Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2021): 269-308

Ebû Süfyan el-Gazânişî'nin Tanrıbilim ve Din Bağlamında Komünizm Eleştirisi Olan el-Burhânü'l-kāṭıʿ fî isbâti's-sâniʿ Risalesi: Tahlil ve Tahkik

The Epistle of Abū Sufyan al-Ghazanishī Titled as *al-Burhānu'l-kāṭıʿ fî isbāti's-sāniʿ* as a Criticism of Communism in the Context of Theology: Analysis and Critical Edition

Ersan Türkmen
Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of History of Philosophy
Trabzon/Turkey

e-mail: ersanturkmen@trabzon.edu.tr

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-4432-0896
DOI: 10.33718 tid.869641

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 28 Ocak / January 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ersan Türkmen, "Ebû Süfyan el-Gazânişî'nin Tanrıbilim ve Din Bağlamında Komünizm Eleştirisi Olan el-Burhânü'l-kāṭıʿ fî isbâti's-sâniʿ Risalesi: Tahlil ve Tahkik", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Bahar 2021): 269-308

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: http://dergipark.gov.tr/tid
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Teology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Ersan Türkmen

Ebû Süfyan el-Gazânişî'nin Tanrıbilim Bağlamında Komünizm Eleştirisi Olan *el-Burhânü'l-kātıʿ fî isbâti's-sânî*ʿ Risalesi: Tahlil ve Tahkik

Öz

Kumuk Türklerinden olan Ebû Süfyan el-Gazânişî, Dağıstan'nın yetiştirdiği entelektüel isimlerden biridir. Klasik yöntemle tahsilini tamamlayan Gazânişî modern bilime ilgi duymuş ve yaşadığı dönem şartlarına bağlı olarak modern bilimler çerçevesinde üretilen yeni tezlere de nüfuz etmeye çalışmıştır. Gazânişî çok yönlü bir yazar olup çeşitli sahalarda eser bırakmıştır. Özellikle yaşadığı bölgede komünizm gibi din karşıtı akımlar yayılmaya başlayınca da dini savunmak amacıyla önemli eserler kaleme almıştır. Bu doğrultuda yazdığı eserler arasında çalışma konumuz olan *el-Burhânü'l-ḳāṭıʿ fî iṣbâti's-ṣânî*ʿ risalesi de bulunmaktadır. Müellif söz konusu bu eserinde, Tanrı'nın varlığı, dinin doğruluğu ve gerekliliği gibi meselelerle ilgili bilhassa komünist düşünürlerin ileri sürdükleri negatif görüşleri tenkit eder. Yazar eserinde ele aldığı Tanrı'nın varlığı konusuna bağlı olarak bir açıdan imkân, nizam, nübüvvet ve mucize gibi klasik delilleri yeniden inşa ederek kullanır. Diğer bir açıdan da özellikle nizam deliline bağlı olarak modern bilimin ürettiği yeni kozmolojik tezleri kullanarak düşüncesini savunur. Böylece düşünür bu problem bağlamında klasik delilleri modern bilimsel verileri dikkate alarak yeniden inşa etmeye çalışır. Dinin doğruluğu ve gerekliliği konusu ise Gazânişî bu meseleyi pratik yönden dini ele alarak çözümlemeye çalışır. Şöyle ki müellif dinin gerekliliğini göstermek için ahlâkî ilkelere başvurarak dinin pratik kısmını inceler. Yine yazar bu konuyla alakalı beyan ettiği görüşlerini desteklemek için dinî vazifelerin sağladığı maddi faydalara da değinir. Buna ilaveten dini reddeden akımlar tarafından ileri sürülen şüpheleri de o akımların kabul ettikleri mantıksal kaidelerden yola çıkarak cevaplar.

***Anahtar Kelimeler**: Yeni İlmi Kelam, İslam Felsefesi, Ebû Süfyan el-Gazânişî, Burhânü'l-ḳāṭıʿ fî iṣbâti's-ṣânîʿ, Tanrı'nın varlığı, Nübüvvet, Komünizm.*

The Epistle of Abū Sufyan al-Ghazanishī Titled as al-Burhānu'l-kātıʿ fī isbāti's-sānīʿ as a Criticism of Communism in the Context of Theology: Analysis and Critical Edition

Abstract

Abū Sufyan al-Ghazānishī who is from Kumuk Turks and was born in Dagistan is one of the intellectual people. Ghazānishī who completed his education in classical method had been interested in modern science and tried to penetrate to new claims around the modern sciences related to the period that he lived in. He, who is a versatile author, had written in different sciences. Especially when anti-religious movements such as communism began to spread in the region where he lived, he had written important works. Among these works, there is an epistle named as *el-Burhānu'l-ḳāṭıʿ fī iṣbāti's-ṣānīʿ* which constitutes our work. The author in this work criticizes the negative views that alleged especially by the communist thinkers about the existence of God, the truth and necessity of the religion. He uses the classical evidences like possibility, teleology, prophecy and miracle by constructing newly. On the other hand, he defends his thought by using new cosmological evidences related to the teleological argument. Ghazānishī tries to analyze the accuracy

and necessity of the religion by discussing the religion from practical perspective. That is, he analyzes the practical part of the religion to prove the necessity of the religion by referring to ethical principles. Again, he mentions about the physical benefits of the religious responsibilities to support his views. Additionaly, he answers the doubts that are asserted by the tendencies refusing religion with the help of logical approach.

***Keywords**: New Kalam, Islamic Philosophy, Abū Sufyan al-Ghazānishī, al-Burhānu'l-ḳāṭı' fî isbāti's-sāni', Existence of God, Prophecy, Communism.*

Giriş

Tanrı'nın varlığı ve dinin gerekliliği gibi konular dinî inançları oluşturan temel unsurlardır. Müslüman düşünürler, bu konular bağlamında karşıt görüşlere sahip olan insanların ileri sürdükleri tezleri çürütmek amacıyla çok sayıda eserler telif etmişlerdir. Reddiye niteliğinde olan bu eserler genelde yazıldığı dönemin şartlarına bağlı olarak kaleme alınmıştır. Öyle ki bu meseleler bazında yöneltilen itirazlar, ortaya çıkan yeni düşüncelerin mahsulü olduğundan dolayı, itirazlara verilen cevapların da yeni tezlere münasip olması gerekmiştir. Bu nedenle bu problemlerin kökü eskilere dayansa bile etrafında dönen tartışmalar hep yeni olmuştur. Yine bu konular, esasında soyut olmalarına rağmen, münakaşa esnasında tabiat ilimlerinden elde edilen somut neticelerin dikkate alınması da kaçınılmaz olmuştur. Bundan dolayı, bu alanda tartışmayı göze alan din bilginleri teoloji dışında tabii ve sosyal ilimlerde ortaya konan tezleri de öğrenmeye ve anlamaya çalışmışlardır. Bundan öte, kendi düşüncelerini desteklemek için bu tezleri tahlil ederek kullanma yoluna gitmişlerdir. İslam düşünce tarihinde teolojik problemleri tabiî ilimlerle ilişkilendirerek çözmeye çalışan söz konusu bu isimler arasında Ebû Süfyan el-Gazânişî[1] de yer almaktadır. Gazânişî, kendi döneminde dinî düşünceye yöneltilen itirazlara cevap vermek için *el-Burhânü'l-kâtıʿ fî isbâti's-sâniʿ* risalesini kaleme almıştır. Yazar bu eserinde Tanrı'nın varlığını ve dinin gerekliliğini ispatlamak için çeşitli yollara başvurmuştur. Bu yollardan bir kısmı modern bilimin kabul ettiği yöntemleri kullanarak düşünür tarafından elde edilmiştir. Buna ilaveten Gazânişî, din karşıtı olanlar tarafından ahlak, mucize, epistemoloji gibi farklı sorunlar bağlamında gelenekçi düşünceye yöneltilen eleştirilere de aklî cevaplar verme teşebbüsünde bulunmuştur.

Makalemizin çalışma konusu olan *el-Burhânü'l-kâṭıʿ fî isbâti's-sâniʿ*

1 Kumuk Türklerinden olan Ebû Süfyan Akayev Dağıstan'da Temirhanşûrâ'ye bağlı Töbenkazanış köyünde hicrî 1289 yılına tekabül eden miladi 1872 yılında doğmuştur. Birçok eserinde Akayev şeklinde babasına nispetini kullansa da başta çalışma konumuz olan bu eseri ve bazı münasebetlerde Gazânişî nispetini kullanmıştır. Vefat tarihi bilinmese de 1929 yılında Türkçülük ve İslamcılık suçlamasıyla on yıllık mahkûmiyete çarpıtılıp çalışma kampına gönderildikten sonra, ondan gelen son bilgi 1931 yılına aittir. Bu nedenle Gazânişî'nin hayatını konu edinen çalışmalar vefat tarihini 1931 olarak belirler. Gazânişî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Pekacar, "Kumuk Türklerinin Ansiklopedik Alimi, Eğitimci, Yazar ve Şair Abusupiyan Akayev", 162-169; Abdulayev, "Nezir Durkilî'nin Nüzhetü'l-Ezhân'ı Işığında Kafkasya'da İlmî ve Kültürel Durum", 353; Maverayev, *Fihristu'l-Kutub*, 12-13.

risalesi, Kafkasya bölgesinde yayılmaya başlayan Komünizm akımına karşı erken dönemlerde bir cephe almaktan ibarettir. Yerli halk tarafından verilen kanlı mücadelelere rağmen Kızıl Ordu bölgeyi ele geçirmeyi başarmıştır. Fakat askerî işgalden önce Komünizm bir ideoloji olarak kendine o bölgede yer bulmaya çalışıyordu. Başlangıçta doğrudan inançlara karşı savaş açmasa da bir süre sonra bölge halkının benimsediği değerlerle ideolojik nedenlerden dolayı karşı karşıya gelmek zorunda kalmıştır. Ancak Kafkasya'da bulunan Müslüman düşünürler, halkın benimsediği ilkeleri savunmak için fikrî uğraş vermişlerdir. Adı geçen bu risale verilen o uğraşların bir örneğidir. Risale o dönemin fikrî tartışmaların nasıl bir hal aldığını anlamamıza yardımcı olabileceği gibi, din karşıtı olanların ileri sürdükleri itirazlara karşı Müslüman düşünürler tarafından üretilen yeni aklî argümanları kavramamıza da bir vesiledir. Nitekim fikir tartışması bağlamında, içerdiği bilimsel ifadeler sayesinde din bilginlerinin çağdaş müspet bilimlerle nasıl bir münasebet kurduklarını tahlil etmemize bir araç olabilecek değerdedir. Özet olarak, Gazânişî'nin söz konusu risalesi, kısa olmasına rağmen, yirminci asrın başlarında yabancı fikirlerle temas eden Kafkasya düşünürlerinin nasıl bir eleştirel yaklaşım geliştirdiklerini gösterebilecek bir örnektir.

Bu çalışmada Gazânişî'nin *el-Burhânü'l-kâtıʿ fî isbâti's-sâniʿ* eseri bilimsel yöntemlerle tahkik edildikten sonra risale sahibinin düşünceleri tahlil edilerek izah edilmiştir. Bunlar yapılırken müellifin başvurduğu kaynaklar ve fikir üretmede kendilerinden yararlandığı düşünürler belirtilmekle birlikte kullandığı argümanların özgün olup olmadığı da değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca risalenin değerinin ve farklılığının anlaşılması için, risaleden önce kaleme alınan bazı eser ve risalelerle kısa bir şekilde mukayese yapılmıştır. Böylece düşünürün fikirlerinin sistematik bir şekilde anlaşılması sağlanmıştır.

1. Risalenin Nüshası, Müellife Aidiyeti ve Tahkikte Kullanılan Yöntem

Müellifin hayatını ve düşüncelerini inceleyen araştırmalarda, *el-Burhân* risalesi Gazânişî'nin kayıp eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ancak bu çalışmanın tahkik kısmında kullanılan tek nüsha kültürel faaliyetler sonucu bulunup özel arşivlere sonradan eklenmiş bir

nüshadır.[2] Elimizdeki söz konusu nüshanın sonunda, risalenin Muhammed b. Hıdırbey el-Kibdanî tarafından Dağıstan'ının Buynaksk kentinde bulunan Yeni Buynak mescidinde h.1326 yılının zilhicce ayının yirmisinde istinsahının tamamlanmış olduğu belirtilmektedir.

Risalenin Gazânişî'ye aidiyetini destekleyen delil ise müellifin risaledeki kendi ifadeleridir. Şöyle ki, risalenin mukaddimesinde yazar, isminin Ebû Süfyân el-Gazânişî olduğunu söyleyerek risalenin kendine aidiyetini sarih bir ifade ile açıklar. Daha sonra risalenin telif sebebini izah etmeye koyulur.

Risalenin tahkikinde İSAM Tahkikli Neşir Esasları dikkate alınmıştır. Bu doğrultuda metne müdahaleler modern Arapça imla kurallarına göre yapılmıştır.

2. Risalenin kaynakları

Ebû Süfyân el-Gazânişî Dağıstan'nın çok yönlü alimlerinden biri olduğu yukarıda söylenmişti. Klasik ilimlerde tahsilini tamamladıktan sonra, Gazânişî kendini müspet ilimlerde de yetiştirmeyi başarmıştır. Bu nitelikte bir tahsile sahip olmasından dolayı kendi döneminde bulunan Müslüman alimlerden farklı olarak, o dönemde dinî düşünceye yöneltilen felsefî ve bilimsel eleştirilere kısmen modern bilimsel yöntemler kullanarak cevap verme girişiminde bulunmuştur. Bu hususta kullandığı kaynakları açıklamasa da o dönemde ortaya atılan teorilerden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte düşünür, risalesinin bazı yerlerinde kullandığı eserlerin isimlerini açıklayarak görüşler aktarır. Bunların bir kısmı Gazzâlî'nin (öl. 1058) *Tehâfütü'l-felâsife,* Şa'rânî'nin (öl. 1565) *el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî beyâni 'akâ'idi'l-ekâbir* ve Rahmetullah el-Hindî'nin (öl. 1891) *İzhârü'l-haḳ* gibi klasik kaynaklardan sayılan eserlerdir. Müellifin ismini açıklayarak kullandığı diğer kaynak ise modern kaynak olarak sayılabilecek Hüseyin el-Cisr'in (öl. 1909) *er-Risâletü'l-Hamîdiyye fî hakîkati'd-diyâneti'l-İslâmiyye ve hakkıyyeti'ş-şerî'ati'l-Muhammediyye* eseridir. Fakat yazar özellikle adı geçen son eserden doğrudan istifade etmekle birlikte, eserde tartışılan konularla alakalı Cisr tarafından ileri sürülen görüşlerin bir kısmını da tenkit eder. Gazânişî bir açıdan Cisr'in söz ko-

2 Çalışma konumuz olan bu eser, Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Niyazov tarafından yürütülen, T.C. Başbakanlık, Yurtdışı Türkler ve Akraba Toplulukları Başkanlığı Kültürel ve Sosyal Daire Başkanlığının Kültürel Envanter Destek programı sonucunda bulunarak Türkiye'ye getirilmiştir.

nusu olan eserinde yer alan yanlış veya eksik argümanları eleştirerek ve tamamlayarak kendi görüşlerini izah eder. Bunun dışında klasik dönem filozofların bazı görüşlerini aktarır. Fakat bu görüşleri hangi kaynaklardan elde ettiğini açıklamaz. Düşünürün özellikle bu hususta olan ifadeleri filozofların görüşlerini ismi açıklanmayan farklı kaynaklardan derleme tarzında yapılmıştır.

3. Risalenin Telif Sebebi ve Tarihi

Gazânişî risalenin mukaddimesinde içinde bulunduğu dönemin problemlerinden bahsederek, Dağıstan bölgesinde yaşanan siyasî ve ideoloji değişimlerine değinir. Söz konusu değişimlerin en önemlisi Bolşevik ihtilali öncesinde bölgede Komünizmin yayılmasıdır. Yükselişte olan bu fikrî akım, bölge halkının dinî inançlarına zıt olduğu için halk arasında dinî tartışmalara sebep olmuştur. Bu tartışmalar Tanrı'nın varlığından başlayarak tüm dinî meseleleri sorgulamak suretiyle ciddi bir inançsal karmaşaya yol açmıştır. Buna karşın, bölgede bulunan din bilginleri halkın kabul ettiği dinî inançları savunmak için yola koyulmuşlardır. Fakat bölgede bulunan Müslüman düşünürler, özellikle modern bilimsel verilere vakıf olmadıkları için karşıt görüşlere sahip olan insanların görüşlerini çürütmede zorluk çekmeye başlamışlardır. Bu duruma bağlı olarak yazar risalesini, dinî inançları savunmada mücadeleyi sürdüren kardeşlerine yardımcı olmak için yazdığını söyler.

Risalenin ismine gelince Gazânişî risalesinin giriş kısmında açıkladığı üzere "*el-Burhânü'l-kâtı' fî isbâti's-sâni'*/البرهان القاطع في اثبات الصانع" olduğunu ifade eder. Adı geçen risalenin, düşünürün dehrî ve mülhid olarak adlandırdığı topluluklara reddiye olmak suretiyle kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır. Kime karşı yazıldığı genel bir şekilde ifade edilse de bu grupların en tehlikelisinin Komünistler olduğu giriş kısmında dile getirilmiştir. Risalenin yazım tarihiyle ilgili elimizde kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat müellifin kullandığı ifadeler dikkate alınarak ve elimizde bulunan nüshadan yola çıkarak Bolşevik ihtilali öncesi 20. yüzyılın başlangıcında yazıldığı anlaşılmaktadır.

4. *el-Burhânü'l-kâtı' fî isbâti's-sâni'* Risalesinin Değeri ve Diğer Eserlerden Farklılığı

Yukarıda söylendiği gibi bu risale felsefî ve kelamî yöntemler ile dinî inançları savunmak amacıyla kaleme alınmıştır. Yazarın bu bağlamda

asıl maksadı yaşadığı bölgede yayılmaya başlayan din karşıtı düşünceleri çürütmek ve bu düşüncelere sahip olan düşünürlerin yönelttiği tenkitleri cevaplamaktır. Yani bir bakıma bu risale tenkidin tenkidi sayılır. Modern İslam düşüncesi dikkate alındığında Gazânişî'nin kaleme almış olduğu risale tarzında özellikle Muhammed Abduh (öl. 1905), Cemâleddîn Efgânî (öl. 1897) ve Hüseyin el-Cisr gibi ıslahatçı düşünürler tarafından yazılan bir kısım eserlere rastlamak mümkündür. Buna bağlı olarak müellifin *el-Burhân* risalesinde yaklaşım tarzı bilhassa tez üretme, görüşleri tenkit etme ve meseleleri ele alma gibi hususlarda, ismi geçen müelliflerin yaklaşım tarzına benzemektedir. *El-Burhân* risalesinden önce kaleme alınan bu tür eserler arasında Efgânî'nin *er-Red ʿale'd-dehriyyîn,* Muhammed Abduh'un *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye maʿa'l-ʿilm ve'l-medeniyye* ve el-Cisr'in *er-Risâletü'l-Hamîdiyye fî hakîkati'd-diyâneti'l-İslâmiyye ve hakkıyyeti'ş-şerîʿati'l-Muhammediyye* eserleri yer almaktadır.

