

T.C
FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUHAMMED B. AHMED EL-GÜMÜLCİNEVİ'NİN
ŞERH-İ EBYÂT-İ NÛNİYYE ADLI ESERİNİN
TAHKİK VE TAHLİLİ

MUSTAFA LEMSİ

160111005

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ALİ BULUT

İSTANBUL 2019

T.C
FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUHAMMED B. AHMED EL-GÜMÜLCİNEVİ'NİN
ŞERH-İ EBYÂT-İ NÛNİYYE ADLI ESERİNİN
TAHKİK VE TAHLİLİ

MUSTAFA LEMSİ

160111005

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ALİ BULUT

İSTANBUL 2019

TEZ ONAY SAYFASI

FSMVÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı yüksek lisans programı 160111005 numaralı öğrencisi Mustafa Lemsi'nin ilgili yönetmeliklerin belirlediği tüm şartları yerine getirdikten sonra hazırladığı **“MUHAMMED B. AHMED EL-GÜMÜLCİNEVÎ'NİN ŞERH-İ EBYÂT-İ NÛNİYYE ADLI ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ”** başlıklı tezi aşağıda imzaları olan jüri tarafından **17.06.2019** tarihinde oybirliği ile kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Ali BULUT

(Jüri Başkanı-Danışman)

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Doç.Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ

(Jüri Üyesi)

İstanbul Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi ALİ BENLİ

(Jüri Üyesi)

Marmara Üniversitesi

BEYAN

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

Mustafa Lemsî

----/----/2019

MUHAMMED B. AHMED EL-GÜMÜLCİNEVÎ'NİN ŞERH-İ EBYÂT-İ NÛNİYYE ADLI ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

ÖZET

Hızır Bey'in manzum olarak ortaya koyduğu *Kasîde-i Nûniyye* eseri Matûridî kelam geleneğinin en önemli eserlerinden biridir. Hakkında birçok şerh yazılmış ve birçok tercümesi yapılmıştır. Bu şerhlerden biri de 18.yy'da yaşamış olan Muhammed b. Ahmed el-Gümülcinevî'nin *Şerh-i Ebyât-i Nûniyye* eseridir. Biz bu çalışmamızda *Şerh-i Ebyât-i Nûniyye* eserini tahkik ve tahlil ederek diğer şerhler arasındaki önemi ve farklılığını ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Gümülcinevî, Kasîde-i Nûniyye, Hızır Bey.

**CRITICAL EDITION (TAHQIQ) AND ANALYSIS MUHAMMED B.
AHMED AL-GUMULCİNEVÎ'S SHARH-İ EBYÂT-İ NÛNİYYE NAMED
TREATİSE**

ABSTRACT

Kasîde-i Nûniyye which was written in verse by Hızır Bey is one of the most significant works of Maturidi kalam tradition. A lot of commentaries have been written about it and many translations have been made. One of these commentaries is *Sharh-i Ebyat-i Nûniyye* which was the work of Muhammed b. Ahmed el-Gümülçinevî who lived in 18th century. In this study, the significance and the difference of *Sharh-i Ebyat-i Nûniyye* in comparison with the other commentaries will be tried to revealed by inquiring and analyzing it (or by making tahqiq and tahlil of it).

Keywords: Gümülçinevî, Kasîde-i Nûniyye, Hızır Bey

ÖNSÖZ

Kelam ilmi İslam düşünce geleneğinde önemli bir yer edinmektedir. Ortaya koymuş olduğu düşünce sistemi ile birlikte inanç konularının izah ve çözümüne ilişkin bir vazife üstlenmiştir. Buna binaen düşünce yapısının sistemli oluşunu ve somut temellere dayandığını gösteren eserler ortaya koyulmuştur. Bu eserlerden biri de şüphesiz Hızır Bey (ö. 863/1459)'in yazmış olduğu *Kasîde-i Nûniyye* eseridir. Hızır Bey'in manzum olarak yazdığı bu eseri kendinden sonra gelen birçok alim şerh edip tercümelerini yapmışlardır.

18.yy alimlerinden olan Muhammed b. Ahmed el-Gümülcinevî *Kasîde-i Nûniyye* şerhlerinden biri olan *Şerh-i Ebyât-i Nûniyye* eserini yazarak diğer şerhler arasında farklı bir yapıya sahip olması ile öne çıkmıştır. Diğer şerhler aksine sadece konu odaklı yani belirli bir alanla sınırlı kalarak şerh etmesi en önemli özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu tezimizde, *Şerh-i Ebyât-ı Nûniyye* eserini inceleyerek tahkik ve tahlil süreciyle eseri daha yakından tanımaya çalışacağız. Çalışmamız giriş kısmı hariç dört bölüme oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın önemi, konuları, yöntem ve kaynakları belirtilmiştir. Birinci bölümde manzum eserler hakkında özet bilgiler verilmiştir. Ayrıca tezin kapsamını aşacağı endişesiyle manzum akâid risalelerinden de meşhur olan bir kısmı ortaya çıkarılmıştır. İkinci kısımda Hızır Bey ve *Kasîde-i Nûniyye* eseri tanıtılmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise Gümülcinevî'nin hayatı ve eseri işlenmiş, dördüncü bölümde eser tahlil edilmeye çalışılmıştır. Son kısımda ise eserin tahkik edildiği bölümle çalışmamız son bulmaktadır.

Çalışmamız boyunca değerli vakitlerini ayırıp yardımlarını esirgemeyen başta danışmanım Prof. Dr. Ali Bulut olmak üzere tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkürü borç bilirim.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Mustafa Lemsi

İstanbul 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
ÖNSÖZ.....	VI
KISALTMALAR	X
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	3
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	3
IV. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	5
BİRİNCİ BÖLÜM	6
1. İSLAMÎ EĞİTİM EDEBİYATININ BİR TÜRÜ OLARAK: MANZUM RİSALELER.....	6
1.2. İSLÂMÎ İLİMLERDE MANZUM ESERLER.....	6
1.3. MANZUM AKÂİD ESERLERİ	7
1.3.1. Tercüme Manzum Akâid Eserleri.....	8
1.3.1.1. Manzum Kasîde-i Nûniyye Tercümesi.....	8
1.3.1.2. Manzûme-i Terceme-i Fıkh-ı Ekber	9
1.3.1.3. Lâmiyye-i Kelâmiyye	9
1.3.2. Telif Manzum Akâid Eserleri.....	10
1.3.2.1. Nazmu'l-Leâlî	10
İKİNCİ BÖLÜM.....	13
2. HIZIR BEY'İN HAYATI, ESERLERİ VE KASÎDE-İ NÛNİYYE	13
2.1. HAYATI.....	13
2.2. TALEBELERİ	14
2.3. ÇOCUKLARI	15
2.4. İLMÎ ŞAHSİYETİ.....	15
2.5. ESERLERİ.....	16
2.6. KASÎDE-İ NÛNİYYE	19
2.6.2. KASÎDE-İ NÛNİYYE ŞERHLERİ.....	20
2.6.2.1. Arapça Şerhler.....	20
2.6.2.1.1. Şemseddin Ahmed b. Kadı Musa el Hayalî (ö. 875/1470):.....	20
2.6.2.1.2. Muhammed b. Hasan el Hâfizu'l-Kebir (ö. 1154/1741):	21
2.6.2.1.3. Muhammed İsmet b. İbrahim Hacı Çelebi (ö. 1160/1747):	21
2.6.2.1.4. Osman b. Abdullah el-Kilisî el-Uryânî (ö. 1168/1754):	22
2.6.2.1.5. Muhammed Tahir Lâlezârî (1204/1789):	22
2.6.2.1.6. Davud b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî (ö. 1169/1756):.....	22

2.6.2.1.7.	<i>İsmail Müfid Efendi İstanbulî (ö. 1217/1802):</i>	23
2.6.2.1.8.	<i>Ahmed b. Muhammed b. İshak Kazâbâdî (1163/1750):</i>	23
2.6.2.1.9.	<i>İbrahim b. Abdulvehhab:</i>	23
2.6.2.1.10.	<i>Muhammed b. Ahmed el-Gümülcinevî (ö. 1203/1788):</i>	23
2.6.2.2.	Türkçe Şerhler	24
2.6.2.2.1.	<i>Davud b. Muhammed el-Karsî el-Haneftî (ö. 1169/1756):</i>	24
2.6.2.2.2.	<i>Damad-ı Gelenbevî Seyyid Muhammed Şükrî:</i>	24
2.6.2.2.3.	<i>Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912):</i>	24
2.6.2.2.4.	<i>Mustafa Behçet b. Mehmed Salim Uranyevî:</i>	25

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 26

3. MUHAMMED B. AHMED EL-GÜMÜLCİNEVÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ 26

3.1.	HAYATI	26
3.2.	ESERLERİ	26
3.2.1.	Şerh-i Ebyat-ı Nûniyye:	26
3.2.2.	el-Meslekü's-Sedâd Fi'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye ve Ef'âli'l-İbâd:	27
3.2.3.	Risâletü't-Ta'rîf fi Tercemeti'l-Mevlidi'ş-Şerîf:	27

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM 28

4. ŞERH-İ EBYÂT-I NUNİYYE'NİN TAHLİLİ 28

4.1.	BİRİNCİ BEYİT	29
4.1.1.	Vâcibu'l-Vücûd Problemi	29
4.1.2.	Teselsül ve Devir	30
4.1.3.	Burhân-ı Tatbik	31
4.2.	İKİNCİ BEYİT	32
4.2.1.	Hudüs Delili	32
4.3.	ÜÇÜNCÜ BEYİT	34
4.3.1.	Tevhidin Delilleri (Burhân-ı Temânu've Burhân-ı Tevârüd)	34
4.4.	DÖRDÜNCÜ BEYİT.....	35
4.4.1.	Allah'ın Zâtı Meselesi	35
4.4.2.	Zorunlu Varlık Problemi	36
4.5.	BEŞİNCİ BEYİT	38
4.5.1.	Allah'ın Yaratılmışlardan Tenzih Edilmesi	38
4.5.2.	Allah'ın Cüz ve Kısımlarının Olmasının İmkansızlığı Problemi	39
4.5.3.	Allah'ın Bir Mekanda Karar Kılması Problemi	39
4.5.4.	Allah'ın Arazların Mahalli Olması Problemi	40
4.6.	ALTINCI BEYİT	41
4.6.1.	Allah'a Cevherdir Denmeyeceği Problemi	41
4.6.1.1.	Cevher Kavramı	41
4.6.2.	Allah Hakkında Kullanılan İsimler Problemi	42

4.7.	YEDİNCİ BEYİT	43
4.7.1.	Allahın Sıfatları	43
4.7.2.	Hayat Sıfatı	44
4.7.3.	Sem've Basar Sıfatı	45
4.7.4.	Kelam Sıfatı	45
4.7.5.	İrade Sıfatı	47
4.8.	SEKİZİNCİ BEYİT.....	49
4.8.1.	Teaddüdü Kudemâ	49
4.9.	DOKUZUNCU BEYİT	51
4.9.1.	Allah'ın İlminin Her Şeyi Kuşatması	51
4.10.	ONUNCU BEYİT	52
4.10.1.	Tekvin Sıfatı	52
4.11.	ON BİRİNCİ BEYİT	56
4.11.1.	Allah'ın Hakikatinin İdraki Meselesi	56
4.12.	ON İKİNCİ BEYİT	58
4.12.1.	Ru'yetullah Meselesi	58
	SONUÇ	61
	KAYNAKÇA	62
	EK-1 (NÜSHALAR)	66
	EK-2 (TAHKİKLİ METİN):	70

KISALTMALAR

a.g.d.	Adı geçen dergi
a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.g.md.	Adı geçen madde
bkz.	Bakınız
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
haz.	Hazırlayan
nr.	Numara
ö.	Ölüm
s.	Sayfa
sav.	Sallallâhu aleyhi ve sellem
sy.	Sayı
thk.	Tahkik eden
trc.	Tercüme Eden
t.y.	Tarih yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

İslam düşünce tarihinde Allah'ı tanıma ve bilme gayesi, içinde bulunduğu şartlar ölçüsünde her daim canlılığını korumuştur. 18.yy'da yazılmış önemli felsefî kelimelerden biri olan Gümülcinevî'nin *Şerh-i Ebyât-i Nûniyye* eseri içeriği ve konuların ele alınış şekli ve bunun yanında metnin dayandığı kaynaklar bakımından oldukça büyük bir önemi haizdir.

Gümülcinevî'nin çalışmasını yaşadığı çevre ve zaman, atıf yaptığı isimler ve düşüncesi bağlamında değerlendirmek eserin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Zira yapılan araştırmalar neticesinde müellif hakkında eserleri, vefat tarihi gibi bilgiler dışında bilgi bulunamamıştır. Ancak müellifin yazdığı eserler zamanının birçok önde gelen isminin takdirini kazanmış ve büyük bir övgüye mazhar olmuştur.

Gümülcinevî'nin bu eseri Büyüh Hafız Muhammed b. Hasan'ın şerhi istisna edilirse –ki Büyüh Hafız Hızır Bey'in her ne kadar Nûniyye eserini tümüyle şerh etmek istese de son beş beyit kala vefat etmiştir- Nûniyye şerhleri arasında konu bazlı ve belirli bir alana odaklı yazılmış tek şerh olarak tebarüz etmektedir.

Toplamda 12 beyitten oluşan şerhin her bir beyti bir ilahiyat bahsinden söz ederken, her bir beytin içinde birden çok meseleyi tartışma alanına dahil edilmiştir.

İslam Kelam geleneğinin genellikle üç kısımdan müteşekkil olduğu klasik Maturîdî, Eşarî ve Mutezilî kaynaklarında ortaya çıkmaktadır (usûl-i selâse). Gümülcinevî'nin usûl-i selâse (ilahiyat/metafizik, nübüvvet, sem'iyyat) bahislerinden İslam Felsefesi'nde temerküz eden umûr-i âmme (varlık, zorunlu, mümkün, sebep, önce-sonra vb. kavramlar) meselelerinde derinleştiğini söyleyebiliriz. Eserinin ilk meselelerini ihtiva eden umûr-i âmme, genellikle İslam felsefî düşüncesinde problemlerin ele alınış şekli, kelimelerdeki nasıl bir anlam çerçevesinde vücut bulduğu, gerekli tartışmaların serdedilmesi ve çözüm arayışları tarzında ilerlemektedir. Eserin içerdiği meseleler bu itibarla değerlendirilecek olursa sadece ilahiyat (metafizik) konularının işlendiği, bunu felsefî argümanlara başvurarak ve Maturîdî kelam çizgisi gözeterek ilerlediğini söyleyebiliriz.

Bu eserin dikkat çeken bir diğer hususiyeti ise ilahiyat meselelerinin devamındaki kulların fiilerine ilişkin meselelerin –özellikle de Eş‘arî-Mâturîdî ihtilafında ön plana çıkan irâde-i cüz‘iyye meselesinin- işlenmemiş olması ve eserin hitam bulmasıdır. Nitekim Gümülcinevî‘nin neden bu tür bir anlayış benimsediğini inceleyecek olursak diğer bir eseri olan *el-Meslekü’s-Sedâd Fi’l-Îrâdeti’l-Cüz‘iyye ve Ef‘âli’l-Îbâd* adlı eseri bu tür bir soru için oldukça dikkat çekicidir. Bu eserini *Nûniyye* şerhini bitirdikten üç yıl sonra yazan Gümülcinevî, aynı irade özgürlüğüne ilişkin meselelerde o dönem için ön plana çıkan bir literatüre dahil olmaktadır. Gümülcinevî‘nin yaşamış olduğu dönem yani 18-19.yy‘da (12.-13.yy) yazılan eserler göz önünde bulundurulduğunda birçok irâde-i cüz‘iyye eserinin kaleme alındığını rahatlıkla görülmektedir. Muhammed b. Mustafa Hamid el-Kefevî el-Akkirmânî‘nin (ö.1174/1760) Osmanlı Türkçesi ile yazdığı *Îrâde-i Cüz‘iyye Risâlesi*¹, Muhammed b. Ebubekir el-Mar‘aşî el-Hanefî Saçaklızâde‘nin (ö.1145/1732) Arapça yazdığı *Risâle fi’l-Îrâdeti’l-Cüz‘iyye*² eseri, Hâlid Ziyâeddin el-Bağdâdî‘nin (ö. 1242/1826) *Risâle fi Tahkîki’l-Îrâdeti’l-Cüz‘iyye*³ adlı basılmış eseri bunlardan bazılarıdır.

Hanefî-Mâturîdî görüşlerini *Nûniyye* şerhinde felsefî bir derinlikte ele alan Gümülcinevî‘nin, irade-i cüz‘iyye konusunu dilsel bir çerçevede inceleme istediğine sahip olması muhtemeldir. Zira ilk eserinde bir Mâturîdî metafizikinin nasıl olabileceğini Hızır Bey‘in manzum eserinin ilahiyat bölümüne şerh yazarak gösteren Gümülcinevî, bu amaçla müteahhir dönem kaynaklarına sıklıkla atıflar yapmıştır. Onun mütekaddim dönem ulemasından ve onların görüşlerinden habersiz olmadığını gösteren atıfları da yok değildir. Aynı şekilde Gümülcinevî, irade-i cüz‘iyye meselesini kapsamlı bir şekilde ele almış, farklı görüşleri sıralamış ve sonuçta Maturidî mezhebine ait olan görüşün isabetli oluşunu temellendirmeye çalışmıştır. Tezimizin sınırlarını aşacağı için hür irade hakkındaki tartışmalara girmeyeceğiz. Ancak tahkik ve tahlilini yaptığımız bu eserin manzum bir metnin sadece ilahiyat alanındaki belirli beyitlerinin şerhinden ibaret oluşu ve devam eden beyitlerde zikredilen irade hürriyeti konusunda eserin noktalanmasının yanı sıra

¹ Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, nr. 2056; İbrahim Efendi Koleksiyonu, nr.49.

² Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, nr. 5819; Pertev Paşa Koleksiyonu, nr. 648.

³ Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle fi Tahkîki’l-Îrâdeti’l-Cüz‘iyye*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul, 1259, s.132-147.

Gümülcinevî'nin üç yıl sonra bu konuda farklı bir telif yapmasının dikkat çekici bir durum olduğunu belirtmeliyiz.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI

Araştırmamızda Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye* eserinin şârihi Gümülcinevî'nin *Şerh-i Ebyât-i Nûniyye*'sinin tahkik ve tahlilinin ortaya çıkarılarak İslam düşünce hayatına kazandırılması amaçlanmıştır. Gümülcinevî'nin bu eseri diğer *Kasîde-i Nûniyye* şerhlerine nazaran farklı olduğu düşünüldüğünde önemini daha da artırdığını söyleyebilir. Bu sebeple Mâturîdî çizgide bulunan bu kıymetli eserin akademi sahasına çıkarılıp İslam kelim geleneğine bir katkı sağlaması amacı taşımaktadır.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Gümülcinevî'nin *Şerh-i Ebyât-i Nûniyye* eserinin tahkik ve tahliline ilişkin izlenen yöntem şu şekildedir:

1- *Şerh-i Ebyât-i Nûniyye* eserinin nüsha tespiti yapıldığında iki farklı nüsha ortaya çıkarılmıştır. Bunlar:

a. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu Nüshası:

1215 demirbaş numaralı olup 18 varaktan oluşmaktadır. 1156/1743 istinsah tarihi olup tezimiz için asıl nüsha olarak tercih edilmiştir. Asıl nüsha seçiminde nüshanın daha az hatalı olması ve istinsah tarihinin belli olması bu seçimde etkili olmuştur. Ayrıca nüshanın zahriyesinde Yusuf Efendizâde bu eserin övgüyü hak ettiğini dile getirmektedir.

b. Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Koleksiyonu:

419 demirbaş numarasıyla kayıtlı olup istinsah tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Varak

2- İslâmî eğitim edebiyatının bir türü olarak manzum risaleler konusu araştırmaya katılarak İslâmî İlimler sahasında özellikle Osmanlı dönemini temel alan manzum eserlere dair literatür incelemesi yapılmıştır. Alt başlıklar şeklinde birçok ilim dalında yazılan manzum eserlere yer verilmiş ve daha sonra konunun asıl meselesi olan manzum akâid risaleleri incelenmiştir.

- 3- Hızır Bey ve Gümülcinevî'nin hayatı ve eserleri için birçok biyografi ve tabakât eserleri incelenerek mümkün olan en kapsamlı bilgiye ulaşılmaya çalışılmıştır.
- 4- Eserin adı Osmanlı Türkçesi terkibi ile ortaya koyulmuştur.
- 5- Tezimizin tahlil kısmında her bir beyit altında içerdiği konulara dair başlıklar açılıp meseleler ortaya çıkarılmıştır. Müellifimiz beyitleri serdedip akabinde meseleleri anlatmasından dolayı meseleler ve onların alt başlıkları gerekli görüldüğü yerde tarafımızca ortaya çıkarılmıştır.
- 6- Müellifimiz bazı meseleleri ele alırken eserini yazımına meselelerin tartışma sahasından başlayarak anlatması konunun kapalı kalması gibi bir sonucu ortaya çıkarmıştır. Bu kapalılığı ortadan kaldırmak ve meselelerin arka planında nelerin olduğu ve tartışmaların çıkış yerlerinin neresi olduğu tarafımızca belirtilmeye çalışılmıştır.
- 7- Tahkik kısmında müellifimizin beyitlerin açıklaması şeklinde devam eden şerhinin başlıklandırılması yapılarak köşeli parantez şeklinde ortaya çıkarılmıştır.
- 8- Esad Efendi Koleksiyonu nüshası asıl kabul edilip (أ), Halet Efendi Koleksiyonu ise (ح) harfiyle gösterilmiştir.
- 9- Tahkik kısmında *İsam Tahkikli Tez Yazım Klavuzu* esas alınmıştır.
- 10- Tahkikli metnin ortaya çıkarılma sürecinde Gümülcinevî'nin birçok yerde bazı ifadeleri kısaltma yaparak yazdığından dolayı asıl ifadeleri ortaya çıkararak metnin anlaşılması ve akıcılığını esas aldık. Bu kısaltmalardan bazılarını şu şekildedir: مح|مستحيل، هف|هذا خلف، باطل|باطل vb.
- 11- *Şerh-i Ebyât-i Nûniyye* eserinde Gümülcinevî'nin seçtiği beyitlerin şârihimizin dikkatini yönlendirdiği meselelerin neler olduğunu ayan beyan ortaya koyacağı için bu beyitleri tahkikin son kısmında ayrıca metnin içerisinden çıkararak müstakil bir başlıkta toplanmıştır. Gümülcinevî'nin 105 beyitlik Nûniyye'den seçtiği bu 12 beyitin sembolik değeri hem bu beyitleri hem de şârihimizin açıklamalarını dikkatle inceleyen bir kişi için şüphesiz açığa çıkacaktır.

IV. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Araştırmamızın şüphesiz en önemli kaynağı Gümülcinevî'nin *Şerh-i Ebyât-i Nûniyye* eseridir. Müellifimizin diğer eserleri olan *Tercüme-i Tarikat-i Muhammediyye* ve *el-Meslekü's-Sedâd Fi'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyye ve Ef'âli'l-İbâd* adlı eserleri müellifin görüşlerinin anlaşılması ve hayatı hakkında bazı tespitlerin yapılması yönüyle incelemeye tabi tutulmuştur. Biyografi ve tabakat eserlerinden Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920)'nin, *Hediyetü'l-Ârifin*, Hayrüddîn Zirikî (ö. 1976)'nin *el-A'lâm*, Mecdî Efendi'nin *Tercüme-i Şekâik-i Nûmaniyye* ve Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1925)'in *Osmanlı Müellifleri* en çok referans gösterilen eserler olmuştur. Kelâmî tartışmaların ortaya koyulması ve açıklanması sürecinde ise birçok eser kullanılmıştır. Gümülcinevî'nin kullandığı kaynaklar da göz önüne alınarak bu eserler çerçevesinde kaynaklar toplanmıştır. Bunlardan bazıları Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944)'nin *Kitâbu't-Tevhîd*, Abdulkâhir Bağdâdî (ö. 429/1037-38)'nin *Usûli'd-Din*, Abdullatif el-Harputî (ö.1916)'nin *Tenkîhu'l-Kelâm*, Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Fahreddin Râzî (ö. 606/1210)'nin *Muhassal* ve *el-İşâre fi Usûli'l-Kelâm*, Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413)'nin *Şerhu'l-Mevâkif*, Teftâzânî (ö. 792/1390)'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı eserlerdir. Ayrıca *Diyanet İslam Ansiklopesi* ve çeşitli makale ve dergiler de araştırmamızda sıklıkça kullanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İSLAMÎ EĞİTİM EDEBİYATININ BİR TÜRÜ OLARAK: MANZUM RİSALELER

1.2. İSLÂMÎ İLİMLERDE MANZUM ESERLER

İslamî ilimler geleneğinde manzum eserler geniş bir literatür oluşturmaktadır. Cahiliye döneminde şiire verilen önem İslamiyetin gelişinden sonra İslamî ilimler sahasında da devam etmiştir. Bu durumun en önemli sebebi de hiç şüphe yok ki şiirin nesire göre daha kolay ezberlenip zihinlerde daha kolay tutulmaya elverişli olmasıdır. Farklı ilim dallarında manzum eserler kaleme alınmış, bu eserler büyük bir şöret bulmuştur. Fıkıh, tefsir, akâid, Arap dili vb. birçok alanda telif edilmiş bu eserlere kısaca değineceğiz. Bunlardan birincisi Arap Dili ve Belagatı alanında olup Mansur et-Tablâvî (ö. 1014/1606)'nin *Nazmü'l-İstiâre*⁴ adlı eseridir. 53 beyitten oluşan eserde müellif istiare kısımlarına değinmiştir. Matbu olarak çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunmaktadır.⁵ Nahiv ilminde İbn Mâlik et-Tâî el-Endülüî (ö. 672/1274)'nin *el-Elfiyye* adlı bin beyitten oluşan manzum eseridir. Ayrıca seksen kadar bab ve fasıldan oluşan bu eser, nahiv alanında en çok okutulan eserler arasında yer almaktadır. *el-Elfiyye* üzerine yapılmış yetmişe yakın şerh ve haşiyeye bulunmaktadır.⁶ Siyer ilminde Velî'nin *Sîret-i Nebî* adlı eseri Türk Edebiyatının ilk manzum eseri özelliğini taşımaktadır. Eser Darîr'in siyer eserinin manzum şeklidir. Halk arasında çok yaygınlık kazanmış hatta geceleri kahvelerde ve evlerde okunmuştur.⁷ Fıkıh ilminde Necmeddin en-Nesefî (ö. 537/1142)'nin *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye*'si İslam hukuk tarihinin ilk manzum eseri sayılmaktadır. Hanefî mezhebindeki hilaf konularını içeren eser 2666 beyitten meydana gelmektedir.⁸ Hadis Usulü ilminde Ömer Tâhâ b. Muhammed el-Beykûnî (ö.

⁴Ali Bulut, "Mansur et-Tablâvî, Hayatı, Eserleri ve "Namzü'l-İstiâre" Adlı Manzumesi" **İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası**, sy.23 (2013-2), s.34

⁵Süleymaniye Ktp., Kasıdecizade Koleksiyonu, nr.555, Nafiz Paşa Koleksiyonu, nr.1369.

⁶Abdülbaki Turan, "el-Elfiyye", **DİA**, C.11, s.28.

⁷Bayram Özfirat, "Türk Edebiyatının Manzum İlk Siyeri: Velî'nin 'Sîretü'n-Nebî'si" **Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, sy.12, İstanbul, 2014, s.105.

⁸Ferhat Koca, "el-Manzûmetü'n-Nesefiyye", **DİA**, C.28, s.34

1080/1699)'ye ait olan *el-Beykûniyye* adlı eser otuz dört beyitten oluşmaktadır. Hacim olarak küçük olan eser kolay ezberlenmesi sebebiyle şöhret bulmuştur.⁹ Tefsir ilminde ise Abdulazîz ez-Zemzemî (ö. 976/1568)'nin yazmış olduğu *Manzûme fi't-Tefsîr* adlı manzum eseri olup 158 beyitten oluşmaktadır.¹⁰ Zemzemî'nin manzumesi sade ve kolay bir üslup üzerine yazıldığı için hicrî onuncu yüzyıldan günümüze kadar ezberlene gelmiş ve üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır.¹¹

1.3. MANZUM AKÂİD ESERLERİ

Eğitim ve öğretim esnasında aktarılan bilginin nazım usulüyle kolay ezberlenmesinin, öğrenci açısından faydalı oluşu gerekçesiyle âlimler, İslamî ilimler sahasında bu tür eserler neşretmeye büyük önem vermişlerdir. Bir diğer deyişle, şiirin taşıdığı müzikal özelliğin kulağa hoş gelmesi ve böylece nesre göre ezberlenmesinin daha kolay olması onun eğitimde sıkça kullanılmasını sağlamıştır.¹² Bu sebeple akaid ve kelam alanlarında da bu tür eserler neşredilmiştir.

Mürciî Ebu'l A'la Sâbit b. Ka'b el-Ateki (ö. 110/728) tarafından yazılan *İrcâ Kasîdesi* ile Muhârib b. Disâr (ö. 116/734)'ın *İrcâ Kasîdesi*,¹³ Şiî Ma'dan el-A'ma es-Sumayfî'nin Şia'nın kolları ve hakkındaki Kasîdesi, Mutezilî Bişr el-Mu'temir (ö. 210/825)'in farklı mezheplerdeki kimselere reddiye mahiyetinde yazdığı iki Kasîde bu alandaki eserlerin ilk örnekleri arasında sayılmaktadır.¹⁴

Manzum akâid eserleri ilk olarak Arap edebiyatında ortaya çıkmış ise de Osmanlı ile birlikte hem sayı hem de içerik bakımından büyük bir artış yaşamıştır. Bu eserler ya önceki dönemlerde yazılmış eserlerin manzum tercümesi ya da müstakil bir eser ortaya koyulması şeklinde gerçekleşmiştir. Tercümelere kaynak

⁹ Ali Osman Koçkuzu, "el-Beykûniyye", **DİA**, C.6, s.68.

¹⁰ Mehmet Nurullah Aktaş, "Tefsir Usûlünde Nazım Geleneği: Zemzevî ve 'Manzûmetun fi't-Tefsîr' Adlı Manzûm Eseri" **Ekev Akademi Dergisi**, sy.65, 2016, s.361.

¹¹ Mehmet Nurullah Aktaş, **a.g.d.**, s.375

¹² Kadri Yıldırım, "Didaktik Şiirin Abbasiler Döneminde Ortaya Çıkışı ve Gelişimi Üzerine Bir İnceleme", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.18, sy.1, 2009, s.173.

¹³ Sönmez Kutlu, "İlk Mürciî Metinler: İrcâ Kasîdesi (I) ve İrcâ Kasîdesi (II)", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.39, Ankara, 1999, s.239.

¹⁴ Hilmi Karağaç, "Osmanlı'dan Bugüne Manzûm Akâid Risâleleri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C.14, sy. 28, 2016, s.101.

olan eserler, genelde Ebu Hanife'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'i Siracüddin el-Üşî'nin *Emâli*'si ve Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye*'sidir.¹⁵

Zikri geçen manzum esere ek olarak yakın zamanda neşredilen Ahmed b. Ebi'l-Müeyyed en-Nesefî'nin (ö. 6/12. yy.) *el-Manzûmetü'r-Râiyye*'si ile İmâmzâde el-Buhârî'nin (ö. 573/1177) *Ukudü'l-Akâid fî Fünûni'l-Fevâid* isimli eseri Hanefî-Mâturîdî akaid manzume geleneği içerisinde önemli bir yere sahiptir.¹⁶ İşte bu eserler Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye*'sinden önce bu gelenek içerisinde varlık bulan manzum akaid risaleleri olması açısından Osmanlı'daki metinler için bir öncü olma niteliğine sahiptir.

