

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İslam İnançının Ana Umdeleri

Ebü'l-Berekât en-Nesefî



	el-Umde fi'l-Akâid
Kitap Adı:	İslâm İnancının Ana Umdeleri
Yazar:	Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-NESEFî
İnceleme, Tahkik & Tercüme:	Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT
ISBN:	978-605-2105-47-4
Editör:	Yusuf ARIKANER
Mâtürîdî Kitaplığı:	2
Proje Editörü:	Yusuf ARIKANER, Savaş Cihangir TALİ
Proje Yürütücüsü:	Savaş Cihangir TALİ
Yayın Yönetmeni:	Miraç GÜNDÜZ
Kapak & Mizanpaj:	Duran AYDOS
Baskı&Cilt:	Step Ajans Matbaa Ltd. Şti. Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11 Bağcılar/İstanbul Tel: 0212 446 88 46 Sertifika No: 12266

ENDÜLÜS YAYINLARI

Adres: İstoç 17. yol Sokak 16. Ada No: 97/99
Bağcılar/İstanbul

İletişim: +90 212 659 30 03
+90 533 427 94 98
+90 506 101 88 34

E-Posta: endulusyayinlari@gmail.com
savastali.st@gmail.com

İSTANBUL 2019

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	4
Giriş.....	7
Ebü'l-Berekât en-Nesefî 'El-Umde'si	7
Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Hayatı.....	8
Eserleri.....	10
"El-Umde" Adlı Eseri.....	15

İSLÂM İNANCININ ANA ÜMDELERİ

العمدة في العقائد

Âlemin Hudusu	32 ۳۳	فصل [في حدوث العالم]
Vahdâniyet Sıfatı	36 ۳۷	فصل [في صفة الوحدانية]
Âlemin Yaratıcısı Araz Değildir	40 ۴۱	فصل [في أنه تعالى ليس بعرض]
Kemal Sıfatları	46 ۴۷	فصل [في صفات الكمّال]
Kelâm Sıfatı	50 ۵۱	فصل [في صفة الكلام]
Tekvîn Sıfatı	58 ۵۹	فصل [في صفة التكوّن]
İrade Sıfatı	62 ۶۳	فصل [في صفة الإرادة]
İlikmet Sıfatı	64 ۶۵	فصل [في صفة الحكمة]
Rû'yetullah	66 ۶۷	فصل [في رؤية الله]
Risaletin İspatı	74 ۷۵	فصل [في إثبات الرسالة]
Muhammed'in (sav) Risaletinin İspatı.....	78 ۷۹	فصل [في إثبات نبوة محمد ﷺ]
Velllerin Kerameti	84 ۸۵	فصل [في كرامة الأولياء]
İstîtaat	86 ۸۷	فصل [في الاستطاعة]
Kulların Fiilleri	88 ۸۹	فصل [في أفعال العباد]
Güç Yetirillemeyeni Teklif	94 ۹۵	فصل [في تكليف ما لا يطاق]
Rızık	96 ۹۷	فصل [في الرزق]
İmanın Vacip Oluşu	98 ۹۸	فصل [في وجوب الإيمان]
Sem'ıyyât	106 ۱۰۷	فصل [في السمعات]
İmamet	114 ۱۱۵	فصل [في الإمامة]

ÖNSÖZ



İnanma, insanoğlu için fitrîdir. İnsanlık var olduğu günden beri doğru veya yanlış bir inanca sahip olagelmıştır. İnsan, duyularının idrâk alanının dışında kalan, objektif verilere dayanarak da inkâr edemediği konuları kabul etmeye yönelmiş, diğer deliller yanında fitratındaki duyguya da dayanarak yüce ve üstün bir varlığın mevcut olduğuna inanmıştır.

Günümüzde ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda gözlenen yeniden yapılanma çabalarıyla toplumumuz son yıllarda geçmişine oranla çok daha süratli bir dışa açılma sürecinden geçmektedir. Bu çabaların şuurlu bir şekilde yürütülmesi yerine, bilinçsizce sürdürülmesi toplumsal bünyemizde derin yaralar açmış ve yabancılaşma veya kimlik bunalımı olarak ifade edebileceğimiz birtakım yozlaşmaları doğurmuştur. Bu yozlaşmanın, toplumumuzda geçmişinden irtibatı kopuk, sık, güdük ve kendi öz kimliğine yabancı bir nesil meydana getirdiği gözlenmektedir. İnsanımızın karşı karşıya bulunduğu bu tehlikenin önüne geçebilmenin bir yolu da tarihe mal olmuş model şahsiyetlerin doğru bir şekilde genç nesillere tanıtılmasından geçmektedir. Çünkü tanıma, beğenme, sevmeye, taklit etme ve örnek alma gibi davranışlar, önce insanın öğrenme gücünü artırır sonra da beğendiği kişi gibi olma veya onu aşma duygusunu geliştirir. Modern çağın vazgeçilmez iki unsuru olan bilim ve teknolojinin oluşum ve gelişimi, geçmişteki bilgi birikiminin bulunulan zamanda ulaşılan verilerle birleşmesiyle mümkün

olmuştur. Bu da ancak kendi kültürümüzü, dosdoğru olarak ortaya koymak ve onu haricimizdekilerinin çok defa tarafgir araştırmalarından öğrenmenin, onların verdikleri hükümlerle kendimizi değerlendirmek zorunda oluşumuzun yanlışlığının farkına vararak ciddi adımlar atılmasıyla mümkün olabilir.

Bu çalışmamız bizim öz kültürümüzden bir yansıma ve İslâm'ın inanç felsefesi olan Kelâm ilminde önemli bir konuma sahip olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'yi yeni nesle tanııtma ve onu kendi kültürümüze kazandırma gayretinden ibarettir. Nesefî, Orta Asya kültür ortamının münbit zemininde doğup büyümüş Mâtürîdî düşüncenin güçlü kalemlerinden biridir. Yaşadığı asrın medrese geleneğinde revaçta olan İslâmî ilimlerin hemen her branşında eser vermiş, çalışmaları ders kitabı olarak okutulmuş ve klasikler arasındaki yerini almıştır. O, ilmî gayret ve çabası; ihlas ve takvasıyla genç nesiller için model olabilecek bir kimliğe sahiptir.

İslâmî ilimlerin hemen her alanında eser veren Nesefî'nin önemli çalışmalarından birisi de kuşkusuz el-Umde adlı eseridir. El-Umde, yaşanan devrin bilim topluluğu için yazılan ilmî yapıtların ötesinde, çoğunluğu temsil eden halk için "öz ve net" bir şekilde İslâm İnanç Esaslarını ortaya koyan akaid risaleleri geleneğinin devamı niteliğinde sayılabilecek son derece önemli bir çalışmadır. Ebû Hanîfe'nin el-Fikhü'l-Ekber'i ile başlayan bu gelenek, Ömer en-Nesefî'nin el-Akâid'i ile devam etmiştir. Bunların bir devamı olarak görebileceğimiz Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin el-Umde adlı eseri, büyük ölçüde Mâtürîdîliğin inanç sistemini ele almakta, ancak alternatif (diğer bazı fırkalar ve filozofların görüşleri gibi) görüşleri de ihmal etmek yerine ciddiye alarak eleştiriler getirmektedir. Kelâmî tartışmaların merkezinde yer alan oldukça özel felsefi ve ilmî içerikteki tartışmaların, kullanılan soyut dilin, başvuru anlatım biçimlerinin -çok önemli olsalar bile- halk düzleminde inancın net anlaşılmasını güçleştirdiği de bilinmektedir. Nesefî'nin el-Umde'yi sade ve anlaşılır bir üslupla yazmış olması, bir anlamda onu halk için bir itikâdî ilmi hal kitabı haline dönüştürmüştür.

Klasik Kelâm'ın bütün konularını muhtevi olması nedeniyle de ders kitabı olabilecek niteliktedir. Kelâm'ın pek çok konusuna getirdiği yorumlar, ortaya koyduğu akli ve nakli delillerle Sünnî âkidenin kristalize edilmesi ve katkıda bulunduğu da söylenebilir.

O halde el-Umde'nin bu alanda önemli bir boşluğu doldurduğunu, hem halk için hem de bu alanın araştırmacıları için değerli bir müracaat kaynağı olabileceğini ve bu eserin tercümesiyle de önemli bir görevi yerine getirdiğimizi düşünüyoruz. Ancak bunu yaparken Nesefî'nin el-İ'timad başta olmak üzere diğer bütün bilim alanlarında da (Fıkıh, Tefsir ve Ahlak) çalışmayı ve gün ışığına çıkarılmayı bekleyen değerli eserlerinin bulunduğu farkında olduğumuzu belirtmek ve buna araştırmacıların dikkatini çekmek istiyoruz.

Mâtürîdî Kitaplığı Projesi ile bu nadide eserlerin gün yüzüne çıkıp okuyucularla buluşmasını sağlayan Endülüs Yayın ekibine teşekkürlerimi arz ederim:

Çalışmamızın okurlarımıza hayırlı olması dileğiyle...

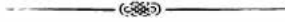
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT
Erciyes Üniversitesi
Kayseri 2019

GİRİŞ



EBÜ'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ VE 'EL-UMDE'Sİ

EBÜ'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ'NİN HAYATI



Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Mâverânnehir bölgesinin velûd ikliminde yetişen İslâmî bilimlerin birçok alanında eser vermeyi başarmış ansiklopedik bir kişiliktir. Asıl adı Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, künyesi *Ebü'l-Berekât*, lakabı *Hâfizu'd-Din*'dir.¹ Doğduğu yer olan, Mâverânnehir bölgesinde bulunan, bugün Özbekistan sınırları içinde yer alan Nesef² şehrine nisbetle *Nesefî* diye anılır.³ Nesefî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Zamanının büyük hukuk bilgini *Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Abdüssettar el-Kerderî*'den (642/1244) ders okuduğuna göre, bundan önceki bir tarihte, muhtemelen VII. asrın ilk çeyreğinde doğmuş olmalıdır.

Nesefî ilim ve medeniyete asırlarca beşiklik yapmış bir yörede yaşamış ve asrının en büyük bilginlerinden ders almıştır. Ders aldığı hocaları arasında *Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Abdüssettar el-Kerderî* (642/1244), *Hamiduddin ed-Dârîr* (ö.666/1268), *Bedruddin*

- 1 Taşköprüzâde (ö.940/1540), müellifin dede adını bazı eserlerinde *Mubammed* olarak zikrederken, bazılarında *Mahmûd* olarak vermektedir. Ancak Nesefî'nin hayatı hakkında bilgi veren diğer kaynakların hiçbirinde böyle bir farklılık bulunmaması nedeniyle "Muhammed" isminin bir sehivden ibaret olduğunu düşünüyoruz. Taşköprüzâde'nin farklı rivayetleri için bkz. *Miftâbu's-Saâde*, Tah: Kâmil Bekri, Dâru Kütübi'l-Hâdisse, Kâhire, 1968, II/188; *Mevzuâtü'l-Ulûm*, Çev: Kemalettin Mehmed Efendi, Nâşir: Ahmet Cevdet, İstanbul 1313, I/638; *Tabakâtü'l-Fukaha*, Musul (t.y.), s.113.
- 2 Nesef, Mâverânnehirin en mamur şehirlerinden olup Buhara'yı Belh'e bağlayan yol üzerinde Buhara'ya dört ve Belh'ten sekiz günlük mesafede yer almaktadır. Nahşeb ve Karşı adlarıyla da bilinmektedir. Şehrin coğrafi konumu ile siyasi ve kültürel yapısı hakkında bkz. Sami Şemseddin, *Kamûsu'l-Âlâm*, İstanbul 1316, VI/4575; Kefevî, Mahmud b. Sülcymân, *Ketâibu'l-Âlâmî'l-Abyâr Min Fukabai Mezbebi Numani'l-Mubtar*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Bölümü: 630, Vr.318b; Minorsky, V, "Nahşeb Maddesi", I.A (M.E.B.Y), IX/39; Şeşen, Ramazan, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1985, s.226.
- 3 Sem'âni, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed İbn Mansur et-Temîmî, *el-Ensâb*, Takdim-Ta'lik: Abdullalî Öber el-Barûri, Beyrut 1988, V/486.



Hâlerzâde (ö.651/1253), Ahmed b. Muhammed el-Attâbi (ö.586/1192) gibi bilginler yer almaktadır.

Nesefî, ilim için birçok seyahat yapmış ise de malesef bu seyahatları hakkında pek fazla bilgi sahibi değiliz. Devrinin ilim merkezlerinden biri olan Bağdat'a yapmış olduğu sefer dönüşünde İzeç'te, Ağustos ayının bir cuma gecesi hastalanarak 710/1310 yılında vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.⁴

Müellifimiz seyahatları esnasında muhtemelen birçok bilginle karşılaşmış, onlardan ders almış olabilir. Bu nedenle ders aldığı hocaların sadece bunlardan ibaret olduğunu söylemek en azından eksik olacaktır. Aynı durum yetiştirdiği öğrencileri için de söz konusu olmaktadır. Ulaşabildiğimiz kaynaklar en meşhur talebeleri arasında Muzafferuddin Ahmed b. Ali es-Saâti (ö.694/1295) ve Husamuddin el-Hüseyn b. Haccac es-Sağnâkî'yi (ö.714/1314-5) saymaktadırlar.⁵

Nesefî, gerek taşıdığı ilmi kişilik gerekse ortaya koyduğu değerli eserleriyle ilim çevrelerinde hüsn-ü kabul görmüş ve etkisi asırlarca devam etmiş bir din bilginidir. Tefsirde, Hadiste, İslâm Hukuku ve İslâm Hukuku Metodolojisi alanlarında büyük bir vukûf sahibidir. Kendisi bir Türk bilginini olmasına karşılık Arapçayı çok iyi öğrenmiş, edebî sanatlarını kullanabilecek kadar ilerletmiş ve bu dilde eser verecek seviyeye ulaşmıştır. Zamanının medreselerinde hocalık yapmış, değerli öğrenciler yetiştirmiş ve her biri klasikler arasında sayılabilecek kıymette eserler telif etmiştir. Fıkıh alanındaki gücü nedeniyle bazı kaynaklar onu “mezhepte müctehidlerin sonuncusu” olarak değerlendirmiştir.⁶

4 Kefevî, a.g.e, Vr.319a; Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed, *Fevâidu'l-Bebiiyye fi Terâcimu'l-Hanefiyye*, Kâhirc 1906, s.101. s.101-102; Taşköprüzâde, *Miftabu's-Saâde*, II/188; *Mevzuatu'l-Ulûm*, I/556.

5 Nesefî'nin hayatı, hocaları ve talebeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Kefevî, a.g.e, Vr.318b-319b; Leknevî, a.g.e, s.102; Kays Ali Kays, *el-İrânîyyûn ve'l-Edebi'l-Arabî*, Tahran 1984, II/252; Taşköprüzâde, *Miftabu's-Saâde*, II/188; *Mevzuatu'l-Ulûm*, I/638; *Tabakâtü'l-Fukaba*, s.113; İbn Kutluboğa, *Tacû't-Terâcîm*, Beyrut 1992, s.11; et-Temimî, Abdulkadir, *Tabakâtü's-Sentiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Riyad 1989, IV/154-155; Fikrî, Zekiyyu'l-Cezzâr, *Medâbilu'l-Müellifin ve'l-Âlâmi'l-Arab*, Riyad 1993, IV/1750; Gulâb, Muhammed, “el-Kelâm ve'l-Mütekkilmûn”. *Mecelletü'l-Ezher*, sayı:1, cilt: II; Kahire 1940, s.599-601; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mucemu'l-Müellifin*, Beyrut (t.y), VI/32; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Turibi*. Ankara 1960, s.361.

6 Bkz. Leknevî, a.g.e. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ESERLERİ



Daha ziyade bir Hanefî fâkihi olarak şöhret kazanan Nesefî, eserleri günümüze kadar ulaşan değerli bir İslâm bilginidir. Türkiye’imizde de yakından tanınan eserleri hak ettiği ilgiyi görmüş birçok şerhleri yazılmış, muhtasarlari kaleme alınmıştır. Eserlerinin ekseriyeti İslâm Hukuku ve İslâm Hukuku Metodolojisine inhisar etmiştir. Ancak hukuk alanında olduğu kadar olmasa da, Tefsir ve Kelâm sahasındaki eserleri de ulemânın ilgisini çekmiş ve üzerlerine şerhler yazılmıştır. Belli başlı eserleri şunlardır:

Menâru’l-Envâr: İslâm Hukuk Metodolojisine (Usûl-i fıkıh) ait meşhur bir kitaptır.⁷ Küçük bir hûlasadan ibarettir. Fazla teknik ifadelere yer vermiyorsa da Usûl’ün her konusuna değinmesi ona *Usûla Giriş* mahiyetini kazandırmıştır. Bazı çetrefilli ifadeleri mevcut olmasına rağmen kolay bir üslûpla yazılmıştır.⁸ Eser şerhleriyle birlikte medreselerde ve İslâm âleminin değişik mühitlerinde

7 Bazı yazma nüshaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 1458, 1459/1; Yusuf Ağa 193; Cârullah 538; Lâleli 757, 792, 795; Ayasofya 1010, 4790; Aşir Efendi 145/2; Bağdatlı Vehbi Efendi 343/1; Hâlet Efendi 142; Yazma Bağışlar 1653; Hasib Efendi 99.

8 Bkz. Gürânî, Ahmed b. Muhammed b. Kasım, *Şerbu Muhtasari’l-Menâr fi Usûl’i-l-Fıkh*, (Tah: Şaban Muhammed İsmail), Kâhire 1988, s.34; Hallaf, Abdulvehhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi* (Çev: Hüseyin Atay), Ankara 1973, s.121.

asırlarca ders kitabı olarak okutulmuştur.⁹ Türkkiye’de daha ziyade Abdülatif İbn Melek’in (ö.885/1480) üzerine yazmış olduğu şerhle *Usûl-i İbn Melek* olarak bilinmektedir.¹⁰

el-Vâfi: Hanefî fıkhnına dair değerli bir metindir. Müellif bütün muhtasarlari içine alan teferruatlı ve şumüllü bir kitap te’lif etmek istemiş ve *el-Vâfi*’yi te’lif etmiştir. Rivayete göre Nesefî, evvela Hidâye’yi şerhetmek isteyince, onun bu niyetini öğrenen Tâcu’ş-Şeriâ’nın “bu onun şanına yakışmaz.” dediğini duyunca, Hidâye’yi şerhetmekten vazgeçmiş ve Hidâye üslûbunda *el-Vâfi*’yi te’lif etmiştir.¹¹

Fâide Muhimme li Def’i Nâzile Mulimme: Nesefî’nin ahlâk alanındaki bir eseridir. Kütüphane kayıtlarında herhangi bir nüshasına rastlayamadığımız gibi kaynaklarda da onun bir nüshasının varlığından bahsedilmemektedir.¹²

el-Leâli’l-Fâhire fi Keşfi Ulûmi’l-Âhire: Nesefî’nin ahlâkiyatla ilgili ikinci eseridir.¹³

Fedâilu’l-A’mâl: Amellerin faziletlerinden bahseden ahlâkiyata dair üçüncü eseridir.¹⁴

Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil: Nesefî’nin Tefsir ilmi alanında te’lif ettiği tek eseridir. Eser daha ziyade Mâtürîdî ilim çevrelerinde tutulmuştur. Nesefî bu tefsirini Keşşâf ve Beyzâvî tefsirlerinden ihtisar etmiş, ancak Keşşâf’taki itizâlî görüşleri almamıştır. Makro seviyede Ehl-i sünnet, mikro seviyede de Mâtürîdî ekolünün görüşlerini esas kabul etmiştir.¹⁵

9 Bkz. Gulâb, a.g.e, II/601; Heffening, “*Nesefi Maddesi*”, İ.A (M.E.B.Y), IX/199-200; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmîyye Teşkilatı*, T.T.K.Y, Ankara 1988, s.22.

10 Alkûn, Yahya, “*İmâm Nesefî ve Tefsiri*” Türkiye Diyânet Dergisi, Sayı: 2,c.XXII,Yıl 1986, s.18.

11 Leknevi, a.g.e, s.101-102; Kefevî, a.g.e, Vr.319a; İbn Hacer,ed-*Dürrü’l-Kâmine*, Beyrut (t.y), II/247; İbn Kutluboğa, a.g.e, s.III-112; el-Kuraşı, a.g.e, II/294-295; Katip Çelebi, a.g.e, II/1997, 2034; Gulâb, a.g.e, II/601; İsmail Paşa, *Hedîyyetü’l-Ârifin*, Beyrut 1992, VI/464; Brockelman, GAL, Leiden 1949, II/251.

12 Brockelman, GAL, II/2521-253.

13 İsmail Paşa, a.g.e, VI/464; Brockelman, GAL, II/253.

14 Katip Çelebi, a.g.e, II/1274; İsmail Paşa, a.g.e, VI/464; Brockelman, GAL, II/253.

15 ez-Zehabi, et-*Tefsîr’ül-Mufessîrîn Kâhire* 1976, I/305. Alkûn, a.g.e, c.XXII/20.

el-Kâfi: Neseî'nin fûrû-i fıkıha dair eseri olan *el-Vâfi*'nin şerhidir. Bu eserini 684/1285-6'da tamamlamıştır. Hidâye'yi şerhetmeye niyetlenmiş olan Neseî, bundan vazgeçince *el-Vâfi*'yi, sonrada onun şerhi olan *el-Kâfi*'yi yazmıştır.¹⁶ Bu eser 689'da Kirman'daki medresede ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁷

Kenzu'd-Dekâik: Furu'-u fıkıha dair bir eser olup Neseî'nin *el-Vâfi* adlı eserinin hulasasıdır. Yaygın olarak vuku bulan olaylarla ilgili fetvaları içermektedir.¹⁸ Bu eser Hanefî fâkihleri tarafından itibar edilen dört müteber fıkıh metninden (*mutûn-u erbaa*) birisidir.¹⁹ İbnü's-Saâtî'nin (ö.694/1295) bu eseri Kirman'daki medresede (*el-Kutbiyye es-Sultaniyye*) 683'te bizzat müellifinden okuması bir tarafa,²⁰ şerhleriyle birlikte, Osmanlı medreselerinde²¹ ve XIX. asırda Şam ve Ezher'de de ders kitabı olarak okutulmaktaydı.²²

Keşfu'l-Esrâr: Neseî'nin İslâm Hukuku Metodolojisiyle ilgili yazdığı *el-Menâr* adlı eserine kendisinin yaptığı şerhtir. Müellif akli ve nakli ilimlere dayanan, münakaşa metodlarını en iyi ortaya koyan, dinî ilimlerin en yücresi olan Fıkıh ilmine gayretlerin yöneldiğini, Buhârâ ve diğer İslâm memleketlerinde Pezdevî (ö.482/1098) ve Şemsu'l-Eimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Usûl*lerine olan rağbeti müşâhede edince bu iki eserin hulasasını yapmıştır. Ancak deliller ve hükümleri işaret ederek bütün kaide-leri zikretmeye bir zaruret olmayınca Pezdevî'nin (ö.482/1089) tertibini takip etmiştir.²³

16 Geniş bilgi için bkz. Leknevi, a.g.e, s.101-102; Taşköprüzâde, Miftahu's-Saâde, II/188; *Mevzuâtul-İlûm*, I/638; İbn Kutluboğa, a.g.e, s.III-112; Katip Çelebi, a.g.e, II/1378; Riyâdzâde, a.g.e, s.290; Brockelman, GAL II/251; Kehhâlc, a.g.e, VI/32; Heffening, a.g.e, IX/199.

