الذي يشتاقونه.

[488] سقط من م: أن.

[489] قد نسب هذا البيت في كثير من الكتب إلى الصحابي الجليل حسان بن ثابت، إلا أننا لم نجده في ديوانه.

[490] لم نطلع على مصدر لهذا البيت.

[491] وفي م وص: يشتاقونه.

[492] وفي ص إضافة: ويحتمل أن يكون مجازا من التوجه والالتفات إطلاقا للملزوم على اللازم أو يكون محمولا على معنى التوقع والرجاء كما نقلنا مصله عن صاحب الكشاف.

[493] وفي ص:ترون.

[494] مسيلمة الكذاب (000 – 12 هـ = 000 – 633 م)

مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي، أبو ثمامة: متنبئ. ولد ونشأ باليمامة، في القرية المسماة اليوم بالجبيلة، بقرب العيينة في نجد. وتلقب في الجاهلية برحمان اليمامة. ويقال: كان اسمه (مسلمة) وصغره المسلمون تحقيرا له، ووضع أسجاعا يضاهى بها القرآن.
وبعد وفات النبي أرسل عليه الخليفة أبو بكر جيشا قويا على رأسهم خالد بن الوليد، وانتهت المعركة بظفر خالد ومقتل مسيلمة سنة 12. واستشهد من المسلمين ألف ومئتا رجل، منهم أربعمائة وخمسون صحابيا. أنظر الأعلام للزركلي، 226/7.

وأقول: تشبيه رؤية سجاله إلى رؤية طلوع هلال ليس[495] لأن رؤية الهلال[496] رؤية أمر خفي وإنها تشتهر بها وإنما تشبه بها رؤية الأمور الخفية فلا يحسن في مقام المدح بالجود وشموله كل الخلائق. فالوجه أن يقال النظر بمعنى التوجه والالتفات أو بمعنى التوقع والرجاء. قيل ولو سلم مجيئه مع إلى بمعنى الانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية لأنها سيقت لبشارة المؤمنين والانتظار لا يصلح للبشارة كما سبق.

وأقول: قد سبق ما يتعلق بذلك، ويمكن أن يقال أيضا: إن استناد الأشياء إلى الله، فالغم الحاصل عقيب الانتظار فعل الله فيجوز أن يستند السرور إليه عقيب الانتظار أيضا وغايته أن يكون ذلك على خرق العادة وأفعاله تعالى في تلك الدار في الأكثر على خرق العادة الجارية في هذه الدار فيجوز أن يقصد بالإخبار بالانتظار بقرينة المقام تبشير المؤمنين ولا يلزم أن يكون التبشير به موافقا لفعله العادي.

وأيضا يجوز أن يكون النظر بمعنى الانتظار ولكن يكون الكلام تمثيلا مسوقا لتشبيه حالهم بحال من يجزم بشيء معتد به فينظر[497] في حصوله لاشتراك كل منهما في أن المطلوب فيهما أعز الأشياء ومطمح النظر ولا شبهة أن الخبر بطلب المجزوم وقوعه كما يدل عليه المقام مما يدل على السرور وعدم دلالة الانتظار الذي لم يسق الكلام له لا يستلزم أن لا يدل ما ذكرنا.

قلت: ما ذكرته كله أمور بعيدة لا يصار إليه إلا بدليل ظاهر ولا دليل عليه ههنا على أن القول بأن الغم[498] الحاصل عقيب الانتظار من أفعال الله فيجوز أن يخلق السرور عقيبه[499] مبني على أن يكون الغم والسرور[500] من الموجودات وهم لا يقولون به.

الثالث: أن النظر الموصول بإلى حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية إذ يقال نظرت **[37–ب]** إلى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا، ويقال ولم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه، وانظر كيف ينظر[501] إلى فلان والرؤية لا ينظر إليها وإنما ينظر إلى تقليب الحدقة، وقال الله تعالى: ﴿**وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ**﴾[502] ويدل عليه أيضا أن النظر الموصول بإلى ربما يوصف بأوصاف لا يتصف بها الرؤية بل هي أحوال

---

[495] وفي الجميع: ليس بحسن.

[496] وفي ص: هلال.

[497] وفي ف وم: فينتظر.

[498] سقط من ص: الحاصل عقيب الانتظار.

[499] وفي ص: أن يخلقه عقيب الانتظار مبني...

[500] سقط من ص: والسرور.

[501] وفي ص: ينظرون.

[502] سورة الأعراف، 198/7.

يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة وهي مثل الرضى والتجبر والذل والخشوع فإذا كان النظر حقيقة في تقليب الحدقة لا يكون حقيقة في الرؤية وإلا لزم الاشتراك فيكون استعماله في الرؤية استعمالا مجازيا وحينئذ نقول هذا المجاز ليس مما يتعين حمل اللفظ عليه لجواز أن يراد ناظرة إلى نعم الله وإذا كان اللفظ محتملا لكل منهما فلا بد لترجيح أحدهما من مرجح ولا مرجح ههنا يعين المجاز المذكور.