İslâm tarihi boyunca yazılan manzum akâid eserlerinin tamamının tespiti oldukça güç olmakduğı için çalışmamız Osmanlı devri müstakil ve tercüme manzum akaid eserleri ile sınırlı kalacaktır. Çalışmamızın bu bölümünde, üzerinde en çok çalışma yapılan ve meşhur olan bazı eserlerden kısaca bahsetmekle yetineceğiz.

1.3.1. Tercüme Manzum Akâid Eserleri

1.3.1.1. Manzum Kasîde-i Nûniyye Tercümesi

Abdi Abdülbâkî b. Ahmed'e nispet edilen eser 1181/1768 yılında istinsah edilmiştir. Müellifi hakkında ise herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.¹⁷ 217 beyitten oluşan eser *Kasîde-i Nûniyye*'nin neredeyse her beyitine karşılık iki beyit olacak şekilde tercüme edilmiştir.

لَكِنَّ تَرَدُّدَهُمْ فِي دَارِ رِضْوَانِ

حَقِيقَةُ الْحَقِّ لَمْ تُعَقَّلْ بِعَالِمِنَا

Bilinmez bunda Hakkun künh-i zâtı

Terreddüd âhirette itdi ihvân

Tefekkür künh-i zâtun câiz olmaz

Bilinmez akl ile ol ulu Sübhân

¹⁵ Hilmi Karaağaç, **a.g.d.**, s.101.

¹⁶ İmâmzâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Buhârî, **Ukudü'l-Akâid fî Fünûni'l-Fevâid** (Ahmed b. Ebi'l-Müeyyed en-Nesefî, **el-Manzûmetü'r-Râiyye** ile birlikte), thk. Muhammed Osman Doğan, Dârü'l-Feth, Amman 2018/1439.

¹⁷ Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu Yz.A 2962/01.

Kasîde ayrıca Zaminî'ye nispet edilse de bunun yanlış okumadan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.¹⁸ Manzûmenin bir beyitinde yer alan rûy-ı zemîn terkinin, mahlas olarak anlaşılması sebebiyle böyle bir yanlış anlaşılmanın meydana geldiği görülmektedir.¹⁹

Cihanda nite kim rûy-ı zemîni

Nebât-ı hudr ile zeyn ide nîsân

1.3.1.2. Manzûme-i Terceme-i Fıkh-ı Ekber

Eser, İmam Ebu Hanîfe'nin ehl-i sünnet akâidine dair yazdığı Fıkh-ı Ekber adlı eserin manzum tercümesidir. 17. yy'da Seyyidî mahlasını kullanan bir şaire aittir. Şairin kimliği hakkında pek bir bilgiye rastlanmamıştır. Nitekim aynı mahlası kullanan birçok şairin olması bu tür bir tespiti daha da zorlu bir hale getirmiştir. Bunun yanı sıra kendisine *Dîvan*, *Manzûme-i Fıkh-ı Keydânî*, *Manzûme-i Terceme-i Nahv-ı Birgivi*, *Esrâr-ı İşrâk*, *Risâle-i Seyyidî*, *Eş'âr* gibi eserler nispet edilmiştir.²⁰ Eser toplamda 1003 beyit olup ilk 109 beyit *Fıkh-ı Ekber* tercümesi mahiyetindedir. Geriye kalan beyitlerde ise muhtelif konulardan bahsedilmiştir.²¹

1.3.1.3. Lâmiyye-i Kelâmiyye

*Kasîde-i Emâlî*²² manzum tercemelerinden biri olup Hoca Sâdeddin Efendi (ö. 1008/1599) tarafından kaleme alınmıştır. Hoca Sâdeddin Efendi bu eseri Sultan III. Murad'ın isteği üzerine üç gecede hazırlamıştır.²³ Kemal Edip Kürkçüoğlu tarafından ilk defa çalışılan bu eser, her ne kadar başka isimlerle de anılmışsa da o

¹⁸ Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi 37 HK

¹⁹ Ali İhsan Akçay, "Türk Edebiyatında Manzûm Akâidnâmeler: İnceleme Metin", **Uludağ Üniversitesi**, Bursa, 2011, s.54, (Basılmamış Doktora Tezi).

²⁰ Gülsüm Özcan, "Manzûme-i Akâidi Seyyidî (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük-Dizin)", **Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2013, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s.15-27.

²¹ Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 2301/1, 06 Mil Yz A 7123/3.

²² Ali b. Osman el-Üşî (ö. 575/1179) tarafından Mâtûridiyye akâidine dair yazılan manzum bir eserdir. İlahiyât, semiyât ve nübüvât konularını ele alan eser ezberlenmesi kolay olduğu için medreselerde en çok okutulan akâid eserlerinin başında gelmektedir. Bkz. M.Sait Özarvarlı, "el-Emâlî", **DİA**, C.11, s.75.

²³ Şerafettin Turan, "Hoca Sâdeddin Efendi", **DİA**, C.18, s.198.

Lâmiyye-i Kelâmiyye ismini tercih etmiştir. Kasîde toplam 68 beyit olup 67 beyit tercüme edilmiş 59. Beyit tercüme edilmemiştir.²⁴

وَقَدْ يَنْفِيهِ أَصْحَابُ الضَّلَالِ²⁵

وَاللَّذَعَوَاتِ تَأْتِيرُ بَلِيغٌ

Duanın var te'sîr-i belîği Anı nefy eyler ol kim var dalâli.

1.3.2. Telif Manzum Akâid Eserleri

1.3.2.1. Nazmu'l-Leâlî

Eser, Güney Azerbeycan'da bir yerleşim yeri olan Zencan'dan göç edip Tokat'a yerleşen İshak b. Hasan et-Tokâdî ez-Zencânî (ö. 1100/1689) tarafından telif edilmiştir. Kaynaklarda şairin hayatı hakkındaki bilgiler çok sınırlıdır. Eserleri incelendiğinde onun 17. yy.'da yaşadığı anlaşılmaktadır.²⁶

Manzumenin nüshaları incelendiğinde farklı sayılarda beyit içerdiği görülmektedir. Nitekim biz de bu konuda Bayram Özfırat'ın esas aldığı 422 beyiti esas almaktayız. İlk 80 beyit eserin giriş kısmı mahiyetindedir. Eserde asıl konuların işlendiği kısım ise 387. beyite kadar olan kısımdır. 387-422. beyitler arasında ise mersiye ve taziye konuları işlenmiştir.²⁷

Tezimizin sınırlılığını aşacağından dolayı manzum eserlerden bu kadarıyla yetiniyoruz. Ancak altta çeşitli kütüphanelerde yazmaları bulunan bazı eserleri tablo halinde toplu bir şekilde vermeyi uygun bulduk.

²⁴ Bkz. Kemal Edip Kürçüoğlu, "Lâmiyye-i Kelâmiyye", **İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, C.3, S. I-II, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1954, s.1.

²⁵ Kasîde-i Lâmiyye'nin 62.beyti.

²⁶ Bayram Özfırat, "Tokat'ın 17. Yüzyıl Âlim Şairlerinden İshâk Bin Hasan Tokatî ve Nazmu'l-Ulum adlı Mesnevîsi", **Turkish Studies**, C.8/1, Ankara, 2013, s.2066-2067; Seyfullah Korkmaz, "Tokatlı Şâir Rızâî İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sy.12, s.186.

²⁷ Bayram Özfırat, **a.g.m.**, s.2076.

Tercüme Akâid Manzûmeleri	Kasîde-i Manzum Tercemeleri	Emâlî	Manzûme	Müellif	Kütüphane Kaydı
			<i>Lâmiyye-i Kelâmiyye</i>	Hoca Sadeddin Efendi (ö.1008/1599)	Kemal Edip Kürkçüoğlu Şahsi Ktp.
			<i>Terceme-i Kasîde-i Yekûlu'l-Abd</i>	Visâlî	Milli Ktp., 06 Mil Yz A 908/3
			<i>Kasîde-i Emâlî Terceme-i Manzûmesi</i>	Yanyalı Hafız Refî'(ö.1320/1902)	Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey Koleksiyonu, nr.147
			<i>Kasîde-i Emâlî Tercümesi</i>	Şem'î (ö. 1011/1602-1603)	Süleymaniye Ktp., Fatih Koleksiyonu, nr.5427
Fıkh-ı Ekber Manzum Tercemeleri	<i>Manzûme-i Terceme-i Fıkh-ı Ekber</i>	Seyyidî	Milli Ktp., 06 Mil Yz A 2301/1		
	<i>Manzûme-i Tercüme- i Fıkh-ı'l-Ekber</i>	Âlemî (ö:1137/1724- 25)	Milli Ktp., 06 Mil Yz A 2545/2 (vr. 2a-6a)		
Kasîde-i Nûniyye Manzum Tercümesi	<i>Manzum Kasîde-i Nûniyye Tercümesi</i>	Abdi Abdülbâkî b. Ahmed (ö.1103/1691)	Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi Koleksiyonu, nr.619		
İtikadnâme(Molla Cami) Manzum Tercümesi	<i>Zübdetü'l- Akâid(Tercüme-i Akaid)</i>	Ali b. Muhammed Duhânizâde	Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Koleksiyonu, nr.2725		
Telif Akâid Manzûmeleri	<i>Nazmu'l-Leâlî</i>		İshak b. Hasan et- Tokâdî ez-Zencâni (ö. 1100/1689)	Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, nr.1485	
	<i>Tevhîd-i Hak</i>		Süleyman b. Abdurrahman Nahifî (ö. 1151/1738)	Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Koleksiyonu, nr.1399	
	<i>Manzûme-i Akâid</i>		Kadı Hüseyin Ispartavî (ö. 18.yy.)	Burdur İl Halk Ktp., nr.535/2	
	<i>Manzûme fi'l-Akâid</i>		İbrahim Hakkı el- Erzurumî (ö. 1194/1780)	Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Koleksiyonu, nr.2725	
	<i>Türkçe İtikad Manzûmesi</i>		Veled Çelebi İzbudak (ö. 1372/1953)	Süleymaniye Ktp. Tahir Ağa Tekke Koleksiyonu, nr.553	

	<i>Kasîde-i İtikâdiyye</i>	Vecihi Paşazade (Kemal İsmail Sadık Paşa)	Süleymaniye Ktp., Hasib Efendi Koleksiyonu, nr.38
--	----------------------------	---	---



İKİNCİ BÖLÜM

2. HIZIR BEY'İN HAYATI, ESERLERİ VE KASİDE-İ NÜNİYYE

2.1. HAYATI

Asıl adı Hızır bin Celaleddin b. Sadreddin b. İbrahim'dir. Fatih Sultan Mehmet dönemi en önemli alimlerinden olan Hızır Bey Eskişehir'e bağlı Sivrihisar kazasında doğdu. Nasreddin Hoca'nın²⁸ torunlarından biri olduğu rivayet edilen Hızır Bey'in hicri 810 (1407) yılında doğduğu bazı kaynaklarda geçmektedir.²⁹

Hızır Bey ilk öğrenimini babasının yanında tamamladıktan sonra Molla Yegan³⁰ ile aklî ve naklî ilimleri tahsil etti. Diğer yandan dönemin ulum-i garîbe³¹ denen ilimlerini de tahsil etti. Hatta Molla Fenari'den başka onun gibi bu ilimleri bilen kimse de olmamıştır. Daha sonra da hocası Molla Yegan'ın kızı ile evlendi.³² Fatih Sultan Mehmed Han'ın emri ile Bursa'dan Edirne'ye getirilen Hızır bey İstanbul'un fethedilmesi ile beraber İstanbul kadısı oldu.³³

Hızır Bey'in Fatih Sultan Mehmed ile karşılaşma sürecindeki kıssa şu şekilde aktarılmaktadır. Fatih Sultan Mehmed'in saltanatının ilk zamanlarında Arap

²⁸ Yaşadığı dönem, doğum ve ölüm yılları, tarihi kişiliği ve ailesi hakkındaki bilgiler tartışmalıdır. Yaşadığı dönem ve yöre hakkındaki en önemli kanıtlar Akşehir'deki türbesi, soyundan geldikleri söylenen kişilere ait mezar taşı kitabeleri ve adına kurulmuş olan vakıfla ilgili Fâtih Sultan Mehmed devrine ait bir arşiv belgesidir. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Nasreddin Hoca, Sivrihisar'ın Hortu köyünde 605 (1208) yılında doğdu. Köyün imamı olan babası Abdullah'tan sonra bu görevi kendisi üstlendi. Ardından Akşehir'e göç etti, burada kadılık yaptı ve 683 (1284) yılında öldü. Bkz. Nurettin Albayrak, "Nasreddin Hoca", **DİA**, C. 32, s. 418.

²⁹ Mecdî Efendi, **Tercüme-i Şekâik-i Nûmaniyye**, Tabhâne-i Âmire, İstanbul 1269, s. 111; Mehmed Süreyya, **Sicill-i Osmani**, Matbaa-i Âmire, C. 2, İstanbul 1311, s. 277; Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin**, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, C. 1, Beyrut 1951, s. 346; Hayrüddîn Ziriklî, **el- A'lâm**, 15. Baskı, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, C. 2, Beyrut 2002, s. 306; Bursalı Mehmed Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, Matbaa-i Âmire, C. 1, İstanbul 1333, s. 290.

³⁰ Asıl adı Mehmed olup kaynaklarda Yegân olarak da zikredilir. Aydın ulemasından Armağan b. Halil'in oğludur. İlk öğrenimini Aydın vilayetinde gördü. Bursa'ya gidip Molla Fenari'nin talebesi oldu. cazet aldıktan sonra bazı medreselerde müderrislik yaptı. Bu sırada Çelebi Mehmed devri alimlerinden Karamanlı Sarı Yakub'la arkadaş oldu. 834'te (1431) Molla Fenari'nin ölümünün ardından onun yerine Bursa kadılığına getirildi. Bkz. Abdülkadir Özcan, "Molla Yegan", **DİA**, C. 30, s. 265.

³¹ Ulûm-i Garîbe (Occult Arts): Latince "Occultus" sözcüğünden gelen "okült", saklı ya da gizli anlamına gelmektedir. Terim anlamı ise sıra dışı yollarla yani bilimsel temellerden yoksun yöntemlerle gaybın araştırılması demektir. Diğer bir deyişle okültizm, hakikatin bilgisine tecrübî ve aklî yöntemlerle değil, birtakım olağan dışı yöntemlerle ulaşılabileceğini savunmaktadır. Bkz. Mehmet Kenan Şahin, "Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu", Malatya, 2012, s.481.

³² Mecdî Efendi, **Tercüme-i Şekâik-i Nûmaniyye**, Tabhâne-i Âmire, İstanbul 1269, s. 111

³³ Hayrüddîn Ziriklî, **el- A'lâm**, C. 2, Beyrut 2002, s. 306; Bursalı Mehmed Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, Matbaa-i Âmire, C. 1, İstanbul, 1333, s. 290.

lkelerinin birinden fazilet sahibi bir zât padişahın huzuruna gelir. Ulum-u garbeye oldukça vakf olan bu zat orada bulunan alimler ile ilmi tartmaya tutulur ve bu ilimlere yabancı olan alimler sorulan sorulara cevap vermekte yetersiz kalır. Bu şekilde oluşan bir ortamdan rahatsız olan Sultan Mehmet o devirde yaşayan ve bu ilimler ile itigal eden bir alim bulunmasını ister. O sırada Sivrihisar'da bir medresede hocalık yapan Hızır Bey sultanın huzuruna getirilir. Genç yalarında olan Hızır Bey sultanın huzuruna asker kıyafetleri giyerek çıkar. Hızır Bey'in bu halini gören zat onu küçümser. Aralarındaki tartışma ortamında Hızır Bey yöneltilen sorulara cevaplar verir. Hızır Bey daha sonra bu zata on altı farklı fenden sorular yöneltir. Ancak bu sorulara cevap veremeyen zat pişmanlık ve akınlık içinde kalır. Bu duruma çok padişah çok sevinir ve mutlu olur. Bu sebeple de padişah ona Bursa'daki Sultan Medresesi'ni ihsan eder.³⁴

2.2. TALEBELERİ

Hızır Bey Bursa'da müderris olduğu zamanda birçok talebe yetitirmitir. Molla Kestell (. 1496), Molla Ali Arabî (. 1496), Molla Hayalî (. 1461-1466) ve Molla Hocazade Muslihuddin (. 1488) bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Molla Hayalî ve Molla Hocazade Hızır Bey'in yardımcılığı görevini üstlenmişlerdir.³⁵

³⁴ Mecdî Efendi, **Tercüme-i ekik-i Nûmaniyye**, Tabhâne-i mire, İstanbul 1269, s. 111-112.

³⁵ Mecdî, **a.g.e.**, s. 112

2.3. ÇOCUKLARI

Hızır Bey'in, hocası Molla Yegan'ın kızı ile evliliğinden üç çocuğu olmuştur. Bunlar Bursa müftüsü Ahmet Paşa (ö. 1521), Bursa kadısı Yakup Paşa (ö. 1486) ve Tazarrûnâme sahibi Sinan Paşa (ö. 1486)'dır. Hızır Bey'in ilim ve zekalarıyla dikkat çeken çocukları Fatih'in de itibarını kazanmışlardır. Fatih, münşi üstadı olan Sinan Paşa'ya önemli mevkilerde görev vermiştir. Ahmet Paşa'nın 'إنما الأعمال بالنيات' (Ameller niyetlere göredir) hadis-i şerifinin şerhine dair bir eseri de vardır.³⁶

2.4. İLMÎ ŞAHSİYETİ

Hızır Bey küçük yaşlarından itibaren birçok ilimle iştilal etmiştir. Kendisi derin bir anlayış ve kuvvetli bir hafızaya sahipti. Boyunun da kısa olması sebebiyle kendisine "cirâbü'l-ilm" yani ilim dağarcığı denmiştir. Ayrıca birçok ilim sahasında söz sahibi olması sebebiyle kendisine İkinci İbn-i Sina da denmiştir.³⁷ Arapça, Farsça ve Türkçe'ye olan vukufiyeti üç dilde de manzum eserler yazmasını sağlamıştır. Bunun yanında Arapça'yı Anadolu topraklarında öğrenmiştir. Arapça'yı bir Arap beldesine gitmeden mükemmel bir şekilde öğrenen yegâne âlim olduğu ifade edilmektedir.³⁸

Hızır Bey Kasîde-i Nûniyye eserini yazıp *Ucâletü Leyleteyn* diye isimlendirip daha sonra da bunu Fatih'e gönderir. Fatih bu Kasîdeyi Molla Gürânî'ye yollar. Molla Gürânî de bir beyitte geçen fiilin yanlış kullanıldığını bildirir.

وبين البين بعد المشرقين

لقد زاد الهوى في البعدين

Beyitte geçen "زاد" fiilinin müteaddî olarak kullanıldığı, aslında bu fiilin lazım fiil olarak kullanılması gerektiğine dair itirazda bulunur. Fatih, Hızır Bey'den Molla

³⁶ Mustafa Çuhadar, "Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniyyesi", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sy. 1, Kayseri 1987, s.218.

³⁷ Beyânî, **Tezkiretü's-Şuarâ**, haz. Aysun Sungurhan, Kültür Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü, Ankara 2017, s.333.

³⁸ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, **Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniyyesi**, s.550, Mustafa Çuhadar, **a.g.m.**, s.219

Gürânî'nin bu itirazına Kasîdenin arka kısmında cevap vermesini ister. Hızır Bey, Molla Gürânî'nin bu itirazını gördüğünde cevap olarak bir şiir yazar, şiirin içine Bakara suresinin 10. ayet-i kerîmesini yerleştirir: Kalplerinde hastalık vardır. Allah hastalıklarını artırmıştır.³⁹ ” في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا“

Taassuptan uzak, açık fikirli, ince ruhlu olduğu ve latifeden hoşlandığı belirtilen Hızır Bey yüksek bir şiir kabiliyetine sahipti. Az fakat öz eserler vermiştir. Eserlerinin azlığında, idarecilik görevleri yanında genç sayılabilecek bir yaşta ölmesinin de etkisi vardır. Hızır Bey'in ilmî ekolünü devam ettiren ünlü öğrencileri arasında Hayalî, Hocaşade Muslihuddin ve Kestelî sayılabilir.⁴⁰

2.5. ESERLERİ

Hızır Bey, en meşhur eseri Kasîde-i Nûniyye dışında birçok eser telif etmiştir. Bunların bazılarının kendisine nispeti kesin iken bazılarının ki ihtilafıdır.

Kasîde-i Nûniyye

Hızır Bey'in en meşhur eseri olan Kasîde-i Nûniyye manzum bir şekilde telif edilmiştir. İslam inanç ve itikadını konu alan bu eser Maturidî geleneğe bağlı kalmıştır. Ayrı bir başlık halinde tekrardan bu konuyu ele alacağız.

Ucâletü Leyle ev Leyleteyn

Hızır Bey'in Fatih'e arz ettiği bu eser Kasîde özelliği taşımaktadır. Esere bu ismin verilmesinin sebebi Kasîdenin son kısmında yazılan beyittir:

عجالة ليلة أو ليلتين ألا أيها السلطان نظمي
وما فارقت شغلي ساعتين مع الأشغال في أيام درسي

Ucaletü leyle ev leyleten Kasîdesi müstakil bir eser mi yoksa Kasîde-i Nûniyye'nin bir ithafnamesi mi olduğu tartışmalı bir konudur. Bu eseri müstakil bir eser olarak görenlerin yanında, çok kısa olması ve Kasîde-i Nûniyye ile aynı kafiye taşıması

³⁹ Mecdi, a.g.e., s.113-114.

⁴⁰ Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", **DİA**, C.2, s.414.

sebebiyle bir ithafnamesi olduğunu, sonra ithafnamenin unutulup sadece Kasîde metninin devam ettirildiğini ileri sürenler de vardır.⁴¹

Tefsir-i Yâsîn-i Şerif

Yasin Suresi'nin Türkçe tefsiri olan bu eser, ayet ve hadislerin yazılmasından sonra açıklamalarına değinmektedir. Eserde hem rivayet hem de dirayet metodu kullanılmaktadır. Süleymaniye ve Millet kütüphanelerinde nüshası bulunan bu eserin İbrahim Efendi nüshası neşredilmiştir.⁴²

Terceme-i Metaliu'l-Envar

Kadı Siraceddin Mahmud bin Ebi Bekr el-Urmevî (ö. 682/1283)'ye ait olan mantık kitabının bazı ilaveler ile genişletilen Farsça tercümesidir. Fatih'in emri ile tercüme edilen bu eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.⁴³

Kasîde-i Tâiyye

Hızır Bey'in müstezad⁴⁴ tarzındaki Kasîdesidir. Yedi beyitten meydana gelen bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır.⁴⁵

يا من ملك الأنس بلطف الملكات
في حسن صفات
حركت جنوني بفنون الحركات
يا جنة ذاتي
العارض و الخال و اصداغك حفت
أطراف محياك
والجنة كيف احتجبت بالشهوات
من كل جهات
إن ضاق على الوسع عبارات لسان
لا عبرة فيها

⁴¹ Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", **DİA**, C.2, s.414.

⁴² Mustafa Said Yazıcıoğlu, **a.g.md.**, s.414; Ayşe Hümevra Aslantürk, **Yâsîn-i Şerif Tefsiri**, İstanbul 1997.

⁴³ Mustafa Çuhadar, **a.g.m.**, s.220, Mustafa Said Yazıcıoğlu, **a.g.md.**, s.414

⁴⁴ Müstezad: Divan edebiyatında her mısra veya beytin sonunda aynı veznin bir cüzüyle yazılmış birer kısa mısra bulunan manzumedir. Bkz. Filiz Kılıç, "Müstezad", **DİA**, C.32, s.148.

⁴⁵ Mustafa Çuhadar, **a.g.m.**, s.414

في القلب نكات كتبت بالعبرات
تحكي نكاتي
قد سال على بابك أنهار دموعي
ليلا ونهارا
فالرحم على السائل أولى الحسنات
يوم العرصات
كرر عدة الوصل وصاها بخلاف
فالوعد كفاني
والصب يرى لذته في الفلوات
من ذكر فرات
لو مر على تربي من جسمك ظل
يا مؤنس روي
حياك من القبر عظامي ورفاتي
من بعد وفاتي
في خطى إذا نقل من فيه مثال
يحكيك بلطف
من شاربه الخضر روى في الظلمات
عن عين حياتي⁴⁶

Terceme-i Külliyyât-ı Hoca Ubeydullah

Hızır Bey'in Nakşi şeyhlerinden biri olan Hoca Ubeydullah'ın vaaz ve nasihatlerinin bulunduğu risalelerini Türkçe'ye tercüme ettiği eserdir.⁴⁷

Tuhfe-i Sultan Murad Han

Fatih Sultan Mehmed'in babası II. Murad'a ithaf ettiği Farsça bir risaledir. Eserin genel muhtevası, Hz. Adem'in Hz. Davud'a kendi ömründen kırk seneyi verdiği dair rivayetlere verilen cevaplar ve bunun yanında Hz. Peygamber'in Zülhuleyfe'de ikinci namazının farzını iki rekat kıldığına dair rivayetlerden

⁴⁶ Mecdî, a.g.e., s.113.

⁴⁷ Mustafa Said Yazıcıoğlu, a.g.md., s.414.

oluşmaktadır.⁴⁸ Hızır bey'in bu eserlerinin yanında ebced hesabıyla tarih söylediğine dair rivayetler bazı kaynaklarda geçmektedir. Bu minvalde yazmış olduğu şiirleri de vardır. Türkçe şiirlerinden biri de şöyledir:

*Vermiş ziya benefşeye peyğam zülfiyar
Ol lezzetin havası dimağındadır dahi...*⁴⁹

2.6. KASİDE-İ NÛNİYYE

Hızır Bey'in en meşhur eseri olan *Kasîde-i Nûniyye*, manzum bir akaid risalesidir. 105 beyitten oluşan bu eserin her beytinde bir kelam meselesine değinilmiştir. *Cevahiru'l-akaid* olarak da bilinen bu eser tam, basit vezinde kaleme alınmıştır.⁵⁰

Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye* eseri üzerine ihtilaf edilen bir konu, diğer bir eseri olan *Ucaletü Leyle ve Leyleteyn* ile aynı olup olmadığı konusudur. Bu iki Kasîde bazı kaynaklarda aynı Kasîdenin farklı bölümleri olarak aktarılmışsa da iki eserin de ayrı eserler olduğu görüşü daha güçlüdür.⁵¹

Kasîde-i Nûniyye'nin bütün beyitleri 'n' yani 'nun' harfi ile bittiği için '*Nûniyye*' olarak isimlendirilmiştir. Kasîde,

منزه الحكم عن آثار بطلان⁵² الحمد لله عالي الوصف والشان

beyti ile başlamakta ve

و اخضر وجه الربى من قطر نسيان⁵³ و دام نضرة من بالخير يذكرني

beyti ile son bulmaktadır.

⁴⁸ Mustafa Said Yazıcıoğlu, **a.g.md.**, s.414

⁴⁹ Bursalı Mehmed Tahir, **a.g.e.**, C.1, s.290-291.

⁵⁰ Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunun an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn**, Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y. C.2, s.1348; M. Said Yazıcıoğlu, "el-Kasîdetü'n-Nûniyye", **DİA**, C. 24, s. 571., Mustafa Çuhadar, **a.g.m.**, s.222.

⁵¹ M. Said Yazıcıoğlu, **a.g.md.**, s. 571.

⁵² "Vasıfları ve şanı yüce, hükmü ve yanılmazlığı her türlü adaletsizlik izinden münezzeh olan Yüce Allah'a hamd olsun."

⁵³ "Yeryüzü nisan yağmuru altında yeşillendikçe, beni hayırla anan, ebedi olarak sevincin pırlıtsını muhafaza etsin."

Kasîde-i Nûniyye açık olarak sistematik bir biçimde konularına ayrılmamış olsa da incelendiği vakit şu konulara değindiği görülmektedir:

- 1- Allah'a hamd, resulüne salat ve selamdan sonra Kasîdenin yazılış amacı (1-5. Beyitler),
- 2- Allah'ın varlığı, selbi ve sübûti sıfatları (6-30. Beyitler),
- 3- İhtiyari fiiller, hidayet ve dalalet, hüsün ve kubuh, akıl ve ilahi kanun, güç yeterilemeyen şeylerle mükellef olma, Mutezile'nin aslah düşüncesi, rızık ve ecel meselesi (31-41. Beyitler),
- 4- Nübüvvet konuları ve veli bir kimsenin kerametleri meselesi (42-69. Beyitler),
- 5- Ahiret halleri (70-85. Beyitler),
- 6- İman ve islam kavramları, iman amel ilişkisi, mukallidin imanı, mükellefiyeti insandan düşüren bir durumun bulunmadığı konusu (86-95. Beyitler),
- 7- İmamet meselesi (96-101. Beyitler),
- 8- Hâtime (102-105. Beyitler).⁵⁴

Hızır Bey, *Kasîde-i Nûniyye*'yi, ele aldığı konulardaki görüşleri itibariyle Maturidi geleneğe bağlı kalarak oluşturmuştur. Bunu yaparken de Ebu Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* ve Nesefi'nin *Akaid*'inden istifade etmiştir.⁵⁵

2.6.2. KASÎDE-İ NÛNİYYE ŞERHLERİ

2.6.2.1. Arapça Şerhler

2.6.2.1.1. Şemseddin Ahmed b. Kadı Musa el Hayalî (ö. 875/1470):

Fatih Sultan Mehmed dönemi alimlerinden olan Hayalî, Hızır Bey'in yardımcılığını üstlendiği talebelerinden biri olmuştur. İznik müderrisi olan Hayalî 33 yaşında vefat etmiştir ve Bursa'da medfundur.⁵⁶

⁵⁴ M. Said Yazıcıoğlu, **a.g.md.**, s. 571.

⁵⁵ M. Said Yazıcıoğlu, **a.g.md.**, s. 571.

⁵⁶ Mecdi, a.g.e., s. 158., Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin**, s.132., Süreyya, **a.g.e.**, s.656.

Hayalî mahlası, onun çalışmalarındaki titizliği ve üslubunun nezaketinden gelmektedir. İlmî silsilesi ise Hızır Bey, Molla Yegân, Molla Fenârî vasıtasıyla Fahreddin er-Râzî'ye kadar ulaşmaktadır.⁵⁷

Hayalî tefsir, usul-i fıkıh ve Arap diline dair şerh ve haşiyeler yazmışsa da daha çok kelimelerde yoğunlaştığı görülmektedir. Arapça, Farsça ve Türkçe'ye olan hakimiyeti ile birlikte kelimelerin ilmine dair birçok eser ortaya koymuştur. Haşiyeye ala *Şerhü'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, *Haşiyeye ala Şerhi Tecridi'l-Akaid*, *Haşiyeye ala Şerhi'l-Makasid*, *Haşiyetü Şerhi'l Mevakif*, *Haşiyeye ala Risâleti İsbati'l-Vacib* kelimelerin ilmine dair yazdığı eserlerdir.⁵⁸

Hayâlî'nin yazmış olduğu şerhler hâşiyeler de yazılmıştır. Bunlar: Âyinezâde Muhammed Şemseddin Sîrozî (ö. 1100/1688-1699)⁵⁹ 'nin Hâşiyeye alâ Şerhi Nûniyye li'l-Hayâlî ve Muhammed Emîn el-Üsküdârî (1151/1738)⁶⁰'nin Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Hayâlî eserleridir.

