**T.C.**
**SAKARYA ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

# ADUDİDDİN EL-İCİ'NİN AKÂİD METNİ ÜZERİNE YAPILAN ŞERH VE HÂŞİYELER

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Suat ATBAŞ**

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri**
**Enstitü Bilim Dalı : Kelâm**

**Tez Danışmanı : Doç. Dr. Ramazan BİÇER**

**OCAK - 2007**

**T.C.**
**SAKARYA ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

# ADUDİDDİN EL-İCİ'NİN AKÂİD METNİ ÜZERİNE YAPILAN ŞERH VE HÂŞİYELER

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Suat ATBAŞ**

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri**
**Enstitü Bilim Dalı : Kelâm**

**Bu tez 06/01/2007 tarihinde aşağı daki jüri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.**

**Jüri Başkanı** **Jüri Üyesi** **Jüri Üyesi**

# BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Suat ATBAŞ**

**Ocak 2007**

# ÖNSÖZ

Adudiddin el-Îcî'nin akâid metni üzerine yapılan şerh ve hâşiye türü çalışmaları içeren tezin, Kelâm ilmi alanındaki çalışmalara katkısının olacağını ümit ederken, uzun bir uğraşın sonucunda ortaya çıkan bu çalışmanın her safhasında tavsiye ve yardımlarını benden esirgemeyen başta tez Hocam Doç. Dr. Ramazan BİÇER Bey ve Yrd. Doç. Süleyman AKKUŞ Bey'e şükranlarımı sunuyorum.

Benim yetişmemde büyük emekleri geçen anne-babama saygılarımı ve bu tez hazırlanırken bir çok fedakarlığa katlanan eşime de sevgilerimi sunuyorum.

**Suat ATBAŞ**

**Ocak 2007**

# İÇİNDEKİLER

**KISALTMALAR** ..... **……..v**

**ÖZET** ..... **vi**

**SUMMARY** ..... **vii**

**GİRİŞ** ..... **1**

**BÖLÜM 1: ADUDİDDİN EL-ÎCÎ'NİN EL-AKÂİD ADLI ESERİ** ..... **3**

1.1. Metot ..... **3**

1.2.Muhteva ..... **3**

1.3.Akaid-İ Adudiyye Tercümesi ..... **4**

**BÖLÜM 2: ADUDİYE ÜZERİNE YAPILAN DEVVÂNÎ ŞERHİ VE MATBU HÂŞİYELERİ** ..... **8**

2.1.Devvani Şerhi ..... **8**

2.2. Devvani Şerhi'ne Yapılan Ve Matbu Olan Hâşiyeler ..... **13**

2.2.1.Gelenbevi ..... **13**

2.2.2.Siyalkûtî ..... **15**

2.3.Hâşiye ala Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiye……..……..……15

2.3.1.Mercânî ..... 15

2.3.2. İlmi Kişiliği Ve Haşiyesinde Yer Alan Kelami Görüşleri ..... 16

2.4. Halhâlî ..... **20**

2.5.Muhammed Abduh ..... **21**

**BÖLÜM 3: TÜRKİYE KÜTÜPHANELERİNDE BULUNAN ADUDİYYE ŞERHİ ÜZERİNE YAPILMIŞ HÂŞİYE VE TALİKATLARI** ..... **25**

3.1. El-Kavâ'idu'ş-Şemsîye Fî Şerhi'l-Akâidi'l-Adudîye ..... 25

3.2. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 25
3.3. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 26
3.4. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 26
3.5. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 27
3.6. El-Fevâ'idu's-Senîye Fî Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiye ..... 28
3.7. El-Cemalü'd-Deyyanî Ale'l-Celâli'd-Devvanî ..... 28
3.8. El-Fevâ'idü's-Seniyye Fî Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 29
3.9. Hâşiye 'Alâ Şerhi'l 'Akâ'idi'l-'Adudîye ..... 29
3.10. Hâşiye 'Alâ Şerhi 'Akâ'idi'l-'Adudîye ..... 30
3.11. Hâşiye 'Alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'l-'Adudîye ..... 30
3.12. Hâşiye Alâ Dîbâceti Şerhi'l-Akâidi'l-Adudîye ..... 31
3.13. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 31
3.14. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 32
3.15. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 32
3.17. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 33
3.17. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 33
3.18. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 34
3.20. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 35
3.21. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 36
3. 22. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 36
3.23. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 37
3.25. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 37
3.25. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 38
3.26. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 38
3.27. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 39

3.28. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 40
3.29. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 40
3.30. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 41
3.31. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 41
3.32. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 42
3.33 Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 42
3.34. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 42
3.35. Hâşiye Alâ'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 43
3.36. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 44
3.37. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 44
3.38. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 45
3.39. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 45
3.40. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 46
3.41. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 47
3.42. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 47
3.43. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 47
3.44. Şerhü Akâ'idi'l-Adudîye ..... 48
3.45. Şerhü Akâ'idi'l-Adudîye ..... 48
3.46. Şerhü'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 49
3.47. Şerhü'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 49
3.49. Şerhü'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 50
3.50. Şerhü'l-Akâ'idi'l-Adudîye ..... 51
3.51. Şerhu'l Akâidü'l-Adudiyye ..... 51
3.52. El-Fevaidü's-Seniyye Fi Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye ..... 52
3.53. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiye ..... 52

3.54. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiye ..... **52**

3.55. Tetimmetü Havaşî Fi İzaleti'l-Gavaşî ..... **52**

3.56. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiye ..... **52**

3.57. Hâşiye Ala Şerhi'l-Aka'idi'l-Adudiye ..... **53**

3.58. Feraidü'l-Fevaid Fi Beyani'l-Akâid ..... **53**

**SONUÇ……..……54**

**KAYNAKÇA** ..... **56**

**EKLER** ..... **58**

**ÖZGEÇMİŞ** ..... **59**

## KISALTMALAR

**Kütüp.** **:** Kütüphanesi

**Böl.** **:** Bölüm

**Thk.** **:** Tahkik

**Nşr.** **:** Neşreden

**Mad.** **:** Madde

**Bkz.** **:** Bakınız

**Vb.** **:** Ve benzeri

**Trc.** **:** Tercüme

**İA** **:**İslâm Ansiklopedisi

**DİA** **:** Diyanet İslâm Ansiklopedisi

**SAÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü** **Yüksek Lisans Tez Özeti**

**Tezin Başlığı:** Adudiddin El-İci'nin Akâid Metni Üzerine Yapılan Şerh Ve Hâşiyeler

**Tezin Yazarı:** Suat ATBAŞ **Danışman:** Yrd.Dç.Ramazan BİÇER

**Kabul Tarihi:** 01 OCAK 2007 **Sayfa Sayısı:** viii (ön kısım) + 58 (tez)+46(Ekler)

**Anabilimdalı**: Temel İslâm Bilimleri **Bilimdalı:** Kelâm

Kelam ilminin ana yapıtlarından olan Adudiddin el-Îcî'nin *el-Akâid* metni, her dönemde büyük ilgi görmüştür. Bir anlamda kelam literatüründe en çok yer sahibi olan iki eser, Nesefi ve Îcî'e ait olan *el-Akâid* metinleridir. İbarelerinin özlü olması, hemen hemen bütün akâid konularını içermesi itibarıyla, büyük rağbet görmüşlerdir.

Her iki eserin de el-Akâid ismini taşıması ve bunlar üzerine *Şerhü'l-Akâid* ve *Hâşiye ala Şerhi'l-Akâid* tarzında çalışmalar yapılması, bazen bu iki eserin birbirine karıştırılmasına neden olmuştur. Söz konusu Îcî'nin Akâid metnine yapılan çalışmalar arasında kelam ilminin büyük üstadları da bulunmaktadır. bunlar arasında Cürcanî, Devvanî gibi bilginleri sayabiliriz.

Bunlar arasında öncelikle Devvanî'nin şerhi tercih edilerek, üzerine onlarca hâşiye ve talikat yazılmıştır. Bunun yanında özellikle Osmanlı ulemasının önemli şahsiyetlerinden olan Molla Hüsrev, Hayalî, Ali el-Tusî, Kastalanî, Siyelkutî ve Gelenbevî gibi bilginlerin bu eser üzerinde çalışma yapması da, akâid metninin önemini ortaya koymaktadır.

Eserin Türkiye kütüphanelerinde onlarca şerh ve hâşiyeleri bulunmaktadır. Bu da kütüphanelerinin zengin bir akâid literatürüne sahip olduğunu göstermektedir. Biz bu çalışmamızda, Adudiye metni üzerine yapılan şerh ve hâşiyelerin tespitine çalıştık. İmkanlarımız ölçüsünde ulaşabildiğimiz eserleri tanıtmaya çaba sarfettik.

**Anahtar kelimeler**: Kelam, Akâid, Îcî, Devvanî, Şerh ve Hâşiyeler

**Sakarya University Insitute of Social Sciences** **Abstract of Master's Thesis**

**Title of Thises:** The Sarh and Hasiyehs on al-Akaid al-Ici

**Author:** Suat ATBAŞ **Supervisor:** Assoc Prof. Ramazan BİÇER

**Date:** 01.01.2007 **Nu.of pages:**viii(pre text)+58(main body)+46(appendices)

**Department**: Basic Sciences of Islam **Subfield:** Kalam

Islamic scholar al-Ici (d. 1355) was born in a town called Ic. He was a great Ashari scholar and author of some books.

He wrote a short, succinct and accurate summary of the authentic Muslim beliefs in his popular work, Aqaa 'id al-Adudiyyah, which you now hold in your hands. Aqaa'id is the plural of aqidah, which means, to believe in something because of the certainty of its truth. This short treatise soon gained acceptance amongst the Ummah due to the fact that it was the most comprehensive and indeed complete summary on the subject of what the Muslim is to believe. This short tract has been highly praised by all the scholars for its brevity, accuracy and completeness.

Some 60 commentaries have been written on it. One of the most popular was the commentary written by Dawwani (d. 908/1502) Since then, it has been taught in Islamic schools and seminaries throughout the world, particularly in Central and South Asia. The author compiled and enumerated some 60 points of belief, each one of them being established by a Qur'anic ayah or a sahih hadith. There is a consensus about all these fundamental beliefs mentioned in its' pages and there is no disagreement about them.

**Key Words**: Adudiddin al-Ici, Dawwani, akaid, sharh and hasiyah

# GİRİŞ

## Çalışmanın Amacı

Ehl-i sünnet mezhebinin önemli simalarından olan İcî'nin akaid metni üzerine yapılmış şerhler ve bu şerhlere yapılan haşiye çalışmalarının Türkiye kütüphanelerinde bulunan nüshaları araştırılmıştır.

Bilimsel araştırmalarda kaynak sorununun çözümü önemli görülmektedir. Bir konuda yapılacak çalışma o sahadaki eserlerin tanınmasıyla mümkündür. Kaynak eserler içerisinde klasik döneme ait çalışmalar daha da anlamlı ve önemlidir.

Söz konusu gerekçelerden dolayı, gelecek çalışmalara yardımcı olması, onlara dökümantasyon bilgiler sunulması yanında klasik değerlerin gün yüzüne çıkartılması, ana gayelerden birisidir.

Öte yandan bilim tarihi açısından kelam ilmi alanında yapılmış olan çalışmalar gözden geçirilmedikçe, daha sonraki çalışmaların da verimli ve gerçekçi olmayacağı da bilinen bir husustur.

Tezimiz bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İci'nin akaid metni üzerinde değerlendirmeler yapıldı. Birinci bölümde ise İci'nin akaid metni üzerine yapılan şerhler üzerinde duruldu. İkinci bölümde ise akaid metnine yapılmış şerhler içerisinde en çok rağbet gören Devvani şerhi üzerine yapılmış haşiyelerin tanıtımı yapıldı. Bu tanıtım esnasında Türkiye kütüphaneleri alan olarak seçildiği için Milli Kütüphane verileri esas olarak tercih edilmiştir.

## Çalışmanın Önemi

Kelam ilmi alanında yapılmış önemli akaid çalışmaları bulunmaktadır. Bunlar arasında Nesefi ve Adudiddin el-Icî'nin çalışması yoğun rağbet görmüştür. Bu açıdan geleneksel kelam düşüncesinin oluşumunda önemli bir yeri olan İci Akaidi üzerinde yapılan şerh ve haşiye türü çalışmaların gün yüzüne çıkması ve araştırmacılara sunulması gerekmektedir.

Konuyla ilgili akademik bir çalışmanın bulunmaması yanında şu aşamada da böyle bir hazırlığın yapılmadığını öğrendik. Bu amaçla Türkiye kütüphanelerinde bulunan şerh ve haşiyelerin tespiti zorunlu görülmektedir. Çalışmanın önemi burada ortaya çıkmaktadır.

**Çalışmanın Yöntemi**

Kelam ilminin önemli kaynaklarından olan Akaid risalesi üzerine yapılmış çalışmaların tespitine yönelik araştırma da birinci ve doğrudan kaynaklara ulaşılmaya çalışılmıştır. Konuyla bağlantılı olarak Türkiye kütüphanelerinde bulunan eserlere ulaşılmaya çalışıldı. Kitap tanıtımında Milli Kütüphane verileri örnek olarak alındı. Öncelikle eserin künyesi, yazma özellikleri sayfa adedi yazım yeri ve tarihi tespit edilmeye çalışıldı. Söz konusu akaide yönelik şerh ve haşiye türü çalışmaların kronolojik tarihsel verileri çerçevesinde yorumsal anlamda geçirdiği sürece vurgular yapıldı.

Çalışma daha çok Kelam tarihine yöneliktir. Bu bağlamda İcî'nin akaidi üzerine yapılmış çalışmalar üzerinde duruldu. Öncelikle şerh türü eserlere ağırlık verildi. Birkaç tür olan bu şerhler üzerine yapılmış haşiyeler sıralandı.

Bu bağlamdan olarak tezde akaid metni hakkında bilgi verildikten sonra, şerhler üzerinde kısa değerlendirmeler yapıldı ve öncelikle Devvani şerhi üzerine yapılan haşiyeler ele alındı. Buna göre tezin sınırı kelam tarihi verileri çerçevesinde akaid metni üzerine yapılmış şerh ve haşiyeler üzerinde yoğunlaşmaktadır.

# BÖLÜM 1: ADUDİDDİN EL-ÎCÎ'NİN EL-AKÂİD ADLI ESERİ

## 1.1. Metot

Müderrislik ve kadılık gibi görevlerde bulunan Îcî'nin bu eseri, belli bir düzen takip etmeksizin hemen hemen kelamın bütün konularından bahsetmektedir.

Bu telif;inanç esaslarını ehli Sünnet'in bakış açısıyla anlatma yoluyla halkın inanç dünyasının maruz kaldığı içten ve dıştan etkiler karşısında ayakta tutulması ve sağlamlaştırılması amacıyla Hicri Beşinci asırda başlayan akâid risaleleri geleneğinin bir üyesidir[1]. Risale; fırka-ı naciyeyle ilgili hadisle başlar ve bu kurtuluşa eren fırkanın Eş'arîye fırkası olduğu ima edilir. Ayrıca risale Eş'arîye'nin diğer fırkalardan farkını belirtmenin (burada ayrıldığı noktalar sıralanmıştır) yanı sıra şu konulara da yer verir.

## 1.2.Muhteva

Uluhiyyet
Allah'ın varlığı
Tenzihi ve sübuti sıfatları
Ruyetullah
İrade sıfatının küllîliği
Tefekkürün bilgi kaynağı oluşu
Vücub alellah ve aslah
Hüsün ve kubhun şeri oluşu
Meleklerin sınıfları ve dereceleri
Kur-an'ın kadim oluşu
Haşr-ı ecsâd
Hisâb
Mizan
Sırat
Cennet ve cehennemin ebediliği
Günah

[1] Ramazan Biçer, *Atıf Efendi Kütüphanesi'ndeki Kelam Kaynaklarının Tanıtım ve Tavsifi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1992.

Tövbe
Şefaat
Kabir azabı
Nübüvvet
Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu
Peygamberlerin vasıfları
Keramet
İmamet
Peygamberin peygamberliğini mucizeyle ispatı
İman ve küfrün sınırları
Akâidi Adudiye risalesinde işlenen ve adı kısaca geçen konuları müellif şöyle ele almıştır:

### 1.3.Akaid-İ Adudiyye Tercümesi

Resulullah (s.a.v) buyurdu ki: "Ümmetim yetmiş üç fırkaya haline gelir.Biri hariç hepsi cehennemliktir."Onların kimler olduğu sorulunca da; "Onlar benim ve sahabelerimin yoluna tam uyanlardır." dedi.

İşte bu risâle de o kurtuluşa eren fırkanın akâidini tesbit ediyor Bu fırka ise, Eş'arilerdir. Muhaddislerden ve Müslümanların imamlarından selefle, Ehli Sünnet ve'l-cemaatin toplu görüşleri şudur:
Âlem hadistir.Hiç yokken Allah'ın (c.c) kudretiyle halkettiği şeydir.Ve bu alem yok da olabilir. "Allah'ı (c.c) bilmede istidlal yolu şerân vacibtir. Bu da, ya adeti cereyanı veya tevlid tarikiyle olur.Bunun için muallime de ihtiyaç yoktur.Geleceğe göre veya yeni keşif ve istidlallerle.

Alemin bir yaratıcısı vardır. O kadimdir. Olmadığı bir an geçmedi, geçmeyecek te: Onun varlığı vacib, yokluğu mümteni'dir. (Zatına hastır varlığı. Bunun aksi de, onun zatına göre mümteni'dir.)
Ondan başka ilah yoktur. Bütün kemal sıfatlarıyla muttasıftır. Bütün noksan isimlendirmelerden de münezzehtir. O her bilinebileceği bilir. Her varlığı idare eder. Mütekellim, diri, işitici, görücüdür.

O noksan sıfatlardan beri'dir. Benzeri, dengi, eşi, ortağı yoktur. O'na yardımcı yoktur, başka şeye hulûl etmez. O'nun zatıyla sonradan olma şeylere (kaim) dayanmaz (onlara ihtiyaç ve alaka duymaz) bir şeyle birleşmez de…

O cevher değil, araz değil, cisim değil, mekân tutmaz, yönü yok…Orada burada diye işaret de olunamaz… O'nun hakkında hareket, intikal (yer değiştirme), cehalet, yalan asla düşünülemez. O Yüce Mevlâ ahrette kullarına görünecektir. Bu, cihetsiz, mekânsız, cephesiz olarak gerçekleşecektir.(Yüz yüze, karşı karşıya değil).

Allah (c.c) ne dilerse o olur, neyi ki dilemedi o olmaz. Öyleyse, küfür ve günah O'nun yaratması ve iradesi ile gerçekleşir, rızasıyla değil.
O ganîdir, zatında ve sıfatında bir şeye ihtiyacı yoktur. O'nun üstünde hükmeden yoktur. O halde, onun lütfetmesi, uygunu yaratması, birine çektiği eleme karşı taviz vermesi gerekeceğini tasavvur etmek caiz olmaz. Yani; İtaatli olana sevap vermek, kusurundan ötürü azabetmek O'na vacip değildir. Aksine sevap verirse fazlındandır. Azap ederse adaleti icabı olur. Kötülük ondan sadır olmaz. O'nun işleri ve hükümleri cevre, zulme nispet edilemez. Allah (c.c) dilediğini yapar istediği gibi hükmeder. O'nun işlerinde garaz yok. Ama, yarattığında ve emrinde hikmeti gözetir. Bu ise, lütuf ve rahmeti gereğidir; onu zorunluluktan dolayı emretmez. O'nun dışında hüküm koyan yok.

O halde akılda eşyanın iyisi ve kötüsünü kavrama yetkisi yoktur.İşleri de sevap ve azaba vesile oluşu da; iyilik (Hüsn) şeriatın iyi görüp gösterdiği, kötü (Kubh) da şeriatın kötü dediğine bağlı olduğundandır.

Bir fiilin iyi ve kötü oluşu yönünden gerçek ve itibari sıfatı yoktur. Eğer durum aksi olsa, mesele de ters olurdu (Fiil aslında iyi olunca şer'in tesbiti gerekmezdi. Veya iyiye kötü, kötüye iyi demek mümkün olurdu.)

O bölünmez parçalarına ayrılmaz, sınır ve sonu yoktur. Sıfatları zat yönünden birdir, taalluku yönünden ise sonsuzdur. O'nun takdir ettikleri arasında azlık çokluk, aralarında bir nispet değildir. Onun için, ziyade ve noksan mahlûkatındandır.

Allah'ın (c.c) dişilik erkeklik düşünülmemek kaydiyle melekleri vardır. Onların kanatları iki, üç veya dörtlü olabilir. Onlardan Cebrail, Mikâil, Azrail ve İsrafil belli vazife ve derecelere sahiptir. Onlar asi olmaz. Hep Allah'ın (c.c) emirlerini yerine getirirler.

Kur'an Allah'ın kelâmıdır. Mahluk değildir. Mushaflarda yazılmış, dille okunur. Yazılı olmak, yazıdan ayrı; okunur olmak, okumaktan ayrıdır. Ezberlenmiş olan da hıfzdan başkadır.
Allah'ın (c.c) isimlerine gelince, onlar tevkifî (nasl a sabit) dir izafî değil. (Ve gerçektir.)

Âhiret hayatı haktır. Cesedler haşrolunur, ruhlar yerine döner. Aynı şekilde ceza, hesap, sırat ve mizan da haktır. Cennet, cehennem de yaratılmış haldedir. Yani cennet ehli cennette, kafirler ise cehennemde ebedî kalırlar. Müslim olan ise, büyük günah işlemiş olsa bile ebedî cehennemde kalmaz, en sonunda cennete gider.

Küçük günahların bağışlanması ise tevbesiz de olsa caizdir.Allah'ın (c.c) izin vereceği herkesin şefaati de caiz olup, Resulullah'ın (s.a.v) şefaati ise ümmetinden büyük günah işleyenleredir. O, bu insanlara şefaat eder. O'nun isteği de reddedilmez inşallah…

Kabir azabı haktır. Münker ve Nekir'in suali haktır.
Peygamberlerin mucizelerle desteklenerek gönderilmesi haktır ve Âdem'den son Peygambere (s.a.v) kadar bu olmuştur. Ondan sonra de peygamber gelmeyecektir. Peygamberler, küfürden ve büyük günahlardan beri' ve korunmuşlardır. Vahiy gelişinden önce de sonra da. Onlar meleklerin hepsinden üstündürler. Rıdvan bey'âtı ve Bedir savaşında bulunanların hepsi öbür ashabdan daha üstündürler.

Evliyanın kerâmetleri haktır. Allah (c.c) bu nimetiyle dilediği kimseye ikram eder, dilediği kulunu da rahmetiyle seçip üstün kılar.
Resulullah'tan (s.a.v) sonra hak imam Ebu Bekir Sıddık (r.a) dır. İmameti İcma ile sabittir. Rasulullah'tan (s.a.v) ise herhangi bir kimsenin (imamete tahsisine) dair nassı yoktur. Ondan sonra Ömer'ül-Faruk, sonra Osman Zi'n-Nureyn ve Aliyy'ül-

Mürteza gelir. Üstünlük sıraları da aynı sıraya göredir. Üstünlük ise Allah (c.c) indindeki sevaba göredir. Yoksa, şöhret, neseb ve benzeri şeylere değil…

Küfür imanın zıddı ve yokluğudur. Öyleyse hiçbir kıble ehli küfürle ittiham edilemez. Ancak: Âlim kadir, muhtar olan Halik'i inkâr ile olabilir.
Bir de şirk, peygamberliği inkar, Resulullah'ın (s.a.v) bildirdiği ve ister istemez herkes tarafından bilinecek şeylerden birini inkâr veya üzerine icma-i ümmet vaki olan (kesinleşmiş esaslardan) bir şeyi inkar. Ya da haramları helal saymakla.

Bunun dışındaki şeyleri inkar eden ise, bid'atçı olur, kafir denmez. Mesela, Allah'a (c.c) cisim demek gibi. Ama tevbe şarttır tabii. Ve onun ihsanı lütuf ve rahmeti icabı, bu tevbe makbuldur.

Emri bil-ma'ruf da emredilen şeye göredir. İş vacipse o da vacib olur, mendupsa emri bil- ma'ruf da mendup olur. Ancak fitneye götürücü bir tutum ve durum olmamalı.

Makbuliyet umulur, tecessüs caiz olmaz. Allah (c.c) seni bu sağlam akide üzre sabit kılsın. Gerektiği ve kendisinin razı olacağı şekilde de ameller nasibetsin. Âmin.

# BÖLÜM 2: ADUDİYE ÜZERİNE YAPILAN DEVVÂNÎ ŞERHİ VE MATBU HÂŞİYELERİ

## 2.1.Devvani Şerhi

İran'ın Kazerun iline bağlı Devvan köyünde doğan Devvânî 'nin çocukluğu ve gençliği, Kazerun'da geçmiştir. Babası Sadeddin Mahmut ed-Devvânî, (ö. 845/1442) ünlü kelamcı Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) öğrencisidir.[2] Buna göre babası onun ilk hocası olmuştur.

Celaleddin ed-Devvânî, Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde kadılık görevinde bulunmuştur. Karakoyunlu hükümdarı Yusuf b. Cihanşah (ö. 881), Akkoyunlular hükümdarı Uzun Hasan'ın kadılıklarında bulunmuştur (ö. 883/147).[3]

Devvânî 908/1502 tarihinde Devvan'da vefat etmiştir.[4] Mantıkçı, felsefeci, kelamcı ve müfessir olan Devvani, değişik alanlarda bir çok eser kaleme almıştır. Kelam ilmi sahasında söz konusu *Akâid Şerhi* yanında, Nasirüddin et-Tusi'nin (ö. 672/1273) *Tecrîdü'l-kelâm* adı eserine Ali Kuşçu'nun yazdığı ve üzerinde yaklaşık otuz çalışmanın bulunduğu şerhine yaptığı haşiye, Seyyit Hafız haşiyesi ile birlikte İstanbul'da (1843) basılmıştır. İsbât-ı Vâcib hakkında iki risale, mebde ve mead alanında *ez-Zevrâ ve'l-havrâ*'sı en önemli çalışmalarıdır.[5]

Devvani'nin söz konusu akaid şerhinin Osmanlı medreselerinde okutulması, onun değerini ortaya koymaktadır.[6]

Devvani'nin bu eseri, metot ve muhteva bakımında bir orijinalliğe sahip değildir. Bazı yerlerde Cürcani'den alıntılarda bulunmuş olmakla birlikte, peygamberlik ve ahiret bahislerinde farklı düşünce ve yaklaşımlar ortaya koymamıştır.

---

2 Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye; et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-fevâidi'l-behiyye*, nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Nisani, 1324. Kahire: Matbaatü's-Saade, s. 90.

3 Leknevi, *el-Fevaid*, s. 90.

4 Leknevi, *el-Fevaid*, s. 90.

5 Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi: Giriş*, İstanbul 1981, s. 134

6 İlyas Üzüm, Celaleddin ed-Devvani ve *er-Risale fi Meseleti'l-halki'l-A'mal* adlı Eseri, MÜSBE, basılmamış Yüksek Lisans tezi, İstanbul 1985, 21.

İlahiyat konularında önemli akli muhakemeler ortaya koymuştur. Bu onun akıl gücünü çok iyi kullandığı anlamına gelmektedir. Osmanlı medreselerinde tercih edilmesini nedeni belki de budur. Dönemi itibarıyla farklı sayılabilecek görüşleri arasında onun ilahiyat konularında keşfe yer vermiş olmasıdır. Ona göre sıfatların zat üzerine zait olup olmaması gibi konular ancak keşf ile anlaşılabilir.

Müellif Ehl- sünnet anlayışına sahip olmakla birlikte, Şiiler tarafından da benimsenmiştir. Bu Devvani'nin katı bir mezhep bağlantısı olmadığından kaynaklanabilir. Nitekim o bazı yerlerde Şii olmadığını vurgulamakla birlikte sert eleştiriler de yapmıştır.

İtikatta Eş'ari, fıkıhta ise Şafii olan müellif, akli ilimlerde otorite olarak kabul edilmiştir. Devvani, Sünni ve Sii bilginler tarafından dönemin "ikinci Aristo'su", "Yunanlı Eflatun'u", "Zamanının feylesofu", "Akli ve nakli ilimlerde, usul ve füruda insanlığın bütün alimlerinden üstün olduğu ifade edilmiştir.[7]

Müderrislik ve kadılık gibi görevlerde bulunan Îcî'nin bu akaidine yapılan bu şerhte Devvâni, akaid ilminin halli zor meselelerini çözmek ve risalede üstü kapalı geçen ibareleri açmak gayesiyle kaleme aldığını belirtmiştir. Eser, belli bir düzen takip etmeksizin hemen hemen kelamın bütün konularından bahsetmektedir.

Yukarıda da kısaca değinildiği gibi müellifin Şii olduğu türü iddialar meydana gelmiştir. Konuyla ilgili tartışmaları ele alan Mar'aşi, şunları söylemektedir:
"İddiaya göre Devvani, *Şerhü'l-akaidi'l-Adudiyye* adlı eserini bir Ehl-i sünnet büyüğünün isteği üzerine para karşılığında yazmıştır. Buna göre bu eserde savunulan görüşler onun gerçek düşünceleri olmayıp, asıl metne sadık kalarak, Eş'ari doğrultusunda açıklamalarda bulunmuştur". Oysa adı geçen eserin ele alındığı yerde görüleceği üzerine bu şerh yazara isnadı en kesin eserlerden birisidir. Bunu Mar'aşi de kabul etmektedir." Konuyla ilgili Mar'aşi'nin ileri sürdüğü tartışma konuları detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

---

[7] Harun Anay, *Celaleddin Devvani: Hayatı, eserleri, Ahlak ve Siyasi Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1994, s. 73.

Mar'aşî'nin bu iddiaları bazı çevreler tarafından kabul edilmiştir. Nitekim son iki asırda yaşamış bazı Şii bilginler ve müsteşrikler, Devvani'nin Şii olduğunu ileri sürmüşlerdir. [8]

Devvani bir çok görüşünde Eş'ari çizgisini takip etmekle birlikte, bazı konularda onlardan ayrılmıştır. Müellif, hz. Peygamberin ümmetinin yetmiş üç fırka olarak nitelendirdiği gruplar içerisinde kurtuluşa eren kesimin Eş'ariler olduğu kanaatindedir. Müellif bu Eş'ari ifadesiyle Ehl-i sünneti kastetmektedir.

Devvani, Allah'ın varlığını isbat bağlamında *Risâle Kadîme fi İsbât-ı Vâcib* adlı eserinin bu alanda yazılmış en önemli çalışma olduğunu kaydeder. Yine müellif tanrının varlığını ispat etmede, hudus ve imkan deliline baş vurur.[9]

Devvani'ye göre alem ezeli değildir. Müellif, Gazzali'nin (5005/1111) filozofları tekfir ettiği hususların hepsine katılmamıştır. Nitekim olan göre filozoflar, Tanrı'nın bazı şeyleri bilmediğini ileri sürmemişler, ancak Tanrı'nın tikelleri tümeller olarak bildiğini kabul etmiştir. Buna göre Gazzali burada filozofları yanlış anlamıştır.[10]

Genelde Felsefe, tasavvuf ve kelam düşüncesini birlikte işleyen Devvani, bunu bütün eserlerinde yansıtmıştır. Nitekim söz konusu şerhinde de bunu bir çok yerde bulmamız mümkündür.

Eser, "Ey bizleri İslam akâidini tahkik etmeye muvaffak kılan ve bizleri Kelâmın usul ve furu konularında taklidden kurtaran…Salat olsun kesin huccet ve burhanlarla teyit edilen keskin kılıçlarla desteklenen Muhammed'e ve onun Cennet kasırlarına girmek ve orada ebedi olarak kalmakla müjdelenen âlına olsun. Bu eser akâid esaslarından açıklanmayan bir dini kaide bırakmamıştır. Yine bu eser söz konusu Akâid esaslarından açıklamadığı veya işaret etmediği bir kaide bırakmamıştır" ifadeleriyle başlamaktadır.
Devamla müellif, "Peygamberimiz dedi ki" ifadesini kullanarak, "o, Allah'ın insanlara kendisine indirileni tebliğ için gönderdiği kuludur. Bu açıdan sadece kendi nefsinin kemali için kendisine bir takım şeyler vahyedilen kişiden ayrılır. Bu noktadan sonra Devvânî. Nebi ile Resul kavramları arasındaki- kapsam. içlem açısından –farkları tahlil

---

8 bk. Brockelmann, *GAL*, II, 281, *Supplement*, II, 306; Montgomery Watt, İslami tetkikler: İslam felsefesi ve kelamı; trc. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1968. s. 138.

