



**MEHMED EMİN ÜSKÜDARİ VE ŞERH-U  
KASİDE-İ NUNİYYE FÎ İLMİ'L-AKAİD İSİMLİ  
ESERİN KELAM AÇISINDAN TAHLİLİ**

**2023  
YÜKSEK LİSANS TEZİ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**Saliha KIR**

**Tez Danışmanı  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN**

**MEHMED EMİN ÜSKÜDARİ VE ŞERH-U KASİDE-İ NUNİYYE FÎ İLMİ'L-  
AKAİD İSİMLİ ESERİN KELAM AÇISINDAN TAHLİLİ**

**Saliha KIR**

**Tez Danışmanı**

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN**

**T.C.**

**Karabük Üniversitesi**

**Lisansüstü Eğitim Enstitüsü**

**Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Anabilim Dalında**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Olarak Hazırlanmıştır**

**KARABÜK**

**Ocak 2023**

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	1
TEZ ONAY SAYFASI.....	4
DOĞRULUK BEYANI .....	5
ÖN SÖZ .....	6
ÖZ.....	8
ABSTRACT.....	9
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	10
ARCHIVE RECORD INFORMATION .....	11
KISALTMALAR .....	12
ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ.....	13
ARAŞTIRMADA TAKİP EDİLEN YÖNTEM .....	14
ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	15
ARAŞTIRMANIN PLANI.....	17
1. MEHMED EMİN ÜSKÜDARİ .....	18
1.1. Doğumu, Künyesi ve Ailesi.....	18
1.1.1. İlim ve Tedris Hayatı.....	20
1.1.2. Hocaları ve Talebeleri .....	22
1.1.3. İkdü'l-Cüman.....	24
1.1.4. Vefatı.....	25
1.2. Eserleri .....	25
1.2.1. Tefsir Alanındaki Eserleri.....	25
1.2.2. Felsefe, Kelâm ve Mantık Alanındaki Eserleri .....	26
1.2.3. Arap Dili ve Edebiyatı Alanındaki Eserleri .....	27
1.2.4. Fıkıh .....	28

1.2.5.	Astronomi .....	28
1.2.6.	Diğer Eserleri .....	29
1.3.	Şerhi Kaside-i Nuniyye'nin Mahiyeti ve Muhtevası .....	30
1.3.1.	Eserin Müellife Nispeti ve Adı .....	30
1.3.2.	Eserin Nüshaları .....	31
1.3.3.	Kaynakları.....	32
1.3.4.	Şerhu Kaside-i Nûniyye'nin Tahkikinde Takip Edilen Yöntem .....	33
2.	MEHMED EMİN ÜSKÜDARİ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ.....	35
2.1.	İlâhiyat .....	36
2.1.1.	Allah'ın Zatı .....	36
2.1.1.1.a.	İmkân Delili.....	39
2.1.1.1.c.	Hudûs Delili.....	40
2.1.2.	Allah'ın Birliliğinin İspatı: Vahdeniyet .....	42
2.1.2.3.	Vahdet-i Vücut.....	44
2.1.3.	Allah Teâla'nın Tenzih Edilmesi .....	45
2.1.4.	Allah'ın Sıfatları .....	51
2.1.5.	İlahi Filler ile Alakalı Meseleler .....	63
2.2.	Nübüvvet .....	73
2.2.1.	Peygamberlerin Gönderilişi / Nübüvvetin İspatı .....	73
2.2.2.	Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in Efdaliyeti .....	74
2.2.3.	Hz. Peygamber'in Mucizeleri .....	76
2.2.4.	Miraç .....	78
2.2.5.	Kur'ân'ı Kerim'in Diğer Kitapları Nesh Etmesi .....	79
2.2.6.	Peygamberlerin Masumluluğu.....	79
2.2.7.	Peygamberlerin Meleklerden Üstün Olduğu .....	80
2.2.8.	Evliyanın Kerameti.....	81
2.2.9.	Peygamberlerin Velilerden Üstün Olduğu .....	82
2.2.10.	Sahabenin Tafdili.....	82
2.3.	Mead .....	84
2.3.1.	Haşir.....	84
2.3.2.	Ahiret Halleri .....	86
2.3.3.	Sevap ve İkâb .....	87
2.3.4.	Cennet ve Cehennem 'in Mevcudiyeti .....	88

2.3.5.	Cennet ve Cehennem Ebediliği.....	89
2.3.6.	Büyük Günah İşleyenlerin Affı.....	90
2.3.7.	Şefaat.....	91
2.3.8.	Duanın Fayda Vermesi.....	92
2.3.9.	Şer'i Hükümler ve Hükümler .....	93
2.3.10.	Marifetullah.....	95
2.3.11.	Mükelleften teklifin düşmesi.....	96
2.3.12.	Müctehidin Durumu .....	96
2.3.13.	İman Lafzında İstisna.....	97
2.3.14.	Şeytana Lanet –Yezid'e Lanet .....	98
2.4.	İmamet .....	99
2.4.1.	İmam Seçiminin Vücubiyeti.....	99
2.4.2.	İmamet Sıralaması .....	100
SONUÇ .....		102
ŞERHU'L-KASİDETU'N-NÛNİYYE FÎ İLMİ'L-AKAİD METNİ .....		104
KAYNAKÇA .....		136
ÖZGEÇMİŞ .....		144

## TEZ ONAY SAYFASI

Saliha KIR tarafından hazırlanan “MEHMED EMİN ÜSKÜDARİ VE ŞERH-U KASİDE-İ NUNİYYE FÎ İLMİ’L-AKAİD İSİMLİ ESERİN KELAM AÇISINDAN TAHLİLİ ” başlıklı bu tezin Yüksek Lisans Tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN .....

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. 16/01/2023

**Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)**

**İmzası**

Başkan : Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN ( KBÜ) .....

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

Üye : Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN ( KAÜ) .....

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

Prof. Dr. Müslüm KUZU .....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

## **DOĞRULUK BEYANI**

Yüksek lisans/Doktora tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntılarım 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:** Saliha KIR

**İmza** :

## ÖN SÖZ

İslam düşüncesini destekleyen ana prensiplerden olan Kelâm, İslam dininin temel prensiplerini konu eden ilim olmakla birlikte hem İslam'a karşı eleştirilere yanıt vermiş hem de İslam dininin içinde teşekkül eden mezheplerin görüşlerini izâh eden ilim olmuştur. Bu durum farklı bakış açılarının ortaya konmasına imkân tanımıştır. Bu bağlamda kelâm ilmine ilişkin eserler İslam düşüncesinin halkalarından biri oluşturmaktadır. Bu eserlerden biri olan Kaside-i Nuniyye, gerek şerhleri gerekse haşiyeleri ile sonraki nesillere ilmi birikimi ve düşünce metotları aktararak zengin bir eser haline gelmiştir.

Tezimiz; Mehmed Emîn Üsküdârî'ye ait olan Şerhu Kaside-i Nuniyye fî İlmi'l-Akaid isimli eserin kelâm açısından tahlili çalışmasıdır. Bu çalışmamızda Osmanlı Devleti'nin kültürel anlamda zenginliğe ulaştığı bir dönemde ele alınmış olmasından dolayı bu çalışmamızın tanıtılması ve tahlil edilmesi için çaba sarf ettik. Tezimizin öncelikli gayesi, Hızır Bey'in Kasîde-i Nûniyye adlı kelâm manzumesine yapılan şerhlerden biri olan 'Şerh-u Kaside-i Nuniyye fî İlmi'l-Akaid' isimli eser üzerinden müellifi Mehmed Emin Üsküdarî'nin kelâmî görüşlerini meydana çıkarmaktır.

Çalışmamızın birinci bölümünde; Şerhi Kaside-i Nuniyye müellifi Mehmed Emin Üsküdarî'nin hayatı hakkında bilgi verilmeye çalışılarak; ismi, nesebi, künyesi, hocaları ve ilmî eserleri ve vefatı ele alınmıştır. Ayrıca müellifine aidiyeti kanıtlanmaya çalışılmıştır. Ardından eserin nüshaları ve yararlandığı kaynaklar zikredilmiştir. Tahkikte takip ettiğimiz yöntemi beyân edilip inceleme konumuz olan eserde yer alan Emali Kaside'sine de değinilmiştir.

Çalışmamızın son bölümü olan üçüncü bölümünde ise Şerh-u Kasîdeti'-Nûniyye bağlamında müellifimizin görüşlerini detaylı bir şekilde aktarmaya çalıştık, bu hususta zikrettiği mezheplerin ve âlimlerin görüşlerini, delillerini zikrettiği şekilde beyân ettik. Çalışmanın sonunda ise Şerhu Kaside-i Nuniyye ile Şerhu Emali Kaside'si metnine yer verdik.

Bu çalışmada çeşitli şekillerde katkısı olan birçok saygıdeğer isimler olmuştur. Hepsine ayrı ayrı teşekkürlerimi sunuyorum. Ancak özellikle danışmanım Dr. Öğr.



Üyesi Mustafa Göregen'e şükranlarımı sunmak isterim. Kaynak te'mini konusunda Yazma Eser Uzman Yardımcısı Muhammed Osman Doğan ve Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yıldız'ın tahlile katkılarından dolayı kendilerine müteşekkir olduğumu belirtmeliyim. Ayrıca manevi desteklerinden dolayı canım aileme teşekkür ederim.

## ÖZ

Hz. Peygamber döneminden sonra kelâm ilmi, mütekaddimin ve müteahhirin dönemleriyle birlikte zengin bir bilgi ve kültür seviyesine ulaşarak günümüze kadar taşınmıştır. Kelâm ilminin bu süreç içerisinde değerlendireceğimiz bir durak ise Osmanlı dönemindeki kelâm çalışmalarıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nun 7. padişahı Fatih Sultan Mehmed Han döneminde medrese müfredatına kelâm kitaplarının dâhil edilmesiyle birlikte kelâm ilmi, en parlak dönemini yaşamıştır. Bu dönemde Fatih Sultan Mehmed'in değer verdiği aynı zamanda İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey'de kelâm ilmine katkı sağlayacak "Kaside-i Nuniyye" adlı eserini yazmıştır. Medreselerde Eş'ari kelâm eserleri okutulsa da Hızır Bey, Mâtüridî kelâmının görüşlerini manzum bir eserde toplayarak Mâtüridî kelâm anlayışını öne çıkarmıştır.

XVII-XVIII. yüzyıllarda Kaside-i Nuniyye'ye çok sayıda şerh ve haşiyeler yazılarak eserin önemi daha da belirgin hale gelmiş ve eser üzerine yazılan şerh ve haşiyeler kelâm ilmine katkı sağlamıştır. Bunlardan birisi de hem şerhini hem de haşiyesini yapan Mehmed Emin Üsküdarî'dir. Şerhini ele alacağımız bu çalışmada Mâtüridî kelâm anlayışının yanı sıra bazı akaid konularında Eş'ari kelâm anlayışının da hâkim olduğu yansıtılmaya çalışılmıştır. "Şerh-u Kaside-i Nuniyye fi ilmi'l-akaid" isimli eserin kelâm açısından tahlilin yapıldığı bu çalışmada Mehmed Emin Üsküdarî'nin kelâmî görüşlerine yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Mehmed Emin Üsküdarî, İkdü'l-Cüman, İlahiyat, Nübüvvet, Mead.

## ABSTRACT

After the period of the Prophet, the science of kalam has reached a rich level of knowledge and culture, together with the periods of the pastor and the contractor, and has been carried to the present day. One stop of the science of kalam that we will evaluate in this process is the kalam studies in the Ottoman period. The science of kalam experienced its heyday with the inclusion of kalam books in the curriculum of the madrasa during the reign of Mehmed the Conqueror, the 7th sultan of the Ottoman Empire. In this period, Hızır Bey, who was valued by Mehmed the Conqueror and also the first judge of Istanbul, wrote his work "Kaside-i Nuniyye", which will contribute to the science of kalam. Even though Ash'ari kalam works are taught in madrasas, Hızır Bey brought the Mâtüridî kalam understanding to the fore by gathering the views of Mâtüridî theology in a verse work.

XVII-XVIII. Many annotations and annotations were written to Kaside-i Nuniyye in the centuries, making the importance of the work more evident and the annotations and annotations written on the work contributed to the science of kalam. One of them is Mehmed Emin Üsküdari, who made both his commentary and annotation. In this study, whose commentary will be discussed, it has been tried to reflect that, in addition to Mâtüridî kalam understanding, Ash'ari kalam understanding dominates in some akaid issues. In this study, where the investigation and evaluation of his work titled "Şerh-u Kaside-i Nuniyye fi ilmi'l-akaid" is made, Mehmed Emin Üsküdari's words will be included.

**Keywords:** Mehmed Emin Üsküdari, İkdü'l-Cüman, Theology, Prophethood, Mead.

## ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

<b>Tezin Adı</b>	Mehmed Emin Üsküdarî Ve Şerh-u Kaside-i Nuniyye Fî İlmi'l-Akaid İsimli Eserin Kelam Açısından Tahlili
<b>Tezin Yazarı</b>	Saliha KIR
<b>Tezin Danışmanı</b>	Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN
<b>Tezin Derecesi</b>	Yüksek Lisans
<b>Tezin Tarihi</b>	16/01/2023
<b>Tezin Alanı</b>	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
<b>Tezin Yeri</b>	KBÜ/LEE
<b>Tezin Sayfa Sayısı</b>	144
<b>Anahtar Kelimeler</b>	Mehmed Emin Üsküdarî, İkdü'l-Cüman, İlahiyat, Nübüvvet

## ARCHIVE RECORD INFORMATION

<b>Name of the Thesis</b>	The Analysis of Mehmed Emin Üsküdari and Şerh-u Kaside-i Nuniyye Fî İlmi'l-Akaid in Terms of Theology
<b>Author of the Thesis</b>	Saliha KIR
<b>Advisor of the Thesis</b>	Assist. Prof. Dr. Mustafa GÖREGEN
<b>Status of the Thesis</b>	Master's Degree
<b>Date of the Thesis</b>	16/01/2023
<b>Field of the Thesis</b>	Department of Basic Islamic Sciences
<b>Place of the Thesis</b>	UNIKA/IGP
<b>Total Page Number</b>	144
<b>Keywords</b>	Mehmed Emin Üsküdari, İkdü'l-Cüman, Theology, Prophethood, Mead.

## KISALTMALAR

- a.s** : Aleyhisselam  
**b.y.** : Basım yeri yok  
**Böl.** : Bölüm  
**Bkz** : Bakınız  
**Çev.** : Çeviri  
**h.** : Hicri  
**HSA.** : Hacı Selim Ağa  
**Hz.** : Hazreti  
**Ktp.** : Kütüphane  
**nşr.** : Neşreden  
**s.a.v.** : Sallallahü Aleyhi ve Sellem  
**ö.** : Ölüm tarihi  
**TDV** : Türkiye Diyanet Vakfı  
**t.y.** : Tarih Yok  
**thk.** : Tahkik  
**v.** : Vefat tarihi  
**vb.** : Ve benzerleri  
**vd.** : Ve diğerleri  
**y.y.** : Yayıncı Yok

## ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Mehmed Emin Üsküdarî (v. 1149/1736), Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminin sonu duraklama döneminin başında yaşamış değerli âlimlerdendir. Dönemin kültür, bilgi, birikimlerinden faydalanmış, birçok eser bizlere kazandırmıştır. İslam düşünce seyrinde değerli bir isim olan Üsküdarî'nin hayatı ve eserlerini son dönemlerde çalışıldığını söylemek mümkün olsa da üzerinde birçok titiz bir çalışmayı hak eden birisidir. Arşiv çalışmalarında ise 1850'lerden sonrasını bildiğimiz için müellif hakkında çok bilgimiz olmadığı için eserlerinden ve tabakat kitaplarından yola çıkarak bilgiye ulaşabiliyoruz. XVIII. yy. Kaside-i Nûniyye'ye şerh ve haşiyelerin yazıldığı önemnin daha da arttığı bir dönemdir. Mehmed Emin Üsküdarî'de Mâtürîdî akaidinin görüşlerini manzume şeklinde açıkladığı Kaside-i Nûniyye'ye ilk haşiye sonra şerh yapmıştır.

Üsküdarî'nin İslam inancında üç bölüm olan usûl-i selâse meselelerinde ilahiyat bölümünde derinleştiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Üsküdarî'nin diğer eserlerine de baktığımızda umûr-ı âmme üzerinde birçok eserler yazmıştır. Şerhinde gerek umûr-ı âmme gerek diğer konularda mesele hakkında ilk düşündüğü fikirleri verip sonra kelâmî ekollerde nasıl bir anlam çerçevesinde vücut bulduğunu veyahut çözüm arayışlarını aktararak devam etmektedir. Eserin içerdiği konularda ise felsefî argümanlara başvurarak veya meseleyle ilgili öne çıkmış kelâmî ekollerin görüşlerini yer vererek atıfta bulunduğunu söyleyebiliriz. Üsküdarî'nin aklî ve naklî delillerinden hareketle onun düşünce metodunun bütünüyle Allah merkezli olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Şerhinde Mâtürîdî kelâm çizgisi hâkim olsa cebr ve ihtiyar konusuyla mahiyetlerin yaratılmışlığı meselesinde Eş'ariyye anlayışını benimsemiştir. Bu meselede Eş'ariyye anlayışını benimsemesinde tasavvufî bağlantısından kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Bu çalışmamızda Mehmed Emin Üsküdarî'nin Kasîde-i Nûniyye üzerine yazmış olduğu şerh bağlamında onun görüşlerini, kelâmcılığını, meseleleri izâhını, konular bağlamında görüşleri serdetmesini, ilmî birikimini, İslâm düşüncesini anlaması, kavraması ve aktarmasını ele almaya çalıştık. Bununla birlikte zaman

içerisinde oluşan Ehlisünnet ve diğer mezhep ve akımlara karşı duruşunu ortaya koymaya gayret ettik. Müellifimizin Kur'ân ve sünnete bağlılıkla felsefi ve kelâmî yönünü izâh etmeye çaba sarfettik.

Araştırmamızda Hızır Bey'in Kasîde-i Nûniyye eserinin şârihlerden olan Üsküdari'nin Şerh-i Kaside-i Nûniyye fî İlmi'l-Akaid'ini ortaya çıkarılarak gelecek nesillere kazandırılması amaçlanmıştır.

## **ARAŞTIRMADA TAKİP EDİLEN YÖNTEM**

Üsküdari'nin Şerh-i Kaside-i Nûniyye fî İlmi'l-Aka'id isimli eserin kelimeler açısından tahlilinde izlenen aşamalar şu şekildedir:

- Üsküdari'nin hayatı ve eserleri için birçok çalışmalar ve tabakât kitapları taranarak mümkün olan en geniş bilgiye ulaşılmaya çalışılmıştır.
- Eserin adı müellifin esere yazdığı şekilde ortaya koyulmuştur.
- Tezimizde Mehmed Emin Üsküdari'nin kelâmî görüşleri ve Osmanlı metni tarafımızda ortaya çıkarılmıştır. Kelâmî tartışmalar, müellifin görüşlerinde zikredilmiş, karşılaştırılmalar yapılmıştır.
- Müellifimiz bazı meseleleri ele alırken kapalı ifadeler kullanmıştır. Bu kapalılığı ortadan kaldırmak ve meselelerin arka planı tarafımızca ifade edilmeye çalışılmıştır.

Mehmed Emin Üsküdari'nin şerhini yazarken kullandığı metodu şu şekilde açıklayabiliriz:

- Ehlisünnet akaidinin anlayışı gereği aklî ve naklî delillere yer vermiştir.
- Nübüvvet meselelerinde bahsi geçen hadislerin kaynağını zikretmediği görülmektedir. Mütevatir olmayan meşhur ve ahad hadisler zikredilse de bu hadislerin türünü açıklamadan yalın bir dille konuyla ilişkin hadisleri sıralamıştır.



- Mutezile başta olmak üzere diğer ehli bidat fırkaların yaklaşımlarını reddeder ve bunu yaparkende karşı tarafın iddialarını derine inmeden çürütür.
- Beyitte ehli bidatın görüşlerini çürütürken hatalı olduklarını “Musannif, onların za’ımını bu beyt ile iptal eyledi.”<sup>1</sup>, “Musannif, onları reddeyledi.”<sup>2</sup> sözlerine yer vermiştir.
- Beyitte anlatılmak istenen meseleyi açıkladıktan sonra konu ile alakalı daha delil ve cevaplar varsa “Cevaplar mufasallat-ı kütüb-i kelâmiyyede mezkûrdur.”<sup>3</sup>, “Onların edillesi ve edillerinde verilen cevap mufasalatta mezkûrdur.”<sup>4</sup>, “Mufassalat-ı kütübte mezkûrdur.”<sup>5</sup>, “Mufasalatta cümlesi mesturdur.”<sup>6</sup>, “Onların edillesi ve cevapları mufasalatta mezkûrdur”<sup>7</sup> ifadelerine yer vermiştir.
- Hızır Bey’in beyitlerini naklettikten sonra şerh metnine genellikle “yani” sözüyle başlamıştır.
- Başka kaynaklardan alıntı yaptığında bunu ifade etmeden geçmez. Ancak Üsküdarî’nin aldığı kaynakları her defasında belirtme ihtiyacı duymadan “Nitekim ba’zıları za’ım eyledi ki...” sözüyle girizgâh yapmıştır.
- Bir konu bitip diğer bir konu başladığını belirterek “Vakta ki musannif ...dan fariğ oldu ...a şuru’ eyledi.” sözüyle konuya girizgah etmiştir.<sup>8</sup>

## ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Araştırmamızın şüphesiz en önemli kaynağı hiç şüphesiz ki Mehmed Emin Üsküdarî’nin Şerhu Kaside-i Nuniyye fî İlmi’l-Akaid adlı eseridir. Bunun yanı sıra müellifimizin hayatı ile alakalı bilgileri tabakat kitaplarından; Müstakimzâde’nin *Mecelletü’n-nîsâb*, Bursalı Mehmed Tahir’in *Osmanlı Müellifleri*, Hüseyin Ayvansarayî’nin *Vefeyât-ı selâtîn ve meşâhir-i ricâl*, Mehmed Süreyyâ’nın *Sicilli Osmanî*, Fındıklılı İsmet Efendi’nin *Tekmiletu’ş-Şakâyık fî hakki ehli’l-hakâyık*,

<sup>1</sup> Mehmed Emin Üsküdarî, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye fî İlmi’l-Aka’id* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2193), 8a.

<sup>2</sup> Üsküdarî, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 13b.

<sup>3</sup> Üsküdarî, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 10a.

<sup>4</sup> Üsküdarî, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 12b.

<sup>5</sup> Üsküdarî, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 11b.

<sup>6</sup> Üsküdarî, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 21a.

<sup>7</sup> Üsküdarî, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 25b.

<sup>8</sup> Üsküdarî, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 4a, 14b, 21b ,23a.

Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Hediyetu'l-ârifin*, Ömer Rıza Kehhale'nin *Mu'cemu'l-müellifin*, Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne-i evliyâ* adlı eserlerine baksakta verilen bilgiler birkaç satırdan ibarettir. Ayrıca araştırmamızda, Kaside-i Nuniyye'ye ait şerhlerden ve müellifimize ait çalışmalardan aşağıda belirtildiği üzere faydalanılmıştır.

### **Yüksek lisans-Doktora Çalışmaları;**

- Bu alanda başta gelen çalışma 1986 yılında Salih Sabri Yavuz tarafından hazırlanan "Hızır Bey ve Kaside-i Nûniyyesi" isimli yüksek lisans çalışmasıdır.

- Ömer Aslan 1996 yılında ise "Tuhfetü'l-Fevaid Ala Cevahiri'l-Akaid İsimli Şerhinin Sadeleştirme Ve Değerlendirilmesi" isimli yüksek lisans çalışması mevcuttur.

- Mehmet Zahit Tirkiyaki 2007 yılında "Mehmed Emin Üsküdarî'nin Şerhu Tehzibi'l-Mantık İsimli Eserinin Tahlili" isimli yüksek lisans çalışmasıdır.

- Kamuran Gökdağ 2008 yılında "Mehmed Emin el-Üsküdârî ve Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ Adlı Eseri" isimli yüksek lisans çalışmasıdır.

- Sezgin Elmalı, "Molla Hayâlî'nin Kelâmi Görüşleri (Kaside-i Nûniyye Bağlamında)" adlı yüksek lisans çalışmasını 2016 yılında tamamlanmıştır.

- 2017 yılında Ömer Ergül'ün "Davûd-ı Karsi'nin Şerhu'l- Kasideti'n-Nûniyye adlı eserinin tahkik ve değerlendirmesi" adındaki yüksek lisans çalışmasıdır.

- 2017 yılında Ömer Türkmen'in "Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin "Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr" Adlı Eserinin Tahkiki" isimli doktora çalışmasıdır.

- 2018 yılında Hakan Kutlu, "Muhammed Tâhir b. Muhammed el-Lâlezârî'nin "el-Cevâhiru'l-Kelâmiyye fî Testîri Esrârî'n-Nûniyye el-Kelâmiyye" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" isimli çalışmasıdır.

- En son 2019 yılında Mustafa Lemsî "Muhammed b. Ahmed el-Gümülcenevî'nin Şerh-i Ebyât-i Nûniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" isimli yüksek lisans çalışması vardır.

### **Makale;**

- Cemal Ağırman'ın Tarih ve Tabakat Kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler adlı makalesidir. Ağırman,

Üsküdarî'nin kısa bir hayatına değindikten sonra genel itibariyle eserleri üzerinde çalışma yapmıştır.

- Mehmet Sait Özervarlı'nın Üsküdar Sempozyumu'na sunduğu Bir Osmanlı Düşünür ve Kelâmcısı: Mehmed Emin Üsküdârî adlı makalesidir.

- M. Necmeddin Beşikçi'nin Mehmed Emin Üsküdarî'nin Sonsuzluğa Dair Şerhu'l-Berâhîni'l-Hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki adlı makalesidir. Makalede teselsülün geçersizliği problemlerine yer verilmiştir.

Bununla birlikte Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944)'nin *Kitâbu't-Tevhîd*, Fahreddin Râzî (ö. 606/1210)'nin *Muhassal ve el-İşâre fi Usûli'l-Kelâm*, Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413)'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*, Teftâzânî (ö. 792/1390)'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı eserlerdir. Ayrıca *Diyanet İslam Ansiklopesi* ve çeşitli makale ve dergiler de araştırmamızda istifade edilen bilgiler arasındadır.

## ARAŞTIRMANIN PLANI

İki bölümden müteşekkil olan çalışmamızın birinci bölümünde Üsküdarî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilip eserin müellife nisbeti, eserin nüshaları, kaynakları ve Şerh-u Kaside-i Nûniyye'nin tahkikinde takip edilen yöntem ele alınacaktır. İkinci bölümümüzde Mehmed Emin Üsküdarî'nin kelâmî görüşlerine değineceğiz. Son olarak Şerh-u Kaside-i Nuniyye metni eklenerek çalışmamız sona erecektir.

# 1. MEHMED EMİN ÜSKÜDARİ

Mehmed Emin Üsküdarî, 17. yüzyılın sonu ile 18. yüzyılın başlarında yaşamıştır. Bu dönem, Osmanlı Devleti'nin buhranları zamanlarının başlangıç yıllarıdır. Avrupa'da Fransız İhtilali'nin yaşanmasıyla birlikte sanayileşmenin başladığı, kültürel açıdan ise Aydınlanma Dönemi'ni yaşadığı bir dönemdir. Avrupa'nın yaşadığı bu durum ister istemez Osmanlı yüzünü batıya çevirmiştir. 18. yüzyıl değişiminin adının konulmadığı ama değişimin zaruri olarak yaşandığı birasırdır. Osmanlı devlet-i ebed müddet fikriyle yapılanarak ve değişime ayak uydurup kendi öz benliğiyle yeniden küllerinden doğmayı hedefliyordu. Bunun içinde Avrupa'ya elçilikler gönderildi ve benliğimizin mimarı olan kitaplar, matbaamızı kurarak basılmaya başlamıştır. Bu dönem her ne kadar gerileme dönemi olsa da matbaa ve kültür alanında birçok yeniliklere kavuştuğumuz dönemdir. Bu dönemde yaşayan Üsküdarî, ilk matbaanın gelişinde heyette yer almasa da tercüme ve istinsah faaliyetlerinde bulunmuştur.

## 1.1. Doğumu, Künyesi ve Ailesi

XVII. yüzyıl ila XVIII. yüzyıl İslam düşüncesinin ileri gelen isimlerinden Mehmed Emin Üsküdarî hakkında doğum yeri, tarihi, ebeveyn adları, künyesi hakkında ne yazık ki tam net bilgi sahip değiliz. Bundan dolayı karşımıza çıkan ihtilafli durumları sizlere aktararak çalışmamızı sürdüreceğiz.

Mehmed Emin Üsküdarî'nin hayatı hakkında bilgi vereceğimiz bu bölümde öncelikle müellifin künyeleri üzerine duracağız.

Mehmed Emin Üsküdarî'nin tam adı, Mehmed Emin b. Mehmed b. Abdülhay b. Saçlı İbrahim el-Üsküdarî'dir.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Üsküdarî'nin çağdaşı Nakşibendi-Müceddidi şeyhi Mehmed Emin Tokadi (ö. 1158/1745)'nin talebesi Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin (ö. 1202/1787) de *Mecelletü'n-nisâb* isimli eserinde Üsküdarî'nin Abdülhay Efendi'nin torunu olduğunu belirtmiştir. Bkz: Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, *Mecelletü'n-nisâb fi'n-nisebi ve'l-künâ ve'l-ekâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi,628), 355a. Bunun tam tersine Bursalı Mehmet Tahir ise Mehmed Emîn el-Üsküdarî'den Şeyh Abdülhayy'ın oğlu olarak bahsetmektedir. Bkz: Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342), 2/29-30.

Yaygın olan görüşün tam tersine Abdülhay Efendi (v.1705), Üsküdarî'nin babası değil dedesidir. Nitekim müellif, pek çok eserinde babasının adının "Mehmed" olduğunu açıkça belirtmiştir. Bkz. Mehmed Emin Üsküdarî, *Hâşiyetü Şerhi'l-Kasidetü'n-Nûniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi 1257, 1b.; Üsküdarî, *Şerhu'l-Berâhîni'l-hamseti'l-meşhûra fi'l-hikmeti li-isbâti tenâhi'l-eb'âd ve*

Üsküdari (Üsküdarlı) nisbesiyle anılır. Üsküdarî ile anılanlar ya Üsküdar doğumlu olması gerekir ya da sonradan Üsküdar'a<sup>10</sup> gelip yerleşen ve orada metfun olan kişilerdir.<sup>11</sup>

Soyu Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v)'e dayandığı içinde “es-Seyyid Mehmed Emin Üsküdari” diye de anılır.<sup>12</sup> Nitekim büyük dedesi Aziz Mahmud Hüdayi'de Seyyid Hüdayi diye anılmaktadır.

Mehmed Emin Üsküdari'nin ismi bazen de Muhammed Emin Üsküdari diye de kullanılmıştır.<sup>13</sup>

Hayatına dair bilgilerin az olmasından dolayı kaynaklarımıza baktığımızda aynı dönemde yaşamış, benzer eserler te'lif eden iki tane Mehmed Emin Üsküdari isim ve nisbe vardır. Bunlardan ilki Mehmed Emin b. Mehmed b. Abdülhay b. Saçlı İbrahim el-Üsküdârî'dir (ö.1149/1736). Üsküdar'ın tanınan şahsiyetlerinden biri olan Üsküdari Aziz Mahmud Hüdayi (ö.1038/1628)'nin torunu Abdülhay Efendi'nin torunudur. Diğeri ise Kayserizade veya Kasirizade nisbesiyle bilinen Mehmed Emin bin Muhammed el-Üsküdârî'dir. İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*'de ikisinin ayrı ayrı kaydederken Bursalı Mehmed Tahir<sup>14</sup> ise farklı kişiler olarak kaydederek ilk

---

*butlâni't-teselsül me'a es'iletihâ ve ecvibetihâ*, Hacı Selim Ağa, Kemankeş Abdülkadir 321, 1b.; Üsküdârî, *Mecme'u'r-resâ'il*, Hacı Selim Ağa, Kemankeş Abdülkadir 556, 1a. Öte yandan Ayrıca Mehmed Emin Üsküdârî'nin hayatı için bkz. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1/114.; Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmilâtü's-Şekâ'ik fi hakkı ehli'l-hakâ'ik*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 105-106.; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Mehmet Ali Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/449.; Üsküdârî'nin eserlerinin kapsamlı bir dökümü için bkz. Ömer Türkmen, “*Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin 'Nadrâtü'l-enzâr fi Şerhi'l-Menâr' Adlı Eserinin Tahkiki*” (Bursa:Uludağ Üniversitesi,Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 41-47.; Kamuran Gökdağ, “*Mehmed Emin Üsküdârî ve Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ Adlı Eseri*”(İstanbul:Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,Yüksek Lisans Tezi, 2008), 34-47.; Sara Arıkan, “*İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhü'l-Ekber Risâlesine Yapılan Şerhler ve Mehmed Emin el-Üsküdârî'nin Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber'i*”(İstanbul:29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 29-34.

<sup>10</sup> O dönemde Üsküdar ve İstanbul'un parçası sayılan Asya topraklarındaki yerleşim yerleri, ayrı ve bağımsız kasabalar olarak görülüyordu. İstanbul'un tam da parçası sayılmayan yerleşim yerleri, haydut, hırsız, kabadayılar tarafından tercih edilirdi. “Atı alan Üsküdar'ı geçti” deyiimi de Üsküdar tarafına geçince kurtulma şansının arttığını anlatmak için kullanılmıştır. Aynı zamanda İstanbul Fethi'ne gelenler ilk elde Üsküdar'ı alırdı ve ilk şehitlerde Peygamber Toprağı denilen Üsküdar'a gömülmüştür. Bkz: İlber Ortaylı, *İstanbul'dan Sayfalar* (İstanbul: Turkuvaz Kitapçılık Yayıncılık, 2009), 210.

<sup>11</sup> Cemal Ağırman, “Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler”, *II. Üsküdar Sempozyumu'na Sunulan Bildiriler*, ed. Zekeriya Kurşun (İstanbul: Üsküdar Araştırma Merkezi Yayınları,2005), 2/485.

<sup>12</sup> Mehmed Gülşen, *Külliyyati Hazreti Hüdayi* (İstanbul: Matbaa-i Bahriye,1922),159.

<sup>13</sup> Tuğrul Tezcan, “Üsküdârî Mehmed Emin Efendi (1149/1736) ve Tefsir Risaleleri”, *II. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı*, ed. Mustafa Yiğitoğlu vd. (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2019), 1/1221.

<sup>14</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/29-30.

müellifimiz Abdülhay Efendi'nin torunu hakkında geniş izâh etse de ikinci müellifimizi zikretmediği görülmektedir. Kayserizade veya Kasirizade hakkında kaynaklardan tek bildiğimiz vefat tarihinin 1151/1738 olduğudur.<sup>15</sup> Her iki zatın da Osmanlı arşivlerinin 1850'de açıldığını göz önünde bulundurursak erken bir tarihte yaşamalarından ötürü iki zatın eseri birbirine karıştırılmış, aynı eser hem ona hem diğerine nisbet edildiği dikkat çekicidir. İki zatın eserleri ciddi bir çalışma yapılarak kütüphanelerde bulunan yazma nüshaların birbiri ile karşılaştırılıp kataloglaştırılması ve detaylı çalışmaların yapılması gerekmektedir.

Mehmed Emin Üsküdarî'nin doğum tarihi ve doğum yeri net bilinmediğinden babasını Abdülhay Efendi olarak yapılan çalışmalarda Edirne'de doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir.<sup>16</sup> Babasını Mehmed Efendi olarak değerlendirdiğimizde ise Ebu's-Suûd Mehmed Efendi müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuş ve en son Ankara kadısı iken (1100/1689) yılında vefat etmiştir.<sup>17</sup> Babası Mehmed Efendi hakkında bilgilerimiz bununla sınırlı olmakla birlikte kardeşi Nakîbü'l-eşraf İmadzâde Ebu Said Efendi olarak bilinen Seyyid Mehmed Ebû Sa'id Efendi, İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Turhan Hatice Sultan'ın İmâd Efendi nezaretinde ilim ve irfan tahsil etmiştir. Müderris ve Şeyhülislam Ebu İshak İsmail Efendi'ye damat olmuş 1731 yılında niyabet-i nakîbü'l-eşraflığa getirilmiştir. Ebu Said Efendi, 29 Rebiü'l-evvel 1147 (29 Ağustos 1734) tarihinde Edirne'de vefat etmiştir.<sup>18</sup>

Bu bilgiler ışığında Mehmed Emin Üsküdarî'nin doğum yeri ile alakalı bilgiler net değildir. Aynı şekilde doğum tarihine ilişkin malumata da sahip değiliz.

### 1.1.1. İlim ve Tedris Hayatı

Mehmed Emin Üsküdarî hakkında fazla bilgimiz olmadığı için tedris hayatı ile alakalı Osmanlı Devleti'nin XVII-XVIII. yüzyılları arasında medreselerde okutulan ilimlerin tasnifine başvurduk.

<sup>15</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951- 1955), 2, 324.

<sup>16</sup> Mehmed Emin el-Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfuti'l-Hukema Fî Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ*, çev. Kâmuran Gökdağ (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 36.

<sup>17</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1999), 52.

<sup>18</sup> Selami Şimşek, *Celvetilik - Anadolu'da Kurulmuş Bir Tarikat* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 392.

XVIII. yüzyılda yaşamış bir alim olan Nebi Efendizade diye tanınan Ali b. Abdullah el-Uşşakî'nin kaleme aldığı “*Kaside fi el-kutub el-meşhûre fi el-ûlum*” adlı eseri bize Osmanlı medreselerinde okutulan eserler hakkında bilgi vermektedir.

İlm-i akaid	...
İlm-i tecvid	Durr-i yetîm, Cizreli
İlm-i kıraat	Şatbî, İbn Kasih
İlm-i sarf	Maksud, İzzî, Merah, Şafiye, Seyyid, Abdullah-i Çarperd, Şafiye
İlm-i nahv	Kafiye, Molla Camî, İsam, İmtihan
İlm-i meani	Hevadi, Muhtasar, Mutavvel
İlm-i mantık	İsaguci, Kul Ahmed Fenari, Kara Davud, Seyyid, İmad, Tehzib-i Mîr, Mîrza-can, Mîr
İlm-i adab	Huseyniye, Adab-ı Mîr, Şah Hüseyin, Kara Haşiye, Mesud
İlm-i hikmet	Kadî-mîr, Lârî, Hikmetü'l-ayn, Kutb, Seyyid, Mîrza-can
İlm-i hey'et	Şerh-i Çağmuni, Bircendi
İlm-i hendese	Eşkal-i tesis, Kadı-zâde şerhi
İlm-i zîc	Uluğ Bey, Mirim Çelebi
İlm-i mîkat	Rub, Usturlab'a ait herhangi bir risale
İlm-i hisab	Luma, Bahauddin, Ramazan, İbnü'l-Çullî, Abdurrahim, Metalib
İlm-i feraiz	Sicavendi, Acemuddin, Seyyid
İlm-i vefk	Mavsilî

İlm-i muamma	Mîr Hüseyin
İlm-i aruz	Kâfî, Hazrecî, Endelusî
İlm-i usul-i fikh	Metn-i Menar, İbn Melek, Ruhavî, Telvîh, Tavzîh, Hasan Çelebi, İbn Kemal, Şerh-i muhtasar, Seyyid
İlm-i usul-i hadis	Nuhbe şerhi, Elfiyye-i İbnu's-Salah
İlm-i usul-i tefsir	Burhan, İtkan
İlm-i fikh	Mülteka, Dürer
İlm-i hadis	Buhari, İbn Melek, Mesabih
İlm-i tefsir	Kâdı Beyzavi, Keşşaf
İlm-i kelâm	Monla Celal, Halhalî, Hayalî, Bahr-ı efkâr, Selkutî, İsbat-ı vacib şerhi
İlm-i furus	Şahidî, Pend, Hafız, Mantık et-Tayr
İlm-i tasavvuf, İlm-i keşf, İlm-i ledün	...

*Tablo 1: XVIII. Yüzyılda okutulan dersleri göstermektedir.<sup>19</sup>*

### 1.1.2. Hocaları ve Talebeleri

Ömrü boyunca dini ilimler meşgul olan Üsküdarı, kendisini akli ve nakli bilgilerle donatmıştır. Elimizde hayatına ilişkin net bilgiler olmadığından ötürü tedris ettiği hocaların isimleri zikredilmemiştir. Bu bölümümüzde irşat ettiği tarikatlardaki hocalar hakkında malumata ve Üsküdarı'nın tarikat sürecine kısaca değineceğiz.

Mehmed Emin Üsküdarı, öncelikle şeyh Murad Nakşibendî<sup>20</sup> tarikatına intisap etmiş daha sonra Şeyh Osman Mevlevî'ye<sup>21</sup> yakın olmuştur.<sup>22</sup> En son pek çok âlim

<sup>19</sup> Nebi Efendizade'nin Osmanlı medreselerinde okutulan dersleri kaside şeklinde ele almıştır. Kaside'den öğrendiğimiz dersleri, "Şükran Fazlıoğlu, Nebî Efendî-zâde'nin "Kaside fi el-kutub el-meşhure fi el-ulum"una göre bir medrese talebesinin ders ve kavram haritası", *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 3 (Mart 2003), 198."dan istifa ettik.



yetiştiren Üsküdarî'nin büyük dedesi Aziz Mahmud Hüdayî'nin Celvetiyye<sup>23</sup> tarikatında postnişinlik yapmasından ötürü tekke ve külliyesine sahip çıkmıştır.<sup>24</sup>

Yazdığı çok sayıda eserlerden hareketle düşünce birikimine sahip olan müderris Üsküdarî'nin talebelerin isimleri de kaynaklarda zikredilmemiştir. Vefatından sonra Valide-i Atik Cami'sine vakfolunmasından ve bu eserler hakkında öğrencilere yönelik yazılmış vakfiyelerden anlaşılacağına göre Mehmed Emîn el-Üsküdarî'nin öğrenci yetiştirdiğini mümkün görüyoruz.

İçinde bulunduğu dönem itibarıyla başta kelâm olmak üzere aklî ilimlerin zirvesine doğru yol alırken, ibadetten ve nefsanî mücahededen de geri kalmayan Üsküdarî, bizlere eşi az bulunur bir âlim profili çizmektedir.

---

<sup>20</sup>1050 (1650) yılında Semerkant'ta doğan Şeyh Murad Nakşibendî'nin asıl adı: Muhammed Murad b. Ali b. Davud b. Kemaliddin el-Hüseyni el-Buhari en-Nakşibendî'dir. Osmanlı Arşivleri'ndeki vesikalarda "Buhari" ve "Nakşibendî" diye de bahsedilmektedir. Zahirî ve batınî ilimler de söz sahibi olan bu zat, ilim erbabının ısrar ve davetleri üzerine İstanbul'a gelmiş, böylelikle Nakşibendîlik'in Müceddidiyye kolunun Anadolu ve İstanbul'daki ilk temsilcisi olmuştur. Naşibendiyye-Müceddidiyye'yi Anadolu'ya getiren ilk sufi Murad Buhari'ye halkın yanı sıra şeyhülislam, vezir, devlet erkânı, medrese âlimlerine kadar birçok kişi intisap etmiştir. İntisap eden şahsiyetler arasında Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi, La'lizâde Abdülbâki, Şeyh Mehmed Emin Tokadî, Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi, Ebû Saîd el-Hâdimî zikredilebilir. Bkz: Ahmet Semih Torun, "Eyüp'ün Güzel Bir Köşesi Şeyh Murad-ı Buhari Tekkesi", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu Şehir ve Kutsallık XI. Tebliğler*, ed. İrfan Çalışan (İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), 64.

<sup>21</sup> Galata Mevlevihanesi'nde on birinci postnişin olarak vazife yapan Nayi Osman Dede (d. 1666-67), genç yaşta çeşitli ilim dallarını öğrendikten sonra zamanın büyük hattatlarından Nefeszade İsmail Efendi'den "sülûs" ve "nezih" yazılarını meşk etmiş, diğer taraftan Arapça ve Farsça'yı da öğrenerek dini ilimleri tahsil etmiştir. Bu dönemde Gavsî Ahmed Dede'ye intisap ederek manevî huzuru Mevlevihane'de bulmuştur. Ayrıca Osman Dede, Türk musikisinin inceliklerini de öğrenerek "ney" üflemesini kısa zamanda öğrenmiştir. Müzikî üstadı olan Osman Dede, tekkede neyzenbaşılığı olmuş, Mesnevî kârilîği yapmıştır. Gavsî Ahmed Dede'nin 1109/1697-98 yılında vefat etmesinden sonra irşad makamına geçmiştir. XVIII. Asrın ilk yarısında yetişen Mustafa İtrî'den sonra en kudretli şahsiyetlerden sayılan Şeyh Osman Dede, 1109/1729-30 yılında vefat etmiştir. Bkz: Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18.yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 321-322.

<sup>22</sup> Müstakimzade, *Mecelletü'n-Nisab* (Halet Efendi, 628), 355a.

<sup>23</sup> Celvet ve halvet ilk başta bir makamı ifade ederken daha sonraları iki ayrı tarikatın ismi olmuştur. Halvet, salikin, bir kimsenin olmadığı yerde Rabb ile baş başa kalıp zahir-batın duygularla O'na bağlanmaktır. Celvetilik ise salikin, kendine ait itibari değerlerden arındıktan sonra insanlığa hizmet etmek, halkta hakkı bulmaktır. Celvetiyye tarikatının değişik isimler ileri sürülmektedir. İsmail Hakkı Bursevi, İbrahim Zahid Gilani'yi (v.700/1300) başlangıç kabul ederken, onun talebesi ve Celvetiyye meşayihından olan Ya'kub Afvi (v.1149/1736) Celvetiyye'nin ortaya çıkışını Hacı Bayram Veli'ye bağlamaktadır. "Celvetiyye" adını ilk Aziz Mahmud Hüdayî kullanmıştır. Tarikat, İbrahim Zahid Gilani (v.700/1300) devrinde Mehmed Muhyiddin Üftade (v.988/1580) zamanında yarım ay ve Aziz Mahmud Hüdayî (v.1038/1628) zamanında ise dolunay durumuna gelmiştir. Bkz: Şimşek, *Celvetilik*, 39-42. ; Hasan Kâmil Yılmaz, "Celvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/273-275.