17 Heffening, a.g.e, IX/199-200; Gulâb, A.g.e, II/601-602.

18 Katip Çelebi, a.g.e, II/1515; Taşköprüzâde, *Miftabu's-Saâde*, II/188.

19 Alkûn, a.g.e, c.XXII/19.

20 Kefcvi, a.g.e, Vr.318b-319a; Heffening, a.g.e, IX/199-200.

21 Uzunçarşılı, a.g.e, s.22.

22 Heffening, a.g.e, IX/199-200; Gulâb, a.g.e, s.601-602.

23 Hallâf, a.g.e, s.121.

el-Menâfi ve el-Mustasfa fi Şerhi'n-Nâfi: Bu iki eser Şeyh İmâm Nâsiruddîn Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî es-Semerkindî'nin (ö.656/1258) *en-Nâfi fi'l-Furu'* adlı eserine yazdığı şerhlerdir. Bu eserinde Şemsu'l-Eimme el-Kerderî'ye (ö.642/1244) "al-lâme" ve Hamiduddin ed-Darîr'e (ö.666/1268) işaret için de "üstâz" tabirini kullanmıştır.²⁴

el-Musaffa ve el-Mustasfa: *el-Musaffa*, Neseî'nin Ebû Ömer en-Neseî'nin (ö.537/1142) "*Manzûmetü'n-Neseî fi'l-Hilâf*" adlı, Ebû Hanîfe (ö.150/767) ile iki talebesi, Şafîi (ö.204/819) ile İmâm Mâlik (ö.179/795) arasındaki akide farklılıklarından bahsededen eserinin muhtasarıdır. Neseî, bu muhtasarı 20 Şaban 670 (22 Mart 1271) tarihinde tamamlamıştır. *El-Mustasfa* ise bu esere yaptığı kısa bir şerhtir. Neseî, *el-Musaffa*'yı istek üzerine yazdığını belirtmiştir.²⁵

Şerhu'l-Müntehâb fi Usûli'l-Mezheb: Ebû Abdillâh Husâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsîkesî (ö.644/1246-7), Mâverâünnehir bölgesinin yetiştirdiği Hanefî fukahâsı yanında önemli bir mevkiye sahip olan özellikle İslâm Hukuku Metodolojisine dair muhtasar eserleriyle tanınmış bir âlimimizdir. Fıkıh usûlüne dair *el-Müntehâb fi Usûli'l-Mezheb* adlı eseri lakabına nisbetle *el-Muntehâbu'l-Hüsâmî* adıyla bilinmektedir. Bu esere tanınmış bazı Hanefî fâkihleri tarafından da şerhler yazılmıştır. Bunlardan birisi de Ebû'l-Berekât en-Neseî'nin şerhidir.²⁶ Neseî bu şerhine bir isim vermemiştir. Bu nedenle de değişik nüshaların da eserin ismi farklı farklı gelmektedir.

24 Leknevi, a.g.e, s.101-102; Kcfevi, a.g.e, Vr.319a; İbn Hacer, a.g.e, II/247; İbn Kutluboğa, a.g.e, s.111-112; Taşköprüzade, *Miftabu's-Saâde*, II/188; *Mevzuâtü'l-Ulûm*, I/638-639; Katip Çelebi, a.g.e, II/1678, 1922; Riyâdzâde, a.g.e, s.290; İsmail Paşa, a.g.e, VI/464; Brockelman, GAL, II/252; Gulâb, a.g.e, II/602; Heffening, a.g.e, IX/200.

25 Bkz. İbn Hacer, a.g.e, II/247; İbn Kutluboğa, a.g.e, s.111-112; Taşköprüzade, *Miftabu's-Saâde*, II/188; Katip Çelebi, a.g.e, II/1867; Gulâb, a.g.e, II/602; Heffening, a.g.e, IX/200.

26 Eserin meşhur diğer iki şerhî şunlardır: 1-Hüseyn b. Ali Sağnâki (ö.711/1311) *el-Vâfi Şerbu Usûli Absikesi*, 2-Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî (ö.730/1329), *et-Tablîl Şerbu Usûli Absiketî*. (Yazma nüshaları için bkz. Hallaf, a.g.e, s.105.)

Şerhu'l-Hidâye: Şeyhu'l-İslâm Burhânuddîn Ebi Bekr el Menğînânî'nin (ö.593/1196) furu'-u fıkha dair eseri olan *el-Hidâye* üzerine yazdığı söylenen şerhidir. Ancak böyle bir şerh yazıp yazmadığı ihtilaflıdır. Zira Hidâye'yi şerhetmeye niyetlenmiş olan Neseî, bundan vazgeçince *el-Vâfi*'yi sonra da onun şerhi olan *el-Kâfi*'yi yazmıştır.²⁷ Sonra tekrar yeniden Hidâye'yi şerhedip-şerhetmediği konusunda tam bir açıklık mevcut değildir. Hatta bazı kaynaklar onun böyle bir şerh yazmadığı yönünde görüşte bildirmektedirler.²⁸

el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd: Bu eser *el-Umde*'nin bir şerhi olup, kelâmın bütün konularını ihtiva eden değerli bir kitaptır. Neseî bu eseri ömrünün sonlarına doğru 698/1299 yılında bitirmiştir. Eseri, *el-Umde*'nin zor ve çetin yerlerinin izahı gayesiyle kaleme almıştır.²⁹

27 Geniş bilgi için bkz. Leknevi, a.g.e, s.101-102; Taşköprüzâde, *Miftabû's-Saâde*, II/188; *Merzûatu'l-Ulûm*, I/638; İbn Kutluboga, a.g.e, s.111-112; Katip Çelebi, a.g.e, II/1378; Riyâdizâde, a.g.e, s.290; Brockelman, GAL II/251; Kehhâle, a.g.e, VI/32; Heffening, a.g.e, IX/199.

28 Bkz. Leknevi, a.g.e, s.101-102; İbn Kutluboga, a.g.e, s.111-112; İsmâil Paşa, a.g.e, VI/464; Alkîn, a.g.e, c.XXII/19.

29 Neseî, *el-İ'timâd Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih yazmaları bölümü*, No: 3085, Vr.Ib.

“EL-UMDE” ADLI ESERİ

Eserin Adı, Yazılış Amacı ve Kelâm İlmindeki Yeri

Eser her ne kadar *Umdetü'l-Akâid* veya *el-Umde fi'l-Akâid* adlarıyla şöhret bulmuşsa da, *Akâidu'l-Hâfızıyye*, *el-Menâr fi Usûl'id-Dîn* adlarıyla da bilinmektedir.³⁰ Kelâm alanında te'lif ettiği ve günümüze kadar ulaşan tek eseridir. Ancak tefsiri ve İslâm hukuku alanında telif ettiği eserleri ilim çevrelerince çok iyi bilinmesine karşılık, bu eseri her nedense bu şansı yakalayamamıştır. Kelâm ilminin çok önemli prensiplerini ihtiva eden bir muhtasar mahiyetindedir. Eser, Kelâm ilminin bütün konularını muhtevidir. Eserin kıymetini ifade için “*insanların kalblerindeki imanın arındırılmasına bu eserin tek başına kafi gelebileceği*” söylenmiştir.³¹

Yazarımız eseri yazış gayesini, “*Ehl-i sünnet'in inanç sistemini ortaya koyma*” olarak ifade etmektedir.³² Daha ziyade ehl-i bid'at fırkalara karşı Ehl-i sünnet inanç sistemini savunmak gayesi ile Ömer en-Nesefî'nin (ö.537/1142) *el-Akâid* adlı eserine bir takviye niteliğinde ve Ehl-i sünnet inanç sisteminin kök salıp tebellür etmesi hedefine yöneliktir.

Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) *Fıkbu'l-Ekber*'iyle başlayan, Ehl-i sünnetin inancının temellerini kısa ve net prensipler halinde ifade ederek, inancın tebellür etmesini sağlama gayretine yönelik

30 Bkz. Heffening, a.g.e, IX//200; Gulâb, a.g.e, II/602; Riyâdizâde, a.g.e, s.311.

31 Katip Çelebi, a.g.e, II/1168; Kays Ali Kays, a.g.e, II/208-209.

32 Nesefî, *el-Umde*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih yazmalar bölümü 3083, Vr.Ib.

olarak kaleme alınan eserler serisi Ömer en-Neseî'nin (ö.537/1142) *el-Akâid*'i ile devam ettirilmiştir. Böylece inanç sistemi, ehl-i bid'atin fikirleri karşısında taze bir kuvvete, dinamizme kavuşturulmuş ve inancın sarsılmaz ilkeleri ortaya konulmuştur. Bu altın silsilenin devamı olarak sayabileceğimiz *el-Umde*, ele aldığı konulardan, bu konuları ele alış tarzına kadar birçok bakımdan *el-Akâid*'le benzerlik arz etmektedir. Ancak konuları biraz daha ayrıntılı olarak ele almasıyla ondan ayrılmaktadır.

Eserin Yazma Nüshaları

el-Umde, *el-Akâid* kadar yaygın olarak bilinmiyorsa da gerek İslâm dünyasında ve gerekse Avrupa'da çok erken devirlerde tanınmış ve Cureton tarafından 1843'te, Londra'da "**The Pillar of the Creed of the Sunnites**" (Sünni Akidenin Direği) adıyla neşrolunmuştur.³³ Eserin daha sonra Mısır'da Taftâzânî şerhiyle birlikte ikinci kez neşredildiği ifade ediliyorsa da³⁴ kanaatimizce burada Ömer en-Neseî'nin *Akâid*'iyle bir karıştırma söz konusudur. Bu çalışmada, eserin el yazması nüshaları yanında, Londra neşrinden de yararlanılarak bir metin ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Konuları Ele Alış Biçimi (Metodoloji)

Neseî inanç bakımından Mâtürîdî geleneğin yakın takipçisi konumundadır. Bu nedenle İmam Mâtürîdî'nin (ö.333/944) inanç konularında kullandığı aklî metodun bir benzerini Neseî'de de görmek mümkündür. Neseî, aklı ve aklın yetilerini kullanabilmeyi ustalikle başarabilmiş, akıl ve nâkil arasında bir köprü kurarak her ikisini de ihmale uğratmadan inanç problemlerine çözüm aramıştır. Bilgi edinme araçları arasında akla hak ettiği yeri vererek, bunu kabul etmeyenler karşısındaki tavrını açıkca ortaya koymuştur.

33 Heffening, a.g.e, IX/200; Lavûs Henri, *Nazarîyyâtü Şeybi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Kâhire 1976, s.310; Ancak Yahya Alkın, Türkiye Diyânet Dergisinde neşrettiği "İmam Neseî ve 'Tefsiri'" adlı makalesinde *el-Umde*'nin 1843'te Londra'da *The Pillar of the Creed* yayınevi tarafından yayımlandığını belirtiyorsa da, (bkz. C.XXII/19) verilen bu bilgi hatalıdır. Zira "The Pillar of The Creed" bir yayınevi adı değil eserin adının İngilizce karşılığıdır.

34 Lavûs, a.g.e, s.310.

Akla vermiş olduğu bu istisnâ önem onu asla nakle müracaat-ten alıkoymamış, gerektiği yerlerde ayet ve hadisleri de delil olarak kullanmasını bilmiştir. Bazı terimlere getirdiği açıklamalarda Arap dilcileri ve edebiyatçılarının kavramları kullandıkları anlamları dikkate almış, onların şiirlerinden alıntılar yaparak, inançla ilgili terimlerin izahında gerektiğinde şiirle de istidlal edilebileceğini ortaya koymuştur. Bazen de görüşlerinin doğruluğunu isbat için sahabe ve tâbiünün uygulamalarının bu şekilde olduğunu belirterek "sahabe uygulamalarını" da gerektiğinde delil olarak kullanmıştır.

Nesefî, yaşadığı asır itibari ile, Gazzâlî (ö.505/1111) ile başlayan ve daha sonraki takipçilerince geliştirilen kelâmın felsefileşmesi sürecinin hemen akabindeki bir zaman aralığında yaşamış olmasına rağmen eserini gayet sade bir dil ve anlaşılır bir üslûbla kaleme almıştır. Konuları ele alırken öncelikle mezhebinin görüşünü kısa ve net olarak ortaya koymuş sonra da bu konudaki muhalif fırkaların görüşlerine yer vererek, onlara cevap aramaya çalışmıştır.

Muhteva Açısından Bir Değerlendirme

Bilgi Problemi: Mâtürîdî'nin (ö.333/944) *Kitâbu't-Tevhid*'inde müstakil bir bölüm ayırarak bilgi konusuna eğilip, sadece dinî bilgiyi değil, genel olarak bilgiyle de büyük ölçüde ilgilenmesiyle birlikte;³⁵ İslâm düşünce tarihinde yeni bir gelenek oluşmuş ve bilgi konusu, -Mâtürîdî ekole mensup olan veya olmayan- bilginler tarafından öncelikle ele alınan konu olmuştur. Mâtürîdî ekolün sâdık bağımlısı olarak ele almamız mümkün olan Türk bilgini Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310) de bu geleneğin yakın takipçisi olmuştur. Eserine varlığın gerçekliği ve onu bilmenin mümkün oluşu ile başlayan Nesefî, bununla bilginin imkânını ortaya koymuş, daha sonra bilgi edinme vasıtalarını zikrederek, akıl ve naklin bilgiye ulaşmadaki tartışılmaz önemini özellikle vurgulamıştır. İlham ve taklidi ise bilgiye ulaştırmada yeterli görmemektedir.

35 Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitâbu't-Tevhid*, (Nasr: Fethullah Huleyf), Ofset Baskı, İstanbul 1979, s.3,6,7,11,26,27,32,80,81,102,112,113,115,116,135,153,175,185,222,223,287,380,382. İslâm düşünce tarihinde, Mâtürîdî öncesi dönemde de Mu'tezile bilginlerinden bilgi konusunda görüşleri olanlar mevcuttur. Bkz. Mâtürîdî, a.g.e, s.66,102,103,169.

Allah'ın Varlığı ve Sıfatları: Bilgiye ulaşmada akli vazgeçilmez bir araç olarak takdim eden Nesefî, Allah'ın varlığını isbat için âlemin hadis oluşunun isbatını bir zaruret olarak görmekte, âlemin hâdis oluşunun isbatında ise aklın önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. Çünkü âlemin hâdis oluşunun isbatı için araz ve cevherlerin hadis oluşlarından yola çıkmakta, bunların hadis oluşunun isbatı için evrendeki değişimin duyular ve akıl vasıtasıyla algılanılması gereğine işaret etmektedir. Hâdis oluşu isbatlanan bir âlemin var oluşunda bir ihdas edicinin gerekliliğini işaret ederek, ihdâs edicilerin sonsuza dek uzamasının önüne geçmek için bir varlığı zorunlu olan varlıkta son bulması gereğini belirtmektedir

Allah'ın varlığını isbatta klasik kelâm ekollerinin hudûs delilinin yanında kullandıkları, imkân, gaye ve nizam, ilm-i evvel gibi delillere temas etmeyen Nesefî, bu konuda sadece hudûs delili ile yetinmektedir.

El-Umde'nin büyük çoğunluğunu Allah'ın sıfatları konusu işgal etmektedir. Nesefî'ye göre Allah'ın bizim ayrıntılı olarak bilemeyeceğimiz bir takım isim ve sıfatları olması mümkündür. Ne sıfatları O'nun zatına ne de zatı sıfatlarına hulûl etmiş değildir. Sıfatları zatı ile kâim olup, zatının ne aynı ne de gayrıdır. Cevher ve arazlar hadis olduklarından, bünyelerinde barındırdıkları geçicilik niteliği nedeniyle, Allah'ın bunlar türünden bir varlık olması mümkün değildir. Ayrıca cevher maddenin en küçük yapı taşlarını oluşturması nedeniyle, onların aslı konumundayken, Allah, maddenin aslî bir unsuru değil yaratıcısıdır. Allah kadim bir varlık olması sebebiyle araz ve cevherlerin, dolayısıyla bunlardan oluşan cismin taşıdığı geçicilik vasfından münezzehtir. Cevher, araz ve cisimlerin taşımak zorunda oldukları “bir cihette oluş”, “bir mekânda bulunuş”, “basitlik” ve “mürekkeplik” gibi niteliklerle de nitelenemez. Buradan hareketle Nesefî, Kur'an'da geçen, teşbihi ve tecsimi andıran bazı sıfatlar konusunda Selef'in yorumsuz tutumunu daha selametli bir tarz olarak değerlendirir. Halef'in onlara, Allah'ın şanına layık düşecek şekilde yaptıkları yorumları ise “*bunlardan Allah'ın muradı kesinlikle budur*” şeklinde bir hükme varmak şartıyla daha sağlam ve itirazlara daha dayanıklı bulur.

Allah'ın birliğini isbatta Nesefî klasik kelâmın kullandığı, iradelerin çatışması esasına dayanan *Burbanu't-Temânu'* delilini kullanır. Bu delille iki yaratıcı düşünmenin imkânsızlığını ve yaratıcının bir tek olmasının zorunluluğunu ortaya koyar.

Yaratıkların nitelenmesi caiz olan bir takım sıfatlarla yaratıcının ancak mecazen nitelenebileceğini, aksi takdirde yaratıcı ile yaratılan arasında benzerlik meydana geleceği iddiasına katılmayarak; buradaki benzerliğin sadece isimlendirmeden ibaret kaldığını, Allah'ın hayat, ilim, kudret, irade, sem', basar gibi kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğunu belirtir. Zira benzerlik oluşabilmesi için bütün yönlerden benzerliğin bulunması gerektiğini, yaratılan ile yaratıcı arasında her yönüyle bir benzerlik düşünölemeyeceğinden Allah'ın bu sıfatlarla nitelenmesinde bir mahzur olmadığına işaret eder. Nesefî bu görüşünü, Allah'ın Kur'an'da kendisini bu sıfatlarla niteleyişi ile delillendirir. Ayrıca Nesefî'ye göre Allah'ın evrendeki muhkem fiilleri, şaşırtıcı bir nizam ve göz kamaştırıcı bir harmoni içinde bulunan işleri, O'nun bu kemal sıfatlarına açıkca delalet etmektedir.

Nesefî'ye göre Allah zatı ile kâim, ezeli, sesler ve harfler cinsinden olmayan bir kelâm sıfatı ile muttasıftır. O'nun (elçileri vasıtasıyla) verdiği emir ve koyduğu yasaklar bunu isbat etmektedir. Allah'ın kelâmının mahluk oluşu, dolayısıyla da onu yaratmadan önce Allah'ın onunla muttasıf olmadığı iddiası yersizdir. Allah'ın ezelde kelâm sıfatıyla muttasıf olmaması, sonra onunla muttasıf olması bir değişmeyi gerektirdiği, bunun ise kadim olanla bağdaşamayacağını belirtir. Ayrıca hadis olan bir kelâmın Allah'ın zatıyla kâim olması da imkân dâhilinde değildir. Daha sonra Nesefî şiirlerden ve ayetlerden deliller getirerek her hangi bir mahalde bulunmayan Allah'ın zatıyla kâim bir kelâm-ı nefsi'nin varlığını isbata çalışır.

Yaratıcı, irade sıfatı ile muttasıf olup âlemi iradesiyle yaratmıştır. O'nun iradesi olmadan âlemin O'ndan sudûr yoluyla meydana gelmesi, O'nu mecbur ve çaresiz konumuna sokacaktır ki bu güçsüzlüğü ve acizliği gösterir. İrade sıfatı akledilenleri (ma'kulâtı)

belli bir şekil ve belli bir zamana tahsis eden bir sıfattır. “İrade” ve “meşiet” kavramlarını müteradif terimler olarak kabul eden Nesefî, bu sıfatın isbatı için delil olarak Kur’ân ayetlerini gösterir. Tekvîn sıfatını da Allah’ın zatıyla kâim, ezeli bir sıfat olarak gören Nesefî, tekvinin mükevvenenden ayrı olduğunu belirterek bunu isbata ve karşısındaki görüşleri çürütmeye gayret eder.

Nesefî’ye göre inananların ahirette, cennete girdikten sonra bizzat gözleriyle Allah’ı görmeleri (rüyetullah) aklen câiz ve naslarla da sabittir. Ancak bu görüşün keyfiyeti bilinemeyip, dünyada insanların görmek için ihtiyaç duydukları mekân, cihet, mesafe, ışık gibi kayıtlar olmadan görülecektir. Böylece Nesefî bu kayıtlar nedeniyle rüyetullahı inkâr edenlerin görüşlerini de kabul etmez. Nesefî, Allah’ın ahirrette görülmesinin caiz oluşunu nakli delillerle isbata çalışır. Muhaliflerin delil olarak kullandıkları “Onu gözler idrâk edemez”³⁶ ayetinin ise görmeyi değil idraki men ettiğini, zira idrakin, bir şeyi bütün ayrıntılarıyla ihata etmekten ibaret olduğunu belirterek, bu ayetin Allah’ın görülmesinin imkânını ortadan kaldırmadığını belirtir. Ayrıca Allah’ın görülmesinin mümkün oluşunun illeti “varlık”tır. O, var olduğu müddetçe de görülmesi imkân dâhilinde kalacaktır. “Şayet görülmesi caiz olursa, diğer görülenlere benzemiş olur” şeklindeki bir itirazı yersiz bulan Nesefî, buna gerekçe olarak da bütün zıtlar görülebildiği halde aralarında benzerliğin olmayışını gösterir.

Arapça ve Farsça olarak Allah’a “şeyy” isminin verilmesi caizdir. Nur, vech, cenb ve benzeri isimlerin her hangi bir açıklama yapılmadan, Farsça olarak Allah’a itlakı caiz değildir. Bazı isimler-refi’u’d-derecât, kâdiyu’l-hâcât gibi- ise Allah’a ancak izafetle verilebilir ve izafetsiz olarak kullanılamazlar.

Nübüvvet: Nübüvvetin faydasını “dünyada erdeme ahirette de mutluluğa ulaşabilmek için gerekli şeyleri öğrenme, hataya düştüğünde de uyarılmaya muhtaç olan insana, ihtiyaç duyduklarını öğretme ve gerektiğinde de ikaz etme” olarak belirten

Nesefî, nübüvveti inkar edenlerin “şayet peygamber akılla bilinebilecek şeyleri getirecekse buna ihtiyacımız yoktur, şayet aklın kabul etmediği şeyleri getirecekse bu zaten kabul edilemez” şeklindeki itirazlarını ele alıp eleştirir. Ona göre akıl tek başına tam ve yeterli değildir. Bu nedenle peygamberler aklın bilip anlamaktan aciz kaldığı şeyleri insanlara bildirmekle görevlidirler. Zira risâlet, insanların akıllarıyla çözüm bulamadıkları problemlerini gidermek için yaratan ile yaratılan arasındaki bilgi iletişimini sağlayan bir elçilikten ibarettir.

Mûcize’yi “insanların benzerini getirmekten aciz kaldıkları, nebinin nübüvvetini tasdik için meydana gelen olağanüstü durum” olarak tarif eden Nesefî, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunun bilinmesi için Mûcize göstermesini gerekli görür. Son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v) Allah’ın resulü olup, nübüvvet davasında bulunmuş ve bunu tasdiklen sayısız Mûcizeler ortaya koymuştur. Mûcizeleriyle meydan okuyup inanmayanların asabiyet damarlarını tahrik etmesine rağmen, onlar, Kur’ân’ın en küçük bir sûresi ile de olsa karşı koyamamış ve daha zor yol olan savaşı tercih etmişlerdir. Bütün bunlar Hz. Muhammed’in (s.a.v) peygamberliğini açıkca tasdik etmektedir. Onun peygamber olduğu isbat edilince de onun haber vermiş olduğu diğer peygamberlerin doğrulukları da isbat edilmiş olmaktadır.

Nesefî, Mâtürîdî ekolüne tabi bir bilgin olarak, peygamberin erkek olma şartını zorunlu görür. Ayrıca peygamber zamanının en akıllısı, ahlakca en güzel olanıdır. Nübüvvetin öncesinde de sonrasında da küfre düşmekten kurunmuş/ma’sumdurlar. Peygamberlerin sayısını kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Çünkü böyle bir belirlemede, peygamber olmayana peygamber saymak, peygamber olanı da peygamber saymama riski bulunmaktadır. İnsanların en faziletlileri olan peygamberler, bütün meleklerden daha üstündürler. Peygambere tabi olmakla insanların seçkinleri arasında bir yer işgal eden velilerin keramet göstermeleri caizdir. Kerâmetin Mûcizeyle karıştırılarak nübüvveti



isbat kapısının kapanması söz konusu olamaz. Çünkü mucize nübüvvet davasıyla birlikte olmakla kerâmetten kesin bir çizgiyle ayrılır. Veliler hiçbir zaman nebilerin mertebesine ulaşamazlar.

Kulun Fiilleri: Kulun bir davranışı meydana getirmesi için gerekli güç fiille beraberdir. Çünkü bu güç araz olduğundan fiilden önce bulunması halinde fiil anında bulunmayacaktır. Çünkü arazlar geçici olup süreklilikleri mevcut değildir. İnsan da dâhil olmak üzere bütün canlıların fiilleri Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. Ne "fiilin yaratılmasını" insana vermek şeklinde ortaya çıkan Mu'tezile'nin ifratına, ne de insanın adeta elini kolunu bağlayarak topyekün hürriyetini elinden olan Cebriyye'nin tefritine katılmayarak bu iki görüşün Kur'an'ın muhtevasına ters düştüğünü belirtir. Zira Kur'an'da birçok ayette fiillerin yaratıcısının Allah olduğu sarıh bir şekilde belirtilmektedir.³⁷ Ayrıca Kur'an'ın ifadesine göre, fiili yaratabilmek için fiilin bütün ayrıntılarını bilmenin gerekli olduğu³⁸ vurgulanarak, insanın, fiilin bütün ayrıntılarına vukûfiyeti söz konusu olmayacağından yaratıcılığından bahsetmenin de imkânsızlığı ortaya çıkmaktadır.

Ölümün meydana gelişi de Allah'ın bir fiili olup, öldürülen kendi eceliyle ölmüştür. Hayır-şer bütün mümkinat Allah'ın iradesinin kapsamına girmektedir. Ancak hayır olan şeylere Allah'ın rızası söz konusu iken, şerlere rızası yoktur. Emir ile irade birbirinden farklı şeylerdir.

