



**LEÂLÎ AHMED'İN ŞERHU KASİDETİ'N-NÛNİYYE  
BAĞLAMINDA KELAMCILIĞI**

**2022  
YÜKSEK LİSANS TEZİ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

**Murat Kaan KIVILCIM**

**Danışman  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ**

**LEÂLÎ AHMED'İN ŞERHU KASÎDETI'N-NÛNİYYE BAĞLAMINDA KELAMCILIĞI**

**Murat Kaan KIVILCIM**

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ**

**T.C.**

**Karabük Üniversitesi**

**Lisansüstü Eğitim Enstitüsü**

**Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Olarak Hazırlanmıştır**

**KARABÜK**

**Ağustos 2022**

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	1
TEZ ONAY SAYFASI.....	4
DOĞRULUK BEYANI .....	5
ÖNSÖZ .....	6
ÖZ.....	8
ABSTRACT.....	9
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	10
ARCHIVE RECORD INFORMATION .....	11
KISALTMALAR .....	12
GİRİŞ .....	13
ARAŞTIRMANIN KONUSU .....	13
ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI.....	13
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ .....	13
KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER .....	14
1. BİRİNCİ BÖLÜM (AHMED B. MUSTAFA’NIN HAYATI VE YAŞADIĞI DÖNEM).....	15
1.1. Ahmed b. Mustafa es-Sarûhânî’nin Nisbesinin Tespiti .....	15
1.2. Leâlf Ahmed’in Terceme-i Hâli .....	16
1.3. Leâlf Ahmed’in Eserleri .....	17
1.3.1. Aidiyeti Sâbit Olanlar .....	17
1.3.1.1. Dil ve Edebiyata Dair Eserleri .....	17
1.3.1.2. Fıkha Dair Eserleri .....	19
1.3.1.3. Akâid/Kelâm ile İlgili Eserleri .....	20
1.3.1.4. Hadis ile İlgili Eserleri.....	20
1.3.1.5. Tefsire Dair Eserleri .....	21
1.3.1.6. Tasavvufa Dair Eserleri .....	21
1.3.1.7. Tarihe Dair Eserleri.....	22
1.3.2. Aidiyeti Şüpheli Olanlar .....	22
1.4. Kasîde-i Nûniyye’nin Akâid Literatüründeki Yeri ve Önemi .....	23
1.5. XVI. Yüzyıl Osmanlı’sında İlmî Düşünce ve Leâlf Ahmed’in Konumu .....	30

<b>2. İKİNCİ BÖLÜM (LEÂLÎ AHMED'İN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ).....</b>	<b>33</b>
<b>2.1. Şerhu Kasîdeti'n-Nûniye Bağlamında Leâlf Ahmed'in Kelâmî Görüşleri ..</b>	<b>33</b>
<b>2.1.1. Ulûhiyet .....</b>	<b>33</b>
<b>2.1.1.1. Âlemin Hudûsu .....</b>	<b>33</b>
<b>2.1.1.2. İsbât-ı vâcib .....</b>	<b>33</b>
<b>2.1.1.3. Vahdâniyet.....</b>	<b>46</b>
<b>2.1.1.4. Vâcib ve Mümkün Varlıkların Zâtının Aynı Olmaması.....</b>	<b>50</b>
<b>2.1.1.5. Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîflik .....</b>	<b>50</b>
<b>2.1.1.6. Teşbihin Nefyi .....</b>	<b>51</b>
<b>2.1.1.7. Vâcibü'l-vücûd'un Sıfatları .....</b>	<b>54</b>
<b>2.1.1.8. İlâhî Hükümlerde Aklın Konumu .....</b>	<b>60</b>
<b>2.1.1.9. Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk.....</b>	<b>62</b>
<b>2.1.1.10. Aslah Teorisinin İptali.....</b>	<b>63</b>
<b>2.1.1.11. Rızık Meselesi.....</b>	<b>64</b>
<b>2.1.1.12. Ecel Meselesi.....</b>	<b>64</b>
<b>2.1.1.13. Kader ve İrâde-i Cüziyye .....</b>	<b>65</b>
<b>2.1.1.14. Ru'yetullah .....</b>	<b>68</b>
<b>2.1.2. Nübüvvet .....</b>	<b>69</b>
<b>2.1.2.1. Resûl ve Nebî Kavramları.....</b>	<b>69</b>
<b>2.1.2.2. Peygamberin Lüzûmu .....</b>	<b>70</b>
<b>2.1.2.3. Hz. Muhammed'in Diğer Peygamberlerden Üstünlüğü ve Mucizeleri .....</b>	<b>71</b>
<b>2.1.2.4. Kur'ân'ı Kerim'in Diğer Kitapları Neshi.....</b>	<b>73</b>
<b>2.1.2.5. İsmet.....</b>	<b>74</b>
<b>2.1.2.6. Velilerin Kerâmeti .....</b>	<b>75</b>
<b>2.1.2.7. Peygamberlerin Velilerden Üstünlüğü.....</b>	<b>76</b>
<b>2.1.2.8. Peygamberlerin Meleklerden Üstünlüğü.....</b>	<b>77</b>
<b>2.1.2.9. Sahabeler Arasındaki Fâikiyet .....</b>	<b>77</b>
<b>2.1.3. Semiyât .....</b>	<b>78</b>
<b>2.1.3.1. Kabir Hâlleri .....</b>	<b>78</b>
<b>2.1.3.2. Cismânî Haşr .....</b>	<b>79</b>
<b>2.1.3.3. Hesap, Mizan ve Sırat.....</b>	<b>80</b>
<b>2.1.3.4. Şefâat.....</b>	<b>81</b>

2.1.3.5 Ceza ve Mükafat / Adalet ve Lütuf .....	82
2.1.3.6. Küfür, Şirk ve Büyük Günahın Affedilmesi.....	83
2.1.3.7. Cennetin ve Cehennemın Yaratıldığı ve Bekâsı.....	85
2.1.3.8. Kabir Ehli İçin Yapılan Dualar .....	86
2.1.3.9. İman Meseleleri.....	87
2.1.3.10. İmâmet Bahsi.....	94
2.2. Leâli Ahmed'in İtikâdî Mezhebi.....	95
2.3. Leâli Ahmed'in Ehl-i Bidat'a Karşı Tavrı.....	96
2.4. Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye'nin Kaynakları .....	98
2.4.1. Mezhepler, Akımlar ve Dinler .....	98
2.4.2. Âlimler .....	103
3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM (ŞERHU KASİDE'İ'N-NÛNİYYE'NİN TAHKİKİ) .....	104
3.1. Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye'nin Nüshaları ve Özellikleri .....	104
3.2. Aidiyeti .....	104
3.3. Tahkikte Takip Edilen Yöntem .....	105
3.4. Şerhteki Yöntemi.....	106
3.5. Kasîde-i Nûniyye Üzerine Yapılmış Çalışmalar .....	108
3.6. Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye'nin Tahkiki .....	110
SONUÇ .....	135
KAYNAKÇA.....	139
ÖZGEÇMİŞ .....	145

## TEZ ONAY SAYFASI

Murat Kaan KIVILCIM tarafından hazırlanan “LEÂLÎ AHMED’İN ŞERHU KASÎDETİ’N-NÛNİYYE BAĞLAMINDA KELAMCILIĞI” başlıklı tezin Yüksek Lisans Tezi olarak uygun olduğunu onaylıyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ

.....

Tez Danışmanı, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Bu çalışma, jürimiz tarafından Oy Birliği ile Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir. 10/08/2022

**Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)**

**İmzası**

Başkan : Doç. Dr. İbrahim YENEN (KÜ)

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ ( KBÜ)

.....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ayhan IŞIK (KBÜ)

.....

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile Yüksek Lisans derecesini onamıştır.

Prof. Dr. Hasan SOLMAZ

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

## **DOĞRULUK BEYANI**

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntılarını, intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yapıldığını beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlaki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

**Adı Soyadı: Murat Kaan KIVILCIM**

**İmza :**

## ÖNSÖZ

İman esasları akâid metinleriyle Müslümanların sâbitelerini beyân ederek Müslümanlara yönelik, kelâm eserleriyle de İslâm'a yönelik itirazlara, şüphelere cevap vermek amacıyla de hem iman edenlere hem de gayri müslimlere yönelik kaleme alınmış metinlerdir. Akâid metinlerinin ilk dönemlerden itibaren genel mânâda Müslümanların, husûsî olarak da mezhebî anlayışların ortaya konulduğu metinler olarak Müslümanlara hizmet ettiği gözlenmektedir. Akâid ilminin münakaşaya girmeden ve detaylı bilgiler vermeden iman esaslarını özet bir şekilde ifade eden bir ilim olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla akâid ilminin/metinlerinin ilk dönemlerden itibaren dönemlerdeki meseleleri kendi içerisinde barındırarak Müslümanların ilkelerini ortaya koyan metinler olduğu görülmektedir. Kelâm ilminin mantık ve felsefe bahislerini bünyesinde barındırarak zamanla değişimler geçirdiği, müteahhirîn döneme kadar klasik akâid ve kelâm metinleri kaleme alındığı ve XI. yüzyılın ardından bu metinler üzerine şerhler, haşiyeler, talikler telif edildiği bilinmektedir. İslâm düşüncesinin güçlü mirasçısı olan Osmanlı döneminde bu husus geliştiği ve hatta XIV, XV ve XVI. yüzyıllar şerh-hâşiyeye dönemi olarak anıldığı gözlenmektedir.

Elinizdeki çalışmamızda ilgili dönemin bir parçası olan Leâlî Ahmed'i (ö. 971/1563) ve *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* eserini tanımaya ve tanıtmaya gayret ettik. Çalışmamızı üç bölümde kaleme aldık. Birinci bölümün hayatı ve eserleri kısmında tanıtmaya çalıştığımız âlimin nisbesi hakkında Lâlî, Leâlî ve Bilâlî şeklinde günümüzde tartışılan hususa ışık tutmaya çalıştık, kaynaklarda hakkında çok az bilgi bulunduğundan dolayı kısa bir şekilde hayatına dair bilgi verdik, kendisine nisbet edilen eserler hususunda yeterli bilgiler verip ilgili eserler hakkında yanlış malumatlara dikkat çektik. Bu bölümün ikinci kısmında Leâlî Ahmed'in yaşadığı dönemde tartışılan meseleleri beyân ederek, kendisinin bunlara temas ettiği hususları ortaya koymaya çalıştık. İlgili bölümün üçüncü kısmında ise birçok akâide metni bulunduğu halde *Kasîde-i Nûniyye*'nin yazılış amacını tespit etmeye çalıştık.



Eserimizin ikinci bölümünde Leâlî Ahmed'in *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* eserini zikredip, bu eserin nüshası, özellikleri, aidiyeti ve bulunduğu mecmua hakkında bilgi verdik ve tahkikte/neşirde takip ettiğimiz yöntemi beyân ettik. Ayrıca âlimimizin atıfta bulunduğu âlimleri ve mezhepleri meseleler muvacehesinde izâh ederek kaynaklarını ortaya koymaya gayret ettik.

Çalışmamızın son bölümü olan üçüncü bölümünde ise *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* bağlamında müellifimizin görüşlerini detaylı bir şekilde aktarmaya çalıştık, bu hususta zikrettiği mezheplerin ve âlimlerin görüşlerini, delillerini naklettiği şekilde beyân ettik, itikâdî olarak mezhebini tespit etmeye gayret ettik, Ehl-i Sünnet'in dışındaki mezhep ve akımlara karşı uslûbunu, tavrını ve Ehl-i Bidat olarak tanımladığı mezhepleri ortaya koymaya çalıştık.

Leâlî Ahmed Efendi ve kıymetli eseri *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* ile tanışmama vesile olan ve çalışma sürecinde tavsiyelerde bulunan Melikşah SEZEN hocama, eserin tahkikinde kıymetli bilgilerini esirgemeyen Muhammet Kasım GÜLTEKİN hocaya, tez şablonun düzenlenmesinde faydası dokunan Nuri KOÇ hocaya, katkılarından dolayı Doç. Dr. İbrahim YENEN ve Dr. Öğr. Üyesi Ayhan IŞIK hocalarıma, danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ hocama ve üniversitemizin Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalındaki sâir hocalarıma teşekkürü ifâsı keyifli bir borç bilirim.

## ÖZ

Elinizdeki çalışmamız, XVI. yy.'da yaşayan akâid, kelâmî mantık, felsefe, fıkıh, tasavvuf, divan, edebiyat, tefsir alanlarında eserler telif eden ve iyi derecede Farsça ve Arapça bilen Leâlî Ahmed'in görüşlerini *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* eseri bağlamında ortaya koymayı amaçlamaktadır. İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in (ö. 863/1459) ilgili dönemde tartışılan felsefî meselelere gönderme yaparak Hanefî - Mâturîdî anlayış çerçevesinde yazdığı *Kasîde-i Nûniyye*, şiir şeklinde olan bir akâid eseridir. Döneminde ve sonrasında ses getiren bir eser olan *Kasîde-i Nûniyye* hem talebeleri tarafından hem de günümüze değin sonraki asırlarda şerhlere konu olmuş bir metindir. Çalışmamıza konu olan eser, İbn Kemalpaşa'nın talebesi, Manisa'nın Saruhan ilçesinde dünyaya gelen, birçok diyarı gezen, İbn Kemalpaşa'nın emriyle kadılık görevlerinde bulunup Amasya'da vefat eden Leâlî Ahmed Çelebi'nin *Kasîde-i Nûniyye* üzerine yazılan şerhlerinden biridir.

Bu çalışmamızda XVI. yy.'da yaşamış güzide bir Osmanlı âlimi ve eserleri gün yüzüne çıkarma, şerh - hâşiye döneminin anlaşılmasına katkı sağlama, Eşarî - Mâturîdî mezheplerinin söz konusu dönemdeki ilişkilerine ışık tutma hedeflenmektedir.

Bu tezimizde, Leâlî Ahmed'in kaynaklarda kendisi hakkında detaylı bilgi olmadığından dolayı kısa bir şekilde hayatı ve muhtevası hakkında özet bir şekilde eserleri hakkında bilgi verip, kelâmî görüşleri, atıfta bulunduğu âlimler, mezhepler ve dinlere temas ettik, mezhebi, Ehl-i Bidat'a karşı tavrı, şerh yöntemini izâh etmeye çalıştık, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye*'nin tek nüshası mevcut olduğundan dolayı bu nüshanın özellikleri, âlimimize aidiyeti ve bulunduğu mecmua hakkında bilgi verdik, daha önceki asırlarda akâid metinleri mevcut iken, hatta *el-Fıkhu'l-ekber*, *el-Akîdetü'n-Nesefti*, *Emâlî*, *el-Akîdetü't-Tahâvî* gibi akâid metinleri üzerine şerhler yazıldığı halde *Kasîde-i Nûniyye*'nin yazılmasına neden olan hususu belirtmeye gayret ettik ve XVI. yy.'da tartışılan konular beyân etmeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm; Osmanlı; Leâlî Ahmed; *Kasîde-i Nûniyye*

## ABSTRACT

This study aims to reveal the views of Leālī Ahmad, who lived in the 16th century and wrote works in the fields of aqā'id, kalām, logic, philosophy, fiqh, mysticism, divan, literature, tafsīr, and who was fluent in Persian and Arabic, in the context of his work Sharh al-Qasida al-Nūniyya. Written by Hızır Bey, the first qadi of Istanbul, within the framework of the Hanafi - Māturīdī perspective by referring to the philosophical issues discussed in the relevant period, Qasida al-Nūniyya is an aqāid work in the form of poetry. Having left a great mark both during and after its period, Qasida al-Nūniyya is a text that has been the subject of sharhs both by the master's students and in the following centuries until today. This work is a sharh on the Qasida al-Nūniyya written by Ibn Kemalpaşa's student Leālī Ahmed Çelebi, who was born in Saruhan, Manisa, traveled to many lands, served as a qadi under Ibn Kemalpaşa's orders, and died in Amasya. In our study, we aimed to bring to light a distinguished Ottoman scholar who lived in the XVIth century and his works, to invalidate the negative opinions in the sharh - hashiya period, and to shed light on the relations between the Ashari and Māturīdī madhhabs in this period.

Since the sources do not provide detailed information about Leālī Aḥmad, in this thesis, we have briefly given information about his life, the content of the work, and his other works, and touched upon his theological views, the scholars, madhhabs, and religions to which he refers. We also tried to explain the madhhab, its attitude towards Ahl al-Bidat, and its method of sharh. Moreover, since there is only one copy of Sharh al-Qasida al-Nūniyya, we have given information about the characteristics of this copy, its belonging to our scholar, and the collection in which it is included. Although there were aqāid texts in previous centuries, and even sharhs were written on aqāid texts such as al-Fiqh al-Akbar, al-Aqīda al-Nasafī, al-'Amālī, and al-Aqīda al-Tahāwī, we have endeavored to indicate the reason for the writing of Qasida al-Nūniyya and tried to explain the issues discussed in the 16th century.

**Keywords:** Kalām; Ottoman; Leālī Aḥmad; Qasida al-Nūniyya

## ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

<b>Tezin Adı</b>	Leâlî Ahmed Çelebi'nin <i>Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye</i> Bağlamında Kelamcılığı
<b>Tezin Yazarı</b>	Murat Kaan KIVILCIM
<b>Tezin Danışmanı</b>	Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ
<b>Tezin Derecesi</b>	Yüksek Lisans
<b>Tezin Tarihi</b>	10.08.2022
<b>Tezin Alanı</b>	Temel İslam Bilimleri
<b>Tezin Yeri</b>	KBÜ/LEE
<b>Tezin Sayfa Sayısı</b>	145
<b>Anahtar Kelimeler</b>	Kelâm; Osmanlı; Leâlî Ahmed; Kasîde-i Nûniyye

## ARCHIVE RECORD INFORMATION

<b>Name of the Thesis</b>	Theology of Leâlî Ahmed Çelebi in the Context of Sharh al-Qasida al-Nūniyya
<b>Author of the Thesis</b>	Murat Kaan KIVILCIM
<b>Advisor of the Thesis</b>	Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ
<b>Status of the Thesis</b>	Master's degree
<b>Date of the Thesis</b>	10.08.2022
<b>Field of the Thesis</b>	Basic Islamic Sciences
<b>Place of the Thesis</b>	KBU/LEE
<b>Total Page Number</b>	145
<b>Keywords</b>	Kalām; Ottoman; Leâlî Aḥmad; Qasida al-Nūniyya

## KISALTMALAR

- Bk.** : Bakınız  
**s.a.v.** : Sallallâhu aleyhi ve sellem  
**a.s.** : Aleyhi's-selâm  
**Hz.** : Hazreti  
**Ed.** : Editör  
**Sad.** : Sadeleştiren  
**yy.** : Yüzyıl  
**ö.** : Ölümü  
**M.** : Miladi  
**vb.** : Ve benzeri  
**vd.** : Ve diğerleri

## GİRİŞ

### ARAŞTIRMANIN KONUSU

Çalışmasını yaptığımız eser Osmanlı akâid – kelâm literatürünün bir parçası olma hüviyetine sahiptir. Bu çalışmamızda Leâlî Ahmed'in *Kasîde-i Nûniyye* üzerine yazmış olduğu şerh bağlamında onun görüşlerini, kelamcılığını, meseleleri izâhını, konular bağlamında görüşleri serdetmesini, ilmî birikimini, İslâm düşüncesini anlaması, kavraması ve aktarmasını ele almaya çalıştık. Bununla birlikte mezhebini tespit edip, Müslümanlar arasında zuhur eden mezhep ve akımlara karşı duruşunu ortaya koymaya gayret ettik. Ayrıca Müellifimizin Kur'ân ve sünnete bağlılıkla felsefî ve kelâmî yönünü izâh etmeye çaba sarfettik.

### ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Leâlî Ahmed'in hayatı, görüşleri ve kaleme aldığı şerhi çalışarak Osmanlı kelâm literatüründeki boşluğu bir nebze doldurmayı, bir Osmanlı âlimini daha tanıtmayı, Osmanlı'nın kelâm geleneğinin sürekliliğini ve gidişatını beyân etmeyi amaçladık. Nitekim Leâlî Ahmed dil, edebiyat, astronomi, fıkıh, hadis, akâid, kelâm, felsefe, tasavvuf, tefsir, mantık alanında telif ettiği eserlerle her yönüyle müteşekkil bir Osmanlı âlimi olma hüviyetine sahiptir. Ayrıca ilgili çalışmamız meseleleri objektif olarak değerlendiren bir âlimi tanıtmak açısından da ayrı bir öneme sahiptir. Diğer taraftan elinizdeki eser Osmanlı dönemindeki Mâtürîdîlik – Eşarîlik ilişkisine katkı sağlama niyetinin mahsulüdür.

### ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Müellifimizin hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmamasıyla birlikte, başta Bursalı Mehmet Tâhir'in (ö. 1344/1925) *Osmanlı Müellifleri* eseri olmak üzere hem Osmanlı döneminde yazılan hem de günümüzde yapılan çalışmalardan istifade ettik. Özellikle nisbesini tespit edebilmek için kendisine nisbet edilen mahtut eserleri tek tek incelemeye çalıştık. Kaynaklarda ve kataloglarda kendisine nisbet edilen eserleri tetkik ederek kendisine aidiyetini ortaya koymaya ve bunların muhtevası hakkında kısa bilgi vermeye gayret ettik.

Bir âlimin görüşlerini, düşüncelerini ve kaleme aldığı meselelerde hangi görüşe, âlime, meseleye atıfta bulunduğunu anlayabilmek için ilgili dönemde tartışılan

meseleleri bilmek gerekir. Bundan dolayı müellifimizin yaşadığı dönemde öne çıkan tartışmalı konuları aktarmaya çalıştık.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Şerhu Kasîdetu'n-Nûniyye* eserinin tek nüshası bulunduğundan dolayı tahkikte bunu esas aldık ve eserin kenarlarındaki minhumâtları kullandık. Eser sahibinin kelâmî görüşlerini, kullandığı delilleri, delil yöntemini, mezheplerin görüşlerine vukufiyetini, şerhteki yöntemini sadece *Kasîde-i Nûniyye* eseri bağlamında zikrettik. Kelâmî görüşleri bölümünde Leâlî Ahmed'in görüşlerini nakletmeden önce ilgili mesele hakkında İslâm dünyasında ortaya konulan görüşleri izah etmeye gayret ettik. Ayrıca Ehl-i Sünnet arasındaki lafzî ihtilafları beyân edip, bunları uzlaştırmaya, şârihin muvafık olduğu görüşü belirtmeye ve hataen naklettiği görüşleri tespit edip doğru olanı ortaya koymaya çalıştık.

## **KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER**

Bu çalışmamızda Leâlî Ahmed'in kelamcılığını sadece *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* eseri bağlamında değerlendirdik. Müellifimizin akâdid – kelâm alanında kalem aldığı anılan eser haricinde iki eseri daha bulunmaktadır. Bunlardan biri, akâid seviyesindeki Osmanlıca olarak kaleme alınan *Emâli*'nin tercüme ve şerhidir. Diğeri ise kelamcılar, felsefeciler ve mutasavvıfların görüşlerinin muhakeme edildiği *Dürretü'l-fâhira* isimli eserin hacimli bir şerhidir. Bu eserimizde Leâlî Ahmed'in genel mânâda kelâmcılığını ortaya koymaya çalışmaksızın sadece *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* eseri çerçevesinde kelâmî görüşlerine temas etmeye çalıştık.

*Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye*'nin tek nüshası mevcut olduğundan dolayı bazı yerleri kendimiz tespit etmeye gayret ettik. Nitekim inceleyebildiğimiz kadarıyla eserdeki bazı ibarelerin anlaşılması güç olup, bazı yerler de Arapça'nın dil yapısına uygun değildi. Bundan dolayı birtakım güçlüklerle karşılaşmış bunların üstesinden gelmeye çalıştık. Ayrıca kaynaklarda âlimimiz hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Osmanlı Devleti'nde şeyhülislamlık yapmış olan iki önemli siyâsî ve ilmî şahısların talebesi olan ve siyâsî kademelerde görev alan müellifimizin hayatı hakkında az bilgi bulunması dikkat çekicidir. Bizim bu çalışmamızdaki maksadımız Leâlî Ahmed'in *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* eseri çerçevesinde kelâmî görüşlerini ortaya koymak olduğundan dolayı anılan hususta araştırma yapmadık. Zikri geçen mesele de araştırılmayı bekleyen konular arasında yer almaktadır.



# 1. BİRİNCİ BÖLÜM (AHMED B. MUSTAFA'NIN HAYATI VE YAŞADIĞI DÖNEM)

## 1.1. Ahmed b. Mustafa es-Sarûhânî'nin Nisbesinin Tespiti

Müellifimizin künyesiyle ilgili olarak Leâlî<sup>1</sup>, Lâlî ve Bilâlî nisbelerine rastlanmaktadır. Leâlî Ahmed Efendi Bilâlî nisbesine kaynaklarda rastlanmamakla birlikte günümüzdeki bazı araştırmacıların<sup>2</sup> yanlış anlaması üzerine ileri sürülen bir nisbe olduğu gözlenmektedir. Zira bazı kaynaklarda onun nisbesi, “el-mütehallas bi-lâlî” yahut “eş-şehîr bi-lâlî” ya da “el-ma'rûf bi-lâlî” şeklinde geçmektedir. Ancak anılan metinlerdeki “bi” harfi, harfi cer olduğu anlaşılmaktadır. Dil bakımından ilgili kelimeler “bi” harfi ceriyle birlikte kullanılınca kastedilen mânâyâ ulaşılmakta ve “bi” harfi ceri kullanılmadan anılan mânâyâ ulaşılması mümkün değildir. Ayrıca mezkûr ibarelerden birinin (el-mütehallas bi-lâlî) geçtiği Bağdatlı İsmail Paşa'nın eserinde Leâlî Ahmed Efendi “Lâlî” başlığıyla zikredilmesi ifade ettiğimiz hususu desteklemektedir. Dolayısıyla onun Bilâlî nisbesiyle anılması dil ile ilgili bir yanlış anlamadan ötürü kaynaklandığı gözlenmektedir.

Leâlî ve Lâlî nisbesine gelirsek, söz konusu nisbeler hakkında kaynakların birliğine varamadığı görülmektedir. Nitekim müellifimiz, Nev'îzâde (ö. 105/1635), Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), Kehhâle (ö. 1905/1987), Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920) ve Bursalı Mehmet Tahir tarafından Lâlî nisbesiyle anılırken<sup>3</sup>, Kınalızâde (ö. 1012/1604) ve Şemseddin Sâmî (ö. 1322/1904) tarafından ise Leâlî nisbesiyle<sup>4</sup> anılmaktadır. Ayrıca Leâlî Ahmed'in eserleri incelendiğinde dibâce yazarlarında aynı fikir ayrılığı görülmektedir. Ancak Leâlî Ahmed'in kendi ele aldığı müellif nüshaları söz konusu mesele hakkında bize ışık tutmaktadır. Nitekim Leâlî Ahmed kendisini “Seyyid Ahmed

<sup>1</sup> Ali Benli, “Leâlî Ahmed Çelebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Haziran 2021).

<sup>2</sup> Hüseyin Kılınçarslan, *Ahmed b. Mustafa es-Sarûhânî el-Lâlî'nin Kavânînu's-sarf Adlı Eserinin Edisyon kritiği ve Tebyîzi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 9; Leyla Benli, “Leâlî'nin *Terceme-i Ba'z-ı Âyât-ı Zebûr* Adlı Manzûmesi”, *Türkiyat Mecmuası* 26/2 (2016), 76; Süleyman Tülüce & Bahattin Abak, “Seyyid Ahmed b. Mustafa es-Sârûhânî el-Leâlî ve Şerhu'l-emsile Adlı Eseri”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2018), 144; Benli, “Leâlî Ahmed Çelebi”; Ebubekir S. Şahin, “Leâlî'nin Kaside-i Birde Şerhi İle İlgili Bir İntihal”, *Türkoloji* 14/1 (2001), 266.

<sup>3</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetül Ârifin*, 2/145; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, 1/308; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 1/247; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/384; Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, haz. Suat Donuk, 1/340; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, çev. Rüştü Balcı, 1/975.

<sup>4</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1314), 5/3952; Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiratü's-şuarâ*, haz. Aysun Sungurhan, 721.

b. Mustafa eş-şehîr bi-Leâlî” diye tanıtmaktadır.<sup>5</sup> Leâlî Ahmed’in müellif nüshasındaki anılan nisbe, bu husustaki fikir ayrılığını ortadan kaldırdığı gözlenmektedir.

## 1.2. Leâlî Ahmed’in Terceme-i Hâli

Tam adı es-Seyyid Ahmed Çelebi b. Mustafa es-Saruhânî er-Rûmî el-Kâdî el-Hanefî el-Leâlî’dir.<sup>6</sup> Ahmed Çelebi, kaynaklarda rastladığımız bilgilere göre Manisa’ya bağlı Saruhan kazasında dünyaya gelmiştir.<sup>7</sup> Terâcim, tabakât ve biyografi kitaplarını incelediğimiz kadarıyla doğumu ile ilgili herhangi bir tarih mevcut değildir. Kaynaklarda Leâlî Ahmed Efendi’nin İbn Kemal Paşa’dan (ö. 940/1534) mülazım olduktan sonra onun emri ve münasip görmesiyle kadılık görevine atandığı geçmektedir.<sup>8</sup> 940 yılından itibaren hocası olan Mevlâ Sa’dî (ö. 945/1539) daha sonra sırasıyla Çivizâde (ö. 954/1547), Şeyh Muhammed (ö. ?), Mevlâ Abdülkâdir (ö. 955/1548) ve Ebu’s-Suûd Efendi’nin (ö. 982/1574) fetvalarını derlediği nakledilmektedir.<sup>9</sup> Kaynaklarda Leâlî Ahmed ile ilgili hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte onun dürüstlükte kemal dereceye ulaştığı ve üç dilde şiir yazabilmeye muktedir olduğu nakledilmektedir.<sup>10</sup> Söz konusu vazifesini ifâ ederken birçok yer dolaştığı ve en son görev yeri olan Amasya’da vefat ettiği söylenmektedir.<sup>11</sup> Leâlî Ahmed hakkında bilgi veren kaynaklar onun vefatının 971/1563 yılında olduğunu haber vermektedir. Ancak Leâlî’ye ait müellif nüsha olan *Emâlî* şerhinde bu eseri hicrî 973 yılında bitirdiğini ifade etmiştir. Araştırmamız neticesinde bu bilgidен hareketle onun 971 yılında vefat ettiğine dair verilen bilginin hatalı olduğu kanısına varmaktayız.

<sup>5</sup> Seyyid Ahmed b. Mustafa, *Kavânünü’l-Avâmil ve burhânü’l-mesâ’il*, (İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp., Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 454).

<sup>6</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetül Ârifin esmâü’l-müellifin ve âsâru’l-musannifin (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1955). 2/145; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu’l-meknûn fi’z-zeyli alâ keşfi’z-zunûn*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1947) 1/247; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemu’l-Müellifin*, (Dimeşk: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 1/308.

<sup>7</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetül Ârifin, 2/145; Kehhâle, *Mu’cemu’l-Müellifin*, 1/308; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu’l-meknûn*, 1/247; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz & İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınları, 1975), 1/384.

<sup>8</sup> Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiratü’s-şuarâ*, haz. Aysun Sungurhan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 721; Bursalı Mehmet Tahir, haz. A. Fikri Yavuz, *Osmanlı Müellifleri*, 1/384; Nev’îzâde Atâyî, *Hadâ’iku’l-Hakâ’ik fi Tekmileti’s-Şakâ’ik*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/340.

<sup>9</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn an esmâi’l-kütüb ve’l-fünûn*, çev. Rüştü Balcı (İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 2017), 1/975.

<sup>10</sup> Bursalı Mehmet Tahir, haz. A. Fikri Yavuz, *Osmanlı Müellifleri*, 1/384; Nev’îzâde Atâyî, *Hadâ’iku’l-Hakâ’ik*, haz. Suat Donuk, 1/340.

<sup>11</sup> Nev’îzâde Atâyî, *Hadâ’iku’l-Hakâ’ik*, haz. Suat Donuk, 1/340; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/384; Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetül Ârifin, 2/145; Kehhâle, *Mu’cemu’l-Müellifin*, 1/308; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu’l-meknûn*, 1/247.

Dolayısıyla onun vefatının 973/1565 yılından sonra olup incelediğimiz kadarıyla hangi tarihte vefat ettiğine dair net bir bilgi mevcut değildir.

### 1.3. Leâli Ahmed'in Eserleri

#### 1.3.1. Aidiyeti Sâbit Olanlar

##### 1.3.1.1. Dil ve Edebiyata Dair Eserleri

- **Kavânînü's-Sarf:** Söz konusu eser, sarf ilmine meraklı olanlar için ele aldığını belirten müellif, eserinde fiillerin çekimlerini, kısımlarını (aksâmu's-seb'a) ve hemze-i vasl'ın kullanım alanları gibi bazı ilave bilgileri ele almıştır.<sup>12</sup> Ahmed Çelebi'nin anılan eseri Hüseyin Kılınçarslan tarafından *Ahmed b. Mustafa es-Saruhânî el-Lâli'nin Kavânînu's-sarf Adlı Eserinin Edisyon kritiği ve Tebyizi* adıyla yüksek lisans tezinde çalışılmıştır.

- **Kânûnü'l-Avâmil ve Burhânü'l-Mesâil:** Abdulkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) *avâmili'l-Cürcânî* eserine yapılan şerhtir. Temas edilen eserin müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, no. 454'de bulunmaktadır.

- **Şerhu'l-Emsileti'l-Muhtelif:** Ahmed Çelebi'nin, *emsile* kitabına soru- cevap yöntemiyle yazdığı şerhtir.<sup>13</sup> Söz konusu eser Süleyman Tülüce ve Bahattin Abak tarafından çalışılmıştır. Kütüphanelerde pek çok nüshası bulunan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, A. Tekelioğlu, no. 518/2'de mahfuzdur.

- **Mecma'u'l-kavâid ve Menbau'l-fevâid:** Leâli Ahmed'in Farsça kaidelere dair eseridir. Bu eser, kaynaklarda Leâli Ahmed'e nisbet edilmiştir.<sup>14</sup> “Lâli Ahmed, *Mecma'u'l-kavâid ve Menbau'l-fevâid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 454).”

---

<sup>12</sup> Detaylı bilgi için bk. Kılınçarslan, *Ahmed b. Mustafa es-Saruhânî el-Lâli'nin Kavânînu's-sarf Adlı Eserinin Edisyon kritiği ve Tebyizi*, 16-18.

<sup>13</sup> Detaylı bilgi için bk. Süleyman Tülüce & Bahattin Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa es-Sârûhânî el-Leâli ve Şerhu'l-emsile Adlı Eseri*, 149.

<sup>14</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz & İsmail Özen, 1/384.

- **Şerhu Kasîdeti'l-Bürde:** Leâlî Ahmed, İmam Bûsirî'nin (ö. 695/1296) Hz. Peygamber'e yazdığı kasidesini önce şerh etmiş, ardından, şerhle birlikte tercüme etmiştir. Bu eserin yazmalarının giriş kısımlarında Leâlî Ahmed'e ait olduğuna dair bilgi mevcuttur. "Lâli Ahmed, *Kasîde-i Bürde Şerhi Tercümesi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3973).", "Lâli Ahmed, *Kasîde-i Bürde Şerhi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi., 3369)."

- **Kasîde-i Münferice Şerhi:** Sıkıntılı ve kederli insanların virdi hâline gelen İbnü'n-Nahvî'ye (ö. 513/1119) ait kasidenin tercümesi ve şerhidir. Tek nüshası olan eser Râşid Efendi kütüphanesi, no. 570'de bulunmaktadır.

- **Münşeât:** Eserin nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihad Tarlan, no. 89'da bulunmaktadır.

- **Tuhfetü'l-Havâs fî tercemeti Dürreti'l-gavas:** Dil âlimi İmam Harîrî'nin (ö. 516/1122) edip ve yazarların konuşmalarında ve yazılarında yaptıkları dil yanlışlarını düzeltmek amacıyla yazdığı eserin tercümesidir. Söz konusu eser kaynaklarda geçmesine rağmen kataloglarda mezkûr isimle bir esere rastlayamadık. Ancak *Dibâce-i Tuhfetü'l-Havas li Tercemeti Düreti'l-Gavâs* isminde 3 varak mukaddime ile birlikte Süleymaniye kütüphanesinde bulunmaktadır. Eserin girişinde *Dibâce-i Kitâb-ı Tuhfetü'l-havâs li-Leâlî Çelebi* yazmaktadır. Bu eserin başında ve sonunda Leâlî Çelebi yazması eserin müellifimize aidiyetini ispat etmektedir. "Lali Ahmed, *Dibâce-i Tufeti'l-Havas li Tercemeti Düreti'l-Gavâs*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar) 73<sup>b</sup>-84<sup>a</sup>.

- **Terceme-i Kasîde-i Tâiyye:** İbnü'l-Fârız'ın (ö. 632/1235) meşhur olan ârifâne kasidesinin nazmen tercümesidir. Bu eser kaynaklarda Leâlî Ahmed'e nisbet edilmiştir.<sup>15</sup> "Lâli Ahmed, *Terceme-i Kasîde-i Tâiyye* (Ankara: Milet Kütüphanesi, Yazmalar, 9361)."

- **Dîvân:** Leâlî Ahmed'in Farsça olarak ele aldığı bir divandır. Eserin giriş kısmında *Divân-ı Leâlî* yazması eserin Leâlî Ahmed'e aidiyetini aşıkâr kılmaktadır. "Lali Ahmed, *Dîvân*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3298/007), 41<sup>b</sup>-61<sup>a</sup>."

---

<sup>15</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz & İsmail Özen, 1/384.

### 1.3.1.2. Fıkha Dair Eserleri

- **Mecmau'l-mesâili's-şer'iyye fi'l-ulûmi'd-dîniyye:** Müellefin Sâdî Çelebi, Çivizâde Mehmed Efendi ve Abdülkâdir Hamîdî Çelebi'nin fetvâ katipliği bulunduğu sırada yazmış olduğu fetvâ sûretlerinin bir risale şeklinde konularına göre tasnif edilip bir araya getirilmiş hâlidir. Risâlede sırasıyla ibadetlerle ilgili meseleler, zikir ve mutasavvıflara dair fetvalar, muamelât konuları, nikah, mehir ve talak ve mirasla ilgili meseleler ele alınmıştır. Ayrıca eserde Kemalpaşazâde, Mehmed Şah Fenârî (ö. 839/1435) ve Ebussuûd Efendi'nin fetvalarına da yer verilmiştir.<sup>16</sup> Eserin giriş kısmında Leâlî Ahmed'e ait olduğu belirtilmiştir. "Leâlî Ahmed, *Mecmau'l-mesâili's-şer'iyye fi'l-ulûmi'd-dîniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1650)."

- **Risâle fi'l-Ferâiz:** Leâlî Ahmed'in ferâiz ilmine dair ele aldığı eserdir. Leâlî Ahmed ferâiz hakkında hem metin yazmış hem de onu şerh etmiştir. Eserin girişinde kendisinin ismi anılmaktadır. Kaynaklarda zikri geçen eserler *Kitâbü'l-Ferâiz*, *Risâle fi'l-Ferâiz*, *Şerhu Ferâiz*, *Ferâiz-ü Lâlî* isimleriyle zikredilmektedir. "Lâlî Ahmed, *Risâle fi'l-Ferâiz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1650)."

- **Risâle-i Mükemmile/Tekmile:** Leâlî Ahmed'in eserinde girişinde belirttiği üzere inanç ve ibadete dair ele aldığı Osmanlıca bir eserdir. İncelememiz neticesinde Benli'nin anılan eserin ferâiz'e ait olduğuna dair iddiasının doğru olmadığı düşüncesine varmaktayız.<sup>17</sup> Söz konusu eser bazı kataloglarda *Risâle-i Tekmile* olarak geçse de anılan isim, dibacedeki ifadelerden dolayı verildiğini düşünmekteyiz. Ancak mezkûr eserin dibacesinde "Mükemmile" ismi geçtiğinden dolayı ilgili eserin *Risâle-i Mükemmile* olarak anılması daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Eserin metnin başında ve sonunda Leâlî Ahmed'e ait olduğu belirtilmektedir. "Lâlî Ahmed, *Risâle-i Mükemmile* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde Süleyman Sırrı, 85), 26<sup>b</sup>-81<sup>a</sup>."

- **Fetâvâ:** Leâlî Ahmed'in ilgili eseri kataloglarda *Kitâbu'l-Fetâvâ* ve *Fetâvâ* olarak geçmektedir. Söz konusu eser, Sa'd b. İsa (ö. ?), Şeyhu'l-İslam Çivizâde Mehmed ve Abdülkâdir Çelebi'nin fetvalarının derlemesidir. İbrahim Paşa, Hassa-i haraç kâtibi Leâlî Ahmed'in isteği üzerine anılan fetvâları tertib ederek bir eser haline getirmiştir. Bahsi geçen eser [1] ibadet, [2] muamelât, [3] nikah ve talak ve [4] miras olmak üzere

<sup>16</sup> Benli, "Leâlî Ahmed Çelebi".

<sup>17</sup> Benli, "Leâlî Ahmed Çelebi".

dört kısımdan oluşmaktadır. “Lâli Ahmed, *Kitâbü'l-Fetâvâ* (Tokat: Tokat İl Halk Kütüphanesi, 234) 283<sup>b</sup>-296<sup>b</sup>.”

### 1.3.1.3. Akâid/Kelâm ile İlgili Eserleri

- **Tercüme-i Bed'i'l-Emâlî Maa Şerhihâ:** İmam Ūşî'nin (ö. 575/1179) şiir şeklindeki *Bedü'l-Emâlî* akîde metninin tercümesi ve şerhi olup Osmanlıca kaleme alınmış müellif nüshadır. “Lâlî Ahmed, *Terceme-i Bed'ü'l-Emâlî* (Bosna-Hersek: Gazi Hüsrev Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları, R-6692/2) 158<sup>b</sup>-182<sup>a</sup>.”

- **Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye:** Söz konusu eser çalışmasını yaptığımız eser olup, yeri geldiğinde kendisi hakkında detaylı bilgi verilecektir. “Lâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3713/1) 16a-34b.”

- **Şerhu'l Muhâkemât:** Bu eser Fatih Sultan Mehmet'in (ö. 886/1481) isteği üzerine kelâmcılar, felsefeciler ve mutasavvıfların görüşlerinin muhakeme edildiği Molla Câmî'ye (ö.898/1492) ait olan *ed-Dürretü'l-fâhire* isimli eserin 222 varak olan hacimli bir şerhidir. Molla Câmî bu eserinde vâcibu'l-vücûd'un ispatı, Allah'ın isimleri ve sıfatları, felsefecilerin görüşleri ve onların reddi gibi meseleleri kaleme almıştır. Bursalı, söz konusu eseri Leâlî Ahmed'e nisbet etmiş ve eserin giriş kısmında Molla Leâlî'ye ait olduğuna dair kayıt bulunmaktadır.<sup>18</sup> Ne yazık ki, yazma esere müracaat edilmediğinden dolayı günümüzdeki birtakım çalışmalarda mezkûr eserin fıkıh eseri olarak anıldığı gözlemlenmektedir.<sup>19</sup> “Lâlî Ahmed, *Şerhu'l-Muhâkemât*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 880)”

### 1.3.1.4. Hadis ile İlgili Eserleri

- **Şerhu'l-Erbaîn-i Hadîsen li'n-Nebevî:** Leâlî Ahmed'in 15 varaktan oluşan İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Erbaîn*'i üzerine yazdığı şerhtir. Eserin bulunduğu mecmuada Leâlî Ahmed Efendi'ye ait olan iki eserin mevcut olması ve bunların ardarda olması, eserlerin uslûb birlikteliği ve kataloglarda âlimize nisbet edilmesi mezkûr eserin

<sup>18</sup> Bursalı Mehmet Tahir, haz. A. Fikri Yavuz, *Osmanlı Müellifleri*, 1/384.

<sup>19</sup> Hüseyin Kılınçarslan, *Ahmed b. Mustafa es-Saruhânî el-Lâli'nin Kavâninü's-sarf Adlı Eserinin Edisyon Kırtığı ve Tebyizi*, 13; Şeyma Benli, “Leâlî'nin Terceme-i Ba'z-ı Âyât-ı Zebûr Adlı Manzûmesi”, *Türkiyat Mecmuası* 26/2 (Aralık 2016), 77.

Leâlî Ahmed'e ait olduğu bu düşünmekteyiz. “Lâli Ahmed, *Şerhu'l-erbaîne Hadîsen li'l-İmami'n-Nevevî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3713/1) 2<sup>a</sup>-15.”

### 1.3.1.5. Tefsire Dair Eserleri

- **Tefsîru'l-Fâtihâ:** Leâlî Ahmed'in Osmanlıca olarak kaleme aldığı Fatıha suresinin tefsiridir. Eserin sonunda Leâlî Ahmed Efendi'ye aidiyeti belirtilmiştir. “Lâli Ahmed, *Tefsîru'l-Fâtıha* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde Süleyman Sırrı, 85) 1<sup>b</sup>-13<sup>a</sup>.”

### 1.3.1.6. Tasavvufa Dair Eserleri

- **Kenzü'l-mahfi:** Söz konusu eser kelime-i tevhîd'in tasavvufî açıdan kaleme alındığı 23 varaklık bir risaledir. Risalede tevhidin kısımları, nefsin dereceleri, kalbin hâlleri gibi birçok mesele kaleme alınmış ve kelime-i tevhiddeki harflerin hatta harekelerin bir takım mânâlara işaret ettiği beyân edilmiştir. Eserin giriş kısmında Ahmed b. Mustafa'ya ait olduğu ifade edilmiştir. “Ahmed b. Mustafa, *el-Kenzü'l-mahfi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2975).”

- **Tercümetü Kasîdeti Fatlubnî tecidnî:** İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) rivayet edilen Zebur'un münâcâta dair kısmının nazmen tercümesidir. Leâlî Ahmed anılan eserin giriş kısmında Hz. Dâvud'a nâzil olan Zebur'dan bir surenin Kur'ân'ı Kerim'den Rahman suresine benzediğini ifade etmiştir. Bu sebeptir ki, hem kataloglarda hem de bazı çalışmalarda Leâlî Ahmed'e ilgili metin “Rahmân Suresinin Tercümesi” şeklinde kendisine ayrı bir eser nisbet edilmesine sebep olduğu görülmektedir.<sup>20</sup> Zira kendisine, mezkûr eseri nisbet eden yazarların kaynak olarak verdiği nüshayı incelediğimizde Rahmân sûresinin tercümesi değil, aynı eser olduğunu görmekteyiz. Temas edilen eserin giriş kısımlarında Leâlî Ahmed'e ait olduğunun belirtilmesi eserin, ona, aidiyetini ispat etmektedir. “Lâli Ahmed, *Tercümetü Kasîdeti Fatlubnî tecidnî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 5427).”

---

<sup>20</sup> Hüseyin Kılınçarslan, *Ahmed b. Mustafa es-Saruhânî el-Lâli'nin Kavâninü's-sarf Adlı Eserinin Edisyon Kirtîği ve Tebyîzi*, 15.

### 1.3.1.7. Tarihe Dair Eserleri

- **Fetihnâme:** Osmanlıca olarak kaleme alınmış bir eserdir. Eserin sonunda Leâlî Ahmed'e ait olduğunu ifade eden "Leâlî Çelebi" ifadesi bulunmaktadır. "Lali Ahmed, *Fetihnâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3523-8)."

### 1.3.2. Aidiyeti Şüpheli Olanlar

- **Risâle fî beyâni şuhûri Arabiyye bi nucûmi ve şeri:** Arap şehirlerinin yıldızlar ve şerî bilgiler hakkında kaleme alındığı bir eserdir. "Lali Ahmed b. Mustafa, *Risale fî Beyanı Şuhuri Arabbiyye Binucumi ve Şer'i* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Konya İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu, 3551/1)."

- **Mev'izetü'l-Mübarek:** Temas edilen esere Leâlî Ahmed'in hayatından bahseden tabakat, biyografi ve terâcim kitaplarında rastlayamadık. Ancak bu eser kataloglarda Leâlî Ahmed'e nisbet edilmektedir. Ayrıca kataloglardaki açıklamalarda İkinci Mahmud (ö. 1255/1839) döneminde yazıldığı ileri sürülmektedir. Halbuki Leâlî Ahmed'in İkinci Mahmud'la tarihi açıdan aynı döneme rastlanmamaktadır. Zira İkinci Mahmud'un vefatı 1839 iken Leâlî Ahmed'in vefatı ise 1565'ten sonradır. Eserin dijital hâli mevcut olmadığından dolayı incelememiz mümkün olmamıştır. Dolayısıyla söz konusu eserin Leâlî Ahmed'e nisbeti şüpheli olduğunu düşünmekteyiz. "Lâlî Ahmed b. Mustafâ, *Mev'izetü'l-Mübârek* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları, 545)."

- **Mecâlis:** Söz konusu eser üç ayların ve ilgili aylardaki mübarek günlerin fazileti, üç aylarda oruç tutmanın sevabı ve mezkûr hususlarla ilgili birtakım hikmetlerin ve fikhî meselelerin ele alındığı ayrı ayrı yazıların toplandığı Arapça bir eserdir. Bahsi geçen eserde konuyla ilgili âyetler izâh edilmiş, birtakım hadislerle yer verilmiş ve *Mişkâtü'l-envâr*, *Mükâşefetü'l-kulûb* ve *Tenbîhü'l-Gâfilîn* eserlerinden alıntılar yapılmıştır. Araştırmamız neticesinde zikri geçen esere Leâlî'nin hayatından bahseden kaynaklarda rastlayamadık ve mahtut nüshada eserin Leâlî Ahmed'e ait olduğuna dair herhangi bir bilgi bulamadık. Ancak ilgili metin kataloglarda Leâlî Ahmed'e nisbet edilmektedir. "Lâlî Ahmed, *Mecâlis* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 89)."



- **Dâire-i Mermûze:** Miras taksimi konularının dairevî şekillerle açıklandığı Türkçe bir risâledir. Ancak metnin müellifimize aidiyetine dair herhangi bir delile rastlayamadık. “Lâli Ahmed, *Dâire-i Mermûze* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 2529) 87<sup>b</sup>-91<sup>a</sup>.”

- **Risâle Fî zevâye’s-selâs:** Bu eserde mantık ilmine dair bilgiler verilmekte ve *Tehâfütü’l-felâsife* eserinden birtakım nakiller bulunmaktadır. Ne yazık ki günümüzdeki çalışmalarda Leâlî Ahmed’e nisbet edilen bu eserin geometriye ait olduğuna dair yanlış kanaata varılmıştır.<sup>21</sup> Lâli Ahmed, *Risâle Fî zevâye’s-selâs* (İstanbul: Süleymâniye kütüphanesi, Yazma Bağışlar kl. 6376).

- **Lügat:** Farsça olarak yazılmış kısa bir lügattir. Lâlî Ahmed Çelebî b. Mustafâ Saruhânî, *Lugat* (Ankara: Milli Kütüphane, Tokat İl Halk Kütüphanesi, 14/3).”

Ayrıca Leâlî Ahmed’in söz konusu eserlerinin dışında *Dekâyikü’l-Mizân fî Mekâdirî’l-Evzân*, *Esmâ’ü-Nebî*, *Kavânin-i Sarf-ı Fârisî*<sup>22</sup> eserleri de kendisine nisbet edilmiştir. Ne yazık ki söz konusu eserleri kataloglarda bulamadık.

#### 1.4. Kasîde-i Nûniyye’nin Akâid Literatüründeki Yeri ve Önemi

Hız. Peygamber’den sonra Müslümanlar arasında acı veren hâdiselerin yaşanması ve İslâm dünyasının fetihlerle coğrafî olarak genişlemesiyle birlikte Müslümanların farklı kültürler, dinler ve felsefelerle tanışması neticesinde farklı fikirlerin ortaya çıktığı ve bu yaşanan hâdiseler neticesinde itikâdî mezhepler teşekkül etmeye başladığı bilinmektedir. Mezheplerin teşekkülüyle birlikte her bir akım kendi inancını ortaya koyduğu metinler kaleme almıştır. İlk dönemlerde ismi tam anlamıyla belirgin olmasa dahi süreç içerisinde imânî meselelerin zikredildiği hususlar akaid adıyla anılagelmiştir. Temas edilen dönemde Ehl-i Sünnet âlimler tarafından yazılan eserler farklı fırkaların görüşlerinin reddedildiği ve Ehl-i Sünnet’in sâbitelerinin ortaya koymaya çalışıldığı

<sup>21</sup> Süleyman Tülüce & Bahattin Abak, Seyyid Ahmed b. Mustafa es-Sârûhânî el-Leâlî ve Şerhu’l-emsile Adlı Eseri, 149.