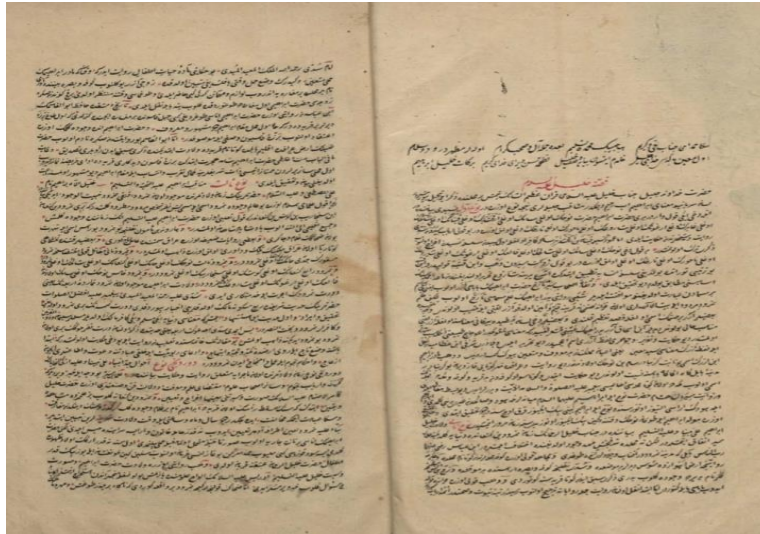
<sup>24</sup> Ağırman, "Tarih Ve Tabakat Kitaplarında Üsküdarî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/486.

### 1.1.3. İkdü'l-Cüman

Osmanlı döneminde, önemli İslam eserlerinin Arapça'dan Türkçeye tercümeleri devlet destekli ilk defa III. Ahmed döneminin (1718-30) sadrazamı Damad İbrahim Paşa'nın katkılarıyla olmuştur. Bu dönemde tercüme edilen eserlerden biri olan “İkdü'l-cümân fî târih-i ehli'z-zamân” 1138/1725 tarihinde padişahın buyruğuyla kurulan bir heyet tarafından Arapça'dan Türkçeye tercüme edilmiştir.<sup>25</sup>

Çelebizâde Âsım Efendi bu eserin tercümesi için 1138/1725 yılında kurulan heyetin isimlerini zikretmekle<sup>26</sup> birlikte heyetin içerisinde kadı, müderris, hoca ve şeyhlerden oluşan heyet ihtisas sahibi kişiler bulunmaktadır.

İmam Kadı Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Hüseyin b. Yûsuf b. Mahmud Bedrüddin el-Aynî'nin eseri *İkdü'l-cümân fî târih-i ehli'z-zamân*, 24 cilt halinde olup her cildi yaklaşık 800 sahifelidir. Bu heyetin içerisinde yer alan müellifimiz Mehmed Emin Üsküdari tarafından birinci cildi, h. 1140 Şaban (Mart/Nisan) tarihinde metnin bir kısmı çevirerek ve istihsan etmiştir. Birinci cildi, evrenin yaratılışından hicrete kadar olan konuları ihtiva etmektedir.



Şekil 1: Tercüme-i İkdü'l-Cüman fî târih-i ehli'z-zamân adlı eserin birinci cildin mukaddimesi, İÜK, T.5953.

<sup>25</sup> Ali Nihat Kundak, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Minyatüründe Yıldızlar ve Burçlar: Tercüme-i 'İkdü'l-Cümân fî Târih-i Ehli'z-Zamân Nüshalarının Tasvirleri* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 106.

<sup>26</sup> Detay için bkz: Salim Aydüz, “Lâle Devri'nde Yapılan İlmî Faaliyetler”, *Divân İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Ocak 1997), 145. ; Kundak, *Tercüme-i 'İkdü'l-Cümân fî Târih-i Ehli'z-Zamân Nüshalarının Tasvirleri*, 107.

#### 1.1.4. Vefatı

Vefat tarihine kadar ilimle uğraşan Mehmed Emin Üsküdarî'nin mezarının başına “ma'denü'l-fazlı ve'l-edeb” terkibi düşülmüştür. Ebced hesabıyla 1149/1736 yılında dünyasının değiştiğini anlıyoruz. Üsküdar'da Bülbülderesi kabristanlığına defolunmuştur. Üsküdarî'nin vefatının ardından eserler, Kadirî, Nakşibendi ve Celveti tarikatının meşayihından olan Emir Hoca Kemankeş diye de bilinen Atık Valide Sultan müderrisi Şeyh Abdülkadir'e intikal etmiştir. Emir Hoca, eserleri Atık Valide Sultan vakfetmiştir. Emir Hoca'nın vefatının ardından uzun bir müddet sonra eserler, Hacı Selim Ağa Kütüphane'sine vakfedilmiştir.

#### 1.2. Eserleri

Aşağıda, müellife ait eserleri tek tek verip gerekli açıklamalar dipnotlarda verilecektir.<sup>27</sup>

##### 1.2.1. Tefsir Alanındaki Eserleri

*Risâle fî Sureti'n-Nasr*<sup>28</sup>, *Risâle fî Tefsîri “inne mea'l-usri yusran”*<sup>29</sup>, *Nikâtu't-Tasrîh*<sup>30</sup>, *Risâle fî Tevcîhi Sâhibi'l-Keşşaf “ve iza'l-mev'udetu suilet...”*<sup>31</sup>, *Risâle fî Tefsîri Ayeti “yevme ye'ti ba'du âyâti rabbike...”*<sup>32</sup>, *Risâle fî Tefsîri Ayeti “mâ enzelnâ aleyke'l-Kur'âne...”*<sup>33</sup>, *Risâle Müteallika bi Kavlihi Teâlâ fî Sûreti'l-Feth*<sup>34</sup>, *Sûre-i*

<sup>27</sup> Bu bölümün hazırlanmasında Kâmuran Gökdağ'ın eleştirmeli metin çevirisini yaptığı “*Telhîsu Tehâfuti'l-Hukemâ Fî Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ; Tehâfüt Özeti*” adlı eserden, Ömer Türkmen “*Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin 'Nadrâtü'l-enzâr fî Şerhi'l-Menâr' Adlı Eserinin Tahkiki*” doktora tezinden, Mehmed Tahir Bursalı'nın “*Osmanlı Müellifleri*” eserinden ve Cemal Ağırman'ın “*Tarih ve Tabakat Kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Alimler*” adlı sempozyum bildirisinden faydalanılmıştır.

<sup>28</sup> Üsküdarî, *Risâle fî Sureti'n-Nasr* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 556), 74-75.

<sup>29</sup> Üsküdarî, *Risâle fî Tefsîri “inne mea'l-usri yusran...”* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 556), 75-76.

<sup>30</sup> Üsküdarî, *Nikâtu't-Tasrîh* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 556), 67.

<sup>31</sup> Üsküdarî, *Risâle fî Tevcîhi Sâhibi'l-Keşşaf “ve iza'l-mev'udetu suilet...”* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 556), 55-57.

<sup>32</sup> Üsküdarî, *Risâle fî Tefsîri Ayeti “yevme ye'ti ba'du âyâti rabbike...”* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 556), 49-52.

<sup>33</sup> Üsküdarî, *Risâle fî Tefsîri Ayeti “mâ enzelnâ aleyke'l-Kur'âne...”* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 556), 48.

<sup>34</sup> Ağırman, “*Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler*”, 2/487.

*Tâhâ ve Sûre-i Kehf Hakkında Bazı Malumât*<sup>35</sup>, *Hulasâtu'l-Bahsi'l-Meşhûr Beyne't-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf*<sup>36</sup>, *Kâdı Beydâvi'nin Fatıha Tefsîtefsîrri'ne Hâşiye*<sup>37</sup>.

### 1.2.2. Felsefe, Kelâm ve Mantık Alanındaki Eserleri

*Risâle fî Tahkîki'l-Mezahib fî'n-Nisbeti'l-Hükmiyye ve'n-Nisbeti Beyne Beyne fî'l-Kazâyâ*<sup>38</sup>, *Risâle fî Keşfi'l-Ğammi an Kulûbi'l-Ümme*<sup>39</sup>, *Risâle Müfredede li Burhâni't-Temânu*<sup>40</sup>, *Risâle fî Beyâni Tevcîhi't-Teşbih*<sup>41</sup>, *Risâle fî'l-Cebri ve'l-İhtiyar*<sup>42</sup>, *Şerhu'l-Berâhini'l-Hamseti'l-Meşhûre fî'l-Hikme li İsbati't-Tenâhiye'l-Eb'âd ve Butlâni'l-Teselsül*<sup>43</sup>, *Şerhu Risâleti'l-Âdâb li'l-Birgivi*<sup>44</sup>, *Şerhu Tehzîbi'l-Mantık*<sup>45</sup>, *Ta'likât Müteaddide alâ Evâili Şerhi Tehzîb*<sup>46</sup>, *Risâle fî Mes'eleti Mecûlüyyeti'l-Mâhiyye*<sup>47</sup>, *Hâşiye ale'l-Kısmi's-Sânî min Şerhi Şemsiyye*<sup>48</sup>, *Hâşiye alâ Şerhi Hayalî ale'l-Kasideti'n-Nüniyye*<sup>49</sup>, *Mebbasu'l-ilm min Şerhi Akaidi'l-Adüdiyye*<sup>50</sup>,

<sup>35</sup> Ağırman, “Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler”, 2487.

<sup>36</sup> Üsküdari, *Hulasâtu'l-Bahsi'l-Meşhûr Beyne't-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 556), 65-66.

<sup>37</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/30.

<sup>38</sup> Üsküdari, *Risâle fî Tahkîki'l-Mezahib fî'n-Nisbeti'l-Hükmiyye ve'n-Nisbeti Beyne Beyne fî'l-Kazâyâ* (İstanbul: HSA Ktp, Kemankeş, 556), 72-73.

<sup>39</sup> Üsküdari, *Risâle fî Keşfi'l-Ğammi an Kulûbi'l-Ümme* (İstanbul: HSA Ktp, Kemankeş, 556), 60-63.

<sup>40</sup> Üsküdari, *Risâle Müfredede li Burhâni't-Temânu* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 556), 26-28.

<sup>41</sup> Üsküdari, *Risâle fî Beyâni Tevcîhi't-Teşbih* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 556), 71.

<sup>42</sup> Üsküdari, *Risâle fî'l-Cebri ve'l-İhtiyar* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 556), 57-59.

<sup>43</sup> Üsküdari, *Şerhu'l-Berâhini'l-Hamseti'l-Meşhûre fî'l-Hikme li İsbati't-Tenâhiye'l-Eb'âd ve Butlâni'l-Teselsül*, (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 321), 9. ; Bu eser üzerine, M. Necmeddin Beşikçi, “Mehmed Emin Üsküdârî'nin Sonsuzluğa Dair Şerhu'l-Berâhini'l-hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki” adlı bir makalesi mevcuttur.

<sup>44</sup> Üsküdari, *Şerhu Risâleti'l-Âdâb li'l-Birgivi* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 292).

<sup>45</sup> Üsküdari, *Şerhu Tehzîbi'l-Mantık* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 339). ; Mehmed Emin Üsküdârî'nin bu eseri üzerine Mehmed Zahid Tiryaki hocamız “Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu Tehzîbi'l-Mantık İsimli Eserinin Tahlili” adlı güzel bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Tiryaki, ayrıca aynı çalışma içerisinde söz konusu metnin tahkikini de yapmıştır.

<sup>46</sup> Üsküdari, *Ta'likât Müteaddide alâ Evâili Şerhi Tehzîb* (İstanbul: HSA. Ktp., Kemankeş, 326), 25.

<sup>47</sup> Üsküdari, *Risâle fî Mes'eleti Mecûlüyyeti'l-Mâhiyye* (İstanbul: HSA. Ktp., Kemankeş, 556), 52.

<sup>48</sup> Üsküdari, *Hâşiye ale'l-Kısmi's-Sânî min Şerhi Şemsiyye* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, 113), 137-143.

<sup>49</sup> Üsküdari, *Hâşiye alâ Şerhi Hayalî ale'l-Kasideti'n-Nüniyye* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 267).

<sup>50</sup> Üsküdari, *Mebbasu'l-ilm min Şerhi Akaidi'l-Adüdiyye* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 323), 27-43.

*Hâşiye alâ Ciheti'l-Vahde fî Dibâceti'l-Fenarî*<sup>51</sup>, *Risâletun Mûteallikatun li-Tahkîki'l-Îmâni'z-Zâhirî ve'l-Îmâni İndellâh*<sup>52</sup>, *Hâşiye alâ Hâşiyeti Mir Ebi'l-Feth fî İlmi'l-Âdâb*<sup>53</sup>, *Hâşiye alâ Risâleti İsbati'l-Vâcib*<sup>54</sup>, *Telhîsu Tehâfuti'l-Hukemâ fî Reddi Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ*<sup>55</sup>, *er-Risâletu'l-Mufrede fî Mefhumâti'l-Kadâyâ ve Nesebeha*<sup>56</sup>, *Câmiu'l-Kavâid ve Zübdetü'l-Fevâid: en-Nisbetu'l-Hikemiyye*<sup>57</sup>, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Fethiye fî Âdâbi'l-Munazara*<sup>58</sup>, *Şerh alâ Ciheti'l-Vahde li'l-Ebher*<sup>59</sup>, *Celal Devânî'nin İsbat-ı Vacib Risalesi Hâşiyesine Hâşiye*<sup>60</sup> *Akâid'un-Nesefî Şerhine Hâşiye*<sup>61</sup>, *Şerhu Mebâhisi'l-İlm min Şerhi'l-Akâid*<sup>62</sup>, *Risâle-i Ecza-i Kazıyye*<sup>63</sup>, *Şerhu Fıkhı'l-Ekber*<sup>64</sup>.

### 1.2.3. Arap Dili ve Edebiyatı Alanındaki Eserleri

*Câmiu'l-Kavâid ve Zübdetü'l-Fevâid fî Cemi'i Kavâidi's-Sarf*<sup>65</sup>, *Emsile-i Muhtelife Şerh*<sup>66</sup>, *Hâşiye alâ Şerhi't-Telhîs*<sup>67</sup>, *Mefhûmu'l-Binâ ve'l-*

<sup>51</sup> Üsküdari, *Hâşiye alâ Ciheti'l-Vahde fî Dibâceti'l-Fenarî* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş,326), 5-39.

<sup>52</sup> Üsküdari, *Risâletun Mûteallikatun li-Tahkîki'l-Îmâni'z-Zâhirî ve'l-Îmâni İndellâh* (İstanbul: HSA.Ktp., Kemankeş,556), 53-54.

<sup>53</sup> Üsküdari, *Hâşiye alâ Hâşiyeti Mir Ebi'l-Feth fî İlmi'l-Âdâb* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 281), 60.

<sup>54</sup> Üsküdari, *Hâşiye alâ Risâleti İsbati'l-Vâcib* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 272), 157.

<sup>55</sup> Üsküdari, *Telhîsu Tehâfuti'l-Hukemâ fî Reddi Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ* (İstanbul: HSA. Ktp., Kemankeş, 266), 47.

<sup>56</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>57</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>58</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>59</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>60</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/30.

<sup>61</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/30.

<sup>62</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/30.

<sup>63</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>64</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>65</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>66</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>67</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

*Emsile*<sup>68</sup>, *Müstağni'ş-Şurûh*<sup>69</sup>, *Risâle fi Bazı Garâibi'l-İ'lâl ve'l-İdgâm ve'l-Kelimât*<sup>70</sup>, *Risâle fi Bazı Ta'rifâti'l-Emsile ve'n-Nahv*<sup>71</sup>, *Risâle fi Câmi İhtilafâti's-Sarf ve'n-Nahv*<sup>72</sup>, *Risâle fi Câmi ile'l-Maksûd ve'l-İzzi*<sup>73</sup>, *Risâle fi Envâi's-Sıfati ve'l-Ezhâr*<sup>74</sup>, *Risâle fi Envâi Mü'ennesi's-Se-mâ'i*<sup>75</sup>, *Risâle fi Şurûti'l-İ'lâl*<sup>76</sup>, *Risâle fi Kelimâti'l-Muğlakât*<sup>77</sup>, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye*<sup>78</sup>, *Risâle li Beyâni'l-Fark Beyne'l-Mecâz ve'l-Kinâye ve Beyne'l-Mecâzi'lMürsel ve'l-İstiâre*<sup>79</sup>, *Şerhu Risâleti'l-İsam fi'l-İstiâre*<sup>80</sup>, *Şerhu't- Dibâceti'l-Mutavvel*<sup>81</sup>.

#### 1.2.4. Fıkıh

*Nadratü'l-Enzâr fi Şerhi'l-Menâr*<sup>82</sup>, *Hâşiye ale'd-Durer ve'l-Gurer*<sup>83</sup>.

#### 1.2.5. Astronomi

*Risâletü'l- Müfredde li Mes'eleli Halli'ş-Şa'îriyye Fi'l-Hey'e*<sup>84</sup>, *Hulâsâtu'r-Risâleti Feyzi'l-Akdes li-Kâtip Çelebi*<sup>85</sup>.

<sup>68</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>69</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>70</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>71</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>72</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>73</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>74</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>75</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>76</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>77</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>78</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdârî Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>79</sup> Üsküdari, *Risâle li Beyâni'l-Fark Beyne'l-Mecâz ve'l-Kinâye ve Beyne'l-Mecâzi'lMürsel ve'l-İstiâre* (İstanbul:HSA. Ktp., Kemankeş,556), 28-29.

<sup>80</sup> Üsküdari, *Şerhu Risâleti'l-İsam fi'l-İstiâre* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 556), 67.

<sup>81</sup> Üsküdari, *Şerhu't- Dibâceti'l-Mutavvel* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 556), 2-21.

<sup>82</sup> Üsküdari, *Nadratü'l-Enzâr fi Şerhi'l-Menâr* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş, 106-107).

<sup>83</sup> Üsküdari, *Hâşiye ale'd-Durer ve'l-Gurer* (İstanbul: HSA. Ktp. Kemankeş, 115), 43. ; Bursalı, *Osmanlı Müellifler*, 2/29.

### 1.2.6. Diğer Eserleri

*Risâle fî Şerhi'l- Kelâmi'ş-Şeyh Murâd*<sup>86</sup>, *Risâle fî "Zı-Derya-yı Şehadet..."*<sup>87</sup>, *Tâ'likât Şettâ alâ Teâlimi Ba'zi'l-Âyât/Ba'zu'l-Makamâti'l-Müşkile li'Üsküdâri*<sup>88</sup>, *Risâletun Müteallikatun li-Kavli Sâhibi't-Telhî*<sup>89</sup>, *Hızır Bey Kasidesinin Tercümesi*<sup>90</sup>, *Hâşiye alâ İmtihani'l-Ezkiyâ*<sup>91</sup>, *Tabirnâme*<sup>92</sup>, *Hâşiye alâ Hâşiyeti Mirza Cân li-Şerhi'l-Karabaği alâ Risâle*<sup>93</sup>, *Tercüme-i Ikdu'l-Cumân fî Târih-i Ehli'z-Zaman*<sup>94</sup>.

---

<sup>84</sup> Üsküdâri, *Risâletü'l- Müfrede li Mes'eleti Halli'ş-Şa'iriyye Fi'l-Hey'e* (İstanbul: HSA. Ktp. Kemankeş, 556), 116-120.

<sup>85</sup> Üsküdâri, *Hulâsâtu'r- Risâleti Feyzi'l-Akdes li-Kâtip Çelebi* (İstanbul: HSA. Ktp. Kemankeş, 556), 120-121.

<sup>86</sup> Üsküdâri, *Risâle fî Şerhi'l- Kelâmi'ş-Şeyh Murâd* (İstanbul: HSA. Ktp. Kemankeş, 556), 63-65.

<sup>87</sup> Üsküdâri, *Risâle fî "Zı-Derya-yı Şehadet..."* (İstanbul: HSA. Ktp. Kemankeş, 556), 48.

<sup>88</sup> Üsküdâri, *Tâ'likât Şettâ alâ Teâlimi Ba'zi'l-Âyât/Ba'zu'l-Makamâti'l-Müşkile li'Üsküdâri* (İstanbul: HSA. Ktp. Kemankeş, 556), 39-40.

<sup>89</sup> Üsküdâri, *Risâletun Müteallikatun li-Kavli Sâhibi't-Telhî* (İstanbul: HSA. Ktp. Kemankeş, 556), 29.

<sup>90</sup> Üsküdâri, *Hızır Bey Kasidesinin Tercümesi* (İstanbul: HSA. Ktp. Kemankeş, 284), 20.

<sup>91</sup> Üsküdâri, *Tabirnâme* (İstanbul: HSA. Ktp. Kemankeş, 556), 21-25.

<sup>92</sup> Ağırman, "Tarih ve Tabakat kitaplarında Üsküdâri Nisbesiyle Anılıp Adından Söz Ettiren Üsküdarlı Bilginler", 2/487.

<sup>93</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/ 30.

<sup>94</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/29.

### 1.3. Şerhi Kaside-i Nuniyye'nin Mahiyeti ve Muhtevası

#### 1.3.1. Eserin Müellife Nispeti ve Adı

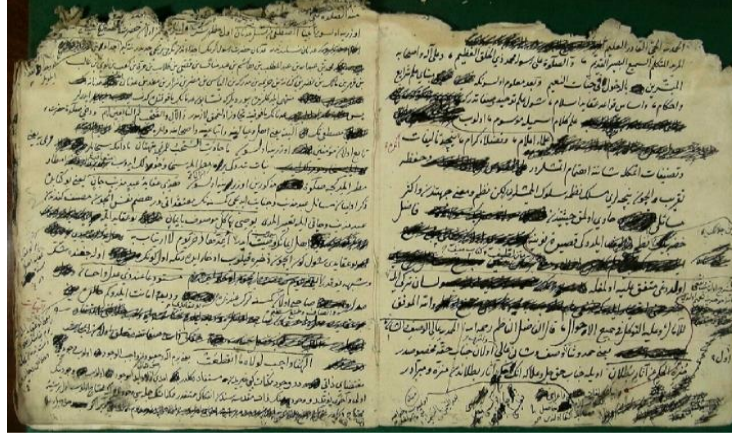
Mehmed Emin Üsküdari, Osmanlı Devleti'nin kültürel açıdan zengin olduğu dönemde yaşamış ve bu zenginliklerden de istifade eden değerli âlimlerdendir. Dönemin getirdiği zenginliklerine ulaşma fırsatına sahip olan Mehmed Emin Üsküdari; mantık, kelâm, tefsir alanında Arapça ve Osmanlıca eserleri gerek tercüme yoluyla gerekse de kendi bilgi ve birikimiyle eserler kazandırmıştır. Bunlardan birisi de üzerinde çalışma yaptığımız, Şerh-i Kaside-i Nûniyye'dir. Eserin müellife nisbetinde Üsküdari'nin adı, ilk olarak yazdığı ve tahrif olunan eserde yazılmıştır. Çalışma yaptığımız bu eserde ise müellifin adı bizzat kaydedilmemiştir. Ama iki eseri incelediğimizde içerik bakımından aynı olduğu dikkat çekmektedir. Bu da eserimizin müellifimiz Mehmed Emin Üsküdari'ye ait olduğunu hiç kuşkusuz kanıtlar niteliktedir.

Eserin adına gelince müellif eserin birinci sayfasına “ *Hâzâ Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye fi İlmi'l-Akâid*” yazarak eserin adını açık ve net bir şekilde belirtmiştir. Eserin yazım tarihine de değinen Üsküdari, hicri 1145 senesi Muharrem ayının onuncu gününde (1732-Temmuz-10) yazmaya başladığını kaydetmiştir. Eserin dilini de müellif, *lisân-ı Türkî* diyerek belirtmiştir. Ayrıca eserlerinin Atik Valide Sultan müderrisi hoca Abdullah'a ( Emir Hoca diye bilinen) intikal ettiği de kaydedilmiştir.



### 1.3.2. Eserin Nüshaları

#### 1.3.2.1. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi No:284



Mehmed Emin Üsküdarî'nin Kaside-i Nüniyye'ye ait yazdığı tercümesidir. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Kemankeş Bölümü 284 numarada kayıtlı olan risâlesi, müsvedde olarak kullandığından ötürü bazı yerlerin karalandığı, bazı yerlerin ise yan tarafına yazılmak suretiyle ekler yapıldığı görülmektedir. Risalenin ikinci varağında bulunan temellük kaydından hareketle risalenin varak adedi 14 varak olup varağın her biri 24 satırdan oluştuğu anlaşılmaktadır. Zaman içinde tahrif olduğu görülen eserin, ferağ kaydı gözükmemektedir. Nüshanın ana metninde siyah mürekkep kullanılmıştır. Asitsiz aharlı kağıda şirazelidir. Yazmanın tahrif olmayan kısımları oldukça okunaklıdır.

#### 1.3.2.2. NuruOsmaniyye Kütüphanesi –NuruOsmaniyye Bölümü No: 2193



Mehmet Emin Üsküdârî'nin Şerhu'l-Kasîdetü'n-Nûniyye fî ilmi'l-akâid isimli eseri, NuruOsmaniye Kütüphanesi NuruOsmaniye Bölümü 2193 numarada kayıtlı olan risâlesidir. Toplam 29 varaktan oluşan bu risâle, mukavva ciltli olup ön ve arka yüzü bordo kalıbının üzerine yeşil ve sarı renkli ebru desenli meşin ciltlidir. Az aharlı sarımtırak kâğıt üzerine şirazelidir.

Şerh-i Kaside-i Nûniyye'nin her bir varağı 17 satırdan oluşmaktadır. Nüsha genel itibariyle siyah mürekkeple yazılmış olup Hızır Bey'e ait beyitleri kırmızı renkte belirtilmiştir. Müellifin vurgulamak istediğı cümlelerin altının çizilmesinde sarı mürekkep kullanılmıştır. Risalenin ferağ kaydı, eserinin içeriğinde h. 1145 (1732) belirtilmiştir. Yine eserinin içeriğinde eserin dili, lisan-ı Türki olarak kaydedilmiştir. Yazma oldukça fasih olup rika hattıyla yazılmıştır.

### 1.3.3. Kaynakları

Şerh-i Kaside-i Nûniyye'nin referansları bazen müellif ile beraber eserin ismi zikredilirken bazen de atıfta yaptığı müellifin sadece adını vermiştir. Cilt, bab, bölüm, sayfa, gibi tafsîlât belirtilmemiştir. Metnin söz konusu bu referanslarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Seyyîd Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) ismi ile Hâşiyetü'l-Metâli' eserine bir kez atıfta bulunmaktadır.<sup>95</sup>
2. Fahreddin Râzî'ye (ö. 606/1209) ismiyle beraber" el-Metâlibül-Âliye" eserine bir kez atıfta bulunmaktadır.<sup>96</sup>
3. İmam Eş'ari (ö. 324/935-936) ismini Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'ari nisbesiyle zikredip bir kez atıfta bulunmaktadır.<sup>97</sup>
4. İmam Mâtüridî (ö. 333/944) ismini Şeyh Ebu Mansur el- Mâtüridî nisbesiyle zikredip bir kez atıfta bulunmaktadır.<sup>98</sup>
5. Ebu Hanife (ö. 150/767)'yi İmam Ebu Hanife şeklinde zikredip bir kez atıfta bulunmaktadır.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 3b.

<sup>96</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 16b.

<sup>97</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 11a.

<sup>98</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 8b.

6. Basra Mutezile'sinin kurucu ismi Ebu'l-Huzeyl (ö. 235/849-850)'e bir kez atıfta bulunmaktadır.<sup>100</sup>
7. Taşköprüzade (ö. 968/1561)'nin ismi ve eseri eş-Şeka'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye bir kez zikredilmiştir.<sup>101</sup>
8. Hızır Bey (ö. 863/1459) ismen bir kere<sup>102</sup> geçmekle beraber daha sonra musanif nisbesiyle şeklinde 9 kere atıf yapılmıştır.<sup>103</sup>

Metin, ayrıca Kur'ân-ı Kerim'e, hadislere, ahbar ve asara, Mâtüridî mezhebine, Mutezile ekolüne, Basra Mutezile'sine, Bağdat Mutezile'sine, Eş'arî mezhebine, Şia mezhebine, Hanefiyye mezhebine, Cehmiyye ekolüne, Münecim'e, Havaric'e, Ashabı Basair'e, Ehlisünnet'e, Ehli İman'a Mütakellimîn'e, Hukemâ'ya ve Arifin'e de zaman zaman atıfta bulunmaktadır.

#### 1.3.4. Şerhu Kaside-i Nûniyye'nin Tahkikinde Takip Edilen Yöntem

Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye'nin elimizde mevcut iki nüshası bulunmaktadır. Ancak müellifin ilk yazdığı müsvedde şeklindeki ilk nüshası, tahrifi nedeniyle sadece elimizde bulunan diğer nüshayı esas almak mecburiyetinde kaldık.

Tahkik ettiğimiz şerhin içeriğinde, Hızır Bey'e ait Kasîde-i Nûniyye'nin beyitlerini bold (kalın vurgulu) karakterle ve beyitlerin numaralarını da vererek yazdık. Mehmed Emin Üsküdari'nin şerh ettiği kısımları da paragraf formatında iki yana yaslı olarak yazdık.

Varak numaraları, köşeli parantez içerisinde [ ] ön ve arka yüzlerini gösteren "a" ve "b" harfleri ve bold karakteriyle bu şekilde [10<sup>a</sup>] yazdık.

Zikredilen Kur'ân âyetleri tespit edilerek ( ) çiçekli âyet parantezi içerisine alınıp âyetler bold karakteriyle yazılmıştır. Sûre ismi ve numarası ile âyet numaraları,

---

<sup>99</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 26a.

<sup>100</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 14a.

<sup>101</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 1a.

<sup>102</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 1b.

<sup>103</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 4a, 7a, 8a, 13b, 14b, 21a, 23a, 27b, 28b.

dipnotta ayetin Türkçe yazımı ile beraber belirtilmiştir. Eserde yer alan hadisler de tespit edilmiş, bunlar metin içerisinde parantezsiz ve kaynakları belirtmek sûretiyle dipnotta gösterilmiştir.

Metnin imlası sırasında bazı hususlara dikkat edilmiştir. Harflerde transkripsiyon işâretleri kullanılmamış, kalın harfler (a, u, ı) sesleriyle, ince harfler (e, ü, i) sesleriyle hissettirmeye çalışılmıştır. Med harfleri (uzun a, i ve u sesleri) şapka işâretiyle (^) gösterilmiştir. مخصوص kelimesi “mahsûs” ve محسوس kelimesi “mahsüs”, müennesleri ise “mahsûsa” ve “mahsûse” olarak yazılmıştır. Dat harfi günümüzdeki kullanım dikkate alınarak (d) veya (z) harfiyle karşılanmıştır (dalâlet, zarar..gibi). Dat ve kaf harflerinden sonra gelen med harflerinden ye, mânâ değişikliğini ve yanlış telaffuzu önlemek için bazı durumlarda (-ıy) harfleriyle yazılmıştır (tıyn, dıyk, madiyk... gibi). Hemze veya ondan önceki harf sâkin ise ( ' ), ayn harfi veya ondan önceki harf sâkin ise ( ' ) işâreti kullanılmıştır. (câ'iz; Te'ala, za'm... gibi). Tef'îl ve tefa'ul gibi vezinlerdeki kelimelerin başındaki (te), bugünkü kullanım ve ses uyumu dikkate alınarak (te) veya (ta) olarak yazılmıştır (tefhîm, teeddüb, ta'lîm, tahakkuk... gibi). Türkçe fiiller, isimler, takılar ve ekler zarûret yoksa günümüzdeki kullanımına göre yazılmıştır (oldı → oldu, itmek → etmek, vacibdir → vaciptir, olmağla → olmakla, sabitdir → sabittir, edüb → edip... gibi).

Eserde zikredilen birtakım rumuzlar bulunmaktadır. Tüm rumuzları açık bir şekilde yazdık.

Dua, temenni, tefekkür gibi ifadeleri çevirmedik, olduğu gibi aktardık.

## 2. MEHMED EMİN ÜSKÜDARI'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Kelâm disiplini, üç temel esas; ulûhiyyet, nübüvvet ve mead üzerine kuruludur. Genel itibariyle baktığımızda Kaside-i Nûniyye'de bilgi bahsinin olmadığı görülmektedir. Umûr-ı âmme bahsinin ise ilahiyat bahislerindeki beyitlerde geçtiği gözlemlenmektedir. Kaside-i Nûniyye, usul-i selase'yi bir arada barındıran derin aynı zamanda özet mahiyetinde olan bir kasidedir. Şârihlerinden biri olan Mehmed Emin Üsküdari ise Kaside-i Nûniyye'deki meseleleri tüm yönleriyle ele aldığı görülmektedir. Özellikle mantık ve felsefe alanıyla meşgul olduğundan dolayı bu beyitlerde maharetliliğini konuşturmuştur. Karşıt görüşleri ele alarak konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olan Üsküdari, nadide Osmanlı müelleflerinden biridir.

Müellif Mehmed Emin Üsküdari, hemen eserin başında bu eserin musannifi olan Hızır Bey'in biyografisine kısaca yer verir. Hızır Bey'in öğrencisi Hayali Çelebi'nin Kaside-i Nuniyye üzerine şerh ettiğini belirtir. Ayrıca, Allah'ın emir ve hükümlerinin temel esası ve İslam inanç kaidelerinin temeli, tevhitir ve ilm-i kelâm meselelerini hakka hidayette nücüm gibi bir sıfattır. Onu tahkim edenler bir sınıflandırmaya tabi tutsalarda mânâ ve nazm yönünden hepsi Hızır Bey'in nazmının içinde yer almaktadır.

Müellif Üsküdari, hamdele ile yani Allah'ı hamd ve tenzih ederek ve Hz. Peygamber'e (a.s) salat ve selam ile başlayıp kelâm disiplinin doğru yola ulaştırmada bir yıldız gibi olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Hızır Bey'in eseri Kaside-i Nuniyye'yi derin ve meşhur bir kitap olarak nitelmiş ve eserin dilini Türkçe olarak şerh ettiğini vurgulamıştır. Ayrıca eserine hicri 1145 senesi Muharrem ayının onuncu gününde (1732-Temmuz-10) yazmaya başladığını dua ve niyaz ile dile getirir. Bu tarihe baktığımızda ise vefatından dört yıl önce bu eseri bizlere kazandırdığı anlaşılmaktadır.

Şerh-u Kaside-i Nuniyye'nin ilk beş beyti esere girizgâh şeklindedir. Şârih, bu akayid ile ehli imana vasiyyet edileceğini, bu akayidin ise Ehlisünnet ve'l-cemaat

olduğunu dile getirir. Kıyamet günün korkulacak hallerinden ve dehşetinden bu akayid ile kurtuluş ve selamete erdirileceğini niyaz ederek ilahiyat bahislerine giriş yapmıştır.

## 2.1. İlâhiyat

### 2.1.1. Allah'ın Zatı

Kelâm literatürün en önemli kavramı olan mevcûd, varlığın<sup>104</sup> var olup olmadığı meselesi şeklinde başlayarak tartışmaların temelini oluşturmuştur. Varlık kavramı görüldüğü üzere genel bir kavram olması hasebiyle tüm kavramlardan önce gelmesinden dolayı hem varlık kavramının tanımı birçok açıdan ele alınmış hem de bütün düşünürler düşünce sistemlerini oluştururken varlık konusuna dayanmışlardır. Kısaca varlık, tüm kavramların kendisine dayandığı en temel kavramdır.<sup>105</sup>

Varlık kavramını; zorunlu (vacibü'l-vücut), mümkün şeklinde iki kategoriye ayırarak detaylı bir şekilde inceleyeceğiz:

#### 2.1.1.1. Vacibü'l-Vücut'un İspatı

Müellifimiz, ilk beş beyitte hamdele ve salvele getirdikten sonra eserin tanıtımı ve amacı üzerinde durmuştur. Altıncı beyitten itibaren ise vacibü'l-vücut konusuna giriş yapılmaktadır.

---

<sup>104</sup> Varlık, var olanların bütünü olarak tanımlanıp genel bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca varlık, bir şeyi oluşturmak, onu sonradan yaratmak ve Arapça karşılığı olarakta yokluğun zıddı olarak var olmak, zat gibi mânâları içine almaktadır. Bkz: Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara:İnkılap Kitabevi, 1978),185. ; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru's Sadr Yayınevi, 1994), 13/364-366. ; Şemsettin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, nşr. Ahmet Cevdet (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1318/1901), 2/1482. ; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 7/238. ; Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 884. ; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tahânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dehruç (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1766. ; Ebu'l-Beka el-Kefevi, *el-Külliyât* (Beyrut: Risale, 1993), 925. ; Gökdağ, *Mehmed Emîn el-Üsküdarî ve Telhîsu Tehâfütü'l-Hukema Adlı Eseri*, 79.

<sup>105</sup> Hüseyin Adem Tülüce, *Taşköprüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 39.

Kelâm disiplininde vacibü'l-vücudun ispatı en çok tartışılan temel problemlerden biri olmuştur. Âlemi meydana getiren, ezel ve ebed olan, her şeyi yaratan ama yarattığına da benzemeyen Allah'ı bilme ve tanıma delili olan zorunlu varlık kavramı, filozoflardan mütekellimlere kadar pek çok düşünürler tarafından ilgi gören ve temellendirilen kavramdır.

Vacib'ül-vücud kavramının terminoloji kısmına baktığımızda vücud (varlık), terim olarak “bir şeyin akılda ve aklın dışında hakiki varlığa sahip olması” şeklinde tanımlanır.<sup>106</sup> Kelâm âlimlerine göre vücûd, Allah'ın var olması, varlığının başkası tarafından kazanılan değil de zatının gereği olmasıdır. O'nun hakkında ne ezelde ne de ebedde bir yokluk düşünülemez. Allah, âleme muhtaç değil iken âlem, Allah'a muhtaçtır. Dolayısıyla âlemin kendisine muhtaç olduğu Allah'ın varlığını vacip ve zorunluluğunu mümkün kılmaktadır<sup>107</sup>

Metefizik ise vücud kavramını mevcut (var olan) ile ilişkisini ele almıştır. İsm-i meful olan mevcud ise “gerçekte var olan sabit şey” demektir. Başka bir deyişle mevcud, bir şeyin zatiyla başkalarından ayrılmış olmasını ifade eder. Mevcud, şeyin nesneleşmesini ifade ederken vücud ise nesneleşen şeyin anlamını ifade eder.<sup>108</sup>

Vacib ise zâtı varlığını gerektiren olup yokluğu aklen düşünülemeyendir. Başka bir ifadeyle mevcudun varlığı kendinden oluyorsa vacip, başkası sayesinde oluyorsa mümkün denir. Mümkün ise kadim ve hadis olmak üzere ikiye ayrılır. Kadim başlangıcı olmayan, hadis ise sonradan meydana gelen demektir.

Müellifimiz, Allah'ın vacibü'l-vücud bir varlık olduğuna işaret ederek Allah'ın ezelî ve ebedî olan varlığı kendi zâtı ile var olduğuna, varlığı başkası tarafından kazanılmadığına, Hakk Teâla'nın ezel ve ebed var olup varlığının ilki ve sonu

---

<sup>106</sup> İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, 18/196. ; Yusuf Şevki Yavuz, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/136-137.

<sup>107</sup> Mevlüt Özler vd, *Kelâm El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları,2018), 230.

<sup>108</sup> Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 154.

olmadığına, varlığının zat-ı mukaddesesinden ayrılması imkânsız olduğuna, mümkün olanların hepsi varlığında O'na muhtaç olup O, bir şey'e muhtaç olmadığını ifade etmektedir.<sup>109</sup>

İslam'dan önceki gelenek olan Meşşai geleneğinde kesin bilgiye ulaşmanın yolu nedensellik (illiyet) üzerine kuruludur. Meşşai geleneğinin kurucu düşünürü Aristoteles'e göre bir şeyi bilmek, nedenlerini bilmekten geçer. Bu nedenler ise madde, suret, fail, gayedir. Ona göre biz bu nedenleri bildiğimizde bir şeyi kesin olarak bilgisine sahip oluruz. Tanrı dışındaki her şey nedenli olduğu için kesin bilgiyi nedensellik ilkesi ile sağlar. İlet, İslam filozoflarına göre "Varlığında veya mahiyetinde bir nesnenin kendisine ihtiyaç duyduğu şeydir" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>110</sup>

İslam'da felsefe geleneğini kelâm ve tasavvuf geleneğinden ayıran nokta nedensellikdir. İslam filozofları nedenselliği (illiyet) kabul ederken kelâmcılar nedenselliği metafizik ilkelerinde kabul etmez. Çünkü din, nedenselliği ortadan kaldırarak doğrudan kurar. Kelâmcılar nedenselliği tamamen reddetmeyip sadece epistemolojik anlamda kabul ettiler. Nedensellik hiyerarşisini nefis emr de adet ve ardışıklık olarak değerlendirdiler. Nedenselliği dini düşünce geleneğinde en bariz şekilde sürdüren insanlar fukahadır. Fıkıh tamamen illet teorisi üzerine kuruludur. Bu nedenle mütekaddimin dönemi kelâmcıların fıkıh dilinin tesiri altında kaldığını net bir şekilde söyleyebiliriz.

Müellifimize göre zorunluyu mümkünden ayıran en temel vasfın Allah'ın nedeninin olmamasıdır. Eğer bir nedeni olsaydı varlığını bu nedenden almış olurdu. Anlaşıyor ki, her hadisin bir sebebi bulunmaktadır. Ve bu sebepler zinciri, ilk sebep olan Allah'ta son bulmaktadır. Zorunlu ile mümkün arasındaki fark ve ilişkiden sonra

<sup>109</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 3a-3b.

<sup>110</sup> Genel itibarıyla "her ma'lûlün bir illeti vardır" prensibiyle tanınan illiyet ilkesi, her olayın bir sebebi bulunduğunu anlatan delildir. Bu delil Allah'ın âlemi yaratıp hükmetmesinin yanı sıra insanlara ait fiiller üzerindeki etkisiyle irtibatlı olmasından ötürü felsefe ve kelâm âlimlerince de konu edinen bir delildir. Detay için bkz: İlhan Kutluer, "İlliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2000), 22/120-121. ; Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/121-123.



Şârih, Allah Teâlâ'nın vücudu ve vücudunun zorunluluğunun ispatında kullanılan imkân deliline geçmektedir.

### 2.1.1.1.a. İmkân Delili

Lügatte “bir işin kolay kılınması, güç yetirilebilir olması”<sup>111</sup> anlamlarına gelen imkân ifadesi, terim olarak vücut ifadesinin zıddı olarak “Varlığı ve yokluğu kendinden başkasına bağımlı olan şey” mânâsında kullanılan Allah Teâlâ'nın varlığının ispat etmek için kullanılan delillerden biridir. İmkân ile hudûs delilini birlikte kullanan Üsküdarî'nin hudûs deliline dair görüşleri, ileride zikredilmiştir.

İmkân delili, bir şeyin kendi kendisini gerektiremeyeceği temeline dayanır. Müellif Üsküdarî, imkânı, vücûd-ı mukteza-yı zat olmamak diye tanımlamaktadır. Yani zatı, varlığını gerektirmeyendir. Bir şey mümkünse o şey kendini gerektiremez. O, başka bir nedenle ancak gereken durumuna gelebilir. Bir illete ihtiyaç duyar. Eğer Tanrı'da mümkün olsaydı O'nun da bir illete ihtiyaç duyması gerekirdi. Allah'ı Teâlâ bundan münezzehtir ve Allah'ın varlığı zorunludur.<sup>112</sup>

Bu konudan sonra imkân ve hudûs delillerinin temellendirilmesinde kullanılan teselsül ve devrin iptali konularını iktifa edeceğiz.

### 2.1.1.1.b. Teselsül ve Devir

Kelâm disiplininde teselsül kavramı etrafında yapılan tartışmalara XVIII. yy. da Mehmed Emin Üsküdarî ayrıca bir müstakil bir eser de yazarak konunun ayrıntısına değinmiştir.<sup>113</sup> Ayrıca müellif Osmanlıca şerhini yaptığı Kaside-i Nuniyye'de, imkân

<sup>111</sup> İbrâhim Mustafa vd, *Mu'cemu'l-vasît* (Kahire: Dâr-u ihyâi't-turâs, 1960), 936.

<sup>112</sup> Üsküdarî, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 3a-3b.

<sup>113</sup> Burhân-ı Temânü' delilinin kat'î mi yoksa iknaî mi olduğu meselelerini ele aldığı risale için bkz: Mehmed Emin Üsküdarî, *Risale Müfrefede li Burhan'it-Temânü'* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş Emîr Hoca, 556), vr. 25-26.; Aynı şekilde müellifimizin, tatbik burhanı ve tezâyüf burhanını açıkladığı eseri için bkz: Mehmed Emin Üsküdarî, *Şerhu'l-berâhîni'l-hamseti'l-meşhûre fi'l-hikme li-isbâti tenâhi'l-eb'âd ve butlânî't-teselsül* (İstanbul: HSA. Ktp, Kemankeş Emîr Hoca, 321). ; Beşikçi, “Mehmed Emin Üsküdarî'nin Sonsuzluğa Dair Şerhu'l-Berâhîni'l-hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki”,95.

ve hudûs delillerini açıklarken devr ve teselsül<sup>114</sup> kavramlarına, Allah'ın birliği konusunda ise burhan-ı temânu' ve burhan-ı tevârüd delillerine genel hatları itibariyle değinmiştir. Ayrıca şerhte burhan-ı tatbik ile burhan-ı arşi delillerine yer verilmemesi dikkat çekicidir.

Varlığın tarifini yapabilmek için varlığın parçalarına ayırıp aralarında bir taksimat yapılması gerekmektedir. Ele aldığımız parçalar, bedihi olmayıp kendisi gibi bir bedihi olmayana dayanıyorsa ve bu dayanmalarda kısır döngü şeklinde birbirini takip ediyorsa buna mümkün adını vermiştik. Mümkün varlıkların veyahut kısır döngü şeklini alan zincirin sona erdiği varlık, zorunlu varlık olduğunu daha önce anlatmıştık. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın zâtı zorunlu olmayıp mümkün olsaydı, bu durum sonu gelmeyen bir teselsüle yol açardı. Müellifimiz bu konuyla alakalı Hızır Bey'in konuyla ilgili beyitte<sup>115</sup> sadece teselsülü zikrettiğinin, devri zikretmediğinin altını çizmektedir.