Adı geçen bu eserlerin sonuncusu yukarıda da söylendiği gibi müellifin kaynakları arasında da yer alır. Fakat diğer eserlerin bu çalışmanın konusu olan risalede adları geçmemektedir. Dolayısıyla bunları doğrudan Gazânîşî'nin kullandığı kaynaklar olarak göstermek doğru olmaz. Fakat özellikle Efgânî'nin *er-Red ʿale'd-dehriyyîn* eseri diğerlerinden farklıdır. Zira bu eserde bulunan eleştirel yaklaşımın neredeyse aynısı *el-Burhân* risalesinde de görünmektedir. Örneğin, *el-Burhân* risalesinde Darwinizm veya evrim teorisine yöneltilen itirazların bir kısmı aynı şekilde Efgânî'nin risalesinde de bulunmaktadır. Şöyle ki *el-Burhân* risalesinde üzerinde durulan meselelerden biri evrim teorisidir. Gazânişî bu teoriye eleştirilerini yöneltmeden önce, bu nazariyenin Darwin'den önce bazı filozof ve Müslüman düşünürler tarafında ele alındığına dikkat çeker. Ancak teoriyi eleştirmeye koyulurken bu teoriyi ispatlayan "Bir topluluk insan, köpeklerinin kuyruğunu yüzyıllarca kesmeye devam ettiler. Daha sonra köpekler kuyruksuz doğmaya başlamıştır." şeklinde bir ifadeye yer verir ve bunun yanlış olduğunu söyler. Müellife göre bu iddia doğru olsaydı Yahudilerin sünnetli olarak doğmaları gerekirdi. Zira onların binlerce yıldır erkek çocuklarını sünnet ettikleri bilinmektedir.[3] Yazarın bu itirazında kullandığı örnek, aynı bağlamda *er-Red ʿale'd-dehriyyîn* eserinde de bulunmaktadır.[4] Fakat *el-Burhân* risalesi evrim teorisini okuyucuya aktarma tarzınd Ef-

3 Gazânişî, *el-Burhânü'l-kātıʿ fî isbâti's-sâniʿ*, 15b.

4 Efgânî, *er-Red ʿale'd-dehriyyîn,* 25.

gânî'nin eserinden ayrılır. Öyle ki Gazânişî genellikle risalesinde eleştirmek istediği meseleyi en sade ve kaynağına kısmen sadık kalma suretiyle aktarmaya çalışır. Aslında söz konusu risaleyi diğerlerinden ayrına en önemli özelliklerden birisi budur. Eserin bir diğer özelliği, önceki eserlere yönelik içerdiği tenkitlerdir. Çalışmamızın Risalenin kaynakları kısmında belirtildiği gibi Cisr'in *Risâletü'l-Hamîdiyye* eseri *el-Burhân* risalesine kaynak teşkil etmektedir. Ancak müellif bazı konularda Cisr'i eleştirir. Bu, Gazânişî'nin dinî inançları savunmada yeni argümanların üretilmesine ve önceki delillerin gelişmesine katkı sağlamış olduğunun bir göstergesidir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri müellifin bazı dinî inançlara yenilikçi yaklaşımıdır. Yukarıda söylendiği gibi yazar Darwin'in teorisini tıpkı Efgânî gibi eleştirmiştir. Hatta bazı tenkitlerinde Efgânî'den istifade etmiştir. Ancak Gazânişî evrim teorisini eleştirmeden önce bu teoriyle din arasında özellikle Tanrı'nın varlığı hususunda çelişki olmadığını da ima eder. Ona göre tabiatta yükselemeye ve gelişmeye yönelik bir mekanizminin bulunması tabiatın kendiliğinden var olduğunu göstermez. Aksine tabiata o yükselme planını yerleştiren faili aramaya sevk eder. Düşünürden sadır olan bu tutum, nasları tevil etme konusunda yenilikçi olduğunu göstermektedir. Bu düşünceyi destekleyen başka bir örnek, müellifin tufan olayına yaklaşımıdır. Öyle ki Gazânişî tufanın lokal olarak gerçekleştiği ihtimali üzerinde durur ve olayın bu şekilde gerçekleşmiş olmasının mümkün olabileceğini söyler. Bu konu hakkında görüşlerini desteklemek için Çin kaynaklarından hareket eder. Zira yazara göre o kaynaklarda bu hadise ile ilgili bilgi bulunmamaktadır.

El-Burhân risalesini önceki eserlerden ayıran önemli özelliklerden bir diğeri risalenin doğrudan doğruya karşıt görüşlere cevaben yazılmasıdır. Bu cevapların bir kısmı münakaşa esnasında bile söylenmiştir. Dolayısıyla risale, içerdiği karşıt düşünürlere ait itirazlar itibarıyla önceki eserlerden daha zengindir. Çünkü bu itirazların bir kısmı yazılı olmaktan ziyade sözlü itirazlardır.

5. Risalenin İçeriği

5.1. Risalenin Taksimi, Giriş Kısmı ve Gazânişî'nin Konuları İşlemede Takip Ettiği Yöntem

Risale, giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Müellif giriş kısmında risaleyi kaleme alma nedenini izah eder ve eleştirmeye çalıştığı Komü-

nizm akımına verilecek cevabın ancak aklî olabileceğini ileri sürer. Zira yazara göre bu topluluğa mensup olan insanların, hiçbir dine inanmadıklarından ötürü, onlara verilecek cevapların naklî delillere dayalı olması halinde tartışmada alt edilmeleri mümkün değildir. Bu nedenle onlarla münakaşada kullanılacak tek yol mantık ilkeleri ve modern bilimin kabul ettiği gerçekler üzerine inşa edilen rasyonel yöntemlerdir. Bu ön kabule bağlı olarak düşünür risalenin giriş kısmında okuyucunun konuyla alakalı dört önemli meseleye dikkatini çeker. Bu meselelerin ilkinde Gazânişî, Tanrı'nın varlığını kabul eden grupları tasnif etmektedir. Yazara göre yaratıcının varlığını kabul eden üç ana akım bulunmaktadır. Bunlardan birincisi insanlık düşünce tarihinde yer alan kadim filozoflardır. Gazânişî bu grupta yer alan filozofların görüşlerini açıklarken sudûr[5] nazariyesine başvurur. Buradaki *filozoflar* ifadesiyle kimlerin kastedildiği risalede açıklanmasa da sudûr nazariyesi merkeze alındığına göre bunların Yeni Eflatuncular[6] ve Müslüman filozofların çoğunluğu olduğu anlaşılmaktadır. Müellif sudûr nazariyesini "birden bir sadır olur" ve "illet tam olunca malul var olur" olmak üzere iki kaideye dayandırır. Düşünür, bu nazariyeyi benimseyenlerin âlemin kadim olduğunu ileri sürdüklerini ifade eder. Ancak risalede yaratılış hakkında olan bu görüşün yanlış olduğu ve çağdaş bilim insanları tarafından reddedildiği söylenmektedir. Tanrı'nın varlığını kabul eden grupların ikincisi ise semavî dinlere mensup olan düşünürlerin oluşturduğu topluluktur. Bu gruba göre Allah tek iken kendi iradesiyle âlemi yaratmıştır. Böylece gerçekte kadim olan Allah ve sonradan var olan âlem olmak üzere iki varlık bulunmaktadır. Yine onlara göre Allah ne aleme hulul etmiştir ne de âlem onun zatıyla birleşmiştir. Gazânişî bu görüşü tasvip ederek aktarır. Zira ona göre hak olan da semavî dinlerin inancıdır. Üçüncü akıma gelince, semavî dinleri kabul eden bir grubun benimsediği varlığın birliği[7] görüşünden ibarettir. Yazar, söz konusu son gö-

5 Taşma veya sudûr kelimesi ortaya çıkmak ve doğmak manalarına gelmektedir. Bu teori filozoflar tarafından yaratma faaliyetine açıklamak için yoktan var etmeye alternatif olarak ileri sürülmüştür. Sudûr teorisi Plotinus trafından ortaya konsa da Farabî ve İbn Sinâ gibi İslam filozofları da bu teoriyi kabul etmişlerdir. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 251; Kaya, "Sudûr", 37/467.

6 Bu akım, öncüsü olan Plotinus ile (ö. 270) özdeşleşmiştir ve onun *Enneades* (dokuzlular) adıyla bilinen eserinin ve takipçilerinin ürünüdür. Bu felsefe Eflâtuncu idealizmi devam ettirmekle birlikte kendi içinde sistematik bir felsefî yapıyı ifade eder. Bk. Şenel, "Yeni Eflatunculûk", 43/423.

7 Vahdet-i vücûd düşüncesi varlığı, mümkün ve zorunlu kısımlarına ayrılmadan önce kendinde bir hakikat şeklinde ele alıp zorunlu ve mümkünü onun iki kutbu saymak

rüşü benimseyen düşünürlerden oluşan topluluğun ikinci akımla çelişkili olmadığını ima eder. Hatta Gazânişî'ye göre üçüncü grup ile ikinci grup aynıdır. Zira onların görüşleri tevil edildikten sonra ikinci akımda yer alan düşünürlerden farklı olmadıkları görülür. Dolayısıyla üçüncü topluluk da tıpkı ikinci topluluk gibi hak üzeredir.[8]

Yazarın risalenin girişinde değindiği diğer bir mesele âlemin oluşumu ve düzeni hakkındadır. Gazânişî'ye göre komünistlerle tartışmada üzerinde durulacak en önemli mevzulardan biri alemin oluşumu ve düzeni olduğu için, münakaşaya girmeden önce bu konuyu bilimsel olarak takrir etmek gerekir. Risalede âlemin oluşumu konusu Esîr teorisi[9] merkeze alınarak izah edilmektedir. Düşünür bu hususta kimden istifade ettiğini açıklamasa da özellikle bu nazariyeyi izah ederken klasik anlatımlardan yola çıktığı anlaşılmaktadır. Risaledeki anlatıma göre âlem başlangıçta geniş bir atmosferden ibaretti. Daha sonra bu atmosferde havadan daha latif ve daha hafif bir madde oluşmuştur. *Esîr* olarak isimlendirilen bu madde, âlemin oluşturucu maddesini teşkil etmiştir. Söz konusu bu madde zamanla hızlı bir şekilde dalgalanarak ve atmosferin her yerine yayılarak maddenin parçacıklarının birbirine doğru çekilmesine yol açmıştır ki böylece bulut parçalarına benzer parçacıklar oluşmuştur. Daha sonra bu parçaların bazısı bazısına doğru çekilmiş ve bu yakınlaşmadan hasıl olan temas sonucunda cüzlerin arasında şiddetli hareket ve çarpışma gerçekleşmiştir. Sıcaklık da hareketin bir lazımı olduğu için parçalarda olağan üstü bir sıcaklık meydana gelmiş ve parçalar buhara dönüşerek kabarmıştır. Uzun bir zaman geçtikten sonra parçalar çok sayıda yığınlar haline gelmiş ve her grup atmosferin bir yerine yerleşmiştir. Böylece âlemde varlıklar ortaya çıkmıştır. Bu konuya dönük olarak dikkat çeken hususlardan biri, müellifin tasvip ederek aktardığı bu görüşleri isim söylemeden

suretiyle Hak ile halkı (yaratılmışlar) izâfet ilişkisiyle birbirine bağlar. Bk. Demrili, "Vahdet-i vücûd", 42/431.

8 Gazânişî, *el-Burhânü'l-kāṭıʿ fî isbâti's-sâniʿ*, 2a-2b.

9 Grekçesi ether olan esir Aristoteles'in fiziğinde beşinci unsur olarak kabul edilir. Bu unsur ay üstü alemin maddesini oluşturmakla beraber ezelî olan semavî hareketin olmasını da sağladığı düşünülmekteydi. Daha sonra esîr teorisi Christiaan Huygens gibi fizikçiler tarafından uzayda ışığın intikalini sağlayan unsurun da esir olduğu düşünüldü. Böylece uzun asırlarca kozmolojik ve astronomik olayları açıklamada kullanıldı ve özellikle xıx yüzyılın fizikçileri bu teorinin üzerinde durarak kapalı kalan meseleleri açıkladılar. Fakat Einstein özel izâfiyet teorisini geliştirmesinden sonra esîr kavramı neredeyse tamamen unutuldu. Bk. Aristoteles, *es-Semâʿü't-tabîʿî,* 230; Durant, *Uygarlığın Tarihi,* 33/208; Kaya, "Esîr", 11/309.

İngiliz ve Fransız bilim insanlarına atfetmesidir.

Güneş sisteminin oluşumuna gelince yazar Nebula hipotezine bağlı olarak güneşin oluşumunu izah etmeye çalışır. Şöyle ki müellife göre güneş başlangıçta küre şeklindedir. Daha sonra küresini oluşturan parçalarının birbirine çekilmesi sebebiyle kendi yörüngesi üzerinde hızlı bir şekilde dönmeye başlamıştır. Uzun bir müddet sonra saydamlıktan kesafete ve kütle sahibi olmaya doğru gitmiştir. Kesafeti artıkça cirmi küçülmüş, süratle dönmesi ve kesafeti sebebiyle yüzeyinden büyük bir parça ayrılmıştır. Binlerce yıl sonra güneşten başka bir parça daha ayrılmıştır. Böylece bölünme devam ederek, ayrılan parçaların sayısı on ikiye ulaşmıştır. Dünyamız ve geriye kalan Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn ve diğer gezegenler güneşten ayrılan bu parçaların cümlesindendir. Yine düşünür dünyamızın oluşumunu aynı hipoteze bağlı kalarak şu şekilde izah eder:

> "Bir müddet sonra dünyamızdan bir parça ayrıldı, bu da ay oldu. Ay da şu ana kadar yerin etrafında dönüyor, yer küresi de ay ile birlikte güneşin etrafında dönmektedir. Bu dönemlerde dünyanın sıcaklığı, tıpkı şu anki güneşin sıcaklığında olup eriyen bakır gibiydi. Güneşin hâlâ bu sıcaklıkta olması dünyaya göre büyük olmasından kaynaklanır. Dünya bu durumdayken, zamanla birlikte sıcaklığı azalarak donmaya doğru ilerliyordu. Nihayet üzerinde ince bir kabuk oluştu. Kimi zaman yerin içindekilerinin kızışmasıyla deliniyordu, kimi zaman da kapanıyordu. Ta ki yüzündeki kabuk kalınlaştı ve böylece yer üzerindeki bitki ve hayvanlar ortaya çıktı."[10]

Risalede âlemin oluşumuyla ilgili aktarılan görüşlerin zannî bilgilerden ibaret olduğu ifade edilse de modern gözlem aletleri sayesinde âlemin şekliyle elde edilen tasavvurların kesin bilgi olduğu öne sürülmektedir. Zira müellif, hata yapması zor olan modern aletlere dayanan gözlemlerin sonucunu inkâr etmenin abes olduğunu söyler. Ayrıca Gazânîşî'ye göre bu bilgileri inkâr ederek dini savunmak imkânsızdır ve aynı zamanda Müslümanları yeni ilmî inkişaflardan mahrum bırakamaya yol açar. Buna ilaveten modern dönemin ilmî keşifleri müellife göre dinin hiçbir ilkesiyle çelişmez. Hatta bunların birçoğu dinen desteklenmektedir. Bu bağlamda risalede yer alan ifadelerle ilgili dikkat çeken hususlardan biri yazarın modern bilim insanlarının keşiflerinin önceki dönemlerde bulunan filozof ve kelamcıların bilimsel tespitleriyle örtüşmediğini ileri sürmesidir.

10 Gazânişî, *el-Burhânü'l-kātıʿ fî isbâti's-sâniʿ*, 3a.

Örneğin; müellife göre klasik kelâm kitaplarında dünyanın sabit olduğu yönünde birçok ifade bulunmaktadır. Aynı şekilde klasik felsefe eserlerinde feleklerin katı cisimlerden ibaret olduğunu söyleyen birçok tez yer almaktadır. Fakat bu görüşlerin modern çağda kullanılan aletlerle yapılan gözlemler sonucunda yanlış olduğu ispat edilmiştir. Dolayısıyla klasik felsefe ve kelâm eserlerinde yer alan bu tür yanlış görüşlere doğru görüşlermiş gibi yeni felsefe ve kelam kitaplarında yer verilmemelidir. Bunun yerine elde edilen yeni bilimsel veriler incelenmeli ve bu verilerden hareketle ortaya konan felsefî tezlere yer verilmelidir. Bu sayede Müslüman din bilginleri bilimsel sonuçlara vakıf olmaları da sağlanacaktır. Aslında Gazânişî bu ifadeleriyle kelam ilminin ve İslam felsefesinin yeniden inşa edilmesinin gerekli olduğunu ima eder. Yani yazarımızın bir açıdan özellikle bu hususta yenilikçi bir düşünür olduğunu söylemek mümkündür.

Gazânişî'nin risalesinin girişinde dikkat çektiği üçüncü mesele ise, Müslüman olmayan bilim insanlarının görüşlerini kabul etmenin caiz olmasıdır. Öyle ki yazar bu konuyu, Müslüman perspektifinden Müslüman olmayan bilim insanlarının görüşlerinin kabul edilmesinin sakıncalı olduğu yönünde bir itiraz ile başlatır. İtirazın cevabında ise Gazânişî Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* eserinde yer alan bazı ifadelerinden hareket etmektedir. Bilindiği üzere Gazzâlî söz konusu eserinde filozoflarla arasındaki ihtilafın mantık, matematik ve fizik değil, din ile alakalı olan metafizik bağlamında olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle Gazzâlî eserinde filozofların, din açısından sakıncalı olamayan görüş ve yöntemlerinden istifade eder ve onları metafizik konularında eleştirir. Risalede, doğru yöntemin Gazzâlî'nin takip ettiği yöntem olduğu ifade edilmektedir. Zira kesin bir şekilde sabit olan bir bilgiyi reddetmenin sonu, doğru bilgilere külliyen karşı çıkmaktır. Dolayısıyla aklen doğruluğu sabit olan bilgileri reddetmek mantıksal bir hata olup bundan kaçınılması gerekir. Hatta Gazânişî'ye göre Gazzâlî kendi döneminde yaşamış olsaydı modern aletlerle keşfedilen bilimsel verileri de kabul ederdi.