<sup>22</sup> Kılınçarslan, mezkûr eserin *Mu’cemu’l-Müellefin* isimli eserde geçtiğini ileri sürmektedir. Halbuki anılan eserde *Kavânîni’s-sarf* ismiyle bir eser Leâlî Ahmed’e nispet edilmekte olup, *Hediyyetü’l-ârifin* kitabında geçmektedir. Bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetül Ârifin*, 2/145; Hüseyin Kılınçarslan, *Ahmed b. Mustafa es-Saruhânî el-Lâli’nin Kavânîni’s-sarf Adlı Eserinin Edisyon Kirtiği ve Tebyizi*, 13.

eserler olduğu bilinmektedir. Günümüze ulaştığı şekliyle ilgili dönemde kaleme anılan eserler mensûr şeklinde olmakla birlikte ilerleyen süreçte daha kolay ezberlenebilmesi ve hafızada tutulabilmesi için manzûm olarak da kaleme alındığı düşünülmektedir.<sup>23</sup> Bu başlık altındaki çalışmamızda ilk dönemlerde akaid metinlerinin ortaya çıkış amacını, ilerleyen süreçlerde ise Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye*'sine kadar Müslümanların baş tacı ettiği, üzerine çalışmalar yaptığı başlıca mensûr ve manzum olarak kaleme alınan Hanefî - Mâtûrîdî akaid eserlerinin yazılış amacını ortaya koymaya gayret edeceğiz.

Müslümanlar arasında meydana gelen savaşlar ve farklı kültürler, dinler ve felsefelerle tanışmanın neticesinde Mutezile, Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie, Havâric ve Şia gibi mezheplerin neşet etmesine neden olduğu bilinmektedir. İlk dönemlerde ircâ, iman, küfür, tekfir, büyük günah, insan özgürlüğü, kulun fiillerinin yaratılması, Allah'ın sıfatları bağlamında farklı görüşler ileri sürülmüş ve bu dönemde yazılan akâid metinlerinin içeriği anılan meseleler bağlamında olduğu görülmektedir. İlk dönem akâid metinleri konu açısından sistematik olmayan metinlerdir. İlerleyen süreçte kelâm ilminin ortaya çıkması, gelişmesi ve sistematik hâle gelmesi akâid metinlerinin yapısına da yansımaktır. Anılan akımların görüşlerini geçersiz kılan, günümüze kadar ulaşan ilk dönem akâid metinlerinden biri Ebû Hânîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-Ekber* isimli eseri olduğu gözlenmektedir. Ebû Hânîfe anılan eserinde Mutezile, Havâric, Şia gibi fırkaların görüşlerini reddettiği ve Ehl-i Sünnet'in omurgasını temsil eden bir metin ortaya koyduğu görülmektedir.

Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*'de kulun fiillerinin Allah'ın yaratması ve kulun kesbiyle gerçekleştiği, Kur'ân'ın mahluk olmayıp Allah'ın sıfatlarının kadîm olduğu, O'nun mahlukata benzemediği, büyük günah işleyen kişinin durumunun mümin, ancak âhiretteki hâlinin Allah'a havale edilip dilerse affedeceği, dilerse de cezalandıracağı, imanın kalp ile tasdik dil ile ikrardan ibaret olduğu, imametin tayini, sahabenin üstünlüğü gibi dönemde sarf-ı kelâm edilen birçok meseleyi kaleme almıştır. Ebû Hanîfe'nin, zikredilen eserinin yanında *el-Fıkhu'l-ebzat*, *er-Risâle*, *el-Âlim* ve *l-müteâlim* ve *el-Vasiyye* isiminde eserleri de bulunmaktadır. Ancak onun *el-Fıkhu'l-ekber* eseri ön plana çıktığı, sonraki asırlarda üzerine çalışmalar yapıldığı ve ders kitabı olarak okutulduğu bilinmektedir.

---

<sup>23</sup> Hilmi Karaağaç, "Osmanlı'dan Bugüne Manzûm Akâid Risâleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2018), 100-101.

*El-Fıkhu'l-Ekber*'den sonra kaleme alınan akâid eserlerinden biri de İmam Tahâvî'nin (ö. 321/933) telif ettiği *el-Akâidetü't-Tahâviyye* isimli eseridir. İmam Tahâvî'nin annesi İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) ilim meclisinde bulunduğundan, dayısı da Şâfiîlerin önde gelen Mısırlı talebelerinden biri olan Müzenî (ö. 264/878) olduğundan dolayı kendisi Şâfiî mezhebinin müntesibi olarak yetişmiş ve ilerleyen yaşlarda Hanefiliği tercih etmiştir. İmam Tahâvî'nin, yaşadığı dönemde Hanefilik yaygın olmadığından ve mezhep olarak teşekkülünü sağlamadığından dolayı Mısır'da Ebû Hanîfe'yi tanıtan ve Hanefiliğin teşekkülüne destek olan metinler kaleme aldığı gözlenmektedir. Bundan dolayı İmam Tahâvî, Ebû Hanîfe'nin itikâdî görüşlerini beyan ettiği *el-Akâidetü't-Tahâviyye* eserini telif etmiştir. Nitekim Tahâvî, eserinin başında Ebû Hanife, İmam Muhammed (ö. 189/805) ve Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) itikâdî görüşlerini beyân edeceğini ifade ettiği ve *el-Fıkhu'l-Ekber* metninin muhtevasına uygun bir şekilde eserini telif ettiği bilinmektedir.

Mutezile'nin doğumundan yaklaşık bir asır sonra Mutezile kelâmını reddetmek amacıyla Abdullah b. Küllâb (ö. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243-857) ve Ebû'l-Abbas el-Kalânîsi (ö. V. ve X. yüzyıl başları ?) ile birlikte Ehl-i Sünnet kelâmı doğmuştur. Bahsi geçen dönem içerisinde İbn Küllâb'ın kurucusu olduğu Küllâbiyye diye anılan mezhep, Mutezile'nin karşısında yer alıp, onların görüşlerini reddetmiştir. İlerleyen süreçte Mutezilî görüşlerini terk edip Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) izinden gideceğini ifade eden Ebû'l-Hasen el-Eşarî (ö. 324/935-936) Küllâbîlik içerisinde yer almış, Mutezile'nin içerisinde geldiğinden dolayı onlara ciddi itirazlar yöneltmiş ve hem kavli tartışmalarıyla hem de kaleme aldığı eseriyle ön plana çıkmıştır. Eşarî'nin, faaliyetleri neticesinde Küllâbîlik içerisinde artık ismi parlamıştır. Söz konusu hâdiselerden sonra onlar Eşarîler olarak anılmaya başlanmış ve Eşarîlik mezhebinin teşekkülü anılan şekilde gerçekleşmiştir.<sup>24</sup>

İslâm dünyasının batı toprakları olan Şam ve Mısır bölgesinde Eşarîliğin teşekkülü oluşurken, batıda yani Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde Ebû Hanîfe'nin talebeleri vasıtasıyla eserleri üzerinden Hanefilik bu bölgede yayılmıştır. Ancak bu bölgede Hânefilik, fikhî anlamda yaygın olup Kerrâmiyye, Neccâriyye, Mutezile ve Mürcie tarafından sahiplenilen bir kavramdır. Zikri geçen mezheplerden ayrı olarak Ebû

<sup>24</sup> Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 87-97.

Süleyman el-Cüzcânî, (ö. 200/816) ile Mâverâünnehir bölgesinde yaygınlık kazanan ve Dâru'l-Cüzcâniyye ve Dâru'l-İyâziyye medreselerinde yetişen Hanefîler bulunduğu bilinmektedir. Bunların hem itikâdî hem de fikhî olarak Ebû Hanîfe'nin yolunu takip ettikleri gözlenmektedir. Bahsi geçen âlimler muhalifler tarafından Hanefî fakihler, Mâverâünnehirliler, Mâverâunnehir Hanefileri, Mâverâunnehir fakihleri şeklinde anılmaktaydılar.<sup>25</sup> Dâru'l-Cüzcâniyye medresesinde okuyan ve hocalık yapan, eserleri ve talebeleri vasıtasıyla etkisini perçinleştiren Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) anılan grup içerisinde ön plana çıktığı ve onun takipçileri ilk dönemlerde Hanefî-Mâturîdî olarak, sonraki asırlarda ise Mâturîdiyye olarak anılan mezhep hüviyetine kavuştuğu bilinmektedir.<sup>26</sup>

İlk dönem itikâdî tartışmaların felsefî metinlerin tercümesiyle birlikte daha da geliştiği ve kelâm ilminin bu süreç içerisinde sistematik hâle geldiği bilinmektedir. Mutezilî kelâmcıların görüşlerini reddetmek amacıyla ortaya çıktığı bilinen Ehl-i Sünnet kelâmcıları, bir yandan Havâriç, Şia, Filozoflar, Dehrîler, Senevîler gibi akımların görüşlerini reddederken, diğer taraftan kendi inançlarını, gelişen mezhep ve akımlar karşısında muhafaza ettikleri ve eserlerini bu doğrultuda kaleme aldıkları gözlenmektedir. Söz konusu dönemde kelâm eserlerinde bilgi bahisleri, tadil-tecvir, ruyetullah, zât-sıfat ilişkisi, kader ve insan fiilleri, aslah teorisi, ecel-rızık, iman, tekfir meselesi, imamet gibi meseleler ele alınmaya çalışıldığı bilinmektedir. Ancak bu dönemde Ehl-i Sünnet kelâmıyla ilgili meseleler hakkında sarf-ı kalam edildiğinden dolayı Müslümanların, bahsi geçen hususlarda kelâmî tartışmalara girmeden, itikâdî anlayışlarının kaleme alındığı akâid formatında metinlere ihtiyaç duyduğu gözlenmektedir.

Temas edilen dönem içerisinde Horasan valisi bidat akımlara karşı önlem almak için Buhârâ ve Semerkant âlimlerini topladığı, onların cevap niteliğinde bir eser kaleme almalarını istediği, toplantıda bulunan âlimlerin bu işi Hâkim es-Semerkandî'nin (ö. 342/953) yapacağını söyleyerek ona tevdi ettikleri ve es-Semerkandî de söz konusu konuları kapsayan *es-Sevâdü'l-A'zam* isimli eserini telif ettiği bilinmektedir.<sup>27</sup> Hâkim

<sup>25</sup> Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 79.

<sup>26</sup> Melikşah Sezen, *Mâturîdiye* (İstanbul: Kökler Yayınevi, 2018), 1/89-95.

<sup>27</sup> Ebu'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014), 7.

es-Semerkindî, Mâverâünnehir bölgesindeki âlimlerden olup, İmam Mâturîdî'nin hem arkadaşı hem de talebesi olarak gözlenmektedir.<sup>28</sup> Dolayısıyla, söz konusu dönemde her ne kadar Mâturîdilik mezhep hüviyetine sahip olmadığı bilinse dahi, es-Semerkindî'nin yazmış olduğu eserin Mâturîdî anlayışla şekillendiğini söylemek uzak bir ihtimal olmayacaktır. Es-Semerkindî anılan eserinde kaza-kader, Allah'ın sıfatları, teşbih-tecsim, imanın mahiyeti, amel-iman ilişkisi, imanda artma eksilme, küfür, sahabelerin üstünlüğü, ahiret ahvâli ve birtakım fikhî meselelere değinmiştir.

Daha sonraki dönemlerde Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), kelâm ilminin tartışmalarına girmeksizin Mâturîdî akâidini derli toplu bir şekilde özetlediği *Akâidü'n-Nesefî* eserini, Sirâceddîn el-Ûşî, *Kasîdetü'l-Emâlî*'yi kaleme almıştır. Bahsi geçen iki akâide metni Mâturîdî kelâmının akâid formatında kaleme alındığı metinlerdir. Nesefî'nin telif ettiği akâidin bir nüshasında “Bu, Necmeddin Ömer en-Nesefî'nin ihtisar ettiği bir akâid kitabıdır...” şeklindeki ifadeden onun, bu metni, Mâturîdî anlayışa uygun bir eser yazmak amacıyla telif ettiği söylenebilir. Ûşî'nin telif ettiği eserin yazılış amacıyla ilgili herhangi bir argümana ulaşmasak da anılan iki eserin dönemleri bağlamında düşünüldüğünde, halkın bilgi edinmesi, medreselerde ders kitabı olarak okutulması ve kolay ezberlenebilmesi için öncesinde ve yaşadıkları asırda mevcut olmayan Mâturîdî, akâide indirgenmiş bir metin telif etmek istedikleri ileri sürülebilir. Ûşî'nin metin içerisindeki “Ezberleyerek ve itikad ederek buna dalın...” ifadesi anılan görüşümüzü desteklemektedir. Nitekim söz konusu eserlerin sonraki dönemlerde birçok şerh ve haşiyeye konu olduğu ve medreselerde ders kitabı olarak okutulduğu bilinmektedir.

Bahsi geçen eserlerde önceki dönemlerdeki metinlerde mevcut olmayan bilgi bahisleri, zât-sıfat ilişkisi, ma'dum, esmâ ve müsennâ, cihet-i sitte, peygamberin gerekliliği ve peygamber olacak kişinin özellikleri, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliği, Yezid'e lanet, mukallidin imanı, elfâz-ı küfür, tekvin-mükevven meseleleri, marifetullah, âlemin hudûsu ve bâtınî te'villerin reddi gibi meselelerin kaleme alındığı ve önceki dönemlerde yazılan bazı konular hakkında detaylı bilgiler verildiği gözlemlenmektedir.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Melikşah Sezen, *Mâturîdî*, 1/117-118.

<sup>29</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “*Akâidü'n-Nesefiyye*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Mayıs 2022).

Tercüme faaliyetleri neticesinde Helenistik ve Yunan Felsefesinin İslâm dünyasındaki ilk etkisini mezhep olarak Mutezile’de gösterdiği bilinmektedir. Ya’kûb b. İshâk Kindî (ö. 252/866) ile birlikte başlayan Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile belirli bir kimliğe sahip olan Eflâtun, Aristo, Yeni Eflâtuncu felsefe, zikri geçen filozofların eliyle İslâm’ın temel esaslarıyla sentezlenerek yeni bir felsefe inşa edildiği ve bu felsefenin İslâm felsefesi olarak anıldığı gözlenmektedir.<sup>30</sup> İslâm düşüncesinde ciddi bir etki meydana getiren bu düşünce neticesinde Gazâlî’nin, (ö. 505/1111) *Makâsîdü’l-felâsife* eseriyle onların düşüncesini beyân ettiği, *Tehâfütü’l-Felâsife* kitabıyla ise görüşlerini reddettiği bilinmektedir. Gazâlî’nin felsefî metinlere girişimi neticesinde kelâmın, felsefeye kapılarını açtığı, ardından Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210), İbn Sînâ’nın *el-İşârât ve Tenbîhât* eserini şerh etmesi ve telif ettiği eserlerde felsefî konular üzerinde yoğunlaşmasıyla birlikte kelâm-felsefe ilişkisinin daha da genişlediği gözlenmektedir. İlerleyen süreçte Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Kutbuddîn er-Râzî (ö. 766/1365), Şemsüddin es-Semerkindî (ö. 722/1322) gibi âlimlerin *İşârât* şerhleri ve kaleme aldıkları eserlerde kelâm ile felsefe iç içe girmiş, hatta Kâdî Beyzâvî’nin (ö. 685/1236) *Tevâliu’l-envâr’ı*, Şehristânî’nin (ö. 548/1153) *Musâraatu’l-musâraa*’sı, Adüddidin el-Îcî’nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf’ı*, Seyyid Şerif el-Cürcânî’nin (ö. 816/1413) *Şerhu’l-Mevâkıf’ı* ile kelâm eserlerinin semiyât bahisleri olmasa felsefeden ayırt edilemeyecek bir hâle geldiği görülmektedir.<sup>31</sup> Nâsiruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), kelâm – felsefe ilişkisi neticesinde meseleler çok fazla detaylandırılıp karmaşık bir hâle geldiğinden dolayı felsefî kelâm meselelerinin ekserîsinin tartışmalardan arındırılıp özet ve veciz bir şekilde ele alındığı ve felsefe – kelâm tartışmalarının bir mihveri olmak üzere Şîî vurgusunun ön plana çıktığı *Tecrîdu’l-Akâid*’i kaleme almıştır.<sup>32</sup>

Bahsi geçen dönemden sonra Osmanlı döneminde kelâm – felsefe ilişkisinin şerhler, hâşiyeler, talikler ve risâleler üzerinden devam ettiği bilinmektedir. Şerhler ve hâşiyeler mevcut bilgileri izâh etmekle birlikte, özet olarak nakledilen ifadelerin

<sup>30</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 74-91.

<sup>31</sup> Melikşah Sezen, “Kaside-i Nûniyye: Hızır Bey Çelebi’nin Klasikleşen Akâid Metninin Osmanlı Akâid/Kelâm Literatüründeki Yeri ve Önemi”, *Notlar Dergisi* 13 (2020), 262; Ömer Faruk Erdoğan, “Osmanlıda Kelâm – Felsefe İlişkisi ve Tehâfüt Geleneği”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 280-281.

<sup>32</sup> Osman Demir, “Osmanlı’dan Cumhuriyet Türkiye’sine Akâid – Kelâm Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 23; Salih Günaydın, “Nâsiruddîn et-Tûsî’nin *Tecrîdü’l-İtikâd*’ı Üzerine Oluşan Şerh-Hâşiyeler Literatürü: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinden Bir Bakış”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016); 240.

genişletilmesi, kapalı lafızların açıklığa kavuşturulması, genel ifadelerin ayrıntılandırılması, meselenin dallandırılması maksadıyla kaleme alınmışlardır. Dolayısıyla şerhler ve hâşiyeler salt tekrardan ibaret olmayıp yeni tartışmaların ortaya çıkmasına da sebep olmuşlardır.<sup>33</sup> Osmanlı döneminde *Tehâfütü'l-Felâsife*, *şerhu'l-Mevâkıf*, *Akâidü'l-Adûdiyye*, *şerhu'l-Akâid*, *Tecrîdü'l-Akâid*, *Metâliü'l-envâr*, *Envâru't-tenzîl* gibi metinler üzerine yazılan hâşiyeler, talikler ve umûr-ı âmme, isbât-ı vâcib, mukaddimât-ı erbaa gibi risaleler üzerinden de felsefe – kelâm ilişkisi varlığını sürdürmüştür. Bu dönemde felsefe – kelâm ilişkisi anıldığı şekliyle devam edildiği bilinirken, diğer taraftan *Fıkhu'l-ekber*, *Vasiyye*, *el-Akâidetü't-Tahaviyye*, *el-Akâidü'n-Nesefiyye*, *Kasîdetü'l-Emâlî* üzerine şerhlerin yazılmaya devam edildiği gözlenmektedir.<sup>34</sup>

Gazâlî ile birlikte başlayan ve sonraki asırlarda devam eden kelâm – felsefe ilişkisinde felsefi bahisler detaylı bir şekilde incelenmiş, tartışılmış ve ciddi çalışmalar yapılmıştır. Ancak söz konusu dönem içerisinde felsefi meselelerin akâid'e yansıyan taraflarına dair bir eksikliğin meydana geldiği ve bu eksikliğin giderilme ihtiyacı hissedildiği bilinmektedir. Diğer taraftan Osmanlı âlimleri Tûsî'nin şiî anlayışıyla kaleme aldığı *Tecrîd* üzerine yapılan çalışmalarda onun mezhebi eğilimlerine cevaplar vermişler ve mezkûr çalışmalar Mâturîdî kelâm anlayışının dile getirildiği metinler hâline gelmiştir. Osmanlı âlimleri arasında *Tecrîd*'in yerini alması ve söz konusu eksikliğin akâid metinleriyle giderilmesi imkan dahilinde olmadığından dolayı, yetiştiği ortam, bulunduğu mevkî ve ilgi duyduğu alan bağlamında felsefi kelâm meselelerinin bi-zâtihi içerisinde yer alan ilk İstanbul Kadısı Hızır Bey'in bu maksatla *Kasîde-i Nûniyye*'yi kaleme aldığı söylenebilir. Hızır Bey'in, *Tecrîd*'in yerini alacak bir eser telif etmeyi istemesinin sebebi ise *Tecrîd* üzerine yapılan çalışmalarla medrese müfredatına girdiğinden dolayı medreselerde şia mezhebine sempati duyulmasının önüne geçmeyi murad etmesi de olabilir. Hızır Bey, anılan eserinde felsefi kelâmın meselelerinin akâide

<sup>33</sup> Osman Demir, "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akâid – Kelâm Literatürü", 18-19.

<sup>34</sup> Detaylı bilgi için bk. Osman Demir, "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akâid – Kelâm Literatürü", 9-52; Hülya Terzioğlu, "Osmanlı Döneminde Öne Çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 53-73; Bilal Taşkın, "Osmanlı Döneminde Yazılan Umûr-ı Âmme Risâleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 75-99; Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132; İhsan Timur, "Osmanlı Mâturîdî Kelâm Geleneğine Yansımalarıyla el-Akâidetü't-Tahâviyye şerhleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 329-374; Muhammet Ali Koca, "el-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'idü'l-Adudîyye Örneğinde Osmanlı'da Akâid Risâleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016); 41-97.

yansıyan hususlarına değinmekle birlikte Mâtûrîdîler ile Eşarîler arasındaki ihtilaflarda Mâtûrîdî anlayışa vurgu yaparak eserini telif etmiştir. *Kâsîde-i Nûniyye*'nin Osmanlı âlimlerinin ilgisi çektiği, hem Hızır Bey'in talebeleri hem de diğer kelâmcılar tarafından günümüze değin üzerine şerhler yazıldığı bilinmektedir.<sup>35</sup>

*Kâsîde-i Nûniyye*'nin felsefi kelâmın etkisiyle oluşan ve diğer metinlerden ayrı olarak imkan ve hudûs delili, teselsül, vâcib varlığın zatının mümkünün zatından farklı olması, Allah'ın tek olduğunun felsefi argümanlarla ispatı, ilâhın isimlerinin tevkîfi olup O'na cevher denilemeyeceği, vâcibü'l-vücûd'un araz, kül, cüz ve mahal olmadığı, mahlukatın kendisine ittihadının ve hulûlünün söz konusu olamayacağı, Allah'ın sıfatlarının veciz ifadelerle ispatı, ilâhın hakikatine ulaşamayacağı, hüsn ve kubh, Allah'ın fiillerinde hikmetin lüzumu, unsur ve feleklerin hudûsü ve cevheri ferdden oluştuğu, aklın peygambere ihtiyaç duyması ve onların dünya işlerinde adalet için gerekliliği, insanın cevher, araz ve mümkünü nüfuz etmeksizin dış suretleri görebildiği, peygamberlerin ismet sıfatı, haşir ve ba'sin imkanı ve felsefecilerin bu husustaki itirazlarına cevaplar, teklifi düşüren hâller bağlamında İbâhiyye'nin görüşlerinin reddi gibi hususları eserinde zikrederek Hanefî – Mâtûrîdî gelenek içerisinde eşsiz bir metin ortaya koymuştur.

### 1.5. XVI. Yüzyıl Osmanlı'sında İlmî Düşünce ve Leâlî Ahmed'in Konumu

*Kâsîde-i Nûniyye*'nin akâid – kelâm literatüründeki yeri ve önemi başlıklı kısımda çalışmamıza bahse konu olan eserin yazılış amacını başlıca akâid eserleri üzerinden ortaya koymaya çalıştık. Bu kısımda ise Leâlî Ahmed'in yaşadığı dönemde tartışılan, kaleme alınan meselelere temas edip, müellifimizin, bu mevzuulara *Kâsîde-i Nûniyye*'nin şerhi bağlamında değindiği konuları aktarmaya gayret edeceğiz.

XVI. yüzyılın kelâm ilminin dönemlendirilmesi açısından şerh ve hâşiyeler dönemine tekâbül ettiği gözlenmektedir. Nitekim bu dönemde, özgün eserlerden ziyade şerhlerin, hâşiyelerin, tâliklerin ve risâlelerin telif edildiği bilinmektedir. Ayrıca şerh ve hâşiyeler dönemi sadece bu döneme has olmayıp, XIII. yüzyılla başladığı ve XVI. yüzyılda nihayete erdiği ileri sürülmektedir. Dolayısıyla bu dönemler önceki

<sup>35</sup> Şerhler hakkında bilgi için bk. Melikşah Sezen, “Kâsîde-i Nûniyye: Hızır Bey Çelebi'nin Klasikleşen Akâid Metninin Osmanlı Akâid/Kelâm Literatüründeki Yeri ve Önemi”, 268-269.



dönem/dönemlerin hâsılası olarak karşımıza çıkmaktadır. XVI. yüzyılda kaleme alınan eserler, Gazâlî ile birlikte başlayıp devam eden felsefi kelâm meseleleri etrafında şekillenmiştir. Zira Gazâlî mantık, metafizik ve teorik fiziği kelâm ilminin bir parçası hâline getirmiş ve kelâmı küllî bir ilim olarak tasarlamıştır. Gazâlî'den sonraki dönemi Râzî ve takipçileri nazârî açıdan temsil ederken, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Konevî (ö. 673/1274) ve takipçileri tasavvufî açıdan temsil etmektedir.<sup>36</sup>

Râzî, kelâm – felsefe ilişkisini mesele, konu ve yöntem birliği açısından tesis ederek felsefecilerin görüşlerini kelâm eserlerine taşımıştır. Râzî ve sonrasında kelâm ilmi, umûr-ı âmme, cevher başlığıyla nefis, cisim, akıl ve teolojiyi bünyesine alıp cüzî dinî ilimlere ilkelerini veren, fizik âlemini arazın kısımlarına göre araştıran İbn Sinâ felsefesinin fonksiyonunu üstlenen küllî bir ilim hâline geldiği görülmektedir. Ardından Seyfeddin el-Âmidî, Necmeddîn el-Kazvinî (ö. 675/1277), Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283), Adudiddin el-Îcî, Nasîruddîn et-Tûsî, Kutbüddîn Şirâzî (ö. 710/1311), Kâtibî (ö. 675/1277), Cürcânî ve Taftazânî ile ortaya çıkan literatürün, Râzî'nin ortaya koyduğu meseleleri şerh eden, eleştirel ve yeni bir şekilde okumaya tabi tutup, detaylandıran bir hüviyete sahip olduğu bilinmektedir.<sup>37</sup>

Osmanlı dönemine gelindiğinde zikrettiğimiz hâsıla Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Molla Fenârî (ö. 834/1431) ile devam edip geliştirilmiş ve İbn Kemal, Ali et-Tûsî (ö. 887/1482), İsmâil Karamânî (ö. ?), Hocazâde Muslihuddin Efendi (ö. 893/1488), Molla Lütfî (ö. 900/1495), Fethullah eş-Şirvânî (ö. 891/1486), Hasan b. Abdüsselâm es-Samsûnî (ö. 891/1486), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Devvânî (ö. 908/1502), İshak Çelebi el-Üskübî (ö. 943/1536), Kara Seyyidî el-Hamîdî (ö. 912-3/1507), Muslihiddin Kestelî (ö. 901/1496), Sinan Paşa (ö. 891/1486) ve Müeyyedzâde (ö. 922/1516) tarafından şerhler, hâşiyeler, talikler ve risâleler kaleme alınmıştır. Bu dönemde kaleme alınan meseleler illet-ma'lûl, mümkün-vâcib, bir-çok, kadîm-hâdis, varlık-mâhiyet gibi küllî kavramlar ve umûr-ı âmme bahisleridir. Umûr-ı âmme bahsi vücûd-adem, mâhiyet ve illet-ma'lûl olarak üç kısımdan oluşur. Vücûd-adem bahsi, mutlak vücûd, vücûdun ziyadeliği ve müşterekliği, vücûd-u zihnî, mâdumun şeyiyyeti,

<sup>36</sup> Ömer Türker, “16. Yüzyıl İslâm Felsefe Geleneğine Eklemlenmek”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 25.

<sup>37</sup> Eşref Altaş, “Fahredden Er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu*, ed. Murat Demirkol & Ar. Gör. M. Enes Kala (Ankara: 2013), 325.

ademin temâyüzü konularını; mâhiyet bahsi, mâhiyetin kısımlarını, vücûb, imkan, imtina', tekaddüm, vahdet, kesret konularını; illet-ma'lûl bahsi de illetin kısımları ve illet-ma'lûl ilişkisi ile ilgili konuları muhteva eder.<sup>38</sup>

Osmanlı döneminde felsefî kelâma dair eserler kaleme alınırken, mezkûr âlimlerden bir kısmının, vahdet-i vücûd anlayışına sahip İbnü'l-Arabî ekolünün takipçileri olduğu ve bunlar arasında Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî, Yazıcıoğlu Ahmed Bican (ö. 870/1466) ve Yazıcıoğlu Mehmet (ö. 855/1451) gibi âlimlerin bulunduğu bilinmektedir.<sup>39</sup> Ayrıca ilgili dönem içerisinde İmam Birgivî (ö. 981/1573) ve İshâk b. Rûmî (ö. 950/1543-44) gibi felsefî kelâma mesafeli duran âlimlerin mevcut olduğu gözlenmektedir. Nitekim İshâk b. Rûmî, medrese müfredatının *Fıkhü'l-ekber*'le örtüşmediğini, tevhid ilminde aslolanın Kitâb ve sünnete sarılmak, bidattan kaçınmak, sahabe, tâbiin ve sâlihlerin yolundan gitmek olduğunu beyân etmiştir.<sup>40</sup>

Leâlî Ahmed'in *Kasîde-i Nûniyye*'ye yazdığı şerh bağlamında kelâmî ve felsefî meselelerde Hanefî-Mâturîdî bir duruş ortaya koyması, kelâmî ve felsefî tartışmalara girmesi, vahdet-i vücud anlayışını reddetmesi, onun, Râzî ekolünü takip ettiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca eserinde imkan ve hudûs delili, teselsül, devr, illet-ma'lûl, vâcip ve mümkün varlığın aynı zâta sahip olup-olmamaları meselelerine değinmesi döneminin tartışmalarıyla temas içerisinde olduğunu andırmaktadır.

---

<sup>38</sup> Bilal Taşkın, "Osmanlı Döneminde Yazılan Umûr-u Âmme Risâleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 76-77.

<sup>39</sup> Osman Demir, "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akâid – Kelâm Literatürü", 30-31.

<sup>40</sup> Osman Demir, "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akâid – Kelâm Literatürü", 30-31.

## 2. İKİNCİ BÖLÜM (LEÂLÎ AHMED'İN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ)

### 2.1. *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniye* Bağlamında Leâli Ahmed'in Kelâmî Görüşleri

#### 2.1.1. Ulûhiyet

##### 2.1.1.1. Âlemin Hudûsu

Felsefecilerin ortaya koyup geliştirdiği cevher/atom anlayışının Mutezile ile İslâm dünyasına girdiği ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından da kullanılmaya başladığı bilinmektedir.<sup>41</sup> Kâinatın cevher ve arazdan oluştuğunu ve bunların hâdis olduğunu İsbât-ı vâcib bahsinin hudûs delili kısmında temas edeceğimizden dolayı burada sadece Leâli Ahmed'in konuyla ilgili ifadelerini izâh edeceğiz.

Müellif, mütekellimlerin ekserîsinin, bütün unsur ve feleklerin, nihayeti olan cevheri ferdden meydana geldiğini, onun asıl/ayn olup parçalanmayı kabul etmediğini ve onların, cevheri ferd ve ondan mürekkep olan varlık gibi olduğunu savunduklarını aktarmıştır. Felek ve unsurların Mutezilî âlim Nazzam'a (ö. 231/845) göre sonsuz cevheri ferdden oluştuğunu, filozoflara göre ise kadîm olan heyula ve suretten biraraya geldiklerini ileri sürdüklerini nakletmiş ve onlara göre cisimlerin tamamının kadîm olduğunu beyân etmiştir.<sup>42</sup>

##### 2.1.1.2. İsbât-ı vâcib

“İsbât-ı vâcib” terimi kelâm ıstılahında vâcibü'l-vücûd'un ispat edilmesi mânâsında kullanılmaktadır. İsbât-ı vâcib, “yerleşmek, yerinde ve devamlı olmak, doğruluğu ortaya çıkmış bulunmak” mânâlarındaki sübût masdarından ve if'âl kalıbından türemiş olup, “bir şeyin doğruluğunu ortaya koymak, kanıtlamak” anlamına gelen “isbât” kelimesi ile “varlığı kendinden olan” mânâsındaki vâcibü'l-vücûd'a delâlet eden “vâcib” kelimelerinden teşekkül eden bir terkiptir ve Allah'ın varlığının delillerini sunmak anlamına gelmektedir.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> İlhan Kutluer, “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09.08.2022).

<sup>42</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniye* (Laleli, 3713/1), 24b.

<sup>43</sup> Bekir Topaloğlu & İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 160.

Varlık, mevcûdiyet bakımından üç kategoride ele alınmaktadır. Bunlar; vâcib, mümkün ve imkânsız varlıktır. [I] Bir şeyin mevcûdiyeti kendi zâtının icabı -Allah Teâlâ'nın varlığı gibi- yani vâcibdir. [II] Bir şeyin mevcûdiyeti kendi zâtının değil gayrın icabıdır -âlemin varlığı gibi- yani mümkündür. [III] Yahud bir şeyin hâricî mevcûdiyeti muhaldir; -birden fazla vâcibü'l-vücûdun olması gibi- yani imkansız varlıktır. Kelamcılar, Allah Teâlâ'nın varlığının delillerinin sunulması mânâsına gelen isbât-ı vâcib kavramını, varlığı kendi zâtının varlığını gerektiren mevcûdu, ispat etme mânâsına hasretmişlerdir.

Allah'ın varlığının ispatı, İslâm'ın ilk dönemlerinden beri âlimlerin meşgul olduğu aslî konulardan biri olduğu bilinmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de insanın kendisindeki (*enfûs*) ve dışındaki (*âfâk*) varlıklar arasında görülen güzellik, ahenk, intizam ve muvafakat örnek verilerek, bunların Allah'ın varlığının isbâtı için birer delil olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. İbrâhim'in (a.s.) ay ve güneşten hareketle bir yaratıcıyı ispat etme misalinde<sup>44</sup> olduğu gibi akıl yürütmeye ilgili örnekler kullanıldığı görülmektedir. Asr-ı Saâdetde Allah Teâlâ'nın varlığının ispatı konusunda Kur'ân'ı- Kerîm'in ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) açıklamaları dışında başka bir delillendirme girişimine ihtiyaç duyulmadığı bilinmektedir. Asr-ı saadetten sonra erken dönemlerde ise başta İmam Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) eserlerinde isbât-ı vacip konusunda birçok delil yönteminin mevcut olduğu bilinmektedir. Ebû Hanife, bu deliller içerisinde, ilerleyen süreçte hudûs delili olarak kullanılacak olan isbat delilinin ilk ifadesini şöyle sunmuştur:

(...) âlem [daimî olarak] bir hâlden başka bir hâle değişmektedir. [Bir şeyde] değişikliğin olması onun değiştiricisi olmasını gerekli hâle getirir. Dolayısıyla [o şeyin] değişiklik göstermesi onu değiştiren [fakat kendisi değişimden uzak olan] bir varlığın mevcûdiyetine delâlet eder ki; söz konusu varlık Sâni'dir.<sup>45</sup>

İmam Ebû Hanife'nin ardından, cevher ve araz yoluyla âlemin hâdis olduğu ve bu hudûsun Allah'ın varlığına delâlet ettiği -bilindiği kadarıyla- ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) tarafından izâh edilmiş ve onu takip eden Cehm b. Safvân (ö. 128/745) da aynı delili savunmuştur. Bu isimlerin ardından hudûs delilinin Mutezile kelâmcıları tarafından geliştirildiği ve "âlemin hâdis olan cüzlerden meydana gelmesi ve her hâdisin bir yaratıcıya ihtiyaç duyması" şeklinde ele alınan argümanlar hudûs delilinin temelini

<sup>44</sup> el-En'âm, 6/76-79.

<sup>45</sup> Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm* (Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2007), 67-68.

oluşturduğu ve bu delilin ilk mukaddimelerinin Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) tarafından “cüz’ün lâ yetecezâ” kabulüyle olgunlaştırıldığı bilinmektedir.<sup>46</sup>

Lügatte “yeni olan, sonradan meydana gelen”<sup>47</sup> anlamlarına gelen hudûs kelimesi, kelâm kitaplarında Allah’ın varlığını ispatlamak için kullanılan delillerinden biridir. Terim olarak, “âlemdaki her bir varlığın zamansal olarak sonradan meydana gelmesi, yokluk tarafından öncelenmesi yani bir şeyin yokken sonradan var olması” şeklinde kullanılmaktadır. Dolayısıyla yokluktan sonra var olan âleme “hâdis” denilmiş, her hâdisin de bir yaratıcısı (muhdîs) olması gerektiği aklî bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Kelâmcılar, bilinenden bilinmeyene ulaşmayı -istidlal bi’ş-şâhid ale’l-gâib- hedefleyerek, âlemin daha küçük parçalara bölünemeyen aslî cüzlerden (cüz’ün lâ yetecezâ) oluştuğunu, bu cüzlerin hâdis olduğunu ve her hâdisin bir muhdise ihtiyaç duyması gerektiğini düşünmüşler ve söz konusu mukaddimeler neticesinde bu muhdisin Allah Teâlâ olacağını ifade etmişlerdir. Kelâmcılar arasında ilerleyen süreçte sistematik hâle gelen hudûs delili, öncülleriyle birlikte kelimelerinde şu şekilde kullanılmaya başlamıştır:

- i. Âlem, parça ve bütün olarak hâdistir.
- ii. Her hâdis bir muhdise muhtaçtır.
- iii. O zaman âlem bir muhdise muhtaçtır.<sup>48</sup>

Zikri geçen mukaddimelerin ilk öncülü de daha evvel kısaca temas ettiğimiz gibi cüz’ün lâ yetecezânın mevcûdiyetine ve hudûsunu sabit kılan başka mukaddimelerle ispatlanmıştır. Zira âlemin hâdis olduğu mutlak olarak kabul edilen bir husus değildir. Dolayısıyla bahsi geçen durumun farkında olan kelâmcılar âlemin hâdis olduğunu şu şekilde açıklamışlardır:

- i. Âlem cevher ve arazdan oluşmaktadır.
- ii. Cevher ve arazın her biri hâdistir.

---

<sup>46</sup> Bekir Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), 80.

<sup>47</sup> İbrahim Mustafa, *Mu’cemu’l-vasît*, (Kahire: Dâr-u İhyâi’t-turâs, 1960), 204.

<sup>48</sup> Misal için bkz. Taftazânî, *Şerhu’l-akâid* (Pakistan: Mektebetü’l-büşrâ, 2014), 119; Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd* (Lübnan: Dârü’l-kütübü’l-ilmîyye, 2004), 24; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkâri’l-mütekaddimîne ve’l-müteahhirîne mine’l-ulemâ-i ve’l-Hukemâ-i ve’l-Mütekellimîn* (Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, ?), 147.

iii. O halde onlardan mürekkebe olan âlem de hâdistir.

Söz konusu mukaddimelerin ikincisi yani cevher ve arazın hâdis olması da başka bir delili gerektireceğinden dolayı ilgili mukaddimenin de kanıtlanması ihtiyacı doğmuştur. Bundan dolayı cevher ve arazın hâdis olduğunu öncelikle sükûn ve hareket arazlarının hâdis olduğunu ispat etme yöntemine başvurmuşlardır:

Sâkin [bir cisim] hareket ettiğinde, his ve müşahede ile onun hâdis olduğunu anlarız. Sâkinin hudûsünü ise [hareketin hâdis olduğuna hükmettiğimiz] delil ile biliriz. Zira sükûn zıttı olan hareketin hudûsüyle yok olmaktadır. Oysa ki sükûn kadîm olsaydı yok olmayacaktı. Çünkü kadîm varlığa, yokluğun sâdir olması imkansızdır.<sup>49</sup>

Kelamcılar arazların hâdis olduğunu kendilerine arız olan hareket ve sükûn hâlleriyle ispat etmişlerdir. Zira bir şey ya sâkin ya da hareket arazına sahip olur, sâkin iken kendi hâlinin değişip hareketli olması durumunda, sâkinliği yok olur. Hareketli hâlden sonra da sâkin olması durumunda hareket hâli yok olur. Dolayısıyla her iki hâlde de öncesinde o hâle nisbetle yokluk meydana gelmiştir. Kendisine yokluk âriz olan bir şey ise hâdis olmaktadır. Netice olarak arazların hâdis olduğu bu yolla ispatlandığında sıra cevherin hâdis olduğunun ispatına gelmektedir.

Cevherin hâdis oluşu ise arazlardan hâli olamayışıyla ispat edilmektedir. Bahsi geçen durumun izâhı ise şu şekildedir:

Âyâna gelirse; onlar hâdislerden yoksun olamazlar. Hâdislerden yoksun olamayan şey de hâdistir. Birinci mukaddime (onların hâdisten yoksun olamaması); cevher ve cisimlerin hareket ve sükûn hâli olamamasıdır. Bunlar da hâdistir. Onlardan hâli olamaması cevher ve cismin bir mekanda olmaktan yoksun olamamasının gerekli olmasından ötürüdür.<sup>50</sup>

Bahsi geçen izâhlarla hudûs delilinin Allah'ın varlığına ispatı ana hatlarıyla birlikte izâh edilmiştir. Bundan sonra da hudûs delilinin kelamcılar arasındaki tarihi seyrine kısaca temas edeceğiz.

Ebu'l-Huzeyl Allaf'ın geliştirdiği hudûs delilini Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında ilk defa İbn Küllâb el-Basrî'nin (ö. 240/854 [?]) kullandığı nakledilmektedir. Fakat eldeki bilgilerin söz konusu durumu ispat etmeye elverişli olmadığı iddia edilmektedir.<sup>51</sup> Felsefe risâlelerinde hudûs delilini “nihayetsizliğin imkânsızlığı”

<sup>49</sup> Yakın izâhlar için bk. Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 57-58; Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, 115; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012) 40.

<sup>50</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, 113. Benzer izâhlar için bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 25.

<sup>51</sup> Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcib*, 81.

ilkesine dayandırarak kullanan el-Kindî'nin (ö. 252/866[?]), bilfiil mevcut bulunan cismin nihayetsiz olamayacağı neticesine bağlı olarak onun taşıdığı nicelik, mekân, hareket ve zaman özelliklerinin de sonsuz olamayacağını ispata çalışarak hudûs delilini biraz daha farklı açıdan incelediği gözlenmektedir.<sup>52</sup> Ehl-i Sünnet kelâmında hudûs delilini detaylı bir şekilde eserinde ilk olarak ele alan âlimin İmam Mâturidî (ö. 333/944) olduğu bilinmektedir. Nitekim Mâturîdî, eserinde âlemin hudûsunu bilgi vasıtaları olan haber, duygu ve istidlal yollarının her biri ile tek tek ispat etmiştir.

Temel olarak kadim felsefî mirastan devralınan cevher-araz teorisinin, ilk olarak Mutezilî âlimler tarafından İslam düşüncesine dahil edildiği ve Allah'ın varlığını ispat etmek için bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir. İlerleyen süreçte Ehl-i Sünnet kelâmının içerisinde de yer alan hudûs delilinin, bütün kelamcılar tarafından Allah'ın varlığını ispat etmek için en kuvvetli deliller arasında kabul gördüğü bilinmektedir. Buraya kadar hudûs delilinin tarihi serencamını ve nasıl delil olarak kullanıldığını ele almaya çalıştık. Buradan sonra ise imkan delilini izâh etmeye çalışacağız.

### **İmkân Delili**

Lügatte “bir işin kolay kılınması, güç yetirilebilir olması”<sup>53</sup> mânâlarına gelen imkân ifadesi, terim olarak vâcibin karşılığı olarak “Zâtı, varlığını ve yokluğunu gerektirmeyen şey”<sup>54</sup> mânâsına gelen ve Allah Teâlâ'nın varlığını ispat etmek için kullanılan delillerden biridir. Aristoteles'in eserlerinde izleri görüldüğü düşünülen imkân delili İslam filozofları tarafından geliştirilmiş ve ardından kelamcılar nezdinde kullanılır hâle gelmiş delil yöntemidir. Nitekim Aristoteles'in tanrının varlığını ispat etmek için “ilk muharrik” argümanını kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla burada öncelikle Aristo'nun “ilk muharrik” delilini ele alacağız.

Aristoteles, Tanrı'nın varlığına dair kozmolojik delilini oluştururken, hareketin var olmasını temel kabul etmektedir. Aristoteles'e göre, hareket eden her varlık kendisine hareket veren bir şeye muhtaçtır. Üstelik bu, kendisi dışında bir varlık olmak durumundadır. Bu durumda, hareket eden her varlığın kendisi dışında bir varlıktan

---

<sup>52</sup> M. Sait Özervarlı, “Hudûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim (18 Ağustos 2021).

<sup>53</sup> İbrâhim Mustafa, *Mu'cemu'l-vasît*, 936.

<sup>54</sup> Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât* (Beyrut: Kitâbu'n-nefâis, 2012), 319.

hareket alması gerektiği kabul edilecek olursa, bu kez hareketi veren ikinci varlığın da hareketini alacağı üçüncü varlığa ihtiyaç duyacağı açıktır. Aristoteles, böyle bir durumun mümkün olmayacağını, yani sonsuz bir hareket eden ve hareket ettiren varlıklar serisinin söz konusu olamayacağını, dolayısıyla bir ilk hareket ettiren varlığın (ilk muharrik) bulunması gerektiğini savunduğu bilinmektedir.<sup>55</sup>

Aristoteles'in anılan ifadelerinde varlığı, mümkün ve vacip olarak hareket ettiren bir varlığın olduğu tezi ortaya çıkmaktadır. İslam filozofları da bizatihi aynı lafızlar olmasa dahi Aristoteles'in ilgili ifadelerinden hareketle mevcûd olan varlığı, mümkün ve vacip kategorisinde değerlendirip, mümkün varlığın tercih edilebilmesinin imkan dahilinde olduğu seçenekler arasında bir şeye tercih edilmesini gerekli kılacak başka bir varlığa ihtiyaç duyduğu tezini ortaya koydukları bilinmektedir.

İmkân delili âlemdaki bütün varlıkların var olmaları açısından mümkün olmaları kanısına dayanmaktadır. Zira âlemde müşahade ettiğimiz her varlık, var olması yahut olmaması açısından mümkündür, yani onun varlığını zorunlu kılan bir sebep yoktur. Dolayısıyla varlığı mümkündür. Onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihin olması gerekir. Nitekim anılan müreccih, mümkün varlık olamaz. Zira onu da varlık sahasına çıkararak başka bir müreccih gerekecektir ki; bu durumda her varlığın bir müreccihe ihtiyacı söz konusu olacaktır. Ancak temas edilen durumun meydana gelmesi sonsuz bir şekilde varlığı mümkün olan müreccihler silsilesini gerekli kılacaktır. Oysaki sonsuz bir şekilde mümkünler silsilesinin varlığı imkansızdır. Dolayısıyla ilgili mümkünlerin bir yerde durması gerekir ki, bu halde varlığı zorunlu olan bir müreccihin mevcûdiyeti zorunlu hâle gelmektedir. Bahsi geçen zorunlu varlık (müreccih) ise Allah'tır.<sup>56</sup>

Yukarıda imkân delilinin İslam filozofları tarafından geliştirildiğini ifade etmiştik. İmkân delilini, varlığı, vâcibü'l-vucûd ve mümkünü'l-vucûd olarak iki kısma ayıran Fârâbî'nin *Uyûnu'l-mesâil* eserinde görmekteyiz. Fakat söz konusu eserin Fârâbî'ye aidiyeti noktasında birtakım iddialar bulunduğundan dolayı ilgili delilin kendisine nisbeti kesin değildir. Anılan delil, Fârâbî'nin ilgili eserinin dışında ilk defa

<sup>55</sup> Okan Bağcı, "Aristoteles'in 'İlk Muharrik'i İle Leibniz'in 'Yeter Neden'inin Mukayesesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 / 8 (Temmuz 2017), 12-13.

<sup>56</sup> Benzer izâhlar için bk. İmam Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk: Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 99; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 25.



İbn-i Sînâ'nın eserlerinde görünmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'yi ayrı tutarsak, imkân delilini ilk defa ispât-ı vacip meselesinde kullananın İbn-i Sînâ olduğu düşünülmektedir. İbn-i Sînâ'nın imkân delilinin izâhı ise şu şekildedir:

Şüphe yok ki [müşahede ettiğimiz herhangi bir] varlık mevcûddur. Söz konusu varlık[ın mevcûdiyeti] ya vaciptir ya da mümkündür. Eğer [mevûudiyeti] vacipse istenilen elde edilmiş olur ve zikri geçen mevcûd da Allah'tır. Şayet varlık[ın mevcûdiyeti] mümkünse mümkünün varlığı zorunlu olan bir varlıkta son bulması gerekir. Zira mümkün olan varlıkların her biri bir illete ihtiyaç duymaktadır. Temas edilen illetin bir istikamette sonsuz olarak devam etmesi gerek nihayetli de olsa devir yoluyla meydana gelmesi muhaldir. Zira aynı şey kendi kendisinin hem illeti hem de ma'lûlü olamaz.<sup>57</sup>

İbn-i Sînâ'nın geliştirdiği söz konusu delilin kelamcılar tarafından da sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Fahreddin er-Râzî<sup>58</sup>, Âmidî, Cüveynî (ö. 478/1085) ve Cürcânî gibi kelamcılar söz konusu delili Allah'ın varlığını ispat etmek için kullanmışlardır. Bâkillânî'nin (ö. 403/1013) *et-Temhîd* isimli eserinde de anılan delile dair izler bulunmaktadır.<sup>59</sup> Kelamcıların kullandığı imkân delilinin mantikî örgüsü şu şekildedir:

- i. Âlem mümkünler topluluğudur.
- ii. Her mümkün, var olabilmek için varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe muhtaçtır.
- iii. O halde, bu âlem var olabilmek için varlığı zorunlu olan bir müreccihe muhtaçtır. O da Vacibü'l-vücûd olan Yüce Allah'tır.<sup>60</sup>

### **Gaye Delili**

Allah Teâlâ'nın varlığını ispat etmek için kullanılan delillerden biri de gaye delilidir. “Gaye” lügatte “Bir şeyin, kendisi için var olduğu şey” mânâsına gelmektedir.<sup>61</sup> İstilahta ise âlemdeki varlıkların belirli bir gayeyi gerçekleştirmesinden yola çıkarak, bunların ilim, irade ve kudret sahibi bir varlığın ispatı için kullanılan delildir. Gaye delili, yağmur ve karın yağması, mevsimlerin değişmesi, gece ve

<sup>57</sup> Topaloğlu, *İsbât-ı Vâcip*, 63-64.

<sup>58</sup> Razi, *el-Muhassal*, s.147 vd.

<sup>59</sup> Bâkillânî, *Kitâbu't-temhîd* (Beyrut: Mektebetü'ş-şarkıyye, 1957), 23.

<sup>60</sup> Gölcük-Toprak, *Kelam*, s.133.

<sup>61</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 239.

gündüzün oluşması, bitkilerin yetişmesi, hayvanların varlığı gibi âlemde var olan her şeyin bir gaye/sebebe hizmet etmesinden hareket etmektedir.

Kur'ân'ı Kerim'i incelediğimizde bu delil yöntemine dair fazlasıyla âyeti kerîmeler bulunmaktadır. Şunlar misal olarak verilebilir; “Yoksa sizi boş yere yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?”<sup>62</sup> âyeti kerimesinde insanın bir gayeye yönelik yaratıldığı vurgulanmakta, “Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık; bu inkar edenlerin zannıdır”<sup>63</sup> âyeti celîlesinde ise âlemin tamamıyla bir gayeye binaen yaratıldığı belirtilmektedir. Allah Teâlâ kimlerin amelinin daha güzel olması hususunda insanları imtihan etmek için ölümü ve hayatı yarattığını<sup>64</sup>, insanların birbiriyle tanışıp birleşmeleri için onları kabilelere ayırdığını<sup>65</sup> ifade etmektedir.<sup>66</sup>

Söz konusu delil yöntemi Eflâtun (m.ö. 427-347), Aristo (m.ö. 384-322) ve Yeni Eflâtuncu filozofların eserlerinde görülmektedir.<sup>67</sup> İbn Rüşd (ö. 520/1126) de bizzat gaye delilini kullanmasa da inayet delilinin öncüllerinde âlemin insan için yaratıldığını ve her varlığın yaratılış sebebinin olduğunu vurgulamıştır.<sup>68</sup> Mutezile kelamcılarında Câhiz'in (ö. 255/869) eserlerinde gaye delilinin izlerinin bulunduğu bilinmektedir. Nitekim o, *el-Heyevân* isimli eserinde âlemdeki şer ve hayır dengesinden her şeyin insan için var edilmesi düşüncesine ulaşarak âlemin bir gaye içerisinde yaratıldığını ortaya koymuştur.<sup>69</sup> İmam Mâturîdî de âlemin hikmetten uzak olarak meydana getirilmesinin söz konusu olmadığını ifade ederek gaye deliline işaret etmiştir.<sup>70</sup> Zikri geçen delili Allah'ın varlığı için kullananlardan biri de İmam Gazâlî'dir. İmam Gazâlî *el-Hikmetü fî Mahlûkatillehi Azze ve Celle* isimli eserinde güneş, ay, yıldızlar, yeryüzü, denizler gibi varlıkların her birinin sebebe/sebeplere binaen yaratıldığını vurgulamıştır. Yeri geldikçe de bunların ilim ve hikmet sahibi varlığın mevcûdiyetine işaret ettiğini ifade etmiştir.<sup>71</sup>

Gaye delilinin mantıkî örgüsünü şu şekilde izâh edebiliriz:

---

<sup>62</sup> el-Mü'minûn, 23/115.