9 Devvani, *Risâle fi İsbât-ı Vâcib*, yy, ty, s. 8.

10 Harun Anay, *Celaleddin Devvani*, 90-91.

etmektedir. Nebi kelimesinin kökeniyle ilgili olarak Devvânî eserine şunları kaydetmiştir; Nebi kelimesi. haber manasındaki nebe'den yada yükselme manasındaki nubu'den türemiştir. Bu kelimenin bir kökü de şu olabilir. nebi ki o da yol manasındadır.

Metinde geçen Ümmetim Ayrılacak kaydıyla ilgili olarak şunları kaydeder; burada kastedilen ümmet. ümmet-i icabettir. "Bütün bu fırkalar ateştedir. "bu fırkaların ateşte olması onların orada ebedi kalacakları anlamında değildir. Yani bu lafızdan onların ebedi olarak cehennemde kalacakları anlamı çıkarılamaz.
Buradan mücerred bir cehenneme giriş kastedilmişse. bu bütün fırkaların ortak özelliğidir. Çünkü bütün fırkaların bir kısmı muhakkak günahları yüzünden cehenneme gircektir. Fırka-ı Naciye'nin tümünün cehenneme girmeden affedildiğinin kastedilme ihtimali ise uzak bir ihtimaldir. Buradan kastedilen şu olabilir; Fırka-ı Naciye'ye bu ismin verilmesinin sebebi bu fırka mensuplarının cehennemde günahlarından dolayı az durmasıdır. "Ancak onlardan biri. denildi ki. onlar kim. " yani fırka-ı Naciye. "Peygamber efendimiz (s. a. v) dedi ki; onlar benim ve ashabımın yolunu takip edenlerdir. "

Şârih bu hadisten sonra Sahabe kavramı ve bu kavramın sentakstif bir tahlili üzerinde durur. Bu kavramın anlamıyla ilgili olarak kanaatini şöyle aktarır; Sahabi; Az olsun. çok olsun. baliğ olsun. olmasın Peygamberimizle beraber bulunana bu isim verilir. "Akâidi" kaydında da amel-iman. kavramlarından bahseder ve amelle iman kavramlarının birbirinden ayrı iki kavram olduğu üzerinde durur. "Onlar (Fırka-ı Naciye) Eş'arîler'dir. " Kaydını şerh ederken Eş'arîliğin kurucusu üzerinde durduktan sonra bu fırkayı kaba hatlarıyla tanıtır.

Bu fırkayı tanıtırken bunlara neden Fırka-i Naciye denileceği üzerinde durur. Buradan hareketle fırka-ı naciyenin mutezile olduğu konusundaki iddiayı reddeder ve yanlışlığını ispat için çeşitli deliller getirir. "İcma ettiler. "Bu lafızdan anlaşılan terminolojik anlamındaki icma değil de ehlul hal ve'l-akdın dini hükümlerden bir hükümle ilgili olarak her hangi bir asırda aralarında bir ittifakın hasıl olması kastedilmiştir. Bu da günümüzde mümkün olmadığı için de selef kaydını koymuştur. "Selef" ten kasıt hadis ilminde uzmanlaşanlardır. " (Bunların ittifak ettiği nokta) alem hadis (sonradan meydana gelmiştir. )" Bu kayıtla ilgili olarak şârih filozofların alemin hudüs veya

kıdemiyle ilgili savlarını tenkit eder. “Allah’ın kudretiyle yokluktan varlık sahnesine geçmiştir. ”Burada da müllefi Aristo’nun da adını zikreder.

Alem yokluğu kabul eder ifadesiyle ilgili olarak;şunları kaydeder; fena. yani varlığın başına gelen yokluktur. Alimler onun meydana gelip gelmeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı; Allahu Teala’nın. “O (nun vechi) dışında her şey helak olacaktır. ”ve buna benzer ayetlere dayanarak meydana geleceğini belirtmiştir. Bunlar cennet ve cehennemin ve insan bedeninin yokluğu problemiyle karşı karşıya kalırlar. İhya’nın sahibi. mümkün; varlığı itibariyle yokuğa mahkumdur demiştir. Mişkat’ın da da tasavvufçuların mecazdan hakikatın zirvesine yükselerek Allah’tan başka her şeyin yokluğu kanısına ulaşmışlar. Buna da “Ondan başka her şeyin helak olacağı…” kanısından hareketle varmışlardır. Kerramiye de onun yokluğa mahal olmayacağını dillendirmiştir. Daha sonra “Marifetullah konusunda; tefekkür/nazar sözüyle başka bir meseleye parmak basmıştır. “Marifetullah” metinde geçen “fi” harf-i ceri talil içindir. Tıpkı Peygamber efendimiz (s. a. v)’in “Bir kadın bir kedi yüzünden azaba düçar oldu. ”hadisinde geçen harf-i cerrin talil için kullanılması gibi.

Marifetten kasıt insanın takati ölçüsünde. Allah’ın varlığını. varlığının gerekliliğini. kemal sıfatları olan selbî ve subutî sıfatlarını tasdiktir. Muhakkiklere göre Allah’ın marifetinin künhüne vakıf olma durumu meydana gelmemiştir. Bunun aksini söyleyenlerden. Cüveynî; tasavvufçular. filozoflardan. Aristo’nun şu delili dışında söyledikleriyle ilgili bir delil duymadım. İnsan güneşe dikkatlice bakınca gözü bir karanlık kaplıyorsa aynı şekilde akıl Allah’ın varlığının künhünü anlamaya çalışınca onu bir dehşet ve hayret kaplar ki bu onu Allah’ın varlığının künhüne vakıf olmaktan alıkoyar.
“Allah Teala kemal sıfatlarının tümüyle muttasıftır ve bütün noksanlıklardan münezzehtir. ”Kelâmcı ve İslam filozofları arasında Allahu Teala’nın Kelâm. ilim. kudret ve irade sıfatlarıyla muttasıf olduğu hususunda bir görüş ayrılığı mevcut değildir. Diğer sıfatları için de bu söz konusudur. Aralarındaki ihtilaf. bu sıfatların onun zatının aynı veya gayrı yada ne aynı ne de gayrı olduğu konusundadır. Filozoflar ve Mutezile. birinci görüşü, cumhur Kelâmcılar ikinci görüşü ve Eş’arîler de üçüncü görüşü tercih etmiştir.

Zatından dolayı vacibi vücüd ve olmaması mümteni'dir. " İbaresiyle ilgili olarak da bunun aksini düşünmenin teselsüle yol açacağından aksini ifade etmenin mümkün olmadığını vurgulamıştır. Eğer vacibu'l-vücud olmasa kendisi de bir muhdise ihtiyaç duyacak ve bu da teselsüle yol açacaktır ki bu da mantıksal bir çıkmazdan ibarettir.

Müellif eserinin bitiş kısmında, Îcî'nin şu duasını şerheder. (Allah sana kendisinin sevdiği ve hoşnut olduğu ameller işleme rızkını versin) Bazı nüshalarda razeke/rızıklandırsın yerine veffeka/muvaffak kılsın geçmiştir. Denildi ki;Eş'arî ve onu takip edenlerinin çoğuna göre taat için kendisinde (kulda) kudretin yaratılmasıdır. İmamu'l-Harameyn der ki; Allah'ın muvaffak kılması taatın yaratılmasıdır. Ben derim ki;açık olan anlam. İmamın görüşündedir. Taate kudret her mükellefte meydana gelir. Buradan kastedilen. Fiille beraber olan taatte etkili olan kudret olabilir. Bu ise muteahhirun Kelâmcılardan bazılarının sebebi sonuca muvafık görmeleri konusundaki tespitlerine aykırıdır. Ey Rabbimiz kalplerimizi dininde sabit kıl. Salih ameller işlemeye bizi muvaffak kıl. Ey Rabbimiz bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi saptırma. Katından da bize bir Rahmet bağışla. Sen Vehhabsın.

### 2.2. Devvani Şerhi'ne Yapılan Ve Matbu Olan Hâşiyeler

Osmanlı medreselerinde uzun bir müddet ders kitabı olarak da okutulan bu şerh, Siyalkuti, Gelenbevi ve Edirnevi hâşiyeleriyle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1306, 1325). Bu eserin Çorum ulemasından Ahmed Hamdi Serbestzâde (ö. 1939) tarafından yapılmış bir Türkçe tercümesi de bulunmaktadır (Trabzon 1309)[11].

#### 2.2.1.Gelenbevi

**Eseri**

*Hâşiye-i el-fazıl İsmail el-Gelenbevî ale'l-Celal = Hâşiye ala Şerhi'l-Cela*l / Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevî.

1205/1791. -- İstanbul : Ahmed İhsan ve Şürekası. 1323.

1. c. (300 s. ) ; 26 cm.

Birlikte: *Şerhü'l-akâidi'l-Adudiyye* / Ebu Abdullah Celaleddin Muhammed b. Esad b. Muhammed Devvânî. *el-Akâidü'l-Adudiyye* / Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b.

[11] Hıdır Baybara, *Rağıp Paşa Kütüphanesi'nde Bulunan Kelam Yazmalarının Tanıtım ve Tavsifi*, MÜSBE Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, İstanbul 1993, s. 104.

Ahmed b. Abdülgaffar Îcî. Birlikte ciltlenmiş; *Hâşiye-i el-fazıl İsmail el-Gelenbevî ale'l-Celal* / Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevî. *Şerhü'l-akâidi'l-Adudiyye* / Ebu Abdullah Celaleddin Muhammed b. Esad b. Muhammed Devvânî *el-Akâidü'l-Adudiyye* / Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar Îcî. --Dersaadet: İkdam Matbaası. 1326. 2. c. (297 s. ); 26 cm.

Refet b. Osman Hilmi bu kitabı şöyle tertib ettiğini söylüyor:

"Şerhul Adudiyye'yi sahifenin başına Gelenbevî hâşiyesini de onun altına yazdım. Yanda Hamiş olarak üst kısımda Mercânî'nin hâşiyesini. alt kısmına da aralarında bir çizgi olmak üzere Halhâlî şerhini yerleştirdim".

Eser, Dar-ı Saadet'te, 2 Şaban 1308 tarihinde basılmış ve İbrahim Ilgını'nin tashihinden (Matbaai Amirede musahhih) geçmiştir.

**İlk Satır**

Müellif eserine şu cümlelerle başlamıştır: "Hamd bizi doğru yola ilettiği ve Kuran ve Sünnet aracılığıyla hakka ulaştırdığı için Allah'a olsun. Akıl sahiplerine hidayeti ulaştıran Peygamberine de Salat ve Selam olsun. En güzel Al ve Ashab olan Al ve Ashabına da Salat ve Selam olsun. Kelâm ilmi en şerefli ve mertebesi en yüksek ilimdir. Marifetlerin en üstünü ve ilk olanıdır. Müellif Gelenbevî böyle bir giriş yaptıktan sonra;nakli ilimler için büyük bir çaba harcadığını ve bu çabanın sonuçsuz kalmaması açısından Şerhul Mevakıfı okuturken böyle bir imkana kavuştuğunu söylüyor. Hâşiyesine Müellif; "Ey bizi. bu Akâidi sağlamlaştırmaya muvaffak kılan"sözünü açıklamakla başlar ve şöyle der;Allahu Teala'nın adını her iki cihanda sonsuz rahmetle niteledikten sonra kendisinde Allahu Teala'ya yönelten güçlü bir muharrikin etkisiyle Allahu Teala'yı överek şöyle bir nidada bulunmuştur. Ey bizi Akâidi sağlamlaştırmaya muvaffak kılar.

**Son Satır**

(Kalbi bağlılık ve gizli teslimiyet) nassı üzerine yazdığı hâşiyede;Ola ki şöyle denilebilir;Kalbi bağlılık ve içten teslim. içten yalanlamayı terke bitişik olan mantıksal tasdiktir ki bu da takyidin (bağlanma). dahil (içten). kaydın (bağ) da (dışsal) harÎcî olması üzerine kuruludur. Bu tasdik ya zatı itibariyle bitişik olmasından dolayı kesbi ve ihtiyaridir. Burada problem yoktur. Bunun üzerine bir yönüyle "onu haber veren isabet etmese bile" sözünün anlamı ortaya çıkmaktadır.

Çünkü doğruyu seçerek bulduğunu (ihtiyarına nispet etmek) söylemek doğrulamanın (tasdikin) bizzat kendisinde ihtiyar (seçme hakkı) olmasıyla apaçıktır. Sen onda olanı da bildin. Dahası o tasdikin bizzat kendisinde olmasından ve bu yalanlamaya bitişik olmasından daha geneldir. Gizleyemediği durumlar da böyledir. Allah'tan sözü iman ile tamamlamayı diliyor ve bu kitabı tamamlamayı nasip eden Allah'a Hamdediyoruz.
Muhammed Esad da bu esere hamiş yazmıştır.

### 2.2.2.Siyalkûtî

Abdülhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencabi Siyalkûtî. 1067/1656. -- İstanbul : Darüttıbaati'l-amire. 1271. 112 s. ; 22 cm.

## 2.3.Hâşiye ala Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiye

**İlk Satır**
**(O insandır)** demesindeki zamir sözü edilen Peygambere racidir. Açıkça;Bunun bu şekilde tayin edilmesi lam harfinden anlaşılmaktadır.

**Son Satır**
(**Son Olanda da İyice Düşün)** yani;şek suretinde (şüpheli bir durumda) vücubun (emri bi'l-Maruf ve nehti anil münkerin vacipliğinin) ortadan kalkması hakkında düşün. Çünkü emri bilmaruf ve Nehy anil münker vacip ve menduptur. Bir maniden dolayı düşer. Açıkça görülmektedir ki;Şüphe süretinde (şüpheli bir durumda) bu mani meydana gelmektedir. (Dolayısıyla bu vücup da ortadan kalkmaktadır. )

### 2.3.1.Mercânî

Akaid metnine yapılan haşiyeler arasında en dikkat çekeni, Mercânî'nin çalışmasıdır. Bu nedenle Mercani'in kişiliği ve eserindeki görüşleri üzerinde durmak istiyoruz.

**Hayatı**
Ataları Kazan civarındaki Mercan köyünden olmaları nedeniyle "Mercânî" olarak adlandırılmıştır.

15 Ocak 1818 tarihinde doğan Mercânî, ilk eğitimi olan Arapça ve Farsça'yı babasından öğrenmiştir. 16 yaşına geldiğinde babasının taşınmış olduğu Taşkiçük'deki (Tashkischu)

medresesinde halfe (öğretmen) olarak görev yapmaya başladı. Buhara'daki ilmi çalışmalarını tamamlayan müellif, 1849 yılında anayurdu olan Kazan'a döndü. 1850'de müderrisliğe başladı ve kırk yıl görev yaptı. Bu sırada Rus hükümetinin açtığı "Rus-Tatar Muallim Mektebi" nde otuz yıla yakın din dersi öğretmenliği yaptı. 1880 yılında hacca gitmek niyetiyle buradan ayrılan Mercânî İstanbul'a uğradı ve buradaki fikri hareketleri inceledi ve bir çok bilginle görüştü.

Daha sonra memleketi Kazan'a dönen müellif, burada 18 Nisan 1889 tarihinde 71 yaşında vefat etmiştir. Mezarı Kazan kentindedir[12].

*Hâşiyetü ale'l-Celâl alâ Şerhi Akâidi'l-Adûdiyye* (İstanbul 1291) gibi eserleri bu alanda yapılmış çalışmalardır. Özellikle son eseri Osmanlı medreselerinde büyük itibar görmüştür[13].

### 2.3.2. İlmi Kişiliği ve Haşiyesinde Yer Alan Kelami Görüşleri

Mercânî, kelami görüşlerini daha çok hâşiyesini yaptığı Adüdiddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Akâid* adlı eserine şerh yazan Celâleddin Devvânî (ö. 908/1502) hâşiyesinde göstermiştir. Çoğunlukla Ehl-i sünnet'in genel-geçer kabulleri çerçevesinde açıklamalarda bulunan müellif, bazı yerlerde, kendi özgün fikirlerini yansıtmıştır. Biz onun kelami yaklaşımlarını aktarırken, daha çok bu tür ifadeleri üzerinde durmak istiyoruz.

Bu alandaki görüşleri dikkate alındığında Mercânî'nin, Mâtürîdî mezhebi etrafında düşüncesini yoğunlaştırdığı anlaşılmaktadır. Nitekim o açıklamasını yaptığı Celaleddin Devvânî'nin "Ehl-i sünnet" tabirini, "Eş'arîler" olarak kısıtlamasına karşı çıkmıştır. Bu teşhise gerekçe olarak "Mâtürîdîlerin, Eş'arîlere tabi olarak değerlendirilmesi gerektiği" tezini de benimsemeyen müellif, bunun tarihen de mümkün olmadığını belirtir. Zira İmam Mâtürîdî, İmam Eş'arî ile aynı dönemde yaşamış olmasına rağmen, mekan itibarıyla çok uzak yerlerde ortaya çıkmışlardır. Dolayısıyla her iki mezhep lideri de

---

12 A. Nimet Kurat, "Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri", *AÜDTCFD*, Ankara 1966, XXIV/3-4, s. 104.

13 M. F. Togay, "Kazan Türk tarihine bakışlar: Müverrih Sehabettin Mercan, " *Türk Amacı,* I (1942/43), 343-348.

birbirlerinden ve görüşlerinden haberleri olması mümkün değildir[14]. Bununla birlikte müellif, "tarîk-i sünnet ve'l cemaat", tabirini işlerken, bunun "fırka-i nâciye" olduğunu, bu kesimin de Ebû Hanîfe (ö. 150/767) metodunu benimseyen başta Mâtürîdî ve mensupları olduğunu kaydetmekten de geri kalmamıştır. Zira müellife göre kelam ilmini "tesviye" eden onlardır[15].

Mercânî'ye göre, Hz. Peygamberden rivayet edilen ve ümmetin yetmişten ziyade fırkaya ayrılacağını belirten hadisteki bu rakam, belli bir sınırlandırmaya yönelik değildir. Bunun, Kur'an ve diğer hadis verileri çerçevesinde, çokluktan kinaye olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca söz konusu hadiste ifade edilen "fırka-i naciye" teriminin de, tek ve belli bir mezhep, gurup veya kesime ait olabileceğini düşünmek veya bu şekilde yorumlamak, isabetli değildir. Bu hadisteki "kurtuluşa eren" kesimin, kuran ve sahih hadis verileri doğrultusunda hak ölçülere sahip kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Hak ölçülerinin ne olduğu konusunda ise, Ebû Hanîfe ve Tahavî'nin risaleleri, önemli birer örnektir[16].

Öte yandan müellif, Allah'ın sıfatları bahsinde "fiilî sıfatlara", ne Devvânî'nin ne de Adüdiddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) değinmediğini vurgular. Bunun nedeni ise kendisine göre, Eş'arî ulemasının, Hanefileri dikkate almamasıdır. Kendisine göre bu Eş'arî ağırlığı, İbn Hümâm (ö. 861/1457) gibi bazı Mâtürîdî bilginlerini de etkilemiştir. Nitekim İbn Hümâm, *el-Müsâmere fî akâidi'l-münciye fi'l-âhira* adlı eserinde[17] söz konusu problemi işlerken, fiili sıfatlar konusunun Ebû Hanife ve Mâtürîdî'nin görüşlerinde bu problemin bulunmadığını ileri sürmüştür[18].

Mercânî, Mâtürîdiyye mezhebine mensup olmasına rağmen, İslam düşüncesi çerçevesinde geniş bir bakış açısına sahiptir. O, yazmış olduğu eserlerinde sadece mensup olduğu mezhebin görüşlerini savunmamıştır. Hatta bazen kendi mezhebinin anlayışını eleştirmiştir. Nitekim o bakış açısını daha da genişleterek, bir takım konularda Filozofların daha isabetli olduğunu savunmuştur. Öte yandan Mercânî'ye

---

14 Mercânî, *el-Hâşiye alâ Şerh-i Celâleddin Devvânî alâ Akâid-i Adûdiyye* (Eser içerisinde), İstanbul, Ahmed İhsan Matbaası 1323, I, 25, 35-37.

15 Mercânî, a. g. e. , I, 25-26, 34, 35, 162.

16 Mercânî, a. g. e. , I, 25, 26.

17 Bk. *el-Müsâmere*, Kahire 1317, s. 85.

18 a. g. e. , II, 115-116.

göre, kelam mensupları, bazen filozofların söylemediklerini, onlara nispet etmişlerdir. Dolayısıyla müellif, karşı görüş sahiplerinin anlayış ve söylemlerinin bizzat kendi kitaplarından doğru olarak aktarılması gerektiğini vurgular[19]. Mercânî'nin bu tutumu, eserin mütercimi tarafından eleştirilerek, "bidat sahiplerine karşı aşırı hoşgörü sahibi iken, Ehl-i sünnet mensuplarına gerektiği gibi müsamaha göstermemiştir" şeklinde suçlanmıştır[20].

Mercâni'ye göre, kelam ilminin talimi zorunludur. Zira nazar, bütün müminler için vaciptir. Nitekim Allah teâlâ şöyle buyurmaktadır: "De ki: "Hak geldi, batıl yok oldu; gerçekten batıl pek zavallıdır!" (el-İsrâ 21/81). Bu ayet nazarın vücubiyetini göstermektedir. Nazar aynı zamanda, alem üzerinde tefekkür anlamındadır. Öte yandan "Sehhara leküm", "efelâ yenzurûne" [21] şeklinde başlayan ayetler, tefekkürü emretmektedir. Zira tefekkür, Allah'ın yüceliğini, kibriyasını, her işte üstün olduğunu anlamak, O'na boyun eğmenin zorunluluğunu benimsemek, nimetlerine şükretmek ve ibadette özen göstermek içindir. Öte yandan tefekkürün önemli bir ibadet olduğuyla ilgili hadisler ve selef-i salihinden rivayetler bulunmaktadır. Bu anlamda müellif, nazarın hem afaki hem de enfüsi anlamda müminler için olması zorunlu olan bir eylem olarak değerlendirmiş ve bunun sonucu olarak da, kelam ilminin öğrenilmesinin gerekliğini vurgulamıştır[22].

Kelam ilmine yapılan itiraz ve reddiyelerin daha çok selef bilginleri tarafından geldiğini belirten Mercânî, bunun nedenlerini incelerken, eleştirmenler arasında önemli bilginlerin bulunması nedeniyle, ilk etapta bu tür reddiyelerin dikkate alınması gerektiği kanaatindedir. Nitekim onların itirazlarının ana teması, saf ve duru bir yapıda olan İslam inancı ve akâidinin, felsefi bahislerle bulandırılmış olmasıdır. Bu tür dokümanların özellikle müteahhirin kelam kitaplarında bolca bulunacağını belirten müellif, bu anlamda selef bilginlerinin haklı oldukları yönünde temayül göstermektedir[23].

Öte yandan müellif, bazen global bir bakış açısı ortaya koyarak, kelam ve felsefe bilginlerinin bir kısım görüşlerini eleştirmiştir. Mesela Mercânî'ye göre zaman, ne

---

19 a. g. e. , I, 56-57.
20 Ahmed Hamdi, *İlm-i Kelâm'dan Akâdi-i Adûdiyye Şerhi ve Celâl Tercümesi*, Trabzon 1310, s. 170.
21 Bk. M. f. Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, "s-h-r" ve "n-z-r" md. leri.
22 Mercânî, *el-Hâşiye*, I, 179-780.
23 a. g. e. , I, 161.

kelamcıların sandığı gibi vehmîdir, ne de filozofların düşündüğü gibi gayr-i mütenahidir. Zira zaman "canib-i mazide mütenahi, mümkün ve mevcuttur"[24].

Yine Mercânî'nin dikkati çeken özelliklerinden birisi de, kendisinin beğenerek hâşiyesini yaptığı eser müelliflerinin her görüşünü olumlu olarak değerlendirmemesidir. Nitekim o Celaleddin ed-Devvânî hakkında " Şarih Celâl, ma'kulatta meleke-i kemale sahip iken, bu istidlalde müddeâya gayr-ı mutabık kalmıştır" demiştir[25].

Ehl-i sünnet dışı mezheplere karşı sert eleştirilerden uzak duran Mercânî, yeri geldikçe onların anlayışlarını makul seviyede tenkit etmiş ve özellikle görüşlerindeki yanılgı noktalarını vurgulamaya çalışmıştır. Mesela kendisine göre Mu'tezile'nin ana yanılgısı, kendi görüşleri sonucu karar verdikleri hükmü, şeriata nispet etmeleridir. Yani dini konularda aklı, hakem olarak tayin etmeleridir[26].

O inanç konularını işlerken, kendisinden önceki bazı alimlerin ispat şekillerinin isabetli olmadığını vurgulamıştır. Mesela ona göre bir inanç konusu olmamakla birlikte, alemin fani oluşunu delillendirme bağlamında ileri sürülen "Yeryüzünde bulunan herşey fanidir; Yüce ve iyilik sahibi Rabbinin yüzü bakidir" (er-Rahmân 55/26-27) ayetinin isabetli olmadığını vurgular. Kendisine göre ayetin anlamı, alemin daima fena, ezel ve ebeden helak üzere olduğuna işaret etmektedir[27].

Sehabeddin el-Mercânî bazı konularda, tasavvufi bir temayül göstererek, teolojik konulara geniş bir bakış açısı yansıtmaya devam etmiştir. O "ilim" terimini işlerken, bunun hakikatinin bir "nûr-i kutsi", "mevhibe-i ilâhiyye", "atiyye-i sübhâniye" olup, kudret, irade, ferah, hüzün ve benzeri keyfiyet-i nefsâniye ve sair sıfât-ı akliyye-i insaniyet misüllü, nefs-i nâtıka ile kaimdir. Ancak bu bir "fazl-ı ilahi" ve "ata-i Rabbani" dir ki, ilim sahiplerinden istidatları münasip olan kimseler nail olabilirler[28].

Kelam ve akâid ilminin ana problemlerinden birisi olan kader ve kaza konusunda Hanefi-Mâtürîdî bir çizgi takip eden Mercânî'ye göre, kulların eylemlerinin hepsi

---

[24] a. g. e. , s. 87, 171.
[25] a. g. e. , I, 54.
[26] a. g. e. , I, 160, 181.
[27] a. g. e. , I, 164-165.
[28] a. g. e. , I. 203.

Allah'ın fiil olup, O'nun icadıyla var olmaktadır. Buna göre efâl-i ibad, Allah'ın yaratması ve kulların kesbiyledir. Müellife göre Hanefi bilginleri ve Tasavvuf uleması bu konuda aynı görüşe sahip olup, isabet etmişlerdir[29].

Öte yandan "efal-i ibâd" konusunda Ehl-i sünnet'in tehâcümüne maruz kalan Mu'tezile mezhebinin görüşlerini değerlendiren Mercânî'ye göre onlar, kulun kudret ve iradesinin Allah'tan olduğunu inkar etmemektedir. Hatta o, Mu'tezile ile Eş'arî alimlerinin benzer görüşlere sahip olduklarını iddia eder. İki mezhep arasındaki ana ayrılık, Mu'tezile'ye göre kulun kudretinin fiillerin oluşmasında müessir olduğu; Eşariyye'ye göre ise insanın bu konuda herhangi bir etkisinin olmadığıdır[30].

**İlk Satır**

(Ey Bizi muvaffak kılan) sözünde Allahu Teala'yı (sübhanehü) Besmelenin zımnında (içinde) ulu isimlerle ve nimetlerin asıl ve ferleri acil (şu anda üzerimizde olan) ve ecil (daha sonra gelecek olanlara) bize görünenlerle göremediklerimize delalet eden büyük sıfatlarıyla-ki bunlara nail olan onun katında diğer varlıklardan ayrılır. Allahu Teala'yı zikrettikten sonra gaip sigasından müşahede sigasına geçişle ona iltifat yoluyla hitap etmeye yönelmiştir.

**Son Satır**

Çünkü Hakkı ehliyle yerinde konuşmak ve ilmi gizlemenin haram oluşu bu kollektif aklı. ilmi açıdan seviyesi düşük insanların yermesine hedef olması (bu alçaklar onu kaskatı kalpleriyle ve keskin dilleriyle yaralasalar da ) onu rahatsız etmez.
Allah'tan dileğimiz;İslam'ı tasdik ve güzel bir noktalama (ömrü)dır.
Allah salpam sözle Dünya ve Ahirette Müminleri sabit kılar. Allah'ın yardımı ve muvaffakiyetiyle Mercânî'ye nispet edilen kitap sona ermiştir

### 2.4. Halhâlî

Tam adı, Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî Halhâlî (ö. 1014/1605) olan müellif, aynı zamanda Seyyid Hasan lakabıyla da bilinmektedir[31].

---

29 a. g. e. , I, 247, 251.
30 a. g. e. , I. 251-252, 257.
31 Cüneyd Gökçe, *Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndeki Kelam Kitapları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1989

**İlk Satır**

Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla. (O Allah'ın gönderdiği bir insandır denmesinde) zamir zımnen Nebi lafzının delalet ettiğine döner. Bu durum ileride geçecek olan "Nebi lafzından kastedilen;yüksek makama sahip mükemmel fert olduğu gizlenemeyecek kadar açık olan manadır"yargısını geçersiz kılmaz.

**Son Satır**

(Onun "Sahabi ve Tabiilerin bir kısmı iyiliği emredip kötülüğü nehyediyorlardı"sözü) nden sabit olmuştur ki;Bu iş (emri bil maruf ve nehyi anil münker) yönetÎcîlere has bir görev değildir. Bilakis raiye yada avam için de sözle veya fiille emri bil maruf ve nehyi anilmünkeri yerine getirmek caizdir. Ancak eğer bu işi idrak eden kişi bu konuda ictihadla (emri bil maruf ve Nehyi Anil Münker) fiili kendisine has kılınmışsa bu noktada avamın emir ve nehyetme konusunda bir dahli olamaz. Bilakis iş ictihad ehline havale edilir. Doğruluk ve hayra giden yola ulaştıran Allah'tır. Halhâlî hâşiyesi Allahu Teala'nın yardımıyla sona erdi.

## 2.5.Muhammed Abduh

**Eseri**

*Hâşiye Siyelkutî ale'l-Adudiyye*

İstanbul: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.

190 s. Birlikte: *Hâşiyetu Muhammed Abduh alâ şerhi'l-Celâleddin Devvâni ale'l-akâidi'l-Adudiyye /Muhammed Abduh. el-Akâidü'l-Adudiyye.*

**Başı**

Ey aşırı zuhurundan dolayı gizli, nuru başkasını örtmesi nedeniyle açıkça belirgin olan, vacibü'l-vücud olan Zatı gereği kayyum olan Allah.

**Sonu**

Bu eser, hz. Peygamberin (sav) hicretinden bin ikiyüz doksan iki senesinde tamamlanmıştır.