Musannif Hızır Bey'in devr'i niçin dile getirmediğini şu şekilde dile getirmektedir:

*“Cevap budur ki Seyyid Şerif, Haşiye-i Şerh-i Metali'de beyan eyledi ki: Devr-i teselsülü müstelzimdir. Pes lazımın zikriyle iktifa eyledi yahut ehadi mütenasibinin zikriyle iktifa eyledi.”*<sup>116</sup>

Üsküdari, konuyla ilgili Seyyid Şerif Cürcani'ye atıfta bulunarak devr ve teselsülün mânâlarının yakın olması sebebiyle ikisinden birinin zikredilmesini Hızır Bey'in yeterli gördüğünü açıklayarak konuyu nihayete erdirmiştir.

### 2.1.1.1.c. Hudûs Delili

<sup>114</sup> Devr (Kısır Döngü): İki mümkün varlıktan birinin diğerinin var olması için illet oluşturmasıdır. Teselsül: Nesne ve olayların birbirinin illeti olarak geriye doğru sonsuz devam etmesidir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 79.

<sup>115</sup> الهنا واجب لواله ما انقطعت // احد سلسلة حفت بامكان – İlahımız vaciptir. Eğer öyle olmasaydı, mümkün varlıklar zinciri sonsuza kadar devam ederdi. (6. Beyit)

<sup>116</sup> Üsküdari, Şerh-u Kasîde-i Nûniyye (Nuruosmaniye, 2193), 4a.

Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek için kullandığımız bir diğer delil, hudûs delilidir. Hudûs sözlükte, “sonradan varlık kazanmak, yokken sonradan kaim olmak, var olmak için başkasına muhtaçlığı”<sup>117</sup> ifade eder. Terim anlamı ise kelâm disiplininde her bir mevcudatın, yokluğun ardından yaratılıp varlık alanına çıkmasını ifade etmektedir. Âlemin kıdemi meselesi üzerinden hudûs delili izâh edilip detaylandırılmıştır.

İslam düşünce tarihinde cevher ve araz yöntemiyle âlemin hudûsunu ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvan (ö. 128/745) izâh etmişlerdir. Sonrasında ise Mutezile'den Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) tarafından da geliştirildiği bilinmektedir.<sup>118</sup> Ehlisünnet kelâmında ilk olarak hudûs delilini detaylı bir şekilde eserinde ele alan İmam Mâturidî'dir. Nitekim o, âlemin hudûsunu bilgi vasıtaları olan haber, duyu ve istidlalle ispat etmektedir. Tanrı'nın varlığını ispat için öncelikle âlemin yaratılmışlığını ortaya koymaya çalışan kelâmcılar varlığı, kadîm ve hâdis olarak iki kısma ayırmaktadırlar. Kadîm olanın yalnız Allah olduğunu açıklarken hâdisleri ise cevher, araz ve cisimler şeklinde tasnif etmektedirler. Kelâmcılar, Kadîm'in ispatında cevher, araz ve cisim olmasının imkânsızlığı veya bunların olumsuzlanması üzerinde delil getirmişlerdir. Kelâmcılar arasında ilerleyen süreçte sistematik hâle gelen hudûs delili, öncüllerle birlikte şu şekilde kelâm eserlerinde kullanılmaya başlamıştır:

Âlem, bütün parçalarıyla sonradan var edilmiştir. (Hâdis)

Her sonradan var olan (Hâdis) bir sonradan var edene (Muhdis) muhtaçtır.

O zaman âlem sonradan var edildiğine göre bir var edeni (Muhdis) vardır. O da yüce Allah'tır.<sup>119</sup>

<sup>117</sup> Mustafa vd., *Mu'cemu'l-vasît*, 204.

<sup>118</sup> Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, İsbât-i Vâcib* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 80.; Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/304-309.

<sup>119</sup> Mehmed Emin Üsküdarî'nin bu öncülleri zikretmediği görülmektedir. Örnek için bkz: Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftazânî, *Şerhu'l-akâid* (Pakistan: Mektebetü'l-büşrâ, 2014), 119; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 24. ; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîne ve'l-müteahhirîne mine'l-ulemâ-i ve'l-Hukemâ-i ve'l-Mütekellimîn* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, b.y), 147.

Yukarıda kurulan kıyası temellendirmek için kelâmcılar öncelikle arazların varlığını, ardından arazların sonradan var olduklarını, cevher ve cisimlerin arazsız bulunamayacaklarını ve sonradan var olduğunu ortaya konulan arazlardan soyutlanmayan cevher ve cisimlerin de arazlar gibi sonradan var edildiklerini ortaya koyan uzun işlemler içeren bir yöntem takip etmişlerdir.

### **2.1.2. Allah'ın Birliliğinin İspatı: Vahdeniyet**

Musannif ispat-ı vacibü'l-vücut konusunu bitirip Allah'ın birliğinin ispatı konusuna başladı. Bu konuya ilk olarak musannif, burhân- ı temânü' ve burhân- ı tevârüd delillerinin özet mahiyetinde bir açıklama yaparak konuya giriş yapmaktadır. Burhan teorisi, iliyet ilkesine dayanır. İliyyet ilkesi, Tanrı'dan başlayarak son mevcuda kadar bütün nesnelere nedensellik zinciri içerisinde var olduğunu daha önce açıklamıştık.

Allah'ın birliğinin ispat edilmesi için burhân-ı temânü, vahdet-i vücud, mekân ve zaman delilleri kullanılmıştır. Bu delilleri sırasıyla ele alalım:

#### **2.1.2.1. Burhan-ı Temanu' Delili**

“Birbirine engel olmak, karşı koymak” mânâlarına gelen burhân-ı temânü delili, âlemde birden fazla varlık olması hâlinde iradelerinin ve kudretlerinin çakışması, birbirlerini engellemesi esasına dayanılarak Allah'ın birliği ispat edilmektedir.

Burhan-ı Temanu'yu şu şekilde derlemek mümkündür: “İki ilahın olması durumunda bu ilahlardan birinin, diğer ilaha aykırı bir iş yapması ya mümkündür ya da değildir. Eğer bu iki ilahın birbirleri zıddına bir iş yapmaları mümkünse üç durum söz konusu olacaktır. Ya her ikisinin istediği olacak veya hiçbirinin isteği yerine gelmeyecek veyahut da sadece birinin isteği yerine gelip diğerinin isteği olmayacaktır. Sayılan bu üç ihtimalin hepsi de ilah olan varlık için bătıldır. Çünkü her ikisinin

isteğinin olması “iki zıddın bir araya toplanmasını”, ikisinin de isteğinin olmaması anlamına gelmektedir. “İki zıddın aynı anda ortadan kalması” veya birinin isteğinin olup diğerinin olmaması ise ilahtan birinin acziyyetini ortaya koyacağı anlamındadır. İki ilahta bulunan kudretin eşit olması durumunda yapılacak fiil hususunda tercih edicinin bulunmasını gerektireceği, eğer bu yoksa tercih eden olmaksızın bir tercih söz konusu olacağı için iki ilahın olması batıldır.”<sup>120</sup>

#### 2.1.2.2. Burhan-ı Tevarüd Delili

“Uyuşmak, anlaşmak”<sup>121</sup> mânâlarına gelen tevârüd kelimesi birden fazla ilahın olması hâlinde bir işi meydana getirirken irade ve kudretlerinin ittifak etmesi faraziyesinden hareketle Allah’ın tek olduğunu ispat etmek için kullanılmıştır. Burada ise karşımıza üç ihtimal çıkmaktadır:

Âlem; ya birden fazla ilahın kudretiyle var olmuş

Ya her biri tarafından ayrı ayrı yaratılmış

Ya da sadece birinin kudretiyle meydana gelmiştir.

Birinci ihtimal yanlıştır. Çünkü sözü edilen kudretlerin her birinin yaratmada tek başına yeterli olmadığını gösterir. Aciz bir varlık ise ilah olamaz. İkinci ihtimal de yanlıştır. Çünkü her bir ilah yaratmayı yapabiliyorsa ikincisine gerek kalmaz çünkü bir malule (sonuca) iki illet etkili olmaz. Üçüncü şık ile sadece âlemi kendi kudreti ile meydana getiren fail-i müstakil olan ilahın bir olduğu ortaya çıktı.

Kelâm disiplininde Allah’ın birliğini ispat için kullanılan akli delillerden öne çıkanlardan iki tanesi şunlardır: İki ilah farz edildiğinde bunların birbirleri tersine iş yapmaları yöntemini değerlendiren “burhân-ı temânu” ve birbirleri tersine iş yapmalarını caiz görmeyip uyum içerisinde oldukları yöntemi üzerinde duran “burhân-

<sup>120</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2005), 21.

<sup>121</sup> Mustafa vd., *Mu'cemü'l-vasît*, 1081.

ı tevârud” delilleridir. Bu iki delil, farz edilen iki ilahın birbiri tersine iş yapması ve yapmaması üzerine inşa edilmiştir.<sup>122</sup>

### 2.1.2.3. Vahdet-i Vücut

Vahdet-i vücud anlayışı Tanrı-âlem ilişkisi ve birlik-çokluk problemini açıklamaktadır.

Hakk Te’ala’nın zatı mahsusası mümkünlerin zatlarına mahiyet, asıl itibariyle karşıt olup mümkünatın aynısı değildir. Nitekim bazıları, zorunlu varlık ve mümkünler var olma konusunda birleşmiş olup, vacibü’l-vücudun mümkünlerden farkı, sıfatları iledir demişlerdir. Temelde bu görüşü savunan vahdeti vücudçular, vacibü’l-vücud ile mümkünün aynı olduğu görüşünü savunurlar. Musannif Hızır Bey bunu reddeder ve zorunluluğun hükmü ile imkânın hükmünün aynı derecede olmadığını, zorunlu ile vasıflanan mümkün zata muhalif olmaması lazımdır diye hüküm verdi.<sup>123</sup> Şârih Üsküdari, Hızır Bey’in vacibü’l-vücud ile mümkünün birbirinin karşıtı olmadığını aslında hepsinin tahayyülde bir olduğunu ama hükmde ayrı şeyler dediğini belirtmiştir.

Vahdet-i vücûd düşüncesi varlığı (vücûd), mümkün ve zorunlu tafsiline ayrılmadan önce kendinde bir hakikat şeklinde ele alıp zorunlu ve mümkünü birbirine bağlamaktadır.<sup>124</sup> Vahdet-i vücûd düşüncesi tasavvuf, kelâm ve felsefe geleneklerini de etkileyen düşünce sistemi haline gelmiştir. Kelâmcılar vahdet-i vücudu, hulûl ve ittihadın reddi olarak ele almışlardır. İttihad Tanrı’nın bir yaratılmışla birleşmesi hulûl ise bir yaratılmışa yerleşmesidir. Dolayısıyla kelâmcılar ittihad ve hulûlun reddi ile ilgili üç zümreyi eleştirirler.

İlki Allah’ın Hz. İsa’nın bedenine hulûl ettiği iddiası savunan Hristiyanlardır.

<sup>122</sup> İsmail Yörük, *Şemsü’l-din Muhammed bin Eşref El-Hüseyni es-Semerkandî(Öl.702 H.)’nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987), 107-108.

<sup>123</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 5a.

<sup>124</sup> Yavuz, “Vücûd”, 43/136-137.

İkincisi ise Allah'ın imamlara hulûl ettiği veyahut bazı şahıslarla ittihad ettiği görüşünü savunan aşırı Şii gruplarından Nusayriler ve İshakileri.

Üçüncüsü, bir kısım mutasavvıflar. Burada kelâmcıların asıl itirazı bir kısım mutasavvıfçıların Tanrı'ya varlık adını vermeleri ve hatta sadece Tanrı'nın varlık olarak adlandırılabilceğini iddia etmelerinedir.

#### **2.1.2.4. Allah'ın Birliği**

Vahdet-i vücud konusunun ardından Allah'ın tekliği konusuna vurgu yapılmaktadır. Bir nesnenin var olması aynı zamanda onun bir olması demektir. Bir olan zatında bölünme kabul etmez. Bölünmeden kasıt bölündüğü zaman birliğin dolayısıyla da zatın ortadan kalkmasıdır. Bir şey'in birliği, bölünme kabul etmez. Fakat bu birliğin parçalı olmadığı, çokluk (kesret) barındırmadığı anlamına gelmez. Cisimsel nesnelere tamamı parçalardan oluşur ve her bir parça var olmak için ve diğer parçalarla bir araya gelmelerini sağlayan bir ilke (illet) bulunmalıdır. Bu ilke ise var olan şeylerin var olabilmesi için başkasına muhtaç olmayan ve cüz sahibi olmayan zorunlu varlık olmalıdır.

#### **2.1.3. Allah Teâla'nın Tenzih Edilmesi**

Hakk Te'ala, ayrıca araz ve varlıklara mekân değildir. Araz ve kevne (oluşlara) mahal değildir. Eğer böyle olsaydı havadise mahal olurdu.<sup>125</sup> Yani Allah'ta bir şey sonradan meydana gelirdi ki bu ise muhaldir. Müşebbihe ve Mücessime olarak anılan Haşeviyye, Zâhiriler ve İbn Teymiyye'nin temsil ettiği Selefler, Allah'ın mekânda olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu düşünceye sahip grubun çoğunluğuna göre mekânda bulunmasının Allah'ın zatı gereği olduğunu düşünürler. Hızır Bey ve akabinde Üsküdari, bu görüşü reddeder.

##### **2.1.3.1. Âlemin Yaraticısı Yer Kaplayan (Mütehaysız) Bir Cevher Değildir**

Âlem, Tanrı'nın bir fiili olarak dikkate alınır. Kelâmcılar, Tanrı ile âlem arasındaki irtibatın temelde âlemin özellikleri üzerinden kurulabileceğini düşündüler.

<sup>125</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 5b.

Âlemin bir fiil olarak okunduğu takdirde Tanrı'ya delalet edeceğini ve Tanrı-âlem ilişkisine dair de ana prensipleri kavramamıza imkân vereceğini varsaydılar. Bunun içinde var olanların tamamını (cevher-araz) bir mesele haline getirdiler. Bu durum, âleme cevher dediğimizde, Allah'a cevher diyebilir miyiz? Tartışmalarına neden oldu.

Cevher, kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir haberin konusu olup kendisi haber olmayan öz varlık anlamında kullanılan terimdir.<sup>126</sup> Ehlisünnet içerisinde Eş'ari ekol, başka tanımlara da yer verilmiştir: Örneğin “*mütehayyiz olan*”, “*belli bir yerde ve yönde olan şey*”, “*cüz olan şey*”<sup>127</sup>, “*hacmi olan*”, “*yüz ölçümü olan (ma lehu mesahatun) şey*”<sup>128</sup> şeklinde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Mâtüridî kelâmcılar ise cevheri “*kendi nefsi ile kaim*” olan şeklinde tanımlanmıştır.<sup>129</sup> Mâtüridîlere göre “*kendi nefsi ile kaim olmak*”tan kasıt kendisi ile kaim olacağı bir yer olmadan kendi özüyle ayakta durabilen demektir. Eş'ariler ise kendi nefsi ile kaim olmayı var olmada başkasına muhtaç olmamak olarak algıladıklarından Allah'tan başkası için bu niteliğin kullanılmasını hoş karşılamamışlardır.<sup>130</sup>

Uluhiyyet bahislerinin temelini oluşturan cevher-araz meselelerinde Allah'a cevher denilip denilmeyeceği hususunda müellif Üsküdari, Hak Teâla'ya cevher lafzını kullanılmamasını belirtir.<sup>131</sup> Cevher lafzının iki mânâsının bulunduğunu ilki “*kaim bi nefsihi*” anlamıdır. Bu anlam doğru olsa da bizi ilgilendiren ikinci anlamıdır. O anlamı ise cevherin Aristoteles'teki kullanımı, zatıyla bir yer kaplama anlamıdır. Bu anlamdan dolayı Allah'a cevher denilemeyeceğini belirtir. Eğer cevher der isek, bu kullanım mütehayyiz mânâsını düşündürür. Hak Teâla ise tahayyülden münezzehtir. Allah'ı noksan ifade eden bir şeyi düşünmekten tenzih ederiz.

<sup>126</sup> İlhan Kutluer, “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/450-455.

<sup>127</sup> İmamü'l-Harameyn el-Cüveyni, *eş-Şamil fi Usuli'd-dîn*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 35.

<sup>128</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim Seyfuddîn Âmîdî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-din*, thk. Ahmed Ferdi el-Mezidî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 243.

<sup>129</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefi, *Tabsiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 1/63.

<sup>130</sup> Nüreddin Sabunî, *Maturidîyye Akaidi*, thk. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet Vakfı, 1991), 61.; Cemalettin Erdemci, *Kelam İlmine Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 124.

<sup>131</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 5b.



Cevher, Aristo'nun Kategoriler adlı kitabında geçtiği üzere bir varlığı ifade etmek için başvurulan on kategorisinden ilkidir. Diğer dokuz kategoriler araz olup cevher olmadan kendi başlarına var olamazlar. Aristoteles'in ilk ve temel olana karşılık gelen cevher, felsefe ve mantıkta bir varlığı var kılan öze işaret etmek için kullanılmıştır. Aristoteles'e göre cevher ilk cevher ve ikinci cevher olmak üzere iki çeşittir. İlk cevher, hakiki cevherdir ve "herhangi bir konu hakkında söylenmeyen ve herhangi bir konuda da bulunmayan şahsî cevher"dir. İkinci cevher ise "parçanın bütündeki varlığına benzer şekilde içlerinde şahısların var olduğu türler ve bu türlerin cinsleri"dir. Örneğin, kendisine işaret edilen Zeyd, ilk/tekil cevher, ona yüklenen "insan" ve "canlı" yüklemlerinin her ikisi de ikinci/tümel cevherlerdir.<sup>132</sup>

Farabi, Tanrı'ya cevher derken İbn Sina, cevher denilemeyeceğini söylemiştir. Ancak Farabi'nin cevher kastı ile İbn Sina'nın ki farklıdır. Farabi, Allah'ın cevher ve zatıyla ezeli olduğunu, cevherinin varlığının sürekli ve devamı için yeterli olduğunu, cevherinde bir bölünme olmadığını, cevherinin tek olduğunu dile getirir. İbn Sina ise cevherin, mantıkta belli bir cins ve tür olarak kullanılabilmesini ve mahiyet-vücut farklılığını ortaya koyabilecek varlıklar için kullandığını belirtir. Dolayısıyla Allah'ın ne varlığında ayrı bir mahiyeti ne tanımı ne cinsi veya türü vardır. İbn Sina, Allah'a bu anlamda cevher denilemeyeceğini belirtmektedir.

Cevher, kelâm âlimlerince bizzat mütehayyız hâdis iken filozoflara göre dış dünyada kaim olduğunda bir konuda bulunmayan mahiyet ya da mümkün mevcuttur.<sup>133</sup> Kelâmcılara göre bir şeyin bizâtihî kaim olabilmesi için mütehayyız olması şart iken filozoflara göre böyle bir şart söz konusu değildir.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Telhisu Kitabi'l-Makulat*, çev. Salih Yalın (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 28. ; Ayşe Kevser Kok, *Seyyid Şerif Cürcanî'de Cevher ve Araz Anlayışı* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 112.

<sup>133</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es- Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerh'ul-Mevakif*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/ 738.

<sup>134</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Akaid*, 106.

### 2.1.3.2. Allah'ın İsimlerin Tevkifi Olması

Allah'a cevher denilip denilmeyeceği meselesi Alem-Tanrı ilişkisini ele almaktan başka diğer bir problem olan Allah'ın mahiyetine ait bir ismin olması caiz midir, değil midir? Sorusunu beraberinde getirmiştir. Mü'min bir kul, Allah'ın mevcut ve bir olduğunu kabul zaman O'nu tanımak, bilmek, yaratılış gayesini öğrenmek ister. Allah'ı bilmek ise O'nun isim ve sıfatlarını bilmekle mümkündür. Bundan dolayı ilk olarak Allah'ın isimleri diye adlandırdığımız esma-i hüsnâ bilgisi, Allah-âlem ilişkisini anlamamıza katkı sağlamaktadır.

Bu konuyla alakalı müellif Üsküdarî, "Allah'ı noksanlık ifade edecek bir şeyi düşünmekten tenzih ederiz." cümlesini söyleyerek konuyu kapatmıştır. Bu konuda üç mezhep bulunmaktadır. Mutezile ve Kerrâmiyye mezheplerine göre Allah'ın isimlerinin tevkifi olmadığını ve bu hususta noksanlık çağrıştırmasına itibar edilmeyeceği savunmuşlardır. Eş'arîler ise esmâ-i ilâhiyyenin tevkifi olduğunu belirterek Allah için bir noksanlık çağrıştırmaya bile bu şekilde Allah'a isim atfetmenin mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Üçüncü görüş ise Ebû Bekir el-Bakillânî'ye aittir. Ona göre noksanlık çağrıştırmaya söz konusu değilse tevkifi olmadığını, noksanlık çağrıştırıyor ise tevkifi olduğunu izâh etmiştir.<sup>135</sup>

### 2.1.3.3. Allah Teâlâ'nın Mahiyeti Başkasıyla Birleşmez ve Allah Teâlâ Herhangi Bir Şeye Hulûl Etmez

İslam düşünce seyrinde itikadi tartışmalardan biri olan hulûl, "ilâhî zâtın veya sıfatların mahlûkatlardan birine, bir kısmına yahut tamamına gelip onlarla ittifak etmesi, Allah'ın insan veya başka bir bedensel varlık görünümünde ortaya çıkması" diye tanımlanmaktadır.<sup>136</sup> İslâm âleminde vahdeti vücud nazarisıyla irtibatlı olan hulûl ilkesini tasavvufta, Hristiyanlıkta ve Yeni Eflâtûncu felsefesinde karşılaşmamıza

<sup>135</sup> Ömer Ergül, *Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 59.

<sup>136</sup> Kürşat Demirci, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/340-341.; Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/341-344.

rağmen ilkenin daha çok aşırı Şîf fırkalarında ortak bir inanç haline geldiğini görmekteyiz.

Filozoflar ise cevherin mahiyetinde hulûle yer vermişlerdir. Onlara göre cevheri; mahal, hulûl edici, mahal ve hulûl edici olan ve olmayan şeklinde tanımlayabiliriz. Cevheri mahal olarak addedersek buna heyula, hulûl edici olduğunu var sayarsak, bu suret, mahal ve hulûl edici olduğunu farz edersek bu cisim veyahut mahal ve hulûl edici değilse bunu da müstesna şeklinde isimlendirebiliriz.<sup>137</sup>

Allah Teâla her şeyi ilm cihetinden kuşatmış olduğunda bir şeyle müttehid ve bir şey'e hulûlden münezzehtir. Ashabı irfan ve Ehli İman bu konu hakkında "Allah zira bir şey'le müttehid olsa birleşme halindedir. İkisi de eğer iki farklı mevcut olarak kalırlarsa, o ikisi bir değil, iki şeydirler. Eğer ikisi de farklı yok haline gelmişlerse birleşmemişlerdir, bilakis ikisi de yok olmuş ve üçüncü meydana gelmiş olur. Eğer o ikisinden biri yok olur diğeri kalırsa, birleşmemişlerdir. Çünkü yok olan var olanla birleşmez." şeklinde izâh etmişlerdir. Bundan dolayı Allah'ın başkasına hulûl etmesi imkânsızdır. Çünkü hulûl için muhtaçlık durumu söz konusu olduğundan Allah'u Teâla'nın gayrıya hulûl etmesi muhaldir.

#### **2.1.3.4. Allah'ın Mekândan ve Zamandan Münezzehe Olması**

Yüce Allah yön ve mekândan münezzehtir. Bu konuya Müşebbihe karşı gelerek O'nun üst yönde bulunduğunu söylemişlerdir. Yine bu görüşe muhalefet edenlerden Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm'dır. Kerrâm'a göre ise Allah'ın yönde bulunması cisimlerin yönde bulunmasıyla ilişkilendirilmiştir. Bu ise Allah'a burada ve orada diye işaret etmemizden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde Müşebbihe'den bir kısım, ihlaslı müminlerin dünya ve ahirette O'nunla kucaklaştığını söyleyerek Allah'a yön ve mekânda olduğunu iddia etmişlerdir. Yüce Allah'ın cisim olduğunu iddia eden Mücessime şöyle demiştir: Allah hakiki anlamda bir cisimdir. Bu bağlamdan hareketle O'nun et ve kandan birleşik olduğu söylemiştir. Hatta

---

<sup>137</sup> Kadı Ebu Said Abdullah b. Ömer Muhammed el-Beyzavî, *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi- Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı,2014), 124.

Mücessime'den bazıları aşırı bir tutum sergileyerek O'nun insan biçiminde tasvir edip, kıvrıkcık saçlı tüysüz bir delikanlı olduğu söylendiği gibi saç sakalı ağarmış bir yaşlı olduğu da söylemişlerdir.

Yukarıdaki saydığımız görüşleri reddeden Üsküdari, Hakk Teâla mekânlardan bir mekâna, yönlerden bir yöne, zamanlardan bir zamana bağlılığının olmadığını ayrıca şekillerden bir şekle, renklerden bir renge ittisafi da olmadığını belirtir. Eğer Allah, bir mekânda mütehayyız olsa ya o mekânda iki kere bulunacak ya da bulunmayacak. Bu takdirde (I) Allah ya Hakk Teâla'nın mahall-i havadis olması lazım gelir ya da (II) ezelde mütehayyız olduğunu düşünürsek bu da hayyizin kadim olması lazım gelir. Yani Allahu Teala kadim olduğu için onunla beraber olanın da kadim olması gerekir. Oysaki âlemin hudûsu kat'î delille sabittir. Birinci seçeneği değerlendirdiğimizde Allahu Teâla'nın mahall-i havadis olması demek Allah'ta bir şey sonradan meydana gelir, demektir. Allah'u Teâla ise bundan münezzehtir. İkinci seçenekte ise **أُولَا** <sup>138</sup> ( **يَذُكُرُ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْءًا** ) ayeti kerimeyi biz misal vererek âlemin hudûsuna kat'î delil getirmiş olduk.

Allah'ın mekândan münezzehten olmasının yanı sıra zamandan münezzehten oluşuna değinilmiştir. Allah'ın zamandan münezzehten oluşu akıl sahiplerinin ihtilaf etmediği bir konudur. Sadece kast edilen anlamlar farklıdır. Filozoflara göre Allah'ın zamandan münezzehten oluşu zorunlunun varlığı ile zaman birlikte değerlendirilip varlığı, zaman meydana geldiğinde meydana gelmiş durumdadır. Ama buradan O'nun zaman veya vaktin birinde varlığa geldiğini söylemek söz konusu değildir. Kelâmcılara göre ise zamanın yenileyici özelliğine sahip olduğunu, dolayısıyla zaman içerisine dâhil olan her varlığın yenileneceğini ifade ederek yenilenme durumunun Allah için mümkün olmadığını beyân etmiştir.

---

<sup>138</sup> "İnsan, daha önce hiçbir şey değil iken kendisini yarattığımızı düşünmez mi?" Meryem 19/67.

#### 2.1.4. Allah'ın Sıfatları

Allah'ın sıfatları, kelâm disiplinin ana konularından birisi teşkil etmektedir. Ehli Sünnet ile Mutezile arasındaki ayırım noktalarını belirleyen ya da kelâm ekolleri arasında ayırım noktalarını belirleyen en önemli bir meseledir.

İslam'da ki dini düşünce itidali esas alan bir düşüncedir ve İslam orta bir dindir. Bu davranışta orta halin yanı sıra düşüncede de orta olmayı ifade eder. Kelâm geleneği ise esas itibariyle nazariyyatla ilgili olduğu için önemli ölçüde nazari kısımda itidalden sapmama yani aşırılıktan uzak bir tevhit anlayışı geliştirmeyi amaçlamıştır. Buradan hareketle müslümanların, mu'tedil bir Tanrı tasavvuru geliştirmekle kendilerini yükümlü addediklerini söyleyebiliriz.

İslam, Yahudilerin Hz. Üzeyir'in Tanrı'nın oğlu olduğunu Hristiyanlar ise Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu iddia etmelerini dinde aşırıya kaçma olarak eleştirdi. Kelâm geleneği içerisindeki tartışmalarda ise yine aşırı teşbihe düşen fırkalara reddiyeler yapılmıştır. Mutezile ve filozoflara yapılan suçlamalar ise aşırı tenzihe düştüklerinden dolayı Allah'ın sıfatlarını iptale varmaları, bir bakıma Tanrı'yı işlevsizleştirmeleri noktasında Kelâm geleneği içerisinde eleştirildiler. Kısaca İslam'ın diğer ilahi dinlere yahut sapkın dinlere yönelttiği eleştiriler aynı zamanda İslam içi fırkalarda da birbirilerine yöneltildi. Eleştiriler daha çok teşbih tenzih veyahut kelâmcıların kullandığı teşbih-ta'til dengesini kurulamadığı için yapıldı.

Sözlükte “bir mevcudatın vasıf, keyfiyet ve mahiyetini belirtmek” anlamına gelen sıfat, terim olarak “Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan vasıf” veya “Allah'ın zâtına nisbet edilen anlam ve kavram” diye tanımlanır.<sup>139</sup>

Müellif, Hızır Bey'in Cenab-ı Allah'ın sıfatlarından bahsederken tümünü ismen ayrı ayrı zikretmediği görülür. Şârihimiz Üsküdari de aynı yolu takip eder. Sıfatların hepsini zikretmediği gibi o da bir sınıflandırmaya tabi tutmaz. Sem', basar, hayat, ilim,

<sup>139</sup> İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100-106.

irade, kudret, kelâm sıfatlarını sayarak subûti sıfatları belirtir. Ancak sıfatları anlatırken selbî-subûti şeklinde bir taksimde bulunmaz. Yine aynı şekilde Üsküdarî'nin diğer şârihlerin aksine, Mâtürîdî ve Eş'ari ekolleri arasında sıfatların kaçî zati kaçî subûti olduğunu belirtmemiştir.

Allah'ın zatına zaid olan sıfatların olup olmaması bakımından ihtilaf vardır. Eş'ariler Allah'ın zatına zaid sıfatların olduğunu düşünürken; filozoflar ve Şia, Allah'ın zatına zaid sıfatları taaddüd-i kudemaya yol açacağı düşüncesinden dolayı reddetmişlerdir. Müellif Üsküdarî, Allah'ın zatına zaid sıfatlarla Allah vasıflanmazsa diğer canlıların, Allah'tan üstün olmasının muhal olduğunu söyleyerek zaid sıfatları kabul eder.<sup>140</sup>

Kelâmcılar birden fazla zatın kadim oluşunun reddinde ittifak ettiler ama birden fazla subuti sıfatın kudeminde ihtilaf ettiler. Mutezile subuti sıfatlar ilave anlamında bulunduğu için birden fazla subuti sıfatın, taaddüd i kudemaya yol açtığını iddia etti. Çünkü Tanrı'nın kendisi kadim, ikinci bir kadim ortaya çıkacağını söylediler. Bundan dolayı Mutezileler subuti sıfatları reddettiler. Örneğin Allah'ın ilim, görme, işitme sıfatının idrakini vereceğiz ama sıfatın kendisini kabul etmeyeceğiz, anlayışıyla hareket ettiler. Kısacası Mutezile'ye göre Allah, işitilenleri işitir, görülenleri görür ama subuti sıfatlarını kabul etmezler. Bu nokta, Mutezile'nin nass ile olgu çatışmasının ilk noktasıdır.

Mutezile'nin subuti sıfatları reddetmesindeki diğer bir tutum ise Hristiyanlara reddiyedir. Hristiyanlık, sıfatların taaddüdünden hareketle Tanrı'nın çeşitli zatlara bölünebileceğini iddia etti. Sıfatlar seviyesindeki bir bölünme aynı zamanda zatlının bölünmesini de içermektedir.

Sıfatlar seviyesinde Ehli Sünnet geleneği, taaddüd -i kudemayı kabul etti yani bunun gerçek anlamda birden fazla kadim sayılamayacağını iddia etti. Bu durum karşısında Ehlisünnet âlimleri, "Hak Teâla'nın sıfatları zatının ne aynısı ne de

<sup>140</sup> Üsküdarî, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 6b.

gayrısıdır.” diyerek filozoflara ve Mutezile’ye cevap vermiştir. Gayrı değildir, çünkü sıfatların zattan başka olmadığı dolayısıyla birçokluğa yol açmadığını ifade etmeyi amaçlar. Aynı değildir, çünkü sıfatların zatla özdeş kılınamayacağını dolayısıyla ulûhiyet niteliklerini yerine getirmek için işlevsel olduğunu ifade etmeyi amaçlar. Sıfatlar, Allah’ın zatıyla kaimdir. Sıfatlar, Tanrı’nın dışında ayrıca bir zata sahip değildir.

#### **2.1.4.1. Yüce Allah’ın Kudreti**

Allah’ın sıfatları konusunda müellifimizin ilk yer verdiği sıfat Kudret sıfatıdır. Kudret sıfatı filozof ve kelâm âlimleri arasında ihtilaf edilen noktalardan birisidir. Filozoflar kudreti, âlemin var edilmesinin O’nun zâtının gereklerinden olduğunu (mucib bi’z-zat) ve O’ndan ayrı kalmasının imkânsız olduğu şeklinde tanımlamışlardır. Daha açık ifade edecek olursak, filozoflar Allah’ın mucib bi’z-zat olduğunu iddia ederek Allah’ın mümkünlerin yaratılmasını zatıyla zorunlu kıldığını ve bunun ise sebepler vasıtası ile gerçekleştiğini düşündüler. Kelâmcılar ise Allah’ın iradesini dikkate alarak failliğini ortaya koydular. Kelâmcılar, filozofların iddialarını şu şekilde çürütmeye çalıştılar:

Eğer yüce Yaratıcı, mümkünlerin yaratılmasını zatıyla zorunlu kılsaydı hadisin ezeli olması gerekirdi. Bu da hadis olan bir şeyin kendi kendini meydana getiren sonsuza kadar giden teselsül zincirini oluşturur. Dolayısıyla hadisin, kadim olması muhaldir.

Yahut illeti tammesinden ma’lulun tehallüfü lazım gelir. Bir şeyin meydana gelmesi için gereken bütün koşulların noksansız olarak bulunması anlamına gelen illet-i tammenin hemen arkasından ma’lulunun hemen peşinden gelmesi zorunludur. Bu da muhaldir.

Bir diğeri ise filozofların feleklerin hareketinin sermedi veya ebedi olduğu görüşünü çürüten delilimizdir. Filozoflar, feleklerin hareketinin (ay-üstü) ay-altı âlemdeki cüz’i şeylerin varlığına sebep olduğunu iddia etmişlerdir. Yani filozoflar, ay-

altı âlemdeki her bir meydana gelişin bir nedeni var o nedenin başka nedeni var; bu nedensel zincir, ay-üstü feleğin hareketlerine kadar devam ediyor. Devam ettiği süre içerisinde ay-altı âlemdeki hareketlerdeki silsile zinciri, farklı farklı hudûsatın meydana gelmesine sebep olduğunu düşünüyorlar. Üsküdari, Hızır Bey'in Allah'ın kadir ve muhtar olup, mucib-i bi'z-zat olmadığını delillerle açıkladığını belirttikten sonra bi tarikü'l-ictima<sup>141</sup> delilinin caiz olmadığını istitrat<sup>142</sup> zikr olduğunu vurgulamıştır. Çünkü bu delilin bir dayanağı yoktur.<sup>143</sup>

#### 2.1.4.2. İlim Sıfatı

İlim sıfatını kelâmcı ve filozofların önemli bir çoğu Allah ile alem arasındaki ilişkiye dayandırarak açıkladılar. Yüce Allah'ın ilmi, zorunlu, mümkün ve imkânsızları kuşatandır. Yüce Allah'ın ilmiliğinin kuşatıcılığı, kudretten daha geneldir. Allah'ın fiillerinin sapaşğlam oluşunu ise yine yüce Allah'ın âlim olduğunun delillerindedir.

Sünnî kelâmcıların birçoğu, bütün sübûtî sıfatları ayrı bir “mâna” olarak düşünmüş ve bunları zâta ilave etmişlerdir. Sıfatlar, “hayat, ilim ...” şeklinde mâna sıfatlar ve “hay, âlim ...” şeklinde mânevî sıfatlar olmak üzere taksime ayrılmıştır. Mutezile kelâmcılarının çoğu ile Havâric ve Şîa âlimleri, kadîmlerin çoğalacağı endişesiyle zata ilave mâna sıfatlarını caiz görmemişlerdir. Mutezili düşünürlere göre Allah'ta sıfat ya tamamen olumsuz bir mânâyâ yorumlanır yahut zatla özdeş kabul edilir. Bu bakımdan da ilim sıfatını reddettiler. Allah bilir ama bizim düşündüğümüz anlamda zatta bir araz, anlam olarak ya da bir sıfat olarak bulunan bir şey değildir. Misal; “Allah âlimdir.” demek onlara göre caiz iken “Allah ilim sahibidir.” demek

<sup>141</sup> *Bi'tarikü'l-ictima'* diye de bilinen eş zamanlılık şartı, Filozoflar tarafından tatbik delilinin uygulanabilirliği için öne sürülen şartlardan birisidir. Eş zamanlılıktan maksat silsile elemanlarının aynı zaman diliminde mevcut bulunmalarıdır. Zira geçmişte var olan bir nesne ile gelecekte var olacak bir diğer nesne, aynı zaman diliminde bulunmadıklarından, birbirleriyle tatbik edilmeleri de mümkün değildir. Konuyu biraz daha somutlaştıracak olursak, MÖ 2000 yılında yaşamış bir insan ya da var olmuş bir nesne ile MS 2020 yılında yaşayan bir insan ya da var olan bir nesne aynı zaman diliminde mevcut bulunmamaları sebebiyle birbirleriyle tatbik edilemezler. Buradan hareketle filozoflar illet ve ma'lûller gibi aralarında öncelik ve sonralık bulunan ardışık olguların tatbik delili açısından bir sorun oluşturmadığını söylerler. Bu durum ilk bakışta salt teorik bir tartışma gibi görülse de âlemin kıdemi gibi itikadî uzantıları olan çok temel bir meseledir. Bkz: Beşikçi, “Mehmed Emin Üsküdarî'nin Sonsuzluğa Dair Şerhu'l-Berâhîni'l-hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki”, 121.

<sup>142</sup> Asıl konudan olmayarak münasebeti gelmişken söylenen söz anlamında bedî' ilmi terimi. Bkz: İsmail Durmuş, “İstitrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/401-402.

<sup>143</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 6b.



hatalıdır. Çünkü onlara göre mâna sıfatların kabulü kadîmlerin çoğalacağı endişelerine mahal vermektedir. Bu da tevhîd ilkesine münafidir.<sup>144</sup>

Üsküdari, kelâmcıların Allah'ın, varlıkları eşi benzeri olmadan yaratması ve varlıkları bir tertib üzere belirlemesini varlıkların müessiri olan Allah'ın ilmiyle delil getirdiklerini izâh etmiştir. Bu bağlamda Allah'ın bilgisinin zamanla ilişkisi, zamanın tarifine yer verilmiştir. İnsanlar açısından gelecekte olan şeyler Allah için 'gelecek' değildir. Çünkü O'nun bizatihi ve hakiki sıfatları da zamana dâhil olmadığından O, geçmiş, gelecek ve şimdiyle vasıflanmaz. Aksine O'nun bütün zamanlara oranı müsavidir. Dolayısıyla varlıklar ezelden ebede her biri kendi zamanında O'nun tarafından bilinirler. O'nun bilgisinde olmuş, olan ve olacak yoktur, tam tersine her biri kendi vakitlerinde O'nun katında oluyor durumundadır. Dolayısıyla O'nun bilmesi geçmiş, gelecek ve şimdiyle nitelenmez. Böylesine bir bilgi sabit, sürekli ve değişmeyendir. Bu tür bilgi ise mümkünleri ilmiyle kuşatan yalnız Allah'a mahsustur.

### 2.1.4.3. İrade Sıfatı

Allah'ın bir şeyi yaratmasındaki sıfatları ve bu sıfatların yaratılanlarla ilişkisini kudret ve ilim sıfatlarıyla açıkladık. Buna ilave edeceğimiz son sıfat ise irade sıfatıdır. Mütakellimün ile filozoflar arasında yüce Allah'ın mürid olduğu konusunda bir fikir ayrılığı olmazken iradesinin anlamı meselesinde fikir ayrılığı mevcuttur. Bu bölümde iradenin anlamı ve mahiyetiyle alakalı müellifin üzerinde durduğu noktaya değinmeye çalışacağız.

Lügatte, "istemek, dilemek" anlamalarına gelen irade, kelâm literatüründe herhangi bir zorunluluk olmaksızın birbirine zıt olan bir hususta iki taraftan birinin tercih etmeyi gerektiren durum olarak tanımlanır. İrade kavramına müteradif olarak, meşiet ve ihtiyar kelimeleri de kullanılmaktadır. İhtiyar, birbirine zıt olan iki husus arasından en faydalısını seçme iradesi iken meşiet, Allah'ın iradesinin tamamen

<sup>144</sup> Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse-Mutezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013), 30-32. ; Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sibgatullah Kaya (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018), 137-138. ; A.Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 450.

bağımsız, sınırsız ve karşı konulmaz olduğunu ifade etmektedir.<sup>145</sup>Nitekim Hızır Bey’de beytinde irade yerine meşiet kavramını kullanmıştır.<sup>146</sup>

Müellifimiz Üsküdari ise irade ile rıza ilişkisine değinerek konuyu daha da temellendirme gayretindedir. Üsküdari, rıza ile irade arasında farklar bulunduğunu ikisinin bir olmadığını ifade etmektedir. İrade daha kapsamlı, rıza ise iradeye göre daha has anlamlıdır. Bir şeyin irade edilmesi, yapılmasını istiyor anlamına gelmediğini belirtilmiştir. İrade de itiraz söz konusuysen rıza da itiraz söz konusu değildir. Bu konuda her şey Allah’ın iradesiyle meydana geliyorsa kötü şeyleri Allah nasıl murad ediyor? Tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Burada Üsküdari, bir şeyi Allah’ın iradesinin dışına çıkaramayız, bu âlemde Allah’ın iradesinin dışında bir şey olması doğru değil, her şey Allah’ın iradesiyle meydana geliyor, bir kısmına rızası var bir kısmına rızası yok. O yüzden rıza, iradeden daha özel, daha daralmıştır.

İrade sıfatı, Kur’an’da da “emir” olarak kendisini gösterir:

“...güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de O'na mahsustur.”<sup>147</sup>

“Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.”<sup>148</sup>

“...diğer bir gurup da Allah'ın emrine bırakılmışlardır.”<sup>149</sup>

“İrade” ve “emir” aynı anlama gelse de emir, iradenin fiili durumudur. Yani başkasında da, yaratılmışta da var olabilen demektir. İradenin varlığını emirden biliriz. Emir, iradenin görünümü, ortaya çıkması anlamındadır.<sup>150</sup> Mutezile’ye göre irade sıfatı, bir fiilin ortaya çıkmasını sağladığından dolayı fiilî bir sıfattır. İrade sıfatını, fiili

<sup>145</sup> Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 172.

<sup>146</sup> *حي سميع بصير عالم شاء // ذو قدرة و كالم غير الحان – Allah hayy (diri), semi’(işiten), basir (gören), alim (bilen), dileyendir. O kudret ve –ses ve lafızlaraa ihyiyaç olmaksızın- kelam sahibidir.* (15. Beyit)

<sup>147</sup> el- A‘râf 7/54.

<sup>148</sup> el-İsrâ 17/85.

<sup>149</sup> et- Tevbe 9/106.

<sup>150</sup> Ahmet Kavlak, ““İrade” ve “Kelam” Sıfatları Üzerine”, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 19/1 (Mart 2020), 268.

sıfat olarak addettiklerinden ötürü kötülük problemini irade sıfatıyla nitelendirmişlerdir. İrade ve emri aynı anlamda kabul edip Allah'ın şerri değil hayrı yaratmasını Allah'ın üzerine vacip gördüler. Çünkü onlar, Allah'ın iradesinin hâdis kabul edilmesiyle Allah'ın, âlemde mevcut olan kötülükle bağı kestiklerini ve buna ek olarak insanı, daha özgür bir varlık kıldıklarını düşünmüşlerdir. Kısaca Allah'ın irade ile emrini bir kabul ederek kötülükte irâdesinde bunlara ilişkisinin olmayacağını iddia etmişlerdir. Üsküdari, bu görüşe karşı çıkarak yukarıda bahsettiğimiz, irade edilmesini 'yapılmasını istiyor' anlamı taşımadığını beyan etmiştir. Misal olarak küfrü murad etmesi emr ve teklifi değildir. Bundan dolayı iradeyi, emr ve olarak nitelendirmez sıfat olarak nitelendirip kudretin iki makdura gücü eşit iken o makdurun birini, irade ile tercih ederek ayırdığını vurgulamıştır.

Mutezili düşünürler bütün sıfatları olumsuzladılar ama irade sıfatını olumsuzlayamadılar. Çünkü olumsuzlamaları takdirde, âlemin ezeliği sorunuyla yüz yüze kalacaklardı. Mutezile, Allah'ın zatı irade dediğimizde Allah'ın zatı başlangıçtan beri var olduğu için Allah'ın irade ettiği her şey de kadim olacağı düşüncesinden Allah'ın iradesini hadis bir irade olduğunu iddia ettiler. Kısaca Mutezile Allah'ın ezelde takdir ettiğini reddetti. Yenilenen bir irade görüşünü benimsediler. Mâtüridî bu durumu kadimlik ve hadislik yönüyle ayırtmış oldu. Dilemek insana, yaratmak Allah'a ait olduğunu dile getirdi. İmam Eş'ari ise insanın iradesini geri planda tutarak Allah'ın iradesinin tüm varlıkları kapsadığını belirtmiştir. Cebriyye'den farkı ise insanın bu fiillerde kesbinin bulunduğunu ileri sürerler.

Bu açıklamalar bağlamında Üsküdari'nin irade konusunda Eş'ari düşüncesinin hâkim olduğu görülmektedir. Çünkü Mutezile gibi iradeyi hadis saymamış, Mâtüridî gibi insan diler, Allah yaratır, görüşünden hareket etmediği, Cebriyye gibi iradeyi sırf Allah'a addetmediği görülmektedir.