2.6.2.1.2. Muhammed b. Hasan el Hâfîzu'l-Kebir (ö. 1154/1741):

Kasîde-i Nûniyye'ye yazılan en uzun şerhlerden biri olup el-Hâfîzu'l-Kebir yani Büyük Hafız ismi ile bilinmektedir.⁶¹ Müellif Kasîdenin son on beş beytini şerh edemeden vefat etmiştir.⁶²

2.6.2.1.3. Muhammed İsmet b. İbrahim Hacı Çelebi (ö. 1160/1747):

Kasîde-i Nûniyye'ye yönelik iki şerhi vardır. Birincisi *el-Fevaidü'n-Nadriyye fi Halli'n-Nûniyyeti'l-Hidriyye*, ikincisi ise *er-Rifdü'n-Nadır alâ Akâidi'l-Hıdır*'dir. Nakşibendi tarikatına müntesip olan Hacı Çelebi, Merkez Efendi kabristanında medfundur. *Haşiyeye ale'l-Cami*, *ed-Dürerü's-Seniyye fi Fadaili'd-*

⁵⁷ Ali Bebek, "Hayali", **DİA**, C.17., s. 3.

⁵⁸ Ali Bebek, **a.g.md.**, s. 4-5.

⁵⁹ Bursalı Mehmed Tahir, **a.g.e.**, C.1, s.367.

⁶⁰ Bağdatlı İsmail Paşa Hediyyetü'l-ârifin eserinde Üsküdârî hakkında Kasîrîzade ismini kullanmaktadır. Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, **a.g.e.** c.2, s.324., İki farklı isimde Üsküdârî'nin oluşu ve birbirlerinin aynı tarihlerde yaşayıp nispet edilen eserlerin de birbirlerine yakın olması sebebiyle araştırmalarda karıştırılabildiğine dair; Ayrıca Bkz: M. Sait Özervarlı, "Bir Osmanlı Düşünür ve Kelamcısı: Mehmed Emin Üsküdârî", **Üsküdar Sempozyumu**, C.2, İstanbul 2005.

⁶¹ Bağdatlı İsmail Paşa, **a.g.e.** c.2, s.325-326.

⁶² M. Said Yazıcıoğlu, **a.g.md.**, s. 571.; Bkz. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, nr. 2095, 2096.

Devleti'l-Osmaniyye, Feydu'l-Hâdi Şerhu Tuhfetü'ş-Şâhidî eserlerinden bazılarıdır.⁶³ Yazmış olduğu *Kasîde-i Nûniyye* şerhlerinin birçok nüshası bulunmaktadır.⁶⁴

2.6.2.1.4. Osman b. Abdullah el-Kilîsî el-Uryânî (ö. 1168/1754):

Hayru'l-Kalâid *Şerhu Cevahiru'l-Akâid* ismiyle *Kasîde-i Nûniyye* şerhi yazmış olan Uryani, 1168 yılında Medine'de Hz. Osman'ın kabri civarına defnedilmiştir. Ayrıca *Şerhu Kasîde-i Hemziyye, Şerhu Hizbu'l-A'zam, Şerhu Avâmil, Şerhu'l-Elfiyye* gibi eserleri vardır.⁶⁵ Şerif Paşazade Mehmed Esad Efendi tarafından Türkçe'ye çevirilmiştir.⁶⁶

2.6.2.1.5. Muhammed Tahir Lâlezârî (1204/1789):

el-Cevâhiru'l-Kelâmiyye fi Testîri Esrâri'n-Nûniyye, Hızır Bey'in *Nûniyye*⁶⁷'sine yazdığı şerhtir. Lâlezârî'nin, rivayetlerden hareketle İstanbul doğumlu olduğu görüşü kuvvetle muhtemeldir. Eserleri genellikle şerh ve risale şeklinde olup kelimeler ve tasavvuf alanında yoğunlaşmıştır. Gazzâlî, Abdulkâdir Geylânî, Fahreddin Râzî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi isimlere atıp yaparak kelimeler-tasavvuf sentezi yapmaya çalışmıştır.⁶⁸ Ayrıca Lâlezârî'nin *Nûniyye* şerhi 2018 yılında Hakan Kutlu tarafından da yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.⁶⁹

2.6.2.1.6. Davud b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî (ö. 1169/1756):

Şerhu'l-Kasîdet'i-Nûniyye't-Tevhîdiyye adlı Arapça şerhi vardır.⁷⁰ Aslen Karşılı olan müellifin birçok ilimde şerh ve haşiyeleri bulunmaktadır. *Şerhu alâ*

⁶³ Bağdatlı İsmail Paşa, **a.g.e.**, C.2, s.325-326., Bursalı Mehmed Tahir, **a.g.e.**, C.1, s.363-364., M. Said Yazıcıoğlu, **a.g.md.**, s. 571

⁶⁴ Bkz. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 1233, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, nr. 1402; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, nr. 2100, 2101, 3249.

⁶⁵ Bursalı Mehmed Tahir, **a.g.e.**, C.1, s.367.

⁶⁶ M. Said Yazıcıoğlu, **a.g.md.**, s. 571.

⁶⁷ Bkz. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 1214, Hafid Efendi Koleksiyonu, nr. 142, Reşid Efendi Koleksiyonu, nr. 141; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 648.

⁶⁸ İlyas Çelebi, "Lâlezârî", **DİA**, C.27, s.89-90.

⁶⁹ Hakan Kutlu, Muhammed Tâhir b. Muhammed el- Lâlezârî'nin "el-Cevâhiru'l-kelâmiyye fi testîri esrâri'n-nûniyye el-kelebiyye" adlı eserinin tahkik ve tahlili, **İstanbul Üniversitesi**, 2018, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

⁷⁰ M. Said Yazıcıoğlu, **a.g.md.**, s. 571.

Usuli'l-Hadis li'l-Birgivi, Şerhu İsagoci, Risale fi Beyani'l-Kaza ve'l-Kader eserlerinden bazılarıdır.⁷¹ Ayrıca Kasîde-i Nûniyye şerhi Ömer Ergül tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.⁷²

2.6.2.1.7. İsmail Müfid Efendi İstanbulî (ö. 1217/1802):

Aslen İstanbullu olup Nakşibendî tarikatı halifelerindedir. Ömrü boyunca birçok eser telif eden Müfid Efendi Davudpaşa Camii haziresine defnedilmiştir.⁷³ *Kasîde-i Nûniyye Şerh ve Tercüme-i Manzumesi, Kasîde-i Nûniyye* eserine yazdığı şerhidir.⁷⁴

2.6.2.1.8. Ahmed b. Muhammed b. İshak Kazâbâdî (1163/1750):

Tokat Kazâbâd'da (Kazova) dünyaya gelmiştir. Süleymaniye Camii'nde dersler veren Kazâbâdî daha sonra Mekke kadılığı görevine getirilmiştir. Tasavvuf ehline karşı muhalif bir tavrı olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Hızır Bey'in Kasîdesine yazdığı *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*⁷⁵ eseri bulunmaktadır.⁷⁶

2.6.2.1.9. İbrahim b. Abdulvehhab:

Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye adlı eseri olup, vefat tarihi hakkında bir bilgiye ulaşamadığımız müellifin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır.⁷⁷

2.6.2.1.10. Muhammed b. Ahmed el-Gümülcinevî (ö. 1203/1788):

Tezimizin ana konusunu oluşturan *Şerhu Ebyati'n-Nûniyye* eserinin müellifidir. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgilerin kaynaklarda yer almadığı

⁷¹ Bursalı Mehmed Tahir, **a.g.e.**, C.1, s.309.

⁷² Ömer Ergül, "Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye adlı eserinin tahkik ve değerlendirmesi", **Marmara Üniversitesi**, 2017, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

⁷³ Bursalı Mehmed Tahir, **a.g.e.**, C.1, s. 243.

⁷⁴ M. Said Yazıcıoğlu, **a.g.md.**, s. 571.; Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu, nr.237/2.

⁷⁵ Bkz. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu, nr. 2153, Süleymaniye Ktp., Laleli Koleksiyonu, nr. 2380.

⁷⁶ Mustafa Öz, "Kazâbâdî", **DİA**, C.25, s.120.

⁷⁷ Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Koleksiyonu, nr. 2168.

Gümülceinevî hakkında daha detaylı anlatım, çalışmamızın ilerleyen safhasında ele alınacaktır.

2.6.2.2. Türkçe Şerhler

2.6.2.2.1. *Davud b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî (ö. 1169/1756):*

Arapça şerhini yukarıda bahsettiğimiz Davud-i Karsî'nin bir de Türkçe şerhi bulunmaktadır. Arapça şerhi daha meşhur olan müellifin Türkçe şerhinin olduğunun bilinmemesi araştırmacıları yanılgıya düşürmektedir.⁷⁸ *Şerh-i Kasîde-i Nûniyye*'nin birçok nüshası bulunmaktadır.⁷⁹

2.6.2.2.2. *Damad-ı Gelenbevî Seyyid Muhammed Şükrî:*

Tuhfetü'l-Fevâid alâ Cevâhiri'l-Akâid adlı *Kasîde-i Nûniyye* şerhi olan Damad-ı Gelenbevî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. 18. yy sonları ve 19. yy başları arasında yaşadığı tahmin edilmektedir.⁸⁰

2.6.2.2.3. *Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912):*

Metâlib-i İrfâniyye ve İzâhât-ı Nûniyye, Manastırlı İbrahim Hakkı'nın şerh ve izahlarından oluşan Türkçe eseridir. Hicri 1896'da basılan bu eser 144 sayfadan oluşmaktadır.⁸¹

⁷⁸ Cemil Akpınar, "Davud-i Karsî", *DİA*, C.9., s. 30.

⁷⁹ Bkz. Süleymaniye Ktp., Kasıdecizade Koleksiyonu, nr.166, Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu, nr.1177/3.

⁸⁰ Bkz. Ömer Aslan, "Kasîde-i Nûniyye'nin Tuhfetü'l-Fevâid alâ Cevâhiri'l-Akâid Adlı Şerhinin Sadeleştirilerek Ahiret Konusunun Değerlendirilmesi", *Erciyes Üniversitesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1996.

⁸¹ Süleyman Baki, "Manastırlı İsmail Hakkı Efendi: Hayatı ve Kelam Alanındaki Eserleri", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar, Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı*, s.99, İstanbul 2014.

2.6.2.2.4. *Mustafa Behçet b. Mehmed Salim Uranyevî:*

Sunûhât-ı Vehbiyye ve Esrâr-ı Nûniyye adlı Türkçe şerhi matbûdur. 68 sayfadan oluşan eserin giriş kısmında Hızır Bey'den bahsedip Abdülhamid Han'a dua etmektedir.⁸²



⁸² Bkz. Mustafa Behçet, **Sünûhât-ı Vehbiyye ve Esrâr-ı Nûniyye**, el-Matbaatü'l-Edebiyye, Mısır, 1318, s.2-3.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. MUHAMMED B. AHMED EL-GÜMÜLCİNEVÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

3.1. HAYATI

Asıl adı Muhammed b. Ahmed el-Gümülcinevî olup hayatı hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Tabakât eserleri ve birçok ansiklopedi eseri incelendiğinde Gümülcinevî hakkında Bursalı Mehmed Tâhir hariç herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Eserleri devrinin birçok önde gelen isminin övgüsünü kazanmış olması ve yaşadığı dönem itibariyle de çok eski bir tarihten söz edemeyişimize rağmen kendisi hakkında bir kaç cümle dışında bilgi bulunamamıştır.

Bursalı Mehmed Tâhir'in belirttiği üzere Gümülcinevî, hicri 1203 yılında İstanbul'da vefat etmiş ve Emîr Buhârî Tekkesi⁸³ haziresine defnedilmiştir. *Şerh-i Ebyât-i Nûniyye*, 2.3. *Risâletü't-Ta'rîf fi Tercemeti'l-Mevlidi's-Şerîf* ve *el-Meslekü's-Sedâd Fi'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyye ve Ef'âli'l-Îbâd* adlı eserleri bulunmaktadır.⁸⁴

3.2. ESERLERİ

3.2.1. Şerh-i Ebyat-ı Nûniyye:

Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye* eserine yazdığı bir şerh olup sadece ilahiyat (metafizik) konularını ihtiva etmektedir. Eser, tezimizin ana konusunu oluşturduğu için tafsilatlı incelenmesi daha sonra yapılacaktır.

⁸³ Nakşibendî tarikatının en önemli şeyhlerinden Emîr Buhârî'nin adını taşıyan tekkelerdir. Fatih, Ayvansaray ve Edirnekapı Otakçılar'da toplamda üç farklı tekkeden oluşmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: M.Baha Tanman, "Emîr Buhârî Tekkesi", **DİA**, C.11, s.126-128.

⁸⁴ Bursalı Mehmed Tâhir, **a.g.e.**, C.2, s.8.

3.2.2. el-Meslekü's-Sedâd Fi'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyye ve Ef'âli'l-Îbâd:

Gümülcinevî'nin irâde-i cüz'iyye ile alakalı olarak kaleme aldığı bir risale olup eserin birçok yazma nüshası bulunmaktadır.⁸⁵ Risalenin Esad Efendi koleksiyonu 1180 demirbaş numaralı nüshanın istinsah tarihi 1759 h. olarak kaydedilmiştir. Risalede, kulların fiileri ve irade konuları etrafında Ehl-i Sünnet, cebriyye ve kaderiyye ekollerinin görüşlerine yer verilir. Risalede ele alınan diğer konular arasında ise kesb nazariyyesi, saadet-şekavet halleri ve Allah'ın ilim sıfatının irade-i cüz'iyye ile ilişkisi zikredilebilir. Bu risale üzerine Sakarya Üniversitesi'nde, Rufat Karamahmutoğlu tarafından 2002 yılında tahkik-inceleme formatında bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁸⁶

3.2.3. Risâletü't-Ta'rîf fi Tercemeti'l-Mevlidi'ş-Şerîf:

Mahmud b. Abbas b. Süleyman'ın yazdığı mevlid-i şerifin tercümesi olan bu eser dönemin birçok aliminin övgüyle bahsettiği bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Seyyid Murtaza Efendi (ö. 1171/1758), Damadzâde Feyzullah Efendi (ö. 1157/1761), Mirzazâde Mehmed Said Efendi (ö. 1188/1775) ve Ebû İshak İsmail Efendi'nin (ö. 1137/1725) oğlu kazasker görevinde bulunmuş Lütfullah tarafından risalenin zahriyesine takriz yazmışlardır.

Gümülcinevî bu eseri Sultan III. Osman'a hediye ettiğini bildirmektedir. 3 yıl boyunca yani 1754-1757 yılları arasında saltanatı devam ettiği düşünülürse Gümülcinevî'nin eserini bu tarihlerde yazmış olduğu ortaya çıkmaktadır.

Eser tercüme olarak Osmanlı Türkçesi ile yazılsa da giriş kısımları Arapça yazılmıştır. Müellifimiz eserde peygamberimizin mevlidine dair bilgileri ortaya koyup bazı yerlerde düzeltme ve eklemeler yaptığını belirtmektedir. Yer yer manzumeler ile de eserin içeriğini çeşitlendirmektedir. Bu eserin ayrıca birçok farklı nüshası bulunmaktadır.⁸⁷

⁸⁵ Risalenin nüshaları için bkz. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 1180; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 3670; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4943.

⁸⁶ Bkz. Rufat Karamahmutoğlu, "Muhammed Gümülcinevî ve "el-Meslekü's Sedâd fi'l Îrâdeti'l Cüz'iyye ve Ef'âli'l-Îbâd" Adlı Eseri", **Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2002.

⁸⁷ Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, nr. 4401, 4463; Laleli Koleksiyonu nr. 2020.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. ŞERH-İ EBYÂT-I NUNİYYE’NİN TAHLİLİ

Kaside-i Nûniyye şerhlerinden biri olan eserin tahliline başlamadan önce genel bir çerçeve analiz etmede yarar görmekteyiz. Zira eserin ve bununla beraber müellifin anlaşılması bu tür bir inceleme ile açığa çıkarılması açısından önem arz etmektedir. Müellifimiz Muhammed b. Ahmed el-Gümülcinevî diğer şerhler arasındaki konumu incelendiği vakit eserin şerhine farklı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Yalnızca ilahiyat/metafizik konularını ele alması diğer bahisleri şerhine dahil etmemesi ilk bakışta ortaya çıkacaktır. Bununla beraber ilahiyat bahislerinden olan irâde-i cüziyye/özgür irade meselesini dahi şerhine dahil etmediği görülmektedir. Daha sonra meseleleri felsefî-kelamî bir metod ile ele aldığı görülmektedir. Müellifimizin neden bu tür bir yaklaşım ile şerh yazdığı incelenecek olursa birkaç görüş ortaya koyulabilir. Bunlardan birincisi Gümülcinevî’nin yaşadığı dönem itibariyle Maturîdî-Hanefî çizginin belirgin bir şekilde ortaya çıkarıldığı ve felsefe meselelerinin tartışıldığı bir döneme denk gelmektedir. Eser incelendiği vakit bu yönlü bir şerh takip edildiği görülmektedir. Bununla beraber Gümülcinevî eserini ilahiyat bahisleri ile bitirmiş ve irade-i cüziyye meselesini de farklı bir risale olarak ele almıştır. Bunu da dönemin irade-i cüziyye meselesinin çok fazla gündem oluşturması ve irade-i cüziyye yazımının son derece yaygınlaşmasından dolayı müstakil bir risale üzerinden incelemeye tabi tuttuğunu söyleyebiliriz.

Gümülcinevî’nin eserinde referans aldığı isimler incelendiğinde ise kütüphanesinin zengin olduğu ve bir çok esere ulaştığı görülmektedir. Râzî, Semerkandî, Taftazânî gibi kelam ilminin en önemli isimlerinin yanında Sadru’ş-Şerîa gibi Türk-İslam ilim dünyasında yetişmiş Maturîdî/Hanefî mütekelliminden de etkilendiği görülmektedir. Bunların yanında ise Hayâlî’nin şerhinden oldukça etkilendiği ve sıklıkla eserine atıf yaptığı görülmektedir.

On iki beyitin şerhinden oluşan eserimizin beyitlerin açılarak başlıklandırma ile konular belirginleştirilmeye çalışılmıştır. Böylelikle meseleler bütün yönleriyle incelenmeye tabi tutulup beyitlerin içeriği ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

4.1. BİRİNCİ BEYİT

إِلْهِنَا وَاجِبٌ لَوْلَاهُ مَا انْقَطَعَتْ أَحَادُ سِلْسِلَةٍ حُقَّتْ بِإِمْكَانِ

“Allahımız vâcibü’l-vücuddur. Öyle olmasa, imkân ile kuşatılmış ihtimaller zinciri sona ermezdi.”

4.1.1. Vâcibu’l-Vücûd Problemi

Vâcibü’l-vücûd problemi İslam düşünce tarihinde en çok tartışma konusu edilen problemlerden biri olmuştur. Kavram, varlığı kendinden olan, var oluşunda başkasına muhtaç olmayan bir zâta işaret etmektedir. Terkibi oluşturan iki terimden ikincisi olan vücûd kavramına yakından bakılması gerekirse şunlar söylenebilir: Sözlükte varlık manasına gelen vücûd, bütün var olanların ortaklaşa taşıdığı özelliktir. İbn Sina’ya göre varlık, varlık adından başka bir şey ile açıklanamayan, her açıklamanın ilk prensibidir. Farabi’ye göre varlık ise insan aklının ulaşabileceği en genel kavramdır ve bu yüzden varlığın bir tanımını yapılamamaktadır. Eş’arî’ye göre ise varlık üzerinde bir tanımlamada doğru olan, varlığın varlıkla nitelenmesidir. Çünkü o, hakikatin kendisidir. Terkipteki diğer terim olan vâcib kavramı ise zorunlu demektir. Aklî bir hüküm olarak vâcib, aklın varlık ile ilişkisi hakkında verilen bir hükümdür.⁸⁸

İbn Sina, varlığı açıklarken onun varlığının bir illeti olması veya olmaması suretiyle açıklamaktadır. Eğer varlığının bir illeti var ise buna mümkün varlık, eğer her ne suretle olursa olsun varlığının bir illeti yok ise buna vâcibu’l-vücûd (zorunlu varlık) denileceğini söylemektedir.⁸⁹

Gümülcevinî, mevcûdun (var olanın) var olması hakkında şüphe edilmeyeceği yönünde varlığa dair hükmü bildirdikten sonra mümkün varlığın varlık sahasına getirecek kendi dışında bir sebebe muhtaç olduğunu bildirmektedir.

⁸⁸ Geniş bilgi için bkz: Seyyid Şerif Cürçânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, C.1, İstanbul, 2015, s.476; Yusuf Şevki Yavuz, Vücûd, **DİA**, C.43, s.136, İlyas Üzüm, “Hüküm”, **DİA**, C.18, s.465; Şaban Ali Düzgün, **Kelam**, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013, s.199; Hayrani Altuntaş, **İbn Sina Metafizigi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985, s.29; Mahmut Kaya, Fârâbî, **DİA**, C.12, s.149.

⁸⁹ İbn Sina, **Risaleler**, Avrasya Yayıncılık, Ankara, 2004, s.46.

Mümkün varlıktan hareketle, zorunlu varlığın ispatı konusunu işleyen Gümülcenevî, mümkün varlığın varlığının bir sebebe muhtaç olması ve onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir illetin olması gerektiği konusuna değinmektedir. Zira mümkün varlığın varlığını yokluğuna tercih edecek zorunlu bir varlığın olmayışı mümkün varlıklar için teselsül ve deviri zorunlu kılacaktır.

4.1.2. Teselsül ve Devir

Gümülcenevî, Vâcibu'l-Vücûd problemini açıklarken teselsül ve devirin bâtil oluşu konusuna değinmektedir. Zorunlu varlığın ispatı meselesinde gerekçe olarak zorunlu varlık olmasa teselsül gerekir ki o da batıldır diyen Gümülcenevî'nin teselsülün batıl olduğunu gösterme çabası, sistematik ve disiplinli bir problem çözme metoduna sahip olduğunun göstergesidir. Zira batıldır hükmünü verip gerekçesini belirtmeden devam etmek delillendirmeci (argümantatif) bir tartışmada noksanlığa sebebiyet verecektir.

Teselsül ve devir zorunlu varlığın ispatında yer tutan en önemli kavramlardır. Teselsül, mümkün varlıkların sebep-sonuç ilişkisi dairesinde sonsuza kadar devam etmesidir. Devir ise mümkün varlıkların birbirlerinin karşılıklı illeti olmasıdır.⁹⁰

Gümülcenevî teselsül ve devirden bahsederken aslında bunların birbirinden farklı olduğuna değinmektedir. Her ne kadar her ikisi de bâtil olsalar da teselsülün bâtil oluşunun açık olmayıp, istidlâl ile ancak ortaya çıktığını belirtmektedir. Bir diğer deyişle, teselsülü, batıl oluşunun illetinin daha gizli (ahfâ) olması yönüyle devirden ayırmaktadır.

Fahreddin Râzî'nin devirin zaruri olarak, istidlale gerek kalmadan batıl olacağını söylemesi Gümülcenevî'nin görüşünün kaynağına işaret etmektedir. Râzî'nin *el-Erbâin* kitabının devir ile ilgili kısmına değinen Gümülcenevî, devirin bir şeyin kendine zaman bağlamında tekaddüm etmesini gerektirdiğinden bunun batıl olduğu sonucuna varmaktadır.

Teselsülün batıl oluşuna dair delillere farklı vecihlerden yaklaşan Gümülcenevî buradan hareketle vâcibu'l-vücûdun varlığına ulaşmaktadır. Şayet mümkünler silsilesi sonsuza kadar uzanmış olsa orada mümkünlerden oluşan bir

⁹⁰ İlyas Çelebi – Bekir Topaloğlu, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, Üçüncü Basım, İstanbul, 2013, s.70; Metin Yurdağür, Devir, **DİA**, C.9, s.230-231.

silsile oluşacaktır ve bir illetin varlığına ihtiyaç duyulacaktır. Mümkünlerin bir illete muhtaç oluşu, illetinin kendisi veya bir cüz'ü olması bakımından iki farklı surette düşünülebilir. Ancak bir şeyin ya kendisinin ya da cüz'ünün bir illeti olması düşünülemez. Bu illetin, o şeyin kendisi dışında bir şey olması gerekmektedir. Bu yüzden bu illet, varlığında başka bir şeye muhtaç olmayan vâcibu'l-vücûd olmalıdır.

4.1.3. Burhân-ı Tatbik

Teselsülün iptalinde kullanılan bu delil Gümülcinevî'nin uzunca bahsettiği bir diğer konu olmuştur. Mümkün varlık ve bununla birlikte teselsül ve devir konularını sırasıyla işledikten sonra teselsülün batıl oluşunu burhan-ı tatbik ile delillendirmiştir. Farazî olarak düşünülen iki malûl zincirini birbirleriyle çakıştırma anlamına gelen burhân-ı tatbik teselsülün iptalinde başvurulmuş en önemli delillerden biridir.⁹¹

Burhân-ı tatbiki özet olarak şu şekilde açıklanmaktadır: Bir illet-ma'lul silsilesinin son mal'lulden başlayarak sonsuza kadar gittiğini farz edelim. İkinci bir silsile olarak da birinci silsilenin başladığı noktadan bir sayı önce düşünelim. Daha sonra birinci silsilenin birinci ma'lulu ikinci silsilenin birinci ma'lulu ile, birinci silsilenin ikinci ma'lulu ikinci silsilenin ikinci ma'lulu ile aynı hizada olacak şekilde çakıştırılır (tatbik). Birinci silsilenin, eksik ve kısa olan ikinci silsile ile karşılık bulduğunu söylememiz imkansız olacaktır. Nitekim ikinci silsilede mevcut olmayan bir şey birinci silsilede bulunmaktadır (birinci silsile uzun ve fazladır). O halde birinci silsileye göre eksik ve kısa olan ikinci silsile bir noktada sona erecektir. Bu sebeple sonlu olan kemiyetten belirli miktarda fazla olan kemiyet de sonlu olacağından birinci silsile de sonlu olacaktır. Böylece illet-ma'lul ilişkisi de sonlu olacaktır.⁹²

Gümülcinevî burhân-ı tatbikin nasıl bir yöntem olduğunu adım adım açıklamıştır. Burhân-ı tatbik sırasında iki farklı silsileden söz ederken bunların

⁹¹ Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s.114; İlyas Çelebi – Bekir Topaloğlu, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, s.51.

⁹² Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s.115; İlyas Çelebi – Bekir Topaloğlu, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, s.51; Osman Demir, **Teselsül**, **DİA**, C.40, s.537.

sonluluğuna değinmiştir. Bu açıklamadan sonra iki silsilenin sonsuz (gayrı mütênâhi) olduğunu farzetmenin hulf⁹³ olduğunu söylemektedir.

Burhân-ı tatbikin sadece sayılar, Allah'ın malûmâtı ve makdûrâtı ve feleklerin (gökteki cisimler) devirleri sebebiyle yok sayılmaya çalışıldığından bahseden Gümülcinevî buna karşı cevap vermektedir.

Sayılar sebebiyle burhân-ı tatbikin nakzedilmesi gerektiğini düşünenlere cevap olarak, 'sayıların itibârî olduğu ve hariçte her hangi bir varlığının olmaması' olarak açıklık getirmektedir. Aynı şekilde Allah'ın malûmâtını makdûrâtı ile tatbik (akıştırmak) gibi bir delil de öne sürülemez. Çünkü her ikisi de sonsuz olmakla beraber malumatı makdûrâtından daha fazladır. Üçüncü olarak feleklerin dönüşleri de bize göre sonludur onlar da sonsuz değildir diyerek burhân-ı tatbike getirilen eleştirilere cevap vermektedir.⁹⁴

4.2. İKİNCİ BEYİT

كَذَا الْحَوَادِثُ وَالْأَرْكَانُ شَاهِدَةٌ
عَلَى وُجُودِ صَانِعِ قَدِيمِ بَانَ

“Aynı şekilde olay ve varlıklar, kadim olan bir yaratıcı mücidin varlığına şahittir.”

4.2.1. Hudüs Delili

Hudüs delili kelamcılarının Allah'ın ispatı meselesinde en çok kullandıkları delillerden biridir. Hudüs delinin yanında ise inayet, nizam, imkan, gaye, gibi birçok delil de Allah'ın varlığının ispatında kullanılan delillerden bazılarıdır.

Hudüs delili, maddenin bölünemeyen en küçük parçasını teşkil eden cevher ve cevherlerin özelliklerini oluşturan arazların sonradan yaratılmışlığını konu edinen, buradan hareketle âlemin sonradan yaratıldığı sonucuna varılan bir istidlâl yöntemidir.

⁹³ Hulf: Bir iddianın doğruluğuna, zıddının imkansızlığını kanıtlamak suretiyle istidlâl etme olarak tanımlanmaktadır. Mantıkta bir kıyas terim olarak kullanılan hulf, iddianın zıddını kabul etme durumunda nasıl bir çıkmaza düşüleceğini ortaya koyarak, üne sürülen iddianın zorunlu olarak kabul etmeyi dile getirmektedir. Örnek olarak, 'Bir şey kendini yoktan var edemez' önermesi, zıddı olan 'Bir şey kendini yoktan var edebilir' önermesinin imkansızlığı ile ispat edilmektedir. Bkz: İlyas Çelebi – Bekir Topaloğlu, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, s.131-132.

⁹⁴ Ayrıca bkz: Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s.114-115.

İlk olarak Mutezili Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) tarafından kullanılan bu yöntem İmam Mâturidî (ö. 333/944) tarafından da çok yakın bir şekilde kullanılmış ancak İmam Eş'arî (ö. 324/936) tarafından kullanılmamıştır.⁹⁵

Hudus, Kelamcılar ve Felsefeciler arasında tartışılan bir tabirdir. Hudûsün, 'Hudus-i zamanî' manasında kullanılmasını kabul etmeyen felsefeciler, hudusun zât bakımından öncelik sonralık esasına dayanan 'hudus-i zâtî' anlamını tercih ederler. Hudus-i zamani, zaman bağlamında öncelik sonralık esasına dayanır ve babanın kadîm (eski) oğlun hâdis (yeni) olması bu manaya işaret eden bir örnek konumundadır. Hudus-i zât ise illetin malulden önce gelmesi kıdem (eski olmak), malulün illetten sonra olması da hâdis olarak değerlendirilir. Işıkların kaynağı olan Güneş burada hudus-i zâtî kapsamında değerlendirilir. Güneş burada illet, ışıklar ise maluldür.⁹⁶

Gümülcinevî hâdis kavramını açıklarken felsefeciler ve kelamcılar için ne ifade ettiğini açıklama yoluna başvurmuştur. Felsefecilere göre mümkün mevcûdat bir başlangıcına (mebde') işaret eder. Kelamcılara göre ise hadis olan varlıklar bir muhdise (yaratıcı) işaret etmektedir. Cumhuriyet bu konudaki görüşünün zarurî⁹⁷ bir bilgi olduğunu ifade etmiştir. Nasıl ki bir kimse yüksek bir bina gördüğünde bu binayı inşa eden bir usta olduğuna kanaat getiriyorsa, mümkün mevcûdatı da yokluktan varlığa çıkaran vâcib olan bir muhdisi vardır.

⁹⁵ Bekir Topaloğlu, **İslam Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1992, s.80.

⁹⁶ Süleyman Uludağ, **İslam'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2014, s.93-94.

⁹⁷ Zarurî Bilgi: Düşünmeye ihtiyaç duymadan ilk nazarda hâsıl olan bilgidir. Parça bütünden küçüktür önermesinde olduğu gibi. Bkz: Tefâtâzani, **Şerhu'l-Akâid**, s.103; İlyas Çelebi – Bekir Topaloğlu, **a.g.e.**, s.345-346.