Muhammed Abduh'un bu eserini Süleyman Dünya neşretmiştir. Eserin başında yaklaşık 64 sayfalık bir giriş yapan müellif, değerli bilgiler sunmuştur.[32]

Süleyman Dünya'ya göre Abduh bu eserinde akli verilere yoğun bir şekilde emek harcamıştır. Ancak onun akıl yürütmeleri dikkatle incelendiğinde, aklın öneminde aşırılıkta bulunmamıştır. Bilindiği gibi kelam ilim akli muhakemeler özen göstermektedir. Bu özen, nassın hiçbir zaman önüne geçmemiştir. Nitekim Adudiddin ve şarihi Devvanî'de de akli yorumlar görülmektedir. Abduh ise, onların biraz daha ötesine geçmiştir. Ancak o, bu konuda nassın öncülüğünü her zaman vurgulamıştır.[33]

Abduh, Devvani'nin "Filozoflar alemin kıdemini kabul etmişlerdir. Böyle bir anlayışa sahip olan kimse de haşr-i cismaniyi kabul etmez.".[34] Zira kendisine göre bu tür bir anlayış felsefeciler ıtlak edilemez. Çünkü onların bir kısmı, nevin kıdeminin olamayacağını ifade etmişlerdir. Nitekim bu konuda İbn Sina'nın eserlerinde bir çok bilgi mevcuttur. Felsefecilerin büyük çoğunluğu da bu kanaattedir. Süleyman Dünya ise Abduh'un bu görüşlerine katılmadığını, onun kelimlerle oynadığını ileri sürmüştür.[35]

Abduh, "Beldensel dirilişe manasını anlamaksızın inanırız" sözünü, Selef anlayışı olan "Biz Allah'ın vech, yed ve istivasına inanırız ancak manasını anlayamayız" şeklindeki görüşlerini benzediğini kabul etmiştir. Müellif bu anlayışı filozofların metotlarını savunmak amacıyla ileri sürmüştür.[36]

Süleyman Dünya, Abduh'un İbn Sina'yı savunması karşısında iki tez ileri süre. Ona göre bu ya Abduh'un İbn Sina'ya olan taassubundandır veya İbn Sina'nın kitaplarını yeterince okumadığındandır.[37]

Dünya'ya göre M. Abduh, hz. Peygamberin "Ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır" hadisini eserinde çok uzun işlemiştir (s. 8-27). Müellife göre hadiste belirtilen "fırka-i naciye" hz. Peygamberin ve ashabının yolunda olan kimsedir. Bu ise uluhiyet, nübüvvet

---

32 Süleyman Dünya, *Şeyh Muhammed Abduh beyne'l-Felâsifeti ve'l-Kelâmiyyîn*, Kahire: Darü'l-ihyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1958, 1-63.
33 Süleyman Dünya, *Şeyh Muhammed Abduh*, s. 26.
34 Devvani, *Şerhü'l-Akâidi'l-Adudiyye*, İstanbul 1310, s. 5-7.
35 Süleyman Dünya, *Şeyh Muhammed Abduh*, s. 11-12.
36 Süleyman Dünya, a.g.e., s. 13-14, 19-20, 24.
37 Süleyman Dünya, a.g.e., s. 22-23.

ve mead olmak üzere üç alanda gerçekleşir. Buna göre mesela Nasara uluhiyet konusunda farklı görüşlere sahip olduğu için, fırka-i naciye içerisinde değerlendirilemez.[38]

Abduh, fırka-i naciye olarak nitelendirdiği kesimi üçe ayırır ve onların sufiyye, İslam filozofları ve kelamcılar olduğunu belirtir. Zira bu kesim, hz. Peygamberin ve ashabının uyguladıklarını özenle yerine getirmektedirler. Süleyman Dünya ise bu düşünceye karşı çıkar. Zira kendisine göre İslam filozofları ve Sufiyye, peygamber yolundan uzaklaştıran birçok şatahata sahiptirler.[39]

Abduh'a göre bedensel diriliş konusunda iki ayrı görüş hakimdir:
1-haşir ve neşri kabul edenler. Bunlar Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudilerdir. 2-Bedensel lezzeti kabul etmeyenler. Bunlar ise, Sufiler ve İslam filozoflarıdır.

Daha sonra tekrar fırka-i naciye konusuna dönen Abduh, bunun öncelerin vardı da şimdi kayıp mı oldu, veya günümüzde mi mevcut ya da gelecekte mi bulunacak şeklindeki sorularlar konuya irdelemeye çalışır. Üstelik fırka-i naciye'nin ölçüsü nedir? Bu sorulara yanıt bulmaya çalışan müellife göre, "bunun dışındakiler ebedi cehennemde kalacaktır" ifadesi doğrultusunda, ebedi cehennem ancak kafirler içindir kaydına dikkat çeker. Böyle bir ebedi cehennem ise ancak usul-i selasede vuku bulacak bir inkar için geçerlidir. Yine Abduh'a göre tarihte bir çok fırka diğelerini tekfir ile suçlamışlardır. Yani birbirlerini bu şekilde ittaham etmişlerdir. Bu da hadise verilecek anlamı zorlaştırmakta ve çözümü güçleştirmektedir. Buna göre tam nokta bir tanım yapılamaz. Abduh'un bu görüşleri doğrultusunda konuyu ele alan Süleyman Dünya'ya göre hadis, fırka-i naciye'nin tanımı için yeterli detaya sahip değildir. [40]

Süleyman Dünya'ya göre Muhammed Abduh'un eserinde tutmuş olduğu yol ve takip ettiği medot, kelamcılarınkine benzemiyor. Öte yandan o bir çok görüşlerinde felsefecilerin anlayışlarını benimsemiş ve İbn Sina gibi İslam filozoflarını savunmuştur. Bu durumda Abduh'u fikir dünyasında bir yere yerleştirmek gerekirse orası ancak "Felsefe ve Kelam arasındadır" denilebilir. Zira Abduh, her iki ekolü de bir arada ve bir

[38] Süleyman Dünya, a.g.e., s. 41-42.
[39] Süleyman Dünya, a.g.e., s. 43-44.
[40] Süleyman Dünya,a.g.e., s. 48-54, 58-59.

yerde tutmayı başarmıştır. Yine Dünya'ya göre Abduh, tehlikeli bir yol tutmuştur. Zira onun şer'i olarak nitelendirdiği yolu, kitap ve sünnet kabul etmez ve tam aksini belirtir. Onun dinle ilgili akli savunmaları, felsefi bir karaktere sahiptir. Öte yandan Abduh'un fırka-i ümmet konusundaki görüşlerinde birleştirici bir karakter mevcut değildir. Zira o, bütün insanlara, akıl ve nefislerine göre bir oluşum sunmaktadır. Sadece akıl ve nefsine güvenmek, felsefi bir anlayışın ürünüdür. Dolayısıyla Abduh bu tür bir yaklaşımda başarılı olamamıştır.

Söz konusu hadis Süleyman Dünya'ya göre, ümmetin hz. Peygamber etrafında toplamak amacındadır. Bu ümmete yönelik bir mesaj olup, belli fırkaları kastetmemektedir.[41]

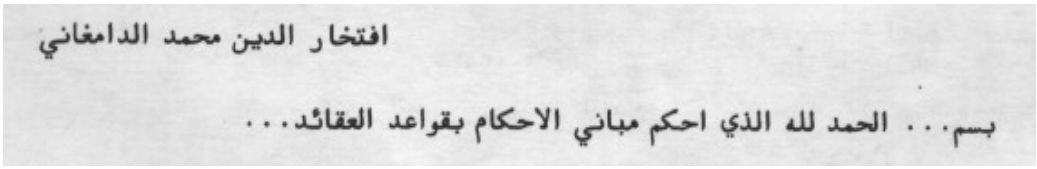
[41] Süleyman Dünya, a.g.e., s. 63-64

## BÖLÜM 3: TÜRKİYE KÜTÜPHANELERİNDE BULUNAN ADUDİYYE ŞERHİ ÜZERİNE YAPILMIŞ HÂŞİYE VE TALİKATLARI

### 3.1. El-Kavâ'idu'ş-Şemsîye Fî Şerhi'l-Akâidi'l-Adudîye

**Genel Bilgiler**

Yer Numarası : 06 Mil Yz A 669
Eser Adı : el-Kavâ'idu'ş-Şemsîye fî Şerhi'l-Akâidi'l-Adudîye
Yazar Adı : İftihâr ed-dîn Muhammed b. Nasr-Allâh ed-Dâmagânî (öl. 775/1374)
Müstensih : Şeyh Muhammed b. Sultan Ahmed
Konu : İslam Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Milli Kütüphane Başkanlığı Yazmalar Koleksiyonu
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane Başkanlığı
Bitiş Cümlesi


افتخار الدين محمد الدامغاني

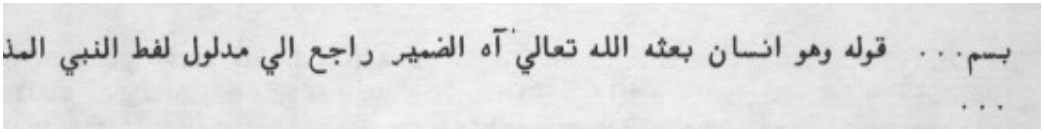
بسم... الحمد لله الذي احكم مباني الاحكام بقواعد العقائد...

Notlar : Söz başları kırmızı mürekkepledir. Ciltsizdir. Vezir Şemseddin Dâmiganî'ye ithaf edilmiştir. Kenarları şerhli, talikalıdır. Naim Hazım Onat'ın bağışıdır.

### 3.2. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 06 Mil Yz A 2975
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî (öl. 1014/1605)
Konu : İslam Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Milli Kütüphane Başkanlığı Yazmalar Koleksiyonu
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane Başkanlığı

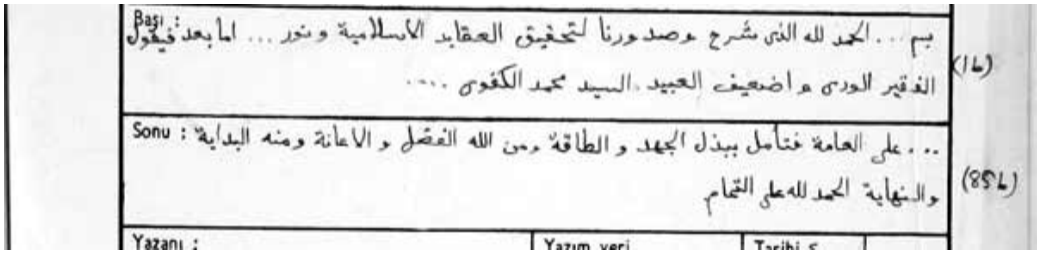
Bitiş Cümlesi


بسم . . . قوله وهو انسان بعثه الله تعالي آه الضمير راجع الي مدلول لفظ النبي المذ
. . .

Notlar : Siyah meşin kaplı mukavva bir cilt içindedir. Eser, Adudeddîn el-İycî'nin "el-Akâidu'l-Adudiye" adlı risalesine, Celâleddin Devvanî'nin "el-Akâidu'l-Celâlî" ismiyle yaptığı şerhe hâşiyedir. Mustafa Kayhan'dan satın alınmıştır. TÜYATOK. 05. II. 1342

### 3.3. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 45 Hk 912
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Muhammed b. Abd el-Hâmid el-Kefevî (öl. 1168/1754)
Konu : İslam Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Manisa İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Manisa İl Halk Kütüphanesi
Bitiş Cümlesi


Başı: بسم . . . الحمد لله الذي شرح وصدورنا لتحقيق العقايد الاسلامية ونور . . . اما بعد فيقول الفقير الودي و اضعيف العبيد السيد محمد الكفوي . . . .
(1b)
Sonu : . . . على العامة فتأمل ببذل الجهد و الطاقة ومن الله الفضل و الاعانة ومنه البداية والنهاية الحمد لله على التمام
(85b)
Yazanı : Yazım yeri Tarihi

Notlar : Salbek şemseli, zencirekli, köşebentli, mıklebi düşmüş, fare yenikli, az yıpranmış, su lekeli, kahverengi meşin cilt, söz başları, keşideler ve sayfa cetveli kırmızı, sayfa kenarları az hâşiyeli, 30. Sayfa şukkalı. 1a da 1223/1808 tarihli Hafız Karamanî adına Muradiye Kütüphanesine vakıf kaydı mevcut. II. Sayfa ve 1a da akâidle ilgili iki ayrı nakil mevcut. I. ve 86. Sayfa beyaza boştur. (I. Sayfada yırtık var. ) TÜYATOK. 05/II. 1352.

### 3.4. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 06 Hk 3137
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yazar Adı : Mahmûd Çelebî b. Hasan

Konu : İslam Dini - Temel Akideler

Dili : Arapça

Koleksiyon : Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi

Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane Başkanlığı

Notlar : Sırtı harap, desenli kağıt kaplı kalın mukavva cilt. Söz başları ve cetveller kırmızı. Muhassi Ia ve 1a'da Mahmud Hasan olarak geçiyor; ancak Amasya'daki bir nüshada (05 ba 1712/1) bulunan isim esas alındı. kaynaklarda hâşiye ve muhassi geçmiyor. İyci'nin "el-Akâidü'l-adudiye" adlı eserine Devvanî'nin "el-Aka idü'l-celaliye" adlı şerhine hâşiyedir. Esere "Hâşiye ala'l-aka idi'l-celali" adı da verilmektedir.

### 3.5. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 45 Hk 1002 / 8

Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yazar Adı : Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî (öl. 1014/1605)

Müstensih : Çevrezâde Bekir b. Bekir b. Hasan

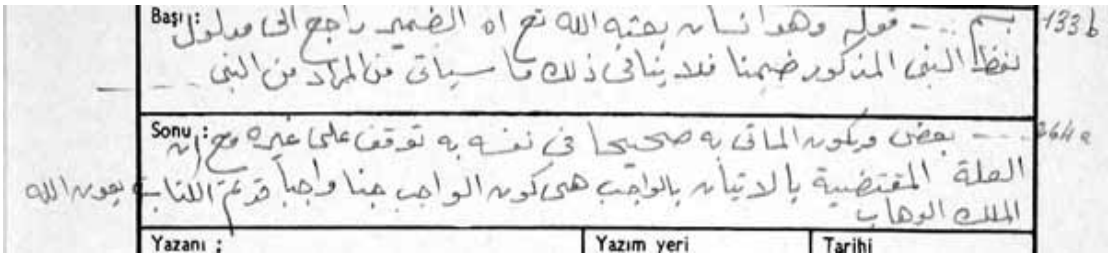
Konu : İslam Dini - İman ve İslâm

Dili : Arapça

Koleksiyon : Manisa İl Halk Kütüphanesi

Bulunduğu Yer : Manisa İl Halk Kütüphanesi

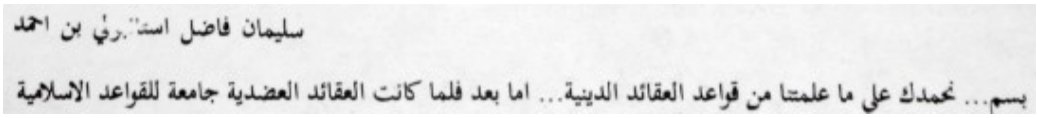
Bitiş Cümlesi




Notlar : Çaharkuşe kahverengi yıpranmış meşin, üstü aşınmış ebru kağıt kaplı mıklebli mukavva cilt, söz başları kırmızı. Eser, İycî'nin Akâidi Adudiyesine Celal ed-din Devvanînin "el-Akâidi'l-Celali" adıyla yazdığı şerhe hâşiyedir. TÜYATOK. 01/I. 852-857

### 3.6. El-Fevâ'idu's-Senîye Fî Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiye

Yer Numarası : 34 Sü-Hü 456 / 4
Eser Adı : el-Fevâ'idu's-Senîye fî Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiye
Yazar Adı : Süleymân Fâzıl b. Ahmed İstânbûlî (öl. 1134/1721)
Konu : İslam Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Süleymaniye Amcazâde Hüseyinpaşa Kol.
Bulunduğu Yer : İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Md.
Bitiş Cümlesi

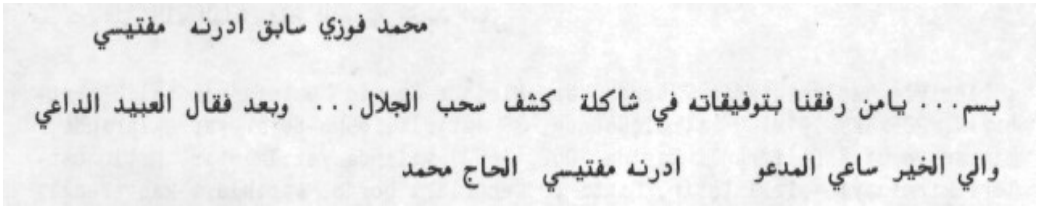

سليمان فاضل استاذ.ربي بن احمد

بسم... نحمدك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية... اما بعد فلما كانت العقائد العضدية جامعة للقواعد الاسلامية

Notlar : Tam siyah meşin yaldız şemseli. ced-velli, onarılmış bir cildin içinde bulunmaktadır. Amca zâde Hüseyin Paşanın vakıf mührü vardır. Esma. 1. 403. , Os. Mü. 1. 325.

### 3.7. El-Cemalü'd-Deyyanî Ale'l-Celâli'd-Devvanî

Yer Numarası : 06 Mil Yz A 5322
Eser Adı : el-Cemalü'd-Deyyanî ale'l-Celâli'd-Devvanî
Yazar Adı : Mehmed Fevzî Sabık
Konu : İslam Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara
Bitiş Cümlesi


محمد فوزي سابق ادرنه مفتيسي

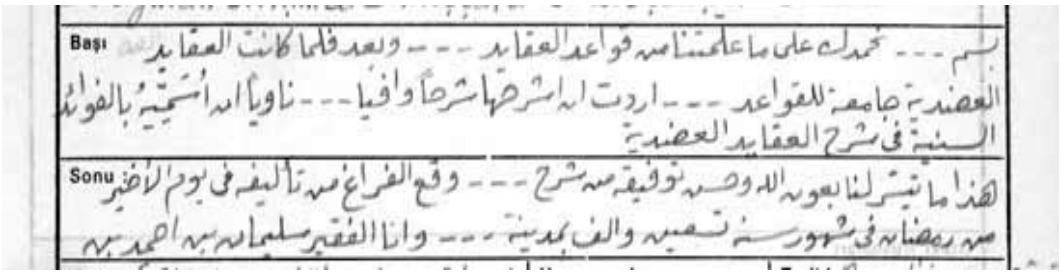
بسم... يامن رفقنا بتوفيقاته في شاكلة كشف سحب الجلال... وبعد فقال العبيد الداعي

والي الخير ساعي المدعو ادرنه مفتيسي الحاج محمد

Notlar : Söz başları ve metin üstleri kırmızı mürekkepledir. Sırtı bordo meşin olup, cilt kapakları kopmuştur. Celaleddin Muhammed b. Esad ed-Devvanî'nin "Şer-hü'l-Akâidi'l-Adudiye" isimli eserine şerhtir. Mustafa Astam'dan satın alınmıştır.

### 3.8. El-Fevâ'idü's-Seniyye Fî Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 42 Yu 258
Eser Adı : el-Fevâ'idü's-Seniyye fî Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Süleymân b. Ahmed Kostantinî (öl. 1101/1690)
Konu : İslam Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Telif Tarihi : 1090 (1678)
İstinsah Tarihi : 1099 (1687)
İstinsah Yeri : İstanbul
Koleksiyon : Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi
Bitiş Cümlesi




Notlar : Sırtı kırmızı meşin, mıklebli, ebru kaplı karton cilt. Yazı yaldız cetvel içindedir. 1a da Kasım b. el-Merhum Muhammed Ağa b. Kabbaz Beg b. Müytab Hacı Ahmed'in (fi Mahrüse, i İslambol) 1146 (1733-1734) tarihli temellük kaydı ve mührü var. Aynı sayfada el-Hac Muhammed emin'in 1163(1749-1750) tarihli temellük kaydı ve Yusufağa'nın vakıf mührü bulunuyor.

### 3.9. Hâşiye 'Alâ Şerhi'l 'Akâ'idi'l-'Adudîye

Yer Numarası : 06 Mil Yz A 7478 / 7
Eser Adı : Hâşiye 'alâ Şerhi'l- 'Akâ'idi'l- 'Adudîye
Yazar Adı : Hüseyin b. Hasan el-Hüseynî el-Halhâlî dö 1605

Konu : İslam Dini - Akâid ve Kelam
Dili : Arapça
Koleksiyon : Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara
Bitiş Cümlesi
Notlar : Nokta şemseli, zencirekli, köşebentli, mıklebli, siyah renkli meşin bir cilt içerisindedir. Eser; İman ve islam akideleri, inanç esasları hakkındadır. Sondan eksiktir. 334b-348b arası cetvelli olup cetveller ve sözbaşları kırmızıdır. 351b-353b arası boştur. Kaynaklar: TÜYATOK, 01/I. 854a

### 3.10. Hâşiye 'Alâ Şerhi 'Akâ'idi'l-'Adudîye

Yer Numarası : 06 Mil Yz B 66
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : İnâyet-Allâh b. Abd-Allâh Ahavend el-Vâbeknî el-Buhârî
Müstensih : Hisâri, Asur Muhammed (F)
Konu : İslâm Dini - Akâid ve Kelam
Dili : Arapça
Koleksiyon : Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara
Notlar : Sırtı ve kenarları bordo meşin, salbek şemseli zencirekli, kapakları hâkî yeşil renkli kağıt kaplı mukavva bir cilt içerisindedir. Ehli sünnetin itikadi ve siyasi mezhebleri ve münakaşaları. Cetveller, çizgiler, sözbaşları kırmızıdır, başta I-V arası boştur, yazılarda mürekkeb yanıkları vardır, kenarlarda yer yer şerhler vardır. Eser "Devvânînin "Akâidul-Adudiye" ye yaptığı şerhin hâşiyesidir. Kaynaklar: Kehhale, VIII. 13-14a Kaynaklar: Esma, I. 804

### 3.11. Hâşiye 'Alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'l-'Adudîye

Yer Numarası : 06 Mil Yz A 7333
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Ebû'l-Fida' İsmâ'îl b. Mehmed Konavî
Konu : İslâm Dini - Akâid ve Kelam
Dili : Arapça

Koleksiyon : Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu

Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara

Notlar : Tezihp: İlk iki sayfa cetvelleri yaldızlıdır. Eser, İman ve İslam akideleri konusundadır. Cetveller, sözbaşları, çizgiler kırmızıdır. Şirazesi dağınıktır, yaprak kenarlarında yer yer şerhler vardır. Satın alma ; Ali İnal. S. N. 1993/2-1384

### 3.12. Hâşiye Alâ Dîbâceti Şerhi'l-Akâidi'l-Adudîye

Yer Numarası : 06 Hk 2981 / 3

Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

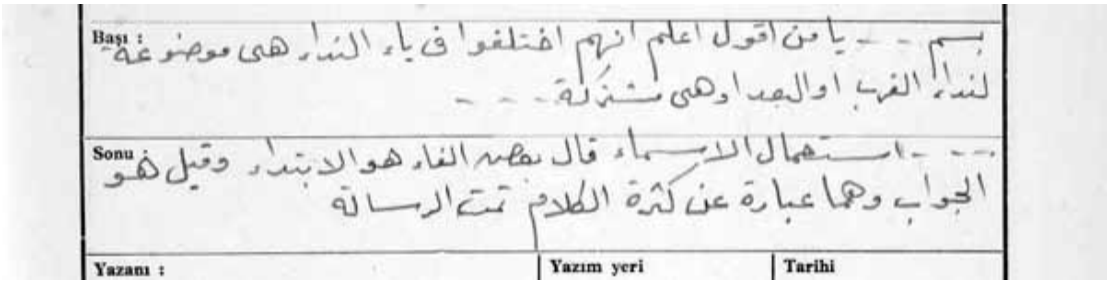
Konu : İslâm Dini - Akâid ve Kelam

Dili : Arapça

Koleksiyon : Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi

Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara

Bitiş Cümlesi




Notlar : Sırtı kahverengi meşin üstü ebru kağıt kaplı mukavva cild. Kaynaklarda rastlanamadı. İycinin Akayidine Devaninin yazdığı şerhin dibace kısmının şerhi mahiyyetindedir; bu ise metnin muhtevasının incelenmesinden anlaşılmıştır.

### 3.13. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 06 Mil Yz A 4651

Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yazar Adı : Muhyî ed-dîn Muhammed b. Süleymân el-Kafiyecî (788-879/1386-1474)

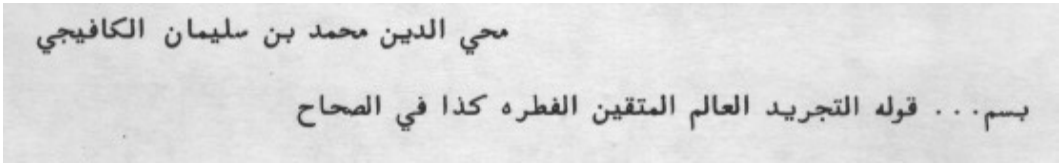
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler

Dili : Arapça

Koleksiyon : Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu

Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara

Bitiş Cümlesi


محي الدين محمد بن سليمان الكافيجي

بسم... قوله التجريد العالم المتقين الفطره كذا في الصحاح

Notlar : Sırtı bordo meşin, satıhları desenli bez kaplı mukavva bir cilt içindedir. Hüseyin Yahya Şaylıman'ın bağışıdır. Keşf. II. 1144

### 3.14. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 06 Mil Yz A 1103

Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Konu : İslâm Dini - Temel Akideler

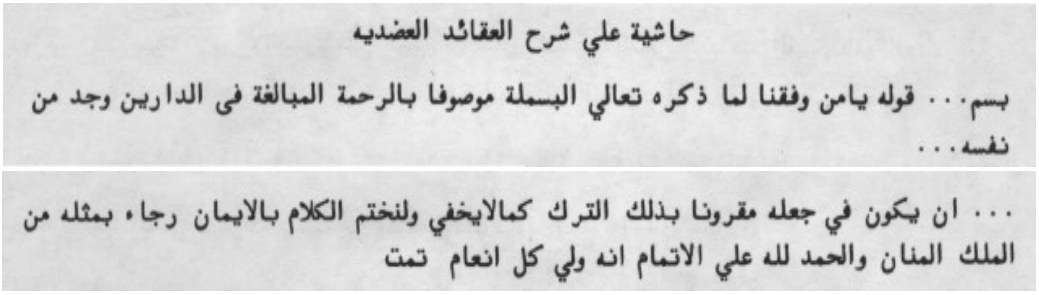
Dili : Arapça

İstinsah Yeri : İstanbul

Koleksiyon : Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu

Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara

Bitiş Cümlesi


حاشية علي شرح العقائد العضديه

بسم... قوله يامن وفقنا لما ذكره تعالي البسملة موصوفا بالرحمة المبالغة فى الدارين وجد من نفسه...

... ان يكون في جعله مقرونا بذلك الترك كمالايخفي ولنختم الكلام بالايمان رجاء بمثله من الملك المنان والحمد لله علي الاتمام انه ولي كل انعام تمت

Notlar : Cedveller kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Ciltsizdir. Kadı Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî'nin eserine Celâleddin Devvanî şerhi üzerine hâşiyedir. Muammer Kemal Özerengin' in bağışıdır.

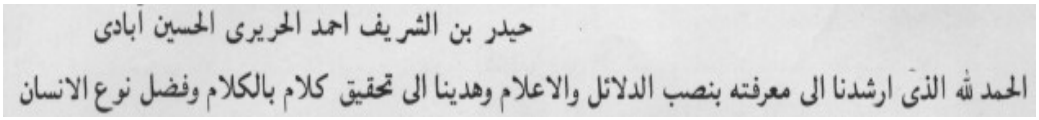
### 3.15. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 01 Hk 1139 / 2

Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yazar Adı : Haydar b. eş-Şerîf Ahmed el-Harirî el-Hüseyn-âbâdî (1036-1129/1626-1717)

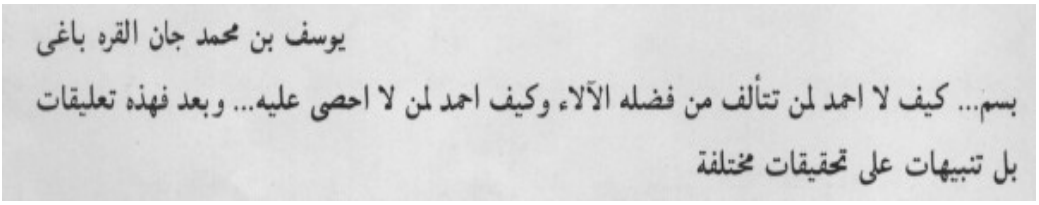
Müstensih : Derviş Mustafa
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Adana İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara
Bitiş Cümlesi


حيدر بن الشريف احمد الحريرى الحسين آبادى
الحمد لله الذى ارشدنا الى معرفته بنصب الدلائل والاعلام وهدينا الى تحقيق كلام بالكلام وفضل نوع الانسان

Notlar : Vişne rengte meşin, şemşeli. zencirekli bir cilt içindedir. Söz başları kırmızı mürekkeple belirlenmiştir.

### 3.17. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 01 Hk 1087 / 5
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Yûsuf b. Muhammed Cân Karabâğî (öl. 1036/1626)
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Adana İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara
Bitiş Cümlesi

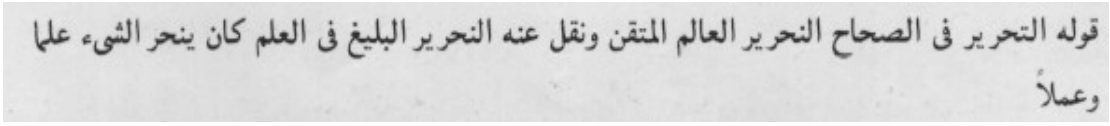

يوسف بن محمد جان القره باغى
بسم... كيف لا احمد لمن تتألف من فضله الآلاء وكيف احمد لمن لا احصى عليه... وبعد فهذه تعليقات
بل تنبيهات على تحقيقات مختلفة

Notlar : Sırtı kahverengi meşin, kağıt kaplı, mıklebli bir cilt içindedir. Söz başları kırmızıyla belirlenmiştir. Mukabele kaydı vardır. Keşf. II. 1144. , GAL. Sil. 291, 011. 270. , Esma. II. 566.

### 3.17. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 01 Hk 454
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

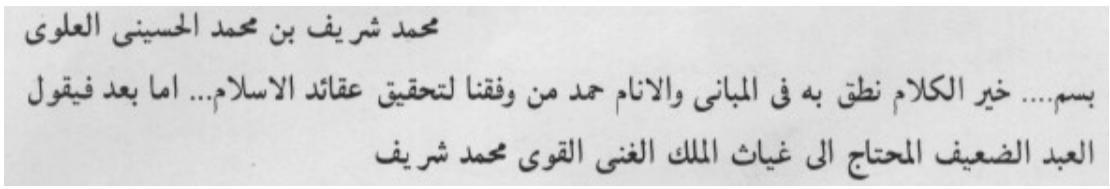
Yazar Adı : Abd el-Hakîm b. Şems ed-dîn es-Siyâlkûtî (öl. 1067/1657)
Konu : İslâm Dini - İman ve İslâm
Dili : Arapça
İstinsah Yeri : Kilis
Koleksiyon : Adana İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara
Bitiş Cümlesi


قوله التحرير فى الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ فى العلم كان ينحر الشيء علما وعملاً

Notlar : Çaharkuşe açık kahverengi meşin, mıklebli bir cildi vardır. Keşideleri kırmızı mürekkeple çekilmiştir. 205b - 208b'de yazarın Şah Cihan adına yazdığı Durretu's-samine'den bir parc;ı kenarlarda Hayalî metninden nakiller, başta Seyyid Ali'nin mührü vardır. GAL. Sil. 291. , Esma. l. 504.

### 3.18. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

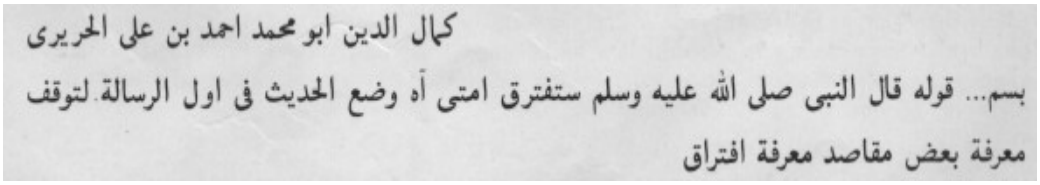
Yer Numarası : 01 Hk 201 / 1
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Muhammed Şerîf b. Muhammed el-Hüseynî el-Alevî
Konu : İslâm Dini - İman ve İslâm
Dili : Arapça
Koleksiyon : Adana İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara
Bitiş Cümlesi


محمد شريف بن محمد الحسينى العلوى
بسم.... خير الكلام نطق به فى المبانى والانام حمد من وفقنا لتحقيق عقائد الاسلام... اما بعد فيقول العبد الضعيف المحتاج الى غياث الملك الغنى القوى محمد شريف

Notlar : Sırtı kahverengi, deffeleri yeşil renkte meşin, salbek şemseli, zencirekli bir cilt içindedir. Cedvelleri kırmızı mürekkeple çekilmiştir. Sözleriyle tamamlanmaktadır. Başta Bahru'l-havas'tan nakiller, kan ve balgam hakkında bir faide ve Abdulya fur Buhari'nin vakıf kaydı vardır.