وأجيب عنه: بأن النظر الموصول بإلى حقيقة في الرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وما اشتهر[503] به على كونه بمعنى تقليب الحدقة فنمنع كون كله كلام العرب الموثوق بعربيتهم ولو سلم فيمكن أن يحمل بعضه على حذف المضاف. وأيضا يمكن أن يقال إنها مجازات عن تقليب الحدقة من باب إطلاق اسم المسبب على السبب وكل ذلك ظاهر لمن له أدنى مسكة وعلى تقدير كونه حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد في الآية لا بد أن يحمل فيها على الرؤية لرجحانه على الإضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة كنعمة الله وجهة الله وآثار الله ولا قرينة ههنا تعين بعضها فوجب المصير[504] إلى المجاز المتعين، وأيضا تقليب الحدقة بدون الرؤية لا يكون نعمة بل يكون[505] فيه نوع عقوبة وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا ينضم إليه الإضمار تقليلا لما هو خلاف الأصل فإن تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية وإطلاق اسم السبب على المسبب[506] مجاز مشهور فتحمل الآية على التجوز بلا إضمار شيء.

وأقول: ما سبق من الدليل على كون النظر بمعنى الرؤية أعني قول الشاعر: نظرت إلى من أحسن[507] الله وجهه، ليس أولى من أدلة كون النظر بمعنى تقليب الحدقة فإنه أجاب عن تلك الأدلة بحمل النظر فيها على معنى تقليب الحدقة مجازا كذلك يمكن أن يقال ههنا لم لا يجوز أن يكون معنى النظر الحقيقي تقليب **[38-أ]** الحدقة. ويستعمل في البيت في معنى الرؤية مجازا فلا يدل البيت على أن معنى النظر الحقيقي هو الرؤية وقال هذا المجيب بل يجب حمل النظر في قوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾[508] على تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية فإنه يدل على أن النظر المعدى بإلى معناه تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية[509] لا نفس الرؤية وإلا لم يكن لذلك الإضراب وجه فادعاء كون الرؤية نفس معناه ههنا مخالف لمختاره هناك.

---

503 وفي ف وم: استشهد، وص: استدل.

504 سقط من م: المصير.

505 سقط من م وص: يكون.

506 وفي ص: للمسبب

507 وفي الجميع: حسن.

508 سورة الأعراف، 143/7. وفي ص: قوله تعالى إلى ربها ناظرة.

509 سقط من ص : فإنه يدل على أن النظر المعدى بإلى معناه تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية.

وقوله وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية يرد عليه أنا لا نسلم أن معنى تقليب الحدقة ليس بمراد في الآية لم لا يجوز أن يكون محمولا على تقليب الحدقة المؤدي إلى الرؤية كما حمل عليه في قوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ وعدم تصور تقليب الحدقة بالنسبة إليه لا ينافي أن يحمل اللفظ على ذلك ويحمل الآية على التمثيل بأن يشبه[510] حالهم في مشاهدة جمال الله بحال من يقلب الحدقة نحو المرئي فيراه كما حمل عليه قوله تعالى ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ وقوله لرجحانه على الإضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة يرد عليه أن إضمار النعمة أظهر من إضمار غيرها الذي يناسب هذا المقام لأن الكلام سيق لبشارة المؤمنين في مقابلة بيان سوء حال الكفرة وظاهر أن مشاهدة آثار الله مما يشترك فيه الكفرة وأن[511] النظر إلى جهة الله لا يفيد البشارة إلا بملاحظة أمر زائد على ملاحظة الجهة وهي ملاحظة أن الجهة منظورة يتوقع ظهور النعم منها وإذا أضمر النعمة لا يحتاج إلى ملاحظة أمر زائد على المضمر فيكون أولى من سائر المحتملات فيكون هو المتعين من سائره.

وبما ذكرنا من الاحتمالات ظهر أن أمثال[512] هذا الدليل من الظواهر لا يفيد اليقين في هذه المسألة التي هي من المسائل العلمية ولذلك قال صاحب المواقف: ولا يخفى عليك أن أمثال[513] هذه الظواهر لا يفيد إلا ظنونا ضعيفة وحينئذ لا يصلح للتعويل عليها في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين.[514]

واستدل على المطلوب بقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[515]. ذكره تعالى في حق الكفار فيكون المؤمنون مبرئين[516] عن حجابه فيلزم رؤيتهم. والقول بإضمار الثواب قول بما لا دليل عليه وهذا الدليل من الطراز الأول فإن الحجاب ربما يستعمل في الحجاب القلبي كالعمى في العمى القلبي فلا تعويل على هذا الدليل أيضا.

[38–ب] قال في شرح المواقف: المعتمد في إثبات الوقوع بل في صحته أيضا إجماع الأمة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الإجماع يفيد اليقين.[517]

---

[510] وفي ص: شبه.

[511] وفي م: فإن.

[512] وفي م: امتثال.

[513] وفي م: امتثال.

[514] شرح المواقف، 150/8.

[515] سورة المطففين، 15/83.

[516] وفي ص: مبرؤن.

[517] شرح المواقف، 150/8.

وأقول: إن ما ذكره في آخر الموقف الأول يدل على أن الدليل النقلي على وقوع شيء إنما يفيد اليقين به إذا علم إمكانه بمجرد الفعل[518] وما ذكره ههنا يدل على أن الإمكان يستدل عليه بدليل الوقوع من غير توقف على الدليل العقلي.