<sup>63</sup> el-Sâd, 38/27.

<sup>64</sup> el-Mülk, 67/2.

<sup>65</sup> el-Hucurât, 49/13.

<sup>66</sup> İlhan Kutluer, “Gâiyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mart 2022).

<sup>67</sup> Kutluer, “Gâiyyet”.

<sup>68</sup> İbn Rüşd, *Menâhicü'l-edille fî akâidi'l-milel*, thk. Muhammed Kâsım (Kâhire: Mektebetü'l-Mısriyye, 1964), 119.

<sup>69</sup> Câhiz, *el-Heyevân*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (1965), 2/205.

<sup>70</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi, 87.

<sup>71</sup> Gazâlî, *el-Hikmetü fî Mahlûkatillehi Azze ve Celle* (Beyrut: Dâr-u İhyâ'ulûm, 1978), 21-87.

- i. Âlem gayeler manzumesidir.
- ii. Gayeler manzumesi, bunları yaratanın varlığına işaret eder.
- iii. Öyleyse âlem, yaratan varlığın bir eseridir.

Günümüzde yazılan birçok eserde gaye ve nizam delili birlikte zikredildiği, aynılaştırıldığı ve aralarındaki farkın göz ardı edildiği gözlenmektedir. Gaye ve nizam delilleri birbirinden farklı isbât-ı vâcib delilleri olduğu bilinmektedir. Zira yağmurun, denizlerin, dağların, bitkilerin varlığını düzen içerisinde devam ettirebilmesiyle birlikte, bir gayeye hizmet etmesi farklı şeylerdir. Bununla birlikte her bir varlığın bir düzen içerisinde olması, aynı zamanda onların diğer varlıklara hizmet etmesini (yani bir gayesinin olmasını) gerekli kılmaktadır. Ancak anılan durum böyle de olmayabilirdi. Her bir varlık kendi içerisinde bir düzene sahip olup bir gayeye hizmet etmeyebilirdi. Yani âlemin düzeni bu şekilde sağlanmış olabilirdi. Halbuki durum böyle değildir. Dolayısıyla düzen ve gaye farklı hususlar olduğundan dolayı bunların birbirinden farklı olarak zikredilmesi gerekir. Ayrıca günümüzde yazılan eserlerde anılan iki delil arasında farkın gözetilmediğinden dolayı zikredilen nakillerde de hangi âlimin hangi delili kullandığı hususu da kapalı kaldığı gözlenmektedir. Bundan dolayı burada eserlerinde sadece gaye/sebeup ifadelerinin zikredildiği metinlerden örnek vermeye çalıştık.

### **Nizam Delili**

Nizam lügatte “düzen, ahenk, uyum” mânâlarına gelmektedir.<sup>72</sup> İstilahta ise evrende bulunan her şeyin bir maksat ve hikmete dayandığında, birbiri ile ahenkli olduğu ve bir düzen içinde yaratıldığından hareketle Allah’ın varlığını ispata çalışan bir delildir.<sup>73</sup> Nizam delili, tıpkı gaye delili gibi varlığını Kur’ân’ı Kerim’den almıştır. Nitekim Kur’ân’ı Kerim’de her şeyin bir ölçüye göre yaratıldığı<sup>74</sup>, O’nun yarattıklarında hiçbir düzensizliğin bulunmadığı<sup>75</sup>, gök cisimlerinin belirlendiği yörüngesinde yüzdüğü<sup>76</sup> gibi kâinatın varlığına dair birçok düzenden bahsedilmiştir.

---

<sup>72</sup> İbrahim Mustafa, *Mu’cemu’l-vasît*, 992.

<sup>73</sup> Topaloğlu & Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 250.

<sup>74</sup> el-Kamer, 54/49.

<sup>75</sup> el-Mülk, 67/3.

<sup>76</sup> el-Yâsîn, 36/40.

İlk İslam filozofu olduğu bilinen Kindî, yazdığı risalelerden birini Allah'ın varlığına tahsis ettiği ve burada zikrettiği delillerden birinin de nizam delili olduğu bilinmektedir. O, bu âlemin düzen ve tertibinin, bazısının diğerine tesir etmesinin, bazı varlıkların diğerlerinin hizmeti altında olmasının, bunları idare eden, hikmet sahibi bir varlığa işaret ettiğini ifade etmiştir.<sup>77</sup>

Kelamcılar arasında yaygın olan nizam delilini kullananlardan biri de İmam Mâturîdî olup bu delili eserinde şu şekilde izâh etmiştir:

Tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayret verici bir hikmet ve yaratıcısına sanatkârane bir işaret bulunmaktadır. Düşünürler bunun iç yüzünü anlamaktan ve yapısını açıklamaktan aciz kalmaktadırlar. Her bir düşünür sahip bulunduğu bunca hikmet ve bilgiye rağmen bunun mahiyetine akıl erdiremediğinin farkındadır. Bu ve benzeri zaruretler kâinata ait fevkalâdeliklerin mucit ve yaratıcısının hikmetini delillendirmektedir.<sup>78</sup>

Nizam delilinin mantıkî örgüsü şu şekildedir:

- i. Âlemdeki varlıklar bir düzen içerisindedir.
- ii. Düzen içerisinde olan her şey ilim ve kudret sahibinin eseridir.
- iii. O halde âlem ilim ve kudret sahibi bir varlığın eseridir.

### **Devir ve Teselsül**

Zikri geçen isbât-ı vâcip delilleriyle âlemin hadis ve mümkün olduğuna, buradan da âleme tesir eden, onu tercih eden ve ihdas eden bir varlığın mevcûdiyetine ulaşılır. Ancak bu durumda “Bu varlık, âlemin içinden mi, dışından mı, onlar gibi hâdis mi yoksa kadîm mi?” probleminin ortaya çıktığı düşünülmektedir. İşte burada devir ve teselsül delilleriyle söz konusu işkal giderilebilir. Ayrıca âlemin yaratılışından hareket ederek her hâdisin bir muhdise, her mümkünün de bir sebebe dayanması ve bu muhdis ve sebebin kadîm olması gerekir. Aksi takdirde mümkün varlıkların birbirlerinin sebebi (devir) olmaları yahut aralarında sebep-sonuç zincirinin geriye doğru sonsuz şekilde (teselsül) sürmesi gerekir. Teselsülün iptal edilmesi için burhân-ı tatbik, burhân-ı

<sup>77</sup> Muhammed Abdülhâdî Ebû Ridde, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye* (Mısır: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1950), 214.

<sup>78</sup> Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 87.

tezâyüf, buhân-ı arşî, burhân-ı süllem<sup>79</sup>, burhân-ı müvâzât<sup>80</sup> gibi delillerin kullanıldığı bilinmektedir. Ancak biz burada öne çıkan ilk üç delili izâh edeceğiz. Şimdi sırasıyla devir ve teselsül delillerini ele alalım.

### Devir

Devir bir şeyin varlığının, onun varlığına bağlı olan başka bir şeye bağlı olması<sup>81</sup>, iki şeyin her birinin diğerine bağlı olması<sup>82</sup> mânâlarında kullanılmaktadır. Devrin izâhı şu şekildedir: “Âlemdeki varlıklar hâdis ve mümkündür. Bunların birbirlerini var ettiğini düşünmemiz hâlinde her birinin varlığı diğerinin varlığına bağlı olacak ki; bu mantık açısından doğru değildir. Mümkün ve hâdis olan A’nın varlığı, yine kendisi gibi mümkün ve hâdis olan B’nin varlığına, B’nin varlığı da A’ya bağlı ise ne A ne de B mevcûd olabilir. Zira A’nın varlığı B’ye bağlı ise B, A’dan önce var olmalıydı. Ancak böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla âlemdeki varlıkların birbirlerini icâd etmesi düşünülemez.”<sup>83</sup>

### Teselsül

Lügatte art arda, peş peşe giden<sup>84</sup> mânâsına gelen teselsül, ıstilahta sonsuz bir şekilde birtakım işlerin düzenlenmesi şeklinde ifade edilmiştir.<sup>85</sup> Kelamcılar arasında, hâdis ve mümkün varlıkların illet-ma’lûl ilişkisi çerçevesinde sonsuza değin gitmelerinin mümkün olmadığını ifade etmek için kullanılan delildir.

Teselsül delilinin çıkış noktasını şu şekilde izâh edebiliriz: Bir şeyin (müsebbip) varlığına tesir eden illetin, o şey (müsebbip) var olduğunda da mevcûd olması gerekir. Eğer söz konusu sebep ve müsebbip sonsuza kadar varlığını devam ettirirse onların tek bir anda ve birlikte meydana gelmeleri gerekir. Söz konusu mevcûdlar ya mümkün ya

<sup>79</sup> İsfehânî, *Kitâbu'l-kavâidi'l-küllîyye*, thk. Muhsin Koçinkağ & Bilal Taşkın (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 316-317.

<sup>80</sup> İsfehânî, *Kitâbu'l-kavâidi'l-küllîyye*, thk. Muhsin Koçinkağ & Bilal Taşkın, 317-318.

<sup>81</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 173.

<sup>82</sup> İbrahim Mustafa, *Mu'cemü'l-vasît*, 308.

<sup>83</sup> Devrin geçersiz olduğuna dair izâhlar için bk. Râzî, *el-Mebâhisi'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât* (Haydarâbad, Merkezi Tahkikât, 1343), 1/469-470; Râzî, *el-Muhassal*, 149.

<sup>84</sup> İbrahim Mustafa, *Mu'cemü'l-vasît*, 492.

<sup>85</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 120.

da vaciptir. Varlık kümesinin tamamının, mevcûdiyeti mümkün olan varlıkların meydana gelmesine bağlı olacağından dolayı bu varlıkların vâcip olması imkansızdır. O halde onların hepsi mümkün olduğuna göre bunları varlık sahasına çıkaracak bir sebep gerekir. Bu sebep ya o varlık kümesinin kendisi ya da onların içinde bir şey yahut onların haricinde bir varlıktır. Birincisi geçersizdir. Zira bir şey kendinin illeti olamaz. İkincisi de mümkün değildir. Çünkü bir varlık kendisi gibi bir varlığı îcâd edemez. Üçüncü şıkka gelirsek; söz konusu hariç varlık ya mümkün ya da vacip olmalıdır. Mümkün olması onlar gibi bir varlık olmasını gerektirir ki; bu da imkansızdır. Dolayısıyla onun varlığının vacip olması gerekir.<sup>86</sup> İşte teselsül delilinde söz konusu şıklardan ikinci şık olan anılan illetin kendileri gibi mümkün olmaları faraziyesinden hareket edilmiştir.<sup>87</sup> Zira varlıkların illeti kendileri gibi mümkün olursa, bu, bizi teselsüle götürecektir.

Kelamcılar, teselsülün geçersiz olduğunu ifade etmek için birçok delil kullanmışlardır. Şimdi sırasıyla kelamcıların, teselsülü iptal etmek için kullandıkları burhân-ı tatbik, burhân-ı tezâyüf ve burhân-ı arşî delillerini izâh edelim.

**Burhân-ı tatbik:** Son ma'lûlden itibaren nihayete kadar illet silsilesinin olduğunu düşünelim. Ondan bir kademe önceki varlığın da aynı şekilde sonsuza değin devam ettiğini farz edelim. Sonra bu iki silsileyi her iki silsilenin birinci halkasının karşısına diğerinin birinci halkası, ikincisinin karşısına ikinci halkası ve bu şekilde devam etmek üzere birbirine çakıştıralım (tatbik edelim). Bunlardan her birinin karşısına bir halkanın gelmesi imkansızdır. Dolayısıyla onlar birbirine denk gelmemektedir. Bu çakıştırmamanın sonunda birinci halkanın karşısına ikinci silsileden bir halkanın gelmesi mümkün değildir. Yani birinci halkanın sonu geldiğinde bu halkanın karşısında duracak bir halka yoktur. Böyle bir durumda ikisinin de sonunun gelmesi gerekir. Dolayısıyla iki silsilenin de sonsuz olduğundan bahsedemeyiz.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> er-Râzî, *el-Mebâihisi 'l-meşrikiyye*, 1/471.

<sup>87</sup> er-Râzî, *el-Mebâihisi 'l-meşrikiyye*, 1/471; Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vacib*, thk. Muhammed Ekrem Ebû Gavş (Ürdün: Dâru'n-nûn, 2013), 2/138; Taftazânî, *Şerhu 'l-akâid*, 121.

<sup>88</sup> Benzer izâhlar için bk. Taftazânî, *Şerhu 'l-akâid*, 121-123; Devvânî, *er-Risâle fî isbâti 'l-vacib*, thk. Muhammed Ekrem Ebû Gavş, 2/138; Osman Demir, "Teselsül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mart 2022); Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/900.

**Burhân-ı Tezâyüf:** Sonsuza değin devam ettiği düşünölen illet-ma'lül silsilesinin ma'lül sayısı illet sayısına göre daha az olmasından yola çıkarak teselsülün iptal edildiği delil türüdür. Bunun izâhı Şu Şekildedir: Silsilenin son ma'lülünden bir önceki kademesi hem illet hem de ma'lül olacaktır. Son kademenin dışındaki illet-ma'lül sayıları birbirine eşit olacaktır. Ancak silsile, son kademesinin illeti olmadığından dolayı eksik, ma'lülü olmasından dolayı da fazla olacaktır. Halbuki sonsuz varlığın fazlalığından yahut eksikliğinden bahsedilemez. Dolayısıyla sonsuz nitelikteki silsilenin varlığı imkansızdır.<sup>89</sup>

**Burhân-ı Arşî:** Belirli ma'lül ile sonsuz olduğu farz edilen silsiledeki her bir illet arasındakiler sonludur. Çünkü bunlar iki sınırlı Şey arasında olup sınırlıdırlar. Bu sınırlı olan iki Şey illet ve ma'lüldür. Dolayısıyla silsilenin tamamı sınırlı olur. Sınırlı olan silsilenin sonsuz olması geçersizdir. Zira sonsuz varlığın iki durum arasında sınırlı olması muhaldir.<sup>90</sup>

Leâlî Ahmed'in, Allah'ın varlığının iki açıdan vacip olduğunun ifade edildiği mısraları daha sistematik bir Şekilde ele aldığı görölmektedir. Bunlardan biri, aklî delil olup imkanlarla kuşatılmış varlık silsilesinin teselsül ve devr yoluyla geçersizliğinin iptal edilmesidir. Diğeri ise hissî delil olup metin bağlamında bunları da iki kısımda ele almaktadır. Bunlar yağmur, rüzgar gibi hâricî ve açlık, baş ağrısı gibi dâhilî hâdislerin Allah'ın varlığına delil olmalarıdır. Sözü'n kisası, Leâlî, Allah'ın varlığı bağlamında metinde zikredilen imkan ve hudûs delilleriyle yetinmiş, bunlara ilaveten başka deliller zikretmemiştir. İmkan delili içerisinde sonsuz mümkün varlıkların oluşturduğu varsayılan silsileyi geçersiz kılan teselsül deliline ilaveten devr delilini de Allah-u âlem sonsuzluk silsilesini iptal edeceğini düşündüğünden dolayı eserinde zikretme ihtiyacı hissetmiştir. Leâlî Ahmed'in ya metne bağlı kalmayı istemesinden yahut bunların kuvvetli olduğunu düşünmesinden ya da sadece bunları yeterli olarak görmesinden dolayı metin bağlamındaki delillerle yetindiği düşünölebilir.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Benzer izâhlar için bk. Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vacib*, thk. Muhammed Ekrem Ebû Gavş, 2/157; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 1/910; Taftazânî, *Şerhu'l-makâsîd* (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011), 1/368-369.

<sup>90</sup> Devvânî, *er-Risâle fî isbâti'l-vacib*, thk. Muhammed Ekrem Ebû Gavş, 2/159; Saîd Fûde, *el-Edilletü'l-akliyye alê vucûdillâhi beyne'l-mütakellimîn ve'l-felâsîf* (Kâhire: Dâru'l-asleyn, 2016), 276.

<sup>91</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nüniyye* (İstanbul: Laleli, 3713/1), 18a.

### 2.1.1.3. Vahdâniyet

Allah'ın birliği, kelâm eserlerinde vahdaniyet başlığı altında ele alınmaktadır. Vahdâniyet, lügatte bir, tek mânâsına gelen “vahdet” kelimesinden türemiştir. Allah'ın teklik ile nitelenmesinin mânâsı, O'nun çokluğu ve bölünmeyi kabul etmemesidir.<sup>92</sup> Aynı kelimedenden türeyen “bir şeyin tek olduğuna hükmetmek” mânâsına gelen tevhîd kelimesi de ıstılahta Allah'ın tek olduğunun ifade edilmesi için kullanılmıştır. Dolayısıyla tevhîd zât-ı ilâhînin, fehimlerde tasavvur edilebilen ve vehimlerde ve zihinlerde hayal edilebilen şeylerden soyutlanması<sup>93</sup>, daha genel mânâda tevhîd, Allah'ın zâtında, fiillerinde, sıfatlarında teklenmesi olarak bilinmektedir.<sup>94</sup>

İlk dönemlerde Allah'ın birliğinin ispatı hakkındaki tartışmaların metinlere yansımadağı gözlenmektedir. Dolayısıyla ilk dönem metinlerde Allah'ın birliğinin vurgulanmasıyla yetinilmiştir. Bu duruma, Ebû Hânîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber* isimli eserindeki “Allah tektir. Ancak adet bakımından değildir. Bilakis ortağı olmaması açısından tektir” ifadeleri misal olarak verilebilir.<sup>95</sup> Ancak ilerleyen süreç içerisinde Müslümanların, nûr ve zulmetin ilâh olup biri hayrı diğeri şerri yarattığını savunan Seneviyye, Allah'ın tek cevher olduğunu iddia edip üç uknumu inanç hâline getiren Yahudiler, âlemin dört unsuruyla kadîm olduğunu ileri süren tabiatçılarla<sup>96</sup> münakaşalarının metinlere yansıdığı ve Allah'ın birliği meselesinin ele alınmaya başlandığı bilinmektedir. Allah'ın birliğinin ispat edilmesi için burhân-ı temânü, nizâm delili, mucize delili, mekân ve zamân delilleri kullanılmıştır. Şimdi sırasıyla bunları ele alalım.

#### Burhân-ı Temânü

“Karşılıklı şekilde birbirine engel olmak” mânâsına gelen burhân-ı temânü delilinin, âlemde birden fazla varlık olması hâlinde iradelerinin ve kudretlerinin çakışması, birbirlerini engellemesi esasına dayandığı gözlenmektedir. Bu delilin özünü

<sup>92</sup> Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, (Kâhire: Mektebetü't-tevkîfiyye, 2015), 530.

<sup>93</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, 133.

<sup>94</sup> Kemal İbn Ebî Şerif, *el-Müsêmera Şerhu'l-Müsêyerati fi'l-akâidi'lmünciyyeti fi'l-âhira*, (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002), 55.

<sup>95</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2016), 30.

<sup>96</sup> Alâüddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, çev. Murat Kaan Kıvılcım (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 74.



Kur'ân'ın “Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı yeryüzünün düzeni bozulurdu”<sup>97</sup> âyetinden alındığı bilinmektedir. Söz konusu delile genel olarak kelâmcıların eserlerinde rastlanmaktadır. Temânü' delili birden fazla ilâhın olması halinde bir fiili meydana getirmek için anlaşmazlığın olması düşüncesine bina edildiği görülmektedir. Bu delili şu şekilde izâh edebiliriz: “Âlemin yaratıcısı iki veya daha fazla olsa bunlardan biri ortağının istediğinin zıddına [1] kâdir, [2] bunu yapmaktan ikisi de aciz yahut [3] birisi kâdir diğeri aciz olma durumlarından biri olmalıdır. Her biri ortağının isteğinin tersini yapmaktan aciz olurlarsa ikisi de yaratıcı olma vasfına haiz olamaz. Çünkü aciz varlık, yaratıcı ve fâil olamaz. Biri aciz, diğeri kâdir olursa, onlardan aciz olan yaratıcı olamaz. İki de kâdir olursa bu durum, çelişkiye götürür ki; bu muhaldir.”<sup>98</sup>

### **Burhân-ı Tevârüd**

“Uyuşmak, anlaşmak”<sup>99</sup> mânâlarına gelen tevârüd kelimesi birden fazla ilâhın olması hâlinde bir işi meydana getirirken irade ve kudretlerinin ittifak etmesi faraziyesinden hareketle Allah'ın tek olduğunu ispat etmek için kullanılmıştır. Temânü' delili birden fazla ilâhın bir işi meydana getirmede onların anlaşamaması üzerine kuruluyken, bu delil anlaşmaları düşüncesi üzerine kuruludur. Bu delilin mantıkî örgüsünü şu şekilde zikredebiliriz: İki ilâhın olduğunu düşünsek, belirli bir zamanda belirli bir cismi hareket ettirme gibi bir fiili yaratma noktasında anlaşsalar, bunu [1] ya ikisinin birlikte yaratması [2] ya da ikisinden birinin yaratması gerekir. Birinci ihtimal, tek bir fiilde bağımsız iki kudretin vuku bulmasının imkansız olduğundan dolayı geçersizdir. Zira bağımsız iki illetin tek bir ma'lûlda birleşmeleri mümkün değildir.<sup>100</sup> İkinci ihtimale gelirsek; bu durumda ise tercih eden olmaksızın tercih edilenin (yani iki ilâhın hangisinin kudretinin geçerli olacağı hususunun) meydana gelmesi söz konusu olacaktır. Çünkü kâdir olmayı gerektiren şey, ilâhın zâtıdır. Makdûrun meydana

<sup>97</sup> el-El-Enbiyâ, 21/22.

<sup>98</sup> Alâüddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, çev. Murat Kaan Kıvılcım, 74. Benzer izâhlar için bk. Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi, 102-103; Eşarî, *el-Lüma* (Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmîye, 2012), 12-13; Cüveynî, *el-İrşâd*, 56-57; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 63; Fahreddin er-Râzî, *el-Erbâin fî usûlîdîn* (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 312.

<sup>99</sup> İbrahim Mustafa, *Mu'cemü'l-vasît*, 1081.

<sup>100</sup> İki illetin bir maddurda birleşmelerinin imkansızlığı hakkında detaylı bilgi için bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/344.

gelmesini gerektiren şey ise imkandır. Mümkünlerin var olduğu farz edilen iki ilâha nisbet edilmesi eşit seviyede olup herhangi bir rüçhaniyeti de yoktur.<sup>101</sup>

### **Nizam Delili**

Nizam deliline Allah'ın varlığını ispat etme konusunda temas etmiştik. Nizâm delili şu şekildedir: Âlemdeki kış ve yaz mevsimlerinin değişmesi, ekinlerin çıkış mevsimleri ve olgunlaşmaları, semâ ile yerin biçimlendirilmesi, güneş, ay ve yıldızların yürütülmesi, yaratıkların beslenmelerini ve canlıların yaşamını sağlayan düzenin devam ettiğinin ifade edildiği delildir. Dolayısıyla iki ilâhın varlığı söz konusu olursa bu düzen bozulurdu ve bu şekilde kalamazdı.<sup>102</sup>

Allah'ın tek olduğunun ispat edilmesi konusunda bahsi geçen delillerden farklı deliller de zikredilmiştir. Bunlardan biri, izi Ka'bi'de (ö. 319/931) görülen iki ilâhın varlığı düşünüldüğü vakit onlar arasında ne mekan ne zaman olarak, ne sıfatları ne de fiilleri açısından bir ayırım mümkün olmadığından dolayı böyle bir durumda farklı iki ilâhtan bahsedilememesidir. Zira onları birbirinden ayıran hiçbir husus yoktur. Birindeki özellikler diğesinde de mevcuttur. Birini diğesinden ayıran bir özellik bulunmadığına göre onları, birbirinden ayırmamız mümkün değildir. Dolayısıyla iki farklı ilâhtan bahsedilmesi mümkün değildir.<sup>103</sup> Temas edilen delili Cüveynî mekan meselesi özelinde ele almıştır. Nitekim o, mekan tutan iki varlığın (ilâhın) farz edilmesi hâlinde, bunların, mekan tutma açısından her birinin ayrı mekana sahip olmasından dolayı farklı varlıklar olacaklarını, halbuki farklı iki varlığın birini diğesine ayrıcalıklı kılacağı bir mekan olamayacağını ifade etmiştir. Mekan tutmayan iki varlığın düşünülmesi hâlinde ise bunların, birini diğesinden ayırt eden bir hususiyetin olamayacağını ve böyle bir şeyin makul olmadığını, dolayısıyla iki ilâhın varlığından söz edilemeyeceğini savunduğu görülmektedir.<sup>104</sup>

Allah'ın varlığının ispat edilmesi noktasında zikredilen delillerden biri de İmam

---

<sup>101</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/24. Benzer izâhlar için: Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi, 103; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 64-65.

<sup>102</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 103-104; Eşarî, *el-Lüma*, 16;

<sup>103</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûliddîn*, thk. Faysal Bedir Avn & Ali Sâmi en-Neşşâr (Mısır: Mektebetü'l-Maârif, 1969), 384-385.

<sup>104</sup> Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*, thk. Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türâs, 1992), 40.

Mâturîdî'nin mucize delilidir. İmam Mâturîdî'nin mucizenin sonucunda ortak rab ve ilâhların varlığının geçersiz kılındığını, bundan dolayı da birden fazla ilâhın varlığının söz konusu olamayacağını ifade ettiği bilinmektedir.<sup>105</sup>

Leâlî Ahmed, metinde yer alan “Mahlûkâtın kendileri arasında bir muhalefet olmadan yaratılması ikinci ilâhın varlığına dair iddiayı geçersiz kılar” cümlesinin izâhında Allah'ın tek olması bağlamında burhân-ı temânu' ve tevârüd delilini kullanmaktadır. Leâlî Ahmed, birden fazla ilâhın varlığının söz konusu olması hâlinde bunların mahlukatı yaratma noktasında ya çekişeceklerini ya da anlaşacaklarını, birinci ihtimalin ilâhın aciz kalması durumundan dolayı geçersiz olduğunu, ikinci ihtimalin ise iki illetin bir varlığı yaratma noktasında uyum sağlamalarının (tevârüd) gerekli olacağını, böyle bir durumun da imkansız olduğunu ifade etmektedir. Leâlî Ahmed burada iki ilâhın anlaşmalarını iki kısma ayırmaktadır. Ona göre iki ilâhın anlaşması ya bir fiilin iki kudret tarafından gerçekleşmesi -ki buna tevârüd ismini vermektedir- yahut onların sadece birisinin yapması mânâsında anlaşmaları -ki bunu da tevâfuk olarak kullanmaktadır- olarak iki kısımdır. Bir fiilde iki illetin gerçekleşmesinin (tevârüd) imkansız olduğundan dolayı ikisi tarafından bir fiil meydana gelemeyeceğini ve iki ilâhın muhalefet etmelerinin mümkün olduğundan dolayı anlaşmalarının da imkansız olduğunu beyan etmiştir.<sup>106</sup>

Burada bir noktaya temas etme ihtiyacı hissetmekteyiz. İki ilâhın varlığının sonsuza değin her hususta anlaşmalarının tasavvur edilmesi, kişiyi, iki ilâhın varlığının aklen mümkün olduğu düşüncesine yöneltebilir. Burada belirtmemiz gereken, öncelikle akli imkânın hangi mânâyâ geldiğidir. Aklen bir şeyin mümkün olması onun salt olarak tasavvur edilebilmesi mânâsına gelmemektedir. Aklen mümkünlük, aklen vâcip yahut imkansız kategorilerine girememektir. Dolayısıyla salt faraziye olarak iki ilâhın sonsuza değin anlaşmaları düşünülebilirken, anlaşamamaları da düşünülebilmektedir. Yani burada iki zıt durum söz konusudur. İki zıt durum söz konusu olduğu halde, birini, diğerine tercih etmemizi gerekli kılan başka bir durum olması gerekir. Birden fazla ilâhın aklen mümkün olmasını söyleyebilmemiz için bunun, aynı zamanda aklen imkansız olmaması gerekir. Halbuki böyle bir durum söz konusu değildir. Zira birden fazla ilâhın anlaşamamalarını da zorunlu olarak düşünmekteyiz. Ayrıca birden fazla

---

<sup>105</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi, 102

<sup>106</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 18b.

ilâhın anlaşabilmeleri düşüncesi, bir fiili yaparken iki illetin bir ma'lûlde birleşmelerinin imkansız olması, birinin bir fiili yaparken diğesinin pasif kalması ve ikilikten söz edebilmek için onlar arasında bir farkın olması hâllerıyla birlikte düşünöldüğünde birden fazla ilâhın aklen mümkün olmadığı anlaşılacaktır.

Metinde yer alan cümleyi düşöndüğümüzde, nizam delilinin kullanıldığı anlaşılacaktır. Nitekim mahlukatın aralarında muhalefet olmaksızın yaratılması, onların bir ahenk içerisinde yaratıldığını ve böyle bir durum da tek ilâhın varlığını gerekli kılacaktır. Ancak müellifimiz nizam delili bağlamında kelâm sarf etmeyip mezkûr delillerden bahsetmiştir.

#### **2.1.1.4. Vâcib ve Mümkün Varlıkların Zâtının Aynı Olmaması**

Leâlî Ahmed, “İlahın zâtı mümkünün zâtının aynı değildir. Zira onlar hükümleri açısından eşit değildir” ifadesini, vâcibin mümkün varlıkla hükümlerinin farklı olmasından dolayı ikisinin hakikatının aynı olamayacağı şeklinde yorumlamıştır. Bunu da vâcibin niteliğinin kadîm olurken, mümkünün hâdis olması yahut vâcibin eserinin çok iken hâdisin eserinin az olduğu şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca ilgili metnin bazı kelimelerin “Vâcibin zâtı mümkünün zâtının aynıdır. Çünkü zât kelimesi vâcib ve mümkün diye iki kısma ayrılır. Dolayısıyla kısımlara ayrılan şeyin, ilgili kısımlara dahil olması zorunludur” ifadesine reddiye olarak kaleme alındığını beyân etmiştir. Buradan kastedilenin, onlardan anlaşılın mânâ (mefhûm) olduğunu, ancak ilgili kelimelerin hakikati ve mahiyeti açısından düşünöldüğünde farklı olduklarını ifade etmiştir.<sup>107</sup>

#### **2.1.1.5. Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîflik**

Allah Teâlâ'nın naslarda bulunmayan isimlerle nitelenmesinin caiz olup-olmaması meselesi Mutezile ve Cehmiyye'nin zuhûrundan sonra tartışılmaya başlandığı bilinmektedir. Nitekim söz konusu tartışmanın izlerini Ebû Hanîfe'nin eserlerinde görmek mümkündür.<sup>108</sup> Mutezile'nin ekserîsinin ve Cehmiyye'nin naslarda yer almamakla birlikte herhangi bir eksiklik ifade etmeyen isimlerin Allah için

<sup>107</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 18b-19a.

<sup>108</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu fikhi 'l-ekber*, 64.

kullanılabileceğini ifade ettikleri görülmektedir. Buna karşın Ehl-i Sünnet, naslarda olmayan ifadelerin Allah için kullanılamayacağını, yani Allah'ın isimlerinin tevkîfi olduğunu beyân etmiştir.<sup>109</sup>

Leâlî Ahmed, “Hangi mânâ olursa olsun O'nun için sakın cevher ismini kullanma” başlığı altında söz konusu meseleyi ele almaktadır. Öncelikle o, cevher kelimesinin kelamcılara göre zâta yerleşen, filozoflara göre de zâtta kâim olan mevcûd ve mümkün varlık mânâlarına geldiğini beyân etmiş, ardından cevherin hangi mânâda olursa olsun Ehl-i Sünnet'e göre Hristiyanlar'ın üç uknum anlayışını vehmettirdiğinden dolayı Allah hakkında kullanılamayacağını vurgulamıştır. Bununla birlikte meselenin aslının fiil ve sıfatlardan türeyen isimler için söz konusu olduğunu, her kavmin kendi diliyle tanrı, hüdâ, yezdân gibi Allah için ilâh mânâsında kullandıkları isimlerin ayrı değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Ardından Allah için kullanılmasında tehlikeli olan lafızlarda tevakkuf edilmesi taraftarı olan Eşârîleri'n, Allah için eksiklik ifade etmeyen ve aslı O'nda sâbit olan bir mânâyâ delalet eden her lafzın kullanılabileceğini ileri süren Kadı Ebû Bekr'in ve aklen Allah'ın nitelenmesi caiz olan her lafzın O'nun için kullanılabileceğini iddia eden Mutezile'nin görüşüne işaret etmiştir. Ayrıca metinde belirtilen “Herhangi bir eksiklik ifade eden kelimeyi O'nun için kullanmaktan sakın” kısmının da Kadı Ebû Bekr'in görüşüne uygun olduğunu belirtmiştir.

#### 2.1.1.6. Teşbihin Nefyi

##### - Allah'ın Mahlukata Benzemediği

Eser sahibi mezkûr başlıkta Allah Teâlâ'nın mümkün varlığın özelliklerine benzemediğini, onlardan herhangi biriyle nitelenemeyeceğini kaleme almaktadır. Zira Allah Teâlâ'nın mümkün varlıkların özellikleriyle nitelenmesi hâlinde onlara benzemesi söz konusu olacaktır. Mümkün varlığa benzemesi de Allah'ın diğer mümkün varlıklar gibi mümkün kategorisinde değerlendirilmesine neden olacaktır ki; böyle bir durumda ilgili varlığın ilâh olmasından bahsetmek mümkün değildir. Kelâmcılar ve filozoflar, aynı anlayışla Allah'ın mahlukâta muhalefet etmesi gerektiğini ifade ederek O'nu, bu

---

<sup>109</sup> Detaylı bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi* (Erişim 8 Mayıs 2022).

husustan tenzih etmişlerdir.

Leâlî Ahmed de aynı hassasiyeti devam ettirerek Allah'ın bütün, cüz, araz ve mahal olamayacağını ifade etmiştir. Bundan dolayı Allah Teâlâ'nın başka varlığa ihtiyaç duymayacağını ve her açıdan kâmil bir varlık olup mümkün varlık gibi cüzlerden oluşan bileşik olmadığını savunmuştur. Diğer taraftan ilâhın başkasına ihtiyaç duymaması, O'nda çokluğu ortadan kaldırdığını ifade etmiştir. Ayrıca bu durum, Allah'ın bir mahale ihtiyaç duymasını gerektireceğinden dolayı O'nun bütün ve cüz ile nitelenmesinin mümkün olmadığını beyan etmiştir. Zira Allah'ın mahal olmasının imkansız olduğunu, aksi takdirde Allah Teâlâ'nın zâtında hâdislerin kıyâmı söz konusu olacağını ki; bunun da imkansız olduğunu haber vermiştir.<sup>110</sup>

### **- Allah'ın Her Şeyi Kuşatıcı Olup Başka Bir Şeyle Birleşmemesi ve Ona Hulul Etmemesi**

Kelamcılar Allah Teâlâ'nın ilmiyle her şeyi kuşattığını ve hiçbir varlığın O'nu kuşatamayacağını savunmuşlardır. Zira Allah'ın bir şeyi kuşatamaması, bir şeyin O'nun bilgisi haricinde kalması mânâsına gelmektedir. Halbuki yegane kudret sahibi varlığın bilgisi haricinde bir şeyin kalması imkansızdır. Ayrıca daha önce beyân ettiğimiz üzere kuşatılmak, mümkün varlığın niteliği olup yaratıcının zâtının ve sıfatlarının bunlarla nitelenmesi caiz değildir. Leâlî Ahmed, söz konusu mesele hakkında zikri geçen şekilde aklî olarak izâh etmiş ve bu izâhını Allah'ın her şeyi kuşatıcı olması âyeti kerimesiyle delillendirmiştir. Daha sonra metinde geçen “Ancak O'nun kuşatması, hulûl etmesi ve birleşmesi mânâsında değildir” ifadesini izâh etmiştir. Müellif, metinde zikredilen “birleşme” ifadesiyle vahdet-i vücûd anlayışına sahip olan bazı Sûfiler'in, “hulûl” ifadesiyle de “Allah'ın zâtı ve sıfatları Hz. İsmâ'ya intikal etmiştir” diyen Hristiyanlar'ın görüşlerinin reddedildiğini ileri sürmüştür. Söz konusu reddiyenin bedîhî olduğunu ifade ettikten sonra metinden farklı olarak kelamcılarının kullandığı delilleri izâh etmiştir. Eser sahibi vâcip ile mümkün varlığın birleşmeleri hâlinde ya (I) iki farklı mevcut olarak kalacaklarını ya da (II) hâllerinde değişiklik olacağını ifade etmiştir. Bilakis anıldığı gibi olmayıp (III) üçüncü bir durumun gerçekleşeceğini yahut onlardan birinin bâkî kalacağını dile getirmiştir. İkisinin de bâkî olması durumu söz konusu olduğundan

---

<sup>110</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 19a.

dolayı birinci durumun geçersiz olduğunu ve ikisinin de bir araya gelmelerinin mümkün olmadığından dolayı da ikinci şıkkın da batıl olduğunu beyân etmiştir. Mevcûd olanın ma'dum olanla birleşmesinin gerekli olmasından ve vâcibin müstağni bir varlık olup mümkün muhtaç olmadığından dolayı üçüncü şıkkın da geçersiz olduğunu ve iki varlığın hâlleri (müstağni olup olmamaları) arasındaki çelişkiden dolayı onların birleşmesinin mümkün olmadığını haber vermiştir.<sup>111</sup>

### - Allah'ın Zamandan ve Mekandan Münezze Olması

Allah'ın mekandan münezze olması meselesinin ilk dönemlerden itibaren günümüze değin tartışması devam eden bir mesele olduğu bilinmektedir. Bu meselenin aslı, haberî sıfatlar dediğimiz naslarda zikredilen “yed, vech, istivâ” gibi sıfatların zâhirî üzere anlaşılıp-anlaşılamamasına dayanmaktadır. Söz konusu sıfatların zâhirî üzere anlaşılması hâlinde ilgili sıfatlardan biri olan “istivâ” kelimesine oturmak/yerleşmek mânâsı verilecektir. Allah Teâlâ'nın arşa istivâ ettiğini bildiren âyet-i celîlenin zâhirî olarak anlaşılması neticesinde O'nun mekana yerleşmesi söz konusu olacaktır. Bu şekilde ilgili âyetleri zâhirî üzere anlayan Müşebbihe ve Mücessime olarak anılan Haşeviyye, Zâhirîler ve İbn Teymiyye'nin (ö. 622/1225) temsil ettiği Selefilere Allah'ın mekanda olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak Allah'ı mahlukata benzemekten tenzih eden ve bu anlayışla meseleleri değerlendiren kelimciler, ilgili sıfatların zâhirî üzere anlaşılmayıp te'vil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Nitekim Allah Teâlâ'nın mekana dahil olması hâlinde mahlukata benzemesi söz konusu olacaktır ki; bu durum Allah için noksanlık ve hudûs emaresi taşımaktadır. Dolayısıyla böyle bir durum, Allah için imkansızdır.

Leâlî Ahmed, Hızır Bey'in "Allah'ın mekan ve zamanla ilişkisi yoktur" ifadesi bağlamında mekan ve hayyiz kavramlarını izâh etmiş ve Allah'ın bunlarla nitelenemeyeceğini beyân etmiştir. Hayyizi “Mutlak olarak vehmedilen bir boşluktur. Bunun cisim gibi uzunluğu olması yahut cevher-i ferd gibi uzunluğunun olmaması arasında bir fark yoktur” şeklinde tarif etmiştir. Hayyizin mekandan daha umumî bir mânâyâ sahip olduğunu ifade ederek mekanı, kelimcılara göre “Kendisine cisim denilebilen mevhum bir boyuttur” ve filozoflara göre “Kuşatan cismin, kuşatılan cismin

---

<sup>111</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 19b.

dış yüzeyine temas eden iç yüzeydir” şeklindeki tarifleri zikretmiştir.

Leâlî, temas edilen ifadelerin ardından Allah’ın mekanda olmasının delillerini zikretmiştir. Allah Teâlâ’nın mekanda olduğunun farz edilmesi hâlinde bunun ya ezelde vuku bulacağını ya da vuku bulmayacağını belirtmiştir. Birinci durumda mekanın ezeli olacağından, ikinci durumda da hadislere mahal olacağından dolayı geçersiz olduğunu ortaya koymuştur. Diğer taraftan O’nun mekana dahil olması durumunda (I) ya mekana tam olarak eşit (II) ya da mekanın bir kısmının boşta kalacağı (III) yahut O’nun bir kısmının fazla geleceği ihtimallerini değerlendirmiştir. İlk iki durumda Allah’ın sınırlandırılması, üçüncü durumda ise bir kısmının mekanda, diğer kısmının ise mekanın haricinde olacağını ki; bunun düşünülmeceğini ifade ederek bunların tamamının geçersiz olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca kelimcılara göre zamanın yenileyici özelliğine sahip olduğunu, dolayısıyla zaman içerisine dahil olan her varlığın yenileneceğini ifade ederek Allah için böyle bir durumun mümkün olmadığını beyân etmiştir. Felsefecilere göre de hareketin miktarının yenileyici özelliğine sahip olduğunu, dolayısıyla mekana dahil olan varlığın hareket ettiğinden dolayı Allah’ın bundan yüce olduğunu zikretmiştir.

Leâlî Ahmed, metinde zikri geçen ifadenin bazı kelimcilerin<sup>112</sup> Allah’ın mekanda olmasını iddia etmesi üzerine reddiye olarak kaleme alındığını iddia etmektedir. Onların Allah’ın mevcûd olduğu, her mevcûdun yer kapladığından dolayı Allah’ın da mekanda olduğu şeklindeki çıkarımlarını ve “*Rahmân arşa istivâ etti*”<sup>113</sup> âyetine dayandıklarını belirtmiştir. Onların görüşlerine karşın “her mevcûdun yer kapladığı” iddialarının geçersiz olduğunu ve âyetin de hükmü altına alma mânâsında te’vil edildiğini beyân etmiştir.<sup>114</sup>

### 2.1.1.7. Vâcibü’l-vücûd’un Sıfatları

Sıfat, terim olarak zâtta sâbit olan mânâlar için kullanılmaktadır. Sıfatlar arasında farklı taksimler olmakla birlikte genel mânâda selbî ve subûtî sıfatlardan bahsedebiliriz.

<sup>112</sup> Ehl-i kelâm ya da mütekellimûn ifadesi zaman zaman kelâmî konularda konuşan hak olsun, bidat olsun bütün fırkaları karşılamak için kullanılmaktadır: Müşebbihe, Mücessime, Ehl-i Hadîsin gulatı gibi. Dolayısıyla buradan Eşârî, Mâturidî yahut Mutezilî zümreler anlaşılmalıdır.

<sup>113</sup> et-Tâhâ, 20/5.

<sup>114</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti’n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 19b-20a.



Selbî sıfatlar, Allah'ın kendisinden olumsuzlandığı hâlleri beyân etmektedir. Kelamcıların sistematik olarak ele aldıkları selbî sıfatlar, Allah'ın hakikî sıfatları değildir. Bunlar, Allah'ı tenzih etmek için kullanılan kavramlardır. Örnek olarak; muhalefî'n li'l-havâdis sıfatı O'nun mahlukata benzemediği, vahdaniyet O'nun şerikinin olamadığı, kıyam bi-nefsihî O'nun başka bir şeye ihtiyaç duymadığı şeklinde Allah için uygun olmayan hususların olumsuzlandığı terimlerdir. Yani bunlar Allah'ın hakikî sıfatları değildir. Subûtî sıfatlar ise naslarda vârid olan Allah'ın hakikî sıfatlarıdır. Leâlî ilgili sıfatları birer cümleyle izâh etmiş ve bazılarında detaylı bilgiler vermiştir. Müellifin de zikrettiği şekilde şimdi bunları sırasıyla ele alalım:

**Hayat:** Hayat sıfatı klasik kelâm metinlerinde Allah'ın ilim, irade, kudret gibi diğer sıfatlarının sıhhatini gerektiren sıfat olarak tarif edilmiştir.<sup>115</sup> Leâlî Ahmed de söz konusu tarife sâdık kalarak hayat sıfatını, ilmin sıhhatini gerektiren ezeli ve ebedî olarak Allah'ın vasıflandığı bir sıfat şeklinde tanımlamıştır.

**Semi':** Ehl-i Sünnet kelâmcıları semî ve basîr sıfatlarını ilim sıfatından farklı olarak değerlendirmişlerdir. Bunun sebebi, semi' ve basîr sıfatlarının ilim sıfatlarının taalluk etmediği meselelere taalluk etmesi ve naslarda Allah'ın semî ve basîr olduğunun belirtilmesidir. Leâlî Ahmed, Ehl-i Sünnet'in anlayışına muvafık olarak semi' sıfatının işitilen şeylere müteallık olan ezeli ve ebedî sıfat olduğunu beyân etmiştir.

**Basîr:** Semi' sıfatının da aynı şekilde görülebilen varlıklara müteallık olan ezeli ve ebedî sıfat şeklinde tarif etmiştir.

**İlim:** Müellif, kelâm metinlerinde olduğu üzere ilim sıfatının bilmeye elverişli olan varlıklara müteallık olan ezeli ve ebedî olarak Allah'ın nitelendiği sıfat olarak tarif etmiş ve fiillerindeki mükemmelliğin O'nun ilmine delâlet ettiğini beyân etmiştir. Cenâb-ı Hakk'ın bütün fiillerinin bilgisine göre meydana geldiğinden dolayı bu fiiller O'nun ilminin kuşatıcılığına delâlet ettiğini<sup>116</sup>, Allah'ın zamana dahil olan varlıkları bilmesi O'nun zaman ile kayıtlanmasını gerektirmeyeceğini haber vermiştir. Çünkü O'nun ilmi zamana dahil olmayıp, kendisinde öncelik ve sonralık olan varlığın zamanla kayıtlanabileceğini, halbuki böyle bir durumun Allah için imkansız olduğunu ortaya

<sup>115</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 3/135; Kemal İbn Ebî Şerif, *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*, 71; İsfehânî, *Kitâbu'l-kavâidü'l-külliyeye*, 325.

<sup>116</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 20b.

koymuştur.<sup>117</sup>

**İrade:** Kudreti, dahli elverişli olan iki varlıktan birini varlık alanına tahsis etmeyi gerektiren ezeli ve ebedi sıfat olarak tarif etmiştir. Meşiet ile iradenin aynı mânâyâ geldiğini ve hayır, şer, küfür, masiyet gibi her türlü fiilin Allah'ın iradesi dahilinde olduğunu beyân etmiştir. Leâli Ahmed bu mesele bağlamında irade sıfatıyla ilişkili olan kudretin taalluk meselesine değinmektedir. Nitekim o, Allah'ın kudretinin sadece mümkün varlıklara taalluk edip, imkansıza taalluk etmediğini ifade etmiştir. Yani kudret sıfatının, aklen vacip, mümkün ve imkansız kategorilerinden varlık alanına çıkması mümkün olan varlıklarla bağlantılı olduğunu ortaya koymuştur.

Müellif, Mutezile'nin de kudretin sadece hayır işlerine taalluk ettiğini iddia ettiğini belirtmiştir. Onlara göre aksini irade etmekle birlikte iman etmeyi emretmenin sefihlik olduğunu ve Allah'ın bundan yüce olduğunu müdafaa ettiklerini nakletmiştir. Ayrıca Mutezile'nin görüşünü nakletmiştir: “Eğer Allah küfrü irade etmiş olsaydı, bu O'nun kazasıyla olurdu. Kazaya rıza göstermek zorunlu olduğundan dolayı bu, küfre rıza göstermeyi gerektirecektir. Diğer taraftan eğer Allah kişi için küfrü irade etmiş olsaydı, ona iman etmesini emretmesi gücünün yetmeyeceği bir şeyle mükellef kılınmasını gerektirirdi ki; bu mümkün değildir.” Leâli Ahmed, Mutezile'nin anılan itirazlarına tek tek cevap vermiştir. Birincisi, Allah Teâlâ özel bir durumdan dolayı irade etmediği bir şeyi emredebilir. İkincisi, O'nun hükmüne razı olmak kişinin kesbine razı olmayı gerektirmez. Üçüncüsü, kişinin kaldıramayacağı bir yük yüklenmesi hem aklen hem de adeten imkansızdır. Bizim meselemizin bununla ilgisinin olmadığını beyân etmiştir.

Müellif, irade ile rızanın farklı olduğunu, mesela Allah'ın küfrü irade edip razı olmadığını beyân etmiştir. Mutezile'nin iradenin küfür ve masiyete taalluk etmediği görüşüne de karşı çıkmaktadır. Onların, küfrün irade edilmesi hâlinde itaat edilmesinin zorunlu olup bunun mükafatlandırılması gerektiğini ileri sürdüklerini belirtmiştir. Leâli Ahmed, onların görüşünü beyân ettikten sonra emrin iradeden farklı olduğunu ifade etmiş ve “Falan kişi emre itaat eder” denilip “iradeye itaat eder” denilemeyeceğine işaret ederek ilgili görüşü geçersiz kılmıştır.<sup>118</sup>

<sup>117</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 21a.

<sup>118</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 21a-21b.

Ayrıca iradenin, faydalı olanı bilmek yahut tabiat gereği meyletmek mânâlarına geldiğini, müdafaa edenlerin görüşlerini geçersiz kılmak için iki şeyden birinin diğerine tercih edilmesini gerekli kılan bir sebep olmaksızın tercih edilebileceğini savunmuştur. İlgili durum, *Kasîde-i Nûniyye*'de, susamış bir kimsenin aralarında fark bulunmayan iki kaptan birini içmesine benzetilmiştir.<sup>119</sup>

**Kudret:** Leâlî, kudretin kuvvet mânâsına geldiğini ve onun iradeden sonra -ki bu sonralık zaman açısından olmayıp nisbet açısından- güç yetirilene taalluk eden ezeli sıfat olduğunu belirtmiştir. Ayrıca sonsuza değin mevcûd olduğu farz edilen varlık silsilesinin nefyedilip kainatı yaratan zorunlu varlığın ispat edilmesi O'nun kudret sahibi olmasını gerekli kılacağını beyân etmiştir.<sup>120</sup>

**Kelâm:** Müellif kelâmı, Allah Teâlâ'nın emir, nehiy ve haberlerinin kendisiyle vuku bulduğu ezeli ve ebedî olarak nitelendiği sıfat olarak tarif etmiştir. O'nun kelâmının nefsi ve ezeli olup zatıyla kâim olduğunu ve hâdis olan lafızlardan, sestem, harflerden ve birleşmeden münezzehe olduğunu ifade etmiştir. Usulcülere göre, Allah'ın kelâmına delâleti ve mânâsı açısından kendisiyle meydan okunabilmesi için lafızların tamamının Allah'ın kelâmı, Hanbelîler'e göre ise Kur'ân'ın lafzının kadîm, Mutezile'ye göre meleğin yahut peygamberin kelâmı olduğunu nakletmiştir.<sup>121</sup> Zira onların, kelâm-ı nefsiyi kabul etmediklerini ve birden fazla kadîm varlığın söz konusu olacağı endişesinden dolayı Allah'ın onu icad etmesiyle konuştuğunu ileri sürdüklerini aktarmıştır.<sup>122</sup>

**Tekvîn:** Tekvîn sıfatı Mâturîdîlerle Eşarîler arasındaki en meşhur ihtilâflardan biridir. İki mezhep arasındaki ihtilafa girmeden önce Mutezile'nin anılan sıfatın hâdis olduğunu savunduklarını belirtmemiz gerekmektedir. Mâturîdîler, tekvin sıfatının diğer subûti sıfatlar gibi ezeli olduğunu ifade ederken, Eşarîler de hâdis olduğunu

<sup>119</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 21b.

<sup>120</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 20a-20b.

<sup>121</sup> Eser sahibi Mutezile'nin Kur'ân'ın peygamberin kelâmı olduğunu ileri sürdüklerini nakletmiştir. Ancak ne Mutezili âlimlerin ne de diğer mezhep mensuplarının Mutezile'nin böyle bir görüş ileri sürdüklerine dair bir ifadeye rastlayamadık. Kur'ân'ın peygamberin kelâmı olduğunu iddia edenler bulunmaktadır. Bunları Suyûtî "şöyle denildi" ifadesiyle zikredip bunların kim olduğuna dair ne bir isim ne de bir mezhebi anmaktadır. İmam Mâturîdî ise anılan görüşe sahip olanların Bâtiniyye fırkası olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla müellifimizin ifadesinin kalem sürçmesi olduğunu düşünmekteyiz. Suyûtî'nin ifadesi ve mesele hakkında detaylı bilgi için bk. Melikşah Sezen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Yazı Tarihi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2021), 30-38; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2008), 101.