Üzerinde durulan diğer bir husus, birbirlerine üstünlükleri bulunmayan iki eşit şeyden birinin tercih edilmesi konusudur. Bu konuyu susuz kimsenin her yönüyle birbirine eşit iki kaptan birisini seçiminin nasıl olacağı üzerinden örneklendirir.

Üsküdari, tercihi olmayan kişi irade ile tercih eder. Yani kişi irade ile tercih olur. Susuz kimsenin her yönüyle birbirine eşit iki kaptan birisini arz etsek, iradesiyle birisini seçer, bir nedene ihtiyaç duymaz. Üsküdari'nin dediği bu görüş aynı zamanda Ehlisünnet kelâmcılarının görüşüdür. Mutezile ve filozoflar, kabı seçmesinin illa bir nedeni bulunmak zorundadır. Müellif iradeden maksat, tercih edilecek olanı (makdurat) tercih (rüchan) ve vaktinde gerçekleşmesi ile tahsis eder. Kısaca, irade yapılması gerekeni ve zamanı tayin eder. Bazıları (filozoflar), iradenin ilimle hareket ettiğini akıl, hangisinin faydalı olduğu bilgisini verir yahut Allah, bir şeyi irade etmişse onun öyle olmanın daha iyi olduğunu bildiği için tercih edilir. Kelâmcılara ve müellife göre irade, ilimden bağımsızdır.<sup>151</sup>

#### 2.1.4.4. Tekvin Sıfatı

Lügatte “olmak, meydana gelmek; sonradan olmak” anlamına gelen tekvin, terim olarak “varlık sahasında olmayanı o durumdan varlık alanına çıkarma” diye tanımlanmaktadır. Yine Allah-âlem ilişkisi bağlamında eserin meydana gelişi, kudret ve tekvin sıfatıyla açıklanmıştır.

Şârih, tekvîn sıfatı meselesinde ilk olarak Mâtürîdîlerin bu konudaki tutumuna değinmiştir. Mâtürîdîlere göre tekvin, Allah'ın ezeli bir sıfatıdır, zatıyla kaim olup, eylemin mevcut olacağı zamanda âlemin bir parçasına taalluk ettiğini ifade ederler. Aynı zamanda tekvin, sıfırdan yaratmayı ifade eder. Tekvinin ne zaman varlık sahasına çıkacağı sorusuna İmam Mâtürîdî; Allah, ne zaman var olmasını murad etmişse o zaman her şey var olur, demişlerdir. Zamanı bu kez, O'nun fiiline izafe ettiğimizde aslında O'nun fiiline değil, yaratılana vakit tayin edildiğini anlamaktayız. Mâtürîdî, tekvin sıfatını, ezeli bir sıfat olarak kadim ve mükevveni de hadis şeklinde tasnif etmektedir.

Eş'ari ekolüne göre tekvin, gerçek bir sıfat olmayıp diğer fiili sıfatlar gibi izafidir. Aynı zamanda yaratma ile yaratılanların aynı zamanda olması görüşlerinden dolayı hadis bir sıfattır. Eş'arilere göre tekvin (yaratma) ve mükevven (yaratılan)

<sup>151</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 8b.

aynıdır. Mâtüridî, Eş'arilerin tekvin ve mükevvenin aynı kabul etmesini Allah'ı âlemin yaratıcısı olmaktan çıkardığını ileri sürmektedir.<sup>152</sup>

Mutezile, Allah'ın zatından başka bir kudret sıfatına sahip olmadığını düşündüğü için kudretinin mahlûkata doğrudan ilişkisinin de olamayacağını iddia etmiştir. Bundan dolayı Mutezile, Eş'ariler de olduğu gibi Allah'ın ezeli kudretinin taallukunu fiili sıfatlar çerçevesinde izâh etmeye çalışmışlardır. Kısacası Mutezile ve Eş'ariyye kelâmcılarına göre mükevven hadis olduğundan tekvin de hadistir, bu sebeple de zatı ilahiyyeye nispet edilmesi caiz değildir.

Kur'an-ı Kerim'de “Bir şeyi istediğinde, O'nun buyruğu ‘ol!’ demekten ibarettir; o da hemen oluverir.”<sup>153</sup> âyetindeki kün emrini Eş'ariler, Allah'ın “kün” demeden hiçbir şeyi yaratmadığını kabul etmiş, ama “kün” emrinin yaratma değil, ezeli kelâm olduğunu belirtmişlerdir.<sup>154</sup> Mâtüridîlere göre yaratılanlar, Allah'ın yaratma sıfatından sonradan meydana gelmiştir.

#### 2.1.4.5. Kelâm Sıfatı

Tevhid ve ilahi sıfatların bir uzantısı olan kelâm sıfatı, keyfiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülse de kelâm âlimleri Allah'ın kelâm sıfatı bulunduğu görüşünde hemfikirdirler. En çok tartışılan yönü ise Allah'ın beşerle konuşmasının zamanla ilintileşmesinde kelâm âlimleri arasında farklılıklar doğmaktadır. Çünkü zamanla ilişkilendirilmesi halku'l-Kur'an tartışmasına zemin hazırlamıştır. Kelâm âlimleri arasında kelâm kadîm midir, hâdis midir? Tartışmasını Ehlisünnet içerisindeki Mâtüridî ve Eş'ari ekolleri kelâm sıfatını, lafzî ve nefsî olmak üzere ayırım yaparak ele almışlardır.

---

<sup>152</sup> Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 111.

<sup>153</sup> Yâsîn 36/82.

<sup>154</sup> Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 359.

Müellifimiz, bizim kelâmımızın Mutezile'nin aksine<sup>155</sup> kelâm-ı nefsiyye olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Ehlisünnet de Allah'ın kelâm-ı nefsi ile mütakellim olduğunu kabul eder. Kelâm-ı nefsi, insanın zihninde muhayyel ve manevi bir takım kelimelerin direkt lafza dökülmeyip ibareler ve işaretlerin delalet ettiği hakiki kelâmdır. Kelâm-ı lafzî ise zihindeki mânâların ses ve harflerle dile getirilmesidir.

Kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsi farkını açıklamadan önce İbn Küllab ve sonrası ehlisünnet kelâmcıları, kelâm sıfatını “mânâya işaret eden ifade” ile “ifadenin işaret ettiği mânâ” ayırımından hareketle açıklamışlardır. Daha sonra ayırımların “lafzî kelâm” ve “nefsî kelâm” olarak tafsilleştğini görüyoruz.<sup>156</sup>

Şârih, kelâm-ı nefsiyyeyi ibarenin medlulu olan mânâsından olup akıl ile anlaşılmayan kelâm diye tanımlar ve onunla biz konuşan başka mahlûkattan üstün oluruz, kelâm-ı lafzi ile üstün olunmayacağını dikkat çekmektedir.<sup>157</sup> Bizim kelâmımız ilim ve irade değildir, diyerek kelâm-ı nefsi sıfatının ilim ve irade sıfatından farklı olduğuna değinilir. Kelâm-ı nefsi, ilim sıfatından başka bir şeydir, çünkü bir kimse bazen bilmediği veya şüphelendiği şeyi söyleyebilir. Ama ilmi anlama olarak yorumladığımızda kelâmı nefsi ile ilm müttehiddir. Üsküdari, esas tartışmanın buradan kaynaklandığını işaret etmiştir.

Dillerin (lisanların) yaratılmış olmasının Kur'an ve İncil gibi kelâmın asıl yönünü oluşturan kelâm-ı nefsinin yaratılmış olmasını gerektirmediğini kaydeder. Kâtip örneği verilerek durum izâh edilmeye çalışılır: Kâtip eline bir kalem alıp kendi zihninde olan şeyleri sayfaya yazmasını, onun nefsinde bir kelâm olduğunu ortaya çıkartmaktadır. Dolayısıyla kelâm, kelâm-ı lafzîyi gerektirmez.

---

<sup>155</sup> Mu'tezile'ye göre kelâm sıfatının kabulü “teaddüd-i kudemâ”ya yol açmaktadır. Bkz: Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, çev. Albert N. Nader (Beyrut: y.y, 1957), 59.

<sup>156</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim Seyfuddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I-III, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 273.

<sup>157</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 8b.

Ayrıca kelâm-ı nefsinin varlığını biz şeriatla ispatlarsak devir yapmış olmayız. Şeriatın varlığı kelâm-ı nefsinin varlığına bağlıdır ama şeriat, kelâm sıfatının bir fer'i değildir. Nitekim kelâm-ı nefsinin varlığı da şeriata bağlıdır. Devr olmamasının sebebi; şeriat, insanların bir benzerini getirmede aciz kaldıkları ilahi kelâm olan Kur'an ile sabittir.

#### 2.1.4.6. Rû'yetullah

Rû'yetullah, terim olarak "Allah'ın cennette görülmesi ve O'nu görmeye layık olanların gözleriyle görmesi" demektir. Göze dayalı duyular, kelâmcılara göre işitme duyusundan daha üstündür. Çünkü işitme sadece sesleri işitirken, göz bütün mevcudatı görebilmekte ve dolayısıyla daha kapsamlı olmaktadır.<sup>158</sup> Genelde Allah'ın görülebileceği tezini kabul edenler gerçek anlamda bu görmenin kafa gözüyle gerçekleşeceği düşüncesindedirler.

Rû'yetullahla ilgili görüşler teşbih-tenzih dengesi üzerinde ele alınmıştır. Rû'yetullah'ın hareket noktasını beşeri yetileri esas alarak açıklanırsa teşbihi çağıştırır, Allah'ın aşkınlığı açısından açıklanırsa tenzihe yaklaşılır. Mutezile tevhid ve tenzih prensibi gereği Tanrı'nın gözle görülmesinin onu cisimsel bir varlık haline getireceğinden hareketle Rû'yetullah'ın kabul edilmeyeceğine dair söylem geliştirmiştir. Buna karşı özellikle ashabü'l-hadis ve sonraki süreçte Sünni kelâm da nassların bize kesin bir şekilde Allah'ın gözle görüleceğini belirtmişlerdir.

Müşebbihe ve Kerramiyye, Allah'ın görünebilirliğine karşılık, bunun ancak bir yön ve mekân mefhumu içinde gerçekleşebileceğine inanıyorlardır.<sup>159</sup> Şârihimiz bu görüşe karşı çıkararak Allah'ın yönsüz ve keyfiyetsiz cennette görüleceğini belirtir. Keyfiyetsizden maksat, İmam Mâtürîdî'nin Allah'ı görmenin "belirlemede bulunmaksızın/ bila keyf" gerçekleşeceğini düşünmesidir. Yüce Allah'ın herhangi bir

<sup>158</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 10.

<sup>159</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhü'l-mekâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 3/181.

duruşla, birleşme-ayrılma, uzak-yakın mesafe, karşılıklı bulunuş, ışık-karanlık, hareketlilik-durağanlık gibi belirlemelerde bulunmaksızın görüleceğini ima eder.<sup>160</sup>

İnanmayanların görmekten mahrum kaldığı ve inananların ise göreceği rü'yetullah, ayet ve hadislerde geçmektedir. Şârih, bu meselede Mutezile'nin delillerini tafsilatlı kelâm kitaplarında geçtiğini belirterek Mutezile'nin yaklaşımlarına değinmez.

Müteahhirin döneminde de rü'yetullah'a dair özellikle Sünni gelenek içerisinde akli deliller büyük ölçüde önemini yitirmiştir. Özellikle akli delil içerisindeki varlık delili: “Mevcut olan her şey görülebilir. Tanrı da vardır. O halde Tanrı da görülebilir.” şeklindeki argüman önemini kaybetmiştir. Çünkü var olduğunu bildiğimiz fakat görmeye konu olmadığını gözlemlediğimiz bir sürü şey mevcuttur. Dolayısıyla buradan anlıyoruz ki varlık delili önemini yitirip nass ve hadisler dikkate almaya başlanmıştır.

Allah'ın görülmesi cevheriyetten, araz olmasından veya varlığını yokluğun öncelemiş olmasından dolayı da değildir. Bilakis Allah mevcut ve müteayyin olmakla rü'yeti sahihtir.

Filozofların çoğunluğu, Eş'ari ekolünden Cüveynî, Gazzâlî ve bir grup tasavvuf ehli, Allah'ın hakîkatin bilinmesinin imkânsız olduğu görüşündedirler. Eş'arilerden ve Mutezile'den olan kelâmcıların çoğunluğu ise Allah'ın zatının hakikatinin bilineceği görüşündedirler. Şârih ise Allah'ın hakikatinin bilinmesinin bu dünya olmayacağını ahirette rü'yetten sonra hakikatin bilineceğini belirtir. Bu konuda ulema arasında kararsızlık ve şüphe olduğunu tek delilin ise sem'i deliller olup bu konuda kesin bir karara varmamak gerektiğini vurgulamıştır.

---

<sup>160</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 85.



## 2.1.5. İlahi Fiiller ile Alakalı Meseleler

### 2.1.5.1. Kullarının Fiillerinin Yaratılması

Bir şeyin yaratılması, üç sıfatın alameti olarak görülmüştür. Bunlar: İlim, kudret ve iradedir.<sup>161</sup> Kulların fiillerinin yaratılması konusu ise İslam'ın erken dönemlerinden itibaren tartışılmalıdır. Tartışma, kulların fiillerini, Allah mı, kulun kendisinin mi veyahut her ikisinin beraber mi yarattı? Sorusu etrafında şekillenmiştir. En çok ayrışma ise ehli-sünnet ile Mutezile'de olmakla birlikte ehli-sünnet, kulların ihtiyari fiillerinin halıkı Allah olduğunu savunurken Mutezile ise kullarının fiilleri, herhangi bir zorlama olmaksızın kulun kudretiyle gerçekleştiğini savunmuştur.

Mutezile, fiilleri mübaşir ve mütevellid fiiller şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Mübaşir fiil, insanın herhangi bir dış tesir olmadan bizatihi iradesiyle başlatıp gerçekleştirdiği fiildir. Tevlid fiil ise vasıta ile gerçekleşerek bir şeyden başka bir şeyin ortaya çıkması demektir. Burada bir örnek üzerinden konu, daha da detaylandırılarak temellendirilmeye çalışılmıştır: Bir insan öldürmek maksatlı birisine ok fırlattığında, ok daha kişiye ulaşmadan oku atan kişi öldü / öldürüldü, okta ulaşmak istenilen birisini öldürdüğünde, problem oku ulaşanı kim öldürdü? Tartışmasını beraberinde getirmiştir. Mutezile'ye göre tevlid fiiller kulun fiileridir. Bir kimse, tercih etmediği bir fiilin sonuçlarından yükümlü tutulamaz. Mutezililere göre mütevellid fiil insanın sorumluluğu niyet ve kasdına bağlıyken Eş'arîlere göre, mütevellid fiiller Allah'ın fiilleridir.

Makâlât adlı eserinde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî şöyle demektedir: “İnsanın sorumluluğu dışında meydana gelen şey Allah'ın fiilidir. Örneğin, biri taşı ileriye doğru attığında taşın ileriye doğru gitmesi, biri taşı aşağıya doğru attığında onun aşağıya doğru inmesi, biri taşı yukarıya doğru attığında onun yukarı doğru çıkması gibi. Bu harekete Allah, taşın bir kimse tarafından atıldığında ileriye doğru gidecek bir yaratılış vermiştir, bundan dolayı taş ileriye doğru gitmektedir. Bu durum diğer

---

<sup>161</sup> Ömer Türker, İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 6.

mevcudat alanındaki mütevellit fiiller içinde geçerlidir.”<sup>162</sup> Nitekim müellif bu konuda Eş’ari düşünceyi destekler mahiyettedir. <sup>163</sup> Ayrıca mensup olduğu Celvetilik tarikatının prensipleri gereği de hayr ve şerrin Allah’tan geldiği inancı hâkimdir. Bunları da göz önünde bulundurursak Üsküdari’nin tasavvufî yönünün kelâma etkisini burada da olduğunu söyleyebiliriz.

### 2.1.5.2. Hidayet ve Delaletin Kaynağı

Üsküdari, hidayet ve delaletin kaynağı konusunun kullarının fiillerinin yaratılması meselesine dâhil olduğunu, meselenin daha sonra genelleştirilerek ayrıldığı ve bir başlık altında incelendiğini vurgulamıştır. Bir yönüyle Allah’ın fiilleriyle alakalı bir yönüyle de insan fiillerinin kapsamı alanına giren hidayet kavramı, anlam bakımından çok geniştir. Delaletin zıddı olan hidayet, “kişiyi imâna ulaştırma, imânı mü’minin kalbinde yaratma”<sup>164</sup> olarak tanımlanmıştır. Müellif, mecaz anlamda hidayet peygamberlere, delalet şeytana nisbet olunmuş ise de hakikatte bu ikisini yaratanın Allah olduğunu vurgulamıştır. Bu konuda şerhinde sadece İmam Eş’ari’nin görüşüne yer veren Üsküdari, Eş’ari’nin hidayet yaratılması imandan, delaletin yaratılması ise delalet ve küfürden ibaret olduğu görüşüne yer vermiştir. Çünkü Eş’ari’lere göre Allah’ın şerri murad yaratması O’nun kötü olduğunu gerektirmez. Onlara göre mutlak anlamda şer / kötülük olmadığı için delalette hayr ve ceza/karşılık olarak verildiğini düşünürler.

### 2.1.5.3. Husun ve Kubuh

Husn, 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 olarak kullanılmaktadır. Husun ve kubuh meselesi kelâm disiplininde Allah’ın fiilleri ve nübüvvet konuları içerisinde yer almış olup kelâm ilminin en önemli problemlerinden birisi olmuştur. Müellif, husn ve kubhun şer’

---

<sup>162</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş’arî, *Makalatü’l-İslamiyyin ve İhtilafü’l-Musallin*, thk. Hellmut Ritter (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2005), 404.

<sup>163</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 10b.

<sup>164</sup> Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 139.

ile sabit olduğu aklın bazen bunları idrak edebileceğini belirtmiştir. Hüsün ve kubuh terimlerinin taşıdığı mânâ şârih tarafından üç başlıkta incelenmiştir:

**Birinci anlam:** Husün dünyada ameli salih işler yapıp ahirette iyiliğin karşılığını Allah'tan görmektir. Kubuh ise dünyada Allah'ın rızası olmayan işler yapıp ahirette cezalandırılmasıdır.

**İkinci anlam:** Husün acıya mülayim olmak, kubuh ise acıyı daha da artırmaktır.

**Üçüncü anlam:** Bir şeyin kemal vasfını ifade eden hüsün, kusur ve noksanlığını gösteren ise kubuktur.

Hüsün kubuhu nasıl tespit edileceği noktasında âlimler, akıl merkezli mi yoksa nakil merkezli mi ele alınacağı konusunda tartışmışlardır. Nitekim şârihte, yukarıda geçen maddelerin birinci ve ikincinin akıl ile ele alındığında bir problem olmayacağını ama üçüncü maddenin akıl ile izâhı konusunda ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Fiil ile Allah arasındaki ilişkiyi ekoller şu şekilde ele almıştır:

Eş'ariyye, Mâtürîdîyye ve Mutezile tarafından savunulan üç temel yaklaşım mevcuttur. Mutezile, güzellik ve çirkinliğe hükmeden akıl olduğu iddia eder. Fiil kendinde güzel veya çirkindir. Şeriat ise güzelliği ve çirkinliği açığa çıkarma işlevi görür.

Mâtürîdî âlimleri, Eş'arilerle Mutezililer arasında orta bir tutum takınmıştır. Mâtürîdî ekolü hüsün kubuhun hem akli hem de nakli olduğunu ileri sürmüştür. Mâtürîdîyye, eşyanın özünde iyilik ve kötülüğün bulunduğunu, insan aklının bunları bilebileceğini savunur. Onlara göre ilahî emirler aslında iyi olan bir şeyin iyi, kötü olan bir şeyin kötü olduğunu bildirir. Yeniden ifade edecek olursak Allah, bir şeyi iyi olduğu için emretmiş, kötü olduğu için de nehyetmiştir.<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup>Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Claude Salame (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990), 2/661-662.

İmam Mâtürîdî, Allah'ın varlığını ve birliğini akıl yürütme yoluyla bilme imkânına sahip bulduklarını ve ilahi bir davete muhatap olmasalar da yükümlü ve sorumlu olduklarını kabul etmişlerdir.<sup>166</sup> Kısacası iyi kötü şeyler ilahi hüküm tarafından belirlenir ama ilahi hükümden önce de akıl bunları kavrayabilir. Nitekim şârihinde işaret ettiği gibi bu hususta Hızır Bey'de Mâtürîdî ekolüne bağlı kalmıştır.

Eş'ari ekolü ise husûn ve kubuh şer'i olduğunu savunur. Yani fiil ilahi hüküm tarafından emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyilik ve kötülük vasfını kazanır. Eş'ariyye mezhebine göre akıl, vahiyden önce iyi veya kötüyü belirleyemez.

#### 2.1.5.4. İhtiyari cüz'i

İnsanların ortaya koydukları ihtiyari fiilleri Allah tarafından mı insan tarafından mı yaratıldığı sorusu Cebriyye, Mutezile ve Ehlisünnet arasında farklı yaklaşım ortaya konmuştur. Kulların ihtiyari fiilleri meselesi, kudret ve irade sıfatı üzerinden problem çözülmeye çalışılmıştır. Bu konuda İmam Eş'ari'nin “kesb” teorisi akla gelmektedir. “Kesb” teorisiyle başlayarak konuyu daha da izâh edecek olursak; kesb, “kazanmak, elde etmek”<sup>167</sup> anlamına gelir. Kelâm ilminde ise; “kulda meydana gelen kudretin tesiriyle ortaya çıkan şey”<sup>168</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Eş'ari ekolünde kulun ihtiyari fiilleri Allah'ın irade ve yaratmasıyla oluşur. Eş'ari de yaratma ve kesb aynı anlamda değildir. Yaratma Allah'a, kesb insana aittir. Kulun fiili, Allah'ın yaratması ve kulun da kendi irade ve gücüyle kesb edilmesiyle meydana gelmektedir.

Eş'ari, Cebriyye'nin “İnsanın fiilinde herhangi bir tesiri ve kudreti yoktur” görüşü ile Mutezile'nin “İnsan fiillerinin yaratıcısıdır.” anlayışında orta bir yol

<sup>166</sup> Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmam Ebu Hanife* thk. Yusuf Abdürrazık (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas,2008), 40-41. Beyâzîzâde, Ebu Hanife'nin bu görüşünü açıklarken Allah Teâla'yı, kişiyi taklitten kurtaracak icmalî bir delille bilmenin farz-ı ayın olduğunu, Peygamberlerin ise aklın icmalî olarak hükmettiği şeyleri açıkladıklarını kaydetmektedir. Bkz: Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşâretü'l-merâm*, thk. Yusuf Abdürrezzak eş-Şafii (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2019), 76-77.

<sup>167</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Yarıncılık,2015), 910.

<sup>168</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/304-306.

izlemiştir. Fiillerin hem Allah'ın yaratması hem de yaratılan fiillerin insan tarafından kesb etmesi "cebr" in olmadığını açık kanıttır. Şârih, fiillerin meydana gelişinde insana gerçek bir rol atfetmeyen Cebriye hakkında kul, tüm fiillerinde zorunlu olursa emir ve yasaklarla sorumlu tutulmasının anlamsız olacağını vurgulamıştır. Ayrıca fiillerde medh, zem; sevap ve ceza olmayıp iyilik ve kötülük arasında da bir farkın bulunmayacağını dile getirir.

#### **2.1.5.5. İlâhî Hükümlerde Aklın Konumu**

Mehmed Emin Üsküdarî'ye göre, husün ve kubuh şer'i olup akli değildir. Aklın Allah'ın hükmünde bir etkisi yoktur. Ama bazı ilahi hükümlerde aklın ta'lilini caiz gören iki itikat vardır:

1. Eş'ari mezhebinde Allah'ın fiilleri mualleletü bi'l-ağrâz değildir. Allah'ın fiillerinde amaç bulunmadığını söylese de iyi ve kötü şeriat belirlenmeden bilinemez. Eş'arilere göre hikmet ve maslahatlar için emredip yapmaz ancak O ne yaparsa ne emrederse hikmet içerir. Orta yolu tercih eden Mâtürîdî mezhebi göre ise bazı ilahi hükümlerde hüküm ve maslahatlarda muallel olmak caizdir. Misal, zorunlu cezalar, keffaret, tahrîm vs. müskirat gibi hususlarda Allah'ın fiillerindeki her hikmetin ve tüm maslahatların insanlar tarafından akıl yoluyla kavranamayacağını düşünmektedir.

2. Mutezile ekolünde ise Allah'ın fiilleri mualleletü bi'l-ağrâzdır. Allah'ın kabih olanı yapması caiz değildir aksine güzel olanı yapması Allah'a vacip olduğunu savunmuşlardır.

#### **2.1.5.6. Teklif-i mâ lâ yutâk**

Husün ve kubuh meselesinin devamı niteliğinde olan teklif-i mâlâ yutâk konusu, insanların fiillerinin anlaşılması noktasında temel bir problem oluşturmuştur. Klasik eserlerde zikredilen teklif-i mâlâ yutâk tabiri kulun güç yetiremeyeceği bir işle mükellef kılınması mânâsında kullanılmıştır. Teklif-i mâ lâ yutak tabirinde geçen teklif ise, "bir kimseye yapılması zor olan bir işi yüklemek ve bu işin yapılmasını ondan talep etmek" demektir.

Şârih'e göre, bir kimse kuvvetinde ve gücünde olmayan şey' ile teklif olunmaz. Teklif olunmamasının sebebi aciz ve zelil olan aklın, ilahi hükümleri meydana getirmeyişidir. Mutezile'nin söylediği gibi kulun gücünde olmayan şey üç merteye vardır:

Birinci merteye: İmkânsız lezzatadır. Karşıt olanların bir araya gelmesidir. Örneğin; İmkânın vâcib, vâcibin imkân konumuna gelmesi gibi. Ulema, onunla teklifin muhal olduğu görüşündedir.

İkinci merteye: Mümkün lezzata olup lakin adeten ona kudret-i hadise taalluk etmiştir. Cisimlerin yaratılması, havada uçuş gibi aslında mümkün, ancak geneli itibarıyla gerçekleşmesi mümkün olmayan iş ile tekliften oluşur. Eş'ari, bununla teklifi caiz görüp lakin bunun gerçekleşmeyeceğini düşünmüşlerdir. Kur'an-ı Kerim'de "Allah, kimseyi gücünün yetmeyeceği şeyle sorumlu tutmaz"<sup>169</sup> ayetini delil gösterirler. Mutezile, Allah'ın insanı, gücü yetmediği şeylerle sorumlu kılmasını aklen çirkin bulur ve bundan dolayı caiz görmez. Hızır Bey, bu ikinci aşamada Mutezile'yi reddettiği belirtilir.

Üçüncü merteye: Mümkün lezzata olup ve kudret-i hadise âdeten ona taalluk edip lakin Allah'ın ilm ve iradesi onun gerçekleşmemesine taalluk etmiştir. Kul tarafından gerçekleşmesi mümkün olan ama Allah'ın ilminin tam tersi yöne taalluk ettiği (kuldun gerçekleşemeyeceği) bir iş ile teklif üzerinden gerçekleşir. Ebu Leheb'in imanı ve onun emsali kimseler gibi imanı buna örnek verilebilir.<sup>170</sup>

#### **2.1.5.7. Kul için Aslah olanın Yaratılması**

Mutezile, adalet prensipleri gereği Tanrı tasavvuru merkezine yerleştirip aklı da iyiyi kötüyü bilme yetkisini verdiklerinden dolayı kul için en hayırlı olanını

---

<sup>169</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>170</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 12b-13a.

yaratmanın Allah'a bir vacip olduğu görüşüne sahip olmuşlardır. Ve bu görüş ehlisünnet kelâm âlimleri arasında eleştirilere sebebiyet vermiştir.

Müellifimize göre, Mutezile'nin savunduğu görüş olan Allah'ın kul için dünyada aslahın / en iyisinin yaratması Allah'a vacip olsaydı bir kimseyi küfre, fakirliğe, musibete veya hüzne uğratmazdı. Zira bunlardan birisi kula aslah değildir.

Mutezile ekolünde ise aslah prensibinde fikir birliği yoktur. Basra Mutezile'sine göre Allah'ın kuluna dini ve dünyası açısından aslah olanı vermesi bir gerekliliktir. Bağdat Mutezile'sine göre ise dünya işlerinde dahi aslaha riayetinin vacip olduğu görüşündedirler. Bu farklılıkları belirten Şârih, konuyu nihayete erdirmiştir.

#### 2.1.5.8. Rızık

İnsan fiillerinin kapsamı içerisinde yer alan lügatte “beslenilecek şey” mânâsına gelen rızık kelimesinin, tanımı ve ne olduğu hususunda Mutezile ile Ehlisünnet kelâmcıları arasında muhalefet vardır. Yalnız Mutezile ve Ehlisünnet kelâmcıları arasındaki fikir birliği, rızık verenin Allah olduğudur. Şârih rızık, hayat sahibine gönderilen ve onunla beslendiği şey olarak tanımlamaktadır. Rızık helal ve haram olmak üzere ayrılır. Teftâzânî'ye göre Mutezile ve Eş'arîlerden bazıları, kendisinden istifade etme imkânı olan her şeyi rızık muhtevası içerisinde almışlardır.<sup>171</sup>

Rızık kavramında üzerinde durulan diğer bir problem, haram da rızık mıdır? Sorusudur. Bu soruyu Mutezile'ye yönelttiğimizde helal olanlar rızıktır. Mutezile'nin rızık konusunda, ölene kadar haramla beslenen veya gasb ederek hayatını sürdüren kimse haramla beslenmektedir. Mutezile'ye göre bu kişinin rızık veren Allah'tan başkasıdır ve bundan dolayı rızığı helal ve haram olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Eş'arî ise rızık verme işini Allah'tan başkasına izafe etmeyi küfür olarak nitelendiklerinden dolayı Mutezile'yi ağır bir şekilde itham etmiştir.<sup>172</sup> Nitekim bu

<sup>171</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 236.

<sup>172</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *el-İbâne an Usuli'd-Diyane* (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009), 155.

konuda müellif, Hızır Bey'in rızıkı haram ve helal diye ayırmasının Mutezile'nin bu görüşüne atıf yaparak reddettiğini belirttikten sonra konuyu nihayete erdirir.

#### 2.1.5.9. Ecel

Ecel kavramı kelâm literatüründe daha çok kader ve kaza anlayışları üzerinden tartışmalar yapılmıştır. Ecel, Allah katında bilinen, her mahlûkatın hayatının sona ereceği vakit<sup>173</sup> diye tarif edilmiştir. Ecel, konusuyla ilgili tartışmalardaki temel vurgu, “maktulün eceli” nedir.

Mutezili âlimler arasında ecel problemi, öldürülen (maktul) kimse ile eceli üzerinden ele almışlardır. Ehlisünnet kelâmcıları, maktulün eceliyle öldüğünü söylerken, Mutezile katil, öldürülen kişinin ecelini kestiğini söyler. Mutezile'nin maktulün eceliyle ölmediğini belirten fikirlerine karşılık bir hayvanın dişleri tarafından parçalansa bile hiçbir canlı ecelini öne alamaz. Kelâmcılar, eceli iki kısma ayırmıştır: Eceli müsemma ve eceli kaza. Eceli müsemma, kişinin doğal bir ölümle ölmesidir. Eceli kaza ise kaza sonucu, hastalık vs. bir sebep sonucu şahsın ölümüdür. Burada Bağdat Mutezile'si eceli kazada ölen kişi kazaya maruz kalmazsa yaşayacağını savunur. Mutezile'nin bu fikrini Hızır Bey reddetmiştir. Hızır Bey; eceli, vakit olarak tanımlamıştır. Her kimsenin ecel vakti geldiğinde hayatı son bulduğunu ve ölmesi Allah'ın ezeli ilminde gerçekleştiğini belirtmiştir.

Basra Ekolü âlimlerinden Ebu'l- Huzeyl el-Allaf ise maktul öldürülmemiş olsaydı Allah'ın o kişi için aynı vakitte mutlaka öleceğini söyler. Üsküdarî, sahih mezhebin bu olduğu söyleyerek maktulün, eceliyle vefat ettiğini belirtir. Nitekim maktulün eceliyle vefat ettiğini ehli-sünnet âlimleri de kabul eder. Aynı zamanda Basra ekolü, ecelde mukaddem ve muahhir olmadığını savunmuştur. Eğer öldürülmezse eceli o vakit midir yoksa daha sonra mı? Sorusunun müellif bilinemeyeceğini vurgulamaktadır. Mutezile'nin çoğunluğuna göre ecel ikidir, Ehlisünnet katında ecel birdir. Bazı hadisi şerife de hayr ve hasenenin ömrü uzatacağı bildirilir. Bu levh-i

---

<sup>173</sup> Nureddin es-Sâbüni, *Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: MÜİFV, 2005), 183; Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine* (İstanbul: Grafiker Yayınları, 2020), 15-16.



mahfuz da yazıldığından daha fazla uzun ömür demektir. Bu ise levhi mahfuz da yazılanı “silebilir” ve “bırakılabilir”. Bu konuyu yalnız Allah bilir.<sup>174</sup>

#### 2.1.5.10.Cismin Kuruluşu

Kelâmcılar, Tanrı ile âlem arasındaki irtibatın temelde âlemin özellikleri üzerinden kurulabileceğini düşünüyorlar. Âlemin bir fiil olarak okunduğu takdirde Tanrı’ya delalet edeceğini ve Tanrı âlem ilişkisine dair de ana prensipleri kavramamıza imkân vereceğini düşünüyorlar. Âlem, Tanrı’nın bir fiili olarak dikkate almaktadır.

Kelâm, aslında âlemin cevherlere, arazlara bunların alt basamaklarına ayırıp ulûhiyet bahislerinde metafizik meselelere varıncaya kadar insan iradesinden bağımsız varlıkları konu edinir. Ulûhiyet bahislerinin temelini oluşturan cevher-araz meselelerinin birkaç önemli ilkesi vardır. İlkelerden bir tanesi parçacıkçı âlem görüşüdür. Kelâmcılar ve filozoflar, âlemin ister sonsuza kadar fiilen değil kuvve halinde varsayımsal olarak bölünebileceğini kabul edelim, istersek bölünemeyeceğini kabul edelim nesnelere nihai bir takım parçacıklar tarafından oluşturulduğunu düşündüler. Bunu, felsefe geleneğinde madde suret görüşüyle temellendirdiler. Herhangi bir nesnedeki nihai parçacıklardan birisinin madde, diğerinin suret olduğunu kabul ederler. Filozofa göre bir maddeyi fiilen değil kuvve olarak sonsuza kadar bölebiliriz. Fiil olarak bölersek bir yerde durmak zorunda kalırız. Eğer mümkün olsaydı son sınıra varsaydığımızda, madde ve o maddeye eklenip cisim haline getiren suret kalırdı. İşte o maddeye heyula, onun mukabiline suret deniliyor. Suret ise cisimlik suret, üç boyutluluğa elverişli olmak demektir. Madde suret teorisi her ne kadar iki parça kabul etse de parçalardan biri belirsiz diğerinin ona gelmesiyle belirgin hale geleceğini düşünüyor. Suret, maddeye getirdiği zaman maddeyi belirgin tahayyül etmiş hale getiriyor.

Kelâmcılar ise Demokritosçu bir tavrı veya hint atomcu tavrı benimseyerek nesnelere bölünmez bir parçacıklarda oluştuğunu ve nesneyi geriye doğru götürsek en nihai parçacığa varsak la yetecezaya geleceğimizden dolayı kelâmcılar bölünmeyen

<sup>174</sup> Üsküdarî, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 14a.

parçalar fikrini kabul ettiler. Sonra bu parçaların birleşerek nesne oluşturacağını kabul ettiler. Cisimleri oluşturan cevher ve arazlar hakkında arazları cevherlerden soyutlayıp geriye doğru götürdüğümüzde en son bir cevheri ferde varacaklarını kabul ettiler. Bu cevheri ferdler ise anasırı erba dediğimiz hava, su, toprak, ateştir. Ayrıca kelâmcılar, cevheri fertlerin ise bir araya gelmedikleri takdirde dış dünyada onların bir şey olduğunu iddia edemediler. Arazlar, sürekli yenilenir durumundadırlar ve onların süreklilikleri yenilenme de ortaya çıkar bizatihi süreklilik arz etmezler. Bir şey süreklilik arz etmiyorsa onunla ilişkili olanda süreklilik arz etmez. Dolayısıyla arazi biz sonsuza kadar götüremeyiz onunla iliştiği cevheri de sonsuz kadar götürülemez ve o da araz gibi hadis olmak zorundadır, sonucuna vardılar.

Mehmed Emin Üsküdari bu konuda anasır ve eflakın her biri hadis olup yokluk bunların vücudlarını incelemiştir. Yani bunlar yokken sonradan var olmuşlardır. Onlardan birisi kadim değildir ve onlar cevheri ferdden yani ecza-yı layetecezzadan olmuşlardır. Kadim olmayı gerektiren heyuli ve suretten oluşmuş değildirler. Kısacası müellif, anasır ve eflakın her birinin cevheri fertten oluştuğunu madde ve suretten olmadığını izâh etmiştir.

Bu konuda üzerinde durulan diğer bir husus ay-üstü ve ay-altı âlemin nelerden oluştuğu ve birbirine tesirinin olup olmadığı problemidir. Filozoflar, âlemi ay-altı ay-üstü diye ikiye ayırırlar. Ay-altı âlemin anasırı erbadan oluştuğunu, ay-üstü âlemin ise esir diye bir maddeden oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. Kelâmcılar ise bu görüşe karşı çıkarak ay-altı ve ay-üstü âlemin cevheri ferdden oluştuğunu savunmuştur.

Ay-üstü âlemin ay-altı âleme tesir ve ilişkisinin olup olmadığına gelecek olursak, müellif ay-üstü âlemin ay-altı âlemde olan anasır ve maddelere ilişkisi vardır. Aralarında bir ilişkisinin kabul edilerek ama bu ilişkinin etki ve tesir yoluyla olmadığını vurgulanmıştır. Ay-üstü âlemin dönerken ay-altı âleme etki eder ama bu tesir değildir. Burada ay-üstü âlemin ay-altı âleme etkisinin olduğunu savunan Münecim'in fikirleri çürütülmüştür. Münecim'in ay-üstü âlemin ay-altı âleme

mü'essir diye hüküm vermeleri bir zann-ı mücerreddir. Zira Hakk Teâla'dan başkası müessir değildir, bu da burhan-ı kat'i ile sabittir.<sup>175</sup>

## 2.2. Nübüvvet

Musannif Hızır Bey, ilahiyat bahsini bitirdikten sonra nübüvvet ve risâlet ile alakalı konulara başlamıştır. Allah Teâlâ, insanları sırat-ı müstakime ulaştırmak için din, dini tebliğ etmek için de peygamberler göndermiştir. Bundan dolayı nübüvvet dinin temelini oluşturmaktadır. Din ise bize Allah'ı yeryüzünde ve yeryüzündeki fiillerinde tanıma bilgisini getirdi. Ayrıca kendi dünyamızda kendi fiillerimizde O'nu bilmemiz ve tanımamız için Allah, bir öğretici olan peygamberler göndermiştir.

### 2.2.1. Peygamberlerin Gönderilişi / Nübüvvetin İspatı

Konuya başlamadan önce genel hatlarıyla bilgi verecek olur isek: Müellifimiz, bu meselede nebi ve resul kavramlarına ve mukayeselerine değinmemiştir. Ayrıca kelâm ekolleri arasında tartışılan peygamber gönderilmesinin hükmü meselesi de tartışılmamıştır. Üzerinde durulan husus, peygamberlerin doğruluğu ve gönderilme sebepleridir.

Allah, emir ve buyruklarını kullarına iletmesi ve kullarını doğru yola irşat etmesi için peygamberler gönderdi. Allah'ın peygamberler göndermesi, peygamberlerin doğruluğuna işaret eder. Çünkü haberin varlığı ve güvenilirliği, peygamberin varlığına ve doğruluğuna bağlıdır.<sup>176</sup> Bundan dolayıdır ki peygamberi inkâr, Allah'ı inkârdır.

Cumhuru ulema, Allah tarafından gönderildiğini iddia eden kişinin en açık delili, mucize delili olduğunu belirtmiştir.<sup>177</sup> Onların mucizeleri, doğa kanunlarına muhalif olan bir olayın, benzerini getirmekten inkârcıları aciz bırakacak tarzda

<sup>175</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 14b.

<sup>176</sup> Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki-Şuayb Arnaut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2012), 294-295.

<sup>177</sup> Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, 1/468.; Eş'arî, *el-İbane*, 124-125.

gerçekleşmesidir. Mucizeler, Allah tarafından gösterilen delil olduğundan ötürü herhangi bir muaraza söz konusu değildir. Bu meseleyi ileride ayrıntılı olan değineceğiz.

Üzerinde durulan diğer bir konumuz, peygamberlerin gönderilme sebepleridir. Mahlûkatın aklıyla idrak edeceği bir dini hükümü, akıl kendi başına hüküm veremez. Dünya ve ahiret işlerini tanzim edici bir mütemmim (tamamlayıcı) ihtiyaç duyarlar. Mütemmimden kasıt ise Allah tarafından gönderilen peygamberdir. Allah tarafından peygamberler gönderilmiş olmasaydı dünya ve ahiret işleri tam anlamıyla muntazam olmazdı. Batıl inançlar ortaya çıkar, halk delalete düşer ve fesatlık ortaya çıkarak düzen bulunmazdı.<sup>178</sup>

### 2.2.2. Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in Efdaliyeti

Şârih, bu meselede musannif Hızır Bey'in nübüvvetin ispatını bitirip Hz. Muhammed (s.a.v.)'in nübüvvetinin ispatına ve efdaliyetine değineceğini belirtmiştir. Nitekim asar ve haberlerde varid olduğuna göre, Peygamber Efendimiz Muhammed Mustafa (s.a.v.)'in mucizelerinden birisi cansız varlıkların ve hayvanların nübüvvetini tasdik etmeleri ve açık bir yolla bunu belirtmeleridir. Bu konuda bir rivayeti dile getiren Üsküdari, Ebu Said el-Hudrî'den rivayet olunan hadiste bir kurdun Resul-i Ekrem'e işaret ederek peygamberliğini ispat etmesini misal olarak verir.<sup>179</sup>

<sup>178</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 15a.

<sup>179</sup> Ebû Said el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre Rasulullah (a.s.) şöyle buyurdu: “*Bir çoban, sürüsünün içinde / yanında bulunduğu sırada sürüye kurt saldırdı ve ondan bir koyun aldı. Çoban (ondan koyunu geri almak için) arkasından koştu... Derken kurt çobana döndü ve 'Allah'tan korkmuyor musun, Allah'ın bana verdiği rızkı benden alıyorsun?' Adam: Ne kadar garip! Kurt, bana insanların sözlerini söylüyor. Ve kurt dedi ki: Sana bundan daha şaşkıncısını söylemeyeyim mi? Muhammed, Allah'ın salat ve selâmı onun ve ailesinin üzerine olsun, Yesrib'de olup bitenleri insanlara haber verir! Dedi ki: Bunun üzerine çoban koyunlarıyla beraber Medine şehrine geldi, onu bir köşeye çekti, sonra Rasûlullah (sallallahu aleyhi vesellem) geldi ve ona haber verdi. Ve dedi ki: "Doğrudur ve Muhammed'in canı elinde olan Allah'a and olsun ki, Yabani hayvanlar insanlarla konuşmadıkça, adam kırbacıyla ve çarığıyla konuşmadıkça ve kalçası, ailesinin kendisinden sonra yaptıklarını ona söylemedikçe kıyamet kopmaz. Bu, doğru durumun bir niteliğidir."* El-Hafız İbn Uday, İbn Ebî Davud'dan, bu çobanın zürriyetinin Merv şehrinde olduğunu ve adlarının Benû Muklim el-Zib olduğunu bildirmiştir. Bkz: Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybani, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Abdürrezzak İd vd. (Beyrut: Alemü'l-Kütüb,1998), 2/306. ; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/83-88. ; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-sahihay*, thk. Süleyman b. Abdullah el-Meyman (Riyad: Darü'l-Meyman ,2014), 4/514. ; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Müsnedü's-Sahih*, thk. Muhammed Mustafa el-Hatib (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 14/419. ; Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 15b.

Hız. Peygamber'in nübüvvetinin ispatının mucizelerle sabit olduğunun yanı sıra akli iki delil daha olduğunu belirterek bunları izâh eder. Birincisi, onun nübüvvetinin öncesi ve sonrası yaşantısının, fiillerinin ve ahlakının ulviliğidir. Hız. Peygamber (s.a.v.)'in hiçbir zaman çirkin bir eylemde bulunmamıştır ayrıca bunu düşmanları da nakl eder. Fesahat ve belagat sahibiydi. Nitekim Hız. Peygamber (s.a.s.) bir hadisinde şöyle buyurmuşlardır: “Bana az sözle çok anlam ifade etme yeteneği verildi.<sup>180</sup> Ayrıca tebliğ görevinde çeşitli eziyetlere tahammül edip asla azametinde kendine bir gevşeklik gelmedi ve düşmanları üzerine üstün geldi. Peygamberlik gelip yüce mertebeye eriştikten sonraki hali ile nübüvvet gelmeden önce hali arasında hiçbir değişiklik olmadı. Ümmeti üzerine gayet şefkat ve cömert üzerine olup gösterişli dünyaya muhabbetle yönelmedi hatta Kureyş kendisine mal ve reislik vermeyi arz ettiklerinde asla yönelmedi. Ayrıyeten sosyal ilişkilerinde fakir ve yoksun kimselerle fakir, zengin kimseler ile de zengindi.