Allah kulun faydasına olacak şeyleri (salah) yaratmak zorunda değildir. Çünkü ulûhiyyet zorunlulukla bağdaşamaz. Ayrıca Allah küfrü yaratmış olmasına rağmen bunda insanlar için bir fayda söz konusu değildir.

Nesefi güç yetiremeyecek şeyin teklifini caiz görmez. Allah'ın insana bir dağı taşımakla emredip onun ölmesini irade edebilir. Ancak insanın, yaptığında sevab, yapmadığında da cezaya maruz kalacak şekilde, gücü yetmeyecek şeylerle mükellef tutulması caiz değildir.

37 Bkz. Ra'd: 13/16; Sâffât: 37/96.

38 Bkz. Mülk: 67/14.

Rızık: Rızıkı “gıda” olarak tarif eden ve bu konuda ayrıntılı tartışmalara girmeyen Nesefî, sadece İslâm düşünce tarihinde tartışılan rızıkla ilgili problemlere cevap teşkil edecek görüşlere yer vermektedir. Nesefî’ye göre haram olan şeyler, insan için rızık olup her insan kendisi için takdir edilen rızık yiyecektir. Hiçbir insan başkasının rızığını yeme yetkisine sahip değildir. Ayrıca rızık “sahip olunulan şeyler” diye tarif etmek, mal sahibi olup malları üzerinde tasarruf etme yeteneğine sahip olmayan hayvanların rızıklarını rızık teriminin kapsamından çıkaracağından kabul edilemez.

İman: Allah’ın akılla bilinip tanınması zorunludur. Ancak hakikatte böyle bir zorunluluk Tanrı’dan kaynaklansa da, bu akıl vasıtasıyla olmaktadır. Akıl, Allah’ı bilip tanıma ve eşyanın güzellik-çirkinliğini bilme aletidir. İman, Allah elçisinin getirdiği kesin olarak bilinen hususları bilip tasdik etmekten ibarettir. Dil ile ikrar dünyevî ahkâmın uygulanabilmesi için şarttır. Ameller imanın bir cüz’ü değildir. Çünkü Kur’ân’da birçok ayette amel imana atfedilerek kullanılmıştır.³⁹ Atfedilen, üzerine atıf yapılandan farklı olmak zorundadır. İmanın mahallinin kalp olması Kur’ân ayetleriyle sabittir.⁴⁰ İmanda herhangi bir artma ve eksilme söz konusu olamaz. Naslarda vârid olan ve imandaki artmadan bahseden ayetler “*imanın nuru ve meyvesinin artması*” olarak değerlendirilmelidir. Kendisinde tasdik bulunan kişi gerçekten mü’min olup “*inşaallah müminimdir*” diyerek istisna yapması caiz olmaz.

Nesefî’ye göre iman ve İslâm terimleri birbirleriyle müterâdî kavramlar olup, bunların ayrılığına delâlet eden ayetler imanın lûgat anlamına, aynı oluşlarına delâlet eden âyetler de istilâhî (şer’î) anlamına hamledilerek te’lif yoluna gidilebilir.

Ameli imanın bir cüz’ü olarak görmeyen Nesefî, büyük günah işleyeni imandan çıkarmayarak yalnızca âsi kategorisine sokar. Tevbe etmeden ölürse, bunun ahiretteki durumunu Allah’ın iradesine havale eder. Nesefî, bu görüşünü te’yit için Kur’ân’da

³⁹ Bkz. Tâhâ: 20/112.

⁴⁰ Bkz. Hucurat: 49/14. Mücadele: 58/22.

Allah'ın büyük günah işleyen insanlar için “mü'min”⁴¹ hitabını kullanmasını gösterir. Büyük günah işleyen birine peygamberin şefa'at etmesi de caizdir.

Sem'ıyyât: Sem'an sâbit olan şeylerin aklen kabulü de müm-kündür. Ahiret ahvalinden olan, kabir azabı ve nimeti, Münker-Nekir'in suallerini bunlar arasında saymak mümkündür. Ahirette cesetler diriltilip ruhlar iâde edilecektir. İnsan bedeni aslı ve tâli (fuzûlî) cüzlerden oluşmaktadır. Cesedlerin diriltilmesinde asıl olan, aslî cüzlerdir. Bu nedenle dirilme olayı bu aslî cüzler üzerine bina edilecektir. Naslarla sâbit olan kitapların sağdan ve soldan verilmesi, amellerin tartılması için teraziler kurulması, sırat, havz, cennet, cehennem, azaların konuşması mutlaka gerçekleşecektir. Cennet ve cehennem yaratılmış olup ebedidirler.

Allah'a isyanı netice verecek davranışları mübah görmek, Allah'ın azabından emin olup rahmetinden ümit kesmek, istikbale matuf konularda gaybten haber verenleri tasdik etmek küfürdür. Ehl-i kiblede olan birisini tekfir etmek caiz değildir.

İmâmet: Müslümanların savaşlarda ordularını idare edecek, hadleri tatbik edip yasaları uygulayacak bir imâmlarının bulunması zaruridir. Şia'nın birçok fırkasının tersine imâm, gizli ve beklenen bir imâm olmamalıdır. Hür, erkek, âkil-bâlig, akıllı, cesaretli ve Kureyş'ten olmalıdır. Takva imâmetin bir rûknü değil, kemâl şartıdır. Fâsık olan imam bu fıskından dolayı azledilemez. İmâmın hâşimî olması veya zamanının en faziletlisi olması şart değildir. Aynı zamanda birden fazla halife olamaz. Hz.Peygamber'in (s.a.v) kendisinden sonra hiç kimsenin halifelğine dair bir tavsiyeleri olmamıştır. Ancak sahabe sırasıyla Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin (r.anhum) halifelikleri üzerinde ittifak etmişlerdir ki fazilet sıralamasında da bu sıraya uyulmuştur. Hz. Ali ile hilâfet devri kapanmış ve saltanatlar devri başlamıştır.

5- el-Umde'nin Şerhleri

1. Neseî, Ebü'l-Berekât, *el-İtimâd fî'l-İtikâd*⁴²
2. Cemâlu'd-Dîn Mahmûd b. Ahmed el-Konevî (ö.770/1368-9), *ez-Zübde*.
3. Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Yûsuf (İbn ilyas er-Rûmî) el-Konevî (ö.778/1386). Kaynaklar bu şerhin adını zikretmemektedirler.
4. Ahmed b. Oğuz Dânişmend el-Akşehîrî (Hicri VIII. asır âlimi), *el-İntikâd fî Şerbi Umdeti'l-İtikâd*.⁴³
5. İsmail b. Sûdekin Ebû Tâhir el-Mâlikî en-Nûrî (ö.846/1442-43). Şerhin adı bilinmemektedir.
6. Halil b. Abdillâh el-Buhârî el-Hanefî en-Neccârî (ö. ?), *Şerbu Umdeti'l-Akâid*.⁴⁴
7. Şemseddin Muhammed b. İbrahim en-Niksârî (ö.901/1495-96), *Şerbu Umdeti'l-Akâid*.⁴⁵
8. el-Babertî, Ekmelüddin Ebi Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (ö.786/1384/85), *Şerbu Umdeti'l-Akâid lîn-Neseî*.⁴⁶

Ayrıca eser, Ebû'l-Fedâil Ahmed b. Ebi Bekr el-Mar'aşî el-Hanefî (ö.870/1465-66) tarafından nazım şekline dönüştürülmüştür.⁴⁷

42 Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-İtimâd fî'l-İtikâd*, dirase ve tahkik: Abdullah Muhammed Abdullâh İsmail, Kahire, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, Cezire, 2012/1432.

43 Bu eserin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 3083'te mevcuttur. II-80.Varaklar arasındadır.

44 El yazması nüshası için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 1667

45 Yazma nüshası Selaymaniye Kütüphanesi, Fâtih 5362'de bulunmaktadır. 155x95 mm. iç 211x155 dış ebadındadır. 13-42.varaklar arasında bulunmaktadır. Her sayfada 25 satır bulunan nüsha Nesih bir hat ile yazılmıştır.

46 Bu eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Bölümü 312/2'de bulunmaktadır. 78-142. varaklar arasında olup 176x134 dış ve 129x95mm. dış ebadındadır. Her sayfada 13 satır bulunmaktadır. Ta'lik bir yazıyla yazılmış olup mukavva bir ciltle kaplanmıştı.

47 Bu eserin Neseî'ye nisbeti konusunda hütün kaynaklar müttetiktir. Bu husus ve ayrıca şerhleri için bkz. İbn Hacer, a.g.e, II/247; Kefevî, a.g.e, 318b-319a; Leknevi, a.g.e, s.101-102; Kehhâle, a.g.e, VI/32; el-Kuraşî, a.g.e, II/294-295; Taşköprüzâde, *Miftâbu's-Saadde*, II/188; *Mevzûatu'l-Ulûm*, I/556; İbn Kutluboga, a.g.e, s.III-112; Brockelman, GAL, I/252-253; Supplement, II/267-268; Heffening, a.g.e, IX/199-200; Kâtip Çelebi, a.g.e, II/1168; İsmail Paşa, a.g.e, VI/464; Gülâh, II/602; Kayı Ali Kayı, a.g.e, II/208-209.

EL-UMDE Fİ'L-AKÂİD



İSLÂM İNANCININ ANA UMDELERİ

EBÜ'L-BEREKÂT ABDULLAH B. AHMED

EN-NESEFÎ

(Ö.710/1310)

العمدة في العقائد

أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي

٧١٠/١٣١٠م

ESİRGEYEN VE BAĞIŞLAYAN ALLAH'IN ADIYLA



Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a, salat ve selam elçisi Muhammed'e (s.a.v) ve onun aziz soyuna olsun.

İslâm ve Müslümanların yardımcısı, geçmiş peygamberlerin ilimlerinin vârisi, milletin, dinin ve hakkın koruyucusu, insanların fetvacısı, mükemmel eserler sahibi büyük imam, yüce himmet (sadru'l âli) sahibi efendimiz (mevlana) Abdullah İbnu's-Sadîr el-Merhum Ahmed b. Mahmud en-Nesefî (Allah ona, anne-babasına ve bütün inananlara mağfiret etsin) şöyle dedi: Ben, bu kısa eserde, Ehl-i sünnet ve'l-Cemaat'ın -Allah onların ruhlarını mukaddes eylesin- inanç sisteminin özünü, (bu konuda) soranlara cevap olması ve onları batıl inançlardan korumak amacıyla bir araya getirdim.

Ehl-i Hak şöyle dedi: Şeylerin gerçekliği vardır, şeyleri inkâr etmek aynı zamanda onları ispat etmek demektir ve onları bilmek de mümkündür. İnsanlar için ilim elde etme yolları üçtür: Beş duyu (organı), -ki bunlardan kastım; duyma, görme, koklama, tatma ve dokunmadır- doğru haber (yani haber-i mütevatir ve haber-i resûl) ve akıl.

باسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين.

قال مولانا الصدر العالي الإمام الكبير الكامل النحرير مفتي
البشر حافظ الملة والحق والدين، ناصر الإسلام والمسلمين، وارث
علوم المرسلين عبدالله ابن الصدير المرحوم أحمد بن محمود النسفي
غفرالله له ولوالديه ولجميع المؤمنين: جمعتُ في هذا المختصر عمدة
عقيدة أهل السنة والجماعة -قدس الله أرواحهم- إجابة للسائلين
وصوناً لهم عن عقائد المبطلين.

قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة، لأن في نفيها ثبوتها. والعلم
بها متحقق. وأسبابه للخلق ثلاثة: الحواس الخمس، أعني السمع والبصر
والشم والذوق واللمس، والخبر الصادق، أعني الخبر المتواتر وخبر
الرسول، والعقل

Sofistaiyye, şeylerin gerçekliğini, Sümeniyye ve Berâhime, haber aracılığıyla elde edilen bilgiyi kabul etmemektedirler. Çünkü mütevatir, ilmi gerektirmeyen “tek”lerden (ahâd) bir araya gelmiştir. Biz diyoruz ki, tıpkı (teker teker) iplerin (bir araya gelerek) kuvvet buluşu gibi, teker teker haberlerin birleşiminden de bu birleşmenin olmadığı durumda bulunmayan yeni bir şeyin meydana gelmesi mümkündür. Hristiyan ve Mecusilerin tevatürleri⁴⁸ (sonuçta) ahadlara dönmektedir.

Mülhide ve Rafiziler de yargılarının çelişik oluşu nedeniyle akıl ile elde edilen bilgiyi kabul etmemektedirler. Gerçekte aklın yargıları çelişmez, akıllıların anlaşmazlıkları; ya akıllarının eksikliğinden ya da aklın onu iptal edişi açısından, aklın yargıları çelişebilmekle birlikte, düşünce koşullarındaki eksikliklerinden kaynaklanmaktadır. Akıllar, Mu'tezile'nin aksine, teklife konu teşkil edebilmesi için, hadisin⁴⁹ bildirdiği şekliyle yaratılıştan farklı farklıdır.

İlham, bilgi kaynağı olamaz. Çünkü o, benzeriyle çelişmektedir. Taklit yoluyla elde edilen bilginin durumu da aynıdır.

48 Nesefi, Yahudi ve Hristiyanların Hz. İsa'nın öldürülmesi ve Mecusilerin Zerdüş'tün Mücizelerine dair olan ittifaklarını mütevatir düzeyinde ve ilim ifade eder derecede görmemektedir. Zira her ikisinin de başlangıçları bir tek kişiye dayanmaktadır ve bunun yanlış olma olasılığı bulunmaktadır. (Nesefi, *el-İ'timâd*, Vr. 5a). Onun Mecusi ve Hristiyanların haberi konusunda takındığı bu tavır, haber-i mütevatir konusunda meydana gelebilecek bir şüpheyi gidermeye yöneliktir. Çünkü eğer haber-i mütevatir kesin ilmi gerektiriyorsa, onlar hakkında da kesin ilmi gerektirmeliydi. Neccârî, *Şerhu Umdet'l-Akâid*, Vr. 4b.

49 Zikredilen rivayet, Hz. Peygamberin “ ... Ne gariptir ki kendini zapteden tam akıllı birinin aklını, sizin kadar eksik akıllı ve eksik dinli biçbir kimsenin çelebıldığını görmedim” şeklindeki hadisidir. *Ehû Davud, Kitabu's-Sünne* 16, 4/219; İbn Mâce, Fitn 19, 2/1327.

وأنكرت السوفسطائية حقائق الأشياء، والسنية والبراحمة العلم بالخبر، لأن المتواتر اجتمع من الآحاد التي لا توجب العلم. قلنا: جاز أن يحدث عند الاجتماع ما لم يكن عند عدمه كقوى الجبل. وتواتر النصارى والمجوس مرجعه إلى الآحاد.

والملحدة والروافض بالعقل لتناقض قضاياه. وقط لا تتناقض، فاختلاف العقلاء لقصور عقلهم أو لتقصيرهم في شرائط النظر مع أنه تناقض حيث أبطل العقل به، والعقول متفاوتة بأصل الفطرة بالحديث خلافاً للمعتزلة لكونه مناط التكليف.

والإلهام ليس سبباً للمعرفة، لأنه يعارض بمثله وكذا التقليد.

ÂLEMİN HUDUSU



Âlem, Dehriyye'nin aksine sonradan olmuştur. Çünkü âlem, Allah Teâlâ'nın dışındaki her var olanın ismidir.⁵⁰ O, ya kendi başına yer tutar ki bu cevherdir veya başkasına bağlı olarak yer tutar bu da arazdır. Kendi başına yer tutan, ya birleşik olur ki, bu cisimdir veya basit (gayr-i mürekkeb) olur ki bu da cevherdir.

Arazlar, sonradan var olmuşlardır, bir kısmının sonradanlı-ğı duyuşal olarak⁵¹ ve hareketin var oluşuyla hareketsizliğin yok oluşu gibi bir delille, meydana gelişi anında yok olan zıtlarının sonradanlığıyla bilinir. Onun yokluğu kabul etmesi, sonradan varolduğunu (hudusunu) gösterir. Çünkü eğer başlangıçsız (kadim) olsaydı, yokluğu imkânsız olurdu. Zira başlangıçsız olma, yokluğa ters düşmektedir. Cevherler (a'yan), arazlardan ayrı kalamazlar. Çünkü onlar hareket ve sükûndan uzak değillerdir. Zira cisim, ikinci bir zamanda ilk bulunduğu mekânda var olursa bu sükûndur. Çünkü sükûn, bir mekânda iki oluştan ibarettir. Veya cisim, ikinci bir zamanda bir başka mekânda var olursa; bu da harekettir. Çünkü hareket, iki mekânda iki oluştan ibarettir.

50 "Âlem" terimi, daha kapsamlı bir açıklamasını Nesefî'nin *el-İtimad* ve *el-Medârik* isimli eserlerinde bulmaktadır. Buna göre âlem, yaratıcının dışındaki tüm var olanlar için kullanılan bir isim olmakla birlikte, yaratıcıyı bilmeye, O'nu tanımaya vesile olan, ilme obje olabilen, duyular ile tecrübe edilebilen ve cisim, cevher, araz gibi bölümlerden oluşan bir bütündür. Nesefî, *el-İtimad*, Vr. 7a; *el-Medârik*. 1/6.

51 Nesefî'ye göre arazların hadis oluşunun algı ve tecrübe yoluyla ispatlanması mümkündür. Bir cismin hareket halindeyken durması, duruyorken hareket etmesi, bu iki oluşun (hareket-sükûn) sonradan meydana geldiğini göstermektedir. (Nesefî, *el-İtimad*, Vr. 7b).



فصل [في حدوث العالم]



العالم محدث خلافاً للدهرية، لأنه اسم لكل موجودٍ سوى الله تعالى. وهو إما أن يكون قائماً بنفسه وهو العين أو بغيره وهو العرض. والقائم بنفسه إما أن يكون مركباً وهو الجسم أو غير مركبٍ وهو الجوهر. والأعراض حادثة، عرف حدوث بعضها حساً وحدث أضدادها التي عدمت عند حدوثها بالدليل. لأنها لما قبلت العدم دلّ أنها كانت حادثة إذ لو كانت قديمةً لاستحال عدمها. لأن القدم ينافي العدم. والأعيان لا تخلو عن الأعراض، لأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، لأنها في الزمان الثاني إن كان في الحيز الأول فهو السكون، لأنه عبارة عن الكونين في مكان واحدٍ أو في حيزٍ آخر فهو الحركة، فإنها عبارة عن الكونين في مكانين.

Sonradan olandan ayrı bulunamayan şeyin kendisi de sonradan olmuştur. Çünkü o zaman, onun, sonradan olandan önce olması düşünülemez, zira önceden oluşta, (hadis olandan) uzak oluş söz konusudur ve uzak oluşu imkânsız olduğuna göre, önce geliş de imkânsızdır. Sonradan olanları önceleyemiyorsa, onlarla beraber olacak (mukârin) veya sonra gelecektir. Sonradan olan varlıklarla birlikte bulunan veya onlardan sonra olanın zorunlu olarak kendisi de hâdistir.

Eğer hâdis ise bu durumda öncesinde yokluk bulunuyor demektir. Öncesinde yokluk bulunanın ise varlığı kendiliğinden olmaz aksine varlığı ve yokluğu mümkün olur. Onun yokluğa değil mümkün olan varlığa tahsisi onun bir muhdisi oluşunun delilidir. Muhdisin “varlığı zorunlu olan” (vâcibu’l-vücûd) olması gerekmektedir. Çünkü eğer zorunlu varlık olmazsa, varlığı mümkün veya imkânsız olan varlık olur ki her ikisi de muhaldir. Varlığı imkânsız olanın, var olmasının imkânsızlığı ortadadır ve varlığı mümkün olanın durumu da bundan pek farklı değildir. Çünkü o bir belirleyiciye (muhasıs), o da bir başkasına ihtiyaç duyar ve bu, teselsüle varır veya varlığı kendiliğinden zorunlu bir varlık da son bulur.

وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث. لأنه حينئذٍ لا يتصور سبقها، لأن في سبق الخلو، والخلو محال فكان سبق محالاً وإذا لم يسبقها يكون مقارناً لها أو متأخراً عنها. والمقارن للحوادث أو المتأخر عنها حادثٌ ضرورةً.

وإذا كان حادثاً كان مسبوق العدم وما سبقه العدم، لم يكن وجوده لذاته بل يجوز عليه الوجود والعدم. فاختصاصه بالوجود الجائز دون العدم دليلٌ على أن له محدثاً، ويجب أن يكون واجب الوجود إذ لو لم يكن واجب الوجود، لكان جائز الوجود أو ممتنع الوجود، فاستحال القسمان. أما الممتنع فظاهراً وكذا الجائز، لأنه يحتاج حينئذٍ إلى مخصصٍ آخر وذا إلى آخر إلى أن يتسلسل أو ينتهي إلى من هو واجب الوجود لذاته.

VAHDÂNİYET SIFATI



Eflâkiyye, Tabiatçılar, Hristiyanlar ve Seneviyye'nin aksine âlemin yaratıcı tektir. Eğer iki yaratıcı olsaydı, aralarında irade çatışması (temânu') olurdu. Bu ise ikisinin veya ikisinden birinin sonradan var olduğunun delilidir. Şayet onlardan birisi bir tek kişide "hayat" yaratmayı diliyor ve diğeri de (aynı durumda) "ölümü" irade ediyorsa; ya ikisinin de iradesi gerçekleşecektir ki bu imkânsızdır veya her ikisinin de iradeleri geçersiz olacaktır ki bu da onların güçsüz kalışları demektir veya birinin iradesi geçersizken diğerrinin ki geçerli olacaktır ki bu da iradesi geçersiz olanın âciz duruma düşürölmesi demektir. Âciz olan, ulûhiyet derecesinden düşmektedir. Çünkü acz, hudusun (yaratılmışlığın) işaretlerindendir.

İki yaratıcı ispat edilemediğine göre, zorunlu olarak o bir tek ilah olmaktadır ki o da ezeli bir yaratıcıdır. Eğer yaratıcı kadim (başlangıçsız) olmazsa, kadim ile hâdis arasında bir orta noktanın bulunmayışı nedeniyle hâdis olacaktır. Kadim, varlığının başlangıcı olmayan, hâdis, ise varlığının başlangıcı olan şeydir. Olumsuzlama ile olumlulama (nefiy ve ispat) arasında bir orta durum bulunmamaktadır. Eğer sonradan olmuş olsaydı, bir yaratıcıya ihtiyaç duyacaktı, ikincisi ve üçüncüsü de aynı şekilde yaratıcıya ihtiyaç duyacak ve teselsüle götürecekti. Teselsül ise batıldır. Çünkü oluşan bu bütün, kendi fertlerinden her bir ferde muhtaç olacaktır. Her bir fert mümkündür ve (onlardan) oluşan bütün de mümkün olacaktır. Çünkü mümkün varlığa muhtaç olanın kendisinin de mümkün olması daha uygundur ve onun için bir müessir gerekecektir.

فصل [في صفة الوجدانية]



صانع العالم واحد خلافاً للثنوية والنصارى والطبائعية والأفلاكية. إذ لو كان له صانعان لثبت بينهما تمنع، وإذا دليلٌ على حدوثهما أو حدوث أحدهما، فإن أحدهما لو أراد أن يخلق في شخصٍ واحدٍ حياةً والآخر موتاً فإما أن يحصل مرادهما وهو محالٌ أو تعطلت إرادتهما وهو تعجزهما أو نفذت إرادة أحدهما دون الآخر وهو تعجز من لم تنفذ إرادته. والعاجز مُنحَطٌّ من درجة الألوهية. إذ العجز من أمارات الحدوث.

وإذا لم يتصور إثبات صانعين كان واحداً ضرورةً وهو قديمٌ. إذ لو لم يكن قديماً لكان حادثاً لعدم الوسطة بينهما. إذ القديم ما لا ابتداء لوجوده والحادث ما لوجوده ابتداءً. لا واسطة بين السلب والإيجاب. ولو كان حادثاً لافتقر إلى محدثٍ وكذا الثاني والثالث فيؤدي إلى التسلسل وهو باطلٌ. لأن ذلك المجموع مفتقر إلى كل فردٍ من تلك الأفراد. وكل فرد ممكن فيكون المجموع ممكناً. إذ المفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان فيكون له مؤثر.

İSLAM İNANCININ ANA UMDELERİ

Bu müessir (etken), bizzat kendisi olacaktır ki bu imkânsızdır, çünkü müessir, derece olarak eserden önce bulunacaktır. Bir şeyin kendi kendini öncelemesi imkânsızdır. Veya onun içinde bulunan cüzlerden bir cüz olacaktır ki bu da aynı şekilde imkânsızdır. Çünkü bir bütünün müessiri, bu bütünün fertlerinden her bir ferdin de müessiri olacaktır ki, bu bir varlığın kendi kendinin müessiri olması demektir. Veya (müessir) bu bütünün dışında bir durum olacaktır. Şu bilinmektedir ki bütün mümkün varlıkların dışında bulunan mümkün olamaz ve zorunlu olur. Bu durumda da mümkün olanların bütününün kendi zatından dolayı zorunlu olan bir varlıkta son bulması gerekmektedir. İşte kadimden kastedilen anlamı da budur.