Risalenin giriş kısmında yer alan dördüncü mesele ise insanın kavrayışı ile ilgilidir. Yukarıda görüldüğü gibi yazar önceki hususlarda rasyonel yönteme teşvik etmektedir. Fakat buna rağmen Gazânişî münakaşalarda kullanacağı yönetimin aklî olması için çaba harcayacağını söylese de risalenin ana konusuna girmeden önce insanî aklın veya insanî idrakin sınırlı olduğunu ifade etmeye çalışır. Yazar bu hususta görüşünü izah etmek için canlı türleri arasında idrak gücü yönünden kıyas yapmaya çalışır.

Şöyle ki köpeğin idrak gücünü boğanın idrak gücüyle karşılaştırırsak köpeğin idrak yetisinin daha yetkin olduğunu görürüz. Bu da bizi, köpeğin boğaya göre daha fazla mana kavrayabileceği sonucuna götürür. Ancak köpeği bu hususta maymun ile kıyaslarsak maymunun idrak gücünün köpeğe göre daha yetkin olduğunu anlarız. Yine maymunu bu bağlamda insan ile karşılaştırırsak maymunun insana nispetle geri kaldığını görürüz. Zira maymun, insanın kavradığı teorik bilgilerin tamamını kavrayamaz. Tek bir cinse ait olan türler arasında görünen bu farklılık, cinsler arasında da bulunur. Dolayısıyla insanın idrak gücünün Tanrı'ya nispetle eksik ve sınırlı olduğunu söylemek mümkündür. Aslında yazar bu açıklamasıyla birlikte, metafiziğin bütün konularının soyut bir şekilde insan tarafından idrak edilmesinin imkânsız olduğunu ima etmeye çalışır. İnsan tarafından idrak edilmesi zor olan metafiziksel konular için kullanılabilecek en açık örnek kader vb. konulardır. İnsan bu gibi konuların künhünü kavrayamaz ise de sırf onları idrak edemiyor diye inkâr edemez. Zira bir şeyin bilinmemesi yok olduğu anlamına gelmez. İşte bu durumun aynısı zorunlu varlık için de geçerlidir. Buna göre Zorunlu Varlık olan yaratıcının varlığının ve mahiyetinin sırf insanın idrak alanına dahil değil diye inkâr edilmesi mantıksal olarak doğru değildir.

5.2. Risalede Tanrı'nın Varlığını ispatlamak için Kullanılan Deliller

Gazânişî risalenin giriş kısmında dikkate alınması gereken meseleleri açıkladıktan sonra, risalenin ana konusuna temas ederek Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kullanılan delillerden bahseder. Yazar bu hususta dört delil ileri sürer. Risalede yer alan söz konusu deliller aşağıda sırasıyla izah edilmektedir.[11]

Birinci delil, müellifin kelamcıların yolu olarak adlandırdığı ontolojik veya imkân delilidir.[12] Yazar bu delili, klasik eserlerde yer alan takrirlerden hareketle alemde bulunan varlıkların durumunu açıklayarak izah etmeye çalışır. Şöyle ki Gazânişî'ye göre söz konusu bu varlıklar ya durağandır ya da hareket halindedir. Hareketlilik ve hareketsizlikten ibaret

11 Gazânişî, *el-Burhânü'l-kātıʿ fî isbâti's-sâniʿ*, 5b-10b.

12 Farâbî ile temellendirilen ve daha sonra İbn Sinâ'da tam bir sisteme kavuşturulan İmkân delili varlıkları vacip ve mümkün olmak üzere ikiye ayırmak temeline dayanmaktadır. Bu delil İslam felsefesinin klasik delilerinden sayılır. Bk. Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 54.

olan bu iki durum, yapılan gözlemler yoluyla yok olma hükmünü kabul edebileceği için, her ikisi de kadim olamaz. Zira yokluğu kabul eden şey kadim değildir. Buradan anlaşılan şey durağanlık ve hareketliliğin hâdis özellikler olmasıdır. Dolayısıyla, hâdis olan özelliklerle nitelenen âlemin kendisinin de hâdis olması gerekir. Aksi takdirde kadim olan varlığın zatında hâdis olan özelliklerin bulunması gerekecekti ki bu da imkansızdır. Bu delilin takririnde kullanılan ifadeleri mantıksal kıyasa dönüştürmek istersek şöyle bir kıyas ortaya çıkar:

A. Alemdeki bulunan varlıklar ya durağandır ya da haraketlidir.

B. Durağanlık ve hareketlilik hâdis özelliklerdir.

C. Hâdis niteliklere mahal olan şey kadim olamaz.

D. Alem hâdis niteliklere mahal olduğu için hâdistir.

Görüldüğü gibi, yukarıda oluşturulan kıyas alemin hâdis olduğu sonucunu doğurmaktadır. Yine bu kıyasa bağlı olarak sonradan var olan her şeyin bir var ediciye muhtaç olması anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sonradan var olan alemin de kendisini var kılan bir illete muhtaç olduğu sonucuna varılır. Yazar bu kıyaslardan elde edilen sonuçlardan yola çıkarak klasik bir yöntemle söz konusu olan o var edicinin Allah olduğunu ifade eder.

Düşünür birinci delili izah ederken Hüseyin el-Cisr'in *er-Risâletü'l-Hamîdiyye* eserinde yer alan, alemin kadim olmadığını gösteren bir delili de dile getirir. Söz konusu bu delilde şöyle ifadeler yer almaktadır: "Âlemin kadim olduğunu kabul etmekle birlikte tekamüle doğru ilerlediğini söylersek binlerce yıl önce bu tekamülü yakalamış olması gerekecekti. Fakat görünen o ki alemin kadim olmasına rağmen bu tekamüle varılmamıştır henüz!" Gazânişî, Cisr'in eserinde yer alan bu delilin ikna edici bir yol olduğunu söyler fakat çürütülmesinin de mümkün olduğunu ifade eder. Zira müellife göre dine inanmayanların tekâmül anlayışları, hedef ve amaçtan ibaret olan bir tekâmül türü değildir. Aksine, burada kastedilen tekâmül alemde zamanla tekrar tekrar sonsuza kadar gerçekleşebilir. Bu nedenle bu delil ile alemin hâdis olduğunu ispatlamak doğru değildir.

Risalede Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kullanılan ikinci delil ise nizam[13] delilidir. Söz konusu bu kanıt klasik anlatım tarzına uygun

13 Nizam delili alemdeki düzenden yola çıkarak düzenleyici olan Tanrı'yı ispatlamak için kullanılmıştır. Bu delili teologlarla birlikte Kindî gibi İslam filozofları da önem vermiştir. Bk. Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, 215.

olarak kullanılsa da örneklendirme açısından yeniden inşa edilmektedir. Öyle ki Gazânişî görüşlerini açıklarken gezegenlerin hareketleri, güneşin birden çok olması, galaksilerin durumu, yeryüzünde biyolojik kuramlar vb. modern bilimsel keşifleri örnek olarak göster. Bilimsel deneylerle ispat edilen düzeni inkâr etmek müellife göre, birinin çölde mükemmel bir şekilde yapılan bir sarayı görüp mimarını inkâr etmesi gibidir.

Yazar nizam delilini izah ederken, birçok düşünürün alemin düzenini dikkate aldıktan sonra, alemi bir gücün düzene koyduğunu söylediklerini ifade eder. Bu gücün mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmasak da düzenleyici olduğu bilgisinden yola çıkarak belli sıfatlara sahip olduğunun sonucuna varırız. Zira bunun gibi mükemmel bir düzen ancak idrak, görme ve işitme gibi sıfatlara sahip olan varlık tarafından inşa edilebilir. Dolayısıyla varlığı ispat edilen düzenleyici güç idrak vb. sıfatlara sahip olmakla beraber soyut bir güç ise, onun yaratıcı olan Tanrı olduğunu söylemek doğru olur. Yani buna göre düzenleyici gücün varlığını kabul edenler aslında dolaylı olarak yaratıcının varlığını da kabul etmiş olurlar.

Gazânişî'nin Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullandığı üçüncü delil, nübüvvet delilidir. Risalede nübüvvet delili iki şeklide ele alınmıştır. Düşünür ilk olarak bu delili, farklı zaman dilimlerinde gönderilen peygamberlerin insanları Tanrı'nın varlığını kabul etmeye davet etme hususunda ittifak halinde olmaları şeklinde işler. Burada öne çıkarılan önemli husus tarih kitaplarında aktarılan peygamberlerin ahlaki davranışları olmuştur. Şöyle ki peygamberlerin yaşayış tarzlarıyla ilgili tarih kitaplarında aktarılan rivayetler incelendiğinde, onların dünya düşkünü, riyaset sevdalısı olmadıkları gibi mal ve mülk sahibi olmak için de çalışmadıkları anlaşılır. Yine onların tamamının zalime karşı mazlumdan yana olduğu da hayatlarını konu edinen kitaplarda zikredilmektedir. Buna ilaveten peygamberlerin genel davranışları dikkate alındığında, insanî değerlere uygun bir şekilde hareket ettikleri görülür. Eşit derecede üstün ahlaka sahip olan kimselerin tarih boyunca insanları aynı inanca çağırmaları, kabul ettikleri inancın doğru olduğunu tasdik ettirir. Zira bu tür ortak düşüncelerin oluşması tesadüf olamaz.

Tanrı'nın varlığını ispatlamada müellifin kullandığı dördüncü delil, yine nübüvvetle ile ilgili olup mucize merkezli bir delildir. Yazar bu delilde insanları Tanrı'nın varlığına inanmaya davet eden peygamberlerin gösterdikleri mucizelere yer verir. Risalede söz konusu olan mucizeler

üçe ayrılmaktadır. Birincisi, insanların isteklerine bağlı peygamberin gösterdiği mucizeler ki Hz. Musa'nın asayı yılana dönüştürmesi, Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi ve Hz. Muhammed'in işaretiyle ayın ikiye ayırılması bu türdendir. Gösterilen bu mucizeler, peygamberlerin nübüvvetlerini doğrulamak için birer araçtır. Gazânişî'ye göre bu türden mucizeler, genel olarak peygamberin kendi döneminde yaşayan insanlara yöneliktir. İkinci kısım mucize ise peygamberlerin gaipten haber vermeleridir. Peygamberlerin gelecekten haber vermeleri müellife göre sonraki nesillere yönelik olan bir mucizedir. Risalede özellikle bu cinsten mucizelere yöneltilen şöyle bir itiraza yer verilmektedir: "Bazen bilgili insanlar da ön görerek geleceğe dair yorumlarda bulunurlar. Durum böyle olunca da bunu bir mucize olarak kabul etmek doğru olmaz. Aksine bu bir tür geleceği tahmin etmektir." Yazar bu itiraza yer verdikten sonra, peygamberin geleceğe dair haber vermesiyle bilgili bir insanın gelecek hakkında bir yorumda bulunmasının farklı olduğuna dikkat çeker. Öyle ki peygamber hiçbir aklî mukaddimeye dayanmadan geleceğe dair bilgiler verir. Ancak bilim insanları ise peygamberlerden farklı bir şekilde belli mukaddimelerden yola çıkarak geleceğe dair bazı yorumlarda bulunurlar. Yani peygamberden sadır olan bu tür ifadelerin mucize olarak kabul edilmesinin sebebi, tamamen vahye dayalı olmasıdır. Üçüncü kısım mucizeler ise, gönderilen peygamberlerin her birinin kendisinden sonra gelen peygamberi müjdelemesidir. Bu tür mucize peygamberlerin birbirlerini teyit etmeye yönelik bir mucizedir.

Gazânişî genel olarak yaratıcının varlığını öne sürdüğü bu deliller ile ispatlamaya çalışır. Risalede yer alan deliller dikkatle incelendiğinde, müellifin özellikle bu hususta yaklaşımının klasik kaynaklardan hareketle meseleyi inşa etmek olduğu anlaşılır. Zira yazarın kullandığı delillerin çoğu önceden de kullanılmış olan delillerdir. Fakat kökü önceki dönemlere uzanan bu deliller, müellif tarafından yeniden inşa edilerek risalede farklı bir şekilde sunulmuştur. Özellikle delili oluşturan mukaddimelerde modern bilimin ortaya koyduğu tezlere sıklıkla başvurularak kanıtlar yeniden inşa edilmiştir.

5.3. Dinin Gerekliliği Meselesi

Çalışmamızın konusu olan bu risalenin odak meselelerinden biri de dinin gerekliğini ispat etmektir. Gazânişî tenkit etmeye çalıştığı topluluğun bir kısmının ateist, diğer bir kısmının da deist olduğunu ima eder. As-

lında düşünür, yaratıcının varlığını kabul ettirmenin ileri sürdüğü deliller ile mümkün olacağını düşünmektedir. Öyle ki karşıt görüşe sahip olanların çoğu bir yerde yaratıcı gücün varlığını kabul ederler, fakat o güce Tanrı demezler. Risalede anlatıldığına göre bu topluluğun çoğunluğunu teşkil eden deist olarak adlandırabileceğimiz grup ise, yaratıcı gücün varlığını kabul etmesiyle birlikte mevcut olan dinlerin gereksiz ve hatta doğru olmadığını düşünmektedir. Buna ilaveten, dinlerin terakkiye engel ve insanlar arasında nefretin hasıl olmasına sebep olduğunu söylerler. Bu nedenle dinlerin ortadan kalkmasının gerektiğini ileri sürerler.

Risalede din ile ilgili yer alan ifadeleri[14] incelediğimizde, Gazânişî'nin dinin gerekliliğini 1) dinî vazifelerin özellikleri, 2) dinin işlevi ve doğurduğu sonuç ve 3) insanî toplumlar üzerindeki dinin etkisi olmak üzere üç yol ile ispatlamaya çalıştığını görürüz. Söz konusu bu yolların birincisi ibadetlere dönüktür. Şöyle ki dinin emrettiği fiiller dikkate alındığında bu fiillerin insana sadece manevî olarak değil fizikî olarak da fayda sağlayan fiiller olduğunu görürüz. Bunun en açık örneği namaz ibadetidir. Namaz ibadeti, belli hareketler içermesi itibarıyla, insanın bu ibadeti eda ederken kaslarının çalışmasına yardımcı olur. Modern dönemde mesleklerin gitgide kolaylaşması sebebiyle, insanın vücudunda bulunan kasların erimesi kaçınılmaz bir sonuç olarak kabul edilir. Böylesi vahim bir sonuçla karşılaşmamak için, insan düzenli bir şekilde her gün kaslarını çalıştırması gerekir. İşte namaz gibi ibadetler, kötü olan bu sonucu önleyerek insanın fizikî sağlığını korumasına vesile olur. Müellif özellikle bu konuda dinî eylemlere maddî yaklaşmış olsa da dinî vazifelerin amacının maddi olmadığını da söyler. Aslında yazarın burada maksadı dinî ödevleri sadece manevî sonuçlarla sınırlandırmamaktır.

Din bir açıdan düzeni sağlayan bir araç olarak kabul edilir. İnsan, varlığını sürdürmede beslenme gibi temel ihtiyaçları gidermek zorundadır. Söz konusu olan bu insanî faaliyetler toplumda rekabete yol açarak zulüm ve haksızlığa sebep olur. İnsanlar eskiden beri bu haksızlıkları engellemek için yönetim tarafından belirlenen caydırıcı ve önleyici araçlara ihtiyaç duymuştur. Fakat yönetimi temsil eden yönetici bu olumsuz durumların tümünü ortadan kaldırmada başarılı olamamıştır. Zira yöneticinin gücü kapsayıcı ve kuşatıcı değildir. Haliyle onun yürürlüğe koyduğu müeyyideler insanları kötü fiillerden caydırmada kısmen başarılı olsa

14 Gazânişî, *el-Burhânü'l-kātıʿ fî isbâti's-sâniʿ*, 8b-9b.

da bu kötü fiilleri ortadan kaldırmamıştır. Buna ilaveten yönetici, toplumun tamamını her an gözetemez. Dolayısıyla yöneticinin gözetiminden sıyrılan art niyetli bir insan kötü fiiller işlemede tereddüde düşmez. Bu nedenle toplumda hasıl olan rekabette haksızlığı ve zulmü engellemek için, yöneticinin ortaya koyduğu müeyyideden daha güçlü ve insanî yönetimin gözetiminden daha kuşatıcı bir gücün gözetimine ihtiyaç duyarız. Bu özellikte olan müeyyide ve düzenleyici gözeten güç ancak dinî inanç olabilir. Müellif bu düşüncelerden hareketle dinin adalet merkezli düzeni korumada diğer insanî araçlardan daha üstün olduğunu düşünerek, dinin işlevselliği itibarıyla insan için gerekli olduğunu ileri sürer.

Dinin gerekli olmadığını söyleyen kimselerin gerekçelerinin terakkiye engel olması ifadesinin risalede yer aldığı yukarıda söylenmişti. Buna ilaveten dinin toplumlar arasında nefretin hasıl olmasına sebep olduğu ifadesi de aktarılmıştı. Yazar bu görüşü çürütmek için dinin insan toplumu üzerindeki etkisini incelemeye çalışır. Şöyle ki tarihe baktığımızda, İsrailoğullarının diğer insan topluluklarına göre, sahip oldukları kanun ve düzenden dolayı daha üstün medeniyete sahip olduklarını görürüz. Kendilerini diğer kavimlerden ayıran yasaları da aslında inandıkları dinden elde etmişlerdi. Fakat İsrailoğulları inandıkları dinden uzaklaştıklarında, diğer milletlere olan üstün olma özelliklerini kaybettiler. Bu durumun aynısı Müslümanlar için de geçerlidir. Müslümanlar dinlerine sarıldıkları dönemlerde diğer toplumlara göre üstündüler fakat dinlerinden uzaklaştıklarında bu üstünlüğü kaybederek zayıf bir konuma düştüler. Müellife göre bu durumun farklı bir örneği Amerika kıtasında yaşanmıştır. Şöyle ki Avrupalılar Amerika'yı fethettiklerinde, orada hiçbir semavî dine inanmayan vahşi insan toplulukları buldular. O toplulukların vahşi olmalarının sebebi, dinlerden uzak olmalarıdır. Yazar risalesinde bu örneklere yer vererek medeniyetin asıl sebebinin din olduğunu ileri sürer. Dinin insanlar arasında nefret ve düşmanlığa sebep olması meselesi ise, müellif bu durumun dinin zatından değil arazlarından olduğunu söyler. Ayrıca bu durum sadece din için geçerli değildir. Bunun aynısı hürriyet gibi diğer insanî idealler için de geçerlidir. Bu idealler her ne kadar güzel ve elde edilmesi istenilen sonuçlar olsa da bazen insanlar arasında nefrete sebep olarak savaşlara bile yol açabilir. Özellikle bu idealler yöneticilerin şahsi menfaattarı uğruna kullanılırsa sonuç böyle olur. Din de tıpkı bu idealler gibi, bazen yöneticiler tarafından kendi bireysel amaçlarını gerçekleştirmek için kullanılır. Haliyle sonuç olarak düşmanlıklar hasıl olur.