4.3. ÜÇÜNCÜ BEYİT

خَلْقُ الْخَلْقِ خِلْوًا عَنْ مَخَالِفَةٍ إِذْ لَا تَوَارِدُ يَنْفِي الْقَوْلَ بِالثَّانِ

“Mahlûkatın yaratılması muhalefetten hâlî olarak ikinci bir tanrının sözünü imkânsız kılar.”

4.3.1. Tevhidin Delilleri (Burhân-ı Temânu’ve Burhân-ı Tevârüd)

Allah’ın birliği demek olan tevhid O’nun zâtında, sıfatlarında, fillerinde bir olması, kısımları, cüz’ü olmaması manasını taşır.⁹⁸

Tevhidin ispatı konusunda kelamcıların Kur’an’dan hareketle delil getirmeye çalıştıkları görülmektedir. Kelamcılar sadece naklî deliller ile sınırlı kalmamış aklî delillere de başvurma yoluna gitmişlerdir.⁹⁹ Enbiya suresindeki: “Eğer yer ile gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı, bunların ikisi de fesada uğrardı.”(Enbiyâ, 21/22) ayetinden hareketle ortaya çıkan birden çok ilah tartışması kelamcıları bu konuya açıklık getirip aklî yöntemler kullanma yoluna sevk etmiştir. Zira ayetten hareketle Allah’tan başka bir ilahın varlığı, var ise iradede oluşacak olan ittifak veya ihtilaf problemi tartışma konusu olmuştur.

Allah’ın birliğini delillendirmede en çok kullanılan aklî delillerden burhân-ı temanu olmuştur. Gümülcinevî bu delilin ne olduğunu, yöntemini ve nasıl bir sonuca ulaştırdığını açıklamıştır. İki ilahın var olacağı varsayımından hareketle kendi aralarında üç tercih olacağına değinmiştir. Bunlar:

- 1- Hiç birinin alemin yaratışında söz sahibi olamaması
- 2- Veya her ikisinin de irade ettiğinin olması
- 3- Ya da birinin irade ettiğinin olması diğerinin olmaması.

Görüldüğü üzere üç şık ortaya çıkmaktadır. Birinci ihtimal göz önünde bulundurulduğunda her birinin de aciz oluşunu gerektirir ki bu da mümtenedir. İkinci ihtimal de ise birinin irade ettiğini diğerinin de irade etmesi ‘tercih bila müreccih’¹⁰⁰

⁹⁸ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, C.2, Matbaa-ı Âmire, İstanbul, 1340-1342, s.95-96.

⁹⁹ İsmail Şık, Burhân-ı Temanû’ya Eleştirel Bir Yaklaşım, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.10, S.2, 2010, s.22.

¹⁰⁰ Tercih Bila Müreccih: Diğerinden üstünlüğünü haklı çıkaracak bir durum yokken aynı konumdaki iki delilden birini ve onun gerektirdiği hükmü ötekine tercih etme. Bkz: İlyas Çelebi – Bekir Topaloğlu, **a.g.e.**, s.313.

ilkesi sebebiyle bu durum da batıl olacaktır. En son olarak üçüncü ihtimalde iki zıttın birleşmesi (içtima-ı zıddeyn) ortaya çıkacaktır. Bu sebeple iki ilahtan birinin acizliğine sebep olacaktır. Gümülcenevî tüm bu ihtimalleri sayıp iki ilah olamayacağını sebeplerini de açıkladıktan sonra Allah'ın tevhid sıfatı gereğince zâtında ve sıfatlarında bir olduğu ile konuyu sonlandırmaktadır.

4.4. DÖRDÜNCÜ BEYİT

حُكْمًا الْوَجُوبِ وَالْإِمْكَانِ سَيِّانٍ

وَدَائِهِ كَيْسَ مِثْلِ الْمُمْكِنَاتِ فَمَا

“Allah’ın zatı yaratılanlar gibi değildir. Öyle ise vâcibü’l-vücutun hükmü yaratılanların hükmü ile eşit değildir.”

4.4.1. Allah’ın Zâtı Meselesi

Zât kelam ilminde ilahi sıfatların kendisiyle kâim olduğu Allah’ı ifade etmektedir.¹⁰¹ Allah yaratılanlara benzemeyip, kendi zâtıyla kâim ve kadim olandır. O’nun cevher, cisim veya araz olması ya da bir surette ve şekilde olması, bir mekanda bulunması, renk, tat ve kokusunun olması imkansızdır.¹⁰²

Zât, mâhiyet ve hakikat terimleri ile çoğunlukla aynı mana da kullanılır. Hem zihinde hem de hariçte varlığı bulunan bir şeyi ifade etmektedir. Bir şeyin zâtı denildiğinde de bundan, varlığını devam ettirmesini sağlayan bütün cüzleriyle beraber o şeyin kendisi anlaşılmaktadır.¹⁰³

Ehl-i Sünnet kelamında sadece mevcûdu ifade eden zât Mutezile için ise kem madum hem de mevcûdu kapsamaktadır. Bu yönüyle zât kavramı ‘şey’ kavramından daha dar bir manaya işaret etmektedir.¹⁰⁴

¹⁰¹ İlyas Çelebi – Bekir Topaloğlu, a.g.e., s.346.

¹⁰² Nureddin es-Sâbûnî, **el-Bidâye fî Usûli’-d-Din** (Mâtürîdiyye Akaidi), trc: Bekir Topaloğlu, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015, s.73; Abdulkâhir el-Bağdâdî, **Kitâbu Usûli’-d-Din (Ehl-i Sünnet Akâidi)**, trc. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016, s.97-112.

¹⁰³ Osman Demir, Zât, **DİA**, C.44, s.148-149.

¹⁰⁴ Murat Kaş, Mütেকaddimîn Dönemi Kelam Düşüncesinde Varlık ve Zât: Kâdî Abdülcebbar ve Cüveynî Eksenli Bir Okuma, **İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, C.2, S.2, 2017, s.281

Allah'ın zâtının diğer zâtlar ile farklılığına değinen değinen Gümülcinevî dört hâlden¹⁰⁵ bahsetmektedir. Mütakaddim kelamcılara bunlar vücûb (zorunluluk), hayat, bilgi ve kudrettir. Allah'ın zâtı işte bu dört halle diğer zâtlardan ayrıdır. Ebu Haşim el-Cubbâî'ye göre beşinci bir hâl daha vardır ki bu da uluhiyettir. Zorunlu ve mümkün varlığın zâtının ortaklığı meselesinde delillendirmelerine de değinen Gümülcinevî üç farklı yaklaşımdan söz etmektedir. Birinci delil, zât zorunlu ve mümkün olarak iki kısma ayrılmaktadır. Taksim edilen şey kısımlar arasında ortaktır. İkinci olarak varlık hakkında konuşurken, hususiyetler üzerinde tereddüt edildiği halde zâtın kendisinden bir şüphe edilmeyeceğini söylemektedirler. Ve son olarak 'malum olan ya zâttır ya da sıfattır' sözü gereği bu aklın kuşattığı bir durumdur. Şayet zâttan anlaşılan mana tek bir şey olmasaydı durum böyle olmazdı.

Yukarıda sayılan delilleri Gümülcinevî karşı görüş ile ortaya koymuştur. Ona göre ortaklık, zâtın mefhumundadır. Bilinmesi ve haber verilmesi mümkün olan şeydir ya da kendi kendine var olabilir.

4.4.2. Zorunlu Varlık Problemi

Gümülcinevî Vâcibu'l-Vücûd'un ispatı konusunda varlık ile ilgili kavramlara değinse de asıl olarak Sünnî kelam literatüründe varlığa dair açıklamalara tekrar değinmektedir. Zira konunun Allah'ın zâtı ve diğer zâtlar arasındaki farktan dolayı açıklanmaya ihtiyaç hissetmesi ve bu hususun önemine binaen tafsilatlı bir açıklama yaptığı kanaatindeyiz.

Gümülcinevî vücûb (zorunluluk) kavramının tanımına ilişkin Ehl-i sünnet kelamcılarının tariflerini ortaya koymaktadır. Bu konudaki Hanefî Mâturîdî kelamcılarına göre zorunlu varlık yokluğu düşünilemeyen ve kendi kendine var olan

¹⁰⁵ Ahvâl Nazariyesi: Ebû Hâşim el-Cubbâî'nin zât-sıfat ilişkisindeki problemi çözmek için ortaya koyduğu bir görüştür. Allah'ın sıfatlarının sadece zihinde tasavvur edileceğini savunan ehl-i sünnet ve buna mukabil sıfatların hem zihinde hem de hariçte zât ve mâhiyet olarak bir varlığa sahip olduğunu savunan Sıfâtiyye'ye karşı çıkmaktadır. Bunun yanında Mutezile ve İslam filozoflarının 'varlık mâhiyeti taşımayan isimler'olarak nitelemesini de isabetli bulmamaktadır. Varlık ve yokluk arasında yer alan bir üçüncü bir kavram ortaya koyarak ahval olarak nitelemiştir. Buna mukabil ehl-i sünnet kelamcılar varlık ve yokluk arasında üçüncü bir hâlin bulunmayacağını söylemektedir. Çünkü müstakil bir biçimde varlığı düşünilemeyen hâllerin ya ispat edilmesi ya da nefyedilmesi gerektiği şeklindedir. Detaylı bilgi için bkz: ¹⁰⁵ İlyas Çelebi – Bekir Topaloğlu, a.g.e.; Yusuf Şevki Yavuz, Ahvâl DİA, C.2, s.190-192; Osman Demir, Cüveynî'de Ahvâl Teorisi, İslam Araştırmaları Dergisi, S.20, İstanbul, 2008, s.59-61.

demektir. Vâcib bizâtihi ise Sadru'sh-Şerîa'nın da zikrettiği şekilde o, başkasının bir dahli olmaksızın kendi kendine var olabilen demektir. Ayrıca zât vücudun aynı mıdır gayrı mıdır meselesine de değinen Gümülcinevî, muhakkik kelimelerin zât ve vücûd ayırımına gitmediklerini zâtın vücûdun aynı olduğunu söylediklerini ifade etmektedir.

Daha sonra Eş'arîlere göre zorunlu varlığın ne ifade ettiğine değinen Gümülcinevî Eş'arî ve Matûridî kelamındaki farka temas etmektedir. Eş'arîlere göre zât, varlığını gerektirir. Bu bağlamda vâcib, zâtının vücudunu gerektirmesidir manasına gelmektedir. Ayrıca Devvanî'ye atıf yapan Gümülcinevî bu hususta zâtın varlığa tam bir illet teşkil ettiğini aktarmaktadır..

Gümülcinevî vücûd (varlık) ve zât konusunda Ehl-i sünnet kelimelerinin ihtilaf ettiği meselelere değinmekte ve zât ve varlık arasında nasıl bir alaka olduğuna işaret etmektedir. Varlığın ademî olup olmaması noktasında da görüşleri nakletmektedir.

Mâturidîlere göre varlık, zâta zait değildir ve ne ademî ne de itibaridir. Gümülcinevî bu konudaki görüşü Sadru'sh-Şerîa ve Semerkandî'den nakletmektedir. *El-Mevâkıf* ve *et-Tavâli*' müellifleri ise Eş'arîlerin cumhuriyetin varlığın itibari olup hariçte bir varlığının olmadığı görüşünde olduklarını belirtmektedirler.

Buradaki meselenin asıl itibariyle varlığın vücuda zait olup olmaması olarak değerlendiren Gümülcinevî, konunun bu yönüyle ele alınmasının daha münasip olduğunu söylemektedir. Mâturidîler varlık zâta zait değildir görüşüne tekrardan değinen Gümülcinevî bu konudaki referans aldığı kaynakları tekrar zikretmektedir. Eş'arîlere göre varlık zâta zait olandır. Bununla birlikte varlık dendiğinde bununla anlaşılan bazen zât bazen ise mâhiyetin kendisidir. Asıl tartışma ise varlığın kevn (oluş) manasında ifade edilmesidir. Zira problem zâtın zât olması bakımından kendisi olması mı yoksa araz olup zâta kaim olması bakımından mı ele alınması gerektiğidir. Gümülcinevî her iki taraf için de delil getirilmeye muhtaç olduğunu belirtip konuyu nihayete erdirmektedir.

4.5. BEŞİNCİ BEYİT

وَلَا مَحَلًّا لِأَعْرَاضٍ وَأَنْحَوَانِ

وَلَيْسَ كُتْلًا وَلَا جُزْءًا وَلَا عَرَضًا

“Allah, kül, cüz ve araz olmadığı gibi, araz ve varlıklara ait bir mekân da değildir.”

4.5.1. Allah’ın Yarattılmışlardan Tenzih Edilmesi

Evrenin yaratıcısı olan Allah cisim, cevher veya araz olması, bir mekanda bulunması, her hangi bir suret veya şekilde olması vb. yaratılmışlara özgü vasıflarda bulunmasının muhal olacağından bahsetmiştik.¹⁰⁶ Allah’ı yaratılmışların vasıflarından berî olduğunu ifade etmek olan ‘tenzih’ kavramı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda tenzih, Allah’ın zâtının kusur ve ayıplardan, yaratılmışların özelliklerinden uzak olduğunu ifade etmektir.¹⁰⁷

Allah’ın varlığının ispatından sonra temel mesele Allah’ı tanıma meselesidir. Zira Allah’ın zâtının bilinemeyişi ve insan idrakini aşması sebebiyle biz ancak onu kendi vasıf ve isimleriyle tanıyabiliriz. Bu noktada ne olmadığı meselesin hareketle Allah’ın tenzih edilmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır.

“O’nun benzeri olan hiçbir şey yoktur.” (Şûrâ 42/11) ayeti Allah’ın benzerinin olmayacağına, rakibi ve dengi olmayacağına delildir. Teftâzani bu ayeti yorumlarken iki yönüyle ele almaktadır. Birincisi, dengi ve benzeri olan her şey çokluk statüsünde bulunacağı için Allah için O birdir (tek) demek ortadan kalkacaktır ki böyle olmadığı açıktır. İkinci olarak ise kendine rakip bulunan her şey de yok olma (fenâ) statüsüne girecektir. Zira rakibi onun varlığını ortadan kaldırabilme imkanına erişecektir. Bu sebepledir ki, Allah için cisim ve araz kavramlarını ve bununla birlikte yaratılmışlara özgü vasıfları kullanmak batıl olmaktadır.¹⁰⁸

Tenzihî sıfatlar sayılamayacak kadar çok olmakla birlikte tenzihın ana konusu acizlik ve eksiklik meydana getirecek her türlü yaratılmışların vasıflarıdır.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Nureddin es-Sâbûnî, **a.g.e.**, s.61; Teftâzani, **a.g.e.**, s.119- 131.

¹⁰⁷ İlyas Çelebi – Bekir Topaloğlu, **a.g.e.**, s.313.

¹⁰⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbu’t-Tevhîd**, (trc. Bekir Topaloğlu), 9. Basım, TDV Yayınları, Ankara, 2017, s.73-74.

¹⁰⁹ Metin Yurdagür, Tenzih, **DİA**, C.40, s.472

4.5.2. Allah'ın Cüz ve Kısımlarının Olmasının İmkansızlığı Problemi

Abdulkâhir el-Bağdâdî Allah'ın cüz ve kısımlardan oluşacağını belirten üç farklı görüşün olduğunu belirtmektedir.

- 1- Beyâniyye: İlahlarının nurdan yaratılmış bir adam olduğunu belirtip organ nispet etmektedirler. Bununla beraber 'Rabbinin yüzü (vech) bâkidir' hareketle yüzü hariç diğer organlarının son bulacağına inanmaktadırlar.
- 2- Muğîriyye: İlahlarının organlarının hecâ (elif, vâv, he ve yâ) harfleri suretinde olduğunu iddia etmektedirler.
- 3- Dâvûd el-Cevâribî: Kadının cinsi organı ve sakaldan başka bütün organları nispet etmektedir.¹¹⁰

Allah'ın zâtı bakımından bir olup cüz ve kısımlardan oluşmadığına dair delil ise O'nun hayy, kâdir, âlim ve murîd sıfatlarıdır. Şayet O, cüz ve kısımlardan oluşsaydı, her bir cüz ve kısmında hayat, kudret, ilim ve irade sıfatları olması gerekirdi ve her biri kendi başına hayy, kâdir, âlim ve murîd olurdu. Eğer böyle olsa, cüz ve kısımlar birbirine karşı gelebilir, bazısı hayy, kâdir, âlim ve murîd iken bazısı da ölü, âciz, câhil ve unutkan olabilir. Bu durumda hayat ile hayy olana bu sıfatları tahsis edecek bir muhassıs olması gerekecektir ki bu da bir İlah'ın başka bir İlah'a muhtaç olmasına yol açacaktır. Bu da muhaldir.¹¹¹

Gümülcinevî Allah'ın cüz ve kısımlardan oluşmayacağını belirttiikten sonra cüz ve kısımlardan meydana gelmenin hükmünü ortaya koymaktadır. Zira cüz ve kısımlardan oluşmak cisim olan şeylerin özelliği konumundadır ki Allah bunlardan münezzehtir.

4.5.3. Allah'ın Bir Mekanda Karar Kılması Problemi

Gümülcinevî cisimlerin özelliklerinden olan cüz ve kısım kavramlarını Allah'tan tenzih ettikten sonra O'nun bir mekanda tehayyüz etmeyeceğini bildirmektedir. Bu bağlamda kelamcılar ve İslam filozofları arasında hayyiz kavramı

¹¹⁰ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, (trc. Ömer Aydın), İşaret Yayınları, İstanbul, 2016, s.103-104.

¹¹¹ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, 104-105.

farklılık arz etmektedir. Kelamcılara göre hayyiz, cisim gibi boyutları olan veya cevher-i ferd konumunda bulunan nesnelere kapladığı ve varlığı zihinde tasavvur edilebilen boşluk olarak tanımlanmaktadır. İslam filozofları ise hayyizi, kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyi olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte Cürçânî İslam düşüncesinde mekan ve hayyiz kavramlarını aynı manada tanımlamaktadır.¹¹² Diğer taraftan cisimlerin suretleri manasına gelen uzam (imtidât) kelamcılara göre mevhum, filozoflara göre ise gerçektir. Allah, uzamın cüzlere ve kısımlara ayrılmayı gerektirdiği için tüm bunlardan münezzehtir.¹¹³

Allah'ın bir hayyizde bulunmayacağına yönelik deliller şu şekilde incelenebilir: Allah şayet bir hayyizde bulursa O, ya hayyize eşit olacak ya da ondan eksik bir konumda bulunacak veyahut da hayyizden fazla olacaktır. Bu durumda ilk iki ifadeye göre O'nun sonunun olması gerekecektir.. Fazla olması da O'nun cüz ve parçalara ayrılacağı manasını taşıyacaktır.¹¹⁴

Gümülcevi O'nun bir mekanda tehayyüz etmeyeceğini bildirip aksine yönelik düşüncelerin vâcibu'l-vücûd anlayışına ters düştüğünü belirtmektedir.

4.5.4. Allah'ın Arazların Mahalli Olması Problemi

Bilindiği üzere sonradan yaratılan varlıklar cisim, cevher ve araz şeklinde üç çeşittir.¹¹⁵ Araz, cevher ve cismin geçici bir niteliği olup kendi kendine kâim olmayan ancak bir cevher veya cisimle kâim olan şeydir.¹¹⁶ Birleşme-ayrışma, hareket-sükun, güzel-çirkin gibi arazlar sonradan yaratılmışlardır, böyle olduğu akıl ve duyu organlarıyla sabittir. Çünkü iki zıddın bir araya gelmesi (aynı şeyde aynı anda ictiması) imkansızdır, o halde peş peşe gelmeleri gerekmektedir.¹¹⁷ Bu sebeple hadis olan arazların O'nun zâtında kâim olması mümkün olmamaktadır.

¹¹² Cürçânî, **Kitâbu't-Ta'rifât**, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1983, Beyrut, s.240; İlyas Çelebi – Bekir Topaloğlu, **a.g.e.**, s.124; İlhan Kutluer, “Mekan”, **DİA**, C.28, s.551.

¹¹³ Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s.126.

¹¹⁴ Teftâzânî, **a.g.e.**, s.127.

¹¹⁵ Pezdevî, **Usulu'd-Din**, (trc. Şerafeddin Gölcük), Kayıhan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2013, s.50.

¹¹⁶ Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s.123, İlyas Çelebi – Bekir Topaloğlu, **a.g.e.**, s.29.

¹¹⁷ Mâtürîdî, **a.g.e.**, s.60.

4.6. ALTINCI BEYİT

وَنَزَّوِ الْأِسْمَ عَنْ إِيهَامِ نُقْصَانِ

وَلَا تَقُلْ جَوْهَرًا أَيًّا عَنَيْتَ بِهِ

“Hangi anlamı kastedersen et O cevherdir deme. Allah’ın ismini noksanlık çağrıştıran vasıflardan da tenzih et.”

4.6.1. Allah’a Cevherdir Denmeyeceği Problemi

4.6.1.1. Cevher Kavramı

Cevher kavramının tanımına ilişkin kelamcılar ve filozoflar arasında bir ittifak olmayıp birbirlerinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu sebeple cevher tanımına ilişkin Eş’arîler, Mutezilîler ve filozoflar arasındaki tanımlamalara değineceğiz.

Eş’arîler: Cevher, hiçbir surette bölünme kabul etmeyendir ki buna cevher-i fert demektedirler.

Mutezile: Cevher tanımına dört farklı tanımlama getirmişlerdir. Bunlar:

- Hiçbir surette bölünme kabul etmeyen cevher-i fert.
- Bir bakıma bölünme kabul eden cevherî bir çizgi,
- İki açıdan bölünmeyi kabul eden cevherî bir yüzey,
- Üç açya bölünebilen doğal bir cisimdir.

Filozoflar: Cevher kavramının tanımına ilişkin dört farklı yaklaşım sergilemektedirler. Bunlar:

- Cevher, bir şeyde tahakkuk eden suret,
- Heyûla ve madde denen formun gerçekleştiği yer,
- Veya her ikisinden meydana gelen bir cisim,
- Ya da bunların dışında kalan şeylerdir ki bunlar da nefis ve akıl gibi soyut şeylerdir.¹¹⁸

Cevher kavramı bazı İslam filozofları ve kelamcılar arasında farklı tanımlamalara sebep olmuş ve Allah hakkında cevher denip denmeyeceği meselesi ortaya çıkmıştır.

¹¹⁸ Abdullatif el-Harputî, **Tenkîhu’l-Kelâm Fî Akâid-i Ehli’l İslâm**, (tercüme ve hazırlayan: İbrahim Özdemir, Fikret Karaman), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Elazığ, 2000, s.70-71.

Meselenin ele alınışı bakımından farklı bir yaklaşım sergileyen Gazzâlî, cevher kavramının dil ve şeriat açısından da incelenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Cevher kavramının Allah için kullanılıp kullanılmaması konusu dilin vaz'ına uygun olup olmamasıyla ilgilidir. Şeriat bakımından ise bu fıkıhçıların araştırması gereken bir meseledir. Burada da iki farklı görüş vardır. Birincisi Allah hakkında ancak şeriatın izni ile isim verileceği söylenirse o zaman Allah için cevherdir demek haram olacaktır. İkinci olarak da nehy ile bir yasaklama olup olmadığına bakılır. Eğer böyle bir durumda yanlış anlaşılmaya sevk edecek bir ihtimal ortaya çıkarsa bundan kaçınmak gerekecektir. Şayet bu ihtimal yok ise cevher isminin Allah için kullanımında bir haramlık söz konusu olmayacaktır.¹¹⁹

Gümülcinevî cevher kavramının filozoflar arasında Allah için kullanıldığından bahsetmiştir. Buradaki cevher kelimesinin delalet ettiği mana, 'zâtın mütehayyiz olması'dır. Ancak Gümülcinevî buradaki beytin Allah için her ne surette olursa olsun cevher olarak isimlendirilmeyeceğine işaret ettiğini belirtmektedir. Zira cevher manasının aklî olarak tehayyüz manasını çağrıştırdığından bahsetmektedir. Hristiyanların bu konudaki teslis görüşü de bu doğrultudadır. Hristiyan inancına göre Allah cevherdir ve O üç ezeli ve kadim (ekânim-i selâse)'den oluşmaktadır ki bunlar da baba, oğul ve kutsal ruhtur. Gümülcinevî, aklî olarak Allah cevherdir denmeyeceğini bildirdikten sonra, şeriatın de böyle bir isimlendirmeye izin vermediğini belirtmektedir.

4.6.2. Allah Hakkında Kullanılan İsimler Problemi

Allah hakkında hangi ifadelerin kullanılmayacağı tartışma konusu olduğu gibi hangi isimlerin kullanılması gerektiği konusu da tartışmalıdır. Mutezile ve Kerrâmiyye'nin bu konudaki tutumu Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından reddedilmiştir. Mutezile ve Kerramiyye'ye göre Allah hakkında mümkün olmayan bir şey ifade etmediği müddetçe nasta izni olmayan isimlerle isimlendirilebilir.¹²⁰ Bu

¹¹⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (trc. Osman Demir), Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2016, s.48-49.

¹²⁰ Fahreddîn er-Râzî, *el-İşâre fi Usûli'l-Kelâm*, (trc. Ulvi Murat Kılavuz, Serkan Çetin), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s.294.

sebeple Ahmed bin Kerrâm Allah'ın zât olarak ve cevher olarak birliğinden söz etmiştir.

Gümülcinevî Bakıllânî'nin isimler hakkındaki görüşünü zikrederek Ehl-i sünnet tarafından meselenin nasıl ele alındığını ifade etmiştir. Ona göre Allah'ın yüceliğine yakışmayacak şeyleri anımsatmadığı müddetçe Allah hakkında kullanılması mana yönünden sabit olan isimlerin kullanılması caizdir. Burada sözün zâhirinden anlaşılana, konunun 'noksanlık ifade etmeyecek isimlerden tenzih edilmesi' meselesi olduğudur. İmam Eş'arî'nin bu meseledeki görüşü ise tüm bu isimlerin büyük tehlikeler meydana getirebileceği için tevakkuf edilmesi gerektiği yönündedir. Gümülcinevî son olarak Buharî ve Müslim'de yer alan Allah'ın 99 ismi ile ilgili hadise işaret ederek konuyu sonlandırmaktadır.

4.7. YEDİNCİ BEYİT

ذُو قُدْرَةٍ وَكَلَامٍ غَيْرِ الْحَانِ

حَيٌّ سَمِيعٌ بَصِيرٌ عَالِمٌ شَاءَ

“Allah hayy, semi’, basîr, âlim, dilediğini yapan, kudret sahibi, söz ve ses olmaksızın konuşandır.”

4.7.1. Allahın Sıfatları

‘Allah’ın sıfatları vardır’ yargısı ittifak edilen bir konu olsa da sahip olmanın keyfiyeti ve fırkaların konuya yaklaşımı farklılık arz etmektedir. Allah’ın her bir sıfatı, zorunlu varlık kavramının üzerine zait görünmektedir ancak türetilmiş bir kelimenin, kökeninden bağımsız türetilmeyeceği de yadsınamaz bir gerçektir.¹²¹ Bu probleme örnek olarak siyahlıktan bağımsız siyah olamayacağı verilebilir, hayat sıfatından bağımsız olarak hayy sıfatının olamayacağı gibi. Ehl-i sünnet alimlerinin yaklaşımı bu işkâl çerçevesinde gelişerek mevzu bahis sıfatların da kadim birer sıfat kabul edilmesi lehinde sonuçlanmıştır. Mutezile ise teaddüd-ü kudema endişesiyle bu yaklaşımı reddetmiştir. Bu endişeleri, sıfatları Allah’ın zâtına mugayir ve kadim

¹²¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.132.

varlıklar olarak kabul etmelerinden kaynaklanır.¹²² Onlara göre Allah âlimdir, âlim sıfatına sahiptir ancak ilim sıfatına sahip değildir.

4.7.2. Hayat Sıfatı

Allah'ın tüm kemâl sıfatlarla muttasıf ve bütün noksanlıklardan münezzehtir olduğu ehl-i millet ve hikmet herkesçe ittifak halindedir.¹²³ Allah'ın hayy, kâdir ve âlim olması ittifak edilen kemâl sıfatlarındandır. Ancak ihtilaf noktası Allah'ın hayat sıfatı ile ilgilidir.

Filozoflar, Mutezilî Ebu'l-Hüseyin el-Basrî hayat sıfatının ilim ve kudretin sıhhatini gerektirmesinden ibaret olduğunu iddia etmektedirler. Bu tartışmanın arka planında Allah'ın hayat sıfatına sahip olmadan hayy; ilim sıfatına sahip olmadan âlim; kudret sıfatına sahip olmadan kâdir olup olamayacağı tartışması bir diğer deyişle sıfatların zâta zait bir araz mı yoksa zâtla kaim birer haslet mi olduğu tartışması vardır. Gümülcinevî cedelî bir üslup ile filozofların meseleye yaklaşımı hakkında bir muhtemel bir soruya, konuya daha açıklık getirmek amacıyla cevap vermiştir. Soru: 'Ancak filozoflar kudreti inkar etmiyor mu?'dur. Gümülcinevî'nin cevabı: bazı yönlerden evet bazı yönlerden hayır şeklinde ifade edilebilir, şeklindedir. Filozofların icad ve terkin sıhhati manasında inkar ettiklerini ancak kudretin dilerse yapma dilemezse yapmama olduğu yönünden inkar etmediklerini, bu konuda ehl-i milletin ve filozofların ittifak ettiğini belirtir.

Yine cumhura göre, hayat sıfatı ilim ve kudretin sıhhatini gerektiren bir sıfattır ve bizdeki türsel itidalden ya da onu takip eden bir kuvveden ibaret olduğunu düşünür. Ancak bu durum Allah hakkında imkansızdır. Onun hayatı –hakikatinin künhüne vakıf olamamak da- bizim hayatımıza muğayir yani tamamen farklı olmalıdır. Zira türsel itidal için Allah tealanın da canlı cinsinin altındaki türlerden birinin altında yer alması gerekir ancak O -ne cins ne tür yönünden- herhangi bir kategoriye dahil değildir. Cumhur bu görüşüne delil olarak, şayet kendi dedikleri gibi değilse Allah'ın kamil ilim ve kudrette ihtisasının bilâ muhassis yani ona has

¹²² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.133.

¹²³ Abdullatif el-Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s.158.

özelliklerinin (fasl) bir ona has kılıcı olmaksızın olması gerektiğini söylemiştir. Mutezileden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî buna, Allah'ın zâtının hakikatte, sair zâtlara muhalif yani onlardan farklı olması gerektiği, zâtı hakkında bila muhassis kaydına gerek-lüzum duyulmayan bir ihtisastan bahsetmenin caiz olduğu şeklinde cevap vermiştir.

4.7.3. Sem've Basar Sıfatı

Allah'ın semî ve basîr oluşu dinî zaruriyattandır, delile hacet yoktur. Ancak hayy oluşunda hayat sıfatı hakkında ihtilaf olduğu gibi burada da sem' ve basar sıfatlarında tartışma vardır. Ehl-i sünnetin bu konuda da duruşu hayat sıfatındaki gibidir, sabittir. Sem've basar sıfatları semî ve basîr oluşu gibi müstakillen kabul edilmesi gereken hakiki kadim birer sıfattır. Gümülcinevî, sem've basarın hakiki bir sıfat kabul edilmese de Allah'ın zâten onlarsız düşünülemez olduğu şeklindeki kolaycı bir itiraza karşı çıkararak, durumun şehadet aleminde böyle görünürken gayb aleminde öyle olmadığını belirtir. Gazzali'nin de ifade ettiği gibi bu sıfatlarla muttasıf olan mı daha kâmindir olmayan mı sorusunun cevabı, Allah'ın sem've basara sahip olmadan semî ve basîr olduğunu iddia etmek Allah teelayı insan gibi tasavvur etmektir şeklindedir. Bir diğer deyişle Allah hakkında kemale yaraşan sem' ve basar sahibi olarak semî ve basîr olduğunu teslim etmektir.