İkincisi ise Hız. Peygamber'in gönderildiği ve tebliğe başladığı esnada kendi toplumundan bütün topluluklara kadar tamamının ahlâkî çöküşünü ve daha sonra Hız. Peygamber'in bildirdiği tebliğle karanlığa bürünmüş âlemi nasıl da aydınlattığı, yaşadığı toplumu ve dünyayı değiştirdiğine dayalıdır. Hız. Peygamber, öyle bir cahiliyyet zamanında gönderildi ki âlemi cahillik ve dalalet kuşatmış insanlar, putlara tapıyor, ateşi yüceltiyor, ineğe tapıyor, taşa secde ediyorlardı. Yahudiler, koğucukluk işleriyle uğraşıp Hakk'ı bilerek inkâr ve gizlemekle meşgul iken Hristiyanlar ise bir olan Allah hakkında teslis inancına sahipti. Böyle bir zamanda evvel ve ahir ilimler kendisine verilmiş olup Allah tarafından korunmuş, desteklenmiş ve güçlendirilmiştir. Her yönden mutlak galip gelinip halkı küfr ve şirkten temizledi. Âlem tevhidin nuru ile aydınlandı. İmam Razi, Metâlib-i Âliye'sinde, İslam akaidini kesin delillerle kanıtlayıp muhalif görüşleri reddetmeyi peygamber mesleği olarak görmüştür.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-sahihu'l-muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Ârabî, t.y.), 5/7-8.

<sup>181</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 16b.

### 2.2.3. Hz. Peygamber'in Mucizeleri

Hz. Muhammed (s.a.v.)'in mucizelerine değineceğimiz bu bölümde müellif, ilk olarak Hz. Osman bin Affan'a isabet edecek musibeti gaipten haber verme suretiyle Hz. Peygamber'in bildirmesini dile getirir. Şârih, bu mucizede rivayet ve haberlere yer vermediği dikkat çekmektedir.

Bir diğer mucize ise Kisra hükümdarı Hürmüz ile sahabe arasında vuku' bulacak savaşları ve sahabelerin, Kisra'nın hazinelerini feth edip hazinelerde olan malları infak etmeleri gerektiğini bildiren Hz. Peygamber (s.a.v.)'in haber vermesi zikredilmiştir. Ashabı kiramdan Adîyy'den rivayet olundu ki Resulullah aleyhisselam buyurmuşlardır ki: “ Ey Âdîyy, şayet ömrün uzun olursa, Kisra b. Hürmüz'ün hazinelerini fetholunacağını görürsün.”<sup>182</sup> Sonrasında Âdîyy, ömrü uzun olanlardan oldu ve Kisra'nın hazinelerini feth edenlerin yanında hazır olup feth edenlerden oldu.

Ashabı kiram zamanında deniz gazvesi iki kere gerçekleşmiştir. İlk gazveye giden Ümmü Haram binti Milhan hakkında Enes b. Malik (r.a.)'ten rivayet olundu ki: Resulullah (s.a.v.) bir gün Ümmü Haram'ın evinde öğlen uykusundayken uyandı ve şöyle buyurdu: “Ümmetinden bir takım kimselerin hükümdarların tahtlarına kuruldukları gibi tahtlar üzerinde (gemilerle ihtişamlı bir şekilde) deniz üzerinde Allah için cihada çıktıklarını rüyamda gördüm.” dedi. Ümmü Harâm bintü Milhân: “Beni de onlardan kılması için dua etsen.” dedim. Resulullah bunun için dua etti ve bir müddet sonra uyudu. Sonra gülerek uyandı. Ümmü Haram: “Ey Allah'ın Resulu, seni güldüren şey nedir?” dedim. O yine önceki gibi “Ümmetinden bir kısmının cihada çıktıklarını gördüm” dedi. Bende “Beni de onlardan kılması için dua etsen” dedim. O “Sen öncekilerdensin” buyurdu.”<sup>183</sup> Müellifimiz ise bu hadisi: “Sen, benim ümmetinden Akdeniz'e çıkanların ilklerinden olacaksın, ahirin ile olmayacaksın” şeklinde aktarmıştır. Nitekim bu olay da daha sonraki yıllarda Hz. Peygamber'in haber verdiği şekilde gerçekleşmiştir.

<sup>182</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Menâkıb”, 24.

<sup>183</sup> Buhârî, “Cihâd”, 3, 8, 63, 75, 93, “İsti'zân”, 41, “Ta'bir”, 12. ; ; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), “İmâre”, 160.

Peygamberimizin hissi mucizelerinden birisi de ayın ikiye yarılma olayıdır. Resulullah (s.a.v.)’den Mekke halkı mucize talep ettiklerinde Ay’ın yarılması (inşikâku’l-kamer) mucizesi kendilerine gösterildi ve Miraç gecenin ertesi günü Peygamber (s.a.s.)’in anlattıkları hal karşısında yüzleri ile mutabık kaldıklarını açıkladılar. Ay yarılma hadisesi bizzat Kur’an-ı Kerim’in zikrettiği mucizelerden biridir.

Diğer bir mucize Bedir Gazve’sinde Hz. Peygamber (s.a.v.), küffarın gözlerine mübarek elleriyle bir avuç kum atınca müşrik asker gözleriyle meşgul olması sebebiyle hezimete uğramalarıdır. Kur’an-ı Kerim’de şöyle buyrulur: “Resûlüm! Düşmana bir avuç toprak attığın zaman da sen atmadın; Allah attı.”<sup>184</sup> Uhud Gazve’sinde ise İbn Nu’man’ın yerinden çıkan gözünü yerine koyması<sup>185</sup> O’nun mucizelerinden birkaçıdır.

Ayrıca müellif, mucizenin ispatı konusunda İmam Buhari ve İmam Müslim’in “sahihan” diye adlandırılan kitaplarında geçen sahih senetlerle sahih hadisler rivayet etmişlerdir. Tevatür seviyesine ulaşılmayan rivayetlerin aralarında ortak değer olan Resulullah (s.a.v) üzerine işaret etmesi rivayetlerin şüphesiz mütevatir sayıldığını gösterir. Örneğin, Hassan (Hassan b. Sabit)’in şiiri (Hz. Peygamber’in şairi), Hz. Ali’nin şecaati, Hâtim’in cömertliği gibi. Hz. Muhammed (s.a.v.)’in nübüvvetinin ispatında bir miktar müşterek caiz olur.

Cenabı Hakk’ın sıfat ve kudreti hakkında görülen en aşikar delil ve en aşikar mucize Kur’an-ı Kerim’dir. Fesahatte zirve olmalarına rağmen pek çok Arap belagatçısı, tüm güç ve zihinlerini kullanmalarına rağmen onun benzerini getirmekten aciz oldular. Özellikle Kur’an-ı Kerim, geriye kalan mucize olup kıyamet gününe kadar bozulmaktan korunmuştur.

---

<sup>184</sup> el-Enfâl 8/17.

<sup>185</sup> Katade b. Nu’man, Uhud savaşında Peygamber (a.s.)’i can siperane korurken düşmanın oklarından bir tanesi gözü gelmesi üzerine Peygamberimiz mübarek eliyle gözü yerine yerleştirmiştir. Bkz: Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek*, 3/295. ; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî, *el-Megazi*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbuat,1989),189.

#### 2.2.4. Miraç

Allah'ın kudretine ve Peygamberimizin nübüvvetine delil olan en büyük mucizelerinden olan Miraç hadisesi, bir gecede Mescidi Haram'dan Mescidi Aksa'ya bir yürüyüş ve oradan da gökyüzüne Sidretü'l-Münteha'ya ulaşan bir yolculuktur. Mescidi Haram'dan Aksa'ya yürümeye İsrâ, oradan da gökyüzüne yükselmeye ise Miraç denir.<sup>186</sup>

Üsküdari, Resulullah (a.s.)'ın miracı mübarek bedeniyle yakaza halinde Mescidi Haram'dan Mescid-i Aksa'ya gitmesi ayet-i kerime ile sabittir. Mescidi Aksa'dan semaya yükselmesi meşhur hadis ile sabit olurken semadan cennete, arşa ve âlemin her tarafında gitmesi haberi vahidle sabit olduğunu vurgulamaktadır. Miracın vuku konusunda kitap, sünnet, icma konusunda ümmet arasında ihtilaf yoktur. İhtilaf miracın rüya halinde sadece ruh ile mi yoksa uyanıkken ceset ve ruh birlikte mi olduğunda konusundadır. Diğer bir ihtilaf ise biri Mekke'den göğe uyanıkken rûh ve cesediyle, biri de Mekke'den Kudüs'e oradan da göğe yükselme şeklinde iki defa mı olduğu hususundadır. Üsküdari'ye göre, Hızır Bey'in görüşü miracın iki defa gerçekleştiği yönündedir. Bu konu hakkında iki hadis zikredilir. Birincisi, İbn Sa'sa'(r.a.) 'nın zikrettiği uyku halinde Kâbe'nin hatim bölgesinde oldu. İkinci hadis ise Ebu Zerr (r.a.)'den rivayet edilen Resulullah'ın evinde oldu. Bazıları da bir kere Mekke'den semaya ve bir kere Mekke'den Beyti Makdis'e sonra semaya oldu şeklindeki tekerrür, iki hadis arasında olan zıtlığı ortadan kaldırmış oldu.<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> İbrahim Canan, *Kütüb-ü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993), 15/408.

<sup>187</sup> Bazı âlimlere göre ve miracın bir defa olduğunu ortaya koysa da bazı âlimlere göre ise de miraç iki kere gerçekleşmiş, biri hazırlık nev'inden tek başına uykudayken; diğeri ise isrâ ile beraber yakaza halinde meydana gelmiştir. Bkz: Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Daru İbn Kesir, 2021), 3/115; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es- Suyûtî, *el-İsrâ ve'l-Mi'râc*, thk. Ebu Abdullah el-Kadı (Beyrut: y.y., 2002), 35.



### 2.2.5. Kur'ân'ı Kerim'in Diğer Kitapları Nesh Etmesi

Nesh, lügatte “gidermek”<sup>188</sup> mânâsına gelmekle birlikte terim olarak “Zaman ve şahsa göre değişen, hikmet ve maslahat gereği önceki şeri bir hükmün sonraki bir hükümle değiştirilmesi”<sup>189</sup> şeklinde tarif edilmektedir. Üsküdari'nin üzerinde durduğu husus Hz. Muhammed (a.s.)'in şeriatı, tüm şeriatları nesh ettiğini ve neshten ise Allah'a izafe edilebilecek bir cehaleti gerektirmez. Zira farklı zamanların hüküm ve maslahatları çeşitli olmakla önceki şeriatların her biri vakitli olup vakitleri sona erdi. Neshin izâhı şeriatın süresinin sona ermesidir, hükmün iptali değildir. Çünkü Allah'ın insanlara yapmaları veya sakınmaları için gönderdiği İslam dini zuhur etti. Bitiş zamanı kıyamet gününe kadardır, nesh ve değiştirme olunmadı. Bu meselede Yahudiler, İslam'a karşı çıkıp Hz. Muhammed (s.a.v.)'in nübüvvetini inkâr ettiler. Onlara göre Hz. Musa'nın şeriatı kıyamet gününe kadar nesh edilmez. Musa bin İmran, Tevrat'ın Muhammed'in şeriatı ile nesh olunacağını bazen söylese de Yahudiler, hasetlerinden dolayı rivayet etmeyip gizleme ve saklama tercihinde bulundular.<sup>190</sup>

### 2.2.6. Peygamberlerin Masumlğu

İnsanlara doğru yolu gösterme amacıyla gönderilen peygamberlerin günah işleyip işlemediği meselesi gündeme gelmiştir. Söz konusu mesele hakkında Mehmed Emin Üsküdari gerekli izâhı yaptığından dolayı onun ifadelerini zikretmekle iktifa edeceğiz.

Ehlisünnete göre peygamberler; gerek gizli gerekse aşikâr olsun küfr, yalan ve gûnahtan uzaktırlar. Şia'ya göre ise “takıyye” prensipleri doğrultusunda peygamberler, küfür lafzını telaffuz edebilirler.<sup>191</sup> Hızır Bey, bu görüşü reddettiği gibi, Haricilerin, ‘peygamberlerin günah işlemesini mümkün görmelerinde reddetmiştir.

<sup>188</sup> Mustafa vd., *Mu'cemu'l-vasît*, 976.

<sup>189</sup> Abdullatif el-Harputî, *Kelâm İlmine Giriş*, çev. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 223.

<sup>190</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 18b-19a.

<sup>191</sup> Şia'ya göre ‘din ve dünya işlerinde zararı def etmek gayesiyle kişinin hakkı gizlemesi ve yalan söylemesi’ olarak tanımlanan ‘takıyye’ hakkında kapsamlı bir bilgi için Bkz; Serdar Demirel, *Takıyye* (İstanbul:Rihle Kitap, 2016).

Peygamberler, yanılma ve unutmaya yoluyla büyük günah işlemekten beridirler. Peygamberler, çirkinlik ve zillet olan şeylerden örneğin eksik tartmada olduğu gibi günahlardan kasti, yanılma veya unutmaya olsun bunlardan masumdurlar. Peygamberlerden sadır olan bazı günahlar, kendilerine vahiy gelmeden veyahut unutmaya yoluyla olduğunu te'vil etmek vaciptir. Kendilerine peygamberlik verildikten sonra ise onlardan günah sadır olmadığı zarurat-ı diniyyedendir.<sup>192</sup> Burada temas edilen husus hiçbir peygamber ilahi bir buyruğa muhalefeti iradi bir sebeple fiil ortaya koymadığıdır. Çünkü bu durum nübüvvet makamının mevcudiyetine aykırıdır.

### 2.2.7. Peygamberlerin Meleklerden Üstün Olduğu

Peygamberlerin ismeti denilince zihinlerde tam olarak belirmesi gereken ölçüyü artık; “günaha imkân olup güç yettiği halde, peygamberlerin büyük yahut küçük bir günahı iradesiyle işleyemeyeceği, bu günahı Allah’ın yardımıyla muhafaza olunması” şeklinde tarif ettikten sonra karşımıza peygamberlerin ve meleklerin masumiyetinin arasındaki farkı karşımıza çıkartarak, bize başka bir konunun kapısını aralamaktadır.

Müellifimiz, peygamberlerin, meleklerden üstün ve faziletli oluşunu vurgularken aynı zamanda Allah’ın Âdem (a.s.)’e meleklerin bilmediği esmayı öğretmesini ve Adem’e secde ettirmesini ayrıca “Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık”<sup>193</sup> buyurmasını, peygamberlerin, meleklerden üstün olduğunun işaretini bize aktarmaktadır. Kelâm geleneğinde bu konuda ihtilaflara değinecek olursak; Ehlisünnet kelâmcıları ve Şia peygamberlerin meleklerden üstün olduğu konusunda hem fikir iken, Filozoflar, Mutezile, Kâdî Ebû Bekir el-Bakıllanî ve Abdullah el-Halimi meleklerin peygamberlerden daha üstün olduğunu

---

<sup>192</sup> Sübûtu ve delâleti kesin nassla sabit olan dinî hususlardır. Kapsamlı bilgi için Bkz; Mahmut Çınar, “Zarûrât-ı Diniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/138.

<sup>193</sup> el-İsrâ17/70.

savunmuşlardır.<sup>194</sup> Üsküdari, Ehlisünnet 'in delilleri ile Mutezile'nin delillerini ve onlara verilen cevaplar mufassalatta mezkûr, diyerek konuyu nihayete erdirir.<sup>195</sup>

### 2.2.8. Evliyanın Kerameti

Keramet kavramı sözlükte; hürmetli, seçkin, adap olmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>196</sup> İstilahta ise “Yüce Allah'ın izniyle züht sahibi sâlih kullarından ortaya çıkan olağanüstü hallerdir.”<sup>197</sup> Keramet kavramının kelâmî eserlerde yer edinmesinin sebebi, tasavvufun İslam düşüncesi üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. Peygamberlik makamının ispatında en büyük delilimiz olan mucizeyi tüm mutedil fırkalar ittifak halindeyken velilik makamının ispatının delili olan keramet için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Mutezile'nin çoğunluğunu kerameti inkâr etmiştir. Mutezile kerametini, mucizeye benzeyeceği için nübüvvete zarar vereceğinden ve peygamberlik iddiasında bulunmayan bir kimsenin elinde harikulade bir olayın vuku bulmasının bir anlamı olmadığından dolayı kerameti inkâr etmişlerdir. Mutezile'nin aksine Ehlisünnet kelâmcıları ise kerameti mümkün görmüşlerdir.

Üsküdari, Allah'ın veli kulları için keramet hak olduğunu belirtir. Daha sona velilerin kerametinden bahsederken de Hızır Bey'in, deliller üzerinden temellendirme yaparak konuyu detaylandırdığı üzerinde durulmuştur. Hz. Süleyman (a.s.)'in veziri Asaf bin Berahya ile Ebu'd-Derda ve Selman-ı Farisi'dan nakl olunan kerametler örnek verilmiştir. Asaf bin Berahya'dan nakl olunan, Belkıs'ın sarayının uzun mesafeden göz açıp kapanmadan getirmesi kerametidir.<sup>198</sup> Ebu'd-Derda ve Selman'dan

<sup>194</sup> el-Beyzavî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, 228.

<sup>195</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193),20a.

<sup>196</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni , *Mu'cemu Makayisi'l-Lugat*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Dımaşk: İttihadü'l-Küttabi'l-Arab , t.y.), 5/171; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 12/512.

<sup>197</sup> Ebü'l-Kâsım Zeynü'l-İslâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi* (Ankara: İlkharf Yayınevi, 2013), 531.

<sup>198</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerim' de : “Süleyman dedi ki: “Ey ileri gelenler! Bana teslim olmadan önce hanginizin o kraliçenin tahtını hanginiz bana getirebilir?” Kitabın bilgisine sahip olan biri: “Ben onu sana daha gözünü kırpmadan getiririm” dedi. Süleyman tahtı yanı başında hazır görünce: “Bu, Rabbimin lütfundandır; nimetine karşı şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınıyor. Kim şükrederse kendi iyiliği için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse şüphesiz Rabbim hiçbir şeye muhtaç değildir, lütf ve keremi pek boldur.” Bkz: en-Neml 27/38-40. ; Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193),20a.

nakl olunan keramet ise Selman ile Ebu'd-Derda (r.a.)'nın yemek yedikleri çanak, Allah'ı tespih etti ve bu tespih zikrini Selman ve Ebu'd-Derda işitti.

Konuya ait diğer bir misal ise Hz. Peygamber (s.a.v)'in dünyasının değişmesinin ardından gerçekleşen keramettir. Hz. Ömer, Medine-i Münevvere'de hutbe okuduğu sırada ordu komutanı Sariye'nin olduğu dağın arkasında düşmanı gördü ve: “ Ey Sariye, dağa çekil dağa!” diye bağırdı.<sup>199</sup> Bu sesi Sariye ve arkadaşları işitip dağa çekildiler ve düşmandan kurtuldular. Sariye'nin olduğu bölge Medine'ye iki aylık mesafede idi. Bu konuda verilerin diğer bir delillerden Ashab-ı Kehf ve Hz. Meryem'in kıssaları verilmemiştir. Velilerin kerameti meselesi delillerden sonra nihayete erdirilmiştir.

### 2.2.9. Peygamberlerin Velilerden Üstün Olduğu

Müellifimiz direk peygamberlerin velilerden üstün olduğu konusunda direkt konuya girizgâh yapmadan önce tümdengelim yöntemini kullanıp konuyu genelden özele özetleyerek konuya varmıştır. Şöyle ki: Resulü Ekrem Muhammed Mustafa (a.s.), diğer peygamberlerden üstündür. İnsanlar ve cinlere gönderilmiştir ve nebilerin sonuncusudur. Mucizesi kıyamet gününe kadar kalıcıdır ve şeriatı tüm şeriatları nesh etmiştir. Kıyamet gününde bütün beşer üzerinde şehadeti gerçekleşecektir ve şefaati sabittir. Mütakellimler, peygamberlerin velilerden üstün olduğu belirtirken bazı arifler, velilerin peygamberlerden üstün olduğunu vurgulamışlardır.<sup>200</sup> Kerrâmiye'den bir grup bazı peygamberlerden üstün olan velilerin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Ama müellif bu grubu zikretmemiş bazı ariflerin peygamberlerin velilerden üstün olduğunu zikretmişlerdir. Bu zikredilişinin Üsküdarî'nin tasavvuftan etkilendiğini söyleyebiliriz.

### 2.2.10.Sahabenin Tafdili

Resûlullah'tan (s.a.) sonra insanların en üstünü bize ve Mutezile'nin ileri gelenlerinin çoğuna göre Ebû Bekir'dir (r.a.). Şia'ya ve sonraki Mutezile'nin çoğuna

<sup>199</sup> İbn Kesîr, *Bidâye* 7/131-132. ; Bağdadî, *Usulud-Din*, 185.

<sup>200</sup> Üsküdarî, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 20b.

göre ise Ali'dir. Üsküdari gerekli izâhı yaptığından dolayı onun ifadelerini zikretmekle iktifa edeceğiz.

Peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi Ebu Bekir Sıddık (radıyallahu anh)'tır. Zira yaşıtlarından önce Hz. Resul (a.s.)'u tasdik etmiş ve iman etti. Yaşıtlarından anlam ise bütün insanlardır. Ulemanın çoğunluğuna göre, Ebu Bekir'in imanı tüm insanların imanından öncedir. Diğer bir anlam ise dinin yükümlülüklerini yerine getirmesinde mükellefti. Hz. Ali (r.a.), Ebu Bekir (r.a.)'den önce iman etmesine rağmen mümin olduğu vakit sabiydi. Oysaki Ebu Bekir (r.a.), buluş sahibiydi. Böylelikle buluş çağında imam etmek sabinin imanın üstün olmuş oldu. Hz. Ebu Bekir (r.a.), kavmi arasında önde gelen birisi olup ecanibden olmakla İslam'da kuvvet ve şevket hâsıl oldu. Şârih, burada ecanib kelimesini yabancı anlamında değil, Hz. Ebu Bekir (r.a.)'in kabilesi olan Benî Teym'i, Kureyş kabilesi içerisinde en zayıf kabilesi olduğunu vurgulamıştır. Şia, Hz. Ali'nin peygamberlerden sonra insanların en üstü olduğunu iddia edip delil getirmişlerdir.

Ehlisünnette Hz. Ebu Bekir'den sonra insanların en üstünü Ömer bin Hattab (r.a.)'tır. Resulullah'ın dinini, açığa çıkararak, ahaliye yardım edendir. Hilafet zamanında Allah'ın kelâmını, İslamiyetin ulviyetini ve hakikatleri bildirmek ve yaymak için doğuyu feth etti. Ayrıca Acem ve Roma devletlerini feth edip ganimetleri fakir ve yoksullara dağıttı. Dünya lezzetlerine yönelmedi, itibar etmedi.

Hz. Ömer'den sonra insanların en üstünü Hz. Osman olmasında ehlişünnet büyükleri, fetva verip tereddüd ve şüpheleri giderdiler.

Hz. Osman (r.a.)'dan sonra insanların en üstünü Hz. Ali'dir. Çünkü Resulullah (a.s.)'a neseb yönünden en yakındır aynı zamanda âlemlerin hanım efendisi Hz. Fatma (r.anha)'nın eşidir.<sup>201</sup>

---

<sup>201</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 21a-21b.

## 2.3. Mead

### 2.3.1. Haşır

Üsküdari, musannif Hızır Bey'in, nübüvvet ve nübüvvetle alakalı konuları bitirdiğini mead konularına başladığını izah ederek konuya giriş yapmıştır. Haşır konusuyla girizgâha başlayarak icad, bed', haşır, iade kavramlarını karşılaştırılıp haşirin imkânını ortaya koyulmuştur. Önceden bir örneği olmadan yaratmak anlamlarına gelen bed' ile varlık vermeden, örneksiz yaratmak anlamlarına gelen icad kavramları üzerinde durularak benzerlik ve farklılıklara değinilmektedir. Müellif Üsküdari, icad ve bed' aynı şeyler olduğunu belirtir. Haşır ile icadın mukayesesinde ise haşır ve icad iç içe girmek yönüyle beraberdirler ama iç içe değildirler. İmkân olarak birbirine eşittir. Bed' ve haşrin de karşılaştırılmasına da değinen müellif, bed' (sıfırdan yaratma) ve haşır (tekrar yaratma) mahiyette aynı şeydir. Bed' ve haşır temel anlamda icad-ı mahlûktur. Aralarında fark arızî bir durumdur. Bed' ve haşır, harici sebep ve harici arızalardan dolayı birbirinden farklılaşıyor olsa da aslında ikisinde yaratmadır. Bed' mümkünse haşır daha çok mümkün, bu mümkünse diğeri de mümkünü gerektiriyor. Öyle olmasaydı aynı tabiatlı olan bir şeyden birini gerektiren diğeri de gerektirmeyen olması lazım gelir. Aynı tabiattaki şeyin farklı şeyleri gerektirmesi ise muhaldir.<sup>202</sup>

Farazi olarak düşünürsek tekrardan yaratma imkânsız mı, tekrar yaratılabilir mi? sorusuna aralarında mantıksal çelişkinin olmadığını çelişki aynı zamanda aynı anda hem burada hem de orada olabilir mi? sorusudur. Bu mantıksal çelişki barındırıyor.

Farazi olarak düşündüğümüzde iadenin vuku imkânsız değildir. O zaman iade mümkündür. İade mümkünse bed'de mümkün olmak zorundadır. Aralarındaki fark arızı sıfatlar dolayısıyladır. İkisinin de mahiyeti yaratma bakımından aynıdır ister sıfırdan ister tekrardan yaratma olsun. Tekrardan yaratma imkânsız değilse sıfırdan yaratmada imkânsız değildir. Bu duruma örnek verilir: Zeyd ve Ömer mahiyetleri aynıdır sadece özel şahsi sıfatlarla birbirinden ayrılırlar. Bu ikisi birbirinden farklı

<sup>202</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 21b-22a.

olduğu halde yaratıldığında hem sanki bir şey yaratılmış gibi hem de aynı şey yaratılmış gibi olmaktadır. Üsküdari, Eş'ari'nin metodunu benimseyerek iadeyi ikinci yaratılış olarak görmüştür. İadeyle ikinci yaratılış arasında fark yoktur, iade olarak adlandırılması ise daha önceki yaratmaya nispetlidir.

Mead konusunda ilk tartışmaların başında gelen haşir konusundaki ihtilaf, dirilmenin varlığı veya ispatı değildir. İhtilaf ve tartışma, dirilişin ne şekilde olacağı ile ilgilidir. O halde, yeniden diriliş; ruh veya bedenle mi yoksa her ikisiyle birlikte mi gerçekleşecektir?

**Birinci görüş:** Haşrin ve meadın sadece cismani olduğunu söyleyen Ehlisünnet uleması

**İkinci görüş:** Haşrin ve meadın sadece ruhi olduğunu söyleyen İslam filozoflarının görüşü

**Üçüncü görüş:** Haşrin ve meadın hem cismani hem de ruhi olduğunu söyleyen Gazzâlî, Beyzâvî, Halîmî ve Râgıb el-İsfehânî gibi ehlisünnet âlimleri, İmâmiyye Şîası'nın çoğunluğu, bazı Mutezile âlimleri ile pek çok bidat ehli sûfî.

Müellif, haşrin sadece ruhi olduğunu söyleyen filozofların iddia ettikleri ma'dumun iadesinin imkânına karşı çıkmalarını çürütmeye çalışmıştır. Filozofların kanıtlarına göre, insanın ölümünden yani ölümle birlikte ruhun bedenle olan ilişkisi kesildikten sonra beden yok olmakta ve bu nedenle de ahirette iadesinin imkânsız olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Filozoflar, iadenin aynı bedenle olacağı görüşüne itirazı şu şekildedir: Yeryüzünde şimdiye kadar yaşamış olan ve bundan sonra yaşayacak olan insan sayısı düşünüldüğü takdirde bedenleri oluşturan unsurlardan herhangi birinin bu süre içinde binlerce kişide bulunması söz konusu olacaktır. Öte yandan aynı bedenle diriliş, dağılan parçaların bir araya getirilmesi olarak düşünüldüğünde bu unsurların bu kişilerden hangisinin bedeninde diriltileceği sorusu ve bir parçanın aynı anda iki kişide kullanılmasının imkânsızlığı ve son olarak bu parçanın bu insanların herhangi birinde kullanılması için de hiçbir tercih sebebin de bulunmaması söz konusudur. Üsküdari, burada önemli olanın şahıs olduğunu zamanın

önemli olmadığını belirtir. Öyle olmazsa farklı zamanlarda farklı kişinin olması gerektiğini vurgular.

Diğer bir meselemiz ma'dumu iadesi hakkındadır. Üsküdari, “*Ya ‘ni belki haşr-i ebdanda i‘âde-i ma‘dûm bi ‘aynihînin sıhhat ve imkânıyla kavle hâcet yoktur. Zîrâ cezâ-i asliyye müteferrika olup ma‘dûme olmakla Hakk Te‘âlâ ol eczâyı cem‘ edip ve ervâhı onlara i‘âde etmek tarîkiyle haşr-i ebdan mümkün olur. İ‘âde-i ma‘dûm bi ‘aynihî tarîkiyle olmak vâcib değildir*”<sup>203</sup> sözlerinden şunu anlıyoruz ki, yeniden dirilmede beden ve ruh olacak ama bu beden dünyadaki tamamen aynı olmayabilir. Bu görüşün Eş’ari kelâmcısı Gazzali’nin görüşüne benzerdir.

İade konusunda bir insan başka bir insan tarafından yenmişse, haşredilen cüzler ile kimde iade yapılacağı tartışılmıştır. Müellif, iade olunanın asli parçalar olduğunu yenilen parçanın cüzleri yiyen insanda fazlalık olduğunu ve bunun iadesinin olmadığını vurgulamaktadır. Ayrıca yenilen parçaların yenen insanda nutfe oluştuğunu ve Allah’ın bunu asli parçalar olmasını koruduğu izah edilmektedir. Ve bundan dolayı ister asli parçaların iki şahsa iadesi yahut ikisinden birine iadesinin lazım gelmediğinin altını çizmektedir.

### 2.3.2. Ahiret Halleri

Musannif, haşrin imkânını beyandan fariğ olduysa haşrin ve haşre müteallık olan şeylerin vuku’ını ispata şuru’ eyledi.<sup>204</sup> Dünya yurdu inananlar için Allah’ın emir ve yasaklarına uyulan imtihan yeridir. Ahiret ise karşılık (ceza) bulma yurdu olduğu şüphesizdir. Bu bağlamda ahiretin safhaları olan sırat ve mizanın mümkün olması, gerçekleşmesini tasdik etmek vaciptir. Aynı şekilde ahiret hallerinden olan hesap, şiddetli kıyamet günü, Resul-i Ekrem’in havzı<sup>205</sup>, kabir hayatı mümkündür ve vuku mümkün olan şeylerin hepsi meydana gelecektir.

<sup>203</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 22b.

<sup>204</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 23a.

<sup>205</sup> Buhârî bu konuda havzın özelliklerinden bahseder. Buna göre Kevser, yüce Allah’ın Peygamber Muhammed (s.a.v.)’e vereceğini va’d ettiği bir nehirdir. İki tarafında inciden oyulmuş kubbeler bulunan ve keskin misk kokulu kevserin, Resûlullah’a özel bir havza döküldüğü



Her ne kadar Mehmed Emin, belirtmese de Ebü'l-Mu'în en-Neseffî, Mutezile'nin mizanı, hesabı, sıratı, havzı ve şefaati kabul etmediğini, Ehli Sünnet'in ise bunların hepsini kabul ettiğini vurgulamıştır.<sup>206</sup> Detaylandırarak olursak; sırat konusunda Ebu Ali el-Cübbai, mütereddit bir görüş sergilemiştir. Mizan konusunda ise Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Bişr b. Mu'temir aklen caiz gören ama varlığına hükmedemeyenlerde olmuştur.<sup>207</sup>

Kabir azabı meselesine gelince kabir azabını inkâr edenler veyahut kabul edenler olduğu gibi kabir azabının haşirden sonra gerçekleşeceğini savunanlarda olmuştur. İnkâr edenlerin görüşüne göre, haşirden önce ölülerin hissetmesi olmaksızın azaplar cesedin üzerinde toplandığını haşirden sonra bu acıların hissettiğini savunmuşlardır.<sup>208</sup> Müellif Üsküdarî, azabın haşirden önce olacağını belirterek, kabirdeki ölülerin ihsan ve acıları hissettiği ve bu hissetme işlevi, hayat sıfatı sebebiyle gerçekleştiğini vurgulamıştır.

### 2.3.3. Sevap ve İkâb

Allah'ın günahkâr kulları cezalandırması adlinden; itaatkâr kullara sevap vermesi ise fazl ve ihsanıdır. Adl, “adaletle hükmetmek, eşitlemek” anlamına gelirken; fazl ve ihsan, “isteyerek yapılan iyilik, yaptığı işi güzel yapma” anlamlarına gelmektedir.

Ahirette cennet veya cehenneme gitmemize neden olan, dünyada iken yaptığımız sevap ve cezaların hükmü kelâm ekollerince ve diğer din adamlarınca

---

anlaşılmaktadır. Ümmet-i Muhammed kıyâmet gününde bu havzın etrafına gelecektir. Havzın yıldızlar adedince kadehleri, süttten beyaz rengi, kokusu miskten daha hoştur. Öyle ki onu içen bir daha susamayacaktır. Uzunluğu ise bir aylık yol mesafesi kadardır. Bkz. : Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî* (İskenderiyye:ed-Darü'l-Alemiyye li'n-Neşri vet Tevzi,2015), 11/471.; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî* (İskenderiyye, ed-Darü'l-Alemiyye li'n-Neşri vet Tevzi,2021), 20/212.

<sup>206</sup>Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Veliyyüddin Muhammed Salih Furfur (Dımaşk: Darü'l-Ferfur, 2000), 239.

<sup>207</sup>Cürcanî, *Şerh'ul-Mevakîf*, 3/612.

<sup>208</sup>Cürcanî, *Şerh'ul-Mevakîf*, 3/602.

tartışılan bir meseledir. Ehli Sünnet kelâmcılarına göre, Allah'ın sevap ve ceza vermesi Mutezile'nin aksine Allah'ın üzerine bir vacip değildir. Müellif, sevap ve ceza Allah'ın hakkı olduğunu izâh ederek sevap ve cezayı irade sıfatıyla tasarruf ettiğini vurgulamıştır. Vaadinden ve vaîdinden dönmenin cumhura göre Allah hakkında muhal olduğunu, Eşârîlerinden bazısına göre Allah'ın lütfu söz konusu olacağından dolayı vaîdinden dönmesinin caiz olduğunu beyan etmiştir.

Temas edilen ifadelerle kul, dünya âleminde yapmış olduğu taatler ve ibadetlerle Allah'ın ihsan ettiği sayısız nimetlerin şükrünü eda edemez. Taatin vakti dahi bir nimettir ki bu nimet, tüm taatler ve tüm şükürlerimizin üstündedir.

Bu konuda değinilen diğer bir meselede büyük günahların affı ve ahiretteki durumudur. Küfür ve şirkin affı, Ehli Sünnet katında aklen caizdir. Allah'u Teâla cezalandırabileceği gibi mağfiret edip cezasını düşürebilir. Lakin Kur'an-ı Kerim'de küfür ve şirk ehlinin sonsuza kadar kalmaları bize ulaşmıştır dolayısıyla bağışlanma semi 'an caiz değildir.<sup>209</sup>Konu üzerinde deliller verilmeden nihayete erdirilmiştir.

#### **2.3.4. Cennet ve Cehennem 'in Mevcudiyeti**

Cennet ve cehennemin hâlâ yaratılıp yaratılmadığı meselesi ile cennet ve cehennemin ebedi veya faniliği hakkındaki görüşler, kelâm ilminin tartışma konularından birisidir.

Ehlişünnet, Mutezile kelamcılarında Ebû Ali el-Cübbai, Bişr bin Mu'temir, Ebu'l-Hüseyin el-Basri cennet ve cehennemin hâlihazırda yaratılmış olduğu görüşündedirler. Fakat Mutezile'nin çoğunluğu, Dırar bin Amr, Ebû Haşim el-Cübbai, Kadı Abdulcebbar, cennet ve cehennemin hâlihazırda yaratılmadığını ceza günü yaratılacağını savunmuşlardır.

Ehlişünnet'in bu konuda delili iki tanedir:

<sup>209</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 23b-24a.

**Birincisi:** Kur'an-ı Kerim'de geçen cennet ve cehennem ayetlerinde var olduğuna işaret edilmesidir. Birinci delil bağlamında müellif Üsküdari, iki tane ayet üzerinden konuyu temellendirir:

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ

*Rabbinizin bağışına, genişliği göklerle yer arası kadar olan ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun.*<sup>210</sup>

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

*Bunu yapamazsanız -ki asla yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkârcular için hazırlanmıştır.*<sup>211</sup>

Her iki ayette de geçen اعداد (hazırlanmak) kelimesi bir şeyin var olduğunu ve gerçekliğini ifade eder. Mazi sigasıyla ayette geçen “uidet” kelimesi cennet ve cehennemin halen yaratılmış ve mevcut olduğuna delildir.

**İkincisi,** Hz. Âdem ile Havva'nın cennette kaldıktan sonra yeryüzüne nakledilmeleri cennet ve cehennemin şu an yaratılmış olduğuna delildir. Cennet ve cehennemin hâlihazırda yaratıldığına muhalefet edenler, Hz. Âdem'in kıssasına dair ayetleri, dünya bahçelerinden birine hamletmişlerdir. Kısacası, cennet ve cehennemin hala yaratılmadığını savunanlar, Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın kıssasının geçtiği yer ahiret hayatındaki cennet değil, dünya bahçelerinden bir bahçe olan Filistin topraklarıdır, buradan nakl olunduğunu yorumunu savunmuşlardır.<sup>212</sup>

### 2.3.5. Cennet ve Cehennemin Ebediliği

Cennet ve cehennemin yaratılmışlığı üzerinde yapılan tartışmalardan sonra gelen diğer bir tartışma ebediliği üzerinde olmuştur. Üsküdari, bu konuda Cehmiyye fırkasının<sup>213</sup> benimsediği cennet ve cehennemin içindekilerle beraber yok olacağı

<sup>210</sup> Âl-i İmrân 3/133.

<sup>211</sup> Bakara 2/24.

<sup>212</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 24a.

<sup>213</sup> İslam fikir tarihinde meydana çıkan ilk fırkalardan biri olan Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvân, Allah'ın haricindeki her şeyin geçici olduğunu ifade eden “Yeryüzünde bulunan her canlı yok

görüşüne muhalefet ederek cennetin ebediliğine işaret etmiştir. Cennetin nimetlerinin ebedî olmasını, yiyecek ve meyvelerden yenilmesi halinde karşılığının yaratılacağını dünya yiyecekleri gibi bitip zai olmayacağını vurgulamaktadır. Sürekli yenilenen cennet nimetlerinin yok olmayacağını belirtmesinde bunların bir gün sona ereceğini savunan mühlidlere cevap taşımaktadır.

Ayrıca Üsküdari, cennet nimetlerinin bitip yok olacağı, cehennem azabının biteceğini savunan bu fırkanın kitap ve sünnete aykırı bir görüş olduğunu, bu konuda herhangi bir senedleri olmayışını belirtir.<sup>214</sup>

Cehennem ebediliği konusunda ise gerek Nuniyye'nin beytinde gerek şerhlerinde bu konuya değinilmemiştir.

### 2.3.6. Büyük Günah İşleyenlerin Affı

İslam düşünce tarihinde vuku bulan ve müslümanlar arasında ciddi ihtilaflara yol açan büyük günah işleyen kişinin (mürtekib-i kebîre) hâli önemli bir yere sahiptir.<sup>215</sup> Allah'ın emirlere karşıt olan tüm fiiller büyük günah kapsamına girerken, hangi fiillerin büyük günah olduğu ve bu günahı işleyen kişinin dini hâli tartışılmıştır. Lakin müellifimiz, büyük günah işleyenlerin dini statüsü hakkında herhangi bir görüş, açıklama yapmamıştır.<sup>216</sup> Sadece bazı büyük günah işleyenlerin tevbesiz de aff oluncağını ve tevbeden sonra cezanın olup olmayacağı ile ilgili meselede açıklama yapmıştır.

---

olacak. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtu bâki kalacak” (er-Rahmân, 55/26-27) âyetini delil getirerek cennet ve cehennem içindekilerle birlikte yok olacağını iddia eder. Bu yaklaşımını, Allah'tan başka hiçbir mevcudatın ezeli olmadığı gibi ebedî de olamayacağını akli delille ispatlamaya çalışır. Bkz: Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/229.; Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2007), 98.; Zâhid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevseri* (Kahire: Darü's-Selam, 2020), 450.

<sup>214</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 24b.

<sup>215</sup> Adil Bebek, “Kebire”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/163-164.

<sup>216</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 24b.

Müellif, büyük günah işleyenlerin bazı büyük günah işleyenlerini tevbesiz Allah'ın bağışlaması umar. Tıpkı Mürcie'de olduğu gibi iman dairesine zarar veren günah hariç diğer günahların imana zarar vermeyeceği düşüncesinden hareket ettiği görülmektedir. Mutezile tevbe etmeyen kimselerin büyük günahı affedilmez, tevbe etmediği içinde hükmen kâfir sayıp cennete giremeyeceği şeklinde düşüncelerini başta Hızır Bey ve Üsküdari de dâhil üzere diğer şârihler Mutezile'yi kıskanç kimseler olarak nitelendirmişlerdir. Üsküdari, Mutezile Hakk Te'ala'nın affına ve gufranına hased ettiği için büyük günah işleyenlerin affını bundan dolayı caiz görmediğini belirtir.<sup>217</sup>

Buna mukabil müellif, Mutezile'nin tövbeyi kabul etmek Allah'ın üzerine vaciptir görüşüne karşı çıkararak tövbeyi kabul emesinin Allah'ın fazl ve keremi olduğundan bu konu hakkında kesin bir hüküm vermediği görülmüştür.

### 2.3.7. Şefaât

Şefaât kavramı, Kur'an'ın konuyu ortaya koyuş biçimi ve bu kavram çerçevesinde tarihî süreç içerisindeki ihtilaflarla her zaman güncelliğini korumuştur. Kelime olarak, "bir kişinin bağışlanması için vasıta olmak, ona katkıda bulunmak" anlamlarına gelmektedir.<sup>218</sup> Kelâmî literatüründe ise şefaât; ahiret yurdunda günahkâr kimselerin günahlarının affolunması için Allah'ın müsaade ettiği kimselerin talepte bulunmasıdır.<sup>219</sup>

Ehlisünnet şefaati kabul ederken Mutezile ve Havaric şefaati reddetmiştir. Selefîyye, Mâtürîdiyye, Eş'ariyye ve Şîa âlimlerine göre şefaât, büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen kimseleri de kapsamaktadır.

<sup>217</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 24b.

<sup>218</sup> Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-fünûn ve'l-Ulûm*, 1/762. Şefaât hakkında daha fazla bilgi ve çalışmalar için bkz: Yaşar Düzenli, *Üslup ve Semantik Açısından Kur'an ve Şefaât* (İstanbul: Pınar Yayınevi, 2006). ; Ahmet Uludağ, *Ayet ve Hadislere göre Şefaât* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992). ; İsmet Uçma, *Kur'an ve Sünnet'e Göre Şefaât Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986).

<sup>219</sup> Hasan Elik, "Kur'an'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefaât Anlayışı", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2015), 30.

Mutezile'ye gelince onlar, vad ve vaid prensipleri gereğince şefaatin; büyük günah işleyenlerin azaplarının kaldırılması için değil, derecelerin yükseltilmesinde ve sevapların arttırılmasında olacağını savunmuşlardır. Mutezile'ye göre mürtekibi kebirinin şefaate uğraması vaid prensibini geçersiz kılacağından bu durumun mürtekibi kebirini affetmenin kâfiri affetmekle aynı anlam taşıdığını düşünürsek şefaatin azabı kaldırılmasını reddetmişlerdir. Ayrıca adalet prensibi gereğinden insanın hak ettiği insana verilmesi Allah'a vaciptir.

Üsküdari, şefaate konusunu Mutezile'nin görüşlerini üzerinden ele alır. Dikkate aldığı önemli husus, gerek “Şefaatin, ümmetinden büyük günah işleyenler içindir.”<sup>220</sup> varit olan hadisi şerife büyük günah işleyenlerin tövbesiz şefaate olunup ve onların büyük günahların aff olmasına delalet eden hadisler zaman ve fertlere genel olmayıp belki has ve mutlak olmakla muti'in ve taibin ile tahsis olunmaz. Zira lafz-ı âm<sup>221</sup> olmadıkça tahsisin caiz olmadığını hatırlatır. Bundan dolayı da Mutezile'nin hadisi şerifeleri muti' ve taibin ile tahsis etmelerinin caiz olmadığını dile getirir.

Şefaate bağlamında enbiya, resul ve seçkin kulların Allah katında günahkârlara şefaatinin sabit olduğunun bunun asarda haber verildiğinin belirterek konuyu nihayete erdirir.

### 2.3.8. Duanın Fayda Vermesi

Mevta için yapılan duaların, onların kabir azabından kurtulmalarına vesile aracı olup, bunu sâlih müminlerden olan basiret sahibi (ashabı basair) kimselerin müşahede ettiğini zikreden Üsküdari, hayatta olanlar için yapılan duaların da belanın kaldırılması, sıkıntı ve zararın giderilmesi şeklinde faydası olduğunu da ifade eder.

---

<sup>220</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Kitabü's-Sünen*, thk. Muhammed Avvame (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2004), “Sünnet”, 23. ; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Camiü't-Tirmizi*, thk. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Al-i Şeyh (Dımaşk / Riyad: Darü'l-Feyha / Daru's-Selam,1999), “Kıyâme”, 11. ; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamid Halebi (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1998), “Zühd”, 37.

<sup>221</sup> Bir kullanımda sözlük anlamına uygun olarak bütün fertleri istisnasız bir şekilde kapsayan lafız. Bkz: Ali Bardakoğlu, “Âm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/552-553.