Yukarıda yazarın genel olarak dinin gerekliğini ispatlamak için içtimaî düzeni öne sürdüğü vurgulanmıştı. Aslında bu durumun aynısı ahlâkî meseleler için de geçerlidir. Müellife göre iyi ahlâk her insanı kötü fiillerden alıkoymaz. Bunu kanıtlamak için de dinin bulunmadığı ortamlarda iyi ahlâklı olan insanların kötü fiiller işledikleri örneklerini gösterir. Din ise çeşitli ahlâkî huylara sahip tüm insanları kötü fiillerden alıkoyma hususunda diğer araçlardan daha başarılıdır.

Anlaşılan o ki Gazânişî özellikle düzen ve ahlak konusundaki düşüncelerini izah etmek için kısmen fayda merkezli anlatımlara başvurur. Gösterilen bu yaklaşım, müellifin düşüncelerinin somut olarak ifade edilmesini sağlamıştır. Buna ilaveten, konuya dönük olarak risalede ileri sürülen delil ve yolların bir kısmı özgün olsa da çoğu önceki düşünürlerin ifadelerini yeniden inşa etmekten ibarettir.

5. 4. Risalede Yer Alan Bazı İtirazlar/Şüpheler ve Bunlara Verilen Cevaplar

Gazânişî risalesinde ek olarak özellikle kendi döneminde revaçta olan bazı şüphelere yer verir.[15] Bu şüpheler din karşıtı olan topluluk tarafından sıklıkla dini savunan kimselere yöneltilen itirazlar şeklinde ortaya atılmaktadır. Risalede ele alınan şüpheler sekiz meseleden ibarettir. Bu meselelerin ilk ikisi Tanrı'nın varlığıyla, üçüncüsü ve dördüncüsü genel olarak dinlerde yer alan tufan olayıyla ilgili iken geriye kalan dördü ise özel olarak İslam dinin kutsal metinlerinde yer alan bazı ifade ve kaidelere yönelik itirazlardır. Bu şüpheler, müellifin cevaplarıyla birlikte aşağıda özet olarak maddeler halinde ele alınmaktadır.

1. "Alemlerin rabbi var olsaydı bizim onu görmemiz gerekecekti, dolayısıyla O yoktur!" Risalede aktarılan bu itiraz yeni bir itiraz değildir. Zira buna önceki düşünürlerin kitaplarında rastlamak mümkündür. Müellif bu itirazı cevaplamada önceki alimlerin yolunu takip ederek "bir şeyin görünemez olması o şeyin yok olduğu anlamına gelmez" kaidesine vurgu yapar. Şöyle ki birçok şeyin kendisini görerek değil bıraktığı izden yola çıkarak var olduğunu biliriz. Bunun en somut örneği mıknatısın çekim gücüdür. Bu gücün kendisini görmesek de etkisinden yola çıkarak varlığını kabul ederiz. Gazânişî'ye göre bu itiraza yol açan asıl sebep, metafiziği reddetmektir.

15 Gazânişî, *el-Burhânü'l-kātıʿ fî isbâti's-sâniʿ*, 12b-16b.

2. "Allah var olsaydı gerçeğin yüzünden perdeyi kaldırır ve tüm insanlığın hidayete ermesini sağlardı!" Müellif bu itirazı reddetmede de klasik bir tavır sergileyerek bunun hikmetini bilmesek bile dünyanın imtihan yeri olduğunu söyler ve buradaki muhtemel amacın iyiyi kötüden ayırmak olduğunu ima eder.

3. "Dinî kitaplarda aktarılan tufan hadisesi iyiyi ve kötüyü kapsamaktadır. Bundan öte bu olayda büluğa ermeyen çocukları bile başkalarının işlediği günahtan dolayı cezalandırmak vardır. Böyle acımasız bir cezalandırma tarzı merhametli Tanrı'nın adaletine yakışmaz!" Yazar bu itirazı Sünni bir yaklaşım ile cevaplar.[16] Ona göre zulüm sadece başkasının malında tasarrufta bulunmaktan hasıl olur. Dolayısıyla Tanrı'nın kendi mülkünde tasarruf etmesi, tıpkı bir insanın içi mikroskobik canlılarla dolu bir kabı temizlemek için ateşe maruz bırakması gibidir. İnsanın bu fiili zulüm olarak nitelenmediği gibi Tanrı'nın kendi mülkünde tasarruf etmesi de zulüm olamaz. Ayrıca bu olay mucize ve imtihandan ibarettir. Aksi takdirde bu hadise masumlar üzerinde de cereyan etmeseydi imtihan olma özelliğini kaybederdi. Buna ilaveten Tanrı'nın ahirette masumları ödüllendirmesi de ihtimal dahildir.

4. "Dinî kitaplarda tufan olayı anlatılırken, Nuh'un gemiye her hayvan türünden bir çift yüklediği aktarılır. Gemi her ne kadar büyük olsa da tüm hayvanlardan birer çifti içine alması imkansızdır!" Müellif bu itirazı "gemiye yüklenen hayvanlar, evcil ve insan için faydalı olan hayvanlardır" diyerek cevaplar. Buna bağlı olarak "o zaman geriye kalan vahşi hayvanların yok olması gerekecekti" şeklindeki itirazı da tufan olayının evrensel değil lokal olabileceğini söyler. Bölgesel olmasının da mümkün olduğunu destekleyen şey de tufanla ilgili Çin kaynaklarında hiçbir şeyin bulunmamasıdır.

5. "İslam dini insanların tercihiyle değil silah gücüyle yayıldı!" Daha çok modern dönemde meşhur olan bu iddia risalede doğru olmadığı söylenmektedir. Gazânişî'ye göre bunun doğru olmadığını kanıtlayan en açık delil hicretten önce İslamiyet'tin Mekke'de cihat ibadetinin farz olmasın-

16 Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılar genel olarak iyilik ve kötülük meselesine bağlı olarak Allah günahkâr kullarını yok ederken masum olan kullarını da azaba maruz bırakmasını zulüm olarak görmezler. Zira bu durum Allah'ın kendi mülkünde tasarrufta bulunmasından ibarettir. Zulüm ise ancak başkasının mülkünde bir şey yapılmasıdır. Bk. Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere fi'l-'akā'idi'l-münciye fi'l-âhire,* 126; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, 18/184.

dan önce yayılmasıdır. Buna ilaveten dini yaymak bizatihi büyük hayırlardandır. Dolaysıyla bu önemli vazife için kan dökmek bile caizdir.

6. "İslam dini köleliği yasaklamıyor!" Yazara göre kölelik bizatihi kötü bir şeydir. Fakat başlangıçta birden İslam dinin bu durumu ortadan kaldırması imkansızdı. Bu nedenle bu durumun zamanla yok olmasına vesile olabilecek kefaret vb. yöntemler uygulandı. Özet olarak müellife göre köleliğin ortadan kalkması İslamiyet'in maksatlarındandır. Buna ilaveten İslam dini her zaman kölelere kötü davranmayı yasaklamıştır. Aksine onlara iyi davranmayı emretmiştir.

7. "Çok evlilik nefrete ve düşmanlığa sebeptir!" Müellife göre dinde çok evliliğin caiz olması iki sebebe dayalıdır. İlki; savaş gibi hadiselerden dolayı erkeklerin ölmesi söz konusudur. Bu nedenle erkeklerin sayısı kadınlara oranla az olur. Çok evlilik meşrû olmasaydı kadınların çoğu evlenemeyecekti ve bu da onların zina günahına düşmelerine sebep olabilecekti. İkinci sebep ise, regl, doğum vb. özel durumlar kadınları kocalarıyla cinsel birlikteliğe girmelerine engel olur. Bu da erkeklerin zina yasağını çiğnemlerine sebep olabilir. Bu nedenle günaha düşmelerini engellemek için çok evlilik caiz kılınmıştır.

8. "İslam dininde kadının kocasından ayrılması imkansızdır!" Yazara göre bu hüküm üzerinde icma hasıl olmamıştır. Nitekim kadının boşama yetkisi olmasa bile kadıya başvurması mümkündür.

Sonuç

Ebû Süfyan el-Gazânîşî, *el-Burhânü'l-kātıʿ fî isbâti's-sâniʿ* risalesini yaşadığı bölgenin geçirdiği siyasi çalkantılarının sonucunda ortaya çıkan din karşıtlığı görüşlerinin yayıldığı bir dönemde kaleme almıştır. Bolşevik ihtilaline giden süreçte, Dağıstan da Rusya'nın yönetiminde olan diğer Türk ve İslam beldeleri gibi komünizmin yayılmasına şahit olmuştur. İşte bu kritik dönemde Gazânişî kabul ettiği dinî ilkeleri savunmak için risalesini yazmaya koyulmuştur.

Risalenin asıl amacı, Tanrı'nın varlığı, dinin gerekliliği ve peygamberlerin tasdik edilmeleri gibi bu dönemde tartışmaya konu olan problemleri İslam inancını savunacak şekilde ele almaktır. Yazar savunmasında önce bu ilkelere karşı olanların görüşlerini izah eder. Daha sonra onların ileri sürdükleri gerekçeleri çürütür. Gazânişî'nin savunmada kullandığı yöntemi "geleneksel" ve "modern" olmak üzere ikiye ayırmak

mümkündür. Bu durum özellikle risalede kullanılan delillerde açık olarak görünmektedir. Şöyle ki mütefekkirimiz, çoğu zaman eski dönemlerde filozof ve kelamcılar tarafından ortaya atılan delilleri kullansa da bu delillerin mukaddimelerini modern bilimden elde ettiği verilerden istifade ederek yeniden inşa eder. Aslında Gazânişî'nin takip ettiği bu yöntemle kanıtlamak istediği asıl iddianın, dinî ilkeleri modern bilimsel tezlerle savunmak olduğunu söyleyebiliriz. Ancak münevverimiz her ne kadar modern bilimlerle ilgili bilgi edinse de anlatımları bazı açılardan yüzeysel kalmıştır. Özellikle, dinin gerekliliği söz konusu olunca yazarımız bazen retorik kıyas türünü kullanarak ikna edici delillerle yetinmiştir. Ancak bu durum risalede ele alınan tüm problemler için geçerli değildir. Zira düşünürümüz bilhassa Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullandığı delilleri inşa ederken, modern fizikte elde edilen bilimsel verilerden sapmamaya çalışır.

Risalede modern dönemde ortaya atılan bazı şüphelere de yer verilmiştir. Gazânişî şüphe olarak adlandırdığı bu itirazları reddederken nakilden uzak kalmak suretiyle aklî bir yaklaşım sergiler. Aslında yazarımız, risalenin girişinde belirtilen kaidelere uygun bir şekilde davranmaya çalışmıştır. Öyle ki müellif bu risalesini bir açıdan, komünistler gibi dine karşı görüş benimseyen insanlarla nasıl münakaşa edilebileceğini açıklamak için ilim talebelerine örnek olarak sunmaya çalışmıştır. Bu nedenle sıklıkla bilimsel açıklamalara başvurmaya çalışmıştır.

Söz konuş bu risale hakkında genel bir değerlendirme yapılacak olursa, risalenin bir bakıma yeni kelam ilmine çağrı olduğu söylenebilir. Öyle ki Gazânişî birçok problem bazında modern bilimsel verileri dinî inançları savunmak için kullanmaktadır. Bunu yaparken de diğer Müslüman alimleri buna teşvik ederek İslam geleneğinde yer alan rasyonel düşünceyi tecdit etmeyi hedefler. Bu açıdan da *el-Burhân* risalesini merkeze alarak Kızıl Ordu işgaline maruz kalan Türk ve İslam beldelerinde yenilikçi yaklaşımların gelişim seyrini takip etmek mümkün olur.

Kaynakça

Abdulayev, Kamran. "Nezir Durkilî'nin Nüzhetü'l-Ezhân'ı Işığında Kafkasya'da İlmî ve Kültürel Durum*". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 17/34 (2018), 347-372.

Aristoteles. *es-Semâʿü't-tabîʿ.* çev. Abdulkadir Kînînî. Fas: Afrîkîâ eş-Şark, 1998.

Çelebi, Kâtip Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebet'ül-Müsenna, 1941.

Cisr, Hüseyin. *er-Risâletü'l-Hamîdiyye fî hakīkati'd-diyâneti'l-İslâmiyye ve hakkıyyeti'ş-şerîʿati'l-Muhammediyye.* Beyrut: Meclisu'l- Maʿarif, 1887.

Demirli, Ekrem. "Vahdet-i vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 42/431-435. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Efgânî, Cemâleddîn. *er-Red ʿale'd-dehriyyîn*. çev. Muhammed Abdu. Mısır: el-Matba'atü'l-Mahmudiyye, 1935.

Durant, Will. *Uygarlığın Tarihi.* çev. Zeki Necîb Mahmûd. Lübnan: Dâru'l-Cîl, 1988.

Gazzâlî. *Tehâfütü'l-felâsife.* thk. Süleymân Dünyâ. Mısır: Dâru'l-Maʿrif, 1966.

Gazânişî, Ebû Süfyân. *el-Burhânü'l-kātıʿ fî isbâti's-sâniʿ*, Özel koleksiyon.

Heytemî, İbn Hacer, *Fethu'l-mübîn fî şerhi'l-Erbaʿîn*. thk. Ahmed Casim. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008.

İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*. Mısır: es-Saʿade, 1938.

İbn Ebî Şerîf. *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere fi'l-ʿakā'idi'l-münciye fi'l-âhir.,* thk. Mahmud Ömer ed-Dumyatî. Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

İbn Ebü'l-İz. *Şerhu'l-ʿakīdeti'ṭ-Tahâviyye.* thk. Şuayb el-Arnaût. Lübnan: Müessesetü'r-risale, 1990.

Kaya, Mahmut. "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 37/467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Kaya, Mahmut. "Esîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 11/309-310. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Kazvînî. *A'sârü'l-bilâd ve ahbârü'l-'ibâd*. Lübnan: Dâr Sâdır.

Kindî. *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*. thk. Muhammed Ebû Rîde. Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950.

Konevî, İsmail. *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.

Maverayev, Muhammed Mirza. *Fihristu'l-Kutup.* Temirhanşûrâ: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1914.

Pekacar Çetin. "Kumuk Türklerinin Ansiklopedik Alimi, Eğitimci, Yazar ve Şair Abusupiyan Akayev". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi,* 9 (2000), 160-183.

Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. Muhtârü's-Sıhâh. Thk. Yusuf eş-Şeyh. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

Şenel, Cahid. "Yeni Eflatunculûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Şeyh Sadûk. *et-Tevhîd*, thk. Hâşim el-Hüseynî. Tahran: Müessesetü'neşr el-İslamî, 2008.

Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu.* İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.

Tarabichi, Georges. *Mu'cem'ul-felâsife.* Beyrut: Dâr'ul-Talia, 1996.

Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. Lübnan: Müessesetü'r-risale, 1982.

Ziriklî. *el-A'lâm.* Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2008.

6. el-Burhânü'l-ḳāṭı' fî iṣbâti'ṣ-ṣâni' Risalesinin Tahkikli Metni

البُرهانُ القَاطِع في إثباتِ الصَّانِع[17]

بِسمِ اللهِ الرَحمن الرَّحيمِ وبِهِ نَستعينَ وعَليهِ التُّكلان

[الديباجة]

الحمدلله الذي أيّد الدّين بالبراهين القاطعة في جميع الأزمان، والصلاة والسلام على نبيّه محمّدٍ الذي لا تزال طائفة من أُمّته ظاهرين على الحقِّ حتى يأتي أمر الله الملكِ الدّيان، وعلى آله و أصحابه الذين بذلو أنفسهم في حماية حوزة الإسلام والإيمان.

أمّا بعدُ، فقد اقتضى الزّمان الحاضر تأليفَ مثلِ هذه العُجالة ونشره بين الإخوان؛ فانتصبت وأنا الحقير أبو سُفيان الغزانِشي لتأليفها، وإن كنت قليل البضاعة في هذا الميدان. إجابةً لإلتماس بعض الأحباب ونُصرةً للدّين القويم الأركان عنه طعن الملحدين الدهريين وغيرهم من أهل الطغيان. ومن أجلهم هؤلاء الإشتراكييون السّاعون باسم الكمونيست١٨ بين القُرى والبلدان، وسمّيتها البُرهانَ القَاطِع في إثباتِ الصَّانِع. راجياً بها الثواب الجزيل من الملك الدّيّان. والمأمول من أرباب الفضل والإحسان أن يغفروا عثراتي، فإنّ البشر لا يخلو عن الخطأ والنّسيان. وفّقني الله تعالى وإيّاهم في نُصرة الدّين وحمايته بِجاه نبيّه محمّدٍ سيّد الإنس والجان. أمين.

مُقدِّمةٌ

إنّ هذه الطائفة المذكورة لنفيهم صانع العالم جلَّ ذكره؛ لا يتقيّدون بدين ولا يؤمنون بكتاب. فلا ينفع معهم في الإحتجاج عليهم نقل شيءٍ من الدلائل السمعية، سواءً نُقل من القرآن أو من سائر الكتب الدينيّة. لابدَّ من أن يكون الدليل عقلياً، وأن يكون المُناظِر معهم مِمَّن لديه في علمي التاريخ والجغرافيا وخبرٌ من علمي الحكمة والهيئة الجديدتين. وقليلٌ ما هم في ديارنا الداغستانية! ولذلك مسّت الحاجة الى مثل هذه الرسالة، حتى لا يكون علماؤنا العارون عن تلك الفنون الأربعة مَغلوبين بالكلية في المناظرة معهم.

وقبل الشروع في المقصود؛ نُنبّهك على أربعة أُمور مُهمّة لتكون على بصيرة في مُناظرتهم. فإنّهم لعثرتك طالبون، وفي تغليطك راغبون. (يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ) [التوبة، ٤٣/٩]

[بيان للفِرَق التي تقبل وجود واجب الوجود حسب المؤلف]

الأمر اللأوّل:-

إنّ القائلين بوجود الله سبحانه وتعالى ذهبوا إلى مذاهب كثيرة، والمُعتبر منها ثلاثة مذاهب.

المذهب الأوّل للحُكماء المُتقدّمين. فإنّهم بناءً على قاعدتهم المتزلزلة إنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد قالوا: إنّ إله العالم جلّ شأنه لكونه علّةً تامّةً خَلق بالضرورة قوّة واحدةً لها علم وسمع وإبصار. ولكن مجردةٌ عن المادة والجسم، ويسمّونه بالعقل الأوّل. فهذا العقل خلقَ عقلا ثانيا وفلكا، وهذا أيضا عقلاً ثالثا وفلكا. وهكذا إلى العقل العاشر، فهذا العقل

---

[١٧] هذه الرسالة للعالم الدغستاني التركي أبو سُفيان الغزانيشي، كتبت الرسالة في مطلع القرن العشرين ردا على الاطروحات المناهضة للعقائد الدينية المتعلقة بمسائل الالهيات والتي طُرحت من قبل مفكرين شيوعيين في منطقة داغستان حسب ما أوضحه الكاتب في مقدمة رسالته. كانت تُعتبر هذه الرسالة من الرسائل المفقودة الا أنّ النسخة الفريدة المستخدمة في التحقيق تم ايجادها من قبل الدكتور أحمد نياز اوف ضمن المشروع الثقافي المدعوم من قبل «مديرية ألأتراك والشعوب القريبة خارج الوطن» الدولية. وقبل الشروع بتحقيق الرسالة قمنا بالبحث عن نسخ مساندة الا ان البحث لم يؤدّي إلى نتائج ايجابية للأسف، فلذلك اكتفينا بالنسخة الموجودة بين ايدينا.