المقام الثالث في شبه المنكرين

وهي منقسمة إلى عقلية ونقلية، أما العقلية فثلاث: الأولى: شبهة الموانع، وتقريرها أنه لو جازت رؤيته لجازت في الحالات كلها لأن الإمكان حكم ثابت إما لذاته إو لصفة لازمة له فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الأزمنة وحينئذ يلزم جواز رؤيته الآن ولو جازت رؤيته الآن لرأيناه والتالى باطل. بيان الملازمة أنه لا بد من حصول الشيء عند اجتماع شرائطه ولا شبهة أن شرائط الرؤية يكون مجتمعة في حقه تعالى على تقدير جواز رؤيته المستلزم لجواز رؤيته الآن لأن شرائط الرؤية على ما ذكر في المواقف في هذا الموضع ثمانية:[519]

الأول: سلامة الحاسة، والثاني: كون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة بأن تكون الحاسة ملتفتة إليه ولم يعرض هناك ما يضاد الإدراك كالنوم والغفلة والتوجه إلى شيء آخر، والثالث: مقابلته للباصرة أو كونه في حكم المقابلة كما في رؤية الأعراض فإنها في حكم محالها المتحيّزة بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الإنسان وجهه في المرآة، والرابع: عدم غاية الصغر، والخامس: عدم غاية اللطافة أي يكون[520] ذا لون في الجملة وإن كان[521] ضعيفا، والسادس: عدم غاية البعد، والسابع: عدم غاية القرب، والثامن: عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما. وهناك شرط تاسع وهو أن يكون مضيئا بذاته[522] أو بغيره ولم يذكره في هذا الموضع لكونه مذكورا في بحث الكيفيات وأنه يمكن إدراجه في حضوره للحاسة المعتبر في الشرط الثاني ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حقه تعالى إلا سلامة الحاسة وصحة الرؤية وهما حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وإنها سفسطة.

وأقول: **[39–أ]** إن أراد بقوله: لو جازت رؤيته لجازت الآن،[523] لو جازت الرؤية لجاز رؤيته الواقعة في الآن، بأن يكون الظرف ظرفا للرؤية دون الجواز، فالشرطية ممنوعة لأن المطلق أعني جواز الرؤية في الجملة وهو الذي يدعي الخصم سلبه لا يستلزم المقيد أعني جواز الرؤية في هذا الوقت وكون سبب الجواز المذكور هو الذات أو لازمها[524] إنما

---

518 وفي الجميع: العقل.

519 انظر شرح المواقف، 151/8.

520 سقط من ص: يكون.

521 سقط من م:كان.

522 وفي ص: لذاته.

523 وفي ص:+ أنه.

524 وفي ص: لازما.

يستلزم امتناع انفكاك هذا الجواز المسبب دون الجواز المقيد الذي لم يعلم ثبوته وسبب ثبوته بعد. وإن أراد أنه لو جازت الرؤية لجازت جوازا في الحال وإن كان ذلك جوازا في الجملة بأن يكون الظرف ظرف الجواز دون الرؤية فالشرطية مسلمة ولكن لا يفيد المطلوب لظهور أن جواز الرؤية في الجملة في هذا الوقت لا يستلزم جواز الرؤية الواقعة في هذا الوقت.

وأيضا إن أراد أن شرائط جواز الرؤية مطلقا أي سواء كان في الغائب أو الشاهد هذه الثمانيةُ فبطلانه ظاهر لأن الأمور الستة ليست شرطا للغائب بديهة وإن أراد أن شرائطها في الشاهد هذه الثمانية فهذا لا يفيد حصر شرائط مطلق الجواز فيها وحينئذ يجوز أن يكون للغائب شرط أخر منتف في هذا الوقت.

وأيضا اعتبر في الشرط الثاني كون الحاسة ملتفتة إلى المرئي وهذا الالتفات هو الشرط الذي عبر بعضهم عنه بالقصد إلى الإحساس وجعله شرطا مستقلا، ولا يخفى عليك أن القصد إلى الإحساس ليس بلازم في الرؤية إذ من المعلوم أنا إذا كنا في بيت مظلم وأدخل فيه سراج حال كون عيوننا مفتوحة نرى الضوء في ذلك البيت سواء قصدنا الإحساس أو لا وليس بين الرؤية وإدراكات سائر الحواس فرق في هذا فإن النار إذا جعلت مماسة بيد شخص قسرا يدرك ذلك الشخص حرارتها سواء قصد أو لا وكذا الحال في سائرها وليس لضم الحضور إلى الجواز وجعل مجموعهما شرطا ثانيا دون غيره وجه تخصيص.

فإن قلت: حصر سبب الجواز في ذاته و[525]صفته اللازمة واستدل بثبوت أحداهما في الآن على ثبوت الجواز فيه وهذا يدل على أنه جعل إحداهما علة تامة للجواز وليس كذلك لأن صحة كون الشيء مرئيا لشخص كما يتوقف على ذات المرئي **[39–ب]** أو صفته اللازمة كذلك يتوقف على ذات الرائي أو صفته اللازمة ولذلك يمتنع أن يرى الشيء إذا كان الرائي معدوما ممتنعا.

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

وأجيب عن الشبهة بأن دليلكم وإن دل على وجوب الرؤية عند اجتماع تلك الشرائط لكن عندنا ما ينفيه وهو أنا نرى الجسم الواحد متفاوت المقدار صغرا وكبرا بحسب القرب والبعد وما ذلك إلا من جهة أنه نرى بعض أجزائه فقط في صورة بعده مع أن جميع الشرائط حاصل بالنسبة إلى ذلك الجزء الغير المرئي أيضا.