### 3.19. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

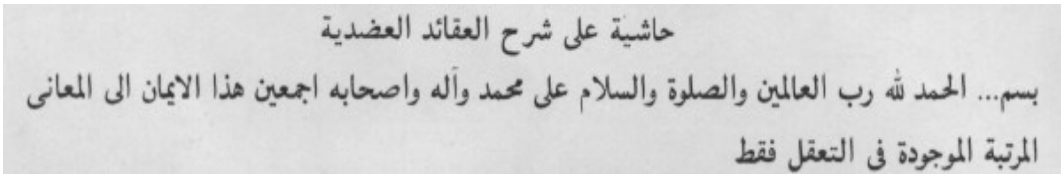
Yer Numarası : 01 Hk 1150 / 2
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Kemâl ed-dîn Ebû Muhammed Ahmed b. Alî el-Harirî
Konu : İslâm Dini - İman ve İslâm
Dili : Arapça
Koleksiyon : Adana İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara
Bitiş Cümlesi

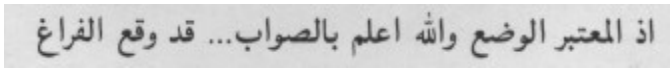

كمال الدين ابو محمد احمد بن على الحريرى
بسم... قوله قال النبى صلى الله عليه وسلم ستفترق امتى آه وضع الحديث فى اول الرسالة لتوقف
معرفة بعض مقاصد معرفة افتراق

Notlar : Çaharkuşe meşin, ebru kağıt kaplı, mıklebli bir cilt içindedir. Sözcükleri kırmızı mürekkepledir.

### 3.20. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 01 Hk 1087 / 6
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Müstensih : Tarsusî Ahmed
Konu : İslâm Dini - İman ve İslâm
Dili : Arapça
İstinsah Yeri : Erzurum
Koleksiyon : Adana İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara
Bitiş Cümlesi

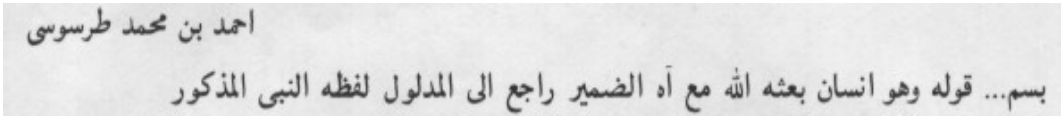

حاشية على شرح العقائد العضدية
بسم... الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله واصحابه اجمعين هذا الايمان الى المعانى
المرتبة الموجودة فى التعقل فقط


اذ المعتبر الوضع والله اعلم بالصواب... قد وقع الفراغ

Notlar : Sırtı kahverengi meşin, kağıt kaplı, mıklebli bir cilt içindedir. Ana metin sözcükleri kırmızı keşidelerle belirlenmiştir.

### 3.21. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 01 Hk 876 / 3
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Ahmed b. Mehmed Tarsusî
Müstensih : Müellif Hattı
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
İstinsah Yeri : Erzurum
Koleksiyon : Adana İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara
Bitiş Cümlesi

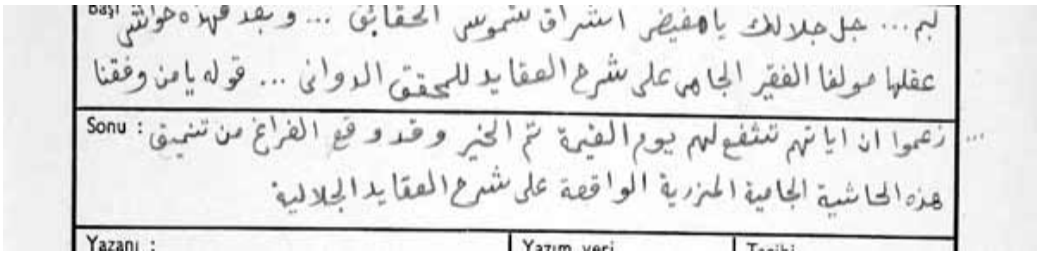

احمد بن محمد طرسوسی
بسم... قوله وهو انسان بعثه الله مع آه الضمير راجع الى المدلول لفظه النبى المذكور

Notlar : Koyu kahverengi meşin kurt yenikli bir cilt içindedir. Söz başları ve keşideleri kırmızıyladır. Kenarlarda Karabagi ve Mirzacan'dan nakiller vardır.

### 3. 22. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 19 Hk 10
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Nûr ed-dîn Abd er-Rahmân b. Ahmed el-Câmî (817-898/1414-1492)
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi

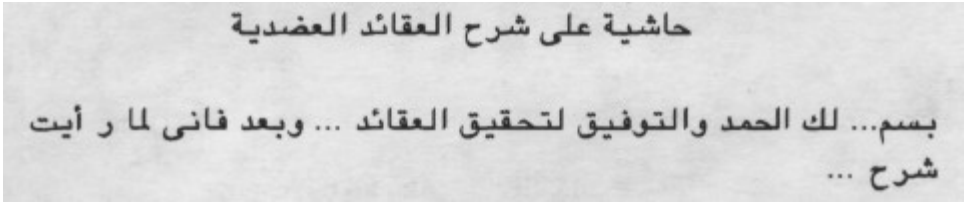
Bitiş Cümlesi


لبم ... جل جلالك يا مفيض اشراق شموس الحقائق ... وبعد فهذه حواشي
عقلها مولفا الفقير الجامي على شرح العقايد للمحقق الدواني ... قوله يا من وفقنا
Sonu : زعموا ان اباتهم تشفع لهم يوم القيمة تم الخير وقد وقع الفراغ من تسويق ...
هذه الحاشية الجامية الحزرية الواقعة على شرح العقايد الجلالية
Yazanı : Yazım yeri

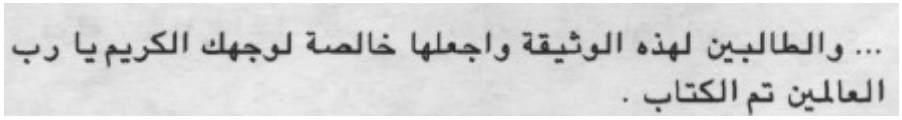
Notlar : Üzeri kram renk bez kaplı mukavva cilt, söz başları kırmızı.

### 3.23. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 03 Gedik 18356 / 1
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Ahmed b. Mehmed Tarsusî
Müstensih : Hasan b. Eyyûb
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara
Bitiş Cümlesi


حاشية على شرح العقائد العضدية

بسم... لك الحمد والتوفيق لتحقيق العقائد ... وبعد فانى لما ر أيت شرح ...

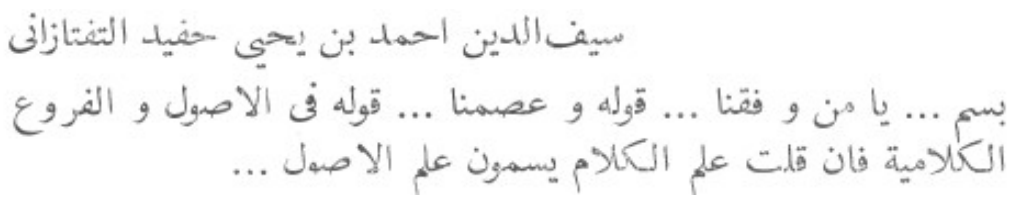

... والطالبين لهذه الوثيقة واجعلها خالصة لوجهك الكريم يا رب العالمين تم الكتاب .

Notlar El-îcî'nin "el-Akâidü'l-Adudîye"sine ed-Devvânî'nin el-Akâdiü'l-Celâlî adıyla yaptığı şerhe hâşiyedir. Hâşiye alâ'l-Akâdi'l-Celâlî ismiyle de bilinir.

### 3.25. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 05 Ba 906 / 5
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Seyf ed-dîn Ahmed b. Yahyâ Hafîd et-Taftâzânî (öl. 916/1510)

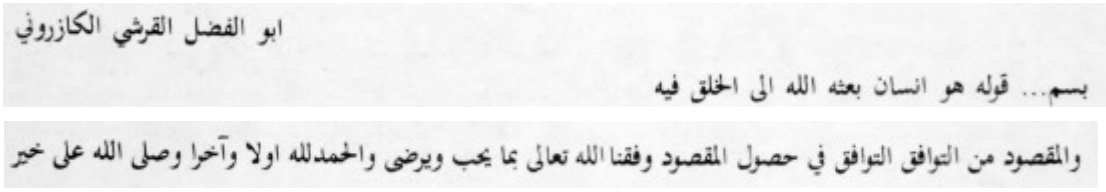
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi
Bitiş Cümlesi


سيف‌الدين احمد بن يحيي حفيد التفتازانى
بسم ... يا من و فقنا ... قوله و عصمنا ... قوله فى الاصول و الفروع
الكلامية فان قلت علم الكلام يسمون علم الاصول ...

Notlar: Mıklebli, sırtı ve sertabı koyu kahverengi yıpranmış meşin, bej renkte kâğıt kaplı mukavva bir cildin içinde bulunmaktadır. Söz başları kırmızıyla belirlenmiştir. Sözlerinde kalmakta olup, sondan eksiktir. Esma. I. 138. , Keşf. II. 1144.

### 3.25. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 34 Sü-Hü 35 / 2
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Ebû'l-Fazl el-Kuraşî el-Kâzerûnî
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Süleymaniye Amcazâde Hüseyinpaşa Kol.
Bulunduğu Yer : İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Md.
Bitiş Cümlesi


ابو الفضل القرشي الكازروني
بسم... قوله هو انسان بعثه الله الى الخلق فيه
والمقصود من التوافق التوافق في حصول المقصود وفقنا الله تعالى بما يحب ويرضى والحمدلله اولا وآخرا وصلى الله على خير

Notlar: Nefis lake bir cilt içinde bulunmaktadır. Amca zâde Hüseyin Paşanın vakıf mührü vardır.

### 3.26. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 42 Yu 7160 / 3
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yazar Adı : Alî b. Muhammed

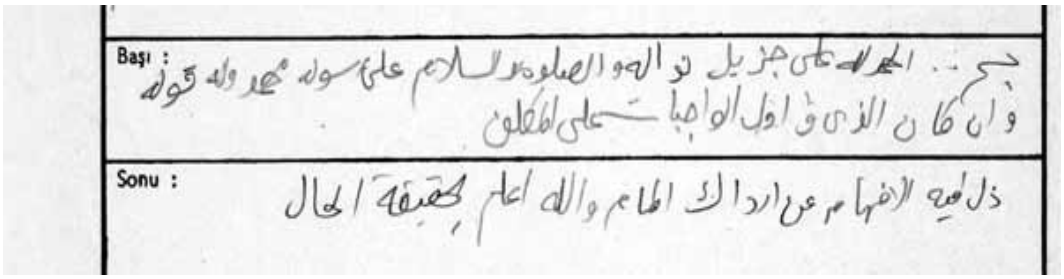
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler

Dili : Arapça

Koleksiyon : Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi

Bulunduğu Yer : Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi

Bitiş Cümlesi




Notlar: Söz başları ve keşideler kırmızı ciltsiz

### 3.27. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 42 Yu 7163 / 1

Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yazar Adı : Muhammed Tahir

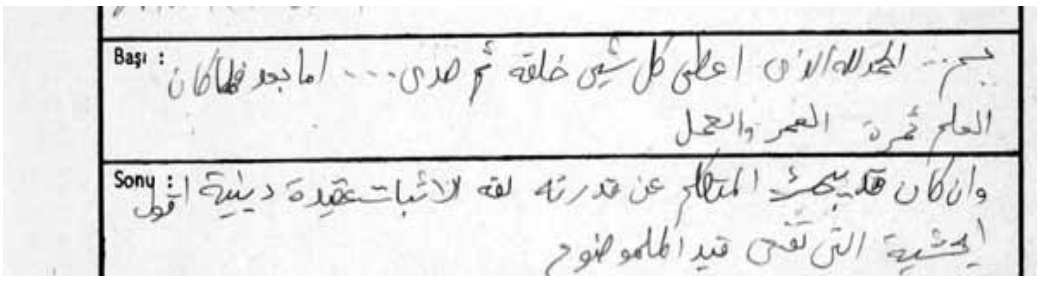
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler

Dili : Arapça

Koleksiyon : Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi

Bulunduğu Yer : Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi

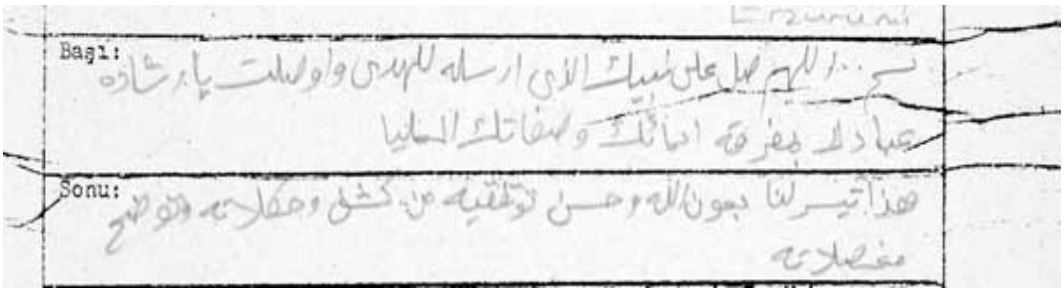
Bitiş Cümlesi




Notlar: Söz başları ve keşideler kırmızı şirazeli ciltsiz.

### 3.28. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 42 Yu 4717(a)
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Cânbolat-zâde İbrâhîm b. Hasan Erzurûmî
Müstensih : İbrahim b. Hasan Erzurumi
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi
Bitiş Cümlesi



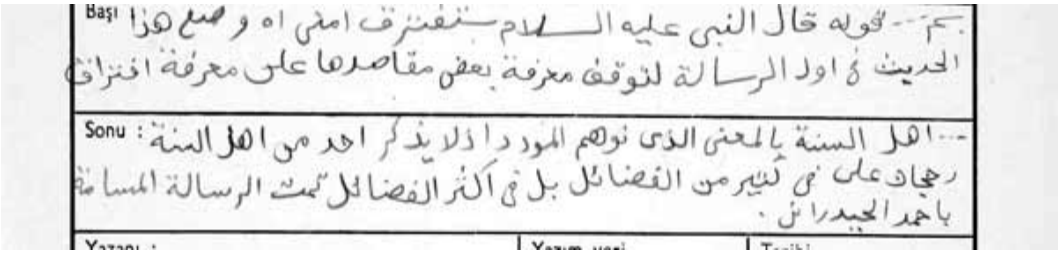

Notlar: Serlevha müzehheb, cetveller yaldızlı, koyu kahverengi meşin gömme şemseli, sertaplı ve mıklebli şirazeli cilt. Muhfazalı. Kitabın muhtelif yerlerinde Yusufağa'nın vakıf kayıtlı mührü var. TÜYATOK 07-4/86

### 3.29. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 19 Hk 4003
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Muhammed b. İbrâhîm el-Âmidî
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi
Notlar: Sırtı siyah meşin, üzeri eflatun kağıt kaplı mukavva cilt. .

### 3.30. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 19 Hk 3999 / 3
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Ahmed el-Haydarânî
Müstensih : : Süleyman b. Mahmud
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi
Bitiş Cümlesi


Başı
Sonu :

Notlar: Sağ deffe kopuk, çaharkuşe kahverengi meşin mıklebli, ebru kapak çok yıpranmış cilt. Söz başları kırmızı. TÜYATOK 05/II. 1379

### 3.31. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 06 Mil. Sam. Yz. 542 / 1
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Hayâlî Şems ed-dîn Ahmed b. Mûsâ (829-862/1425-1458)
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Samsun İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara
Notlar: Sırtı kahverengi meşin deffleri sarı kağıt kaplı, miklebli mukavva cilt. Söz başları kırmızı. Keşf II. 1144

### 3.32. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 06 Mil. Sam. Yz. 748 / 3
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : es-Seyyîd eş-Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürcânî (740-816/1340-1413)
Konu : Mantık Sistemleri
Dili : Arapça
Koleksiyon : Samsun İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara
Notlar: Gömme şemseli, zencirekli, miklepli kahverengi meşin kaplı mukavva cilt. 25a'da Muhammed el-Mecdî el-Bosnavî'nin "Manzumetu Adudiyeti'l-Âdab" adlı sekiz bentlik eseri vardır. 24a'da Samsunda Hazinedar zâde es-Seyyid Abdullah Bey Kütüphanesine ait 1249/1833 tarihli vakıf mührü vardır. TÜYATOK, 18/13(yazar adı için). Mil. Küt. Yz. K. , 517.

### 3.33 Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : Râşid Efendi 465 / 3
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Mervezî el-Câmî
Müstensih : Yûnus b. Ali
Konu : İslâm Dini - Akâid ve Kelam
Dili : Arapça
Koleksiyon : Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Kayseri

### 3.34. Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : Râşid Efendi 468
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Müftî-zâde Abd er-Rahîm Sa'îd b. Yûsuf Menteşevî (öl. 1252/1836)
Konu : İslâm Dini - Akâid ve Kelam

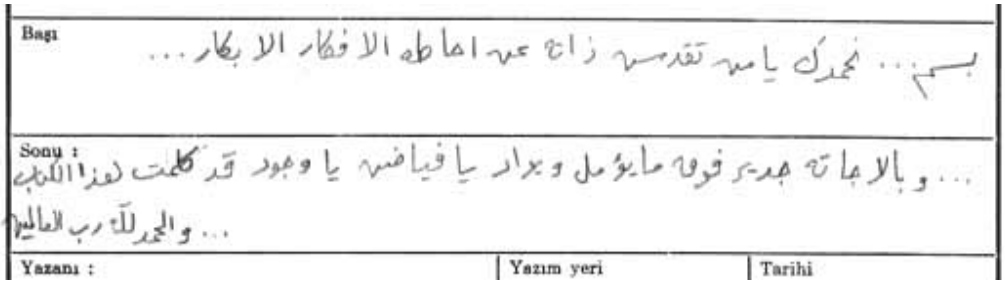
Dili : Arapça

Telif Tarihi : 1196(1781)

Koleksiyon : Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi

Bulunduğu Yer : Kayseri

Bitiş Cümlesi




### 3.35. Hâşiye Alâ'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 43 Va 803

Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yazar Adı : Abd-Allâh b. Hasan b. Hasan Kânkırî (1186-1239/1772-1823)

Müstensih : İshak b. Muhammed

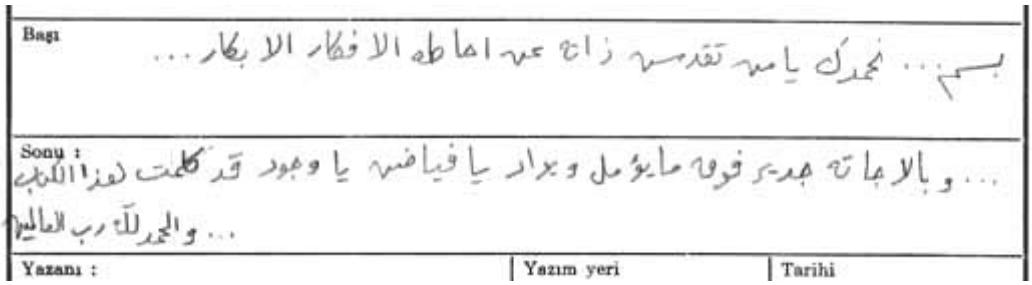
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler

Dili : Arapça

Koleksiyon : Kütahya Vahitpaşa İl Halk Kütüphanesi

Bulunduğu Yer : Kütahya Vahitpaşa İl Halk Kütüphanesi

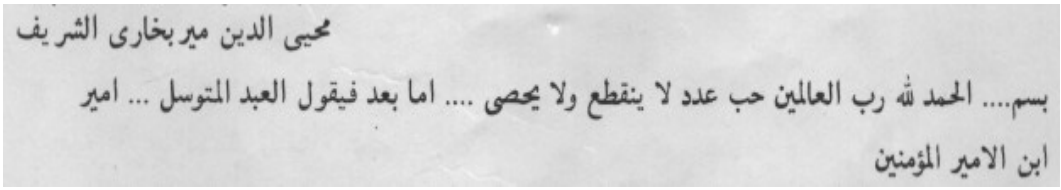
Bitiş Cümlesi




Notlar : Sözbaşı kırmızı, zencirekli koyu kahverengi meşin cild. Kenarlarında tashih ve açıklamalar var.

### 3.36. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 01 Hk 178 / 3
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Muhyî ed-dîn Mîr Buharî eş-Şerîf
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Adana İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara
Bitiş Cümlesi

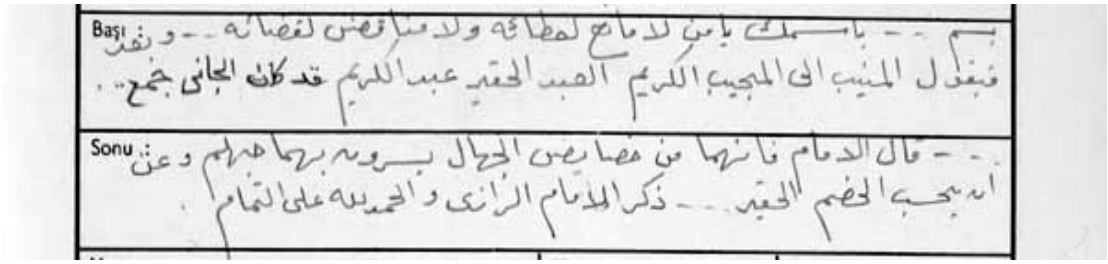

محیی الدین میر بخاری الشریف
بسم.... الحمد لله رب العالمین حب عدد لا ینقطع ولا یحصی .... اما بعد فیقول العبد المتوسل ... امیر
ابن الامیر المؤمنین

Notlar : Kahverengi meşin, yapıştırma, siyah salbek şemseli, zencirekli bir cilt içindedir. Sözbaşiarı kırmızı mürekkeple belirlenmiştir. Sonu noksandır. Karabagi üzerine şerhtir. Keşf. 11. 1144. , GAL. G. II. 270. S. II. 291.

### 3.37. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 19 Hk 3286 / 12
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Abd el-Kerîm
Konu : Mantık Sistemleri
Dili : Arapça
Telif Tarihi : 971 (1563)
İstinsah Tarihi : 989 (1580)
Koleksiyon : Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi

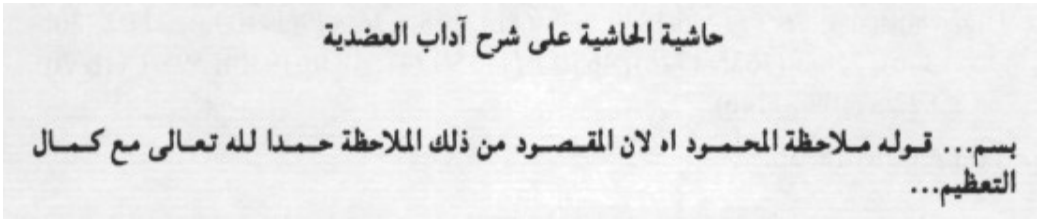
Bitiş Cümlesi



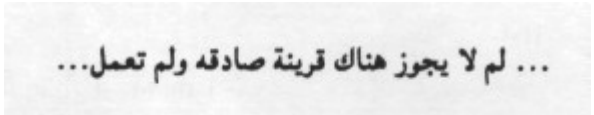

Notlar : Şemseli, zencirekli, köşebentli, mıklebli, sırtı siyah, üzeri kahverengi meşin ciltlidir. Keşideler kırmızıdır.

### 3.38. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 26 Hk 915 / 5
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Seyyid Alî el-Acemî (öl. 860/1456)
Konu : Mantık Sistemleri
Dili : Arapça
Koleksiyon : Eskişehir İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara
Bitiş Cümlesi


حاشية الحاشية على شرح آداب العضدية

بسم... قوله ملاحظة المحمود اه لان المقصود من ذلك الملاحظة حمدا لله تعالى مع كمال التعظيم...

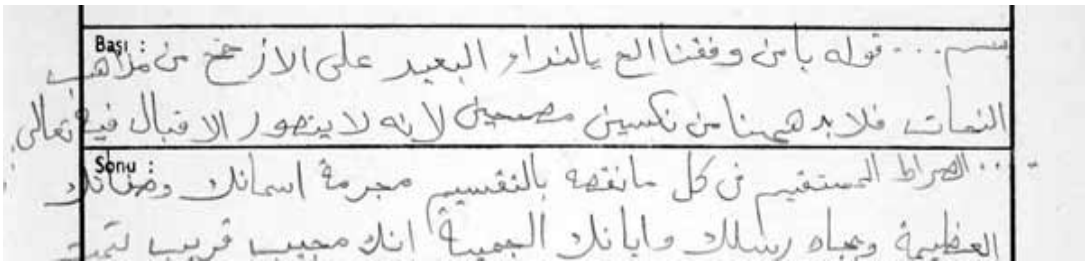

... لم لا يجوز هناك قرينة صادقه ولم تعمل...

Notlar : Sonu eksiktir.

### 3.39. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 19 Hk 4030 / 1
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Yûsuf Attakî

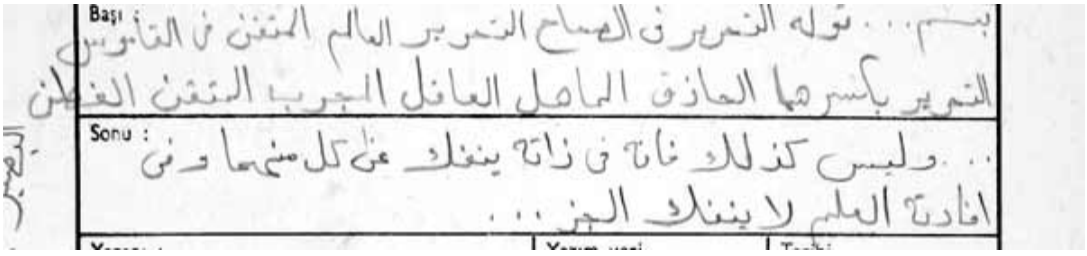
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi
Bitiş Cümlesi




Notlar : Sırtı siyah bez, üzeri kırmızı kağıt kaplı, mukavva ciltli olup söz başları ve keşideler kırmızıdır.

### 3.40. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 19 Hk 3987 / 1
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Debbâg Mehmed b. Hamza Ayntâbî (öl. 1111/1699)
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi
Bitiş Cümlesi




Notlar : Sırtı siyah meşin, üç kenarı siyah bez, üzeri mavi kağıt kaplı mukavva cilt, söz başları kırmızı. Sonu eksik. 1296 tarihli Çorum Müftüsü Ahmed Feyzi'ye ait vakıf mühürlüdür. Keşf. II. 1148, Esma II. 307

### 3.41. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 19 Hk 3987 / 1
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Saçaklı zâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî (öl. 1145/1732)
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi
Notlar : Çaharkuşe yıpranmış, kahverengi meşin, üzeri yıpranmış mukavva cilt, söz başları kırmızı. Keşf. II. 1147, Eama II. 322

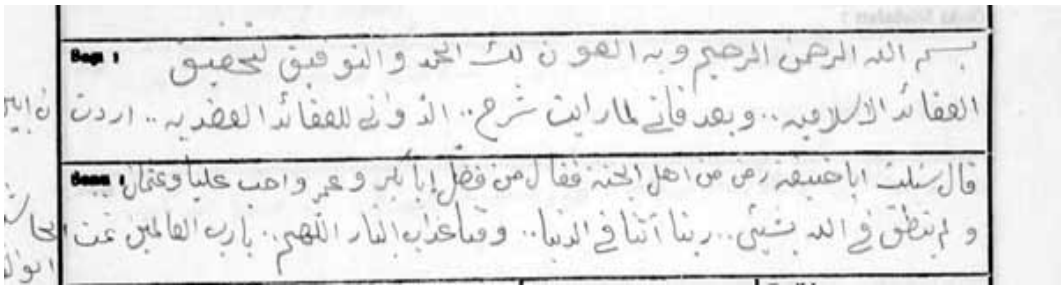
### 3.42. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 43 Va 914
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Kara Kemâl
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Kütahya Vahitpaşa İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Kütahya Vahitpaşa İl Halk Kütüphanesi
Notlar : Cetveller, söz başları kırmızı, sırtı meşin mıklebli ebru ciltli. Hayâli hâşiyesine hâşiye.

### 3.43. Hâşiyetü'l-Hâşiye Alâ'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 06 Ceb 832
Eser Adı : Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Ebû'l-Kâsım Efendî
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Ankara Cebeci İlçe Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara

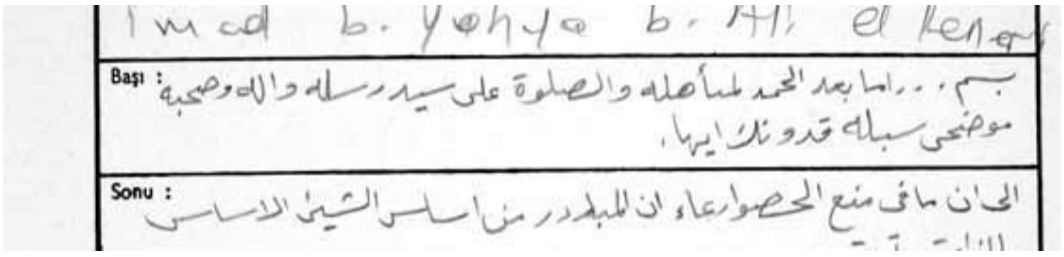
Bitiş Cümlesi



Notlar : Mıklebli yeşil pandozit mukavva cilt içerisindedir. Söz başları kırmızıdır. Eser ve yazar adı zahiriyeden ve manadan alındı.

### 3.44. Şerhü Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 42 Yu 4893 / 58
Eser Adı : Şerhü Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : İmâd b. Yahyâ b. Alî el-Fârisî (öl. 900/1494 civarı)
Konu : İslâm Dini - Temel Akideler
Dili : Arapça
Koleksiyon : Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi
Bitiş Cümlesi



Notlar : Sırtı bez karton şirazeli cilt. Kitap ve müellif ismi baş taraftan alındı.

### 3.45. Şerhü Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 06 Ceb 28
Eser Adı : Şerhü Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Müneccimbaşı Ahmed Dede b. Lutf-Allâh (öl. 1113/1701)
Müstensih : : Mustafa Edib

Konu : : Mantık Sistemleri

Dili : Arapça

Koleksiyon : Ankara Cebeci İlçe Halk Kütüphanesi

Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara

Notlar : Munakkaş müzehhep mihrabiye ilk iki sahife cetvelleri yaldız diğerleri ve kasideleri kırmızı mürekkepledir. Çaharkuşe siyah meşin ebru kağıt kaplı mıkleblidir. Ahmed Tevfikin 1226 tarihli vakıf mührü ile, kütüphanenin resmi mührü basılıdır.

### 3.46. Şerhü'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 06 Mil Yz A 225 / 8

Eser Adı : Şerhü Akâ'idi'l-Adudîye

Yazar Adı : İsâm ed-dîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-Esferâyînî (873-945/ 1468-

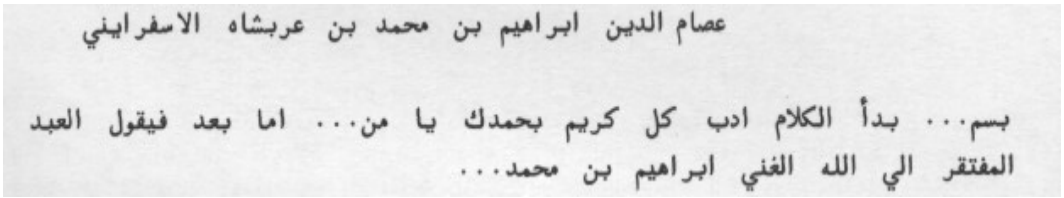
Konu : Mantık Sistemleri

Dili : Arapça

Koleksiyon : Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu

Bulunduğu Yer : Milli Kütüphane, Ankara

Bitiş Cümlesi


عصام الدين ابراهيم بن محمد بن عربشاه الاسفراييني

بسم... بدأ الكلام ادب كل كريم بحمدك يا من... اما بعد فيقول العبد المفتقر الي الله الغني ابراهيم بن محمد...

Notlar : Söz başları ve metin üstleri kırmızı mürekkepledir. Sırtı ve kenarları kahverengi meşin, mıklebli, ebru kağıt kaplı bir cilt içerisindedir. Sayfa kenarları açıklamalıdır. Adudeddin Abdurrahman el-İycî'nin "Âdâb al-bahs"inin şerhidir. Muazzez Güngör'den satın alınmıştır. TÜYATOK. 07. III. 2317

### 3.47. Şerhü'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 43 Va 1597 / 3

Eser Adı : Şerhü Akâ'idi'l-Adudîye

Yazar Adı : Hanefî

Konu : İslâm Dini - Tasavvuf

Dili : Arapça

Koleksiyon : Kütahya Vahitpaşa İl Halk Kütüphanesi

Bulunduğu Yer : Kütahya Vahitpaşa İl Halk Kütüphanesi

Notlar : Söz başları, satır altları kırmızı çizgili, sırtı meşin mıklebli mukavva ciltli. Kenarlarında tashih ve açıklamalar var. Molla Bey kitaplarından.