4.7.4. Kelam Sıfatı

Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın kelâmı nefsi bir kelam olup, ses ve harflerden oluşmayan, başlangıcı olmayan, nefsiyle kâim olan bir sıfattır. Peygamberlerin Allah'ın mütekellim olduğu yönündeki nakilleri tevatür ile sabittir.¹²⁴ Allah'ın mütekellim (konuşan) olmasından maksat ise kelamın mahalli (kelam-ı nefsi) olması manasındadır. Zira Allah'ın mütekellim oluşu Mutezile'nin iddia ettiği gibi Allah'ın hariçte yarattığı bir kelam ile değildir. Bununla beraber nefsi bir kelam olup ses ve harf cinsinden de değildir.

¹²⁴ Kâdî el-Beydâvî, **Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr**, (trc. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, s.196.

Allah'ın kelâmı Kerrâmiyye ve Hanbelîlerin aksine Onun zâtı ile ile kaîm ses ve harflerden oluşan araz değildir. Ses ve harflerin zarurî olarak hadis olmayı gerektirmesi yani harflerin bitişi ve diğerinin başlaması bu tür bir sonradan gelme, takip etme sürecini doğurmaktadır ki bu da Allah için imkansızdır.¹²⁵

Hanbelîler'e göre Allah'ın kelâmı söz ve harflerden oluştuğu için onun başka bir zât ile var olmaması gerekmektedir. *Zira bir şeyin niteliği başka nesne ile ve kendisiyle var olamaz.*¹²⁶

Gümülcinevî kelimâ sıfatı etrafında dönen tartışmalara temas ederek meseleye derinlik katmaktadır. Gümülcinevî 'Peygamberin doğruluğu, Allah'ın onun doğru olduğunu haber vermesine bağlı olması kısır döngüyü (devr) gerektirir' şeklinde bir söz söylenirse nasıl bir cevap verilmesi gerektiğini bildirmektedir. Zira Allah'ın peygamberin doğruluğunu bildirmesi O'nun haber vermesi iledir. Gümülcinevî biz şu şekilde cevap veririz diyerek meseleye açıklık getirmektedir: Allah'ın peygamberini tasdik etmesi söz yoluyla değildir, peygamberin doğruluğu mucize yolu iledir. Bu ister söz olsun isterse olmasın durum aynıdır. Ancak dine bağlılık nefsî kelamdan çok lafzî kelimâ ile daha sahih gerçekleşmektedir. Bu nasıl olur denirse şöyle deriz: Lafzî kelimâ en açık mucizlerden ve en belirgin yol göstericilerdendir. Nefsî kelimâ ise havâs içindir. Zira istidlâl yöntemlerini uygulayacak düzeyde olmayan avâm için dinin zâhirinden başka bir yol yoktur.

Gümülcinevî iki zıt kıyastan bahsetmekte ve fırkaların bu kıyaslara olan yaklaşımlarını ele almaktadır. Bu kıyaslardan birincisi şudur:

-Allah'ın kelâmı O'nun sıfatıdır.

-Allah'ın her sıfatı kadimdir.

Sonuç: O halde Allah'ın kelimâ sıfatı da kadimdir.

İkinci kıyas ise şudur:

-O'nun kelâmı parçalardan meydana gelip, varlıkta sıralanmıştır.

-Bu şekilde olan her şey ise hadistir.

Sonuç: O halde Allah'ın (varlıkta sıralanan) kelâmı da hadistir.

¹²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.140.

¹²⁶ Şemseddin Semerkandî, *Es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, (trc. Ramazan Biçer), Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2017, s.194.

Gümülcinevî'nin belirttiğine göre; Ehl-i hak her iki kıyasın da doğru olup, kelim-ı nefsinin kadîm, kelâm-ı lafzînin ise hadis olduğunu söylemişlerdir. Mutezile ise ikinci kıyasın doğru olduğunu söylemiş ancak birinci kıyasın küçük öncülünü yani Allah'ın kelâmının O'nun bir sıfatı olduğunu reddetmiştir. Hanbelîlerden meşhur olan görüşe göre onlar birinci kıyası doğru kabul etmişler ancak ikinci kıyasın büyük öncülünü yani söz ve harflerden oluşan Allah'ın kelâmının hadis olduğunu reddetmişlerdir. Kerramiyye ise ikinci kıyası kabul edip birinci kıyasın büyük öncülünü yani Allah'ın her sıfatının kadîm olduğunu reddetmişlerdir.¹²⁷

Gümülcinevî Kur'an'ı kelam-ı nefsi ile aynı görenlerin bu yaklaşımlarını tahkik üslubu ile ele almaktadır. Bazı kelam kitaplarında ehl-i hakka nispet edildiğini söylediği, birinci kıyası kabul edip ikinci kıyasın küçük öncülünü reddetme yaklaşımının kaynağının Kur'an'ın yalnızca kelam-ı nefsi olarak telakki edilmesi olduğunu tespit etmiştir. Yani bu görüş açısından Kur'an kadim bir kelam olup harf ve seslerden meydana gelmiş değildir. Peki Kur'an'ın görünen varlığı nasıl değerlendirilmelidir? Gümülcinevî söz konusu görüşü benimseyenlerin lafzi kelâm isimlendirmesini mecazen kabul ettiklerini ya da kelam-ı nefsi ile kelam-ı lafzinin - parçalarının yani ilahi kelamdaki harflerin sıralamasının dikkate alınmaması durumunda- birbirine eşitlendiğini görüşünde olduklarını belirtmiştir. O ayrıca Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserine atıf yaparak bunun Hanbelîlerin de görüşü olduğuna işaret etmiş ve *Keşşâf*'in bazı şerhlerinde buna uygun bir açıklama gördüğünü ifade etmiştir.

4.7.5. İrade Sıfatı

Cumhur Allah'ın mürîd olduğu konusunda ittifak etmiştir. İhtilaf noktası ise O'nun iradesinin anlamı konusunda olmuştur.¹²⁸ Ehl-i sünnet'e göre irade sıfatı Allah'ın zâtı ile kâim olan ezeli bir sıfattır. Bu noktada hem mutezile hem filozoflar hem de bazı diğer fırkalardan ayrılmaktadır. Bu görüşleri sıralayacak olursak:
Mutezile: Allah bir mahalde olmadan yarattığı irade ile irade eder.

¹²⁷ Geniş bilgi için bkz: Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.3, s.149-150.

¹²⁸ Kâdî el-Beydâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s.192.

Filozoflar: ‘Allah mûcibun bi’z-zât’ yani zâtının gereği olarak bir şeyi yapandır.

Kerrâmiyye: Allah iradesi zâtında yarattığı hâdis bir iradedir.

Neccâriyye: Allah irade sıfatıyla değil zâtıyla irade edendir.¹²⁹

Gümülcinevî: Allah teala, şeylerin bir vakitte tahsisinin vukuunu irade ve meşiyet sıfatlarıyla dilediğini, eğer böyle olmasaydı, tercih bila müreccih (tercih edici bir illet olmaksızın tercih etme) açmazına düşüleceğini söyler. Bununla beraber, ‘maslahata uygun olanı bilmek-ilim tercihi gerektirir’ denirse Gümülcinevî şöyle cevap verileceğini belirtmektedir: “Bu imkansızdır zira bir işi yapma veya yapmama maslahat açısından eşit olduğunda bu imkansızdır” diyerek, ilmin değil de irade sıfatının kendisinin etkin rol oynadığını ifade eder ve konuya açıklık getirmek adına iki kadeh, iki ekmek ve iki yol örneğine işaret eder. Bu örneğe göre susamış birisi suyla dolu eşit (müsâvî) iki kadehten birini tercih etme konusunda ya da yırtıcı bir hayvandan kaçan birisi karşısına çıkan iki eşit yoldan birine kaçma konusunda tercihini maslahata uygun olanı bilme ile değil de iradeye göre belirler.

Bu konuda soru yöneltilebilecek bir diğer nokta iradenin iki tarafa eşitliği görüşü Kaderiye’nin düşündüğü gibi bir yaklaşım tarzı olup iradenin özgürlüğü konusunda yeterli değildir. Zira böyle olsaydı iki durumdan birisini seçmek zorunlu olurdu. Bu ise zorunluluğu gerektirip ihtiyârı (seçmek) ortadan kaldırır. Gümülcinevî bu meselede şöyle cevap verileceğini söylemektedir: Muhtarın (seçen) durumu birbirine eşit iki şeyden birisini tercih etmekten ibarettir. Bu durum her ne kadar iradesinin teallukunun nispeti birbirine eşit olsa da böyledir. Gümülcinevî’ye göre şöyle de cevap verilebilir: Tealluk itibârî bir şey olduğundan tercih ediciye (müreccih) ihtiyaç yoktur. Zira tercih edicinin burada iradenin diğer tealluku olması mümkündür. Dolayısıyla burada sonsuzsa kadar tekrar etme (teselsül) durumu yoktur, aksine (tercih edicinin kim veya ne olduğu) itibarın kesilmesiyle kesilir ve müreccih açığa çıkmış olur.

¹²⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 152; Fahreddîn er-Râzî, *el-İşâre fi Usûli’l-Kelâm*, s.166.

4.8. SEKİZİNCİ BEYİT

وَكثُرُهُ الْقُدَمَاءُ غَيْرُ لَازِمَةٍ إِذْ لَمْ تَكُنْ غَيْرَهَا فِي عَيْنِ يَفْظَانِ

“Allah’ın sıfatları zatının gayrı olmadığından, basiretli kişilerin gözünde ezeli olanların birden çok olması lazım gelmez.”

4.8.1. Teaddüdü Kudemâ

Allah’ın sıfatları meselesiyle alakalı önemli hususlardan biri de teaaddüdü kudemâ veya kesretü kudemâ konusudur. Meselenin arka planında Allah’ın sıfatlarının yorumlanması yatmaktadır. Bekir Topaloğlu’nun haklı olarak ifade ettiği gibi Ehl-i sünnet’in Allah’a nispet ettiği sübûtî sıfatları Mutezile kelimcileri açısından iki kısımda incelenebilir:

- Sıfât-ı Ma’neviyye: Sîga bakımından da sıfatlar olup hayy, âlim, kâdir gibi türemiş (müştak) kelimelerdir.
- Sıfât-ı Meânî: Sıfâtî ma’neviyyenin köklerini teşkil eden hayat, ilim, kudret gibi master sîgasındaki kelimelerdir.

Mutezile bu iki grup sıfatlardan sıfât-ı ma’neviyyeyi Allah’a nispet edip sıfât-ı meâniyi nispet etmemiştir yani ‘Allah hayydır’ ama ‘Allah hayat sahibi değildir’, ‘Allah âlimdir’ ama ‘Allah ilim sahibi değildir’ ve ‘Allah kâdirdir’ ama ‘Allah kudret sahibi değildir’ şeklinde bir görüş benimsemişlerdir. ‘Allah âlimdir’ demenin zihinde oluşturduğu anlam, O’nun zât ve sıfatını aynı anda tasavvur edilebilmesini sağlar. Ancak ‘Allah ilim sahibidir’ denildiği zaman ise zâtın dışında yeni bir anlam tasavvur edilmesine neden olur ve bu da ‘ilim’ sıfatıdır demişlerdir. Bu sebeple de ‘ilim’ sıfatı kabul edildiğinde Allah ile birlikte onun zâtının haricinde başka şeylerin kadim varlığını kabul etme zorunluluğu doğacağını savunmuşlardır.¹³⁰ İşte bu sebeple Mutezile’ye göre ‘Allah’ın sıfatlarını kabul etmek tevhid anlayışını iptal etmek’ demektir. Çünkü Mutezile anlayışına göre Allah’ın sıfatları zâtının haricinde olması birden çok kadim varlığın olmasını zorunlu kılacaktır. Böylece birden çok vacibu’l-vücûd (zorunlu varlık) meydana gelmesi gerekecektir demişlerdir.¹³¹

¹³⁰ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s.65-66.

¹³¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.133; Abdullatif el-Harputî, *Tenkihu’l-Kelâm*, s.172;

Gümülcinevî, Mutezile'nin teaddüdü'l-kudemâ hakkındaki söylediği görüşleri ilk önce ortaya koyup sonrasında itiraz ve cevaplarını sıralamıştır. Mutezile bu noktada sıfatları ispat etmenin teaddüdü kudemâ sorununu ortaya çıkaracağını bunun da - başka zorunlu varlıkların ispat edilmesinin- Müslümanlarca küfür olduğu üzerine icma edildiğini söylemiştir. Hatta Hristiyanların ekânim-i selâse ispat etmesinin yanında Müslümanlar tarafından ekânim-i selâseden daha fazla olan sıfatları ispat edilmesinin şaşılacak durum olduğunu iddia etmişlerdir. Bu sebeple sıfatları ispat etmenin zât üzerine zâid olan varlıkları gerektirdiğini bunun da teaddüd ve tekessür problemini ortaya çıkardığını ifade etmişlerdir. Mutezile'nin görüşüne itirazını belirten Gümülcinevî teaddüdü kudemâ meselesini açıklığa kavuşturmuştur: Biz aslında kadim sıfatları ispat etmekle teaddüd ve tekessür problemi oluşacağını kabul etmiyoruz. Ayrıca Hristiyanlar her ne kadar uknumların birbirinden farklı olmadığını açıkça beyan etmeseler de sözlerinden açıkça anlaşılacak şey budur. Zira ilim uknumunun İsa'ya intikalini caiz görmüşlerdir. Bu da müteaddid kadim zâtlar ispat etmekle eşdeğerdir. Sonrasında Gümülcinevî meseleye farklı bir bakış açısı getirip şöyle demektedir: Şu açıktır ki; Hristiyanların bütün mezheplerinin tekfir edilmesi ancak Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğini reddetmelerinden dolayıdır. Yoksa (ilim uknumunun İsa'ya) intikal etme meselesi (Hristiyan mezheplerinin) bütününde aynı şekilde değildir. Bu mesele kapalı değildir.

Teftâzânî sıfatlar konusunun anlaşılması güç olduğundan dolayı fırkalar arasında farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebebiyet verdiğiinden bahsetmiştir. Bu sebeple Mutezile ve filozoflar sıfatları kabul etmemiş, Kerrâmiye sıfatların kadîm olduğunu kabul etmemiş, Eş'arîler ise sıfatların ne 'zâtın aynı olduğunu'ne de 'zâtın gayrı olduğunu' kabul etmemişlerdir.¹³²

Gümülcinevî, Eş'arîlerin kadim sıfatlar ispat etmelerinin zâttan gayrı oluşu (infikak ve intikal) manasını taşımadığını ifade etmiştir. Bu sebeple de teaddüdü kudema ve tekessür gerekmez. Ayrıca icma ile küfür sayılan, kadim zâtlar ile birlikte müteaddid zâtlar ispat etmek ve bunların intikal ve infikakının caiz görülmesi iledir.

¹³² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.135.

4.9. DOKUZUNCU BEYİT

لَا يَفْتَضِي فِيهِ تَوْفِيئًا بِأَزْمَانٍ

وَعِلْمُهُ بِالزَّمَانِيَّاتِ قَاطِعَةٌ

“Allah’ın bütün zamanlarda meydana gelen şeyleri bilmesi, ezeli olan ilminin zamanlarla kayıtlı olmasını gerektirmez.”

4.9.1. Allah’ın İlminin Her Şeyi Kuşatması

Kelamcılar ve filozofların çoğu Allah’ın âlim olduğu üzerine ittifak etmişlerse de kadîm filozoflardan bazıları bunu reddetmişlerdir.¹³³

Ehl-i Sünnet’e göre Allah’ın ilmi mümkün, vâcib ve mümteni’ her şeyi kuşatır ve hem cüz’iyatı hem de külliyatı bilir. Bu bağlamda kudret sıfatından daha kapsamlıdır. Zira kudret sıfatı sadece mümkünlerle sınırlıdır.¹³⁴

Gümülcinevî Allah’ın ilim sıfatı konusunda üç farklı grubun görüşlerine yer verip onları cevaplamak suretiyle O’nun ilminin kuşatıcılığını ortaya koymaktadır.

- Dehriye’ye göre Allah kendi zâtını bilmez zira ilim (bilgi) nispet veya nispet sahibi bir sıfattır yani ilim izafidir. Bir şeyin kendisine nispeti/izafeti de ancak imkansızlığı ortaya çıkaracaktır. Gümülcinevî ise cevaben: Zâtî farklılık (tegâyur-i zâtî) nispetin gerçekleşmesini gerektirmez zira itibarî farklılık (tegâyur-i i’tibarî) bilen ile bilinenin arasındaki nispetin meydana gelmesi için yeterlidir. Hatta bir kişi kendisini nasıl biliyorsa önceki bahiste de durum aynıdır.
- Filozoflardan diğer bir grup da Dehriyye’nin aksine bir görüş ifade etmiştir. Onlara göre ‘Allah kendi zâtını bilir, başkasını bilmez.’ Bu yüzden O’nun zâtında sonsuz birçokluk gerçekleşmesi gerekecektir. Gümülcinevî bu iddiaya cevap vermek suretiyle başkayı (gayr) bilmenin ne ifade ettiğini dile getirmektedir: ‘Buradaki çokluk, izafetlerdeki ve taalluklardaki çokluktur bunun böyle olmayacağına dair bir delil de yoktur.’
- Ayrıca başka bir grup şöyle bir iddia ortaya atmıştır: O, sonsuz olan şeyleri bilmez, zira böyle olursa onun sınırı ve ucu olmasını ve başkalarından

¹³³ Fahreddin Râzî, **el-Muhassal**, (trc. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1978, s.158; Seyyid Şerif Cürçânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c.3, s.108.

¹³⁴ Seyyid Şerif Cürçânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c.3, s.114; Ömer Nasuhi Bilmen, **Muvazzah İlmi Kelâm**, Yeni Matbaa, 3. Baskı, İstanbul, 1959, s.111.

ayrılmasını gerektirecektir. Gümülcinevî bu iddiaya ayrılmanın sınırlama ile sınırlanacağını kabul etmiyoruz demekle yetinmiştir.¹³⁵

4.10. ONUNCU BEYİT

تَكْوِينُهُ أَرْبِي لَا زَمَانَ لَهُ لَكِنْ مُكَوَّنَةٌ فِي الْوَقْتِ وَالْآنِ

“Allah’ın tekvini (yaratma gücü) ezeldir. Ancak yarattığı zamanlı ve anlıdır.”

4.10.1. Tekvin Sıfatı

Tekvîn, Allah’ın zâtı ile kâim ezeli sıfatlardan olup madumu ademden vücuda çıkarmak (yok olanı yokluktan varlığa çıkarmak) manasına gelir. Tekvîn sıfatı için halk, îcad, tesir, ihdas gibi kelimeler de kullanılır.¹³⁶

Gümülcinevî’nin tekvin sıfatı bahsini diğer bahislere nazaran daha uzun tuttuğu görülmektedir. Zira bu tartışma Eş’arî-Mâturidî kelamcıları arasında en önemli yeri teşkil eden tartışmalardan biridir. Zira Eş’arîler tekvin sıfatının hakiki sıfatlardan biri olmadığı görüşünde olup bu görüşleriyle Mâturidî kelamcılarında ayrılmışlardır.

İmam Ebu Mansur el-Mâturidî ve onun takipçilerine göre tekvin sıfatı hakiki bir sıfat olup yedi sıfatın (hayat, ilim, sem’, basari kudret, irade, kelim) üzerine zait ezeli bir sıfattır. Eş’arî mezhebi ise tekvin sıfatının hariçte bir şeyde tahakkuk etmeyen izafetlerden olduğu görüşündedir. Mâturidî alimlerin tekvin sıfatını delillendirme tarzı Tefâtâzani’nin bakış açısıyla şöyledir:

Akıl ve nakil, (din ve ilim), şu hususta ittifak halindedir: Allah Teâlâ bu âlemin yaratıcısı ve var edicisi (hâlık ve mükevvin)dir. Türetmeye esas alınan kök bir kelime olmadan, bir şey hakkında türetilen bir kelimeyi kullanmanın, sıfatın kâim olmasını sağlayan mevsuf olmadan (müştak) bir sıfatın varlığı imkansızdır. (Madem ki Allah’a,

¹³⁵ Meselenin tafsilatına dair bilgiler için bkz: Seyyid Şerif Cürçânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c.3, s.121-122

¹³⁶ İsmail Hakkı İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, Umran Yayınları, Ankara, 1981, s.278; Tefâtâzânî, **Şerhu’l-Akâid**, s.146

müştak ve türetilmiş birer isim ve sıfat olan *Hâlık* ve *Mükevvin* isimlerini veriyoruz, o halde Cenab-ı Hakk'ta bu müştak kelimelerin mastarı ve kökü olan halk etme ve tekvin sıfatları da vardır. Kök kelime olan halk ve tekvin olmadan Allah'a Hâlık ve Mükevvin isimlerinin, türetilmiş sıfatların verilmesi imkansızdır.¹³⁷

Eş'arî alimler tekvin sıfatı meselesine şu şekilde yaklaşmaktadırlar:

- I. Tekvin sıfatından murad kudret sıfatının makdurata/nesnelere tesirinden ibaret ise bu nisbî/izâfî bir sıfattır. Bu yüzden de izâfî nitelikler ancak izâfî nesnelere beraber olabilir. Böylelikle ortaya 'Mükevvenin hüdusu tekvinin hüdusunu gerektirir'sonucu çıkacaktır.
- II. Tekvinden kastınız eğer bir eserin varlığına tesir eden bir sıfat ise bu, kudretin aynısı olmasını zorunlu kılacaktır. Bu da iki ihtimali gerektirmektedir:
 - i. Tesir imkan (sihhat) dairesinde gerçekleşirse, tek bir makdura/nesneye tesir eden iki müstakil sıfatın birleşmesi meselesi ortaya çıkacaktır ki bu da muhaldir.
 - ii. Şayet tesir vücub (zorunluluk) dairesinde gerçekleşirse, makdurun/nesnenin Allah tarafından icad (var edilmesi) imkansız olur. Bu da Allah'ın mûcibun bi'z-zât (zâtı ile gerekli kılan) olmasını, kendi iradesi olan bir fail olmamasını gerektirir. Bu da batıldır.¹³⁸

Gümülcenevî, Eşârîlerin bu kısımda zikrettiği tekvin sıfatına ilişkin itirazlara cevap vererek meselenin Mâturîdi kelamcıları cephesinden nasıl anlaşıldığını ifade etmiştir. Tekvin, eserin varlığına tesir eden bir sıfattır. Kudret sıfatı ise eserin ortaya çıkmasının imkanı olup tekvin sıfatının taallukları ondan daha dardır/özeldir. Zira kudret sıfatının bütün nesnelere nispeti eşittir. Tekvin sıfatı mebdei (başlangıç noktası) yönüyle yalnızca varlık dairesine girenler iledir. Bununla birlikte tekvin sıfatı nesnenin var olmasını gerektirirken kudret sıfatı için böyle bir gereklilikten söz edilemez.

¹³⁷ Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.146.

¹³⁸ Şemseddin el-İsfahânî, *Matâliu'l-Enzâr alâ Metni Tavâliu'l-Envâr*, Dâru'l-Kütübî, Kahire, 2008, s.184-185. Ayrıca Eş'arîlerin bu konu hakkındaki görüşleri için bkz: Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, s.179-180.

Gümülcenevî Eş'arîlerin tekvin sıfatının 'iki sıfatın birleşmesini gerektirdiği' sözüne atıf yaparak, tekvin sıfatının böyle bir sonuca vardırmayacağını ancak taallukları bir olmaydı, işte o zaman bu sonucun kabul edilebileceğini bildirmektedir. Şayet kudret sıfatının taalluku eserin ortaya çıkmasının imkanı ve tekvin sıfatının taalluku eserin ortaya çıkması şeklinde olursa burada iki sıfatın birleşmesini gerektirir diyemeyiz diye ifade etmiştir.

Daha sonra Eş'arîlerin 'Allah zâtı ile gerekli kılan (mûcibun bi'z-zât) olur' sözleri üzerine Gümülcenevî karşı tezini ortaya koymaktadır. O, buradaki 'vücûb' kavramının farklı anlaşılmasından dolayı Eş'arîlerin böyle bir kanıya vardığından bahsetmektedir. Çünkü vücûbdan kastın Allah Teâlâ'ya vâcib olan değil, Allah'ın bir şey icad etmesi sonucu o şeyin ortaya çıkmasının vâcib oluşu şeklinde ifade etmektedir. Konunun derinlemesine incelenmesi sonucu tekvin sıfatının taallukunun mebdeinin/başlangıcının ancak caiz olan şeyler olduğu görülecektir.

Allah'ın hür iradesi olması meselesine de ayrıca değinen Gümülcenevî, hür iradenin (fâilun bi'l-ihtiyâr) 'dilediği zaman yaratma dilediği zaman yaratmama' manasında olduğunu ifade etmektedir. Tekvin sıfatının zorunluluk/vücub olarak tesiri ise bir şeyin varlığına taalluk etmesiyle var olmasının vücubu/zorunluluğu manasında olduğunu, şayet var olmasına taalluk etmesinden sonra var olmazsa bunun tahalluf/hükmünün geçersiz olacağını ve böylece Allah'ın acziyet ile muttasıf olması gerekeceğini belirtmiştir. Allah Teâlâ ise tüm bu noksanlıklardan münezzehtir.

Gümülcenevî, Beyâzîye'ye atıf yaparak Kudret sıfatının nesnenin var olmasının imkanına taalluk ettiğini ve bu bağlamda Tekvin sıfatı ile Kudret sıfatının taalluklarının birbirinden farklı olduğu şeklinde ifade etmiştir.¹³⁹

Ayrıca Mâturîdî kelimcilerine işaret edip onların tekvin sıfatıyla izafi/nisbî bir sıfat kastetmediklerini dile getiren Gümülcenevî, nasıl ki dövmek (darp) ve dövülen (madrup) aynı şey olmadığı gibi mükevvenin hüdusu da tekvinin hüdusunu gerektirmez. Aksine tekvin sıfatı Allah'ın diğer zâtî sıfatları gibi ezeli bir sıfattır. Bununla beraber bazı Mâturîdî alimleri tekvin sıfatının yok olanın yokluktan varlığa çıkarılması şeklinde açıklayarak müsamahalı yaklaşmıştır.

¹³⁹ Ayrıca bkz: Kemâlû'd-Dîn el-Beyâzî, **İşârâtü'l-Merâm Min İbârâti'l-İmâm**, Zenzem Yayıncılık, Karaçi, 2005, s.217.

Gümülcinevî, İmam Mâturîdî'nin *Te'vilât* isimli tefsirine işaret edip onun tekvin sıfatı hakkındaki görüşüne başvurmuş ve meselenin Mâturîdî kelam geleneğinde nasıl anlaşıldığını nakletmiştir:

Tartışılmakta olan konuda temel prensip şudur ki; Allah Teâlâ mutlak mânada vasıflandırıldığı ve kendisine has fiil, ilim ve benzerleriyle nitelendirildiğinde bunlara ezelden beri sahip olduğunu söylemek gerekir. Ancak bu vasıflandırmanın yanında onun nitelendirilmesinin çerçevesine girip ilminin, kudretinin, iradesinin ve tekvininin konusunu teşkil eden hususlardan söz edilince ezeli oldukları zannedilmemesi için bunların da zamanları zikredilmelidir (yani 'zamanında vakti gelince' denmelidir).¹⁴⁰

Gümülcinevî müteahhir dönem önde gelen Mâturîdî isimlerinden Sadru'sh-Şerîa'nın *Ta'dilu'l-Ulûm* eserine atıf yapmıştır. Sadru'sh-Şerîa bu konu hakkında fiili sıfatların fiillerin kendisi olmadığını bilakis onların meşşei (başlangıcı) olduğunu, ayrıca sıfatların kadim, fiillerin de hadis olduğunu söylemiştir. Ayrıca *Tabsiratü'l-Edille* müellifi Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye dikkat çeken Gümülcinevî, 'Hâlık' Allah'ın vasıflarından biri olup, kendisiyle 'Hâlık' olma vasfını taşıyacak bir mananın varlığını gerektirmektedir. Böylece diğer yüce sıfatları gibi bu sıfatla da muttasıf olabilsin demiştir.

Tekvin sıfatının Mâturîdî alimlerince nasıl anlaşıldığını ortaya koyan Gümülcinevî Eş'arî kelamcılar tarafından da nasıl anlaşıldığını dile getirmektedir. Kadı Beydavî, Adudüddin el-Îcî ve Teftâzânî'nin görüşlerine yer vermiş ve tekvin meselesini böylelikle sonlandırmıştır.

Mâturîdî kelamcılarının tekvin sıfatının taalluku bir şeyin varlığa çıkarılması, kudret sıfatının taalluku ise bir şeyin imkanı (olabilirliği) olarak görmesine Eş'arî kelamcılarının Beydavi ve Îcî karşı çıkmıştır. Onlara göre imkan başkasıyla (bi'l-gayr) değil aksine kendisiyledir (bi'z-zât). Kudret sıfatı nesnelere varlığına tesir eden bir sıfattır. Tekvin sıfatı ise kudret sıfatının taalluku olup yaratma (îcad) esnasındaki iradesidir bu yüzden de tekvin hâdistir.¹⁴¹

¹⁴⁰ Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), TDV Yayıncılık, 8. Baskı, Ankara, 2016, s.101.

¹⁴¹ Ayrıca bkz: Kâdî Beydavî, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'u'l-Enzâr*, (trc. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, s.198-201.

Teftâzânî için ise tekvin deyince anlaşılanın yaratma ve yok olan şeyin varlığa çıkarılmasıdır. Bu da müessirin esere nispeti şeklinde aklın kurduğu bir izafet olarak görülmektedir. Dolayısıyla ezelde var olan bir varlıktan söz edilemez. Şayet ezeli olursa da mükevvenâtın ezeli olmasını gerektirecektir.¹⁴²

Teftâzânî son olarak Mâturîdî kelamcılarını eleştirerek, onların sadece tekvin sıfatının ispatına, ezeliliğine, kudretten farklılığına ve mükevvenin gayrı olduğuna yoğunlaştıklarını ifade etmektedir. Konunun asıl konuşulması gereken yerde yani kudret sıfatının fiil (yapma) ve terk (yapmama) taalluklarının tekvinden ayrı olduğu konusunda ise sessiz kaldıklarını belirtmektedir.

4.11. ON BİRİNCİ BEYİT

لَكِنَّ تَرَدُّدَهُمْ فِي دَارِ رِضْوَانٍ

حَقِيقَةُ الْحَقِّ لَمْ تُعْقَلْ بِعَالَمِنَا

“Cenab-ı Hakk’ın hakikati bizim âlemimizle idrâk edilemez. Ancak onların (kelam bilginleri) tereddüdü Cennettedir.”