Üsküdari, bu konu hakkında hadislerin nakledildiğini zikreder ama misal getirmmez. Burada Mutezile'nin ölü ve dirilerin duadan faydalanmasının karşı çıkmasına net bir reddiye veyahut bir karşılaştırma yapılmamıştır.<sup>222</sup>

### 2.3.9. Şer'i Hükümler ve Hükümler

#### 2.3.9.1. İmanın Hakikati

İmân, kelâmıda üzerinde en çok durulan konulardan biridir. Bunun sebebi, İslam dininin odak noktasında imanın yer almasıdır. E-m-n (emân) kökünden türeyen iman, Allah'ın yeryüzüne halife gönderdiği aynı zamanda seçkin kullarından olan peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak" demektir.<sup>223</sup>

Kelâm ilmi, iman terimini "asılları, teşekkülü, belirtileri, amelle ilişkisi, artıp eksilmesi ve müminin mahiyeti" gibi konularla ele alır. İslâm âlimleri arasında imânla amel arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu ihtilâf olmasa da kişiye dini statü atfetmede ihtilaf vardır. Müellifimiz, iman ile amel ilişkisinde Mutezile, Havaric ve Ehlisünnet'i dikkate alarak meseleyi devam ettirmiştir. Harici ve Mutezili kelâmcılar, imanı dil ile ikrar, azalarla amel ve kalple tasdikten ibarettir. Yalnız Mutezile ile Haricilerin arasındaki fark inananlara verilen hükümleridir. Mutezile ameli sâlihi terk edeni mü'min ve kâfir konumunda konumlandırmayıp ikisinin arasında bir yere konumlandırmıştır. Haricilere göre kâfir konumundadır. Ehli sünnete göre ise imân ile amel arasında sıkı bir ilişkinin varlığı hissedilse de amel olmaksızın imanın ortaya çıkması mümkündür.

İmanı kalp ile tasdik olarak tanımına gelince Üsküdari, Hızır Bey'i destekler mahiyette, kalp ile tasdik eden kimse mümin sayılıydu zünnar<sup>224</sup> takmak gibi şeylerle kâfir olmaması gerektiğini belirtir. Zünnar takmak, şeriat çerçevesinde küfür sayılmıştır. Putlara tapmak ve yüceltmek gibi küfür hükmü verilmesi de bu çerçevede değerlendirilir. Bunları yapan kalbinde iman olsa bile kâfir sayılır.

<sup>222</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 25a.

<sup>223</sup> Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 168.

<sup>224</sup> "Gayri müslimlerin dinî alâmetleri olarak takmakla yükümlü kılındıkları kuşak veya kemer" anlamındaki bu terim için Bkz. : Yusuf Şevki Yavuz, "Zünnar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/572-574.

### 2.3.9.2. İman ve İslam

Bu başlığımızda, iman ve islam kavramları, bu kavramların içerdiği anlamlar ve birbirlerini kapsayıp-kapsamadığı meselelerine değineceğiz. İman; inanmak, güvenmek ve kalben onaylamak anlamına gelirken<sup>225</sup> İslam; itaatkâr, onay ve ikrar mânâlarını taşır.<sup>226</sup>

Eş'ariler ve Selefîyye'nin çoğunluğu, iman ve islam kavramlarının birbirinden farklı olduğunu savunurken, Mutezile, Mürcie, Mâtüridî ve Selefî ulemalarının bazıları ise iman ve islam kavramlarının aynı anlamı ifade etmelerine rağmen farklı terim olduğu ileri sürmüşlerdir. Ehli Sünnet içerisinde Eş'ari ile Mâtüridî ekolleri, iman bahsinde bu konuda farklılaşmaya başlamaları dikkat çekicidir. Mâtüridî, kasıt açısından iman ve İslam'ın aynı konumda olduklarını ancak lisan açısından kastedilen mânâ noktasında farklılık bulunduğunu belirtmektedir. Nitekim müellifimiz Üsküdari de iman ve islamın aynı anlama geldiklerini mânâ açısından imanın batın, islamın ise zahir olduğunu bu durumun münafıklığı meydana çıkararak husus olduğunu vurgulamaktadır.

### 2.3.9.3. Mukallidin İmanı

Lügatte “bir şeyi başkasının boynuna takmak” mânâsına gelen taklid, terim olarak “Delil olmaksızın peygamberin dışındaki bir kimsenin sözünü benimsemek” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>227</sup> Dini yaşamak isteyen kişinin inancı mutlak bir delile veya taklide dayanır. Mutlak bir delil konusunda bütün mezhepler hemfikirdir. Çünkü dinde esas olan nazar ve istidlaldir. Bizi ilgilendiren konu, delil getirmeyi terk eden mukallid kişilerin konumunun ne olacağıdır. Ayrıca taklide dayanan mukallidin imanının geçerli olup olmadığı konusu, hem iman konusu bağlamında hem de kulların fiilleri bağlamında tartışılan bir konudur.

---

<sup>225</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 1/223-225. ; Cürçani, *et-Ta'rifat*, 41; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah*, thk. Emil Bedî' Ya'kub, Muhammed Nebil Tariki (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 5/2071.

<sup>226</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 6/345. ; Cürçani, *et-Ta'rifat*, 23.

<sup>227</sup> Muhammed Ahmed Kenan, *Câmiu'l-leâli şerh-u bedi'l-Emâli* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 211.



Ehli-sünnet âlimlerinin ekserîsi mukallidin imanını kabul ederken İmam Eşârî ve bazıları, taklid ederek iman eden kişinin küfürden kurtulduğunu, ancak kâmil mânâda bir imana sahip olmadığından dolayı mümin ismini hak etmediğini savunmuştur. Kısaca Eş'ari, nazar ve istidlali terk ettiğinden dolayı onun, asî bir mümin olduğunu ifade etmek istediği ortaya çıkmaktadır. Mutezile'den bazıları da mukallidin imanının sahih olmayıp kâfir olduğunu, bazıları da fasık olduğunu ileri sürmüşlerdir. İmam Maturudî, körü körüne bir taklide karşıdır ve nazar ve istidlalin mutlaka bulunması gerektiğini vurgulamıştır. Asıl imanın kişinin hakikati aklıyla bilmesi gerektiğini çünkü böyle bir imanın hiç kimse tarafından döndürülemeyeceğini izâh etmektedir. Üsküdari ise bu konuda, taklit yoluyla müslüman olup istidlal yoluyla mü'min olmayanın imanı makbul olur ve Allah'tan karşılığını görür. Lakin nazar ve istidlali terk eylediği için ecilden asi olur.<sup>228</sup>

### 2.3.10. Marifetullah

Marifetullah, “Allah'ın sıfatları, isimleri, fiilleri hakkında edilen bilgi” olarak tanımlanmaktadır. Kelâm ilmi ise bunu konu edinen ve Allah ile insan arasındaki ilişkiyi ele alır. Yaratıcının varlığının bilinmesi meselesi, hüsün ve kubhu meselesiyle bağlantılıdır. Ameli (nazari) felsefenin bir konusu olarak görünen insan fiilleri meselesini kelâm, kendi içinde mütala eder. Bu nedenden dolayı hüsün ve kubuh sorununu, fiillerin ahlaki sorunu olarak tartışır, dini bir disiplin olmasından kaynaklı gündeme getiririz. Gündeme getirilen bu bağlamda ise marifetullahın kaynağının akli mi yoksa nakli mi, olduğu tartışılmıştır. Bu bağlamda tartışmanın seyri, özellikle de ilahî davetinin ulaşmadığı kimselerin sorumlu olup olmayacağı ve bunların ahiretteki durumlarının ne olacağı hususunda ilerlemiştir.

Mâtürîdî ve Mutezile kelâmcılar, marifetullahı akli bir sorumluluk olarak kabul etmiş ve marifetullahı aklen kabul etmeyenler ahirette azap göreceklerini ileri sürmüşlerdir. Eş'arîler, Haşeviyye; Şia, Hâricîlerden bazıları marifetullahı nakli bir sorumluluk olarak kabul etmişlerdir. Ehli Sünnet içerisinde bu farklılıkları daha da detaylandırarak olursak, Mâtürîdî'de peygamber gönderilmese bile Allah'ı bilmek

<sup>228</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 26a.

akıl vacip kılmasıyla mümkündür. Çünkü onlara göre Allah'ı bilmenin vacip oluşunu akıl bilir ve bu yüzden yaratıcıyı bilmenin önünde bahane olamaz. Eş'ari'ye göre ise peygamber davetini işitmeyenlere herhangi bir sorumluluk yoktur, zaten aklını ve düşüncesini kullananlar kendisine davet ulaşmış olanlardır.

Müellif Üsküdarî, sadece Ebu Hanife'nin görüşünü verir ihtilafli konulardan bahsetmez. Ebu Hanife, fikr ve düşünceye sahip kimsenin yaratıcısını bilmemesinde mazeret kabul etmemektedir. Eğer Rabb'ini bilmeden vefat etse cehennemde ebedi olarak kalır. Zira afak ve enfüse nazar ile eserden müessire delil getirip bu yapılanların bir yaparı vardır, diye hüküm vermek lazımdır. Yalnız dinin hükümlerinde bilinmemezlikte mazur geçerlidir. Çünkü dinin hükümleri işitmekle olur, idrakinde mücerred akıl yeterli olmaz.<sup>229</sup> Anlaşılacağı üzere Üsküdarî'de Mâtürîdî gelenek ön planda olup marifetullahın vücubiyetini akıl olarak ele almıştır.

### **2.3.11.Mükelleften teklifin düşmesi**

Aşırı mutasavvıf görüşlere sahip olanlara göre (İbahiyye), seyri süluk halinde öyle bir aşamaya gelir ki onlardan ibadetler sadır olduğunu savunmuşlardır. Müellif Üsküdarî ise akıl balığ olduktan sonra sadece deli ve çocuklardan teklifi şer'iyye sakıt olur. İbadetlerin bir yere kadar gerekli olduğunu ve amellerin seyri süluk seyrinde bir dereceden sonra terk edilebileceğini iddia eden müfrit gruplara karşı çıkmış nassın tamamlayıcısı olan peygamberlerden dahi teklif sakıt olmadığını söylemiştir. Ayrıca Üsküdarî, peygamberlerin pek az zelle ile terk-i evla ile seçilmiş olabileceği üzerinde durur.

### **2.3.12.Müctehidin Durumu**

Kitap ve Sünnet'in zahiriyle ilgili yetinilmeyen konularda müctehid imamları nasslardan sayısız hüküm çıkarmışlardır. Bilindiği üzere ictihad öznel merkezli bir faaliyet olup hata ihtimali taşıyan bir karakteri vardır. Müellifimiz Üsküdarî ise müctehidin bazen isabet bazen de hata yaptığını belirtir.<sup>230</sup> Ve bu konuya şu ayet-i

<sup>229</sup> Üsküdarî, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 26a.

<sup>230</sup> Üsküdarî, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 26b.

kerimeyi delil getirmiştir:“Dâvûd ve Süleyman bir kavmin koyunlarının çiğnediği ekin<sup>231</sup> hakkında hüküm veriyorlardı. Ve biz de onların bu hükümlerine şahitlik ettik. Her ikisine de hüküm ve ilim vermiş olmakla birlikte biz o hükmü Süleyman’a anlattık.”<sup>232</sup> Üsküdari, Allah’ın Hz. Süleyman’a tefhim eylediğini ve Hz. Süleyman’da hükümünde isabet etriğini belirtmiştir. Bu konuda daha fazla açıklamaya yer vermeden nihayete erdirir.

### 2.3.13. İman Lafzında İstisna

Lügatte, “hüküm dışında tutma, dürüp bükme, ayırıp uzaklaştırmak, ikinci olmak” anlamına gelen istisna<sup>233</sup> terim mânâsı ise; bir şeyi genel kural veya emir dışında tutmak anlamlarına gelmektedir. İstisna lafzı olarak kullanılan “inşallah”, “yapılacak işin Allah’ın iradesine bağlı olduğunu ifade etmek için kullanılan lafızdır.” “Ben inşallah mü’minim” ifadesi, Ehli Sünnet içerisinde ortak görüş belirtilmeyen ve farklı görüş belirtilen bir konunun içerisinde yer alır. Eş’ari ve Maturudi’nin genel anlamda farklılaştığı nokta, imanda istisnanın şüphe barındırıp barındırmadığıdır.

Mâtürîdîlerin imanda istisna konusunda genelde görüş birliği içinde olduğu görülürken, Eşari ekolünde görüş ayrılığı yaşanan konulardan biridir. Mâtürîdî, “inşallah müminim” diyerek imanda istisna yapmanın imana şek ve şüphe getireceğinden “ben gerçekten müminim” demenin gerekli olduğu fikrindedir.

---

<sup>231</sup> Bu olay Hz. Dâvûd’un (a.s.) hükümdarlığı zamanında cereyan etmiştir. Oğlu Hz. Süleyman da (a.s.) bu esnada büyümüş ve babasıyla beraber kendilerine gelen dâvâları hükme bağlamaya çalışıyorlardı. Rivayetlere göre Süleyman (a.s.), dâvâların görüldüğü odanın çıkış kapısında oturduğu esnada bir adam çıkageldi ve koyunlarının tarlasını talan ettiği bir adamı şikâyette bulundu. Dâvud (a.s.) koyunların kıymetini kaybedilen ekine eşdeğer görerek koyunların tarla sahibine verilmesini emretti. Bu iki adam Hz. Süleyman’ın huzuruna çıktılar ve durumu anlattılar. Hz. Süleyman, babası Hz. Dâvûd’un yanına gelerek “*Ey Allah’ın elçisi! Ben her iki taraf için de daha şefkatli olan bir hüküm biliyorum. Koyunların sahibi tarlayı alsın, tarla eski haline gelinceye kadar ona baksın ve ıslah etsin. Tarlanın sahibi de bu müddet zarfında koyunları alsın ve sütünden, yününden ve kuzularından istifade etsin. Tarla eski haline gelince de her iki taraf elindekini asıl sahiplerine geri versin, böylelikle koyunlar asıl sahibine, tarla da asıl sahibine eski haliyle dönmüş olur*” dedi. Davud (as) bu hükmü muvafakat ederek onun görüşüyle dâvâya nihâî çözüm getirdi. Bkz.: Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Tefsiru’n-Neseî*, thk. Zekerîyya Umeyrat (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye,2001), 2/96.; Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru’l-Muhît*, thk. Mahir Habbuş vd. (Dimeşk: Dârü’r-Risâleti’l Âlemiyye, 1990),6/306-307.

<sup>232</sup> el-Enbiyâ 21/78.

<sup>233</sup> İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 14/115.; İsfahânî, *el-Müfredât*, 212-213.; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*,167.; İsmail Durmuş, “İstisna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/388-390.

Genellikle Eş'ariyye'ye bağlı âlimler kesin hüküm vermekten kaçınıp dua mahiyetinde “ben inşaallah müminim” denilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Müellifimiz Üsküdari, imanda şüphe bildirdiği için söylemek caiz değildir, ahirette kurtarıcı niyetiyle bile söylense de bu caiz değildir.<sup>234</sup>

### 2.3.14.Şeytana Lanet –Yezid’e Lanet

L-a-n kelimesi sövülmüş, küfür edilmiş mânâsına da gelip lanet kelimesinin isim türevlerinden biridir.<sup>235</sup> Aynı zamanda kovulmuş mânâsına da gelir. Şeytana verilmiş bir sıfat olarak kullanılır.<sup>236</sup> Müellif Üsküdari, iblisin kâfir ve cani olduğunu belirtip laneti müstehak görmüştür. Şeytana la'netten sonra diğer mesele Yezid bin Mu'aviye'ye lanet edilip edilmeyeceği hususudur.

Yezid bin Mu'aviye, vaktinin çoğunu oyun ve eğlence yerlerinde geçirmiştir. Zevkü sefa içinde olan ve müskir kullanan ilk halifedir. Yine Yezîd, Kerbelâ Vak'ası, Harre Savaşı ve Mekke kuşatması gibi Müslümanları birbirine kırdırılan olaylar yüzünden sevilmeyen biri olarak tarihte yer etmiş, bu sebeple de tekfir edilip lânetlenebileceğini söyleyenler olmuştur.<sup>237</sup> Yezid'e lanet edilmesi ve kâfir olması sayılması için Şii ve Rafizîler bir olup lanetletmesini gerekli görmüşlerdir. Ehlisünnet kelâmcılarından bir kısmı da Yezid'e lanet edilmesi gerektiği savunsa da çoğunluğa göre lanet etme konusunda temkinli davranmışlardır. Müellif Üsküdari bu konuda Yezid'e lanet edilmemesi gerektiğini lanetleşmeye razılık gösterilmeyip sükûtun daha iyi olacağını söylemiştir.<sup>238</sup>

<sup>234</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 26b.

<sup>235</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdulhâmid Hendâvî (Beirut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003), 4/90.

<sup>236</sup> Ramazan Meşe, Kur'ân'da Lanet Kelimesinin Semantik Analizi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Bahar 2015), 219.

<sup>237</sup> Ünal Kılıç, “Yezîd I”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/513-514.

<sup>238</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 27a.

## 2.4. İmamet

İslam düşünce tarihinde Hz. Peygamber'in dünyasını değişmesinin ardından Müslümanlar arasında bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bunların arasında önemli bir yere sahip olan konulardan birisi “imamet” sorunudur. İmamet-hilafet meselesi, idari bir sorun gibi görünse de aslında itikadi bir tartışmaya dönüşen bir konudur. Ehlisünnet kelâmcıları, imamet konusunu Şia'nın aksine dinin esaslarından ve akidelerden saymamış görüşlerini Şia'ya reddiyeler yazarak dile getirmişlerdir.

### 2.4.1. İmam Seçiminin Vücubiyeti

Öncelikle imam/imametın tarif edilmesi gerekmektedir. Lügatte “lider, önder” mânâsına gelen imam/imamet kelimesi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunun dini ve siyasi görevini üstlenen makamı ifade etmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den sonra İslam ümmetini yönetecek, mazluma hakkının verilmesi ve kötülüklerin ortadan kaldırılması için bir imanın tayin edilmesi konusunda hemen hemen hemfikirdirler. Ama imam tayin etmenin zorunlu olup olmadığına ihtilaf etmişlerdir. İnsanların bir kısmı imametın vacip olduğu, bir kısmı da vacip olmadığını görüşündedir. Vacip olduğunu savunanların bir kısmı imameti aklen; bir kısmı da naklen vacip görmektedir. İmameti aklen vacip görenlerin bir kısmı Allah üzerine vacip görmekte, bir kısmı da bunu halk üzerine vacip görmektedir. İmameti Allah üzerine vacip gören İmamiyyedir. İmameti Allah üzerine değil de halk üzerine değil de halk üzerine vacip görenlere gelince, bunlar Cahız, Ka'bi ve Ebü'l-Hüseyin el-Basri'dir. İmameti sadece naklen vacip görenler ise Eş'arilerin cumhuru ie Mutezile'nin çoğunluğudur. İmam tayinini vacip olarak görmeyenler ise Hariciler ve Esaam'dır.<sup>239</sup>

Müellif imam tayinini, naklen vacip olduğunu belirtir. Vacip olmasındaki sebebin insanlardan zararı giderilmesidir. Kendisinden şüphe edilene zarar vermek, azgınlık ve düşmanlıkları def için halife ve imam gönderilmiştir. Bozguncuları ve benzerlerini def etmesi bu sıfat ile vasıflanması olup imamın gelişi vaciptir. İmamların

---

<sup>239</sup> Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*, nşr. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 218.

tain edilme sebepleri ise peygamber ve sahabelerin vefatından sonra fitnelerin yayılıp ve çoğaldığı içindir. Tüm canlıların işlerinde önderlik eden halife ve imamlar olmazsa da bozgunculuk ve azgınlık çoğalacağı zikredilir.<sup>240</sup> Ayrıca bu konuda imamın şartları üzerinde durulmayı konu nihayete erdirilmiştir.

## 2.4.2. İmamet Sıralaması

Son konumuzda ise dört halifenin üstünlük sıralamasına değinilmektedir. Allah Resûl'ünden sonra (s.a.) sonra hak imam Ehlisünnet'e göre, Hz. Ebû Bekir'dir; Şiaya göre Hz. Ali'dir. Üsküdari'ye göre Resulullah (s.a.v.)'den sonra Hz. Ebu Bekir Sıddık'ın hilafeti, Resul-i Ekrem'in işareti ve ashabı kiram, tabi'in ve tebe-i tabi'inin icması ile günümüze kadar mün'akid olup sabit olmuştur.

Hz. Ebu Bekir'den sonra hilafet, Hz. Ebu Bekir tarafından Hz. Ömer'i açık bir şekilde tayin etmiştir. Hz. Ebu Bekir, 634 yılında hastalandığı sırada Osman b. Affan'ı çağırıp vasiyet yazdırıp Mescid-i Nebeviyye gelerek: “Sizin için halife seçtiğim kişiye razı olur musunuz? Bir yakınımı tayin etmedim. Allah'a andolsun ki bütün gücümle düşünüp taşındım ve Ömer b. Hattâb'ı uygun buldum; onu dinleyin ve ona tabi olun” orada bulunanlar Hz. Ömer'i tasdik ettiler.

Hz. Osman ve Hz. Ali'nin halifeliği ise biat şeklinde gerçekleşmiştir. Hz. Ömer, hiç kimseyi tayin etmemiş, tam tersine hilafeti altı kişilik şuaraya devretmiştir. Bunlar, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Abdurrahman b. Avf, Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve Hz. Sa'd b. Ebû Vakkas olup hilafeti altı kişinin tercihine bırakmıştır. Aynı zamanda Hz. Ömer şöyle demiştir: “İki kişi bir tarafa dört kişi bir tarafa ayrılırlarsa çoğunluğun yanında olmak için dört kişiyle birlikte olun. Çünkü onların görüşleri doğruya daha yakındır. Şayet eşit bölünürlerse Abdurrahman'ın bulunduğu grupla birlikte olun.”<sup>241</sup> Nitekim şura heyeti arasından bir seçim yapılamamış konu Abdurrahman b. Avf'a intikal etmiştir. Abdurrahman, Hz. Osman'ı seçmiş, sahabeler ise Hz. Osman'a

<sup>240</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 27a.

<sup>241</sup> Ebu Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah el-Acurri, *eş-Şeria*, thk. Ferid Abdülaziz Cendi (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2021), 4/1924. ; Ebu Ca'fer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberani, *Tarihü'r-Rusûl ve'l-Müluk* (Kahire: Matba'atü'l-İstikame, 1939), 4/191-193.

biat edip emirlerine bağlanmış, cuma ve bayram namazlarında kendilerine imam seçmişlerdir. Hz. Osman'ın şehit olmasından sonra ise muhacir ve ensarın büyükleri ile kavim büyükleri Hz. Ali'yi seçmiş Rıdvan Beyatı cümlesi<sup>242</sup> ile biat etmişlerdir.

Hz. Ali'nin hilafetinde Resulullah (a.s.)'ın açık nass var mı yok mu meselesi İslam mezhepleri arasında tartışılan bir konudur. İsnâaşeriyye Hz. Peygamber'den açık nass olduğunu vurgularken Ehlisünnet açık nass bulunmadığını belirtmiştir. Nitekim Üsküdari, açık nass olsa Muaviye muhalefet etmeyeceğini söyler. Ayrıca Muaviye hakkında rey ve ichtihadında doğru düşünmeyip Mervan gibi hata ettiğini söyler.<sup>243</sup>

Diğer bir konu sahâbîler hakkında iyi davranılması gerektiğidir. Resûlullah'ın yol arkadaşı sahâbîlerine saygı göstermek, onları kötülemekten sakınmak gerekirken ayrıca onlara karşı kin, nefret veyahut aşırı sevgide başkasını kötülemeye neden olabilecek tutunlardan kaçınmak gerekir. Resulullah'ın ashabı birr ve hayr ile zikredilmesinin altını çizilmiştir. Ayrıca ashabı kiramın hepsinin İslam dinini yaymak için canlarını esirgemedi ve verdiler Hz. Peygamber'in şeriatine yardımcı ve müdafî olmuşlardır. Ashabı kiramın sevgisini ebedi olarak benden giderme âmin diyenleri de imanın kaybolmamasından emin olsun, diye dua etmiştir. Son olarak da beni hayr ile zikr eden kimsenin maddi ve manevi güzellikleri daim olsun nisan yağmuru gibi yağdııkça hayr olsun, onun şârihi Üsküdari'ye de bağışlansın. Allah onu (Hızır Bey) onun hakkında dua edeni de yazanı da bağışlansın.<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup> Hicretin 6. yılında ashabın Hudeybiye'de Hz. Peygamber'le yaptıkları biattir. Bkz: Mustafa Fayda, "Bey'atürırdvan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/39-40.

<sup>243</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 28a.

<sup>244</sup> Üsküdari, *Şerh-u Kasîde-i Nûniyye* (Nuruosmaniye, 2193), 28b-29a.

## SONUÇ

Üsküdarî şerhinde bazı bölümlerde Eş'arî ekolünü merkeze aldığı anlaşılmaktadır. Bunun tasavvufla ilişkisi olmasına ve Osmanlı medreselerinde görülen Eş'arî'nin etkisine bağlamaktayız. Buna rağmen Üsküdarî'nin Mâtürîdî görüşlerine daha çok yer verildiği görülmektedir. Bununla birlikte Üsküdarî'de ehlisünnet vurgusunun ön planda olduğunu ve onun uzlaştırmacı bir tavır takındığını söyleyebiliriz.

Eş'arîler ve Mâtürîdîlerin fikir ayrılığına düştükleri bazı konularda Hayâlî'nin tutumuna bakacak olursak;

- Mâtürîdiyye ile Eş'arîyye arasındaki Allah Teâlâ'nın kelâmının işitilip işitilemeyeceği tartışmasına değinmeden kelâmı lafzî ile kelâmı nefsînin ayırım noktalarına işaret ederek konuyu detaylandırmıştır. Müellifimiz, bizim kelâmımızın Mutezile'nin aksine kelâm-ı nefsîye olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim ehlisünnet de Allah'ın kelâm-ı nefsî ile mütekellim olduğunu kabul eder. Ayrıca şârih, kelâm-ı nefsiyyeyi ibarenin medlulu olan mânâsından olup akıl ile anlaşılmayan kelâm diye tanımlar ve onunla biz konuşan başka mahlûkattan üstün oluruz, kelâm-ı lafzi ile üstün olunmayacağını dikkat çekmektedir. Bizim kelâmımız ilim ve irade değildir, diyerek kelâm-ı nefsî sıfatının ilim ve irade sıfatından farklı olduğuna değinilir. Dillerin (lisanların) yaratılmış olmasının Kur'an ve İncil gibi kelâmın asıl yönünü oluşturan kelâm-ı nefsinin yaratılmış olmasını gerektirmediğini kaydeder. Son olarak kelâm-ı nefsinin varlığını biz şeriatla ispatlarsak devir yapmış olmayız. Şeriatın varlığı kelâm-ı nefsînin varlığına bağlıdır ama şeriatın, kelâm sıfatının bir fer'i değildir.

- Rü'yetullah konusunu delillendirirken aklî delillere mi yoksa naklî delillere mi dayanmak gerektiği hususunda Üsküdarî, naklî delilde ulemanın şek ve şüphesi olduğundan dolayı bu konuda kesin bir karar verilmemesini gerektiğini belirtir.

- Eş'arî'ler'le Mâtürîdîler arasındaki en önemli fikir ayrılıklarından biri olan kulların filleri konusunda Üsküdarî, kulların filleri Allah'a dayanır ve fiillerin başlangıçları Allah'tan sadır olduğunu dile getirerek Eş'ari ekolünün görüşünü savunmuştur. Bu konuda Mâtürîdîyye'ye atıf yapmaz, Mutezile'yi eleştirir.



- Hüsün ve kubuhun akılla mı yoksa şeriatla mı sabit olduğu meselesinde de müellif, bunun şeriatla bilinebileceğini iddia eden Eş'arî görüşü savunmaktadır. Aklın bazı istisnalar dışında Allah'ın hükmünde etkisinin olmadığını vurgulamaktadır.

- Teklifin şer'î mi yoksa aklî mi olduğu tartışmasında Üsküdari, teklifin nakil ile iman edilebileceğini, bununla yükümlü olduğunu savunarak Eş'arî görüşü benimesediğini gösterir.

- Nübüvvet bahislerinde Üsküdari, rivayetlerinin kaynaklarını belirtmemiştir. Ayrıca hadis türü olarak da ahad hadis, mütevatir hadis vb. olduklarına dair bir açıklama yapmamıştır.

- Mead kısmında haşr bölümünde haşr ve bede'nin mahiyette aynı olduklarını farklılıkların vasıflar dolayısıyla olduğunu aktardıktan haşrin, parçaları birleştirilip, ruhların iade etmek yoluyla bedenlerin haşrin mümkün olduğunu savunur. Ayrıca ma'dumun zatıyla iade edilmesinin vacip olmadığını belirtir.

Görüldüğü üzere Üsküdari, Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasındaki fikir ayrılıklarının olduğu bazı meselelerde ekseriyetle Eş'arî görüşü tercih etmişse de genel itibariyle Mâtürîdîyye akaidinin görüşlerini tercih etmiştir. Onun bu iki ekol arasındaki ihtilafli meselelerde takındığı bu tutum Osmanlı dönemi kelâm anlayışının uzlaştırmacı yönünü ortaya koyar niteliktedir.

## ŞERHU'L-KASÎDETU'N-NÛNİYYE FÎ İLMİ'L-AKAİD METNİ

[1<sup>b</sup>]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الْحَيِّ الْقَادِرِ الْعَلِيمِ □ الْمُرِيدِ الْمُتَكَلِّمِ السَّمِيعِ الْبَصِيرِ الْقَدِيمِ □ وَالصَّلَاةَ عَلَى  
رَسُولِهِ مُحَمَّدِ ذِي الْخَلْقِ الْعَظِيمِ وَعَلَى آلِهِ وَاصْحَابِهِ الْمُبَشِّرِينَ بِالْدُخْوَالِ جَنَّاتِ النَّعِيمِ □

□

و بعد

Malum olsun ki, mebna-ı ilm-i şerâyi' ve ahkâm ve esâs-ı kavâid-i akâyid-i İslam şol tevhid ve sıfattır ki, ilm-i kelâm ismiyle mevsûm olup mesâil-i tarîki hakka hidayete misâl-i nücüm olmuştur. Ve onun tahkikinde ulemâ-i a'lam ve fudalâ-i kirâm necibe-i te'lifât ve tasnifat etmekle şanına ihtimam etmişlerdir. Ve hıfza tehzib için niceleri meslek-i nazma sülûk eylemişlerdir. Lakin nazm ve mânâ cihetinden ve ekser mesâ'il ilm-i tevhidi havi olmak haysiyetinden fazıl [2<sup>a</sup>] Hızır Bey'in nazm eylediği Kasîde-i Nuniyye bir metn-i latîf ve kitâb-ı münîf olduğu müttefekun aleyh olmakla lisân-ı Türkî ile şerh edip ve nef'ini âme-i muvahhidîne ta'mîm murâd eyleyip mütevekkilen ala'l-lâhu te'âlâ ve müteyemminen bi zikrihi'l-kerîm işbu bin yüz kırk beş senesinin şehr-i muharremü'l-haramının onuncu günü bede' olundu. وَاللَّهُ الْمَوْفَّقُ  
لَأَمَالٍ وَعَلَيْهِ التَّوَكَّلُ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ

قال

الفاضل الناظم بعد اليمين بالتسمية

□

(1) الحمد لله على الوصف والشأن

Ya'ni hamd ve senâ ol vâsif ve şânî âlî ve eşref olan Cenabı Hakk'a mahsûstur.

## منزه الحكم عن آثار بطلان

Öyle Cenabı Hak Celle ve Alâ ki O'nun hükm-i kavlısi ve hükm-i fi'lısi âsâr-ı butlândan münezzezh ve müberrâdır.

## (2) مِنْهُ الصَّلَاةُ عَلَى مُبْدِي شَرَايِعِنَا

Ol Cenabı Hakk'tan salât râyetlerimizi izhâr edici üzerine olsun. Şerâyi'in cem' sigası üzere îrâd olunması taksîm-i ehad ile'l-ehad kabîlinden olmak zâhirdir.

## نَبِيَّنَا الْمُصْطَفَى مِنْ نَسْلِ عَدْنَانَ

Ol mazhar-ı şeri'at bizim nebîmiz olan Hazreti Mustafâ [2<sup>b</sup>] Aleyhi mine's-salavât ekmelihâdır ki Adnan neslindedir. Adnan Hazreti Resûli Ekrem'in ecdâdından yirmi birinci ceddidir. Nitekim Resûli Ekrem ecdâdını ta'dâd eylediklerinde bu vecihle ta'dâd eylediler. Muhammed bin Abdullah Bin Abdülmuttalib bin Haşim bin Abdümenaf bin Kusay bin Kilâb bin Mürre bin Ka'b bin Lüeyy bin Galip bin Fihri bin Mâlik bin Nadr bin Kinâne bin Hüzeyme bin Müdrike bin İlyas bin Mudar bin Nizar bin Mead bin Adnân. İmdi Adnân'a müntehî eylediklerinde buyurdular ki nesebin Adnân'ın mâ fevkinde kizb ederler Adnân'ın mâ fevkinde tecâvüz olunmamak lazımdır.

## (3) وَالْآلِ وَالصَّحْبِ ثُمَّ التَّابِعِينَ لَهُمْ

Ve dahi salât Mustafâ'nın âline ya'ni ehl ve ıyâline ve ittibâ'ına ve ashâbına ve onlara tâbi olan mü'minin üzerine olsun.

## مَا جَاءَتِ السُّحْبِ لِلْمَرْعَى بِبِهْتَانٍ

Madem ki sehâblar mer'îye ya'ni nebât bittiği yere inzâl-i matar ile sehâ ve cömertlik edip müte'âkıbeten emtâr matar eyledikçe salât ve selâm mezkûrîn üzerine olsun.

#### (4) هَذِي عَقَايِدِ عَبْدٍ مُذْنِبٍ جَانٍ

[3<sup>a</sup>] Ya‘ni bu kitapta zikr olunan mesâil abd-i müznib ve cinâyet edici kimsenin mu‘tekidâtıdır. Hazm-ı nefis için musannif kendinden abd-i müznib ve cânî ile ta‘bîr eyledi.

#### يُوصَى بِهَا كُلُّ مَوْصُوفٍ بِإِيمَانٍ

Bu akâyid ile her ehl-i îmâna vasiyyet eder. Zîrâ bu akâyid, akâyid-i ehl-i sünnet ve’l-cemâ‘attır.

#### (5) أَغْذَاهَا دُخْرَ يَوْمٍ لَارْتِيَابٍ بِهِ

Bu akâyidi şol gün için zahîre edip iddihâr ederim ki ol günün olacağında şek ve şüphe yoktur. Ya‘ni bu akâyid ile yevm-i kıyâmetin ehvâl ve şedâyidin necât ve halâs ricâ ederim.

#### مُسْتَوْدِعًا عِنْدَ ذِي عَدْلٍ وَ إِحْسَانٍ

Adl ve insâf ve tab-ı müstakîm sahibi olan kimselerin indinde bu akâyidi vedî‘a ve emânet eylediğim halde.

#### (6) إِلَهِنَا وَاجِبٌ لَوْلَاهُ مَا أَنْقَطَعَتْ

Ya‘ni bizim ilah ve ma‘budumuz vâcibü’l-vücûd olup vücûdı muktezâ-yı zâtîdir. Vücûd-ı mümkinât gibi gayrıdan müstefâd değildir. İmdi Hakk Te‘âlâ ezelen ve ebeden mevcut olup vücûdunun evveli ve âhiri yoktur. Ve vücûdunun zât-ı mukaddesinden [3<sup>b</sup>] infikâkı mümteni‘dir. Mümkinâtın cümlesi vücûdunda O’na muhtâç olup ol bir şey’e muhtâç değildir. Zîrâ eğer Hakk Celle ve Alâ vâcibü’l-vücûd olmayıp mümkünü’l-vücûd olsa, vücûdunda gayrıya muhtâç olmak lazım gelir. Zîrâ imkândan murâd, vücûd-ı muktezâ-yı zât olmamaktır. İmdi imkân bir şey’in

vücûdunda illete ihtiyacının illetidir. Nitekim hukemâ ve ba‘zı mütekellimîn buna zâhiblerdir. Pes Hakk Te‘âlâ sâ‘ir mümkinât gibi vücûdunda gayra muhtaç olmak muhaldir. Zia silsile-i mümkinât munkatı‘ olmayıp teselsül lazım gelir. Nitekim musannif bu kavliyle bu ma‘nâya işaret eder.

### آحَادُ سِلْسِلَةٍ حَفَّتْ بِإِمْكَانٍ

Ya‘ni ehadu silsile-i mümkinât li eceli‘l-imbân gayra muhtaç olup ve vâcibü‘l-vücûda müntehî olmazsa teselsül lazım gelir idi yahud devr lazım gelir idi. Devr ve teselsül muhâl olduğu mahallinde mezkûrdur. Eğer su‘âl olunursa ki devr dahi muhtemel iken musannif niçin zikr eylemedi? Cevab budur ki, Seyyid Şerif Hâşiye-i Şerh-i Metâli‘de beyân eyledi ki: [4<sup>a</sup>] Devr-i teselsülü müstelzimidir. Pes لازمın zikriyle iktifâ eyledi yâhud ehadü mütenâsibinin zikriyle iktifâ eyledi.

### 7) كَذَى الْحَوَائِثُ وَالْأَكْوَانُ شَاهِدَةٌ عَلَى وُجُودِ قَدِيمٍ صَانِعِ بَانَ

Ya‘ni nitekim mümkinât mevcûda hukemâ ve ba‘zı mütekellimîn katında li ecli‘l-imbân illete muhtâç olup ve vücudları ve vücud mebde-i delâlet eylediği gibi. Kezâlik havâdis-i mevcûde ya‘ni mesbûk bi‘l-adem olan havâdis li ecli‘l-hudûs illete muhtâç olup ve devr ve teselsül muhâl olmakla kadîm sâni‘ bânînin vücûduna delâlet eder. Pes o sâni‘-i kadîm mesbûk bi‘l-adem olmamakla silsile-i havâdis O‘na müntehî olur. Lâkin silsile-i mümkinât li ecli‘l-imbân illete muhtâç olup mümkün kadîm ile teselsül munkatı‘ olmamakla ol kadîm-i sâni‘in vâcibü‘l-vücûd olması sâbit olur. Nitekim mâ sebakta işaret olundu.

### 8) خَلَقُ الْخَالِقِ خُلُوءًا عَنِ مُخَالَفَةٍ إِذْ لَا تَوَارِدُ يَنْفِي الْقَوْلِ بِالثَّانِي

Vaktâ ki musannif isbât-ı vâcibü‘l-vücûddan fâriğ oldu. İsbât-ı vahdâniyyete vâcibi Te‘âlâ‘ya şürû‘ eyledi ya‘ni eğer hâlık-ı külli şey’in olan [4<sup>b</sup>] ve her şeyde fâ‘il-i müstakil olan ilahî müte‘addid olsa mesela iki olsa onlar icâd-ı âlemde ittifâk itmek mümkün olmaz. Zîrâ bir şey’ bi tariki‘l-ictimâ‘ icâd iderler ise her biri fâ‘il-i müstakil olmaz. Ve eğer birisi icâd edip birisi mücerred kâd edip icâd etmez ise her birisi hâlık külli şey olmamış olur. Ve eğer her biri icâd etmek murâd ederse âhire muhalefet edip

îcâd ettirmemek lazım gelir. Zîrâ bunların her birisi her şey de fâ'îl-i müstakîl olmakla şey'in vâhidde ictimâ'larından illeteyn-i müstakileteynin ma'lûl-i vâhid üzerine tevârüdü lazım gelir. Bu ise muhaldır. Nitekim mahallinde beyân olunmuştur. Pes bu takdîr üzere bunların ef'âl ve îcâdda temânî' ve tehâlûflerinden halâyık-ı halk olunmamak lazım gelir. Bu dahi bâtıldır. Zîrâ biz müşâhede etmekteyiz ki halâyık muhalefet ve mümâna'attan hâlî olduğu halde halk olunmaktadır. İmdi sâbit oldu ki her şey de fâ'îl-i müstakîl olan ilâh-ı vâhiddir müte'addid değildir.

### (9) وَدَاتُهُ لَيْسَ مَثَلِ الْمُمَكِّنَاتِ فِيمَا حَكَمَ الْوُجُوبِ مَعَ الْإِمْكَانِ سَيَّانِ

Ya'ni Hakk Te'âlâ'nın zât-ı mahsûsası mümkinâtın zâtlarına [5<sup>a</sup>] bi'l-hakîka muhalif olup mümkinâtın misli değildir. Nitekim ba'zılar za'm eylediler ki zât-ı vâcibü'l-vücûd ve mümkinât hakikat-i vâhîde tahtında mûnderic olup mümkinâtın imtiyâzı evsâf-ı mahsûsa iledir demişler. Musannif onları red edip hükm-i vücûb ve hükm-i imkân müsâvî olmayıp belki vücûb ile muttasıf olan zât-ı imkân ile muttasıf olan zâta bi'l-hakîka muhalif olmak lazımdır, diye hükm eyledi.

### (10) نَفَى غِنَاهُ عَنِ الْأَعْيَارِ كَثْرَتَهُ لِحَاجَةِ الْكُلِّ فِيمَا فِيهِ جُزْآنِ

Ya'ni Hakk Te'âlâ ağıyârdan ganî olup gayra muhtâç olmadığı kesret-i zâtiye ve eczâ sahibi olmasını nefy eyledi. Zirâ eczâsı olsa kül olup eczâyâ muhtâç olmak lazım gelir. Gınâ-i zâtîsi ise ihtiyâca münâfîdir.

### (11) وَلَيْسَ كُلاًّ وَلَا جُزْءًا وَلَا عَرَضًا وَلَا مَحَلًّا لِأَعْرَاضٍ وَ أَكْوَانِ

Ve Hakk Te'âlâ cezâdan mürekkeb değildir. Ve bir şeyden cüz değildir. Ve arz olup gayrıyla kâ'im değildir. Ve a'râz ve ekvâna mahal değildir. Ammâ kül olmadığı mâ sebakta ma'lûm oldu ki eğer kül olsa eczâyâ ihtiyâç lazım gelir. Hakk Te'âlâ ihtiyâctan münezzehtir. Ammâ bir şeyden cüz' olmadığı zirâ onun külli, ya cismânîdir ya da cismanidir ya'ni arzıdır. Bu iki takdîr üzere mütehayyiz olur. Hakk Te'âlâ ise tahayyüz [5<sup>b</sup>] ve mekândan münezzehtir. Ammâ arz olmadığı zirâ arz-ı mahalle

muhtâçtır. İhtiyâç ise vücûba münâfidir. Ammâ a'râz ve ekvâna mahal olmadığı zirâ havâdise mahal olmak lâzım gelir. **تعلى عن ذلك علواً كبيراً**

(12) **وَلَا تَقُلْ جَوْهراً أَياً عنيت بهِ وَنَزَّهَ الأِسْمِ عَنِ إِيهَامِ نُقْصَانِ**

Ya'ni Hakk Te'âlâ'ya cevher lafzı itlâk eyleme. Zirâ cevher lafzını mevcûd kâ'im bi nefsihî ma'nâsına isti'mâl olunduğu gibi mütehayyız bizzât ma'nâsına dahi isti'mâl olunur. Eğer itlâk olursa mütehayyız ma'nâsını iyhâm eder. Hakk Te'âlâ ise tahayyüzden münezzehtir. İmdi Hakk Te'âlâ'nın ismini noksan iyhâm eder şeyden tenzîh lâzımdır.

(13) **بِكُلِّ شَيْئٍ مُحِيطٌ لَا إِتِّحَادَ لَهُ وَلَا حُلُولَ لَدَى أَصْحَابِ عِرْفَانِ**

Ya'ni Hakk Te'âlâ her şey'i ilm cihetinden muhît olup ve bir şeyle müttehid ve bir şey'e hulûlden münezzehtir. Ashâb-ı irfân ve ehl-i îmân katında zirâ bir şeyle müttehid olsa hâl-i ittihâdda [6<sup>a</sup>] ikisi de bâkî ise ittihâd yoktur. Eğer ikisi bâkî kalmaz ise ittihaddan hâsıl olan onlara mugâyir bir şey'-i sâlis olur. Eğer birisi bâkî kalıp âhir mün'adim olursa ittihad muhâl olur. Zîrâ mevcud ma'dûm ile müttehid olmaz. Ammâ Hakk Te'âlâ'nın gayrıya hulûl etmemesi zîrâ gayrıya hulûl eylese gayrıya muhtaç olmak lazım gelir. Hakk Te'âlâ ise vâcibü'l-vücûd olmağla gayrıya muhtaç olmak muhaldir.

(14) **وَلَا إِتِّصَالَ بِأَحْيَازٍ وَأَوْقَاتٍ وَلَا اتِّصَافَ بِأَشْكَالٍ وَأَلْوَانٍ**

Ya'ni Hakk Te'âlâ'nın emkinden bir mekâna ve cihâtdan bir cihete ve evkâttan bir vakte ittisâli yoktur. Ve eşkâlden bir şekl ile ve elvândan bir levn ile ittisâfi yoktur. Zirâ eğer bir mekânda mütehayyız olsa ol mahalde iki ân ya mütekerrir olur ya olmaz. Bu takdir üzere de Hakk Te'âlâ mahall-i havâdis olmak lazım gelir. **تعلى عن ذلك** Ve dahi eğer bir mekânda mütehayyız olsa eğer ezelde mütehayyız olursa ol hayyiz kadîm olmak lazım gelir. Hudûs-ı âlem ise delîl-i kat'î ile sâbitdir. Eğer ezelde mütehayyız olmayıp hayyiz hâdis olduktan sonra mütehayyız olursa mahall-i havâdis [6<sup>b</sup>] olmak lazım gelir. Zirâ ol hayyiz de olmak havâdisten bir hâdisdir. Amâ Hakk Te'âlâ'nın

evkâta muttasıl olmaması zirâ vakt şol müteceddiden ibârettir ki onunla müteceddid âhir takdîr olunur. Pes Hakk Te‘âlâ kadîm olup müteceddid olmamakla hakkında vakt-i mutasavver değildir. Ammâ Hakk Te‘âlâ’nın eşkâl ve elvân ile muttasıf olmaması zirâ eşkâl ve elvân ecsâm ve mekâdîr havâssından olup Hakk Te‘âlâ ise ecsâm ve mekâdîrden münezzehtir.