### 3.48. Şerhü'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 43 Va 1696 / 1

Eser Adı : Şerhü Akâ'idi'l-Adudîye

Yazar Adı : Mîr Ebû'l-Feth

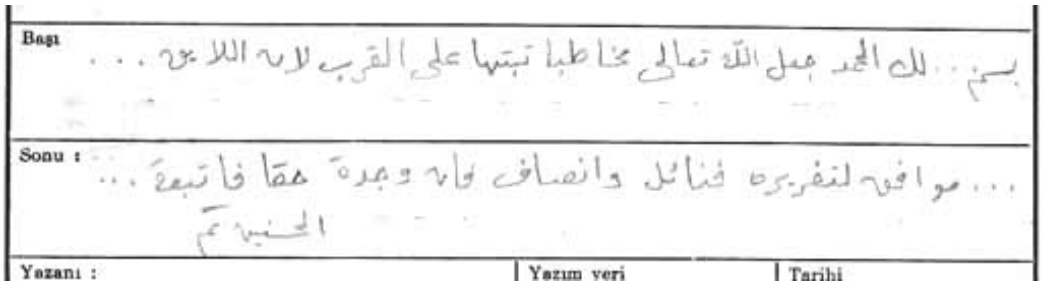
Konu : İslâm Dini - Âdab ve Erkân

Dili : Arapça

Koleksiyon : Kütahya Vahitpaşa İl Halk Kütüphanesi

Bulunduğu Yer : Kütahya Vahitpaşa İl Halk Kütüphanesi

Bitiş Cümlesi




Notlar : Cedveller kırmızı çizgili ciltsiz. kenarlarında tashih ve açıklamalar var.

### 3.49. Şerhü'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 42 Yu 510 / 3

Eser Adı : Şerhü Akâ'idi'l-Adudîye

Yazar Adı : Mevlânâ Ahmed el-Cündû

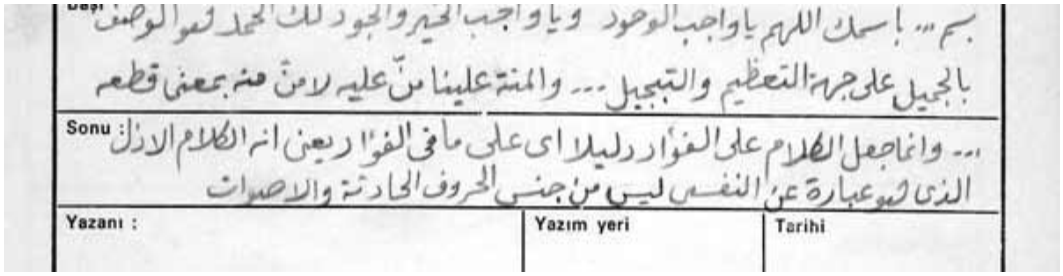
Konu : Mantık Sistemleri

Dili : Arapça

Koleksiyon : Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi

Bulunduğu Yer : Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi

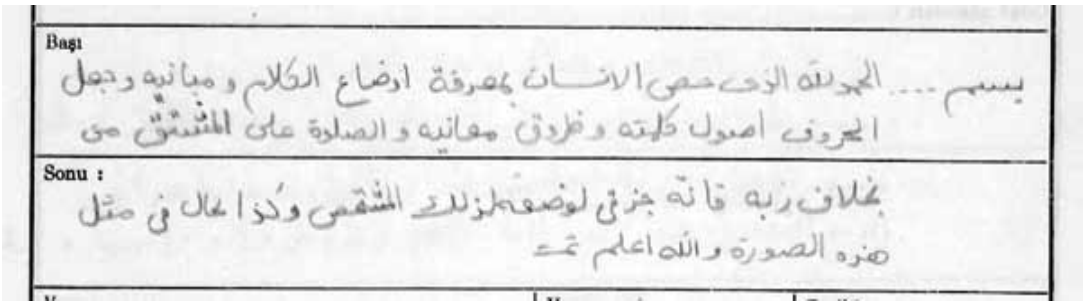
Bitiş Cümlesi




Notlar : Orta şemseli, kahverengi meşin, mıklebli, şirazeli, kenar zencirekli.

### 3.50. Şerhü'l-Akâ'idi'l-Adudîye

Yer Numarası : 37 Hk 1856 / 5
Eser Adı : Şerhü Akâ'idi'l-Adudîye
Yazar Adı : Ebû'l-Leys Kâsım b. Alî es-Semerkandî
Konu : Edebi Kompozisyon (Retorik)
Dili : Arapça
Koleksiyon : Kastamonu İl Halk Kütüphanesi
Bulunduğu Yer : Kastamonu İl Halk Kütüphanesi
Bitiş Cümlesi




Notlar : Çaharkuşe kahverengi meşin, mıklebli, satıhı ebru kağıt kaplı cilt, metin üstleri kırmızı. Sayfa kenarları yer yer notludr.

### 3.51. Şerhu'l Akâidü'l-Adudiyye

Mustafa Fevzî,
Varak: 49-58,
İstinsah tarihi: 1075
Ragıp Paşa-kütüphanesi

### 3.52. EL-FEVAİDÜ'S-SENİYYE Fİ ŞERHİ'L-AKÂİDİ'L-ADUDİYYE

Rûmî, Süleyman Fazıl b. Ahmed b. Mustafa Fazil er-Rumî (1134/1721)
Varak: 86-104
Süleymaniye- Kılıç Ali Paşa: 000569
Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi: 350/1

### 3.53. Hâşiye alâ Şerhi'l-akâidi'l-Adudiye

Menteşizâde, Müftizâde Şeyhülislam Abdürrahim Efendi (ö. 1128/1716)
Varak: 141.
Yeri: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi: 468.

### 3.54. Hâşiye alâ Şerhi'l-akâidi'l-Adudiye

Karabağî, Yusuf b. Muhammed Can (ö. 1035/1625)
Varak: 98
Nasih: Muhammed es-Sofyevî
Tarih: 1055
Yeri: Ragıb Paşa Kütüphanesi, 752-1[42]

### 3.55. Tetimmetü havaşî fi İzaleti'l-gavaşî

Yusuf el-Karabağî, Muhyiddin Muhammed b. Ali (ö. 942/1535)
Varak: 250
Nasih: Muhammed Emin el-Ahıskavi
Tarih: 1033
Yeri: Ragıb Paşa Kütüphanesi, 753.

### 3.56. Hâşiye alâ Şerhi'l-akâidi'l-Adudiye

İbrahim Kûrânî, Hasan b. Şihabüddin eş-Şehrezorî (ö. 1101/1690)
Varak: 98
Nasih: Müellif hattı

[42] Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1144.

Tarih: 1055

Yer: Ragıb Paşa Kütüphanesi, 754.

Bu Hâşiyenin muhtevası incelendiğinde, eserde açıklanmamış kapalı bazı noktaların bulunduğu, Yusuf el-Karabağı (ö. 994/1586) ile Hüseyin Halhali (ö. 1014/1605) arasındaki ihtilafların bir değerlendirilmesi yapıldığı görülmektedir. Yine, mütekaddimin ile müteahhirin kelam alimlerinin fikirlerinden istifade edilerek telif edildiği anlaşılmaktadır.

### 3.57. Hâşiye ala Şerhi'l-Aka'idi'l-Adudiye

Mahmud Çelebi b. Hasan

Varak: 2a-37a

İstinsah tarihi: 1180 [1766]

Yeri: Milli Kütüphane, 06 M. K. Sam. Yz. 134/1.

### 3.58. Feraidü'l-Fevaid fi Beyani'l-Akâid

Ahmed Edirnevi, Şemsüddin Ahmed b. Bedruddin Mahmud Kadizâde

Sayfa: 352

Basım yılı: 1244

Yeri: Süleymaniye- Nafiz Paşa, 00003.

# SONUÇ

Adüdiddin el-Îcî'nin kısa, özlü ve zengin içerikli akâid eseri üzerine yapılan çalışmalar, Türkiye Kütüphanelerinde zengin bir şekilde bulunmaktadır. Bu da Osmanlı döneminden başlamak üzere, esere olan ilginin açık bir göstergesidir. Öte yandan eser üzerine yapılan çalışmaların çokluğu yanında, sadece İstanbul ile kalmayıp Anadolu'nun farklı şehir kütüphanelerinde olması da, önemli bir husustur.

İslam dünyasında fikir hareketlerinin öncülüğünü yapan, dini nasları akılla tevil ve tefsire çalışan, böylelikle İslam inançlarını rasyonel bir temele oturtmak isteyen grup, kelam ulemasıdır. Hicri I. Yüzyılın sonlarında başlayıp Gazzali (ö. 505/1111) dönemine kadar devam eden süre içerisinde yetişen ve bu ilmi ilk temsilcileri olan nesil, mutekaddimun olarak anılmaktadır.

V. yüzyıl, kelam tarihi bakımından mütekaddimun kelamcıları tarafından temsil edilen tedvin döneminin sona erdiği ve Gazzali ile İslam tefekkür tarihinde yeni bir devrin başladığı bir asırdır.

Hicri VIII. yüzyıla gelindiğinde gerek kelam, gerekse felsefe olarak İslam düşüncesine yeni bir boyut ve İslam toplumuna yeni bir dinamizm kazandıracak ölçüde büyük ve evrensel fikir hareketlerine maalesef rastlamak mümkün değildir. Altı yüzyıl devam eden Osmanlı imparatorluğu süresince, düşünce alanında, bir kaçı istisna tutulursa, önceki nesillerin ortaya atıp tartıştıkları meseleleri yeni baştan gözden geçirmek yerine, ayrıntılar üzerinde durmak ve bu alanda yorumlar yapmak şeklinde tezahür etmiştir.

Bu dönemde yazılan eserler şerh, hâşiye, zeyl ve talikat denilen notlarla bazı problemleri daha anlaşılır hale getirme çabalarından ileri gidememiştir. Bazıları istisna tutulursa, bu dönemde orojinal eserler bulmak çok zor görünmektedir.

Bir tür kelam tarihi çalışması olan tezimizin ana temasını bu anlayış oluşturmaktadır. Bir çok kesim tarafından eleştirilen bu dönem çalışmalarının, bir kültür mirası olduğu düşüncesindeyiz. Geçmişe bakarak geleceğe yön vermek şeklinde özetleyebileceğimiz bir anlayış içerisinde, şerh, hâşiye, zeyl ve talikat türü eserlerin dikkatle incelenmesi

gerektiği kanaatindeyiz. Bu nedenle Adüdiddin el-Îcî'nin Akâid'i üzerinde yapılan çalışmaların ayrıntılı bir şekilde ele alınması zorunlu görünmektedir. Bu çalışmamızın da, gelecek araştırmalara ışık tutarak yardımcı olacak bir malzeme niteliği taşıdığı kanaatindeyiz.

# KAYNAKÇA


KURAT, A. Nimet (1966), *"Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri", AÜDTCFD*, Ankara , XXIV/3-4, s. 104

HAMDİ, Ahmed (1310), *İlm-i Kelâm'dan Akâdi-i Adûdiyye Şerhi ve Celâl Tercümesi*, Trabzon

PAŞA, Bağdatlı İsmail (1945-1947), *İzahu'l-meknun fi'z-zeyl ala Keşfi'z-zünun* (nşr. Kilisli Rifat Bilge-Şerafeddin Yaltkaya), I-II, İstanbul

TOPALOĞLU, Bekir (1981), *Kelam İlmi: Giriş*, İstanbul , s. 134

BROCKELMANN, *GAL*, *Supplement*,

DEVVÂNÎ,Celaleddin (1310), *Şerhü'l-Akâidi'l-Adudiyye*, İstanbul

GÖKÇE, Cüneyd (1989), *Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndeki Kelam Kitapları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul ,

ANAY, Harun (1994), *Celaleddin Devvani: Hayatı, eserleri, Ahlak ve Siyasi Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul

BAYBARA,Hıdır (1993), *Rağıp Paşa Kütüphanesi'nde Bulunan Kelam Yazmalarının Tanıtım ve Tavsifi*, MÜSBE Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, İstanbul , s. 104.

ÜZÜM, İlyas (1985), *Celaleddin ed-Devvani ve er-Risale fi Meseleti'l-halki'l-A'mal* adlı Eseri, MÜSBE, basılmamış Yüksek Lisans tezi, İstanbul

ÇELEBİ, Katip (1941-1943), *Keşfüzzunun* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerafeddin Yaltkaya), I-II, İstanbul

MLF, (1951-1955), *Hediyyetü'l-arifin* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-İbnü'l-Emin Mahmud Kemal), II (nşr. İbnü'l-Emin Mahmud Kemal-Avni Aktuç), İstanbul

LEKNEVİ, (1321), *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye; et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-fevâidi'l-behiyye*, nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Nisani. Kahire: Matbaatü's-Saade.

MERCÂNÎ,(1323), *el-Hâşiye alâ Şerh-i Celâleddin Devvânî alâ Akâid-i Adûdiyye* (Eser içerisinde), İstanbul, Ahmed İhsan Matbaası

YURDAGÜR, Metin (1989), *Bibliyografik Bir Kelam Tarihi Denemesi*, İstanbul

BİÇER, Ramazan (1992), *Atıf Efendi Kütüphanesi'ndeki Kelam Kaynaklarının Tanıtım ve Tavsifi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

GÜMÜŞ, Sadreddin, "Cürcani, Seyyid Şerif", *DİA*, VIII, 136

DÜNYA, Süleyman (1958), *Şeyh Muhammed Abduh beyne'l-Felâsifeti ve'l-Kelâmiyyîn*, Kahire: Darü'l-ihyai'l-Kütübi'l-Arabiyye

WATT, Montgomery (1968), *İslami tetkikler: İslam felsefesi ve kelamı*; trc. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

# EK:

## AKAİD-İ ADUDİYYE VE DEVVANİ ŞERHİ METİNLERİ

مالک بانی محمد سعید اغا اتلجی حاجی اسماعیل اغا مرحومک یادگاری اولمق

اوزره وقف ایلدیکی الله رضاسنه

مصروف ایلیه

١٣٢١ سنه

Celal-Serhü'l-Akaidü'l-Cazadiyye

s. 1310

Celal Saba zade Efendi

S. 194

صاحب هذا الکتاب المستطاب عثمان

به سیماء المعروف بکهیه

زاده قریه

غزدره

ثم تملک اتلجی حاجی اسماعیل اغا وقف رضاء لله تعالی وسلم بید اسماعیل افندی

المعروف بجقمقلی زاده غفرالله لهما

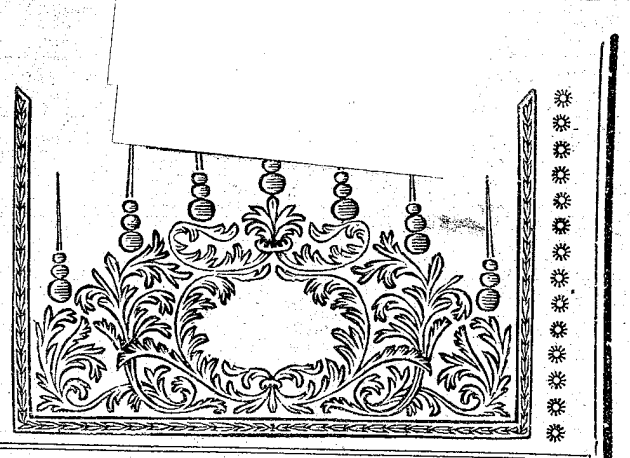
ولوالدیهما برحمة واسعة

١٣١٠ سنه

83819

Akaid Serhi

[A.]



جلال شرح العقائد العضدية

بسم الله الرحمن الرحيم

يامن وفقنا لتحقيق العقايد الاسلامية * وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية * صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان * المشيد بلوامع السيف و السنان * وعلى آله واصحابه الاعيان * المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان * وبعد * فيقول الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد الصديقي الدواني ملكه الله نواصي الاماني * ان العقايد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا واتت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها اواومأت اليها ولم اطلع على شرح بها يكشف مقاصدها و يبسط فوائدها بل لم ارلها مايعد في عداد الشروح اذ كل ماوصل الى من ذلك مقدوح ومجروح * فحداني ذلك الى ان اشرحها شرحا وافيا لحل المغالق * كافيا في تحقيق المقاصد والتفصي عن المضائق * ولم استرسل مع شعب القيل والقال * على ماهو دأب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال * بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور * واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات

الجمهور



الجمهور * قال المصنف رحمه الله (قال النبي صلى الله عليه وسلم) وهو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه وعلى هذا لايشمل من اوحي اليه مايحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الان يتكلف والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يخص بمن هو صاحب كتاب اوشريعة فيكون اخص من النبي واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر اومن النبوة بمعنى الارتفاع اوهو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي للعهد الخارجي اذ المراد به الفرد الكامل على مايساق اليه الذهن في المقام الخطابي (ستفترق امتي) امة الاجابة وهم الذين آمنوا به صلى الله تعالى عليه وسلم وهو الظاهر فان اكثر ماورد في الحديث على سنن الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد بكثير (ثلثا وسبعين فرقة) السين اما للتأكيد فان ماهو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى او بمعناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته صلى الله تعالى عليه وسلم ومايتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهي اقل من هذا العدد وان حمل على مايشتمل الفروع فهي اكثر منه توهم لامستند له لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتدبها بهذا العدد وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا اونقصوا في اكثر الاوقات (كلها في النار) من حيث الاعتقاد فلا يرد انه لو اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لايخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول فيها فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة بعيد جدا ولابعد ان يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد (الا واحدة قيل ومن هم) اي الفرقة الناجية (قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي) رواه الترمذي والاصحاب جمع صحب جمع صاحب اوجمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب وهو من رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مؤمنا به سواء

كان فى حال البلوغ اوقبله اوبعده طال صحبته اولا (وهذه) إشارة الى مقاصد هذه الرسالة (عقائد) المراد بالعقائد مايتعلق الغرض نفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما قادرا الى غير ذلك من مباحث الذات والصفات وتسمى تلك الاحكام اصلية واعتقادية ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم وتسمى شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة (الفرقة الناجية وهم الاشاعرة) اى المتابعون فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى وهو منسوب الى الاشعر وهو قبيلة من اليمن وقيل الى جده ابى موسى الاشعرى رضى الله تعالى عنه فان قلت كيف يحكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها ناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم المعتقدون بماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون فى عقائدهم بالاحاديث الصحيحة المنقولة عنه صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه ولا يتجاوزون عن الظواهر الا لضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلى فى بعض تصانيفه قد باحثنا فى هذا الحديث مع الاستاد نصير الدين محمد الطوسى فى تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأى يعنى رأيه على انه ينبغى ان يكون لتلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وماهى الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون فى اكثر الاصول قلت اكثر الشيعة توافق المعتزلة فى اكثر الاصول ولا تخالفها الا فى مسائل قليلة اكثرها تتعلق بالامامة وهى بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح بل جوزوا رؤية





اعمى الصين بقة اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لاهى عين الذات ولاغيرها والفرق بين الارادة والرضاء الى غير ذلك من المسائل التى تشنع مخالفوهم عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم سكت (اجمع) الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من الامة فى كل عصر على حكم من احكام الدين فان المذكورات ليست كذلك ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة منهم وهم (السلف) من المحدثين العارفين باحاديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وميزوا اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها ونقدوها عن الموضوعات (وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة) رضى الله تعالى عنهم (على ان العالم) وهو فى الاصل مايعلم به الشئ كالخاتم لما يختم به غلب على مايعلم به الله تعالى وهو ماسوى ذاته وصفاته (حادث) ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها فى حواشى شرح الجديد للتجريد وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتى تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتى كان جزأ من علته التامة قطعا فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرايحهم اردف ذلك بقوله (كان بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن) اى وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف فى هذا الحكم هو الفلاسفة فان ارسطا طاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجرام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها ومطلق صورها الجسمية لا اشخاصها او صورها النوعية فقيل بجنسها فان صدور خصوصيات انواعها لا تجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث

الذاتى وقد رأيت انا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ قبل
هذا التاريخ باربعمائة سنة ذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان
الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم فقال
مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون
فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزمانى عنه
مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل
عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من
اصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلو من ان يكون
جميع ما لا بد منه فى وجود ممكن ما حاصلا فى الازل اولا فان كان الاول
لزم وجود ذلك الممكن فى الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
وان كان الثانى فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث
امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب
حدوث امر آخر فننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه لو
جعل الامر الحادث الذى هو علة لحدوثه معدا للوجود اللاحق لم يلزم
التسلسل المستحيل عندهم لان من شرط استحالته عندهم الاجتماع
فى الوجود فحينئذ لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد ونحوه ودعوى
ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم
المتحرك بهذه الحركة وبالجملة المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما
اوغيره فهو دعوى من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لا بد
ان يهيئ مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل
بوجوه الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع ما لا بد منه فى وجود ممكن ما
حاصل فى الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود
الممكن فى الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه لما فرض
تحقق جميع ما لا بد منه فى وجوده فى الازل فكونه غير ممكن فى الازل
خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه فى وجوده وقد فرض تحقق جميع
ما لا بد منه فى وجوده الثانى باختيار الشق الثانى من الترديد وهو انه
لم يكن جميع ما لا بد منه فى وجوده متحققا فى الازل اذ من جملته تعلق





الارادة بوجوده فى الازل ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده
فيما لا يزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلى بوجوده
اما ان يكون متمما لعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده فى الازل
لامتناع التخلف وعلى الثانى يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا
التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول
القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده فى وقت
معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شقى الترديد الذى
اوردناه قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده فى الازل فنختار انه ليس
كذلك وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك
ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد
ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول والقصر مثلا يوجد المعلول
بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود
الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد
بارادة الفاعل المختار على النحو الذى تعلق به ارادته سواء كان مقارنا
بوجوده اومتأخرا عنه وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى كون
الشئ ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا
عن الزمان لا يوصف بكونه فى الزمان كما لا يوصف بكونه فى المكان
فلا شئ غيره فى الازل فانما يوجد على ما يوجد حسب ما تعلق به ارادة
الازلية من تخصيصها الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة
الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده المتناهى وليس الله
متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزمانى حتى يقول انه متقدم
على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة فى ان الارادة القديمة بذاتها
ليست كافية فى وجود الممكن وعلى فرض ان تكون كافية يلزم قدم
الممكن فلا بد من تعلقها وحينئذ لا يخلو هذا التعلق من ان يكون
حادثا اوقديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب هذا
التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثانى يلزم قدم الممكن الذى تعلق به
الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمى فلا يحتاج الى امر
يخصصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل فى الامور الاعتبارية

وهى التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية اوعدمية بوقت حدوثها يحتاج الى مخصص بالبديهة واما التسلسل فى التعلقات بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة فى ذلك الوقت وهكذا حتى تكون ارادة وجود الممكن فى ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده فى ذلك الوقت لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدأ وتنتهى من الجانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى تنتهى الى استعداد القريب الذى يلى المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذى يلى الممكن قلت وانت تعلم انه لاانحصار ههنا بين الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة فى جميع المراتب ويتوارد عليها تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليس الارادة ولا المريد طرف السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان ظهر عن بعض من يعقد عليه الانامل بالاعتقاد والوجه الثالث من الايراد على دليلهم النقض بما اعترفوا بحدوثه بان يقال هذا الدليل يقتضى ان لايوجد شئ من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة فى الوجود وهو محال واما التسلسل فى الحوادث اليومية فتسلسل فى الامور المتعاقبة ولايجامع المتقدم منها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة فهى ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة فى صدور الحادث عن القديم وانت بما سبق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصى فى شئ من اجزاء العالم بل القدم الجنسى بان يكون

وارادة ارادة وجوده فى ذلك الوقت صحيح





فرد من افراد العالم لايزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت فى بعض تصانيف ابن تيمة القول به فى العرش وقال الامام حجة الاسلام رد الجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث انها مستمرة اومن حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شئ فى بعض الاحوال دون بعض وان كان من حيث انها متجددة فما سبب تجددها فى نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجود اجتماع الآحاد وهم قائلون بجواز التسلسل فى الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء شئ وحدوث شئ آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود اوعدم امر موجود اوبعضها امر موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثانى يكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجود ضرورة ان مالايكون وجوده علة لوجود شئ لايكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل فى الموجودات التى هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لابد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام اوكلاهما غير متناه على الوجهين يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما فى حال وجوده السابق اوحال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود اوعدم امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة فى حال عدمه وان كان بسبب عدم امر موجود لايستلزم امرا موجودا لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث (فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم المانع لايلزم الترتب بين تلك الموانع يلزم التسلسل

المستحيل بل لايلزم اجتماع تلك الموانع فى الوجود ايضا لجواز ان يكون
خدوثها ولوكان آنا كافيا فى انتفاء ماهو مانع عنه (قلت تلك الموانع
متعاقبة فى الحدوث فان اجتمعت فى الوجود لزم التسلسل المستحيل
لان آحادها مترتبة فى الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة فى الوجود فيجرى فيه
التطبيق ولايقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لايخفى على ذى
فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث فى اليوم ونطبقها
على السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونسوق البرهان وان لم
يجتمع فى الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل
المستحيل فى الموجودات الحادثة وقت عدمها اووقت وجودها فان علة
عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع اوعدم جزء
من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث
الغير المتناهية وعلى الثانى يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا
على امور غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل فى اسباب
وجوده الوجه الرابع ماعوّل عليه بعض المتأخرين وهو ان القول
بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم
تناهى حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث
واردة على ذلك القديم عارضة له اولا غير معقول لان القديم يجب
ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم مالايكون مسبوقا بالعدم والحادث
ما يكون مسبوقا به فلابد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق
عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذما كان مقارنا مع واحد منها
لايكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة
العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لايوجد له
تلك الحالة بل مقارنة دائما مع بعض الحوادث والمنافاة بين دوام
المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية (قلت
هذا بداهة الوهم لابديهة العقل فان تقدم القديم على كل فرد





من افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا فى الزمان السابق
على كل فرد منها وان كان مقارنا بفرد آخر منها وههنا لما كان
القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذما من فرد منها
الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على
كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وانما يلزم ماذكره لو لزم سبق
القديم على جميع مايصدق عليه الحادث فى زمان واحد وهو ليس كذلك
بل انما يلزم ذلك فى الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم
على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد
اعترض عليه بان المنافاة انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد
حدوث الكل المجموعى الذى هو عين الافراد الموجودة وليس
كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع
فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل
بداهة وكأنه توهم ان حدوث الكل المجموعى انما يتحقق بان لايكون شئ
من آحاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد صرح بعض
هؤلاء الفضلاء فى مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا فى ضمن
الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم
حدوث ماهياتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد (قلت
هذا الكلام سخيف لان مرادهم من القدم النوعى ان لايزال فرد
من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لاينقطع بالكلية ومن البين ان
حدوث كل فرد لاينافى ذلك اصلا وليت شعرى ماذا يقول هذا القائل
فى الورد الذى لايبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر
من شهر او شهرين وبداهة العقل يحكم بانه لافرق بين المتناهى وغير المتناهى
فى مثل هذا الحكم (الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان
التضايف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل
فى الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة الوجود اولا وذلك لان
حاصل برهان التضايف انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية
لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الآخر

وهو محال لان المتضايفين متكافيأن فى الوجود ضرورة بيان الملازمة
انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من مسبوق
معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد
من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتكافى عدد السابقيات
والمسبوقيات فيما هو فوق المعلول الاخير ويبقى فى المعلول الاخير
مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات
بواحد وهو محال ولايتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان
التسلسل من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه
فلا يتقيه هذا الدليل فان الحوادث كما لاول لها لاآخر لها فكل ما له
مسبوقية فله سابقية فلا يظهر الخلف وذلك لانا اذا اخذنا واحدا
من آحاد السلسلة له كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله
من آحاد سابقية لايكون معها مسبوقية حتى يكافى المسبوقية التى
فى المبدأ وكذا ان تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية
لايكون بازائه سابقية كما وجد فى المبدأ سابقية ليس معها مسبوقية
ليكافئ عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة فى الجانبين
ومن البين ان هذا البرهان يجرى فى الامور المتعاقبة فى الوجود ايضا
لان عدد احد المتضايفين لايزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا فى الوجود
اوتعاقبا فيه مثلا لايمكن ان يكون الابوات اكثر من البنوات سواء
اجتمعا فى الوجود الخارجى اولا وكذا برهان التطبيق يجرى فى الامور
المتعاقبة فى الوجود لان التطبيق فى الوهم لايقتضى الاجتماع فى الوجود
الخارجى بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى
غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من الحادث الذى قبل مبدأ الجملة
الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبدأ الاولى على مبدأ الجملة
الثانية يتطبق سأر آحاد الاولى على سأر آحاد الثانية وتسوق الدليل
فان كان تجويزهم التسلسل فى الامور المتعاقبة لعدم جريان
الدليل بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان ذلك
لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك والدليل وان





كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان غير المتناهى
غير موجودة هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة الغير
المتناهية ولما لم يجتمع الآحاد لايكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد
عليه ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على
سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة
مجتمعة فهى موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة فى جميع الازمنة
بمعنى ان كل واحد من آحادها موجودة فى جزء من تلك الازمنة والموجود
اعم من ان يكون فى الآن اوالزمان والموجود فى الزمان اعم من ان يكون
على سبيل الاجتماع اوعلى سبيل التعاقب بل للموجود عند الفلاسفة فرد
آخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان المبادى العالية موجودة فى الدهر
والدهر وعاء الزمان فالوجود فى الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود
الخارجى فاخراجه من الوجود الخارجى تحكم ثم لايخفى انه اذا سلم
جريان التطبيق فالمحذور الذى يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير
عدمه اومساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان فى صورة
التعاقب فان العدد الذى يساوى جزؤه كله مستحيل فى نفس الامر
بمعنى انه يستحيل عروضه فى نفس الامر بشئ من الاشياء سواء كان
آحاده مجتمعة اوغير مجتمعة فان البديهية حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم
مطلقا يأبى عن قبول مساواة جزئه للكله فليتأمل (واعلم
ان الفلاسفة شرطوا فى بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق
آنفا حال الشرط الاول واما الشرط الثانى فقد وجهوا اشتراطه
بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا نظام
فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق
الكل على الكل بخلاف الآحاد المترتبة فانه يلزم ههنا من تطبيق المبدأ
على المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره
من آحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك سلسلة مترتبة ممتدة وكف
من الحصى فانه يكفى فى الاول تطبيق كل واحد على التفصيل وذلك
مما يعجز عنه العقل فى صورة عدم التناهى وعلى هذا الشرط اعتمدوا

ان احاد غير مترتب

فى قولهم بعدم تناهى النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى الطبيق
الاجمالى فهو جار فى غير المترتبة ان يلاحظ العقل ان كل واحد من
تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى اولا وعلى الاول
يلزم المساواة وعلى الثانى يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق
الاجمالى لم يكن جاريا فى صورة الترتب ايضا اذلا يمكن العقل من
ملاحظة كل واحد واحد بازاء كل واحد واحد مفصلا ودعوى
ان هذا الاجمال كاف هناك دون الاجمال فى الصورة الاولى تحكم
بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه فى السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة الى
طرف اللاتناهى فيظهر الانقطاع وفى غير المترتبة لايظهر الانتقال
بل ربما كان الزيادة فى الاوساط ولى ههنا كلام آخر يندفع به هذا
الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتب
لان المجموع يتوقف على المجموع بلاواحد وهذا المجموع يتوقف
عليه اذاسقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات
المترتبة يظهر التناهى فى المجموعات والمجموع الذى ينتهى اليه
سلسلة المجموعات لامحالة يكون مجموعا لايكون بعده
مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هنالك
ينتهى بعده متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا
وان شئت قلت لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى
غير النهاية فينطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة
المبتدأة مما فوقه فان قلت انما يلزم ماذكرت لوكان العدد
مركبا من الاعداد التى تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس
ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التى هى اقل
منه فان تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركبه
من الثمانية والاثنين ولامن غيرها من الاعداد التى تحتها فاما ان
يقال تركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة
فيتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو محال واما ان يقال بعدم تركبه
منها ولما بطل الاول تعين الثانى ( قلت هذا الكلام انما يتمشى





اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض
الآحاد فلايتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا
آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لابصورة مغايرة
لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب ان بعض
المتأخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس فيه
صورة نوعية نفى تركبه من الاعداد التى تحته ومن البين ان واحدا
وواحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد ثم عدم تركب العدد من
الاعداد التى تحته لاينافى تركب معروض العدد من معروض تلك
الاعداد فانا نعلم بداهة ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد فان
مجموع زيد وعمرو وخالد اى معروض تلك الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع
زيد وعمرو اعنى معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس
المعروض الاول خارجا من المعروض الثانية ولاعيناله فيكون جزأ
منه وعلى ذلك يبتنى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب الفلاسفة
من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات
العقلية بان يصدر عن ( ا ) وحده ( ب ) وعن ( ب ) وحده ( ج ) وعن مجموع ( ا ب ج د ) حتى تحصل معلولات
متكثرة فى مرتبة واحدة وعلى هذا يبتنى البرهان المشهور على
اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان
محصله انه لوترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة
مستند الى علته الموجودة فيها واما المجموع فعلته امانفس المجموع اوجزؤه
اوخارج عنه والاول والثانى باطلان على مابين فى موضعه فتعين الثالث
والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب ولاقدح فى هذا الدليل
الا بان يختار استناد المجموع الى جزئه على مافصلناه فى بعض
رسائلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر ومايتوهم من انه
ليس هناك الا الآحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل ( فان قلت فعلى
ماذكرت يلزم ان يكون معلومات الله متناهية والاانتقض البرهان
( قلت لو كان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر

كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد فى المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالى وذهب بعضهم الى نفى علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعى بسطا فى الكلام لايحتمله هذا المقام ( فان قلت ) معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا اومتعددا ويجرى التطبيق فى المعلومات ( قلت على تقدير حدوث العالم تكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجى متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لاتبلغ مبلغ اللاتناهى فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقعة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها فى علم الله تعالى فهى هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها فى الخارج فهى متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهنى ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجل البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال التجاؤا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وجودها وان صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشئ لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزمهم ان لايكون الله تعالى عالما فى الازل بالحوادث تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك ( فان قلت ) العلم الاجمالى ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور ( قلت ) قد حقق فى موضعه ان العلم الاجمالى علم بالفعل وهو التعقل البسيط الذى يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادى العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هى نفس قالوا التعقل الاجمالى للمبادى هو انخلاق للصور التفصيلية فى الخارج ولك ان تقول التعقل الاجمالى فينا ايضا سبب مبدأ لتلك الصور التفصيلية فى اذهاننا وانما اشبعنا الكلام فى هذا المقام لانه من اصول العقايد الدينية وقد كثر فيه تعارك الاراء وتصادم الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين فى هذا البحث بشئ تعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا فى ايراد النوع البعيدة التى يأباها الطبع المستقيم





اشد الاباء فبقى نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة التى اوردوها شا نهم ذلك بلا امتراء ( ثم اقول كما ان البعد المكانى متناه ومع ذلك يقع فى العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع فى جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزمانى متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأبى عن تناهى الامتداد المكانى ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه وكما لاعبرة بحكم الوهم فى الامتداد المكانى لاعبرة به فى امتداد الزمانى ايضا وقولهم بانا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود فممنوع فانا نجزم فى الامتداد المكانى ايضا بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز فى فطرة الوهم والبراهين تقتضى بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ لا لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدد شئ لا لان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو آخر من التقدم لايبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكى انقطع من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة فى هذا المطلب والله هو الموفق بما هو خير وكامل

(وعلى ان العالم قابل للفناء) اى العدم الطارى على الوجود اختلفوا فى وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان والله تعالى يعيدها بعد الاعدام ولايرد عليه ان ادريس عليه السلام فى الجنة وهى دار الخلود ويلزمهم على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار اهل النار واهل الجنة كل فى مقرهم يوم الحساب وقال الامام حجة الاسلام فى الاحياء الممكن فى حد ذاته هالك دائما وقال فى مشكوة الانوار العارفون ترقى من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوها بالمشاهدة المعاينة انه ليس فى الوجود الا الله وان كل شئ هالك الا وجهه لانه يصيرها لكا فى وقت من الاوقات بل هو

هنا لك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لايقبل الفناء وان لم يخالفوا
فى حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله ( وعلى ان النظر ) اى جميع
اهل الحق على ان النظر وهو الفكر ( فى معرفة الله تعالى ) اى لاجل
معرفته تعالى ففى ههنا تعليلية كما فى قوله عليه السلام عذبت امرأة
فى هرة والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده ووجوبه وصفاته
الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة الله تعالى
بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام
وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك
سوى ماقال ارسطو فى عيون المسائل انه كما يعترى العين عند التحديق
فى جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك يعترى
العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه
تعالى وهو كما ترى كلا خطاب ليست بل شعرى وقد يستدل على امتناعها
بان حقيقته تعالى بديهية والرسم لايفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط
ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية محتاجة الى البرهان وعدم
افادة الرسم الكنه ليس كليا لكن لادليل على امتناع افادته الكنه
فى شئ من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج
الى دليل فربما يحصل البداهة بعد تهذيب النفس بالشرايع الحقة
وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والاحاديث
الدالة على عدم حصولها كثيرة مثل قوله عليه الصلوة والسلام
سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا فى آلاء الله تعالى ولا تفكروا
فى ذاته تعالى فانكم لن تقدروا قدرة وقال الصديق العجز عن درك
الادراك ادراك وضمنه المرتضى رضى الله تعالى عنهما فقال * العجز عن درك
الادراك ادراك * والبحث عن سر الذات اشراك ( واجب شرعا ) لقوله
تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا فى السموات والارض
ولقوله عليه السلام حين نزل ان فى خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لآيات لاولى الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر
فيها والامر ههنا للوجوب لانه عليه الصلوة والسلام اوعد بترك الفكر





فى دلائل معرفة الله تعالى ولاوعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة
واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله
ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبنى على قولهم بالحسن والقبح
العقليين وسيأتى ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله
واجبة بالاجماع ولايتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته تعالى
مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة والموقوف على النظر يكون
النظر ايضا واجبا ( فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالى
والامام الرازى فى بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب بديهى فلا
يحتاج الى النظر ( قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص
فى محل المنع ولئن سلم فالنظر فى سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة
وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلاريب ولعل الحق ان النظر
انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون
مستغنيا بفطرته عن النظر فى بعض صفات الله تعالى لايجب عليه
النظر فيه ثم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه فيه
من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء
انه لابد ان يكون فى كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه
الصفة ويسمى المنصوب للذب المنع ويحرم على الامام اخلاء مسافة
القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم
بظواهر الشريعة والاحكام التى يحتاج اليها العامة والى الله المشتكى
من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى
برياسة اهل العلم والتميز بينهم من عرى عن العلم والتميز متوسلا فى ذلك بالحوم
حول الظلمة والانخراط فى سلك اعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة
سعيا لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا واوصلهم الى جهنم
قريبا وساءت مصيرا ( فان قلت ان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه
والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام
الشرع ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال
كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه فى هذه الحالة

لم يظهر له دليل دال على اثبات الصانع وصفاته (قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر من اول الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم مايجب اعتقاده في الله وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات والمواعظ والخطب على مايشهد به الاخبار والآثار غاية الامر انهم ببركة صحبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه والتابعين وقرب الزمان بزمانه عليه الصلوة والسلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي بحيث ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه والشكوك متطرقة الى عقايدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية و يرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى حسب مايقتضيه استعداداتهم قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير أفسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لاتدلان على اللطيف الخبير جل جلاله وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك فقال عرفت بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها وقال جعفر الصادق رضي الله عنه عرفت الله بنقض العزايم وفسخ الهمم وانت اذا تأملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يملح به صدره و يطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول في اول مايجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني هو النظر فيها اذهي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر و ابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجزائها على القصد والنظر هو فعل اختياري (قلت على ماذكره يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث





الشوق والشوق يوجب الارادة اذهما نفس تأكيد الشوق على ماذهب اليه بعض ولامدخل للاختيار في الشوق والارادة وليس هنا ك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا والحق عندي انه اذا كان النزاع في اول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان النزاع في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولايحتمل الخلاف (قيل الحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد قال الشريف العلامة في شرح المواقف هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم دون غيره (قلت لافرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بداهة لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزاء تكليف بالمحال فانا لانسلم استحالته بل المحال هنا التكليف بالمشروط والكل التكليف بعدم الشرط والجزاء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزاء فغير محال لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعني الشرط والجزاء وهو محال بداهة (وبه) اى بالنظر الصحيح (تحصل المعرفة اما بطريق جرى العادة) من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء (واما بالتوليد) كما ذهب اليه المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كحركة المفتاح الصادر بسبب تحريك اليد و يقابله المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة فعل آخر والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين وهو من مقولة الانفعال اوالاضافة عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول

العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم انّ العالم متغيّر وكلّ متغيّر حادث وحصل فى ذهنه هاتان المقدّمات مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم انّ العالم حادث واما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وقال السيد الشريف قدّس سرّه انما يصح اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء اليه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى كما يقول به المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم و وجوب بعض الافعال عن بعض لاينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد مايوجبه وان يتركه بان لايوجد ذلك الموجب لكن لايكون تأثير القدرة عليها بتداء كما هو مذهب الاشعرى وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم المنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول كلام الامام الرازى انه على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى و يكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولايلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعرى لاينكر ان بعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل مستند عنده الى الله تعالى وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا وتفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلايرد ان ايجاد البياض فى الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بداهة وقاعدة الاشعرى تقتضى ان لايتوقف عليه وذلك لان البياض يستلزم ثقلها باعدام





السواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة لامؤثر فى الحقيقة الا الله تعالى وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات وقد صرح به الشيخ فى الشفاء لكنهم لاينكرون التوقف على الوسائط وظاهر مذهب الاشعرى ينفيه وقال الامام فى المباحث المشرقية والحق عندى انه لامانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهية كاف فى صدوره عن البارى تعالى فلا جرم يكون وجوده فائضا من الله تعالى من غير شرط ومنها مالا يكفى امكانه بل لابد من حدوث امر قبله لتكون الامور السابقة مقربة للعلة الفائضة الى الامور اللاحقة وذلك انما تنتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن البارى تعالى وحدثت عنه ولاتأثير للوسائط اصلا فى الايجاد بل فى الاعداد قلت هذا هو ماذكرناه وانه هو من تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كما لايخفى والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا قال فى شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبانه لاطريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم فى الحس والمهندسون انكروا افادته العلم فى الالهيات متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهى غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر اوعرض مجردا ومادّى وقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات ولم يتقرر شئ منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التى هى اقرب الاشياء اليهم فما ظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما تؤخذ فيها بالاليق والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لايخفى لان كثرة الاختلاف لاتدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لايستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لايكون الابعد مدركا على ان هذا الدليل لوتم لدل على عدم حصول العلم فى الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفة الله تعالى لاتحصل بدون المعلم الذى هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف فى معرفة الله تعالى اكثر من ان يحصى ولوكفى النظر لم يكن

كذلك وبان الناس يحتاجون فى العلوم الضعيفة كالنحو والصرف
الى المعلم فلان يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم اولى قلت وهذا انما يدل
على العصر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم
العلم لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به (ولا حاجة
الى المعلم) لانا نعلم ضرورة ان من علم ان للعالم محدث وكل محدث فله
مؤثر علم ان للعالم مؤثرا سواء كان هناك معلم اولا ان سلموا حصول العلم من
المعلم لكن قالوا انه لا يفيد النجاة مالم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقايد
تجب ان يتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا كفى ان يعتقد بصاحب
الشرع معلما وبالقرآن اماما (وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال)
اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث وكل
محدث فله محدث بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهى الى محدث
قديم والاولان باطلان فتعين الثالث (واجبا وجوده لذاته وممتنعا
عدمه بالنظر الى ذاته) اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان
ممكنا فيكون حادثا لان القديم ينافى التأثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث
ولوجوز التأثير فى القديم فلابد ان ينتهى الى الواجب ايضا دفعا للدور
او التسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة
لوجوده وعندا لفلاسفة وطائفة من محققى المتكلمين كونه عين وجوده
ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل
ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة فى بادى النظر
امرا يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود
المطلق وانما يتخصص فى الممكنات فالاضافة الى الماهية التى
ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على
ان يكون الممكنات بهذه الحيثية مستندا الى وجود يكون متخصصا
بسبب الاضافة الى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت
ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهى فلاشك فى انه ليس عين الواجب
ولا عين شئ من الموجودات وان اريد به معنى اخر اصطلحوا على تسميته
بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ماهو مبدأ انتزاع هذا





المفهوم البديهى وهو فى الواجب تعالى ذاته بذاته وفى الممكنات
اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات
علة للوجود يكون ذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى النزاع
بين الفريقين قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب
بان بداهة العقل حاكمة بان الشئ مالم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع
الوجود فلو كان الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها
نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور
وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهى الى وجود
هو عينه على ان البداهة حاكمة بان الشئ لا يكون له الا وجود واحد
فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا
التقرير ينكشف كثير من الشبه فايقن ذلك بالتأمل الصادق (ولا خالق
سواه) جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى
لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهل من خالق غير الله تعالى وقال
امام الحرمين فى الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء
على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة
بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به
وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة فان بداهة العقل
حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد
خالقا لافعاله بالادلة السمعية التى ذكرناها والعقلية المذكورة فى الكتب
المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله اختراعا
وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد
باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى
خلقا له فهى خلق الرب ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق الرب
ووصف العبد وليس كسبا له واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة
العبد وحدها والاستاذ ابو اسحق ذهب على انها واقعة بمجموع
القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضى ابو بكر ايضا
على انها بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا لكن قدرة الله

تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية والازم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرته مدخلا فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة اومعصية وقال فى قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا مبنى على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء وصرح به فى شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدودة لافاضته وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار فى التحصيل وان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برئ من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير وما نقل عن افلاطون (ان العالم كرة والارض نقطة والانسان هدف والافلاك قسى والحوادث سهام والله هو الرامى فاين المفر) يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة على الاشعرى بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير بل هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح فى اصول الاشعرى وسيأتى بسط الكلام فيه ان شاء الله تعالى ولنا فى مسئلة خلق الاعمال رسالة منفردة (متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص) نقل من ابن تيمية فى بعض تصانيفه





ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب بان كون الشئ منفردا اولى بالنسبة الى ذلك الشئ من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون فى اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابى بل شعرى وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء فى كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما وهكذا فى سائر صفاته ولكنهم تخالفوا فى كون الصفات عين ذاته او غير ذاته او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثانى والاشعرى الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ انكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته كان عالما وكذا الحال فى القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان يكون الصفات زائدة فانا مثلا نحتاج فى انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته ينكشف الاشياء عليه ولذلك قيل محصول كلامهم نفى الصفات واثبات نتايجها وغايتها واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج واستدل الفريقان على نفى الغيرية بانها لو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب او غيره وعلى الثانى يلزم احتياج الواجب فى كونه عالما وقادرا مثلا الى الغير وبالجملة يلزم احتياجه فى صفات الكمال الى غيره فيكون ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى امور متكثرة وهو تعالى واحد عن جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما بينوه فى موضعه وايضا يلزم كون البسيط الحقيقى وهو الذى لا تكثر فيه اصلا فاعلا وقابلا لشئ واحد معا وقد بين فى موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل يمنع احتياجها الى علته فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث وهى قديمة لا يحتاج الى علة وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج

عندنا هو الحدث ينفي القديم الممكن واما اذا ثبت ممكن قديم فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوي لابد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لايمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها الى العلة قول مناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم بان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هي الحدوث وقيل ولو سلمنا الاحتياج فلا نسلم انه لايجوز كون علتها غير الواجبة اذ الدليل انما قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علتها الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات كثيرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقي لايصدر عنه الا الواحد وان لايكون فاعلا وقابلا لشئ واحد والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت تعلم بان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور ولامحذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لاتشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا في الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته تعالى لكنه اشار اليه بقوله متصفا بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص قد وردت بكونه تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشئ عالما معلل بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات وايضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق الا يرى ان القدرة قد تزول في الشاهد وقد لاتزول وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعري واتباعه





وفي الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية ذلك بل معناه ومايعبر عنه بالفارسية بدانا وبمرا فانه في اللغات الاخر وهو اعم من ان يقوم به العلم اولا واستدل القائلون بانها لاهو ولاغيره بان نفي العينية بديهي فلا يحتاج الى دليل واما على نفي الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة يشهد بان الصفة والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد اوليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه والا لزم عدم كون ثوب زيد والامتعة التي في الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعري الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لايجوز عدم احدهما مع وجود الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما في حيز اوعدم قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لاقديم عندهم سوى الله وصفاته فيكفي في دفع هذا النقض المنع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات مادة النقض ولايكفيه الاحتمال والعرض فلا حاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر لان ماقيل من ان ماثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث المانع منه وينفي القديم ولئن تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد ان يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء علاقة بينهما يوجب عدم الانفكاك وحاصله نفي اللزوم بينهما وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الاخر لعلاقة بينهما بل لعدمهما فلا نقض به ولاشبهة في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم التي تبنى في الغيرية لقرب احدهما عن الاخر لامجرد مصاحبتهما دائما واورد على التعريف المختار انه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين انقض بالباري تعالى والعالم لامتناع عدم الباري وبالعرض والمحل

ولا يرد ان بعض الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعرى اذ لا مؤثر غيره تعالى على عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة تدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ونظائره من الآيات والاحاديث كثيرة (بجميع المعلومات) ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اما علمه تعالى بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه هو الذى يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو على وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة هذا هو النهج الملايم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها وقد تكثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك حتى ان العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم قال فى شرح الاشارات واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها فى الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لاستحالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلى بامر آخر يعارضه فى بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجريهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجرى مجريها قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض





الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف فى نحو الادراك لا فى المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابى البركات البغدادى بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص الذى يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امر داخل فى قوام التشخص كما ان الفصل داخل فى قوام النوع وحينئذ فالشخص شخص لا نوع له وهو مادى فلا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون فى الشخص امرا داخلا فى قوامه مسمى بالتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التى تسمى مشخصة هى عنوان التشخص وعلامته التى بها يمتاز عندنا ولذلك يختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض اخرى والعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة فى احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليس الجزئية والكلية باعتبار ان فى الجزئى شيئا داخلا فى قوامه ليس فى الكلى بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صوابا او خطأ فان ما ينفونه عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو فى الحقيقة نقص على ما فصلوه فى موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال فى حقنا وهى فى حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات فى حقه تعالى نقص

فلا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعرى وفلاسفة الاسلام والتكفير الذى صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفى علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذى يفضى الى نفى علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئى حيث قال فى الاشارات الرأى الكلى لا ينبعث عنه الشوق الجزئى وبينه الشراح بان نسبة الكلى الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا فى الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هى مبدأ تخيلات الحركات الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ماذكرت فى توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ماقررت هو ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شئ فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئى قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذى لامثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأى كلى وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقات ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصرا فى فرد يكون هذا الفرد المركب لامثل له من نوعه على انه لافرق بين النوع المنحصر فى فرد والعرض المنحصر فيه فى هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان الكلى عندهم له معنيان الاول المشهور هو مالا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة والثانى ماهو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبنى على المعنى الاول مع عدم الاشتراك فى الواقع وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثانى ولكن يبقى انه يمكن حينئذ فى الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر فى فرد فلا تثبت النفس المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما يتحير فيه الافهام ولذلك اختلف فيها المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشئ وهى التى اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر





عبارات الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح فى الشفاء بنفيه حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر منها صورها فى جوهره تعالى او يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة من عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ وكلام شارح الاشارات فى شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء فى هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التى هو بها هو لا يحتاج ايضا فى ادراك مايصدر من ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة تتصورها بها و يستحضرها فهو صادر عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصور فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع مايصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فاظنك بحال العاقل مع مايصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هى حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته فى الوجود لافى اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين

ايضا اعنى المعلول الاول والعقل الاول له شيئا واحدا فى الوجود
من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثانى متقررا فيه تعالى
وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه
فى المعلولين بين المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس
العقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستأنفة تحل
فى ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول الصور فيها وهى تعقل الاول الواجب
ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما هى عليه فى الوجود حاصلة فيها والاول الواجب
يتعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر
والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة
من غير لزوم محال قلت هذا كلام اقناعى من وجوه (الاول ان ما ذكره
من انه كما لا يحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته
لا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
غير بين وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يكفى بيانه بل ولا بالتأنيس به
فان الصورة العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع
سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائب عنها وليس المعلول الاول
من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما بحضوره وادراكه
مستلزما لادراكه (الثانى ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى
صورة اخرى ليس لعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس صورة
بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العاقل
فى تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه الى غيره بل تعقل
الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول
فى الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر
عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى صورة لكان
مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج فى تصور الامور
الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد بها الوجدان (الثالث





ان قوله ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصور شرط فى تعقلك اياها
فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون
شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او وصفا له (الرابع ان قوله
فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة (الخامس ان قوله معلوم ان حصول
الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله
ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب
فيكون حصوله للفاعل اوكد واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل
فمسلم لكن لا يظهر ان الحصول على اى وجه كان يكفى فى حصول التعقل
بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعنى الحصول للقابل فى بعض
الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل فى معنى الوجوب
والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف
بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم
الاتصاف به (السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته
وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
ايضا اعنى المعلول الاول وتعقل الاول له شيئا واحدا تحكم بحت
اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث التى لا يزيد عليها فى الخارج علة
للمعلولات الثلث المتباينة فى الوجود كما تقرر فى موضعه فالعلل متحدة
فى الوجود والمعلولات متباينة فيه (السابع ان القول بتعقل الواجب
صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها فى الجواهر
العقلية وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضى
الى كون علم الواجب بها متأخرا عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك
الصور الحاصلة فيها على ان اتسام صور الجزئيات المادية فى الجواهر
الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد
عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية ترتسم صورها فى تلك
الآلات وليس تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى
بذاته فلا يجرى فيها المقدمة التى مهد ها لتحقيق هذا المطلب (الثامن انه

اذا كان وجود المعلول الاول هونفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب
ليس امرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف
عليها الاختيار فلايمكن صدورها بالاختيار والا لزم الدور اوالتسلسل
فاذن لايكون صدور المعلول الاول بالاختيار بالمعنى الذى يثبتونه
وهو انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كما انه لايصدق ان شاء علم
وان لم يشاء لم يعلم وهو خلاف مذهبهم و يفضى الى شناعة عظيمة بل
بمحض الايجاب فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب
بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون
للحوادث وجود ازلى فى علم الله تعالى اذ تعلق العلم باللاشئ المحض محال
بديهة ومايقول الظاهريون من المتكلمين ان العلم قديم والتعلق حادث
لايسمن ولايغنى من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشئ لايصير ذلك الشئ
معلوما فهو يفضى الى نفى كونه تعالى عالما بالحوادث فى الازل تعالى
عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم
بعلمه البسيط الاجمالى يعلم جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل
فى الخارج كما ان العلم الاجمالى فينا مبدأ لحصول التفاصيل فينا فان قلت
هذا الوجود العلمى للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل
مختار فلابد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا
فى علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق بتسلسل الوجودات
او ينتهى الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب
تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية و كما ان علمه تعالى ليس صادرا
عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث فى علمه تعالى فان ذلك الوجود عين
علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار فلايحتاج هذا الوجود الى سبق علم بها
ولايخفى عليك انه لايمكن مثل ذلك فى المعلول الاول على التقرير الذى قرره
شارح الاشارات لانه ليس له عندهم وجودان يكون احدهما علميا وصدوره
عنه بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل له وجود واحد
هو الخارجى وهو عين علمه والقول بان هذا الوجود الخارجى باعتبار انه علم
صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف





لايرضاه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى
يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار
وجوده الخارجى فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا
غير غائب عن مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة
العلمية هى بعينها الصورة الخارجية فى العلم الحضورى واعلم ان
ماذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ حينئذ يكون علمه تعالى
غير ذاته و يكون الممكنات كلها موجودة فى علم الله تعالى على سبيل
الاجمالى ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم
بالفعل بجميع المعلومات لابالقوة كما توهمه بعض المتأخرين من التمثيل
الذى ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر
الى الوهم انه ليس عالما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لوفرض ان الامر
فى المثال كذلك فليس الحال فى الممثل له هكذا والغرض من المثال
تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك فى الكتب العقلية واما على مذهب
الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فيبقى ان يكون تلك الممكنات
الموجودة فى علم الله تعالى اهى قائمة بانفسها او بذاته تعالى كما هو
مبسوط فى الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات و قال
انه لايتجاوز الحق عنها ولم يتعين ان اى الاحتمالات هو الحق وقد
تيسر لنا فى تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها
وعسى ان تيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت على ماذكرته من سياق مذهب
المتكلمين يأتى التردد المذكور فان الممكنات الموجودة فى علمه تعالى اما قائمة
بنفسها او بذاته تعالى قلت على اصولهم لابأس بقيام الممكنات بحسب
الوجود العلمى بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهى فى هذا
الوجود متحدة و يمكن ان يذهب الى الاحتمال الذى ابداه بعض
المتأخرين من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه و يقال ان الممكنات
حاصلة فى العقل وليست قائمة به وقدحنا فى هذا على ماذكرناه فى بعض
تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولادليل له
عليه واما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه وانت خبير بانه لو اجرى هذا

الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد حينئذ تكون الممكنات موجودة
فى علمه الذى هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية
على ذلك والدليل الذى ذكر فى نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها
فى الخارج كما لا يخفى على من له ادنى دراية وهذا اقرب مما قيل ان علمه
بالممكنات منطو فى علمه بذاته لان ذاته على ما هو عليه من الصفات
معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب
الواقع فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدى الى كثرة
فى ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا فى ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم
الحضورى حيا قادرا عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هى عليه وذلك
لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول
وصورته مع ان المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر اذ المعقول من العلم
الاجمالى هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة وينحل الى العلوم بالاجزاء
وينفصل اليها وليس المعلولات مما ينحل اليها العلة فذلك يفضى الى
ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضائف
الآخر ولا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول كما هو المشهور
بخلاف سائر المتضائفين قلت لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها
عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لانا نريد ان يتحقق علم الواجب
بحيث لا يفضى الى كثرة فى صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم
انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو فى علمه تعالى بذاته وما بينوا
كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته
على ما هى عليه منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه
مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة
لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين
لا ينطوى فى حضور الآخر ولو فرض بينهما اى نسبة من العلة وغيرها
ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال ان من جملة احواله كونه تعالى مغايرا
للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله فيتضمن علمه بذاته علمه
بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضورى والمعلوم





فى العلم الحضورى هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك
صورة اخرى فلا بد ان يكون للمعلوم وجود فى الخارج حتى تكون
الصورة العينية بعينها هى الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة
ليس بعينه وجود المعلول حتى تكون صورتها العينية منطوية على
صورتها العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجؤا الى ما ذكرناه سابقا
من تلك المعلولات معقولة بذواتها وهى باعتبار كونها علما لله تعالى
متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات خارجية وهى باعتبار كونها
علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب لانها بذلك الاعتبار ليس مسبوقا بالعلم
والارادة و باعتبار وجودها الخارجى منسوبة اليه بالاختيار لانها
مسبوقة بالعلم الذى يغايرها بالاعتبار و بالارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا
اليه سابقا هذا ما رأينا ذكره فى هذا المقام ولنا فى تحقيق مذهبهم
كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام وسيأتى علمها فى رسالة مفردة
ان وفقنا الله تعالى المنعام فان قلت علم الواجب حضورى وحضور
الشئ عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشئ ونفسه والتغاير الاعتبارى
يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هى من غير اعتبار قيد زائد
عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هى و يكون
من حيث هى عالما بذاته مع قيده والتغير بعدم الغيبة لا يجدى نفعا لانه
ايضا نسبة قلت عدم الغيبة نفى للنسبة و نفى النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء
الاثنينية فلا يستدعى المغايرة وايضا لا محذور فى ان يكون الذات مع
اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هى لان الذات مع القيد متحد فى الوجود
مع الذات من حيث هى (قادر على جميع الممكنات) باتفاق المتكلمين
والحكماء ولكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك
وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم
الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية
الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق الشرطية
لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافى كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك
بسبب الغير لا ينافى فى الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينه

كلما قربت ابرة من عينه بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انها انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لاينافى الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات لان المقتضى لقدرته هو الذات والصحيح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته فى البعض ثبت فى الكل ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص وهو على الله تعالى محال مع ان النصوص قاطعة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شئ قدير قيل الاولى فى اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التى لايتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت كون شمول القدرة مما لايتوقف عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرضت قدرته على الارسال فقط لكفى فى صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبى تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له يثبت بشمول القدرة اذ الادليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمت المعتزلة واحتمال وجوده لايجدى نفعا فلا يتم ماقيل ان الاولى فى اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التى لايتوقف ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل على شموله القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شئ عليم وامثاله

(مريد بجميع الكائنات) الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة يوجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع





ان يقع بها الضد الاخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلابد من مخصص يرجح احدهما على الآخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة وهى قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهى شاملة لجميع الممكنات والكائنات لانه تعالى موجد لكل مايوجد من الممكنات والكائنات لما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشر والمعصية والكفر فيكون تعالى مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه الاول ان الشرور والمعاصى غير مأمور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر اولازمة له الثانى لو كانت مرادة لوجب الرضاء به لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب والرضاء بالكفر كفر الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصى مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولايرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد يتخلف عن الارادة كامر المختبر فان السلطان لو تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفته للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه يأمر العبد ولايريد منه الاتيان بالمأمور به لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثانى ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقتضى والكفر مقتضى لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالعاصى انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن المصالح ومع قطع النظر عن ذلك لاحسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضاء انما يتعلق بايجادها الذى هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت ويلزم ان يكون العبد فى المثال المذكور مع انه اتى بما رضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له لانه اتى

بما يرضاه السيد ولاشك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر فى صورة المخالفة و يمكن ان يقال الامر امران امر تكوينى يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعى وتدوينى وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر الثانى والرضاء يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثانى (متكلم) لاجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام فى الغير كما يقول المعتزلة لانه خلاف النصوص ولاضرورة فى صرفها عن الظواهر وسيأتى الكلام فى تحقيق صفة الكلام ان شاء الله تعالى (حى) لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال فهى عندنا صفة زائدة على العلم والارادة كما فى سائر الصفات الكمالية (سميع بصير) للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان عندنا كسائر الصفات لظواهر الآيات والاحاديث وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما تقوله الفلاسفة قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بها امنا بذلك واعترفنا انها لا يكونان بالآتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا (وهو منزه عن جميع صفات النقص) كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك (فلاشبيه له) اى لايشبهه شئ فى الصفات لان صفاته من العلم والقدرة وغيرذلك اعلى واجل مما فى المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم كامل وذاتى وكذا الحال فى سائر الصفات (ولاند له ولامثل له) قيل الند هو المناوى اى المخالف فى القوة والمثل هو المساوى فى القوة وقيل المثل هو المشارك فى الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافى للوجوب (ولا شريك له) لقوله تعالى