وذا إما أن يكون نفسه وهو محال، لأن المؤثر متقدم بالرتبة على الأثر. وتقدم الشئ على نفسه محال أو جزء من الأجزاء الداخلة فيه وهو محال أيضاً. لأن المؤثر في المجموع مؤثر في كل فرد من أفراد ذلك المجموع فيكون مؤثراً في نفسه أو أمراً خارجاً عن ذلك المجموع. ومعلوم أن الخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكناً فيكون واجباً وحينئذٍ يلزم انتهاء جميع الممكنات إلى موجود واجب لذاته وهو المعنيّ بالقديم.

ÂLEMİN YARATICISI ARAZ DEĞİLDİR



Âlemin yaratıcısı araz değildir. Çünkü arazların sürekliliği (bekâsı) düşünülemez.⁵² Çünkü arazlar bâki olurlarsa, bu bekâ ya arazın kendisiyle var olacaktır ki bu imkânsızdır, çünkü araz, arazla var olamaz. Oysa ki bekâ da bir arazdır. Çünkü araz, zat üzerine ilave (zait) bir anlamdan ibarettir. Bekâ da “var oldu ve varlığı devam etmedi (bekâ bulmadı)” sözünün doğru olması deliliyle aynı şekilde arazdır. Fakat “var oldu fakat var olmadı” sözü doğru değildir.

Siyahın renk ile nitelenişi, arazın arazla kaim olmasının aksine bir durumdur. Çünkü renk, zât üzerine zait/ilave değildir. Veya araz, başkasıyla kaim olurlar ki, bu durumda da bâki olan, arazın kendisi değil bu başkası olmuş olur. Bekâsı düşünülemeyen şey, kadim de olamaz. Çünkü kadim olanın varlığı zatı gereği zorunlu olan ve yokluğu imkânsız olandır.

Hristiyanların kabul ettikleri görüşün aksine Allah, cevher de değildir. Çünkü cevher, mürekkebi/bileşik cisimlerin aslından ibarettir ki, bölünme kabul etmeyen en küçük cüz, cevher olarak adlandırılır. Allah, mürekkebi cisimlerin aslı olmadığından cevher de olamaz. Çünkü cevher, bölünme kabul etmeyen bir yer kaplayıcıdır ve hareket ile sükûndan beri değildir. Bu nedenle de daha önce belirtilen nedenlerden dolayı sonradan olmuştur.

52 Nesefî'ye göre araz sözlükte “devamı olmayan şey” (Bkz. İbn Manzur, a.g.e, V/169) anlamına gelir ve kararsızlığı, aslı olmayışı, devamsızlığı ifade eder. Arazların bekâsı da düşünülemez. (Nesefî, *el-İtimâd*, Vr. 14b). Bekâsı imkânsız olan bir şeyin hâdis oluşu ve kadim olmayışı açıktır. O halde, kadim olan Tanrı'nın ne zatında ne de sıfatlarında arazlara bir benzerliği söz konusu olamaz.

فصل [في أنه تعالى ليس بعرض]

صانع العالم ليس بعرضٍ لأنه يستحيل بقاءه. لأنه إن كان باقياً فإما أن يكون البقاء قائماً به وهو محال. لأن العرض لا يقوم بالعرض، والبقاء عرض، لأنه عبارة عن معنى زائد على الذات. والبقاء كذلك بدليل صحة قول القائل: وَجَدَ ولم يبق، ولم يصح وَجَدَ ولم يُوجَدَ بخلاف اتصاف السواد باللونية لأنها ليست بزائدة على ذاته أو بغيره فيكون الباقي ذلك الغير لا العرض. وما يستحيل بقاءه لا يكون قديماً، لأن القديم واجب الوجود لذاته فيكون مستحيل العدم.

ليس بجوهرٍ خلافاً للنصارى، لأنه عبارة عن الأصل، سمي الجزء الذي لا يتجزأ جوهرًا. لأنه أصل المركبات. وهو سبحانه ليس بأصل للمركبات. لم يكن جوهرًا، لأن الجوهر هو المتحيز الذي لا ينقسم ولا يخلو عن الحركة والسكون فيكون حادثاً لما مرّ.

Yaratıcının kadim olduğunu ve cisim olmadığını açıkladık. Çünkü cisim, cüzlerden oluşan bileşik (mürekkep) varlıkların ismi olmaktadır. Kim Allah'a cisim der ve bununla Yahudi, Rafizî ve Hanbeliler gibi bileşik olanları kastederse isimlendirme ve anlamlandırma konusunda hataya düşmüş demektir. Çünkü ya cismin her bir cüzü kemâl sıfatlarıyla nitelenmiş olur ki, bu durumda her bir cüz ilah olmuş olur. Hâlbuki bunu söylemek iki ilah oluşunun geçersiz oluşunu söylemek gibi fasit bir görüştür. Veya cismin her bir cüzü, kemâl sıfatlarıyla nitelenmiş olmaz aksine bunların yaratılmışlık (hudus) emaresi taşıyan zıtlarıyla nitelenmiş olur ki bu imkânsızdır. Kim bunu kullanır ve bununla Kerrâmiyye gibi bileşik olanı değil de zatı ile kâim olanı kastederse aynı şekilde o da hataya düşmüştür. Çünkü biz Allah'ın isimleri konusunda Şer'in tanıdığı sınıra kadar varabiliriz.

O, bir cihette olmadığı gibi bir surete de sahip değildir. Çünkü cihet ve suretler farklı farklıdır. Bunların bir araya gelmesi de imkânsızdır. Bunların hiçbirisi diğerinden öncelikli değildir. Zira hepsi medih, noksanlık ifade etme ve hâdis olanların ona delalet etmesi açısından birbirine eşittirler. Bir kısmın belirlenişi (tahsisi) ancak bir belirleyiciyle (muhasısla) olur. Bu durum ise bir hâdis oluş göstergesidir. İlim, irâde, hayat ve kudret sıfatlarında ise durum böyle değildir. Çünkü onlar, medih sıfatlarındandır. Bunların zıddı ise eksikliktir. Dolayısıyla hadis olan varlıklar, onların zıdlarına değil bizzat ona delalet ederler. Böylece zıtları değil bizzat kendisi ispat edilmiş olur. Aynı şekilde O, renkle, tatla, koku ile nasıllıkla (keyfiyet), nelikle (mahiyet), bölünmekle, sonlulukla ve sonradan olanlara benzemekle nitelenemez.

Herhangi bir mekânda yer tutmuş değildir. Müşebbihe ve Kerramiyye'ye göre arş üzerinde yer tutmaktadır. Çünkü mekândan beri oluş, mekânın kadim olmayışı nedeniyle ezelden beri O'nun için sabit olmaktadır. Şayet mekânı yarattıktan sonra yer tutmuş olursa, bu durumda değişmiş ve mekânla ilişkili olarak sonradan olmuş demektir. Değişme ve sonradan olanları kabul etme, hâdis oluş alametidir.

فقد بينّا أن الصانع قديم وليس بجسمٍ لأنه اسم للمركب فمن أطلقه وعنى به المركب كاليهود والروافض والحنابلة فهو مخطئ في الاسم والمعنى. لأن كل جزء منه إما أن يكون موصوفاً بصفات الكمال فيكون كل جزء إلهاً فيفسد القول به كما فسد بالإلهين أو غير موصوف بها بل بأضدادها من سمات الحدث وهو محال. ومن أطلقه وعنى به القائم بالذات لا المتركب كالكرامية فهو مخطئ أيضاً لأننا ننهي في أسماء الله تعالى ما أنهانا إليه الشرع.

وليس في جهةٍ ولا بذى صورة لاختلاف الصور والجهات. والاجتماع مستحيل. وليس البعض أولى من البعض لاستواء الكل في إفادة المدح والتقص وعدم دلالة المحدثات عليه. فتخصيص البعض لا يكون إلا بخصص، وذا من أمارات الحدث بخلاف العلم والقدرة والحياة والإرادة. لأنها من صفات المدح وأضدادها نقائص، والمحدثات تدل عليها دون أضدادها، فثبتت هي دون أضدادها، وكذا لا يتصف باللون والطعم والرائحة والكيفية والمائية والتبعض والتناهي ومشابهة المحدثات.

وليس بمتمكن في مكان. وعند المشبهة والكرامية متمكن على العرش. لأن التعري عن المكان ثابت في الأزل لعدم قدم المكان. فلو تمكن بعد خلق المكان لتغير ولحدث فيه مماسة. والتغير وقبول الحوادث من أمارات الحدث.

Ayetin⁵³ anlamı açık değildir. Çünkü “*istivâ*” kavramı, tamamlanma, istila etme ve karar kılma anlamlarını ifade etmek için zikredilir. Her ne kadar kavramın istila anlamı tercih edilse de, esas itibarıyla farklı anlamlara gelmesi muhtemel olduğundan delil oluşturmaz. Yüce Allah “*istivâ*” ile kendini methetmektedir. İnsanlar arasında methetme, istila anlamıyla olur. Tıpkı şairin şu sözünde olduğu gibi:

Bişr Irak ülkesine *bâkim olmuştur*,
Kılıç kullanmadan, kan akıtmadan.

Aklî ve naklî delil de buna uygunluk göstermektedir. Bu konuda Mücessime’nin tutunduğu nasların ve rivayetlerin zâhirinde Selefin görüşü, “Bu nasları olduğu gibi tasdik ederiz ve onların yorumunu, Allah’ı yaratılmış varlıklara benzetmekten tenzih ederek Allah’a havale ederiz.” şeklindedir. Halefin görüşü ise⁵⁴, “bu nasları, Allah’ın şanına yakışacak bir biçimde tevil ederiz. Bununla birlikte, Allah’ın muradının bu olduğu konusunda bir kesinlik belirtmeyiz” şeklindedir. Birinci yol (Selef’in metodu) daha selâmetli, ikincisi ise, daha dayanıklıdır.

53 “*Rabman, Arş’a istiva etmiştir*” Tâhâ: 20/5

54 Halef, kesin anlam ifade etmeyen metinler konusunda, tasdik ve yorumlama yolunu tercih etmektedir. Yani, o metinlerden kastedilene, zikredilen duruma uygun olarak, Yüce Allah’ın zat ve sıfatlarına yakışacak şekilde yorumlamaktadırlar. Bu tarz bir yorum kesin olarak olmasa bile, bir olasılık olarak istenilene uygun düşmektedir. Bkz. Baberti, Şerh-i Sıddîkî Kitâbı Arş’ı - <https://rantey.org>



النص محتمل، إذ الاستواء يذكر للتمام والاستيلاء والاستقرار
فلا يكون حجة مع الاحتمال مع أن الترجيح للاستيلاء. لأنه تعالى
تمدح به، والاستواء للمدح بيننا يفهم منه الاستيلاء كقوله:

قد أَسْتَوَى بِشَرٍّ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْرَاقٍ

ولأن الدليل العقلي والنقلي يوافقهما. وفي تمسك المجسمة بظواهر
النصوص والأخبار مذهب السلف أن نصدقها. ونفوض تأويلها إلى
الله تعالى مع التنزيه عن التشبيه، والخلف أن نأولها بما يليق به تعالى.
ولا نقطع بأنه مراد الله تعالى والأول أسلم والثاني أحكم.

KEMAL SIFATLARI



Âlemin yaratıcısı, hayy, kâdir, semî', basîr, mürîd gibi kemal sıfatlarıyla muttasıftır. Filozoflar, yaratılmışlara atfedilmesi mümkün olan şeylerin, Allah ile yaratıklar arasındaki benzerliği ortadan kaldırmak için, Yüce Allah'a gerçek anlamda atfedilemeyeceğini söylemektedirler. Bu durumda benzerlik, isimlendirme konusundaki ortaklıkla gerçekleşmektedir ki bu geçersizdir. Çünkü eğer benzerlik, yalnızca isimlendirme konusundaki müştereklikle gerçekleşseydi, bu durumda bütün zıtlar birbirine benzerdi.

Mu'tezile'nin aksine, Allah'ın ilim, kudret, sem', basar ve irade sıfatları vardır. Çünkü Mu'tezile'ye göre benzerlik, en husûsî nitelikteki ortaklıkta bile gerçekleşmektedir. İlim, araz ve sonradan oluşu açısından değil, ilim oluşu yönüyle birbirine benzer. Eğer Allah ilim ile nitelenirse, benzerlik gerçekleşmiş olur ki bu geçersiz bir görüştür. Bir men⁵⁵ kaldırmanın kudreti, yüz men kaldıracak kudrete en husûsî niteliğinde eşittir. Bu ise birbirine benzemez.

Bize göre benzeşim, bütün niteliklerde ortak oluş ile gerçekleşir, hatta bir tek nitelikte bile ayrılırsalar, benzeşim gerçekleşmez. Çünkü birbirine benzeşen iki şey, biri diğerinin yerini tutabilen şeylerdir. Sonra bizim ilmimiz, sonradan ve varoluşu mümkün olan bir ilimdir; oysa Allah'ın ilmi, ezeli ve zorunlu bir ilimdir ki birbirine benzemezler. Onlar "Onu ilmi ile indirdi."⁵⁶ ayetini nasıl açıklayacaklar.



55 Eski bir ölçü birimi.

56 Nisâ: 4/166

فصل [في صفات الكمال]

صانع العالم حيّ قادر سميع بصير مرید إلى غير ذلك من صفات الكمال. وقالت الفلاسفة: ما يجوز إطلاقه على الخلق، لا يطلق على الحق حقيقةً لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق. وهى ثبت بالاشتراك في مجرد التسمية وهو باطل، لأنها لو ثبتت به، لتماثلت المتضادات.

وله حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وإرادة خلافاً للمعتزلة. لأن المماثلة ثابت عندهم بالاشتراك في أخص الأوصاف. فالعلم يماثل العلم لكونه علماً لا لكونه عرضاً وحادثاً فلو وُصف بالعلم لثبت التماثل وهو فاسد. فالقدرة على حمل من تساوي القدرة التي يحمل بها غيره مائة من في أخص أوصافها. ولا تماثلها.

وعندنا هى ثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف لا ثبت المماثلة. لأن المثليين ما يسد أحدهما مسد الآخر. ثم علمنا محدث جائز الوجود وعلمه تعالى أزلي واجب الوجود فلا يتماثلان. كيف وقد قال الله تعالى: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾^{١٠}

İSLAM İNANCININ ANA ÜMDELERİ

Çünkü sağlam fiiller, yaratıcının varlığını gösterdikleri gibi, bu sıfatların varlığını da gösterirler. Çünkü her kim; ilim, hayat, kudret gibi niteliklere sahip olmadan böylesine nakışlı bir dokumanın, böylesine yüksek bir sarayın meydana gelişini umursa; akıl sahipleri, böylesi bir kişinin sefih olduğu hükmünü vermede gecikmeyecektir.

Mu'tezile'nin aksine, Allah'ın bizim ayrıntılı olarak bilemeyeceğimiz bir takım isim ve sıfatlarının bulunması mümkündür. Ancak, sıfatların Allah'ın zatına hulul ettiği, zatın sıfatların mahalli olduğu, sıfatların Allah ile birlikte bulunduğu veya Allah'ta veya Allah'a yakın bulunduğu söylenilemez. Sıfatların Allah'ın zatıyla kâim oluşu ve bu sıfatların O'nun ne aynı ve ne de gayrı oluşu söylenilebilir. Aynı şekilde, her sıfatın diğer bir sıfata olan konumu da budur. Hiçbir sıfat diğerinin aynı veya gayrı değildir.

ولأن الأفعال المحككة كما دلت على الصانع دلت على هذه الصفات.
لأن من توقع نسيج ديباج منقش أو بناء قصر عالٍ ممن ليس به حياة
وعلم وقدرة تسارع العقلاء إلى تسفيهه.

ويجوز أن يكون لله تعالى صفاتٍ واسماءٌ لا نعرفها تفصيلاً خلافاً
للمعتزلة، ولا يقال صفاته تحل ذاته أو ذاته محل صفاته وصفاته معه أو
فيه أو مجاورة له. ويقال صفاته قائمة بذاته، وصفاته لا هي ولا غيره،
وكذا كل صفة مع صفة أخرى لا هي ولا غيرها.

KELÂM SIFATI

Âlemin yaratıcısı, harfler ve sesler cinsinden olmayan, sessizlikten (sukût) de farklı, bir mekânda yer tutmayan, kendi zatıyla kaim bulunan bir tek kelâm ile mütekellimdir. Yüce Allah, o bir kelâm ile emreden, yasaklayan ve haber verendir. Bunların hepsinin vardığı nokta, haberler olduğundan, tek bir kelâmın; emir, yasak, haber verme olması uzak değildir. Bu anlatımların hepsi seslerden ibaret oluşları nedeniyle yaratılmışlardır, arazdirlar, Allah'ın kelâmına kılavuzluk etmeleri ve ona götürmeleri nedeniyle “*Allab'ın Kelâmı*” (Kelânullah) diye adlandırılmışlardır. Eğer onlardan Arapça olarak söz edilirse, o, Kur'an'dır; İbranice olarak söz edilirse, o da Tevrat'tır. Burada kelâm değil, tıpkı Allah'ın zatı tek olmakla birlikte O'nu çeşitli ibarelerle isimlendirişimiz gibi, ibareler çeşitlilik arz etmektedir.

Mu'tezile Allah'ın kelâmının O'nun zatıyla kaim olmadığını ve yaratılmış olduğunu söylemektedir. Bu durumda O, kelâmı yaratmadan önce, mütekellim değildir ve Levh-i Mahfûz'da harfleri yaratmakla mütekellim olmuştur. Bu konuda bizim delilimiz Hz. Peygamberin “*Kur'an, Allah'ın yaratılmamış kelâmıdır*”⁵⁷ şeklindeki sözüdür.

57 Aclûni, Buhâri'den şu görüşü nakletmektedir: Hz. Peygamber'den “*Kur'an'ın Allab'ın kelâmı oluşu ve Allab'in emrinin diğer yaratıklarından önce olduğu*” şeklinde rivâyetler gelmiştir. Ensâr, Muhâcir ve tâbiinden bunun aksine hiçbir şey bize ulaşmamıştır. Hâlbuki bunlar Kur'an ve Hadis'i asırdan asra bize ulaştıran insanlardır. Yukarıda Nesefî'nin metnin de geçen hadisin tamamı şu şekildedir: “*Kur'an Allab'ın kelâmıdır ve yaratılmamıştır. Kim bunun aksini söylese kâfir olmuştur*”. İbnu'l-Cevzi ve es-Sağâni bu hadisin uydurma oluşuna hükmetmişlerdir. Bkz. Aclûni, İsmail b. Muhammed, “*Keşfu'l-Hafâi b*

فصل [في صفة كلام]



صانع العالم متكلم بكلام واحد أزلى قائم بذاته ليس من جنس الحروف والأصوات غير متحيزٍ منافٍ للسكوت. وهو به أمرٌ ناهٍ مخبرٍ، ولا يبعد لأن مرجع الجميع إلى الأخبار. وهذه العبارات مخلوقة، لأنها أصوات وهي أعراض سميت كلام الله تعالى لدلالاتها عليه وتأديده بها فإن عبر عنه بالعربية فهو قرآن وإن عبر بالعبرية فهو توراة فاختلفت العبارات لا الكلام كما نسمي الله تعالى بعبارات مختلفة مع أن ذاته واحد.

وقالت المعتزلة: كلام الله تعالى مخلوق غير قائم بذاته وقبل خلقه ما كان متكلماً وإنما صار متكلماً بإحداث الحروف في اللوح المحفوظ. لنا قوله عليه الصلاة والسلام: «القرآن كلام الله غير مخلوق»^٢

٢ وقد حكم بوضع هذا الحديث ابن الجوزي وتبعه الصغاني، انظر: إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ٩٦/٢ - ٩٥.

Eğer kelâm sıfatından beri oluş, ezelde gerçekleşmiş ve sonra da Allah onunla nitelenmiş ise, bu durumda bulunduğu konumda bir değişikliğin gerçekleşmiş olması söz konusudur. Bu ise sonradan oluşun belirtilerindendir.

Eğer kelâm sıfatı sonradan olmuş ise, bu sonradanlık;

(1) Ya Kerrâmiyye'nin zannettiği gibi Allah'ın zatında olmak-tadır, bu durumda Allah, sonradan olanların mahalli olmuş olur ve onlardan ayrı olması imkânsız olur. Çünkü O, bu sonradan olandan (kelâm sıfatından) önce ondan uzak oluşla nitelenmişti. Sonradan olan bu nitelikle nitelendikten sonra bu uzak bulunuş ortadan kalkmıştır. Hâlbuki o, uzak bulunuş ve kelâm sıfatının ikisinden birden beri olamaz. Yokluğu gösteriyor ki “uzak bulunuş” (taarrî) sonradan olmaktadır. Onlara göre aynı şekilde kelâm (sıfatı) da sonradan değildir. Çünkü sonradan olandan beri oluşu imkânsız olan şeyin kendisi de hâdistir. Bu ise, sonradan olanları kabul eden şeyin kendisinin de hâdis oluşuyla sonuçlanmaktadır. Yaratıcının sonradan olması imkânsızdır ve (bu nedenle de) sonradan olmuş olanları kabul etmesi de imkânsızdır. Cisimler sonradan olanları kabul edişleri yönüyle sonradan olmuşlardır.

(2) Ya da hiçbir mahalde bulunmaksızın sonradan olmuştur ki bu da batıldır. Çünkü sonradan olan kelâm bir arazdır ve arazın bir mahalde bulunmaksızın var olması da muhaldir. Çünkü o zaman, Allah'ın zâtının o sıfatla nitelenişi, başkasının nitelenişinden daha öncelikli değildir.

(3) Veya bir başka mahalde meydana gelmektedir ki bu durumda “kelâm” sıfatıyla nitelenen (mütekellim) de bu mahallin yaratıcısı değil, bizzat kendisi olmaktadır. Eğer Allah, o mahallin yaratıcı oluşu nedeniyle, kelâm sıfatı kendi zatıyla kâim olmadığı halde, bu sıfat ile nitelenseydi, bu durumda, aynı şekilde yaratıcısı oluşu nedeniyle, kendi zatıyla kâim olmamasına karşılık, siyahlığı bir mahalde yarattığında da “siyâh” olmakla nitelenmiş olurdu ki bu muhaldir. Görülür âlemde (şahid) de “kelâm sıfatı”nın “zat ile kâim mana”dan ibaret oluşuna delil, şâirin şu sözüdür:

Müzilü'l-Elbâs, II/94-95. Kanaatimizce bu rivâyet, Kur'an konusunda yürütülen siyasi tartışmalar ve uygulanan şiddet hareketleri sırasında uydurulmuş olabilir.

ولأن التعري عن الكلام لو ثبت في الأزل ثم اتصف به لتغير عما كان عليه، وهو من أمارات الحدث.

ولأنه إن كان حادثاً فأما إن حدث في ذاته كما زعمت الكرامية فيصير محلاً للحوادث فيمتنع خلوه عنها. لأنه قبل هذا الحادث متصف بالتعري عنه. بعد اتصافه بهذا الحادث زال التعري عنه. فهو لا يخلو عن التعري عنه وعنه، والتعري حادث بدلالة عدمه، والكلام أيضاً حادث عندهم وما يمتنع خلوه عنها فهو حادث فينتج أن ما يقبل الحادث فهو حادث، والصانع يمتنع حدوثه فيمتنع قبوله الحوادث، والأجسام تقبل الحوادث فيكون حادثة

وأما إن حدث لا في محل وهو باطل. لأن الكلام الحادث عرض وهو لا في محل محال. ولأنه حينئذ لا يكون اتصاف ذاته به أولى من غيره.

وأما إن حدث في محل آخر فيكون المتكلم ذلك المحل، لا خالقه. إذ لو اتصف به مع أنه لم يقم به، لأنه خالقه، لا تصف بالسواد متى خلقه في محل مع أنه لم يقم به لأنه خالقه، وهو محال. والدليل على أن الكلام في الشاهد هو المعنى القائم بالذات،

قول الشاعر:

Asıl söz kalpte olandır bil - Kalbe bir kılavuz kılınmış dil⁵⁸

Şu âyet de kelâm-ı nefsi'yi açıklamaktır: “Onlar kendi içlerinden derler ki”⁵⁹

Hanbeliler, Kur’ân harflerinin yaratılmış olmadığını söylemektedirler ki bu geçersiz bir görüştür. Çünkü bu harfleri, ardışık olarak birbirlerini izlemektedirler ve bir kısmı diğerinden önce gelmektedir. Bu durumda her sonraya kalan (başkası tarafından öncelenen) sonradan değildir. Bu konuda es-Selci⁶⁰ şöyle demektedir: “Ben üzerinde birleşilen görüşü söylüyorum: Kur’ân Allah’ın kelâmıdır. Ve anlaşmazlık konusu olan görüşte de duraksıyorum: Onun yaratılmış veya öncesiz (kadîm) oluşunu söylemiyorum”. Bu görüş, tutarsızdır. Çünkü duraksama, kuşku duymayı gerektirir. İnanılması zorunlu olan konularda duyulan kuşku ise inkâr etmek gibidir.