لا يقال لا نسلم حصول جميع الشرائط بالنسبة إلى جميع أجزاء المرئي المذكور لأن طرفي المرئي أبعد بالنسبة إلينا من الجزء الوسط لأن الخطين المتوهمين الخارجين من العين المتصلين بطرف المرئي كباقي[526] مثلث قاعدته سطح

---

[525] وفي ص: أو.

[526] وفي الجميع: كساقَي.

المرئي أطول من خط خارج من العين إلى وسطه قائم على سطحه تقسيم[527] المثلث المذكور إلى مثلثين قائمتي الزاوية الواقعة عن جنبي الخط القائم لأنه وتر لكل واحد من الزاويتين الحادتين وكل واحد من الخطين المتوهمين المتصلين بطرفي المرئي وتر لزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث أطول من وتر الحادة، لأنا نقول تفاوت أجزاء المرئي بالقرب والبعد عن الرائي لا ينافي تحقق الشرائط بالنسبة إلى الجميع وإنما يكون كذلك أن لو كان الجزء الأبعد في مرتبة البعد المفرط المنافي للرؤية وليس كذلك فإنا لو فرضنا تفاوت الخطوط المذكورة ذراعا ولا شك أن هذا التفاوت ليس مما يوجب البعد المفرط وإلا يلزم أن لا يرى ذلك الجسم إذا جعل بعده عن الرائي ذلك المقدار والوجدان يكذبه.

وقال بعض الفضلاء: ليس التفاوت المذكور بحسب رؤية بعض الأجزاء ورؤية كلها بل بحسب ضيق الزاوية وسعتها[528] الحاصلتين في رأس الحدقة بسبب زيادة انفراج الخطين المحيطين[529] بها وعدم زيادته، فإن القائل بالانطباع قال إن المرئي إذا كان على بعد مفروض من الرائي فإن الخطين الخارجين من البصر الواقعين على طرفي المرئي يحيطان بزاوية عند البصر ترتسم صورة المرئي **[40–أ]** فيها فإذا بعد المرئي أكثر مما فرض كانت الزاوية التي بين الخارجين من البصر الواقعين على طرفي المرئي حينئذ أصغر من الزاوية الأولى كما يشهد به التخيل الصحيح فيرتسم صورة المرئي في هذه الزاوية الصغرى فيرى أصغر وكلما تزايد البعد قل انفراج الخطين فيتزايد صغر الزاوية وصغر المرئي يصير[530] الخطان لشدة قرب أحدهما من الآخر عند الباصرة كأنهما خط واحد فيتمحى الزاوية ويبطل الرؤية وكلما قرب المرئي ازداد انفراج الخطين فيكون الزاوية أكبر فيرى أكبر فيصل زيادة الانفراج إلى حيث يتمحى الزاوية فيبطل الرؤية.

ولا يخفي عليك أن ما ذكره هذا الفاضل مع كونه مبنيا على القول بالانطباع الذي ليس أظهر الأقوال في الإبصار وأن القول بخروج الشعاع أظهرها يرد عليه أنه لا شك أن رؤية المركب وانكشافه الذي هو نفس الرؤية أو لازمها لا يتصور بدون رؤية أجزائه وإن كانت رؤية إجمالية فرؤية الأجزاء إما أن يكون رؤية بعضها أو كلها، فإن كان الأول ثبت مدعانا من عدم وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها وإن كان الثاني فإن كانت رؤية الأجزاء على ما هي عليه فلا يتصور التفاوت بديهة سواء تفاوت صغر الزاوية أو لا وإلا فإن كان رؤية كل جزء أو بعضه أقل مما هو عليه يلزم انقسام الجزء وإن كان رؤية كل أكبر مما هو عليه بمثله أو بأزيد يلزم أن لا يرى إلا ضعفا ضعفا أو أزيد ورؤيته بأقل يوجب الانقسام ورؤية بعضه على ما هو عليه وبعضه أكبر بمثله يستلزم الترجيح بلا مرجح. **وأقول:** قد سبق أن الأجزاء الوسطية أقرب من الأجزاء الطرفية فلم لا يجوز أن يرى الأجزاء الوسطية أكبر بمثلها ويرى الأجزاء الطرفية على ما هي عليه فلا يلزم من كون بعضها مرئيا على ما هو عليه وبعضها أكبر بمثله الترجيح بلا مرجح فتأمل ما فيه.

---

[527] وفي ص: يقسم.

[528] وفي ص: ووسعتها.

[529] سقط من م: المحيطين.

[530] وفي الجميع: حتى يصير.

فإن قلت: كيف يتصور رؤية الأجزاء التي لا تتجزى فإن من جملة شرائط الرؤية أن لا يكون المرئي في غاية الصغر. **قلت**: أرادوا بغاية الصغر التي جعلوها مانعة[531] من الرؤية غاية الصغر التي لا يكون في ضمن الغير الصغير، وأما ما يكون في ضمن غير الصغير المرئيّ فرؤيته في الكل المرئي ضرورية ولا يلزم من عدم القدرة على تفصيل الأجزاء المرئية أن لا يكون مرئية **[40–ب]** كما مر في رؤية الشبح المرئي من بعيد.