لا اله الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول قد مر الاشارة الى دليله فى نفى المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما فلابد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لاتكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه واما الثانى والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثانى قد اشير اليه فى الآية وقد قيل انه دليل اقناعى لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان امكان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما اوكليهما اولا يحصل شئ منهما والكل محال اما الاول فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض انه خالق هذا خلف واما الثانى فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين فى الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاهما ايجاد الخير او الغالب فيه الخير واما لان ذاتهما يقتضى الاتفاق فالجواب انه لايخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية فى وجود العالم اولا شئ منهما كاف اواحدهما كاف فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثانى يلزم عجزهما لانهما لايمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لايكون الآخر خالقا فلا يكون آلها افمن يخلق كمن لايخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ويمكن ان يتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل الخشبة بالانفراد قد يشتركان فى حملها وذلك لايستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز لو اراد

الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثانى والملازمتان بديهيتان لاتقبلان المنع وما اوردتم من المثال فى سند المنع لايصلح للسندية اذ فى هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذى يستقل فى الحمل به قدر مايتم بالميل الصادر من الاخر حتى ينتقل الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وفى مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان فى شئ منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لايبقى فيه للمنصف ريبة والله ولى التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية فيه وهو ان لايشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية والعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشتراك فى العباد قال الله تعالى اتعبدون ماتنحتون والله خلقكم وماتعملون (ولاظهيرله) اى لامعين له (ولايحل فى غيره) لابطريق حلول الشئ فى المكان ولابطريق حلول الصفة فى الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات واما الثانى فلاستلزامه الاحتياج المنافى للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله فى عيسى عليه السلام قال فى المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته فى المسيح اوحلول صفته تعالى فيه كل منهما اما فى بدن المسيح اونفسه واما ان لايقولوا بشئ من ذلك وحينئذ فاما ان يقال اعطاه الله القدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخيرة ومانقله عن الانجيل ان يوحنا وهو واحد من الحواريين سأل عن عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام انك تقول قال ابى كذا وامرنى بكذا انا اباك فقال عيسى عليه السلام من رآنى فقد رآى الاب وابى فى وان الكلام الذى اتكلم به ليس من قبل نفسى بل من قبل نفس ابى الحال فى





وهو الذى يعمل هذه الاعمال التى اعمل آمن واصدق من ابى بابى وابى فى فعلى فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء كانوا يسمون المبادى بالاباء موانت تعلم ان المتشابهات فى القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة وردها العلماء بالتأويل الى ما علم بالدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله تعالى فى على واولاده وقالوا لايمتنع ظهور الروحانى فى الصورة الجسمانية كجبرائيل فى صورة دحية الكلبى فلا يبعد ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين كعلى رضى الله تعالى عنه واولاده والائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرائيل لم يحل فى دحية بل ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه (ولايقوم بذاته حادث) قيل لان مايقوم به لابد ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه فى الازل والخلو عن صفات الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال ولانقص فى وجودها وعدمها واورد على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا لكان النوع حادثا اذ لا وجود له الا فى ضمن الفرد قلت وانت خبير بفساد ذلك كما سلف فالوجه فى ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لجريان برهان التضايف وغيرها فيها هذا والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها فى الجملة كخالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير فى ذاته تعالى كما اذا انقلب الشئ عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التى يلزمها الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون انفسها لايقال هذا الدليل جار فى الاضافات

والسلوب مع تخلف المدعى عنه وهو امتناع تجددها فى ذاته تعالى عنه لانا نقول لانم جريان الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها فى الازل نقصا بل قد ندعى ان الخلو عنها فى الازل كمال يظهر به استيثاره تعالى بالقدم الزمانى كما استأثر بالقدم الذاتى على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم فى الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده فى الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية ليس بشئ كما بسطناه فى بعض تعليقاتنا واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى فجريان الدليل فيها لايضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها (ولا يتحد بغيره) يطلق الاتحاد على ثلث انحاء الاول ان يصير الشئ بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ وهذا محال مطلقا سواء كان فى الواجب تعالى او فى غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد وان فنى احدهما وبقى الآخر فلا اتحاد ايضا بل بقاء واحد وفناء آخر والثانى ان ينضم اليه شئ فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشئ شيئا آخر بطريق الاستحالة فى جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء او صار الابيض اسود والكل فى حقه تعالى محال اما الاول فلما مر واما الثانى فلان احدهما ان لم يكن حالا فى الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضرورى وان كان احدهما حالا فى الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا فى الآخر او بالعكس والاول محال لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغنى الثانى ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافى الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصورى كما فى العناصر الممتزجة التى يحلها صور المواليد ودعوى





الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لانم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التى هى عرض واما الثالث فلان التغير الجوهرى والعرضى فى حقه تعالى محال لما مر من عدم التبدل فى صفاته الحقيقية (ليس بجوهر) اذ الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل او هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن المكان والتحيز (ولا عرض) لان العرض محتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن غيره (ولا جسم) لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا (ولا فى حيز وجهة) لانها من خواص الاجسام و الجسمانيات (ولا يشار اليه بهها وهنالك ولا يصح عليه الحركة والانتقال) كما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعض هو نور يتلالا كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب امرد وجعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من قال هو فى جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وتأط العرش تحته كاطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهى محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة اى الكيفية فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبة الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفى جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى من الجسم الا اسم الجسم وهم لا يكفرون

بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمة ابى العباس احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة فى القدح فى نفيها ورأيت فى بعض تصانيفه انه لافرق عند بداهة العقل بين ان يقال هو معدوم او بين ان يقال طلبته فى جميع الامكنة فلم اجده ونسب النافين الى التعطيل هذا مع علوكعبه فى العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم فى بعض المواضع الى ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها فى الدعاء ولايخفى انه ليس فى هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو تعالى نفسه كما ان نفس الكعبة قبلة الصلوة وقد صرح بكونه جهة لله تعالى حقيقة من غير تجوز ( ولا الجهل ولا الكذب ) لانهما نقص والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لايجوز عليه التبدل لايحتاج الى سلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف فى الوعيد بناء على انه مكرمة من الله تعالى يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما منه بان الكذب لا يكون الا فى الماضى والخلف فى المستقبل وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان فى الماضى او فى المستقبل ومن ثمه كذب الله تعالى المنافقين فقال تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولانطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون ( والوجه فى دفعه ان آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون فى قوة الشرطية فلايلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لاحقيقة الاخبار فلايتصف بالكذب كما ذكره





علماء العربية فى مثل قولهم الصبى يقاوم الاسد انه لانشاء التعجب وفى قوله تعالى رب انى وضعتها انثى لانه انشاء التحزن ( وهو تعالى مرئى للمؤمنين يوم القيمة ) بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم فى ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو فى الشاهد انما يحصل بالمحازاة والقرب وخروج الشعاع اوالانطباع وفى حق الله تعالى فى الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرايط ولايلزم من كون تلك الشرايط شرطا فى ادراكنا فى هذه النشأة كونها شرطا فى النشأة الآخرة اذ فى قدرة الله تعالى ان يخلق فى البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشرايط كما قال ( من غير موازاة و مقابلة وجهة ) بل عند الاشعرى واتباعه تلك الشرايط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها فى هذه النشأة كاعمى الصين يرى بقة اندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فكقوله تعالى حكاية عن موسى رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى وجه الاستدلال به امران الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبى عليه الصلوة والسلام لايطلب المحال ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل بمالايجوز على الله تعالى لايصلح للنبوة اذا لغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولاريب فى نبوة موسى عليه السلام وانه من اولى العزم والثانى انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن فى نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لايثبت على شئ من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما والجواهر كالطول والعرض فى الجسم فلابد من علة مشتركة بينهما بل من شئ

مشترك بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود
او الحدوث او الامكان والاخيران عدميا لان يصلحان لتعلق الرؤية
بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز
رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود ينافى مذهب
الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شئ عينه وانه لا اشتراك
بين الوجودات الا فى اللفظ كما هو المشهور واوله صاحب المواقف
بان مراد الشيخ انه ليس فى الخارج هويتان احدهما الوجود
والاخرى الماهية والاتحاد بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم
فلا ينافى اشتراكهما فى مفهوم مطلق الوجود وهذا التأويل
فى غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود اقام
هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد
ثبت وقوع رؤيته فى الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر فى اللغة
قد يكون بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه كقوله تعالى
انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا هكذا قيل وفيه نظر
فتأمل وقد يكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ بفى يقال
نظرت فى الكتاب وفى ذلك الامر اى تفكرت وجاء بمعنى الرأفة
والعطف وحينئذ يستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان
اى رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل حينئذ بالى والنظر
فى الآية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان
الآية وردت مبشرة والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الآية
واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون
القمر ليلة البدر والمعتمد فيه انه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على
وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر
المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك





المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح بكونه لا يرى وما يكون
سلبه مدحا يكون وجوده نقصا وما كان وجوده نقصا يجب تنزيه
الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك بالبصر هو الرؤية
مع الاحاطة بجواز المرئى اذ حقيقة الادراك النيل والوصول كقوله تعالى
انا لمدركون اى ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا
من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثانى
والثانى ان هذه القضية رفع الايجاب الكلى ولا اقل من احتمال الاية لهذا
المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد السلب عليه فيكون سالبة جزئية
ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال والثالث انا لو سلمنا ان الآية عامة الاشخاص
فلا نم عمومها فى الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث
لا يرى فى الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة
لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح وانما التمدح للممتنع المتعذر بحجاب
الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب
اليهم من حبل الوريد كاف فى التمدح فلا ينافى رؤيته فى دار الاخرة
وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى ليس للتأبيد بل للتأكيد
ولهذا قيد بابدا ولو سلم انه للتأبيد فانما يكون فى الدنيا كقوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا انما اتى بابدا بعده مع انهم يتمنون الموت فى الآخرة للخلاص
عن العقوبة ( ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ) هذه العبارة مأثورة
عن النبى عليه الصلوة والسلام وفيه دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة
الثانية ينعكس بعكس النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ما شاء الله
تعالى فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد ( فالكفر والمعاصى
بخلقه وارادته ) لما مر مرارا وهذا كالمستغنى عنه اذ علم سابقا
فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة
يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة
فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله تعالى يريد
وقوعه ويكره تركه وان كانت حراما يريد تركه ويكره وقوعه وان كانت
مندوبا يريد وقوعه ولا يكره تركه وان كانت مكروها فبعكسه واما المباح

وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك
مع رده ( ولا يرضاه ) كقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هذا ايضا
قد مر (غني لا يحتاج الى شئ في ذاته وصفاته) هذا ايضا معلوم مما سبق
(ولا حاكم عليه ) بل هو الحاكم على الاطلاق كقوله تعالى له الحكم
( ولا يجب عليه شئ ) لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه
الذم كما قال بعض المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض
آخر او عما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه
جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات
والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله عليه السلام
حاكيا عن الله تعالى ياعبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول باطل
لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء
فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود في كل
افعاله وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم
والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمته ومصلحته على ان التزام رعاية الحكمة
والمصلحة لا يجب عليه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسألون وكذا الثالث
لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافي ما صرح به في
تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب حينئذ يكون
محصله ان الله تعالى لا يترك على طريق جرى العادة وذلك ليس
من الوجوب في شئ بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح
( كاللطف ) وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
بحيث لا يؤدي الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى
مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقص غرض التكليف فيكون
اللطف واجبا والا لزم نقص الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف
لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقصا لغرضه كمن دعى غيره
الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التأديب
فاذا لم يفعله البادي ذلك التأديب كان ناقصا لغرضه وانت





خبير وانه فرع على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم
وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه
الطاعة وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
اعم من ذلك (والاصلح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين
والدنيا عليه تعالى ومعتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين
فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير ومراد
الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام
والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يعقل
شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون
ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب
مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم بالاصلح الاصلح بالنسبة الى الشخص
لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم
ولذلك سأل الاشعري استاذه ابا علي الجبائي عن ثلثة اخوة عاش احدهم
في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية والآخر مات صغيرا فقال يثاب
الاول ويعاقب الثاني ولا يثاب الثالث ولا يعاقب فقال الاشعري ان قال
الثالث يارب هلا عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخل اخي المؤمن فاجابه
الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار
ثم قال الاشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمتني صغيرا حتى لا اعصى
فلا ادخل النار كما امت الثالث فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل
بتتبع آثار السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع
والاهواء ومن تلك القواعد انه يجب عليه تعالى ( العوض على الآلام )
واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم فيكون فعله واجبا وقد ابطله الاشعري
بان القبح العقلي منتف والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى بل لو عذب
المطيع ويغفر العاصي لم يقبح منه (ولا يجب الثواب عليه في الطاعة والعقاب
على المعصية) خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب
الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى
اوعد لمرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقبه لزم الخلف في وعيده والكذب

فى خبره وهما محالان على الله تعالى واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ولايلزم منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بانه حينئذ يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال محال واجاب عنه بأن استحالتهما ممنوع كيف وهما من الممكنات التى يشملها قدرة الله تعالى عليها قلت الكذب نقص والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات ولايشمله القدرة وهذا كما لايشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجهل والعجز وفى صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه فى الجواب ماأشرنا اليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه تعالى اذ فرق بين استحالة الوقوع و بين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال فى حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة ونحوهما فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف فى الوعيد جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدى فى التفسير الوسيط فى قوله تعالى فى سورة النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث قال والاصل فى هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لايجوز ان يخلف الوعد و بهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهانى حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهانى حدثنا زكريا ابن يحيى الساوجى وابو جعفر السلمى وابو على الموصلى قالوا حدثنا هدبة بن خالد حدثنا سهل بن ابى حزم حدثنا ثابت البنانى عن انس بن مالك رضى الله تعالى عنهم ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجزله ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل حدثنا الاصمعى قال جاء عمرو بن عبيد الى ابى عمرو بن العلاء فقال ياابا عمرو ايخلف الله ماوعده قال لا قال افرأيت من اوعده الله تعالى على عمله عقابا انه يخلف الله





وعيده فيه فقال ابو عمرو امن العجمة انت ياابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان العرب لاتعد عيبا ولاخلفا ان تعد شرا ثم لايفعله بل ترى ذلك كرما وفضلا وانما الخلف ان يعد خيرا ثم لاتفعله قال فاوجد لى هذا فى العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر * وانى اذا اوعدته اووعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى * والذى ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد خلف الوعيد كما قال السرائى الموصلى * اذا وعد السراء انجز وعده * وان اوعد الضراء فالعفو ما نعه * ولقد احسن يحيى ابن معاذ فى هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا كذا ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على العباد اذ قال لاتفعلوا كذا فانى اعذبكم كذا ففعلوا فان شاء عفا وان شاء آخذ لانه حقه تعالى واولاهما العفو والكرم لانه عفو غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى قلت ان حملت آيات الوعيد على انشاء التهديد فلاخلف لانه حينئذ ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة ولاخلف على هذا التقدير ايضا فلايلزم تبديل القول واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل التفصى عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لاعلى وقوعه بالفعل وفى الآية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قيل فجزاؤه جهنم خالدا فيها (بل ان اثاب) بالطاعة (فبفضله) من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد وكيف لايكون كذلك و ما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه على انه لانفى بشكر اقل قليل من نعمه تعالى فكيف نستحق عوضا عليه (وان عاقب) بالمعصية (فبعدله) لانه لاحق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء (ولاقبيح منه) اجمع الامة على انه تعالى لايفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لايتصور منه

القبح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لاتعلق لهما
بافعاله تعالى ( ولاينسب فيما يفعل او يحكم الى جور او ظلم ) لما تكرر
وتقرر والظلم قد يقال على التصرف فى ملك الغير وهذا المعنى محال
فى حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى
وضع الشئ فى غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم
العالمين واقدر القادرين فكل ماوضعه فى موضع يكون ذلك احسن
المواضع بالنسبة اليه وان خفى وجه حسنه علينا وايضا لما علم انه
لاقبيح منه تعالى والجور والظلم قبيح فلا تنسب افعاله واحواله اليهما
( يفعل الله مايشاء و يحكم مايريد لاغرض لفعله ) الغرض هو الامر
الباعث للفاعل على الفعل وهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل
فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله
تعالى اجل من ان ينفعل عن شئ او استكمل بشئ فلا يكون فعله معللا
بغرض وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة
اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى غرض لزم كونه مستكملا بغيره
وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز ان يكون الاولوية راجعة
الى غيره لا اليه تعالى فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بانه ان كان حصوله
اولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لايكون
باعثا له بديهة وان كان حصوله اولى له تعالى لزم المحذور ومانشاهد
من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه فى الحقيقة يفعله لنفع
نفسه فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك البر اولى واحسن بالنسبة اليه
من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب الآخرة اولكونه محبوبا له
اومتوقعا منه منفعة فظاهر وان احسن اليه للرحم والعطوفة عليه
فلازالة رقة القلب اللازم للجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو
بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا لفعله تعالى غرضا
وتمسكوا بان الفعل الخالى عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز
على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالى عن المنفعة والمصلحة لا الخالى
عن الغرض وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لاتحصى لكن





لاشئ منهما باعثا له على الفعل كما يشعر به قوله ( راعى الحكمة فيما خلق
وامر ) واودع فيها المنافع ولكن لاشئ منها باعثا له تعالى على
الفعل وان كانت معلومة له تعالى كما ان من يغرس غرسا لاجل الثمرة
يعلم ترتب المنافع الاخر على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع
باغصانه وغيرهما مع ان الباعث له على الغرس هو الثمرة لاغير فجميع
تلك الفوايد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ماسوى الثمرة الى الغارس
والآيات والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض مأولة بتلك الحكم والمصالح
واذا اتقنت ذلك علمت ان ماقاله شارح المقاصد من ان الحق ان تعليل
بعض الافعال لاسيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب
الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واما تعميمه
بانه لايخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث كلام غير معقول فانه
ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلا شئ من افعاله
واحكامه معللة بهذا المعنى وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل
افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا
وبعضها مما يخفى الاعلى الراسخين فى العلم المؤيدين بنور من الله تعالى
وروح منه ( تفضلا ورحمة لاوجوبا ولاحاكم سواه ) هذا مما علم فيما
سبق ( فليس للعقل حكم فى حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا
للثواب والعقاب ) قالوا الحسن والقبح يطلق على معان ثلثة الاول
صفة الكمال والنقص والثانى ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما
بالمصلحة والمفسدة ولانزاع فى ان هذين المعنيين ثابتان للصفات فى احد
نفسها وان مأخذهما العقل وتختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح
والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو عندنا
مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال فى انها فى انفسها لايقتضى المدح
والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع
حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وهو عند المعتزلة عقلى قالوا للفعل
فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن او قبح يقتضى مدح
فاعله وثوابه وذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن

الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لايدرك العقل بنفسه لابالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كما فى حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهى واما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد بحكم العقل ولايتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لاصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة فى القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لاحاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح قال الجبائى ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقة بل بوجوه واعتبارات واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما فى لطم اليتيم للتأديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بايجاد فعله بل بينا ان فعله مخلوق لله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتيب الثواب والعقاب على افعاله (فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع) لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا وبانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين لايحكم العقل باستقلاله بحسن شئ منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ما حسنه الشرع انه لم يرد به نهى شرعى تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى وهو الواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهايم وغير المكلف وكذلك ماقاله المصنف فى المواقف القبيح مانهى عنه شرعا والحسن بخلافه وقال فى شرحه للمختصر المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انه لايوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبى مختلف فيه (وليس للفعل صفة حقيقية اواعتبارية باعتبارها حسن اوقبيح) كما قال به بعض





المعتزلة كما مر (ولو عكس لكان الامر بالعكس) اى كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا (وهو) اى الله تعالى (غير متبعض ولا متجز) لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالاخر الانقسام الفرضى والوهمى وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه عن ذلك (ولاحد له) يمكن ان يراد به نفى الاجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على مايرادف النهاية وحينئذ يحمل التبعض والتجزى على الاجزاء الخارجية والعقلية (ولانهاية له) لان النهاية من خواص المقادير والمص لايبالغ فى تهذيب العبارة وتحريرها كما لايخفى فان كثيرا ماينكر مما لاحاجة اليه للعلم به مما سبق (صفاته واحدة بالذات) اى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات استدل عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الى الموجب والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لايستند الى القادر المختار وكذا الثانى لان نسبة القديم الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا محيص عن التسلسل على هذا التقدير فى الصفات التى هى مبادى الاختيارى ولايخفى ان تسوى جميع الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها اولى من البعض فى نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية (غير متناهية بحسب التعلق) لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهرة لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات والممتنعات باسرها وهى غير متناهية واما المقدورات والمراد فلان قدرته وارادته لاتقفان عند حد لاتمكن الزيادة عليه فهى غير متناهية بمعنى انها لاينتهى الى حد لايمكن تجاوزه قلت لاحاجة فى تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها فى الوجود مقدورا بناء على استحالة الامور

الغير المتناهية مطلقا واما فى تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت فى الازل بوجود الممكنات كل منها فى الوقت الذى يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة فى الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلاحاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من البين ان لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعرى فلايتصور فيها الحكم بلا تناهى المتعلقات (فما وجد من مقدوراته قليل من كثير) لان ما وجد منه متناه ومقدوراته غير متناهية بل لانسبة بينهما من النسب المقدارية (وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته) ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن (ولله تعالى ملائكة) وهى اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة (لايذكر ولا يؤنث) كما ورد فى الكتاب والسنة والملائكة جمع ملأك على الاصل لان الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهى الرسالة سموا به لانهم وسائل بين الله وبين الناس (ذواجنحة مثنى وثلث ورباع) وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر فى هذه الاعداد لما روى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم رأى جبرائيل ليلة المعراج وله ستمائة جناح (منهم جبرائيل) وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحى (وميكائيل) يتعلق به تعيين الارزاق (واسرافيل) يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث (وعزرائيل) يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم (لكل واحد منهم) اى من الملائكة (مقام معلوم) فى المعرفة والقرب والايتمار بامر من اوامر الله تعالى قيل انهم لايترقون ولاينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الآية وهى قوله تعالى وماامنا الا له مقام معلوم لايدل على نفى الترقى وتجويز الترقى وانت تعلم انه ينافى ظاهر ما قاله جبرائيل عليه السلام ليلة المعراج ولو دنوت انملة لاحترقت (لايعصون الله ما امرهم) فى الماضى (ويفعلون





مايؤمرون) فى المستقبل وما صدر عنهم فى قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الافساد والسفك اليهم ليس عندهم غيبة كما توهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لايتصور فى حق من لايوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتمة تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى انه كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن تيمية ان السبب فى ازالهما ان السحر قد فشا فى ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة منها وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلمان الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا بملكين اصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر ومايقال من انهما كانا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة فانزل الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنوآدم ونزلت فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة فى الارض فواقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذى كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء فمسخها وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير مقبول ولا معقول لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود الى السماء ومسخها الله تعالى وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذى به صعدت الفاجرة بل هما علماها فسياقة هذه القضية تشهد بكذبهما وليس فى كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مايدل على صدقها (والقرآن) وكذا سائر الكتب الالهية (كلام الله غير مخلوق) لما روى عن النبى عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى

لايمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق
الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى فى تبليغ احكامه
و يصدقهم بان يخلق المعجزة حال تحديهم فيثبت رسالتهم من غير توقف
على ثبوت الكلام لم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة
فى كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا فى تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه
وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضين فى النتيجة وهما كلام الله تعالى
صفة له وكل ما هو صفة له قديم فكلام الله قديم وكلام الله مركب
من حروف واصوات مرتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك
فهو حادث فكلام الله تعالى حادث واضطروا الى القدح فى احد
القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة بعض
المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهى
قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة
فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت فما بالهم
لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق
لفظ الحادث على الكلام اللفظى رعاية للادب واحترازا عن ذهاب
الوهم الى حدوث الكلام النفسى كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه
تعالى ليس قائما بلسان اوقلب ولا حالا فى مصحف اولوح ومنع
عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظى رعاية
للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلى والمعتزلة
قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم
بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات
فى الجسم كاللوح المحفوظ او كجبرائيل اوالنبى عليه السلام اوغيرها
كشجرة موسى فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة
الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التى التزمها
الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه
تعالى صفة لغيره وان معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقا للكلام
فى الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة





من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا
ان كل ما هو صفة له فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى
واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه تعالى مؤلف
من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة فى حدوث
الكلام اللفظى انما نزاعهم فى اثبات الكلام النفسى وعدمه وذهب
المصنف الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد فى ذلك
مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى
على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب
منه ان مراده مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى
كلاما مجازا لدلالته على ما هو الكلام الحقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ
حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلاما له تعالى حقيقة وهذا الذى
فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتى
المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة
وكعدم المعارضة والتحدى بما هو كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء
المحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لايخفى فساده على
المتفطنين فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به
المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى
جميعا قائما بذات الله تعالى ( وهو المكتوب فى المصاحف المقروء
بالالسن المحفوظ فى الصدور ( والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير
القراءة والمحفوظ غير الحفظ ) وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة
متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات
المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام
بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل ان محمدا بن عبد الكريم الشهرستانى
ذهب اليه فى نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما اولا فلان مذهب
الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولانهى ولاخبر وانما يصير
احد هذه الاوصاف بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق

على الكلام اللفظى وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذات الله تعالى من غير ترتب يفضى الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لايكون فيه سيالة وهوسفسطة من قبيل ان يقال الحركة توجد فى بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدى الى ان يكون الفرق بين مايقوم بالقارى من الالفاظ و بين مايقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلايكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان مايقوم بالقارى ومايقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض الصفات الحقيقية لله تعالى مجانسا لصفات المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد محال فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف و هو مذهب اكثر الاشاعرة ماخلا المصنف ومواخذيه وما علم من الدين كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ماهو كلام الله حقيقة لاعلى انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لايمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف و بعضها مما لايتعلق النسخ بالتلفظ كما نسخ حكمه و بقى تلاوته ولنا فى تحقيق الكلام يتوقف على تمهيد مقدمة هى ان مبدأ الكلام النفسى فينا صفة يتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذى ينطبق





على المقصود وهذه الصفة ضد الخرس وهى معنى مبدأ الكلام النفسى وهى غير العلم فانها قد يختلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التى رتبناها فى خيالنا لاغير ومارتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى بصفته الازلى الذى هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمى ازلى ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمى وليس كلام الله تعالى الا مارتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لاتعاقب بينهما فى الوجود العلمى حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينهما فى الوجود الخارجى وهو بحسب هذا الوجود كلام لفظى وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل مايلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ماهو ظاهر كلام متقدمى الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب والترتيب فينا لقصور الآلة فانه يؤدى الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف على متقدمى الاشاعرة من المحذورات فان التحدى به حينئذ يكون كلام الله تعالى وانكار كون مابين الدفتين كلام الله تعالى يكون كانكار كون مابين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا فى حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا انه جعل ذلك الكلام موجودا بالوجود اللفظى ولعل المتأمل الصادق ممن رفض التعصب والجدال يشهد بحقيقة هذا المقال ( واسماؤه تعالى توقيفية ) اى لايجوز اطلاق اسم عليه مالم يرد به اذن الشارع قال فى المواقف وشرحه ليس الكلام

فى الاسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات وانما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه تعالى سواء ورد بذلك الاطلاق اذن الشرع اولم يرد وكذا الحال فى الافعال فقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لايليق بكبريائه فمن ثمه لم يجز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولالفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل ولالفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على مالاينبغى مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى مالاينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة الادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقه بالجهل ولالفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع من ايهام مالايسوغ فى حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعرى ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار للاحتياط فى الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشارع انتهى قلت وذهب الامام الغزالى الى جواز اطلاق ماعلم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف فى المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والام ومن يجرى مجريهما وهو تعالى منزه عن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل بلفظ خداى وتكرى وامثالهما فى سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير اللهم الا ان يقال ان لفظ خداى معناه خود آينده اى الموجود بذاته وحينئذ يكون مرادفا لواجب الوجود كما ذكره الامام الرازى فى بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك فى سائر





اسمائه بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف لابطريق التسمية (والمعاد) اى الجسمانى فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره (حق) باجماع اهل الملل الثلث وشهادة نصوص القرآن فى المواضع المتعددة بحيث لايقبل التأويل كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية فى أبى بن خلف خاصم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واتاه بعظم قدرم و بلى ففته بيده وقال يامحمد ترى الله يحيى هذه بعد مارم فقال صلى الله تعالى عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقلع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لايمكن الجمع بين الايمان بما جاءبه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم و بين انكار الحشر الجسمانى قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة و بين الحشر الجسمانى لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعى حشرها جميعا ابدانا غير متناهية فى امكنة غير متناهية وقد ثبت تناهى الابعاد بالبرهان وباعترافهم (يحشر الاجساد ويعاد فيها الارواح) باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين بل اكثرهم وبان يجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم يدعون بداهة استحالته ويزعمون اقامة الدلائل التنبيهية عليها منها ما ذكره ابن سينا فى التعليقات انه اذا وجد الشئ وقتا ما ثم لم ينعدم واستمر وجوده فى وقت آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الوجود واحد واما اذا عدم فليكن الوجود السابق اوليكن المعاد الذى حدث (ب) وليكن المحدث الجديد

(ج) وليكن (ب) كج فى الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك لايخالفه الا بالعدد فلايتميز (ب) عن (ج) فى استحقاق ان يكون (ا) منسوبا اليه دون (ج) فان نسبة (ا) الى امرين متشابهين من كل وجه الا فى النسبة التى ينظر هل يمكن ان يختلف فيهما اولا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى (لب) دون (ج) لانه كان (لب) دون (ج) فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب فى بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان (لج) بلى اذا صح مذهب من يقول ان الشئ يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا لم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخرى واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذاتا ثانية لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل منهما معادا اولا يكون كل واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا اوذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا اوذاتا شيأ واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين واذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة بقى الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه وربما يخالج الاوهام انه اذا عدم فى الخارج يبقى فى نفس الامر بحسب وجوده الذهنى فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا فى العدم ووجه دفعه ان الموجود فى الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجى بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل وايضا كما ان المعدوم موجود فى الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الوجود الثانى الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبة





الى المبدأ المفروض فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق ومنهما انه لواعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه فان الوجود سابقا ولاحقا شئ واحد واورد ان اللازم تخلل العدم بين وجودى الشئ الواحد واستحالته اول المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشئ على الشئ مطلقا عبارة عن كون وجود الشئ الاول متقدما على وجود الشئ الثانى واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلواعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشئ على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم فى الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثانى وهو ان يكون الاعادة بجميع الاجزاء المتفرقة وتأليفها كما كانت اولا لايقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثانى ايضا لان اجزاء البدن الشخصى كبدن زيد مثلا وان لم يكن له جزء صورى لايكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثانى لايكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله وحينئذ تكون تناسخا ومن ثمه قيل مامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان يسمى مثل ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذى دل على استحالته الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر لايكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذى نعنيه بالحشر الجسمانى وكون الشكل والاجتماع بالشخص غيرا لشكل الاول والاجتماع السابق لايقدح فى المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ

وحدثه الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤاخذ شرعا وعرفا بعد التبديل بما لزمه قبله فكما لايتوهم ان فى ذلك تناسخا لاينبغى ان يتوهم فى هذه الصورة ايضا وان كان الشكل الثانى مخالفا للشكل الاول كما ورد فى الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون والحاصل ان المعاد الجسمانى عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات والتغايرات التى لا تقدح فى الوحدة بحسب العرف والشرع ولا تقدح فى كون المحشور هو المبدأ فافهم واعلم ان المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره واما المعاد الروحانى اعنى التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولايكفر منكره ولامنع شرعيا ولاعقليا من اثباته قال الامام فى بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح لمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى انوار عالم القدس لايمكنه ان يلتفت الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لايمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولاشبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحانى انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباتها ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا على مع انكاره المعاد الجسمانى على مابسطه فى كتاب المبدأ والمعاد وبالغ فيه واقام الدلائل بزعمه على نفيه قال فى اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ماهو مقبول