4.11.1. Allah’ın Hakikatinin İdraki Meselesi

Allah’ın zâtının hakikati yani özünün (küh) bilinmesi konusu üzerinde ittifak edilmiş bir konu değildir. Felsefeciler ve onlarla aynı görüşe tabi olan Gazalî, İmamü’l-Harameyn el-Cüveynî ve bazı sufiler idrak edilmesinin imkansız olduğu, mütekellimlerin çoğunluğu ise câiz olduğu görüşünü benimsemiştir. Daha sonra da muhakkik kelamcılardan bazıları Allah’ın hakikatinin idrakini reddetmişler ve diğer bazı kelamcılar da bunu ispat etmişlerdir. Ayrıca bazı kelamcılar da dünyada idrakini reddetmiş Allah’ın ahirette görülmesi meselesinde de tereddüt etmişlerdir. Gümülcevinî de bu görüşün kabul edilen (muhtar) görüş olduğu kanaatindedir.

Gümülcevinî meselenin bu bölümünde idrak etmenin ne manaya geldiğini ve niçin Allah için bunun mümkün olup olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.

¹⁴² Ayrıca bkz: Sa’düddin Teftâzânî, **Şerhu’l-Makâsîd**, c.3, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Lübnan, 2010, s.126.

İlk görüşte olanların delillendirmesi şöyle:

-Kühü zarureten idrak edilmeyenlerin taakkul edilmesi yalnızca had ile olur (yani sadece resm/betimleme ile değil).

-Allah Teala ise bundan münezzehtir.

-Zira bu durum zâtî vücûba aykırı bir terekküp (sentez) halini gerektirir.

Sonuç: O halde Allah Teâlâ taakkul edilemez.

Bu görüşe ise şu şekilde bir eleştiri getirilmiştir: Sınırlandırma memnu'dur (kabul edilmez). Yani bunun öncesinde bir kast ve çaba (iktisab) olmaksızın feyz yoluyla gerçekleşmesi mümkündür. Zira –her ne kadar sürekli olmasa da- betimleme de kühü ifade edebilir.

Bunun gerçekleşeceğini reddedenler beşerin bilgisinin sınırları içerisine sıfatların, olumsuzlamaların ve izafetlerin girdiğini, bunların da zâtın hakikatini bilmek anlamına gelmeyeceğini söyleyerek delil getirmişlerdir.

Bu görüşün eleştirisi ise şudur: Tamam insanların bilgisi bununla sınırlı olabilir, bu teslim (kabul) edilebilir, ancak bunlar o husus için bir vesile olabilir. Öyleyse bizim iddiamızı reddetmeniz için bir deliliniz olması gerekir.

Kabul edenlerin delillendirmesi: Biz Allah'ın hakikatine ilişkin yakînî ve zannî hükümler veriyoruz. Bir şeye hüküm vermek onu tasavvur etmeyi gerektirir. O halde Allah'ı(n kühünü) tasavvur etmiş oluruz.

Bu delillendirmeye karşı tarafın cevabı: Tasdik, kendisi hakkında hüküm verilenin bir yönünü tasavvur etmeyi gerektirir, kühünü değil. Bizim tartışmamız ise buraya ilişkindir.

Gümülcenevî, Allah'ın hakikatinin idraki meselesini kabul edenler ve etmeyenler olarak görüşlerini ortaya koymuştur. Her ne kadar meselenin delillendirmesi yapılmaya çalışılsa da bunun bir vicdan meselesi olduğunu ifade etmiştir. Buradaki bizim için asıl hüküm geçmişte de şimdi de vicdandır. Geleceğe yönelik hüküm ise sem'î (naklî) delillerden başkası ile değildir. Bu sebeple başkasına dair gerçekleşmesinin kesin olacağı kararı (cezm) ister geçmişte ister şimdi isterse de gelecekte olsun ancak sem'iyat ile olur. Sonuç olarak sem'i delilin olmadığı meselede tevakkuf edilip tahakkuk edilip edilmeyeceğine dair de kesin bir karar verilmemesi gerekmektedir.

4.12. ON İKİNCİ BEYİT

لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ لَا لِعُمِّيَانٍ

وَرُؤْيَا اللَّهِ بِالْأَبْصَارِ وَاقِعَةً

“Allah’ın gözlerle görülmesi müminler için vaki olacaktır. Ancak hakikati göremeyen körler için değil.”

4.12.1. Ru’yetullah Meselesi

Ru’yetullah terkihi ruyet ve lafz-ı celilden oluşur. Ru’yet burada görölme anlamında meçhul masdardır; görme anlamında malum masdar değil. Allah’ın görülmesi meselesi peygamberimiz (sav) zamanından beri tartışmalıdır. Tartışmanın ana hattı miraç olayı ve sonrasında oluşur. Allah gözle görülebilir mi, dünyada görülebilir mi, ahirette görülebilir mi, rüyada görülebilir mi gibi sorular tartışma konuları arasındadır.

Gümülcinevî, bu konudaki görüşleri serd etmeye İmam Eş’arî’nin görüşüyle başlar. Bu görüşe göre ru’yet “bir şeyin ne ise o olduğu gibi göz duyusuyla tam bir *inkişaf*ından ibarettir ve keşf edenin gözünde bir keyfiyetle ve soyutlamayla tekeyyüf eder”. Aya bakan birinin gözünü kapattığında ayı aynı şekilde keşf etmesi gibi. Gümülcinevî bu örnek üzerinden bu görüşe “o halde gözümüzü kapattığımızda gerçekleşen inkışaf da bir görme olmalı” cevabıyla karşı çıkar ve inkışafın görmek olmadığına işaret eder.

Tartışma müminler ve diğerleri arasında Allah’ın görülmesi caiz midir ve ahirette görülebilir mi gibi sorularla da varid olmuştur. Hak ehli cennette müminlere görüleceğini söylerken mutezile ve filozoflar bunu reddetmiştir. Gümülcinevî, doğru olanın görülmesinin caiz olduğu şeklinde kendi görüşünü belirtir zira ona göre ru’yet, bir şeyin ne ise o olduğu gibi göz duyusuyla tam bir *idrak*inden ibarettir ve Allah’ın zâtı keyfiyyatla tekeyyüften berî olduğu için görülmenin [idrak şeklinde] böyle olması gerekir. Ayıca Allah göz ondan uzaklaştırılınca inkışafı kaybolan değildir. Görülmesi konusunda aklen bir mâni olmadığı gibi kat’an caizdir. Aklî delil getirme çabası çürütülme riskiyle karşı karşıya kaldığı için İmam Mâturidî bu konuda nassların zahiriyle yetinmeyi tercih etmiş ve aklî delilden imtina etmiştir. Bu konuda sadece muhaliflerin itirazlarını cevaplamayı uygun görmüş, İmam Râzî de bu

yolu tercih etmiştir. Bu açıklamalardan sonra Gümülcinevî, konuyla alakalı ayetleri zikretmeye başlamış ve ehl-i sünnet açısından nasıl delil olduğunu ve delil oluşunun açıklanması ile muhaliflere nasıl cevap verildiğini göstermiştir.

İlk olarak Musa (as)’ın “Bana kendini göster sana bakayım” (A’râf suresi, 7/142) mealindeki ilgili sözünün geçtiği ayeti açıklar: şayet ru’yet mümteni olsaydı ve Allah hakkında caiz olmasaydı Musa (as)’ın vukuunu talep ettiği şey, yersiz ve cahilane olurdu ki bu (abesi talep), peygamberler hakkında mümkün değildir. Ayrıca o, zâtında mümkün olan dağın istikrarına taalluk etmiştir yani var olması, mümkün olan bir şeyin gerçekleşmesi şartına taalluk eden şey de mümkündür.

Hızır Bey’in beyitte “ru’yetullah, müminler için gözle vâkidir ancak körler için değil” mealindeki beytinde ‘körler’ ile Allah’ın ayetlerine kör olan kafirleri kast ettiğini belirtir.

Gümülcinevî ‘O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır’ mealindeki beytin ru’yetullah meselesi açısından değerlendirmesini yapmaktadır. Bunun için de Arapça gramerindeki bir takım ifadelerin farklı anlamlara delaleti esasından yararlanarak ayetin ru’yetullaha delil teşkil edilmesini ortaya koymaktadır. İlâ (إلى) harf-i ceri ile mevsul olan bakmak (نظر) fiiliyle beraber kullanılmasının ru’yet (görmek) veya göz bebeğinin görülen şeyi talep ederek çevirmekten ibaret olduğu manasındadır. Burada da hakiki manası mümkün olmayınca onun görmeye hamledilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Zira bu, onun mecaz anlamları içerisinden en yakın olanıdır.

‘Hayır! Onlar şüphesiz o gün Rablerinden (O’nu görmekten) mahrum kalmışlardır.’¹⁴³ meâlindeki ayetin kafirleri tahkir etme ve onların görmekten mahrum edilişi gibi bir mana vardır. Gümülcinevî Müslümanların da bundan mahrumiyeti yani Allah’ı görmelerine engel bir durum olmaması gerektirdiği ifade etmektedir.

‘Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır.’¹⁴⁴ mealindeki ayette geçen ‘ziyâde’lafzının ru’yet manasına geldiğini değinen Gümülcinevî Resulullah (sav)’ın da böyle tefsir ettiğini zikretmektedir.

¹⁴³ Mutaffifin Suresi 83/15

¹⁴⁴ Yûnus Suresi 10/26

Naklî delillere bu meselede uzunca yer veren Gümülcinevî resulullahın hadisleriyle de ru'yetullahı delillendirmiştir.¹⁴⁵ “*Şu ayı hiç bir sıkıntı çekmeden gördüğünüz gibi Rabbinizi de ayan beyan göreceksiniz.*” hadis-i şerifini ru'yetullahın varlığı ve keyfiyeti yönünde delil olarak kullanmıştır.

Gümülcinevî ru'yetullah meselesini inkar edenlerin aklî ve naklî delillerden yana şüphelerinin olduğunu belirttikten sonra bu meselenin daha fazla uzatılmasının gerek duyulmayacağını, araştırmalarının ve ortaya koyduğu ifadelerin ru'yetullahın ispatında yeterince açık olduğunu ifade etmiştir.



¹⁴⁵ **Sahih-i Buhârî**, Mevâkîtu's-Salat 16; **Sünen-i Tirmizî**, Sıfatü'l-Cennet 16.

SONUÇ

Tahkik ve tahlil çalışmalarımız sonucunda Şerh-i Ebyât-i nûniyye eserinin etraflıca her bir beytini tanıtmaya ve anlatmaya çalıştık. Çalışmamızın birinci bölümünde İslamî ilimler eğitimindeki manzum eserlerin yeri ortaya koyularak özelde de manzum akâid eserleri incelenmiştir.

Diğer bölümlerde ise *Şerh-i Ebyât-i Nûniyye* eserinin *Kasîde-i Nûniyye* şerhleri arasındaki yerini, Gümülcinevî'nin kalamî görüşlerini, eserinin özgün yanlarını, eserinden yola çıkarak gerek sâir kalam eserlerinden istifade ve etkilenme oranını gerek diğer *Kasîde-i Nûniyye* şerhlerinden istifade ve etkilenme oranını analiz etmeye çalıştık. Tüm bu çabalar sonucunda -ilgili bölümler incelendiğinde de görüleceği üzere- mütekaddim ve müteahhir dönem olmak üzere, müellifin kalam literatürene hem Eşarî ve Mâturidî başta olmak üzere Ehl-i Sünnet kelâm ekolleri hem de Mutezile, Kaderiyye, Kerrâmiyye gibi diğer fırkaların görüşlerine yüksek düzeyde hâkimiyeti eserinde yer verdiği gizli ve açık alıntularından anlaşılmıştır. Kelamî görüşleri ve yaklaşımları açısından Ehl-i sünnet Mâturidî ekolünün takipçisi olduğu görülmüştür. Üslup olarak sistemli, detaylı, mukteza-yı hale göre cedelî, akfî, naklî metodları beraber kullandığı gözlemlenmektedir. Bir diğer önemli husus ise -daha önce de işaret edildiği gibi- Gümülcinevî'nin diğer *Kasîde-i Nûniyye* şârihlerinden farklı olarak sadece ilahiyat-metafizik konularına eserinde yer vermiş olmasıdır. Konu merkezli bir şerh olması ile diğer şerhlerden bu yönüyle de ayrılmaktadır. Bu çalışmamızla beraber Osmanlı döneminde yaşamış olan Mâturidî bir kelâm âliminin bir eseri daha Kelam ilmi literatürüne kazandırılmış oldu. Bu vesileyle çalışmamızın bütün ilim meraklıları için istifadeli olmasını ve Hızır Bey ile Ahmed el-Gümülcinevî'nin mekanının cennet olmasını Allah'tan niyaz ederiz.

KAYNAKÇA

- Akçay, Ali İhsan, “Türk Edebiyatında Manzûm Akâidnâmeler: İnceleme Metin”, (**Uludağ Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi**), Bursa, 2011.
- Akpınar, Cemil, “Davud-i Karsi”, **DİA**, c.9., s. 30
- Aktaş, Mehmet Nurullah, “Tefsir Usûlünde Nazım Geleneği: Zemzevî ve Manzumetun fi’-t-Tefsir Adlı Manzûm Eseri” **Ekev Akademi Dergisi** Sy.65 2016.
- Albayrak, Nurettin, “Nasreddin Hoca”, **DiA**, C. 32, s. 418.
- Altıntaş, Hayrani, **İbn Sina Metafizigi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985.
- Aslan, Ömer, “Kasîde-i Nûniyye’nin Tuhfetü’l-Fevâid alâ Cevâhiri’l-Akâid Adlı Şerhinin Sadeleştirilerek Ahiret Konusunun Değerlendirilmesi”, (**Erciyes Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**), Kayseri 1996.
- Aslantürk, Ayşe Hümeysra, **Yasin-i Şerif Tefsiri**, İstanbul 1997.
- Bağdatlı, İsmail Paşa, **Hediyetü’l-Ârifin Esmâü’l-Müellifin ve Âsârü’l-Musannifin**, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1951.
- Baki, Süleyman, “Manastırlı İsmail Hakkı Efendi: Hayatı ve Kalam Alanındaki Eserleri”, Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar, **Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı**, İstanbul 2014.
- Bebek, Ali, “Hayali”, **DİA**, C.17., s. 3.
- Beyânî, **Tezkiretü’ş-Şuara**, s.333, haz.: Aysun Sungurhan, Kültür Turizm Bakanlığı, Ankara, 2009.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, **Muvazzah İlmî Kelâm**, Yeni Matbaa, 3. Baskı, İstanbul, 1959.
- Bulut, Ali, “Mansur et-Tabelâvî, Hayatı, Eserleri ve “Namzü’l-İstiâre” Adlı Manzumesi”, **İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası**, sy.23 (2013-2).
- Bursalı, Mehmed Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, Matbaa-i Âmire, C. 1, İstanbul 1333.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, **Kitâbu’t-Ta’rifât**, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1. Baskı, 1983, Beyrut.
----- **Şerhu’l-Mevâkif**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Çelebi, İlyas – Topaloğlu, Bekir, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, Üçüncü Basım, İstanbul, 2013.
- Mustafa Çuhadar, “Hıdır Bey ve Kasîde-i Nûniyyesi”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sy. 1, Kayseri 1987.
- Demir, Osman, “Teselsül”, **DİA**, C.40, s.537.
----- “Zât”, **DİA**, C.44, s.148-149.
----- **Cüveynî’de Ahvâl Teorisi**, İslam Araştırmaları Dergisi, S.20, İstanbul, 2008.
- Düzgün, Şaban Ali, **Kelam**, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013, s.199

- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, **Kitâbu Usûli'd-Din** (Ehl-i Sünnet Akâidi), trc. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016.
- el-Beyâzî Kemâlû'd-Dîn, **İşârâtü'l-Merâm Min İbârâti'l-İmâm**, Zemzem Yayıncılık, Karâçi, 2005.
- el-Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, **Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr**, (trc: İlyas Çelebi, Mahmut Çınar), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.
- el-Buhârî, İmâmzâde Muhammed b. Ebî Bekr, **Ukudü'l-Akâid fî Fünûni'l-Fevâid** (Ahmed b. Ebi'l-Müeyyed en-Nesefî, **el-Manzûmetü'r-Râiyye** ile birlikte), thk. Muhammed Osman Doğan, Dâru'l-Feth, Amman, 2018/1439.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, **Sahih-i Buhârî**, Dâru Tûku'n-Necât, 1422 h.
- el-Harputî, Abdullatif, **Tenkîhu'l-Kelâm Fî Akâid-i Ehli'l-İslâm**, (trc ve haz. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Elazığ, 2000.
- el-İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman, **Matâliu'l-Enzâr alâ Metni Tavâliu'l-Envâr**, Dâru'l-Kütübî, Kahire, 2008.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, **Kitâbu't-Tevhîd**, (trc: Bekir Topaloğlu), 9. Basım, TDV Yayınları, Ankara, 2017.
- es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, **el-Bidâye fî Usûli'd-Din** (Mâtürîdiyye Akaidi), trc: Bekir Topaloğlu, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, **el-İktisâd fî'l-İtikâd**, (trc: Osman Demir), Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2016.
- Gülsüm, Özcan, 'Manzûme-i Akâidi Seyyidî (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük-Dizin)', Yüksek Lisans tezi, **Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2013.
- İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, **Risaleler**, Avrasya Yayıncılık, Ankara, 2004.
- İzmirli, İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm**, Umran Yayınları, Ankara, 1981,
- Karaağaç, Hilmi, "Osmanlı'dan Bugüne Manzûm Akâid Risâleleri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C.14, sy. 28, 2016.
- Kaş, Murat, **Mütekaddimîn Dönemi Kalam Düşüncesinde Varlık ve Zât: Kâdî Abdülcebbar ve Cüveynî Eksenli Bir Okuma**, İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, C.2, sy.2, 2017.
- Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunun an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn**, Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- Kaya, Mahmut, "Fârâbî", **DİA**, C.12, s.149.
- Kılıç, Filiz, "Müstezad", **DİA**, C.32, s.148.
- Koca, Ferhat, "el-Manzûmetü'n-Nesefiyye", **DİA**, C.28, s.34
- Koçkuzu, Ali Osman, "el-Beykûniyye", **DİA**, C.6, s.68.
- Korkmaz, Seyfullah, "Tokatlı Şâir Rızâî İshâk b. Hasan'ın Bir Mersiyesi", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sy.12.

- Kutlu, Sönmez, “İlk Mürcî Metinler: İrcâ Kasîdesi (I) ve İrcâ Kasîdesi (II)”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.39, Ankara, 1999.
- Kutluer, İlhan, “Mekan”, **DİA**, C.28, s.551.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edip, “Lâmiyye-i Kelâmiyye”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.3, S. I-II, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1954.
- Mecdî Efendi, **Tercüme-i Şekâik-i Nûmaniyye**, Tabhâne-i Âmire, İstanbul 1269, s. 111
- Öz, Mustafa, “Kazâbâdî”, **DİA**, C.25, s.120.
- Özcan, Abdülkadir, “Molla Yegan”, **DİA**, C. 30, s. 265.
- Özervarlı, M. Sait, “Bir Osmanlı Düşünür ve Kelamcısı: Mehmed Emin Üsküdârî, **Üsküdar Sempozyumu**, c.2, İstanbul 2005.
- “el-Emâlî”, **DİA**, C.11, s.75.
- Özfirat, Bayram, “Tokat’ın 17. Yüzyıl Âlim Şairlerinden İshâk Bin Hasan Tokatî ve Nazmu’l-Ulum adlı Mesnevîsi”, **Turkish Studies**, C.8/1, Ankara, 2013.
- “Türk Edebiyatının Manzum İlk Siyeri: Velî’nin “Sîretü’n-Nebî’si” **Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, sy.12, İstanbul, 2014.
- Pezdevî, Sadrü’l-İslâm Ebü’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, **Usulu’d-Dîn**, (trc: Şerafeddin Gölcük), Kayıhan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2013.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. **el-İşâre fi Usûli’l-Kelâm**, (trc: Ulvi Murat Kılavuz, Serkan Çetin), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- **el-Muhassal**, (trc:Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1978.
- Semerkindî, Ebû Yahyâ Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed, **es-Sahâifü’l-İlahiyye**, (trc:Ramazan Biçer), Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 2017..
- Süreyya, Mehmed, **Sicill-i Osmani**, Matbaa-i Âmire, C. 2, İstanbul 1311.
- Şahin, Mehmet Kenan, **Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu**, Malatya, 2012.
- Şık, İsmail. **Burhân-ı Temanû’ya Eleştirel Bir Yaklaşım**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.10, S.2, 2010.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî **Şerhu’l-Akâid**, (Haz: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2016
- Tanman, M.Baha, “Emîr Buhârî Tekkesi”, **DİA**, c.11, s.126-128.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, **Sünen-i Tirmizî**, thk. Beşşar Avvad Ma’ruf, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut.
- Topaloğlu, Bekir, **İslam Kelamcılarında ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1992.
- Turan, Abdülbaki, “*el-Elfiyye*”, **DİA**, C.11, s.28
- Turan, Şerafettin, “Hoca Sâdeddin Efendi”, **DİA**, C.18, s.198.
- Uludağ, Süleyman, **İslam’da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2014.
- Üzüm, İlyas, “Hüküm” **DİA**, C.18, s.465
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ahvâl”, **DİA**, C.2, s.190-192;

----- “Vücûd”, **DİA**, C.43, s.136

Yazıcıoğlu, M. Said, “el-Kasîdetü’n-Nûniyye” , **DİA**, C. 24, s. 571

----- “Hızır Bey”, **DİA**, II, 414.

Yıldırım, Kadri, “Didaktik Şiirin Abbasiler Döneminde Ortaya Çıkışı ve Gelişimi Üzerine Bir İnceleme”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.18, sy.1, 2009.

Yuragür, Metin, “Devir”, **DİA**, C.9, s.230-231.

----- “Tenzih”, **DİA**, C.40, s.472

Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris, **el-A’lâm**, 15. Baskı, Dâru’l-İlmi’l-Melâyîn, C. 2, Beyrut 2002.



EK-1 (NÜSHALAR)

1- Esad Efendi Nüshası

İlk Varak:

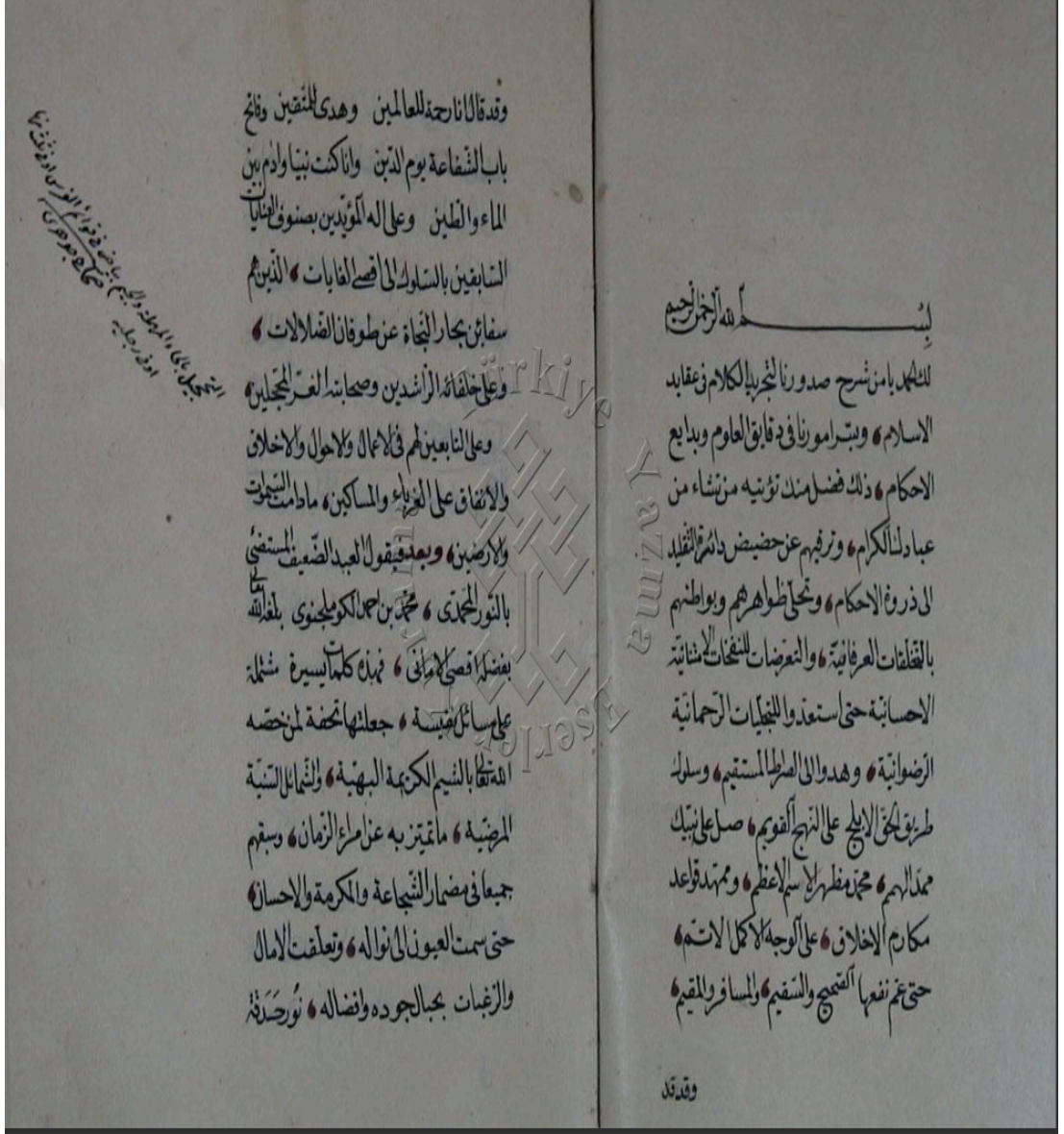


Son Varak:

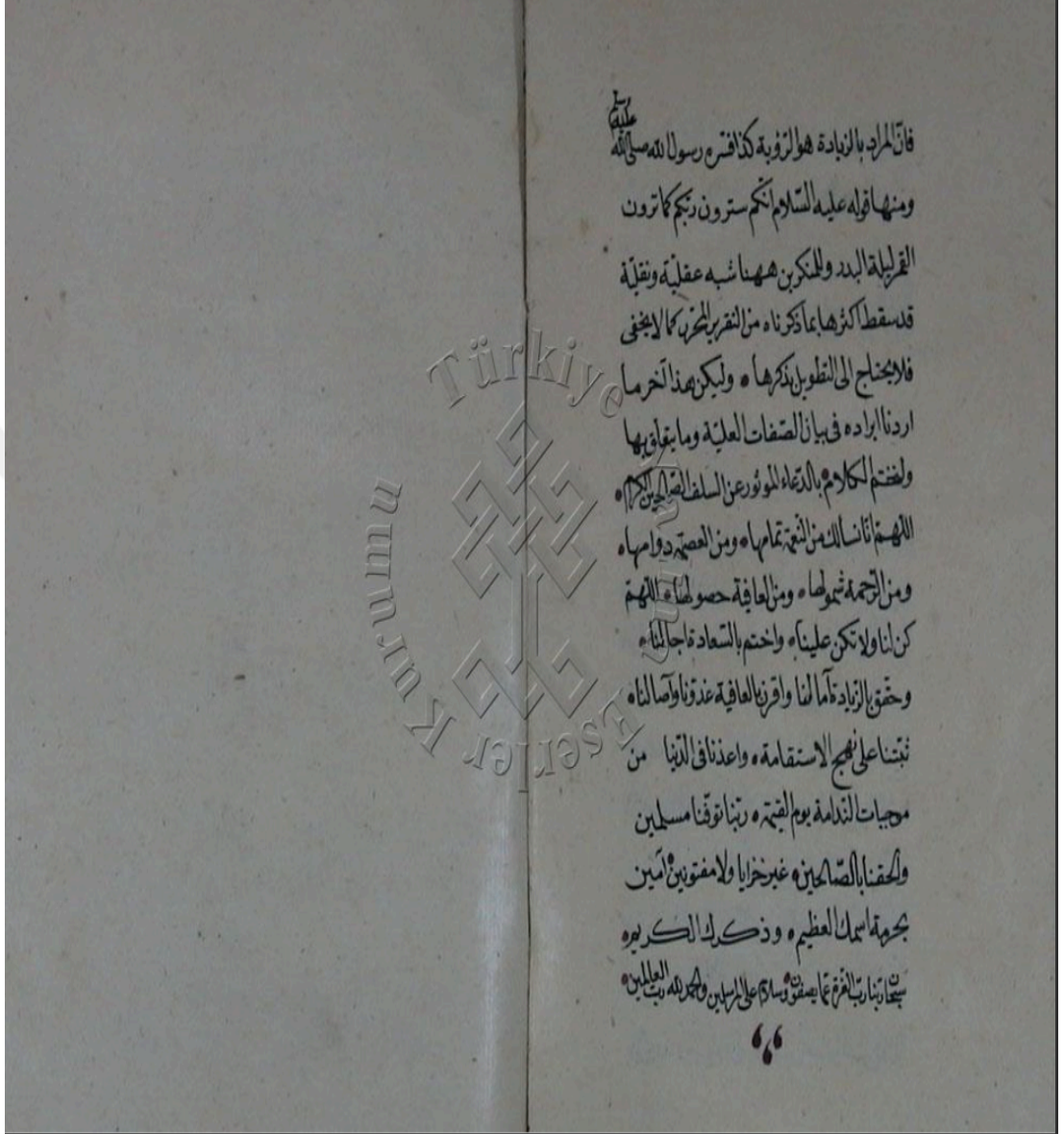


Halet Efendi Nüshası

İlk Varak:



Son Varak:



EK-2 (TAHKİKLİ METİN):



شرح أبيات النونية



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[المقدمة]

لك الحمد يا من شرح صدورنا لتجريد الكلام في عقائد الإسلام، ويسر أمورنا في دقائق العلوم
وبدائع الأحكام، ذلك فضل منك تؤتية من تشاء من عبادك الكرام، وترقيهم عن حضيض دائرة التقليد
إلى ذروة الأحكام، وتحلّي ظواهرهم وبواطنهم بالتخلّقات العرفانية، والتعرّضات للنفحات الامتنانية
الإحسانية، حتى استعدّوا للتجليات الرّحمانيّة الرضوانية. وهدوا إلى الصّراط المستقيم، وسلوك طريق الحقّ
الأبلج على النهج القويم. صل على نبيك ممّد الهمم. محمّد مظهر الاسم الأعظم وممهد قواعد مكارم
الأخلاق. على الوجه الأكمل الأتم، حتى عمّ نفعها الصحيح والسّقيم، المسافر والمقيم. وقد قال أنا رحمة
للعالمين. وهدى للمتقين، وفتح باب الشّفاة يوم الدّين. وأنا¹ كنت نبيا وأدم بين الماء والطين، وآله
المؤيدين بصنوف العنايات، السّابقين بالسّلوكة إلى أقصى الغايات الدّين هم سفائن بحار النّجاة عن
طوفان الضّلالات وعلى خلفائه الرّشدين وصحابته الغرّ المحجلّين، وعلى التّابعين لهم في الأعمال والأحوال
والأخلاق والإنفاق على الغرباء والمساكين، ما دامت السّموات والأرضين.

¹ وفي هامش أ: عن عرياض بن سارية رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إني عند الله في أم الكتاب لحاتم النبيين، وإن آدم لمنجدل
في طينة... رواه أحمد والبيهقي والحاكم، وقال صحيح الإسناد. قوله "لمنجدل" يعني طريقا ملقى على الأرض قبل نفخ الروح فيه، في مواهب
الدنيّة. انظر: المواهب الدنيّة بالمنح المحمدية لأحمد بن محمد القسطلاني، تحقيق: صالح أحمد الشامي، المكتبة الإسلامي، لبنان، الطبعة
الثانية: ١٤٢٥/٥١٣/٢٠٠٣م، ٥٧/١-٥٨.