<sup>122</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 20a.

savunmuşlardır. Ancak mezkûr ihtilaf Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki ihtilaf gibi değildir. Bu meseleyi izâh etmeden önce taalluk meselesi hakkında bilgi vermemiz gerekir. Sıfatların, ezeli ve hâdis olmak üzere taallukları bulunmaktadır. İrade sıfatı söz konusu olunca bir tarafta irade sıfatı, diğer tarafta irade edilen, bir de irade etme işi vardır. Burada zikredilen irade etme işi ne iradenin kendisi ne de irade edilen varlık olmayıp bunlardan farklı üçüncü bir durumdur. İşte bu işin ismi taalluktur. Taalluk da iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi ilgili sıfatın faal olması yani irade etmeye elverişli olması, ikincisi ise irade edilmesidir. Birinci kısım olan taalluk, yani irade, kudret, tekvin gibi sıfatlarda onların faal olması mânâsındaki taalluk kadîm olup, ilgili sıfatın mahlukla ilişkiye geçmesi mânâsındaki ikinci taalluk ise hâdistir. Meselemize dönecek olursak Mâturîdîler tekvini ayrı sıfat olarak kabul edip bu sıfatın faal olmasını ifade eden taallukunun kadîm, onun mahlukla ilişki sağlamasını ifade eden taallukunun hâdis olduğunu ileri sürmüşlerdir. Eşarîler de tekvin sıfatını ayrı sıfat olarak kabul etmeyip, bunu kudret sıfatı içerisinde değerlendirmişler. Kudretin faal olması mânâsına gelen taallukunu tekvin olarak anıp bunu kadîm kabul etmişler, diğer kısmını ise hâdis kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Mâturîdî ve Eşarîler arasındaki ihtilaf tekvin sıfatının ayrı hakikî bir sıfat olarak değerlendirilip değerlendirilmemesiyle ilgilidir. Nitekim iki mezhep de anılan sıfatı kadîm olarak kabul etmektedir.

Eser sahibi, tekvinin Mâturîdîlere göre illetin yaratan olup ezeli, ebedî ve hakikî sıfat olarak tarif etmiş ve kendisi de detaylı bir şekilde incelendiği vakit onun Allah'ın hakikî sıfatı olduğunu belirtmiştir.<sup>123</sup> İlerleyen satırlarda ise şu şekilde tarif etmiştir: “Kudretin, meydana geleceği vakit, mükevvenin varlığına taalluk etmesidir.”<sup>124</sup> Eşarîler'in “Ma'dumu yokluktan varlık sahasına çıkarmak” şeklinde tarif ettiklerini beyân etmiştir. Ayrıca Eşarîlere göre kudretin iradeyle birlikte taallukundan meydana gelen aklî itibârlar olduğunu ifade ederek, onların tekvini hakikî sıfat kabul etmediklerine değinmiştir.<sup>125</sup> Müellif metinde geçen “O'nun tekvin sıfatı ezeli olup zaman içerisinde değildir. Ancak mükevveni zaman içerisinde” ifadesinin Eşarîlerin “Tekvin mükevvenin aynıdır” anlayışlarına reddiye olduğu ifade etmiştir. Zira Allah Teâlâ'nın fiillerinin zamandan münezzehe olduğunu, mükevvenin ise hâdis olduğundan

<sup>123</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 20a.

<sup>124</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 21b.

<sup>125</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 20a-20b.

dolayı zamana dahil olmadığını beyân etmiştir.<sup>126</sup>

### **Zât-Sıfat İlişkisi ve Sıfatların Ezeliği**

Naslarda Allah Teâlâ'yı nitelenmek için kullanılan terimlerin O'nun zatıyla nasıl bir ilişki içerisinde olduğu meselesi erken dönemlerde tartışılmaya başlanmıştır. Müslümanlar arasında zât-sıfat ilişkisine dair ilk defa sarf-ı kelâm eden Ca'd b. Dirhem'dir. O, sıfatları inkar edip bu anlayışın uzantısı olarak Kur'ân'ın mahluk olduğunu ileri sürmüştür. Daha sonra Mutezile tarafından kabul edilen bu görüş, onların en temel meselelerinden biri hâline gelmiştir. Mutezile tenzih anlayışıyla hareket edip sıfatların kadîm olması hâlinde birçok kadîmin varlığı tevhi'd akidesine zarar vereceği endişesinden dolayı Allah'ın sıfatlarını inkar etmişler ve sıfatların zâtı ile aynı olduğunu savunarak Allah'ın zatıyla âlim, zatıyla kâdir vs. olduğunu ileri sürmüşlerdir. İlerleyen süreçte Ehl-i Sünnet kelmacıları tarafından ele alınan mesele zâtın sıfatların aynı olması hâlinde sıfatların inkarı gerekeceğinden, ayrı kabul edilmesi hâlinde ise hepsinin farklı mahale ihtiyaç duyması söz konusu olacağından dolayı sıfatların, zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu savunmuşlardır.

Leâlî Ahmed, metinde geçen “Kadimlerin çokluğu zorunlu değildir. Zira onlar Allah'ın gayrı değildir” ifadesini izâh ederken kadîmlerin çokluğunun, sıfatların, Allah'ın zatının gayrı olması hâlinde söz konusu olabileceğini, ancak böyle bir durumun mümkün olmadığını belirtmiştir.<sup>127</sup>

### **Kelâmın Mâhiyeti**

Leâlî Ahmed, kelâmı nefsiyi, nefiste kâim olan mânâ şeklinde tarif etmiş ve “Kelâm kalpte olandır. Dil ise buna delalet eden bir organdır” şiiiriyle bu görüşünü desteklemiştir. Metinde belirtildiği üzere insanın kelâm ile dilsiz ve konuşmaya kabiliyeti olmayan kişiden farklılık arz ettiğini beyân etmiş ve bu metnin Allah'ın kelâmının nefsi kelâm olduğunu tekit etmek için zikredildiğini ifade etmiştir.<sup>128</sup>

Ayrıca Leâlî, kelâm sıfatının, ilim ve irade sıfatlarıyla aynı mahiyete sahip olmadığını belirtmiştir. Zira insan bazen bilmediği bir şeyi haber verebilir ve istemediği şeyi emredebilir. Diğer taraftan irade sıfatının tercih etmeye elverişli olup kelâmın böyle

<sup>126</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 21b.

<sup>127</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 20b.

<sup>128</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 21b.

bir hususiyeti olmadığını, aynı şekilde ilim de izâfî olup, kelâm için böyle bir durumun söz konusu olamayacağını zikretmiştir.<sup>129</sup>

Bahsi geçen mesele bağlamında Kur’ân ve İncil’in lafızlarının mahluk olmasının kelâmı nefsînin mahluk olmasını gerektirmeyeceğini ifade etmiştir. Metinde geçen “İnsanların kelâmının ve dillerinin yaratılmış olmaları İncil ve Furkân’ın yaratılmasını gerektirmez” sözünün Hanbelilere reddiye olduğunu, zira onların Kur’ân’ın lafzının kadîm olduğunu ileri sürdüklerini belirtmiştir. Ancak Ehl-i Sünnet’in Kur’ân’ın lafzının mahluk olduğunu savunduklarını beyân etmiştir.<sup>130</sup>

### 2.1.1.8. İlâhî Hükümlerde Aklın Konumu

Hüsn, sözlükte “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey”, kubh ise “çirkinlik, nefret edilen şey” mânâlarına gelmektedir. Terim olarak ise şerî hükümlerin yahut iyi ve kötünün akılla kavranabilmesi mânâsında kullanıldığı görülmektedir. Hüsn-Kubh meselesinin kalamcılar arasında tartışılan en önemli mesele olduğu bilinmektedir. Hatta Ehl-i Sünnet arasında Mâturîdîler’le Eşarîler, Şâfiîler’le Hanefîler arasında usûle dayanan bir tartışmadır. Nitekim söz konusu mesele hüküm koymakla ilgili olup fıkıh usûlünü ilgilendirse de aklın iyi ve kötüyü kavramasının neticesinde yaratıcının akılla bilinip-bilinmemesi durumu söz konusu olduğundan dolayı kelâm alanıyla da ilgilidir. Kelâmcılar, şerî hüküm koyanın Allah olduğunda hem fikir olmakla birlikte, peygamber yahut kitap gelmeden önce aklın hüküm koymasında yahut iyiyi ve kötüyü kavraması meselesinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İlgili fikir ayrılıklarını Leâlî’nin ifadeleriyle aktarmaya gayret edeceğiz.

Leâlî, hüsn’ün övgü ve sevapla, kubh’un da kınama ve cezayla ilgili olduğu şeklinde tarif etmiştir. Mutezile’nin, aklın iyi ve çirkine hükmedebileceğinden bunların aklî olduğunu savunduklarını, Eşarîlerin, onların akılla kavranabilmesi durumunda vâcibi terk eden ve günah işleyen cezalandırılması gerekeceğinden, ancak böyle bir durumun “*Biz elçi göndermedikçe bir kavme azap etmeyiz*”<sup>131</sup> âyetinden dolayı geçersiz olduğunu, dolayısıyla iyi ve kötünün şerî olduğunu ileri sürdüklerini aktarmıştır.

<sup>129</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti ’n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 21b-22a

<sup>130</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti ’n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 22a.

<sup>131</sup> el-İsrâ, 17/15.

Hanefilere göre iyi ve kötünün bazısının sadece şariat ile bilinebileceğini, ancak âfâkî delillerle vâcibin varlığını tasdik etmek, O’nu bilmek ve O’na boyun eğmek gibi bazı hususların da akılla kavranabileceğini savunduklarını nakletmiştir. Eser sahibi hüsn ve kubh kavramlarının başka mânâlarının bulunduğunu ve bu mânâlara göre ortada bir ihtilaf kalmayacağını ifade etmiştir. Bunlar hüsnün, amaca uygunluk, kubhun da ondan nefret etmek olduğunu ve bunun haricinde hüsnün kemâl nitelik olduğunu, kubhun da eksiklik ifade eden bir nitelik olduğunu beyân etmiştir. Dolayısıyla ilgili mânâlar gözetildiğinde bunların aklî olmasıyla ilgili bir tartışmanın kalmayacağını ifade etmiştir.<sup>132</sup>

Leâlî Ahmed, Allah Teâlâ’nın fiilleri ve hükümlerinin bir amaca yahut faydaya binaen olduğu noktasında aklın dahil olmadığını ileri sürmüştür. Yani Allah Teâlâ’nın fiillerinin herhangi bir illetten dolayı yapıldığını aklın kavrayamadığını belirtmiştir. Bununla birlikte O’nun bazı hükümlerinde birtakım maksatların gözetildiğini aklın kavrayabileceği noktasında iki görüşün bulunduğunu haber vermiştir. Bunlardan biri, müellifimizin de dile getirdiği üzere Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin görüşüdür. Nitekim o, Allah’ın fiillerinin birtakım hikmetler, maslahatlar yahut failin fiili yapmasına neden olan gaib illet mânâsında olan amaca uygun olduğunu savunmuştur. Leâlî Ahmed İmam Mâturîdî’nin görüşünü naklettikten sonra ilgili görüş hakkında “Sizin bu iddianız karşısında Allah’ın başka bir şeyle kâmil olması gerekir ki; bu da O’nun muhtaç olmasını gerektirir” itirazına bu meselenin tekvinle ilgili olduğunu ve tekvin sıfatının da İmam Mâturîdî’ye göre subûtî sıfatlardan olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Diğer görüş sahiplerinin de Mutezile olduğunu, onların Allah’ın fiillerinin mahlukata dönük olmaması mânâsında birtakım maksatlara bağlı olduğunu ileri sürdüklerini söylemiştir. Zira onlara göre maksatsız yapılan bir iş abestir ki; böyle bir durum Allah için imkansızdır. Leâlî Ahmed, Mutezile’nin anılan görüşlerine abes bir şeyin ancak kendisinin böyle bir konumda olması mümkün olan kişi için geçerli olacağını ve maslahat mânâsında olan maksatların ise mahlukata yönelik olabileceğini söyleyerek onların görüşlerinin geçersiz olduğunu beyân etmiştir. Eşarîler’in de başka bir varlıkla kemâle ermeyi gerektirdiğinden dolayı Allah’ın kesinlikle birtakım maksatlarla illetlenemeyeceğini savunduklarını aktarmıştır. Bununla birlikte kafirin cehennemde ebedî olarak kalması gibi Allah’ın bazı fiillerinin illetinin olmaması noktasında fikir

---

<sup>132</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti’n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 23a.

birliğinin olduğunu zikretmiştir.<sup>133</sup>

### 2.1.1.9. Teklif-i Mâ Lâ Yutâk

Lügatte bir şeyi zorunlu kılmak,<sup>134</sup> meşakkat olan bir şeyi yapmaya yükümlü tutmak mânâsına gelen teklif, terim olarak emir ve nehy olan hitabın, muhataba yönelmesi şeklinde tarif edilmiştir.<sup>135</sup> Klasik eserlerde zikredilen teklif-i mâ yutâk tabiri ise kulun güç yetiremeyeceği bir işle mükellef kılınması mânâsında kullanılmıştır. Söz konusu mesele hakkında Mâturîdîler, meseleyi hikmet boyutundan ele alarak, Allah'ın, kulunu, kaldıramayacağı bir yükü mükellef kılması O'nun zâlim olmasını gerektireceğinden dolayı böyle bir şeyin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Eşarîler ise ilgili meseleyi Allah'ın kudreti açısından değerlendirerek O'nun kulunu gücü yetmediği bir şeyle mükellef kılmasına kâdir olduğundan dolayı böyle bir durumun mümkün olduğunu ancak anılan durumun vuku bulmadığını ifade etmişlerdir. İki mezhebin görüşü dikkatli bir şekilde incelendiğinde aralarında ihtilafın hakîkî olmayıp, lafzî olduğu görülmektedir. Nitekim ilgili meseleyi Mâturîdîler hikmet açısından ele alırken, Eşarîler kudret açısından ele almış ve her iki mezhep de böyle bir şeyin vuku bulmadığı düşünceinde hemfikir olmuşlardır.

Leâli Ahmed, güç yetirilemeyen teklifi üç kısma ayırmıştır. Bunlar; iki zıttın birleşmesi gibi bizâtihi imkansız olan; iman etmek gibi bizâtihi mümkün olup başka bir durumdan dolayı imkansız olan ve zâtı itibariyle imkansız olandır. Nefsi itibariyle imkansız olan hakkında “*Allah ancak kişinin kaldırabileceğini yükler*”<sup>136</sup> âyeti kerimesinden ve bununla kulun, imtihan edilmesinin mümkün olmadığından dolayı imkansız olduğuna dair icmâ olduğunu beyan etmiştir. Zâtı itibariyle mümkün olup başka bir durumdan dolayı imkansız olan hakkında, kulun imtihan edilmesinin mümkün olduğunu zikretmiş ve anılan iki kısımda herhangi bir ihtilafın söz konusu olmadığını beyân etmiştir. Zâtı itibariyle imkansız olan hakkında ise Mutezile'ye göre böyle bir durumun caiz olmayıp vâkî olmadığını, zira bunun aklen kabih olduğunu, aksi takdirde caiz olsa dahi meydana gelmesi muhal olan bir durumun farz edilmesinin mümkün olmadığı görüşünde olduklarını nakletmiştir. Eşarîler'in ise böyle bir durumun Allah

<sup>133</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 23b.

<sup>134</sup> İbrahîm Mustafa, *Mu'cemu'l-vasît*, 846.

<sup>135</sup> Bağdâdi, *Usûli'd-dîn*, 223.

<sup>136</sup> el-Bakara, 2/286.



hakkında kabih olmadığını düşündüklerinden dolayı caiz olduğunu düşündüklerini aktarmıştır.<sup>137</sup> Leâli, Mâtûrîdîler'in görüşlerine ise temas etmemiştir. Yukarıda onların görüşlerini aktardığımızdan dolayı burada tekrar etmenin lüzumu yoktur.

#### 2.1.1.10. Aslah Teorisinin İptali

Salâh kökünden türeyen Aslah kelimesi lügatte, en faydalı ve en uygun mânâlarına gelmektedir.<sup>138</sup> Terim olarak ise Allah'ın kulları için en faydalı ve en uygun olanı yaratmasının zorunlu olması mânâsında Mutezile tarafından Allah'ın adaletini temellendirmek için kullanıldığı bilinmektedir. Aslah teorisine göre Allah kulları için zararlı ve faydasız olan şeyi yaratmaz. Aksini iddia etmek ise O'nun adalet prensibiyle uyuşmaz.<sup>139</sup> Mutezile'nin bu görüşünde mezhep içerisinde dahi hemfikir olmadığı gözlenmektedir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise böyle bir durumun Allah için söz konusu olamayacağını ifade ederek Mutezile'nin görüşlerini birçok açıdan reddettikleri bilinmektedir. Söz konusu mesele hakkında Mutezile'nin görüşlerinin reddedildiği hususlara müellifimizin ifadelerine değinmekle yetineceğiz.

Eser sahibi, öncelikle aslah teorisinin gerek Basra Mutezile'sinin anladığı gibi dinde en faydalı olanı yaratmak mânâsında, gerek de Bağdat Mutezile'sinin ileri sürdüğü gibi hikmete en uygun olanı yaratmak mânâsında olsun, bunun, Allah'a vacip olmadığını ifade etmiştir. Ardından bunun gerekçelerini beyân etmiştir: Eğer aslah olanın Allah'a vacip olması durumunda Allah'ın hiç kimseyi bela ve afete maruz bırakmaması, Hz. Peygamber'in Ebû Cehil'den üstün olmaması ve şükrü hak etmemesi, tevfiğin bir mânâsının olmaması ve Allah'ın takdirinin sınırının olmadığından dolayı sadece aslah olanı yapmasının mümkün olmayacağını belirtmiştir. Aksi takdirde mevcûdiyetleri hayır olduklarından dolayı sadece peygamberlerin ve velilerin ölmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca onların "Hikmet sahibi bir kimsenin bir şeyi vermeye muktedir olduğu halde bunu vermemesi hâlinde cimri sayılır" tarzındaki delillerinin şahidin gaibe kıyas olduğunu ve kişinin sadece hakkının verilmesinin sırf adalet olup, O'nun

---

<sup>137</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 23b-24a.

<sup>138</sup> İbrahim Mustafa, *Mu'cemü'l-vasîf*, 565.

<sup>139</sup> İlyas Çelebi & Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 33.

hikmetinin gereği olduğunu beyân etmiştir.<sup>140</sup>

### 2.1.1.11. Rızık Meselesi

Lügatte “beslenilecek şey” mânâsına gelen rızık kelimesinin ıstılâhî mânâsında farklı görüşlerin ileri sürüldüğü nakledilmektedir. İslâm âlimleri bütün canlılara Allah’ın rızıklandığı hususunda fikir birliğinde olmakla birlikte, kişinin haram yolla sahip olduğu bir şeyin onun rızık olup-olmaması meselesinde farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları haram olan şeyin de rızık olduğunu ifade ederken, Mutezile haram olanın kişinin mülkü olduğunu kabul etmediğinden dolayı başkasının rızıkını yediğini ve bu onun rızık olmadığını savunmuştur.<sup>141</sup>

Leâli Ahmed, rızıkın Eşarîler’e göre “Allah’ın verdiği ve beslenen şey”, bazılarına göre “Allah’ın verdiği ve beslenme yahut başka bir yolla olsun kendisinden faydalanılan şey” şeklinde Ehl-i Sünnet içerisinde iki görüş olduğunu nakletmiş ve ikincisinin daha umumî olduğunu ifade etmiştir. Mutezile’ye göre ise rızık sadece helal olacağını, zira haramın rızık olması hâlinde, onu yiyenin kınanmasının ve cezalandırılmasının caiz olmayacağını ileri sürdüklerini nakletmiştir. Leâli, kişinin haram olsa dahi kendi tercihiyle ilgili fiili kesp ettiğini, hayatı boyunca haramla beslenen kişinin Allah tarafından rızıklanmasının gerekeceğini ifade edip, “*Yeryüzünde kimildamayan hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah’a ait olmasın*”<sup>142</sup> âyeti celilesini delil getirerek onların görüşlerini reddetmiştir.<sup>143</sup>

### 2.1.1.12. Ecel Meselesi

Lügatte, “bir şeyin müddeti, bir şeyin nihayete ermesi için sınırlandırıldığı vakit”<sup>144</sup> mânâlarına gelen ecel, terim olarak “Allah tarafından her canlı için takdir edilen yaşama süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vakti”<sup>145</sup> mânâsında kullanıldığı

<sup>140</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 24a.

<sup>141</sup> Detaylı bilgi için bk. Bağdâdî, *Usûli 'd-dîn*, 163; Muhammed Tahânevî, *Keşşâf-u ıstılâhâtı 'l-funûn*, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013), 250-251.

<sup>142</sup> el-Hûd, 11/6.

<sup>143</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 24a-24b.

<sup>144</sup> İbrahim Mustafa, *Mu'cemu 'l-vasît*, 25.

<sup>145</sup> Bekir Topaloğlu & İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 74.

gözlenmektedir. İslâm âlimleri normal bir şekilde hayatını sürdürüp, dışarıdan bir müdahale olmadan vefat eden kimsenin kendi eceliyle öldüğü hususunda fikir birliğine vardıkları bilinmekle birlikte, katil yahut bir hayvanın saldırısı gibi dışarıdan müdahale sonucu ölen kimsenin ecelinin öne alınıp-alınmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, bir kimsenin her ne şekilde olursa olsun Allah tarafından belirlenen eceliyle öleceğini, bunda ne öne alınma ne de erteleme olmayacağını savunurken, Mutezile bunun aksini iddia ederek hayvanın saldırması yahut katilin öldürmesi neticesinde ölen kimsenin kendi eceliyle ölmeyip, ecelinin öne alındığını ileri sürmüştür.<sup>146</sup>

Leâli Ahmed, ilgili meseleyi izâh ederken “*Her ümmet için belirli bir süre vardır. Vakitleri dolunca ne bir an geri kalırlar ne de ileri gidebilirler*”<sup>147</sup> âyeti celîlesini zikrederek hiç kimsenin ömründe bir eksilmenin olmayacağını belirtmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’in kişinin yaptığı iyiliğin ömrünü uzatacağına dair hadisi de “Levh-i mahfuzdaki yazmanın kayıt şeklinde olup, emir şeklinde olmaması açısından yorumlamıştır. Yani Allah Teâlâ bir kulunu “şöyle yapsın” şeklinde değil, yapacağını bildiği şekliyle yazmıştır. Mutezile’nin canlı bir varlığın saldırısından ölen kimsenin Allah’ın bildiği vakitten/ecelden önce öldüğüne dair ileri sürdükleri “Eğer kişi eceliyle ölmüş olsaydı katil ne kınanmayı ne de cezayı hak ederdi” iddialarına, ilgili kişinin cezalandırılmasının nedeninin, yasaklanan bir fiili işlemesi olduğu şeklinde yanıt vererek onların görüşlerini geçersiz kılmıştır. Bununla birlikte ecelin bize göre tek olduğunu, Mutezile ve felsefecilere göre iki olduğunu ifade etmiştir.<sup>148</sup>

### 2.1.1.13. Kader ve İrâde-i Cüziyye

Lügatte gücü yetmek, planlamak, ölçü ile yapmak mânâlarına gelen kader, Allah Teâlâ’nın yarattıklarına dair bilgisini, iradesini, yazmasını ve yaratmasını ifade etmek üzere kullanılan terimdir. Kader ilk dönemlerde kulun fiillerinin yaratılması bağlamında kullanıldığı bilinmektedir. Kader meselesi ashap devrinin sonlarına doğru bazı siyâsî olayların tesiriyle birlikte tartışılmaya başlandığı görülmektedir. Ashap arasında çıkan savaşlar ve bu savaşlarda vefat edenlerin ve onları öldürenlerin akibeti meselesi kulun

<sup>146</sup> Bağdâdî, *Usûliddin*, 162.

<sup>147</sup> el-Â’râf, 7/34.

<sup>148</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti’n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 24b.

fiilinin yaratıcısını sorgulamaya neden olmuştur. Bununla birlikte Emevîler, ezilen halk karşısında siyasî otoritelerini sağlamak amacıyla cebr düşüncesini ortaya koymuş, herkesin kendi kaderine boyun eğmesi gerektiğine, onların bu hâllerinin kendi iradelerinde olmayıp zorunlu olduğunu dile getirmişlerdir. Buna karşın ilgili haksızlığa boyun eğmeyen Gaylan ed-Dımeşk (ö. 120/738 civarı), Ma'bed el-Cuhenî (ö. 83/702 [?]) gibi kimseler kişinin fiillerinde zorunlu olmadığını, kulun fiillerini kendisinin yarattığını savundukları bilinmektedir. Ma'bed'in görüşlerinden etkilenen ve Mutezile'nin kurucusu olan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) aynı düşünceyi savunarak Kaderiyye diye anılan mezhebin görüşlerini devam ettirdiği ve bu mesele Mutezile'nin beş esasından biri olduğu gözlenmektedir. Ehl-i Sünnet ise kulun fiilinin, kendisinin kesbiyle ve Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini savunmuştur. Ehl-i Sünnet genel mânâda kader meselesini Allah'ın dört sıfatı bağlamında ele almıştır. Bunlar O'nun ilmi, iradesi, yazması ve yaratmasıdır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'e göre kul bir fiili yapmayı kesp ettiği zaman, bu fiil Allah'ın ilmine ve yazdığına muvafık olarak O'nun irade etmesi ve yaratmasıyla vuku bulur.

Leâlî Ahmed de Ehl-i Sünnet kelâmcıların izâhına muvafık olarak kader düşüncesinde kulun fiilinin Allah'ın yaratması, kulun da kesbiyle meydana geldiğini ifade etmiş ve buna hem aklî hem de naklî deliller getirmiştir. Nitekim o, kulun, fiilini yaratması hâlinde detaylı bir şekilde bunun hakkında bilgi sahibi olması gerekeceğini, zira yaratan ve irade eden varlığın âlim varlık olması gerektiğini, kulun böyle bir hususiyete sahip olmadığından dolayı kulun kendi fiilini yaratamayacağını belirtmiştir. Diğer taraftan bu hususu “*Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratandır*”<sup>149</sup> âyeti kerimesiyle delillendirmiş ve kulun fiilinin Allah'ın bi-zâtihî yahut vasıtayla yaratıldığını ifade etmiştir. Mutezile'nin ihtiyârî ve izdırârî hareket arasındaki farkı anlayamadıklarından anılan görüşe meylettiklerini iddia etmiştir. Ayrıca bütün fiillerin Allah tarafından yaratılması hâlinde teklifin söz konusu olamayacağını beyân etmiştir. Müellif, Cebriyye'nin kulun fiillerini, hiçbir bir etkisi olmayan taşâ benzetmesine karşın, kulun cüzî iradeye sahip olup, bununla kişinin itaatkar yahut âsî olarak niteleneceğini ifade etmiştir. Zira titreme ile zorla bir fiili yapma arasında farkın zarurî olduğuna değinmiş ve “*Onların yaptıklarına karşılık olarak*”<sup>150</sup> âyetini delil getirerek kişinin yaptığı şeyden

---

<sup>149</sup> es-Saffât, 37/96.

<sup>150</sup> el-Vâkıa, 56/24.

dolayı sevaba ve azaba duçar olacağını zikretmiştir.<sup>151</sup>

Kader meselesinin uzantısı olan meselelerden biri, hidayet ve delaletle sevk edenin Allah olup-olmamasıdır. Nitekim Mutezile, “*Semûd’a gelince, onlara doğru yolu gösterdik (hidayet ettik)*”<sup>152</sup> gibi âyetlerden yola çıkarak hidayetle sadece yol göstermek mânâsına geldiğini, Allah’ın kula sadece yol gösterdiğini, dolayısıyla kişide hidayeti yaratmasının söz konusu olmadığını savunmuştur. Ehl-i Sünnet ise onların delillerine karşılık, hidayet kelimesinin yol göstermek mânâsına gelmekle birlikte kulun fiili bağlamında olan hidayetle İslâm’ı ilgili kişide yaratmak mânâsında kullanıldığını ileri sürmüş ve “*Sen sevdiğini hidayet edemezsin, fakat Allah dilediğini hidayete erdirir*”<sup>153</sup> meâlindeki âyeti delil getirerek hakikî mânâda hidayet edenin Allah olduğunu ortaya koymuşlardır.

Müellifimiz de hakikî anlamda doğru yola ulaştırmanın, hidayeti yaratanın, yardımsız bırakanın, delaleti yaratanın Allah olduğunu ifade etmiş ve ilgili hususlarla hakikî mânâda sadece Allah’ın nitelenebileceğini, ancak bir şeyin sebebine nisbet edilmesi kabilinden ilgili durumların Kur’ân’a, peygamberlere ve şeytana mecaz olarak nisbet edilebileceğini beyan etmiştir. Ayrıca Mutezileye göre, hidayetle doğru yolu beyân etme, delâletin de helak etme mânâlarına hakikî olarak nisbet edildiğini ifade etmiştir.<sup>154</sup>

Kader meselesinde tartışılan konulardan diğeri tevîd konusudur. Sözlükte “doğurmak” mânâsına gelen tevîd kelimesi terîm olarak “kulun ihtiyârî fiillerinden sonra oluşan fiilin Allah’ın müdahalesi olmadan tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana gelmesi” mânâsına geldiği bilinmektedir. Kulun fiillerini doğrudan (mübâşir) veya dolaylı (mütevellid) olmak üzere iki kısma ayıran Mu‘tezile’ye göre doğrudan fiil insanın kudreti dahilinde olup, onun tarafından başlatılan, mütevellid fiil ise bir veya daha fazla vasıta ile gerçekleştirilen eylemi ifade eder. Bir kimse tarafından atılan ve başka birine isabet ederek ölümüne yol açan taş örneğinde taşın atılması iradeli bir fâilden meydana gelmesi bakımından vasıtasız fiil, taşın hedefe ulaşması ve ortaya çıkan ölüm, vasıtaya bağlı fiildir. Bu durumda taşın hareket edip sonuç doğurması tevîd, bu

<sup>151</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti ‘n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 22b-23b.

<sup>152</sup> el-Fussilet, 17/54.

<sup>153</sup> el-Kasas, 28/56.

<sup>154</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti ‘n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 23a.

fiilin sonucu mütevelliddir. Genel mânâda Mutezile kelamcıları mütevellid fiillerin faillerinin onları ilk başlatan olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim kul kendi fiilinin yaratıcısı olması hâlinde ondan zuhur eden fiilin sonucu da onun yaratmasıyla vuku bulacaktır. Ehl-i Sünnet ise Mu‘tezile’nin üzerinde durduğu fiillerin doğrudan Allah tarafından yaratıldığını kabul etmektedir; çünkü hâdis kudret ancak kendi alanı içinde etkili olabilir, bunun dışındaki bütün etkiler Allah’a aittir.<sup>155</sup> Leâli Ahmed, söz konusu mesele hakkında detaylı bir şekilde kelâm etmeksizin mütevellid fiillerin Allah’ın yaratmasıyla meydana geldiğini ifade etmekle yetinmiştir.

#### 2.1.1.14. Ru’yetullah

Allah’ın ahirette görülüp görülemeyeceği meselesi Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmalı meselelerden biridir. Mutezile’nin tenzihi ön planda tutarak, görülen varlığın belirli bir mesafe içerisinde olacağını, görenin, gözlerinden ışının görülen varlığa çarparak görmenin gerçekleşmesini ve görülenin karşıda olmasının gerekli olduğundan dolayı görülen varlığın cisim olması gerektiğini ve sadece cisimlerin görülebileceğini iddia ettiği, bunun neticesinde Allah’ı cisim olmaktan tenzih etme düşüncesiyle O’nun ahirette görülemeyeceğini ileri sürdükleri bilinmektedir. Mutezile ilgili aklî çıkarımlarla Allah’ın ahirette görülmesine dair nakledilen hadisleri inkar etmiş ve bu bağlamdaki âyetleri de te’vil etmiştir. Mutezile şahidi (dünyayı), gaibe (ahirete) kıyas ederek dünya ile ahiretin aynı fizikî kurallara sahip olacağını düşünmüştür. Ehl-i Sünnet ise hem nakledilen mütevatir hadisler hem de Kur’ân’ın ilgili nasları ışığında Allah’ın ahirette görüleceğini, ancak bunun keyfiyetinin bilinmediğini savunmuştur. Mutezile, Allah’ın ahirette görülmesini inkar etmelerinden ötürü onların buna nail olamayacakları mânâsında akîde metinlerinde kör, âmâ olarak anılmıştır.

Leâli Ahmed, söz konusu mesele hakkında Allah Teâlâ’nın keyfiyeti bilinmeksizin gözle tam mânâsıyla idrak ederek müminlerin Allah’ı göreceklerini, O’nun âyetlerine karşı kör ve sağır olanların bundan mahrum kalacaklarını ifade etmiştir. Temas edilen mesele bağlamında Hz. Peygamber’in “*Siz rabbinizi göreceksiniz...*” sözünü ve Allah Teâlâ’nın “*Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine*

---

<sup>155</sup> Osman Demir, “Tevlîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 9.05.2022).

*bakarak mutlulukla parılayacak*<sup>156</sup> kavli-i celîlîni delil olarak kullanmıştır. Ayrıca Mutezile'nin ilgili iddialarına cevap vermiştir. Nitekim onların kendilerine delil olarak kullandıkları “*Gözler O’nu idrak edemez, Ancak O gözleri idrak eder*”<sup>157</sup> âyeti hakkında nefyin, imkana delalet ettiğini, zira imkansız olan hususlarda nefyin kullanılmadığını belirtmiştir. Ayrıca görülen varlığın görülmesine sebep olan şeyin, araz, cevher ve hâdisliği olmayıp, vâcip varlıkla mümkün varlık arasında müşterek olan varlık olma vasfı olduğunu belirterek Allah’ın dünyada görülmesinin aklen caiz olduğunu savunmuştur. Diğer taraftan Hz. Mûsâ’nın “*Rabbim! Bana görün, sana bakayım*” ifadesini anılan hususa delil olarak kullanmıştır. Bunun sebebini de peygamberlerin imkansız olan hususları istemekten münezzehten olduklarından dolayı böyle bir durumun imkansız olması halinde Hz. Mûsâ’nın anılan istekte bulunmasının caiz olamayacağı, şeklindeki ifadeleriyle belirtmiştir.

Ayrıca Müellifimiz, Allah Teâlâ’nın dünyada mahiyetinin kavranamayacağını, Müslümanların ahirette O’nun mahiyetinin görülüp-görülemediği konusunda farklı görüşler ileri sürdüklerini ifade etmiştir. Bunun, filozoflar, İmam Gazâlî, Cüveynî ve sufilerden bir gruba göre imkansız olduğunu, kelamcılarının geneline göre de caiz olduğunu beyân etmiştir. Kelamcılarının da böyle bir durumun dünyada vaki olması hususunda ihtilaf edip muhakkiklerin bunu kabul etmediklerini zikretmiştir. Zira kühün idrak edilmesinin ancak sınırın olmasıyla söz konusu olabileceğini, Allah’ın bundan yüce olduğunu, beşerin ise ancak O’nun sıfatlarına ve kendisi hakkında imkansız olan hâllere vakıf olabileceğini beyân etmiştir. Müteahhirin kelamcılar da Allah’ın, hükümleri ve sıfatlarıyla bilindiğinden dolayı bunu ispat ettiklerini nakletmiştir.<sup>158</sup>

## **2.1.2. Nübüvvet**

### **2.1.2.1. Resûl ve Nebî Kavramları**

“Rasale” kökünden türeyen resûl kelimesi lügatte göndermek mânâsına gelmektedir.<sup>159</sup> Nebî ise haber mânâsına gelen “nebee” kökünden türemiştir. Terim

---

<sup>156</sup> el-Kıyâmet, 75/22-23.

<sup>157</sup> el-En’âm, 6/103.

<sup>158</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti’n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 22a-22b.

<sup>159</sup> İbrahim Mustafa, *Mu’cemu’l-vasît*, 390.

olarak resûlün, şeriat sahibi olarak tarif edildiği bilinirken, nebînin kendisine vahiy gelmekle birlikte yeni şeriat gelmeyip, önceki resulün şeriatini ihya eden mânâlarında kullanıldığı gözlenmektedir.<sup>160</sup> Nitekim anılan tarif Mâtürîdî mezhebine ait olup Eşarîler, resulü, tebliğ etmekle yükümlü olan, nebîyi de tebliğ etmekle yükümlü olmayan şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>161</sup> Leâlî de resulü “kendine mahsus şeriatı olan” diye tarif ederek Mâtürîdî bir duruş sergilemiştir. Bununla birlikte hükümler daha umumî olduğundan dolayı kendilerinin müstakil kitabı olmayan Hz. İsmâil ve Hz. Yahyâ'nın önceki kitapla amel etmelerinin onların resûl olmalarına engel olmadığını ifade etmiştir.<sup>162</sup>

### 2.1.2.2 Peygamberin Lüzûmu

İslam âlimlerinin, Allah Teâlâ'nın insanlara bir şeyi emretmesi yahut nehyetmesi, onların dünya ve ahiretleri için faydalı ve zararlı olan şeyleri bildirmesinin caiz olduğunu belirterek peygamber göndermenin mümkün yahut gerekli olduğunu ileri sürdükleri gözlenmektedir. Böylelikle peygamber göndermenin mümkün olmadığını ifade eden Berâhîlerin görüşlerini geçersiz kılmışlardır.<sup>163</sup> Bununla birlikte İslâm âlimlerinin, peygamber göndermenin mümkün yahut zorunlu olması meselesinde farklı görüşlere sahip oldukları bilinmektedir. Mâtürîdîler Allah'ın peygamber göndermesinin ilâhî hikmet gereği zarûrî olduğunu savunurken, Eşarîler Allah için zorunluluğun O'nun kudretinin sınırlayacağını düşündüklerinden dolayı bi'setin Allah için mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Mutezile ise peygamber göndermenin Allah için zorunlu olduğunu iddia etmiştir.<sup>164</sup>

Leâlî Ahmed, insanların aklî hüküm ve dînî ilimlerde bir tamamlayıcıya ihtiyaç duyduğunu, mucizeyle desteklenmiş peygamberlerin insanlara gönderilmemesi durumunda ahiret hayatı ve bu dünyaya taalluk eden işlerin bir düzene giremeyeceğini, zira aklın sınırlı olduğundan dolayı bu konuda yeterli olmadığını ifade etmiştir. Leâlî,

---

<sup>160</sup> Bağdâdî, *Usûliddin*, 173.

<sup>161</sup> Detaylı bilgi için bk. Mustafa Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 69-75.

<sup>162</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 25a.

<sup>163</sup> Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, çev. Murat Kaan Kıvılcım, 109-110; Taftazânî, *Şerhu'l-Akîdeti'n-Nesefiyye*, 322-325.

<sup>164</sup> Detaylı bilgi için bk. Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, çev. Murat Kaan Kıvılcım, 111-112; Mustafa Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 35-40.



hükümlerin ya iyi ya da kötü olduğunu, dolayısıyla aklın iyiyi kabul edip kötüyü reddedeceğinden dolayı, aklın bütün hükümlerde tek başına yeterli olduğunu ve peygamber göndermenin gerekliliğini inkar edenlerin varlığına işaret etmiştir. Bununla birlikte İslâm âlimleri arasındaki fikir ayrılığına da değinerek Mutezile, felsefeciler ve bazı Mâverâunnehir âlimlerine göre Allah'ın peygamber göndermesinin zorunlu olduğunu ifade etmiştir.<sup>165</sup>

### 2.1.2.3. Hz. Muhammed'in Diğer Peygamberlerden Üstünlüğü ve Mucizeleri

Bir peygamberin, Allah tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğunun anlaşılması için bir delil ortaya koyması gerekir. Bu delil sıradan bir şey olmaması ve diğer insanların bunu yapmaktan aciz kalması gerekmektedir. Ayrıca ortaya koyduğu delil onun iddiasını desteklemeli yani iddiasına muvafık olmalıdır. İşte bu delil, kelâmcılar tarafından ortaya koyulan mucize delilidir.

Leâlî Ahmed, peygamberlerin Allah tarafından mucizeyle desteklenmiş olarak gönderildiğini ifade etmiş ve mucizeyi “Allah'ın yardımıyla peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde onu tasdik etmek için meydana gelen hârikulade iştir” şeklinde kelâmcıların tarifine sâdık kalmıştır. Ayrıca Leâlî, klasik eserlerde olduğu gibi mucizenin rüzgar gönderme ve şehirleri yıkma şeklinde fiilî (hissî), geçmiş ve gelecekte haber verme ve uzun bir süre yeme ve içmeye karşı dayanma şeklinde kavli olarak taksim etmiştir. Ancak mucizenin üç kısma ayrıldığını ifade etmesine rağmen iki kısmından bahsetmiştir. Hz. Peygamber'in birçok mucizesinin olduğunu belirterek onları şu şekilde sıralamıştır: Sünnetli olarak doğması, iki omzunun arasında peygamberlik mührünün bulunması, boyunun uzun kimsenin yanında uzun, kısa kimsenin yanında kısa gibi görünmesi, son peygamber olması, arkasındaki kimseyi önündekini görüyormuş gibi görmesi, Hz. Osman'ın yaşayacağı sıkıntıları ve bunlardan sonra şehit edileceğini, Kısra'nın fethini, Kıbrıs seferinin ve İstanbul seferinin gerçekleştiği iki deniz seferini haber vermesi, ayın ikiye bölünmesi, Miraç gecesinde Şam'dan dönmekte olan kervanların bilgisini vermesi, Bedir gazvesinde kâfirlerin gözlerine çakıl taşının atılması, Katade b. Nu'mân'ın (ö. 23/643) gözünü yerine yerleştirmesi hâdiselerini nakletmiş ve bunlara benzeyen Buharî ve Müslim gibi hadis

<sup>165</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 25a-25b.

kitaplarının naklettikleri bir çok mucize olduğunu da belirtmiştir.<sup>166</sup>

Leâlî Ahmed, anılan mucizeleri ismen anmakla birlikte Miraç hâdisesi hakkında detaylı bilgi vermiştir. O gece Hz. Peygamber'in farklı rivayetler olmasından dolayı Kâbe'nin Hatîm kısmından yahut evinden, cumhura göre uyanık olduğu halde, bazılarına göre de uykusunda ruhuyla Mescîd-i Aksâ'ya gittiğini ve bu kısmın kitâbla sâbit olduğunu ifade etmiştir. İbn Sa'saa'nın rivayetine göre Hatîm denilen yerden, Ebû Zerr'in (ö. 32/653) rivayetine göre de evinden başladığına dair rivayet farklılıklarından dolayı Miraç hadisesinin birinde uyanık halde diğerinde uykuda gerçekleştiğini ifade ederek onlardan birinin, Mekke'den semâya, diğerinin ise Mekke'den Beytü'l-Makdis'e gerçekleştiğini zikretmiştir. Mescîd-i Aksâ'dan semâya kadar olan kısmın meşhur hadislerle, semâdan cennete, arşa ve âlemi gezmesinin de ahad haberlerle sâbit olduğunu zikretmiştir. Bundan dolayı birinciyi yânî isrâ olayını inkar edenin kâfir, diğer kısımları inkar edenin de fâsık olduğunu beyân etmiştir.<sup>167</sup>

Temas edilen rivayetlerin hepsinin haber-i ahad olup mütevatir seviyesine ulaşmadığına dair itiraza, sahîhayn'da nakledilmeyen, ancak onların kuvvetinde olan birçok hadisin başkaları tarafından nakledildiğini, onların, sahih olmasına rağmen insanlar arasında meşhur olduğundan dolayı nakletmediklerini, Hz. Peygamber'in mucizelerinin onun sıdkına delâletinin müşterek olup, ilgili mucizelerin, her birinin haddi zatında haber-i ahad olsa dahi toplamının mütevatir olduğunu belirterek cevap vermiştir.<sup>168</sup>

Ayrıca Leâlî Ahmed, Kur'ân'ı Kerim mucizesinin Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olduğunu nakletmiş ve onların akli melekelerini Kur'ân'ın benzerini getirmeye sarf etmelerine rağmen bundan aciz kaldıklarını ve onların bu mesele hakkında güçsüz kalmalarının, Kur'ân'ı Kerim'in, hangi açıdan mucize olduğuna delâlet ettiğini belirtmektedir. Bunların, cumhurun tercihi göre belagat ve fesahat açısından eşi benzeri olmaması yahut bazılarının tercih ettiğine göre benzeri görülmeyen bir şekilde harika terki ve nazma sahip olması yahut mânâ uyumluluğu ya da geçmiş ve gelecek hakkında haber vermesi olduğunu zikretmiş ve cumhurun tercih ettiği görüşün haricindeki yorumların geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Birinci zikrettiği görüşün yani

<sup>166</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 25b-26a.

<sup>167</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 26a-26b.

<sup>168</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 26a.

Kur'ân'ın fesâhat ve belâgat açısından mucize olmasını geçerli bulup, diğer hususlar Kur'ân'ın dışındaki metinlerde de söz konusu olabileceğinden dolayı onların mucize olarak değerlendirilemeyeceğini haber vermiştir.

#### 2.1.2.4. Kur'ân'ı Kerim'in Diğer Kitapları Neshi

Nesh, lügatte “gidermek”<sup>169</sup> mânâsına gelmekle birlikte terim olarak “Zaman ve şahsa göre değişen, hikmet ve maslahat gereği önceki şerî bir hükmün sonraki bir hükümle değiştirilmesi”<sup>170</sup> şeklinde tarif edilmektedir. Kur'ân'ı Kerim'de Allah katında hak dinin İslâm olduğu<sup>171</sup>, ondan başka bir dinin kabul edilemeyeceği<sup>172</sup> ve Hz. Muhammed'in peygamberlerin sonuncusu<sup>173</sup> olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ı Kerim önceki şeriatları nesh etmiştir. Nitekim tedavi etme şekli kişiye, zamana ve mekana göre değiştiği gibi ilâhî hikmet gereği insanların faydası için bir takım hükümler de değişebilir yahut ortadan kaldırılabilir. Yahudi ve Hristiyanlar, Allah için cehaleti ve bedâ'yı gerektireceğinden dolayı neshi kabul etmeyip Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğini ve onun getirdiği dini inkar etmişlerdir. Zira onlar kulların maslahatları için olan bir hükmün ortadan kalkmasının, ya yeni gelecek olan hükmün kapsadığı maslahatı bilmemekten ya da yeni gelen hükmün kulların maslahatına uygun olduğuna dair yeni bilgi edinmekten kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Birinci durum Allah için cehaleti, ikinci durum ise bedâ'yı gerektireceğini iddia ettiklerinden dolayı neshi kabul etmemişlerdir. Ancak onların gözden kaçırdığı husus zamanın, mekânın ve şahısların değişmesinden ötürü neshin gerçekleşebilmesidir. Halbuki Allah Teâlâ önceki kavimler için uygun olan bir şeyin gelecek kavimler için uygun olmayacağını bilir. Zira O'nun ilmi ezeli ve ebedî olup, zaman içerisinde düşünülmemelidir.<sup>174</sup>

Leâli Ahmed, Hz. Peygamber'in getirdiği dinin önceki dinlerin tamamını nesh ettiğini ve bunun Allah için cehalet ve bedâyı gerektirmeyip, bunu iddia edenlerin iddialarının geçersiz olduğunu ortaya koymuştur. Zira o, teklifin iki kısım olduğunu,

<sup>169</sup> İbrahim Mustafa, *Mu'cemu'l-vasîl*, 976.

<sup>170</sup> Abdullatif el-Harputî, *Kelâm İlmine Giriş*, çev. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 223.

<sup>171</sup> el-Âl-i İmrân, 3/19.

<sup>172</sup> el- Âl-i İmrân, 3/85.

<sup>173</sup> el-Ahzâb, 33/40.

<sup>174</sup> Detaylı bilgi için bk. Abdullatif el-Harputî, *Kelâm İlmine Giriş*, çev. Fikret Karaman, 223; Üsmendî, *Lübâbü'l-keîlâm*, çev. Murat Kaan Kıvılcım, 121-124.

birincisinin, nutfenin yaratılışındaki değişiklik gibi tekvinî olup bunun hikmet ve maslahatlara göre değişeceği hususunda ittifak olduğunu belirtmiştir. Diğeri ise ilzâmî olup bunun da hikmet ve maslahat gereği dinin kemâle ermesi için değişebileceğini beyân etmiştir. Bununla birlikte Hz. Mûsâ'nın, Tevrat'ın nesh edileceğini belirttiğini, ancak bunu Hristiyanlar haset ve düşmanlıklarından dolayı nakletmediklerini ileri sürmüştür.<sup>175</sup>

### 2.1.2.5. İsmet

Lügatte korumak, engellemek, sakındırmak mânâlarına gelen “asame” kökünden türeyen ismet kelimesi terim olarak “Kudreti olmakla birlikte masiyet işini yapmayı ve ona meyletmeyi engelleyen ilâhî meleke” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>176</sup> Peygamberlerin küfür, masiyet ve hata işlemesi hususunda, bazıları onların hakkında nakledilen rivayetlerin zâhirine tutunarak onlardan küfür ve günahın sâdır olabileceğini iddia ederken İslâm âlimlerinin geneli ise kendisine uyulan kişinin sözüne uygun davranması, insanların ona uymasını engelleyecek tiksindirici fiillerden uzak durmaları gerektiğinden dolayı onların küfür, büyük günah ve kasıtlı olarak tiskindirici küçük günah işlemelerini caiz görmemişlerdir.<sup>177</sup> Söz konusu mesele hakkında Leâlî Ahmed gerekli izâhı yaptığından dolayı onun ifadelerini zikretmekle iktifa edeceğiz.

Leâlî Ahmed, peygamberlerin, nübüvvetten önce ve sonra Hâricî ve Şia hariç diğer İslâm âlimlerine göre masum olduklarını, Mutezile ve İmâmu'l-Harameyn hariç diğerlerine göre kasıtlı olarak yalan söylemekten ve genel olarak fisktan korunduklarını ifade etmiştir. Müellifimiz, Şia'nın peygamberlerin masum olmadıkları görüşünde olduklarını aktarmaktadır. Ancak bunun doğru olmadığı bilinmektedir. Zira Şia, müellifimizin ifadesinin aksine peygamberlerin masum olduğunu ileri sürmektedir.<sup>178</sup> Ayrıca müellif, yalanı “hükümün vakiyaya uygun olmaması”, fıskı da “taatten çıkmak” şeklinde tarif etmiştir. Haşeviyye hariç diğer İslâm âlimleri, peygamberlerin, kasıtlı

<sup>175</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 26b.

<sup>176</sup> İbrâhim Mustafa, *Mu'cemu'l-vasît*, 556-557.

<sup>177</sup> Detaylı bilgi için bk. Melikşah Sezen, *Peygamberlerin Vasıfları ve İsmet Sıfatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 51-69; Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Bekir Topaloğlu (Konya: Elif Ofset, 1995). 54.

<sup>178</sup> Detaylı bilgi için bk. Mehmet Bulut, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 22 Temmuz 2022); Melikşah Sezen, *Peygamberlerin Vasıfları ve İsmet Sıfatı*, 60-62.

olarak günah işlemekten ve ölçüyü eksik tartmak, bir lokma çalmak gibi insanların tiskineceği küçük günahlardan masum olduklarını beyân etmişlerdir. Bunların sehven işlenmesinin de ekserî âlimlere göre caiz olduğunu belirtmiştir. Diğer küçük günahların cumhura göre kasıtlı olarak işlemelerinin ve bütün İslâm âlimlerine göre sehven yapmalarının caiz olduğu noktasında fikir birliğinde olduklarını söylemiştir. Mezkûr durumların vahiyden sonrasıyla ilgili olup, vahiyden önce anılan fiilleri işlemelerinin imkansız olduğuna dair herhangi bir [naklî] delilin bulunmadığını zikretmiştir. Ayrıca peygamberlerin günah işlediğini vehmettiren nasların mütevatir olması hâlinde vahiyden önce yahut unutarak ya da evlâ olanı terk etmek şeklinde te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>179</sup>

#### 2.1.2.6. Velilerin Kerâmeti

Lügatte “yakın olmak”<sup>180</sup> mânâsına gelen velî “Allah Teâlâ’yı bilen, ibadetlerde devamlı olan, yasaklardan sakınan, lezzet ve şehvet hissi veren şeylere kendini kaptırmaktan yüz çeviren kişi”<sup>181</sup> olarak tarif edilmiştir. Mutezile’nin kerametini, mucizeye benzeyeceği için nübüvveteye zarar vereceğinden ve peygamberlik iddiasında bulunmayan bir kimsenin elinde harikulade bir olayın vuku bulmasının bir anlamı olmadığından dolayı kerameti kabul etmediği gözlenmektedir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin mucize ile kerametini birbirine benzemeyip, mucizenin peygamberlik iddiasıyla meydana geldiğini keramette böyle bir durumun söz konusu olmadığını, bilakis velinin peygambere ittibayı iddia ettiğinden dolayı onun kerameti peygamberinin mucizesi kabul edileceğini, kerametini kişinin istikamet üzere olduğunun bilinmesine sebep olduğunu, mucizede meydan okuma iddiası bulunurken keramette böyle bir durumun vaki olamayacağını belirterek Mutezile’nin iddialarına cevap vermeye çalıştıkları bilinmektedir.<sup>182</sup>

Leâlî Ahmed, veliyi “İman edip irfan derecesine ulaştıktan sonra amelde devamlı olan ve masiyetten sakınan kişi” şeklinde tarif etmiştir. Âsaf’ın olayı ve Hz. Ömer’in (ö.