ثم نقول: إن أراد بقوله إن لم تجب لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، أنه إذا لم يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط وجوبا عقليا لجاز أن لا يرى[532] الجبال الشاهقة على تقدير وجودها مع وجود شرائط رؤيتها جوازا ذاتيا، فالشرطية مسلمة ونمنع بطلان التالي لأن رؤية الجبال الشاهقة مع وجود تلك الشرائط أمر عادي كسائر العاديات فيجوز خلافه جوازا ذاتيا وإن لم يقع ولم يحتمل لذلك عند العقل وكذا الحال إن أريد جواز نفس[533] وجود الجبال الشاهقة[534] حال كونها غير مرئية وإن أريد الجواز[535] العقلي بمعنى أن العقل لا يجزم بعدم ثبوت الجبال أو بعدم رؤيتها عند تحقق الشرائط فالملازمة ممنوعة وإن أراد أنه إذا لم تجب الرؤية عند تحقق تلك الشرائط وجوبا عاديا لجاز أن يكون كذلك فالشرطية مسلمة وتمنع بطلان التالي وسنده ما ذكرنا من رؤية الجسم الكبير من البعيد صغير العدم رؤية بعض أجزائه فإن الشرائط متحققة هناك بدون الرؤية فجاز أن لا يرى الجبال الشاهقة على تقدير وجودها وما ذكرتم ليس إلا استبعاد مجرد فلا يفيد.

وقال في شرح المواقف: إن كان مأخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجود[536] الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب أن لا نجزم به إلا بعد العلم بهذا، واللازم باطل لأنه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة ولأنه ينجر إلى أن يكون هذا الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا.[537]

وأقول: إنما يتم ما ذكره أن لو كان المراد بقول الشاك لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها هو التجويز العقلي بمعنى الاحتمال وهو ممنوع بل الظاهر أن يكون المراد جواز عدم رؤية الجبال الشاهقة مع اجتماع شرائطها. وقوله

---

[531] وفي ص: جعلوه مانعا.

[532] وفي ص: نرى.

[533] سقط من ص: نفس.

[534] وفي ص:+ أن يجوز وجودها في نفسها ونحن لا نراها وأيضا تكون القضية حينئذ اتفاقية مثل قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق شرائطها لكان العالم ممكنا وإن أريد بالجواز العقلي...

[535] وفي ص: بالجواز.

[536] وفي ص وم: وجوب.

[537] شرح المواقف، 154/8.

ولأنه ينجر إلى[538] أن يكون هذا الجزم نظريا يرد عليه أن توقف الجزم على تلك المسألة لا يستلزم النظرية فإن الحدسيات والقضايا الفطريةَ القياسِ يتوقف على مقدمات مع كونهما ضروريتين[539] .

وقد أجيب عن الشبهة بأنا سلمنا وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط المذكورة ولكن لا نسلم وجوبها عند اجتماعها في الغائب لأن ماهيتي الرؤية في الشاهد والغائب مختلفان[540] **[41–أ]** فجاز اختلافهما في اللوازم.

وأقول:[541] لا يذهب عليك أن الجزم بأن ماهيتي الرؤية في الغائب والشاهد مختلفان مشكل على مقتضى مذهب الأشعري فيها إذ هي حالة انكشافية متعلقة بالهوية المطلقة والمخصوصة عنده فيحتمل أن يكون التمايز بين أفرادها بسبب المتعلقات الخارجة عنها دون ذاتها ومقوّمها وأن يكون بسبب ذاتها أو مقومها وكذا الظن به فإنه لا ترجيح لكون ذلك التمايز بالذاتي دون الخارج لا بطريق البداهة ولا بالكسب فالأولى أن يكتفي في السند بتجويز الاختلاف بدون الحكم به.

الثانية: من تلك الشبه شبهة[542] المقابلة وهي أنا علمنا بالضرورة بالتجربة أنه لا بد في الرؤية من المقابلة أو ما في حكمها كالمرئي في المرآة ولا يتصور ذلك في الله تعالى. والجواب: منع ذلك الاشتراط مطلقا فإن الأشاعرة جوزوا الرؤية بلا مقابلة ولا ما هو في حكمها، وقوله للعلم الضروري بالتجربة ليس بشيء إذ التجربة إنما تفيد اللزوم والمقارنة في هذه الدار وهو لا يفيد الشرطية أصلا،

---

[538] سقط من ص: إلى.

[539] وفي ص: ضرورية.

[540] وفي ص: مختلفتان.