( 15 ) حَيِّ سَمِيعٍ بَصِيرٍ عَالِمٍ شَاءِ      دُو قُدْرَةٍ وَ كَلَامٍ غَيْرِ الْخَانِ

Ya‘ni Hakk Te‘âlâ hayat ve sem‘ ve basar ve ilm ve meşîyyet ve kudret ve lafz ve savt makûlesi olmayan kelâm-ı nefsi ile muttasıftır. Nitekim Kur‘ân-ı Kerîm’de bu sıfât ile ittisâfi mezkûrdur. Ve dahi hafâ yoktur ki bu sıfât ile muttasıf olan olmayandan ekmeldir. Eğer Hakk Te‘âlâ bu sıfât ile muttasıf olmasa insan, belki sâ’ir hayvan, Hakk Te‘âlâ’dan ekmel olmak lazım gelir. Bu ise muhaldir.

( 16 ) وَكَثْرَةُ الْقُدَمَاءِ غَيْرُ لَازِمَةٍ      إِذْ لَمْ يَكُنْ غَيْرَهَا فِي عَيْنِ يَقْظَانِ

Ya‘ni zikr olunan sıfât-ı kadîmenin isbâtından ta‘addüd kudemâ-i lâzım gelmez. Zîrâ zât-ı [7<sup>a</sup>] Hak sıfâtının aynı olmadığı gibi gayr dahi değildir. Belki ol sıfât, Hakk Te‘âlâ’nın zâtıyla kâ’imdir. Zevât-ı müstakile-i mütegâyire değildir. Nitekim ayn-ı yakzân sahibi üzerine hafî değildir.

( 17 ) نَفْيُ التَّسَلُّلِ جَمْعًا أَوْ مُعَاقَبَةٌ      أَفَادَ قُدْرَةَ ذِي صُنْعٍ وَ اتِّقَانِ

Ya‘ni umûr-ı müctei‘ada ve umûr-ı müte‘âkıbede teselsül müntefî olup câ’iz olmadığı sun‘ ve ittikân sâhibi olan Hakk Te‘âlâ’nın kudreti üzerine delâlet eyledi. Zirâ eğer Hakk Te‘âlâ kâdir ve muhtâr olup ve bildiği vakitte havâdisi icâd etmek sâbit olmasa belki mûcib-i bi’z-zât olsa kıdem-i havâdis lazım gelir yâhud illete tâmmesinden ma‘lûlün tahallüfü lazım gelir. Bunlar muhâl olmağla hukemâ Hakk Te‘âlâ’nın mûcib-i bi’z-zât olduğına zâhib olduklarından nâşî harekât-ı sermediye-i gayrı mütenâhiye-i felekiyye isbât edip ve ol harekâtın cüz’iyyât hâdisesi havâdisin hudûsuna şart olup mu‘iddâtı gayrı mütenâhiye de alâ vechi’t-te‘âkib teselsüli tecvîz edip kıdem-i hâdis lâzım gelmemesini bu vech ile beyân eylemişlerdir. İmdi musannif



[7<sup>b</sup>] teselsülün aslâ câ'iz olmamasıyla Hakk Te'âlâ'nın kâdir ve muhtâr olup mûcib-i bizzat olmadığına istidlâl eyledi. Lâkin bi tarîkü'l-ictimâ' teselsülün câ'iz olmadığı istitrâden zikr olunmuşdur zirâ istidlâlin ona tevkifi yoktur.

(18) كَمَا اسْتَدَلَّ عَلَى عِلْمِ الْمُؤَثَّرِ مِنْ  
اتَّقَانَ أَفْعَالِهِ أَرْبَابُ إِيْقَانِ

Ya'ni nitekim erbâb-ı îkân olan mütekellimîn Hakk Te'âlânın sun'-ı bedî' ve tertîb-i acîb üzere olan ef'âl-i mütekannine ve mahkemesiyle cemî' mevcûdât-ı mümkünine de mü'essir olan Hakk Te'âlâ'nın ilmi üzere istidlâl eylediler.

(19) عِلْمُهُ بِالزَّمَانِيَّاتِ قَاطِبَةً  
لَا يُقْضَى فِيهِ تَوْقِيْتًا بِأَزْمَانِ

Ya'ni Hakk Te'âlâ'nın cüz'iyât-ı zamâniyyeyi âlim olması ilminde ezmân ile tevkît iktizâ etmez. Belki ol zamâniyâtı şol ilm ile bilir ki ol ilmin taht-ı ezminede duhûlden müte'âlîdir. Zirâ Hakk Te'âlâ zaten ve sıfaten zamandan münezzehtir. Pes bu misilli ilm zamâniyâtın tegayyüri ile mütegayyir olmaz. Belki külliyyâta olan ilmi gibi tegayyürden berîdir.

(20) وَلَيْسَ يَخْرُجُ شَيْءٌ مِنْ إِرَادَتِهِ  
لَكِنَّهُ لَا يَرْضَى بِكُفْرَانِ

Ya'ni mümkünât mevcûdeden her şeyi ki [8<sup>a</sup>] vücûda gelmiştir. Hakk Te'âlâ'nın irâdetiyle olup bi mevcut Hakk Te'âlâ'nın irâdetinden hâriç değildir. Lâkin küfr ve isyâna asla rızâsı yoktur. İrâde ile rızânın beyninde fark vardır, ikisi bir değildir. Belki rızâ irâdeden ehaştır. Zîrâ rızâdan murâd, terk-i i'tirâz ile olan irâdedir. Pes küfre râzı olmamasından murâd etmemek lâzım gelmez.

لَيْسَ الْإِرَادَةُ أَمْرًا وَ إِبْتِغَاءً بَلْ  
وَصَفٌ يُخَصِّصُ مَقْدُورًا بِرُجْحَانِ

(21)

Ya'ni irâde emr ve teklîf değildir. Belki bir vasfır ki kudretin iki makdûre nesebi müsâvî iken ol makdûrun birini rüchân ile tahsîs ider. İmdi Hakk Te'âlâ küfrü murâd etmekle küfr ile emr ve teklîf etmek lâzım gelmez. Ta ki küfrü irtikâb eden

kimse emr ve teklife imtisâli sebebiyle mutî‘ olmak lazım gele. Mu‘tezile irâde ile emr ve teklifi fark etmeyip ikisini şey’in vâhid zan edip Hakk Te‘âlâ küfrü murâd eylemez, diye da‘vâ eylediler ve illâ kâfir mutî‘ olmak lazım gelir, diye za‘m eylediler. Musannif onların za‘mını bu beyt ile iptâl eyledi.

[8<sup>b</sup>]

(22) يَجُوزُ تَرْجِيحُ مَا يُنْفَى تَرْجِيحُهُ كَفَى إِنَانَيْنِ مِنْ مَاءٍ لِعَطْشَانِ

Ya‘ni rüchânî olmayan kişi irâde ile tercîh olur. Nitekim mâ-i vâhiddin iki inâ memlû olsa ataşâna arz olundukta ikisinin birini mücerred irâdetiyle ihtiyâr eder. İhtiyâr eylediği inâda bir menfa‘at hâssaten i‘tikâd eylemeksiz bu kelâmdan maksûd, irâde makdûrâtı rüchân ile ve evkâtında vukû‘ ile tahsîs eder. Bir sıfat olduğunu tesbittir. Ba‘zıları za‘m eylediler ki, irâde menfa‘ati ilmden ibâret ola, yâhud menfa‘ati ilme tâbi olan meylden ibâret ola. Vâhid mütesâvîni âhir üzere tercîh mümkün olmaz. Mâdemki menfa‘at ma‘lûm olmaya, musannifin kelâmında onun reddine dahi işaret vardır.

(23) تَكْوِينُهُ أَزَلِيٌّ لَا زَمَانَ لَهُ لَكِنْ مَكُونُهُ فِي الْوَقْتِ وَالْآنِ

Ya‘ni Hakk Te‘âlâ’nın tekvînî, sıfat-ı ezeliyyesidir. Taht-ı zamânda dâhil değildir. Lâkin mükevvin ya‘ni tekvîn ile îcâd olunan şey’ taht-ı zamânda yâhud taht onda vâki‘dir. İmdi tekvîn, mütegayyir olmayıp mükevvin mütegayyir olur. Şeyh Ebu Mansûr el-Mâturîdî mezhebinde tekvîn sıfat-ı hakîkiye-i [9<sup>a</sup>] ezeliyyedir. Eş‘arî mezhebinde izâfât kabîlinden olup hâriçte tahkîki yoktur. Ve tekvîn, ezelde “kün” kelimesiyle tekellümden ibaretti, dediler. Nitekim Kur’an’da vârid oldu ki: ( **إِنَّمَا أَمْرُهُ** )<sup>245</sup> ( إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ )<sup>245</sup>

(24) كَلَامُنَا صِفَةٌ نَفْسِيَّةٌ فَبِهَا نَمْتَازُ عَنْ أَحْرَسٍ أَوْ عَجْمٍ حَيَوَانِ

Ya‘ni hakîkatte bizim kelâmımız sıfat-ı nefsiyyedi. Lafz-ı mesmû‘a kelâm dedikleri mecâzdır. Tesmiyetü’d-dâl bi ismi’l-medlûl kabîlindendir. Ve biz ol sıfat-ı

<sup>245</sup> “Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen oluverir.” Yâsîn 36/83.

nefsiyye olan kelâm ki nutk-ı bâtındır. Onunla âhir südden ve hayvân-ı gayrı nâtıktan mümtâz oluruz. Yoksa kelâm lafzı ile mümtâz olmaz. Zîrâ kelâm lafzı fi'l-cümle onlardan dahi sâdır olur yahut murâd musannif budur ki, bizim kelâmımız lafziyye ve hissiyye olduğu gibi sıfat-ı nefsiyye dahi olur. Ve ol sıfat-ı nefsiyye ile âhir südden ve hayvân-ı gayrı nâtıktan mütâz oluruz.

(25) فَلَيْسَ عِلْمًا بِشَيْئٍ أَوْ إِرَادَتَهُ لِفَرْقِهَا بِأَفْتِرَاقٍ عِنْدَ وَجْدَانٍ

Ya'ni bizim kelâmımız ilm ve irâde değildir. Belki ilm ve irâdetin gayrıdır. Zîrâ bir kimse vicdânına mürâca'at eyledikte kelâm-ı [9<sup>b</sup>] nefsi ve ilm ve irâde beyinlerinde fark bulur. Ammâ kelâm-ı nefsî, irâde sıfatının gayrı olması. Zîrâ ilm âlim ve ma'lûm beyinde bir nisbet ve izâfetedir. Yâhut bir sıfattır ki, nisbet ve izâfet sahibidir. Kelâm ise nisbet değildir ve nisbet sahibi olan sıfat değildir. Lâkin ilm suret-i zihniyye ile tefsîr olunduğuna göre, kelâm-ı nefsî ile ilm müttehittir beyinlerinde tegâyür yoktur. İmdi kelâm-ı nefsî, ilm midir? yoksa emr-i âhir midir? diye nizâ' nizâ' lafzıdır mahall-i nizâ'ı tahrîr etmekten nâşîdir.

(26) لَا يَفْتَضِي خَلْقَ نَفْسِيَّ وَ كَثْرَتَهُ خَلْقُ اللُّغَاتِ كَانِجِيلٍ وَ فُرْقَانٍ

Ya'ni elfâz ve lugatın mahlûk olması İncil ve Furkân'da olan elfâz ve lugat gibi. Kelâm-ı nefsînin mahluk olmasını ve kesretini iktizâ eylemez. Zîrâ bir kâtib eline kalem alıp kendi zihninde olan ehâdîs ile elvâh ve sahife kitâbet eder ve bir kelime ile tekellüm eylemez idi. Sâbit oldu ki, onun nefsinde bir kelâm vardır. Ve ol kelâm, kelâm-ı lafzîyi müstelzim değildir. Mu'tezile za'm eyledikleri gibi.

(27) الشَّرُّغُ لَيْسَ بِفَرْعٍ لِلْكَلامِ لِمَا يَكْفِي لِإثْبَاتِ إِعْجَازِ قُرْآنٍ

[10<sup>a</sup>] Ya'ni şer'-i şerîfin sübûtu kelâm-ı nefsînin sübûtuna mevkûf olup ve onun sübûtunun fer'i değildir. Zîrâ şer'-i isbâtta ebher-i mu'cizât olan i'câz, nazm-ı Kur'ân kifâyet eder. İmdi kelâm-ı nefsînin şer' ile isbâtı devri müstelzim olmaz.

(28) وَرُؤْيَاهُ اللهُ بِالْأَبْصَارِ وَاقِعَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنْ لَا لِعُمِّيَانٍ

Ya'ni Hakk Te'âlâ bilâ cihet velâ keyf rü'yete basariyye ile cennette mü'minlerin rü'yeti sâbittir. Lâkin ashâb-ı basâ'ir olmayan umyân ki kâfirlerdir. Rü'yetu'llâh onlar için sâbit değildir. Ve rü'yetullâhın mü'minîn için sübûtuna ve küffâr için sâbit olmamasına, âyât-ı Kur'ân'ıye ve ehâdis-i nebeviyye delâlet eder. Ve bu mes'ele de ehl-i sünnete muhalefet eden Mu'tezile'dir. Onların îrâd eylediği edilleden cevaplar mufassalât-ı kütüb-i kelâmiyye de mezkûrdur.

(29) يُرَى الْهُويَّةُ لَا مِنْ جَوْهَرِيَّتِهِ  
أَوْ كَوْنِهِ عَرَضاً أَوْ سَبْقِ فَقْدَانِ

Yani zât-ı mahsûsaya rü'yet ta'alluk eder. Lâkin illet-i rü'yet ol zâtın cevher yâhud araz olması yahud hâdis olup vücûdunun üzerine fikdân ve adem-i sebk etmesi değildir. Belki illeti rü'yete ol zâtın [10<sup>b</sup>] mevcûd ve müte'ayyin olmasıdır. İmdi Hakk Te'âlâ mevcud ve müte'ayyin olmakla rü'yeti sahîh olur.

(30) حَقِيقَةُ الْحَقِّ نَمُ تُعْقَلُ بِعَالَمِنَا  
لَكِنْ تَرَدُّ دُهُمٌ فِي دَارِ رِضْوَانِ

Ya'ni Hakk Te'âlâ'nın künh-i hakîkati dünyada ma'lûm olmaz. Lakin dâr-ı âhirette rü'yet vâki' olduktan sonra ma'lûm olduğunda ulemânın tereddüd ve şekki vardır. Zirâ delîl-i sem'îden gayrı ona bir tarîk yoktur. Pes delîl-i sem'î bulunmakla tevakkuf ve tereddüd olunup cezm olunmamak lazımdır.

(31) اللَّهُ خَالِقُ أَفْعَالِ الْعِبَادِ وَ مَا  
يُظَنُّ تَوَلِيدُهُ مِنْ فِعْلِ إِنْسَانِ

Ya'ni Hakk Te'âlâ ef'âl-i ibâdın hâlıkıdır, dahi insanın fi'linden tevlîdi zannolunan fi'lin hâlıkıdır. Ya'ni ef'âl-i ibâd gerekse bi tarîkü'l-mübâşerete gerekse bir fi'lin tevassutu ile olsun Hakk Te'âlâ'dan ibtidâ sâdır olup ve Hakk Te'âlâ'nın mahlûku olup ibâdın mahlûku değildir. Tevlîden murâd, bir fi'l fâ'ilden bir fi'l-i âhiri îcâb etmesidir. Harekete yed-i harekete miftâhı icâb eylediği gibi ve mukaddemât delîle ilm netîceye ilmi îcâb eylediği gibi. İmdi ehl-i Hakk indinde bu ef'âlin cümlesi ibtidâ'en Hakk Te'âlâ'ya müsteniddir. Mu'tezile katında ibâda müstenid olup ve ibâdın mahlûkudur.

عَلَى الْمَجَازِ إِلَى رُسُلٍ وَ شَيْطَانٍ

(32) هَادٍ مُضِلٌّ حَقِيقِيٌّ وَإِنْ نُسِبَا

Ya'ni hakîkatte hâdî ve mufasssal Hakk Te'âlâ'dır. Eğer eğerçi hâdin mecâzen resule nisbet ve mudillü şeytana nisbet olunmuş ise de zîrâ Şeyh Ebi'l-Hasan Eş'arî katında hidâyet-i halk ihtidâ ve îmandan ibâretidir ve idlâl-i halk dalâlet ve küfrândan ibârettir. İmdi hâlîk-ı külli şey'in hakîkaten ancak Hakk Te'âlâ olmağla hâdî ve mudil Hakk Te'âlâ'nın gayrı nisbet olunmaz. İllâ mecâzen nisbet olunur. Bu takrîrden zâhir oldu ki bu mes'ele, halk ef'âl-i ibâd mes'elesinde dâhil olup ve ondan sonra zikir olunması li eclî'l ihtimâm tahsîs ba'de't-ta'mîm kabîldir.

نَقُولُ بِالْعَقْلِ أَيْضًا قَدْ يُنَالَانِ

(33) الْحُسْنُ وَالْفُجْحُ شَرْعِيَّانِ لَكِنَّا

Ya'ni şey'in hüsn ve kubhı şer'le sâbit olur. Lâkin kâh olur ki bunlara nâ'il olunup akıl dahi bunları idrâk eder. Ve hüsn ve kubh üç ma'nâya itlâk olunur: **Ma'nâ-yı evvel:** Hüsn ol şey'dir ki onunla mevsûf olan şey' dünyâda memdûh ve âhirette müsâb ola. Ve kubh ol [11<sup>b</sup>] şeydir ki onunla mevsûf olan şey' dünyâda mezmûm ve âhirette mu'âkib ola. **Ma'nâ-yı sâni:** Hüsn garaza mülâyim olmak ve kubh garaza münâfir olmaktır. **Ma'nâ-yı sâlis:** Hüsn sıfat-ı kemâl kubh sıfat-ı noksandan ibârettir. Ma'nâ-yı sâni ve sâlisin akıl ile sâbit olduğunda nizâ' yoktur. Nizâ' ancak ma'nâ-yı sâlisin akıl ile sübûtundadır. Mu'tezile indinde akıl ile sâbit olup şer', keşf ve beyân için vârid olmuştur. Hanefiyye indinde ba'zı eşyânın hüsn ve kubhı akıl ile idrâk olunur. Evvelü'l-vâcibât olan ma'rifetullâhın vücûbı gibi ve vücûb-ı tasadduku'r-rusul aleyhisselâm gibi ve hurmet-i tekzîb-i Resûl gibi ve hurmet-i şirk gibi. Musannif mîsrâ'-ı sâni ile bu mezhebe işâret eyledi. Eşâ'ire indinde hüsn ve kubh mutlaka şer' ile sâbitdir. Ve bu mezheb üzerine vücûh ile istidlâl eylediler. Ve ol edille üzerine su'aller îrâd olundu ve cevablar dahi verildi. Mufasssalât-ı kütüb de mezkûrdur.

فَيُوصَفُونَ بِطَوَّعٍ وَ بَعْضِيَّانِ

(34) وَالْعِبَادِ اخْتِيَارًا وَ هُوَ كَسْبُهُمْ

Ya'ni ibâd ef'âlinde mecbur olmayıp belki onlar için ihtiyâr vardır. Ve ol ihtiyâr ibâdın [12<sup>a</sup>] kesbleridir. Eş'arî katında ihtiyâr abdin kudretinin ef'âl-i ihtiyâriyyesine mücerred muvâfakatı olup ve ol ef'âlde te'siri olmaksız mukârenetten ibârettir. Ba'zılar katında kudret ve irâdeti muâd cânibe sarftan ibârettir. Ve ef'âl-i

ihtiyâriyye de ihtiyarın medhali vardır. Velhâsıl abd, cemî‘ ef‘âlinde mecbur değildir. Zirâ eğer abd için asla ihtiyâr olmayıp cemî‘ ef‘âlinde mecbur olsa evâmîr ve nevâhî ile teklif sahîh olmaz idi. Ve ol ef‘âlin üzerine medh ve zem ve sevâb ve ikâb eylemez idi. Ve îmân ve küfr ve isâ‘et ve ihsân beyninde fark kalmaz idi. ve şol ef‘âl ki kasd ve ihtiyârın sebkini iktizâ eder. Sallî ve sâmi gibi kasd ve ihtiyârın sebkini iktizâ etmeyen tâl ve asûd gibi ef‘âlin beynlerinde fark kalmaz idi.

(35) لَا دَخَلَ لِلْعَقْلِ فِي حُكْمِ الْإِلَهِ وَ فِي تَجْوِيزِ تَعْلِيلِهِ فِي الْبَعْضِ قَوْلَانِ

Ya‘ni hüsn ve kubh şer‘î olup aklî olmamakla akıl için hükmullah da medhal yoktur. Lâkin ba‘zı ahkâm-ı ilâhiyye de aklın ta‘lîlini tecvîzde [12<sup>b</sup>] iki kavîl vardır: Meşhûr olan Eşâ‘ire katında ef‘âlullâh aslâ mu‘allatün bi’l-ağrâz değildir. Sûret-i ta‘lîl de olan şeyler, hükm ve mesâliha haml olunur. Ba‘zılar katında ba‘zı ahkâm-ı ilâhiyye hükm ve mesâlih ile mu‘allel olmak câ‘izdir. İcâb-ı hudûd ve kefârât ve tahrîm-i hamr vesâ‘ir müsîkirât gibi. Mu‘tezile indinde cemî‘ ef‘âlullâh mu‘aliletün bi’l-ağrâzdır. Onların edillesi ve edillelerinde verilen cevâb-ı mufassılâtta mezkûrdur.

(36) وَلَا يُكَلِّفُ عَبْدٌ فَوْقَ طَاقَتِهِ لَكِنَّهُ لَا لِعَقْلِ عَاجِزٍ عَانَ

Ya‘ni bir kimse vüs‘inde ve tâkatinde olmayan şey’ ile teklîf olunmaz. Lâkin teklif olunmamasının sübûtı âciz ve zelîl olan aklın hükmünde nâşî değildir. Mu‘tezile za‘m eylediği gibi bu makâmda tafsîl-i kelâm budur ki abdin tâkatinde olmayan şey üç mertebe üzerinedir: Mertebe-i evveli mümteni‘ lezzâttadır, ictimâ‘-ı nakîzin gibi. Ekser ulemâ onunla teklif-i muhal olmasına zâhiblerdir. Mertebe-i sâniye mümkün lezzâta olup lâkin âdeten ona kudret-i hâdis e ta‘alluk eylemişdir, halk-ı ecsâm gibi ve havât-ı tayarân gibi. Eşâ‘ire bununla teklîfi câ‘iz görüp lâkin vâki‘ [13<sup>a</sup>] olmamasına zâhib olmuşlardır. Ve Hakk Te‘âlâ’nın

( لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا )<sup>246</sup> kavî-i şerîfiyle istidlâl eylemişlerdir.

Mu‘tezile câ‘iz görmeyip belki aklen kabîh olmasına zâhiblerdir. Musannif mısırâ‘-ı sâni ile onun reddine işâret eyledi. Mertebe-i sâlîse mümkün lezzâta olup ve kudret-i hâdis âdeten ona ta‘alluk edip lâkin Hakk Te‘âlâ’nın ilm ve irâdeti onun vâki‘

<sup>246</sup> “Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz.” el-Bakara 2/286.

olmamasına ta'alluk eylemiştir, Ebî Leheb'in îmânı gibi. Bununla teklîf câ'izdir belki vâki'dir. Zîrâ Ebî Leheb ve onun emsâli kimseler îmânla teklîf olundu.

(37) لَوْ كَانَ أَصْلَحَ فَرَضًا مَا ابْتَلَى أَحَدًا بِالْكَفْرِ وَالْفَقْرِ وَالْبُلُوَى وَ أَحْزَانٍ

Ya'ni ekser Hakk Te'âlâ'nın üzerine ibâda aslah olan şey'e riâyet vâcib olsaydı bir kimseyi küfre veya fakra veya belevî ve ahzâna mübtelâ etmez idi. Zîrâ bunlardan birisi ibâda aslah değildir. Mu'tezile-i Basra aslahı, umûr-ı dîniyye tahsîs edip ve dinde ibâda enfa' oluna ri'âyet Hakk Te'âlâ'ya vâcibtir, diye za'm eylemiştir. Mu'tezile-i Bağdat, umûr-ı dünyeviyye de dahi aslaha riâyetin vâcib olmasına zâhiblerdir. [13<sup>b</sup>] Lâkin aslah ile murâdları hikmet ve tedbîr evfak olandır.

(38) الرِّزْقُ مَا سِيقَ لِلْحَيَوَانِ يَأْكُلُهُ مُحَرَّمًا أَوْ مُبَاحًا فَهُوَ قِسْمَانِ

Ya'ni rızık, hayat sahibine sevk olunup onunla tegaddî eylediği şeydir, gerek helal olsun ve gerek haram olsun. İmdi rızık, bu iki kısma münkasımdır. Ba'zılar katında rızık, kişinin ekl ve şürb eylediği nesneye mahsus olmayıp belki mutlak onunla intifâ' eylediği şey'e şâmilidir. Mu'tezile katında rızık ancak helâle ıtlâk olunur. Musannif muharremen ev mübâhen kavliyle onun reddine işaret eyledi.

(39) وَلَا يُقَدَّمُ حَيَوَانٌ عَلَى أَجَلٍ وَإِنْ تَقَطَّعَ فِي أَنْيَابِ غِيَلَانٍ

Ya'ni bir hayvanın mevte eceli üzerine takdîm olunup ecelden mukaddem mevte mülâkî olmaz. Egerçi gavllerin az ve dişlerinde pâre pâre dahi olsa. Mu'tezile zâhib oldular ki maktûl olan kimse eğer katl olunmuş olsa eceli olan vakte varınca mu'ammer olur. Musannif onları red eyledi. Ecilden murâd, şol vaktır ki her kimsenin ol vakitte hayâtı bâtıl olup mevte mülâkî olmasına [14<sup>a</sup>] Hakk Te'âlâ'nın ilm-i ezelfisi ta'alluk eylemiştir. Ebu'l-Huzeyl katında maktûl eğer katl olunmasa dahi ol vakitte elbette mevte mülâkî olur idi. Mezheb-i sahîh budur ki maktûl eceliyle vefât etmiştir. Eceli üzerine mukaddem ve muahhir değildir. Ve eğer katl olunmasa eceli ol vakit midir? yoksa dahi sonra mıdır? ma'lûm değildir. İmdi ma'lûm oldu ki ekser-i Mu'tezile katında ecel ikidir. Ehl-i sünnet katında vâhiddir. Ammâ ba'zı ehâdis-i şerîfe

de hayr ve hasene ömrü ziyâde eder, diye vârid olduğu levh-i mahfûz da yazıldığından ziyâde olur demektir. Zîrâ levh-i mahfûz da yazılan mahv ve isbât kabul eder ve اللَّهُ أَعْلَمُ

(40) كُلُّ الْعَاصِرِ وَالْأَفْلَاقِ حَدِيثُهُ وَجُزْئُهَا جَوْهَرٌ فَرْدٌ بِيْرَهَانٍ

Ya'ni anâsırın ve eflâkın her biri hâdis olup vücûdları üzerine adem-i sebketmiştir. Onlardan birisi kadîm değildir. Ve onlar cevher-i ferdden ya'ni eczâ-yı lâ yetecezzâdan mürekkebdir. Kadim-i müstelzim olan heyûlî ve sûretten mürekkebdedir.

(41) لِلْعُلُوِّ بِالسُّفْلِ رِبْطٌ لَا يَتَغَلَّبُ بِهِ إِذْ قَدْ يَدُورُ مَدَارٌ بِلِ مَضَافَانِ

Ya'ni ulviyyât ki kevâkib [14<sup>b</sup>] ve eflâktır. Onların süfliyyâta ya'ni felekü'l-kamer tahtında olan anâsır ve unsuriyyâta rabtı vardır. Lâkin ulviyyâtın süfliyyâta olan rabtı ta'lîl ve te'sîr ile değildir. Zîrâ cemî' havâdiste mü'essir ancak Hakk Te'âlâ'dır, gayrı mü'essir yoktur. İmdi, ulviyyâtın süfliyyâta olan rabtları vücûden ve ademen mücerred dâirin medâr üzerine deverânı kabîlinden olup, te'sir tarîkiyle değildir ve mücerred medâretiyle illet sâbit olmaz. Zîrâ kâh olur ki medâr dâ'ir olur, husûsan muzâfındaki her biri âhirsiz ta'akkul olunmaz. Übüvvet ve nübüvvet gibi. Zîrâ nübüvvetin sübûtu übüvmete dâ'ir olduğu gibi, kezâlik übüvvetin sübûtu nübüvmete dâ'irdir. İmdi müneccimîn mücerred medâriyete bakıp ulviyyât süfliyyâta mü'essir, diye hükmleri bir zann-ı mücerreddir. Zîrâ Hakk Te'âlâ'dan gayrı bir mü'essir olmadığı burhân-ı kat'î ile sâbittir.

(42) اللَّهُ أَرْسَلَ فِينَا بِالْهُدَى رُسُلًا مُصَدِّقِينَ بآيَاتٍ وَتَيْنِيَانِ

Vaktâ ki musannif zâtullâh ve sıfâtullâhın mübâhisinden fâriğ oldu. Pes nübüvvet ve risâlete müte'allık olan mübâhase şürû' eyledi. Ya'ni Hakk Te'âlâ bizlere hedî ve tarîk-i hakka irşâd [15<sup>a</sup>] ile şol resuller irsâl eyledi ki, onların sıdkına delâlet eder ve emr-i nübüvveti tebeyyün ve tavnîh eder. Âyât ve beyyinât ya'ni mu'cizât-ı bâhire ile onlar tasdîk olunmuşlardır. Zîrâ onların mu'cizeleri cereyân-ı âdete muhâlif



bir emr olup ve mu‘âraza dahi mümkün olmamakla da‘vâ-yı nübüvvetlerinde sâdik olduklarına delâlet eder.

(43) لِحَاجَةِ الْخُلُقِ فِي حُكْمِ الْعَقْلِ إِلَى مُتَمِّمٍ وَكَذَا فِي عِلْمِ آدِيَانِ

Ya‘ni halkın ukûlıyla idrâk edeceği ahkâmda, ukûl-i kâsıra olmakla bir mütemmime muhtâc olduklarından kezâlik ilm-i edyânda ukûl-i kâsıra olmakla onlara rusul irsâl eyledi.

(44) نُوْلَاهُ لَمْ يَنْتَظِمِ أَمْرُ الْمَعَادِ وَلَا أَمْرُ الْمَعَاشِ لِإِيْتَارٍ وَعُدْوَانِ

Ya‘ni eğer irsâl-i rusul olmasaydı âhirete müte‘allık olan emr muntazam olmayıp, belki günâgûn akâyid-i bâtila zuhûr edip âmme-i halk dalâlete düşer idi. Ve dahi dâr-ı dünyâyâ müte‘allık olan emr-i muntazam olmayıp belki ihtilâl ve fesâd vâki olup, muhtâr olan şey’i îsâr ve ihtiyâr ve udvân ve zulmi def‘ ile emr-i ma‘aşta nizâm bulunmaz idi.

(45) مُحَمَّدٌ أَفْضَلُ الرُّسُلِ الَّذِي سَمِعُوا تَصَدِيقَهُ مِنْ جَمَادَاتٍ وَذُنْبَانِ

[15<sup>b</sup>] Vaktâ ki musannif umûmen isbât-ı nübüvvetten fâriğ olduysa husûsan isbât-ı nübüvve Muhammed aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm’a ve efdaliyetini beyâna şürû‘ eyledi. Ya‘ni Hazreti Muhammed aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm cemî‘ rusûlin efdalidir. Ve cümle-i mu‘cizâtından biri budur ki, cemâdâtan ve hayvânâtan nübüvvetini tasdîk eder. Kelimât-ı nâs istimâ‘ eylediler, nitekim ahbâr ve âsârda vârid olmuştur. Husûsan Ebî Sa‘id El-Hudrî’den rivâyet olunan haberde vârid oldu ki biz-zi’b-i Resûl-i Ekrem’e işâret edip hâzâ Resûlu’llâh, diye tekellüm eyledi.

(46) وَأَمْرُهُ بَيِّنٌ فِي حَالَتَيْهِ لِمَنْ كَانَتْ لَهُ فِي إِعْتِبَارِ الْحَالِ عَيْنَانِ

Ya‘ni Hazreti Muhammed aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm’ın risâlette olan şân-ı şerîfi ehl-i basâ’ire hâl-i nübüvvette ve hâl-i nübüvvetten evvel zâhirdir. Zîrâ Hazreti Resûl aleyhi’s-salâtü Ve’s-selâm’ın bir emr-i kabîh ile evkâtan bir vakitte aslâ ittisâfi

vâki olmadı. Ve illâ a‘dâsı nakl ederler idi ve gâyet fesâhat ve belâgat ile muttasıf idi ve tebliğ-i [16<sup>a</sup>] risâlette envâ‘ meşâka tahammül edip azîmetinde kendine bir fütûr gelmedi. Ve a‘dâsı üzerine gâlib olup emvâl ve enfâsa nüfûz emrde merteb-i ulyâyâ bâliğ oldukta evvelki hali üzere olup tab‘-ı şerîflerine asla tegayyür gelmedi. Ve ümmeti üzerine gâyetle şefkat ve sehâvet üzere olup zehârif-i dünyâyâ asla iltifât eylemedi. Ve Kureyş kendine bu kadar mal ve riyâset arz eylediklerinde aslâ iltifât eylemedi ve fukarâ‘ ve mesâkîn ile gâyet tevâzu‘ ve meskenet üzere idi ve ağniyâ‘ ve erbâb-ı riyâset ile gâyet terfi‘de idi. Ve öyle zamân-ı câhiliyette ba‘ş olundu ki âlemi cehl ve dalâlet ihâta edip ibâdet-i evsân ve ta‘zîm-i nîrân ve ibâdet-i bakara ve hacere ta‘zîm ve sücûd ve hakkı ketm-i hucûd ve nasârâyı teslîs ferd-i ma‘bûd eder idi. Pes böyle vakitte ba‘ş olunup ve ulûm-ı evvelîn ve âhirîn kendine i‘tâ olunup vikâyet-i samedâniye ve te‘yîdât-ı ilâhiyye ile mahfûz ve müeyyed olup lâ yu‘ad velâ yuhsâ ashâb-ı dalâli tadrîl ve tasfiye ve onların milelini ibtâl ve devletlerini [16<sup>b</sup>] hedm eyledi. Maahazâ kendinin ashâb ve ittibâ‘ı kalîl ve ashâb-ı dalâlin a‘vân ve eşyâ‘ı kesîr idi. Pes cümleye gâlib-i mutlak olup berâyâyı küfr ve şirkten tathîr ve âlemi nûr-ı tevhîd ve irfân ile tenvîr edip âfâk ve aktâra müştehir oldu. Bu zikr olunan umûrın cümlesi mütevâtir olmakla ilm-i kat‘î ifâde edip isbât-ı nübüvvette bir meslek-i azîmü’ş-şân ve kaviiyyü’l-bürhân olmuştur ve İmâm Râzî metâlib-i âliyesinde bu mesleği ihtiyâr eylemiştir.

(47) أَخْبَارُهُ عَنْ عُيُوبِ كَالْحِكَايَةِ عَنْ بَلْوَى تُصِيبُ بَعْثَمَانَ بْنِ عَفَّانٍ

Ya‘ni Hazreti Muhammed aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm’ın mu‘cizâtı çoktur. Onlardan ba‘zısı mugayyibâtta haberleridir: Meselâ Osmân bin Affân’a isâbet edecek belv ve musîbetten hikâye ve ahbâr gibi.

(48) وَمَا جَرَى بَيْنَ كِسْرَى وَ الصَّحَابَةِ مِنْ انْفَاقِ كُنْزٍ وَمِنْ تَخْرِيْبِ بُلْدَانٍ

Ya‘ni dahi Kistrâ Hürmüz ile sahâbe beyinde cereyân eden şey’in hikâye ve ahbârı gibi. Ya‘ni sahâbe künûz-ı Kistrâ’yı feth edip ve ol künûzda olan emvâli infâk eyleseler gerektir, diye hikâye ve ihbâr buyurdıkları gibi. Ve sahâbenin [17<sup>a</sup>] nice

buldânı tahrîb etmesiyle haber vermeleri gibi. Adî'den rivâyet olundu ki Resûlu'llâh aleyhi's-selâm buyurmuşlar ki: Va'llâhu Yâ Adî, eğer çok mu'ammer olursun, künûz-ı Kısra'yı feth edersin. Ba'dehu Adî, mu'ammer olup feth-i künûz-ı Kısra'da hazır olup ve feth edenlerden oldu.

(49) وَعَزْوَةَ الْبَحْرِ مِنْهُمْ مَرَّتَيْنِ وَأَنْ يَكُونَ مَعَ أَوْلِيهِمْ بِنْتُ مِلْحَانَ

Ve dahi Ashâb-ı Kirâm'dan gazve-i bahr iki kere vâki' olup ve ol gazâyâ evvel giden ashâb ile binti Milhan'ın bile olmasını hikâyeye buyurdıkları gibi. Enes bin Mâlik radiya'l-lâhu te'âlâ anh'dan rivâyet olundu ki Resûlu'llâh aleyhi's-selâm buyurdular ki: Ümmetimden bir tâ'ife Bahr-i Ahdar'a rükûb edip mülûk-ı serîrler üzerinde olduğu gibi fî sebîli'llâh gazâba gitseler gerektir, buyurdakta bint Mülhân onda hazır olup yâ Resûlu'llâh du'â eyle, ben dahi onlar ile böyle olam, dedi. Pes Resûlullâh aleyhi's-selâm du'â edip ve bint Milhân'ın evvelîn ile bile olup âhirîn ile olmadığını haber verdikleri gibi zuhûr eyledi.

(50) وَشَقُّهُ قَمَرًا وَالْكَشْفُ إِذْ سَأَلُو عِدَاةَ مِعْرَاجِهِ عَنْ حَالِ رُكْبَانِ

[17<sup>b</sup>] Ve dahi Resûlullâh salla'llâhu te'âlâ aleyhi vesellem'den Ehl-i Mekke mu'cize taleb eylediklerinde inşikâk-ı kamer mu'cizesini onlara irâ'e eyledi. Ve leyle-i mi'râcın ertesi günü hâl-i rakibandan su'âl eylediklerinde hâl-i rakibânî vâki'a mutâbık vech üzere beyân eyledi.

(51) وَالرَّمَى بِالْبَيْدُرِ بِالْحَصْبَاءِ أَعْيُنَهُمْ وَالرَّدُّ فِي أُحُدٍ عَيْنَ ابْنِ نَعْمَانَ

Ve dahi gazve-i Bedr'de küffârın gözlerine mübârek eliyle bir avuç hicâre-i sağîre atıp bu kadar asker müşrikîn gözleriyle meşgûl olup ve münhezim oldular. Nitekim Hakk Te'âlâ Kur'ân-ı Kerîm'de ( وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى )<sup>247</sup> buyurdu. Ve dahi gazve-i Uhud'da İbni Nu'mân'ın aynı mefkûd iken yerine red eyledi.

<sup>247</sup> “..Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı...” el-Enfâl 8/17.

(52) وَكَمْ رَوَوْا بِأَسَانِيدٍ مُصَحَّحَةٍ      أَمْثَالَ مَا قَدْ رَوَى عَنْهُ الصَّحِيحَانِ

Ya'ni şân-ı mu'cizede esânîd-i sahîha ile çok ehâdîs-i sahîha rivâyet eylediler. Nitekim Sahîhü'n-Buharî ve Sahîhu'l-Müslim'de zikr olunan ehâdîs-i sahîha gibi.

(53) دَلَالَةُ الصِّدْقِ بَيْنَ الْكُلِّ مُشْتَرَكٍ      تَوَاتَرَتْ مِثْلَ مَعْنَى شِعْرِ حَسَّانٍ

Ya'ni bir mu'cizâtın her biri eğerçi hadd-i tevâtüre bâliğ olmadıysa da [18<sup>a</sup>] lâkin onların beyninde kadr-i müşterek olan sıdk-ı Resûlullâh Aleyhi's-selâm üzerine delâlet şüphesiz mütevâtirdir. Şi'r-i Hasan ve şecâ'at-i Ali vücûd-ı hâtem gibi. Pes ol kadar müşterek ile isbât-ı nübüvvet-i Muhammed Aleyhi's-selâm câ'iz olur.

(54) وَأَعْظَمُ الْآيِ قُرْآنُ لِمَا عَجَزُوا      عَنْ سُورَةِ مِنْهُ مَعَ صَرْفٍ لِأَذْهَانٍ

Ya'ni a'zam-ı âyât ve ebher-i mu'cizât Kur'ân-ı Kerîm'dir. Zirâ onun bir suresinin mislini getirmekten fesahâ-yı adnân ve belagâ-yı kahtân, sarf-ı ezhân etmeleriyle bile âciz oldular. Husûsan Kur'ân-ı Kerîm mu'cize-i bâkiye olup ilâ yevmi'l-kıyâm tegayyürden mahfûzdur.

(55) وَمِعْرَاجُهُ وَاقِعٌ يَقْظَانٌ فِي بَدَنِ      بِآيَةٍ وَمَشَاهِيرٍ وَوُحْدَانٍ

Ya'ni Resûli Ekrem aleyhi's-salâtü ve's-selâm Hazretleri'nin mi'râcı cesed-i şerîfiyle hâl-i yakazada Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya dek âyet-i kerîme ile sâbittir. Ve Mescid-i Aksâ'dan semâya ehâdîs-i meşhûre ile sâbittir. Ve semâdan cennet ve arşa ve etrâf-ı âleme haber-i vâhid ile sâbittir.

(56) وَفُوعُهُ كَانَ تَكَرَّرًا وَقَدْ دَفَعُوا      بِهِ تَعَارُضَ مَا دَلَّ الْحَدِيثَانِ

Ya'ni Resûli Ekrem'in mi'râcı mükerrer vâki' olup bir kere menâmda [18<sup>b</sup>] vâki oldu. Ve Resûlullâh Aleyhi's-selâm hatimde idi. İbni Sa'sa'nın hadîsi delâlet eylediği üzere ve bir kere dahi hâl-i yakazada oldu ve Resûlullâh aleyhi's-selâm beyt-i

şerîflerinde idi. Ebî Zer'den rivâyet olunan hadîs delâlet eylediği üzere ba'zılar dediler ki bir kerre Mekke'den semâya oldu. Ve bir kerre Mekke'den Beyt-i Mukaddese ba'dehu semâya oldu. Ve bu tekerrür, mi'râc ile iki hadîs beyninde olan te'âruzu def eylediler.

(57) **وَدِينُهُ نَاسِخُ الْأَدْيَانِ أَجْمَعِهَا** **وَلَمْ يَكُنْ نَسْخُهَا جَهْلًا لِدَيَانٍ**

Ve Resûlü Ekrem aleyhi's-selâm Hazretleri'nin şeri'ati cemî' şerâyi'i nâsihtir ve neshden şari'in cehli lâzım gelmez. Zîrâ evkât-ı muhtelifenin hükm ve mesâlihi muhtelif olmakla şerâyi'-i mütekaddimenin her biri muvakkat olup vakitleri tamâm oldu. İmdi nesh-i beyân intihâ-i müddet şeri'attır. Yoksa ibtâl-i hükm değildir. Çün emr-i teklîfi gâyetine bâliğ olup dîn-i İslâm zuhûr eyledi ve müddeti ilâ yevmi'l-kıyâm olmakla nesh ve tebdîl olunmadı. Bu meselede ehl-i İslâm'a Yehûd muhalefet edip Muhammed aleyhi's-salâtü ve's-selâm Hazretleri'nin [19<sup>a</sup>] nübüvvetini inkâr ve Mûsâ aleyhi's-selâm'ın şeri'atı ilâ yevmi'l-kıyâm nesh olunmaz, diye da'vâ-yı bâtil eylediler. Aleyhimü'l-la'anet ilâ yevmi'd-dîn.

(58) **وَرُبَّمَا نَصَّ لَكُنْ مَا رَوَوْا حَسَدًا** **بِنَسْخِ تَوْرَاتِهِ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ**

Ya'ni ba'zı evkâтта Mûsâ bin İmrân aleyhi's-selâm, Tevrat'ın şeri'at-ı Muhammed ile nesh olmasını nass eyledi. Lâkin Yehûd hasedlerinden nâşî ol nassı rivâyet eylemeyip ketm ve ihfâ eylediler.

(59) **الْأَنْبِيَاءُ بَرِيئُونَ إِتْفَاقًا عَنَّا** **كُفْرٍ وَكَيْدٍ وَعَنْ فِسْقٍ بِإِعْلَانٍ**

Ya'ni Enbiyâ aleyhimü's-selâm, ehl-i sünnetin ittifâk üzere küfr ve kizb ve fisktân berîlerdir, gerekse ihfâ'en ve gerekse i'ânen. Lâkin Şî'a katında helâk hafî var ise li ecli't-takıyye i'lân-ı küfr câ'iz olmakla onları red için musannif i'lânı tahsîs bi'z-zikr eyledi. Ve hâvaricin enbiyâ aleyhimü's-selâm'dan mutlakâ zenbin sudûdını tecvîzlerinin butlâmı gâyetle zâhir olmakla reddine ta'arruz eylemedi.

(60) **وَعَنْ كِبَائِرِ عَمْدًا عِنْدَ أَكْثَرِنَا** **وَخِيسَةٍ مِثْلَ تَطْفِيفِ بَأْوَرَانَ**

Ya'ni dahi Enbiyâ aleyhimü's-selâm ammden kebâ'ir irtikâbindan berîlerdir. Sehv ve nisyân tarîkiyle [19<sup>b</sup>] ekser-i ulemâ katında kebâ'irin sudûrî câ'iz olup lâkin muhtâr olan câ'iz olmamasıdır. Ve dahi bi'l-ittifâk hisset ve denâ'et himmet üzerine delâlet eden şeylerin onlardan sudûrî gerek ammden gerek sehven ve nisyânen mümteni'dir. Mesela evzânı tattif ve tenkîs gibi.

(61) يُؤَوَّلُ الْقَصَصُ الْحَاكِي لِدُنْبِهِمْ      بِأَنَّهُ قَبِلَ وَحْيٍ أَوْ بِنَسْيَانٍ

Ya'ni Enbiyâ aleyhimü's-salâtü ve's-selâm'ın ba'zı zenblerini hikâyeye eden kısası ol zenbin vahyden evvel yâhut nisyân sebebiyle sâdır olmasıyla te'vîl vâcibtir. Zîrâ ba'de'l-vahy ammden onlardan zenb sâdır olmadığını zarûriyât-ı dîniyyedendir.