<sup>179</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 26b-27a.

<sup>180</sup> İbrâhim Mustafa, *Mu'cemu'l-vasît*, 1113.

<sup>181</sup> Abdu'l-melik es-Sa'dî, *Şerhu'l-akîdeti 'n-Nesefiyye*, (Beyrut: Dâru'n-nûr, 2014), 218.

<sup>182</sup> Detaylı bilgi için bk. Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 55-56; Bağdâdî, *Usûliddin*, 198-199; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelem*, çev. Murat Kaan Kıvılcım, 128-129.

23/644) iki aylık uzak mesafede olan ordunun komutanına “Ey Sâriye! Dağa, Dağa çekil!” diye seslendiği hâdise gibi diğer meşhur kıssaların varlığından dolayı velilerin kerametinin hak olduğunu ifade etmiştir. Âsaf hadisesi hakkında iki farklı olayın nakledildiğini beyân etmiştir. Bunlardan biri insanlar arasında meşhur olan diye ifade ettiği Hz. Süleyman’ın veziri Âsaf’ın, Belkıs’ın tahtını göz açıp kapayıncaya kadar getirmesidir. Diğeri ise meşhur olmayan şekilde ifade ettiği ve sarayı Hz. Süleyman’ın getirmesidir ki; bu durumda onun mucizesi olduğunu haber vermiştir. Mucizeyle keramet ayırt edilmesinin mümkün olmadığından dolayı peygamberin bulunduğu sırada ve öncesinde vuku bulan kıssaların onun mucizesi, sonrasında meydana gelenlerin ise irhas olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri süren delâlette olan fırkaların kerameti inkar ettiğini belirtmiştir. Mucizede peygamberlik iddiası ve meydan okuma olduğunu, ancak keramette böyle bir şartın bulunmadığını beyân etmesiyle mucize ile keramet arasındaki farka temas ederek Mutezile’nin görüşlerini reddetmiştir. Ayrıca mucize ile keramet arasındaki farkın kabul edilmemesi durumunda dahi peygamberden önce ya da sonra yahut zamanında sadır olan kerametlerin, onun dininin kabul edildiğine delalet ettiğinden dolayı keramet geçersiz kılınamayacağını zikretmiştir.<sup>183</sup>

### 2.1.2.7. Peygamberlerin Velilerden Üstünlüğü

Kerrâmiye’den bir grubun bazı peygamberlerden üstün olan velilerin bulunduğunu ileri sürdükleri bilinmektedir. Râfizîler’in aşırılarından bazılarının da imam için masumiyeti imkansız görürken peygamber hakkında bunun caiz olabileceğini iddia ettikleri görülmektedir. Nitekim bu durum onların velayeti peygamberlikten üstün gördükleri anlamına gelmektedir. Ehl-i Sünnet, peygamberlerin meleklerden üstün olduğundan dolayı diğer insanlardan evleviyetle üstün olması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>184</sup> Bununla birlikte Leâlî Ahmed’in de belirttiği üzere “*Ben öncekilerin ve sonrakilerin en üstünüyüm. Âdemoğlunun efendisiyim. Ancak bunda övünme yoktur*” hadisi söz konusu meseleye ışık tutmaktadır.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 27b.

<sup>184</sup> Bağdâdî, *Usûliddin*, 188.

<sup>185</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 27b-28a.

### 2.1.2.8. Peygamberlerin Meleklerden Üstünlüğü

Leâlî Ahmed, peygamberlerin, yeryüzü meleklerinden üstün olduğu hususunda İslâm âlimlerinin fikir birliğinde olduğunu, ancak Mutezile ve Kadı Ebû Bekr'in semâvî meleklerin<sup>186</sup> peygamberlerden üstün olduğunu ileri sürdüklerini belirtmiştir. Şârih, Allah Teâlâ'nın meleklerin bilmediği isimleri Hz. Âdem'e öğretmek onları aciz bırakmasını, “*Biz Âdemoğlunu üstün kıldık*”<sup>187</sup> kelâm-ı ilâhîsinde Âdemoğlunun üstün kılındığını, meleklerin Hz. Âdem'e ta'zim ifade eden secde etmekle emredilmelerini, Hz. Peygamber'in “*İbadetlerin en üstünü sıkıntısı fazla olandır*” kavlini zikrederek ve engellere ve sıkıntılara rağmen ibadet ettiklerinden dolayı onların ibadetlerinin daha üstün olduğunu beyân ederek onların görüşlerini geçersiz kılmıştır. Ayrıca onların “*Ne mesih ne de mukarrabun melekler Allah'a kul olmaktan çekinmezler*”<sup>188</sup> âyeti celîlesindeki “el-melâike” kelimesini nasp okuyarak “*Mesih ne Allah'a kul olmaktan ne de mukarrabûn melek olmaktan çekinmez*” mânâsı verdiklerini ve buradan mukarrabûn meleklerin üstün olduğunu ve meleklerin peygamberlere gönderildiğinden dolayı kişiye gönderilen elçinin, gittiği kişiden daha üstün olduğunu delil olarak kullandıklarını beyân etmiştir. Leâlî, ilgili âyette Hz. İsa ve meleklerin kul olmasının vurgulandığını ifade etmiştir. Eğer bu durum kabul edilse dahi, ilgili âyetteki atfın ta'zim ifade etmesinden dolayı değil, meleklerin daha çokluğundan ileri geldiğini, bunun da kabul edil mesi durumunda üstünlüğün sadece Hz. İsa hakkında olacağını ki; asıl tartışma bütün peygamberler hakkında olduğunu belirtmiştir. Bu durum da kabul edilse dahi üstünlüğün sevap açısından olacağını beyân etmiştir. Ayrıca vakiya baktığımızda gönderilen elçinin değil, gittiği kişinin daha üstün olduğunu belirtmiştir.

### 2.1.2.9. Sahabeler Arasındaki Fâikiyet

Ehl-i Sünnet'in, sırasıyla Hz. Ebûbekir (ö. 13/634), Hz. Ömer, Hz. Osman (ö. 35/656) ve Hz. Ali'nin (ö. 40/661) diğer sahabelerden üstün olduğunu savunduğu bilinmektedir.<sup>189</sup> Leâlî Ahmed, Ehl-i Sünnet ve Mütakaddim Mutezilî âlimlere göre

<sup>186</sup> Söz konusu ifade kelâm metinlerinde mukarrabûn yahut peygamber olan melekler şeklinde ifade edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm*, çev. Murat Kaan Kıvılcım, 127; Bağdâdî, *Usûliddin*, 187-188.

<sup>187</sup> el-İsrâ, 17/70.

<sup>188</sup> en-Nisâ, 4/172.

<sup>189</sup> Sâbüni, *el-Bidâye*, 61; Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, çev. Murat Kaan Kıvılcım, 217.

hulefâ-i râşidîn arasındaki üstünlüğün hilafet sırasına göre olduğunu, Müteahhir Mutezilî âlimlere ve Şia'ya göre Hz. Ali'nin üstün olduğunu ileri sürdüklerini nakletmiştir. Leâlî, Ehl-i Sünnet'in, "*Mâlımı Allah yolunda verip arınan kimse ondan (ateşten) uzak tutulur*"<sup>190</sup> âyeti celîlesini ve Hz. Peygamber'in "*Ya Eba'd-Derdâ! Senden daha hayırlı olan birisinin önünde mi gidiyorsun? Şüphesiz, Nebiler ve Peygamberlerden sonra, Ebu Bekir'den daha faziletli birisi üzerine güneş doğup batmamıştır*" sözünü Hz. Ebûbekir'in üstünlüğüne delil olarak kullandığını, karşıt görüşte olanların ise "*Gelin, çocuklarımızı ve çocuklarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım*"<sup>191</sup> kelâm-ı ilâhîsini ve Hz. Peygamber'in "*Ya Rabbi! Mahlukatından sana en sevgili olanı bana ver ki; benimle birlikte şuradan yesin. Ona bir şey verdiğinde benimle onu paylaşsın*" kavlini delil getirdiklerini belirtmiştir. Onların deliline ise zikri geçen nasların sevap açısından bir üstünlüğe delalet etmediğini, bilakis bunlardan kastedilenin Hz. Peygamber'e yakınlık olduğunu ve yakınlarından kendisine iman edilmesini kastettiğini zikretmiştir.

Müellifimiz, Hz. Ebûbekir'den sonra ümmetin en faziletlisinin dinini izhâr ettiğinden, hayırlı bir şekilde yardım ettiğinden ve Allah resulünün "*Ümmetimin en hayırlısı Ebû Bekir, sonra da Ömer'dir*" ifadesinden dolayı Hz. Ömer olduğunu beyân etmiştir. Ondan sonra da Hz. Peygamber'in "*Osman benim kardeşim ve cennette yol arkadaşımdır*", "*Semâdaki meleklerin haya ettiği kişiden nasıl haya etmeyeyim*" sözlerinden ve üstünlüğü hususunda icma olduğundan dolayı Hz. Osmân olduğunu, sonrasında da Hz. Ali olduğunu ortaya koymuştur.<sup>192</sup>

### 2.1.3. Semiyât

#### 2.1.3.1. Kabir Hâlleri

Leâlî Ahmed, Ehl-i Sünnet'e göre kabirde, akreplerin acı vermesi gibi hususlarla azap olduğunu ve nimetler bulunduğunu ifade etmiş ve delil olarak şu nasları zikretmiştir: "*Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir. Kıyamet koptuğunda,*

---

<sup>190</sup> el-Leyl, 92/17-18.

<sup>191</sup> el-Âl-i İmrân, 3/61.

<sup>192</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 28a-28b.



“Fıravun ailesini en şiddetli azabın içine atın!” denilecek”<sup>193</sup>, “Allah yolunda öldürülenleri ölü saymayın, bilakis Rableri katında diridirler”<sup>194</sup>, “İdrardan sakının. Zira kabir azabının çoğu ondan kaynaklanmaktadır.”<sup>195</sup> Leâli, Mutezile’nin kabirde hayat olmadığından dolayı kabir azabını yahut nimetini inkar ettiklerini nakletmiştir. Zira bu durumun kabul edilmesi hâlinde iki ölümün söz konusu olacağını ve bunun “Orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar” âyetinden dolayı iki ölümün varlığını reddedip, ölümün sadece dünyada vuku bulacağını ve ölünün cansız olduğunu, bütün cansızların da hayat sahibi olmadıklarını ileri sürdüklerini aktarmıştır. Kabir hayatının eserinin zayıf olduğu için ölüm hükmünde olduğunu belirterek onların görüşlerini reddetmiştir.<sup>196</sup>

### 2.1.3.2. Cismânî Haşr

Leâli Ahmed, ilk yaratılışın, yoktan icâd edilme, haşrin ise yok olan yahut ayrılmış parçaların icâd edilmesi mânâlarına geldiğini ve bunların mümkün olmaları, ruhların ve bedenlerin ayrışması hususunda aynı mahiyette olmakla birlikte zaman ve vakit açısından birbirlerinden ayrıldığını ifade etmiştir. Müellif, ilk yaratılış ve haşrin aynı vakit içerisinde olmadığını ve aslî cüzlerinin iade edilmesinin yeterli olduğunu beyân ederek ve ma’dumun bedeninin tamamının, cüzlerinin ve vakitlerin bir olarak yaratılmasının imkansız olduğunu ileri sürerek haşri kabul etmeyenlerin görüşlerini geçersiz kılmıştır. Ayrıca o, bedenlerin iadesinde azab edilmesi hususunda ömrünün ilk zamanlarından beri sahip olduğu aslî cüzlerinin iadesinin yeterli olduğunu ve azabı ruhun çekeceğinden dolayı başka bir beden iade edilmesinin gerekli olmadığını belirtmiştir.

Leâli, kelâmcıların, ilk yaratılış ve haşrin mahiyet itibariyle aynı olduğundan dolayı ilk yaratılışta olduğu gibi cisimlerin bedenlerle birlikte haşr olacağı, Tabiatçıların, mutlak olarak iadenin gerçekleşmesinin imkansız olduğu, İlâhiyatçıların ise cisimlerin iadesinin imkansız olup, sadece bedenlerin haşredilmesini mümkün gördüklerini

---

<sup>193</sup> el-Mü’min, 40/46.

<sup>194</sup> el-Âl-i İmrân, 3/129.

<sup>195</sup> Ebu'l-Hasan ed-Dârukutnî, Sünen-i Dârukutnî, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 1/232.

<sup>196</sup> Leâli Ahmed, Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye (Laleli, 3713/1), 29a.

nakletmiştir. Haşri inkar edenlerin gerekçelerini ise şu şekilde ifade etmiştir: İnsanın hususî bir iskeletten ibaret olup, fâni olan bir şeyin tekrar iade edilmesinin imkansız olduğunu, iade edilebileceğinin farz edilmesi durumunda ya aynıyla ya da farklı bir bedenle iade edilmesi durumlarından biri olmalıdır. İki mevcûd arasında yokluk, imkansız olduğundan dolayı birinci durum geçersizdir. Farklı bir bedenin olması hâlinde ise başkasının azap edilmesi ve mükafatlandırılması söz konusu olacağından dolayı ikinci durum da geçersizdir.<sup>197</sup>

Şârih, söz konusu mesele hakkında ileri sürülen “Eti başka bir varlık tarafından yenilen kimsenin bedeni ya yiyen kişinin ya da yenilen kişinin bedenine dönecektir. Her ne şekilde olursa olsun, onun aynıyla iade edilmesi mümkün değildir” itirazına iadede oluşan cüzlere itibar edilmeyeceğini, iade edilenin zulumât âleminde yaratılan cüzler olduğunu belirterek karşı çıkmıştır.<sup>198</sup>

### 2.1.3.3. Hesap, Mizan ve Sırat

Leâli, sâdik peygamber (s.a.v.)’in hesap, mizan, sırat vb. kıyamet hâllerine dair verdiği haberlerin mümkün ve sâbit olduğunu ifade etmiştir. Mutezile’nin üzerinden geçilmesinin mümkün olmadığından ve cehennem üzerinde uzatılmış bir köprü olup müminlere azap etmesi söz konusu olduğundan dolayı sıratı kabul etmeyip, cennet yolunu yahut apaçık bir yolu ifade edecek şekilde te’vil ettiklerini nakletmiş ve sıratın mümkün olmamasının ve zorluğunun söz konusu olmayacağını Allah’ın onu kolaylaştırmaya kâdir olduğunu beyân etmiştir. Hatta bundan dolayı bazılarının, şimşek hızıyla geçenlerin olacağını savunduklarını ifade etmiştir. Aynı şekilde Mutezile’nin, amellerin araz olup tartılmasının mümkün olmadığını, bunun bir faydasının da olamayacağını, bu durumun Allah için abes bir hâl olduğunu ileri sürerek mizânı kabul etmeyip Allah’ın adaletinin gerçekleşmesi şeklinde te’vil ettiklerini beyân etmiştir. Buna karşın Şârih, amellerin sayfalar üzerine yazılarak yahut sâlih amellerin nûrânî, kötü amellerin de maddî cisim hâline gelip tartılmaya elverişli bir hâlde tartılabileceğini savunmuştur. “*Allah hesabı çok çabuk görür*”<sup>199</sup> kelâm-ı ilâhîsi ve “*Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekin*” sözünden dolayı hesabın gerçekleşeceğini, dehşetli zaman

<sup>197</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 28b.

<sup>198</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 29a.

<sup>199</sup> el-Bakara, 2/202.

diliminde beklemek ve havz gibi diğer âhîret hâllerinin vuku bulacağını ortaya koymuştur.<sup>200</sup>

#### 2.1.3.4. Şefâat

Lügatte, “aracılık yapmak, vesile olmak, dua etmek” mânâlarına gelen şefâat terim olarak “Şefâat edenin, bir kimsenin herhangi bir menfaate erişebilmesi ya da zarardan kurtulabilmesi için yüksek bir makama yalvarıp istekte bulunması”<sup>201</sup> mânâsına geldiği görülmektedir. Leâlî Ahmed, şefâatin Eşarîlere göre “Tevbe edenin dışında günah işleyen kimseler için bağışlanma talep etmek” mânâsında olduğunu ifade etmiş ve ilgili tanım ve metinde zikri geçen “Şefâat hadisleri, vakitlere ve şahıslara göre genelleştirme yapılmadan oldukları gibi anlaşılmalıdır” ifadesine sâdık kalarak şefâatin şahıs ve vakitleri umûmîleştirmeyen, delillerle tevbe etmeyen günahkarlar için söz konusu olduğunu ortaya koymuştur. Leâlî, “Artık şefâatçilerin şefâati onlara fayda vermez”<sup>202</sup> âyetinde kâfirlerin şefâatten mahrum olduklarının belirtilmesi iman edenler için sâbit olmasını gerektirdiğini haber vermiş ve Hz. Peygamber’in “Şefâatim, ümmetinden büyük günah işleyenler için geçerlidir” sözünü şefâate delil olarak kullanmıştır.

Mutezile’nin ise affin sadece tevbe edenler için geçerli olduğunu düşündüklerinden dolayı şefâatin sadece cennette derecelerin yükselmesi hususunda olacağını ileri sürdüklerini ve “Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefâat kabul olunmaz”<sup>203</sup>, “Zalimlerin ne sıcak bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefâatçisi vardır”<sup>204</sup> âyeti celîlerini kendi görüşlerini desteklemek için delil olarak kullandıklarını belirtmiştir. Onların görüşlerini yukarıda da ifade edildiği üzere şefâatin nefyedildiği âyetlerin kâfirler için olduğunu ve “Hem kendinin hem de iman etmiş erkek ve kadınların günahları için bağışlanma dile!”<sup>205</sup> âyetinde tevbe etme şartı aranmaksızın mutlak olarak affin söz konusu olduğunu belirterek reddetmiştir. Diğer taraftan şefâatte tevbenin şart olması

<sup>200</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti ’n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 29a-29b.

<sup>201</sup> Akif Akay, *İslâm İnancında Şefâat*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 46-49.

<sup>202</sup> el-Müddessir, 74/48.

<sup>203</sup> el-Bakara, 2/48.

<sup>204</sup> el-Mü’min, 40/18.

<sup>205</sup> el-Muhammed, 47/19.

kabul edilse dahi çelişkinin ortadan kalkması için kâfire tahsis edileceğini beyân etmiştir. Müellifimiz şefâatin peygamberler ve sâlih kulların büyük günah işleyenlerden şefâati hak edenler için olduğunda ittifak edilmesinin yanında Eşarîler'e göre "*Hem kendinin hem de iman etmiş erkek ve kadınların günahları için bağışlanma dile!*"<sup>206</sup> âyetinden dolayı azabın düşmesi için de vuku bulacağını, Mutezile'ye göre ise sadece kişinin derecesinin yükselmesi için olduğunu ileri sürdüklerini nakletmiştir.<sup>207</sup>

### 2.1.3.5 Ceza ve Mükafat / Adalet ve Lütuf

Adalet "bir şeyi yerine koymak" olarak tarif edilirken, zulüm "bir şeyi, kendi yerinin dışında başka bir yere koymak" şeklinde tarif edilmiştir. Lütuf ise "yumuşaklık, hediye" gibi mânâlara gelmektedir. Leâlî Ahmed, Ehl-i Sünnet'in, mükafatın lütuf, cezanın adalet olduğunu ve hiçbir şeyin Allah için zorunlu olmayıp vaadini yerine getirdiğini savunduklarını nakletmiştir. Zira vaadinden ve vaîdinden dönmenin cumhura göre Allah hakkında muhal olduğunu, Eşarîler'den bazısına göre Allah'ın lütfu söz konusu olacağından dolayı vaîdinden dönmesinin caiz olduğunu beyân etmiştir. Mutezile'nin ceza ve mükafatın Allah'a vacip olduğunu, ceza ve mükafatın müşahedesi olmaksızın kişinin teklif meşakkatine katlanmasının zulüm olup Allah'ın bundan tenzih edilmesi gerektiğini iddia ettiklerini nakletmiş ve ilgili iddianın Allah'ın fiillerinin birtakım maksatlarla illetli olduğu kaidesine mebni olup, bu kaidenin geçersiz olduğunu ortaya koymuştur.

Temas edilen ifadelerle birlikte ne kadar çok olursa olsun insanların ibadetlerinin, nihyeti olmayan Allah'ın lütfunun bedeli olamayacağını, zira bir anlık nimetin şükrünün yerine getirilmesinin dahî mümkün olmadığını ifade etmiştir. Çünkü şükür de bir nimet olup bunun dahi yerine getirilemeyeceğini belirtmiştir. Bundan dolayı "Sabahı idrak etmek şükürdür" diyerek mükafatın sırf lütuf olduğunu ispat etmiştir.<sup>208</sup>

---

<sup>206</sup> el-Muhammed, 47/19.

<sup>207</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 31a-31b.

<sup>208</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 29b-30a.

### 2.1.3.6. Küfür, Şirk ve Büyük Günahın Affedilmesi

Leâlî Ahmed, kebâir kelimesinin [ıstılâhî anlamda] küfrün dışındaki şeyler için kullanıldığını ifade etmiştir. Şârih cumhurun, Allah Teâlâ'nın büyük günahlardan bazısını tevbesiz olarak affedeceğini, bazısını da ebedî olmaksızın cezalandıracağını savunduklarını, birtakım kimselerin de büyük günah işleyenlerin tevbe etmeseler dahi affedilmelerinin umut edildiğini ileri sürdüklerini nakletmiştir. “*Kim zerre kadar hayırlı bir amel işlerse bunun karşılığını görecektir*”<sup>209</sup> âyeti kerimesinde olduğu üzere imanın hayırlı bir amel olduğunu, “*Allah iman eden erkek ve kadınlara cennetleri vaad etmiştir*”<sup>210</sup> kelâmî ilâhîsinin mutlak mânâ ifade ettiğini ve ebedîliğin büyük bir ceza olup, bunun sadece küfrün cezası olacağını<sup>211</sup> ifade ederek onların görüşlerini geçersiz kılmıştır.

Âlimimiz, Mutezile'nin “*Kim Allah'a ve Resûlüne karşı gelirse, şüphesiz onlar için, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi vardır*”<sup>212</sup>, “*Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir*”<sup>213</sup> âyetlerine binaen tevbesiz bir şekilde bir kimsenin affedilmesinin imkansız olduğunu ileri sürdüklerini belirtmiştir. Ancak diğer âyetlerle meydana gelen çelişkinin giderilmesi için, temas edilen âyeti kerîmelerin kâfirler için söz konusu olduğu yahut ilgili fiili işlemeyi helal görenler hakkında olabileceği veya âyetlerde zikri geçen hulûd/ebedîlik ifadesinden kastedilenin uzun müddet mânâsına hamledilebilmesinin mümkün olduğundan dolayı Mutezile'nin delil olarak kullandıkları âyetlerin, bazı günahlara azap edilmesinin caiz olmasının,

<sup>209</sup> el-Zilzâl, 99/7.

<sup>210</sup> et-Tevbe, 9/72.

<sup>211</sup> “Ebedîliğin büyük bir ceza olup, bunun sadece küfrün cezası olacağını” şeklinde tercüme ettiğimiz kısım yazma eserde “ولأن الخلود أعظم فلا يكون جزاء للكفر” olarak geçmekte olup, hulûd/ebedîliğin küfür için cezâ olamayacağı mânâsına gelmekte, dolayısıyla sadece bu cümle ele alındığında kâfirin ebedî olarak cehennemde kalamayacağı düşüncesine varılabilmektedir. Ancak hem kelâmın siyâk sibâkı hem de Leâlî Ahmed'in bir önceki beyitteki ifadeleri onun bu düşüncede olmadığı ifade etmektedir. Zira ilgili cümle, iman eden bir kimsenin ebedî olarak cehennemde kalmamasının delili olarak zikredilmiştir. Dolayısıyla Allâh-u âlem kadıyla, Leâlî, ebedîliğin sadece küfür fiili için söz konusu olduğundan dolayı iman eden bir kimsenin böyle cezayı hak etmediğini ortaya koymak istemiştir. Diğer taraftan müellifimiz, anılan beyitten bir önceki beyitte cennet nimetinin ve cehennem azabının ebedî olduğunu ifade etmiş ve ilgili kısma ait minhumât kaydında bu beytin, cennetin nimetinin yok olacağını ve cehennem azabının inkitâyâ uğrayacağını iddia eden delâlette olan fırkaların görüşünün reddedilmesi için zikredildiğini beyân etmiştir. Bundan dolayı Leâlî kâfirin cehennemden kurtulmasının mümkün olmadığını ve cehennem azabının ebedî olduğunu ortaya koymuştur. Bahsi geçen cümlede ise [لا] edatı hataen zikredilmemiştir. Nitekim metinde diğer yerlerde birtakım ifadeler eksik olduğu gibi burada da [لا] edatı eksik kalmıştır. Cümlenin ifade edilmesi açısından en uygun formu ilgili edatın zikredilmesidir.

<sup>212</sup> el-Cin, 72/23.

<sup>213</sup> en-Nisâ, 4/93.

bütün büyük günahların tevbesiz bir şekilde affedilmesinin imkansız olmasını gerektirmeyeceğine delâleti mümkün olmadığını beyân etmiştir. Diğer taraftan Mutezile'nin tevbe eden kişinin tevbesinden sonra dahi azabı hak ettiğini, bundan dolayı af ve mağfiretle ilgili âyetlerin tevbe edenler için söz konusu olduğunu, bağışlanmanın tevbe eden günahkarlar için geçerli olacağını ileri sürmelerine karşın, aftan bahseden âyetlerin tevbe ile kayıtlanmayıp mutlak olduğundan dolayı onların görüşlerinin geçersiz olduğunu beyân etmiştir. Zira tevbe edilmesi hâlinde hiçbir günahın kalmayacağını da belirtmiştir.

Bahsi geçen mesele hakkında Leâlî, Mürcie'nin “*Şüphesiz bize, azabın yalanlayan ve yüz çevirenlere olacağı vahyolundu*”<sup>214</sup>, “*Sizi alevler saçan ateşe karşı uyardım. O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer*”<sup>215</sup> âyeti celîlerini ileri sürerek küçük ve büyük günahların mutlak olarak affedileceğini iddia ettiklerini aktarmış ve Allah'ın bir kavmi azap etmesinin, diğer kavimleri azap etmesini gerektirmeyeceğini beyân ederek onların görüşlerini reddetmiştir.<sup>216</sup>

Ayrıca Leâlî büyük günahın sayısı ve mânâsı hususundaki fikir ayrılığına da değinmiştir. Bazıları bunun, şirk, haksız bir şekilde birini öldürme, iftira, zina, savaştan kaçma, sihir, yetim malı yeme, ana-baba hakkı, Mescîd-i Haram'da cinayet olarak yedi tane olduğunu; bir kısım âlimlere göre mezkûr yedi fiil ve faiz olduğunu; diğerlerine göre zikredilenler ve bunlara ilaveten hırsızlık ve içki içmek olduğunu belirtmiştir. Bunlarla birlikte büyük günahı, “Zararı mezkûr fiiller gibi yahut onlardan daha fazla zararı olan fiiller” yahut “Tehdit edilen herhangi bir fiil” şeklinde tarif edenlerin bulunduğunu ifade etmiştir.

Şârih, Ehl-i Hakk'a göre büyük günah işleyen kimsenin, tasdiki geçerli olduğundan dolayı mümin, ameli imandan bir cüz gördükleri için Mutezile'ye göre ne mümin ne kâfir olmayıp, iki durum arasında bir konumda, başkalarına [Haricîlere] göre ise kâfir olduğunu zikretmiştir. Ayrıca Leâlî, İmam Mâlik'i, amelin imanın bir cüzü olduğunu ve fasıkın kâfir olduğunu müdafaa ettiğini söyleyip onu, buradaki Ehl-i Hakk ifadesinden istisna etmiştir.<sup>217</sup>

---

<sup>214</sup> et-Tâhâ, 20/48.

<sup>215</sup> el-Leyl, 92/14-16.

<sup>216</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 30b-31a.

<sup>217</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 31a.

Müellifimiz, bahsi geçen meseleyle ilgili olarak küfür ve şirkin aklen affedilebilmesi meselesini kaleme almıştır. Şirk ve küfrün kelâmcıların ekserisine göre azabın Allah Teâlâ'nın hakkı olup, azap etmemesinin mümkün olduğunu, dolayısıyla bunların affedilmesinin aklen caiz olup, “Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Ancak bunun dışındakileri bağışlayabilir”<sup>218</sup> lafz-ı celîlinden ve bu konuda icma olduğundan dolayı naklen imkansız olduğunu savunduklarını belirtmiştir. Bazılarına göre ise iyiyle kötünün birbirinden ayrıt edilmesini gerektiren hikmete aykırı olduğu ve kâfirin, Allah'tan başka varlığın hak olduğuna inandığından ve ilgili kimse hakkında bağışlanma talep edilmesinin kesinlikle mümkün olmadığı için aklen imkansız gördüklerini ifade etmiştir. Ancak iyinin önce, kötünün de sonra cennete girmesi yahut iyiye sonsuz dereceler verilip, kötü için böyle bir durumun vaki olmamasının caiz olduğundan dolayı onlar arasında fark olabileceğini ve Allah'ın ganî olduğunun ortaya koyulup, nimetlerinin izhar edilmesi söz konusu olabildiğinden dolayı da burada hikmetin olabileceğini ifade ederek anılan itirazlara cevap vermiştir.<sup>219</sup>

### 2.1.3.7. Cennetin ve Cehennemın Yaratıldığı ve Bekâsı

Leâlî Ahmed, “Muttakîler için hazırlanmıştır”<sup>220</sup>, “Kâfirler için hazırlanmıştır”<sup>221</sup> âyeti celîleleri ve Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın oradan çıkarılmalarından dolayı cennet ve cehennemın Ehl-i Sünnet âlimlerine ve Mutezile'nin reislerine göre yaratılmış olduğunu ifade etmiştir. İlgili lafızların gelecek mânâsına hamledilmelerinin, mecaz olup herhangi bir sebep olmaksızın kaidenin dışına çıkıldığını belirtmiştir. Allâh-u âlem Leâlî ilgili kaideden hem söz konusu husustaki nakilleri hem de lafzın, aykırı bir durum olmadığı sürece zâhirî üzere anlaşılmasını kastetmektedir. “İşte bu âhiret yurdu. Onu yeryüzünde haksız üstünlük kurmak ve bozgunculuk çıkarmak istemeyenler için hazırlamış bulunuyoruz”<sup>222</sup> âyeti kerimesinin şimdiki zaman yahut “O'nun vechi hariç her şey helak olacaktır”<sup>223</sup> kelâm-ı ilâhîsiyle anlaşılabilir kıyametle birlikte helak olduktan sonra yeniden yaratılması mânâsına hamledilmesi gerektiğini

<sup>218</sup> en-Nîsâ, 4/48.

<sup>219</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 31a.

<sup>220</sup> el-Âl-i İmrân, 3/133.

<sup>221</sup> el-Bakara, 2/24.

<sup>222</sup> el-Kasas, 28/83.

<sup>223</sup> el-Kasas, 28/133.

ifade ederek te'vil etmiştir. Felsefeciler ve bazı Mutezilî âlimlere göre onların hâlihazırda yaratılmadıklarını iddia ettiklerini nakletmiştir. Zira onlara göre, cennet ve cehennem yaratılmış olsa ya feleklerin bulunduğu âlemde yahut unsurlar âleminde ya da başka bir âlemde yaratılmalıdırlar. Ancak Leâlî, onların iddialarına tek tek cevap vermiştir. “Genişliği gökle yerin genişliği gibi”<sup>224</sup> âyeti celîlesinden dolayı, birinci durumda, âlemlerle onların birbirine girmesi söz konusu olacağı için geçersizdir. İkinci durumda ise tenasüh olacağından dolayı bu da batıldır. Üçüncü durumda ise boşluğun meydana geleceğinden dolayı bu da geçersizdir. Eser sahibi, onların anılan itirazlarının hepsinin kendi felsefi usullerine dayalı olduğunu ve bunları kabul etmediğini beyân ederek onların görüşlerini reddetmiştir.

Ayrıca Leâlî, kitâb ve sünnette ifade edildiğinden ve icmâ oluştuğundan dolayı cennet ve cehennem nimet ve azabının ebedî olduğunu ortaya koymuş ve bu durumun “O’nun vechi hariç her şey helak olacaktır”<sup>225</sup> lafz-ı celîliyle çelişmediği ifade etmiştir. Zira zikri geçen durumların aklen istisnâî duruma yahut ebediliğin tamamıyla helak olmama mânâsına gelip kıyamette meydana gelecek olan helak olmaya bağlı olduğunu ya da anılan âyetin mânâsını vâcib-i vücûdun varlığına nisbetle helak olmaları mümkün olanların kastedildiğine hamlederek te'vil etmiştir. Diğer taraftan âyetteki devamlılık ve muhtaç olmama hâliyle bir parçanın başka bir parçayla değişmesi mânâsına gelip helâkın ise tamamen yok olma mânâsında olduğunu, dolayısıyla helak ve muhtaç olmama hâlinin mezkûr iddiayı gerektirmediğini de belirtmiştir.<sup>226</sup>

### 2.1.3.8. Kabir Ehli İçin Yapılan Dualar

Leâlî, akaid ve kelâm metinlerinde olduğu gibi gereken şartları haiz olduğu hâllerde duanın ölüye fayda vereceğini söylemiştir. Bu duruma delil olarak şu nasları zikretmiştir: “Bana dua edin, duanızı kabul edeyim”<sup>227</sup>, “Rabbimize yalvara yakar ve gizlice dua edin”<sup>228</sup> “Yüz Müslüman, bir ölüye şefâat edip cenaze namazını kılarsa, Allah Teâlâ muhakkak o müminlerin şefâatini kabul ederek ölüyü affeder”<sup>229</sup>, “Dua belayı def

<sup>224</sup> el-Hadîd, 57/21.

<sup>225</sup> el-Kasas, 28/133.

<sup>226</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 30a-30b.

<sup>227</sup> el-Mü'min, 40/60.

<sup>228</sup> el-Â'râf, 7/55.

<sup>229</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 21/315.



eder”<sup>230</sup>, “*Sadaka Allah’ın gazabını söndürür.*”<sup>231</sup> Mutezile’nin mukadderâtın ilâhî olup her gün geldiğini ve bundan dolayı duaya ihtiyaç olmayıp, bunun ölüye herhangi bir tesirinin söz konusu olmadığını ileri sürdüklerini nakletmiştir. Eşyanın sebeplere bağlı olduğunu, duanın da sebep olmasının caiz olduğunu belirterek onların görüşlerini reddetmiştir. Ayrıca söz konusu meselenin, büyük günah işleyenlerin bağışlanmasını ispat ettiğini ve bu mesele bağlamında Mutezile’nin görüşünü reddettiğini beyân etmiştir.<sup>232</sup>

### 2.1.3.9. İman Meseleleri

#### İmanın Tanımı

Lügatte “Kalbin rahata erip korkmaması, emniyet altında olmak, güvenmek”<sup>233</sup> mânâlarına gelen iman kelimesi mezheplere göre farklı şekilde yorumlanmıştır. Leâli Ahmed, söz konusu görüşler hakkında yeterli bilgi verdiği için onun ifadelerini zikretmekle iktifâ edeceğiz. Eser sahibi, İmam Mâturîdî ve ona uyan kelâmcıların cumhuruna göre imanın, peygamberin getirdiklerine tasdik ve izân olup ikrarın Müslüman hükümlerinin uygulanabilmesi için şart olduğunu; İmam-ı Âzam, Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî’ye (ö.493/1100) göre tasdik ve ikrar olduğunu, tasdikin düşmeyi kabul etmeyip ikrarın ikrah anında düşebileceğini savunduklarını nakletmiştir. Bazılarına göre ise sadece ikrar olduğunu aktarır, “*Münâfiklar muhakkak yalancılardır*”<sup>234</sup>, “*İnsanlardan bazıları da vardır ki, iman etmedikleri halde “Allah’a ve ahiret gününe inandık” derler*”<sup>235</sup> âyetiyle onların görüşlerini reddetmiştir. Mutezile ve bazı hadis ehline göre de tasdik, ikrar ve amel olduğunu ve onların ameli imanın aslından kabul ettiklerinden dolayı fâsıkın kâfir olduğunu iddia ettiklerini haber vermiştir. Şâfi mezhebine göre de amel, imanın cüzü olsa dahi, ameli terk eden kişinin kâfir olmayacağını, zira buradaki cüzden kastedilenin imanın aslından olmayıp

<sup>230</sup> Sehâvî, *el-Makâsîdül-Hasene*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, 1985), 1/344.

<sup>231</sup> Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, 1990), 3/657; Muhammed b. Hibbân, *Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 8/103.

<sup>232</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 31b-32a.

<sup>233</sup> İbrahim Mustafa, *Mu'cemu'l-vasît*, 56.

<sup>234</sup> el-Münâfikûn, 63/1.

<sup>235</sup> el-Bakara, 2/8.

kemâlerinden olduğunu savunduklarını belirtmiştir.

### **İmanda Artma ve Eksilme**

İmanda artma ve eksilme meselesi imanın tarifıyla ilgilidir. Ameli imandan bir cüz olarak kabul edenlerin, imanda hakîkî mânâda eksilme olacağını iddia ettikleri, amelin imanın bir cüzü olmadığını savunanların ise imanda artma ve eksilmenin söz konusu olamayacağını ileri sürdükleri bilinmektedir. Dolayısıyla ameli imanın bir cüzü olarak kabul eden Harîcîler ve Mutezile'nin imanın hakîkî anlamda artacağını müdafaa ettikleri gözlenmektedir. Mâtürîdîler, tasdiki ön plana çıkararak imanda artma ve eksilme olmadığını savunurken, Eşarîler, imanın icabı ve tezahürü olan ibadetleri ön plana çıkararak imanda artma ve eksilmenin olduğunu müdafaa etmişlerdir. Her iki mezhebin görüşleri detaylı bir şekilde incelendiğinde imanın vasfında kuvvetlenme ve zayıflamanın olabileceği ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla her iki mezhebin de imanda hakîkî mânâda artma ve eksilme olmadığı noktasında birlik içerisinde oldukları görülmektedir.<sup>236</sup>

Leâlî, izâh ettiğimiz mesele hakkında imanın hakikatının tasdik olduğunu kabul eden Ehl-i Sünnet kelimcilerinin ve sadece ikrar olduğunu ileri süren Mürcie ve Kerrâmiyye'ye göre imanda artma ve eksilme olmadığını müdafaa ettiklerini haber vermiştir. Zira tasdik ve ikrarda artma ve eksilme gibi bir değişiklik söz konusu olamaz. Onlara göre imanın arttığını ifade eden âyetlerin, imanın vasfının salih amellerle kuvvetlenmesi ve zayıflaması mânâsına gelebileceğini ifade etmiştir.<sup>237</sup>

### **Kişinin Küfrüne Delâlet Eden Hâller**

Klasik kelâm metinlerinde bir kimsenin Allah'ı, peygamberi ve onun getirdiklerini tasdik ettiği halde kendisinde İslâm'ın hükümlerini tekzip yahut inkar ettiğine dair bir durumun sâdır olması hâlinde onun kâfir sayılacağını zikredildiği görülmektedir. Meselâ bir kimsenin Allah resulünü tasdik edip bunu ikrar ettiği halde

---

<sup>236</sup>Detaylı bilgi için bk. Mustafa Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 90-98.

<sup>237</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 32a-32b.

hiçbir baskı olmaksızın kendi rızasıyla zünnar bağlaması yahut puta secde etmesi durumunda onun kâfir olacağına hükmedilmiştir.<sup>238</sup>

Leâli Ahmed, iman sahibi bir kimsenin herhangi bir zarûret olmaksızın küfür âletlerinden olan bir şeyi yapmasının, onun kâfir olduğunun delili olduğunu beyân etmiştir. Zira söz konusu durumun kişinin küfre razı olmasını gerektirdiğini, küfre rıza göstermenin ittifakla küfür olduğunu ifade etmiştir. Temas edilen görüşü Hz. Peygamber'in "*Kim bir kavme benzemeye çalışırsa, o da onlardandır*" kavliyle desteklemiştir.

### **İman ve İslâm**

Lügatte, imân daha önce zikrettiğimiz üzere "güvenmek, emniyet altında olmak" mânâlarına gelirken, İslâm "teslim olmak, iz'an ve itaatla boyun eğmek" mânâlarına gelmektedir. Eşarîler'in, imânın tasdikle ilgili olduğunu, İslâm'ın ise emir ve yasaklarla bağlantılı olarak farklı mânâlara geldiğini ifade ettiklerini, Mâtürîdîler'in ise imanın tasdik mânâsında olup İslâm'ın kişinin kendisini tamamıyla Allah'a teslim ederek bunu dış dünyaya yansıtması mânâsına geldiğini savundukları bilinmektedir. Dolayısıyla iman ve İslâm hakikî mânâları açısından aynı olup biri işin iç yüzünü diğeri ise işin dış yüzünü yansıtmaktadır. Ayrıca onlara göre, bunlar hüküm açısından ayrı düşünülemez ve bu ikisi birbirinden ayrı kabul edilemez. Temas edilen görüşler zahiren çelişiyor gibi gözükse de İmam Eşarî'nin İslâmı imanı da içine alan bir daireye benzetmesi onlar arasında yakınlığın olduğunu ortaya koyduğu görülmektedir.<sup>239</sup>

Leâli Ahmed, imân ve İslâm kavramlarının, kabul etmek ve boyun eğmek mânâlarına gelip ikisinin farklı hükme sahip olmadıklarından dolayı cumhura göre mefhum açısından aynı mânâyâ sahip olduklarını ifade etmiştir. Diğer taraftan başka yerde, onların zâtı itibariyle aynı, fakat imanın batınî olarak boyun eğme, İslâmın zâhirî olarak teslim olma mânâsına sahip olduğunu ve nisbet açısından farklı olduklarını belirtmiştir.<sup>240</sup> Ayrıca cumhurun, ne şeriatte ne de örfte bir kişinin iman edip de Müslüman olmamasının söz konusu olmadığını ve her iman edenin Müslüman olduğunu ileri sürdüklerini aktarmıştır. Bazılarına göre ise ikisinin örf ve kullanım açısından farklı

<sup>238</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-akîdeti'n-Nesefiyye*, 301; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 3/632.

<sup>239</sup> Detaylı bilgi için bk. Mustafa Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*, 98-105.

<sup>240</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 17b-18a.

olduklarını müdafaa ettiklerini nakletmiştir. Zira onlara göre imanın bâtinî olarak boyun eğmek, İslâm'ın ise emredilen fiili yerine getirip yasaklardan kaçarak zâhirî açıdan teslim olmak mânâlarında olduğunu beyân etmiştir. Leâlî Ahmed'in naklettiği görüş sahiplerinin Eşarîler'in olması kuvvetle muhtemeldir. Mutezile ise cümle içerisinde ikisinden her birinin diğerine atfedilmesi onlar arasında farklılığın olmasını gerektireceğinden ve “*Bedevîler “iman ettik” dediler. Onlar de ki; “Siz iman etmediniz. Fakat “Teslim olduk” deyin*”<sup>241</sup> âyeti celîlesinden dolayı iman ve İslâm'ın farklı olduklarını ileri sürmüşlerdir. Leâlî Ahmed, iman ve İslâm'ın ve değişiklik olduğuna delâlet eden her lafzın nisbet açısından değişik olabileceğini ve onların birbirlerine atfedilmesinin bir öncekini izâh etmek için (yani atf-ı tefsir) olabileceğini ifade ederek onların görüşlerini reddetmiştir.<sup>242</sup>

### **Mukallidin İmanı**

Lügatte “bir şeyi başkasının boynuna takmak”<sup>243</sup> mânâsına gelen taklid, terim olarak “Delil olmaksızın peygamberin dışındaki bir kimsenin sözünü benimsemek” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>244</sup> Ehl-i Sünnet âlimlerinin ekserîsi mukallidin imanını kabul ederken İmam Eşarî ve bazılarının, taklid ederek iman eden kişinin küfürden kurtulduğunu, ancak kâmil mânâda bir imana sahip olmadığından dolayı mümin ismini hak etmediğini savunduğu bilinmektedir. Aslında onun ilgili mesele hakkındaki sözleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde nazar ve istidlali terk ettiğinden dolayı onun, asî bir mümin olduğunu ifade etmek istediği gözlenmektedir. Mutezile'den bazıları da mukallidin imanının sahih olmayıp kâfir olduğunu, bazıları da fasık olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>245</sup>

Leâlî Ahmed, mukallidi “Peygamberin getirdiği ve haber verdiği her şeyi detaylı bir şekilde istidlal etmeye kişinin gücünün yetmeyip, icmâlî olarak bilmekle iktifâ etmesidir” şeklinde tarif etmiştir. Kelâmcıların cumhurunun ve fakihlerin mukallidin imanının sahih olup kendisi hakkında şerî hükümlerin geçerli olacağını, ancak kendisine

---

<sup>241</sup> el-Hucurât, 49/14.

<sup>242</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 32b.

<sup>243</sup> İbrâhim Mustafa, *Mu'cemu'l-vasît*, 807.

<sup>244</sup> Muhammed Ahmed Kenan, *Câmiu'l-leâlî Şerhu bedi'l-Emâlî* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 211.

<sup>245</sup> Detyalı bilgi için bk. Es-Sâbûnî, *el-Kifâye ve'l-hidâye*, 357-361; Bağdâdî, *Usûliddin*, 382-384; Taftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 452-457.

vacip olan istidlali terk ettiği için âsî olduğunu savunduklarını nakletmiştir.<sup>246</sup>

### **İmanda İstisnâ**

İmanda istisna meselesi, kişinin iman ettiğini söylerken “Ben müminim inşallah” demesinin caiz olup olmamasıdır. Bu mesele hakkında Mâturîdîler’in, bir kişinin imanına istisna kelimesini dahil etmesinin, onun imanında şüphe ettiğini vehmettirdiğinden dolayı bunun caiz olmadığını ileri sürdükleri gözlenmektedir. Zira iman, şüphe kabul etmeyen bir husus olup, kişi iman ettiğini kesin olarak bilmektedir. Meşiet, meydana gelmesi bilgi dahilinde olmayan hâller için söz konusu olup, burada bir şüphe olmadığından dolayı imanla birlikte kullanılması uygun değildir. Eşarîler ise kişinin vefât hâlinde iman üzere ölüp ölmeyeceğine dair bilgisi olmayıp, muallak bir durum olduğundan dolayı imanda istisna yapılmasının caiz olduğu görüşüne meyletmişlerdir. Ancak mezkûr mesele hakkında Mâturîdîler’in hassasiyeti imana şüphe eden bir halin karışmamasını istemeleridir. Ayrıca bu alışkanlık, şeytanın musallat olduğu vefat hâlinde dahi devam edebileceği endişesinden dolayı bunun tehlikeli olduğunu beyân etmişlerdir.<sup>247</sup>

Leâli Ahmed, zâhir olan hususlarda şüphe etmenin küfür olduğunu ve bir kimsenin “Ben Allah’tan sakınan zâhid bir kimseyim” dediği gibi imanın yakinî bir durum olmasından dolayı imanda şüphe edilemeyeceğini, dolayısıyla imanda istisnanın caiz olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca edep açısından Allah’ın iradesine bağlamak yahut imanın devamı ve akıbet açısından kişinin hâlinin kesin olarak bilinemediği, Allah’ın ismini anmakla bereketlenmeyi murad etmek gibi zâhirî hâllerin aksi bir durum kastedilse dahi bunun caiz olmadığını ve sahabe ve tabiînin ekserîsinin bu görüşte olduğunu nakletmiştir. Bazı muhakkiklere göre de kurtuluşa erdiren imanın Allah’ın meşietine bağlı olduğundan dolayı “Ben müminim” denilmesinin caiz olduğunu savunduklarını zikretmiştir.<sup>248</sup>

### **Marifetullâh**

Yaratıcının varlığının bilinmesi meselesi, aklın hüsn ve kubhu bilip-bilmemesi

<sup>246</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 32b-33a.

<sup>247</sup> Kemal İbn Ebî Şerif, *el-Müsâmere bi-şerhi 'l-Müsâyere*, 319-321; Bağdâdî, *Usûliddin*, 378-379.

<sup>248</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 33b.

meselesiyle bağlantılıdır. Aklın mutlak olarak iyiyi ve kötüyü bileceğini iddia eden Mutezile'ye göre akıl hem Allah'ın varlığını hem de şeriatı bilir, aklın bazı şeyleri bilebileceğini savunan Mâturîdîler'e göre akıl, Allah'ın varlığını bulabilir, aklın iyiyi ve kötüyü şeriat olmadan bilemeyeceğini müdafaa eden Eşarîler'e göre ise şeriat olmadan Allah'ın varlığı bilinemez.<sup>249</sup>

Leâlî Ahmed, Ebû Hanîfe'ye göre kendisine davet ulaşmayan ve fakat âfâkî ve enfüsî delillerle O'nun varlığını düşünmeye müddeti olan akıl sahibi bir kimsenin Allah'ı tanımamasının özür olmadığını ifade etmiştir. Zira Ebû Hanîfe'ye göre yaratıcıyı bilmenin akılla bilinebilen işlerden olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Leâlî, yaratıcının varlığı hususunda düşünüp hakka ulaşamayan ve düşünmeyen kimsenin bu hususta özrü olmadığını ortaya koymuştur. Şeriatın hükümleri hususunda ise ilgili kişinin mazur olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte akıl baliğ olmayan müşriklerin çocuklarının, kelâmcıların cumhuruna göre babaları gibi muamele edileceğini, bazılarına göre Allah'ın ilminde yaşaması hâlinde iman edecek olan cennete, iman etmeyecek olanın cehenneme gideceğini, Mutezile'ye göre cennette hizmetçi olacağını nakletmiştir.<sup>250</sup>

### **İbâhiye'nin Görüşünün Reddi**

Lügatte “açıklamak, serbest bırakmak” mânâlarına gelen ibâha kelimesinin, ilâhî emir ve yasakların bağlayıcılığını şeriatte yeri olmayan birtakım hususlara binaen mübah gören kimseleri ifade eden çatı kavram olarak kullanıldığı görülmektedir.<sup>251</sup> Leâlî Ahmed, onlardan bazılarının “Bir kişi muhabbet ve temizlik hususunda nihai dereceye ulaştığında, emir ve yasak olan fiillerden sorumlu olmaz ve bundan sonra büyük günahlar ona zarar vermez” dediklerini bazılarının da “Kişi bu mertebeye ulaştığında zâhirî ibadetlerin hükmü kendisi için geçerli olmaz ve sadece kalbî ibadet olan tefekkür vacip olur” görüşünde olduklarını nakletmiştir. Eser sahibi, teklif âyetlerine ve müçtehitlerin icmâsına aykırı olduğundan dolayı onların ilgili görüşlerini reddedip, bunun küfür ve delalet olduğunu ifade etmiştir. Diğer taraftan insanlar arasında Allah'a en sevimli olan kulların, peygamberler olmasına rağmen onların

<sup>249</sup> Detaylı bilgi için bk. Abdullatif el-Harputi, *Kelâm İlmine Giriş*, çev. Fikret Karaman, 187-188.

<sup>250</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 33a.

<sup>251</sup> Detaylı bilgi için bk. Hasan Onat, “İbâhiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mayıs 2022).

sorumluluklarının daha mühim ve daha fazla olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'in "Allah bir kulunu sevdiğinde, işlediği günah kendisine zarar vermez" ifadesinin Allah'ın ilgili kulunu günahlardan koruması mânâsına geldiğini beyân etmiştir.<sup>252</sup>

### **Müçtehidin Hata Etmesi**

Leâlî Ahmed, kelâmcıların çoğunun ve fakihlerin müçtehidin içtihadında hem hata hem de isabet edebileceğini savunduklarını ifade etmiştir. Onların "*Süleyman'ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık*"<sup>253</sup> âyetini delil getirip "Her müçtehidin doğruya isabet etmesi söz konusu olsaydı Hz. Süleyman'ın ilgili hususu iyi bir şekilde anlamasını sağlamanın bir anlamı olmazdı" dediklerini ve Hz. Peygamber'in "*Eğer içtihadında isabet edersen on sevap, edemezsen beş sevap vardır*" ifadesini de kendi görüşlerini desteklemek için zikrettiklerini haber vermiştir. Mutezile ve Eşarîler'den bazısının müçtehidlerin hakka isabet etmelerinin zorunlu olduğundan dolayı müçtehidin daima hakka isabet ettiğini ve her müçtehidin içtihadının hak olduğunu müdafaa ettiklerini nakletmiştir. Leâlî, müçtehidin isabet etmesinin vacip olmayıp, onlar hakkında zorunlu olan hususun ilgili meseleyi çözmek için gayretlerini sarf edip dikkatlerini vermeleri olduğunu ve bundan dolayı onların hatalarının affedilebileceğini savunmuştur.<sup>254</sup>

### **Şeytan ve Yezîd'e Lanet Etmek**

Lügatte "kovmak, uzaklaştırmak, iyilik ve faydadan mahrum bırakmak" mânâlarına gelen lanet kelimesi, terim olarak Allah'ın, bağış ve merhametinden uzak kalmayı ifade etmektedir.<sup>255</sup> Âlimler, lanetin bir kimsenin Allah'ın rahmetinden uzaklaştırmasını istemek olduğundan dolayı lanet etmenin caiz olmadığı hususunda birlik içerisindeyler. Dolayısıyla ister kâfir olsun, ister mümin olsun son hâli

<sup>252</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 33a.