[541] من هنا إلى الشبهة الثانية سقط من ص، وبدله عبارة أخرى وهي: وأقول إن الإحساس عند الأشعري هو العلم بالمحسوس وضرح هذا القائل بأن الرؤية انكشاف مخصوص ولا شبهة أن العلم المتعلق بالشاهد إنما يتميز عن العلم المتعلق بالغائب بسبب التعلق بالشاهد وهو أمر خارج عن ماهية العلم وكيف لا فإن المرئي في الشبح البعيد هو الهوية على ما توهمه هذا القائل فإذا فرضنا في الغائب مثل هذه الرؤير يكون المرئي هو الهوية المطلقة بعينها فلا يتصور في هذه الرؤية أن يقال إن رؤية الشاهد مخالفة لها في الماهية إذ لا يتصور الاختلاف في الماهية في أفراد صفة ذات إضافة كالعلم إذا كان متعلقات تلك الأفراد متحدة كأفراد الرؤية المتعلقة بالشبح البعيد إلا بالإجمال والتفصيل وإذا لم يقع التفاوت بهذا الاعتبار ات يتصور الاختلاف في الماهية فلا وجه للحكم بأن رؤية الشاهد مطلقا مخالف بالماهية لرؤية الغائب مطلقا ويمكن أن يمنع القول بأن تميز رئية الشاهد عن رئية الغائب بالإضافي إلى المرئي ولقال لا نسلم ذبك لم لا يجوز أن يكون العلمان متميزين بذتهما أو تقومهما لا بد لنفي ذلك من دليل وأيذا إن عدم التفاوت بالإجمال والتفصيل إلى خصوصيات الهويات لا يستلزم عدم تفاوت العلم المتعلق بمطلق الهوية فإنه يجوز أن يتعلق العلم بمطلق كنه الهوية في صورة الغائب ولا يتعلق العلم به في صورة الشاهد وأن يشتركا في تعلق العلم الاجمالي بمطلق الهوية ويكون ذلك التفاوت تفاوتا في الماهية.

[542] سقط من م: شبهة.

وقال في شرح المقاصد: والحق أنه لا حاجة إلى هذا التفصيل لأن المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا ما له الصورة كالوجه.[543] وأقول: قد ذكر في الكتب الحكمية والكلامية أن الإنسان إذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورة في المرآة وإلا لكانت منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف أمكنة الرائي من الجوانب ألا يرى أن الحائط إذا أخضر لانعكاس الضوء من الخضرة إليه لزم ذلك اللون موضعا معينا من الجدار ولم يختلف باختلاف الرائي من مكان إلى أخر، لكنك ترى صورة الشجر يختلف مكانها في الماء أو المرآة بحسب انتقالك وما ذكروا من أن المرئي في المرآة هو الوجه دون الصورة المنطبعة مبني على هذا الدليل النافي للانطباع في المرآة.

الثالث[544] من الشبه شبهة الانطباع وهي أنه لا بد في الرؤية من الانطباع وهو لا يتصور فيه تعالى.

والجواب مثل ما مر من منع كونه شرط الرؤية ولازمها[545] إما مطلقا أو بالنسبة إلى الغائب.

وأما الشبهة[546] السمعية فأربع. الأولى: قوله تعالى: ﴿**لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**﴾[547] فإن معنى الإدراك **[41-ب]** بالبصر ليس إلا هو الرؤية أو هما متلازمان وإلا لجاز أن يقال: أدركته ببصري ولم أره ورأيته وما أدركته ببصري. وهذا النفي عام لجميع الأبصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة وعام لجميع الأوقات. إذ نقيضه أعني يدركه الأبصار قضية مطلقة لا تفيد العموم في جميع الأوقات فيكون هو عاما لجميع الأوقات لأن نقيض المطلقة هو الدائمة. وإذا ثبت[548] هذه المقدمات يلزم أن لا يرى شيء من الأبصار في شيء من الأوقات وهو المطلوب. وأيضا إنه تعالى نفى إدراك الأبصار عنه تمدحا في أثناء المدائح وما كان نفيه من الصفات مدحا يكون ثبوته[549] نقصا فيجب تنزيه الله عنه فيمتنع ثبوت المرئية له تعالى وهو المطلوب.

وأجيب عنه بوجوه. الأول: إن الإدراك بالبصر ليس رؤية مطلقة ولا مما يلزمها بل هو رؤية الأشياء على وجه الإحاطة بجوانب المرئي لأن الإدراك حقيقة في البلوغ واللحوق والوصول سواء كان في المكان كما في قوله تعالى: ﴿**قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ**﴾[550] أي ملحقون. وإما في الزمان كما يقال: أدرك قتادة الحسن. وإما في صفة وحالة

---

[543] شرح المقاصد، 196/4.

[544] وفي الجميع: الثالثة.

[545] وفي ص: ولازمه.

[546] وفي الجميع: الشبه.

[547] سورة الأنعام، 104/6.

[548] وفي ص: ثبتت.

[549] وفي الجميع: +له.

[550] سورة الشعراء، 61/26.

كما يقال: أدرك الغلام، أي بلغ. وأدركت الثمرة، أي وصلت إلى حد النضج. ثم نقل إلى إبصار الشيء المتناهي لتوهم معنى اللحوق فيه كأن البصر قطع المسافة التي بينه وبين الشيء حتى بلغه ووصل إليه فلذلك تناوله ولم يتناول غيره.

وأما إبصار الشيء الذي لا يكون في جهة أصلا لا يتحقق فيه معنى البلوغ يصح[551] إطلاق الإدراك عليه وإذا كان معنى الإدراك الرؤية المخصوصة[552] نسبتها إليه تعالى يكون نفي الإدراك في الآية نفي الرؤية المخصوصة وهو لا يستلزم نفي الرؤية المطلقة. وقوله: ولا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر فلا يجوز أن يقال رأيته وما أدركته ببصري ولا عكسه، ليس بشيء. لأن من قال إن الإدراك أخص من الرؤية كيف يسلم امتناع الأول.