Şöyle bir itiraz gelebilir: Eğer kelâm sıfatı kadîm ise, bu durumda ezelde emredici ve yasaklayıcı olması gerekirdi ki bu hikmete uygun bir durum değil (sefeh)dir. Biz bu itiraza şöyle cevap verebiliriz: Evet, eğer emir, emrin gerçekleşme anında gerekli olsaydı bu durum durum geçerli olurdu. Fakat emir, var olduğu anda gerekli olur ki bu da hikmete uygundur.

(Kelâm sıfatına) şöyle bir itiraz daha yapılabilir: Yüce Allah geçmiş birtakım olaylardan haber vermektedir. Bu ancak, haber verilen şeyin, verilen haberi öncelemesi durumunda doğru olabilir. Eğer kendisinden haber verilen, ezelden beri var ise, bu durumda ezeli olan bir şeyin başkası tarafından öncelenmiş olması söz konusudur. Bu muhaldir. Eğer habere konu olan şey bizzat haberin kendisini öncelemiyorsa, (bu durumda verilen haber) yalan olur.

58 Bu şiir, “Kelâm-ı Nefsiyye”yi açıklama sadedinde Eş’ari ve Mâtürîdî geleneğinin müntesi-bi olan birçok âlim tarafından şahit olarak kullanılmıştır. Bkz. Bâkillânî, *Kitâbu’t-Temîd*, s.284; Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s.111; Neseî, Ebû’l-Muîn, *Tabrisatü’l-Edille*, 1/273; es-Sabûnî, *el-Bidâye*, s.32; Neseî, *el-İtimâd*, Vr.24b; Taftazânî, *Şerbu’l-Akâid*, s.41.

59 Mücâdele: 58/8

60 Ebû Abdillâh Muhammed b. Şuca’ es-Selci, kendisine el-Belhi de denilmektedir. O Irak Ehl-i heneî fâkihlerindendir. Takva ve samimiyeti bir yana Kur’ân, Hadis ve Fıkıh ilimlerinde başı çekmektedir. H. 181’de doğmuş ve H. 266’da vefat etmiştir. Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü’l-Ârifin*, 2/17; Taşköprüzâde, *Tuhfâtü’l-Fukaka*, s.36-37.

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الثُّوَادِ وَإِنَّمَا جَعَلَ اللِّسَانَ عَلَى الثُّوَادِ دَلِيلًا

وصرح النص بكلام النفس: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾^{٣٠}

وقالت الحنابلة: حروف القرآن غير مخلوقة وهو باطل لأنها تتوالى وتقع بعضها مسبقاً ببعض، وكل مسبق حادث وقال الثلجي: أقول بالمتفق هو أنه كلام الله وأتوقف في المختلف فلا أقول مخلوق أو قديم، وهو باطل. لأن التوقف يوجب الشك وهو فيما يفترض اعتقاده كالإنكار.

فإن قيل: لو كان قديماً لكان أمراً ناهياً في الأزل وهو سفه، قلنا: نعم، لو كان الأمر يجب وقت الأمر، فأما الأمر يجب وقت وجوده فحكمة.

فإن قيل: أخبر الله تعالى عن أمور ماضية، وهذا إنما يصح إن لو كان الخبر عنه سابقاً على الخبر فلو كان هذا الخبر موجوداً في الأزل، لكان الأزلي مسبوقاً بغيره، وهو محال. ولو لم يكن الخبر عنه سابقاً على الخبر يكون كذباً.

٣ المجادلة: ٨/٥٨

٤ هو أبو عبدالله محمد بن شجاع الثلجي ويقال: البلخي، فقيه أهل العراق من فقهاء الحنفية. المقدم في الفقه والحديث وقراءة القرآن، ولد سنة ١٨١ هـ وتوفي سنة ٢٩٩ هـ، انظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادى ١٧ / ٢، طبقات الفقهاء لطاش كبرى زاده، ص ٣٦-٣٧.

İSLAM İNANCININ ANA UMDELERİ

Biz bu itiraz için şöyle deriz: Allah'ın vermiş olduğu haberler, zamanla ilişkili değildir. Zamanla ilişkili olan şey, haberin konusudur. Dolayısıyla meydana gelen değişme, Yüce Allah'ın ilim sıfatında olduğu gibi, haberde değil, haberin konusunda olmaktadır.

Eş'ârî'ye göre Allah'ın kelâmı işitilebilir. Büyük bilgin Ebû Mansûr ise şöyle demektedir: Allah'ın kelâmı işitilemez. Çünkü ses cinsinden olmayan bir şeyin işitilmesi imkânsızdır. Ebû Mansûr'a göre Musâ (a.s) Allah'ın kelâmına delâlet eden bir sesi işitmiştir. Bu (Hz. Musa'nın Allah'ın kelâmını bu şekilde işitişi) yalnızca ona mahsustur. Çünkü o, kitap ve meleğin aracılığı olmadan gerçekleşmiştir.

قلنا: إخباره تعالى لا يتعلق بالزمان والمخبر عنه متعلق به، فالتغير عليه لا على الإخبار كما في علمه.

ثم عند الأشعري كلامه مسموع، وقال الشيخ أبو منصور رحمه الله: غير مسموع لاستحالة سماع ما ليس بصوت وعنده: سمع موسى عليه السلام صوتاً دالاً على كلام الله تعالى. وخص به لأنه بغير واسطة الكتاب والملك.

TEKVİN SIFATI

Tekvin, Yüce Allah'ın bütün diğer sıfatları gibi, Allah'ın zatıyla kâim ezeli bir sıfattır. O, âlemin ve âlemin her bir parçasının var oluşları anında yaratılmasıdır. Tıpkı varoluşları anında iradenin bütün irade edilenlere, aynı şekilde kudretin bütün güç yetirilenlere (makdur) taalluk eden ezeli sıfatlar oluşları gibi.

Eş'ârî,⁶¹ zata ait sıfatların (zâtî sıfatlar) Allah'ın özüyle kâim ve ezeli sıfatlar olduğunu, tekvîn ve ihyâ gibi fiille ilgili sıfatların ise Allah'ın zatıyla kâim olmayan sonradan olan nitelikler olduğunu söylemektedir.

Mu'tezile ise onun, Allah'ın zatıyla kâim olmayan bir sıfat oluşunu söylemektedir. Hem Eş'ârîler hem de Mu'tezile'ye göre tekvîn ile tekvîne konu olan (mükevven) aynıdır. Bu ise, döven ile dövülenin birleştirilmesi gibi muhal olan bir görüştür.

Onların söyledikleri gibi tekvîn sıfatının sonradan oluşu da muhaldir. Bu durumda eğer tekvin, bir başka tekvîn ile var oluyorsa, bu durumda problem teselsül oluşana kadar gider veya kadîm bir tekvînde son bulur ki bizim iddia ettiğimiz de budur. Veya bir başka tekvîn olmadan oluyorsa, bu durumda, daha önce kelâm sıfatının sonradan oluşunun geçersizliği konusunda zikrettiğimiz gibi, bunda yaratıcının iş görmez hale getirilmesi (ta'til) söz konusudur.

61 Eş'ârî Ekolü'nün ileri gelenleri, Tekvin'in Allah'ın bir sıfatı olmadığını aksine, müessirin esere nispetinden akılda oluşan görelî bir durum oluşu görüşündedirler. Onlar bu görüşlerini şu şekilde desteklemişlerdir: Eğer tekvin ile kastedilen, kudretin güç yetirilindeki etkinliği ise, bu durumda o, ancak iki nispetle birlikte bulunabilen izafî bir sıfattır. Bu durumda yatılanların sonradan oluşundan tekvinin de sonradan oluşu gerekir. Eğer bununla, eserin varoluşunda etken olan bir sıfat kastediliyorsa, bu sıfat da kudret sıfatıdır. Bkz. Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 17.



فصل [في صفة التكوين]

وهو صفة أزلية قائمة بذاته بجميع صفاته. وهو تكوين للعالم ولكل جزء منه لوقت وجوده كما أن إرادته أزلية تتعلق بها المرادات لوقت وجودها وكذا قدرته أزلية مع مقدوراتها.

وقال الأشعري: صفات الذات قديمة قائمة بذاته وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته كالتركيب والإحياء.

وقالت المعتزلة: صفة ما لا تقوم بذاته. فعند الأشعري والمعتزلة: التركيب والمكوّن واحد، وهو محال كاتحاد الضرب والمضروب.

وحدوثه كما قالوا محال. لأنه إن حدث بالتركيب يعود السؤال إلى أن يتسلسل أو ينتهي إلى تكوين قديم وهو الذي ندعيه، أو لا بتكوين، وفيه تعطيل الصانع، وما ذكرنا في إبطال حدوث الكلام يتأتى هنا.

Tekvîn sıfatının öncesizliğinden (kadîm oluşundan), tekvîn ile oluşanın da kıdeminin gerekeceği söylenemez. Çünkü dövme eylemi, dövülen gibi olmadığı gibi, tekvîn de mükevven gibi değildir. Çünkü oluşumu tekvîn ile ilişkili olan nesneler zorunlu olarak sonradan olmuşlardır. Çünkü sonradan olan nesneler, var oluşları bir başkasıyla ilişkili olarak gerçekleşebilen nesnelerdir. Öncesiz olan (kadîm) ise, varoluşu bir başkasıyla ilişkili olmayan şeydir. Tekvîn ezeli olmasına karşılık, âlem de onunla birlikte ezelde olmuş olmaz. Aksine, var olduğu anda meydana gelir. Oysaki Yüce Allah'ın tekvîni sonsuza kadar bakî kalacaktır. “Dövme” eyleminin aksine, var olan her şeyin var oluşu, Allah'ın ezeli ve ebedi olan tekvîniyle ilişkilidir. Çünkü “dövme” eylemi bir arazdır. Bu nedenle de dövülenin (madrûb) varoluş anına kadar sürekliliği (bekâsı) düşünülemez.

Sonra onlara diyebiliriz ki; ilmin var oluşu Allah'ın zatına veya niteliklerinden bir nitelikle ilişkili midir yoksa değil midir? Eğer cevapları “hayır” ise, bu durumda onu etkisiz hale (ta'til) getirmişlerdir. “Evet” der iseler bu durumda da diyebiliriz ki, onun zatıyla ilişkili olan nesne ezeli midir yoksa sonradan mı olmuştur? Sonradan olduğunu söylerlerse, bu durumda o âlemin bir parçasıdır. Böylece âlemin sonradanlığının ilişkisi ise onunla birlikte olmayıp, onun bir parçasıyla olmuştur. Bu durumda da onun geçersiz kılınması (tatil) söz konusudur.

Onun “ezeli” oluşunu söylerlerse, biz de onun âlemin ezeli oluşunu gerektirip gerektirmeyeceğini sorarız. Âlemin ezeli oluşunun gerekeceğini söylerler ise (cevapları evet olursa) bu durumda küfre girerler. Eğer âlemin ezeli oluşunun gerekmeyeceğini söylerlerse (cevapları hayır olursa) bu durumda da onların bu kuşkuları geçersiz hale gelir. Eş'ârî'ye göre, âlemin var oluşu, “ol” emriyle ilişkili olmaktadır ki işte tekvîn de budur ve ezeldir. O (Eş'ârî'nin görüşü) bir çelişki oluşturmaktadır.

ولا يقال إن قدم التكوين يقتضي قدم المكون، إذ التكوين ولا مكون كالضرب ولا مضروب. لأن ما يتعلق تكوّنه بالتكوين حادث ضرورة. إذ المحدثات ما يتعلق حدوثه بغيره، والقديم ما لا يتعلق وجوده بغيره. على أن التكوين في الأزل لم يكن ليكون العالم به في الأزل بل ليكون وقت وجوده وتكوينه باقٍ أبداً. ويتعلق وجود كل موجود بتكوينه الأزلي الأبدي بخلاف الضرب. لأنه عرض فلا يتصور بقائه إلى وقت وجود المضروب.

ثم نقول لهم: هل يتعلق وجود العلم بذاته أو بصفة من صفاته أم لا ؟ فإن قالوا لا، عطلوه؛ وإن قالوا نعم، قلنا: فما تعلق به أزلي أم حادث؟ فإن قالوا حادث، فهو من العالم، فكان تعلق حدوث العالم ببعض منه لا به تعالى وفيه تعطيله.

وإن قالوا أزلي، قلنا: هل اقتضى ذلك أزلية العالم أم لا ؟ فإن قالوا نعم، فقد كفروا؛ وإن قالوا لا، بطلت شبهتهم. على أن عند الأشعري تعلق وجود العالم بخطاب «كن» فكان تكويناً وهو أزلي ويكون مناقضاً.

İRÂDE SIFATI

Âlemin yaratıcısı ihtiyar/tercih ile yaratır. Çünkü tercih sahibi olmayan biri, mecbur ve zorunlu olarak yapma durumunda olur ki bu onun aciz oluşu demektir. İrade olmaksızın ihtiyar olmaz. İrade, akledilenlerin (ma'kulâtın) bir zamandan diğerine, bir biçimden diğerine tahsisini gerektiren bir niteliktir. Eğer irade niteliği olmaz ise, bu durumda hiçbir zaman diğerinden, hiçbir nitelik ve nicelik başkalarından daha öncelikli olmazdı. Kudret, var edişte etkisi bulunan bir niteliktir ve zamanların değişimiyle farklılık göstermez. Bunun (Allah'ın irade ile yaratışının) delili: "Allah dilediğini yapar"⁶² ve "O dilediğine hükmeder"⁶³ ayetleridir. Bununla filozofların ve Ka'bi'nin⁶⁴ irâdenin inkârı konusundaki görüşleri de geçersiz duruma gelir.

Kerrâmiye'nin aksine, bize göre irade ve meşiet özdeştir. Kerrâmiye'ye göre meşiet, ezeli bir niteliktir. Allah'ın iradesi O'nun zatında sonradan olmaktadır ve irade edilenlerin sayısına göre çokluk arz eder. Bize göre, O, irade edilenlerin hepsini, zâtıyla kâim olan tek bir kadim irâde ile irade etmektedir. Bir kısım Mu'tezile âlimlerini, hiçbir yerde bulunmayan sonradan olmuş bir irade ile ve Kerrâmiye'nin zatında bulunan hâdis bir irade ile görüşleri kelâm sıfatıyla ilgili zikrettiklerimizle geçersizdirler.

62 Âl-i İmrân: 3/40

63 Mâide: 5/5

64 Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Muhmûd el-Belhi (ö. 319/931): el-Ka'bi diye şöhrret bulmuştur. Mu'tezile'nin ileri gelenlerindendir.

فصل [في صفة الإرادة]

صانع العالم أوجده باختياره. إذ من لا اختيار له فهو مضطرّ مجبور فيكون عاجزاً. ولا اختيار بدون الإرادة. وهي صفة توجب تخصيص المعقولات بوجه دون وجه ووقت دون وقت. إذ لولاها لما كان وقت أولى من وقت ولا كمية ولا كيفية أولى مما سواها. إذ القدرة تأثيرها في الإيجاد. وذا لا يختلف باختلاف الأوقات. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾^٥ و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾^٦ فيبطل به قول الكعبي^٧ والفلاسفة في إنكار الإرادة.

وهي والمشيئة واحدة عندنا خلافاً للكرامية. فعندهم المشيئة صفة واحدة أزلية. وإرادته حادثة في ذاته ومتعددة على عدد مراداته. وعندنا هو مرید لجميع مراداته بإرادة واحدة قديمة قائمة بذاته، وقول بعض المعتزلة مرید بإرادة حادثة لا في محل، وقول الكرامية بإرادة حادثة في ذاته، يبطل بما ذكرنا في مسألة الكلام.

٥ آل عمران: ٤٠/٣

٦ المائدة: ١/٥

٧ أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، المعروف بالكعبي المتوفى سنة ٣١٩، هو من أعيان المعتزلة.

HİKMET SIFATI



Âlemin yaratıcısı hakîmdir. Çünkü hikmet, eğer ezelden ebede kadar bütün tümelleri (külliyyât) ve tikelleri (cüz'ıyyât) bilmek ve işlerini sağlam yapmaktan ibaret ise, Yüce Allah o sıfatla ezelde nitelenmiştir. Çünkü tekvîn ezeli bir niteliktir. Eş'ârî'ye göre ise onunla (hikmet ile) ilim kastedilirse o ezeli bir niteliktir; fiil kastedilirse hikmet, ezeli bir nitelik değildir. Çünkü ona göre tekvîn, sonradan olmaktadır.

فصل [في صفة الحكمة]



صانع العالم حكيم. لأن الحكمة إن كانت العلم فهو عالم في لم
يزل ولا يزال للكلية والجزئيات وإن كانت الإحكام للمفعولات
فهو موصوف بها في الأزل. إذ التكوين أزلي وعند الأشعري:
إن أريد بها العلم فهي أزلية وإن أريد بها الفعل فلا. إذ التكوين
حادث عنده.

RÜ'YETULLAH



Ahirette, inananların cennete girdikten sonra gözleriyle Allah'ı görmeleri akıl açısından mümkün, nakil açısından ise gerekli (vâcib)dir. O, bir mekân ve tarafta bulunmaksızın, bir ışığın ulaşımına ihtiyaç olmaksızın, gören ile görülen arasında bir mesafe ispat edilmeksizin ve bunlar dışındaki sonradanlık belirtileri olmaksızın görülecektir.

Mu'tezile, Rafiziler'den Zeydiyye, Filozoflar ve Hariciler aklın Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını gösterdiğini iddia ettiler. Çünkü (görme eyleminin gerçekleşmesi için) gören ile görülen arasında bir karşı karşıya bulunuş ne fazla uzak ve ne de fazla yakın olacak şekilde ölçülü bir aralık, gören ile görülen nesne arasına ışığın ulaşması gereklidir. Bunların hepsi imkânsızdır. Ancak Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah'ın kendisini görebileceğini itiraf etmişlerdir. Onlardan bir kısmı ise Allah'ın görülebileceğini de kendisini görebileceğini de kabul etmemişlerdir.

Bizim delilimiz şudur: Musa (a.s) Rabbini görmek istemiştir. Onun Rabbi katında imkânsız olan bir şeyi istemiş olması düşü-
nülemez. Onun bu görme isteği, onun görme eyleminin imkânına inandığının bir delilidir. Kim Allah'ı görmeyi imkânsız görürse, Hz. Musa'ya "Rabbini bilmeme" fiilini isnat etmiş olur ki bu küfürdür.

فصل [في رؤية الله]



ورؤية الله تعالى بالأبصار للمؤمنين في الآخرة بعد دخولهم الجنة جائزة عقلاً واجبة سمعاً. فيرى لا في مكان ولا في جهة ولا اتصال شعاع لا ثبوت مسافة بين الراي وبينه تعالى وغير ذلك من أمارات الحدث.

وزعمت المعتزلة والزيدية من الروافض والفلاسفة والخوارج أن في العقل دلالة استحالة رؤيته لأنه لا بد لها من مقابلة بين الراي والمرئي وثبوت مسافة مقدرة بينهما بحيث لا يكون بعداً بعيداً ولا قرباً قريباً واتصال شعاع بين الراي والمرئي وكل ذلك مستحيل. واعترفت عامة المعتزلة أنه يرى ذاته وأنكرت طائفة منهم أنه يرى ويرى.

ولنا: أن موسى عليه السلام سأل ربه رؤيته ولا يظن به أنه سأل ما هو محال عنده. فكان السؤال دليلاً أنه اعتقده جائز الرؤية. فمن استحال رؤيته فقد نسب موسى عليه السلام إلى الجهل به تعالى وهو كفر.

Çünkü Yüce Allah Hz. Musa'yı (bu isteğinden dolayı) kınamamış ve ayıplamamıştır. Aksine, onu dağın yerinde duruşu gibi düşünülebilir bir şarta bağlamıştır. Ancak gerçekleşmesi mümkün olan nesneler mümkün olan bir şarta bağlanabilirler.

Yüce Allah'ın "Beni göremeyeceksin"⁶⁵ şeklindeki sözü de imkânı değil, var oluşun gerçekleşmesini (yani görme eyleminin mümkün oluşunu değil, o an için gerçekleşmesini) nefyetmektedir. Çünkü eğer görme eylemi mümkün olmasaydı, bu durumda cevap, "ben görülmem" veya "benim görülmem uygun düşmez" şeklinde olurdu. Görmez misin ki! Yeninde taş olan kimseyi, bir başkası (o yenindeki taşı) yiyecek zannederek, ona, "ondan bana ver yiye-yim" dediğinde, verilebilecek doğru cevap "o yenilmez" şeklinde olurdu. Ancak (o taş) yiyecek olsaydı, o zaman cevap verenin "sen onu yiyemeyeceksin" demesi uygun olurdu. Ancak peygamberlerin geleceğe ilişkin (gaybe müteallik) işlerde şüpheyi düşmeleri mümkündür. Bu durumda o, onun inandığı nesnenin mümkün oluşuna hamledilir. Ancak peygamber, mümkün olan nesnenin gerçekleşeceğini zannetmiştir. Dolayısıyla verilen cevaptaki nefy "talebe" yöneliktir. Peygamber onu dünyada görmek istemiş ve nefiy de ona yönelmiştir. Çünkü cevap hitaba uygun olur. Bir de Yüce Allah, dağda canlılık ve görme fiilinin yaratılmasından ibaret olan dağa tecelliden haber vermektedir, ta ki o Rabbini görebilsin.

Yüce Allah "O gün bazı yüzler parıl parıldır, Rablerine bakıp dururlar"⁶⁶ "İla" harf-i ceriyle kayıtlanarak yüz'e nispet edilerek kullanılan bakma, ancak göz ile bakış olabilir. "Nazar" kelimesinin, Ahirette nimetlere dalmış bir bekleyişe hamledilmesi, istenmeyen (çirkin) bir durumdur. Onların "Gözler onu idrak edemez"⁶⁷ ayetine tutunmaları da mümkün değildir. Çünkü (ayetteki "gözler" kavramı) bir çoğul ismidir ve genellik ifade eder. Bu nedenle onun olumsuzlaması, genelin olumsuzlanmasını (selb-i umûm) ifade eder yoksa olumsuzlamanın genelliğini (umum-u selb) ifade etmez.

65 Arâf: 7/143

66 Kıyâme: 75/22

67 En'âm: 6/103

ولأنه تعالى ما عاتبه وما أيأسه بل علق بشرط متصور وهو استقرار الجبل ولا يعلق بالمعكن إلا ما هو ممكن الثبوت.

وقوله تعالى: ﴿أَنْ تَرَانِي﴾^٨ يقتضي نفى الوجود لا الجواز. إذ لو كان ممتنع الرؤية لكان الجواب لستُ بمرئيٍّ أو لا يصح رؤيتي. ألا ترى أن من كان في كمه حجر، فظنه إنسان طعاماً وقال له: أعطنيه لآكله. وكان الجواب الصحيح أن يقول إنه لا يؤكل. أما إذا كان طعاماً صح أن يقول المجيب إنك لن تأكله. على أنه يجوز على الأنبياء الريب في أمر يتعلق بالغيب. فيحمل على أن ما اعتقده جائز. ولكن ظن أن ما اعتقد جوازَه ناجز. فيرجع النفي في الجواب إلى السؤال. فقد سأله في الدنيا فيصرف النفي إليها، إذ الجواب يكون على قضية الخطاب ولأنه تعالى أخبر عن التجلي للجبل وهو عبارة عن خلق الحياة والرؤية فيه حتى يرى ربه.

وقال الله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^٩ والنظر المضاف إلى الوجه المقيد بكلمة «إلى» لن يكون إلا نظر العين. وحمل النظر على الانتظار المنعص للنعم في دار القرار سمج، ولا تعلق لهم بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^{١٠} لأنها صفة جمع وهي تفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم لا عموم السلب.