وبعد. فيقول العبد الضعيف المستضيء² بالنور المحمدي محمد بن أحمد الكمولجني³ بلغه الله تعالى بفضلله أقصى الأمان. فهذه كلمات يسيرة مشتملة على مسائل نفيسة. جعلتها تحفة لمن خصّه الله تعالى بالشيم الكريمة البهية، والشمائل السنوية المرضية ما تتميز به عن أمراء الزمان، وسبقهم جميعا في مضمار الشجاعة والمكرمة والإحسان، حتى سمت⁴ العيون إلى نواله، وتعلقت الآمال والرغبات بجبال وجوده وانفصاله. نور حدقة الأمانة ونور حديقة الوزارة. سمي أمير المؤمنين كرم الله وجهه. لا زالت شمس ذاته مشرقة في سماء الوجود، وقمر طبعه منورا في أفق الجود، بالنبي وآله الأجددين الكرام عليه وعليهم السلام من الملك العلام، الفيّاض بالجود والإكرام. فإن وقعت في حيز القبول تكون ذريعة لنيل المأمول ونهاية المسؤول والله المستعان وعليه التكلان. فأقول:

² وفي هامش أ: قوله "المستضيء بالنور المحمدي" تليح إلى حديث طويل ذكره الإمام القسطلاني في المواهب اللدنية بسنده عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قلت يا رسول الله، بأي أنت وأمي، أخبرني عن أول شيء خلقه الله قبل الأشياء. قال: يا جبار، إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله تعالى، ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم، ولا جنة ولا نار، ولا ملك ولا سماء، ولا أرض ولا شمس ولا قمر، ولا جني ولا إنسي، فلما أراد الله أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء، فخلق من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش. ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول حملة العرش، ومن الثاني الكرسي، ومن الثالث باقي الملائكة، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول السماوات، ومن الثاني الأرضين، ومن الثالث الجنة والنار، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء، خلق من الأول نور أبصار المؤمنين، ومن الثاني نور قلوبهم، وهي المعرفة بالله تعالى، ومن الثالث نور أنفسهم، وهو التوحيد، لا إله إلا الله محمد الرسول الله. انظر: المواهب اللدنية للقسطلاني، ص: ٧١/١-٧٢.

³ ح: الكوملجني.

⁴ أي مالت

[البيت الأول]

إِلْهِنَا وَاجِبْ لَوْلَاهُ مَا انْقَطَعَتْ أَحَادُ سِلْسِلَةٍ حُفَّتْ بِإِمْكَانِ

يريد أنه لا شكّ في وجود موجود فإن كان واجبا فذاك وإلا فلا بدّ من علة بها يترجّح وجوده على عدمه، وأنه واجب وإلا يلتزم الدّور⁵ أو التسلسل⁶ وكلاهما باطل. ولم يتعرض بالدور مع كونه محتملا أيضا لاستلزامه إيّاه وقد يقال هما قرينان أينما وقعا، وفي ذكر أحدهما غنية عن الآخر وإنما لم يعكس لأنّ بطلان التسلسل أخفى فهو بالتعرّض أولى. أما الدّور فبالضرورة عند الرّازي⁷ وبالاستدلال عند غيره واستدلّ عليه بعضهم بلزوم تقدّم الشيء على نفسه. قال الإمام في الأربعين⁸: هذه الحجّة مبنية على مقدّمة مشكّلة، وهي إثبات القدم الدّاتي، إذ قد بينا أنه ليس عبارة عن التّقدم الزّماني فإن أريد به كون مؤثرا في الأثر رجوع ذلك إلى معنى التّأثير فيكون قولك لو كان كلّ واحد منهما مؤثرا في الآخر لكان كل منهما مقدما على الآخر باطلا لكون التالي فيه عين المقدم. وإن أريد به معنى مغاير لما ذكر فلا بدّ من تصويره حتّى نتكلم عليه.

⁵ هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى الدور المصريح كما يتوقف (أ) على (ب) وبالعكس. انظر: التعريفات لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (٨١٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٣/١٩٨٣م، «دور». والدور اصطلاحا: هو أن يكون شيئا كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها. انظر: شرح المواقف للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، تصحيح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٩/١٩٩٨م، ١٥٦/٤.

⁶ هو ترتيب أمور غير متناهية، وأقسامه أربعة، لأنه لا يخفى: إما أن يكون في الأحاد المجتمعة في الوجود، أو لم يكن فيها كالتسلسل في الحوادث. انظر: معجم التعريفات للجرجاني، «التسلسل».

⁷ هو محمد بن عمر الحسن بن الحسين التيمي البكري الملقب بخر الدين الرازي، ولد سنة ٥٤٤هـ في الري وتوفي سنة ٦٠٦هـ في هراة. وكان يحسن الفراسة. أحد الفقهاء الشافعية المشاهير بالتصانيف الكبار والصغار نحو من مائتي مصنف، وألف كتبها عن التفسير والكلام والفلسفة. ومن مؤلفاته: مفاتيح الغيب، لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، معالم أصول الدين وغير ذلك. انظر: الأعلام خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر: مايو ٢٠٠٢م، ٣١٣/٦، البداية والنهاية لأبي الفراء الحافظ ابن كثير، المكتبة المعارف، بيروت، الطبعة التاسعة: ١٤٠٨/١٩٨٨م، ٥٥/١٣.

⁸ انظر: الأربعين في أصول الدين، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م، ص: ١٣٢.

وأجاب عنه صاحب اللباب⁹ بأن المراد كون العلة بحيث يجزم العقل بأنها ما لم يتم لها الوجود لم يوجد المعلول هو الذي يصحح قولنا وجدت العلة فوجد المعلول عن غير عكس. والتقدم بهذا المعنى تصوّره وثبوته للعلة ضروري. ويتّجه عليه أن كلمة الفاء موضوعة لإفادة التعاقب بين الشيئين بحسب الزّمان من غير مهلة وتراخ ولا تعاقب بين العلة ومعلولها لزوماً زمنيّاً. فكيف يصحّحه ذلك بل ينبغي أن لا يصح استعمالها فيه، اللهم إلا على سبيل التشبيه والمجاز.

وأما التسلسل فيدلّ على بطلانه وجوه منها: إنّه لو تسلسلت الممكنات لا إلى نهاية لتحقق هناك مجموع ممكن هو نفس التسلسلة فيحتاج إلى علة هي نفسها أو جزءها، إذ الخارج يناهض الغرض المذكور فيلزم كون الشيء علة لنفسه، هذا هو الظاهر، وقد يقرّر بأنّه لو تسلسلت الممكنات لكان هناك مجموع هو نفس الممكنات المتسلسلة ولا شكّ في كونه ممكناً محتاجاً إلى علة فعلته إما أن يكون نفسه أو جزءه، فيلزم كون الشيء علة لنفسه أو خارجاً عنه هو خلاف المقرّر الكل باطل، فإذن لا بد من علة هي واجبة الوجود.

ومنها برهان التّطبيق¹⁰ وهو أن نفرض مجموع العلل والمعلولات المتسلسلة إلى غير النّهاية جملة، ثمّ نسقط منها المعلول المحض ونعتبر ممّا قبلها جملة أخرى، ثمّ نطبق الجملتين، فإن وجد بإزاء كلّ جزء من

⁹ هو محمود بن أبي بكر بن حامد بن أحمد الأرموي، المشهور باسم سراج الدين الأرموي. هو فقيه، متكلم، منطقي. ولد عام ٥٩٤ هـ وتوفي عام ٦٨٢ هـ في بغداد. وكتاب اللباب هو تلخيص للأربعين للفخر الدين الرازي. انظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٤٠٦/٢، و، معجم المؤلفين لعمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة (المتوفى: ١٤٠٨ هـ)، مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى: بغير تاريخ، ٢٤٤/٩.

¹⁰ هو أن نفترض من المعلول الأخير إلى غير نهاية جملة ومما قبله بواحد مثلاً إلى غير النّهاية جملة أخرى، ثمّ نطبق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني وهلم جرا. فإن كان بإزاء كلّ واحد من الأولى واحد من الثانية: كان الناقص كالزائد، وهو محال. انظر: شرح العقائد النسفية لإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتزاني، تحقيق: الأستاذ علي كمال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٩١٤م، ص: ٤٨.

الأولى جزء من الثانية يلزم تساويهما، وقد فرضنا متفاوتين وإلا يلزم انقطاع الثانية، والأولى إنما تزيد عليها بقدر متناه أو لزائد على المتناهي بقدر متناه¹¹ فتكونان متناهيتين، وقد فرضنا غير متناهيتين هذا خلف. وبما قررنا اندفع ما يقال إنا لانسلم¹² استحالة التساوي فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي، وإنما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد إحديهما فوق عدد الأخرى، وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيتين، وذلك إن الجملة الثانية فيما فرضناه جزء وقعت جزء من الأولى ولا شك أن الكل أزيد من الجزء كما وفوقه عددا، ولهذا يفرض التطبيق في الحملتين المتداخلتين دون المتباينتين.

نعم قد يورد النقض بمراتب الأعداد وكذا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته وبالذورات الفلكية فإن الدليل جار فيها مع عدم تناهيها. فيجاب بأنه إنما يجري فيما دخل تحت الوجود سواء كان ذلك على سبيل الاجتماع الأول. فلا نقض مراتب الأعداد لكونها عندنا من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها، ولا بالمعلومات والمقدورات لأن ما وجد منها فهي متناهية، ومعنى عدم تناهيها أنها لا تنتهي إلى حد لا يوجد فوقه حد آخر. وأما الذورات الفلكية فمتناهية عندنا. وأما الفلاسفة فقد شرطوا فيه الاجتماع في الوجود على سبيل الترتيب. فلا يرد النقض بمراتب الأعداد عليهم ولا بالنفوس الناطقة إذ لا ترتيب فيها أيضا، وكذا بالذورات الفلكية كما هو المشهور، وسائر الوجوه المبطللة يطلب من المطولات.

11 ح + متناه.

12 في نسخ الكملجنوي يذكر ب"لام".

[البيت الثاني]

كَذَا الْحَوَادِثِ وَالْأَزْكَانُ شَاهِدَةٌ عَلَى وُجُودِ صَانِعِ قَدِيمِ بَانٍ

يعني كما أنّ الموجودات الممكنة تدلّ عند الفلاسفة على الوجود مُبدأ لها، كذا الحوادث عندنا

تدلّ على وجود مُحدث لها. والجمهور على أنّ هذه المقدّمة ضروريّة وقد ينبّه عليها بأنّ من رأى بناء رفيعا

جزم بأنّ له بانيا، وحيثما امتنع الدور والتسلسل تعيّن أنّه واجب ليس إلّا.



[البيت الثالث]

خَلَقُ الخَلَائِقِ خَلْوًا عَن مُخَالَفَةِ إِذْ لَا تَوَارِدَ يَنْفِي الْقَوْلَ بِالثَّانِ

لما فرغ من¹³ إثبات الواجب شرع في إثبات وحدانية فقوله "خلق الخلائق" مبتدأ و "ينفي" خبره و "خلوا" بمعنى اسم الفاعل وقع حالا من المبتدأ على ما جوزه بعض النحاة أو من المفعول وقوله "إذ لا توارد" جملة معترضة أورده دفعا لما يقال من أنه لا يلزم من عدم وقوع المخالفة في خلق العالم كون الخالق واحدا لجواز الاتفاق.

وتقرير البرهان عليه أنه لو وجد إلهان فلا يخلو إما أن¹⁴ يقع بينهما التمانع في إيجاد العالم، فيلزم عجزهما أو عجز أحدهما مع لزوم الترجيح بلا مرجح أو اجتماع الضدين والكل بط (باطل) أو يقع بينهما الاتفاق فيلزم التوارد وهو أيضا بط (باطل) وعلى هذه الأوجه¹⁵ ينطبق الكلام غاية الانطباق. ولك أن تجعله إشارة إلى برهان التمانع، وهو أنه لو وجد إلهان لأمكن بينهما التمانع والتخالف في الأفعال. وح (وحيث إذن) إما أن يقع مراد كل منهما فيلزم اجتماع الضدين أو لا يقع مراد كل واحد منهما فيلزم عجزهما أو يقع مراد أحدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح مع عجز من فرض إلهها قادرا، لكن أفعاله تعالى خالية عما ذكر فهو واحد ليس إلا وينتهي القول بالثاني.

¹³ وفي نسخ الكملجنوي ب "عن".

¹⁴ وفي نسخ الكملجنوي ب "أن".

¹⁵ وفي نسخ الكملجنوي ب "الوجه".

[البيت الرابع]

وَدَاثُهُ لَيْسَ مِثْلَ الْمُمَكِّنَاتِ فَمَا حُكْمًا الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ سَيَّانِ

وذهب جماعة¹⁶ من المتكلمين إلى أنّ ذاته تعالى لا يماثل¹⁷ سائر الذوات وإنما يمتاز عنها بأحوال أربعة، وهي الواجبيّة، والحيّية، والعالميّة، والقادريّة وقال أبو هاشم¹⁸ بل بحالة خامسة موجبة لهذه الأربعة وهي الألوهيّة.

واستدلّوا عليه بوجوه منها أن الذات ينقسم إلى الواجب والممكن، ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركا بين الأقسام. ومنها أن المعلوم ينحصر في الذات والصفة حصرا عقليًا، ولو لم يكن كذلك لبطل الحصر العقلي. ومنها أنا نجزم بالذات ونتردد بالخصوصيات فلو لم يكن مشتركا لما تحقّق الجزم بها حال التردد في الخصوصيات. ولم يعلموا أن اللازم ممّا ذكره مفهوم الذات أعني ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه والكلام إنّما هو في اتّحاد ذاته المخصوصة مع سائر الذوات في تمام الماهية والحقيقة فإنه باطل قطعاً للزوم تركّب الواجب ممّا به الاشتراك وما به الامتياز.

واعلم أنّه اختلف المشائخ في تفسير الوجوب فذهب الماتريّة الحنفيّة إلى أنّ الوجوب بالذات تحقّق الحقيقة في نفسها بحيث تنزّه عن قابليّة العدم، والواجب بذاته وجوب ما يجب أن يتحقّق حقيقته

¹⁶ انظر: شرح المواقف للجرجاني، ١٧/٨-١٨.

¹⁷ في النسختين ب"وَمَاثِل"

¹⁸ هو أبو هاشم عبد السلام بن عبد الوهاب الجبائي (321 هـ-277 هـ)، وهو من أصحاب المعتزلة البصرة، وهو يعرف بنظرية الأحوال، وله مؤلفات مثل الجامع الكبير، وكتاب الأبواب الكبير، وكتاب الأبواب الصغير، وكتاب الجامع الصغير، وكتاب الإنسان، وكتاب العوض وغير ذلك. انظر: الملل والنحل لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، ١٣٨٧/١٩٦٨، ٧٨/١، الفهرست لأبي الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي (ابن النديم)، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص: ٢١٤-٢١٥.

بلا مدخل الغير كما في تعديل العلوم وشرحه¹⁹ للصدر العلامة²⁰ وقد عبر عنه بكون الذات عين الوجود بمعنى أنه كان وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع عن غيره في شرح العقائد²¹ لجلال الدين الدواني²² أن هذا مذهب محقق المتكلمين.

وذهب الأشعرية إلى أنه يفسر بكون الذات مقتضيه لوجوده، فالواجب ما اقتضى ذاته وجوده كما في المواقف²³ وشرحه²⁴ الشّريف واختاره صاحب الصّحائف.²⁵ وقد عبر عنه بكون الذات علة تامة لوجوده كما هو المصرح في شرح الدواني المستفاد من حكمة العين.

وكذلك اختلف المشايخ في أن الوجوب عدمي أم لا. فذهب الماترية إلى أن الوجوب ليس أمرا زائدا على الذات ولا عدميا ولا اعتباريا كما هو المصرح في تعديل العلوم وشرحه والمستفاد من الصّحائف وغيره واختاره الإمام الرّازي في الأربعين. وذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الوجوب أمر اعتباري لا وجود

¹⁹ انظر: القسم الثاني من تعديل العلوم مع شرحه، لعبيد الله بن مسعود بن محمود، صدر الشريعة الأصغر (747هـ / 1346 م) مكتبة

الملك عبد الله بن عبد العزيز / 445، ورق: ٢

²⁰ هو ابن مسعود بن تاج الشريعة أحمد بن جمال الدين عبيد الله المحبوبي، معروف بصدر الشريعة. وهو فقيه، أصولي، محدث، لغوي، متكلم، منطقي، وأديب. ومن تصانيفه: شرح الوقاية، الوشاح في المعاني والبيان، تعديل العلوم في الكلام، التوضيح في حل غوامض التنقيح في أصول الفقه وغيرها. انظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، دار الكتب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٣٢٤هـ، ص: ١٠٩، الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (ت: ٧٧٥هـ) مير محمد كتب خانه، كراتشي، ٣٦٥/٢، معجم المؤلفين لكحالة، ٢٤٦/٦ حاشية الكلنوبي على شرح العضدية للدواني لأبي الفتح إسماعيل بن مصطفى الكلنوبي، المطبعة العامرة، ١٣١٨، ٢٣٨/١.

²¹ هو محمد بن أسعد الصديقي الدواني (٨٣٠-٩١٨) اشتهر باسم جلال الدين الدواني. وهو قاض، وباحث، ويعد من الفلاسفة. وله مؤلفات عن التفسير والكلام والأخلاق والفلسفة. ومنها: شرح العقائد العضدية، أمودج العلوم، إثبات الواجب، تفسير سورة الكافرون، شرح تهذيب المنطق وغيرها. انظر: الأعلام لزركلي، ٣٢/٦، جلال الدين الدواني، لمصطفى آكمان، أنصار نشرات، اسطنبول، ٢٠١٧.

²² كتاب المواقف لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت، ص: ٤٨.

²³ شرح المواقف للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت: ٨١٦هـ) تصحيح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٩٨م، ١/١٣٥.

²⁴ الصحائف الإلهية لشمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي، تحقيق: الدكتور أحمد عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٩٨٥م، ص: ٨١.

له في الخارج كما في المواقف²⁶ والطواع²⁷. ولما ذكر الوجود فيما سبق وكان ذكر الوجوب مستلزما للوجود ناسب أن يذكر مسألة الوجود هل هو زائد على الذات أم عينه. فذهب الماتريدية إلى أن الوجود ليس زائداً على ذات واجب الوجود تعالى وتقدس كما في فوائد الإمام السمرقندي في أصول الدين²⁸ وتعديل العلوم للصدر العلامة²⁹. وإلى هذا ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري كما في أمّ البراهين³⁰ لإمام السنوسي وشرح التجريد³¹ للشّريف العلامة. وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنّ الوجود زائد على ذات الوجود كما في المواقف وأمّ البراهين. وفي شرح الصحائف أن الوجود قد يراد به الذات، فعلى هذا يكون نفس الماهية. وقد يراد به الكون فعلى هذا يكون غيرها انتهى. قال في التعديل جعل الخلاف لفظياً وليس كذلك بل هو بحث معنوي مطلوب بالبرهان، فالخلاف في أن الوجود بمعنى الكون، هل نفس كون الذات ذاتاً أو عرض قائم بالذات بعد كون الذات ذاتاً. والدلائل من الطرفين يطلب من المطوّلات.

²⁶ كتاب المواقف لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ص ٤٣.

²⁷ طواع الأنوار من مطالع الأنوار، للقاضي ناصر الدين البيضاوي، تحقيق: عباس سليمان، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى:

١٤١١هـ / ١٩٩١م، ص ٧٥.

²⁸ جمل من أصول الدين، لأبي سلمة محمد بن محمد السمرقندي (ت: ٣٤٠هـ) تحقيق: إلهام قاسمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٥،

ص ٨٨-٨٩.

²⁹

³⁰ أمّ البراهين، للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (٨٩٥هـ) تحقيق: الدكتور خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة

الثانية: ٢٠٠٩، ص ٥٧-٥٨.

³¹ التجريد العقائد، لنصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) تحقيق: عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعة، ١٩٩٦م، ص ١١٨.

[البيت الخامس]

وَلَا مَحَلًّا لِأَعْرَاضٍ وَأَكْوَانٍ

وَلَيْسَ كَلَامًا وَلَا جُزْءًا وَلَا عَرَضًا

عدم كونه كلاً قد علم مما تقدّم. وأما إنه ليس بجزء فلأنّ ما ترك منه لا يخلوا إما أن يكون

جسماً أو جسمائياً. وعلى التقديرين يكون متحيّزاً وهو منزّه عنه. وإما أنه ليس بعرض فلاحتياج العرض

إلى محلّ يقوم به، وهو ينافي الوجوب الذاتي. وأما إنه ليس بمحلّ لأعراض فللزوم كونه محلاً للحوادث.

وقوله "وأكوان" تخصيص بعد تعميم رعاية للوزن والقافية.

[البيت السادس]

وَلَا تَقُلْ جَوْهَرًا أَيًّا عَنَيْتَ بِهِ
وَنَزَّهَ الْإِسْمَ عَنَ إِيهَامِ نُقْصَانِ

قد اشتهر فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه ومعنى متحيّز الذات. فأشار³² في التّظلم إلى أنّ إطلاقه على الله تعالى بأي معنى كان لا يجوز. أما عقلا فلا يهامه بما عليه التّصاري من أنه جوهر واحد له ثلاثة أقانيم،³³ بل لاستلزامه التحيز بالمعنى الذي قصده المتكلمون. وأما شرعا فلعدم إذن الشارع عليه.

واعلم أن القوم قد اختلفوا في أسمائه المأخوذة من الأفعال والصفات دون الأعلام الموضوعية في اللّغات. وقالت الكرامية³⁴ والمعتزلة³⁵ إذا دلّ العقل على اتّصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز إطلاق اسم يدلّ عليه من غير توقّف على إذن من الشارع. ولهذا وقع في كلام أحمد بن الكرام³⁶ أن الله

³² في النسختين ب"فأشار"

³³ أقنوم جمع أقانيم هو الجوهر والشخص والأصل، ويستعمل عند المسيحيين العرب للدلالة على الثالوث الأقدس. انظر: المعجم الوسيط، جمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار) "أقنوم"، دار الدعوة.

³⁴ هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام الموفى سنة ٢٥٥هـ هجريا، وكان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه. وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثني عشرة فرقة، وأن ابن كرام دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه. وقد وصف ابن كرام معبوده في بعد كتبه بأنه جوهر كما زعمت النصارى أن الله تعالى جوهر. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ١/٨، الفرق بين الفرق، لإمام أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي (٣٢٩هـ) تحقيق: محمد الحشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ص. ١٨٩، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: ٦٧.

³⁵ ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقادرية، والعدلية. وإن المعتزلة اختلفت فيما بينها عشرين فرقة منها تكفر سائرهما، وهن: الواسلية، والمعروية، والهادلية، والنظامية، والأسوارية، والمعمرية، والجاحظية وغيرها. وأن المعتزلة كلهم متفقون على نفي صفات الله تعالى من العلم والقدرة وعلى أن القرآن محدث ومخلوق وأن الله تعالى ليس خالقا لأفعال العبد. انظر: الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي، ص. ١٨٩، الملل والنحل للشهرستاني، ص. ٤٣، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، لفخر الدين الرازي، ص. ٤٠، مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق ن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (٣٢٤هـ) تحقيق: هلموت ريتز، دار فرانز شتاينز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا) الطبعة: الثالثة: ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، ص. ١٥٥.

³⁶ محمد بن كرام كان من سجستان، ثم خرج إلى نيسابور في أيام محمد بن طاهر بن عبد الله، فاغتر بما كان يريه من زهده جماعة من أهل السواد فدعاهم إلى بدعة. توفي محمد بن كرام سنة ٢٥٥، وله ترجمة واسعة عند ابن عساكر. وبلغ أتباعه في خراسان وحدها أكثر من عشرين ألفا، وكان له مثل ذلك في أرض فلسطين. انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ص. ١٠٨.

تعالى أحديّ الذات وأحديّ الجوهر³⁷. وهكذا الحال في الأسماء المأخوذة من الأفعال. وقال القاضي أبو بكر³⁸ كل لفظ يدل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه إذا لم يوهم بما لا يليق بكبريائه تعالى، وبه يشعر ظاهر قوله "ونزه الاسم عن إيهام نقصان". وذهب الأشعريّ إلى أنه لا بدّ في الكلّ من التوقّف لعِظَم الخطر في ذلك. والذي جاء في الصحيحين تسعة وتسعون أسما من أحصائها دخل الجنة.³⁹



³⁷ قاله محمد ابن كرام في كتابه المسمى «عذاب القبر». انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ص. ١٠٨ - ١٠٩.

³⁸ القاضي أبو بكر محمد بن الطبيب بن محمد بن جعفر بن القسم، المتوفى سنة ٤٠٣هـ، والمعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور، كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومؤيدا اعتقاده وناصر طريقته، وسكن بغداد، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام. انظر: تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الأشعري لثقة الدين، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤٠٤هـ، ص. ٢١٧، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (٦٨١هـ) تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٧١م، ٤/٢٦٩، سير أعلام النبلاء لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥هـ، ١٧/١٩٠.

³⁹ رواه البخاري في صحيحه: حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، حَدَّثَنَا أَبُو الزُّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةَ وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ» انظر: صحيح البخاري، الشروط ١٨. كما رواه مسام في صحيحه: حَدَّثَنَا عُمَرُو النَّاقِدُ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَابْنُ أَبِي عُمَرَ، جَمِيعًا عَنْ سُفْيَانَ - وَاللَّفْظُ لِعُمَرُو - حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ أَبِي الزُّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «لِلَّهِ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ اسْمًا، مَنْ حَفِظَهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَإِنَّ اللَّهَ وَتَرَّ، يُحِبُّ الْوَتَرَ» وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ أَبِي عُمَرَ: «مَنْ أَحْصَاهَا» انظر: صحيح المسلم، الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار ٢.

[البيت السابع]

حَيِّ سَمِيعٌ بِصَبْرٍ عَالِمٌ شَاءٍ ذُو قُدْرَةٍ وَكَلَامٍ غَيْرِ الْحَانِ

اتفقت الملة والفلاسفة على أنه تعالى حيّ لكونه عالماً قادراً، لكن اختلفوا في حياته. وذهبت الفلاسفة وأبو الحسين البصري⁴⁰ من المعتزلة إلى أنها عبارة عن كونه تعالى بحيث يصحّ أن يعلم ويقدر. فإن قلت: أليست الفلاسفة ينكرون القدرة؟ فكيف يفسرون الحياة بما ذكر؟ قلت: نعم، بمعنى صحّة الإيجاز⁴¹ والترك. وأما بمعنى أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين.⁴² وقال الجمهور⁴³ إنها عبارة عن صفة توجب صحّة العلم والقدرة إلا أنها عبارة عن الاعتدال النوعي أو قوّة يتبعها ذلك، وهي مستحيلة على الله تعالى. فيجب أن يكون حياته تعالى مغايرة لحياتنا وإن لم نطلع على كنه حقيقتها. وقد استدلل الجمهور على ذلك بأنه لو لم يكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بصحّة العلم الكامل والقدرة الكاملة اختصاصاً بلا مخصّص. وردّه أبو الحسين البصري بأن ذاته تعالى مخالفة لسائر الدّوات في الحقيقة، فيجوز أن يقتضي لذاته الاختصاص بأمر من غير لزوم تخصيص بلا مخصّص.

وأما أنه سميع⁴⁴ بصير فمن الضروريات الدينية فلا حاجة إلى الاستدلال. لا يقال: لا فرق في

⁴⁰ هو أبو محمد بن علي بن الطيب البصري المتوفى سنة ٤٣٦هـ، المتكلم المعتزلي، صاحب المعتمد في أصول الفقه، أخذ درسا عن القاضي عبد الجبار ودرس في بغداد. وله كتب كثيرة منها: تصفح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة. انظر: طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى، تحقيق: سوسنة ديفلد فلزر، النشرية الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٣٨٠هـ/١٩٦١م، ص: ١١٨-١١٩، تاريخ بغداد لأبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (٤٦٣) تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ٣/٥٠٧، معجم المؤلفين لكحالة، ١١/٢٠.

⁴¹ ح: الإيجاز

⁴² انظر: شرح المواقف للجرجاني، ٨/٩٢٠٩١.

⁴³ انظر في هذه المسألة: طواع الأنوار من مطالع الأنظار للقاضي ناصر الدين البيضاوي ص: ١٨٥

⁴⁴ في النسختين ب"سمع"

ذلك بينهما وبين كونه تعالى عليها قديرا. فجعل أحدهما ضروريا والآخر استدلاليا لا يخلو عن تحكم. لأننا نقول: الظاهر أن الدين إنما يتوقف على الثاني دون الأول، فلا يتصور في ذلك دعوى الضرورة الدينية. ولا يذهب عليك أنها إنما يشهد⁴⁵ على كونه تعالى سميعا بصيرا. وأما على أنها من الصفات الحقيقية القديمة فلا.

فإن قلت: دلت الضرورة الدينية على أنه سميع بصير. ولا شك أن ثبوت المشتق للشيء لا يتصور بدون مبدأ الاشتقاق. فثبت له صفة السمع والبصر، لكنهما في حقنا عبارتان عن الآتين المخصوصتين، وهما مستحيلتان على الله تعالى. فيجب أن يكون سمعه وبصره مغايرين لسمعنا وبصرنا وإن لم نطلع على كنه حقيقتهما. قلت: إن أريد بمبدأ الاشتقاق السمع والبصر بالمعنى المصدري فمُسلّم، لكنه ليس بحقيقي. وإن أريد به الصفة الحقيقية مسلّم. فإن قلت: السمع والبصر بالمعنى المصدري وإن لم يكن صفة حقيقية لكنّه لا يتصوّر بدونها. قلت: ذلك في المشاهد ولا كذلك الأمر في الغائب، فإن ذاته تعالى لَمَّا كان مبدأ لجميع الأشياء بلا واسطة شيء فلم لا يجوز أن يكون كافيا في تحقق السمع بذلك المعنى، لا بد لنفيه من دليل. قال لإمام حجة الإسلام⁴⁶ لا خفاء أن المتّصف بهذه الصّفات أكمل ممّن لم يتّصف بها. فلو لم يتّصف الباري بها لزم أن يكون الإنسان بل غيره من الحيوانات العجم أكمل منه، وهو باطل قطعاً. وقد يستدلّ على كونه عالما بأنّه فاعل بالقصد والاختيار، هو لا يتصوّر بدون العلم بالمقصود.

45 ح: تشهد

46 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ولد سنة ٤٥٩ هـ وتوفي ٥٠٥ هـ في الطابران، حجة الإسلام، فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلده. نسبته إلى صناعة الغزل أو إلى غزّالة (من قرى طوس). وله مؤلفات منتشرة في فنون متعددة، ومنها: إحياء علوم الدين، والاقتصاد في الاعتقاد، وحمّات الفلاسفة، والمستصفي وغيرها. انظر: الأعلام للزركلي، ٢٣٢٢/٧، سير أعلام النبلاء للذهبي، ٣٢٢/١٩، البداية والنهاية لأبي الفراء الحافظ ابن كثير، ١٧٣/١٢-١٧٤.

وأما إنه تعالى ذو كلام ليس من جنس الصّوت والحرف فهو إنه قد تقرّر فيما بين أهل اللّغة إطلاق الكلام على النفسيّ وتواتر عن الأنبياء النقل بأنه تعالى متكلم، ومعناه على طريقة اللّغة أنه محلّ للكلام لا أنه يوجد كما يزعمه المعتزلة. ولما تعيّن امتناع اتّصافه تعالى بالحسّي تعيّن النفسي.