وأقول: قوله وأما إبصار الشيء الذي لا يكون في جهة أصلا إلخ يرد عليه أنه إن أراد أنه لا يتحقق فيه معنى البلوغ في نفس الأمر فهو لا ينفي تحقق البلوغ المتوهم فإنه يجوز أن يتوهم بين طالب رؤيته وبينه مسافة يتخيل من بعده عن جنابه ويتخيل قطع تلك المسافة بسبب **[42–أ]** مباشرته أسباب الرؤية من العبادات اللائقة بجنابه المقربة منه ويتخيل البلوغ بعد قطع تلك المسافة بالكلية وتحقق البلوغ المتخيل بهذا الوجه يكفي في إطلاق المدارك[553] على رؤيته وإن أراد أنه لا يتحقق فيه البلوغ وإن كان ذلك أمرا متوهما فلا نسلم ذلك. على أنا نقول يكفي في إطلاق الإدراك عليها تحقق معنى البلوغ في بعض أفراد الرؤية،

وأجيب عن الوجه الأول من وجهي الاستدلال بأن قوله تعالى[554] ﴿**لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**﴾[555] يحتمل أن يكون رفع الإيجاب الكلي بأن يلاحظ الإيجاب الكلي أولا ثم يرد عليه النفي وحينئذ لا احتجاج لهم علينا فإنا قائلون بأن الكفار لا يرون.

ويحتمل أن يكون النفي نفي الإدراك على وجه تقليب الحدقة نحو المرئي فإنه المتبادر من إطلاق الإدراك بالبصر لكثرة استعماله فيما يطابق العادة وما ذكرنا إنما يحتاج إليه[556] أن لو أريد باللام الاستغراق وإلا يكون القضية سالبة مهملة في قوة السالبة الجزئية بمعنى لا يدركه بعض الأبصار وتخصيص النفي بالبعض يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض، فالآية حجة لنا لا علينا. وعلى تقدير تسليم عمومها للأشخاص فلا نسلم عمومها للأوقات لأنها سالبة مطلقة وهي

---

[551] وفي الجميع: فلا يصح.

[552] وفي الجميع: +التي لا يتصور.

[553] وفي الجميع: الإدراك.

[554] سقط من ص: تعالى.

[555] سورة الأنعام، 104/6.

[556] وفي ص: إنما يثبت إن أريد.

أعم من السالبة الدائمة. وما ذكرتم من أن تدركه الأبصار موجبة مطلقة فيكون نقيضها سالبة دائمة ممتنع[557] لجواز أن يكون الأمر بالعكس. بل نقول: إن الظاهر عكسه، لأن قوله في مقابلة هذا النفي وهو يدرك الأبصار دائمة فافهم.

وأقول: قوله يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض محل نظر لأن القضية المهملة والقضية الدالة على رفع الإيجاب الكلي ليس مفهومهما الصريح السلب الجزئي والتعرضَ للنفي عن البعض وتخصيصَه بالبعض بل السلب الجزئي لازم معناهما الصريح المحتمل للسلب الكلي والسلب عن البعض مع الإيجاب للبعض فبمجرد كون مفهومهما مستلزما للسلب الجزئي لا يلزم دلالته بطريق المفهوم على ما يدل عليه السلب الجزئي بطريق المفهوم فلا يكون فيما ذكر حجة لنا إنما يكون حجة أن لو كان السلب الجزئي صريح مفهوم القضية.

والجواب عن الوجه الثاني للاستدلال: أنا لا نسلم أن ما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا، فإن من الصفات الاعتبارية العارضة له تعالى ما يكون سبب فعله كالمعلومية[558] **[42–ب]** له بسبب خلق العلم في عالم ذاته تعالى وكونه مرئيا من ذلك القبيل، لأنه إنما يعرض له بسبب خلق الرؤية في الرائي وحينئذ نقول لم لا يجوز أن يكون كونه مرئيا وخلق الرؤية في عباده مما يمدح به من جهة إفاضته للغير[559] وإنه اتصاف بكونه منكشفا ظاهرا[560] كظهور المحسوسات ويمدح بعدم خلق الرؤية وعدم كونه مرئيا من جهة أن عظمته وكبريائه بحيث احتجب من[561] أعين الناس كما كان شأن الملوك في الشاهد. وقد قال في شرح المواقف: بل لنافيه حجة على صحة الرؤية لأنها لو امتنعت لما حصل المدح بنفيه فإن المعدوم لا يرى حيث لا يمكن له ذلك وإنما المدح به للمتقنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد.[562]

وأقول: المدح في التحقيق بمنشأ الامتناع الذي هو التجرد ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ﴾،[563] قال في الكشاف: أي يلطف عن أن تدركه الأبصار.[564] ولا شبهة أن المعدوم لا يشاركه في ذلك المنشأ. وهذا مثل قوله تعالى: ﴿**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ**﴾[565] فإن المعدومات وإن كانت مشاركة له في هاتين[566] الصفتين إلا أنه يمدح به باعتبار

---

[557] وفي ص وم: ممنوع.
[558] وفي الجميع: +العارضة.
[559] وفي الجميع: أنه إفاضة للغير.
[560] وفي ص: وأنه منكشف ظاهر.
[561] وفي ص: عن.
[562] شرح المواقف، 157/8.
[563] سورة الأنعام، 103/6
[564] الكشاف، 383/2.
[565] سورة الإخلاص، 3/112.
[566] وفي ص وم: هذين.