٨ الأعراف: ١٤٣/٧

٩ القيامة ٢٢/٧٥

١٠ الأنعام: ١٠٣/٦

Bir de burada yasaklanan görme değil, kavrama (idrak) dır. Kavrama, görülen nesneye bütün yön ve sınırlarıyla vakıf olmaştır. Kendisi için yön ve sınırın düşünülmesi imkânsız olan bir nesnenin, kavranması (idrak edilmesi) da mümkün değildir. Görme eylemi açısından idrak ediş, bilme eylemi açısından ihta ediş derecesindedir. Bütün yönleriyle vakıf oluşu gerektiren ihtatanın olumsuzlanması, ilmin de olumsuzlanmasını gerektirmez. İdrak etmede de durum böyledir. Ancak, görülmesi imkânsız olanın idrak edilişinin olumsuzlanmasında bir övünme bulunmamaktadır. Çünkü her görülemeyen nesne idrak de edilemez. Ancak övünme, görme fiilinin mümkün oluşuyla birlikte idrakin olumsuzlanması şeklinde olabilir. Çünkü görme eyleminin sabit oluşuyla birlikte idrak etme eyleminin olumsuzlanması, sınır ve son bulunuşun çelişik oluşunun ortadan kalktığından delilidir. Eğer ayet hakkında iyice bir düşünseler, delil getirebilme yerlerini bilecekler ve ayetin vadettiğinden uzak duruştan uzak duracaklar.

Onların (görme için) karşıda bulunuş vs. gibi ileri sürdükleri şartlar, Allah'ın bizi görüyor oluşu ile geçersiz olmaktadır. İllet ve şartlar görülene ve görülme-yene (gaib ve şahide) göre değişmez. Hâlbuki burada değişmiştir. Bundan anlaşılmaktadır ki, ru'yet, görmeyi gerektirici karinelerden (yani altı yön vs.) değil, varoluşun niteliklerinden olmaktadır. Onların görmeyle ilişkilendirilmesi şart olarak ileri sürülemez. Çünkü görme, bir nesnenin olduğu gibi göz ile görülmesidir. Bir yönde bulunuyorsa o yönde görülür, bir yönde bulunmuyorsa o yönde bulunmaksızın görülür. Tıpkı ilim sıfatı gibi. Çünkü her nesne olduğu gibi görülür.

Bununla, görme eyleminin mutlak illetinin “varlık” olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü varlık, cisimle, cevherle ve arazla da ilişkili olmaktadır. Ortak bir hüküm, ortak bir nedeni (illeti) gerektirir. Bu ortak neden, varlık veya sonradan (hudus) oluşturmaktır. İlletin sonradan oluş olması uygun düşmemektedir, çünkü o, geçmiş bir yokluk ve gelecek bir varoluştan ibarettir. Yokluğun tam bir neden ve bir nedenin şartı oluşu da uygun değildir. Bu durumda geriye yalnızca “varlık” kalmaktadır.

ولأن المنفي هو الإدراك دون الرؤية، والإدراك الوقوف على جوانب المرئي وحدوده، وما يستحيل عليه الحدود والجهات يستحيل عليه الإدراك. فكان الإدراك من الرؤية نازلاً منزلة الإحاطة من العلم ونفي الإحاطة التي يقتضي الوقوف على الجوانب لا يقتضي نفي العلم فكذلك هذا على أن نفي إدراك ما يستحيل رؤيته لا تمدح فيه. إذ كل ما لا يرى لا يدرك وإنما التمدح فنفي الإدراك مع الرؤية، إذ انتفاؤه مع ثبوتها دليل ارتفاع نقيضة التناهي والحدود ولو أمنعوا النظر في الآية وعرفوا مواقع الحجاج لا غنموا التقصي عن عهدة الآية.

وما قالوا من اشتراط المقابلة وغيرها يبطل برؤية الله تعالى إيانا، والعلل والشرائط لا تبدل بالشاهد والغائب وقد تبدلت، فعلم أنها من أوصاف الوجود دون القرائن اللازمة للرؤية فلا يشترط تعديها. وهذا لأن الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو. فإن كان في الجهة يرى فيها، لا فيها يرى لا فيها كالعلم. فإن كل شيء يعلم كما هو.

وبهذا تبين أن العلة المطلقة للرؤية الوجود. لأنها تتعلق بالجسم والجوهر والعرض. والحكم المشترك يقتضي علة مشتركة والمشارك إما الوجود أو الحدوث. وهو ساقط لأنه عبارة عن وجود لاحق وعدم سابق. والعدم لا يصلح أن يكون علة. ولا شرط العلة فلم يبق إلا الوجود.

Varolanlardan görülemeyen nesneler, onları görmenin imkânsız oluşu nedeniyle değil, Allah'ın bizim görüşümüzde âdetini icra etmemesi nedeniyle. "Varlık" (vücut), gerektirici bir illet değil mümkün kılan bir nedendir. Varlık, görünenden (şâhid) görünmeyene (gâib) doğru geçişli olmaktadır. Bu durumda Allah'ın görülmesi mümkün olmaktadır.

Tercih edilen görüş, Şeyh Ebû Mansûr'un -Allah ona rahmet etsin- ileri sürdüğü görüştür: Biz onların kuşkularını gidermede nakli ve aklı delillere sarılırız. Onların "Eğer görülseydi, bu durumda görülebilenlere benzer olurdu" şeklindeki sözleri geçersizdir. Çünkü görme, aralarında bir benzerlik olmadığı halde, zıtlarla da ilişkilidir.

Allah'ın görülmesini kabul edenlerden bir grup, Allah'ın rüyada görülmesini imkânsız görmüşlerdir. Arkadaşlarımızdan (as-habımızdan) bir kısmı da, Selef'ten aktarılanlara dayanarak bunu mümkün görmüşlerdir.⁶⁸

"Yok" (madum) bir nesne (şey) olmadığı gibi, görülemez de. Mukannaiyye⁶⁹ şöyle demektedir: Âlem varoldan önce de Allah tarafından bilinmekteydi. Ancak onlar, varlığı imkânsız olan yokluğun Allah'ın görmesiyle ilişkisi olmadığı konusunda birleşmişlerdir.

- 68 Allah'ın rüyada görülüp görülmemesi meselesi Kelâmcılar arasında tartışılmış ve özellikle sonraki bazı Mâtürîdî kelâmcıları nezdinde kabul görmüştür. Onlara göre, bunun imkânsızlığını ileri sürmek için bir neden yoktur. Zira görülmesi mümkün olan bir varlığın uykuda veya uyanırken görülmesi arasında bir fark yoktur. Uykuda iken görme fiili insanın ruh ve kalbi aracılığıyla olmaktadır. Bu yönüyle rüya, insan için meydana gelen bir nevi müşahededir. Ancak bunun temellendirilmesinde bir takım mutasavvıf ve İslâm büyüğünün rüyada Allah'ı gördüklerine dair rivayetlere yer verilmesi Kelâm metodolojisi açısından sorgulanması gerekli konular arasında yer alır. Çünkü ilham ve taklit gibi rüya da Kelâm açısından bilgi vasıtası olarak değerlendirilmemektedir. Rüyalar ilahi ilhamla tabir edilse bile, yine de tabirde zan unsuru vardır. Bu bakımdan peygamberler dışında insanların görmüş oldukları rüyalar, inananların bütünü için bir kural koyamazlar. Bkz. Nesefî, *el-İtimâd*, Vr. 34a-34b; Kemâl b. Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, s. 36-37; Aliyyulkârî, *Şerbu Fıkbi'l-Ekber*, s. 186-187; Yüksel, Hasan Avni, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, s. 143.

- 69 Maveraünnehir Ceyhın civarında Mübeyyida olarak bilinen fırkadır. Liderleri Mukanna'dır. Kendi ulûhiyetini iddia etmiştir. Onlara göre din iki şeyden ibarettir: İmamını tanımak ve emaneti yerine getirmek. Bu iki işi tam olarak yapan olgunluğa erişmiş demektir. Böyle birinden teklif de kalkar. Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 257-260; Şehristânî, *el-Milel*, I/154.



وما لا يرى من الموجودات فلعدم إجراء الله تعالى العادة في رؤيتنا لها لا للاستحالة. والوجود علة مجوزة لا موجبة. والوجود يتعدى من الشاهد إلى الغائب. فيكون جائز الرؤية.

فالخثار ما قاله الشيخ أبو منصور رحمه الله: أن نتمسك بالدلائل السمعية ونتمسك بالدلائل العقلية في دفع شبهتهم وقولهم لو كان مرثياً لكان شبيهاً بالمرثيات باطل. لأن الرؤية يتعلق بالمتضادات ولا مشابهة بينهما.

وذهبت طائفة من مثبتي الرؤية باستحالة رؤية الله تعالى في المنام. وجوزها بعض أصحابنا تمسكاً بالمحكي عن السلف.

والمعدوم ليس بمرئي كما أنه ليس بشئ، وقالت المقتنية: العالم مرئي الله تعالى قبل وجودها واتفقوا أن المعدوم الذي يستحيل وجوده لا يتعلق برؤية الله تعالى.

RİSALETİN İSPATI



İnsanlara kendilerini en yüksek derecelere ulaştıracak şeyleri anlatacak ve dünya ve ahiretleri için ihtiyaç duyduklarını açıklayacak uyarıcı, müjdeleyici elçiler göndermek mümkün hatta vaciptir.⁷⁰ Çünkü insanlar eksik bir şekilde yaratılmış, ilerleme ve olgunluk derecesine ulaşmaya kabiliyetlidirler. Allah, kullarına şefkatini göstermekle nitelenmektedir. İnsanlardaki bu eksikliği ortadan kaldıracak şeylerle onların yardımına koşmak bu şefkata uygun bir davranış olacaktır. Bu tıpkı şunun gibidir: Biri gözleri görmeyen birine onu hedefe ulaştıracak yola gitmesini emreder ve sonra da tehlikelere düşmemesi için onu sağa sola sapmaktan men eder. Bununla birlikte âlem O'nun mülküdür ve mülk sahibinin mülkünde yasaklama ve serbest bırakma türünden dilediği gibi tasarruf etme hakkı bulunmaktadır. Ve insanlara kendi türünden olan ve kendi türünden olmayan elçilerle bu tasarruflarını öğretir.

Sümeniyye, Berâhime ve İbâhiye fırkaları “peygamber göndermenin” imkânsız oluşunu söylemektedirler: “Eğer peygamber, aklın gerektirdiği bir şey getiriyorsa, buna ihtiyaç yoktur; aklın kabul edemeyeceği bir nesne getiriyorsa bu da kabul edilemez. Bir de akıl, icma ile Allah'ın bir delilidir. Allah'ın delilleri ise birbiriyle çelişmezler. Bu nedenle aklın imkânsız gördüğü şey geçersizdir.

70 Biz. “vacip” sözcüğüyle, Tanrı'nın onu kendi kendine zorunlu kılması veya bir başkasının zorunlu kılışıyla vacip oluşunu kastetmiyoruz. Aksine bundan maksat şudur: Elçiler göndermek, Tanrı'nın hikmetinin gereklerindendir. Tanrı'nın hikmetinin gereği olan şeylerin var olmaması imkânsızdır. “Vâcip” terimi gerçekte, kendisiyle zikredilenin varoluşunun fazlasıyla tectik edilmesi anlatılan bir lafızdır. Bkz. Nescî, *el-İtimad*, Vr. 38a-38b.



فصل [في إثبات الرسالة]

إرسال الرسل مبشرين ومنذرين مبينين للناس ما يحتاجون إليه من مصالح داريهم مفيدين لهم ما يبلغون به الدرجة العالية في حيز الإيمان بل في حيز الوجوب. لأنهم مجبولون على النقيصة مستعدون للزيادة وبلوغ درجة الكمال. وموصوف بالرافة على عباده فلا يمتنع منه إمدادهم بما يوجب زوالها كمن أمر أعمى بسلوك الطريق الجادة الموصلة إلى البغية ونهاه عن أن يحيل عنه يمنة ويسرة لثلا يقع في المهاوي، مع أن العالم ملكه وللمالك أن يتصرف في ملكه كيف يشاء من الإطلاق والخطر، ويعلمه بإرسال رسول من جنسه أو من خلاف جنسه.

وقال السمنية والبراهمة والمبيحية: إنه محال. لأن الرسول لو أتى بما اقتضاه العقل فيه عنه مندوحة. ولو أتى بما ياباه العقل فهو مردود ولأن العقل حجة الله تعالى إجماعاً. ولا يتناقض حججه، فما يحيله يكون باطلاً.

Biz deriz ki: (peygamber) aklın bilgisine güç yetiremeyeceği şçyle-ri getirir.⁷¹ Çünkü risâlet, akıllarının eksik kaldığı alanlarda onların eksikliklerini gidermek için Allah ile akıl sahibi yaratıkları arasında, kulun elçiliğidir. Çünkü akıl zorunlu ve imkânsız olanlara vakıf olsa da, mümkün olanlara tam anlamıyla vakıf olamaz.

Peygamberliğin caiz olduğu bir zaman süreci içinde,⁷² birisi peygamber olduğunu iddia ederse, mucize göstermeksizin onun sözünü kabul etmek gerekmez. Mucize, dâr-ı teklifte⁷³ ona karşı meydan okuyanların benzerini getirmekten aciz kalışıyla birlikte, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermek için harikulade bir işin ortaya çıkmasıdır. Mucizenin iddiaya delalet şekli şöyledir: o der ki, Allah beni elçi olarak gönderdi şeklinde-ki iddiamın doğruluğuna dair delilim, Allah'ın şöyle yapmasıdır. Allah da onu öyle yaptığında, bu, tıpkı iddia akabinde “doğru söyledin” demek gibi, Allah'ın risâlet davasında onu doğrulamasıdır. Bu tıpkı şunun gibidir: Büyük bir kral, insanların huzuruna girmesine izin verdiği ve onların da kralın etrafını kuşattıkları bir sırada, içlerinden biri kalkıp “ey insanlar! Ben bu kralın size gönderdiği elçisiyim” ve sonra da der ki “Ey Krall! Eğer ben doğru isem, âdetinin dışına çık ve üç defa kalk ve otur”. Kral bu sözü duyduktan sonra bunu yaptığında, bu kralın onun iddiasını tasdiki olur ve bu “doğru söyledin” demekle aynı derecededir.

71 Çünkü akıl zorunlu ve imkânsız olanı tam olarak bilebilse bile mümkün olanlara tam olarak bilemez. Bazen iyi bir sonuçla ilgili olur ve bazen de onunla iyi bir sonuca ulaşılır. Akıl buna tam olarak vakıf olamaz. Bunu bütün işlerin sonuçlarına dair bilgisi olan biri tarafından elçilerin diliyle açıklanması gerekir ki, insanlar yapmaları gerekeni yapabilsin ve sakınılması gerekenden de sakınabilsinler. Bkz. Neseî, *el-İtimâd*, Vr. 39a-39b.

72 Kur'an, Hz. Peygamberin bütün insanlığı gönderilmiş (Sebe: 34/28) olduğunu ve kendinden sonra artık peygamber gelmeyeceğini (Ahzâb: 33/40) açıkça ifade etmiştir. O halde, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin bu iddiası, Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önceki bir zaman aralığında olmalıdır. Aksi takdirde böyle bir iddia Kur'an nassıyla çelişecek ve Kur'an açısından geçerlik kazanamayacaktır. Bkz. Neseî, *el-İtimâd*, Vr. 40a.

73 “Dâr-ı teklif” kaydıyla, dünya kastedilmektedir. Zira ahiret âleminde meydana gelen harikulade olaylar mucize sayılmaz. (Neseî, *el-İtimâd*, Vr. 40b). Kanaatimizce, ahirette meydana gelen her olay, zaten başlı başına birer mucizedir. İnsan onun benzerini meydana getiremeyeceği gibi, onu tam olarak idrakten de acizdir.



قلنا يأتي بما قصر العقل عن معرفته. لأن الرسالة سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الأبواب من خليقته ليزيح بها عنهم فيما قصرت عنه عقولهم. وهذا لأن العقل إن وقف على الوجوب والممتنع فلا يقف على المحكن.

ثم إذا ادعى أحد الرسالة في زمان جوازها لا يجب قبول قوله بدون المعجزة وهي ظهور أمر التي خارق للعادة في دار التكليف لإظهار صدق مدعي النبوة مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله. وجه دلالتها أنه لما ادعى الرسالة وقال آية صدق دعواي أن الله تعالى أرسلني أن يفعل كذا، ففعل الله ذلك كان منه تصديقاً له في دعواه الرسالة كقوله له عقيب دعواه: صدقت. كما أن الملك العظيم إذا أذن للناس بالولوج عليه فلما احتقوا به، قام واحد منهم وقال يا أيها الملأ أني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال لهم: أيها الملك، إن كنت صادقاً تخالف عادتك وقم واقعد ثلاثاً. إذا فعل الملك ذلك عند سماع هذا الكلام كان منه تصديقاً لدعواه نازلاً منزلة قوله: صدقت.

MUHAMMED'İN (SAV) RİSALETİNİN İSPATI



Peygamberimiz Muhammed b. Abdullah b. Abdülmuttalip b. Hâşim b. Abdimenâf Allah'ın elçisidir. Çünkü o, peygamberlik iddia etmiş ve elinde “ayın ikiye ayrılması”, “ağaçların yürümesi” “taşların selâm vermesi”, “parmaklarından suyun akması”, “kütüğün inlemesi”, “devenin şikâyeti”, “pişmiş koyunun şehâdeti”, “az sudan çok kişinin içmesi” gibi mûcizeler meydana gelmiştir. Bunların en açık olanı ise Kur’ân’dır. O, mûcizelerin en güzeli ve delillerin en açık olanıdır. Çünkü o, diğer mûcizeler olmaksızın da devam edebilen akli bir mûcizedir. Onun güzel nazmı bütün nazım türlerinden farklıdır. O bütün insanlara meydan okumuş, onları susturarak tedirgin etmiş fakat ne ileri gelen hatiplerden biri Kur’ân’a denk veya ona yakın olabilecek bir şey getirebilmiş ve ne de önde gelen şairlerinden hiçbir girişimci en kısa bir süre kadarıyla da olsa benzerini getirebilmiştir. Hâlbuki onlar, kum yatağının çakıllarından, çölün kumlarından daha fazla idiler.

Onların bu âciz kalışları, Kur’ân’ın peygamberini doğrulamak için Allah’tan bir mûcize oluşunu göstermektedir. Zannedilmesin ki, onlar, Allah’ın yarattıklarının en kıskanç ve en asabileri olmalarına karşılık, güçleri yettikleri halde Kur’ân’la boy ölçüşmekten kaçındılar. Kur’ân’ın ışığını söndürmek için; canlarını riske soktular, mallarını verdiler, savaşın her türlü sıkıntısı, tehlikelere dalma, asker sevk etme, kılıç kuşanıp tehlikeli mızraklar taşıma gibi zor işlere ve çetin meşakatlere katlandılar.



فصل [في إثبات نبوة محمد ﷺ]

ثم إن نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف رسول الله. لأنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يديه كأنشقاق القمر وانجذاب الشجر وتسليم الحجر عليه ونبع الماء من بين أصابعه وحنين الخشب وشكاية الناقة وشهادة الشاة المصلية وشرب الكثير من البشر القليل من الماء وأظهرها القرآن فهو من أعجب الآيات وأبين الدلالات. إذ هو آية عقلية باقية دون كل معجزة. باين نظمه العجيب وجوه النظم ويتحدى به جميع الأنام وقرعهم بالإفحام فلم يتصد للإتيان بما يوازينه ويدانيه واحد من مصاقع الخطباء ولم ينهض بمقدار قصر سورة منه ناهض من فحول الشعراء مع أنهم أكثر من حصى البطحاء ورمال الدهناء.

فدل عجزهم أنه معجزة من الله تعالى لتصديق نبيه ولا يظن بهم وهم أكثر خليفة الله تعالى حقداً وعصية لهم قد امتنعوا عن المعارضة مع القدرة وقد خاطروا مهجهم وبذلوا أموالهم وتحملوا المشقات الشديدة والمتاعب الصعبة من جر العساكر وتجريد البواتر وحمل الرماح الخواطر والخواض في المهالك وتقحم غمرات المعارك لإطفاء نوره،

Kur'ân önce onlara meydan okudu, sonra da onlara karşı savaş ilan etti. Ancak onlar, kılıç kuşanmanın (yani savaşın) haricinde hiçbir karşılıktaki bulunamadılar. Eğer en kısa bir surede karşılık vermiş olsaydılar, onların başarıları ortaya çıkardı. Yalnızca girdikleri savaşın sıkıntılarıyla yetindiler.

Peygamberimizin nübüvveti kesinlik kazanınca, onun haber vermesi dolayısıyla bütün diğer peygamberlerin de nübüvvetleri ispat edilmiş olur. Çünkü o (peygamberimiz) söylediği her şeyde doğru söylemektedir. Bundan, onun bazı Hristiyanların iddia ettikleri gibi yalnızca Arapların değil bütün insanlığın peygamberi oluşu kesinlik kazanmaktadır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: **“Biz seni bütün insanlara göndedik.”**⁷⁴

Peygamberin erkek olması gerekir. Çünkü kadınlık, davet ve yayılmaya ters düşmektedir. Peygamberler zamanlarının en akıllısı, en güzel huylusudur. Onlar, zemmedilmelerine neden olabilecek fiil ve sözlerinde masumdurlar. Küfürden masum oluş, hem vahiyden önce hem de sonra, günahlardan masum olma ise vahiyden sonra bütün peygamberler için sabittir. Mu'tezile'ye göre onlar, vahiy öncesinde de günahlardan aynı şekilde masumdurlar, bize göre çok az da olsa caizdir.

Peygamberlerin ilki Âdem (a.s), sonuncusu Hz. Muhammed'dir (s.a.v). O, peygamberlerin en faziletlisidir. Çünkü Yüce Allah **“Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz”**⁷⁵ buyurur. Ümmeti diğer ümmetlerden daha hayırlı olunca, bu durumda onun peygamberliği de diğer peygamberlerden daha hayırlı olmaktadır.

Peygamber olmayanı peygamberler arasına sokmak ve peygamber olanı da peygamberler arasından çıkarma gibi bir duruma düşmemek için peygamberlerin sayısını belirleyemeyiz.

وقد تحدى به أولاً وأظهر السيف آخراً فلم يعارضوا إلا السيف وحده ولو عارضوه في أقصر سورة منه لظهرت نصرتهم. وكفيت مؤنة قتالهم.

وإذا ثبت نبوة رسولنا عليه السلام ثبت نبوة سائر الأنبياء عليهم السلام بأخباره. لأنه صادق في كل ما يقول فثبت أنه رسول الله إلى كافة الناس لا إلى العرب خاصة كما زعم بعض النصارى لأنه تعالى قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾^{١١}.

ثم لا بد أن يكون ذكراً. لأن الأنوثة تنافي الاشتهار والدعوة. وأعقل أهل زمانه وأحسنهم خلقاً ومعصوماً في أقواله وأفعاله عما يشينه، والعصمة عن الكفر ثابتة للأنبياء قبل الوحي وبعده. وعن المعاصي بعد الوحي، وقبله وكذلك عند المعتزلة وعندنا يجوز نادراً.

وأول الأنبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد ﷺ وهو أفضلهم لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾^{١٢}، فلما كانت أمته خير الأمم كان هو خير الأنبياء.

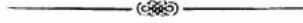
ولا نعين عدداً لثلاث ندخل فيهم من ليس منهم أو نخرج منهم من هو منهم.

İSLAM İNANCININ ANA UMDELERİ

Uyanıklık halinde bizzat peygamberimizin şahsıyla gerçekleşen miraç haktır. Ancak, Mekke'den Beytü'l-Makdis'e kadar olan kısmı nas ile oradan gökyüzüne ve Allah'ın dilediği yere kadar olan kısmı ise rivayetlerle bilinmektedir. Eğer insanın gökyüzüne tırmanışını akıldan uzak görmek mümkün ise, bu durumda gökyüzünden meleğin inişini akıldan uzak görmek de mümkün olur ki, bu nübüvvetin inkârına götürür.

و المعراج في اليقظة لشخصه حق. أما من مكة إلى بيت المقدس
فبالنص، وإلى السماء وإلى حيث شاء الله تعالى فبالأخبار. ولو
جاز استبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزول الملك وهو يؤدي إلى
إنكار النبوة.

VELİLERİN KERAMETİ



Hız. Süleyman'ın arkadaşının, Hız. Ömer, Sâriye ve Hâlid'in kıssaları gibi rivayetlerin anlatımından çıkarılan (müstefiz) ve pek çok meşhur haberle geliş nedeniyle, Mu'tezile'nin aksine velilerin kerâmeti mümkündür. Eğer bu caiz olursa, peygamberin bilinmesine ulaştıran yollar kapanır denilemez. Çünkü mûcize, nübüvvet iddiasıyla birlikte olur ve bir veli, nübüvvet iddia ederse anında kâfir olur. Velinin veli oluşunu bilmesi mümkündür. Peygamberin aksine, bir velinin veli oluşunu bilmemesi de mümkündür. Velinin, doğru yolu arayanlar için kerâmet göstermesi, onların ibadette sarf ettikleri çabaların güçlüklerine katlanabilme konusunda onlara yardım ve onları buna teşvik için câizdir. Yoksa (onunla) övünme ve kendini beğenme amacına yönelik olarak caiz değildir.