فإن قيل: صدق الرسول يتوقّف على إخباره تعالى بأنه صادق وهو كلام خاص له، فيدور. قلنا: بل يتوقف على دلالة المعجزات مطلقاً من غير توقف على إخباره بطريق التكلم، فيصح التمسك بالشرع في الثبوت اللفظي فضلاً عن النفسي. فإن قيل: كيف ذلك، واللفظي من أهر المعجزات وأظهر الدلائل. أوجب بأن ذلك إنما هو النسبة إلى الخواص. وأما العوام الذين لم يبلغوا درجة الاستدلال فلا طريق لهم على ذلك سوى الشرع. وفيه أن العوام ليس فيهم من لم يبلغ درجة الاستدلال ممن نشأ⁴⁷ في دار الإسلام. غاية الأمر أنهم لا يفصحون على أنهم إذا لم يبلغوا درجة الاستدلال فكيف يحصل لهم العلم بقول الشارع لما أنه لا يفيد إلا العلم الاستدلالي.

واعلم أنه قد ذكر ههنا قياسان متعارضان، أحدهما أن كلام الله تعالى صفة له وكل صفة له فهي قديمة فكلامه قديم. وثانيهما أن كلامه مؤلّف من أجزاء مترتبة في الوجود وكل ما يكون كذلك فهو حادث. وذهب أهل الحقّ إلى حقّية كل منهما لقولهم بقدّم النفسي وحدوث اللفظي. وذهبت المعتزلة إلى حقّية الثاني. وقدحوا صغرى القياس الأول. والمشهور أن الحنابلة⁴⁸ إنما ذهبوا إلى الأول وقدحوا كبرى

47 ح: شاء

48 هم أصحاب الإمام أحمد بن حنبل، إمام المذهب الحنبلي، وأحد الأئمة الأربعة، ولد عام ١٦٤ في بغداد وتوفي ٢٤١ في نفس المدينة. وفي أيامه دعا المأمون إلى القول بخلق القرآن ومات قبل أن يناظر ابن حنبل، وتولى المعتصم فسجن ابن حنبل ثمانية وعشرين شهراً لامتناعه عن القول بخلق القرآن. ومن مؤلفات الإمام: المسند، والرد على الزنادقة فيما ادعت به من متشابه القرآن وغيرها. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ١١/١٧٧، وطبقات الحنابلة لأبي الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ١/٤٠، الأعلام للزركلي، ١/٢٠٣.

القياس الثاني. وذهبت الكرامية إلى حقبة وقدحوا كبرى القياس الأول.

وما اشتهر في بعض الكتب الكلامية من أن أهل الحق إنما صححوا القياس الأول وقدحوا

صغرى القياس الثاني فمبني على أن القرآن عندهم هو النفسي فقط. وأما تسمية اللفظي فعلى سبيل

التجوّز أو على أن النفسي هو اللفظي من غير اعتبار الترتيب في الأجزاء.

وقد صرح محمد الشهرستاني⁴⁹ في كتابه المسمى بـ "نهاية الإقدام"⁵⁰ بأنه مذهب الحنابلة أيضاً.

ورأيت في بعض شروح الكشاف ما يوافقها.

ثم إنه تعالى شاء أي من شأنه تخصيص الأشياء بالوقوع في وقت بصفة الإرادة والمشية إذ لو لا

ذلك يلزم الترجيح بلا مرجح فإن شيئاً من غيرها لا يصلح لذلك. فإن قلت: العلم⁵¹ بالمصلحة صالح

لذلك. قلت: ممنوع إذ قد يكون المصلحة في الفعل والترك مساوية كما في صورة القدحين والرغيفين

والطريقين.

فإن قيل: إن كان نسبة الإرادة إلى الضدين والأوقات على السوية كالقدرية فهو أيضاً لا يصلح

لذلك وإلا يلزم الإيجاب وينتفي الاختيار. أوجب بأن شأن المختار ترجيح أحد المتساويين وإن تساوى

نسبة تعلق إرادته. وقد يجاب بأن التعلّق أمر اعتباري فلا حاجة إلى المرجح على أنه يجوز أن يكون المرجح

هو التعلّق الآخر للإرادة ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع بالاعتبار. وههنا كلام طويناها على عُرّه.

⁴⁹ أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، المتكلم على مذهب الأشعري، توفي سنة ٥٤٨ هـ ومن مؤلفاته: الملل والنحل، ونهاية الإقدام. انظر: طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (١٧٧١هـ) تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلوة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثانية: ١٤١٣هـ، ١٢٣/٦، سير أعلام النبلاء للذهبي، ٢٠/٢٧٦، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي بكر ابن خلكان، ٤/٢٧٣.

⁵⁰ نهاية الأقدام في علم الكلام لعبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: الفريد جيوم، مكتبة الثقفة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص: ٣٠٢-٣٠٣.

⁵¹ ح: بالعلم

[البيت الثامن]

وَكثُرَةُ الْقُدَمَاءِ غَيْرُ لَازِمَةٍ
إِذْ لَمْ تَكُنْ غَيْرَهَا فِي عَيْنِ يَقْظَانَ

هذا واجب عما يقال: إن في إثبات الصفات قولاً يتعدد القدماء، وهو كفر بإجماع المسلمين. وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة منها، فما بال من أثبت أكثر من ذلك. وحاصله أنا لا نسلم أن إثبات الصفات القديمة يستلزم التعدد والتكثُر وإنما يلزم إن لو كانت غير الذات، والنصارى وإن لم يصرحوا بكونها متغايرة لكن لزمهم ذلك لزوماً لا خفاء به، حيث جوزوا انتقال أكنوم العلم إلى بدن عيسى عليه السلام. هذا والظاهر أن تكفير جميع فرق النصارى إنما هو لإنكارهم نبوة محمد عليه الصلاة والسلام. وإلا فحديث الانتقال لا يطرد في الكل كما لا يخفى.

وههنا بحث: وهو أن الأشاعرة قد فسروا الغيرين بالموجودين اللذين يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر. ومن البين أن انتفاء التغاير بهذا المعنى مما لا يرفع التعدد والتكثُر. والتحقيق أن ما كان كفراً بالإجماع إنما هو تعدد الذوات دون الذات مع الصفات، ولعل المعنى من نفي التغاير هو هذا كما لا يخفى على من عين يقظان.⁵²

⁵² انظر: الإنصاف للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلائي (٤٠٢هـ) تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٤٢١/٥، ص: ٢٥-٢٦.

[البيت التاسع]

وَعِلْمُهُ بِالزَّمَانِيَّاتِ قَاطِعَةٌ

لَا يَفْتَضِي فِيهِ تَوْقِيئًا بِأَزْمَانٍ

قالت الدهرية⁵³ إنَّه تعالى لا يعلم نفسه لكونه نسبة أو صفة ذات نسبة وهي لا تُتصوَّر بين الشيء ونفسه. والجواب أن التغير الذاتي لا يجب في تحقُّق النسبة بل يكفيهِ التغير الاعتراري من جهة صلاحية ذاته للمعلومية والمعلومية كما في علم أحدنا نفسه. وبهذا ظهر بطلان ما قيل من أنه تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً وإلا لكان عالماً بعالميته وفيه علمه بنفسه وهو ممتنع لما قاله الدهرية. ومنهم من يعكس مذهب الدهرية ويقول إنه يعلم ذاته ولا يعلم غيره، وإلا لتحقق فيه كثرة غير متناهية وإنه ممتنع. والجواب أن ذلك كثرة في الإضافات والتعلقات ولا دليل على امتناعها فتدبر. وقيل إنه لا يعلم غير المتناهي وإلا لكان له حدٌّ وطرف به يتميِّز عن غيره إذ المعلوم متميز عن غيره. والجواب منع انحصار وجوده التمايز في الحد والطرف.

⁵³ هي فرقة من فرق الفلاسفة التي جحدت الباري، وفكرتهم عن العالم بأنه لم يزل موجوداً بنفسه. ويعتقدون بقدوم العالم والزمان، والمادة، والعالم، والمادة، وينكرون الألوهية والخلق. انظر: التوحيد لمحمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ) تحقيق: د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ص: ١٥٣، المنقذ من الضلال لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الحلیم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر، ص: ١٢٨، تليس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ) دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م، ص: ٤٠.

[البيت العاشر]

تكوُّنُهُ أَزْبِي لَا زَمَانَ لَهُ
لَكِنْ مُكَوَّنُهُ فِي الْوَقْتِ وَالْآنِ

وذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي⁵⁴ ومن تبعه إلى أن التكوُّن صفة حقيقية أزلية زائدة على

السبع المشهورة. ومذهب الأشعري أنه من قبَل الإضافات التي لا تحقِّق لها في الخارج.

واحتج المشائخ الماتريدية بأنه أجمع الإجماع واتفق النقل والعقل على أنه تعالى موجد للكائنات

ومكوَّن للعالم، فإطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به

ممتنع ضرورة. إسحالة وجود الأثر بدون الصفة التي بها يحصل الأثر وبأنه اشتمل نص كتاب الله تعالى

بأنه على كل شيء قدير. وإنه خالق كل شيء مع أن المقدورات ليست موجودة في الأزل كما أن

المخلوقات ليست موجودة فيه فتحويز التوصيف بأحدهما وإن كان⁵⁵ التوصيف بالآخر بإدخاله تحت

الآخر مع مغايرة مفهومهما قطعا ليس إلا بِحُكْمِ⁵⁶.

واحتج مشايخ الأشاعرة بأنه لو كان المراد بالتكوُّن نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة

نسبية لا توجد إلا مع المنتسبين⁵⁷ فيلزم من حدوث المكوَّن حدوث التكوُّن. ولو كان المراد أنه صفة

مؤثرة في وجود الأثر فهي عين القدرة. وحين أذن إن كان لها تأثير في وجود المقدور فإن كان على سبيل

الصحة يلزم اجتماع المثليين أي اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو مستحيل وإن

كان على سبيل الوجوب استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات

⁵⁴ هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، من أئمة علماء الكلام المتوفي سنة ٣٣٣هـ بسمرقند. ومن كتبه: كتاب التوحيد وتأويلات القرآن وتأويلات أهل السنة. انظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنوي، ص: ١٩٥، الجواهر المضية في طبقات الحنفية لمحي الدين الحنفي، ٣٤٤/٢، الأعلام للزركلي، ١٩/٧.

⁵⁵ ح: إنكار

⁵⁶ وفي النسختين ب"بحكم"

⁵⁷ ح: المنسبين

لا فاعلا بالاختيار وهو باطل كما في شرح الطوالع للإصفهاني⁵⁸.

الجواب أن ما يكون وصفا له في إيجاب المكونات مبدأ التكوين فهو صفة مؤثرة في وجود الأثر. والقدرة صفة له تعالى بمعنى صحة صدور الأثر وهي أخص تعلقا من القدرة، لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات. ومبدأ التكوين خاصة بما يدخل منها في الوجود، والقدرة لا تقتضي كون المقذور موجودا ومبدأ التكوين يقتضيه.

وقولهم "يلزم اجتماع المثليين" إنما يلزم لو كان تعلقها واحدا. وأما إذا كان متعلق القدرة صحة صدور الأثر ومتعلق التكوين صدور الأثر فلا يلزم.

وقولهم: "فيكون الله موجبا بالذات." قلنا: لا يلزم ذلك إذ ذلك الوجوب ليس بمعنى أنه كان واجبا عليه تعالى أن يوجد بل بمعنى أنه إذا أراد إيجاد شيء كان حصول ذلك الشيء واجبا. وتحقيق المقام أن تعلق مبدأ التكوين ليس إلا على سبيل الجواز. واختياره تعالى بمعنى أنه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق. وتأثيره على سبيل الوجوب بمعنى أنه متى تعلق بوجود شيء وجب وجوده وإلا لجاز تخلفه عن الوجود فيوجب العجز، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وأما القدرة فتعلقها بصحة وجود المقذور، فجهة جواز مبدأ التكوين غير جهة جواز القدرة كما في إشارات المرام⁵⁹. ثم إن مشايخنا رحمهم الله تعالى لم يقصدوا بالتكوين ما يكون صفة نسبية كالضرب والمضروب حتى يلزم من حدوث المكوّن حدوث التكوين بل أرادوا به أن مبدأ التكوين صفة أزلية لله

⁵⁸ مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار لشمس الدين بن محمد بن عبد الرحمن الإصفهاني، دار الكتيبي القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٨/ ٢٠٠٨، ص: ١٨٤-١٨٥.

⁵⁹ إشارات المرام من عبارات الإمام للقاضي كمال الدين بن أحمد البيضاوي، تحقيق: الشيخ يوسف عبد الرزاق الشافعي، زمزم ببلشرز، كراحي، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م، ص: ٢١٧.

تعالى كسائر صفاته الذاتية الأزلية العلية وإن تسامح بعض مشايخنا في تفسيره بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كصاحب التبصرة⁶⁰ والإرشاد⁶¹. في التأويلات للشيخ علم الهدى ابو منصور الماتريدي إذا أطلق الوصف لله تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأزل، فيوصف به للمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق.

وفي تعديل العلوم لصدر العلامة صفاته الأفعال ليس نفس الأفعال بل منشأها، فالصفات قديمة والأفعال حادثة.

وفي التبصرة للإمام أبو المعين النسفي أن الخالق وصف له تعالى فلا بد من وجود معنى يكون به خالقا و يتصف به كسائر الصفات العلية⁶². فبما ذكر اندفعت اشكالات أوردت من طرف الأشاعرة وعدت من الصعاب. منها ما قال الإمام فخر الدين الرازي في المحصل⁶³ إن عنيتم به نفس المؤثرية فهو صفة نسبية، والنسبية⁶⁴ لا توجد إلا بعد المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وإن عنيتم به صفة مؤثرة في صحة وجود الأثر فهي عين القدرة وإن عنيتم به أمرا ثالثا فيبينوه.

ومنها ما قال صاحب المواقف والطوابع إن القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه ممكن

⁶⁰ هو أبو المعين النسفي، المتوفى عام ٥٠٨هـ، صاحب كتاب التمهيد لقواعد التوحيد وكتاب التبصرة وبحر الكلام. في الكلام. انظر: تاج التراجم لأبي الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن فطلوبغا السوداني، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص: ٣٠٨، الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنوي، ص: ٢١٦، هدية العارفين للبغدادي، ٤٨٧/٢.

⁶¹ هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوية الجويني، معروف بإمام الحرمين، المتوفى ٤٧٨هـ، الفقيه الشافعي وكان إماما في التفسير والفقه والأصول والأدب، ومن كتبه: الشامل في أصول الدين والإرشاد والبرهان في أصول الفقه وغيرها. انظر: وفيات الأعيان أبناء الزمان لابن خلكان، ٤٧/٣، طبقات الشافعية الكبرى لتقي الدين السبكي، ١٦٥١٦٥/٥.

⁶² انظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين لأبي المعين النسفي، تحقيق: الأستاذ الدكتور حسين آتاي، نشرات رئاسة الشؤون الدينية الجمهورية التركية، أنقرة، ١٩٩٣، ٤٢٨/١.

⁶³ انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين لفخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، ص: ١٨٩.

⁶⁴ ح: النسبية

الوجود لأن الإمكان للممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة في وجود المقدور. والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور حال إرادة إيجادته وهو حادث⁶⁵. ومنها ما قال صاحب المقاصد⁶⁶ إنه لا يعقل من التكوين إلا الإحداث وإخراج المعدوم إلى الوجود. ولا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر فلا يكون موجودا عينيا⁶⁷ ثابتا في الأزل، وأنه لو كان أزليا لزم أزلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر. وإنهم⁶⁸ أطبقوا على إثباته مغايرته للقدرة وكونه غير المكون، وسكتوا عما هو أصل الباب أعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها بأحد طرف⁶⁹ الفعل والترك انتهى. والله الموفق.

⁶⁵ انظر: المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي، ص: ٢٨١ - ٢٨٢، طوابع الأنوار من مطالع الأنوار للقاضي ناصر الدين البيضاوي، ص: ١٩١.

⁶⁶ شرح المقاصد للإمام سعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩٣هـ) تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م، ١٧١/٤.

⁶⁷ وفي النسختين ب "عنيا"

⁶⁸ ح: أي الحنفية

⁶⁹ ح: طرفي

[البيت الحادي عشر]

لَكِنْ تَرَدُّدُهُمْ فِي دَارِ رِضْوَانِ

حَقِيقَةُ الْحَقِّ لَمْ تُعْقَلْ بِعَالَمِنَا

يعني اختلفوا في أن ذاته تعالى هل يجوز أن يعلم بكنهها أم لا. فذهب الفلاسفة إلى امتناعه وتبعهم الغزالي وإمام الحرمين منا وجماعة من الصوفية. وحوز الجمهور من المتكلمين. ثم اختلفوا في وقوعه فنفاه المحققون منهم وأثبتته الآخرون. ومنهم من تردد فيه بعد رؤيته في دار الآخرة، وهو المختار.

احتج الأولون بأن تعقل ما لا يدرك كنهه بالضرورة لا يكون إلا بالحد، والله تعالى منزه عنه لاستلزامه التركب المنافي للوجوب الذاتي. ورُدَّ بمنع الحصر إذ يجوز أن يكون ذلك بطريق الفيض من غير سابقة قصد واكتساب، على أن الرسم قد يفيد الكنه وإن لم يكن مطردا.

واستدل النافون بوقوعه بأن ما يعلم منه البشر هو الصفات والسلوب والإضافات وذلك ليس علما بحقيقة الذات. ورد بعد تسليم أن معلوم كل أحد ذلك بأنه وإن لم يكن علما بها، لكنه يجوز أن يكون وسيلة إليه، لا بد لنفيه من دليل.

واستدل المثبتون بأنا نحكم على حقيقته تعالى بأحكام يقينية وظنية، والحكم على الشيء يستدعي تصوره. والجواب أن التصديق إنما يستدعي تصور المحكوم عليه بالوجه لا بالكنه، والنزاع إنما وقع فيه.

واعلم أن هذه المسألة وجدانية فالحاكم يحصو لها لأنفسنا في الماضي والحال ليس إلا الوجدان. وأما في المستقبل فلا طريق إلى الجزم بها سوى السمع. وكذا الطريق إلى الجزم بحصولها للغير سواء كان فيما مضى أو في الحال أو في الاستقبال هو السمع، فحيث لا سمع ينبغي أن يتوقف ويتردد ولا يجزم بحصولها أو انتفائها فليتدبر، والله الهادي.

[البيت الثاني عشر]

وَرُؤْيَةُ اللَّهِ بِالْأَبْصَارِ وَاقِعَةٌ

لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنْ لَا لِلْعُمِّيَّانِ

ذهب الشيخ الأشعري إلى أن الرؤية عبارة عن الانكشاف التام للشيء على ما هو عليه بحاسة البصر، فيكون على طيق المنكشف في التكيف بكيفية والتجرد عنها. ورد بأننا إذا نظرنا إلى القمر ثم غمضنا العين فلا شك في أنه منكشف لدينا في الحالتين. فلو كانت الرؤية عبارة عن ذلك لكنا نبصر القمر في كلتا الحالتين. وأجيب بأن الرؤية عنده ليست عبارة عن العلم بالشيء مطلقا، بل على وجه خاص، وهو إنما يتحقق في الحالة الأولى دون الثانية.

ولقد طال النزاع بين المنتمين إلى الإسلام وغيرهم في أنه تعالى هل يجوز أن يرى ويقع الرؤية في دار الآخرة أم لا. فحوزه أهل الحق وقالوا بوقوعها للمؤمنين في الجنة ونفاه المعتزلة والفلاسفة. والحق الجواز، لما أن ذلك عبارة عن الإدراك التام للشيء على ما هو عليه بحاسة البصر. ولما كان ذاته تعالى مجردة عن التكيف بالكيفيات وجب أن يكون رؤيته كذلك، فلا مانع في ذلك من جهة العقل أصلا، فيجوز رؤيته قطعاً، ولأنها بمحض خلق الله تعالى من غير أن يكون لشيء مدخل فيها. ولا يبعد أن ينكشف ذات الله تعالى عقيب صرف الباصرة.

هذا وقد سلك الأشعري ومن تابعه في هذا المقام طريقة لا تفضي سالكها إلى المرام. ولهذا قال الشيخ أبو منصور الماتريدي: نحن لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك فيها بظواهر القرآن والأحاديث ونتكلم على تأويل المخالفين، واختاره الإمام الرازي في الأربعين.⁷⁰ ونحن قد ثبتنا قدمك فيه كيلا تركزن إلى الذين ظلموا أنفسهم فيمسك فيما أخذت عذاب عظيم. وقد يستدل عليها

⁷⁰ انظر: الأربعين في أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي، ص: ٢٧٧.

بقوله تعالى ﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾⁷¹ الآية. وتوجيهه أن الرؤية لو كانت ممتعة لَمَا طلب موسى عليه السلام وقوعها لكونها عبثا أو جهلا بما لا يجوز في ذات الله تعالى وهو على الأنبياء وهو مستحيل. وأيضا أنها قد علق على استقرار الجبل الذي هو ممكن في نفسه فكذا ما علق عليه.

وأراد بالعميان الكفرة الذين هم عُمي عن الآيات الله تعالى ﴿ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾⁷² كما يشعر به التقابل. فالوجه الدالة على الوقوع دالة على الإمكان أيضا.

منها ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴾ (*) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿⁷³. فإن النظر الموصول ب "إلى" عبارة عن الرؤية، أو تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته على ما عليه الثقات، ولما تعذر ههنا الحقيقة تعين حمله على الرؤية لكونها أقرب المجازات. وقد صح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فسره بذلك.

ومنها قوله تعالى: ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴾⁷⁴. فإن فيه تحقيرا لشأن الكفار وتخصيصا لهم بكونهم محجوبين، فلزم أن لا يكون المؤمنون محجوبين، وهو المعنى بالرؤية.

ومنها قوله تعالى ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾⁷⁵ فإن المراد ب "الزيادة" هو الرؤية كذا فسره

رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومنها قوله عليه السلام "إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر."⁷⁶

71 سورة الأعراف ١٤٣\٧.

72 سورة النساء ١٧٨\٤.

73 سورة القيامة ٢٣-٢٢\٧٥.

74 سورة المطففين ١٥\٨٣.

75 سورة يونس ٢٦\١٠.

76 حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ مُعَاوِيَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، عَنْ قَيْسٍ، عَنْ حَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَنَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةً - يَعْنِي الْبَدْرَ - فَقَالَ: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبِّكُمْ، كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيِيهِ، فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلِبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا» ثُمَّ قَرَأَ: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾ [ق: 39]، قَالَ إِسْمَاعِيلُ: «افْعَلُوا لَا تَفُوتَنَّكُمْ» انظر: صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة ١٦؛ سنن الترمذي، كتاب صفة الجنة ١٦.

وللمنكرين ههنا شبه عقلية ونقلية. قد سقط أكثرها بما ذكرناه من التقرير المحرر كما لا يخفى

فلا يحتاج إلى التطويل بذكرها.

وليكن هذا آخر ما أردنا إيراده في بيان الصفات العلية وما يتعلق بها ولنختتم الكلام بالدعاء،

المأثور⁷⁷ عن السلف الصالحين الكرام. اللهم إنا نسلك من النعمة تمامها، ومن العصمة دوامها، ومن

الرحمة شمولها، ومن العافية حصولها. اللهم كن لنا ولا تكن علينا، واختم بالسعادة آجالنا، وحقق بالزيادة

آمالنا وأقرن بالعافية غدونا وأصالنا، ثبتنا على نهج الاستقامة، وأعذنا في الدنيا من موجبات الندامة يوم

القيامة. ربنا توفنا مسلمين، وألحقنا بالصالحين، غير خزايا ولا مفتونين. آمين برحمة اسمك العظيم، وذكرك

الكريم، سبحان ربنا رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

تمت سنة ١١٥٠.

الملحق:

الآيات التي شرحها العلامة الكملنجوي من

القصيدة النونية للعلامة خضر بك

[الإلهيات]

آحَادُ سِلْسِلَةٍ حُفَّتْ بِإِمْكَانٍ	[6/1] إِلَهْنَا وَاجِبٌ لَوْلَاهُ مَا انْقَطَعَتْ
عَلَى وَجُودِ صَانِعِ قَدِيمٍ بَانَ	[7/2] كَذَا الْحَوَادِثُ وَالْأَرْكَانُ شَاهِدَةٌ
إِذْ لَا تَوَارِدَ يَنْفِي الْقَوْلَ بِالثَّانِ	[8/3] خَلْقِ الْخَلَائِقِ خَلَوْا عَنْ مُخَالَفَةِ
حُكْمَا الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ سَيَّانِ	[9/4] وَذَاتُهُ لَيْسَ مِثْلَ الْمُمْكِنَاتِ، فَمَا
وَلَا تَحَالًا لِأَعْرَاضٍ وَأَكْوَانِ	[11/5] وَلَيْسَ كَلَاءً وَلَا جُزْءًا وَلَا عَرْضًا
وَنَزَّهَ الْإِسْمَ عَنِ إِيْهَامِ نُقْصَانِ	[12/6] وَلَا تَثْقُلَ جَوْهَرًا أَبًا عَنَيْتِ بِهِ
ذُو قُدْرَةٍ وَكَلَامٍ غَيْرِ الْحَانِ	[15/7] حَيٌّ سَمِيعٌ بَصِيرٌ عَالِمٌ شَاءِ
إِذْ لَمْ تَكُنْ غَيْرَهَا فِي عَيْنِ يَقْظَانِ	[16/8] وَكَثْرَةُ الْقُدَمَاءِ غَيْرُ لَازِمَةٍ
لَا يَقْتَضِي فِيهِ تَوْقِينًا بِأَزْمَانِ	[19/9] وَعِلْمُهُ بِالزَّمَانِيَّاتِ قَاطِعَةٌ
لَكِنْ مُكَوَّنَةٌ فِي الْوَقْتِ وَالْآنِ	[23/10] تَكْوِينُهُ أَرْبِيٌّ لَا زَمَانَ لَهُ
لَكِنْ تَرُدُّهُمْ فِي دَارِ رِضْوَانِ	[30/11] حَقِيقَةُ الْحَقِّ لَمْ تُعْقَلْ بِعَالَمِنَا

[28/12] وَرُؤْيَةُ اللَّهِ بِالْأَبْصَارِ وَاقِعَةٌ

لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ لَا لِلْكَافِرِينَ



المصادر

- أكمان مصطفى، جلال الدين الدواني، أنصار نشریات، اسطانبول، ٢٠١٧.
- ابن أبي يعلى، أبو الحسين، طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقهي، دار المعرفة، بيروت.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإبلي (ت. ٦٨١هـ) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٧١م.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤٠٤هـ.
- ابن كثير، أبو الفراء، البداية والنهاية، المكتبة المعارف، بيروت، الطبعة التاسعة: ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- أحمد بن يحيى، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنه ديفلد فلزر، النشریات الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٣٨٠هـ/١٩٦١م.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، تحقيق: هلموت ريتز، دار فرانز شتاينز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا) الطبعة: الثالثة: ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
- الإصفهاني، شمس الدين بن محمد بن عبد الرحمن، مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار، دار الكتي القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، كتاب المواقف، عالم الكتب، بيروت.

الباقلاني، القاضي أبو بكر بن الطيب (ت. ٤٠٢هـ)، الإنصاف، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة
الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر،
دار طوق النجاة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ.

البغدادي، إمام أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد (ت. ٣٢٩هـ)، الفرق بين الفرق، تحقيق:
محمد الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة.

البيضاوي، القاضي كمال الدين بن أحمد، إشارات المرام عن عبارات الإمام، تحقيق: الشيخ يوسف عبد
الرزاق الشافعي، زمزم ببلشرز، كراچي، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

البيضاوي، القاضي ناصر الدين، طوابع الأنوار من مطالع الأنوار، تحقيق: عباس سليمان، المكتبة
الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ / ١٩٩١م.

التفتزاني، إمام سعد الدين مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، تحقيق: الأستاذ علي كمال، دار
إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٩١٤م.

----- شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية:
١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، شرح المواقف، تصحيح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب
العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

----- التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت: ٥٩٧هـ)، تلبس إبليس، دار الفكر،

بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.

الحنفي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد محيي الدين (ت: ٧٧٥هـ)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية مير محمد كتب خانة، كراتشي.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، تاريخ بغداد، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.

----- الأربعين في أصول الدين، ، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م.

----- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر: مايو ٢٠٠٢م.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى (ت. ٧٧١هـ) تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلوة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثانية:

١٤١٣هـ.

السمرقندي، أبو سلمة محمد بن محمد، (ت: ٣٤٠هـ)، جمل من أصول الدين، تحقيق: إلهام قاسمي،
دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٥.

الصحائف الإلهية، تحقيق: الدكتور أحمد عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح، القاهرة،
الطبعة الأولى: ١٩٨٥م.

السنوسي، الإمام أبو عبد الله محمد بن يوسف، أم البراهين، تحقيق: الدكتور خالد زهري، دار الكتب
العلمية، بيروت، الطبعة الثانية: ٢٠٠٩.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد
الوكيل، مؤسسة الحلبي، ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م.

نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق: الفريد جيوم، مكتبة الثقفة الدينية، القاهرة،
٢٠٠٩م.

الطوسي، نصير الدين (٦٧٢هـ)، التجريد العقائد، تحقيق: عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة
الجامعة، ١٩٩٦م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، المنقذ من الضلال تحقيق: الدكتور عبد الحليم
محمود، دار الكتب الحديثة، مصر.

القسطلاني، أحمد بن محمد، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تحقيق: صالح أحمد الشامي، المكتبة
الإسلامي، لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٢٥هـ/٢٠٠٣م.

الكلبوي، أبو الفتح إسماعيل بن مصطفى، حاشية الكلبي على شرح العضدية للدواني، المطبعة العامرة،
١٣١٨هـ.

اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تحقيق: محمد بدر الدين أبو

فراس النعساني، دار الكتب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٣٢٤هـ.

الماتريدي، أبو منصور (ت: ٣٣٣هـ)، التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية،

الإسكندرية.

المسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ)، صحيح المسلم تحقيق: محمد

فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

النسفي، أبو المعين، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق: الأستاذ الدكتور حسين آتاي، نشریات رئاسة

الشؤون الدينية الجمهورية التركية، أنقرة، ١٩٩٣م.

صدر الشريعة الأصغر، عبيد الله بن مسعود بن محمود، القسم الثاني من تعديل العلوم مع شرحه، مكتبة

الملك عبد الله بن عبد العزيز / ٤٤٥.

قُطُوبغا، أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم السوداني، تاج التراجم، تحقيق: محمد خير رمضان

يوسف، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء

التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى: بغير تاريخ.

مير سليم، إسماعيل بن محمد أمين بن الباباني البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار

إحياء التراث العربي، بيروت.

الفهرس الموضوعات

[المقدمة]	2
[البيت الأول]	4
[البيت الثاني]	7
[البيت الثالث]	8
[البيت الرابع]	9
[البيت الخامس]	12
[البيت السادس]	13
[البيت السابع]	15
[البيت التاسع]	20
[البيت العاشر]	21
[البيت الحادي عشر]	25
[البيت الثاني عشر]	26
الملحق	29
المصادر	31
الفهرس الموضوعات	36