من الشرع ولا سبيل الى اثباته الامن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلوم لايحتاج ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها سيدنا ومولانا محمد عليه السلام حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه ماهو يدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس الى الانفس وان كان الاوهام منا يقصر عن تصورهما الآن وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلى ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة (وكذا المجازاة والمحاسبة) لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة فى الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضايح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تنبيها لمسرة الاولين وحسرة الآخرين (والصراط) للنصوص الشايعة فى الكتاب والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الاواردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضى عبد الجبار متمسكين بانه لايمكن العبور على ذلك فايجاده عبث وان امكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولاعذاب عليهم يوم القيمة ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب الذات غايته انه محال عادى والانبياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى آخر ماورد فى الحديث (والميزان حق) وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن به صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع به شبهة المعتزلة وهى ان الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها

لايمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة فى الوزن مثل الحكمة فى الحسنات على انه ليس يجب علينا ان نعلم وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض ولايجب عليه شئ والميزان عند بعض السلف واحد له كفتان ولسان وسما قان وروى فى الحديث وذكره بلفظ الجمع فى قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان (وخلق الجنة والنار) اى هما مخلوقان الآن لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التى اعدت للكافرين ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليسا مخلوقين الآن بل يخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانا موجودين فاما فى عالم الافلاك اوفى عالم العناصر اوفى عالم آخر والكل باطل اما الاولان فلانه ورد فى التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارضين فكيف توجد الجنة والنار معا فيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب يمنع امتناع الخلاء وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوة بجسم آخر قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لاتخلو عن حكم ومصالح فالحكمة فى خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيمة اجماعا من المسلمين فلا فائدة فى خلقهما الآن فيكون ممتنعا والجواب انه لايجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلانم انحصار الفائدة فى المجازاة ولئن سلم فلانم انه غير واقع قبل يوم القيمة اذقد ورد فى الحديث انه قد يفتح للمؤمن فى قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار (ويخلد اهل الجنة فى الجنة





واما الكافر فيخلد فى النار مطلقا) وقال الجاحظ وعبد الله المقرى ان دوام العذاب انما هو فى حق الكافر المعاند دون المبالغ فى الاجتهاد الساعى بقدر وسعه وان لم يهتد اليه اذ لاتقصير عنه ولايكلف الله نفسا الاوسعها وفى المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد اى قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون فى النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون فى الجنة بعد ان يعذب عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين فى النار لما روى ان خديجة رضى الله عنها سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا فى الجاهلية فقال عليه السلام هم فى النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففى الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففى النار وقال النووى فى شرح صحيح المسلم الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم لايعذبون بل هم خدام اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولقوله تعالى ولاتجزون الا ما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لايدل على كونهم خدام اهل الجنة فلابد لهم من دليل آخر (ولايخلد المسلم صاحب الكبيرة فى النار) وان مات بلاتوبة خلافا للمعتزلة والخوارج (بل يخرج آخرا الى الجنة) تفضلا لاوجوبا والدليل على عدم خلودهم فى النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لاتكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه فلايكون مخلدا فيها ولقوله عليه السلام من قال لااله الاالله دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الايات فان الخلود حقيقة مستعملة فى المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام ام لا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة كانت اوكبيرة كافر واختلف العلماء فى تعريف الكبيرة فقيل ماقرن به حد وهو قاصد وقيل ماقرن به حد اولعن اووعيد بنص الكتاب اوالسنة

واعلم ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلثة او اكثر منه او اشعر بتهاون المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كالوقتل رجلا مؤمنا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطئ زوجته وهو يظن انها اجنبية وقال الرویانی من اصحاب الشافعی الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط فی الغصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور واكل الربا والافطار فی نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجر وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة فی الكيل والوزن وتقديم الصلوة علی وقتها وتركها وتأخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير الحق والكذب علی النبی صلی الله تعالی عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهی عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من زوجها بلا سبب واليأس من رحمة الله والامن من مكره واهانة اهل العلم وحملة القرآن والظهار واكل لحم الخنزير وفی وجه تأخير صلوة واحدة الی ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة وانما ترد الشهادة به لو اعتاد به (والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة) والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة (جائز) لقوله تعالی ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوی ما نفی عنه الغفران وما اثبت له (والشفاعة) لدفع العذاب ورفع الدرجات (حق لمن اذن له الرحمن) من الانبياء عليهم السلام والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالی يومئذ لا تنفع الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضی له قولا وقوله تعالی من ذا الذی يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم يجز الشفاعة له واما الصغائر





فعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات (وشفاعة رسول الله صلی الله تعالی عليه وسلم لاهل الكبائر من امته) لقوله عليه الصلوة والسلام ادخرت شفاعتی لاهل الكبائر من امتی وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة فی انكارهم الشفاعة لاهل الكبائر مستدلين بقوله تعالی واتقوا يوما لا تجزی نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته علی العموم فی الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة (وهو مشفع فيهم) ای مقبول الشفاعة قيل هو صلی الله تعالی عليه وسلم مشفع فی جميع الانس والجن الا ان شفاعته فی الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيمة وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة قال الله تعالی وما ارسلناك الا رحمة للعالمين (ولا يرد مطلوبه) لقوله تعالی ولسوف يعطيك ربك فترضی ولما روی فی الحديث ان الله تعالی يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلی الله تعالی عليه وسلم لا يرضی الا باخراج من كان فی قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار هذا هو من الشفاعة الكبری التی خص بعض العلماء المقام المحمود به عليه السلام (وعذاب القبر) للمؤمنين الفاسقين وللكافرين (حق) لقوله تعالی النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالی علی سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين وبالاحيائين الاماتة الاولی ثم الاحياء فی القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشی ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيمة وقوله صلی الله تعالی عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ونقل العلامة التفتازانی عن السيد ابی الشجاع ان الصبيان يسئلون وكذا الانبياء عليهم الصلوة والسلام وقيل ان الانبياء لا يسئلون لان السؤال علی ما ورد

فى الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولايعقل السؤال عن النبى عليه
السلام عن نفس النبى عليه الصلوة والسلام وانت خبير بانه لايدل على عدم
السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا
فى النبى الذى لايكون على ملة نبى آخر واختلف الناس فى عذاب القبر
فانكره قوم بالكلية واثبته آخرون ثم اثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء
فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم
لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجمع الآلام فى جسده فاذا حشر احس
بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن
من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولايلزم
ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان الماكول فى بطن الحيوانات يحيى ويسئل
وينعم ويعذب ولاينبغى ان ينكر لان من اخفى النار فى الشجر الاخضر
قادر على اخفاء العذاب والنعم قال الامام الغزالى فى الاحياء اعلم ان ذلك
ثلث مقامات فى التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح
والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لانشاهد
ذلك فان هذا العين لاتصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل مايتعلق
بالاخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون
بنزول جبرائيل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله تعالى عليه
وسلم يشاهده فان كنت لاتؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحى
اهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبى عليه السلام مالايشاهده
الامة فكيف لايجوز هذا فى الميت المقام الثانى ان تتذكر امر النائم
فانه يرى فى منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى يراه فى نومه يصيح
ويعرق جبهته وقد يزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به
كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولاترى فى حواليه
حية والحية موجودة فى حقه والعذاب حاصل له ولكنه فى حقك غير
مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلافرق بين حية تخيل اونشاهد
المقام الثالث ان تعلم ان الحية بنفسها لاتؤلم بل الذى يلقاك منها وهو السم
ثم السم ليس هو الالم بل عذابك فى الاثر الذى يحصل فيك من السم فلو





حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان
لايمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الابان يضاف الى السبب الذى
يفضى اليه فى العادة والصفات المهلكات تنقلب موذيات ومؤلمات
فى النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود
الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلثة فاعلم ان
من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر مابعده ومنهم من انكر الاول
واثبت الثانى ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذى انكشف
لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك فى حيز الامكان وان من ينكره
بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى
وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه
وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث فى التعذيب ممكنة والتصديق
بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد
يجتمع عليه النوعان ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلثة هذا هو الحق
فصدق به (وسؤال منكر ونكير حق) لقوله عليه السلام اذا قبر الميت
اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير
فيقول لان له ماكنت تقول فى هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو
عبد الله ورسوله اشهد ان لااله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
ويقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفتح له فى قبره سبعين ذراعا
فى سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم
فيقولان نم كنوم العروس الذى لايوقظه الا احب اهله اليه حتى
يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس
يقولون قولا فقلت مثلهم لاادرى فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك
فيقولان للارض التأمى عليه فتلتأم عليه فتختلف اضلاعه فلايزال
فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائى وابنه
والبلخى تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر مايصدر من الكافر
عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وهو خلاف ظاهر
الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال

الملكين اكثر من ان يحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر
وان كان كل واحد منها خبر الآحاد واتفق عليه السلف الصالح
قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر
المريسي واكثر متأخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت
جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن تأمل عجايب الملك
والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا
فان للنفس نشأة وهي في كل نشأة تشاهد صورا تقتضيها
تلك النشأة فكما انا نشاهد في المنام صورا لا نشاهدها
في اليقظة كذلك نشاهد في حال الانخلاع من البدن امورا لم يكن
نشاهدها في الحيوة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام
فاذا ماتوا انتبهوا (وبعثة الرسل) جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى
الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية (بالمعجزات)
جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة
عند تحدي المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم
معارضة ولها سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى
او ما يقوم مقامه من الترك الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث
ان يتعذر معارضة الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط
التصريح بالتحدي بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون
موافقا للدعوى فلو قال معجزاتي كذا ففعل خارقا آخر لم يدل
على صدقه السادس ان لا يكون مما اظهره مكذبا له فلو انطق الضب
الميت فيكذبه فان الصحيح بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ان يحيي رجلا
فقال انه كاذب لم يعلم صدقه انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء
معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه هو
بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه السابع فلا يقدح تكذيبه
ان لا يكون المعجزة متقدما على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة
بزمان يسير يعتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات
(من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم حق) اما نبوة آدم





فبالايات الدالة على انه امر ونهى مع القطع بانه لم يكن في زمانه
نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على
ما نقل من بعض البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون
النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم عليه السلام فقط
والصابئية بنبوة شيث وادريس عليهما السلام فقط وبعض اليهود بانكار نبوة
غير موسى على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم وجمهور
اليهود والمجوس والنصارى ينكرون بنبوة نبينا محمد سيد المرسلين صلى الله
تعالى عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى
غير العرب هو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل ايها الناس اني
رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج
الى النبي كان مختصا بالعرب لفشوا الشرك فيهم دون اهل الكتاب
فاسد فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين
(ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الانبياء) اما نبوته فلانه ادعى النبوة
واظهر المعجزة الخوارق على يده وكلاهما بلغ حد التواتر على ان
القرآن الكريم الذي اوحي اليه موجود ومحفوظ وقد دعا المخالفين
مرارا عديدة الى معارضته باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه
وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف ولم
يأت من زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه
فسواء كان الاعجاز له للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهد
فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض
المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث
لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور ولمجموع الامرين
كما قاله القاضي او لصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة
كما ذهب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام او صرفهم بان
يسلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المضارعة يثبت نبوته صلى الله
تعالى عليه وسلم على ان المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل
منها فالقدر المشترك بينهما متواتر كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه

وسخاوته وسخاوة حاتم وهو كاف فى اثبات المطلوب وسيرته المطهرة
واحواله عليه السلام قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف
الالهية والدقايق الحكمية التى يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ
بين قوم غلب فيه الجهالة ولم يمارس الخط والتعليم والتأديب الى غير
ذلك من شمائله الكريمة التى بهر لباب العارفين هى اقوى دليل على نبوته
صلى الله تعالى عليه وسلم واما كونه خاتم الانبياء ( ولا نبى بعده )
فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله تعالى عليه
وسلم لعلى رضى الله تعالى عنه انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه
لا نبى بعدى وقال اهل البصائر لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق
الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التى
تعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد
تكفلت هذه الشريعة الغراء جميع هذه الامور على الوجه الاتم
الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام
دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبى بعده فلذلك ختم به النبوة
واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه
خاتم النبيين ( والانبياء معصومون من الكفر قبل الوحى وبعده
ومن الكبائر ) عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم
ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع اهل الملل والشرايع
كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على
صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغون من الله تعالى جواز
صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلافا لمنعه
الاكثرون وجوزه القاضى ابو بكر واما سائر الذنوب فان كان
كبيرة فهم معصومون على تعمده واما عن صدوره سهوا او على
سبيل الخطاء فى التأويل فقال المصنف رحمه الله فى المواقف انه
جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافه وعن الصغائر
المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا اوسهوا خلافا للجاحظ





وبعض المعتزلة فانهم يجوزونه سهوا بشرط ان يتنبهوا عليه
فينتبهوا عنه وعن الصغائر الغير المشعرة عمدا كما ذكره العلامة
التفتازانى فى شرحه للمقاصد لكن قال فى شرح العقائد واما
الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه ويجوز
سهوا بالاتفاق الا مايدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة
لكن المحققين اشترطوا ان يتنبهوا عليه فينتبهوا عنه هذا كله
بعد الوحى واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب
المعتزلة الى امتناعها لانها توجب التنفرة المانعة من اتباعهم فيفوت
مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب التنفرة كعهر الامهات
والفجور والصغائر الدالة على الخسة وجه ومنع الشيعة صدور
الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر
تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام مما يشعر
بمعصية او كذب فان كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان
منقولا بطريق التواتر فصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول
على ترك الاولى او كونه قبل البعثة قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين
اوله وآخره من التنافر واختير فى المواقف وشرحه انهم معصومون
فى نبوتهم عن الكبائر مطلقا اى سهوا او عمدا ومن الصغائر
عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على
عصمتهم من الصغائر عمدا ومن الكبائر مطلقا بعد البعثة ومايشعر
بصدور المعصية عنهم فمحمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار
سيئات المقربين ( وهم افضل من الملائكة العلوية ) عند اكثر
الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين
ايضا افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابو عبد الله
الحليمى والقاضى ابو بكر منا الملائكة افضل والمراد بالافضل اكثر
ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف
عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فيكون عباداتهم اشق وقد
قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم افضل العبادات احمزها اى اشقها

قلت وعلى هذا يندفع مايتوهم من ان اساءة الادب مع الملك كفر
ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل لان ذلك انما يدل على
كونهم اشرف بسبب كثرة مناسبة مع المبدأ الاول فى النزاهة وقلة الوسائط
لاعلى انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله (واهل بيعة الرضوان)
وهم الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة (واهل) غزاة (بدر) وهم الذين حاربوا مع رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم بقريب قليب بدر وكانوا ثلثمائة وثلثة عشر
شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعارضت الاحاديث الصحيحة
فى شانهم انهم (من اهل الجنة) وقد عدهم الامام البخارى رحمه الله
تعالى فى جامعه الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدماء عند
ذكرهم فى البخارى مستجاب قد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة
والحسن والحسين وعائشة رضى الله تعالى عنهم بل سائر زوجات
الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ورضى الله تعالى عنهن (وكرامات
الاولياء حق) وهى امور خارقة للعادة ويظهر على يد المؤمن
المتقى العارف بالله وصفاته المتوجه بكلية قلبه الى جانب قدسه
غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك يمتاز عن المعجزة وبالصفات
المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة
بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة فى غيهم حتى يأتيهم
امر الله تعالى وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا ماذكروا به
فتحنا عليهم ابواب كل شئ حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم
بغتة فاذاهم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين
وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا رأيت الله يعطى العبد
مايحب وهو مقيم على معصيته فانما هو ذلك استدراج ثم تلا فلما
نسوا ماذكروا به الآية وعن المعونة وهى مايظهر من عوام المسلمين
عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا والاستاذ ابو اسحق منا
والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء اذ حينئذ يشبه بالمعجزة ورد بانها





يمتاز عنها بعدم مقارنة التحدى ولانها تكون معجزة للنبى وكرامة
للولى الذى ظهرت على يده والدليل على حقيقتها قصة مريم وآصف
ابن برخيا وما تواتر عن غيرهما من اولياء امة نبينا محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم بحيث لايستطيع العاقل انكاره وقلما يكون احد لما يشاهد
بعضها او يتواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطئ المخبرين على الكذب
(يكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد) فيه اشعار بوجه
تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته
من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن واعلم ان مسئلة الامامة ليست
من الاصول التى تجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة
لكن لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب
الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها فى ذيل النبوات حفظا لعقائد عامة
المسلمين عن الخطأ والميل صونا لهم عن الوقوع فى مهاوى الزلل كما قال
المصنف (والامام) الحق (بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ابو بكر
الصديق رضى الله تعالى عنه) لقبه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك
واسمه عبد الله ابن ابى قحافة (ثبت امامته بالاجماع) وان توقف فيه
بعضهم اولا فان الصحابة رضى الله تعالى عنهم قد اجتمعوا يوم وفات
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة فقال الانصار
للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر رضى الله تعالى عنه منا الامراء
ومنكم الوزراء واجتمع عليه بقول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الأئمة
من قريش فاستقر رأى الصحابة رضى الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة
على خلافة ابى بكر واجمعوا رضى الله عنهم على ذلك وبايعوه وبايعه بعد
ذلك على على رأس الاشهاد ولقبه بخليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم بعد توقف منه فصار امامته مجمعا عليه غير مدافع ولم ينص رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص
على ابى بكر رضى الله تعالى عنه والشيعة فانهم يزعمون النص على على
كرم الله تعالى وجهه اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيهما
(ثم عمر الفاروق رضى الله تعالى عنه) الفارق بين الحق والباطل برأيه

الثابت ثبت امامته بنصب الامام والاجماع فان ابابكر رضى الله تعالى عنه
بعد ما انقضت على خلافته سنتان واربعة اشهر اوستة اشهر مرض
فلما آيس من حيوته دعا عثمان رضى الله تعالى عنه واملى عليه كتاب العهد
لعمر فقال اكتب (بسم الله الرحمن الرحيم هذا ماعهد ابو بكر ابن ابى
قحافة فى آخر عهده فى الدنيا خارجا منها واول عهده بالآخرة داخلا
فيها حين يؤمن الكافر و يتوب الفاجر انى استخلفت عمر بن الخطاب
فان عدل فذلك ظنى به ورأيى فيه وان جار فلكل امرء ما اكتسب
واردت الخير ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون فلما كتب
ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا بمن فى الصحيفة
فبايعوا حتى مرت بعلى كرم الله وجهه فقال بايعنا بمن كان فيها وان
كان عمر فوقع الاتفاق على خلافته فقام عمر عشر سنين بامر الخلافة
والامامة واقامها على نهج العدل والاستقامة واستشهد فى ذى الحجة
ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابى لؤلؤ غلام المغيرة ابن شعبة وحين
استشعر موته فقال ما اجد احدا احق بهذا الامر من الذين توفى
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان
وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص
رضى الله تعالى عنهم اجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن
عمر رضى الله تعالى عنه وفوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف
ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضى الله تعالى عنه و بايعه بمحضر
من الصحابة فبايعوه وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا
(ثم عثمان ذو النورين رضى الله تعالى عنه) سمى به لان النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له فلما ماتت
فقال لو كان عندى ثالثة لزوجتكها (ثم على المرتضى كرم الله وجهه)
الذى ارتضاه الله تعالى ورسوله فى امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان
يحصى واوفر من ان يستقصى لما استشهد عثمان رضى الله تعالى عنه
اجتمع كبار المهاجرين والانصار رضى الله تعالى عنهم بعد ثلثة ايام او خمسة
من موت عثمان رضى الله تعالى عنه على على كرم الله وجهه والتمسوا منه





قبول الخلافة فقيل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار
خلافته اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ست سنين
واستشهد على رأس الثلثين من وفات رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
كما قال الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلثين
انما يتم بخلافة امير المؤمنين حسن بن على رضى الله تعالى عنهما على
ستة اشهر بعد وفات امير المؤمنين على كرم الله وجهه والمراد بالخلافة
الخلافة الكاملة وهى الخلافة الحقيقية فلا ينافى ذلك تسمية الائمة
من اهل الحل والعقد بعض من بعدهم خليفة ولما ذكره الفقهاء من انه يجوز
اطلاق خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على السلطان (والافضلية
بهذا الترتيب) اى بترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف
بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن
ان ابابكر افضل من عمر ثم عمر من عثمان ثم يتعارض الظنون فى عثمان وعلى
رضى الله عنهما وعن ابى بكر بن ابى حذيفة تفضيل على على عثمان
رضى الله عنهما (ومعنى الافضلية) اى المعنى المراد بها ههنا انه
(اكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى) بما كسب من الخير (لانه اعلم واشرف
نسبا وما اشبه ذلك) فان صيغة افعل التفضيل موضوعة للزيادة
فى معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع الوجوه او بجميع
صفات الفضائل من حيث المجموع و الذى وقع الخلاف فيه ههنا
هو الرجحان بهذا الوجه اعنى من حيث الثواب لا الرجحان بين الوجوه
الاخر فلا ينافى فى ذلك رجحان الغير فى آحاد الفضائل الاخر ولا فى مجموع
الفضائل من حيث المجموع و تمام تفصيله فى الحواشى الجديدة لنا
على الشرح الجديد للتجريد (والكفر عدم الايمان) والايمان فى اللغة
التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا وفى الشرع
وهو التصديق بما علم مجىء النبى صلى الله تعالى عليه وسلم به ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى
واتباعه والتلفظ بكلمتى الشهادتين مع القدرة عليه شرط فمن اخل به
فهو كافر مخلد فى النار ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول

فان من الكفار من كان يعرف الحق بقيناوكان انكاره عناداواستكبارا
قال الله تعالى وجحدوا بهاواستيقنتها انفسهم ظلما وعلواوالدليل على
خروج التلفظ بكلمتى الشهادتين على الايمان قوله تعالى اولئك
كتب فى قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبهم وقوله
تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم
ثبت قلبى على دينك حيث نسب فيها و فى نظائرها المعبر المحصورة
الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل
خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه فى عدة مواضع
من الكتاب كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزء
لايعطف على كله فلايقال جاءنى القوم وافرادهم ولاعندى العشرة
وآحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربع حالات الاول ان يجعل
الاعمال جزأ من حقيقة الايمان داخلة فى قوام حقيقته حتى يلزم
من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثانى ان يكون اجزاء عرفية
للايمان فلايلزم من عدمها عدمه كما يعد فى العرف الشعر والظفر
واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لايقال بنعدم زيد بانعدام
احد هذه الامور ولا لاغصان والاوراق للشجر تعد اجزاء منها
ولايقال تنعدم بانعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد فى الحديث
الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لااله الاالله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر
المشترك بين التصديق ومجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه
على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر
فى الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع
ساقهامع الشعب والاوراق فلايطلق الانعدام عليها بحسب العرف
مابقى الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة
اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فمادام الاصل
باقيا يكون الايمان باقياوان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة
الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له وبطلق





عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه و بين الاحتمال الثانى الا ان
يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة اومجازا وهو بحث لفظى الرابع ان
يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال
من يقول لايضر مع الايمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة وهو
مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو
التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليه والاسلام الكامل الصحيح
لايكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم
والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون
الشخص مسلما فى ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا فى الحقيقة واما
الاسلام الحقيقى المقبول عندالله تعالى لاينفك عن الايمان الحقيقى
بخلاف العكس كما فى المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال واعلم انه
لوفسر التصديق المعتبر فى الايمان بما هو احد قسمى العلم فلابد
من اعتبار قيد آخر يخرج الكفر العنادى كما مرت اليه الاشارة وقد عبر
عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا من الايمان والاقرب
ان يفسر التصديق بالتسليم الباطنى والانقياد القلبى ويقرب منه ماقيل
ان التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد وهو يحوم حول
ذلك وان لم يصب المحزة المحسنة تعلمهم (ولايكفر احد من اهل القبلة)
وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك
ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة
الااذا عجز عن النطق لعلل فى لسانه ولعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه
(الا بما فيه) اى ما يعلم منه (نفى الصانع القادر المختار) ذكره بعده
القادر لان الاختيار الذى اثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد
به الاختيار بالمعنى الذى اثبته المتكلمون اعنى صحة الفعل والترك فلايغنى
القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس
مختارا بهذا المعنى (العليم) فعلا كان اوقولا (او بما فيه شرك)
اما فى وجوب الوجود او فى الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذى

يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار
انهم لايكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل
تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لايجوز لانهم نزهوه عما يشبه
الظلم والقبح ولايليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لايجوز تكفيرهم
لانهم عظموه حتى لايكون لغيره قدرة وتأثير وايجاد فالكل متفقون
على انه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال واما في المعبودية كعبدة
الاصنام والكواكب والنار (او انكار النبوة اوانكار ماعلم مجيء محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم به ضرورة وانكار امر مجتمع عليه قطعا) كالاركان
الخمسة للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول
الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثاني
المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر
ولحم الخنزير ولحل التختم للرجال بالفضة (واستحلال المحرمات) ولابد
من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين
وحينئذ يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لايثبت التكفير اصلا وبدون القيد
الثاني ان كان الاجماع مستندا الى الظن لايثبت التكفير ايضا وكذا ان كان
مستندا الى دليل غير قطعي اولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين
قلت ومع هذا القيد يدخل فيما تقدم وقد ذكر امام حجة الامام في كتابه
المتحل من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولايكفر
منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لايكفر قلت ولايبعد
ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد
ونصب الخلافة وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم
ذلك فيعذر والله اعلم (واما غير ذلك) كالقائلين بخلق القرآن
والقادحين في اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم
فيه يكفرون وكذا قذف عايشة رضي الله عنها وسب الصحابة بغير ماذكر
ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى (فالقائل به مبتدع
وليس بكافر ومنه المجسم) اي القول بان الله تعالى جسم بلا كيف واما





المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم
يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز وذكره الشريف العلامة
في اول شرح المواقف فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات
ليس فيها شئ من الامور التي عدها المصنف رحمه الله تعالى
من موجبات الكفر كما ذكروا في باب الرؤية انه لو قال اني اراى الله تعالى
في الدنيا يكلمني شفاها كفر مع ان الآمدي ذكر ان بعض اصحابنا على
ان رؤية الله في الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فاثبت بعضهم ونفاه آخرون
وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع
من هذه الرؤية وان لم يكن رؤية حقيقة قلت حكمهم بالردة
في الكلمات المذكورة مبني على انه يفهم منه احد الامور المذكورة
والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى المكالمة شفاها
فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات
الدين وهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل
صلوة المصلين وقس عليه باقي الكلمات وتأمل فيها يظهر لك اشعارها
باحد الامور التي فصلها المصنف (والتوبة) وهي في اللغة الرجوع
واذا اسند الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف
على العبد واذا وصف العبد به كان المراد بها الرجوع
عن المعصية قال الله تعالى * ثم تاب عليهم ليتوبوا اى رجع
عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد
وهي في الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية والاقلاع
عنها في الحال مع العزم على ان لايعود اليها اذا قدر عليها
وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات
وقيد الحيثية لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لكونه
معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة
العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع لخروج الندم
والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم
على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر وشرط

بعضهم فى حقوق الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع فى الحال
لا يكون بدونه لان دوام الغصب غضب وقيل هو واجب
برأسه ولامدخل له فى اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لايعاود
ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندنا ليسا بشرطين فى حصول
التوبة ( واجبة ) لقوله تعالى * وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون
وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ( وهى
مقبولة ) عند الله ( لطفا ورحمة واحسانا من الله ) لاوجوبا لما مر
وتصرف الذنب بعد التوبة لايبطل التوبة السابقة لانها
عبادة مستقلة مقتضية وفى صحة التوبة عن بعض المعاصى
دون بعض خلاف مبنى على ان الندم لكونه عن مطلق الذنب
فيجب ان يعم الذنوب اولكونه ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها
والصحيح هو الثانى ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان لايرتكب الذنب
سنة لما مر فى تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لايعود اليها
( والامر بالمعروف يتبع لما يؤمر به فان كان ) ما يؤمر به ( واجبا
فواجب ) الامر به ( وان كان ) مايؤمر به ( مندوبا فمندوب ) الامر به
والمنكر ان كان حراما وجب النهى عنه وان كان مكروها كان
النهى عنه مندوبا ولايشترط فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر
كونه مأذونا من جهة الامام والوالى لان آحاد الصحابة والتابعين
كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك
شايعا منهم ولم ينقل النكير على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا
( وشرطه ) اى شرط وجوبه وندبه ( ان لايؤدى الى الفتنة )
فان علم انه يؤدى اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل
يلزمه ان لايحضر المنكر ويعتزل فى بيته لئلا يراه ولا يخرج الا
بضرورة ولايلزمه مفارقة البلدة الا اذا كان عرضة
للفساد ( وان يظن قبوله ) فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن
عدم القبول اوشك فى القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لايخفى
وفى الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة





فيستحب اظهارا لشعار الاسلام ( ولايجوز التجسس ) لقوله تعالى
ولا تجسسوا ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من تتبع عورة اخيه
تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين
والآخرين وايضا علم من سيرته المطهرة صلى الله تعالى عليه وسلم
انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ويرشدهم
الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظيم اخلاقه صلى الله تعالى عليه
وسلم وقد صرح الفقهاء بانه مستحسن الكتمان فى المعاصى دون الكفر
وقد روى ان امير المؤمنين عمر رضى الله تعالى عنه دخل من السطح دار
رجل فوجده على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت
قد عصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلثة اوجه فقال ما هى
فقال الرجل قد قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال
وأتوا البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال الله تعالى
ولا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها وماسلمت
فتركه عمر رضى الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة
التجسس يطلب من كتب الفقه ( ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة )
التى مر تفصيلها ( ورزقك العمل بما يحب ويرضى ) وفى بعض النسخ
وفقك الله لما يرضى من الاعمال قيل التوفيق عند الاشعرى واكثر اصحابه
خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت
الظاهر ماقاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة فى كل مكلف اللهم
الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة فى الطاعة التى هى مع
الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو خلاف ماعرف بعض
المتأخرين من جعل الاسباب متوافقة للمسبب * اللهم ثبت قلوبنا
على دينك ووفقنا للاعمال الصالحات * ربنا لاتزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا
من لدنك رحمة انك انت
الوهاب

الحمد لله الذى وفقنا بطبع هذا الشرح الانيق * الحافل بدقائق
المعارف والحقائق والتدقيق * المنسوب الى الفاضل الماهر *
والاستاد الباهر * المشهور بين الاماثل والافاضل * بجلال الدين
محمد بن اسعد الصديقى الدوانى * على المتن المتين فى العقائد الحقة *
الرصين المعروفة بعقائد العضدية * المنسوبة الى عضد الدين
عبد الرحمن بن احمد الايجى * اسبغ المولى شآبيب غفرانه
على مضاجعهما * وذلك فى مطبعة الحاج محرم افندى
البوسنوى * شكر المولى سعيه وجمع شمله
وسهل امره * وتصادف ختام طبعه
فى اوائل ذى الحجة الشريفة
لسنة تسعين ومائتين والف

٢٢

Timuçin Tanaslan

# ÖZGEÇMİŞ

1974 yılında Ardahan Nebioğlu köyünde doğdu. İlk öğrenimini Ardahan iline bağlı Nebioğlu köyünde bitiren yazar sırasıyla Kars İmam Hatip Lisesinden ve K.T.Ü. Rize İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Evli ve iki çocuğu olup halen ticaret ile uğraşmaktadır.