Alışılmış olanın dışına çıkan olaylar dört çeşittir: 1-Peygamberin mûcizesi, 2-Velinin kerâmeti, 3- İnsanlara yapılan yardım (maûnet), 4- Ulûhiyet iddia eden kişi için de istidraç.

Mu'tezile'nin aksine, bize göre göz değmesi ve sihir de haktır.



فصل [في كرامة الأولياء]

كرامة الأولياء جائزة خلافاً للمعتزلة للمشهور من الأخبار
والمستفيض من حكاية الأخبار كقصة صاحب سليمان وعمر
وسارية وخالد. لا يقال لو جازت ذا لأسد طروق الوصول إلى
معرفة النبي. لأن المعجزة تقارن دعوى النبوة ولو ادعاها الولي لكفر
من ساعته. ويجوز أن يعلم الولي أنه ولي ويجوز أن لا يعلم بخلاف
النبي. ويجوز إظهار الكرامة من الولي للمسترشد ترغيباً له عليها وعوناً
على تحمل أعباء المجاهدة في العبادات لا إعجاباً ونفراً.

والناقض للعادة أربعة: معجزة للنبي وكرامة للولي ومعونة للعوام
واستدراج للمتأله.

والسحر والعين حق عندنا خلافاً لهم.

İSTİTAAT



Fiile ilişkin güç (istitâat), fiille birliktedir. Eğer fiilden önce olsa, bu durumda fiille birlikte bulunuşu imkânsız olur. Çünkü fiile ilişkin güç, bir arazdır ve arazların sürekliliği yoktur. Mu'tezile ve Kerrâmiye, güçsüz olan birinin mükellef tutulması gerekmesin diye fiilden önce oluşunu söylemektedirler. Biz diyoruz ki: Teklifin mümkün oluşu, sebeplerin ve âletlerin sağlam oluşuna dayanır. Çünkü kural şu şekilde yürümektedir: Sebeplerin elverişli olması durumunda fiili gerçekleştirmeye yönelirse, onun için fiile ilişkin güç meydana gelir. Ebû Hanîfe'ye göre kudret, iki zıddı da uygun düşmesine karşılık, emredilenin zıddıyla ilişkili olan kimse, emredilenin elde edilmesine uygun olan kudreti, emredilenin başkasıyla meşgul olarak terk etmektedir. Dolayısıyla bu, gücü yeten birinin mükellef tutulması demektir.



فصل [في الاستطاعة]



الاستطاعة مقارنة للفعل. لأنه تقدمت لاستحال وجودها عنده. لأنه عرض لا يبقى، وقالت المعتزلة والكرامية: سابقة لثلا يلزم تكليف العاجز. قلنا: صحة التكليف تعتمد سلامة الأسباب والآلات. إذ العادة جرت أنه لو قصد الفعل عند سلامة الأسباب لحصلت له القدرة. على أن القدرة تصلح للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله فكان المباشر لضعف المأمور به شاغلا للقدرة الصالحة لتحصيل المأمور به لغيره. فكان تكليف قادر.

KULLARIN FİİLLERİ

Kulun ve bütün canlıların fiilleri, Allah tarafından yaratılmaktadır. Onun dışında fiillerin yaratıcısı yoktur. Bu Sahabe ve Tabiinun -Allah onlardan razı olsun- görüşüdür. Mu'tezile, insanların seçmeye dayanan fiillerini insanın kendisinin meydana getirdiğini söylemektedirler.⁷⁶ Cebriyye ise, aslında kulun; seçme yetisi ve fiilinin bulunmadığını ve kanın atışı ile titreyenin hareketi gibi, fiillerine yönelik güçlerinin de bulunmadığını söylemektedir. Her iki mezhep de tek bir ilkedен doğmaktadır ve o da şudur: Dünyadaki durum dikkate alınarak tek bir güç yetirilenin (makdur), iki kudret altına girişinin imkânsız oluşu.

Cebriye, kul geldiği zaman, (bu gelme fiilini) yaratmaya gücü yoktur. Onun yaratıcısı zorunlu olarak Allah'tır, demektir. Mu'tezile ise, kulun fiillere ilişkin gücü, fiillerin emredilişinin zorunluluğuyla sabittir. Çünkü güçsüz olan birine emir vermek imkânsızdır. Bu durumda, yaratıcının fiillere ilişkin kudreti, zorunlu olarak bulunmamaktadır.

(Bu konuda) Bizim delilimiz şu âyetlerdir: “Allah her şeyin yaratıcısıdır”⁷⁷ “Sizi de yapmakta olduklarınızı da Allah yarattı.”⁷⁸

76 Mu'tezile, kulun iyi ve kötü bütün fiillerine güç yetirdiği, bu nedenle de yaptıkların karşılık olarak, ahirette sevap ve cezayı hak ettiği konusunda görüş birliğine varmışlardır. Bkz. Şehristâni, *el-Milel*, I/45.

77 Ra'd: 13/16

78 Sâffât: 37/96

فصل [في افعال العباد]



أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقات الله تعالى. لا خالق لها سواه. وهو مذهب الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم أجمعين وقالت المعتزلة: هم موجدون لأفعالهم الاختيارية. وقالت الجبرية لا اختيار ولا فعل للعبد أصلاً ولا قدرة لهم على أفعالهم كحركات المرتعش والعروق النابضة. تفرع المذهبان عن أصل وهو أن دخول مقدور تحت قدرتين محال اعتباراً بالشاهد.

وقالت الجبرية: لا قدرة للعبد على الاختراع لما يبيح فيكون مخترعها الله تعالى ضرورة. وقالت المعتزلة: قدرة العبد على الأفعال ثابتة بضرورة الأمر بها، والأمر للعاجز محال. فانتفت قدرة الباري عنها ضرورة.

لناقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^{١٣}، ﴿وَاللَّهُ خَلَّاقُ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^{١٤}

yani amellerinizi o yarattı. “Yaratan yaratmayan kimse gibi olur mu? Hiç düşünmez misiniz”.⁷⁹ Yüce Allah kendini yaratma fiiliyle methetmektedir. Eğer yaratma da başkası ona ortak olursa, buradaki övünmenin bir anlamı kalmaz. Çünkü yaratanın yaratılana ilişkin bilgisi, yaratma kudretinin bir şartıdır. Allah şöyle buyurmaktadır: “Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır.”⁸⁰

Yaratmanın niceliğine ilişkin bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Biri yaratma kudreti, diğeri de kazanma (kesb) olmak üzere bir güç yetirilenin (makdûr), iki güç altına girmesi mümkündür. Ancak bu, bizim dünyamızda olanın (şâhid) aksine bir durumdur. Bununla, camda kırılmanın, dövülende acının meydana gelişi gibi, sebepler sonucu meydana gelen işlerin (dolaylı fiiller), Allah’ın yaratmasıyla oluşu da sabit olmaktadır. Mu’tezile’ye göre ise bu, kulun yaratmasıyla meydana gelmektedir.

Öldürülen kişi, eceliyle ölmüştür. Çünkü öldürme, hemen arkasından Allah’ın, canlılarda ölümü yarattığı bir eylemdir. Mu’tezile’ye göre böyle birinin eceli kesintiye uğramıştır.

Allah cevher-araz, iyilik-kötülük bütün kâinatın irade edicisidir. Çünkü Allah onların ihtiyarî yaratıcısı olduğundan, zorunlu olarak onların irade edicisi de olmaktadır. Ancak iyilik (taat); Allah’ın irade, meşiet, hoşnutluk, muhabbet, emir, kaza ve kaderiyle olurken; kötülük (ma’siyet); O’nun emir, muhabbet ve hoşnutluğuyla değil, kaza, kader, irade, meşietiyile olmaktadır.

Eş’ârîler’e göre muhabbet ve hoşnutluk (rıza), irade gibi bütün varolanlara şamildir. Mu’tezile’ye göre Allah kötülüğün değil, iyilik ve hayrın irade edicisidir. Mubah olanlar konusunda ise anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Onlar, gerekçe olarak şu ayetle dayanmışlardır: “Allah kullarına zulüm dileyecek değildir.”⁸¹ Biz ise Hz. Peygamberden ve bütün ümmetten aktarılan

أى وعملكم. وقوله تعالى: ﴿أَفَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾^{١٥}
أثنى على نفسه بالخلق ولو شاركه فيه غيره لانتفت فائدة التمدح. ولأن
علم الخالق بالخلق شرط قدرة الخلق. قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ
خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^{١٦}

ولا علم لنا بكيفية الاختراع. ودخول مقدور تحت قدرتين
أحديهما قدرة الاختراع والأخرى قدرة الاكتساب جائز بخلاف
الشاهد. وثبت بهذا أن المتولدات بخلق الله تعالى كالألم في المضروب
والاكتسار في الزجاج. وعند المعتزلة بخلق العبد.

وإن المقتول ميت بأجله. لأن القتل فعل يخلق الله تعالى عقبيه في
الحيوان الموت. وعندهم مقطوع عليه أجله.

وأنه مرید لجميع الكائنات عيناً وعرضاً وطاعة أو معصية. لأنه
خالقها بالاختيار فيكون مریداً لها ضرورة إلا أن الطاعة بمشيئته
وإرادته ورضاه ومحبه وأمره وقضائه وقدره، والمعصية بقضائه وقدره
وإرادته ومشيئته دون أمره ومحبه ورضاه. ٤

ثم عند الأشعري المحبة والرضاء يعلمان كل موجود كالإرادة. وعند المعتزلة
هو مرید الخير والطاعة دون المعصية. واختلفوا في المباحات لقوله تعالى: ﴿وَمَا
اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾^{١٧}. ونتمسك بما روي عن رسول الله ﷺ وجميع الأمة:

١٥ النحل: ١٦/١٧

١٦ الملك: ٦٧/١٤

١٧ غافر: ٤٠/٣١

“Allah’ın dilediği olur, dilemediği de olmaz”⁸² şeklindeki ri-
vayet ile “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbi-
ni İslâm’a açar”,⁸³ “Eğer Allah sizi azdırmak istiyorsa, ben
size öğüt vermek istesem de, öğüdüm size fayda vermez”,⁸⁴
“Allah dileseydi onlar ortak koşmazlardı”,⁸⁵ “Allah dileseydi
onları hidayet üzere birleştirdi”⁸⁶ ayetlerine tutunmaktayız.
Okunan ayetlerin yorumu, Allah kimseye zulüm dilemez şek-
lindedir. Çünkü dil bilimciler, bir adam “o sana zulüm dilemez”
dedikleri zaman, bunun anlamı, “sana zulmetmek istemem” şek-
lindedir. Sonuç olarak, onlara göre irâde emri gerektirir. Bize göre
ise fiili gerektirmektedir. İrade yokluğa taalluk etmez.

Bununla hidâyet ve dalâlet problemleri de açıklık kazanmış
olmaktadır. Çünkü Allah’tan olan hidayet, kulda hidâyet fiilinin
yaratılmasıdır. Dalâlet de dalâlet fiilinin yaratılmasıdır. Mu’tezile,
Allah’tan olan hidayetin “doğru yolun açıklanması” ve dalâletin de
“kulun dalâlete düşmüş olarak isimlendirilmesi” veya kulun dalâle-
ti kendisinde yarattığı esnada “dalâletle hüküm giymesi” dir.

Buradan salah ve aslahın (iyi ve en iyi) Allah için zorunlu/vâ-
cip olmayışı da sabit olur. Çünkü Allah, küfür ve isyanı yaratmıştır,
hâlbuki insanların bunda hiçbir çıkarları yoktur. Mu’tezile’ye göre
kul için aslah olanı kula vermek Allah’a vaciptir.⁸⁷ Kula faydası do-
kunan ve kendisine de hiçbir zararı dokunmadığı halde, Allah onu
vermezse, bu durumda cimri konumuna düşer ki bu geçersiz bir
görüşür. Bununla birlikte ulûhiyet, kendisine yüklenebilecek zo-
runlulukla (vucubiyetle) çelişir.

82 Ebû Davud, *Kitâbüs-Sünne* 7, 4/203; *Kitâbü’l-Edeb* 110, 4/321.

83 En’âm: 6/125

84 Hüd: 11/34

85 En’âm: 6/107

86 En’âm: 6/35

87 Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, 8/4; *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 301-302; *İsferâyini*,
et-Tabsir, s. 71-72.

«ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»^{١٨} وقوله تعالى: ﴿فَن يُرِدُّ اللَّهُ أَنَّ يَهْدِيَهُ يُفْرِغَ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾^{١٩} الآية. وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغَيِّرَكُمْ﴾^{٢٠} وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾^{٢١} و ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾^{٢٢} وتأويل ما تلو أن الله لا يريد أن يظلم أحداً. لأن أهل اللغة قالوا إذا قال الرجل لا يريد ظملاً لك، معناه لا أريد أن أظلمك. فالحاصل أن الإرادة تلازم الأمر عندهم وعندنا تلازم الفعل فلا يتعلق الإرادة بالمعدوم.

ثبت به مسألة الهدى والضلالة. لأن الهدى من الله تعالى خلق الاهتداء في العبد. والإضلال خلق الضلالة فيه. وقالت المعتزلة: الهدى من الله تعالى بيان طريق الصواب، والإضلال تسمية العبد ضالاً أو حكمه بالضلال عند خلق العبد الضلال في نفسه.

وثبت أن الأصلح والصالح ليس بواجب على الله تعالى. لأنه خلق الكفر والمعاصي، وليس لهم فيه مصلحة. وعند المعتزلة ما هو الأصلح واجب على الله تعالى أن يعطيه ولو لم يعطه مع أنه لا يتضرر به وينتفع به الإنسان لكان بخيلاً وهو فاسد. لأن الألوهية تنافي الوجوب عليه.

١٨ أبو داود، كتاب السنة، ٧، ٤/٢٠٣؛ كتاب الأدب، ١١٠، ٤/٣٢١.

١٩ الأنعام: ٦/١٢٥

٢٠ هود: ١١/٣٤

٢١ الأنعام: ٦/١٠٧

٢٢ الأنعام: ٦/٣٥

GÜÇ YETİRİLEMEYENİ TEKLİF

Gücün yetmeyeceği bir şeyle ile mükellef tutma (teklifu ma la yutak) Eş'ârî'nin⁸⁸ aksine câiz değildir. Bunun gerekçesi şu ayetlerdir: "Allah her şahsı ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar"⁸⁹ veya teklifinden değil de gücün yetmeyeceği şeyin yüklenmesinden sığınma isteği ifade eden "Ya Rabbi! Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyi yükleme".⁹⁰ Bize göre, Allah'ın bir insana bir dağı yüklemesi ve onun da ölmesi caizdir. Ancak bir insana yaparsa sevap ve yapmaz ise cezaya maruz kalacak şekilde bir dağı yüklenmeyle mükellef kılması caiz değildir. Yüce Allah'ın (melekleri), onların bunu bilmedikleri halde, "Şunların isimlerini bildirin"⁹¹ şeklindeki sözü, bir mükellef tutma (teklif) değil, kıyamet gününde resimlerin dırtilmesini emretme gibi,⁹² yapmaktan âciz bırakma hitabıdır.

88 Eş'ârî, "Gözleri bent görmeye kapalı olan, kulak vermeye de tabammül edemez olan kâfirleri o gün cebennemle yüz yüze getirmiştir" Kehf: 18/100-101 ve "Onların azabı kat kat olacaktır. Çünkü onlar gerçekleri ne görebiliyorlar ne de kulak veriyorlardı" Hûd: 11/20 gibi ayetlerin güç yetirilemeyecek şeyin teklifinin caiz oluşunu gösterdiğini belirtmektedir. Bkz. Eş'ârî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 58.

89 Bakara: 2/286

90 Bakara: 2/286

91 Bakara: 2/31

92 Kanaatimizce Neseî, bununla kıyamet gününde musavvirlere, "Yaptıklarınız şeyleri dıriltin" denileceğini ifade eden bir rivayete atıfta bulunmaktadır. Bu rivayet için bkz. Buhârî, *Kitâbu'l-Buyu'*, 40, 3/23.



فصل [في تكليف ما لا يطاق]

تكليف ما لا يطاق غير جائز خلافاً للأشعري لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^{٢٣} أو قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحِثِّنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^{٢٤} استعاذة عن تحميل ما لا يطاق لا عن تكليفه. وعندنا يجوز أن يحمله جبلا فيموت ولا يجوز أن يكلفه بحمل جبل بحيث لو فعل يثاب، ولو امتنع يعاقب عليه. وقوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ﴾^{٢٥} مع عدم علمهم بذلك ليس بتكليف بل خطاب تعجيز كالأمر بإحياء الصور يوم القيامة.

٢٣ البقرة: ٢٨٦/٢

٢٤ البقرة: ٢٨٦/٢

٢٥ البقرة: ٣١/٢

RIZIK



Haram rızıktır ve herkes helal veya haram kendi rızkını yiyecektir. Bir insanın kendi rızkını yiyememesi veya başkasının onun rızkını yemesi düşünülemez. Mu'tezile'ye göre haram rızık değildir. Bu görüş, bize göre rızkın "gıda" oluşu üzerine konuşlandırılmaktadır. Bir şahıs için gıda olarak takdir edilen bir şeyin, başkası için gıda olması düşünülemez. Tıpkı insanın helal ile ve haram beslenebilmesi gibi. Eğer "rızık" Mu'tezile'nin dediği gibi "sahip oluş"tan ibaret olsaydı, hayvanların ona sahip olmaları düşünümeyeceğinden rızıklanmamış olurlardı. Bu ise Allah'ın vadinden dönmesi demektir.



فصل [في الرزق]



الحرام رزق وكل يستوفي رزقه حلالاً أو حراماً. ولا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه. وعند المعتزلة الحرام ليس برزق وهو بناء على أن الرزق عندنا الغذاء. فما قدر أن يكون غذاءً لشخص لا يصير غذاءً لغيره كما يتغذى الإنسان بالحلال يتغذى بالحرام. ولو كان عبارة عن الملك كما قالوا لما رزقت الدوابّ بعدم تصور الملك لها، وفيه خلف وعد الله تعالى.

İMANIN VACİP OLUŞU



Allah’a iman ittifakla farzdır. Ancak akıl, bize göre kendisiyle şeylerin güzellik ve çirkinliği, imanın ve nimeti verene şükrün gerekliliğini bilinebilecek olan bir alettir. Gerçek anlamda tanıtıcı ve gerekli kılıcı, Yüce Allah’tır. Ancak bu, akıl aracılığıyla olmaktadır. Tıpkı peygamberin vâcip olanın bildiricisi oluşu gibi. Hâlbuki gerçek anlamda zorunlu kılan Allah’tır ancak bunu peygamber aracılığıyla yapmaktadır. Hatta Ebû Hanife (ra) şöyle demektedir: “Yerin ve göğün yaratılışını görüp de yaratıcısını bilmeyenin hiçbir mazereti olamaz”. Eğer peygamber gönderilmemiş olsaydı, yine de yaratılmışlara Allah’ı akıllarıyla bilmeleri gerekli olurdu. Eş’ârî şöyle demektedir: Akıl ile hiçbir şey haram ve gerekli kılınamaz. Ancak akılla şeylerin bir kısmının güzellik ve çirkinliklerinin bilinmesi mümkündür. Ona göre, teklife ilişkin bütün yargılar, nakilden çıkarılmaktadır.

İman, tasdik etmekten ibarettir. Yüce Allah “Sen bize iman etmezsin”⁹³ yani, sen bizi tasdik etmezsin buyurmaktadır. Allah nezdinden getirdiği şeylerde kim ki peygamberi tasdik ederse, o, kendisi ve Allah açısından mümindir. İkrâr, dini hükümlerin uygulanabilmesi için bir şart olmaktadır.

فصل [في وجوب الإيمان]

الإيمان بالله تعالى فرض بالاتفاق. لكن العقل عندنا آلة يعرف بها حسن الأشياء وقبحها ووجوب الإيمان وشكر المنعم. والمعرف والموجب حقيقة هو الله تعالى. لكن بواسطة العقل. كما أن الرسول معرف للوجوب. والموجب حقيقة هو الله تعالى، لكن بواسطة الرسول حتى قال أبو حنيفة رضى الله عنه: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض. ولو لم يبعث رسول لوجب على الخلق معرفته بعقولهم. وقال الأشعري: لا يجب ولا يحرم بالعقل شئ ولكن يجوز أن يعرف به حسن بعض الأشياء وقبحه. فعنده جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقات من السمع.

والإيمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾^{٢٦} أي بمصدق لنا فن صدق الرسول فيما جاء به من عند الله فهو مؤمن بينه وبين الله تعالى، والإقرار شرط لإجراء الأحكام.

Ehl-i Hadis'in dediği gibi, ameller imana dâhil değildir. Çünkü pek çok yerde “amel”, “iman” üzerine atfedilmektedir. Atfedilen, üzerine atıf yapılandan başkadır. Çünkü iman, yapılan amellerin sıhhat şartıdır. Allah şöyle buyurmaktadır: “İnanmış (mümin) olduğu halde her kim ki güzel amel işlerse”⁹⁴ Şart, meşruttan (şart koşulandan) farklı olacaktır.

Yüce Allah'ın şu ayetleri: “İman henüz onların kalplerine girmedir.”⁹⁵ ve “Onların kalplerine iman yazıldı.”⁹⁶ Kerrâmiye'nin “imanın salt ikrardan ibaret oluşu” şeklindeki görüşlerini geçersiz kılmaktadır. İmanın, kulun tasdik etmesinden ibaret oluşu ve bizatihi artmayacağı ispat edilince, bu imanın yaratılmış olduğu halde artıp-eksilme kabul etmeyeceğini gösterir. İmanın artışına ilişkin gelen rivâyetler diğer arazlarda olduğu gibi, benzerlerinin yenilenmesi veya getirisinin artışı ve nurunun parlaklığı açısından olmaktadır.

Her kim ki bu tasdiki yerine getirirse, o gerçekten mümindir. Bir insanın, “ben hayattayım inşallah” demesinin uygun düşmeyeceği gibi, “inşallah müminimdir” demesi de doğru olmaz. Eğer bundan sonra küfre girerse, tıpkı şeytanın durumunda olduğu gibi, mümin olmadığı ortaya çıkmış olur.

Mü'min/cennetlik/said, kâfir/cehennemlik/şaki olabilir. Kâfir/cehennemlik/şaki insan da mü'min/cennetlik/said bir insan olabilir. Eş'ârî'ye göre bu noktada itibar sonuca olmaktadır. Mu'tezile'nin aksine,⁹⁷ taklit yoluyla inanan birinin imanı, akli araştırmayı terk edişi nedeniyle günahkâr olsa da tasdik etme eyleminin bulunuşu nedeniyle geçerlidir.

94 Tâhâ: 20/112

95 Hucurât: 49/14

96 Mücâdele: 58/22

97 Mu'tezile'ye göre, taklit yoluyla inanan kişinin imanı geçerli değildir. Çünkü taklit bir başkasının sözünü hiçbir delil istemeksizin kabul etmekten ibarettir ki bu boyuna kolye takmaya benzer. Böyle bir durumda olan kimsenin kendisini bilgiye ulaştırıcı bir yola girdiği düşünülemez. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerbu'l-Usûl-i'l-Humse*, s. 61.

والأعمال ليست من الإيمان كما قال أهل الحديث. لأنها عطف
على الإيمان في غير موضع. والمعطوف غير المعطوف عليه. لأنه
شرط لصحة الأعمال. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ
وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾^{٢٧} والشرط يغير المشروط.

وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^{٢٨} وقوله تعالى:
﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^{٢٩} يبطل قول الكرامية إنه مجرد الإقرار.
وإذا ثبت أنه تصديق العبد وهو لا يتزايد في نفسه دل أن الإيمان لا
يزيد ولا ينقص وأنه مخلوق. الزيادة الواردة في الإيمان من حيث
تجدد الأمثال كسائر الأعراض أو زيادة ثمرته وإشراق نوره.

ثم من قام التصديق فهو مؤمن حقاً ولا يصح إن يقول أنا
مؤمن إن شاء الله كما لا يجوز أنا حي إن شاء الله، وإن كفر بعد
ذلك ليتبين أنه لم يكن مؤمناً كإبليس.

فالسعيد قد يشقي والشقي قد يسعد. وعند الأشعري العبرة
للحتم. وإيمان المقلد صحيح لوجود التصديق وإن كان عاصياً بترك
الاستدلال خلافاً للمعتزلة.

“İman” ve “İslâm” terimleri, zâhir ehlinin aksine aynı kavramlardır. Çünkü Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Bedeviler inandık (amenna) dediler, onlara de ki: siz iman etmediniz, ancak “İslâm” olduk deyiniz. Henüz sizin kalbinize iman yerleşmedi.”⁹⁸ Ancak “İslâm” kavramına iki şekilde anlam verilmektedir: Birincisi: İstilahî (şer’î) anlamı ki, bu “iman” ile aynı anlama gelir. İkincisi, dilbilimsel (lugavî) anlamı ki, bu teslim olma, boyun eğme, barışa girme gibi anlamlara gelir. İşte ayette, kendilerinden iman nefyedildiği halde, var olduğu söylenilen “İslâm”, bu lugavî anlamdır.