[١٨] المؤلف يقصد الشيوعية.

العاشر خلقَ ما في جوف الأرض من العناصر الأربعة النار والهواء والماء والتراب، فبإمتزاج العناصر بعضها ببعض تولّد النباتات والأشجار والحيوانات. فيقولون بقدم العالم بهذه العقول العشرة والسماوات، وكذا العناصر المُسمّاة بالهيولى. وهذا المذهب لا رواجَ له في هذه الأزمنة الأخيرة، فكأنّه ساقط عن الإعتبارِ.

المذهب الثاني لأهل الأديان المعتبرة وهو أنّ الله كان ولم يكن معه شيء من العالم، فخلق العالم بعد أن لم يكن. لا عن ضرورة بل بالإرادة والإختيار على كيفية إختارها وأرادها. فهُنا موجودان؛ أحدهما هو الله تعالى، والآخر هو العالم. وليس سبحانه تعالى حالاً في شيء من العالم ولا محلاً لشيء من الحوادث، وهذا هو المذهب الحقّ، وليس بعد الحقّ الاّ الضلال.

المذهب الثالث لطائفة من الموحدين من أهل الإسلام وغيرهم. وهو أن لا تعدد في الموجود، بل الموجود هو الله تعالى لا غير، فالعالم له ظاهر وباطن وباطنه نور فبُسط كما قال الله تعالى (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ) [النور، ٥٣/٤٢]. فذلك النور بمنزلة السمن من اللبن وبمنزلة الروح من البدن، فكما يُقال «ليس في الدار إلّا زيد» يقال «ليس في الوجود الاّ الله». يقول الحقير: وهذا المذهب يُعرف فيما بين العلماء بمسئلة وحدة الوجود، وهو ظاهر عبارة المشائخ العظام كقول منصور الحلاج١٩ «أنا الحقُّ»٢٠ و «ليس في الجُبّة إلاّ الله».٢١ فيُقال: إنّه مؤوّل بعدم إعتبار وجود غير الله تعالى في جنب وجوده تعالى، وهو أيضا ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم »لا تسبّوا الدّهر فإنّ الله تعالى هو الدّهر«.٢٢ ولّما قال شخص في مجلس أبي يزيد البسطامي٢٣ «كان الله ولم يكن معه شيء» قال الشيخ: «الآن كما كان».٢٤ ولأمثال هذه أثبت بعض علمائنا هذا المذهب واعتبره. والبعض الآخر نفاه بأنّه أقبح أنواع الحلول، أي؛ ونحن نُكفّر من قال بأنّه تعالى حلّ في بدن المسيح (على نبيّنا وعليه أفضل الصلاة والسلام). وظنُّ الحقير أنّ هذا المذهب ليس ببعيد من المذهب الثاني، فيمكن تطبيق هذا عليه بتأويل يسير والله تعالى أعلم.

الأمر الثاني: أنّ ممّا ينبغي هنا أن تَعَلُّم كيفية ترتيب العالم ونظامه على ما انتهت اليه تحقيقات المتأخرين من الحكماء بآلات جديدة التي لم يكن شيء منها في يد المُتقدّمين، وعلى ما هو مقبول ومُستعمل بين الأُمم المتمدّنة كالأنجليز والفرانسة وغيرهما بخبر لا يُجوّزون خلافه. فأعلم أنّهم قالوا: كان العالم في أول أمره جوّاً واسعاً لا يتناهى بُعده، وأوّل شيء وُجد فيه على أصح تخميناتهم مادة أخفُّ وألطف من الهواء بمراتب كثيرة ويسمّونه بالاثير السيّال، لِكثرة تموّجه وسرعة تحركه. فهو أصل الكائنات عند أكثرهم. ثمّ بعد مُضي أُلوفٍ من السنين حدث فيه بسبب تموّجه أجزاء صغيرة جدّاً كحبّات السحاب، فصار الجوّ مملوءً بها٢٥ وأنجذب بعضها الى بعض، فحدث به بينها تحرك عنيف وتضارب شديد، والحرارة لازمة للحركة. فنشأ في الأجزاء حرارة فوق العادة، فصارت على حال البخار والإلتهاب. فبعد مرور مُدّة مديدة صارت جموعا كثيرة، وتحيّز كل جمع في موضع من الجوّ، وانفصل بعضها عن بعض، وكان عالم شمسنا واحدا من تلك الجموع التي يصغر عددها.

فنقتصر على بيان علم الشمس من تلك الجموع ونقول: أنّه كانت الشمس على شكل الكرة فحدث فيها دور سريع على نفسها بسبب تجذّب بعض أجزائها الى بعض، وكانت بمرور السنين متوّجهةً من اللطافة إلى الكثافة والإنجماد. وكلّما كثُفت

---

١٩ هو الحسين بن منصور بن محمي أبو عبد الله الحلاج، ويكنّى بأبي مغيث، الفارسي البيضاوي الصوفي (ت. ٩٠٣ هـ/٢٢٩ م) سير أعلام النبلاء، للذهبي، ٤١٣/٤١.

٢٠ أنظر كتاب آثار البلاد وأخبار العباد، للقزويني، ٥٦١/١.

٢١ ينسب إلى غيره.

٢٢ صحيح البخاري، كتاب الأدب، ١٨١٦، ونصه:« قَالَ اللَّهُ: لا يَسُبُّ بَنُو آدَمَ الدَّهْرَ، وَأَنَا الدَّهْرُ».

٢٣ هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البِسْطامِيّ، من الأعلام كان جده مجوسياً وأسلم، (ت. ١٦٢ هـ/ ٤٧٨ م)، طبقات الأولياء، ابن الملقن، ٨٩٣.

٢٤ لم أجده في المصادرالتي بين ايدينا.

٢٥ في المخطوطة التي بين ايدينا لهذه الرسالة توجد عبارة «يقول الحقير: وقد ورد في الحديث أنّ بعض الأصحاب سأل النبي(صلى الله عليه وسلم) بقوله: «أين كان الله قبل خلق السموات والأرض» زائدة، الا انّ هذه الزيادة لا تناسب المتن، كما ان تكملة الحديث في العبارة الزائدة، فلذلك ادرجناها في الهامش. الحديث الموجود في الزيادة مُخرّج في سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، ٩٠١٣، ونصه: «أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ».

صَغُر حجمها، وبسبب دورها السريع وتوّجهها إلى الكثافة إنفصل عن سطحها جزء كبير، ثُمّ بعد أُلوف من السنين إنفصل جزء آخر. وهكذا إلى اثني عشر جزءً، ومن جملتها أرضنا هذه والبواقي؛ عُطارد وزُهرة ومرّيخ ومشتري وزُحل وهكذا. فنقتصر على بيان أرضنا ونقول: ثُمّ بعد مُدّة إنفصل عن أرضنا جزء وهو القمر، والقمر يدور إلى الآن حول أرضنا ومازالت الأرض تدور مع القمر حول الشّمس. وكانت الحرارة كالنُّحاس الذائب كما هو حال الشمس الآن أيضاً، لِكِبرها جداً بالنسبة إلى الأرض. ثُمّ لم تزل الأرض مُتوجهة إلى الإنجماد بنتاقص حرارتها في الهواء على مرور الدهور والأعوام، حتى انعقدت عليها قشر لطيف. فكان ينخرق مرة بغليان ما في بطن الأرض وينعقد أُخرى إلى أن غَلُظ القشر ونشأ ما فوق الأرض من النباتات والحيوانات. هذا حاصل ما قالوا.

ولا يخفى أنّ كلامهم في أوائل الخلقة مبني على الظن، بخلاف قولهم في هيئة العالم التي هو عليها الآن، فإنّه دلّ عليه استكشافاتهم الغنية بحيث لا مجال إلى إنكاره ولا ينهدم به أصل من أُصول ديننا فلا غرض لنا في إبطاله، فنسلّم لهم. ولا بأس بِلزوم دوران الأرض وعدم سكونها وبلزوم نفي الأفلاك التي هي أجسام صلبة عند أهل الأديان وعند الحكماءالمتقدمين. لإنّ الأوّل على ظاهر قوله تعالى: (وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ) [النمل، ٨٨/٧٢] والثاني على ظاهر قوله تعالى: (كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) [الأنبياء، ٣٣/١٢] ويكون الفَلَك عبارة عن مدار النجوم. وما علمت من أنّ عالم الشمس واحد من العوالم التي لا يُحصى عددها فموافق لما قاله وهب٢٦ من أجلّاء الْأُمّة «أنّ لله تعالى ثمانية ألف عالم، الدنيا عالم واحد منها».٢٧ وقال كعب الأحبار: «لا يُحصي عدد العالمين احد غير الله تعالى. وما يعلم جنود ربِّك إلّا هو».٢٨

الأمر الثالث: كأنّي بِمُعترض يعترض عليَّ في تسليم ما قالوا، فلِدفع خَلَجاته وحصول اطمئنانه ننقل إليه ما قاله حجة الإسلام الغزالي٢٩ في أول كتابه المُسمّى بتهافت الفلاسفة. ألّفه ردا عليهم وعبارته:

ليُعلم أنَ الخلاف بينهم أي الفلاسفة وغيرهم من الفرق على ثلاثة أقسام. قسم يرجع النزاع فيه إلى اللفظ المجرد كتسميتهم صانع العالم جوهرا، بـأنّه موجود لا في موضوع، أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى محلٍّ يُقوّم ذاته، ولم يريدوا بالجوهر ما أراده خصومهم، ولسنا نخوض في إبطال هذا، أي الخلاف لفظي. القسم الثاني: ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل صلوات الله تعالى عليهم منازعتهم فيه، كقولهم: أنّ كسوف القمر عبارة عن توسط الأرض بينه وبين الشمس، من حيث أنّه يقتبس نوره من الشمس، والأرض كرة في السماء محيط بها من الجوانب، فإذا وقع القمر في ظل الأرض، إنقطع عنه نور الشمس، وكقولهم: أنّ كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس، وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة، وهذا الفنّ أيضا لسنا نخوض في إبطاله، إذ لا يتعلق به غرض، ومن ظنّ أنّ المناظرة في إبطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضَعُف امره، فإنّ هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية لا تبقى معها ريبة، فمن يطّلع عليها ويُحقّق أدلّتها حتى يُخبر بسببها عن وقت الكسوف وقدرها ومدّة بقائهما على الإنجلاء إذا قيل له أنّ هذا على خلاق الشرع لم يسترب فيه، وإنّما يسترب في الشرع، وضرر الشرع مِمّن ينصره لا بطريقٍ أكثر من ضرره مِمّن يطعن فيه بطريقة، وهو كما قيل: عدوعاقل خير من صديق جاهل. فإن قيل: فقد قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «إنّ الشمس والقمر لأيتان من أيات الله، لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله والصلاة»٣٠. فكيف يلائم هذا ما قالوه؟ قلنا له: وليس في هذا ما يُنافض ما قالوه، إذ ليس فيه إلّا نفي كسوف الشمس لموت

---

٢٦ هو وهب ابن كامل بن سيج بن ذي كبار ، وهو الأسوار الإمام ، العلامة الأخباري القصصي ، أبو عبد الله الأبناوي ، اليماني الذماري الصنعاني، من التابعين، (ت. ٤١١ هـ/ ٨٣٧ م). انظر سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٤٥٥/٤.

٢٧ انظر المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، ٠٧١/١. ونصه: (إن لله تعالى ثمانية عشر ألف عالم ..).

٢٨ الفتح المبين بشرح الأربعين، ابن حجر الهيتمي، ٤٧.

٢٩ الشيخ الإمام البحر ، حجة الإسلام ، أعجوبة الزمان زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي ، الشافعي ، الغزالي ، صاحب التصانيف ، (ت. ٥٠٥ هـ/ ١١١١ م)، انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٢٢٣/٩١.

٣٠ البخاري، أبواب الكسوف، ٠٦٠١، ونصه: « إِنَّ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ، لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُمَا، فَادْعُوا اللَّهَ

أحد او لحياته، والأمر بالصلاة عنده، والشرع الذي يأمرنا بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع من أين يبعد منه أن يأمرنا عند الكسوف بها إستحبابا، فإن قيل: فقد رُوي في آخر الحديث أنّه قال: «ولكنّ الله إذا تجلّى لشيئ خضع له»[٣١]، فيدلّ على أنّ الكسوف من خضوع بسبب التجلي؛ قلنا: هذه الزيادة لم يصُحّ نقلها فيجب تكذيب ناقلها، وإنّما المروي ما ذكرناه، كيف ولو كان صحيحا، لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية. فكم من ظواهر أوّلَت بالأدلة العقلية التي لا تنتهي في الوضوح إلى هذا الحدّ. وأعظم ما يفرح به المُلحدة أن يُصرّح ناصر الشرع بأنّ هذا وأمثاله على خلاف الشرع، فيسهل عليه طريق إبطال الشرع، إن كان شرطه أمثال ذلك. وهذا لأنّ البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما. ثمّ إذا ثبت حدوثه، فسواء كان كرة أو بسيطا أو مُثمّنا أو مُسدّسا، وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قالوه أو أقلّ أو أكثر، فنسبة النظر فيه إلى البحث الإلهي كنسبة النظر إلى طبقات البصل وعددها وعدد حبّ الرمّان. فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيف ما كانت. القسم الثالث: ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والأبدان، وقد أنكروا جميع ذلك. فهذا الفنّ ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه. إنتهى.[٣٢]

يقول الحقير: لو كان الغزالي رحمه الله تعالى في هذه الأزمنة الأخيرة، ورأى ما ارتقى إليه الحكمة والهيئة والهندسة، لقال ذلك على وجه أبلغ مِمّا مرّ.

الأمر الرابع: إذا قابلنا الكلب بالثور، نجد القوة الإدراكية في الكلب أزيد منها في الثور. فلابدّ أن يكون من المعاني ما يدركه الكلب ولا يقدر الثور على إدراكه، فإدراك الثور محدود بالنسبة إلى إدراك الكلب. وإذا قابلنا إدارك القرد بالكلب، نجد تلك القوة أزيد منها في الكلب، فلابدّ أن يكون من المعاني ما يُدركه القرد ولا يقدر الكلب على إدراكه، فإدراك الكلب محدود بالنسبة إلى إدراك القرد. وإذا قابلنا الإنسان بالقرد، نجد تلك القوة أزيد في الإنسان منها في القرد. فلابدّ أن يكون من المعاني ما يدركه الإنسان ولا يقدر القرد على إدراكه. فإدراك القرد محدود بالنسبة إلى إدراك الإنسان. فلو فُرض أن قردا واحدا يحاول إدراك بعض المسائل الهندسة، كمسئلة الزوايا، لكنّا نضحك منه ونستهزئ به. فنقول: وكذلك إدراك الإنسان محدود بالنسبة إلى إدرك الله تعالى، فليس من لازم الإنسان أن يُدرك جميع الأشياء، بل منها ما لايقدر الإنسان على إدراكه كحقيقة الروح ومسئلة القَدَر. وهذا واضح على مذهب الدهريين أيضا؛ فإنّ أكثرهم يعتقدون أنّ أصل الإنسان هو القرد. فالإنسان مُحوّل من القرد ومنقلب عليه، على مُقتضى قانون الترقي المودع في طبيعة العالم، كما يتحول الضفدع والنّمل من شكل إلى آخر. ولا دليل لهم على إنتهاء الترقي بوجود نوع الإنسان، بل يجوز عندهم أن يتحوّل نوع الإنسان أيضا بمرور الأزمان إلى نوع أكمل منه وأعقل. فنقول: حينئذٍ يكون إدراك الإنسان محدودا بالنسبة إلى ما يتحوّل إليه. وبالجملة؛ فلا دليل على عدم محدودية عقل الإنسان، بل المُشاهد محدوديّته. فإذا أورد علينا بعض الدّهريين مسئلة لها تَعلُّق بالقضاء والقدَر، فرُبّما نُجيبه بجواب تقريبي، وإلّا فنحن نُجيبه بأنّ عقل الإنسان محدودو بالدّليل المذكور. وهذه المسئلة يجوز أن يكون مَمّا لا يكفي لإدراكها عقل الإنسان، فإن جُعل ذريعة إلى نفي الصانع الواجب، نُثبِت وجوده تعالى بما يأتي من الأدلة.

[أدلة إثبات واجب الوجود]

الدليل الأول: وهو طريق المتكلمين، ونحن نُقرّه لك على وجه قريب من الأفهام، بحيث يفهم الخواصّ والعوامّ.

فنقول: إن كان ما هو معدود من العالم، وهي خمسة، لا يخلو عن واحد من الحركة والسكون، وكل منهما حادث، لأنّه يقبل العدّم كما هو مُشاهد. وكل ما يقبل العدم لا يكون قديما، لأنّ القديم مُنحصر في قسمين؛ أحدهما: ما يكون ذاته مُقتضيا لوجوده، ويُسمّى قديما بالذّات. والثاني: ما يقتضي القديم وجودَه، ويُسمّى قديما بالغير. وكلاهما لا يقبل العدم، فإذا ثبت حدوث الحركة والسكون يكون العالم محلاً للحوادث، وهو من علامات الحدوث، لانّ ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في

وَصَلُّوا حَتَّى يَنْجَلِيَ».

[٣١] النسائي، كتاب الكسوف، ٧٨٤١.

[٣٢] تهافت الفلاسفة، الغزالي، ١٨.

الأزل، لزم ثبوت الحادث أيضا في الأزل. وهذ مُحال، ولم يقُم دليل على اقتضاء ذاته. وجوده فهو أي العالم حادث، وكل حادث لابدّ له من مُحدث يُرجّح وجوده على عدمه، لئلّا يلزم الترجح بلا مُرجّح. فالعالم له مُحدث، وهو الله تعالى.

يقول الحقير: مذهب كثيرمن الدّهريين؛ أنّ الأسباب المُوجدة للكائنات ذاتية لها، وغير مُتميّزة عنها، فهي قديمة بذواتها. فنقول: بمَ أنّ عليها علامات الحدوث، وهي كونها محلّا للحوادث كما ذكرناه آنفا، فإن كان لكم دليل على اقتضاء ذواتها لوجودها، فأتوا به لننظُر إليه ونتكلم عليه!