<sup>253</sup> İlgili âyetin tamamı: "Dâvûd'u ve Süleyman'ı da an. Bir zamanlar, (zarar görmüş) bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başı boş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz de onların hükmüne tanık idik. Süleyman'ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık. Her birine de hükmetme yeteneği ve ilim verdik. Kuşları ve tesbih eden dağları da Dâvûd'un buyruğu altına soktuk. Bunları yapan bizdik." el-Enbiyâ, 21/78-79.

<sup>254</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 33a-33b.

<sup>255</sup> Bekir Topaloğlu & İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 196.

bilinmeyen kişiye lanet etmek caiz olmayıp, sadece şeytan ve Ebû Cehîl’de olduğu gibi küfrü nas ile sâbit olan kimselere lanet etmenin caiz olduğunu beyân etmişlerdir. Bununla birlikte şahsî olmayıp, zâlim ve saç ektirende olduğu gibi nitelik ifade ederek lanet etmenin caiz olacağını da zikretmişlerdir. Yezid hakkında ise bazıları lanet edilmesi gerektiğini, diğerleri bir mümine lanetin yakışmayacağından dolayı lanet etmemenin daha uygun olduğunu, bir kısmı da lanet edilmemesi gerektiğini ileri sürmüştür. Âlimler arasındaki söz konusu ihtilaf, onun, Hz. Hüseyin’i öldürüp öldürmediğine yahut buna rıza göstermesine dair rivayet farklılıklarından kaynaklanmaktadır.<sup>256</sup>

Leâli Ahmed, kimsenin başkasına lanet etmekle emredilmediğini, ancak şeytana lanet edilmesinin mübah olduğunu ifade etmiş ve iman edenler gibi lanet edilmesinin mübah olmadığı kimselere rahmetten uzaklaşma mânâsında lanet etmenin caiz olmayıp, isyan mânâsında lanet etmenin caiz olduğunu beyân etmiştir. Yezid’in şeytandan daha uğursuz olmadığından dolayı ona lanet edilmemesi gerektiğini ve bu konuda sukût edilmesinin uygun olacağını ve bir Müslümanın lanet etmekle anılmasının hoş olmadığını savunmuştur. Ayrıca tercih edilen görüşe göre ehl-i kibleye lanet edilmesinin yasak olduğundan dolayı ona lanet etmenin gerekmediğini ileri sürmüştür. Hz. Peygamber’in “*Ashabım hakkında Allah’tan korkun. Onları benden sonra onları hedef edinmeyin. Kim ki, onları severse bana olan muhabbetinden sever. Kim de onlara buğz ederse bana buğz etmiş demektir*”, “*Ashabıma sövmeyin. Sizden birisi Uhud dağı kadar altın infak etse onlardan birinin sadaka olarak verdiği ne bir müdd ne de onun yarısına ulaşamaz*” ifadelerinden dolayı düşmanlarının Hz. Muaviye ve ona uyanlara lanet edildiğine dair âlimlerimizden herhangi bir nakil gelmediğini belirtmiştir.<sup>257</sup>

### 2.1.3.10. İmâmet Bahsi

#### İmamın Lüzûmu

Lügatte “lider, önder” mânâsına gelen imam/imamet kelimesi “Allah’ın halifesi olan peygambere niyabeten din ve dünya işlerinde yapılan genel bir liderliktir. Hükümlerin uygulanması, hadlerin ikame edilmesi, orduların hazırlanması, Cuma ve

<sup>256</sup> Kenan, *Câmiu’l-Leâli*, 255-256.

<sup>257</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasideti’n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 33b-34a.



bayram namazlarının edası için imamlar ve hatiplerin atanması gibi şerî ve dünyevî işlerin yerine getirilmesi için imamın tayin edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>258</sup> Leâli Ahmed, Eşârlere göre şerî bakımdan ümmetin imam tayin etmesinin vâcip olduğunu, Mutezile'ye göre ümmetin başına gelen zararın giderilmesinin aklen zorunlu olduğundan dolayı ümmetin imam tayin etmesinin aklî gereklilikle vûcûbunu, bazılarına göre hem akıl hem de nakil açısından zorunlu olduğunu, İmamiyye'ye göre Allah'a vacip olduğunu benimsediklerini nakletmiştir.<sup>259</sup>

### **Hulefâ-i Râşidîn'in İmameti**

Leâli Ahmed'in, hilafet sırasını Ehl-i Sünnet'in kabulüne muvafık olarak zikrettiği görülmektedir. Eser sahibi, Hz. Peygamber'in namazda imamlığa geçirmesi gibi üstü kapalı bir şekilde ve "*Bana kağıt ve kalem getirin, iki kişinin ihtilafa düşmeyeceği bir yazı yazayım*" hâdisinde olduğu gibi açık bir şekilde Hz. Ebû Bekir'i işaret etmesini, onun sahabeler arasından en büyüğü olmasını ve sahabe ve diğerlerinin icmâ etmesini delil getirerek Hz. Ebû Bekir'in ilk halife olduğunu belirtmiştir.

Hz. Ebû Bekir'in imametinden sonra onun Hz. Ömer'i geçirmesini ve Hz. Ömer'in de halifenin tayin edilmesi için bir şûrâ oluşturduğunu nakletmiş ve bunların Hz. Osman, Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652), Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656), Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) ve Talhâ b. Ubeydullah (ö. 36/656) olduğunu haber vermiştir. Hz. Ömer'den sonra şûrâdan beş kişinin hilafet işini Hz. Osman'a havale ettiklerini ve hepsinin ona razı olarak biat ettiklerini nakletmiştir. Ardından sahabelerin hilafet işinde istişare edip Hz. Ali'yi seçtiklerini ve ona biat ettiklerini aktarmıştır. Leâli Hz. Ali'nin hilafet seçiminde ona biat etmeyen ve Şam halkını toplayıp Hz. Ali'yle savaşan Hz. Muaviye'nin (ö. 60/680) ve Yezid'in oğlu Mervan'ın insanları zorla kendisine biat ettirmesinde hatalı olduklarına temas etmiştir.<sup>260</sup>

## **2.2. Leâli Ahmed'in İtikâdî Mezhebi**

Leâli Ahmed kaleme aldığı bu eserde Mutezile, Şia, Hâricîler ve felsefeciler gibi fırka ve akımları karşısına almıştır. Dolayısıyla ne felsefî ne de imânî meselelerde Ehl-i

<sup>258</sup> Detaylı bilgi için bk. Abdullatif el-Harputi, *Kelâm İlmine Giriş*, çev. Fikret Karaman, 267-270.

<sup>259</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 34a.

<sup>260</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nüniyye* (Laleli, 3713/1), 34a-34b.

Sünnet çizgisinin dışına çıkmadığı görülmektedir. Ehl-i Sünnet'in dışındaki mezhep ve akımların görüşlerini kabul etmediği, onların karşısında dururken Ehl-i Sünnet içerisinde ise genel mânâda Hanefî – Mâturîdî izâhları kabul ettiği, bazen Eşarî anlayışın görüşlerine meylettği, bazen de sadece görüşleri nakledip tercih ettiği görüşü belirtmediği görülmektedir. Ancak bazı meselelerde Eşarîler'in görüşünü kabul etmesi, onun Hanefî – Mâturîdî bir âlim olarak değerlendirilmesine engel teşkil etmediği düşünülmektedir. Ayrıca Leâlî Ahmed'in sadece bir mezhebin görüşünü benimsemeyip yeri geldiğinde Eşarîler'in görüşlerini tercih etmesi onun meseleleri objektif olarak değerlendirdiğini ortaya koymaktadır.

Şârihin, tekvin sıfatının diğer sıfatlar gibi hakîkî sıfat olarak benimsemesi<sup>261</sup>, Allah'ın fiillerinde hikmetin gerekli olduğunu belirtmesi<sup>262</sup>, müçtehidin hem hata hem de isabet edebileceğini savunması<sup>263</sup>, imanda artma ve eksilmenin söz konusu olamayacağını müdafaa etmesi<sup>264</sup>, resûl ve nebî kavramlarını<sup>265</sup> Mâturîdî mezhebine göre tarif etmesi, onun Mâturîdî bir âlim olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Mâturîdîler'in küfrün bağışlanmasının hikmete aykırı olduğu düşüncelerini eleştirerek Eşarîler'in görüşünü savunmuştur.<sup>266</sup> Temas edilen bahislerin haricinde şefâat mevzuunda büyük günah işleyene şefâat edilmesi noktasında ittifak olduğunu, ancak bununla birlikte Eşarîler'e göre azabın düşmesi için de şefâat edileceğini belirtmiş, fakat bu hususta görüşünü beyân etmemiştir.<sup>267</sup>

### 2.3. Leâlî Ahmed'in Ehl-i Bidat'a Karşı Tavrı

Bu başlık altında Leâlî Ahmed'in hangi mezhepleri hak, hangilerini hakkın karşısında kabul ettiğini, Ehl-i Hakk ifadesinin hangi kesimleri kapsadığını, hangi görüşlerin küfür olabileceğini ileri sürdüğünü ve bu görüş sahiplerine karşı üslubunu ortaya koymaya çalışacağız. Müellif, metinde Ehl-i Hakk, Ehl-i Sünnet ve fırak-ı dâlle kavramlarını kullanmaktadır. Kur'ân'ın hâdis olduğunu savunanları<sup>268</sup> ve kerameti inkar

<sup>261</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 20a.

<sup>262</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 23b.

<sup>263</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 33a-33b.

<sup>264</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 32b.

<sup>265</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 32b.

<sup>266</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 30a.

<sup>267</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 31a-31b.

<sup>268</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 17a.

edenleri<sup>269</sup> fırak-ı dâlle içerisinde değerlendirmiştir. Bundan dolayı Mutezile'yi hakkında karşısında nitelediği sonucuna ulaşabilmekteyiz.

Ayrıca “Biz şöyle deriz” diyerek, şefâat<sup>270</sup>, ölümlere ve yaşayanlara duanın fayda vermesi<sup>271</sup> konusunda Mutezile'nin ve büyük günahın affedilmesi meselesinde hem Mutezile hem de Mürcie'nin görüşlerini reddetmiştir.<sup>272</sup> İmanın mahiyeti hakkında herhangi bir isme atıfta bulunmaksızın Mürcie ve Kerrâmiyye'nin sadece dil ile ikrar görüşünü benimsediklerini ifade etmiş, ardından onların görüşlerini reddetmiştir.<sup>273</sup> Aynı şekilde Felsefecileri de Ehl-i Hakk ifadesinin karşıtı olarak değerlendirmiştir. Nitekim Ehl-i Hakk'a göre cennet ve cehennem yaratıldığını ifade ederken felsefecilere göre yaratılmadıklarını belirtmiş ve onların görüşlerine karşı çıkmıştır.<sup>274</sup> Velîlik mertebesine ulaşan kimseden emir ve yasakların düştüğünü savunan İbâhîler'in görüşlerini reddetmiş ve bunun küfür olduğunu belirterek onların İslâm dairesinin dışında değerlendirilmesi gerektiğini beyân etmiştir.<sup>275</sup>

Burada değinmememiz gereken bir husus vardır ki; o da bazı yerlerde “şöyle deriz” diyerek Eşarîliği de karşısına almasıdır. Ancak buradan Eşarîliği Ehl-i Sünnet'in dışında bir ekol olarak kabul edildiği anlaşılmalıdır. Zira hem İmam Eşarî'yi hem de Eşarîliği Ehl-i sünnet / Ehl-i Hakk içerisinde değerlendirdiği yerler bulunmaktadır. Leâli, Ehl-i Hakk'a göre mükafatın lütf, cezanın adalet olduğunu ve Allah'a hiçbir şeyin vacip olmadığını, ancak onlara göre bu konuda Allah'ın vaadi olup vaadinden dönmesinin imkansız olduğunu belirttikten sonra vaiddinden dönmesinin bazı Eşarîlere göre caiz olduğunu ifade ederek istisna etmesi, Eşarîleri ilk kısımda (mükafatın lütf, cezanın adalet olduğu) Ehl-i Hakk içerisinde değerlendiğini ortaya koymaktadır.<sup>276</sup> Dolayısıyla Ehl-i Sünnet içerisinde değerlendirdiği Eşarîler'i karşısına alması Hanefî – Mâturîdî çizgiyi benimseyip bunların karşısında zikretmesi olarak anlaşılabilir.

<sup>269</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 27b.

<sup>270</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 31a-31b.

<sup>271</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 31b-32a.

<sup>272</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 30b-31a.

<sup>273</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 32a.

<sup>274</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 30a-30b.

<sup>275</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 33a.

<sup>276</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 29b-30a.

## 2.4. Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye'nin Kaynakları

Leâlî Ahmed, İslâm dünyasında itikâdî mezheplerin oluşup teşekkül ettiği, mezhebî kimliklerin belirgin hâle geldiği, mezhepler, dinler ve akımların birbirlerinin görüşlerinden haberdar olduğu, karşıt görüşlü mezheplerin ve akımların birbirlerini sert üslupla eleştirdiği anlayışın genel mânâda geride bırakıldığı bir dönemde yaşamıştır. Leâlî Ahmed'in hayatı, yetiştiği ortam, geçirdiği ilmî serüven, talebelik dönemi, hocaları, bağlantıları, ilmî ilişkileri hakkında net olarak bilgiye sahip değiliz. Ancak telif ettiği eserlerden, özellikle de *Kasîde-i Nûniyye* şerhinden onun, temas ettiğimiz gelişimlere uygun bir şekilde yetiştiği, kendisinden önceki ilmî birikimden haberdar olduğu kanısına varmaktayız. Leâlî Ahmed'in kaynakları arasında *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* eserini incelediğimizde metindeki kapalılığı açmak için Buharî (m. 194/810) ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahih*'lerine değinmesini bir kenara bırakırsak, herhangi bir metne, kitaba atıfta bulunmadığı görülmektedir. Müellifimiz, konu bağlamında âyet ve hadislerle değinmiş ve zaman zaman Arap dilindeki ifadeleri kaynak olarak kullanmıştır. O ilgili eserinde mesele bağlamında âlimlerin ve mezheplerin görüşlerine değinmiştir. Dolayısıyla burada Leâlî'nin *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* eserini kaleme alırken hangi âlimlere ve mezheplere atıfta bulunduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

### 2.4.1. Mezhepler, Akımlar ve Dinler

Leâlî Ahmed, Hristiyanlar, Dehrîler, Ehl-i Sünnet ve Müslümanlar arasında ortaya çıkan Mutezile, Şia, Havâric, Mürcie, Cebriyye, Haşeviyye, Eşariyye, Mâverâunnehir âlimleri, Hanefîler, Şâfiîler, Hanbelîlere, Muhaddisler (yani Ehl-i Hadîs), Sûfiler ve İlâhiyyûn ve Tabîiyyûn başta olmak üzere felsefecilerin görüşlerini nakletmiştir. Şimdi sırasıyla Leâlî Ahmed'in atıfta bulunduğu mezheplerin ve dinlerin görüşlerini naklettiği şekliyle ele almaya çalışalım:

**Ehl-i Sünnet:** Müellif, Ehl-i Sünnet, Ehl-i Hakk tabirlerini klasik kelâm ve akâid metinlerinde olduğu gibi Mutezile'ye karşı ortaya çıkan Mâturîdîler ve Eşarîler'i kapsayacak şekilde kullanmıştır. Nitekim onun, anılan tabirleri Mutezile'ye karşı olarak zikretmesi bu durumu aşikar kılmaktadır. Leâlî Ahmed, Hızır Bey'in iradenin emir yahut istek olmadığını beyân etmek için "İrade emir ve istek değildir" ifadesinin Mutezile'nin ilgili mesele hakkındaki itirazına cevap vermek ve buna karşılık beytin

devamındaki “Bilakis emir, tercihle birlikte makdûru tahsis eden bir vasıftır” mânâsındaki kısmın da Ehl-i Hakk’ın görüşünü izâh etmek için yazdığını ileri sürmesi anılan ifadelerimizi desteklemektedir.<sup>277</sup> Ayrıca Ehl-i Hakk’a göre mükafatın lütuf, azabın da adalet olduğunu belirtip, bunun karşılığında Mutezile’ye göre mükafat ve azabın Allah’a vacip olduğunu zikretmesi de Ehl-i Hakk ifadesini, Mâturîdîler’i ve Eşârîler’i kuşatan ve fakat Mutezile gibi fırkaları dışarıda bırakan bir kavram olarak kullandığı görülmektedir.<sup>278</sup> Son olarak bu hususa, kabir azabı ve nimetinin ispatı hususunda Ehl-i Sünnet’e göre hak olduğunu, ancak Mutezile’ye göre kabirde hayatın mümkün olmadığını ifade etmesi misal olarak verilebilir.<sup>279</sup>

**Eşâira (Eşârîler):** Leâlî Ahmed, Eşârîler ifadesini bazen Ehl-i Sünnet’in karşılığı, yani Mâturîdîler’i de dahil ederek Ehl-i Sünnet’in tamamını kapsayacak şekilde kullanırken, bazen de İmam Eşârî ve yolunu takip edenler anlamında kullanmaktadır. Eşârîler’e göre Allah’ın isimlerinin tevkîfi olduğunu, Mutezile’ye göre de aklen Allah için kullanılmasının uygun olduğu isimlerin caiz olduğunu<sup>280</sup>, imamın tayinin Eşârîler’e göre naklî olarak insanlara vacip, Mutezile’ye göre aklen zorunlu olduğunu, Şia’ya göre de bu işin Allah’a vacip olduğunu ifade ettiği<sup>281</sup> yerlerde Eşârîliği, Mâturîdîliği de içine alacak bir şekilde bütün Ehl-i Sünnet’i ifade eden çerçeve kavram olarak kullanmıştır. Ancak hüsn – kubh meselesinde Hanefîlerin ve Mutezile’nin karşıtı olarak<sup>282</sup> ve teklîf-i mâ lâ yutâk<sup>283</sup> meselesinde İmam Eşârî ve onu takip edenler için kullanmıştır.

**Mâverâunnehir Âlimleri / Hanefîler:** Mâturîdîliğin mezhep hüviyetini kazanması ve Mâturîdîlik olarak yaygınlaşması Eşârîliğe nisbetle daha sonraki asırlarda gerçekleştiği bilinmektedir. İmam Mâturîdî’nin vefatından sonra süreç içerisinde Mâturîdiyye nisbesi tek tük anılsa dahi, Subkî (ö. 771/1370), Taftazânî ve İbn Kemalpaşa’nın etkisiyle bu süreç hızlanmış ve Hanefî fakihler, Mâverâunnehirliler, Mâverâunnehir Hanefîleri, Mâverâunnehir fakihleri nisbeleri bir kenara bırakılıp Mâturîdî mezhebi olarak nitelenmesi yaklaşık olarak XIV./XV. yüzyıllarda

<sup>277</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti’n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 21a-21b.

<sup>278</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti’n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 29b.

<sup>279</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti’n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 29b.

<sup>280</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti’n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 19a.

<sup>281</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti’n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 34a.

<sup>282</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti’n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 23a.

<sup>283</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti’n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 24a.

yaygınlaşmıştır.<sup>284</sup> Hatta Leâlî Ahmed'in *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye'*deki ifadelerinde olduğu gibi daha sonraki süreçte dahi Mâturîdîliği mezhep olarak nitelemeyen âlimler de bulunmaktadır. Dolayısıyla Leâlî Ahmed, bu eserinde Mâturîdîliği mezhep olarak anmasa da onlardan hüsn – kubh meselesinde Hanefiler olarak<sup>285</sup>, peygamber göndermenin gerekliliği kısmında Mâverâünnehir âlimleri şeklinde<sup>286</sup>, imamın tayininin gerekliliğini ifade ederken Eşarîler adı altında zikretmektedir.<sup>287</sup>

**Mutezile:** Leâlî Ahmed, akâid – kelâm metinlerinde zikredilen meselelerde Mutezile'nin görüşlerinin neredeyse tamamına değinmekle birlikte bazı yerlerde mezhep içerisindeki fikir ayrılığına vurgu yaparak görüşlerini buna göre aktarmıştır. Mesela aslah meselesinde aslahın mânâsı hakkında Basra Mutezile'sine göre “En faydalı olan”, Bağdat Mutezile'sine göre ise “En uygun olan” şeklinde aralarındaki ihtilafa işaret etmiş<sup>288</sup>, insanların en üstünü meselesinde Mutezile'nin mütekaddimûn âlimlerine göre Hz. Ebûbekir'in üstün olduğunu, müteahhîrûna göre ise Hz. Ali'nin üstün olduğunu ileri sürdüklerini beyân etmiş<sup>289</sup>, cennet ve cehennem meselesinde Mutezile'nin reislerinin, yaratıldığı görüşünde olduğunu, bazı Mutezilî âlimlerin ise yaratılmadıklarını ileri sürdüklerini haber vermiştir.<sup>290</sup> Bunun haricinde kabirde hayatın olmadığını<sup>291</sup>, müşriklerin çocuklarının cennet ehlinin hizmetkârı olacaklarını<sup>292</sup>, müçtehidin içtihadında daima isabet ettiğini<sup>293</sup>, peygamberlerin yeryüzündeki meleklerden üstün olduğunu, fakat semâvî meleklerin peygamberlerden daha efdal olduğunu<sup>294</sup>, insanın iki ecelinin bulunduğunu<sup>295</sup> ve iradenin küfür ve masiyete taalluk etmediğini savunmaları gibi bir takım meselelere de değinmiştir.<sup>296</sup>

**Şia:** Leâlî Ahmed mutlak anlamda Şîliğe sadece ismet sıfatı bahsinde peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra küfürden masum olduklarını kabul

---

<sup>284</sup> Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 74-86; Melikşah Sezen, *Mâturîdiye*, 1/89-101.

<sup>285</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 23a.

<sup>286</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 25b.

<sup>287</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 34a.

<sup>288</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 24a.

<sup>289</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 28a.

<sup>290</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 30a-30b.

<sup>291</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 29b.

<sup>292</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 33a.

<sup>293</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 33a-33b.

<sup>294</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 27a.

<sup>295</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 24b.

<sup>296</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 21a-21b.

etmediklerine<sup>297</sup> ve sahabenin üstünlüğü meselesinde Hz. Ali'nin daha üstün olduğu<sup>298</sup> iddialarına değinmektedir. Ayrıca imametin gerekliliği bahsinde Şia'nın İmâmiyye kolunun imamın tayininin Allah'a vacip olduğunu savunduklarını beyân etmiştir.<sup>299</sup>

**Havâric:** Hâricîler genellikle iman bahisleri, büyük günah meselesi, tekfir gibi hususlarda akid ve kelâm metinlerinde zikredildiği bilinirken, müellif onların görüşüne peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra küfürden masum olmadıkları iddialarına değindiği<sup>300</sup>, bunun haricinde onların görüşlerine herhangi bir atıfta bulunmadığı görülmektedir.

**Cebriye:** Leâli, kader meselesinde kulun iradesinin olmadığını ileri süren Cebriyye'nin "İnsan taş gibi olup, kendisinin yaptığı hiçbir şey yoktur" sözüne atıfta bulunmuştur.<sup>301</sup>

**Mürctie:** Mürctie akâid ve kelâm metinlerinde imanın tarifi ve büyük günah işleyen kişinin durumu meselesinde ön plana çıkmıştır. Müellifimiz, Mürctie'nin mutlak olarak büyük ve küçük günahların affedileceğini ileri sürdüklerini nakletmiş<sup>302</sup> ve onlardan bazılarına göre imanın sadece ikrar olduğunu ifade ederek Mürctie ve Kerrâmiyye'nin görüşlerine atıfta bulunmuştur.<sup>303</sup>

**Haşeviyye:** Genellikle teccim ve teşbih bahislerinde gün yüzüne çıkan Haşevîler hakkında Leâli Ahmed, peygamberlerin kasıtlı olarak günah işleyebileceklerini ifade ettiklerini nakletmiştir.<sup>304</sup>

**Muhaddisler (Ehl-i Hadîs):** Âlimimiz, muhaddisler tabiriyle imanın tasdik, ikrar ve amel olarak üç husustan ibaret olduğunu müdafaa ettiklerini haber vermiştir.<sup>305</sup>

**Şâfîiler:** Leâli Ahmed Efendi, iman bahsinde Şâfîiler'in amelin imandan aslı olarak bir cüz olmayıp imânın kemâlini ifade ettiğini beyân ettiklerini aktarmıştır.<sup>306</sup>

---

<sup>297</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 26b.

<sup>298</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 28a.

<sup>299</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 34a.

<sup>300</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 26b.

<sup>301</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 23a-23b.

<sup>302</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 31a.

<sup>303</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 32a.

<sup>304</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 27a.

<sup>305</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 32a.

<sup>306</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 32a-32b.

**Hanbelîler:** Şârih, akâid ve kelâm eserlerinde değinildiği üzere Hanbelîler'in Kur'ân'ın lafzının kadîm olduğunu ileri sürdüklerini zikretmiştir.<sup>307</sup>

**Sûfîler:** Allah Teâlâ'nın mahiyetinin bilinmesi mesele hakkında, O'nun mahiyetinin dünyada görülmesi hususunda Müslümanlar arasında farklı görüşler bulunduğunu ve Sûfîler'den bir grubun ise bunun imkansız olduğunu müdafaa ettiklerini beyân etmiş, ancak onlara ismen herhangi bir atıfta bulunmamıştır.<sup>308</sup> Ayrıca onların vahdet-i vücûd görüşlerine temas etmiştir.<sup>309</sup>

**İbâhiyye:** Leâlî Ahmed, bir kulun velî derecesine yükseldikten sonra kendisinden teklifin düşeceğini ileri süren İbâhiyye'nin görüşlerini nakletmiştir.<sup>310</sup>

**Felsefeciler:** Şârih, felsefecilerin Allah, âlem, nübüvvet, âhîret meselelerindeki görüşlerine atıfta bulunmuştur. Metinde bahsi geçen filozoflar ilâhiyatçı ve tabiatçı filozoflar olup, sadece heyula ve sûret bahsinde Yunan filozoflarının görüşlerini zikretmiştir. Diğer taraftan haşr meselesinde hem tabiatçı hem de ilâhiyatçı filozofların görüşlerine değinmiştir.<sup>311</sup> Ayrıca filozoflara göre Allah'ın mahiyetinin bilinemeyeceğini<sup>312</sup>, cennet ve cehennem yaratılmadığını<sup>313</sup>, peygamber göndermenin Allah için zorunlu olduğunu<sup>314</sup>, insanın iki eceli bulunduğunu<sup>315</sup> ve âlemin hakîmlere göre heyula ve sûretten oluştuğunu<sup>316</sup> ileri sürdüklerini nakletmiştir.

**Dehrîler:** Leâlî, âlemin ezeli olduğunu ve yaratıcısının bulunmadığını savunan felsefî akım olan Dehrîler'in Allah'ın zâtını bilemeyeceğini ileri sürdüklerini nakletmiştir.<sup>317</sup>

**Hristiyanlık:** Leâlî Ahmed, Allah'a cevher denilemeyeceği bahsinde Hristiyanlar'ın üç uknum anlayışını ve hulûl inancını reddettiği mevzûda ise Allah'ın zatının ve sıfatlarının Hz. İsa'ya intikal ettiği iddialarına temas etmiştir.<sup>318</sup>

<sup>307</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 20b.

<sup>308</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 22b.

<sup>309</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 19b.

<sup>310</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 33a.

<sup>311</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 28b.

<sup>312</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 20b-21a.

<sup>313</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 30a-30b.

<sup>314</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 34a.

<sup>315</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 24b.

<sup>316</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 24b.

<sup>317</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 20b-21a.

<sup>318</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 19b.



**Sâbiiler:** Müellif, Sâbiiler'in yıldızların hareketinin âlemde meydana gelen olaylar için bir illet olduğunu savunduklarını nakledip, bunun geçersiz olduğunu beyân etmiştir.<sup>319</sup>

#### 2.4.2. Âlimler

Leâlî Ahmed, ilk dönemlerden itibaren Hanefî, Şâfiî, Mâturîdî, Eşarî, Mutezili âlimlerin görüşlerine temas etmiştir. Marifetullah bahsinde Ebû Hanîfe'ye<sup>320</sup> ve iman mahiyeti bahsinde onunla birlikte Serahsî ve Pezdevî'ye<sup>321</sup>, amelin imana dahil olduğunu ileri süren İmam Mâlik'e ve amelin iman kemâli için söz konusu olacağını beyân eden İmam Şâfiî'ye<sup>322</sup>, tekvin, Allah'ın fiillerinde hikmet ve mukallidin imanı meselelerinde İmam Eşarî'ye<sup>323</sup>, tekvin ve iman mahiyetinde İmam Mâturîdî'ye<sup>324</sup>, iman mahiyeti ve peygamberlerin masumiyetinde Ebû İshâk el-İsferânî'ye (ö. 418/1027)<sup>325</sup>, iman mahiyeti ve meleklerin üstünlüğü hususunda Kâdı Ebû Bekir'e (ö. 403/1013)<sup>326</sup>, ismet meselesinde Kâdı İyâz (ö. 544/1149) ve Şehristânî'ye<sup>327</sup>, Allah'ın mahiyetinin bilinemeyeceğinde İmam Gazâlî'ye<sup>328</sup> ve ismet bahsinde İmâmu'l-Harameyn'e<sup>329</sup> temas etmiştir.

---

<sup>319</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 25a.

<sup>320</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 33a.

<sup>321</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 32a.

<sup>322</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 31a.

<sup>323</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 33a.

<sup>324</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 32a.

<sup>325</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 17b.

<sup>326</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 27a.

<sup>327</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 17b.

<sup>328</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 20b-21a.

<sup>329</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 26b.

### 3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM (ŞERHU KASİDETI'N-NÛNİYYE'NİN TAHKİKİ)

#### 3.1. Şerhu Kasîdedi'n-Nûniyye'nin Nüshaları ve Özellikleri

Yazma eserlerle ilgili kataloglarda ve kütüphanelerde yaptığımız taramalar ve incelemeler neticesinde Leâli Ahmed'in *Şerhu Kasîdedi'n-Nûniyye* eserinin Süleymaniye Kütüphanesinde (Lâleli, no. 3713/1) kayıtlı bir adet nüshasını tespit edebildik. Bu eser 9 metnin bulunduğu bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Mecmuada yer alan eserler tek müstensih tarafından istinsah edilmiştir. Müstensih hakkında ferağa kayıtları yahut zahriyede herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Mecmûanın ilk üç metinleri Leâli Ahmed'e ait olup bunlar sırasıyla *Şerhu Hadîsi'l-Erbâin* (2a-15b), *Şerhu Kasîdedi'n-Nûniyye* (16a-34b), *Şerhu'l-Kasîdedi'l-bürde*'dir (35a-52b). Ayrıca mecmuanın kapağında, her eserin sonunda ve son kısmında 1317 yılında 3. Selim'in münasip görmesiyle kütüphaneye girdiğine dair vakıf mührü bulunmaktadır. Çalışmamıza konu olan metin 18 varak, nesih yazı stiliyle yirmi üç satırdan oluşan bir eserdir. Metnin kenarlarında müellife ait olan minhumâtlar bulunmaktadır. Ayrıca mecmuadaki metinler sırasıyla şu şekildedir; müellifi meçhul olan *Risale fi'l-istiâre* (53a-57b), Küçük Hafız lakabıyla meşhur Ahmed b. Abdurrahman'ın (ö. ?) *Şerhu'l-Hüseyniyye*, (58a-70a) Abdullah b. Muhammed el-Adlî'nin (ö. ?) *Risâle fi mâ ensara fi't-taaccüb* (70b-71b), müellifi meçhul olan *Risâle fi'l-eşkâli'l-erbaa fi'l-mantık* (72a-75b), Abbas Efendi'nin (ö. ?) mantık eseri olan *er-Risâletü'l-intâciyye* (76a-82b) ve son olarak Taftazânî'ye (ö. 792/1390) ait olan *et-Tehzîb min ilmi'l-keâm* (83a-115b) eseridir.

#### 3.2. Aidiyeti

Eserin kapak sayfasında “Bu, *Kasîde-i Nûniyye*'nin şerhidir” ibaresi bulunmaktadır. Kaynaklarda Leâli Ahmed'e nisbet edilen bu eser hakkında herhangi bir atıf olmadığı görülmektedir. Ancak eserin bulunduğu mecmuada kendisine aidiyetinde şüphe olmayan *Şerhu'l-Erbâin* ile *Şerhu Kasîdedi'l-Bürde* arasında olması, üslup açısından aynı birlikteliğe sahip olması, özellikle üç metnin de girişinde “Bu eser ...'nin

müşkillerini çözmek için hazırlanmıştır” ifadesinin geçmesi, kataloglarda kendisine ait olduğunun belirtilmesi ve bu eserin kendisine aidiyeti noktasında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmaması çalıştığımız eserin Leâlî Ahmed’e ait olmasını desteklemektedir.

### 3.3. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Metin tahkikinde daha önce temas ettiğimiz üzere eser ünük/yegâne nüsha olarak mahfuz bulunduğundan dolayı başka bir nüsha ile mukabele imkânı bulamayıp sadece bu nüshayı esas alma mecburiyetinde kaldık. Şerhten iktibasta bulunan herhangi bir çalışma tespit edemediğimiz için ünük nüshadan tahkik yapmanın bütün zorluklarını üstlenmiş olduk. Bu açıdan bakıldığında çalışma teknik anlamıyla tahkik olmaktan ziyade şimdilik neşir olarak nitelenmeye daha layıktır. Metni istinsah eden müstensihin hattı oldukça okunaklı olduğu için sehiv ürünü olduğunu tespit ettiğimiz ve dil bakımından uygun olmayan birkaç yeri tashih ve ikmal dışında metne herhangi bir ilavede bulunmadık. İlavede bulunduğumuz yerlerde bu ziyadeleri köşeli parantez [ ] içerisinde gösterdik.

Metinde yer alan âyetler{ }, hadîsler ( ) parantez içerisinde sunulmuştur. Metin içindeki yer verilen tüm âyetlerin sûre ve âyet bilgisi dipnotta verilmiş, hadîslerin kaynağı ise ulaşabildiğimiz kadarıyla takdim edilmiştir. Bu bağlamda hadîs mecmualarında aynı şekilde bulunan hadîslerin kaynağına, metindeki lafzı ile hadis mecmualarında yer almayan yahut yakın lafızlarla aynı mânâdaki hadîslerin kaynağını belirttik. Kaynağını tespit edemediğimiz sınırlı sayıdaki rivayeti ise dipnotta bu şekilde kaydettik.

Eserde zikredilen birtakım rumuzlar bulunmaktadır. Bunlardan sadece " صلى الله عليه وسلم " ifadesinin "ع" rumuzunu olduğu hâliyle bıraktık. Bunun dışındaki rumuzları açık bir şekilde yazdık. Onlar şunlardır: "ظه", "ظاهرة", "لا تم", "لا نسلم", "مح", "محال", "باطل", "باطل", "هف", "هذا خلف", "هف", "بط". Yazma nüshanın derkenar notlarında yer alan müellife ait minhumâtları dipnotta taşıyıp buna delâlet eden "منه" edatını ekledik. Bunun haricinde sayfa kenarlarındaki notları herhangi bir işaret vermeksizin aktardık. Ayrıca metindeki noktalama işaretlerini uygun bir şekilde yerleştirdik.

### 3.4. Şerhteki Yöntemi

Leâlî Ahmed, eserinin girişinde *Kasîde-i Nûniyye*'nin müşkül kısımlarını gidermek amacıyla eserini kaleme almak istediğini belirtmiştir. Dolayısıyla telif ettiği eseri, *Kasîde-i Nûniyye*'de zikredilen hususları detaylara girmeden özet bir şekilde ele alacağı anlaşılmaktadır. Nitekim eser sahibi metnin girişinde belirttiği hususa sâdık kalmış ve metnin kapalı kısımlarını izâh etmekle meşgul olmuştur. Burada onun, kaleme aldığı eserdeki yöntemini tespit etmeye gayret edeceğiz.

➤ Müellif, metinde mânâsı kapalı olan kelimeleri izâh etmiştir. Şiirde zikredilen “غيلان” kelimesinin Câhiliyye döneminde insanları öldüren bir hayvan olduğunu ve Allah Teâlâ'nın onu Hz. Peygamber'den sonra yok ettiğini ifade etmiştir.<sup>330</sup>

➤ Bazı kelimelerin ıstılâhî mânâsını beyân etmiştir. Bunlara cevher<sup>331</sup>, hayyiz ve mekan<sup>332</sup>, hüsn – kubh<sup>333</sup>, mukallid<sup>334</sup> gibi kavramlar misal olarak verilebilir.

➤ Anlaşılması zor olan beytlerin mânâlarını izâh etmiştir. Nitekim ilâhın tek olduğunu<sup>335</sup> ve ecelin<sup>336</sup> değişmeyeceğini ispat ettiği kısımda ve şefâatle ilgili bahisteki beytlerin mânâsını açıklaması örnek olarak zikredilebilir.<sup>337</sup>

➤ Beyitlerdeki cümlelerin irabını da belirtmiş hatta birkaç şekilde anlaşılabilirliğini ifade etmiştir. Ayrıca beyitler arasında irab açısından ilişki olduğuna da değinmiştir.<sup>338</sup>

➤ Birtakım beyitlerin bazı itirazlara cevap vermek için tanzim edildiğini belirtmiştir. “Eğer iman tasdikten ibaret olsaydı şâri' zünnar takılmasının küfür olduğunu ifade etmezdi” diyenlere karşı zünnar takılmasının küfür olduğunun beyân edildiği<sup>339</sup> ve iradenin emir ve istek mânâsında olmadığını belirttiği beytin

<sup>330</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 24b.

<sup>331</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 19a.

<sup>332</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 19b.

<sup>333</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 23a.

<sup>334</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 32b.

<sup>335</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 18b.

<sup>336</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 24b.

<sup>337</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 31a-31b.

<sup>338</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 28b.

<sup>339</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 32b.

Mutezile'nin iradenin küfür ve masiyete taalluk etmeyeceğine dair iddiasına cevap olduğunu haber vermesi anılan hususa misal olarak verilebilir.<sup>340</sup>

➤ *Kasîde-i Nûniyye*'de zikredilen bazı ifadelerin de birtakım görüşlere reddiye olduğunu ortaya koymuştur. Rızıkla ilgili beyitte geçen “mübah yahut haram” ifadesinin rızıkın sadece helal olacağını iddia eden Mutezile'ye reddiye olduğunu<sup>341</sup>, ahiret bahislerinin zikredildiği beyitteki “sırat ve mizan” kavramlarının onları mecaz olarak kabul eden Mutezile'nin görüşüne itiraz olduğunu tasrih etmiştir.

➤ Şiirde aktarılan ifadelerin hem aklî hem de naklî delillerini naklederek ilgili görüşü desteklemiştir. Neredeyse her meselede hem âyet hem de hadîs olarak naklî delil ve buna ilaveten aklî deliller zikretmiştir. Mesela vâcib varlığın, mahale ihtiyaç duymasını gerektireceğinden dolayı küllîlik ve cüzîlik ile nitelemeyeceğini ve hâdislerin kendisinde kâim olmasına lüzumundan dolayı da mahal olamayacağını belirtmesi bu duruma misal olarak verilebilir.<sup>342</sup>

➤ Bununla birlikte karşıt görüşün hem aklî hem de naklî delillerini zikretmiştir. Büyük günah işleyenin affedilmesi<sup>343</sup>, şefâat<sup>344</sup>, yaşayanlar ve ölüler için dua edilmesi<sup>345</sup>, kabir azabı ve nimeti<sup>346</sup> meseleleri bu duruma misal olarak zikredilebilir.

➤ Hızır Bey'in metinde temas ettiği görüş sahibini/sahiplerini beyân etmiştir. Hızır Bey'in, imanda istisna meselesinde “gerekli değildir” ifadesiyle selefin çoğunun görüşünün imanda istisna yapılmayacağına<sup>347</sup>, hüsn – kubh meselesinde<sup>348</sup> “Akılla onlara ulaşılabilir” ifadesiyle Hanefiler'e atıfta bulunduğu temas etmiştir.

➤ Bazı yerlerde ise bir meselenin kaynağına değinmiştir. Nitekim marifetullah bahsinde müşriklerin çocuklarının durumunu hakkındaki görüşleri nakletmiştir.<sup>349</sup> Ayrıca Allah'a cevher denilip denilemeyeceği bahsinde, görüşleri naklettikten sonra ilgili mevzu hakkında tartışmanın aslının fiil ve sıfatlardan

<sup>340</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 21a-21b.

<sup>341</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 24a-24b.

<sup>342</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 19a.

<sup>343</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 30b-31a.

<sup>344</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 31a-31b.

<sup>345</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 31b-32a.

<sup>346</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 29a.

<sup>347</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 33b.

<sup>348</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 23a.

<sup>349</sup> Leâli Ahmed, *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 33a.

türetilen isimlerin Allah için kullanılıp – kullanılmayacağında olduğunu ifade etmiştir.<sup>350</sup>

➤ Ayrıca Leâlî Ahmed, metnin muhtevasına uygun bir şekilde kelâmî ve felsefî meselelere değinmiş, ilgili mesele hakkındaki görüşlere ve ihtilaflara temas etmiştir.

### 3.5. *Kasîde-i Nûniyye Üzerine Yapılmış Çalışmalar*

Kasîde-i Nûniyye üzerine yapılan çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir: İsmail Çetin Hoca'nın (ö. 2012), *Şübheden Hakikate* eseri, Manastırlı İsmail Hakkı Efendi'nin (ö. 1330/1911), *Metelib-i İrfaniyye ve İzahat-ı Nûniyye* çalışması, Molla Hayalî'nin (ö. 875/1470), *Şerhu Kasideti'n-Nûniyye* kitabı, Ahmed b. Muhammed el-Kazabâdî'nin (ö. 1163/1749), *Şerhu Kasideti'n-Nûniyye* eseri, Damad-ı Gelenbevî'nin (ö. 18. Yüzyıl ortaları), *Tuhfetü'l-Fevaid alâ Cevahiri'l-Akaid* şerhi, Davud-i Karsî'nin (ö. 1160/1747), *Şerhu Kasideti'n-Nûniyye Mine'l-Akaid* çalışması, Mehmed Emin Üsküdarî'nin (ö. 1149/1736), *Hâşiye alâ Şerhi Hayâlî ale'l-Kasideti'n-Nûniyye* hâşiyesi, Ahmed b. Mehmed el-Mağnisavî'nin (ö. 1000//1592), *Şerhu Kasideti'n-Nûniyye* eseri, Halil b. Mustafa b. İsâ Cabizâde (ö. 1134/1722), *Şerhu Kasideti'n-Nûniyye* kitabı, Uryanî Osman Efendi'nin (ö. 1168/1754), *Hayrî'l-Kalaid Şerhu Cevahiri'l-Akaid* çalışması, Büyük Hafız Muhammed b. Hasan Efendi'nin (ö. 1151/1738) *Şerhu'l-Kasideti'n-Nûniyye* eseri, Muhammed İsmet b. İbrahim Hacı Halife'nin (ö. 1160/1747), *Rakdü'n-Nadr alâ Akaidi'l-Hızır* şerhi, İsmail Müfid Efendi'nin (ö. 1217/1802), *Kaside-i Nûniyye Şerh ve Terceme-i Manzumesi* şerh ve tercümesi, Lâlezârî Kadı Mehmed Tahir'in (ö. 1204/1789), *el-Cevahirü'l-Kalemiyye fi Tastiri Esrari'n-Nûniyye* şerhi, Âyînezâde Mehmed Şemseddîn'in (ö. ?), *Hâşiye alâ Şerh-i Nûniyye li'l-Hayalî* hâşiyesi, Muhammed b. Ahmed el-Gümülcinevî'nin (ö. 1203/1789), *Şerh-i Ebyât-ı Nûniyye* eseri, Seyyid Mehmed Şükrü'nün (ö. ?), *Tuhfetü'l-Fevaid alâ Cevahiri'l-Akaid* şerhi, Hacı Çelebi Mehmed'in (ö. ?), *el-Fevaidü'n-Nadiriyye fi Halli'n-Nûniyyeti'l-Hadiriyye* çalışması, İbrahim b. Abdulvehhab'ın (ö. ?),

---

<sup>350</sup> Leâlî Ahmed, *Şerhu Kasideti'n-Nûniyye* (Laleli, 3713/1), 19a.

*Şerhu'l-Kasideti'n-Nûniyye* kitabı ve Mustafa Behçet Uranyevî'nin (ö. ?), *Sünûhat-ı Vehbiyye ve Esrar-ı Nûniyye* isimli eseri.<sup>351</sup>

---

<sup>351</sup> Melikşah Sezen, “Kaside-i Nûniyye: Hızır Bey Çelebi'nin Klasikleşen Akâid Metninin Osmanlı Akâid/Kelâm Literatüründeki Yeri ve Önemi”, 13.

### 3.6. Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye'nin Tahkiki

بسم الله الرحمن الرحيم

العقائد أمر من لديك يا حميد ومجموعها بعد الرحلة مستودع عندك يا شكور، تهديّة الصلوة منا عليك يا شفيح، تبعة الصلوة منا عليكم يا تبيع.

أما بعد، فهذه عجالة كافية في حل مشكلات قصيدة النونية لمولانا حضر بك تغمده الله غفرانه وأفاض إحسانه على العالمين. قال ذلك المحقق تمنا وتبركا بسم الله الرحمن الرحيم:

#### • الحمد لله على الوصف والشأن منزّه الحكم عن آثار بطلان

أي جميع المحامد مخصوص لله تعالى متصف الصفات العالية التي تدل على كمال الذات غير المتوقع فيكون إشارة إلى دعوى الشئى بيينة، فهو استلزام علو الصفات علو الذات وفيه أنه كما يجب تنزيه ذات الله يجب تنزيه أوصافه والشأن<sup>352</sup>. أما تفسير فالمناسب العكس لقضية التعريف لكن نظراً ألى توافق المصرعين أو تأسيس بمعنى الفعل أو القصد، وبذلك يعضد ما قلنا والله منزّه كلامه الذي اشتمل الحكم مطلقاً عن سائبة البطلان والحدوث، فيكون إشارة إلى رد من قال بحدوث القرآن من الفرق الضالّة، أو عن تأثير المعقب إذ لا معقب لحكمه، فيكون إشارة إلى عدم قبول حكم الله النسخ إلى يوم القيامة، فيه برائة الاستهلال.

#### • منه الصلوة على مبدى شرايعه حبيبنا المصطفى من نسل عدنان

الصلوة والرحمة من الله أو التعظيم من المحامد بمعونة المقام على مظهر الشريعة الغراء، وهي ما أشار إليه نبينا المصطفى والمجتبى من نسل الجد الأعلى، وهو الحادي والعشرون، والنبى: نصب نفسه تبليغ الأحكام إلى الخلق، والرسول: منه ما فيه كتاب. وفوائده الصلوة ترجع إلى قائلها، لأن النبيين معصومون قبل النبوة عن الكبائر اتفاقاً وعن الصغائر عند قوم وبعدها عنها اتفاقاً<sup>353</sup> وفيه براعة الإستهلال أيضاً.

#### • والأل والصحب ثم التابعين لهم ما جادت السحب للمرعى بتهتان

الصحب جمع الصحاب مثل ركب وراكب. وهو من لقي النبي(عم) مأمناً والتابع من وصل اليهم بإحسان. لكن المراد هنا: من تبع لأثرهم. ويدل عليه اللام، السحب بضم السين، والحال جمع السحاب. المرعى محل، لكن المراد النباتات مجازاً. التهتان إما مصدر بمعنى المتابعة أو جامد بمعنى الديم الذي لا رعد فيه ولا برق. والمعنى إن الحمد لله والصلوة على النبي(عم) واتباعه ثابت وقت نزول المطر من السحاب للنباتات دائماً. فذكر الاصحاب والتابعين تخصيص بعد التعميم لعلو شأنهم. لا يقال إذا قوبل الصحاب بالأل خص بأهل البيت، لأنه ليس بكلي ولأنه

منه . يكون الشأن بمعنى المصدر، يقوي المعنى المصدر وهو الاتصاف<sup>352</sup>  
منه. كما قال أبو إسحاق الإصفراني وقاضي عياض ومحمد شهرستاني<sup>353</sup>



بقي البعض. وهي غير مناسبة لمقام المبالغة فتأمل. وفيه أيضاً براعة الإستهلال. وهذه الأبيات التلث إشارة إلى تيسر التأليف واتمامه.

● هذى عقائد عبد مذنب جان يوصى بها كل موصوف بايمان

أي عقائد أهل الحق أو العقائد المستحضرة في الذهن عقائد العبد المذنب الجاني. والحال يعترف بها كل احد موصوف بالإيمان والاسلام، وهما متحدان بالذات، لأنهما ما أجاهه النبي (عم) من طرف الله، ويخبره ويؤيده قولهم، فلأن جاء الإيمان والاسلام مختلفان بالاعتبار، لأن الإيمان انقياد الباطن والاسلام انقياد الظاهر. ويشهده الكتب المتداولة. والعدول عن الظاهر لتحقير نفسه أو لإجراء الوصف.

● أعدةا ذخر يوم لارتياب به مستودعاً عند ذي عدل و احسان

أي التصديقات التي جعلها زار يوم القيامة الذي لا شك فيه مورة عند الله. ويؤيده قوله تعالى: {إِنَّهُ يَصْعَدُ الْكَلِمَ الطَّيِّبُ} 354 أو عند العلماء الأعلام. ولذا قال(عم) ((علماء أمتي كأنياء بني اسرائيل)) 355 أو عند من خلق طبعه مستقيماً وانصف وهذا المذكور إشارة إلى باعث التأليف. وفيه براعة الاستهلال. ولما بين المصنف مبادئ الكتاب شرع في بيان المقاصد التي هي العقائد المذكورة فقال:

● إلهنا واجب لولاه ما انقطعت أحاد سلسلة حفت بإمكان

أي المعبود بالحق واجب الوجود، يعني تقتضي ذاته وجوده اقتضا تاماً، إذ لو لم يكن واجباً لم ينقطع سلسلة الممكنات التي أحيطت بالإمكان، لكن التالي باطل، أما الملازمة فظاهرة، لأن كل علة ممكنة على فرض عدم الواجب، وأما بطلان التالي فللزوم الدور أو التسلسل كما بين في محله فتأمل. ولما ثبت الدليل العقلي شرع في إثباته بالدليل الحسي فقال:

● كذى الحوادث والأركان شاهدة على وجود قديم صانع بان

أي كما أن الممكنات الموجودة دالة على وجوده تعالى كذلك الحوادث الخارجية كالمطر والريح والحوادث الداخلة كالجوع والصداع دليلة على وجود القديم الذي لا بداية له ولانهاية له، بل وجوده من ذاته الصانع الباني، وهما بمعنى، وهو الفعل بلاآلات فيكونان راجعين إلى الخلق لو يقال. فعلى هذا يلزم التزام مذهب الفلاسفة في الداخلية من القوى الباطنة، لأن التامة أعم. إنما قدم العقلي على الحسي إشارة إلى أن العقل معتبر في الحسي أو لأن الأول أقوى وأشمل.

354 الفاطر، ٣٥ / ١٠.  
355 العجلوني، كشف الخفاء (القاهرة: المكتبة القدسي، ١٩٣٢)، ٦٤/٢؛ جلال الدين السيوطي، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق. محمد بن لطفي الصباغ (المملكة العربية السعودية: جامعة الملك السعود، ٢٠١٠) ١٤٨؛ سخاوي، المقاصد الحسنة، محقق. محمد عثمان الخشت (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ٤٥٩/١.