(62) وَلِلنَّبِيِّينَ رُجْحَانٌ عَلَى مَلَكَ      تَعْلِيمِ عِلْمٍ وَ تَكْرِيمِ يَدْلَانِ

Ya'ni Enbiyâ aleyhimü's-selâm için mutlaka melâ'ike üzerine rüchân ve fazl vardır. Hakk Te'âlâ'nın Adem aleyhi's-selâm'a melâ'ikenin bilmediği esmâyı ta'lîm etmesi ve benî âdemi tekrîm edip ( وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ<sup>248</sup> ) buyurması Enbiyâ aleyhimü's-selâm'ın melâ'ikeden efdal olması üzerine delâlet eder. Mu'tezile melâ'ikenin efdal olmasına zâhiblerdir. Ehl-i sünnet'in edillesi ve Mu'tezile'nin [20<sup>a</sup>] edillesi ve onlara verilen cevaplar mufassalâtta mezkûrdur.

(63) وَلِلْوَلِيِّ كَرَامَاتٍ كَمَا نُقِلَتْ      عَنْ آصَفٍ وَ أَبِي الدَّرْدَا وَ سَلْمَانَ

Ya'ni kerâmât-ı evliyâ haktır. Nitekim Asaf bin Berahyâ'dan ve Ebu'd-Derdâ ve Selmân'dan nakl olunan kerâmât gibi. Ammâ Asaf'tan nakl olunan kerâmet budur ki tarfetü'l-aynda Belkıs'ın kasrını mesâfe-i ba'ideden getirmesidir. Ammâ Ebu'd-Derdâ ve Selman'dan nakl olunan kerâmât budur ki, bunların katında bir çanak var idi. Ol çanak tesbîh eyledi ve bunlar istimâ' eylediler.

(64) وَ صَدَّ سَارِيَةَ الْفَارُوقِ عَنْ جَبَلِ      وَالْبَعْدُ بَيْنَهُمَا فِي الْقَدْرِ شَهْرَانِ

<sup>248</sup> “Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık...” el-İsrâ 17/70.

Ya'ni Ömer el-Fâruk, Medîne-i Münevvere'de hutbe kıra'et ederken Emîr-i Habeş olan sâriyenin olduğu cebelin verâsında meğer adûyî müşâhede ettikte sâriyeyi cebelden men edip: yâ Sâriyete el-cebele el-cebele, deyip ve nâs dahi istimâ' eyled. Ve sâriye dahi Hazreti Ömer'in bu kelâmını istimâ' eyledi. Ve sâriyenin olduğu mahal, Medîne'ye iki aylık mesafe miktârı idi.

(65) فَضْلُ النَّبِيِّ جَلِيٌّ بَلْ نُبُوَّتُهُ فَافَقَتْ وَلَايَتَهُ فِي قَوْلِ إِخْوَانِ

Ya'ni [20<sup>b</sup>] Resûli Ekrem ve Nebiyy-i Muhterem Muhammed aleyhi's-salâtü ve's-selâm Hazretleri'nin sâ'ir Enbiyâ aleyhi's-selâm üzerine fazlı zâhirdir. Zîrâ sekaleyne meb'ûstur. Ve hâtemü'l-enbiyâdır. Ve mu'cizesi ilâ yevmi'l-kıyâme bâkîdir. Ve şer'iyeti cemî' şerâyi'i nâsihtir. Ve yevm-i kıyâmda kâffe-i beşer üzerine şehâdeti vâki'dir. Ve şefâ'ati sâbittir. Belki mütekellimîn katında mertebe-i nübüvveti mertebe-i velâyetine fâ'ikadır. Lâkin ba'zı ârifîn katında mertebe-i velâyeti mertebe-i nübüvvetinde efdaldır.

(66) وَأَفْضَلُ النَّاسِ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ أَبُو بَكْرٍ لِتَصَدِيقِهِ مِنْ قَبْلِ أَقْرَانِ

Ya'ni Enbiyâ aleyhimü's-selâm'dan sonra efdal-i nâs, Ebûbekir es-Sıddîk radiya'l-lâhu Te'âlâ Anh'dır. Zîrâ akrânından mukaddem Hazreti Resûl aleyhi's-salâtü ve's-selâm'ı tasdîk ve îmânı kabul eyledi. Akrânından murâd, cemî' nâstur. Zîrâ ekser-i ulemâ katında îmân-ı Ebubekir, cemî' nâsın îmânından mukaddemdir yâhud murâd mertebe-i teklîfe bâliğ olanlardır. Zîrâ Hazreti Ali eğerçi Ebûbekir'den mukaddem îmân ile müşerref oldu. Lâkin mü'min olduğu vakitte sabî idi. Ammâ Ebûbekir bülûğa gelmiş idi. İmdi îmân bâliğ-i istidlâli olmakla îmân sabîden efdal oldu. [21<sup>a</sup>] Ve Ebûbekir kavmi arasında şeyh-i muhterem olup ve ecânibden olmakla İslâm'ı sebebiyle İslâm'da kuvvet ve şevket hâsıl oldu. Şî'a Hazreti Ali'nin enbiyâdan sonra efdal-i nâs olduğuna zâhib olup ve onun üzerine vücûh ile istidlâl eylediler. Ve ehl-i sünnet ol edilleden cevâp verdiler. Mufassalâtta cümlesi mestûrdur.

(67) وَبَعْدَهُ عَمْرُ الْفَارُوقُ إِذْ هُوَ فِي إِظْهَارِ دِينِ رَسُولِ خَيْرِ مَعْوَانِ

Ya'ni Ehl-i Sünnet katında Hazreti Ebûbekir'den sonra efdal-i nâs, Ömer bin el-Hattab radiya'llâhu Te'âlâ anh'dır. Zîrâ dîn-i Resûlu'l-lâh'ı izhâr eylemede hayr mi'vân olup zamân-ı hilâfetinde i'lâ-yı kelimetu'l-lâha bezl-i makdûr edip meşârikı feth ve ekâsireyi kahr ve kayâsereden ahz-i harâc ve onların devletlerini hedm ve emvâl ve evladlarını ahz ve sebebi ve tertîb-i umûr ve siyâsete-i cumhûr ve fukarâ ve mesâkine ifâza-i adl ve ihsân edip aslâ lezzât-ı dünyâyâ iltifât ve tayyibât-ı şehvâniyeye i'tibâr eylemedi.

(68) وَبَعْدَ ذَلِكَ قَدْ أَفْتَى مَشَايخُنَا  
أَنْ لَا تَرُدُّدَ فِي تَفْضِيلِ عَثْمَانَ

Ya'ni Hazreti Ömer'den sonra efdal-i nâs Hazreti Osman olmasında tereddüd ve şek intifâsıyla Şeyh [21<sup>b</sup>] Ehl-i sünnet fetvâ verip ve hükm eylediler.

(69) وَبَعْدَ ذَلِكَ عَلِيٌّ وَهُوَ أَقْرَبُهُمْ  
إِلَى النَّبِيِّ وَأَخْطَى بَيْنَ أَخْتَانِ

Ya'ni Hazreti Osman'dan sonra efdal-i nâs Hazreti Ali'dir. Zîrâ Resûlu'llâh salla'llâhu te'âlâ aleyhi vesellem Hazretleri'ne min cihetü'n-neseb cümleden akrebtir. Ve dahi Hazreti Ali cennetler arasında hatt-ı evfer ihrâz eylemiştir. Zîrâ ol seyyide nisâ'ü'l-âlemîn olan Hazreti Fâtıma'nın zevcidir, rıdvânu'l-lâhi te'âlâ aleyhim ecma'în.

(70) الْحَشْرُ وَالْبُدُوْ اِمْكَانًا وَ تَمْيِيْزًا  
وَنَفْيَ مَدْخَلِ اَوْقَاتِ سَوِيَانِ

Vaktâ ki musannif nübüvveti ve nübüvvetin tevâbi ve levâhikine müte'allık olan mebâhisten fâriğ olduysa miâde müte'allık olan mebâhise şürû' eyledi. Ya'ni haşr ve sâniyen icâd ve bede' ve evvelen icâd imkân ve imtiyâz ve evkâtın bunlara medhali olmamak cihetinden beraberlerdir. Ammâ imkân cihetinden müsâvîd olmaları bede' ve haşr mâhiyette müttehidlerdir. Zîrâ onların mâhiyeti icâd-ı mutlaktır. Beynlerinde olan imtiyazları, mâhiyetten hâric olan avâriz hasebiyledir. Zamân-ı evvelde vâki' olmak gibi ve zamân-ı sâniye vâki' olmak gibi. İmdi mâhiyetleri [22<sup>a</sup>] müttehida olup imtiyazları ancak avâriz-ı hâriciyye ile olunca bede'in imkânından haşrın imkânı lazım gelir. Ve illa tabi'at-ı vâhidenin levâzımı muhtelif olmak lazım gelir. Bu ise muhaldir.



Ve dahi mümkün şol şeydir ki vukû'ını farzdan muhâl lazım gelmeye. Bu dahi zâhirdir ki iâdenin vukû'ını farzdan muhâl lazım gelmez. İmdi iâde mümkündür bede' mümkün olduğu gibi. İmtiyâz cihetinden müsâvî olmaları zîrâ bunların imtiyazları avâriz-1 müşahhasa ilemdir. Zeyd ve Ömer gibi mâhiyyeti müttehid imtiyâzı avâriz-1 müşahhasa ile olan iki şey'in ibtidâ'en icâd olunması ve beynlerinde imtiyâz hâsıl olması gibi. Ma'dûm dahi bi 'aynihî iâde olunduğu vakitte onun misli ibtidâ'en icâd olursa avâriz ile imtiyâz hâsıl olup imtiyâz sırr-1 isneyniyet lâzım gelmez. İmdi musannif ve temyîzen kavliyle bu mahzurun def'ine işaret eyledi. Ammâ bunlar da evkâtın medhali olmadığı zîrâ vakt-i mebde' ve muâddan birinin avâriz-1 müşahhasasından değildir. Ve'l- eşhas-1 vâhid evkât-1 müte'adidde [22<sup>b</sup>] eşhâs-1 müte'addide olmak lâzım gelir. Bu lâzım ise zâhirü'l-butlândır. İmdi vakt-i avâriz-1 müşahhasadan olmayınca ma'dûm bi 'aynihî ve cemî' avâriz-1 müşahhasasıyla i'âde olunmasından vakt-i evvelin i'âdesi lâzım gelmez; ki hattâ mi'âd mebde' olmak lâzım gele. İmdi musannif ve nefy medhal-i evkât kavliyle bu mahzûrun def'ine işaret eyledi. Bu makâmda olan ebhâs mutavvelâtta mestûrdur.

(71) بَلْ لَا اِحْتِيَاجَ اِلَى قَوْلٍ بِصِحَّةِ اَنْ يُعَادَ مَا عَدِمْتَ فِي حَشْرِ اَبْدَانٍ

Ya'ni belki haşr-i ebdanda i'âde-i ma'dûm bi 'aynihînin sıhhat ve imkânıyla kavle hâcet yoktur. Zîrâ cezâ-i asliyye müteferrika olup ma'dûme olmakla Hakk Te'âlâ ol eczâyı cem' edip ve ervâhı onlara i'âde etmek tarîkiyle haşr-i ebdan mümkün olur. İ'âde-i ma'dûm bi 'aynihî tarîkiyle olmak vâcib değildir.

(72) اَجْزَا اَصْلِيَّةٍ كُلًّا وَاِنْ اُكْلَتْ فَتِلْكَ لَمْ تَكْ اَجْزَاءَ لِجِسْمَانٍ

Ya'ni i'âde olunan eczâ'-i asliyye olup tegaddî ile hâsıl olan değildir. İmdi bir insan bir insanı ekl etse ol eczâ-i me'kûle beden-i eklde fazla olup i'âde [23<sup>a</sup>] olunmaz. Ve ol eczâ nutfe olup beden-i âhire nisbetle eczâ-i asliyye olmaktan Hakk Te'âlâ onu hıfz etmekle. Ol eczâ-i asliyyenin iki şahısta i'âde olunması yâhud ikisinden biri i'âde olunup biri i'âde olunmamak lâzım gelmez.

(73) وَوَأَقِمْ كُلَّ مَا نَصَّ الصَّدُوقُ بِهِ مِنْ مُمْكِنٍ كَصِرَاطٍ اَوْ كَمِيْزَانٍ

Vaktâ ki musannif, haşrin imkânını beyândan fâriğ olduysa haşrin ve haşre müte‘allık oan şeylerin vukû‘ını isbâta şürû‘ eyledi. Ya‘ni her mümkün ki muhbir-i sâdik anı haber vere. Sırât ve mîzân gibi ol mümkün vâki‘ olup onun vukû‘ını tasdik vâcib olur.

(74) وَكَالْحِسَابِ وَ أَهْوَالِ الْقِيَامَةِ أَوْ كَحَوْضِ سَيِّدِنَا فِيهَا وَ كِيزَانِ

Ya‘ni dahi hesâb gibi ve muhavvefât-ı yevm-i kıyâmet gibi ve Hazreti Resûli Ekrem’in havzı ve onun bardakları gibi.

(75) وَمِنْ حَيَاةِ قُبُورٍ مَا يُدَاقُ بِهِ لَذَاتُ نِعْمَاءٍ وَالْأُمِّ دِيدَانِ

Ya‘ni Ehl-i Sünnet katında kubûrda mevti için hayâtтан bir nev‘ vardır ki ol hayât sebebiyle lezzât-ı na‘mâi vedûdların âlâmını his eder. Nitekim âyât ve ehâdîste vârid olmuştur.

(76) عُقُوبَةُ الذَّنْبِ عَذْلٌ غَيْرٌ وَاجِبَةٌ كَذَا الْمَثُوبَةُ مِنْ إِحْسَانٍ مَنَّانٍ

[23<sup>b</sup>] Ya‘ni Hakk Te‘âlâ’nın âsîye ikâb itmesi adldir ve Allâhu Te‘âlâ üzerine vâcib değildir. Kezâlik mutî‘a sevâb vermesi fazl ve ihsânı olup üzerine vâcib değildir. Zîrâ sevab ve ikâb Hakk Te‘âlâ’nın mahz-ı hakkı olup irâdesiyle tasarruf eder. Lâkin va‘adine vefâ edip hulf-i va‘adden münezzehdir. Mu‘tezile katında sevâb mutî‘ ve ikâb âsî Allâhu Te‘âlâ üzerine vâcibdir. Onların edillesinden cevâp mufassılâtta mezkûrdur.

(77) وَكَيْفَ يُلْزَمُهُ طَاعَتُنَا عَوْضًا وَنِعْمَةُ الْوَقْتِ تَرْبُوا كُلَّ شُكْرَانِ

Ya‘ni tâ‘at ve ibâdât ile avza müstehak olunmaz. Zîrâ bize ihsân olunan ni‘metler lâ yü‘add ve lâ yuhsâ olmakla o tâ‘at anların şükrine vikâ etmez. Belki ol tâ‘atin vakti dahi bir ni‘metdir ki cemî‘ tâ‘atte ve cümle şükrânımıza gâlib ve ziyâde olmakla şükrü edâ olunmaz.

(78) فِي الْعَقْلِ عُفْرَانُ شِرْكٍ جَانِزٌ لَكِنْ أَتَى لَهُ نَصُّ تَخْلِيدٍ وَبَنِيرَانٍ

Ya'ni küfr ve şirkin gufrânı ukalâ katında câ'izdir. Zîrâ Hakk Te'âlâ mâlikü'l-mülk olup ikâb mahz-ı [24<sup>b</sup>] hakkı olmakla iskât edip mağfîret etmek câ'izdir. Lâkin Kur'ân'da ehl-i küfr ve şirkin nârda muhallid olmasıyla nass vârid olmakla onların gufrânı semî'an câ'iz değildir.

(79) أُعِدَّتِ الْجَنَّةُ اسْتَدْعَى تَكْوَنُهَا وَنَقَلَ آدَمَ مِنْهَا بَعْدَ إِسْكَانٍ

( أُعِدَّتِ ) Ya'ni Hakk Te'âlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'de muvâzı'-ı müte'addidede ( **لِلْمُتَّقِينَ** )

ve ( أُعِدَّتِ لِلْكَافِرِينَ )<sup>249</sup> kavlı-i şerîfi cennetin ve nârın hâlâ mahlûk olmasını iktizâ eyledi. Ve Âdem Aleyhi's-selâm cennette sâkin olduktan sonra dünyaya nakl olunması cennetin hâlâ mahlûk olmasını iktizâ eyledi. Ekser-i Mu'tezile katında cennet ve cehennem yevm-i cezâda halk olursa gerekdir, hâlâ halk olunmadılar, diye da'vâ ederler. Ve Âdem Aleyhi's-selâm dünyâ bostanlarından bir bostandan arz-ı Filistin'e nakl olundu, diye za'm eylediler. Mufassalâtta tafdîl olunmuştur.

(80) نَعِيمُهَا أَبَدِيٌّ لَا زَوَالَ لَهُ وَأَكْلُهَا دَائِمٌ لَا أَنَّهُ فَانٍ

Ya'ni na'im cennet-i ebedî olup aslâ zâ'i olmaz. Ve onda olan me'külât ve esmâr dâ'im olup biri ekl olundukta yerine bedeli halk olunup dünyâ me'külâtı gibi fânî değildir. Cehmiyye [24<sup>b</sup>] katında na'im-i cennet zâ'il ve fânî ve azâb-ı nâr munkatı'dır. Ve onların kavli, kitâb ve sünnete muhâlif ve bâtıldır. Ve bu kavlin üzerine bir senedleri yoktur.

(81) أَهْلُ الْكِبَائِرِ غَيْرُ التَّائِبِينَ لَهُمْ رَجَاءٌ عَفْوٍ بِرَعْمِ الْحَاسِدِ الشَّانِ

<sup>249</sup> "...hazırlanmış bulunan cennete koşun." Âl-i İmrân 3/133. ; "...kâfirler için hazırlanmıştır." Bakara 2/24.

Ya'ni ehl-i kebâ'irin ba'zı kebâ'irini Hakk Te'âlâ bilâ tevbe afv eylese gerektir. Mu'tezile Hakk Te'âlâ'nın afv ve gufrânına hased edip kebâ'irin bilâ tevbe afvını câ'iz görmezler.

(82) إِذْ لَا عُقُوبَةَ تُعْفَى عِنْدَهُ مَعَهَا      وَلَمْ يُقَيِّدْ بِهَا آيَاتُ عُفْرَانٍ

Zîrâ Hakk Te'âlâ afuvvun gafûr olup azâb ve ikâba abd müstahak iken afv etmesi sâbittir. İmdi ibâdın ba'zı kebâiri bilâ tevbe afv olunmak sâbittir. Zîrâ tevbe eyledikten sonra azâb ve ikâba müstahak olmamakla afv mutasavver olmaz. Ve sağâ'ir irtikâbıyla azâba müstahak olmayıp afv mutasavver olmaz. Ve dahi âyât-ı gufrân tevbe ile takayyüd olunmadı.

(إِنَّ اللَّهَ يُعْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا: قال الله تعالى ve (لُدُوْا مَغْفِرَةً لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ) : قال الله تعالى (251)

(83) وَلَا تَخْصُ أَحَادِيثَ الشَّفَاعَةِ مَا      لَيْسَتْ تَعْمُ لِأَوْقَاتٍ وَأَعْيَانٍ

Ya'ni bâb-ı şefâ'atte vâride olan [25<sup>a</sup>] ehâdîs-i şerîfe mesela شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ gibi mutlak olup mürtekeb-i kebîrenin bilâ tevbe şefâ'at olunup ve onların kebîreleri afv olunmasına delâlet eden ehâdîs evkât ve efrâda âmn olmayıp belki hâs ve mutlak olmakla mutî'in ve tâibîn ile tahsîs olunmaz. Zîrâ bir lafz-ı âmm olmadıkça tahsîs câ'iz olmadığı kütüb-i usulde mezkûrdur. İmdi Mu'tezile'nin ol ehâdîs-i şerîfeyi mutî'in ve tâ'ibîn ile tahsîs etmeleri sahîh değildir.

(84) وَلِلرَّسُولِ بَلِ الْأَخْيَارِ كُلِّهِمْ      شَفَاعَةٌ لِّعَصَاةٍ عِنْدَ رَحْمَانٍ

Ya'ni enbiyâ ve rusul için belki ahyâr-ı ibâd için âsîlere şefâ'at sâbittir. Nitekim âsârda vârid olmuştur.

<sup>250</sup> “Şüphesiz Rabbin, insanların zulümlerine rağmen bağışlama sahibidir.” er-Ra'd 13/6.

<sup>251</sup> “Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder.” ez-Zümer 39/53.

<sup>252</sup> “Benim şefaetim, ümmetinden büyük günah işleyenler içindir.” Ebû Dâvûd, Kitabü's-Sünen, “Sünnet”, 23. ; Tirmizî, Camiü't-Tirmizî, “Kıyâme”, 11. ; İbn Mace, es-Sünen, “Zühd”, 37.

(85) وَلِلدُّعَاءِ لِأَحْيَاءٍ وَأَمْوَاتٍ مَنَافِعَ شُوهِدَتْ فِي بَعْضِ أَحْيَانٍ

Ya'ni ihyâ için du'ânın menâfi'i olup belâ ve zararlarından hulâsa vesile olmasını ba'zı evkâtta nâs müşâhede eylemişlerdir. Kezâlik mevât için du'ânın menâfi'i olup azâb ve ikâblarından hulâsa vesîle olmasını [25<sup>b</sup>] ibâd-ı sâlihînden ashâb-ı basâ'ir müşâhede eylemişlerdir. Ve menâfi'-i du'â hakkında ehâdis dahi vârid olmuştur.

(86) وَلَيْسَ يَدْخُلُ فِي الْإِيمَانِ أَعْمَالُ بَلْ لَيْسَ ذَا غَيْرِ تَصَدِيقٍ وَ ادْعَانِ

Ya'ni Ehl-i Sünnet katında a'mel-i sâliha îmândan cüz' değildir belki îmân ancak tasdîkten ibârettir. Nitekim zevâhir nasûs-ı âyât-ı kerîme delâlet eder. Mu'tezile ve Havâric katında îmân, lisân ile ikrâr ve erkân ile amel ve kalple tasdîkten ibârettir. Ve Mu'tezile katında a'mel-i sâlihâyı terk eden mü'min ve kâfir değildir belki küfr ve îmân beyninde bir menzilededir. Havâric katında kafirdir. Onların edillesi ve cevapları mufassalâtta mezkûrdur.

(87) وَالشَّرْعُ قَدْ عَدَّ شَدَّ الْمَرْءِ زُنَّاراً دَلِيلَ جَحْدٍ كَتَعْتِيمٍ لِأَوْثَانٍ

Ya'ni bir kimsenin zunnâr kuşanmasını şer'-i şerîf delîl inkâr edip küfr ile hüküm eyledi. Nitekim evsâna ibâdet ve ta'zîm itmesini delîl-i inkâr âd edip küfr ile hüküm eylediği gibi. Eğerçi kalbi mutma'in bi'l-îmân olup inda'llâh mü'min ise de.

(88) وَلَا يُغَايِرُ إِيْمَانٌ وَ إِسْلَامٌ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمَا فِي الشَّرْعِ حُكْمَانِ

[26<sup>a</sup>] Ya'ni îmân ile İslâm müttehid olup şer'an hükmleri mütegayyir değildir. Lâkin İslam ile murâd, şer'de mu'teber olan İslam'dır. İnkıyâd zâhirî ma'nâsına değildir. Zîrâ bu ma'nâyâ olan İslam, münâfıkta dahi mütehakkıktır.

(89) وَلِلْمَقَلَّدِ إِيْمَانٌ يُثَابُ بِهِ وَ إِنْ يَكُنْ عَاصِياً فِي تَرْكِ إِمْعَانِ

Ya'ni ehl-i şer'e taklîd ile mü'min olup istidlâl tarîkiyle mü'min olmayanın îmânı makbûl olup ve müsâb olur. Lâkin nazar ve istidlâli terk eylediği ecilden âsî olur.

(90) لَا عُدْرَ مَنْ عَاقِلٍ فِي جَهْلِ خَالِقِهِ      إِنَّ نَالَ مَدَّةَ فِكْرٍ عِنْدَ نُعْمَانٍ

Ya'ni bir âkıl kimse fikr ve nazar edecek miktar vakte nâ'il olsa hâlıkını cehlde İmâm Ebu Hanîfe katında ma'zûr değildir. Cehli halinde vefât eylese nârda muhallid kalır. Zîrâ âfâk ve enfûse nazar ile eserden mü'essire istidlâl edip bu masnû'âtın bir sâni'i vardır, diye hüküm etmek lâzım idi. Lâkin ahkâm-ı şer'iyeyi cehlde ma'zûrdur. Zîrâ ahkâm-ı şer'iyeye semâ'a mevkûftur. İdrâkinde mücerred akıl kifâyet etmez.

(91) وَلَيْسَ مَرْتَبَةٌ لِلْعَبْدِ مُسْقِطَةٌ      تَكْلِيفُهُ كَمَجَانِينَ وَ صِبْيَانٍ

Ya'ni abd için bir mertebe yoktur ki [26<sup>b</sup>] ol mertebeye bâliğ oldukta tekâlîf-i şer'iyeye ondan sâkita ola. Mecânîn ve sıbyândan sâkıt olduğu gibi. Zîrâ enbiyâ aleyhi's-selâm ekmel-i nâs iken onlardan teklif sâkıt olmadı. Belki ednâ zille ile ve terk-i evlâ ile meâtib oldular.

(92) قَدْ يُخْطِئُ الْمَرْءُ فِي فِتْوَاهُ مُجْتَهِدًا      كَحُكْمِ دَاوُدَ مَعَ فُتْيَا سُلَيْمَانَ

Ya'ni müctehid ictihâd ve istinbât eylediği hükümde kâh isâbet ve kâh hatâ eder. Nitekim Dâvûd oğlu Süleymân aleyhüme's-selâm'ın kıssasında vâki oldu. Nitekim Hakk Te'âlâ, Kur'ân-ı Kerîm'de ol hükümeti Süleymân'a tefhîm eyledin, diye buyurdu. Zâhir olan budur ki Süleymân Aleyhi's-selâm ol hükümete isâbet eyledi, demektir. Bu makâmda tafsîl mutavvilâtta vâki'dir.

(93) لَا يَنْبَغِي الشَّكُّ فِي الْإِيمَانِ مِنْ أَحَدٍ      وَإِنْ نَوَى مُنْجِيًا فِي يَوْمِ هِجْرَانٍ

Ya'ni bir kimse îmanda şekki iş'ar eder. Şöyle tekellüm câ'iz değildir: meselâ inşa'allâh mü'minim demek gibi. Eğerçi, hüsn-i hâtimeye mukârin ve yevm-i âhirette muncî olan îmânı dai niyet ederse de.

(94) وَلَا عِقَابَ بِنَزَرِكَ اللَّعْنِ مِنْ أَحَدٍ فِي حَقِّ إِبْلِيسَ وَهُوَ كَافِرٌ جَانِي  
(95) فَلَنْ يَزِيدَ يَزِيدٌ مِنْهُ مَفْسَدَةً فَاسْكُتْ وَلَا تَرْضَ لَوْ مَا بِاسْمِ لِعَانٍ

Ya'ni bir kimse iblise la'neti terk eyledik diye itâb yoktur. Ma'ahâzâ iblis, kâfir ve cânî olup la'net müstahaktır. İmdi Yezid bin Mu'âviye iblisten ziyâde müfside eylemedi. Pes Yezid'e la'net eyleme ve li'ân olup la'n ve levme râzı olma belki sükût eyle. Zîrâ necât ve felâh sükûttadır.

(96) نَصَبُ الْإِمَامِ عَلَيْنَا وَاجِبٌ سَمِعًا لِدَفْعِ مَظْنُونِ إِضْرَارٍ وَطُعْيَانٍ

Ya'ni nasb imâm üzerimize sem'an vâcibtir. İdrâr maznûnı ve tuğyân ve adavâtı def için zîrâ halife ve imâm nizâm-ı âleme bâ'is olup ve mefâsid ve muzârî def eder. Ve her ol nesne ki bu sıfat ile muttasıf ola. Onun îkâ'ı vâcibtir. San'atın sıhhatiyle hükmdede müşâhede kâfidir. Zîrâ beyza-i İslâm'ın ri'âyetine tasaddî eden kimsenin mevti sebebiyle istilâ-i fiten ve tekessür mahn-ı zuhûr eylemiştir. Kaldı ki cemî' mesâlih-i enâmı ikâmet eden hulefâ ve e'immeden âlem hâlî olsa fesâd ve tuğyân ne mertebeye varır.

ümmete [27<sup>b</sup>] icmâ'-ı 'nın sübûtı اللهم احفظ إمامنا و اميرنا عن الزوال والافات كبرى in'ikâdiledir.

(97) إِمَامُنَا بِإِشَارَاتِ الرَّسُولِ أَبُو بَكْرٍ كَمَا أَجْمَعَ الْقَاصِي مَعَ الدَّانِي

Ya'ni Resûlullâh salla'llâhu te'âlâ aleyhi vesellem'den sonra Hazreti Ebubekir es-Siddîk'ın hilâfeti işârât-ı Resûl-i Ekrem aleyhi's-salâtü ve's-selâm ve icmâ'-ı sahâbe-i kirâm ve icmâ'-ı tâbi'in ve tebe'-i tâbi'in ilâ yevminâ hâzâ mün'akid olup sâbit olmuştur.

(98) وَبَعْدُ نَصَّ أَبُو بَكْرٍ لِفَارُوقٍ وَبَعْدَهُ صَارَ شُورَى بَيْنَ أَرْكَانٍ

Ya'ni Hazreti Ebubekir'den sonra hilâfeti Hazreti Ebubekir, Ömerü'l-Fâruk'a nass eylemiştir. Ve Ömerü'l-Fâruk'tan sonra emr-i hilâfette erkân-ı sahâbe beyninde ya'ni Hazreti Osmân ve Ali ve Abdurrahmân bin Avf ve Talha ve Zübeyr ve Sa'd bin Ebu Vakkâs beyninde müşâvere olunup ve bu emri Abdurrahmân bin Avf'a tefvîz eylediler ve onun ihtiyârına râzı oldular. Ol dahi Hazreti Osmân'ı sahâbede ihtiyâr eyledi ve ibtidâ kendi mübâya'at eyledi ve sahâbe-i kirâm dahi mübâya'at edip ve evâmirine in'ikâd ve cum'a ve ıydleri onunla ikâmet eylediler. Ve Ömerü'l-Fâruk'un hilâfeti Ebubekir'in tansîsi ile sâbittir. Nitekim musannif beyt-i âtîde icmâlen beyân [28<sup>a</sup>] eyledi.

(99) فَسَلَّمْتُ حَمْسَةً لِسَادِسِهِمْ      فَبَايَعُوهُ بِطَوِّعٍ بَيْنَ أَغْيَانٍ

Ya'ni ashâb-ı kirâmdan beş aded kimse altıncı kimseye emr-i hilâfeti teslim ve tefvîz eylediler. Altıncıdan murâd, Abdurrahmân bin Avf'tır. Pes onun ihtiyâr eylediği kimseye tav' ve ihtiyârlarıyla a'yân sahâbe-i kirâm beyninde mübâya'at eylediler.

(100) وَذَٰكَ عُثْمَانُ ثُمَّ جُلَّتْهُمْ      قَدْ بَايَعُوا بَعْلِي عَقْدَ رِضْوَانٍ

Ya'ni Abdurrahmân bin Avf'ın ihtiyâr eylediği Hazreti Osmân'dır. Hazreti Osmân'dan sonra kibâr-ı muhâcîrîn ve ensâr ve ecille-i kavm Hazreti Ali'yi ihtiyâr edip ve cümlesi akd-i rıdvân ile mübâya'a eylediler.

(101) لَا نَصَّ فِيهِ جَلِيًّا بَلْ قَدْ اجْتَهَدُوا      لَكِنْ مُعَاوِيَةَ الْمُخْطِي كَمَرْوَانَ

Ya'ni Hazreti Ali'nin hilâfeti üzerine Resûlu'llâh salla'llâhu te'âlâ aleyhi vesellem'den nass-ı sarîh vârid olmayıp belki ashâb-ı kirâmın ictihâdıyla ve ol 'asırda olan sahâbenin evlâ ve efdali Hazreti Ali olmasına ittifaklarıyla sâbit oldu. Zîrâ nass-ı sarîh vârid olsa Mu'âviye muhâlefet eylemez idi. [28<sup>b</sup>] Lâkin Mu'âviye re'y ve ictihâdında isâbet etmeyip Mervân gibi hatâ eyledi. Şî'a Hazreti Ali'nin hakkında nass-ı sarîh vârid oldu, diye iddi'â eylediler. Musannif bu kavliyle onları red eyledi.

(102) وَادْكُرْ صَحَابَ رَسُولِ اللَّهِ قَاطِبَةً      بِالْبِرِّ وَالْخَيْرِ وَاهْجُرْ طَعْنَ مِطْعَانَ



Ya‘ni ashâb-ı Resûlu’llâh’ın cem‘î‘isini birr ve hayr ile zikr edip ve onlardan birine ta‘n eyleme. Zîrâ Resûlu’llâh te‘âlâ aleyhi vesellem, Ashâb-ı Kirâm’a sebden nehy eyledi ve onlara ikrâm ile emr eyledi.

(103) وَكُلُّهُمْ بَدَلُوا لِلدِّينِ مُهْجَتَهُمْ  
وَالشَّرِيعَةَ كَانُوا خَيْرَ أَعْوَانِ

Ya‘ni Ashâb-ı Kirâm cümlesi canlarını i‘lâ-i dîn-i İslâm için bezl eylediler ve şeri‘at-ı Hazreti Resûlü Ekrem’e hayr-ı a‘vân ve ensâr oldular.

(104) يَا رَبِّ لَا تَسْلُبْنِي حُبَّهُمْ أَبَدًا  
مَنْ قَالَ آمِينَ يَأْمَنْ سَلْبَ إِيمَانِ

Ya‘ni yâ Rabb, ol ashâb-ı kirâmın muhabbeti ebedî benden selb eyleme. Ve bu du‘âya âmîn deyip müstecâb olmasını du‘â eden kimse, selb-i îmândan emîn ola.

(105) وَدَامَ نَضْرَةٌ مِنْ بِالْخَيْرِ يَذْكُرُنِي  
مَا اخْضَرَ وَجْهَ الرَّبِّي مِنْ قَطْرِ نَيْسَانِ

[29<sup>a</sup>] Ya‘ni beni hayr ile zikr eden kimsenin nazarı ve hüsnu cemâli dâ‘im olsun. Yüksek yerlerin yüzü katre-i nîsân sebebiyle yeşillendikçe ve dâme bi‘l-hayri min yed‘u li şârihihî. Âmîn Üsküdârî-i neyl-i gufrânin.

غفر الله له ولَمَنْ نَظَرَ فِيهِ وَلَمَنْ دَعَا لِكِتَابِهِ

## KAYNAKÇA

- Acurri, Ebu Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah. eş-Şeria. thk. Ferid Abdülaziz Cendi. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2021.
- Ahmed Efendi, Beyâzîzâde. el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmam Ebu Hanife. thk. Yusuf Abdürrazık. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas,2008.
- Ahmed Efendi, Beyâzîzâde. İşârâtü'l-merâm. thk. Yusuf Abdürrezzak eş-Şafii. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2019.
- Akarsu, Bedia. Felsefe Terimleri Sözlüğü. Ankara: İnkılap Kitabevi, 1978.
- Âmîdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim Seyfuddîn. Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-din. thk. Ahmed Ferdi el-Mezidî Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye,2003.
- Arıkan, Sara. “İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhu'l-Ekber Risâlesine Yapılan Şerhler ve Mehmed Emin el-Üsküdârî'nin Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber'i”. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Asaroğlu, Abdurrahman. Ebu'l-Münteha el-Mağnisavi ve Fıkhu'l Ekber Şerhi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Aydın, Salih. Fârâbî'de Mâhiyet Varlık İlişkisi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aydüz, Salim. “Lâle Devri'nde Yapılan İlmî Faaliyetler”. Divân İlmî Araştırmalar Dergisi 2/3 (Ocak 1997).
- Bağdâdî, İsmail Paşa. Hediyyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951- 1955.
- Bardakoğlu, Ali. “Âm”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2/552-553. İstanbul: TDV Yayınları,1989.
- Bebek, Adil. “Kebire”. Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi. 25/163-164. Ankara: TDV Yayınları,2022.
- Beşikçi, M. Necmeddin. “Mehmed Emin Üsküdârî'nin Sonsuzluğa Dair Şerhu'l-Berahini'l-hamse Adlı Risalesinin Tahlil ve Tahkiki”. Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 8/1 (Nisan 2022).

- Beyzavî, Kadı Ebu Said Abdullah b. Ömer Muhammed. Tavâli'ü'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr Kelâm Metafiziği. çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'ü's-sahîh. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Büstî, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. el-Müsnedü's-Sahih. thk. Muhammed Mustafa el-Hatib. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Canan, İbrahim. Kütüb-ü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Câsim, Leys Suûd. "İbn Abdülber en-Nemerî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 19/269-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. es-Sihah. thk. Emil Bedi' Ya'kub, Muhammed Nebil Tariki. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cürcani, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî. et-Ta'rifat. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Cürcanî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî. Şerh'ul-Mevakif. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveyni, İmamü'l-Harameyn. eş-Şamil fi Usulî'd-dîn. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çınar, Mahmut. "Zarûrât-ı Dîniyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/138. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demirci, Kürşat. "Hulûl". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 18/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demirel, Serdar. Takiyye. İstanbul: Rihle Kitap, 2016.
- Dımaşkî, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr. el-Bidâye ve'n-Nihâye. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Daru İbn Kesir, 2021.
- Dımaşkî, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed. Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki-Şuayb Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2012.

- Durusoy, Ali. "Vücûd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43/137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Durmuş, İsmail. "İstisna". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 23/388-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "İstitrat". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 23/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Düzenli, Yaşar. Üslup ve Semantik Açısından Kur'ân ve Şefâat. İstanbul: Pınar Yayınevi, 2006.
- Ebû Zehra, Muhammed. Mezhepler Tarihi. çev. Sıbgatullah Kaya. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018.
- Elik, Hasan. "Kur'ân'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefâat Anlayışı". Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi 16 (2015).
- Endülüsî, Ebu Hayyân. el-Bahru'l-Muhît. thk. Mahir Habbuş vd. Dimeşk: Dârü'r-Risâleti'l Âlemiyye ,1990.
- Ergül, Ömer. Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Eslemî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî. el-Megazi. thk. Marsden Jones. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1989.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr. el-İbâne an Usuli'd-Diyane. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin. thk. Hellmut Ritter. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2005.
- Fayda, Mustafa. "Bey'atü'r-ırdvan". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6/39-40. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Nebî Efendî-zâde'nin "Kasîde fî el-kutub el-meşhure fî el-ulum'una göre bir medrese talebesinin ders ve kavram haritası". Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi 3 (Mart 2003).
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. Kitâbu'l-'Ayn. thk. Abdilhâmid Hendâvî. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. el-İktisâd fi'l-i'tikâd. Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004.
- Gökdağ, Kamuran. "Mehmed Emin Üsküdârî ve Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ Adlı Eseri". İstanbul:Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Gülşen, Mehmed. Külliyyati Hazreti Hüdayi. İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1922.
- Hâkim, Nîsâbûrî. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. el-Müstedrek ala's-sahihay. thk. Süleyman b. Abdullah el-Meyman. Riyad: Darü'l-Meyman, 2014.
- Hançerlioğlu, Orhan . Felsefe Ansiklopedisi. İstanbul: Remzi Kitabevi,1980.
- Harputî. Abdullatif. Kelâm İlmîne Giriş. çev. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. Kitâbu'l-İntisâr. çev. Albert N. Nader. Beyrut: y.y,1957.
- Hemedânî, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr. Şerhu'l-usûli'l-hamse-Mutezile'nin Beş İlkesi. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İsfahânî, Râgıb. Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü. İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2015.
- İsmet Efendi, Fındıklılı. Tekmîletü'ş-Şekâ'ik fî hakkı ehli'l-hakâ'ik. nşr. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Kavlak, Ahmet. "İrade" ve "Kalam" Sıfatları Üzerine". Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi 19/1 (Mart 2020).
- Kazvînî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce. es-Sünen. thk. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamid Halebi. Riyad: Mektebetü'l-Maarif,1998.
- Kazvînî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî. Mu'cemu Makayisi'l-Lugat. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Dımaşk: İttihadü'l-Küttabi'l-Arab, t.y.
- Kefevi, Ebu'l-Beka. el-Küllîyât. Beyrut: Risale,1993, 925.
- Kenan, Muhammed Ahmed. Câmîu'l-leâli şerh-u bedi'l-Emâlî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Kevserî, Zâhid. Makâlâtü'l-Kevseri. Kahire: Darü's-Selam, 2020.

- Kılavuz, A.Saim. Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Kılıç, Ünal. “Yezîd I”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43/513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kok, Ayşe Kevser. Seyyid Şerif Cürçânî’de Cevher ve Araz Anlayışı. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kundak, Ali Nihat. XVIII. Yüzyıl Osmanlı Minyatüründe Yıldızlar ve Burçlar: Tercüme-i ‘İkdü’l-Cümân fî Târîh-i Ehli’z-Zamân Nüshalarının Tasvirleri. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kurtubî, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. Telhisu Kitabi’l-Makulat. çev. Salih Yalın. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Kuşeyrî, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Ârabî, t.y.
- Kuşeyrî, Ebü’l-Kâsım Zeynü’l-İslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. Kuşeyri Risalesi. Ankara: İlkharf Yayınevi, 2013.
- Kutluer, İlhan. “Cevher”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kutluer, İlhan. “İlliyyet”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Malatî, Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. et-Tenbîh ve’r-Redd alâ Ehli’l-Ehvâi ve’l-Bida’. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas, 2007.
- Mâturidî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. Kitâbü’t-Tevhîd. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2005.
- Mehmed Tahir, Bursalı. Osmanlı Müellifleri. haz. Mehmet Ali Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Mehmed Tahir, Bursalı. Osmanlı Müellifleri. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342.
- Meşe, Ramazan. Kur’ân’da Lanet Kelimesinin Semantik Analizi”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/1 (Bahar 2015). 219.
- Mustafa, İbrâhim. Mu’cemu’l-vasîf. Kahire: Dâr-u İhyâi’t-turâs, 1960.

- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. Tefsiru'n-Nesefî. thk. Zekeriyya Umeyrat. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. Bahru'l-Kelâm. thk. Veliyyüddin Muhammed Salih Ferfur. Dımaşk: Darü'l-Ferfur, 2000).
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. Tabsıratü'l-edille, thk. Hüseyin Atay. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. Tebsıratü'l-edille. thk. Claude Salame. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990.
- Muslu, Ramazan. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18.yüzyıl). İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özel, Ahmet. "Kâdîhan". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 24/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özler, Mevlüt. Kelâm El Kitabı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Râzî, Fahreddin. Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal. nşr. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin. Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîne ve'l-müteahhirîne mine'l-ulemâ-i ve'l-Hukemâ-i ve'l-Mütekellimîn. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.
- Rüveyfî, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. Lisânü'l-Arab. Beyrut: Daru's Sadr Yayınevi, 1994.
- Sâbûnî, Nureddin. Maturidiyye Akaidi, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: MÜİFV, 2005), 183.
- Sabunî, Nûreddin. Maturîdiyye Akaidi. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet Vakfı, 1991.
- Sami, Şemsettin. Kâmûs-ı Türkî, nşr. Ahmet Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1318/1901.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. Kitabü's-Sünen. thk. Muhammed Avvame. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2004.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. el-İsrâ ve'l-Mî'râc. thk. Ebu Abdullah el-Kadı. Beyrut: y.y., 2002.
- Süreyyâ, Mehmed. Sicill-i Osmânî. haz. Nuri Akbayar. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

- Şimşek, Selami. Celvetilik - Anadolu'da Kurulmuş Bir Tarikat. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Tahânevî, Muhammed Ali. Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm. thk. Ali Dehruç. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. Şerhu'l-akâid. Pakistan: Mektebetü'l-büşrâ, 2014.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. Şerhü'l-mekâsîd. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Tezcan, Tuğrul. "Üsküdârî Mehmed Emin Efendi (1149/1736) ve Tefsir Risaleleri", II. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı, ed. Mustafa Yiğitoğlu vd. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2019.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. Camiü't-Tirmizi. thk. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Al-i Şeyh. Dimaşk / Riyad: Darü'l-Feyha / Daru's-Selam, 1999.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, İsbât-i Vâcib. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Torun, Ahmet Semih. "Eyüp'ün Güzel Bir Köşesi Şeyh Murad-ı Buhari Tekkesi", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu Şehir ve Kutsallık XI. Tebliğler, ed. İrfan Çalışan. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.
- Tülüce, Hüseyin Adem. Taşköprüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Türker, Ömer. İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı, İslâm Araştırmaları Dergisi 17 (2007).
- Türker, Ömer. İslam Felsefesine Konusal Giriş. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Türkmen, Ömer. "Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin 'Nadratü'l-enzâr fi Şerhi'l-Menâr' Adlı Eserinin Tahkîki". Bursa:Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Uçma, İsmet. Kur'ân ve Sünnet'e Göre Şefâat Kavramı. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.



- Uludağ, Ahmet. Âyet ve Hadislere göre Şefâat. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Üsküdârî, Mehmed Emin. Telhîsu Tehâfuti'l-Hukema Fî Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ. çev. Kâmuran Gökdağ. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hulûl". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 18/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlim". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 22/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlliyyet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/304-306. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vücûd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Zünnar". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/572-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Celvetiyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/273-275. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı. İstanbul: Erkam Yayınları, 1999.
- Yörük, İsmail. Şemsü'd-din Muhammed bin Eşref El-Hüseyni es-Semerkindî(Öl.702 H.)'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı). Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.

## ÖZGEÇMİŞ

Saliha KIR 2019 yılında Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. Ardından 2020 yılında yine aynı üniversitede lisanüstü eğitimine başlamıştır. Bu alanda “Mehmed Emin Üsküdari ve Şerhi Kaside-i Nûniyye fî İlmi'l-Akaid” adıyla yüksek lisans tez konusu çalışmaktadır.