منشأهما أعني التجرد فإن المدح بهذا الطريق شائع في مجاري العادات،[567] ولم يرد أن سلب الممتنع عنه تعالى مطلقا[568] مما يمدح به بل أراد سلب الممتنع الذي لا[569] يكون المعدوم وما لا يكون له شرف ومنزلة في العقول شريكا له فيه،[570] ولا شك أن نفي الشريك في الوجوب ليس مما يشترك فيه شيء وكذا نفي اتخاذ الولد للتجرد ليس فيه اشتراك شيء ليس له شرف.

الشبهة الثانية: أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلا استعظمه، وذلك في ثلاث آيات. الأولى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾[571] فلو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا مجاوزا للحد مستكبرا رافعا نفسه إلى مرتبة لا تليق به، بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات.

والآية الثانية: ﴿**وَإِذْ قُلْتُمْ يَامُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ**﴾[572] ولو كانت الرؤية ممكنة لما عاتبهم بسؤالها في الحال.

الآية الثالثة: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾،[573] سمي ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال بأخذ الصاعقة ولو كان[574] الرؤية ممكنة لكان سؤالهم هذا سؤالا عن معجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب.

والجواب: أن الاستعظام إنما كان بسبب أنهم سألوا ذلك تعنتا وعنادا لا لطلب[575] الحق ولهذا استعظم إنزال الملائكة في الآية الأولى واستكبر إنزال الكتاب[576] في الآية الثانية مع أنهما ممكنان، ويحتمل أن[577] ذلك الاستعظام

---

[567] وفي ص: هذا، واعلم أنه لم يرد...

[568] وفي ص: ليس مما يمدح به حتى يرد أنه يمدح بأمثال ذلك نفي الشريك واتخاذ الولد الذي يمتنع في حقه بل أراد سلب...

[569] سقط من ص: لا.

[570] وفي ص: في ذلك.

[571] سورة الفرقان 21/25.

[572] سورة البقرة، 55/2.

[573] سورة النساء، 153/4.

[574] وفي م: كانت.

[575] وفي م: لا يطلب.

[576] وفي ص: الملائكة.

[577] وفي ص وم: + يكون.

لطلبهم في الحال ما لا يليق بهم من رؤيتهم في الدنيا، ويحتمل أن يكون ذلك لكون سؤالهم ناشئا من اعتقادهم بأنه يمكن رؤيته بطريق الرؤية العادية من المقابلة والجهة.

والشبهة[578] **الثالثة** من تلك الشبه: ﴿**لَنْ تَرَانِي**﴾[579] فإن لن للتأبيد، وإذا لم يره موسى أبدا لم يره غيره بالإجماع. والجواب أننا[580] لا نسلم أن لن ههنا للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل كما في قوله تعالى: ﴿**لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا**﴾[581] أي لن يتمنوا الموت ولا شك أنهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة. سلمنا كونه للتأبيد ولكن المراد التأبيد العرفي فإن لفظ مادام وأبدا ربما يستعمل في الاستمرار زمانا طويلا فكذا لن، ويدل عليه الأدلة الدالة على وقوع الرؤية.

والشبهة الرابعة منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾[582] حصر تكليمه للبشر في الأشياء الثلاثة، وإذا[583] لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره إجماعا، وإذا لم يره هو أصلا لم يره غيره أيضا، إذ لا قائل بالفصل.

والجواب: أنه يحتمل أن يكون المراد[584] التكليم في الدنيا في هذه الثلاثة. أو نقول يجوز أن يقع الرؤية حال التكليم وحيا إذ الوحي كلام بسرعة وهو لا ينافي الرؤية فلا دليل فيه على ما ذكروا أصلا.

[43–ب]

قد وقع فراغ بنان البيان وأسنان الأقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد، ورقم ما سمعت من الفوائد، مع توزع البال، وتشتت الأحوال،[585] وتفاقم الأهوال، وتشايع[586] الأفزاع بالغدو والآصال، وتزاحم الموانع والعوائق، وتكاثر القواطع والصواعق، وتواتر حوادث أورثت الطبع ملالا، والخاطرَ كلالا، لكن الله جلت حكمته قد وفقنا للإتمام، وحقق لنا الفوز بهذا المرام، ونسأل الله التجاوز عن خطرات الأوهام، والعفو عن سقطات الكلام وهفوات الأقلام، وأن يهب لي خاتمة الخير ويقيني مصارع السوء ويتجاوز عن فرطاتي يوم التناد، ولا يفضحني بها على رؤوس الأشهاد، ويحلني دار

---

578 سقط من ص: الشبهة.

579 سورة الأعراف، 143/7.

580 وفي ص وم: أنا.

581 سورة البقرة، 95/2.

582 سورة الشورى، 51/42.

583 وفي م: فإذا.

584 وفي الجميع: +حصر

585 في م هنا أخر الكتاب وسقط ما بعده.

586 وفي ف وص: وتتابع.

المقامة من فضله، بواسع طوله وسابغ نوله، والحمد لله المفضل ذي الإنعام، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير الأنام، وعلى آله المبجلين وأصحابه الغر المحجلين.[587] ثم قد وقع الفراغ يوم السبت في أوائل صفر سنة أربع وتسعمأة.[588]

[587] وفي ص: +تم الكتاب بعون الوهاب.

[588] قوله: "ثم قد وقع الفراغ يوم السبت في أوائل صفر سنة أربع وتسعمأة" من قول المستنسخ.