## • خلق الخلائق خلواً عن مخالفة

اذ لاتوارد ينفي القول بالثاني

الخلو بكسر الخاء مصدر بمعنى الخالي، حال من المبتدأ على من جوز أو من المضاف إليه بمعنى الامشاع. وقوله "ينفي" خبره. وقوله "إذ لا توارد" دليل هذه الدعوى. وهي الوحدة في الخلق، قدم لرعاية الروى أو لمصلحة الجواب. والمعنى إيجاد المخلوقات خالياً عن المخالفة أو ممتعة عنها ينفي الحكم بالثاني، يعني الله واحد لا شريك له، لأنه لو كان متعدداً على وجه الاستقلال فيما أن يتمانعا في الخلق أو يتفقا. فالأول باطل للزوم العجز وكذا الثاني، إذ يلزم توارد العلتين وهو محال، وهذا التقدير على كون التوارد من الورود، وأما إذا كان بمعنى التوافق أو الاتفاق فالتقدير أنه لا توارد بين الإلهين على فرض التعدد، لأنه يمكن التخالف والتعارض. ولو أمكن إما أن يحصل مراد كل منهما أو أحدهما دون الآخر أو لا، فالأول باطل، لأنه يلزم اجتماع الضدين وكذا الثاني، لأنه يلزم عجز أحدهما وكذا الثالث، للزوم عجز أحدهما. وفيه منافية، تأمل.

## • وذاته ليس مثل الممكنات فما

حكم الواجب مع الامكان سيان

أي حقيقة الواجب ليس عين حقيقة الممكنات، إذ ليس حكم الواجب والممكن متساويين لأن وصف الواجب قديم مثلاً وصفة الممكنات حدوث مثلاً أو لأن آثار الوجوب كثيرة وآثار الممكن قليلة. هذا رد لمن قال بعض المتكلمين "أن ذات الواجب عين ذات الممكن، إذ الذات منقسمة إليهما مع وجوب دخول المقسم في الأقسام." وأجيب عنه أن المراد مفهوم المقسم. وهو ما يعلم ويخبر عنه. وكلامنا هذا في الحقيقة و الماهية دون المفهوم.

## • نفى غناه عن الأغيار كثرته لحاجة الكل فيما فيه جزآن

الغناء بمعنى الاستغناء، الكثرة كثرة الأجزاء. لكن المراد هنا الدوام. والضميران راجعان الى الواجب. والجزآن جمع الجزء. والمعنى: أنه إذا لم يكونا متساويين بالله تعالى مستغن عن الأغيار دائماً أو كونه تاماً من جميع الوجوه مستغن لحاجة كل من الممكنات إليه تعالى في الوجود أو في الذات أو التركيب الذي فيه الجزآن. وهذا الدليل متعلق بمحذوف أي المخلوقات ليست بمستغنية عن الواجب لحاجة الكل وفي بعض النسخ "نفى غناه" فعلى هذا أن المعنى عدم استغناء الأغيار عنه تعالى كثير. واعلم: الأجسام مركبة من جزء لا يتجزأ عند المتكلمين و هو حادث فيكون الأجسام حادثه، ومن هيولى وصورة عند الفلاسفة و الهيولى قديمة عندهم فيكون انواع الاجسام قديمة.

## • وليس كلاً ولا جزءاً ولا عرضاً

ولا محلاً لا عرضاً و اكوان

جمع كون وهو الإيجاد والتأثير أي لا يتصف الواجب بالكلية والجزئية<sup>356</sup>، لأنه يلزم الاحتياج إلى المحل، وهو محال على الله، ولا محلاً لها للزوم قيام الحوادث به تعالى وهو محال.

## • ولا تقل جوهرأياً عنيت به ونزه الاسم عن ايهاهم نقصان

منه. لأنه يلزم التركيب وتعالى الله عن ذلك<sup>356</sup>

الجوهر عند المتكلمين المتحيز بالذات، وعند الفلاسفة الموجود الممكن القائم بالذات<sup>357</sup>. فلا تطلق الجوهر على الله على أي معنى كان على الله، لعدم إذن الشرع ولاستلزامه تحيز الواجب عند أهل الحق لإيهامه بما قال النصراني إنه جوهر واحد له ثلاثة أقانيم<sup>358</sup>. واعلم: إن النزاع في الاسماء المأخوذة من الأفعال و الصفات دون الأعلام المستعملة في لسان كل قوم.<sup>359</sup> فذهب الأشاعرة<sup>360</sup> إلى أنه لا بد من التوقف في الكل لعظم الخطر في الاطلاق و القاضي أبو بكر إلى أن كل لفظ يدل على معنى ثابت لله غير موهم للنقص جاز اطلاقه وعليه قوله "ونزه الاسم عن إيهام النقصان"، والمعتزلة إلى أن كل لفظ يدل العقل على اتصافه تعالى به جائز الاطلاق.

### • بكل شيء محيط لا اتحاد له ولا حلول لدى اصحاب عرفان

اي علم الله محيط بكل شيء لا يعذب عنه مثقال ذرة لأن الجهل بالبعض نقص ولقوله تعالى {كُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِحَسَابٍ} <sup>361</sup> هذا من التكوين. فامناسب التأخر والإخراج بين السلبية ولا يتخذ ذات الله ولا صفاته بذات الممكن و صفاته للزوم الاحتياج<sup>362</sup>. هذا رد لما ذهب إليه جماعة من الصوفية إن الواجب لهو الوجود المطلق المنبت على جميع الأشياء وكذا عدم الحلول، هذا رد للنصارى لأنهم قالوا "انتقل ذاته و صفاته تعالى الى عيسى" وهذا الرد بديهي، لكن قد ينبه عليه بأنهما لو اتحدا فيما أن يبقى على حالهما أو لا، بل يصير أمراً ثالثاً أو أحدهما باقياً دون الآخر. فالأول باطل لبقاء الاثنين. وهو خلاف المفروض وكذا الثاني باطل لصيرورة غير المجموع هذا خلف. وكذا الثالث باطل إذ لزم اتحاد الموجود بالمعدوم وبأن حال الواجب الاستغناء، وحال الممكن الاحتياج فللزوم التنافي بين اللزومين فلا حال مطلقاً.<sup>363</sup>

### • ولا اتصال باحياز و اوقات ولا تصاف بأشكال والوان

الأحياز جمع حيز وهو الفراغ الموهوم مطلقاً سواء يشغله ذو الأبعاد كالجسم أو لا كالجوهر الفرد، فيكون أعم من المكان لأنه بعد موهوم يقاله الجسم عند المتكلمين أو بعد محقق الذي هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح النط من المحوى عند الحكماء. والدليل عليه أنه لو اتصل بالحيز فيما في الازل أو لا، لكن التالي باطل إذ يلزم قدم الحيز أو يكون محلاً للحوادث، ولأنه لو تحيز فيما إن يساوي الحيز أو ينقض عنه فيكون متناهيًا هذا خلف أو يزيد عليه فيكون متحيزاً<sup>364</sup> هذا خلف، والأوقات والازمان والانات كلها متجدد يقدر به متجدد آخر عند المتكلمين ومقدار الحركة عند الحكماء فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وعدم الشكل و اللون، لأنهما من خواص الجسم. وهذا البيت رد لما قال بعض المتكلمين إنه تعالى في مكان وجهة، لأنه من الموجودات وهي متحيزة ولقوله تعالى

منه. علة عدم إطلاق الجوهر عند الفلاسفة الإمكان<sup>357</sup>

منه. الأقانيم جمع أقنم بمعنى الصفة<sup>358</sup>

منه. كالله في لغة العرب و "خدا" في لغة الفارسي و "يزدان" في لغة يونان و "تكري" في لغة الترك<sup>359</sup>

أي جمهور المتكلمين<sup>360</sup>

361 الحجرات، ١٦ / ٤٩.

منه. لأنه عن طور العقل وقانون الشرع<sup>362</sup>

منه. سواء كان الحلول أو جوارياً كما بين في محله<sup>363</sup>

منه. وهذا الدليل ينفي الاتصاف بالجهة، فنفي الحيز مستلزم، ولذا ترك<sup>364</sup>

{الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} <sup>365</sup>. وأجيب عن الأول بمنع الكبرى وعن الآية بأنه مؤول. <sup>366</sup> ولما فرغ من بيان الصفات السلبية شرع في بيان الثبوتية فقال

• **حي سميع بصير عالم شاء ذو قدرة و كلام غير الحان**

الله حي أي متصف بصفة أزلية أبدية تقتضي صحة العلم، وسميع متصف بصفة أزلية أبدية متعلقة بالمسموعات، وبصير متصف بصفة أزلية أبدية متعلقة بالمبصورات، وعلیم متصف بصفة أزلية أبدية متعلقة بالمعلومات، وشاء متصف بصفة أزلية أبدية تقتضي تخصيص أحد المقدرين بالوقوع، والإرادة بمعناه ولذا اكتفى المحقق، والقدرة بمعنى القوة وهي صفة أزلية تتعلق بالمقدور بعد الإرادة، ومتكلم متصف بصفة أزلية أبدية يصدر عنها الأمر والنهي والخبر، ومن هذا أظهر أن التعليقات حادثة وأنها بلا آلات والباقي <sup>367</sup> الذي يسمى صفات فعلية راجع إلى التكوين الذي هو منشئ العلية وهو صفة أزلية أبدية حقيقية كسائر الصفات الثبوتية عند التحقيق. فعلى هذا يكون الثبوتية ثمانية وعند الأشعري وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود فيكون قبل الاتصاف والإعتبرات العقلية التي لا تحصل من تعلق القدرة مع الإرادة فعلى هذا يكون الثبوتية سبعة. والحان جمع الحن وهو ما لا يعتمد على المخارج، وكلام الله تعالى منزّه عنه بل عن الحروف والألفاظ والتركيب كلها حادثة تحصل بفعلنا، لأن كلام الله كلام نفسي أزلي قائم به خال عن الحروف والأصوات عند التحقيق. وعند الأصوليون مجموع اللفظ من حيث الدلالة والمعنى كلام الله لحصول التحدي بلفظه، وعند الحنابلة القرآن لفظ قديم، وعند المعتزلة كلام الملك أو كلام النبي لأنهم أنكروا النفسي وقالوا تكلمه تعالى بإيجاده لما نشئ مما سبق من الصفات القديمة تكثر القدماء وهو كفر منع مع سند يقال:

• **كثرة القدماء غير لازمة إذ لم يكن غيرها في عين يقظان**

أي لاتم لزوم كثرة القدماء غير لازمة وإنما يلزم هذا أن لو كانت تلك الصفات غير ذات الله وهو مما إذ لم يكن غيرها عند صاحب الأيقاظ ولو سلم تعدد القدماء فلا تم التكفير وإنما يلزم هذا لو كان القدماء ذاتية وهو مهم لجواز الصفية وهو غير مضر لنا.

• **نفي التسلسل جمعاً أو معاقبة أفاد قدرة ذي صنع و اتقان**

أي قدرة الله وقوته ثابتة، لأن نفي التسلسل في الأمور المجتمعة كالعلل مفروضة الوجود وفي الأمور المتعاقبة كالأزمنة المنقضية الأجزاء مفيد وشاهد عليه، لأن المؤثر الحقيقي في الأشياء هو الله لا غير، فيكون القدرة التامة واجبة.

• **كما استدل على علم المؤثر من اتقان <sup>368</sup> أفعاله أرباب إيقان**

<sup>365</sup> طه، ٢٠ / ٥.

منه بأن معنى الاستواء الاستيلاء والمالك <sup>366</sup>

منه أي الخلق والترزيق والإحياء والإماتة والتصوير <sup>367</sup>

الإتقان بمعنى الأحكام <sup>368</sup>

أي كما استدل اصحاب اليقين على علم الله من أفعاله المتقنة و تقرير الدليل أن الله فعل الأفعال العجيبة و كل من فعل تلك الأفعال فهو عالم والمقدمات ظاهرة هذا ترد لما ذهب إليه البعض الدهري أن الله تعالى لا يعلم ذاته لان العلم نسبي وعدم التغيير بين العالم والمعلوم، وأجيب أن الاعتباري كاف والبعض الأنة إنه غير المتناهي هذا خلف.

● علمه بالزمانيات قاطبة لا يقضى فيه توقيتاً بازمان

علم الله بالمخلوق المنسوب إلى الزمان جميعاً لا يكون مقيداً بالأزمان والأوقات والآتات إذ لا يوجب علمه بها.

● وليس يخرج شيء من ارادته لكنه لا يرضى بكفران

أي لا يعزب شيء مثقال ذرة من إرادة الله سواء كان ذلك الشيء خيراً أو شراً أو كفراً أو معاصياً لكن لا يرضى إلا خيراً. اعلم إنه قد انعقد الاجماع على أن القدرة لا تتعلق بالمتنعات قطعاً بل بالممكنات و لذي قال النبي ( عم ) ((إن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن))<sup>369</sup> وقالت المعتزلة لا تتعلق إلا بالخيرات، لأن الأمر بالإيمان مع إرادة نقيضه سفاهة وتعالى عن ذلك، ولأن الكفر لو كان مراداً لكان بقضائه فيجب الرضاء به لأن الرضاء بالقضاء واجب، ولأنه لو كان مراداً لكان التكليف<sup>370</sup> بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق، لأن خلاف المراد ممتنع. والجواب عن الأول لأن الأمر قد يأمر ما لا يريد لنكتة، وعن الثاني أن الرضاء بخلقه لا يستلزم الرضاء بكسبه والمنفي هو هذا، وعن الثالث أن ما لا يطاق استحالة عقلاً وعادة كالطيران، وهذا أليس كذلك و قوله "لكنه" منع لما يقال من "إن الإرادة هو الرضاء والكفر ليس بمرضي بأن الرضى أخص لأنه إرادة مع ترك الإعتراض فلا يلزم من انتفائه انتفائها فظهر الفرق بينهما فتقطن.

● وليس الارادة أمراً و ابتغاءً بل وصف يخص مقدورا برجحان

هذا اعتذار عما يقول المعتزلة إن الإرادة لا تتعلق بالكفر والمعاصي لأنه لو تتعلق لزم أن يكون مطاعاً فيثاب هذا خلف. وتقرير الاعتذار لا نسلم الا طاعة. إنما يلزم هذا لو لم يكن طاعة للأمر والأمر غير الإرادة وهو مهم ولذا قيل "فلان مطاع الأمر"، لا يقال "مطاع الإرادة" قوله "بل" بيان لمذهب أهل الحق والفرق بين الأمر والإرادة.

● يجوز ترجح ما ينفي ترجحه كفى انائين من ماء العطشان

أي يجوز ترجيح أحد الشئين بلا رجحان كترجيح العطشان لأحد المائين في الأنائين، هذا تاييد لما سبق وفيه رد لمن زعم إن الإرادة علم بالنفع أو ميل طبيعي فلا يكون مرجحاً بالاستقلال. وبيان الرد أنه لا حاجة إلى هذا الاعتبار بل كفى مجرد الإرادة كما في العطشان الذي ظهر له الماء.

النسائي، السنن الكبرى، تحقيق حسن عبد المنعم شبلي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، ١٠/٩؛ أبو داود، السنن، ٢٠/٤، ٣٦٩ منه لكنه باطل، لأن رضاء الكفر كفر<sup>370</sup>

• تكوينه أزلي لا زمان له لكن مكونه في الوقت والآن

التكوين وهو كون الذات بحيث يتعلق قدرته بوجود المكون في وقت وجوده صفة حقيقية أزلية زائدة على السبع المشهور عند أبي منصور الماتريدي وعند الأشعري من قبيل الإضافات كما مر، هذا رد لما قال الأشعري إن التكوين عين المكون بأن التكوين منزه عن الزمان، والمكون زماني لحدوثه في الزمان فافتراقاً.

• كلامنا صفة نفسية فيها ممتاز عن أخرس أو عجم حيوان

أي الكلام النفسي معنى قائم بالنفس ويدل عليه قوله "إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان دليلاً عليه" فيها يمتاز الإنسان عن إنسان أخرس وحيوان عجم، العجم بضم العين وسكون الجيم جمع العجمي، وأضافه إضافة الصفة إلى الموصوف. هذا تأييد لكون كلام الله نفسياً.

• فليس علماً بشيء أو ارادته لفرقها بافتراق عند وجدان

أي ليس الكلام متحداً بالعلم والإرادة لأن الإنسان قد يخبر ما لا يعلمه بل خلافه، يأمر ما لا يريد، لكنه كالامتحان. وفيه أنه صوري لا حقيقي ولذا أحال إلى الوجدان. والجواب الثاني أن الإرادة مرجح و الكلام لا يصلح لذلك وكذا العلم إضافة و الكلام ليس كذلك.

• لا يقضي خلق نفسي و كثرته خلق اللغات كانجيل و فرقان

أي لا يقضي مخلوقية الفاظ القرآن والإنجيل مخلوقية الكلام النفسي وكثرته، هذا تأييد لازمية الكلام وترد على الحنابلة، لأنهم قالوا لفظه قديم كما مر، واعلم أن ألفاظ القرآن وإن كانت مخلوقة عند أهل السنة لكن الأولى عدم التعبير.

• الشرع ليس بقرع للكلام لما يكفي لإثبات اعجاز قرآن

هذا رد توهم الدور في إثبات الكلام النفسي بأنه متكلم لأن القرآن كلامه، وجه التوهم أن القرآن ثابت بصفة المتكلم وجه الدفع أن الشرع الذي هو القرآن والأحاديث ليس بمثبت بالكلام الذي هو صفة الله حتى يلزم الدور لكفاية إعجاز القرآن في إثبات الشرع.

• ورؤية الله بالأبصار واقعة للمؤمنين ولكن لا لعميان

جمع أعمى أي الإدراك التام بالبصر بلا كيفية<sup>371</sup> في الآخرة ثابت للمؤمنين لا للمنكرين الذين عموا و صموا عن آيات الله أو للذين ادعوا الرؤية في الدنيا غير نبينا المصطفى لقوله تعالى {وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} <sup>372</sup> وقوله (عم) «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»<sup>373</sup> ولانعقاد الاجماع عليها، هذا

منه وقوله "بلا كفاية" إشارة إلى رد المعتزلة بأنه لا حاجة في الرؤية إلى الكيفية، وهي القرب والبعد والمسافة ونحوها <sup>371</sup> 372 القيامة، ٢٣-٢٢ / ٧٥.

<sup>373</sup> مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربية، ٢٠١٠)، ٤٣٩/١؛ أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق. محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠١)، ٢٣٣/٤؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء كتب العربية، ١٩٨٦)، ٦٣/١.

البيت رد لما قاله المعتزلة "أنها غير جائزة لأنها تقتضي القرب والبعد والجهة والمقابلة، تعالى الله عن ذلك ولقوله تعالى { لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ }<sup>374</sup>. وأجيب أنه قياس الغائب على الشاهد، وإن النفي دال على الإمكان، لأن الممتنع لا يتعلق بها النفي. و أما رؤية الله في هذا العالم جائز عقلاً<sup>375</sup>، لأن رؤية المرئي هو الوجود<sup>376</sup> الذي هو المشترك بين الواجب والممكن، ولأن موسى (عم) قد طلب بها بقوله { رَبِّ ارْنِي إِلَيْكَ }<sup>377</sup> ولو امتنع لم يجز طلبه لأن النبيين منزهون عن طلب الممتنع. ولما بين ثبوت الرؤية في الآخرة أشار إلى علة جوازه في الدنيا فقال:

• يرى الهوية لا من جوهرية أو كونه عرضاً أو سبق فقدان

هذا أقيم مقام المعلوم أي إذ يرى ذات المرئي، لا لأجل جوهريته ولا لعرضيته ولا لحدوثيته بل لوجوده و تعينه أو مجموعهما، وكل منها محقق في الواجب فيجوز رؤيته كما مر.

• حقيقة الحق لم تعلم بعالمنا لكن ترد دهم في دار رضوان

ماهية الله لم تعلم في الدنيا ولذا قال النبي (عم) { تفكروا في خلق الله و لا تفكروا في ذات الله }<sup>378</sup> لكن اختلافهم في رؤيته الماهية في دار الآخرة. فعند الفلاسفة وإمام الغزالي وإمام الحرمين وجماعة من الصوفية منا ممتنع. وجوزه جمهور المتكلمين ثم اختلفوا في وقوعه فنفاه المحققون، لأن إدراك الكنه لا يكون إلا بالحد، تعالى الله عن ذلك لاستلزامه التركيب، ولأن ما يعلمه البشر هو الصفات والسلوب وذلك ليس علماً به وأثبته الآخرون لأننا نحكم على حقيقته تعالى بالأحكام والأوصاف. فهذا يقتضي تصوره تعالى.

• الله خالق أفعال العباد و ما يظن توليده من فعل انسان

"ما" موصولة أو نفي والتولد الحصول أي الله خالق أفعال العباد كلها والذي يتولد منها، لأن العبد لو كان خالفاً لفعله لكان عالماً به بتفصيله، لأن الخالق بالقصد والإرادة يجب أن يكون عالماً والتالي باطل، ولقوله تعالى { وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ }<sup>379</sup>، فوجب أن يكون فعل العباد بالذات أو بالواسطة مخلوقاً لله تعالى، هذا رد للمعتزلة ومنشأ غلطهم فهم دلالة الفرق بين الحركة الإختيارية والاضطرابية على دعواهم مع أنه لا يدل، ولأنه لو كان الكل بخلق الله لبطلت قاعدة التكليف. والجواب إن الكسب معتبر عندنا فلا نسلم البطلان

• هاد مضل حقيقي وان نسبا على المجاز الى رسل و شيطان

<sup>374</sup> الأنعام، ٦/ ١٠٣.

منه لكن غير واقع لغير نبينا المصطفى، فيكون من خواصه <sup>375</sup>

منه أو التعيين أو إياهما، وإنما قصر على الأول لأنه مشهور <sup>376</sup>

<sup>377</sup> الأعراف، ٧/ ١٤٣.

<sup>378</sup> سخاوي، المقاصد الحسنة، محقق. محمد عثمان الخشت، ١/ ٢٦١. قال السخاوي: "وأسانيدها ضعيفة، لكن اجتماعها يكتسب قوة،

والمعنى صحيح"

<sup>379</sup> الصفات، ٣٧/ ٩٦.

أي موصل الحقيقي إلى الموصل أو خلق الاهتداء والمضل الحقيقي وتارك النصره أو خلق الضلالة فلا يتصف بهما إلا الله حقيقة فالنسبة إلى القرآن والنبى والشيطان مجاز من قبيل نسبة الشيء إلى سببه. وما عند المعتزلة فهي بيان طريق الحق والضلالة الاهلاك فالنسبة بهما حقيقية.

### • الحسن و القبح شرعيان لكننا نقول بالعقل ايضاً قد ينالان

الحسن بمعنى كونه متعلق المدح والثواب والقبح بمعنى متعلق الذم والعقاب، فيه اختلاف، فعند المعتزلة إنهما عقليان، لأن العقل حاكم بهما، وعند الأشاعرة شرعيان لأنهما لو كان عقليان لكان تارك الواجب و مرتكب الكبيرة معذبا، لكنه باطل لقوله تعالى {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا} 380، وعند الحنفية بعضهما شرعي و بعضهما عقلي كتصديق الواجب وعلمه واذعان خلقه بالأدلة الأفاقية، ولذا قال المصنف "بالعقل ايضاً قد ينالان". وأما معنيان الأخران لهما، أحدهما الحسن ملائمة الغرض والقبح منافرته، والآخر الحسن صفة الكمال والقبح صفة النقصان. فلا نزاع في كونهما عقليان بهذين المعنيين ولما فهم من السبق أن لا دخل العبد في أفعاله كما قال الجبرية "إنه كالحجر لا صنع له" فقال دفعا وردا لهم:

### • وللعباد اختيار و هو كسبهم فيوصفون بطوع و بعصيان

للعباد إرادة جزئية فيتصفون بالاطاعة والعصيان، لأن الفرق بين حركة البطش وحركة الارتعاس ضروري ولأن العبد لم يكن له اختيار لم يصح التكليف، ولقوله تعالى {جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} 381 فوجب الثواب و العقاب بسببه.

### • لا دخل للعقل في حكم الإله و في تجويز تعليله في البعض قولان

أي لما كان الحسن والقبح شرعيين فلا دخل للعقل في حكم الله، "وفي تجويز عليّة العقل في بعضه قولان" فيكون تأكيداً لما سبق. ويمكن<sup>382</sup> أن يكون الجملة ابتدائية والمعنى تأسيساً أي لا دخل للعقل في كون حكم الله وأفعاله معللاً بالأغراض والمصالح وإن استند إليها في نفسه، وفي تجويز كون بعض الاحكام الإلهية معللاً بالأغراض قولان: قول أبي منصور الماتريدي، وهو أن أفعال الله معللة بالأغراض بمعنى الحكم والمصالح أو بمعنى العلة الغائبة كانت باعثة لاقدام الفاعل على فعله، فإن قيل "فعلى هذا يلزم الاستكمال بالغير" قلنا "راجع إلى التكوين"، لأن عنده من الصفات الثبوتية كما مر، و قول المعتزلة معللة بالأغراض بمعناها بلا إرجاع، لأن الخالي من الغرض عبث، هو محال على الله، وأجيب أن العبث فيمن يكون شأنه ذلك، وأن الأغراض بمعنى المصالح الراجعة إلى المخلوقات،<sup>383</sup> وأما عند الأشعري فلا تعلل بالأغراض قطعاً، لأنه مستلزم للاستكمال بالغير، و الجواب كما مر، و إنما قال في البعض، لأن بعض أفعال الله غير معللة اتفاقاً كتخليد الكفار في النار كما بين في محله.

380 الإسراء، ١٧ / ١٥.

381 الواقعة، ٢٤ / ٥٦.

منه وجه الإمكان خلاف الظاهر<sup>382</sup>

منه. لأن فيه مصلحة راجعة إلى العبد فيظهر جواب آخر للمعتزلة تأمل<sup>383</sup>



• **ولا يكلف عبد فوق طاقته لكنه لا لعقل عاجز عان**

بل إذا انعقد الإجماع على امتناع وقوع التكليف بما لا يطاق من الممتنعات بنفسها كاجتماع النقيضين والطيّران، لقوله تعالى { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا }<sup>384</sup>، ولأنه لا يمكن الإبتلاء بها، وأما الممكن بالذات الممتنع بالغير كالإيمان والاطاعة المعلوم عند الله خلافهما، فجائز التكليف لقصد الإبتلاء، وأما جواز التكليف بالممتنعات بالذات فمختلف فيها، فعند المعتزلة لا يجوز كما لا يقع، لأنه قبيح عقلاً، ولأنه لو جاز لم يكن من فرض ووقوعه محال وهو كذب الله هنا لكن التالي باطل، و عند الأشاعرة يجوز، لأنه لا يقبح شيء من الله وعن الثاني أنه لازم الملازمة إنما يلزم هذا بالنظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى الغير، وهو لزوم تختلف المعلول علة التامة.

• **لو كان أصلح فرضاً ما ابتلي أحد بالكفر والفقر والبلوى و احزان**

الأصلح سواء كان بمعنى الأنفع في الدين كما ذهب إليه معتزلة بصرة أو بمعنى الأوفق للحكمة كما ذهب إليه معتزلة بغداد ليس واجباً على الله، إذ لو كان واجباً ما ابتلى أحداً بالبلاء والآفة، ولأنه لو كان واجباً لم يكن فضل النبي (عم) على أبي جهل، ولما استحق الشكر، ولما كان للتوفيق معنى، ولأن مقذورات الله غير متناهية، فلم تضبط في الأصلح، ولأنه لو وجب ليمت إلا حبيبا (عم) وإلا وليا، لأن وجودهم خير، فيكون رداً للمعتزلة بأجمعهم، ومغالطتهم أن الحكيم إذا قدر على الاعطاء ولم يعط عد بخيلا. وفيه قياس الغائب على الشاهد على أن منع المانع حقه محض عدل ومقتضى حكمته فلا يتكلف فيه.

• **والرزق ما سيق للحيوان أن يأكله محرماً أو مباحاً فهو قسمان**

الرزق عند الأشعري ما يعطى من الله ويتغذى به، وعند البعض<sup>385</sup> ما يعطى من الله وينتفع به سواء كان بالتغذى أو بغيره، وهذا التعريف مبني على الأول، لكن الثاني أولى، لأنه أعم، وقوله "محرماً أو مباحاً" رد للمعتزلة، لأن الرزق عندهم هو الحلال، لأن الحرام لو كان رزقاً لم يجز الدم والعقاب على أكله، قلنا لمباشرة كسب الحرام باختياره وترد عليهم قوله { وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا }<sup>386</sup>، و يلزمهم أن من تغذى بالحرام لم يرزق من الله.

• **ولا يقدم حيوان على أجل وإن تقطع في انياب غيلان**

الانياب جمع ناب، وهو ما يكي الأضراس، الغيلان جمع غول،<sup>387</sup> حيوان قبيح الشكل من يراه هلك لكن المراد هنا حيوان قاتل مطلقاً، والمعنى كل قتلي وخرقي وغرقي ميت بأجله، لقوله تعالى { فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ }<sup>388</sup> وما يعتمر من معتمر ولا ينقص من عمره، وأما قوله (عم) لا يزيد في العمر إلا البر ونحوه بأن الكتابة في اللوح بطريق القيد، هذا البيت رد لما زعمه المعتزلة إن أجل المقتول

384 البقرة، ٢ / ٢٨٦.

منه البعض صاحب الأحكام<sup>385</sup>

386 اليهود، ٦ / ١١.

منه وهو موجود في الجاهلية ويكثر الهلاك والله انعدم بعد النبي (عم) لأن سلب بعض الأشياء من خواص نبينا عليه السلام<sup>387</sup>

388 الأعراف، ٧ / ٣٤.

مثلاً قد قطع من الوقت الذي<sup>389</sup> علم الله هلاك الحيوان فيه فلا يكون ميتاً بأجله، لأن لو كان كذلك لم يستحق القاتل بالذم والعقاب قلنا لارتكاب الفعل المنهي عنه، فالأجل واحد عندنا، واثنان عندهم وعند الفلاسفة.

### ● كل العناصر والأفلاك حادثة وجزئها جوهر فرد ببران

إن البسائط سواء كانت عناصراً أو أفلاكاً، كلها مركبة من الجواهر الفردة المتناهية. وهي عين لا يقبل الانقسام أصلاً عند جمهور المتكلمين، فتكون هي والمركبة منها كالإنسان عندهم، وعند النظام من المعتزلة من الجواهر الفردة الغير المتناهية، وعند الحكماء من الهولاء القديم والصورة، فتكون الاجسام كلها قديمة عندهما، فيكون ردا لهما.

### ● للعلو بالسفل ربط لا بتعليل اذ قد يدور مدار بل مضافان

أي العلويات اسباب للسفليات، لأن الله تعالى رابط الأشياء باسبابها لا علة مؤثرة، لأن المؤثر الحقيقية في الأشياء هو الله لا غير بل هما التضايقان الذان يتوقف تعقل احديهما على تعقل الآخر، هذا رد لما زعم المنجمون والصائبون من أن الكواكب المتحركة علة للواقعات في عالمنا لدور أن الحوادث في منقعر فلك القمر وربط أمور الأرضين إلى السمويين، قلنا لآتم العلية، وإنما يلزم هذا لو كان الدوران مفيداً لها، وهو محال للدلالة النصوص القطعية على خلافه، لما فرغ من المباحث الإلهية شرع في مباحث الرسل. فقال:

### ● الله أرسل فينا بالهدى رسلاً مصدقين بآيات وتبيان

أي الله أرسل مبلغ الأحكام في جنسنا بالقرآن والمعجزات أو مع الرشد مؤيدون بالمعجزات الواضحة، وهي أمر خارق للعادة ينصره الله في يد مدعي النبوة تصديقاً له، وهي ثلاثة: فعلية كإحداث الرياح وتخريب البلدان، وقولية كالأخبار عن المغيبات الماضية والآتية وتزكية الإمساك عن الأكل والشرب مدة طويلة كقوله (عم) ((لست كأحدكم أبيت عند ربي يطعمن ويسقين))<sup>390</sup> والرسول من له أحكام مخصوصة فلا يرد أن بعض الرسول كاسماعيل ويحيى (عم) عمل بالكتب السابقة ولم يكن له كتاب مستقل لأن الأحكام أعم.

### ● حاجة الخلق في حكم العقل إلى متمم وكذا في علم اديان

علة للسابق أي لاحتياج المخلوقات إلى متمم في الأحكام العقلية وفي العلوم الدينية، لأن العقول قاصرة. [هذا البيت] رد لما زعمه المنكرون أن النبوة لا حاجة إليها، لأن العقل كاف في الأحكام مطلقاً، لأنها إما حسنة أو قبيحة فعلى الأول يقبل وعلى الثاني يرد.

### ● لولاه لم ينتظم أمر المعاد ولا أمر المعاش لا يثار وعدوان

منه إشارة إلى تعريف الأجل<sup>389</sup>  
<sup>390</sup> ورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة: مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، تحقيق. بشار عواد معروف & محمود خليل (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1991)، 3/430؛ بخاري، صحيح البخاري، 3/388؛ النسائي، سنن الكبرى، 3/353؛ مسلم، صحيح مسلم، 2/774.

أي لو لم يكن يختل شأن المعاد والمعاش لفساد الطاغين والأعداء. ولذا قال المعتزلة و الفلاسفة و بعض علماء ما وراء النهر "إن الإرسال واجب على الله".

### ● محمد أفضل الرسل الذي سمعوا تصديقه من جمادات وذنبان

هذا شروع في بيان النبوة المخصوصة، ضمير "سمعوا" إلى الناس الذي صفة جرت على غير من هي له، و"ذنبان" جمع الذئب، لأن الفعلان بالكسر والضم جمع وبالفتح مفرد، "من" بيانية، والكلام مبني على الاكتفاء بعض المعجزات، لأن معجزاته كثيرة، منها ولادته مختوناً، ومنها خاتم النبوة بين كتفيه، ومنها طول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط، ومنها الخاتم، ومنها رؤيته من خلقه كما يرا من قدامه.

### ● وأمره بين في حالتيه لمن كانت له في اعتبار الحال عينان<sup>391</sup>

أي وصفه كالامتثال والاجتساب والفصاحة ظاهر قبل النبوة وبعدها لأهل البصرة و منها:

### ● اختياره عن غيوب كالحكاية عن بلوى تصيب ب لعثمان بن عفان

أي إعلام النبي على الغيب الذي هو المصيبة المقاتلة لعثمان وشهد بعدها. ومنها اختباره:

### ● وما جرى بين كسرى و الصحابة من انفاق كنز ومن تخريب بلدان

كسرى بكسر الكاف وفتحها ملك هرمز، روى احواله عن عدي (رضي الله عنه) أنه قال: ((لإن طالبت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى)).<sup>392</sup> ومنها اختباره قوله:

### ● وغزوة البحر منهم مرتين وأن يكون مع أوليهم بنت ملحان

ملحان بكسر الميم وفتحها خالة أنس بن مالك، يعني الغزوة الأولى وقعت معه بنت ملحان، لأن النبي (عم) جاء جنبها وأخبر ثواب غزوة البحر، وتمنت أن تجد فيها منه (عم)، ودعا (عم<sup>393</sup>) و منها:

### ● وشقه قمرأ والكشف اذ سألو غداة معراجه عن حال ركبان

أي بيان أحوال المعراج يوم عروجه و بعده باستحصار ما شهدت و القصة معلومة و منها:

### ● والرمي بالبدر بالحصباء أعينهم والرد في أحد عين ابن نعمان

أي من المعجزات رمي الحصاة عين الكفار في غزوة البدر، ومنها رد عين قتادة بن نعمان التي فقتت حين المقاتلة تحلقت بين يديه،<sup>394</sup> وردها النبي (عم) إلى محلها ورفأها بمسه

---

منه أي ولذا قال (عم) أوتيت جوامع الكلم<sup>391</sup>  
<sup>392</sup> البخاري، صحيح البخاري، ١٩٧/٤؛ أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق. الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي (مصر: مركز  
هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ٢٠١١)، ٤٣٤/١٠.  
<sup>393</sup> لم أجد فيما لدي من المراجع.  
<sup>394</sup>

• **وكم رووا بأسانيد مصححة أمثال ما قد روى عنه الصحيحان**

أي كم معجزات كثيرة في حقه (عم)، نقلوا مثل المعجزات التي نقلها البخاري والمسلم. وكم أمثال المعجزات التي نقلها الصحيحان نقلوا بأسانيد قوية تركت لشهرته، ولما عرض الشبهة "أن دلالة كل واحد من المذكورات على حدة ظنية لا تبلغ إلى حد التواتر" أجاب فقال:

• **دلالة الصدق بين الكل مشترك تواترت ميل معنى شعر حسان**

أي دلالة المعجزات على صدق النبي (عم) مشتركة ودلالة المجموع متواترة. وإن لم يدل كل واحد منها تواتر مثل كثرة شعر حسان، وقررة علي رضي الله عنها لأن العلم من المجموع أقوى.

• **وأعظم الآي قرآن لما عجزوا عن سورة منه مع صرف لأذهان**

أي أعظم المعجزات قرآن، لأنهم عجزوا عن إتيان نظيره مع صرف عقولهم، وتدل مقدورهم وجه الإعجاز إما اشتماله على الطيقة العليا من الفصاحة والبلاغة على ما ذهب إليه الأكترون أو على النظم والتركيب الغريب العجيب الذي لا يرى نظيره أو على سلاسة المعنى أو على الإخبار عن الغيبات الماضية والآتية كما ذهب إلى كل منها بعض، لكن غير الأول مقدوح، لأنه جار في الغير ولم يقل له معجزه (ه/هو)

• **معراجة واقع يقظان في بدن بأية و مشاهير و وحدان**

أي خروجه من الحطيم أو من بيته إلى المسجد الأقصى<sup>395</sup> بالجسد في حال اليقظة على ما ذهب إليه الجمهور أو بالروح في المنام على ما ذهب إليه البعض واقع وصادق بالكتاب، ومن الأقصى إلى السماء واقع بالأحاديث المشهورة، ومن السماء إلى ما شاء الله من الجنة أو العرش أو نهاية العالم واقع بخبر الأحاد، ولذا قيل منكر الأول كافر، ومنكر الثاني والثالث فاسق.

• **ووقوعه كان تكراراً وقد دفعوا به تعارض ما دل الحديثان**

لما تعارض الحديثان المبنيان لأحوال الآخرة، أحدهما حديث ابن صعصعة رضي الله عنه<sup>396</sup>، هو مبين أن البدء من الحطيم، والآخر حديث أبي ذر رضي الله عنه مثبت أنه من بيته (عم)،<sup>397</sup> دفعوه بأن وقوعه مكرر، أحدهما في اليقظة والآخر في المنام، وإليه أشار الأول أو أحدهما من مكة إلى السماء والآخر من مكة إلى البيت المقدس ثم إلى السماء وإليه أشار الثاني.

• **ودينه ناسخ الأديان أجمعها ولم يكن نسخها جهلاً لديان**

قال ابن قتادة رضي الله عنه: أنا ابن الذي سألت على الخد عينه، فردت بكف المصطفى أحسن الرد فعدت كما كانت لأول أمرها، فبها حسن ما.

منه المراد من المسجد الأقصى البيت المقدس<sup>395</sup>

<sup>396</sup> البخاري، صحيح البخاري، ٥/٥٢.

منه فيه مسامحة والمراد من حطيم مكة ومن البيت في مكة<sup>397</sup>

أي دين النبي عم ناسخ و مبتدل لجميع الأديان السابقة، إذ لم يكن التبديل جهلا لله تعالى. قوله "لم يكن" جواب عن زعمه المنكرو أن دينه غير ناسخ، لأنه لو كان ناسخا لزم الجهل على الشارع والبداء بلا سبب. كلاهما باطلان، و تقرير الجواب أن التكليف إما تكويني أو الزامي فكما أن الأول يقبل التبديل بحسب التعلقات أو الحكم والمصالح اتفاقا كما في خلق النطفة فكذلك الثاني يقبل التغيير باعتبار تبدل متعلقاته أو الحكم والمصالح إلى كماله دين الحق. ولما عرض الشبهة أن دين موسى عم لو قيل النسخ لنص. و نبه عليه أجاب بقوله:

• وربما نص لكن ما رووا حسداً بنسخ توراة موسى بن عمران

أي قد نص موسى (عم) بنسخ التوراة لكن لم ينقلوا واختلفوا لأجل الحسد والعداوة، فيكون التقديم لرعاية الروى، ولأن التنصيص به لم يجب على النبيين، لأنه مستلزم الاختلال.

• الأنبياء بريئون اتفاقاً عن كفر وكذب وعن فسق باعلان

الأنبياء كلها معصومون بعد النبوة وقبلها عن الكفر خلافاً للخوارج والشيعة وعن تعمد الكذب خلافاً للمعتزلة وإمام الحرمين منا وعن تعمد مطلق الفسق، فالمناسب ترك "اتفاقاً" و "باعلان" اللهم أن يقال اتفاق الملة والدين ورعاية المتفقة، الكذب عدم مطابقة الحكم للواقع، والفسق الخروج عن الطاعة، فيكونان مقابلين لقوله "وعن كبائر" وعن سهوهما عند الأكثرين.

• وعن كبائر عمداً عند أكثرنا وخسة مثل تطيف باوزان

أي معصومون عن قصد الكبائر عند الأكثرين خلافاً للحشوية وعن تعمد ما يدل على الخسة والدناءة من الصغائر مثل تنقيص في الكيل والوزن وكسرقة لقمة اتفاقاً، وأما سهوهما فجازز عند الأكثرين، وأما الصغائر الباقية عمداً فجازز عند الجمهور، وأما سهواً<sup>398</sup> فباتفاق، هذا بعد الوحي، وأما قبله فلا دليل على الامتناع، ولما أورد على قاعدة العصمة أن الأدلة المشعرة لذنبهم مبطله لها، فقال:

• يؤول القصص الحاكي لذنبهم بأنه قبل وحي او نسيان

أي يحمل الأدلة الموهوبة للذنب إن كانت متواترة على هذين الجوابين أو على ترك الأولى والأنبط.

• وللنبيين رجحان على ملك تعليم علم و تكريم يدلان

الأنبياء أفضل من الملائكة الأرضية اتفاقاً ومن السماوية عند الأكثرين خلاف الأكثر المعتزلة والقاضي أبو بكر منا. دليل الأول ما أشار إليه المصنف أن الله تعالى علم آدم (عم) من الأسماء ما لا يعلمها الملائكة، وأنه كرم بني آدم لقوله تعالى {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا} <sup>399</sup>، هذا إذا نسب التعلم والتكريم إلى الله تعالى، وأما إذا نسب [إلى] الملائكة فالمعنى تعلم الملائكة وتعظيمها إليهم، وأن الملائكة أمروا بسجود آدم تعظيماً، وأن عبادة البشر مع العوايق

منه. السهو أعم من الخطاء والنسيان <sup>398</sup>  
399 الإسراء، ١٧ / ٧٠.

والموانع<sup>400</sup> والمشقة فيكون عبادتهم أفضل لقوله ((أفضل الأعمال أحمرها (أي شاقها))<sup>401</sup>، دليل الثاني قوله تعالى: {لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون}<sup>402</sup> وأن الملائكة مرسلات إلى الأنبياء، والمرسل أفضل من المرسل اليه، وأجيب أن الآية في رد عبده عيسى (عم) والملائكة لا رد النصارى حتى يلزم التفضيل، ولو سلم لا نسلم العطف باعتبار التعظيم بل باعتبار الكثير، ولو سلم فالدلالة الأفضلية على عيسى لا المطلق مع أن النزاع فيه، ولو سلم فالأفضلية من حيث الثواب تأمل، وأنه لأنما أفضلية المرسل بل الأمر بالعكس في الواقع.

• **وللولي كرامات كما نقلت عن آصف و أبي الدردى و سلمان**

ذهب الجمهور إلى أن كرامة الولي<sup>403</sup> حق، لما نقل من آصف إلى آخره رضوان الله عليهم، وقصتهم مشهورة<sup>404</sup>.

• **وعن صد سارية الفاروق عن جبل والبعد بينهما في القدر شهران**

أي منع الفاروق سارية الذي هو مرسل إلى نهاوند<sup>405</sup> مع الجيش التي رئيسهم أمانة للمقاتلة، ولما قاتلوا أراءهم عمر الفارق في الخطبة، والحال أن المسافة بينهم شهران مع السارية بأن قال يا سارية الجبل الجبل الذي فوق الجيش، فسمع فافاضهم اليه، وفتح الله عليهم، اعلم إن الجمهور قد ذهبوا إلى أن كرامات حق وثابتة، دليلهم القصص المذكورة، وأنكر الفرق الضالة، لأن الكرامة لا تتميز عن المعجزة، فيسند باب النبوة، فالقصص المنقولة محمولة على معجزة النبي (عم) في عصره أو قبله، وأما كرامات الواقعة بعده فعلى الإرهاص، قلنا أن الفرق شرطية الدعوى وقصد التحدي في المعجزة، ولو سلم عدم الفرق لا نسلم لاسداد، لأن كل كرامة سواء صدرت مقدماً أو متأخرة أو معاصرة معجزة لتدبير يديه

• **فضل النبي جلي بل نبوته فاقت ولايته في قول اخوان**

"بل" علة أن أريد الفضل عن الناس الذي هو غير الأنبياء واضراب أن على مطلق الناس، وقوله "فاقت" خبر أو حال، والخبر محذوف أي فضله على جميع المخلوق بين، بل نبوته ايضاً بين عند ذوي العقول متجاوزة ولايته لقوله (عم) ((أنا أكرم الأولين و الآخرين و أنا سيد أولاد آدم و لا فخر))<sup>406</sup> وأما قوله (عم)

• **وأفضل الناس بعد الأنبياء أبو بكر لصديقه من قبل اقران**

أي الموانع الشهوية<sup>400</sup>

401 السخاوي، المقاصد الحسنة، ١٣١/١.

402 النساء، ١٧٢/٤.

. الولي من واطب العمل والاجتناب المعاصي بعد الإيمان والعرفان<sup>403</sup> منه المراد من آصف بن برخيا وزير سليمان، أتى قصر بلقيس في لمح البصر، هذا من المشهور، وأما في غير المشهور أتى سليمان منه (عم) بنفسه فيكون معجزة له لا كرامة<sup>404</sup>

منه. النهاوند بكسر النون اسم مكان من العراق<sup>405</sup>

406 السنن الكبرى، ١٤٨/١٠؛ البيهقي، السنن الكبرى، ١٣/١٤؛ ابن ماجه، السنن، ١١٤٠/٢؛ البخاري، صحيح البخاري، ١٣٤/٤، المسلم، صحيح مسلم، ١٨٤/١.

أفضل الناس<sup>407</sup> بعد الأنبياء أبو بكر رضي الله عنه عند أهل السنة وقدماء المعتزلة لهذا ولقوله تعالى {وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى} <sup>408</sup> ولقوله (عم) لأبي درداء حين يمشي أمام أبي بكر ((أتمشي أمام من هو خير منك، والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر))<sup>409</sup>، قالت الشيعة ومتأخر المعتزلة إن علياً أفضل لقوله تعالى {قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ} <sup>410</sup>، وقوله (عم) ((اللَّهُمَّ انْتَبِي بِأَحَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ يَاكُل مَعِيَ مِنْ هَذَا الطَّيْرِ، إِذَا أَتَاهُ وَأَكَلَهُ مَعَهُ))<sup>411</sup>، ولقوله (عم) ((لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار))<sup>412</sup> والجواب أن هذه الأدلة لا تدل على الأفضلية من كثرة الثواب والكلام منها والمراد في الأقران زمرة البالغين، لأن أول من صدق النبي (عم) من غيرهم علي رضي الله عنه.

### • وبعده عمر الفاروق اذ هو في اظهار دين رسول معوان

أي الفضل بعده عند [أهل] السنة عمر بن الخطاب، لإظهار الدين وإعانتة خير الإعانة ولقوله (عم) "خير أمتي أبو بكر ثم عمر." <sup>413</sup>

### • وبعده ذلك قد أفتى مشايخنا أن لا تردد في تفضيل عثمان

أي لا شك في أفضلية عثمان عند أهل الحق لقوله (عم) ((عثمان أخي ورفيقي في الجنة))<sup>414</sup>، وقوله ((ألا أستحي ممن يستحي منه ملائكة السماء))<sup>415</sup>، وقال "إنه يدخل الجنة بغير حساب"<sup>416</sup>، ولأنه انعقد الإجماع على فضله.

### • وبعده ذلك علي وهو أقربهم الى النبي وأخطى بين اختان

أصل أخطى خط قلب (الغا) و"اختان" جمع ختان بنات النبي (عم)، أي أوفر نصيباً بين البنات، وجه الأوفرية أن زوجته أحبه من بين البنات. ولما فرغ من أبحاث الأنبياء شرع في أبحاث المعاد فقال:

### • الحشر والبدأ امكاناً و تمييزاً ونفى مدخل أوقات سيان

منه. بمعنى المقبول من كثرة الثواب <sup>407</sup>

<sup>408</sup> الليل، ١٧/٩٢-١٨.

<sup>409</sup> أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، تحقيق. وصي الله محمد عباس (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ١/١٥٢. <sup>410</sup> آل عمران، ٣/٦١. معنى الآية؛ هلموا بالرأي كل منا ومنكم نفسه وأعز أهله ثم ليعلم من يستحق اللعنة لما روى أن النبي (عم) إذا بعث كذب النصارى بعد المعجزة فأمر (عم) بأن ندعوهم إلى الاجتماع ليعلم الكاذب ويلعن عليه فأخش ملكهم أن يكون المعارضة فيبادرو الصلح وجازوا إلى النبي (عم) وهو يدعو مع الحسن والحسين وأمتهم علي، فقال (عم) لو لم يصلحوا لهلكوا <sup>411</sup> السنن الكبرى، ٧/٤١٠؛ أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق. مصطفی عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ٣/١٤١.

<sup>412</sup> السخاوي، المقاصد الحسنة، ١/٧٢٤.

<sup>413</sup> السخاوي، المقاصد الحسنة، ١/١٧١.

<sup>414</sup> ابن ماجه، السنن، ١/٤٠؛ ترمذي، السنن، ٥/٦٢٤.

<sup>415</sup> النيسابوري، المستدرک، ٣/١٠١.

<sup>416</sup> لم أجد فيما لدي من المراجع.

البداً بمعنى إيجاد المعلوم أولاً، والحشر بمعنى إيجاد الأجزاء المعدومة أو المتفرقة ثانياً متساويين في الإمكان والتمييز والتشخيصات وعدم مدخلية الأوقات والأزمان، فالحشر ممكن في ذاته، فهو إشارة إلى إقامة العلة مقام المعلول، وفي الأوقات جواب عما يقال أن المعلوم أعيد بجميع تشخيصاته والوقت منها فيلزم إعادة، وهو محال. وحاصل الجواب منع كونه من التشخيص، وأيضاً يمكن منع الملازمة لكفاية إعادة الأجزاء الأصلية والاستحالة، والتفصيل أن جمهور المتكلمين ذهبوا إلى أن حشر الأجساد مع الأرواح ممكن في نفسه كالبداء، لأنهما متحدان بالماهية، لأن معانها إيجاداً، فيلزم من إمكان الإبتداء إمكان الإعادة، وذهبوا الطبيعيون من الفلاسفة إلى امتناع الإعادة مطلقاً، والإلهيون منهم إلى امتناع إعادة الأجسام وإمكان الروحاني، لأن الإنسان عبارة عن الهياكلية المخصوصة، وقد فنت فيمتنع، لأنه لو أعيد فإما أن يعاد عين الأول فيلزم تخلل العدم بين الوجودين فباطل أو غيره فيلزم تحمل العذاب والثواب على غيره هذا خلف، أجيب عن الأول بمنع البطلان<sup>417</sup>، ويمكن أن يكون هذا البيت إشارة إليه بحذف المسند، وعن الثاني بمنع اللزوم، وإليه أشار بقوله:

• **بل لا احتياج إلى قول بصحة أن يعاد ما عدمت في حشر أبدان**

تقريره لأنما الاحتياج في صحة<sup>418</sup> إعادة الأجزاء الأصلية في حشر الأبدان إلى قوله وحكم بإعادة الأجزاء الزائدة بل يكفينا إعادة الأصلية التي عصمت من أول عمره إلى آخره في التعذيب ويمكن منع الخلف لجواز التعذيب باعتبار تحل الروح تأمل،<sup>419</sup> "ما" مصدرية فيكون قوله:

• **أجزاء أصلية كالأكل وان أكلت فتلك لم تكن أجزاءً لجسمان**

فاعلا لعدمت أو موصولة فيكون من قبيل حذف الإيصال وبيانا لما، قوله "فتلك" إشارة [إلى] الأجزاء الزائدة جواب عما يقال من أنه لو أكل الإنسان انساناً فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الأكل أو في بدن المأكول، وأيا ما كان لا يكون أحدهما معاداً بعينه هذا خلف، تقرير الجواب أنه لا إعتبار للأجزاء الحاصلة في الإعادة بل المعاد هو الأجزاء الخلقية في عالم الظلمات، ويمكن أن يكون هذا القول جواباً بحذف السند عما يقال أنه لو كان الأجزاء المأكولة منية ونطفة، وحصل منها إنسان ثالث يمتنع الإعادة، تقرير الجواب لأنما حقيقة المقدم، لأن الله تعالى يحفظ أن تكون نطفة ومادة الآخر، فلا تكون جزءاً من الجسمان<sup>420</sup>. ولما فرغ من إثبات إمكان الحشر شرع في بيان وقوعه و ما يتعلق فقال:

• **وواقع كل ما نص الصدوق به من ممكن كصرائط وكميزان**

أي كل ما أخبره صادق الوعد الأمين من الموجودات كالصدائط والميزان وما يتعلق بهما.