ومِمّا يَرِد على قدم العالم، أنّه لو كان قديما، وكان متوجّها الى التّرقي والتكامل كما قالوا، لوجب أن يصل الى كماله الحالي قبل هذا بألوف كثيرة من السنين، فما الذي أخّره إلى هذا الزمان.

وهذا الردّ ذكره صاحب الرسالة الحميدية،[٣٣] وهو ردٌ حسن، ولكن يخطر في بال الحقير ما يتخلص به الدّهريون عن هذا الرد، ولا أظنهم يتنبّهون لذلك، ولم أرَ من قاله. وهو أنّه؛ بناءً على أصولهم يجوز أن تنجمد شمسنا آخرا، كذا سائر الشموس بتناقص حرارتها بمرور الاحقاب. فبذلك يقلّ قوّتها الجاذبة ويقع الخلل في عالم الكواكب، وبتصادم بعضها ببعض حتى تصير الجميع هباءً منثورا، وترجع إلى حالتها الأولى التي كانت عليها في إبتداء الخلق كما سبق. ثمّ بعد ذلك يجوز أيضا ان تتوجه إلى التّرقي والتّكامل، فيتكون العالم مرة أخرى على قاعدة سابقة. فعلى هذا يمكن لهم أن يقولوا: لعلّ هذا الإنقلاب الكبير تجدّد مرات كثيرة قبل هذا.

الدليل الثاني: وهو طريق التفكّر في مصنوعاته تعالى، وهو الذي أُشير إليه في مواضع من القرآن. فإنّ من عطف نظره الى العالم العلوي والسفلي، وتفكّر بالإنصاف في ترتيبه الغريب ونظامه العجيب؛ جزم لا محالة بعدم كونه إتّفاقيا، ويحكُم بوجود صانعه الحكيم. لإنّا إذا عطفنا بصرنا الى العالم العلوي رأينا فيه نجوما كثيرة، بحيث لا تُحصى، وكل منها شموس في مكانها. وما لا نرى منها أكثر ممّا نراها كما يشهد الدرنامات الكبيرة. وكل منها لها عدة من التوابع، كما أنّ لشمسنا توابع من جملتها أرضنا هذه كما مرَّ. وقد تحقق في هذه الأزمنة الأخيرة بسبب قوّة اللآلات أنّ لشمسنا سيراً إلى جهة، فيُظنّ أنّها مع توابعها تدور حول شمس اكبر من شمسنا بمراتب كثيرة.

وهكذا حال سائر الشموس، فعلى جميع ما في العالم مُتحرك يدور في الجوّ بأسلوب بديع ونظام كامل. بحيث يتحيّر عند تخيّله العقول، ولا يقع بينهما تصادم ولا تضارب، بل هي حافظة على نظامها منذ قديم من غير اختلال، وستحفظه بعد الآن أيضا إلى ما شاء الله تعالى.

يقول الحقير: فَمَن زعم أنّ وجود العالم مع هذا الترتيب والنّظام إتّفاقي من غير صانع حكيمٍ، مثل رجل صادف في المفازة قصرا كأحسن ما يكون من القصور، فدخل فيه فوجده خاليا فتفكّر فيه وقال: «إن كان لهذا صانع مختار لكان فيه ولرأيته، فهو عن تصادف واتّفاق؛ وذلك أنّ هذا القصر مبني أمام هذا الوادي، فبسبب السيول الآتية منه اجتمع هنا أحجار كثيرة مرة بعد أخرى، وركب بعض الأحجار على بعض منها. فإن تمكّن بقي، والّا زالَ وأتى الآخر مكانه، وهكذا إلى تمام البناء. وأخشابه كذلك، فإنّ السيول كثيرا ما تأتي بالأخشاب هنا!.

وإذا رجعنا إلى العالم السُّفلي ونظرنا إلى وجه الأرض، نرى فيها حيوانات كثيرة تحت أنواع مختلقة من جملتها الإنسان، ونَجِد ما يكثُر إحتياج الحيوان إليه في وجه الأرض، وما يقلّ إحتياجه إليه قليل بالنسبة إليه. ولو كان الأمر بالعكس لكان على خلاف الحكمة ، ولأدّى إلى حرج عظيم. الا ترى أنّ أكثر ما يحتاج إليه الحيوان هو الهواء؛ لأنّ كل حيوان مُحتاج في كل دقيقة إلى أزيد من عشرين تنفسا من الهواء لا يصبر عنه، ولو في مدّة دقيقة، والهواء أكثر شيء يوجد على وجه الأرض، والماء مطرا كان أو غيره أكثر ما يحتاج الحيوان إليه بعد الهواء، وهو أكثر شيء يُوجد على الأرض بعده. وهكذا والحيوان نفسه جالب لتدقيق النظر فيه، وما أودع فيه من الروح وقوّة السمع والبصر والفكر وغيرها ممّا يتحيّر في درك حقيقته العقول.

---

[٣٣] الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية، لحسين بن جسر الطرابلسي، (ت. ١٩٠٩م).

ويكفيك النظر إلى أسنان الإنسان، فما في مُقدّمه مُحدّدة الرؤس صالحة لقطع الأشياء ومُعدّة له، وما في مؤخّر الفم منها عل شكل يُناسب الطحن والسحق. ولو خُولِف لعسُر تناول الغذاء ولقبُح منظر الفم. وانظُر إلى حُصول اللبن في الضّرع عند قُرب وضع الحمل، فإنّه لولا اللبن لعسُر حال الحمل، ولو كان من ابتداء الحمل لعسُر حال الحامل. فلا بدّ أن يكون حُصوله عند قُرب الوضع عن علم من مُبدع حكيم.

وقد رأيت بعيني مشيمة خرجت من الشاة بعد ذبحها، كانت على قدر البيضة عليها جلد رقيق فيه ماء ثخين، وكان يُرى داخلها من خارجها. فإذا في وسطها صورة سخلة صغيرة، على قدر حجم الذباب. وكانت معلقة من سُرّتها بخيط مُتّصل إلى سطح المشيمة، وكل ذلك من حُسن الرسم والتربية. لئلّا يتأثر بصدمة أتت من الخارج. فسبحان الله من صانع حكيم.

والأكثر من الدهريين يقولون: كل ذلك لإنّ للعالم توجّه إلى جانب التّرقي، وذلك السّر أودع في طبيعة العالم، فنقول لهم: بمَ علمَ ذلك؟ ومن أودعه هناك؟ ومن المعلوم أنّه لم يكن في الأزل!

كامتيت[٣٤] انعقدت من فرقة الإشتراكيين للتشاور في إبداع هذه المكوَّنات على هذا النظام البديع، وكما قال تعالى: (مَّا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا) [الكهف، ١٥/٨١].

والبعض منهم لمّا لم يجد مهربا لهم يعترفون بوجود قوّة فاعلة في العالم فنقول لهم: إن كانت تلك القوة مجرّدة عن المادة ولها إدراك وسمع وبصر فهو الله تعالى، فعليكم اتّباع أوامره واجتناب نواهيه التي وصلتا بواسطة الرسل عليهم السلام. وإن لم يكن لها إدراك وسمع وبصر، فنسبتكم ترتيب العالم ونظامه إليها أبعد بكثير من قول من زعم أنّ أجود أنواع الساعات معمول بأيدي عميان الروسية. وممّا يقضي منه العجب قول الحكيم المشهور داروين الإنجليزي[٣٥] أن جماعة من النّاس كانوا يقطعون أذناب كلابهم، فلمّا واظبوا على عملهم هذا قرونا صارت الكلاب تُولد بلا ذَنَب. يعني حيث لم تكن الحاجة للذَّنَب، امتنعت الطبيعة من هِيئَته! وهذا كذب محض، لإنّ اليهود مواظبون على ختان أولادهم منذ ألوف من السنين، فلِمَ لا يُولد أولادهم مختونين إن كانت الطبيعة تتنبّه على أمثال ذلك؟ وهذا الحكيم المشهور هو من يُنسب إليه القول بأنّ الإنسان مشتق ومتحوّل من القرد تدريجيًا بمرور الأحقاب.

ومعنى النسبة، أنّه أوّل من سعى سعيا حثيثا إلى إثبات دلائله، وإلّا فهذا المذهب أقدم منه. فقد ذكره الرازي[٣٦] وابن خلدون[٣٧] في كتبهم، وداروين متأخر عنهم. وممّا يُردّ على هذا المذهب ما ذُكر في الرسالة الحميديّة حاصل أنّه: «إذا فُرض أنّ الإنسال مُتحوّل على سبيل الترقي، فما بال طفل الإنسان حتى يكون مُنحطًا عن ولد القرد ونحوه، من جهة القوّة والإدراك، فإنّ طفل الإنسان في أوّل أمره لا يقدر على القعود والنهوض؛ ولا يُفرّق بين الخير والضّرر بخلاف ولد القرد وغيره.»[٣٨]

يقول الحقير: فالقول بأنّ الإنسان مشتق من القرد منشأه قصر النظر إلى ما به الإشتراك بينهما. إذ لو نظروا إلى ما به الإمتياز لحكموا بأنّ جوهر الإنسانية مغاير لجوهر الحيوانية، وذلك لِعِظم التفوات بينهما جداً. فإنّ التفاوت بين الإنسان والقرد من حيث الإدراك، ليس كالتّفاوت بين القرد والكلب مثلاً.

وممّا يُناسب ذكره ما نُقل عن الإمام أبي حنيفة[٣٩] من أنّه دُعي من جهة الخليفة إلى مناظرة دهري، فأبطأ بالإجابة،

[٣٤] كلمة باللغة الروسية تعني «الهيئة»

[٣٥] صاحب نظرية التطور وكتاب أصل الأنواع، (ت. ٢٨٨١ م).

[٣٦] العلامة الكبير ذو الفنون فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني الأصولي المفسر كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين، (ت. ٦٠٦هـ/ ١٢١٠م)، انظر سير الأعلام النبلاء، الذهبي، ١٠٥/١٢.

[٣٧] عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولّي الدين الحضرميّ الإشبيلي، من ولد وائل بن حجر: الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة، (ت. ٨٠٨ هـ/ ٦٠٤١ م). أنظر الأعلام، خيرالدين الزركلي، ٠٣٣/٣.

[٣٨] الرسالة الحميدية، حسين الجسر، ٥٢٣.

[٣٩] النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة، إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة (ت. ٥٠١ هـ/ ٧٦٧م)،

ولمّا سألوه عن سبب البطئ قال: لقيت رجلا على سرير، يدّعي أنّ السرير موجود بنفسه من غير صانع. فقال الدهري: هو عجيب؛ ألا يدري بأنّ السرير لا يُوجد بدون صانع! فقال أبو حنيفة: بل أنت أعجب، حيث تدّعي أنّ العالم بجميع أجزائه موجود من غير صانع.

ويُحكى أنّه قبضَ عليه بعض الدهريين فبحثوا بقصد إهلاكه فقال لهم: إن أدّعى واحد أنّه رأى سفينة تجري بنفسها إلى الموضع المقصود بلا خطأ وإنحراف فهل أنتم مصدّقوه ومجوّزوه؟ فقالوا: لا. فكيف تجوّزون جريان العالم بنفسه من غير اختلال في مدّة ألوف من السينين؟ فانقطع كلامهم، وآمنوا بوجود الصانع تعالى وتقدّس. ٤٠

يقول الحقير: لو لم يكن لوجود الصانع تعالى سوى هذا الدليل لكفى في القطع به، فكيف وإذا انضمّ إليه ما سبق وما سيأتي من الأدلة. ولو لم يكن إلّا مجرّد الإحتمال، لكان ممّا ينبغي للعاقل أيضا الأحتياط في أمره، لأنّ القائل بوجوده تعالى لا يبقى خاسرا بعد الموت على تقدير عدم وجوده تعالى عن ذلك. بخلاف القائل لعدمه، فإنّ أمره بعد الموت وخيم على تقدير وجوده تعالى؛ فيقول في حسرة: (يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ) [الأنبياء، ٧٩/١٢]. أعاذنا الله تعالى من ذلك، فإنّه هو الخُسران المُبين. وإلى هذا يُشير قول الشاعر:

قال المُنجّم والطبيب كلاهما لن يُبعث الأموات قلت إليكما

إن صحّ قولكما فلست بخاسر أو صحّ قولي فالخسارة عليكما٤١

والحاصل أنّ أركان الدين أعمال حسنة لا ضرر فيها لأحد، بل في كل منها إمّا لنفس العامل أو لغيره. ألا ترى أنّ الصلاة نفعها لنفس العامل كما سنذكرها، وفي الزكاة منفعة للغير، وفي الصوم كسر النفس الأمّارة بالسوء وتذكّر حال المساكين، وربّما يتصدّق الصائم بما فضُل عن قوت يومه إلى المساكين. وفي الحجّ وقوف شخص على أحوال كثير من إخوانه الساكنين في ولايات شتّى. فكل من هذه الأعمال ممّا ينبغي لأن يُمدح به الشخص ويُذكر بخير في حياته ومماته، فلا وجه لأتّصافه بها بالخُسران على تقدير عدم وجوده أيضا، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ويُحكى عن الإمام جعفر الصادق٤٢ أنّه لّما حجّ في سنة طاف تحت حرّ الشمس، فلمّا رجع بعد الفراغ إلى ظلّ للتّبرد أتى إليه واحد من الدهريين وقال: «أنت رجل يُشار إليه البنان في العلم والعقل، ولكنّ هذه الأفعال ليست مما يليق بالعاقل!» فعلم الإمام أنّه دهريّ وقال: «إنّما فعلت هذا تصديقا بالنبي المُؤَيّد بالمعجزات الباهرة ورجاء السعادة يوم المعاد، فإن كان قوله في المعاد باطلا فلا شدّة في كون هذه الأفعال عبثا، ولا تُنتج إلّا تعبا! وهذا ما ينتهي إليه حالي، وإن كان حقّا فكيف يكون حالك حينئذٍ؟»٤٣

الدليل الثالث: وهو إخبار الرُسل عليهم الصلاة والسلام؛ فنقول: إذا نظرنا إلى العالم وتفكّرنا في نظامه البديع، وجدناه غير مستغنٍ عن المُبدع الحكيم. فلننظر في الخارج من أنفسنا، فهل نجد مما يفيدنا تقوية في جزمنا بوجوده تعالى وتوحيده؟ ويدّعون أنّهم رسل من ربهم إليهم، ولم يكونوا جميعا في وقت واحد، بل كل واحد منهم في وقت من أوقات الفترة والفساد، بحيث يحتاج فيه الناس إلى مُرشد يرشدهم إلى ما به سعادتعهم في معاشهم ومعادهم. وربما كان بين اثنين منهم قرون كثيرة، والذي يشهد به كتب التواريخ المضبوطة ويُصرّح به الأخبار المتواترة في كل قرن من إلى وقتنا هذه، أنّ كل واحد من تلك الرسل

، أنظر الأعلام، خيرالدين الزركلي، ٦٣/٨.

٤٠ الرواية والتي قبلها منقولة عن الإمام أبي حنيفة، أنْظر: شرح الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ٥٣/١.

٤١ الشعر لأبي العلاء المعري

٤٢ جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط، الهاشمي القرشي، أبو عبد الله، الملقب بالصادق: سادس الأئمة الاثني عشر عند الإمامية. كان من أجلاء التابعين. وله منزلة رفيعة في العلم، (ت. ٨٤١ هـ/ ٥٦٧ م)، انظر الأعلام، خيرالدين الزركلي، ٦٢١/٢.

٤٣ منقولة بالمعنى، انظر توحيد الصدوق، بابويه القمي، ١٩٢.

كان على غاية من التواضع وحُسن الخُلق. ولم يكن أحد منهم طالبا للرئاسة والإستعلاء أصلا، وكان كل يحب المساكين ويلتزم طرفهم. ولم يصدر منهم ما لا يليق بالانسانية؛ كالكذب والخيانة، بل كان كل واحد منهم مشهور بين الناس بالامانة والصدق قبل الرسالة وبعدها. ولذا دعى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أهل مكّة وهو على جبل صفا، فاجتمع إليه كثير من الناس بحيث لم يبقَ في مكّة رجل مُعتدّ به إلا وقد حضر هناك، فقال لهم: إني أخبركم بأنّ خلف هذا الجبل جيشا عظيما وهم على قصد الهجوم عليكم فهل تُصدّقونني أم لا؟ قالوا: نصدّقك، لأنّا لم نسمع كذبا إلى الآن. فقال: فحينئذٍ أخبركم بأني رسول الله اليكم، أدعوكم إلى عبادته وترك الأصنام.٤٤

فنقول: إنّ اتّفاقهم على الدّعوة إلى وجود الله وتوحيده بكلمة واحدة، وكذا على إتّفاقهم على التّخلق بتلك الأخلاق الحسنة يدلّان على وجود الخالق تعالى شأنه. إذ يبُعد كل البُعد أن يكون الإتفاقان إتّفاقِيّيَن مع ما كان يصدر منهم من المعجزات التي يعجز الخلق عن الإتيان بمثلها كما سيأتي في الدليل الرابع، ومع أنّ ما نُشيره من الأديان كافلة بسعادة المعاش والمعاد، ومُشعرة بكونها من وضع الخالق تعالى لا من وضع المخلوق. وهذا دين الإسلام مثلا، فإنّ من نظر إلى رصانة أحكامه وقوانينه، وتأمّل في مصالحه وحُسن نظامه، علم يقينا أنّه ليس من مقدور البشر، بل هو من شأن خالق القوى والقدر.

ولِنُنبهك على مثل قطرة من البحر فنقول: أنّ الأطباء وأرباب الحكمة حكموا بأنّه لابد للإنسان من حركات أعضائه كل يوم، من عمل او غيره، والا لادّى الى ضعف البنية والكسالة، ولا يستكمل قوته وهو كذلك. ولذا نرى في مكاتب الحكومة أخشابا منصوبة وضعت لغرض تحريك الأعضاء في كل يوم يسمّونه «ژيمناستيق».٤٥ والحال أن الصلاة تُقيمها خمس مرات في كل يوم تقوم مقامها، مع الإشتغال على زيادة من تنظيف الأعضاء بالوضوء.

هذا وقد يقول بعض المنكرين: إنما الصلاة عادة من المسلمين تعظيما لإلههم. وهذا القول منهم جهل في الدين، بل الصلاة أمر من الله تعالى صريحا في مواضع من كلامه القديم، ويقتل تاركه وجوبا، ولا تكون العادة كذلك! ولا يدري المسكين كما أنّه يُعذّب بتركه في الآخرة، يسقط به في الدنيا أيضا من الإعتبار في عيون الناس، حتى أنّ احبابه وان لم يتفوّهوا بعيبه في وجهه رعاية لخاطره، فكلهم يضمرون ذلك في أنفسهم.