Büyük günah işleyen kendisinde “tasdik”in bulunuşu nedeniyle imandan çıkmaz. Günahkâr kişi (âsî) tövbe etmeden ölürse, onun durumu Allah’ın dilemesine kalmıştır, dilerse onu affeder ve cennetine koyar, dilerse de onu büyük-küçük günahı miktarınca cezalandırır ve son durumu yine cennettir. Büyük günah işleyen kişi, lanetlenemez ve cehennemde de sonsuza dek kalmaz. Bir insan büyük bir günahtan tövbe ederse, bir başka büyük günahı işlemekte ısrar etse de, tövbesi geçerlidir ve ondan dolayı ceza görmez. Büyük günahlardan tövbe eden kimse, küçük günahlardan da tövbe etmeyi kendisi için gereksiz göremez. Ehl-i sünnet’e göre, küçük günahlar nedeniyle de cezaya maruz kalması mümkündür.

Haricilere göre, büyük veya küçük günah işleyip de âsî olan kimse, küfre girer ve sonsuza dek cehennemde kalır. Mu’tezile’ye göre, eğer işlenen büyük günah olursa, imandan çıkar, küfre de girmez. Eğer işlenen, küçük günah olursa ve büyük günahlardan sakınırsa, bundan dolayı ceza görmesi caiz olmaz. Ancak büyük günah işlerse bu durumda da onun affedilmesi uygun düşmez. Mürcie ise, küfürle birlikte hiçbir iyilik fayda sağlamadığı gibi, imanla birlikte hiçbir günahın zararı olamaz demektedir.

والإيمان والإسلام واحد خلافاً لأصحاب الظواهر لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا﴾ ٢٠ الآية. لكن الإسلام على وجهين: شرعي؛ وهو بمعنى الإيمان ولغوي؛ وهو بمعنى استسلم، وانقاد، ودخل في السلم وهو الذي أثبتته لهؤلاء الأعراب مع نفي الإيمان عليهم.

ومقتطف الكبيرة لا يخرج من الإيمان لبقاء التصديق، والعاصي إذا مات بغير توبة فهو في مشيئة الله تعالى إن شاء عفى عنه وأدخل الجنة وإن شاء عذبه بقدر ذنبه صغيرة أو كبيرة ثم عاقبة أمره الجنة. ولا يخلد في النار ولا يلعن صاحب الكبيرة، ومن تاب كبيرة صحت توبته مع الإصرار على كبيرة أخرى، ولا يعاقب بها، ومن تاب من الكبائر ولا يستغني عن توبة الصغائر، ويجوز أن يعاقب بها عند أهل السنة.

وعند الخوارج من عصى صغيرة أو كبيرة فهو كافر يخلد في النار. وعند المعتزلة إن كانت كبيرة يخرج من الإيمان. ولا يدخل في الكفر وإن كانت صغيرة واجتنب الكبائر لا يجوز التعذيب عليها، وإن ارتكب الكبائر لا يجوز العفو عنها، وقالت المرجئة لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة.

Doğru olan, bu ayet nedeniyle bizim görüşümüzdür: “Ey İman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size farz kılındı.”⁹⁹ Bu ayette kasıtlı olarak adam öldüren kişi, mümin olarak adlandırılmıştır. “Müminlerden iki grup savaşırlarsa”¹⁰⁰ ayetinde ise isyancı kişi (yani birbiriyle savaşanlar), mümin olarak adlandırılmaktadır. Kasten adam öldürenin ve diğerlerinin cehennemde ebedi kalışıyla ilgili naslar, onu helal görene hamledilmektedir. Çünkü vadedilen konusunda vadinden dönmek mümkün değildir. Doğru olan vaidde de aynı durumun söz konusu olmasıdır.

Bize göre, büyük günahın şefaath olmaksızın affı mümkün olunca, peygamberlerin ve hayırlı insanların şefaatinin caiz olması daha evla olacaktır. Onlara göre, affetme (büyük günahıtan dolayı) imkânsız olunca, bu durumda şefaatin de bir anlamı olmamaktadır. Onların bu kabulleri, naslarla ve gelen rivayetlerle rededilmektedir. Küfrün affedilmesi, Eş’âri’nin aksine, akıl açısından mümkün değildir. Onlara göre, müminin cehennemde, kâfirin de cennette sonsuza dek kalması akıl açısından mümkündür. Ancak naslar, bunun aksini bildirmişlerdir.

Bize göre Allah’ın; yalan söyleme, sefihlik, zulme güç yetirmekle nitelenmesi caiz olmaz. Çünkü muhal olan şeyler kudret kapsamına girmez. Mu’tezile’ye göre, Allah, bunlara güç yetirir ancak onları yapmaz. Kötülüklerin iyiliklerle giderilmesi yani Allah’ın iyiliklerin bereketiyle kötülükleri affetmesi mümkündür. Ancak, küfür hariç, kötülükler nedeniyle iyiliklerin iptali mümkün değildir.

فالصحيح قولنا لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾^{٣١} فسمي قاتل النفس عمداً مؤمناً. ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾^{٣٢} فسمي الباغي مؤمناً. والتخليد المنصوص للقاتل عمداً وغيره محمول على المستحل ولا يجوز الخلف في الوعد. وكذا الوعيد في الصحيح.

ولما جاز عندنا غفران الكبيرة بدون الشفاعة فلأن يجوز شفاعة الأنبياء والأخيار أولى. وعندهم لما امتنع العفو فلا فائدة في الشفاعة ومذهبهم مردود بالنصوص والأخبار. والعفو عن الكفر لا يجوز عقلاً خلافاً للأشعري وتخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلاً عندهم إلا أن السمع ورد بخلافه.

وعندنا لا يجوز ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والفسه والكذب. لأن المحال لا يدخل تحت القدرة، وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل. ويجوز ذهاب السيئات بالحسنات أي أن يعفو الله تعالى عن السيئات ببركة الحسنات، ولا يجوز أن يبطل الحسنات بشؤم المعاصي إلا بالكفر.

SEM'İYYÂT



Nas ile gelen hiçbir şeyi akıl inkâr edemez. Münker ve nekirin sorgusu gibi hususları kabul etmek gerekir. Büyük-küçük herkes, (ölüp) insanlar ondan uzaklaştıklarında hesaba çekilir. İster suda boğularak ölsün isterse de yırtıcı hayvanlar parçasın yine sorguya çekilecektir. Doğru olan görüş şudur ki peygamberler hesaba çekilmezler. Müminlerin çocukları da sorguya çekileceklerdir. Ebû Hanîfe, müşrik çocuklarının sorguya çekilmeleri ve cennete girmeleri konusunda tavakkuf etmiştir.

Kâfirler ve inananların isyancıları için, kabir azabı ve taat ehli için onlara cesetlerine -ruhun iade edilmesinde tevakkuf etsek de- hayat iade edilmek suretiyle nimet, haktır. Azabın, ruha, bedene veya her ikisine de olacağından söz edilmektedir. Biz, “Onlar boğuldular ve ateşe arz edildiler”¹⁰¹ ayeti nede-niyle, bunun nasıl olacağıyla ilgilenmiyoruz. Kıyamet gününde cesetlerin bir araya toplanması ve diriltilmeleri haktır.

Filozoflar, dirilmenin bedenlerle değil, ruh ile olacağını iddia etmişlerdir. Çünkü bir insan öldürüldüğünde, onun etinden bir başka insan yer ise, eğer yenilen bu parçalar bu bedene döndürülürse, bu durumda diğer bedenın azaları kaybolmuş olacaktır veya aksi de olabilir. Biz diyoruz ki, insanda aslı ve ikincil parçalar bulunmaktadır. Muteber olan, aslı parçaların iade edilmesidir. Bir insanın bedeni için aslı olan parçalar diğeri için ikincil parça durumundadır. Akıl sahibi varlıklar diriltildiği gibi, deliler, çocuklar, cinler, şeytanlar, hayvanlar, haşereleler ve kuşlar da diriltilecektir.

فصل [في السمعات]

كل ما ورد السمع به لا يأباه العقل. يجب قبوله كسؤال منكر ونكير وهو لكل ميت صغير أو كبير فيسئل إذا غاب عن الأدميين. وإذا مات في الماء أو أكله السبع فهو مسئول، والأصح أن الأنبياء عليهم السلام لا يسئلون. ويسئل أطفال المؤمنين. وأبو حنيفة رحمه الله توقف في أطفال المشركين في السؤال ودخول الجنة.

وعذاب القبر للكفار ولبعض العصاة من المؤمنين والإنعام لأهل الطاعة بإعادة الحياة في الجسد - وإن توقفنا في إعادة الروح - حق. ثم قيل العذاب على الروح وقيل على البدن وقيل عليهما. ولكن لا نشغل بكيفيته لقوله تعالى: ﴿أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا﴾ ٣٣ وحشر الأجساد وإحيائها يوم القيامة حق.

وزعمت الفلاسفة أن الحشر للأرواح دون الأجساد، لأنه إذا قتل إنسان واغتذي به إنسان آخر فذلك الأجزاء إن ردت إلى بدن هذا فقد ضاع ذاك البدن. وبالعكس، قلنا: في الإنسان أجزاء أصلية وفضلية. والمعتبر إعادة الأصلية وأصلية هذا الإنسان فاضلة لغيره. وكما يحى العقلاء يحى المجانين والصبيان والجن والشياطين والبهائم والحشرات والطيور.

(Kıyamet gününde) Kitapların (amel defterleri) okunması haktır. İnananların kitapları sağlarından, kâfirlerin ki ise sollarından veya arkalarından verilecektir. Onlar, hayatları boyunca hafaza meleklerinin yazdığı kitaplardır.

İnananlar ve kâfirler için teraziler kurulması da haktır. O, kendisiyle hayır-şer, insanların amellerinin tartılacağı ve amellerin miktarlarının bilineceği bir şeyden ibarettir. Biz onun keyfiyetini tam olarak bilemiyoruz. Sırat haktır. O, cehennemin sırtı üzerine kurulmuş bir köprüdür ki, üzerinden insanlar kimisi şimşek, kimisi rüzgâr, kimisi iyi koşan at gibi geçer (amellerine göre), kimisi de yaya ve karınca gibi geçerler.

İnsan azalarının konuşturulması haktır. Hz. Peygamberin havzı haktır. Cennet ve cehennem haktır. Mu'tezile'nin aksine cennet ve cehennem şu an yaratılmışlardır. Cennet ve cehennemin hazırlanışını ve ebediliğini ifade eden naslar nedeniyle, Cehmiyye'nin aksine, her ikisi de ve kendi ahaliyle birlikte ebedidir. İttifakla, cinlerden olan kâfir de azap görecektir. Cinlerin müslüman olanı ise, Ebû Yusuf (ra) ve Muhammed'e (ra) göre tıpkı insanlar gibi cennetle karşılık göreceklidir. Ebû Hanîfe ise onların görecekları karşılığın (sevabın) niceliği hakkında tereddüt (tereddüt) etmiştir.

Yüce Allah'ın bildirdiği, huri, köşkler, nehirler, ağaçlar, yiyecek ve içecekler ve cehennemliklerin zakkum, sıcak su ve zincir ve kelepçelere vurulmaları gibi şeyler, filozoflar ve Batıniyye'nin aksine haktır. Herhangi bir zaruret olmaksızın, nasların açık anlamlarından Batıniler'in iddia ettikleri anlamlara dönmek inkar ve nasların reddedilmesi demektir.

Günahların helal görülmesi, Allah'ın rahmetinden emin olma veya ümit kesme ve gâipten verdikleri haberlerde kâhinleri tasdik etmek küfürdür. Aynı kibleye yönelen hiçbir kimsenin tekfir edilmesi caiz olamaz. Veli hiçbir zaman bir peygamber derecesi-ne erişemez. Bunun gerekçesi Hz. Peygamberin şu hadisidir:



وقراءة الكتب حق. ويعطى كتاب المؤمنين بيمينه وكتاب الكافر بشماله أو وراء ظهره وهي كتب كتبه الحفظة أيام حياتهم.

والميزان حق للكفار والمسلمين وهو عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال يوزن أعمالهم خيراً أو كان شراً وتتوقف في كيفيته. والصراف حق. وهو جسر ممدود على متن جهنم يمر عليه الخلائق منهم كالبرق ومنهم كالريح ومنهم كالجواد المسرع ومنهم كالماشي ومنهم كالنملة.

وانطاق الجوارح حق. والحوض حق. والجنة حق. والنار حق. والجنة والنار مخلوقتان اليوم خلافاً للمعتزلة. ولا فناء لهما ولأهلها أبداً خلافاً للجهمية لتضييع على الأعداد والخلود. والجني الكافر يعذب بالنار اتفاقاً. والمسلم يثاب بالجنة كالإنسي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله، وأبو حنيفة رضى الله عنه توقف في كيفية ثوابهم.

وما أخبر الله تعالى من الحور والقصور والأنهار والأشجار والأطعمة والأشربة وعذاب أهل النار من الزقوم والحميم والسلاسل والأغلال حق خلافاً للباطنية والفلاسفة. والعدول عن ظواهر النصوص الى معانٍ يدعيها أهل الباطن من غير ضرورة إلحاد ورد النصوص.

واستحلال المعصية واليأس من الله تعالى والأمن منه وتصديق الكاهن بما يخبر به من الغيب كفر. ولا يجوز تكفير أهل القبلة. ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء لقوله عليه السلام:

“Allah’a yemin olsun ki, Peygamberlerden sonra, Hz. Ebu Bekir’den daha faziletli birinin üzene ne bir güneş doğmuş ve ne de batmıştır”¹⁰² Bu hadis, Hz. Ebu Bekir’in, nebi olanların altın- da ve nebi olmayan herkesten de daha faziletli olmasını gerektirir.

İnsanoğlunun en seçkinleri olan peygamberler, bütün meleklerden daha üstündürler. Halktan muttaki olan insanlar da sıradan meleklerden üstündürler. Seçkin melekler, sıradan insanlardan daha üstündürler.

Allah’ın Hz. Âdem’den ve onun zürriyetinden almış olduğu söz gerçektir. Biz levh-i mahfûza, kaleme ve kaydedilen her şeye inanırız. Kalem olacak her şeyi kaydetmiş ve mürekkebi kurumuştur. Kulun başına gelmeyecek olan, ona ulaşacak değildir. İnsana ulaşacak olan da ondan şaşacak değildir.

Devlet başkanı zâlim bile olsa ona karşı ayaklanmayı uygun görmüyoruz. Seferde veya sefer dışında mest üzerine meshetmeyi uygun görüyoruz. Biz, Kiramen Kâtibin, ölüm melekleri ve onların canlıların ruhunu alışına inanıyoruz. İyi veya günahkâr herkesin arkasında namaz kılmayı caiz görüyoruz. Hayatta olanların ölülerinin arkasından dua etmeleri ve onlar adına sadaka vermelerinde yarar vardır. Allah dualara cevap verir ve ihtiyaçları giderir. Hz. Peygamberin bildirdiği Deccal’in ortaya çıkışı,¹⁰³ Dabbetülarz,¹⁰⁴ Yecüc ve Mecüc,¹⁰⁵ Hz. İsa’nın nuzülü,¹⁰⁶ güneşin batıdan doğuşu,¹⁰⁷ sahabeye dil uzatmayıp on kişinin cennetle müjdelenişi gibi hususlar gerçektir.

Her mümin, uyku halinde mümin oluşu gibi, ölümden sonra da gerçekten mümindir. Aynı şeklide resul ve nebiler de ölümlemlerinden sonra gerçekten nebi ve resuldürler. Çünkü nübüvvet ve imanla nitelenen, ruhtur ve o da ölümle değişmez.

102 Heysemî, Nurettin Ali b. Ebi Bekr, *Mecmau’z-Zevâid*, IX/360.

103 Buhârî, *Deccâl*, 27, VIII/130.

104 Müslim, *İman*, 72.

105 Buhârî, *Ebâdisü’l-Enbiyâ*, 28, VIII/132; Müslim, *Kitâbu’l-Fiten*, I, V/729.

106 Buhârî, *Ebâdisü’l-Enbiyâ*, 49, IV/172.

107 Tirmizî, *Kitâbu’l-Fiten*, 22, V/416.

«والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين على أحد أفضل من أبي بكر رضى الله عنه»^{٣٤} فهذا يقتضي أن أبا بكر أفضل من كل من ليس بنبي ودون من كان نبياً.

وخواص بني آدم هم المرسلون أفضل من جملة الملائكة، وعوام بني آدم من الأتقياء أفضل من عوام الملائكة. وخواص الملائكة أفضل من عوام بني آدم.

والميثاق الذي أخذه الله تعالى من آدم عليه السلام وذريته حق. ونؤمن باللوح والقلم وجميع ما قد رُقم. وجف القلم بما هو كائن، وما أخطأ العبد لم يكن ليصيبه وما أصابه لم يكن ليخطئه.

ولا نرى الخروج على الأئمة وإن جاروا. ونرى المسح على الحفين في الحضر والسفر ونؤمن بكرام الكاتبين وملك الموت وقبضه أرواح العالمين، ونرى الصلاة خلف كل بر وفاجر، وفي دعاء الأخيار للأموات وصدقهم عنهم نفع. وهو يجيب الدعوات ويقضي الحاجات وما أخبر به النبي ﷺ من خروج الدجال ودابة الأرض وأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها والكف عن الصحابة والشهادة بالعشرة بالجنة حق.

وكل مؤمن بعد موته مؤمن حقيقة كما في حال نومه وكذا الرسل والأنبياء عليهم السلام بعد وفاتهم رسل وأنبياء حقيقة. لأن المتصف بالنبوة والإيمان هو الروح وهو لا يتغير بالموت.

Arapça ve Farsça olarak Allah'a "Mevcut" ve "Şey" isimlerinin verilmesi mümkündür. "Nûr", "Vech", "Yed", "Ayn" vs. isimlerin herhangi açıklama (te'vil) yapılmadan Farsça olarak Allah'a itlakı caiz değildir. Bazı lafızların ise ancak izafet yoluyla kullanılması mümkündür. İzafetsiz olarak kullanımı câiz değildir. Bunlar: "Derecelerinin yükselticisi"¹⁰⁸ ihtiyaçların gidericisi, üzüntülerin gidericisi, kederlerin yok edicisi ve azabı şiddetli olan.

Allah'a "mahcûb" isminin verilmesi caiz değildir. Bazıları Allah'a "müstecîb" (çağrılara cevap veren) isminin verilmesini mümkün görmüşlerdir. "Akıllı" (âkil), "Uyanık" (Yakazân), "Dingin" (sâkin) gibi isimler de ne kendileri ve ne de zıtlarının Allah'a itlakının mümkün olmayacağı isimlerdendir. Aynı şekilde Allah'a "âlemin içinde" ve "âlemin dışında" gibi isimlerin atfedilmesi de mümkün değildir. Allah'a "gaip" isminin atfedilmesi de caiz değildir, bu nedenle "Allah insanlardan gâiptir" denilemez.

ويجوز إطلاق اسم الشيء والموجود بالعربية والفارسية على الحق،
واسم النور والوجه واليد والعين والجنب ونحو ذلك لا يجوز
إطلاقها بالفارسية من غير التأويل. وبعض الألفاظ يجوز إطلاقها
مضافاً ولا يجوز بدون الإضافة. كقوله تعالى: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ﴾^{٣٥}
وقاضي الحاجات وهازم الأحزاب وفارج الهم وشديد العقاب.

ولا يجوز إطلاق اسم المحبوب. وبعضهم جوزوا لفظة
المستجيب. ومن الأسامي ما لا يجوز إطلاقها وضدها كالساكن
واليقظان والعاقل وكذا لا يجوز إطلاق اسم الداخل في العالم
والخارج منه عليه. ولا يجوز إطلاق اسم الغائب عليه. ويجوز أن
يقال غيب عن الخلق.

İMAMET



Müslümanlar için kanunları ve hadleri uygulayıp orduları sevk ve idare edecek bir devlet başkanının (imam) bulunması gereklidir. Mu'tezile'den bazıları bunun gerekli olmadığını söylemektedirler. Râfîzîler'in aksine imam gizli ve beklenen biri değil zahir olmalıdır. Aynı şekilde o; erkek, hür, akli başında, cesaretli, yetişkin ve Kureyş'ten olmalıdır. Takva, kemal şartıdır ve başkan fâsık oluşu nedeniyle azledilemez.

Mu'tezile'ye göre takva, sıhhat (cevaz) şartıdır, başkan fıskı nedeniyle azledilebilir. Başkanın Hâşimî, günahsız ve zamanının en faziletli olması şart değildir. Râfîzîler'in aksine, faziletçe üstün olan biri dururken, daha az faziletli biri de başkan olabilir. Ancak Râfîzîler'in aksine tek bir zamanda iki başkanın bulunması caiz olamaz.

Hız. Peygamber'den kendisinden sonra herhangi birinin başkan oluşu konusunda herhangi bir rivayet (nas) bulunmamaktadır. Eğer bir rivayet bulunsaydı meşhur olur yaygınlık kazanırdı. Ancak sahabe, Hız. Ebu Bekir'in başkanlığı konusunda, onun namaz kıldırma imâm olmasının emredilişiiyle istidlal ederek, ittifak etmişlerdir. Sonra Hız. Peygamber'in "**Benden sonra şu ikisine uyun**"¹⁰⁹ sözü nedeniyle Hız. Ömer'in başkanlığı konusunda ittifak etmişlerdir. Bunların başkanlıklarını inkâr eden kâfir olur. Sonra Hız. Osman Zinnureyn ve Hız. Ali'nin başkanlıkları konusunda ittifak etmişlerdir. Onların aralarındaki fazilet sıralamaları da bu şekildedir. Hız. Peygamber "**Benden sonra hilafet otuz se nedir**"¹¹⁰ buyurmuş ve bu da Hız. Ali ile tamamlanmıştır.

109 Tirmizi, *Kitâbu'l-Menâkıb*, 16, V/570.

110 Ebû Davud, *Kitâbu's-Sünne*, 9, IV/207.



فصل [في الإمامة]

لا بد للمسلمين من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وتجهيز جيوشهم. وقال بعض المعتزلة: نصب الإمام ليس بواجب. ينبغي أن يكون ظاهراً لا مخفياً ولا منتظراً خلافاً للروافض وأن يكون حراً ذكراً بالغاً عاقلاً شجاعاً قريشياً. والتقوى شرط الكمال، فلا ينعزل الإمام بالفسق.

وعند المعتزلة شرط الجواز فينعزل به. ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو معصوماً أو أفضل أهل زمانه. فينعقد إمامة المفضول مع قيام الفاضل خلافاً للروافض. ولا يجوز نصب إمامين في عصر واحد خلافاً لهم.

وما نص رسول الله ﷺ على إمامة أحد بعده. إذ لو نص لاشتهر. لكن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين اجتمعت على خلافة الصديق رضي الله عنه استدلالاً بأمر الصلاة. ثم على عمر رضي الله عنه لقوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي»^{٣٦} فلو أنكر أحد خلافتهمَا يكفر. ثم على عثمان ذي النورين. ثم على علي المرتضى وعلى هذا ترتيبهم في الفضيلة وقد قال عليه السلام: «الخلافة من بعدي ثلاثون سنة»^{٣٧} وقد تمت بعلي رضي الله عنه.

İslam İnancının Ana Umdeleri

Ebü'l-Berekât en-Neseî



MÂTÜRÎDÎ 2
KİTAPLIĞI

Ebü'l Berakât en-Neseî'nin elinizdeki bu eserin yazılış gayesi, "Ehl-i sünnet'in inanç sistemini ortaya koyma" olarak ifade etmektedir. Daha ziyade ehl-i bid'at fırkalarına karşı Ehl-i sünnet inanç sistemini savunmak gayesi ile Ömer en-Neseî'nin el-Akâid adlı eserine bir takviye niteliğinde ve Ehl-i sünnet inanç sisteminin kök salıp tebellür etmesi hedefine yöneliktir.

Ebü Hanîfe'nin Fıkhu'l-Ekber'iyle başlayan, Ehl-i sünnetin inancının temellerini kısa ve net prensipler halinde ifade ederek, inancın tebellür etmesini sağlama gayretine yönelik olarak kaleme alınan eserler serisi Ömer en-Neseî'nin el-Akâid'i ile devam ettirilmiştir. Böylece inanç sistemi, ehl-i bid'atin fikirleri karşısında taze bir kuvvete, dinamizme kavuşturulmuş ve inancın sarsılmaz ilkeleri ortaya konulmuştur.

Bu altın silsilenin devamı olarak sayabileceğimiz el-Umde, ele aldığı konulardan, bu konuları ele alış tarzına kadar birçok bakımdan el-Akâid'le benzerlik arz etmektedir. Ancak konuları biraz daha ayrıntılı olarak ele almasıyla özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