• **وكالحساب و أهوال القيامة أو كحوض سيدنا فيها و كيزان**

منه لأنه دعوى بلا دليل، لا تم المراد في العينية الأجزاء الأصلية<sup>417</sup>

منه بقوله "في صحة" علة كما قيل عذبت امرأة في هرة<sup>418</sup>

منه وجه التأمل ما يقال في أن الروح معاداً فلا يكون الجواب لمادة الأشكال، والجواب أن الأرواح باقية عندنا<sup>419</sup> بحيث يكون المأكول أجزاء من الكل فالحشر تاممه<sup>420</sup>.



ثابت لأنها من الأمور الممكنة التي أخبرها الصدوق، قوله "كصراط" إشارة إلى رد المعتزلة، لأنهم أنكروا لأنه لا يمكن العبور عليه، ولأن فيه تعذيباً للمؤمنين بناء على أنه جسر ممدود على متن جهنم، وأولوا ما يشعره بطريق الجنة أو الحجة الواضحة، قلنا لأنما عدم الإمكان ولا الصعوبة، لأن الله تعالى قادر على التسهيل، ولذا قيل بعضهم جار كالبرق، وقوله "ميزان" رد لهما أيضاً، لأنهم قالوا إن الأعمال أعراض، فلا يمكن وزنها فلا فائدة فيه، فيكون عبثاً تعالى الله عن ذلك، وأولوا بالعدل، قلنا يوزن باعتبار الصحائف أو بأن يجعل الصالحات أجساماً نورانية والسيئات أجساماً مادية، وقوله "الحساب" انعقد عليه الإجماع، لقوله تعالى { وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ }<sup>421</sup>، وقوله (عم) ((حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا))<sup>422</sup>، وعلى شذائد القيمة كالوقوف ألف سنة وقبل خمسين ألف سنة، وعلى ثبوت الحوض، لقوله (عم) ((حَوْضِي مَسِيرَةٌ شَهْرٌ، وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ، وَمَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ، وَرِيحُهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمَسْكِ، وَكَبِيرُهُ أَكْثَرُ مِنْ نُجُومِ السَّمَاءِ، فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَا يَطْمَأْ بِعَدَّةٍ أَبَدًا))<sup>423</sup> هذا شروع في بيان الغير.

### • ومن حياة قبور ما يذاق به لذات نعماء وآلام ديدان

الديدان بكسر الدال جمع الدود، "ما" عبارة عن الحياة، نعماء جمع نعمة كألام جمع ألم، واللذات والآلام نائباً على الفاعل أي الحياة في القبر التي يعلم بها اللذات والآلام العقارب ثابتة عند أهل السنة، لقوله تعالى { النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ }<sup>425</sup>، وقوله { وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءُ }<sup>426</sup> وقوله (عم) ((استنزهوا من البول فإن أكثر عذاب القبر منه))<sup>427</sup> هذا رد لما زعمه المعتزلة أنه لا يمكن الحياة في القبر، لأنه لو أمكن لزم الموتان هذا خلف، لقوله تعالى { لَا يَدُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى }<sup>428</sup> أي الموت في الدنيا ولأن الميت جماد وكل جماد لا حياة له، قلنا أن حياة القبر ضعيفة الأثر<sup>429</sup> فكانت في حكم الموت عقوبة.

### • عقوبة الذنب عدل غير واجبة كذا المثوبة من احسان مئان

اتفق أهل الحق على أن الثواب فضل و العقاب عدل، فليس على الله شيء واجباً إلا أنه بقي وعده، لأن خلف الوعد محال، وأما الخلف عن الوعيد فمحال أيضاً عند الجمهور، وعند بعض الأشاعرة جائز، لأنه كرم فيه أنه مستلزم للكذب فيكون رداً للمعتزلة، لأنهم قالوا إن الثواب وكذا العقاب واجب على الله، لأن إلزام مشقة التكليف بدون مشاهدة الثواب والعقاب ظلم يجب تنزيه الله عنه، قلنا هذا الدليل مبني على كون أفعال الله معللة بالأغراض وذا مبحوث.

### • وكيف تلزمه طاعتنا عوضاً ونعمة الوقت تربوا كل شكران

421 البقرة، ٢ / ٢٠٢.  
422 هذه الرواية ليس بحديث، لكن قول عمر: الترمذي، السنن، ٤ / ٢١٩.  
423 البخاري، صحيح البخاري، ٤ / ١١٩؛ المسلم، صحيح مسلم، ٤ / ١٧٩٣.  
منه لأن الأشدية تقتضي أن يكون قبلها عذاب<sup>424</sup>  
425 الغافر، ٤٠ / ٤٦.  
426 آل عمران، ٣ / ١٦٩ معنى الآية؛ أن أهل الجنة يختصمون بالحياة الأبدية لا يجاوزون إلى هلاك الدنيا  
427 أبو الحسن الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق. شعيب الأرنؤوت (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤)، ١ / ٢٣٢.  
428 الدخان، ٤٤ / ٥٦.  
منه لأن حياة القبر خلق الله في جميع أجزاء الميت على قوله أو في بعضه على قوله نوع حياة، ولذا عدت الفريق ولم يشاهد<sup>429</sup>

أي لا يكون عبادتنا وإن كثرت عوضا ومقابلة لكرم الله الذي لا نهاية له إذ نعمة الوقت لا يؤدي شكرها بعد، لأن الشكر نعمة أيضاً فلا يمكن إحاطتها، ولذا قيل درك الفجر شكر فيكون الثواب بمحض فضله.

### • في العقل غفرانُ شركٍ جائزٍ لكن أتى لها نص تخليد و نيران

أي تعلق الغفر بالشرك والكفر جائز عقلا عند جمهور المتكلمين، لأن العذاب حقه تعالى، فيجوز إسقاطه لكن علم الإمتناع من النصوص السمعية كقوله تعالى { إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ }<sup>430</sup> والإجماع، وعند البعض لا يجوز لأنه مخالف للحكمة التفرقة بين المحسن والمسيئ، ولأن إعتقاد الكافر حقبة الغير، فلا يطلب المغفرة قطعاً فلم يوجد، قلنا لا نسلعمد الفرق لجواز أن يكون دخول المحسن أولاً و دخول المسيئ ثانياً أو أن يعطى للأول درجة لا نهاية لها لا للثاني، ولا نسلعمد الحكمة لجواز أن يكون الحكمة إعلام غنائه وإظهار النعم.

### • أعدت الجنة استدعى تكونها ونقل آدم منها بعد إسكان

أي الجنة والنار مجعولنا الآن عند أهل [الحق] ورأساء المعتزلة، لأن التعبير بصيغة الماضي في قوله تعالى { أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ }<sup>431</sup>، و { أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ }<sup>432</sup>، وكذا نقل آدم وحواء منها دليل يستدعي خلقهما، والحمل على الإستقبال مجازه خروج عن القانون بلا داع، وأما قوله تعالى { تِلْكَ الدَّارُ الْأُخْرَىٰ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا }<sup>433</sup> فمحمول على الحال أو على الإصلاح بعد هلاك البشير تحقيقاً لمعنى قوله تعالى { كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ }<sup>434</sup> على ما قيل، وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة أنهما ليسا خلقين الآن، لأنهما لو وجدتا فأما في عالم الأفلاك أو في عالم العناصر أو في عالم آخر والكل باطل، أما الأول فالأنه مستلزم للخرق والإلتيام لعظم جرمه لقوله تعالى { عَرَضُهَا كَعَرَضِ السَّمَاءَاتِ وَالْأَرْضِ }<sup>435</sup> وهما باطل، وكذا الثاني لاستلزامه التناسخ<sup>436</sup>، وكذا الثالث لاستلزامه الخلاء، قلنا لا نسلم المقدمات كلها لأنها مبنية على أصول الفلاسفة.

### • نعيمها أبدي لا زوال له وأكلها دائم لا أنه فان<sup>437</sup>

أي الجنة والنار وكذا نعيمها وعقابها وكذا أهلوهما أبدي دائم، فالكلام في التضمين مبني على الإكتفاء، الدليل الكتاب والسنة والإجماع، لا يقال هذا مناف لقوله تعالى { كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ }<sup>438</sup>، لأننا نقول إن دوام المذكورات مبنية على الإستثناء عقلا أو على الهلاك البشير والأبدي عدم الهلاك كلياً أو على أن المعنى ممكن

430 النساء، ٤ / ٤٨ .

431 آل عمران، ٣ / ١٣٣ .

432 البقرة، ٢ / ٢٤ .

433 القصص، ٢٨ / ٨٣ .

434 القصص، ٢٨ / ١٣٣ .

435 الحديد، ٥٧ / ٢١ .

منه لأن الجنة والنار قديمان فيستلزم قدمهما قدم العناصر باعتبار التناسخ<sup>436</sup>

437 هذا البيت ترد الفرق الضالة، لأنهم قالوا بنعم الجنة زائل وعقاب جهنم منقطع. منه

438 القصص، ٢٨ / ١٣٣ .

الهلاك بالنظر إلى وجود الواجب أو على أن الهلاك<sup>439</sup> والغناء غير مستلزم للدعوى، لأن المراد بالدوام وعدم الغناء أنه إذا ذهب جزء بل شيئاً أُبدل بشيءٍ آخر، والهلاك والغناء شيئاً بلا بدل<sup>440</sup>.

### ● أهل الكبائر غير التائبين لهم رجاء عفو برغم الحاسد الشان

الكبائر جمع الكبيرة وهي غير الكفر، الرغم كسر الأنف، الشان البعض، جمهور الأصحاب ذهبوا إلى أن الله يعفو بعض الكبائر بلا توبة، ويعذب عن بعضها بلا تخليد، وبعضهم إلى أن عفوهم مرجو، وظاهر كلام المصنف موافق لهذا لقوله تعالى {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ} <sup>441</sup>، ونفس الإيمان عمل خير، وقوله {وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ} <sup>442</sup> مطلق، ولأن الخلود أعظم فلا يكون جزاء [إلا] للكفر، وذهب المعتزلة إلى الإمتناع بلا توبة لقوله تعالى {وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا} <sup>443</sup> و {وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا} <sup>444</sup>، قلنا لا نسلم الدلالة لجواز أن تكون في حق الكفار دفعا للتعارض أو في حق المستحل أو يكون الخلود بمعنى المكث الطويل على أن العذاب بالعص لا يستلزم امتناع العفو عن كل كبائر بلا توبة، وذهب المرجئة إلى عفو الصغائر والكبائر مطلقاً، لأن العقاب على الكافر لقوله تعالى حكاية عن موسى {إِنَّا قَدْ أُوجِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى} <sup>445</sup>، وقوله {فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى، لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى} <sup>446</sup>، قلنا إن عذاب الله لقوم لا يستلزم عدم تعذيبه لقوم آخرين، اعلم إن الأصحاب اختلفوا في قدر الكبائر، فقال بعضهم إنها تسعة: الشرك، القتل بغير حق، القذف، الزنا، الفرار عن الزحف، السحر، أكل مال اليتيم، عقوق الوالدين، الجناية في الحرم، وعند البعض هي المذكورات التسعة و الربوة، عند البعض هي المذكورات والسرقه وشرب الخمر، وقيل ما كان فساده مثل المذكورات وأكثر، وقيل ما يخوف عليه، وأن مرتكب الكبيرة مؤمن عند أهل الحق<sup>447</sup>، لأن تصديقه باق بحاله خلافاً للمعتزلة، لأنه عندهم لا كافر ولا مؤمن، فلزمهم إثبات المنزلة بين المنزلتين، وعند غيرهم كافر، لأن العمل جزء من الإيمان عندهم.

### ● إذ لا عقوبة تعفي عنده معها ولم يقيد بها آيات غفران<sup>448</sup>

أي لا ذنوب مع التوبة عند التائب حتى تعفى ويكون مورد آية الغفران، ولم يقيد بالتوبة آيات الغفران بل ورد على الإطلاق فيتعلق العفو والغفران بالمرتكب الغير التائب، فيكون إشارة إلى دليل الأصحاب ورد المعتزلة، لأنهم قالوا إن مورد آيات الغفران هو التائب، لأن التائب بعد التوبة والندامة مستحق العقاب فيقع التعلق وجوابهم ما قال المصنف.

439 هذا ناظرا إلى النعم والعقاب. منه

440 فلا يفني الجنة والجحيم لأن الله تعالى خلق فجأة هلكنا لأنه في قدرته. منه

441 الزلزال، ٧/٩٩.

442 التوبة، ٧٢/٩.

443 الجن، ٢٣/٧٢.

444 النساء، ٩٣/٤.

445 طه، ٤٨/٢٠.

446 الليل، ١٦-١٤/٩٢.

منه. المراد من الحق غير المالك لأن العمل عنده داخل في الإيمان، فالفاسق كافر عنده، وأما عند الشافعي داخل في كماله فليس بكافر عنده<sup>447</sup>

448 قوله "وإن ربك ذو مغفرة للناس على ظلمهم" (الرعد، ٦/١٣) وقوله "إن الله يعفو الذنوب جميعاً" (الزمر، ٥٣/٣٩)

• **ولا شخص أحاديث الشفاعة ما** **ليست تعم لأوقات وأعيان**

الشفاعة رجاء عفو المرتكب الغير التائب عند الأشاعرة، "ما" عبارة عن الأدلة، مفعول على حذف الإيصال أو على تضمين معنى التخصيص لا فاعل يختص لفساد المعنى إلا بعده، والمعنى الإخبار الدالة على الشفاعة بالتائب بالأدلة التي ليست عامة بالأوقات والأشخاص. والتفصيل أن الشفاعة تتعلق بالمرتكب الغير التائب كما تعلق العفو عند أهل السنة لقوله تعالى {وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ} 449 و قوله {فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ} 450، لأن النفي من الكافر مستلزم للثبوت للمؤمن، وقوله (عم) "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي" 451، ولأنها بمعنى طلب العفو والغفر يتعلق والشفاعة تتعلق، وعند المعتزلة تختص بالتائب لقوله تعالى {وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا تَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً} 452 و قوله {مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ} 453، وهذا ابتنى على مسألة فاسدة، وهي أن العفو لا يتعلق إلا بالتائب، ولذا قالوا إن الشفاعة لرفع الدرجات فقط، قلنا لا نسلم الدلالة على العموم إلا في الأوقات والأشخاص، وأشار إليه الناظم بقوله "ما ليست"، ولو سلم تجب تخصيصها بالكافر دفعا للتعارض وجمعا بين الأدلة على أن النصوص القاطعة دالة على الشفاعة بمعنى رجاء العفو.

• **الرسول بل الأخيار كلهم** **شفاعة لعصاة عند رحمان**

أي ثبوت الشفاعة للأنبياء والصالحين بل لمن يستحق الشفاعة لأهل الكبائر متفق عليه، لكن عند الأشاعرة لاسقاط العذاب لقوله تعالى {وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ} 454 وعند الاعتزال للرفع كما مر (هـ)

• **وللدعاء لأموات وأحياء** **منافع شوهدت في بعض أحيان**

أي للدعوات تأثير بليغ عند الجمهور إن قرنت بشرائها، لقوله تعالى {ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ} 455 و قوله {ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً} 456، ولقوله (عم) ((ما مِنْ مَيِّتٍ يُصَلِّي عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، يَبْتَغُونَ أَنْ يَكُونُوا مِائَةً، فَيَشْفَعُونَ لَهُ، إِلَّا شَفَعُوا فِيهِ)) 457، وقوله (عم) ((الدعاء يرد البلاء)) 458 و ((الصدقَةُ تُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ)) 459 وقوله (عم) ((إن العالم والمتعلم إذا مر على قرية فإن الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً إلى غير ذلك)) 460، وعند المعتزلة لا تأثير لها لأن المقدرات إلهية آتية كل يوم فلا حاجة إليها، قلنا إن الأشياء مربوطة إلى أسبابها، ومن الجائز كون الدعاء من الأسباب، وفي البيت إشارة إلى إثبات العفو والمغفرة لأهل الكبائر ورد المعتزلة.

449 محمد، ١٩ / ٤٧.

450 المدثر، ٤٨ / ٧٤.

451 ابن ماجه، السنن، تحقيق. شعيب الأرنؤوت، ٣٦٣/٥؛ الترمذي، السنن، ٢٠٣/٤؛ أبو داود، السنن، ٢٣٦/٤.

452 البقرة، ٤٨ / ٢.

453 الغافر، ١٨ / ٤٠.

454 محمد، ١٩ / ٤٧.

455 الغافر، ٦٠ / ٤٠.

456 الأعراف، ٥٥ / ٧.

457 أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق. شعيب الأرنؤوت (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، ٣١٥/٢١.

458 السخاوي، المقاصد الحسنة، ٣٤٤/١.

459 النيسابوري، المستدرک، ٦٥٧/٣؛ محمد بن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق. شعيب الأرنؤوت (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)،

١٠٣/٨.

460 لم أجد فيما لدي من المراجع.

• **وليس يدخل في الإيمان أعمال** بل ليس ذا غير تصديق و اذعان

الإيمان عند جمهور المتكلمين من أبي منصور الماتريدي ومن تبعه<sup>461</sup> التصديق والاذعان بما جاء به النبي (عم) فقط، والإقرار شرط لإجراء الأحكام لقوله تعالى {وَأُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ} <sup>462</sup> وقوله {وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ} <sup>463</sup> وقوله {وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ} <sup>464</sup> وقوله {اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ} <sup>465</sup> وقوله (عم) لأسماء حين قتل من قال لا إله إلا الله «هل شفقت قلبه<sup>(466)</sup>»<sup>467</sup>، وإليه أشار المصنف بقوله، وعند البعض كإمام الأعظم و الشمس الأئمة سرخسي و فخر الإسلام التصديق والإقرار، لكن التصديق لا يقبل السقوط، والإقرار يقبل عند الإكراه، وعند البعض الإقرار فقط، ويرد عليه قوله {إِنَّ الْمُنَافِقِينَ كَاذِبُونَ} <sup>468</sup> وقوله {وَمِنَ النَّاسِ مَن يُوَلُّ أَمَنًا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمُ الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} <sup>469</sup> وعند البعض كالمعتزلة وبعض المحدثين التصديق والإقرار والعمل، ورد المصنف بقوله "وليس"، فعلى هذا يكون الفاسق كافراً، لأن العمل جعل من أصل الإيمان، وأما على مذهب الشافعي وإن كان جزء منه فلا يكون كافراً، لأنه جزء من كمال الإيمان لا من أصله، و أما الإزدياد والانتقاص في الإيمان على الثلاثة الأول فلا يتصور لأن حقيقته تصديق أو إقرار، وهو لا يقبل التبديل والتغيير، والآيات الدالة على الزيادة محمولة على زيادة ثمره وضائه وقوته بالأعمال الصالحات.

• **والشرع قد عد شد المرء زناً** دليل جدد كتعظيم لأوثان

هذا جواب عما يقال أن الإيمان لو كان تصديقاً فقط لما عد الشارع شد الزنار من الكافر، تقريره أن استعمال المؤمن علائم الكافر بلا ضرورة دليل الجحد والإنكار كأنه راجع إلى رضاء الكفر، ورضاء الكفر كفر بالاتفاق، ويؤيده قوله (عم) {مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ} <sup>470</sup>.

• **ولا يغاير إيمان و اسلام** و لم يكن لهما في الشرع حكمان

اتحادان عند الجمهور من حيث المفهوم لأنهما الإذعان والقبول، إذ لم يكن لهما حكمان مختلفان فيه، ولقوله تعالى {فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ} <sup>471</sup>، ولأنه لم يوجد في الشرع والعرف من آمن ولم يسلم وبالعكس فكل إيمان اسلام وبالعكس، ومختلفان عند البعض من حيث العرف والاستعمال، لأن الإيمان إذعان باطني، والإسلام انقياد ظاهري بفعل المأمور به واجتناب المناهى، وعند المعتزلة أنهما مغايران،

461 أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر و الأستاذ أبو إسحاق . منه

462 المجادلة، ٢٢ / ٥٨ .

463 النحل، ١٠٦ / ١٦ .

464 الحجرات، ١٤ / ٤٩ .

465 النسائي، السنن الكبرى، تحقيق. حسن عبد المنعم شبلي، ١٥٦/٧ النيسابوري، المستدرک، ٧٠٦/١؛ ابن ماجه، السنن، ١٢٦٠/٢ .

466 أول حديث "قال (عم) لم قتلت، قال علمت إنه لما قال بقلبه . منه

467 النسائي، السنن الكبرى، ١٣/٨؛ النيسابوري، المستدرک، ١٢٥/٣؛ ابن ماجه، السنن، ١٢٩٦/٢؛ المسلم، صحيح البخاري، ٩٦/١ .

468 المنافقين، ١ / ٦٣ .

469 البقرة، ٨ / ٢ .

470 الترمذي، السنن، ١٤٤/٤؛ أحمد، المسند، ١٢٣/٩ .

471 الذاريات، ٣٥ / ٥١ .

لأن عطف كل منهما على الآخر يقتضي المغايرة، ولقوله تعالى {قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا} 472، والجواب أنهما وكل ما دل على التغيرات مبني على التغيرات الاعتباري على أنه يمكن العطف تفسيراً.

• وللمقلد إيمان يثاب به و ان يكن عاصياً في ترك إيمان

المقلد من اكتفى بالعلم الإجمالي بكل ما جاء به النبي (عم) وأخبره ولم يقدر على العلم التفصيلي بالاستدلال، قد ذهب جمهور المتكلمين والفقهاء إلى أن إيمان المقلد صحيح يترتب عليه الأحكام الشرعية، لكن يكون عاصياً لترك الاستدلال لأنه واجب عليه، لكن عند الأشعري لم يشترط القدرة على التغير<sup>473</sup>، وعند المعتزلة يشترط.

• لا عذر من عاقل في جهل خاقله إن نال مدة فكر عند نعمان

الجهل من العاقل الذي لم يبلغه الدعوة بخالقه بل بكل مطالب عقلية اعتقادية ليس بعذر عند أبي حنيفة: إن نال مدة فكر وتعقل في الأدلة الأفاقية والأنفسية فلا يفيد عذره في يوم القيامة، لأنه أي العلم بالخالق من الأمور التي تعلم بالعقل عند الإمام كالعلم بعلمه وقدرته، وأما من الدعوة سواء كان مجاهداً ولم يصب الحق والإيمان أو لم يحاهد ولم يقبل العذر في العقائد، وأما في الشرائع بعد الإيمان بالله والنبين فمذور، وأما أطفال المشركين عند جمهور المتكلمين تابعة لأبائهم، وعند بعضهم من علم الله منه إيماناً ففي الجنة وخلافه أهل النار، وعند المعتزلة خدمة لأهل الجنة.

• وليس مرتبة للعبد مسقطة تكليفه كمجانين و صبيان

لعموم آيات التكليف والإجماع المجتهدين، هذا رد للمباحين، لأن بعضهم قالوا "إذا بلغ العبد غاية المحبة والصفوة سقط عنه الأمر والنهي ولا يضر الكبائر بعده"<sup>474</sup>، وبعضهم قالوا "إذا بلغ تلك الرتبة سقط عنه العبادات الظاهرة ووجب التفكير الذي هو العبادة القلبية". هذا كفر وضلال، لأن أحب الناس هو الأنبياء (عم) مع أن تكليفهم أهم وأزيد، وأما قوله (عم) "إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب الذي تمسكهم"<sup>475</sup> فمعناه عصمه الله من الذنوب.

• قد يخطي المرء في فتواه مجتهداً كحكم داود مع قُتَيْبَا سليمان

قال جمهور المتكلمين والفقهاء أن المجتهد قد يخطي وقد يصيب في اجتهاده لقوله تعالى {فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ} 476 الضمير للحكومة إذ لو كان كل من الإجتهادين صواباً لما كان لتفهيم سليمان معنى، وقوله (عم) "إن أصبت فلك عشرة حسنات و إن أخطأت فلك حسنة"<sup>477</sup>، وقال المعتزلة وبعض الأشاعرة "أنه يصيب دائماً فكل ما اجتهد فيه حق، لأن المجتهدين تجب نيلهم وإصابتهم الحق، قلنا لا نسلموجوب ذلك بل الواجب بذل الجهد وصرف الذهن سواء وصل أو لا، ولذا قيل خطاؤه معفو.

472 الحجرات، ١٤ / ٤٩

473 من أحد نسخ.

474 أي بعد التقريب. منه

475 لم أجد فيما لدي من المراجع.

476 الأنبياء، ٧٩ / ٢١.

477 نور الدين الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق. حسام الدين القدسي (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٩٩٤)، ١٩٥/٤.

● لا ينبغي الشك في الإيمان من أحد و ان نوى منجيا في يوم هجران

لأن ظاهر أشياء الله للشك، وهو كفر، ولا شك في الإيمان، لأنه من المطالب اليقينية كقولك "أنا زاهد متق" فلا ينبغي وإن قصد خلاف الظاهر بتأويل من التأويلات كإحالة الأمور إلى مشيئة الله تأدبا أو الشك في البقاء والعاقبة أو قصد التبرك بذكر الله أو إزالة العجب كما ذهب إليه أكثر السلف من الصحابة والتابعين، لأنه يوهم الشك، وإليه أشار بقوله "لا ينبغي"، وقال بعض المحققين "إن المعتبر الإيمان المنجي وهو مشيئة الله فيصح أن يقول أنا مؤمن"، وردده بقوله "وإن نوى".

● ولا عقاب بترك اللعن من أحد في حق إبليس وهو كافر جاني

لأنه لا يأمر أحد باللعن على أحد، وأباح لعنه، وأما من لم يبيح اللعن عليه كالمؤمنين فلا يجوز اللعن عليه إن كان بمعنى المطرود، وجائز إن كان بمعنى العاصي.

● فلن يزيد يزيد منه مفسدة فاسكت ولا ترض لوماً باسم لغان

أي لن يزيد يزيد بن معاوية لأجل طلب الخلافة فساداً حتى يلعن فاسكت، فإن النجاة في الصمت، ولا ترض اللوم باللعن، فلا ينبغي اللعن في المختار بورود النهي عن لعن أهل قبله، وأما لعن المعاوية لمعاديه وأتباعه لم ينقل من الأئمة لقوله (عم) «اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي، لَا تَتَّخِذُوهُمْ غَرَضًا بَعْدِي، فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَيَحِبِّي أَحَبَّهُمْ وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَيُبْغِضِي أَبْغَضَهُمْ»<sup>478</sup> وقوله عليه السلام «لا يستوي أحدكم فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً، ما بلغ مدَّ أحدهم ولا نصيفه»<sup>479</sup>.

● نصب الإمام علينا واجب سمعاً لدفع مظنون اضرار و طغيان

نصب الإمام العادل مدبر الأمور واجب على الخلق سمعاً عند الأشاعرة، لذلك ولقوله (عم) «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»<sup>480</sup>، وانعقد عليه الإجماع، وعند جمهور المعتزلة واجب عقلاً، لأن دفع الضرر عن الأمة واجب عقلاً، وعند بعضهم عقلاً وسمعاً، وعند الإمامية واجب على الله لأنه لطف وإحسان، فيكون هذا النظم رد إليهم.

● إمامنا باشارات الرسول أبو بكر كما أجمع القاضي مع الداني

إمامة أبي بكر وخلافته بعد النبي (عم) ثابت بإشارة الرسول سواء كانت إشارة ضمنية كأمره بتقديم الإمامة للصلاة أو إشارة تصريحية كقوله (عم) «انثوني بدواة وقرطاس لأكتبن كتاباً لا يختلف فيه اثنان»<sup>481</sup>، ولأنه من أكابر الصحابة، فيستحق بالتقديم، ولإجماع القاضي أي غير الأصحاب مع الأصحاب.

478 الترمذي، السنن، تحقيق. بشار عواد معروف، ١٧٩/٦؛ النسائي؛ أحمد، المسند، تحقيق. شعيب الأرنؤوت، ١٦٩/٣٤.

479 النسائي، السنن الكبرى، ٣٢٢/٧، أحمد، المسند، تحقيق. شعيب الأرنؤوت، ١٣٧/١٧.

480 ابن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق. شعيب الأرنؤوت، ٤٣٤/١٠.

481 البدر الدماميني، مصابيح الجامع، (سوريا: دار النوادر، ٢٠٠٩)، ٣٧٨/٦.

- **وبعد نص أبو بكر لفاروق** **وبعده صار شورى بين أركان**

أي بعد انقضاء إمامة أبي بكر وجب إمامة عمر الفاروق بنص أبي بكر، وبعد انقضاء خلافة عمر رضي الله عنه كان أمر الخلافة بشورة الأصحاب بينهم وباختيارهم، وأهل الشورى ستة: عثمان، علي، عبد الله بن عوف، زبير، سعد بن أبي وقاص، طلحة رضي الله عنه. ولذا قال:

- **فسلمت خمسة لسادسهم** **فبايعوه بطوع بين أعيان**

أي فوضت الخمسة أمر الخلافة إلى عثمان، فاتبعوه بالرضى بين أحادهم ولذا قال:

- **وذاك عثمان ثم جلتهم** **قد بايعوا عليّ عقد رضوان**

أي ثم القوم اجتهدوا وشاوروا في أمر الخلافة واختاروا بعلي فاتبعوا، ولذا قال:

- **لا نص فيه جلياً بل قد اجتهدوا** **لكن معاوية المخطئ كمروان**

خطأه جمع أهالي الشام وقتاله مع علي مع الأصحاب المدينة وخطأه المروان الذي ابن يزيد حير القوم على البيعة والتبعية به وأخذ الخلافة قهراً.

- **واذكر أصحاب رسول الله قاطبة** **بالبر والخير واهجر طعن مطعان**

- **وكلهم بذلوا للدين مهجتهم** **وللشريعة كانوا خير أعوان**

- **يا رب لا تسلبني حبههم أبداً** **من قال آمين يأمن سلب أعيان**

- **دام نضرة من بالخير يذكرني** **ما أخضر وجه الربى من قطر نسيان**



## SONUÇ

Eldeki veriler nisbetinde hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermeye çalışıp, *Şerhu Kasîdeti 'n-Nûniyye* bağlamında görüşlerini anlamaya çalıştığımız Ahmed b. Mustafâ es-Sarûhânî, Osmanlı ilmî hayatın XVI. yüzyılında yaşayan bir Osmanlı âlimidir. Ahmed b. Mustafa'nın nisbesi hakkında hem kaynaklarda hem de günümüzde kaleme alınan eserlerde fikir ayrılığı bulunduğu görülmektedir. Eserlerini detaylı bir şekilde incelememiz neticesinde, müellif nüsha olan eserlerinde kendisini Leâlî şeklinde tanıttığına rastlanmaktadır. Söz konusu mesele hakkında bizi bu çıkmazdan çıkararak yegane unsur müellifin kendi ifadesi olmaktadır. Dolayısıyla günümüzdeki bazı yazarların Bilâlî şeklindeki nisbesiyle kaynaklarda geçen Lâlî nisbesinin doğruyu yansıtmadığı gözlenmektedir. Bundan dolayı biz onun nisbesini Leâlî olarak tespit ettik. Diğer taraftan Leâlî Ahmed'in vefatı kaynaklarda 971 olarak geçmektedir. Ancak yine müellif nüsha olan *Tercüme-i Bed'i'l-Emâlî Maa Şerhihâ* eserinin son kısmında aynı yazı siliyle eserin bitiş tarihi olarak 973 yılı verilmektedir. Müellife ait olan bu ifadeden onun 973 yılında yahut daha sonrasında vefat ettiği düşünülmektedir.

Günümüzde Leâlî Ahmed hakkında yazılan tezler ve makalelerde eserleri hakkında detaylı araştırma yapılmadığı için birçok eserinin alanının dışında anlaşıldığı gözlenmektedir. Nitekim kelamcılar, felsefeciler ve mutasavvıfların görüşlerinin muhakeme edildiği *Şerhu'l-Muhâkemât* eseri ne yazık ki fıkıh eseri olarak anılmıştır. Biz de anılan hataya düşmemek için çalışmamızda Leâlî Ahmed'in bütün eserlerini tek tek inceleyip bilgi vermeye çalıştık. Bazı eserler kendisine nisbet edilse dahi, kendileri hakkında net bilgiye ulaşamadığımız eserleri de bulunmaktadır. Bunlar hakkında yeterli bilgi vermeye gayret ettik.

Hızır Bey'in kaleme aldığı *Kasîde-i Nûniyye* dönemi bağlamda düşünüldüğünde akâid literatüründe ayrı bir konuma sahiptir. Nitekim Hızır Bey'in yaşadığı dönemde ve öncesinde *Fıkhü'l-ekber*, *Akîdetü'n-Nesefiyye* ve *Bedu'l-Emâlî* gibi akâid metinleri bulunup, bunlar üzerine şerhler yazıldığı ve yazılmaya da devam ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla anılan metinler mevcut olduğu halde Hızır Bey'in birçok şerhe konu olacak kapasiteye sahip olan yeni bir akaid metni kaleme almasına sevk eden bir saik olmalıydı. Araştırmalarımızın neticesinde bunun iki saikinin olabileceği kanısına vardık. Bunlardan biri Şîî âlim olan et-Tûsî'nin felsefî – kelâmın hülâsa bir şekilde aktarıldığı

*Tecrîdü'l-akâid* eserinin medreselerde okutulması ve dolayısıyla medreselerde Şîî eğilimlere kapı açtığına/açacağına düşünülmesiydi. Diğer ise felsefî – kelâmın Mâtürîdî anlayış çerçevesinde sunulması ihtiyacı doğmasıydı. İşbu hususlardan ötürü Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye* eserini kaleme aldığı düşünülebilir.

Leâlî Ahmed'in yaşadığı dönem Gazâlî'yle birlikte felsefeye kapılarını açan er-Râzî'yle ve sonrasındaki birçok âlimle genişleyen felsefî – kelâmın geliştiği ve meselelerin dallandırıldığı, şerhler, hâşiyeler, talikler ve risâlelerde tartışıldığı bir dönemdir. Dolayısıyla bu dönemde metinler üzerine yapılan çalışmalar klasik metinler olmuş, hatta bu dönemlerde ve sonraki dönemlerde klasik metinler hâline gelmiştir. Bundan dolayı şerh ve hâşîye dönemi önceki dönemlerin anlaşılmasında önemli bir konuma sahiptir. İncelemesini yaptığımız bu eser de anılan dönem içerisinde yazıldığı için ilgili dönem hakkında bilgi verme hüviyetine sahip olduğu söylenebilir.

Eser sahibi, akâid, kelâm, felsefe, mantık, tasavvuf, fıkıh, hadis, dil bilimleri, divan ve edebiyat alanlarında ortaya koyduğu eserlerle her alanda kalem oynatan, bütün İslâmî ilimlere vakıf olan bir Osmanlı âlimidir. Ayrıca müellifimizin ortaya koyduğu eserler incelendiğinde hangi alanda eser ortaya koymuş ise o alana vâkıf olduğu gözlenmektedir. Bulunduğu dönem içerisinde naslara zâhirî bir şekilde yönelen, sadece kelâm metodunu takip edip felsefî meselelere girmeyen ve felsefî kelâm yöntemini benimseyen âlimler bulunmaktadır. Leâlî Ahmed'in çalıştığımız *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* ve özellikle *Şerhu'l-Muhâkemât* eserini incelendiğinde onun felsefî kelâm metodunu takip ettiği anlaşılmaktadır.

Ayrıca şârihimizin her alanda otorite olan ve felsefî meselelerde fazlasıyla kalem oynatan İbn Kemalpaşa'nın talebesi olması da anılan durumu desteklemektedir. Bu çalışmamızda Leâlî Ahmed'in görüşlerini *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* bağlamında ele almıştık. Söz konusu eser muhtasar bir eser olduğundan dolayı bu eserde dahi müellifimizin felsefeyle ilişkisi görülmektedir. Ancak eser sahibinin özellikle *Şerhu'l-Muhâkemât*'ı incelendiğinde dönemindeki umûr-ı âmme, vücûd bahisleri gibi felsefî – kelâma özgün olan meseleleri detaylı bir şekilde kaleme almasından dönemindeki meselelerden haberdar olduğunu ve bunları tartıştığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ayrıca Leâlî Ahmed'in yaşamış olduğu dönemin şerh ve hâşîye dönemi olarak anıldığı bilinmektedir. Şerh – hâşîye döneminin salt tekrardan ibaret olup, yeni bir bilgi

üretmediği, modern problemlere cevap veremediği, felsefeyi durdurduğu düşünülen bu iddianın son dönemlerdeki Osmanlı dönemi hakkında yapılan çalışmalarla temelsiz bir iddia olduğu görülmektedir. Leâlî Ahmed'in söz konusu eseri de dönemdeki birtakım görüşlere atıfta bulunması ve felsefi meselelere temas etmesi anılan hususa katkı sağlamaktadır.

Müellifimizin *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* bağlamında görüşleri incelendiğinde Ehl-i Sünnet hassasiyetine sahip Hanefî – Mâturîdî bir âlim olduğu da ortaya çıkmaktadır. Nitekim eser sahibi, Mutezile, Şia, Havâric, Mürcie gibi fırkalara karşın Ehl-i Hakk ve Ehl-i Sünnet vurgusuyla Ehl-i Sünnet'i benimsemiştir. Bununla birlikte Mâturîdîler'in küfrün bağışlanmasının hikmete aykırı olduğu düşüncelerini eleştirerek Eşarîler'in görüşlerini tercih etmesi, şefaât kavramını Eşarîler'in görüşüne muvafık olarak izâh etmesi, şefaâtin kimler için geçerli olacağı meselesinde olduğu gibi kendi görüşünü belirtmemesi onun objektifliğini ortaya koymaktadır.

Leâlî Ahmed, mezhebi kimliklerin tam olarak teşekkül ettiği, genel mânâda sert söylemelerin bir kenara bırakıldığı ve Eşarî ve Mâturîdîler arasında uzlaşmanın sağlandığı bir dönemde yaşamıştır. Bundan dolayı müellifimizin Ehl-i Sünnet'in haricindeki fırkalara karşı sert söylemler içerisine girmediği ve bazı meselelerde Ehl-i Sünnet hatta İslâm âlimleri arasında uzlaşma sağladığı görülmektedir.

Eser sahibi kaleme aldığı eserlerle birlikte her alana vâkîf olduğu halde kendisinden birtakım kalem sürçmeleri vuku bulmuştur. Bunlara Şia'nın peygamberlerin küfürden masum olmadıklarını ve Mutezile'nin Kur'ân'ın peygamberin kelâmı olduğunu ileri sürdüklerini iddia etmesi misal olarak verilebilir.

Çalışmasını yaptığımız eserin giriş kısmında da belirtildiği üzere bu eser, *Kasîde-i Nûniyye*'nin bir takım kapalı olan kısımlarının izâh edilmeye çalışıldığı bir metindir. Dolayısıyla bu eserde kapalı lafızların açıklandığı, meselelerin özet bir şekilde beyân edildiği, metnin işaret ettiği görüşlerin belirtildiği, ilgili mesele hakkındaki ihtilaflara temas edildiği ve bazı yerlerde görüş ayrılıklarının uzlaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Anılan ifadelerimizden hareketle eserin amacına uygun bir şekilde telif edildiğini söylememiz mümkündür.

Son olarak Leâlî Ahmed, tarihin karanlık sayfalarında kalmış, tanınmayı, gün yüzüne çıkmayı ve XVI. yüzyılın âlimleri arasında anılmayı bekleyen bir âlimdir.

Müellifimiz Osmanlı âlimleri arasında meşhur bir şahsiyet olmadığı gözlenmektedir. Zira kaynaklarda hayatı hakkında bir sayfa bilgi dahi bulunmamaktadır. Eser sahibi, Osmanlı'da şeyhülislamlık yapmış olan Sâdî Çelebi ve İbn Kemalpaşa'nın talebesi olup, İbn Kemalpaşa'nın emriyle kadılık görevine atanıp, devlet kademelerinde görevler almıştır. Bununla birlikte her alanda eserler telif eden ve üç dilde şiir yazma hüviyetine sahip olan bir âlimdir. Ancak yaşadığı dönemde ve sonraki dönemlerde kendisine atıfta bulunulmamış, *Kasîde-i Nûniyye* üzerine yapılan çalışmalar arasında Hayâlî'nin, Üsküdârî'nin (öl. 1149/1736) ve Manastırlı İsmail Hakkı'nın (öl. 1330/1912) eserleri gün yüzüne çıkarken Leâlî Ahmed'in kıymetli çalışmasına herhangi bir atıfta dahi bulunulmamıştır. Özellikle Molla Câmî'nin *Dürretü'l-fâhire* üzerine yazdığı felsefecilerin, kelamcılarının ve mutasavvıflarının görüşlerinin detaylı bir şekilde muhâkeme edildiği *Şerhu'l-Muhâkemât* isimli eserine hiç temas edilmediği gözlenmektedir. Bundan dolayı Leâlî Ahmed'in hangi sebepten ötürü ihmal edildiği araştırılması gereken bir husustur. Biz bu çalışmamızda Leâlî Ahmed'i, hayatını, eserlerini ve kelâmî yönünü ortaya koymaya çalıştık. Diğer eserlerinin de çalışılmasıyla görüşlerinin gün yüzüne çıkarılması gereken önemli bir Osmanlı âlimidir.

## KAYNAKÇA

- Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, Kâhire: el-Mektebetü'l-Kudsî, 1932.
- Ahmed b. Hanbel. *Fedâilü's-Sahâbe*. Thk. Vasiyyü'llah Muhammed Abbâs. Beyrut: Müessesetü'r-risâle. 1983.
- Ahmed b. Hanbel. *El-Müsned*. Thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle. 2001.
- Akay, Akif. *İslâm İnancında Şefâat*. Ankara: Akçağ Yayınları. 2016.
- Altaş, Eşref. "Fahredden Er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu*. ed. Doç. Dr. Murat Demirkol & Ar. Gör. M. Enes Kala. Ankara: 2013. 319-331.
- Aliyyü'l-Kârî. *Şerhu Fıkhı'l-Ekber*. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye. 2016.
- Atâyî, Nev'îzâde. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti's-Şakâ'ik*. haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. 2017.
- Bağcı, Okan. "Aristoteles'in 'İlk Muharrik'i İle Leibniz'in 'Yeter Neden'inin Mukayesesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/8. Temmuz 2017. 11-21.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetül Ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. 1955.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ keşfi'z-zunûn*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. 1947.
- Bâkillânî. *Kitâbu't-temhîd*. Beyrut: Mektebetü's-şarkıyye. 1957.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 1997.
- Benli, Ali . "Leâli Ahmed Çelebi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 12 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/leali-ahmed-celebi>
- Benli, Şeyma. "Leâli'nin Terceme-i Ba'z-ı Âyât-ı Zebûr Adlı Manzûmesi". *Türkiyat Mecmuası*. 26/2. 2016. 75-93.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm*. Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye. 2007.
- Buhârî. *Sahîhi Buhârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir. Beyrut: Dâr-u Tavku'n-necât. 2022.
- Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 22 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ismet--kelam>

- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz & İsmail Özen. 4 Cilt. İstanbul: Meral Yayınları. 1975.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-ta'rîfât*. Beyrut: Kitâbu'n-nefâis. 2012.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. trc. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. 2015.
- Cüveynî. *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*. thk. Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türâs. 1992.
- Cüveynî. *eş-Şâmil fî usûliddîn*. thk. Faysal Bedir Avn & Ali Sâmi en-Neşşâr. Mısır: Mektebetü'l-Maârif. 1969.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*. çev. Rüştü Balcı. İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları. 2017.
- Dârukutnî, Ebu'l-Hasan. *Sünen-i Dârukutnî*. Thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle. 2004.
- Demir, Osman. "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akâid – Kelâm Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 14/27. 2016. 9-52.
- Demir, Osman. "Teselsül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teselsul>
- Demir, Osman. "Tevlîd". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. Erişim 9.05.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevlid--kelam>
- Devvânî. *er-Risâle fî isbâti'l-vacib*. thk. Muhammed Ekrem Ebû Gavş. Ürdün: Dâru'n-nûn. 2013.
- Ebû Bekir el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Mısır: Merkez-i Hicr li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-Arabiyye. 2011.
- Ebû Ridde, Muhammed Abdülhâdî. *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*. Mısır: Dâru'l-fikri'l-Arabî. 1950.
- Eşarî *el-Lüma*. Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmiye. 2012.
- El-Harputî, Abdullatif. *Kelâm İlmine Giriş*. trc. Prıf. Dr. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi. 2016.
- El-Heysemî, Nûreddîn. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. Thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî. Kâhire: Mektebetü'l-Kutsî. 1994.
- El-İsfehânî, Râğıb. *el-Müfredât*. Kâhire: Mektebetü't-tevkîfiyye. 2015.

- El-Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 2018.
- El- Mâturîdî. Ebû Mansûr. *Kitâbu't-tevhîd*. thk: Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 2017.
- El-Üsmendî, Alâüddin. *Lübâbü'l-Kelâm*. trc. Murat Kaan Kıvılcım. İstanbul: Endülüs Yayınları. 2021.
- Erdoğan, Ömer Faruk. “Osmanlıda Kelâm – Felsefe İlişkisi ve Tehâfüt Geleneği”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 14/28. 2016. 273-326.
- Er-Râzî, Fahreddîn. *el-Erbaîn fî usûlidîn*. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye. 1986.
- Er-Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisi'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyât*. Haydarâbad. Merkezi Tahkîkât. 1343.
- Er-Râzî, Fahreddîn. *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîne ve'l-müteahhirîne mine'l-ulemâ-i ve'l-Hukemâ-i ve'l-Mütekellimîn*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye.
- Es-Sâbûnî, Nüreddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Bekir Topaloğlu. Konya: Elif Ofset. 1995.
- Es-Sâbûnî, Nüreddîn. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. İstanbul: İSAM Yayınları. 2014.
- Es-Sa'dî, Abdu'l-melik. *Şerhu'l-akîdeti'n-Nesefiyye*. Beyrut: Dâru'n-nûr. 2014.
- Es-Semerkindî, Ebu'l-Kâsım el-Hakîm. *es-Sevâdü'l-A'zâm*. trc. Talha Hakan Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi 2014.
- Es-Sicistânî, Ebû Dâvûd. *Es-Sünen*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye. 2001.
- Fûde, Saîd. *el-Edilletü'l-akliyye alê vucûdillâhi beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsif*. Kâhire: Dâru'l-asleyn. 2016.
- Gazâlî. *el-Hikmetü fî Mahlûkatillehi Azze ve Celle*. Beyrut: Dâr-u ihyâu'ulûm. 1978.
- Gazzâlî. *el-İktisâd fî'l-itikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları. 2012.
- Gazzâlî. *el-İktisâd fî'l-itikâd*. Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye. 2004.
- Günaydın, Salih. “Nâsiruddîn et-Tûsî'nin Tecrîdü'l-i'tikâd'ı Üzerine Oluşan Şerh-Haşiye Literatürü: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinden Bir Bakış”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 14/28. 2016. 237-272.
- Karaağaç, Hilmi. “Osmanlı'dan Bugüne Manzûm Akâid Risâleleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 14/28. 2018. 99-118.

- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2017.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kenan, Muhammed Ahmed. *Câmiu'l-leâlî Şerhu bedi'l-Emâlî*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye. 2010.
- Koca, Muhammet Ali. "el-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'idü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risâleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 14/28. 2016. 41-97.
- Kılınçarslan, Hüseyin. *Ahmed b. Mustafa es-Saruhânî el-Lâlî'nin Kavânînu's-sarf Adlı Eserinin Edisyon kritiği ve Tebyizi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2007.
- Kınalızade Hasan Çelebi. *Tezkiratü'ş-şuarâ*, haz. Aysun Sungurhan, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. Ankara: 2017.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 14/27. 2016. 101-132.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 8 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cevher>
- Kutluer, İlhan. "Gâiyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gaiyyet>
- İbn Ebî Şerif, Kemal. *el-Müsêmera Şerhu'l-Müsêyerati fi'l-akâidi'lmünciyyeti fi'l-âhira*. Lübnan. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye. 2002.
- İbn Mâce. *Es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Beyrut: Dâru't-turâsi'l-Arabiyye. 1986.
- İbn Rüşd. *Menâhicü'l-edille fi akâidi'l-milel*. thk. Dr. Muhammed Kâsım. Kâhire: Mektebetü'l-Mısriyye. 1964.
- İsfehânî. *Kitâbu'l-kavâidi'l-küllîyye*. thk, Muhsin Koçinkağ & Bilal Taşkın. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 2017.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta-u İmâm-ı Mâlik*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf & Mahmud Halil. Beyrut: Müessesetü'r-risâle. 1991.
- Muhammed b. Hibban. *Sahîh-i İbn Hibbân*. Thk. Şuayb Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Mustafa, İbrahim. *Mu'cemu'l-vasît*. Kahire: Dâr-u ihyâi't-turâs. 1960.



- Müslim b. Haccac. *Sahîhi Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Beyrut: Dâr-u ihdâsi't-turâsi'l-Arabiyye. 2010.
- Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Hasan Abdülmünim. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Neysâbüri, Ebû Abdullah el-Hâkim. *El-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabiyye. 1990.
- Onat, Hasan. "İbâhiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibahiyye>
- Özgen, Mustafa. *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*. Konya: Palet Yayınları. 2017.
- Sâmî, Şemseddin. *Kâmûsu'l-A'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası. 1314.
- Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*. Thk. Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye. 1985.
- Seyyid Ahmed b. Mustafa, *Kavânünü'l-Avâmil ve burhânü'l-mesâ'il*, (İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp., Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 454).
- Sezen, Melikşah. "Kaside-i Nûniyye: Hızır Bey Çelebi'nin Klasikleşen Akâid Metninin Osmanlı Akâid/Kelâm Literatüründeki Yeri ve Önemi". *Notlar Dergisi*. 13. (2020), 261-270.
- Sezen, Melikşah. *Kur'an-ı Kerim'in Yazı Tarihi*. İstanbul: Şamil Yayınevi. 2021.
- Sezen, Melikşah. *Mâtürîdiye*. İstanbul: Kökler Yayınevi. 2018.
- Sezen, Melikşah. *Peygamberlerin Vasıfları ve İsmet Sıfatı*. İstanbul: Siyer Yayınları. 2019.
- Suyûtî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirün. 2008.
- Suyûtî, *ed-Dürerü'l-mensûr fî'l-ehâdîsi'l-münteşira*. Thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ. Suudi Arabistan: Câmîatü'l-meliki's-suûd. 2010.
- Tahânevî, Muhammed. *Keşşâf-u istilâhâtü'l-funûn*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye. 2013.
- Taşkın, Bilal. "Osmanlı Döneminde Yazılan Umûr-ı Âmme Risâleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 14/27. 2016. 75-99.
- Taftazânî, Sadeddin. *Şerhu'l-akâid*. Pakistan: Mektebetü'l-büşrâ. 2014.
- Terzioğlu, Hülya. "Osmanlı Döneminde Öne Çıkan İsbât-ı vâcib Risâleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 14/27. 2016. 53-73.

- Tirmizî, *es-Sünen*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-Arabiyye. 1998.
- Timur, İhsan. "Osmanlı Mâturîdî Kelâm Geleneğine Yansımalarıyla el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 15/29. 2017. 329-374.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsna". *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*. Erişim 8 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/esma-i-hüsna>
- Topaloğlu, Bekir. *İsbât-ı vâcib*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2001.
- Topaloğlu, Bekir & Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları. 2015.
- Tülüce, Süleyman & Abak Bahattin. "Seyyid Ahmed b. Mustafa es-Sârûhânî el-Leâlî ve Şerhu'l-emsile Adlı Eseri". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 11/1. 2018. 141-154.
- Türker, Ömer. "16. Yüzyıl İslâm Felsefe Geleneğine Eklemlenmek". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*. ed. Ekrem Demirli vd. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akâidü'n-Nesefiyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 31 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akaidun-nesefi>

## ÖZGEÇMİŞ

İstanbul'un Şişli ilçesinde dünyaya geldi. İlk ve orta öğretimini İstanbul'da tamamladı. Ardından On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu (2019). Bu süreçte İlmî ve Fikrî Araştırmalar Merkezi (İFAM)'da İslâmî ilimler tahsil etti. Hâlihazırda Karabük Üniversitesinde kelâm alanında "Leâlî Ahmed Çelebi'nin *Şerhu Kasîdeti'n-Nûniyye* Bağlamında Kelamcılığı" yüksek lisans tezini çalışmakta ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nda İmam-hatip olarak görev yapmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.

Ayrıca Alâüddin el-Üsmendî *Lübâbü'l-Kelâm*'ın tercümesini gerçekleştirdi (Endülüs Yayınları, 2021) ve Uluslararası Tevhid ve Şefâat Sempozyumu'nda (03-07. Kasım. 2021, İstanbul) "Mustafa Sabri Efendi'de Şefâat" başlıklı tebliğ sundu.