وقد يعتذر بعض الجهلة بأن ربّنا غني عن صلاتنا ، فيقال له: نعم، ربنا غني عن كل شيء، ولكن لست انت غنيا عن الفوائد التي تشتمل الصلاة عليها، وقد اوجبها الله تعالى عليك لمصلحتك لا لمصلحته تعالى، فانت كمريض يأمره النّاصح بتناول الدّواء النافع له، وهو يمتنع عن تناوله ويقول: للطبيب أنت غنيّ عن تناولي هذا الدّواء!

[مسئلة متفرعة عن ادلة اثبات الواجب في كون الدين ضروريا للبشر]

مسئلة

هل لنا دليل يُقنع الدهريين في إثبات انّ الإنسان مُحتاج الى الدّين؟ قلت: نعم، وهو أنّ كل واحد من الإنسان مجبور إلى طلب غذائه ولباسه، وكثيرا ما يؤدّي ذلك إلى مُزاحمة غيره فيتولّد العداوة والبغضاء، وينجرّ إلى سرقة وظلم وقتل، ولا بد في منعها من الدين. ولا يقال: «يمكن منع التعدي بالحاكم فيُستغنى به عن الدين. لأنا نقول: لا يمكن الإستغاثة به في كل امر ولا يكون حاضرا في كل مكان، بخلاف ما إذا كانوا يراقبون خالقهم في كل مكان؛ فإنّ ذلك أعظم مانع واكبر زاجر، فإنّ الدين ضروري للإنسان.

وما يقوله الدهريون من ان الأديان مانعة من الترقي، وانها تؤدي الى التخاصم والتباغض بين الأمم، وكثيرا ما جعلها السلاطين وسيلة لاغراضهم القبيحة في إشعال نار الحرب بين طرفين من الاقوام، فالمصلحة في عدم الدين! فنحن نجيب عنه: بإنّ قولكم

---

٤٤ البخاري، كتاب تفسير القرآن، ٠٧٧٤. ونصه: «أَرَأَيْتَكُمْ لَوْ أَخْبَرْتُكُمْ أَنَّ خَيْلًا بِالوَادِي تُرِيدُ أَنْ تُغِيرَ عَلَيْكُمْ، أَكُنْتُمْ مُصَدِّقِيَّ...الخ».

٤٥ رياضة الجمباز.

«أنّ الدين مانع للانسان من الترقي في المدنية» فرية بلا مرية؛ فان الامر بالعكس، لإن بني إسرائيل وهُم اليهود كانوا في أول امرهم بموقع رفيع من المعرفة والمدنية بالنسبة الى غيرهم كما يشهد به كتب التواريخ المُعتمدة، حتى أنّ الحكيم فيثاغورث اخذ اكثر مسائل الحكمة الإلهية والطبيعية من بعض تلامذة سليمان عليه السلام. وأن الحكيم المشهور سقراط٤٦ لقي في سياحته جمعا من علماء بني إسرائيل واستفاد منهم، فلما رجع الى وطنه يونان أخذ يتكلم في توحيد الله وبقاء الأرواح بعد الموت، الى ان قام عليه جهلة اليونان، وصار ذلك سببا في قتله مظلوما. ثم لما طرأ الضعف في استمساكهم بالدين واتبعوا اهوائهم واغراضهم الشخصية، توجهوا الى الانحطاط والأسارة وغيرهما مما هو مذكور في التواريخ. وقد كان حال النصارى كحال اليهود في ازمنة بداية النصرانية بلا فرق، ويشهد به صريحا الحكيم المشهور جالينوس؛٤٧ لم يكن من النصارى ولكن مدحهم في كتابه، وهذا عبارته مترجما: «إن لا يقدر كلهم على ان يفهم البراهين، فهُم من هذه الجهة محتاجون الى مراقبة الثواب والعقاب في الاخرة. والدليل على هذا المطلب هم القوم الذين يُسَمّون بالنصارى، فانهم يعتقدون الثواب والعقاب في الدارالاخرة ويصدر منهم الأفعال الحسنة، فكأنهم الفلاسفة حقيقة كما نُشاهدهم لا يخافون من الموت، ولهم حرص الى العدل والانصاف.»٤٨ انتهى.

وكذا بعينه كان حال المسلمين في اوائلهم؛ ويكفي شاهدا بذلك ان أهالي اوربا من الانجليز والفرانسة وغيرهما يُصرّحون بانهم اخذوا العلوم والفنون من العرب، ويعترفون بان العرب اساتذتهم، مع ان العرب قبل الإسلام كانوا بدويين على حال الوحشة لا يعرفون من العلوم والفنون شيئا! فانظر الى دين الإسلام كيف رفعهم من حضيض الانحطاط الى اوج الترقي في زمن قليل جدا. فمع هذا كيف يصحّ قولهم «ان الدين مانع من الترقي»؟.

ومما يدل صريحا على ان الامر بالعكس، ان اهل اوربا لما كشفوا الأرض الجديدة -وهي أمريكا- قبل هذا بنحو اربعمائة سنة وجدوا أهاليها في نهاية الوحشة والبدوية بالنسبة الى غيرهم، ولم يجدوهم متدينين بدين ما. فنقول لو لم يكن الدين كان حال غيرهم أيضا كحالهم من الوحشة والبدوية، واذا كان امر الدين هكذا فلا يقدح فيه كونه في بعض الاحيان سببا للتخاصم والتنافر بين الأمم، وكذا جعله بعض السلاطين وسيلة الى اغراضه النفسية، اذ لا يلزم منه ان يكون الدين مُضرا بنفسه؛ بل يجوز ان يكون الشيء النافع بنفسه كذلك. وهذه الحرية يعترفون بها الاشتراكيون بكونه شيئا نافعا ونحن كذلك، ومع ذلك كان سببا للتخاصم والتنافر بين الناس كما رأيناه. ويجوز ان يجعلها بعض السلاطين وسيلة الى اغراضه الفاسدة. هذا وستعلم مما مرّ ان ليس انحطاط المسلمين عن اهل اوربا من حيث المعرفة والمدنية في هذه الأزمنة الأخيرة بسبب تمسكهم بدينهم الإسلامي، بل السبب عدم تمسكهم به حق التمسك. فاعلم ذلك.

فربما تحتاج الجواب عن بعض الاعتراضات وقد بقي شيء وهو: ان الاشتراكيين يقولون ويظنون انه اذا ارتفعت الأديان عن وجه الأرض، فلا يبقى شيء لاختلاف الناس وتنافرهم ولوقوع المحاربات بينهم. يقول الحقير: هذا منهم فكر باطل وخيال عاطل، لانه في فطرة الانسان قهرا إلهيًا، فلم يتفق جميع الناس الى الان ولو كان نافعا، ولا يتفقون بعد الان أيضا، لان العقل الموهوب ليس كافيا بحيث لا يختلفون في شيء. والى ذلك يشير قوله تعالى (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ) [هود، ١١/٨١١، ٩١١].

واذا قيل لهم: اذا ارتفعت الأديان، يكون الناس تابعين لاهوائهم يظلم بعضهم بعضا في السر والعلن، ويرتكبون الفواحش ما ظهر منها وما بطن. فماذا يمنعهم عن ذلك؟ وكيف يكون الحال؟ فهم يقولون في الجواب: «يمنعهم التخلّق بالاخلاق الحسنة». وهذا الجواب ليس بشيء، أما أولا؛ فلانا نرى أشخاصا مُتّصفين بكمال العلم والمعرفة ومُتخلقين بالأخلاق الحسنة وهم مع ذلك لا يخلون عن ارتكاب الفواحش والظلم! وإيصال جميع من في العالم الى درجتهم في المعرفة والأخلاق مُتعسّر، بل مُتعذّر، فمن يكفل بذلك؟ وثانيا: فلانه يجب عليهم أولا إيصال جميع من في العالم الى الدرجة العليا من العلم والعرفة

---

٤٦ فيلسوف يوناني له الفضل في نشوء المدارس الفلسفية اليونانية كما انه معلم افلاطون (ت. ٩٩٣ ق. م.) ، معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ٥٦٣.

٤٧ طبيب وفيلسوف يوناني له كتب في اللاهوت والفلسفة والمنطق (ت. ٦٢١)، معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ٦٥٢.

٤٨ لم نجده فيما عندنا من المصادر.

والأخلاق الحسنة، ثم السعي في رفع الأديان من بين الخلق، ولان في العكس يُفتح باب الفساد في العالم، بحيث لا يمكن سدّه كما قيل، فافهم.

[العودة إلى أدلة اثبات الواجب]

الدليل الرابع: وهو ما أيدّت به الرسل عليهم السلام من المعجزات، فنقول: أنه لو لم يكن في البين الا اتفاق كلمات الرسل مع اتصافهم بالامانة لكان كافيا في صدق دعواهم بالرسالة التي يُلزم وجود الخالق سبحانه وتعال كما مرّ. لكن لمّا لم يكن كل واحد من الناس اهلا لذلك الاستدلال أُيدوا بمعجزات دالة بالصراحة على صدقهم، بحيث يستدلّ بها الذكي والغبي. وهي ثلاثة أنواع:-

النوع الأول: ما صدرت منهم غالبا عند طلب الخلق منهم ما يدل على صدقهم، كانقلاب العصا حية لموسى، وكاحياء الموتى لعيسى، وكانشقاق القمر لمحمد عليهم الصلاة والسلام.

النوع الثاني: إخبارهم بالغيب، كإخبار نبينا(صلى الله عليه وسلم) بانه «لا تقوم الساعة حتى يكون اراذل الناس رؤوسائهم»٤٩ على ما صح في الحديث. فانظر الى انطباقه على الانقلاب الذي نشاهده اليوم في الروسية. وكإخبارالرسول(صلى الله عليه وسلم) بأن «علم الفرائض اول علم يُنسى ويُفقد من الأرض»٥٠. يقول الحقير: كثيرا ما كنت اتفكر في سبب نسيانه وفقدانه من الأرض مع شدّة الاحتياج اليه! ولا يقنعني قول الفقهاء انه بموت اهله. ثم خطر ببالي وانا بين النائم واليقظان ان ذلك يُحتمل بان لا يكون واحد من الناس مالكا لشيء من الأموال حتى يُقسّم بعد موته، بل يكون كل المال للحكومة كما يسعى اليه معشر الاشتراكيين. وقد جاء أن المهدي يُقسم المال بالسوية بين الناس٥١. والله أعلم.

وكأني بمعترض يقول: أن أمثال هذه كثيرا ما يقولها العقلاء بدلالة عقولهم، ولا يكون ذلك منهم بمعجزة ولا كشفا! فنقول له: هات ما قاله علماؤك حتى نريك فرقا بين ذلك وبين ما قاله ما قلنا. فلعل عقلاؤك انما قالوه بعد مشاهدة مقدماته؟ فان لم يسكت نورد عليه ما ذُكر في النوع الأول ونزيد عليه انفلاق البحر لموسى، ونبع الماء من بين الأصابع لمحمد عليهما افضل الصلاة والسلام. فان أهل العالم عاجز عن الاتيان بمثلها حتى الان. ولا يمكن للمعترض ان يقول: انها كانت منهم حيلة وشعوذة. او نقول له: ان إخبار الرسول بالغيب ما لا يهتدي اليه العقل. فلنكتف بذكر اثنين منه؛ احدها، ان الفرس حاربوا الروم في ارض العرب فغلبوهم، ففرح المشركون من اهل مكة وقالو للاصحاب: «انتم والنصارى اهل الكتاب ونحن وفارس امّيون لا كتاب لنا، وقد غلب إخواننا اخوانكم، ولنغلبنّ عليكم».٥٢ فأُنزلت « الم (١) غُلِبَتِ الرُّومُ (٢) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ(أي الفرس) سَيَغْلِبُونَ (أي الروم) ٣) فِي بِضْعِ سِنِينَ (أي ما بين الثلاثة والعشرة)» [الروم،٣،٢،١/٠٣]. فلما اخبر به أبو بكر قال أُبيّ بن خلف: كذبت، فرَاهنا على مائة قلوص.٥٣ فغلبت الروم على الفرس في السنة السابعة وكان أُبَيّ ميتا، فأخذ القلائص من ورثته. وثانيهما قوله(صلى الله عليه وسلم): «لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز يُضيء لها اعناق الابل ببُصر».٥٤ وقد خرجت نار عظيمة على قرب من المدينة، بحيث كان ما بينهما كما بين قلعتي شوري وآنجي، وكان ابتداؤها يوم الاحد اول جمادى الأولى من سنة اربع وخمسين وستمائة. وكانت خفيفة الى الثلاثاء وفي يوم الأربعاء ظهرت ظهورا شديدا، واشتدت حركة الأرض بمن عليها، وارتفعت الأصوات لخالقها حتى ايقن اهل المدينة بوقوع الهلاك، وزلزلوا زلازلا شديدا. فلما كان يوم الجمعة ارتفع من الجو دخان متراكم كالسحاب؛ ثم غاش النار وعلَت حتى غشيت الابصار، وخرجت من مجموع ذلك نهرا احمر ونهرا

٤٩ لم نجده بهذا النص.

٥٠ سنن إبن ماجه، كتاب الفرائض، ٩١٧٢.

٥١ مسند أحمد، ٧٢٤/٧١.

٥٢ سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، ٤٩١٣ ؛ تخريج أحاديث الكشاف، الزيلعي، ٤٥/٣.

٥٣ القلوص من النوق الشابة، وهي بمنزلة الشابة وجمعها قُلُص بضمتين وقلائص. قدوم، قدم، قدائم. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ٢٥٩/١.

٥٤ البخاري، كتاب الفتن، ٨١١٧.

ازرق له دوي كدوي الرعد لا يمرّ على الجبل والصخرة الا دكّته واذابته. وكان يأتي المدينة ببركة النبي (صلى الله عليه وسلم) نسيم بارد. وكان انطفاؤها في السابع والعشرين من رجب. وللشيخ قطب الدين القسطلاني٥٥ تأليف مستقل في بيان حال هذه النار٥٦ ، والحديث المذكور مذكورٌ في البخاري قبل ظهور النار بمقدار اربعمائة سنة، فلا مجال لإنكار المعاند.

النوع الثالث: إخباركل من الكتب الإلهية بمن يأتي بعده من الرسل، ولنكتفي واحدة من الجملة، ومن أراد الحق فعليه بكتاب اظهار الحق.٥٧ ففي اصل التوراة باللسان العبراني هذه العبارة [ويمر اووني فيسينا باوذراح ميساعير لا فهو فيع مهير فاران] (سفر التثنية، ٣٣/٢). ومعناها: ان الله تعالى جاء من سينا واشرق من ساعير وتجلى من جبل فاران. فمجيئه من سينا إشارة الى موسى، ومن ساعير الى عيسى لانه محل بعثته ومن فاران الى نبينا محمد عليهم الصلاة والسلام، لان فاران جبل عند مكة المكرمة.

يقول الحقير: فنقول لهم بعد جميع ما مرّ: أن لنا فريقين؛ فريق يدعوننا الى وجود الصانع، ومنهم موسى وعيسى ومحمد عليهم افضل الصلاة والسلام. وفريق يدعوننا الى عدم وجود الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا، ومنهم ديمقراطس٥٨ ومزدك وكارل ماركس.٥٩ والفريق الأول يوافقهم اكابر الحكماء كفيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطوطاليس.٦٠ والفريق الأول أيضا يأتون بمعجزات خارقة للعادة دالة على صدقهم، ولهم علم بالغيب حتى يخبرون بما يصدر بعد قرون كثيرة. والفريق الثاني لا يقدرون على معجزة ما، ولا يعلمون من الغيب شيئا؛ حتى ما يأكلون غدا من الطعام! فلينظر العاقل راجعا الى انصافه هل الفريقان متساويان؟ وايهما احق بالاتباع؟

نقول: من المحتمل أن يقول المعترض: هلّا بقي شيء من المعجزات الى الان حتى نشاهده فنؤمن به! فيقال له: نعم، هو القرآن. فكل من كان عارفا باساليب الكلام ومميزا للفصيح والبليغ عن غيرهما يقطع لا محالة بكون القرآن على حد الاعجاز من الفصاحة والبلاغة من حيث اللفظ والمعنى في كل فن من فنون الكلام. مع ان كل شاعر وبليغ يحسُن كلامه في فن ويضُعف في فن، كما يقال: ان شعر امروء القيس يحسُن عند الطرب وذكر النساء ووصف الخيل، وشعر الأعشى عند الطلب ووصف الخمر، وشعر النابغة عن الخوف، وشعر زُهير عند الرغبة والرجاء. وهكذا؛ فهو خارج عن قدرة البشر، بل هو من كلام الله تعالى.

[مسئلة إعجاز القرآن]

فان قال دهري: هذا لا يُثبتُ علينا لانا لا نحسن العربية فضلا عن كوننا عارفين بفصاحتها وبلاغتها! نقول له: [فاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ] (نوح،٣٤/١٧). ويكف لكم شيء في القرآن وهو قوله تعالى: [قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا] (الإسراء، ٨٨/٧١)، وقوله تعالى:[إن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ] (البقرة، ٣٢/٢). وفصحاء العرب وبلغاؤهم حاروا في مقابلته ولم يقدروا على الاتيان بمثل اقصر سورة منه على ما يشهد به كتب السير المضبوطة، وإلّا فما بالهم حتى تركوا الامر الاسهل وهو الاتيان واختاروا الاشدّ والأصعب وهو القتال!

ومما يدل على كون القرآن معجزة من طرف الله تعالى امران؛ الأول: ان نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم) كان امّيا

---

٥٥ هو محمد بن أحمد بن علي القَيْسي الشاطبي، أبو بكر، قطب الدين التوزري القسطلاني، (ت. ٨٦٦ هـ/ ٧٨٢١ م)، الأعلام، الزركلي، ٣٢٣/٥.

٥٦ اسم الكتاب عروة التوثيق في النّار والحريق لقطب الدين القسطلاني، انظر كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، ٣٣١/٢

٥٧ إظهار الحق لمحمد رحمت الله بن خليل الرحمن الكيرانوي العثماني الهندي الحنفي (ت. ٨٠٣١هـ/ ٠٩٨١).

٥٨ فيلسوف يوناني ولد في ابديريا نحو ٠٦٤ ق. م. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ٧٠٣.

٥٩ فيلسوف واقتصادي الماني من أصل يهودي،صاحب كتاب رأس المال ومؤسس الفكر الشيوعي (ت. ٣٨٨١)، ، معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ٨١٦.

٦٠ الفيلسوف اليوناني الذي يُعتبر أعظم نوابغ اليونان، كما انه يُلقب بالمعلم الأول (ت. ٢٢٣ ق. م.)، معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ٢٥.

لا يكتب ولا يقرأ، ولم يقل في عمره شعرا من عنده، وإلّا لكان معلوما لنا ومحفوظا عندنا كأشعار مَن قبله كأمرئ القيس وغيره. فغير ممكن ان يكون هذا القرآن مع هذه الفصاحة في ألفاظه والمتانة في دلائله والرصانة في أحكامه صادرا من أمّي مثله (صلى الله عليه وسلم)! والثاني: إخباره أي القرآن عن المغيبات، منها ما مرّ في غلبة الروم على الفرس في بضع سنين، ومنها قوله تعالى: [إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ] (الحجر، ٩/٥١)، وقد حقق الله تعالى هذا الوعد؛ فإنّ القرآن محفوظ عن التحريف والتغيير والتبديل من لدن نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم) الى يومنا هذا، وقد مضى ازيد من ألفٍ وثلثمائة سنة. فالقرآن الذي في أيدينا اليوم كان في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) أيضا بلا نُقصان حرف ولا زيادة حرف ما أيضا. ولا يمكن لأحد ان يدعي خلاف ذلك. ألا ترى انه يوجد في هذه الامة في هذا الزمان أيضا مع ضعف الإسلام في اكثر الأقطار نحو مائة الف من حُفّاظ القرآن، بحيث يُمكن ان يُكتب القرآن من حفظ كل واحد منهم من اوله الى اخره بحيث لا يقع الغلط في الإعراب فضلا عن الالفاظ. ولم يكن هذا لغير القرآن من الكتب الإلهية؛ فإنّ التوراة والإنجيل الأصليين قد فُقدا من الأرض قبل بعثة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وذلك بسبب ما يطول ذكره من فتن ووقائع دارت على بين إسرائيل والحورايين. فالموجودان الآن بمنزلة كتابين من السِيَر مجموعين من الروايات الصحيحة والكاذبة. وهذا مُسلّم عند اليهود والنصارى ايضا لا مجال لإنكاره منهم.

[بعض الإعتراضات المشهورة في عصر المؤلف وردّه عليها]

شبُهات الدّهريين

إعلم ليس لهم على ما يقولونه دليل مُقنع فضلا عن قاطع، بل يتّبعون هوى النفس الأمّارة بالسوء، ويريدون الخلاص من ربقة التقيّد بأوامر الدين ونواهيه. وقد سبق كثير مما يتمسّكون به من الشبُهات بالتصريح او الإشارة. ونذكر ههنا ثمانية منها.

الأول: أنّ إله العالم ان كان موجودا فأين هو؟ حتى نجده ونراه! وهذا مبني على أصلهم الفاسد وهو أنهم يُنكرون عالم الغيب ولا يعترفون بالوجود لما ليس بمشهود.

الجواب: إن عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، وكذا لا يستلزمه عدم الرؤية. ألا ترى أن الهواء لا يُرى مع أنه موجود بالاتفاق! وكذا الاثير السّيال لا يُر ولا يُحسُّ مع انه ثابت عند اهل الحكمة الجديدة. وهذه القوة المغناطيسية نشاهد اثارها ولا نراها. وقد رأينا الساحر يقدر على تمشية السكين والكتاب، ولا نرى قوةً تُحرّكهما؛ وذلك من عمل أرواح الكفرة، ولا يكون ذلك إلّا لِمَن خرج عن الدين لو الى مدّة كما في أواخر الجلد الأول من يواقيت الشعراني٦١. وقد حدث في هذه الازمن الأخيرة فن يُسمّى بفن جلب الأرواح، وكان رائجا في بلاد اوربا قبل حدوث المُحاربات، وكان المُتّصف بها يقدر على احضار الأرواح والتكلم معها، وربما كان بعض المُتصفين به قادرا على تشكيل الأرواح وتصويرها بحيث تُدركها العيون. وهذا الفن بعد شيوعه يجعل مذاهب الدهريين عاليها سافلها، لانه قاطع ببقاء الأرواح بعد الموت. يقول الحقير: بين هذا الفن وبين ما يحصل لمشايخنا العظام مناسبة؛ فإن المشائخ أيضا يقدرون على ملاقاة الأرواح وتصويرها للعيون، كما نقل الشعراني في يواقيته ان الشيخ الأكبر ابن عربي لقي روح النبي إدريس عليه السلام. وقد سمعت ممن لا اشكّ في كونه صادقا ان الشيخ الحاج موسى الغموقي (رحمه الله) تكلم في مجلس مخصوص، ثم قال مُشيرا الى موضع مخصوص من المجلس «ان كنتم في ريب مما قلت، فسألوا هذا الأستاذ الحاج عبدالرحمن الثغوري»، فتمثّلت صورة الأستاذ في الموضع المُشار إليه، وقد حصل لأهل المجلس جذبة شديدة. ومما يدُل على بقاء الأرواح ان كثيرا من الناس يرى بعض أقاربه في المنام بعد موته يقول له: إنّي دفنت لك في الموضع الفُلاني ذهبا فأخرجه. أو ان علي دينا فأدّه عني، فاذا فتش عند اليقظة وجد الأمر كما رأه. فدلّ على أنّ الانسان لا يفنى بالكلية بعد موته.

---

٦١ عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحَنَفي، نسبه إلى محمد ابن الحنفية، الشعراني، أبو محمد: من علماء المتصوفين (ت. ٣٧٩ هـ/ ٥٦٥١ م)، الأعلام، الزركلي، ٨١١/٤.

الثاني: أن الله لو كان موجودا لكشف الغطاء عن وجه الحقيقة، ولَجَعل الناس أمّة واحدة بإرشاد جميعهم الى الهدى!

الجواب: أن الله تعالى لا يحب عليه شيء، ومنه رعاية الأصلح للخلق. ولا يُسأل عمّا يفعل وهم يسألون، بل هو فعّال لما يريد ولو شاء لهداكم أجمعين. وأن من الجائز بعد تسليم وجوده تعالى انه يريد بعدم كشف الغطاء تمييز الخبيث من الطيب، وتفريق المُطيع من العاصي؛ بحيث يكون مشهورا لكل أحد، وإليه يُشير قوله تعالى: [حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ] (آل عمران، ٩٧١/٣). فالدنيا دار إمتحان وتمييز؛ مع أنه ليس من لازم الإنسان أن يطّلع على حكمة كل شيء كما مرّ. فيُحتمل ان يكون هذا ممّا لا يكفي له عقل إنسان.

الثالث: سمعنا أنّ واحدا من الإشتراكيين قال في مجلس عامّ: أنّا نرى في كتب الدين أنّ قوم نوح أُغرقوا جميعا بالطّوفان فكيف يجوز ذلك على تقدير وجود إله العالم تعالى؟ إذ فيه مؤاخذة غير المُكلّفين من الصبيان بذنوب أبائهم، ومثل هذا الظلم غير لائق بجناب الله تعال؛ مع أنّ أرباب الدين يزعمون أنّه تعالى أرحم الراحمين!

فنقول له: ذلك تصرّف منه تعالى في ملكه، ولكل واحد تصرف في ملكه، ولا يكون ذلك ظلما. لإنّ الظلم؛ تصرف الشخص في ملك غيره أو تصرف الشخص في شيء لا حقّ له فيه ولا إختيار. أو نقول له: إنّ الله تعالى قادر أن يجعل الهالكين بغير ذنب راضين بهلاكهم كذلك، بحيث يفرحون به يوم القيامة. أو نقول: أنّ في كفّ ملأ من الماء مقدار ألوف من الحيوانات الصغيرة على ما ثبت مشاهدة بالآلات، فحين رمي واحد منا ذلك إلى النار حتى يهلك جميع ما فيه من الحيوانات لا يتّصف بالظلم؛ وكذا لا يتصف الخالق سبحانه وتعالى من أجل ذلك الإغراق بالظلم. وأمّا كونه أرحم الراحمين فشيء ثابت. من جملة ما يدلّ عليه أنّه تعالى لا يقطع رزق عبد العاصي اذا عصاه، ولا يفضح المُذنب بذنب واحد ما لم يكثُر، بخلاف الإنسان فإنّه بالعكس. ولكن ليس من ضرورة كونه ارحم الراحمين دفعه كل مشقّة وبلاء عن جميع مخلوقاته دائما، ولا رعايته مصلحة كل واحد منهم؛ ومن إدّعى العكس فعليه الإثبات. ألا ترى أنّ من كان أرحم الراحمن من كل أهل بلده ليس من ضرورة كونه كذلك دافعا من الضَرر والظُلم كل ما يمكنه دفعه عن جميع أفراد بلده. هذا مع أنّ الدنيا دار إمتحان وتمييز كما مرّ؛ فلو نجّى الصبيان من الطّوفان وأغرق غيرهم لكان ذلك خرقا للعادة، وكشفا عن وجه الحقيقة، فلا يكون الدنيا لتمييز الخبيث من الطيب. والعادة لا تنخرق إلّا معجزةً لنبي وكرامةً لولي.

الرابع: سمعنا أيضا أنّ واحدا منهم قال في جماعة من النّاس: أنّ أرباب الدين يقولون أنّ نوحا (عليه السلام) حمل على السفينة زوجين من كل الحيوانات، حتى الوحوش والطيور؛ وذلك غير ممكن، لإنّ السفينة الواحدة لا تسع وإن كبُرت!

والجواب: أنّ المحمول على السفينة إنّما هو الحيوانات النافعة والأهلية لا من جميعها. وأمّا ما يقال: أنّه كان على السفينة زوجان من كل الحيوانات حتى الأسد والخنزير. فغير ثابت؛ بل من الإسرائليات التي لا أصل لها. فإن قيل: يلزم مما قلت هلاك جميع الحيوانات المُضرّة وغير الأهلية بالطّوفان، فمِن أين جائت بعده؟ قلنا: لم يقم دليل على أن الطوفان كان عامّا في جميع وجه الأرض، فيجوز كونه في ربع الأرض او خمسها مثلا. وأهل الصين يزعمون أنّ الطوفان لم يصل إليهم وأنّهم ليسوا من أبناء آدم الآخير ويقولون أنّ توارايخنا تتجاوز عن دور آدم، وليس في تواريخنا اسم الطّوفان مع كونها مضبوطة. يقول الحقير: ونحن لا نعتقد ذلك ولا نُكذّبهم فيه فهو من الجائز، كما يدلّ عليه كلام المُحقّقين من العلماء والصوفية فراجع ذلك.

الخامس: أنّ دين الإسلام انتشر بالسيف لا بإختيار الناس وإرادتهم!

الجواب: إنّ ذلك كذب محض؛ لإن مشروعية الجهاد كانت في السنة الرابعة من الهجرة وقد انتشر الدين قبل ذلك في مدّة ثلاث عشر سنة انتشارا جيدا باختيار الناس وإرادتهم من غير جبر وظُلم، مع كثرة إيذاء الكفّار وتحقيراتهم للمسلمين. ثُمّ لمّا كثُر الإيذاء والتحقير والتضييق من كل جانب، صار المسلمون مجبورين الى إستعمال السلاح للمُدافعة بالقتال حتى فتحوا البلاد. ومعلوم أنّ نشر الدين خيرٌ كثير، وأنّ ترك الخير الكثيرلإجل القليل شرّ كثير كما قيل.

السادس: أنّ دين الإسلام يقبل إسترقاق العبيد ولا يمنعه.

والجواب: نعم، ولكن يحفظ به راحة الرقيق حيث أمر بمراعاته، والتّلطف له، وحذّر من تحقيره والظلم عليه؛ ورغّب في إعتاقه وتحريره، وشرع وسائط تقتضي كُثرة الإعتاق وشيوعه وتقصير مدّة الإسترقاق. حيث جعل العتق كفّارة للجناية، وللإفطار بالجماع في نهار رمضان، وللحنث في اليمين. فبالتأمل الصادق في سياسة الدين في الإسترقاق نجد أنّه إنّما شرعه على مدارالضرورة. هذا حاصل ما أُجيب به في الرسالة الحميدية، وظنُّ الحقير أنّ المُعترض لا يقنع بهذا القدر، لإنّ اللائق بالانسانية الحريّة لا الرقيق، وأنّ الحرية خير من الرقيق مطلقا؛ فلا وجه لإستحسانه بالقبول. ألا ترى ان العبد والأمَة إذا طلبا التزويج فللسّيد أن يمنع ذلك، فالأحسن في الجواب أن يُقال: أنّ الشرع إستعمل التدريج في تحريم الخمر، ولم يُحرّمه دفعة. مع سهولة زجر الناس عنه لظهور ضرره ظهورا بيّنا؛ فقال الله تعالى أوّلا: [يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا] (البقرة/٩١٢)، ثمّ قال بعد مدّة: [لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ] (النساء، ٣٤/٤)، ثُمّ بعد مُدّة قال: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ] (البقرة، ٠٩/٢). فنقول: إنّ الإسترقاق لمّا كان مُستعملا بين الناس منذ قديم من الزمان -حتى من زمن إبراهيم(صلى الله عليه وسلم)- كان رفعه من البين بالكلّية كالمُستحيل، لثقله على الناس؛ بحيث يمتنعون عن قبوله. ولذا لم يرفعه الشرع رأسا، لكن رامَ طريقا يؤدّي إلى إرتفاعه بنفسه ولو بعد قرورن، وسعى سعيا بليغا في تامين راحة الرقيق ورفع الحرج عنهم. وقد سمعت أن رئيس الإشتراكيين فينا كان في مجلس عامّ فتكلّم بالجرح في نبيّنا (صلى الله عليه وسلم)، بأنّه كان يتّحذهم ويستخدمهم! وهذا الجرح منه جهل مركّب ناشئ من عدم علمه بحقيقة الحال. فيُجاب عنه: بأنّه (صلى الله عليه وسلم) كان لا يترك الفرق بينه وبين عبده كما ثبت بالتواريخ المُعتمدة، وكان كون الشخص رقيقا له خير من كونه حُرّا. ولذا لمّا أتت أقرباء زيد بن حارثة (رضي الله عنه) لإشترائه بالمال قال لهم: نُخيّره، فإن أرادكم ذهب معكم، وإن أرادني بقي معي. فقال زيد: فإذن لا أختار على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أحدا؛ فهو أبي، وأمّي، وعمّي. فبكى أبوه أقرباؤه وقالوا: هل تختار الرقيقية على الحريّة؟ فقال زيد: نعم، الرقيقية عنده خير من الحرية. فلمّا رأى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إخلاصه أعتقه وتبنّاه، وكان يجعله رئيسا للأصحاب في غالب السرايا. فلينظر المسكين هل هذا رقّية أم بنوّة أم رئاسة؟ وكذا كان سائر الأصحاب الكبار مع عبادهم لأمر الشريعة به. وقد صحّ أنه (صلى الله عليه وسلم) أعتق في مرض موته جمعا كثيرا من العبيد كما في صحّته، وكان آخر وصيّته الصلاة وما ملكت أيمانكم. فليتأمّل كيف قرنه بالصلاة التي هي عماد الدين.

السابع: تعدّد الزوجات إلى أربع، مع أنّه باعث إلى البتاغض والإيذاء!

والجواب: إنّما جوّز الشرع ذلك لأمرين؛ أحدهما: أن الذكور كثيرا ما تعرُض لهم أحوال تؤدّي إلى تقليل عددهم عن عدد الإناث، كالقتال، والأسفار. فلو لم يجُز نكاح ما فوق واحدة من النّساء لبقيت كثير منهنّ بلا زوج، فيؤدّي ذلك إلى إرتكابهم الزنا. وثانيهما: أنّ النّساء تعرُض لهُنّ أحوال تؤدّي إلى إمتناع التمتع بهن، كالحيض والحمل والولادة، لو لم يجُز نكاح ما فوق الواحدة منهُنّ لأدّى ذلك إلى ارتكابهم الزنا. والشرع مع هذا يأمر بالإقتصار على الواحدة عند خوف إجراء العدالة بينهُنّ، قال تعالى: [فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً] (النساء، ٣/٤).

الثامن: ليس للزوجة المسلمة سبيل الى المفارقة من زوجها، وإن كرهته. فتكون كالأسير الذي لا انفكاك له.

والجواب: إنّ المسئلة خلافية. فبناء على أحد قولي الشافعي (رحمه الله) -ويوافقه بعض سائر المذاهب- نقول لهم: إنّ ما اعتبرته الشريعة أولى وأعلى من مذهبكم في حقّ الزوجة؛ حيث لم يجعل الإختيار في يد المرأة لقلّة عقلها. فربّما تُريد المُفارقة ومصلحتها في عدم المُفارقة، فيبعث القاضي حكما من أهله وحكما من أهلها، فينظران الحال ويفرّقان بين الزوجين إن لم يجدا سبيلا إلى إيقاع الصُلح بينهما.

[طريقة تعامل المؤلف مع مباحث السمعيات]

أمّا السمعيّات كعذاب القبر، وبعث الأموات، وحشر الأجساد، والصراط، والميزان، والجنّة والنّار وغيرها فلا يقوم دليل عقلي بالاستقلال. فالإيمان بها لكونها مذكورة في القرآن الذي ثبت كونه من كلام الله تعالى، ومُبَيّنة في السُنّة التي هي كلام الرسول الذي ثبت رسالته بالمعجزات الدّالّة على صدقه (صلى الله عليه وسلم).

نعم، يمكن ان نُقدّم دليلا عقليا محضا في إثبات يوم المعاد بأن نقول: العقل جازم بأنّ المُسيء يليق به الجزاء السّيء، وينبغي له ذلك؛ وأنّ المُحسن يليق به الجزاء الحسن. وكذا نرى أنّ أكثر المُسيئين قد لقي في الدّنيا جزائه اللّائق به، وكذا المُحسن؛ لكنّه أغلبي لا كلي ولا أكثري. مع أن الذي يقتضيه العقل أن يكون كلّيا، فذلك يؤدّي إلى إعتقاد دار أخرى غير دار الدّنيا، لئلّا يبقى أحد من المُسيء والمُحسن بلا جزاء يليق به.

[الخاتمة وطريقة معالجة تعارض النقل مع العقل حسب المؤلف]

وأعلم ان كل ما ورد في القرآن والسنة وسائر الكتب الدينية محمول على ظاهره، ما لم يقم على خلافه دليل عقلي قطعي. فإذا قام، فمذهبنا: ترجيح الدليل العقلي، وتأويل ما في الكتب والسنة من غير مكابرة ولا جمود. وذلك لإنّ الرسل (صلى الله عليه وسلم) بُعثوا لتعليم الدين فقط؛ ولم يكن من وظيفتهم تلقين حمكة الأشياء، وتبيين حقائقها وتعليم كيفيّاتها على ما في الواقع. فلا جرَم أنهم كانوا يكلّمون الناس على قدر عقولهم، وعلى ظاهر ما يعرفونه. وأمّا نحو أوصاف يأجوج ومأجوج فأكثرها منقول إلينا من كتب أهل الأديان السابقة، أو دلّ عليه حديث موضوع، أو خبر ضعيف. فلا نلتزم كون كل منها صحيحا، بل الصحيح منها ما هو مذكور في القرآن، وثابت في الحديث الصحيح لا غير. تمّ ولله الحمد والمنّة، وعلى نبيّك الصلاة والتّحية.

Ek 1: Nüshanın ilk ve son sayfaları